

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية



الحكمة المتعالية

مقاربات نقدية في فلسفة صدر المتألهين

يحيى يثربي



الدكتور يحيى يثربي

ولد عام 1942م.

بدأ رحلته العلمية في كتابات
قريته، ثم التحق بالحوزة العلمية
في زنجان، ومنها انتقل إلى
حوزة قم، وفيها درس على أيدي
أساتذتها من أمثال العلامة
الطباطبائي وغيره.

كما تابع دراسته الجامعية فنال
شهادة الدكتوراه في الفلسفة
والحكمة الإسلامية من جامعة
طهران.

تابع حياته العلمية في التدريس؛
فدرّس في عدد من الجامعات،
ومنها جامعة العلامة الطباطبائي.
اشتغل بالكتابة والبحث العلمي؛
فألّف عددًا من الكتب في مجال
تخصّصه منها:

- العرفان العملي في الإسلام.
- فلسفة العرفان.
- الفلسفة المشائية.
- حكمة الإشراق عند السهروردي.
- بحث في العلاقة بين الفلسفة
والدين.
- العرفان النظري.

الحكمة المتعالية
مقاربات نقدية في فلسفة صدر المتألهين

يحيى يثربي

الحكمة المتعالية

مقاربات نقدية في فلسفة صدر المتألهين



المؤلف: يحيى يثري

العنوان: الحكمة المتعالية: مقاربات نقدية في فلسفة صدر المتألهين

العنوان الأصلي: حكمت متعاليه: بررسى ونقد حكمت صدر المتألهين

الناشر الإيراني: أمير كبير

ترجمة: عباس جواد

تقويم الترجمة والمراجعة: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

تصميم الغلاف: حسين موسى

طباعة: DB UH03 336218

الطبعة الأولى، بيروت، 2020

ISBN: 978-614-427-151-3

Al-hikmah Al-muta'aliyah

Critical Approaches in Sadr Al-muta'allihin's Philosophy

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة

عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة ©

Center of Civilization

for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط5 - خلف الفاتنازي وُرد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55

info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز	13
المقدمة	15
الفصل الأول: مُلا صدرا والحكمة المتعالية	19
أولاً: حياته	19
المرحلة الأولى: الدراسة والبحث	20
المرحلة الثانية: الاعتزال والرياضة	24
المرحلة الثالثة: نشر المعارف وترويجها	29
ثانياً: منهج ملاً صدرا في الحكمة المتعالية	30
إيرادات على المنهج الصدراي	38
ثالثاً: الحكمة المتعالية الصدراية	46
رابعاً: علاقة الحكمة المتعالية بالعلوم	55
خامساً: مسائل الحكمة المتعالية	60
الفصل الثاني: العلم والإدراك	63
القسم الأول: مسائل نظرية المعرفة كمدخل إلى العلم والإدراك	63

63	أ- تاريخ البحث
66	ب- رأي ملاً صدرا
71	أولاً: تعريف العلم الحضورّي
71	ثانياً: دور العلم الحضورّي في علم المعرفة
78	ثالثاً: الفاعليّة المعرفيّة للعلم الحضورّي
81	رابعاً: نتيجة ورأي
83	القسم الثاني: العلم والإدراك وقضاياهما الفلسفية
84	أولاً: اتّحاد العاقل والمعقول
84	ثانياً: الوجود الذهنيّ
86	مناقشة واستنتاج
87	الفصل الثالث: أصالة الوجود
87	مقدمة: في تعريف أصالة الوجود
88	أولاً: الأدلة على أصالة الوجود
91	ثانياً: تصوّران مختلفان عن أصالة الوجود
91	1- أصالة الوجود كما يّتها العرفاء
95	2- أصالة الوجود كما طرحها ملاً صدرا
101	ثالثاً: خلفيّة أصالة الوجود
101	1- خلفيّة التّصوّر العرفانيّ
104	2- خلفيّة التّصوّر الصدراي
108	رابعاً: تأثير رأي ملاً صدرا على الفلاسفة من بعده
109	خامساً: نقد رأي ملاً صدرا
109	1- شهود أم استدلال؟
110	2- نسبة بحث الأصالة إلى القدماء
119	3- المبادئ المعرفيّة

4-	أَيَّ مشكلةٍ يراد حلّها؟	120
5-	اللوازم المعرفيّة.	123
6-	دور هذه المسألة في حلّ المسائل الأخرى	125
7-	الانسجام مع وحدة الوجود	126
8-	تقويم الأدلّة	127
الفصل الرابع: التشكيك في الوجود		
131	أولاً: الاشتراك في الوجود	132
135	ثانياً: وحدة الوجود	135
138	تاريخ البحث	138
139	1- وحدة الباطن في التاريخ القديم	139
142	2- وحدة المُثُل لدى أفلاطون	142
144	3- الواحد عند أفلوطين	144
145	4- وحدة الوجود وأصالته في العرفان الإسلامي	145
153	ثالثاً: التشكيك في الوجود	153
159	1- رأي صدر المتألهين	159
161	2- تأثير ملا صدرا في أصحابه	161
161	3- نقد ووجهة نظر	161
الفصل الخامس: العلّية		
171	أولاً: تاريخ البحث في العلّية إلى زمن ملا صدرا	172
172	1- مسألة العلّية من اليونان القديمة إلى العصر الإسلامي	172
175	2- العلّية عند المفكرين المسلمين الأوائل	175
179	3- العلّية عند الفلاسفة المسلمين حتى ملا صدرا	179
205	ثانياً: العلّية في فلسفة صدر المتألهين	205

212	ثالثًا: دراسة رؤية ملاً صدرا وتأثيرها على أتباعه
227	الفصل السادس: الوجود الرّابط
227	أولًا: ما هو الوجود الرابط ؟
229	ثانيًا: نتيجة البحث
230	ثالثًا: خلقية نظرة ملاً صدرا
232	رابعًا: البحث في رأي ملاً صدرا وأتباعه
235	الفصل السابع: المواد الثلاث
235	أولًا: المواد الثلاث وأقسامها
239	ثانيًا: تاريخ البحث
242	ثالثًا: البحث في آراء ملاً صدرا وأتباعه
251	الفصل الثامن: المقولات
252	أولًا: الحركة
254	ثانيًا: الحركة في الجوهر
254	أ- ردّ إشكالات الحركة الجوهرية
260	ب- أدلة إثبات الحركة الجوهرية
263	ثالثًا: نقد وتحليل
269	الفصل التاسع: إثبات الواجب
270	أولًا: تاريخ البحث
270	أ- الكندي
272	ب- الفارابي
275	ج- ابن سينا

289	د- السهروردي
294	ثانيًا: أدلة إثبات الواجب لدى ملا صدرا
294	أ- التقرير الجديد لبرهان الصديقين
299	ب- الأدلة الأخرى
304	ثالثًا: دراسة أدلة ملا صدرا وأتباعه في إثبات الواجب ونقدها
304	1- أدلة ملا صدرا
306	2- أتباع ملا صدرا (الطباطبائي)
313	الفصل العاشر: صفات الواجب (التوحيد)
313	تمهيد
314	التوحيد والأدلة عليه
314	أولًا: تاريخ البحث
317	المبدأ الأول: التمايز
325	المبدأ الثاني: التأثير
329	ثانيًا: رأي ملا صدرا
329	المبدأ الأول: التمايز
332	المبدأ الثاني: التأثير
333	ثالثًا: نقد وتقويم
334	المبدأ الأول: التمايز
339	المبدأ الثاني: التأثير
343	نقد مبدأ: «بسيط الحقيقة»
347	الفصل الحادي عشر: علم الواجب
347	أولًا: علم الواجب قبل ملا صدرا
347	أ- ... إلى زمن ابن سينا

350	ب- رأي ابن سينا.....
354	ج- مُتَقَدِّمُو ابن سينا.....
360	ثانيًا: رأي مَلّا صدرا.....
362	أ- بيان المسألة على طريقة الحكماء.....
363	ب- بيان المسألة على منهج الصوفية.....
364	ثالثًا: نَقْد ورأي.....
373	الفصل الثاني عشر: الخلق.....
373	أولًا: مفهوم الخلق.....
374	ثانيًا: الحدوث والقَدَم.....
376	ثالثًا: منطلقات النظريتين.....
376	أ- مبادئ قَدَم العالم.....
379	ب- ردّ الفلاسفة على أدلة المتكلمين.....
380	ج- إيرادات فلسفية على الأدلة الفلسفة.....
380	رابعًا: في صدور الأول.....
382	خامسًا: رأي مَلّا صدرا وأتباعه.....
385	سادسًا: نَقْد وتحليل.....
389	الفصل الثالث عشر: الإناسة الصدرائبة.....
389	أولًا: ماهية الإنسان: تاريخ المسألة.....
389	أ- رأي المتكلمين وعلماء الدين.....
393	ب- رأي الفلاسفة.....
395	ج- أدلة الآراء.....
398	ثانيًا: في خلق النفس وبقاؤها.....
398	1- في خلق النفس.....

402	2- في بقاء النَّفس وخلودها.....
405	ثالثًا: علم الإنسان وإدراكه.....
405	أ- تاريخ البحث.....
406	ب- ملّا صدرا وأتباعه.....
408	ج- نتيجة ورأي.....
413	رابعًا: حرية الإنسان.....
413	أ- آراء المتكلمين.....
416	ب- آراء الفلاسفة المسلمين.....
422	ج- رأي ملّا صدرا وأتباعه.....
425	الفصل الرابع عشر: المعاد في فكر ملّا صدرا.....
425	مقدمة.....
425	1- أهمية الموضوع.....
426	2- مسائل المعاد.....
429	أولًا: تاريخ المسألة.....
430	1- إثبات وجود النَّفس.....
432	2- إثبات تجرّد النَّفس.....
434	3- إثبات بقاء النَّفس.....
435	4- كيفية المعاد.....
443	ثانيًا: رأي ملّا صدرا في المعاد.....
443	1- إثبات وجود النَّفس.....
444	2- إثبات تجرّد النَّفس.....
446	3- إثبات بقاء النَّفس.....
447	4- كيفية المعاد.....
452	ثالثًا: بحث رؤية ملّا صدرا وأتباعه إلى المعاد: دراسة وتقويم.....

453	أمثلة المجموعة الأولى من الإشكالات
473	الفصل الخامس عشر: النبوة والسياسة
473	أولاً: الوحي والنبوة
473	1- تاريخ البحث
475	2- رأي ملاً صدرا
476	3- بحث واستنتاج
478	ثانياً: السياسة عند ملاً صدرا
481	1- المبادئ والمقدمات
485	2- نقد وتحليل
489	المصادر والمراجع

كلمة المركز

الحكمة المتعالية مدرسةٌ من أهمّ مدارس الفلسفة الإسلامية، وهي تعدّ عند عددٍ من دارسي الفلسفة ومؤرّخيها الاستمرارَ شبه الوحيد للتراث الفلسفي الإسلامي بعد ما يمكن تسميته بالعقم الفلسفي في العالم الإسلامي لأسباب عدّة لا مجال في هذه الكلمة للخوض فيها، كما لا مجال لحسم الموقف من دعوى الانقطاع المشار إليها. ومهما يكن من أمر الفلسفة في العالم الإسلامي وانقطاعها أو استمرارها، فلا شكّ في أنّ فلسفة محمد بن إبراهيم القوامي المعروف بملّا صدرا والملقّب بصدر الدين الشيرازي وصدر المتألهين، هي تجلٌّ من تجلّيات الاشتغال الإسلامي على قضايا الوجود ومحاولة مهمّة للإجابة عن الأسئلة الكبرى التي كانت وما زالت تشغل العقل الإسلامي، ويبدو أنّها سوف تبقى. فالدفتر يصل إلى ختامه ولكنّ الحكاية لا تنتهي على حدّ تعبير جلال الدين الرومي.

وقد ناضل صدر المتألهين البيته التي كان يعيش فيها لينتج فلسفته التي تركها وراءه ووصلت إلى أيدينا، ثم قيّض لهذا الرجل من يهتمّ بترائه ويعيد لمدرسته الفلسفية وهجها وألقها، ربّما إلى درجة تفوق ما كان يتوقّعه صاحبها. حتى تحوّل هذا الفيلسوف إلى رمز للفلسفة الإسلامية المعاصرة عند قطاع واسع من المهتمّين بهذا الميدان. وكثيرةٌ هي الدراسات والأبحاث التي دُوّنت على ضفاف هذه المدرسة الفلسفية بهدف شرحها

ومتابعة ما طرحته من أسئلة وتعميق ما خاضت فيه من نقاشات مع المؤيدين والمعارضين.

وإلى جانب ما ذكرنا من دراسات اتخذ آخرون موقف المعارض لهذه الفلسفة وما أنتجته في مجالات عدة، وتمايز هؤلاء المعارضون واختلفت منطلقاتهم، فمنهم من عارض لموقف له من الفلسفة ورفض جذري، ومنهم من عارض لموقف من طريقة مقارنة الفلسفة للقضايا الدينية، رغبة في تصفية المعرفة الدينية وميل إلى فك ارتباطها بالمصادر الدخيلة، ومنهم من عارض واختلف مع صدر المتألهين على أرضية فلسفية. وهذه الدراسة التي نقدّمها إلى القارئ العربي هي من الفئة الأخيرة التي تعارض ملاً صدرا وتختلف مع أفكاره وطروحاته على أرضية البحث الفلسفي. وإذا كان لا بدّ من إشارة إلى رسالة هذا الكتاب يمكن القول إنّ هذا الكتاب يهدف إلى تقويم مدى التجديد الذي أدخله ملاً صدرا إلى الفلسفة، ومن جهة أخرى يحاول تقويم مدى كون ما طرحه فلسفة، ففي عدد من الموارد يرى الكاتب أنّ ما أنتجه ملاً صدرا هو عرفانٌ ملبّسٌ بلبوس الفلسفة. وسواء اتفقنا مع دعاوى الكاتب أو اختلفنا معها، لا يسعنا إلا أن نعتزّ لهذه الدراسة بأنّها تأخذ القارئ في رحلة ممتعة تناقش أفكار الفلسفة الصدرائية في مسائل وقضايا عدة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2020

المقدمة

صبيْتُ جُلَّ اهتمامي في هذا الكتاب على البحث في آراء مَلّا صدرا برؤية تاريخية؛ فانطلقت في كلِّ مسألة من تاريخها، وحددتُ الرّؤى الخاصّة بمَلّا صدرا، وبيّنتُ إبداعاته في تلك المسألة وإنجازاته فيها، ثمَّ أشرتُ ما أنجزه أتباعه مع ملاحظة الآثار التي تترتّب على هذه النظرية أو تلك من نظرياته، وعلى ضوء ذلك بيّنتُ تصوّري وتقويمي لأرائه ونظريّاته.

وقد أليّتُ على نفسي العملَ هنا في إطار الإمكانيّات وتحت سقف المسائل الأساسيّة القائمة في الفلسفة الإسلاميّة والحكمة المتعالية على حدٍّ سواء، فبدأتُ بالحكمة المتعالية ذاتها، وبحثُّ في المنهج الذي اعتمده مَلّا صدرا في الحكمة المتعالية. وعندها استطعتُ تناولَ أهمِّ المسائل التي أولاها مَلّا صدرا عنايته في آثاره تلك، وذلك من خلال المراحل الثلاث المذكورة، أمّا المسائل التي أشرنا إليها؛ فهي على النحو الآتي:

مسألة: العلم والإدراك؛ مسألة: علم الوجود (ونقصد بذلك أصالة الوجود والتشكيك فيه)؛ مسألة: العلّية؛ مسألة: الوجود الرّابط؛ مسألة: المواد الثلاثة؛ مسألة: المقولات؛ مسألة: الحركة؛ مسألة: ذات الواجب وصفاته؛ مسألة: الخلق؛ مسألة: الإناسة والنظرة إلى الإنسان؛ مسألة: المعاد؛ وأخيرًا مسألة: الوحي والنبوة والسياسة.

هذا، وقد أخذت بالاعتبار النقاط الثلاث الآتية عند اختيار المسائل والبحوث في هذا الكتاب:

1- لم أخض في المسائل التي فقدت أهميتها في الوقت الراهن على الأقل، كبعض المسائل المتعلقة بالطبيعيّات (مثل العناصر والمادّة والصّورة وما شابه ذلك)، والمسائل الفلكيّة (كعدد الأفلاك والعلاقة بينها من جهة، وعلاقتها مع العالم والمادّة وغيرهما من جهة أخرى)، والمقولات... إلخ، مضافاً إلى عددٍ من المسائل التي لم أجد لها أيّ دور يُذكر في الجواب عن الأسئلة الفلسفيّة والمعرفيّة، مثل مسألة اتّحاد العاقل والمعقول أو مشكلة الوجود الذهنيّ والأجوبة والحلول المختلفة الخاصّة بتلك المشكلة.

2- ولما كان الهدف الرئيس من هذا الكتاب هو تقويم آراء مآ صدرها ونقدّها؛ فقد اقتصرْتُ على البحث في آرائه، ولم أجد ضرورة للبحث في آراء القدماء، وأحجمتُ في بعض الفصول ولأسباب مُعيّنة عن تقويم أدلّته كلّها في بعض القضايا، فلم أتعزّض لجميع الأدلّة الخاصّة بالقضايا الآتية:

أ- الأدلّة الخاصّة بإثبات الواجب: وذلك بسبب حساسيّة هذه القضية، والخشية من أن يؤديّ نقدّها إلى إثارة الاختلاف لدى بعضهم، إلّا ما كان منها يستحقّ ذلك في بحثنا، مثل نقد برهان الصديقين لابن سينا ومآ صدرها.

ب- الأدلّة الخاصّة بالمعاد الروحانيّ والجسمانيّ: نظرًا إلى الأسباب المذكورة أعلاه، فقد اقتصر عملي على تقويم بعض هذه الأدلّة مضافاً إلى مجموعة من المقدمات ونقدّها، واكتفيتُ بموضوع المعاد لدى مآ صدرها وقارنته مع ما ورد على لسان ابن سينا.

وقد حاولت مُراعاة الأسباب المذكورة أعلاه في مواضع أخرى.

بناء على ما تقدّم، أودّ توجيه الرسالة الآتية إلى السادة مسؤولي الشؤون الثقافية في البلاد:

إنّ الأوضاع الاجتماعية ليست ثابتة على حال واحد؛ ولذلك علينا نقد جميع المسائل وتناولها بشكل جاد، ثم وضع المبادئ والأدلة الواضحة في متناول أيدي الناس وفقاً لاحتياجاتهم اليومية، وعدم التقيد أو الاكتفاء بالتطبيقات والإنجازات المحدودة النابعة من المعلومات المحدودة للسلف. وأنا شخصياً أؤمن بأننا حتى لو وقعنا في بعض الأخطاء أحياناً، إلّا أنّ الوصول إلى الحقيقة يبقى بالنسبة إلينا أمراً ممكنًا، وتبقى النظريات التي تبرز في طريقنا نحو الحقيقة محتفظة بمكانتها التاريخية والعلمية كآيات من الآيات الإلهية، وكما نقبل النسخ في القرآن الكريم، علينا أن نقبل نسخ بعض النظريات ما سبقها من نظريات بني البشر وأفكارهم؛ بل هذه أولى بالنسخ من آيات الله.

3- تهدف هذه الدراسة المقدّمة إلى البيئة الجامعية إلى نقد الحكمة المتعالية وتقويمها لا الترويج لها ولا تعليمها للآخرين؛ وذلك للأسباب الآتية:

السبب الأول: هو أننا في غنى عن التأليف الهادف إلى شرح هذه المدرسة والمساعدة على تعليمها، لوجود ما يُكتفى به في هذا المجال، بدءاً ممّا كتبه ملا صدرا نفسه من كتب وحواش، وما كتبه تلامذته والمهتمون بفكره بدءاً من الفيض الكاشاني وانتهاءً بالسبزواري والعلامة الطباطبائي، وتلاميذه من أمثال الشيخ جوادي آملّي في شرحه للأسفار، وأخيراً العمل الرائع الذي استفدت منه في تدوين هذا الكتاب هو عمل عبد الرسول عبوديت.

السبب الثاني: أنّ التجربة الجامعية بيّنت لنا أنّ الاشتغال على شرح كتب الآخرين لا يضيف إلى ميدان المعرفة جديداً، بينما النقد والتقويم يفعل ذلك برفد ثلاث مسارات معرفيّة في المجال البحثي:

- تعريف المخاطبين بالتراث الفكري.

- الكشف عن مكان الخلل في هذا التراث.

- فتح الآفاق على مسائل بحثية أخرى؛ حيث يسهم ذلك في توسيع دائرة المعارف العلمية.

السبب الثالث: لا شك في أن نقد آراء شخصية فذة وكبيرة مثل صدر المتألهين أو تقويم آرائه وأفكاره لا يغض من قيمته ولا يؤثر على شموخ مقامه ومكانته؛ بل يُعتبر ذلك بحد ذاته أفضل وسيلة وأنجع حيلة للاعتلاء بالفكر والوصول إلى حلول جديدة للمشاكل المطروحة في ساحة المعرفة. ولو تحول السكوت على آراء الكبار والعظماء إلى تقليد، لسدت كل سبل المعرفة والتقدم العلمي. وأود أن أشير هنا إلى أمر لطالما نوهت إليه: إن نقدًا صغيرًا لا يتسبب إطلاقًا في الانتقاص من الكبير، ولن يغدو الصغير كبيرًا بنقد هذا الأخير له البتة؛ لكن النقد يفتح أمامنا أبواب العلم ونوافذ المعرفة بشكل لا ريب فيه.

وأخيرًا، نأمل أن يأتي اليوم الذي نرى فيه جامعاتنا تشدد على تدريس المسائل التي تحتاجها علومنا الإنسانية، بدلًا من تكريس جهودها على كتابة التقارير وتحليل التعابير حول الآراء الشرقية والرؤى الغربية.

ولا شك في أنه إذا لم نختر موضوعات أبحاثنا بطريقة تتناسب مع بيئتنا وظروفنا، فلن تتمكن من مزاولة البحوث عن ثمار مجدية. ومع الاشتغال على موضوعات مكرورة في الجامعات وغيرها من المؤسسات البحثية، فلن نال سوى هدر الوقت والمال.

في الختام نتمنى التوفيق للجميع والشموخ لمجتمعنا سيمًا في مجال التقويم والنقد والتنظير والإبداع في العلوم الإنسانية الضرورية للعالم أجمع.

يحيى يثربي

كانون الأول، 2010م

الفصل الأول مُلا صدرا والحكمة المتعالية

أولاً: حياته

وُلد صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشّيرازي المعروف بصدر المتألّهيّن ومُلا صدرا في محافظة شيراز حوالي سنة 979هـ/ 1572م في أسرة مرموقة، وكان والده وزيراً في العهد الصفويّ فترة طويلة، وكان شخصيّة مشهورة في تلك المنطقة. أدخله أبوه المدرسة في شيراز، فبرع في القراءة والكتابة ولما يَزَلْ يافعاً، وقد مدّحه عبد الرزّاق، وهو مُعلّمه في تلك المدرسة، لنبوغه، مقترحاً على والده أن ينقله إلى مدرسة أخرى خارج شيراز⁽¹⁾، إلّا أنّ والد صدر الدّين أراد لولده أن يتمرّن على مزاوله مهنته هو، ففضّل إرساله إلى البصرة في جنوب العراق ليدرس هناك علم التجارة وفنون العمل بها. فلبّى الولد رغبة والده؛ لكنّ هذا الأخير ما لبث أن توفّي عندما كان ابنه في البصرة، فاضطر الابن إلى الرّجوع إلى شيراز، واتّخذ قراره بترك التجارة والانصراف إلى الدراسة، فغادر مسقط رأسه متوجّهاً إلى إصفهان، وبدأت أولى المراحل العلميّة الثلاث في حياة هذا الشاب الموهوب، أمّا المراحل الثلاث فهي:

(1) كوربان، مُلا صدرا، ص17.

1- التعلّم والدراسة.

2- الاعتزال والرياضة.

3- الكفاح العلمي.

وفي ما يأتي شرح مُقتضب للمراحل المذكورة:

المرحلة الأولى: الدراسة والبحث

لم يأل ملاً صدرا أيّ جُهد في الليل والنهار وهو في إصفهان للتعلم وزيادة معلوماته، فاستطاع حضور دروس الشيخ البهائي (ت 1031هـ/ 1622م)، الذي كان يتسنّم آنذاك منصب شيخ الإسلام، فتعلّم منه التقوى والتدين ودقة النظر والذوق العرفاني، ثم انتقل بعدها إلى حلقة دروس ميرداماد. وكان ميرداماد يتصف بميزتين اثنتين، الأولى روح الإشراف، والثانية إصراره وتأكيدهِ على الاعتماد على النفس والثقة بالذات، حتى رفعه ذلك إلى مصافّ المعلمين الكبار من أمثال أرسطو والفارابي وابن سينا؛ وهكذا، كان من الطبيعي أن يتأثر هذا التلميذ الشاب بهذين العَلمين والشخصيتين البارزتين ويتحلّى بالتقوى والذوق العرفاني، ويضمّن إليهما الجهد والجدّ الذي سمح له بتأسيس مدرسة فكرية خاصة به.

ولم يفتأ ملاً صدرا يذكر أستاذه البهائي وميرداماد بكلّ احترام وتقديس⁽¹⁾، فتمكّن هذا الفتى من الوصول إلى مراتب عالية ومنازل مرموقة في عاصمة الصفويين وبجوار السلطان الصفويّ القدير الشاه عباس الكبير، وذلك من خلال حضوره دروس ذينك الأستاذين اللذين حظيا باحترام البلاط الملكيّ من قبل، وقد توصل إلى ذلك بفضل ذكائه وفطنته بشكل أذهله هو نفسه، فقال واصفاً تلك المرحلة: «فبلغ الكتاب أجله، وأراد الله

(1) انظر: ملاً صدرا، شرح أصول الكافي، المقدّمة.

تقديمه، وقد كان أجله، فأظهره في الوقت الذي قدّره، وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجَه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملتُ فيه فكري، وجمعتُ على ضمّ شوارده أمري، وسألتُ الله (تعالى) أن يشدّ أزرِي، ويحطّ بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضت عزيّمتي⁽¹⁾. وقد تأثرت حياة ملاً صدرا العلميّة بكثير من العوامل في هذه المرحلة بالذات، منها:

أ- مدرسة شیراز: كانت شیراز في طفولة صدر المتألهين مركزاً علمياً مرموقاً ومقرّاً لأشهر الشخصيات من أمثال صدر الدّين دشتكي الشيرازي (ت 903هـ / 1497م)، وابنه غياث الدّين منصور الشيرازي (ت 949هـ / 1537م)، وهو صاحب آراء ونظريات مهمّة في الفلسفة وعلم الكلام والعرفان وفي الطبّ أيضاً، كتب شرحاً مطوّلاً على كتاب «هياكل النور» للسهورودي، مضافاً إلى عدد من الشخصيات العلميّة البارزة كجلال الدّين الدّواني (ت 908هـ / 1502م)، والذي يُعدّ علماً من أعلام تلك الفترة، فلم يقتصر اطلاعه على آثار السهروردي وحسب؛ بل كان مطلعاً على مؤلّفات ابن عربي. وقد كانت بين كلّ من جلال الدّين الدّواني وصدر الدّين دشتكي وابنه غياث الدّين بحوث وسجلات كثيرة، وكتب كلّ منهم كتباً وحرّر تأليفات في هذا الباب عُرفت في ما بعد بـ«الطبقات الجلالية» أو «الطبقات الصدرية». ويدلّ ذلك كلّهُ على ما كان يدور في شیراز آنذاك من شوق للحكمة الإشراقية وتوق إلى تحصيل العلوم والمعارف الخاصة بها، ولا ريب في أن تأثر ملاً صدرا بتلك الشخصيات كان كبيراً، حيث أشار مراراً إلى أسمائهم في أسفاره، وبيّن جملةً من أفكارهم وآرائهم، وقد وردت أسماء هؤلاء العمالقة أكثر من أربعين مرّة في كتاب «الأسفار». وعلى الرّغم من أنّ هؤلاء جميعاً توفّوا قبل أن يُولّد ملاً صدرا، لكنّ ذلك لم يحلّ دون تأثره بهم في شبابه عندما كان يقطن في شیراز.

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، المقدّمة.

ب- أساتذة إصفهان: أما العامل الثاني الذي كان له الأثر البالغ في تكوين شخصية ملا صدرا، فيتمثل في أساتذته في إصفهان، عندما حضر بعض دروس الشيخ البهائي وميرداماد، ولا شك في أن تتلمذه هذا كان مؤثرا في شخصيته، فقد كانت معالم الإشراق والعرفان واضحة وجليّة على كل من الشيخ البهائي وميرداماد، وقد انتقلت تلك المعالم إلى ملا صدرا، فبرزت في شخصيته ومؤلفاته. ولا سيما أنه صرح بنفسه أن ميرداماد كان أستاذه في العلوم الدينية واللاهوت، وفي المعارف الحقيقية والأصول اليقينية، وأن الشيخ البهائي كان رائده في العلوم العقلية كما يصرح هو بذلك⁽¹⁾.

ج- بيئة إصفهان السياسية والدينية: كانت الأوضاع السياسية والدينية السائدة في ذلك الوقت في إصفهان تضجّ بالعوامل والأسباب التي أثرت في شخصية ملا صدرا، لكن أهم تلك العوامل هي:

1- التصوف: ثمة مثل قديم مشهور يقول: «الناس على دين ملوكهم»، وعلى الرغم من أن هذه القاعدة لا تصدق بالكامل في عصرنا الحاضر، وخاصة في الدول المتقدمة، إلا أنها كانت الأصل والقاعدة الأساس في العصور الماضية، فالتيار الذي كان يتبعه الأقوياء أو المدرسة السياسية أو الدينية التي كانوا ينتمون إليها، كان ينعكس أثرها بطرق مختلفة على سائر الناس، وهو ما نراه جليّا في الظروف التي مرّت بها بلادنا في الخمسين سنة الماضية، والتي انعكست على سلوك المجتمع ككل.

وكانت الظروف في تلك الحقبة في إصفهان تسمح بأن يعدّ السلطان أو الملك نفسه قائداً معنوياً وروحياً لرعيته. ومدى تأثر السلالة الصفوية وتمسكهم بالعرفان والتصوف معلوم. من هنا، تشكلت شخصية ملا صدرا وتأثرت بالعوامل وبالظروف المختلفة التي فرضتها مدرسة شيراز والحوزة في إصفهان من جهة، والجو السياسي والديني من جهة أخرى؛ فكان لزاماً

(1) المصدر نفسه، المقدمة.

عليه أن ينتقل من مرحلة التعليم والبحث العقليّ إلى مرحلة السير والسلوك العرفانيّ، بسبب تلك العوامل والظروف التي أحاطت به، فجسّد في سلوكه قول الشاعر: «لا علم إلّا علم العشق، وما سواه فهو تلبّيس إبليس»⁽¹⁾.

2- الدّين: أعلن الصّفيّون المذهب الشيعيّ مذهباً رسميّاً في إيران، ثمّ سَعَوْا إلى جَمْع علماء الشّيعَة المعروفين داخل عاصمتهم إصفهان؛ لتكون لهم اليَد الطّولى في القضاء وقوانين البلاد؛ وبالتالي إضفاء الشّرعِيّة الدينيّة على حُكْمهم، فارتفعت مكانة العُلَماء الشّيعَة في العاصمة الصّفيّة وقويت شوكتهم، وربّوا عُلَماء يشهد التاريخ لنبوغهم وعلمهم⁽²⁾. وهكذا تَسَنّى لإصفهان تقديم نخبة من العلماء الكبار لعالم التشييع من أمثال المحقّق الكرّكيّ والعلّامة المجليّ والشيخ البهائيّ وميرداماد، فتأثّر بهم كثيرٌ من المُفكرين، وأخذ عنهم مَنْ أخذ من الفلاسفة والمنظّرين، فيما استطاع قسمٌ آخر من العلماء التوفيق بين التّصوّف والعرفان من جهة وبين المذهب الشيعيّ من جهة أخرى، ونقطة الارتكاز في هذا التوفيق هي ولاية أهل البيت (ع).

3- الصّراعات الدينيّة والمذهبية: إلى جانب موضوع إثبات حقايق مذهب التشييع وإظهار بطلان مذهب أهل السّنة الذي كان يُعدّ موضوع الساعة آنذاك، كان ثمة خلافات تظهر بين الفينة والفينة بين بعض العلماء الذين كانوا يسكنون عاصمة الصّفيّين، وقد أجبرت هذه الخلافات القوى الحاكمة والمُسيطرة على شؤون البلاد على التصدّي لها ومواجهتها، وقد توزّع هؤلاء العلماء على فئات عدّة أهمّها:

– الفقهاء الذين كانوا فتيين: أخباريّين وأصوليّين.

– المتصوّفة، وكانت لهذه الفئة الحظوة عند السلطان وبلاطه.

(1) البهائيّ، ديوان نان وحلوا.

(2) رحمتي، «مهاجرت علمای جبل عامل به ایران»، ج 1، ص 308-309.

- الفلاسفة، وبينهم شخصيات كبيرة من أمثال ميرداماد ومُلا صدرا ومير فندرسكي⁽¹⁾.

وكان بين هذه التيارات نزاعاتٌ وصراعاتٌ؛ حيث سعى كلُّ تيارٍ إلى ترويض مسلكه في مقابل تنفيذ مدّعيات التيار المقابل، وكان الفلاسفة هم أصحاب التيار الأضعف؛ لذلك اضطرَّ بعضهم إلى الميل إلى إحدى الجماعتين، فمال ميرداماد إلى الفقهاء، ودخل مُلا صدرا في خيمة العرفان.

المرحلة الثانية: الاعتزال والرياضة

ذكرنا أنّ مُلا صدرا كان من أهل الذوق والعرفان، وكان ميّالاً إلى التّيسر والسلوك، إلى جانب إتقانه العلوم البحثية والنظرية؛ ما سمح له بالبروز في حوزة إصفهان وذياح صيته. ولم يسعَ لنيل أيّ منصب ذي طبيعة رسمية، ولعلّه لو فعل لأثار حفيظة كثيرين من منافسيه. ولم يكتفِ بالزهد وتجنّب المتاجرة بالدين والعلم؛ بل كان يدأب على انتقاد من يصفهم بأنهم انتهازيون من أهل العلم، وكان يخاطبهم بعباراته المشهورة قائلاً: «فيا أيّها العلماء الأنانيّون! إلى متى تخونون أهل الصّفا وتظاهرون عليهم وتجافونهم... فوالله، إنّ عباد الله يعلمون ما تُضمّرون وما تكتُمون... إنّ ما تتفاخرون به من جاه ومنصب لهو أساس بلاياكم ورأس مصائبكم، وأمّا تجشّؤكم من غير شُعب، فإنّه لا يساوي حَبّة شَعير أبداً»⁽²⁾.

وعلى الرّغم من اعتداده واعتزازه بما حصل عليه من معرفة وعلم في إصفهان، ما سمع له بالاعتداد بحسن اطلاعه على تراث فلاسفة المسلمين وغيرهم من فلاسفة اليونان؛ لكنه يعلن أنّه لم يعد يحتمل البقاء في هذه

(1) تاج بخش، ایران در زمان صفویه؛ جعفریان، دین و سیاست در دوره صفویه؛ منشی، تاریخ عالم آرای عباسی.

(2) مُلا صدرا، رساله سه اصل، ص 39 و 41 و 113.

المدينة، فرارًا من الأذى الذي لحق به من بعض المتظاهرين بالعلم، ورغبة في الحصول على الحكمة الذوقية والمعرفة الشهودية، فتوجّه نحو قرية جنوب شرق مدينة قم، وبهجرتة هذه كتب ملاً صدرا الصفحة الأولى من المرحلة الثانية من مراحل حياته، وقد وصف هذه المرحلة بقوله: «وإني لقد صادفتُ أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة، مشحونة بذكر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلىء دقائق زاهرة. وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي، أردد قداحي، وأوامر نفسي وأنازع سرّي حذباً على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق إرب في أن أشق تلك الأصداف السميّة وأستخرج منها دررها الثمينة، وأروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها، وأنخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها، وأصف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار، ولم يسمح بمثله دورات السماوات، ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات، ولكن العوائق كانت تمنع من المراد، وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد، فأقعطني الأيام عن القيام، وحجّني الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال، وشعشة نيران الجهالة والضلال، ورثاة الحال، وركاكة الرجال. وقد ابتلينا بجماعة غاريبي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها»⁽¹⁾.

وكثيراً ما عبّر ملاً صدرا عن سروره بهذه المرحلة الحساسة من حياته، وعدّها مصدراً للخير والبركة ومعيناً للفيض والفضيلة، وكان يتأسف لما مضى ويتحسّر على ما فات من عمره قبل ذلك سيّما في المرحلة الأولى،

(1) المصدر نفسه، ص 6-7.

ولهذا كَرَسَ حياته في المرحلة الثانية للاستغفار عما ارتكبه من ذنوب
- على حدِّ قوله - في المرحلة السابقة⁽¹⁾.

وأما كَيْفِيَّةَ قضاء مَلَأَ صدرًا تلك الفترة - وهي تقارب الخمس عشرة
سنة - فإننا لا نعرف تفاصيلها بدقَّة، لكنَّه كتب في ما يتعلَّق بذلك قائلاً:

«فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، وآيست عن
مرافقتهم ومؤانستهم، وسهلت عليَّ معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان،
وخلصت عن إنكارهم وإقراهم، وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم،
فتوجَّهت توجَّهًا غريزيًّا نحو مسبِّب الأسباب، وتضرَّعت تضرُّعًا جبليًّا إلى
مسهِّل الأمور الصَّعاب، فلَمَّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء
والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا، اشتعلت نفسي لطول
المجاهدات اشتعالًا نورِيًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا،
ففاضت عليها أنوار الملكوت، حلَّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء
الأحدية، وتداركتها الألفاظ الإلهية، فاطَّلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها
إلى الآن، وانكشفت لي رموزٌ لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان؛
بل كلُّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من
الأسرار الإلهية والحقائق الربانيَّة والودائع اللاهوتيَّة والخبايا الصمدانيَّة»⁽²⁾.

والجدير بالذكر أنَّ الحالة التي مرَّ بها صدر المتألَّهين كانت طبيعيَّة
لِلغاية في ظلِّ الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت؛ لأنَّ العرفان
والتصوِّف - كما أشرنا - كانا سيَّدي العلوم آنذاك، وكان من بين العلامات
التي تشير إلى اتِّجاه الفرد نحو العرفان هو أن يكون مهجورًا من قِبل
العلماء ومنبوذًا لدى رجال الدِّين، وهذا ما مرَّ به مَلَأَ صدرًا بالفعل فطرِدَ من
المدرسة التي زارها الشاه عبَّاس لمقابلته شخصيًّا!

(1) المصدر نفسه، المقدِّمة، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 7-8.

وبعد انتهاء عهد المغول وظهور السلالة الصفوية، اتّصفت إصفهان ببعض المميّزات الخاصّة، فسادت فيها السجالات الدينيّة، وراح كثيرون يهتمّون بما يمكن تسميته بالاهتمام بالمذهب الشيعيّ بسبب ميل السلطة الحاكمة نفسها إلى المذهب المذكور، فأضحى التصوّف صفة بارزة لتلك الفترة. وبسبب الذكاء والمقدرة العلميّة اللتين كان يتمتع بهما في تلك المرحلة استطاع ملّا صدرا شقّ طريقه بالشكل الذي أحبّ وتمنّى، وتمكّن بذلك من الابتعاد فترةً لا بأس بها عن الصّخب والقال والقليل.

لكنّ ما يهمّنا هنا هو النتائج الجديّة التي توصّل إليها ملّا صدرا في تلك الفترة، ولا يمكننا معرفة ذلك إلّا من خلال البحث والتقصّي في مُعتقداته وآرائه، ونعني بذلك عقائده وآراءه ونظريّاته التي يمكن أن تُحدّد قيمة تلك النتائج وفائدتها، خاصّة ما استقرّ منها على المبادئ الثابتة والتوضيحات الضرورية، وإنّ ادّعاء الإدراكات الباطنيّة والعناية والعفو الإلهيّ وكشف الأسرار والحقائق وشهودها من الأمور التي امتلأ بها تراث المدارس الإشراقية والعرفانيّة؛ بل إنّ ما يدّعيه العرفان في الواقع هو أنّ الإنسان قادرٌ على إيجاد علاقة شهوديّة بينه وبين جميع الحقائق الموجودة في هذا العالم ثمّ الاتحاد معها في إطار وحدة تلك الحقائق؛ وهذا ما قاله جميع العرفاء دون استثناء، وهو ما صرّح به السهروردي بالذات في كتابه «حكمة الإشراق» قبل ولادة ملّا صدرا بخمسة قرون تقريباً، بقوله:

«وسيعلم الباحث فيه أنّه قد فاتّ المتقدّمين والمتأخّرين - أي من الحكماء - ما يسرّ الله على لساني منه - أي من هذا الكتاب - وإنّما يعرف صحّة هذه الدّعوى من استحکم طريقة المشائين واشتغل بالتجرّد والرياضة والحكمة على طريقة الإشراقيين، ولأنّ المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان: أحدهما مُعانيّة الحقائق كفاحاً، وثانيهما نَفث في الروح وهو الإلهام النفسيّ، قال ولقد ألقاه - أي مجموع ما في هذا الكتاب من المعاني - النَّافث القدسيّ - أي روح القدس - في روحي؛ أي في نفسي... ومن جحدّ

الحقّ وهو كَوْن الكتاب ذا خطب عظيم وآته فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسرّ الله على لسانه منه فسيستقيم الله: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (١)، (٢).

وفي مقدّمة كتابه «حكمة الإشراق» يقول السهروردي: «وهذا سياق آخر لابتناؤه على الذّوق والكشف ومشاهدة الأنوار، بخلاف سياق المشائين؛ لابتناؤه على البحث الصّرف وطريق أقرب من تلك الطريقة؛ لأنّ المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال، بيّن، فيه أشياء كانت في طريقتهم غير محصّلة ولا مهذّبة... ولم يحصل لي أوّلاً بالفكر؛ بل كان حصوله بأمر آخر؛ أي بالذّوق والكشف لما أرتكبه من الرياضات والمجاهدات، ثم؛ أي بعد حصوله لي بالذّوق والكشف، طلبتُ الحجة عليه؛ أي البرهان بالفكر حتى لو قطعْتُ النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشكّني فيه مشكّك؛ لأنّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليتمكن أن يتشكّك فيه بما يُورده الخصم» (٣).

ويُضيف شيخ الإشراق نفسه قائلاً: «قد تبيّن رأي الإشراقيين لهم في ما يتعلّق بنظام السموات وعدد العقول والمجردات قبل الاستدلال بالشهود، وذلك بانسلاخهم من أبدانهم مرّات عدّة وقاموا بمشاهدة السموات، ثم وفّقوا بين هذه المعرفة وبين الدليل والبرهان» (٤).

وقد أشار جميع أهل العرفان إلى هذا الكلام أيضاً؛ وعليه، فإنّ دعاوى ملاً صدرا تقع في هذا السياق وتجري على نمط هذا التراث. ولكنّ هذا الكلام لا يمكن البناء عليه في القبول والرفض، وإخبار السهروردي وغيره من فلاسفة المدرسة الإشراقية عن اكتشافهم نظام السموات بالشهود، ليس دليلاً لنا على وجود السموات، وعلى هذا تُقاس سائر دعاواهم.

(١) سورة آل عمران: الآية ٤.

(٢) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ص 562-563.

(٣) المصدر نفسه، المقدّمة.

(٤) المصدر نفسه، مقالة القسم الثّاني.

المرحلة الثالثة: نشر المعارف وترويجها

سنَّةُ العُرُفاء منذ أقدم الأزمنة تقضي عليهم بتعليم سائر الناس ما تعلَّموه بالشهود، وعلى حدِّ تعبير الشاعر سعدي الشيرازي على العارف أن يحمل بعض سلال الورد من البساتين التي ارتادها، وهذا ما تقتضيه العناية والرَّحمة الإلهيَّتين أيضًا، حيث يجب على أهل المعنى نقل ما توصَّلوا إليه من علوم ومعارف إلى سائر النَّاس، وفي ذلك يقول ملاً صدرا: «وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمرًا ضروريًا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد ولا ييخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقترض رحمته أن لا يخفي في البطون والأستار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة علي من نور الأنوار، فألهمني الله الإفاضة ممَّا شربنا جرعة للعطاش الطالبين والإلاحة ممَّا وجدنا لِعَمِّه لقلوب السالكين، ليحيا من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه العَمِّه، فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه، وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجَه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري وجمعت على ضمِّ شوارده أمري وسألت الله (تعالى) أن يشدَّ أزرِي ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صدري، فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة، وهبت همتي غب ما كانت راكدة، واهتزَّ الخامد من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي، وقلت لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط منها الفروع»⁽¹⁾.

وهكذا خطا ملاً صدرا أولى خطواته باتِّجاه المرحلة الثالثة من حياته، وقرَّر عَرَض ما توصَّل إليه علينا، فألَّف سِفْرًا قِيَمًا وصلنا مع ما تركه لنا من آثاره ومؤلفاته الأخرى، حيث ضمَّ ذلك السِّفر الجليل المسمَّى بـ«الأسفار» كلَّ تعاليمه الرئيسة ومبادئه الأساسية.

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 8-9.

ويعتقد المرحوم محمد رضا المظفر بأن الرسالة الوحيدة التي ألفها ملاً صدرًا قبل كتابه «الأسفار العقلية» هي رسالة بعنوان «سريان الوجود»، لكن كتاب «الأسفار العقلية» يُعدّ أول كتاب خطّه ملاً صدرًا في المرحلة الثالثة من حياته، وهو مملوء بآرائه وأفكاره الجديدة وكلّ مكاشفاته العرفانية ومشاهداته القلبية، وكلّ ما ألفه ملاً صدرًا بعد ذلك الكتاب إنما هو مُقتبس من الكتاب المذكور، ولذلك نلاحظ بصمات كتابه الأسفار في معظم تراثه حتى في ما كتبه في تفسير القرآن⁽¹⁾.

وبعد أن قضى ملاً صدرًا وطراً في نواحي مدينة قم المقدّسة، عاد إلى مسقط رأسه شيراز، حيث تشير الدلائل إلى أنّه عاش العقد الأخير من عمره في تلك المدينة، حيث اشتغل في التدريس في المدرسة التي بناها له الله وردی خان، حاكم إقليم فارس آنذاك، فاجتمع لديه العديد من التلاميذ⁽²⁾.

وهنا لا بدّ لنا من الاهتمام بهذا الأمر والتدقيق فيه لمعرفة الدوافع التي دفعت ملاً صدرًا إلى الاعتزال. فهل هي الأوضاع السياسية أم الرغبة والإرادة الذاتية؟ وهل أدى فتح باب مدرسة الله وردی خان إلى عودته كما أدى طرده من مدرسته في إصفهان إلى هجرته. ومثل هذه التجربة مرّ بها الغزالي الذي رأس المدرسة النظامية في بغداد؛ لكنّه هجرها بعد أن تغيّرت أوضاعها، ثمّ ما لبث أن عادَ إلى ترؤّس مدرسة نيشابور بعد أن تجددت الظروف المؤاتية له. ومع هذا يرجع الغزالي تركه بغداد إلى رغبته في الخلو والتفرّغ للسير والسلوك الروحي⁽³⁾.

ثانيًا: منهج ملاً صدرًا في الحكمة المتعالية

بادئ ذي بدء، ينبغي دراسة المنهج الذي انتهجه ملاً صدرًا في حلّ

(1) المظفر، مقدّمة على الأسفار، ج1، ص (ز).

(2) كوربان، ملاً صدرًا، ص 185-186.

(3) انظر: يثري، نقد الغزالي.

المسائل الفلسفية، فقد تمكّن صدر المتألهين - كما عُرف عنه - من جمع كلّ الأساليب معاً، فحكّمته المتعالية تشتمل على كلّ من الفلسفة المشائية وحكمة الإشراق والكلام والعرفان في آن واحد، ولهذا مدحه كثير من العلماء الكبار وأثنوا عليه بسبب منهجه هذا الذي لم يسبقه إليه أحد من قبل^(١).

لكن وخلافاً لما يراه أتباع ملاً صدرا الكبار والمعروفون، من الفيض الكاشاني (ت 1091هـ/ 1712م) إلى العلامة الطباطبائي (ت 1362هـ/ 1983م)، لا بدّ من الإعلان بصراحة ووضوح عن أنّ ما قام به صدر المتألهين - وهو جمع كلّ الأساليب معاً - أمر غير ممكن. ونعني بهذا أنّه قد يتسنى لأيّ شخص أن يمسي متكلماً ثمّ يصبح فيلسوفاً وبعد ذلك يتحوّل إلى عارف، ولكن لا يمكن ولا يصحّ أن يكون الشخص الواحد في الوقت الواحد متميّزاً إلى أربع مدارس، أو اتجاهات عدّة؛ وذلك لاختلاف المبادئ والمسائل والأهداف بين المدارس والاتجاهات. فالخلط بين الفلسفة والعرفان وجبر نقص أحدهما بالآخر لا يصحّ بحسب المنهجيات العلمية المنطقية. وقد يفضي ذلك الدمج إلى نتائج غير دقيقة، وإنّ انفصال أحد الاتجاهين عن الآخر لم يكن خياراً مبيّناً على الصدفة؛ بل هو مبنّي على اختلاف طبيعة الاتجاهين واختلاف أساليبهما. ومهما يكن من أمر، فهل نجح ملاً صدرا في هذا المزج؟ يبدو لنا أنّ التجربة لم تكن ناجحة، ولأهمية هذا الأمر نتوقّف عنده قليلاً:

الفلسفة علّم يمكنه الاعتماد على الحسّ والعقل كوسائل لتحصيل المعرفة، على اختلاف مناهج الفلاسفة وطرائقهم المعرفية، ويدّعي الفيلسوف أنّه يبدأ من المبادئ الأولية ليصل إلى النتائج التي ينتهي إليها، وبالتالي لا يقيّد نفسه بفكرة أو مجموعة أفكار ليدافع عنها أو يشبّتها. أمّا علم

(١) انظر: المظفر، مقدّمة على الأسفار؛ مطهري، خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 586-587؛ الأشيباني، مقدّمة السيّد جلال الدّين الأشيباني على مجموعة رسائل السبزواري، ص 36-37.

الكلام فهو علمٌ تدور أبحاثه حول محور محدّد هو العقائد التي ثبتت في الإسلام ليدافع عنها أو يثبت بالدليل العقلي ما ثبت عنده بالأدلة السمعية.

وأما العرفان فيعتمد على الرياضة والمجاهدة، فالعارف السالك وباستناده إلى تعاليم مدرسته وإرشادات مُرشديه، وبهدف تحقيق الفناء ورفع الحدود والحواجز بين العالم والمعلوم بواسطة الكشف والشهود. وما وصل إلينا من حكمة الإشراق هو مزيج من العرفان والفلسفة انتزعت اعتراف الآخرين بها بفضل شيخ الإشراق ووصلت أوج عظمتها وازدهارها في عهد ملّا صدرًا.

ومع هذا التنوّع في الغايات والاختلاف في المناهج كيف يمكن لمفكّر أن يجمع بينها بطريقة علمية صحيحة؟

إذا أردنا البحث في ذلك بدقّة ودون محاباة أو تعصّب، فإنّه لن يمكننا حلّ أيّ عقدة معرفيّة باستعمال التركيبة المذكورة، ونعني بذلك تركيبة العرفان والفلسفة؛ بل على العكس من ذلك؛ إذ سوف ندفع بالمعرفة ككلّ إلى سلوك طريق وعرة والدخول في مُغالطات لا حصر لها. وإذا كانت إحدى مُقدّماتنا نقيّة أو شهوديّة في أيّ استدلال عقليّ أو فلسفيّ - أي البرهان-، فإنّ ذلك لا يُسمّى برهانًا؛ بل هو مجرد جدل ولا ينسجم مع معايير الفلسفة؛ وذلك لأنّ الفلسفة لا تقبل سوى العقل والدليل العقليّ، وإذا اعتمدنا على الشهود كما يقرّ العرفان، فإنّ النتائج التي نتوصّل إليها سوف تكون مجرد دعاوى لا دليل عليها بحسب تقويم الفلسفة، يُضاف إلى ذلك أنّ العرفان نفسه يأبى عن التلبّس بلبوس البحث العقليّ الفلسفيّ، فأبي دليل عقليّ يمكن الاستناد إليه لإثبات وحدة الوجود والفناء والبقاء وما شابه؟! فالعقل العرفي لا يقرّ بوحدة الوجود ولا يقبل إلغاء الكثرة من الوجود وقصر الوجود على الله تعالى.

ومن الناحية الأخرى، فإنّ ما يتوصّل إليه العارف بالشهود لا يقبل

البيان والنقل بطريقة دقيقة بحيث يعيش المنقول إليه التجربة العرفانية التي عاشها العارف. عندما كنّا ندرس كتاب «الأسفار العقلية»⁽¹⁾ كنّا نعتقد جميعاً بأننا فهمنا واستوعبنا مسألة وحدة الوجود، ولم نَعرف حينها أنّ هذا الموضوع غير قابل للفهم والإدراك أساساً. كما يرى العُرفاء أنّ بحث موضوع الوجود وفهمه هو أمرٌ يقع خارج نطاق العقل وقدرته، وقد أشارَ ملاً صدرا مراراً وتكراراً، مؤكّداً أنّه أدرك المسائل الخاصّة بالوجود عن طريق الكشف⁽²⁾.

ومضافاً إلى وجود هذا النقص الرئيسي والمنهجّي في طريقة ملاً صدرا؛ فإنّه قد ترتّب آثار ثلاثة سلبية على منهجه، ونشير إليها باختصار في ما يأتي:

الآثر الأوّل: هو أنّ الحكمة المتعالية الصدراتيّة رفعت إمكان الجدل والتضارب التقدي بين الرؤى المتنوّعة، وعقدت مصالحة بينها، والجدل بين العلوم من أهمّ وسائل وأبواب تطوّرها ونموّها. وما كان ليتحقّق هذا التطوّر الفكري في العالم الإسلاميّ لولا المواجهات الحادّة التي خاضها المتكلمون مع الفلاسفة وهؤلاء مع العرفاء وهكذا.

والآثر الثاني الذي لازم مدرسة الحكمة المتعالية أنّ أنصاره قدّموه بطريقة تبجيلية ضيّقت السبل على نقده أو مقارنته بغيره، وقُدّم بطريقة تضعه في مصافّ الفاتحين الكبار الذين لا يمكن فهم الفلسفة الإسلامية بعيداً عنهم، وفي هذا سدّ لأبواب التطوّر المعرفيّ أيضاً.

والآثر الثالث هو أنّ مزج ملاً صدرا بين الفلسفة والعرفان والدين

(1) وذلك في درس أستاذ عظيم كالمرحوم العلامة الطباطبائي (ره).

(2) عين القضية الهمداني، زبدة الحقائق في كشف الدقائق، ص 68؛ آملي، نقد النقود، المبدأ الأوّل؛ ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 37 و 61 و 412؛ ج 3، ص 388؛ ج 6، ص 230؛ ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، المشهد الأوّل، الشاهد الأوّل، الإشراف الثاني والتاسع.

أفضى إلى نوع من الاختلال العلمي جعل الفلسفة تظهر وكأنها علم كلام، واشتملت فلسفته على دعاوى عرفانية ما ترك على هذه المدرسة نزعة من التقديس يلاحظه دارس هذه الحكمة في شرحها وتدريسها لطلابها.

لقد أدى تسلط الفكر اليوناني وبخاصة الفكر الأرسطي إلى إعاقة التقدم الفكري عند الغربيين فثاروا ضده، وبنوا صرح المعرفة الغربية المعاصرة على أنقاض الفلسفة اليونانية. وها نحن نزرع تحت نير الحكمة الصدرائية ونخضع لسلطان صاحبها منذ أربعة قرون، وقد لقنونا أن فهم الحكمة المتعالية وتعلمها فخر لا يُضاهيه فخر، وعلمونا أن فهم أفكار الآخرين مرهونٌ بفهم هذه المدرسة وإتقان مبانيها ومبادئها. والطريف أن ما قاله محمد حسين الغروي - أحد الأساتذة المتأخرين المشتغلين بفلسفة ملا صدرا وأستاذ كل من محمد رضا المظفر والعلامة الطباطبائي بعد أن قضى جُلَّ عمره في تدريس وتعليم الحكمة المتعالية - يُعتبر دليلاً على صحة ما ندعيه، حيث قال: لو أنني أجد من يفهم هذه الفلسفة جيداً لشدّدت الرّحال إلى دياره أينما كان ولتمنيت أن يقبلني تلميذاً عنده⁽¹⁾.

ولا ريب في أن الذاتية وتجاهل الواقع خارج الذهن يحول بين الفكر وبين إدراكه للعالم، ويدخله في متاهات المفاهيم الذهنية. وتجدر الإشارة إلى أن تقديسنا لفكر معين أو نظرة مُحددة أو المُغالاة في تعظيمهما سيجبرنا على الانشغال بالاصطلاحات والاستدلالات والنتائج التي يفرزها ذلك الفكر أو تنتجها تلك المدرسة بدلاً من الاهتمام بالواقع خارج الذهن والتركيز عليه، الأمر الذي من شأنه أن يحرم مسيرة الفكر من الوصول إلى النتيجة المطلوبة، ويجعل من عملية تعليم ما هو موجود من معرفة هدفاً نهائياً لجميع التفاسير والتعاليم إلى الحدّ الذي يمكن فيه اختزال العملية التعليمية بالتلخيصات أو إعادة تحرير الموضوعات الحالية، ثمّ إحلال

(1) المظفر، مقدّمة على الأسفار.

عملية حفظ تلك الموضوعات محلّ فهمها أو انتقادها، وهكذا سنظلّ غافلين عن دراسة واقع عالم الوجود وعينيته والتركيز عليهما.

هذا، ويمكننا ملاحظة الدقة المتناهية والصبر على دراسة المسائل الفلسفية التي تميّزت بها بداية القرن الرابع، إلّا أنّه وبالتدرّج أضحت فلسفة ابن سينا وكأنّها الصفحة الأخيرة في سفر الفلسفة، كما أصبحت كلمات الأشعريّ آخر ما يمكن قوله في علم الكلام، وأمسى عرفان ابن عربي أقصى ما يمكن للمرء تعلّمه في التصوّف. وهكذا، دخلنا في دهليز طويل لا شغل ولا شاغل لوارده سوى شرح تلك المؤلّفات وتعليمها ونقلها للآخرين، وأمّا مسرح نقد تلك المدارس أو البحث والتحقيق في موضوعاتها أو التنظير بشأنها؛ بل وحتى التحوّل والتكامل، فقد أسدلت ستارته، وأودع في غياهب النسيان.

ولا شكّ في أنّ الحكمة المتعالية لمّا صدرا قد أفلحت هي الأخرى ومنذ بداية ظهورها في الجلوس على كرسيّ الأستاذية في الفلسفة، ولم يتوان الفلاسفة عن الغوص في أعماقها وتأليف الشروحات حولها ولا عن تعليمها وتدريسها، وكانت نتيجة ذلك، كما قلنا، هي بقاء أيّ نقد أو اعتراض عليها على هامش المعرفة، فطواهما التجاهل واحتضنتهما الغفلة، وقد ابتلينا بعد أبي الحسن الأشعريّ وابن سينا وابن عربي وملاّ صدرا، بعلّة اسمها «الكلمة الفصل» في ما يتعلّق بالفلسفة وعلم الكلام والتصوّف والحكمة المتعالية، وصارت الخطوات الأولى في كلّ مجال من المجالات المذكورة بمثابة الخطوة الأخيرة ونهاية المطاف، فأصبنا بالجمود والسكون.

ونتيجة استمرار هذا المأزق أنّنا صرنا نطرح القضايا الفلسفية المعقّدة بطريقة ساذجة تقتصر على الحفظ وتلاوة آراء ملاّ صدرا في الحركة الجوهرية وأصالة الوجود، كما نحفظ بعض المعلومات الجغرافية والتاريخية، دون أن نكلّف أنفسنا عناء البحث في خلفيّات هذه القضايا

ودورها في الجواب عن أسئلة العالم الراهن. وهكذا أضفي عليها ثوب
يضاها في قداسه البحث في أصول الدين.

أعتقد أنّ ملاً صدرا لا يدّعي كثيراً ممّا ينسب إليه، ولو كان بيننا لقال
الفلسفة هي جهدٌ عقليّ بشريّ، ولرفض المزج بين الوحي والكشف
والتأمل العقلي في إطار واحد، وهو نفسه يصرّح في أسفاره قائلاً: «وأصنف
كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتتاً على خلاصة
أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقين، مع
زوائد لم تُوجد في كتب أهل الفنّ من حكماء الأعصار، وفرائد لم يُجدّ بها
طبع أحد من علماء الأدوار، ولم يسمح بمثله دورات السماوات ولم يشاهد
شبهه في عالم الحركات»⁽¹⁾.

وفي ما يتعلّق بتحقيق أمنيته ووصوله إلى هدفه، يُضيف ملاً صدرا
قائلاً: «فصنّفتُ كتاباً إلهيّاً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت
حكمة ربانيّة للطالبيين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال كاد أن يتجلى
الحقّ فيه بالنور الموجب للظهور، وقَرُبَ أن ينكشف بها كلّ مرموز
ومستور، وقد أطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف
ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنباه وترجاعهم حاسرين،
وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في
استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وتردادهم
خاسرين، فجاء بحمد الله كلاماً لا عَوَج فيه ولا ارتياب، ولا لجلجة ولا
اضطراب يعتريه، حافظاً للأوضاع، رامزاً مشبّعاً في مقام الرمز والإشباع،
قريباً من الأفهام في نهاية علوه، رفيحاً عاليّاً في المقام مع غاية دنوه؛ إذ قد
اندمجت فيه العلوم الإلهيّة في الحكمة البحثيّة وتدرّعت فيه الحقائق
الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربتْ الأسرار الربانيّة بالعبارات المأنوسة

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج1، المقدّمة، ص5.

للطباع، واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القرية من الأسماع، فالبراهين تتبخر اتصاحاً وشبه الجاهلين للحق تتضاءل افتضاحاً»⁽¹⁾.

ويفهم من كلمات ملا صدرا نفسه أنه يدعي الجمع بين كلام الفلاسفة والعرفاء؛ ولكنه لا يشير إلى أن هذا الجمع والتوليف نجم عنه مدرسة جديدة. وعليه، لا بد من أنه كان يعتبر العقل أساساً وحيداً للفكر الفلسفي، ولا شك في أنه استند إلى البرهان. وهذا ما أشار إليه ملا صدرا، وأكد عليه في كثير من مؤلفاته، مثل قوله: «وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية»⁽²⁾، وكذلك قوله: «وَأَوَّلَ المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئك الأعيان»⁽³⁾؛ بل إن ملا صدرا يعتقد بأن أخبار الوحي وآراء الشريعة نفسها لا يمكنها أن تكون بديلاً عن البرهان مع قناعاته بتقدم العقل على النقل⁽⁴⁾.

ولملا صدرا في هذا الشأن استدلال جيد، حيث يقول: «لأن الحجة عليهم هي العقل»؛ ولذلك فإذا أسقطنا العقل بأدلة نقلية، نكون قد أسقطنا الأمرين بضربة واحدة؛ لأن النقل يفقد معيار الأخذ به وضامن حجته⁽⁵⁾. كما يصرح ملا صدرا بأن الكشف الصحيح يتوقف على الحدس والبرهان والرياضات الشرعية، ولا يمكن التمييز بين صحيح الكشف وسقيمه إلا بواسطة البرهان العقلي⁽⁶⁾. وفي ختام هذه النقطة نقول إن ما يفهم من كلام ملا صدرا هو أن العقل هو الأساس الوحيد الذي ينبغي أن يقوم عليه صرح الفلسفة. مع التفاته إلى عدم التنافي بين أن يجمع شخص واحد بين كونه

(1) المصدر نفسه، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 91؛ ج 3، ص 475؛ ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ص 249.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 5، ص 91 و 296.

(4) المصدر نفسه، ج 7، ص 326؛ ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ص 438.

(5) ملا صدرا، شرح أصول الكافي، ص 308.

(6) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ج 2، ص 445؛ ملا صدرا، رسالة في الحدوث، ص 9؛ ملا صدرا،

الحكمة المتعالية، ج 7، ص 326.

فيلسوفًا وعارفًا. وأخيرًا نختم هذا البحث بالإشارة إلى مجموعة من مكامن الخلل في المنهج الصدراي.

إيرادات على المنهج الصدراي

أ- اللغة الشعرية والجدلية

افتتح ملا صدرا كتابه «الأسفار العقلية» بكلام شاعريٍّ ولهجةٍ ملحمةٍ بعيدة عن أسلوب سابقه من الفلاسفة من أمثال أرسطو وأفلاطون وابن سينا وابن رشد، وأقرب إلى أسلوب الشطح الذي اشتهر به المتصوفة والعرفاء، وقد استخدم صدر المتألهين هذه اللغة نفسها في الهجوم على معارضيهِ مُتهمًا إياهم بعدم تذوق العلم: «كما يُرى من أكثر أبناء الزمان من مُزاولي كتب العلم والعرفان من حيث كونهم منكبين أولًا بتمام الجد على مُصنّفات العلماء، مُنصّبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء، ثم عن قليل يشبعون عن كلّ فنّ بسرعة ويقنعون عن كلّ دُنْ بجرعة؛ لعدم وجدانهم فيها ما حداهم إليها، شهواتهم شهوات العنين، ودواعيهم دواعي الجنين، ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبًا كثيرًا ولا الشقيّ الغويّ منهم يصير سعيدًا بصيرًا؛ بل ترى من المشتغلين ما يزجي طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل وأطراف النهار، ثم يرجع بخُفّي حنين، ويصير مطرَحًا للعار والشين... أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة»⁽¹⁾. بل قال كلامًا أقسى من هذا في مواضع مختلفة.

ولم يبدل أسلوبه هذا في الحديث عن نفسه، حيث يشبه صبره بصبر أمير المؤمنين علي (ع)⁽²⁾، ثم يقول بعد ذلك: «فلَمَّا بقيتُ على هذا الحال من الاستار والانزواء والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا اشتعلت

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 4-5.

(2) المصدر نفسه، ص 7.

نفسى لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات
التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت،
ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألفاظ الإلهية»^(١).

وكان الأجدر بملاً صدرا، في رأيي، التصدي لبيان المبادئ والقواعد
العامة لمنهج بدل هذه التصريحات الشعرية والخطب الرثانة.

ب- تمجيد الذات واحتقار الآخرين

لا شك في وجوب خلو البحث العلمي من المبالغة والمواربة في
التعبير؛ بحيث يشعر القارئ أنّ هدف الباحث هو الوصول إلى الحقيقة
والتبرير العقلاني للنتائج التي يتوقع الوصول إليها، وهذا ما لم ينتهجه ملاً
صدرا في كثير من المواضيع في كتابه المذكور، فهو لم يكف عن الكلام
الدعائي، ولا عن المبالغة في الترويج لأرائه والتأكيد على نظرياته وتكذيب
رؤى غيره من الفلاسفة والحط من قدرهم، بدعوى المكاشفة والزهد
والتقوى، والقول إنّه كان مُحاطاً بعناية الله وإنّه هو الأعظم والأقوى،
مُستشهداً بالعديد من الآيات والكثير من الأحاديث والروايات، ومن ذلك
مثلاً قوله وهو يتحدث عن مسألة اتحاد العاقل والمعقول:

«إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض
المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا،
ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في إشكال كون العلم بالجواهر
جوهرًا وعرضًا، ولم نَر في كتب القوم سيّما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء
والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل؛
بل وجدناه وكلّ من في طبقته وأشباهه وأتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ
أتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدّين وغيرهم من المتأخرين لم
يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، وإذا كان هذا حال هؤلاء المعترين

(١) المصدر نفسه، ص 8.

من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجذالات، فتوجهنا توجهًا جليًا إلى مُسَبِّب الأسباب وتضرعنا تضرعًا غريزيًا إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب؛ إذ كنا قد جربنا مرارًا كثيرة سيمًا في باب إعلام الخيرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية لمستحقّيه ومحتاجيه إنَّ عادته الإحسان والإنعام، وسجيته الكرم والإعلام، وشيمته رفع أعلام الهداية وبسط أنوار الإفاضة، فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علمًا جديدًا، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحًا مبینًا، ﴿وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾⁽¹⁾، فنقول امتثالاً لقوله (تعالى): ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾⁽²⁾،⁽³⁾.

ومن خلال التدقيق في رجز ملاً صدرا الذي أوردناه أعلاه نرى أنه لا يستند إلى المنطق، وهذا من شأنه الإضرار بالحقّ والحقيقة، وإعاقة تطوّر الفكر ونموّه. وعندما نتصفح كتاب الأسفار وغيره من كتبه نلاحظ وجود مثل هذه العبارات في عددٍ من مواضعها، ولا شك في أنّ هذا الأمر يُعدّ من أكبر الإشكالات التي ارتكبتها بعض الفلاسفة والحكماء في الماضي.

ج- دعوى الجمع بين الوحي والعقل والنقل

لا ينبغي الركون إلى العلاقة بين الفلسفة والدين، وخاصّة في إطار المدرسة الإشراقية، للاعتقاد بإمكانية تأسيس نظام فكريّ خاصّ مترابط ومتماسك يستند في وقت واحد إلى الجمع بين الوحي والعقل والنقل. بل إنّ البرهان بحسب طبيعته يأبى عن الاستناد إلى الأدلة النقلية الدينية وإلى الكشف العرفانيّ، فالفلسفة علمٌ برهانيّ يستند إلى البراهين العقلية الصافية، وهذا لا يعني تحريم مجال الدين على الفلاسفة أو مجال الفلسفة

(1) سورة الحديد: الآية 21.

(2) سورة الضحى: الآية 11.

(3) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج3، ص312-313.

على العرفاء وهكذا، فمن حقّ أيّ فيلسوف بحسب نظامه المعرفيّ وأدواته ومنهجياته أن يدرس الدين كما يدرس ويتفحص أيّ موجود من موجودات العالم، وهذا البحث والتفحص ينجز على مرحلتين.

على الفيلسوف في المرحلة الأولى أن يدرس حقانية الدين والعرفان وصحتهما بالوسائل الممكنة؛ ليتبيّن له بالأدلة والقرائن المثبتة وجود الدين وصحته؛ أي ليثبت صحّة قضية الله موجودٌ، وأنّه أرسل أنبياء إلى الناس. والأمر نفسه بالنسبة إلى العرفان على الفيلسوف أن يثبت دعاوى العرفاء، وخاصّة الدعوى الأساس وهي أنّ الرياضة الروحية يمكن أن توصل إلى المعرفة، وأنّ هذا النوع من المعرفة لا يمكن نيله بالعقل.

وفي المرحلة الثانية على الفيلسوف أن يعمل على تقويم المبادئ التي يقرّها كل من الدين والعرفان ويزن النتائج التي يتوصّلان إليها، وذلك بواسطة الأدوات العقلية المتوفرة بين يديه.

وهذا الأسلوب من التعامل مع الدين والفلسفة هو ما يُسمّى: بـ«فلسفة الدين» و«فلسفة العرفان». وبعد طيّ هاتين المرحلتين، يمكن للفيلسوف اختيار الدين الصحيح، ويشمّر لبدء رحلة السير والسلوك العرفانيّ.

د- فوضى الرجوع إلى الكتاب والسنة

كثيراً ما يستشهد الفلاسفة والمُفكّرون المسلمون بالقرآن والسنة؛ لكن لا بهدف الاستدلال وترتيب مقدّمات البراهين، بل بهدف تزين كلامهم بالنصوص الدينية والتبرّك بها، أو للتأييد والمقارنة فحسب. فابن سينا في كتاب الإشارات يتكرّر منه الاستشهاد ببعض الآيات، إلّا أنّه لا يفعل ذلك بقصد الاستدلال ولا يجعل الآية مقدّمة للبرهان. وهو على أيّ حال لا يكثر من هذه الاستشهادات. والأمر عينه نراه عند فلاسفة آخرين كالفارابيّ وأبي البركات البغداديّ والسهرورديّ.

وأما ملا صدرا فإن رجوعه إلى القرآن والسنة يختلف عن زملائه في أمرين:

الأول: من ناحية الكم، بالمقارنة بين ملا صدرا وابن سينا نجد أن عدد موارد استشهاد الأخير بالقرآن والسنة لا تتجاوز الموارد العشرة، بينما يزيد عدده عند ملا صدرا على تسع مئة مورد استشهاد بالقرآن، وأكثر من مئتي مرة استشهاد بالحديث النبوي⁽¹⁾.

الثاني: من ناحية الكيف، فاستشهاد ابن سينا لا يعدو كونه تبركا أو تزيينا وتأيدا ومقارنة، بينما نلاحظ القرآن والسنة عند ملا صدرا دليلين لإثبات الأفكار الفلسفية؛ بحيث يشعر القارئ أن ما بين يديه هو كتاب تفسير، والأنكى من ذلك أنه تفسير بالرأي. فقد جعل ملا صدرا الطبيعيات وعلم الهيئة اليونانيين القدماء أساسا لتفسير عدد من آيات القرآن. فالنفوس السماوية هي الكتاب المبين وأم الكتاب الواردين في القرآن الكريم⁽²⁾، بينما ثبت أن الكواكب والنجوم لا نفس لها ولا من يتفنون. وفي موضع يطبق ملا صدرا فكرة المثال الأفلاطوني على آية قرآنية⁽³⁾، ولا نرى أي مبرر للربط بين ما تفيده هذه الآية وبين نظرية المثل.

ولتظهر الصورة بوضوح نورد بعض النماذج من استشهادات صدر الدين الشيرازي بالكتاب والسنة في مواضع عدة من كتابه «الأسفار الأربعة»:

1- استشهد ملا صدرا بآيتين ليثبت بهما وحدة الوجود وأن جميع

(1) وقد كنت أستاذًا مساعدًا لأحد الإخوة عند تحضيره لأطروحة في الفلسفة في جامعة العلامة الطباطبائي وهو السيد مهدي فولادي عام 2005م، وأشير فيه في إحصائية إلى إجمالي الأرقام المذكورة.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص295.

(3) ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (سورة النحل: الآية 96).

الكائنات هي تجليات لهذا الوجود الواحد: الشاهد الأول هو الآية 88 من سورة القصص^(١)، والشاهد الثاني هو الآية 16 من سورة غافر^(٢)، في حين أنّ الآيتين لا تشيران إلى قضية وحدة الوجود أو تجلّي الحقّ تعالى في المخلوقات، ولا فناء المخلوقات فيه عزّ وجلّ^(٣).

2- ومن طريف ما فعله صدر المتألهين أنّه استشهد بالقرآن لإثبات الحركة الجوهرية، فهو يحاول استخراج نظريته في الحركة الجوهرية من عددٍ من الآيات، ومكمن الطرافة أنّه يعدّ الله (تعالى) أوّل مَنْ أشارَ إلى الحركة الجوهرية! ومثال ذلك تفسيره للآيتين الشريفتين 87 و88 من سورة النمل، والآية 15 من سورة ق، والآيتين 19 و48 من سورة إبراهيم، والآية 11 من سورة فصلت، والآية 60 من سورة الواقعة.

وإنعام النظر في الآيات المذكورة، لا يسمح للقارئ المنصف بالاتفاق معه في هذا الفهم. فالآيتان 87 و88 من سورة النمل هما: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَنتَوٍ دَاخِرِينَ﴾ (٨٧) ﴿إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾، فأَيّ صلة أو ربطٍ لهاتين الآيتين بالحركة الجوهرية الصدراتية؟!

ونكتفي بهذين المثالين تجنباً للإطالة، ونستعيض عن ذكر النماذج والأمثلة بعرض عامٍّ لأنماط استشهاد ملا صدرا بالكتاب والسنة، ويمكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الآيات ذات الصلة بموضوع البحث الفلسفي، ويمكن عدّها شواهد ومؤيدات، كالاستشهاد بالآيات التي تتحدّث عن المعاد، أو

(1) ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ السُّلْطَانُ يُرْسِطُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

(2) ﴿يَوْمَ هُمْ بَدْرَبُهُ لَا يُخَفُّ عَنْ اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.

(3) انظر: ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 259-262.

الآيات التي تبين صفات الله (سبحانه) في مبحث الصفات. ولا مشكلة تفسيرية في هذا الاستشهاد؛ ولكنني أتحرّض على هذا الفعل لسببين:

أولهما: أنّ هذا الفعل يضيف على البحث الفلسفي صبغةً كلاميةً، وهذا لا ينسجم مع هدف الفلسفة التي تخاطب الناس جميعًا، وتحدّث باللغة المشتركة بينهم وهي لغة العقل والبرهان. وصيغ الفلسفة بلون الكلام يضيق دائرة المخاطبين بها ويقصرهم على المؤمنين بالقرآن الكريم. ونحن نرجح بقاء اللغة الفلسفية على عمومها، وإيصال صوتها إلى المسلمين وغيرهم، فأَيُّ فائدة من إثبات وجود الله في الفلسفة للمؤمنين بالله وكتابه ورسله. **ثانيهما:** هو أنّ الاستشهاد بالقرآن يُخشى منه أن يلبس رأي الفيلسوف ثوب القداسة، ويحول بالتالي دون نقده والدخول في نقاش معه. وهذا نقض لغرض البحث الفلسفي، وسدُّ لباب ضرب الرأي بالرأي.

القسم الثاني: الاستشهاد بآيات أجنبية عن محلّ البحث في موضوعاتها ومضامينها، كما في الأمثلة التي عرضناها آنفًا، وهذا لا نوافق عليه أيضًا لأسباب عدّة، منها:

أولًا: انطباق التفسير بالرأي على هذا النمط من الاستشهاد، والتفسير بالرأي مستنكرٌ عرفًا وشرعًا.

ثانيًا: إنّ ذلك يدخلنا في دوامة الربط بين نظريات فلسفية معرّضة للبطلان وبين آيات القرآن، الأمر الذي فعله كثيرون في مجال التفسير العلمي، وقد كانت له آثار سوء كثيرة.

ثالثًا: إشكالية التقديس التي أشرنا إليها مرارًا.

القسم الثالث: هو تطبيق ملام صدر عددًا من الآيات التي تتضمن مدحًا على نفسه، وتطبيق آيات الذمّ والتقريع على معارضيه. فهو يستشهد مثلاً بالآيات التي تشير إلى أهل الكفر والنفاق للردّ على مُخالفه، في حين يمدح نفسه بالآيات التي تتضمن العناية والهداية الإلهيتين. وفي ما يخصّ رأيه في

موضوع اتحاد العاقل بالمعقول، فإنه يسند ذلك إلى الهداية الإلهية ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ﴾⁽¹⁾. ولا أشك في الفرق بين سعادة أهل الجنة التي تتحدث عنها الآية وبين اكتشاف الاتحاد بين العاقل والمعقول، وليس عندي من تفسير لهذا الأمر سوى أنه يريد تبجيل رأيه⁽²⁾. وعند الكلام عن معارضيهِ ومُخالفِيهِ، يستشهد ملاً صدرًا بالآيتين 103 و104 من سورة الكهف، حيث يقول تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾. كما طَبَّقَ في موضع آخر قوله تعالى: في الآية 40 في سورة النور: ﴿ظَلَمْتُ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَيُكَذِّبَنَّهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾، على بعض معارضيهِ بهدف إبطال آرائهم، ومثل هذه الموارد كثيرة عند فيلسوفنا في كتبه كلها.

هـ- الاقتباس دون ذكر المصدر

يكثر ملاً صدرًا في كتبه من الاقتباس والنقل عن غيره؛ لكنه لا يشير إلى المصدر إلّا إذا كان يقتبس بهدف الردّ والإبطال. وفي بعض الأحيان ينقل مطالب طويلة دون أي إضافة عليها ما يوهم القارئ أنّه هو صاحب النصّ. ففي بحثه عن العلّية وهو من المباحث الفلسفيّة الأساسيّة ينقل كلام ابن سينا دون تعديل يُذكر عليه. وفي بعض الحالات يكتفي بالترجمة من الفارسية إلى العربية دون الإشارة إلى صاحب الكتاب الأصليّ، كما في ترجمته لرسالة «جاودان نامه» لمؤلّفها «بابا أفضل الكاشاني»، وهو ما ترجمه صدر الدين الشيرازي بعنوان «إكسير العارفين».

و- فوضى التّأليف وانعدام النظام

تفتقر آثار ملا صدرًا إلى وضوح التنظيم والترتيب، فهو لم يُراعَ

(1) سورة الأعراف: الآية 43.

(2) انظر: ملا صدرًا، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 347.

الترتيب التقليديّ المُتَّبَع في مؤلّفات الفلاسفة من قبله، حيث استهلّوا كتبهم بالبحث في المنطق، ثمّ انتقلوا منه إلى الطبيعيات والرياضيات وصولاً إلى الإلهيات. ويُضاف إلى هذا أنّه يكرّر البحث عن موضوع واحد في أكثر من موضع من الكتاب الواحد كما في البحث عن أصالة الوجود، ووحدة الوجود، والوجوب والإمكان، والوجود الرابط.

ز- ادّعاء التفوّق والاستناد إلى البرهان

على الرّغم من كلّ ما تقدّم من إيرادات على أسلوب ملاً صدرا وطريقته في البحث الفلسفيّ، فإنّه مصرّ على تفوّقه وسبقه وعلى أنّ المطالب التي يدوّنها تستند إلى البراهين العقلية التي لا يدركها إلا أهل الكمال في في العرفان والمعرفة. وكثيراً ما يشكر الله (سبحانه) على ما ألهمه من البراهين المزيّلة للحجب والرافعة للشبهات، ومثال ذلك ما قاله في نهاية بحثه في قوى الإنسان: «... والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان»⁽¹⁾، ناسياً أنّ النظريات الإنسانيّة والمعارف البشريّة لم تخلُ يوماً من الأخطاء.

ثالثاً: الحكمة المتعالية الصّدرائيّة

ينبغي التذكير هنا بأنّ مصطلح «الحكمة المتعالية» كان معروفاً قبل ملاً صدرا، حيث كان العُرفاء يستعملون هذه العبارة للتعبير عن أفكارهم ونظريّاتهم⁽²⁾. وممن استخدم هذا التركيب للتعبير عن هذا المعنى المشار إليه، ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات».

وأشهر الأنظمة المعرفية المعروفة منذ فجر الفكر البشريّ نظامان:

- (1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج8، ص142.
- (2) القيصريّ، شرح تائبة ابن الفارض (رسالة التوحيد والنبوة والولاية)، المقصد الأوّل، الفصل 2؛ يربّي، العرفان النظري، ص312؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّهج العاشر.

أ- المدرسة العقلانية: وهذه المدرسة يحسن أصحابها الظن بقوى الإدراك المتعارفة عند الإنسان؛ أي الحواس والعقل.

والحواس والعقل من الوسائط بين الإنسان وبين الواقع الخارجي، فبواسطتها يتعرف إلى الموجودات. وقديماً كانت تُسمى مجموعة المعلومات التي يحصلها الإنسان بالمعرفة، ومن هنا كان لقب «فيلسوف» يتضمّن نوعاً من التواضع العلمي، حيث يشير إلى محبة المعرفة والشوق إليها، ولا يتضمّن ادعاءها، بخلاف كلمة «عارف».

ومن عصر أرسطو فما بعده، بدأ العلماء يقسمون المعارف الإنسانية إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي: الرياضيات والطبيعات والميتافيزيقا، ومع ذلك، فإنّ كلّ تلك المعارف كانت تسمى باسم واحد: الفلسفة الرياضية أو الفلسفة أو الحكمة الطبيعية أو الفلسفة الإلهية. وبعد ذلك انفصلت الرياضيات والطبيعات مع فروعهما الأخرى عن مباحث الإلهيات وعلم ما وراء الطبيعة بالتدرّج، لكنّ الفلسفة ظلّت علماً مرتبطاً بالرياضيات والطبيعات بشكل أو بآخر، حيث كانت المعرفة التي تدرس جميع الموجودات في العالم.

وعلى الرغم من عدم رغبتنا بالدخول في تفاصيل النقاشات المرتبطة بتعريف الفلسفة، فإنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى بعض تعريفاتها، ثمّ نعقب بعرض تعريفها عند ملا صدرا.

الفلسفة -من وجهة نظر أرسطو- هي اسم ينطبق على جميع العلوم التي يكتسبها الإنسان، فكلّ معرفة بموجود من الموجودات هي فلسفة عنده. وتحديد هذه الفلسفة بأنّها العلم الذي يبحث عن الموجود أو الجوهر، يرجع إلى صلاحية هاتين الكلمتين لشمول جميع الموجودات⁽¹⁾. ويرى أرسطو أنّ الفلسفة لها مراتب أربع تشمل الطبيعات والرياضيات

(1) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الرابع، الفصل 2.

والإلهيات. فالحكمة الإلهية أو الفلسفة الأولى هي علم يبحث في الحقيقة الأصلية للوجود، ومن هنا يُسمّى هذا الفرع العلمي بالفلسفة الأولى، ولو كان موضوع الطبيعيات هو الجواهر الثابتة التي لا تتحرك لاستحقت الطبيعيات هذا الاسم⁽¹⁾.

ويعرّف ابن سينا الفلسفة بهذه الطريقة في كتابه «الإلهيات من كتاب الشفاء»، فيتوسّع في تعريفها وبيان موضوعها وأقسامها وعوارضها. ويحيل القارئ في هذا الموضع من كتابه إلى ما قاله في أول الكتاب نفسه⁽²⁾، وذلك الموضع هو بحثه عن المنطق⁽³⁾، ويقول: «الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأياً واعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل»⁽⁴⁾. ثم يبيّن رأيه في أقسام الفلسفة وفروعها. وقد أطلّ وكثّر البحث في أكثر من موضع من كتابه⁽⁵⁾، لكنّه أطلّ البحث في قسم الإلهيات أكثر ممّا فعل في غيره من المواضع. ومهما يكن من أمر فإنّه يتبنّى مقولة أرسطو في أنّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود».

ويعرّف أبو البركات البغدادي الفلسفة بطريقة تحليلية فيها شيء من الدقّة واللطافة، فهو يميّز بين العلم وعلم العلم، أو ما يمكن تسميته بالمعرفة من الدرجة الأولى والمعرفة من الدرجة الثانية. فالأولى هي المعرفة بالأشياء الخارجيّة، والثانية هي المعرفة بما علمناه. والمرتبة الأولى من المعرفة هي معرفة الموجودات بواسطة صفاتها ولواحقها ولا تتحقّق إلا

(1) المصدر نفسه، الكتاب السادس، الفصل 1.

(2) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الأولى، الفصل الأول.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الأولى، الفصول 1-5؛ ابن سينا، الشفاء

(المنطق-البرهان)، المقالة الأولى، الفصل 2؛ المقالة الثانية، الفصل 7؛ ابن سينا، الشفاء

(الطبيعيات)، الجزء الأول، الفصل 1؛

بالأسباب والوسائط والمبادئ⁽¹⁾. ويمكن أن يكون شيء محلاً للبحث والدرس في أكثر من علم، والسمة المشتركة بين جميع الموجودات وهي الوجود وأحكامه العامة، هي موضوع الفلسفة ومحور البحث فيها⁽²⁾.

وعلى منوال من سبقه تعرّض ملاً صدرا للكلام على موضوع الفلسفة ومساثلها وتعريفها. ولما كانت المراكز الفكرية والمؤسسات العلمية تؤلي هذه المدرسة عناية خاصّة، وترى أنّها أرقى من المدرسة المشائية والإشراقية، فلا مناص لنا من التوقّف عند آراء هذه المدرسة وأفكارها للتدقيق في العناصر الرئيسة في فكر ملاً صدرا حول هذه الأمور:

1- تعريف الفلسفة: يقول ملاً صدرا: «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتماحه وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني» ويقول كذلك: «اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد بقدر الوسع الإنساني»⁽³⁾. ومن الواضح أنّ هذا التعريف ينطوي على غاية الفلسفة أيضاً.

2- يصرح ملاً صدرا أحياناً بأنّ الوجود هو موضوع الفلسفة، بينما يشير في أحيان أخرى إلى الموجود كموضوع أساس للفلسفة⁽⁴⁾؛ إلّا أنّ الموجود الحقيقي -وفقاً لمبادئ ملاً صدرا نفسه- يبقى هو الوجود في حدّ ذاته⁽⁵⁾. واستناداً إلى ذلك، يرى ملاً صدرا أنّ الفلسفة تبحث في أحوال الموجود وعوارضه بما هو موجود، وفي الأقسام الأوليّة لتلك العوارض

(1) أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة، ج2، القسم الأول، الفصل الأول.

(2) المصدر نفسه.

(3) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج1، ص20.

(4) المصدر نفسه، ص23-25 و ص28.

(5) المصدر نفسه، ص261 و304؛ ج6، ص163.

والأحوال التي تعرض للوجود والموجود دون الحاجة إلى أن يُصبح طبيعيًا أو رياضيًا⁽¹⁾.

ومنذ زمن ملاً صدرا وحتى الآن لم يزد أحد أي معلومة أو عبارة على ما قاله هو في ما يتعلق بتعريف الفلسفة وموضوعها ومسائلها⁽²⁾، وإن كان بعضهم قد تجرأ على إبداء رأيه أو عرض نظره بشأن بعض المسائل الثانوية والفرعية مثل تعريف العوارض الذاتية والأمور العامة، لكنها تبقى جميعاً ضمن إطار الرأْي ومحدودة بحدود الحواشي والهوامش. وتجدر الإشارة إلى ملاحظتي العلامة الطباطبائي في هذا المجال وهما: فصل العلم عن الفلسفة، وثانيتهما تتعلق بالهدف من دراسة الفلسفة⁽³⁾.

وبناء على الملاحظة الأولى يكون التعرف إلى الموجودات بواسطة الحواس والتجريب علماً لا فلسفةً. أما المعرفة الفلسفية فهي معرفة الموجود على عمومه وسعته بغض النظر عن طبيعة وجوده وشكل هذا الوجود.

ب- المدرسة الالفاظلانية: تتفق التيارات التي يمكن وصفها بأنّها غير عقلانية على أنّ ثمة معرفة أرقى من المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالعقل والحواس، كما في الفلسفة الهندية وفي الأفلاطونية المحدثة والعرفان الإسلامي. ونقطة الاشتراك بين هذه المدارس هي الاعتقاد بأنّ المعرفة لا تأتي من الخارج بل تشرق على لوح النفس الإنسانية كنتيجة من نتائج التصفية الحاصلة من السير والسلوك. والسمة الأبرز في هذا النوع من

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 28.

(2) السبزواري، شرح منظومة الحكمة، ص 7؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المقدمة.

(3) انظر: ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 23-33، تعلية الطباطبائي؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المقدمة؛ الطباطبائي، أصول فلسفة وروش وثاليسم، المقالة 1. مضافاً إلى هذا، فإنّه لا جديد أبداً في ما قاله بعض الأساتذة المعاصرين أكثر ممّا ذكره ملاً صدرا؛ مجموعة مقالات بعنوان: ماهية الفلسفة الإسلامية، أكاديمية الفلسفة والكلام الإسلامي، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية.

المعرفة هي كونها شهودية ومباشرة أي من دون توسط صورة كما العلم
الحصولي.

وقد طرح العرفاء تعريفات عدّة للعرفان تربو على ألف تعريف
على حدّ إحصاء السهروردي⁽¹⁾. ويبدو لنا أنّ هذه التعريفات على كثرتها
لا تفي بالمطلوب من التعريف؛ بل بعض هذه التعريفات نسخة معدّلة
لتعريف الفلسفة، كما في حالة داود القيصري الذي يقول: «العرفان هو
العلم بحضرة الحقّ من جهة أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بمبدأ هذا
العالم ومعاده، وكيفية رجوعه إلى المبدأ الواحد... وطريق معرفة السلوك
والمجاهدة لتخليص النفس عن مضايق القيود والجزئية واتصالها إلى
مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية»⁽²⁾.

وعلى الرّغم من أنّ هذا التعريف هو نسخة تقليدية، لكنّه يعتبر دقيقاً
في الوقت نفسه؛ لأنّ العرفان يُمثّل نظاماً معرفيّاً مثله في ذلك مثل الفلسفة
والعلوم الأخرى؛ وعليه، لا بدّ من أن يتضمّن تعريفه الإشارة إلى موضوعه؛
وانطلاقاً من اعتقاد العرفاء بوحدة الوجود، فلا بدّ من أن يكون وجود الحقّ
وصفاته وأحكامه هي موضوع العرفان⁽³⁾.

قلنا إنّ التعريف المذكور هو تعريف تقليديّ؛ لأنّنا اعتدنا أن يكون ثمة
موضوع ومحمول ومبادئ في العلوم المعروفة والتقليدية، أما في العرفان
فإنّنا نبحث عن معرفة ليست من نوع العلم الحصولي؛ لذلك فهم يُسمّون
تلك المعرفة بـ«العلم الحقيقي». ومثل هذه المعرفة لا تحصل بالطريقة
البحثية والنظر العقليّ؛ بل على سالك سبيلها أن يطهّر النفس ويفتح نوافذها
وأبوابها لتشرق عليه ويتصل بمصدر العلم والمعرفة اتّصلاً مباشراً دون

(1) السهروردي، عوارف المعارف، نهاية الباب الخامس.

(2) القيصري، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ص7.

(3) القيصري، شرح فصوص الحكم لابن عربي؛ القيصري، شرح تائية ابن الفارض (رسالة
التوحيد والنبوة والولاية).

توسط صورة كما يحصل في العلم الحسولي. وقد سعى ملاً صدرا إلى المزج بين مصادر المعرفة فكانت فلسفته هجيناً خليطاً من المصدرين أي من البرهان والعرفان. وقد بينّا موقفنا من هذا الدمج، ونحن نرى أن الاستفادة من العرفان والدين في البحث الفلسفي ينبغي أن تكون مضبوطة بقيود ومحدودة بحدود. وهذا ما سوف نشرحه في ما يأتي:

1- نحن لا ننكر إمكان الانسجام والتطابق بين التعاليم والقضايا الدينية وبين نتائج البرهان، كما لا ننكر انسجام نتائج البرهان وتعاليم الدين مع التجارب العرفانية؛ بل هذه هي الحالة الطبيعية، فعندما يكون الموضوع واحداً ويكون الكشف والاستدلال البرهاني والدين صحيحاً يجب أن يتطابق الجميع. لكن المشكلة الأساس هي في تحقق شرط الصحة. ومن هنا فإنّ المهم بالنسبة لنا هو تحديد القضايا التي يتحد فيها الموضوع ويتوفر فيها شرط الصحة، أما الحديث عن الاتحاد بين الوحي والفلسفة والعرفان على نحو العموم فلا يسمن ولا يغني من جوع⁽¹⁾. وما ننتقده هو ما يرمي إليه ملاً صدرا حين يقول: «تَبَّأَ لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»⁽²⁾. والأمر نفسه حين يعبر عن قناعته بالتطابق الكامل بين الكشف الصحيح والدين الحق⁽³⁾. ونكرر في مواجهة هذا الكلام ما قلنا، فلا جدال لنا في الفكرة على عمومها؛ ولكن المهم هو تحديد موارد التطابق والانسجام. أخيراً تجدر الإشارة إلى أنّ التطابق والانسجام شيء والاستناد إلى الوحي، بحيث يكون النصّ الدينيّ مقدّمة من مقدمات البرهان في البحث الفلسفيّ شيء آخر.

2- إنّ سعي ملاً صدرا إلى فلسفة العرفان (جعله فلسفة) هو أمر لا

(1) حسن زادة آملي، قرآن عرفان وبرهان، قم، قیام، 1374 هـ.ش.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج8، ص303؛ ج5، ص205؛ ج7، ص326؛ ملاً صدرا، مفاتيح

الغيب، ص143؛ ملاً صدرا، المبدأ والمعاد، ص4.

(3) ملاً صدرا، مفاتيح الغيب، ص41؛ ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص326.

يساعد عليه العقل ولا المنطق. وعلى الرغم من التأثير المتبادل بين الدين والفلسفة والعرفان، فإن لغة العرفاء لا يمكن أن تخضع لقواعد اللغة الفلسفية. وفي مقابل ما ندعي يصرّ ملا صدرا على القول: «فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان؛ بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية»⁽¹⁾.

وما ندّعيه ينسجم مع موقف أحد أكبر المنظرين للعرفان النظريّ وهو داود القيصري الذي يقول: «وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً لا يحظى منه إلا صاحب الوجد والوجود وأهل العيان والشهود؛ لما رأيت أن أهل العلم الظاهر يظنون أن هذا العلم ليس له أصلٌ يبتني عليه ولا حاصل توقّف لديه، بل تخيلات شعرية وطامات ذكرية لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها، يَبْتَغِ موضوع هذا الفنّ ومساائله ومبادئه. وما ذكرت من البرهان والدليل إنّما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم وإفحاماً لهم بشريعتهم، فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجةً عليهم وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤوّل لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم كما تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ، لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾⁽²⁾ وإليه المستعان وهو يهدي السبيل»⁽³⁾.

هذا هو هدف العرفاء من الحديث بلغة الفلاسفة، لكن المنصف الذي يُنعم النَّظر في رسالة القيصري ويجيل النظر فيها ينتهي إلى أنّ هذا الجهد عقيم لا جدوى تترتب عليه؛ بل هو مضرٌّ بحال العرفان. وأكتفي بالإشارة

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ص 8.

(2) سورة إبراهيم: الآية 4.

(3) انظر: داود القيصري، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، المقدمة؛ وشرحي، العرفان النظري،

إلى وجه من وجوه الخلل في هذه المحاولة ونظائرها، وذلك أنّ أساس العرفان يقوم على التجربة والسلوك، والبحث العلمي يبتني على شيء آخر. والأمثلة التي يختلف الموقف منها باختلاف المنهج المعتمد في دراستها كثيرة منها مسألة الفناء، فهل على الدارس تجربتها على طريقة العرفاء أم التأمل النظري فيها على طريقة الفلاسفة؟ والسؤال الأخطر هو: هل يمكن فهم الفناء بالبحث الفلسفيّ دون خوض تجربة السير والسلوك؟

والعرفان النظري ما هو إلا محاولات ذهنية تقصر عن تفسير ما يدّعي العارف معانيته بالتجربة، فالدليل الأهمّ الذي يبرز به كتاب العرفان النظري وحدة حقيقة الوجود (وليس وحدته المفهومية) هو عدم إمكان انتزاع المفهوم الواحد للوجود من حقائق متعدّدة. وهذا صحيح؛ ولكن لا يمكن البناء على هذا الأمر للحكم على العالم الخارجيّ بأنّه واحد وسائر الأشياء ما هي إلا تجلّيات ومظاهر له. ولو صحّ هذا الأسلوب من الاستدلال لصحّ أن نطبقه على البياض لنحكم بأنّ البياض الحقيقي الموجود في الخارج واحد، وسائر الأشياء البيضاء هي تجلّيات لهذا الواحد.

يُضاف إلى ما تقدّم اعتقاد أهل الكشف والشهود بأنّ ما يعاينونه بالشهود ليس من قبيل التجارب الزمانية والمكانية التي يمكن توضيحها وشرحها باللغة العقلانية ومصطلحات الفلاسفة. فعالم الشهود هو عالم الوحدة بينما القضايا المنطقية محكومة لضوابط عالم الكثرة. ويعترف أهل الشهود أيضًا بأنّ علاقة الذهن بعالم الشهود أضعف من علاقته بالعالم المحسوس، وبالتالي يؤدي هذا إلى ضعف الثقة في أحكامه على هذا العالم.

وبناء على ما تقدّم ومع افتراض صحّة دعاوى الشهود التي يدّعيها ملّا صدرا وأنه لم يكن واهمًا في شهوده، فإنّ محاولاته لفلسفة العرفان لا تجدي ولا تترتب عليها فائدة ترتجي.

3- كيف يمكن الاستفادة من الدّين والعرفان في البحث الفلسفيّ؟

رأى بعض الأساتذة في حوزة قم مؤخرًا استحالة تأسيس نظام فكريّ مركّب من الفلسفة والعرفان، وأفضت هذه الرؤية إلى طرح السؤال الآتي: كيف يمكن إذا الاستفادة من الدين والعرفان في البحث الفلسفيّ؟ على حدّ علمي فإنّ اثنين من أساتذة الحوزة، وهما الأستاذان قياضي وعبوديت، يريان هذا الرأي ويعتقدان بأنّ الدين والعرفان لا يمكن الاستناد إليهما للحكم في القضايا الفلسفية. ويمكن الرجوع إليهما في غير مقام الحكم. وهذه نماذج من المجالات التي يمكن الرجوع فيها إليهما:

أ- الاستناد إلى الدين لطرح السؤال على الفلسفة، كما في حالة التساؤلات التي تُثار حول المعاد، فيحتاج أهل الدين إلى القول في بعض مسأله بطريقة فلسفية برهانيّة. وعلى هذه تقاس مسائل أخرى⁽¹⁾. ولا نرى أي مشكلة في الرجوع إلى الدين لاكتشاف الأسئلة الفلسفية.

ب- الاستفادة من الدين لنستوحي منه البرهان بحيث يكون النص الديني مسهمًا في تشكيل البرهان أو كشف مغالطة أو ما شابه ذلك⁽²⁾.

رابعًا: علاقة الحكمة المتعالية بالعلوم

يقول ملا صدرا في ما يتعلّق بعلاقة الفلسفة بالعلوم: «... وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية، فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتيّة لموضوع هذا العلم»⁽³⁾.

(1) عبوديت، درآمدي به نظام حكمت صدرایی، ج 1، ص 64-68. وقد سمعت هذه النقطة من السيد قياضي قبل تأليف الكتاب المذكور، وذلك في جلسة لمناقشة تصوّري «ماهية الفلسفة». وعلى أي حال، فإنّي أغتنم الفرصة للاعتراف للسيد عبوديت بأنّ نشره لكتابه سهل عليّ المهمة في تأليف هذا الكتاب.

(2) المصدر نفسه.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 24-25.

ويُضيف ملّا صدرًا شارحًا فيقول: «سيتّضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهيّة أنّ الماهيّات من الأعراض الأوّليّة الذاتيّة لحقيقة الوجود، كما إنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتيّة لمفهوم الموجود بما هو موجود، فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضًا في الفلسفة الأولى»⁽¹⁾.

وفي موضع آخر يقول: «فإذاً كما إنّ للأشياء التعليميّة أوصافًا وخواصّ يُبحث عنها في الرياضيّات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى، وللأشياء الطبيعيّة أعراضًا ذاتيّة يُبحث عنها في الطبيعيات بأقسامها، كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتيّة يُبحث عنها في العلوم الإلهيّة، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ومسائله، إما بحث عن الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول، كالسبب الأوّل الذي هو قياض كلّ وجود معلول من حيث إنّ وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئيّة»⁽²⁾.

يقول ملّا صدرًا إنّ موضوعات سائر العلوم هي عوارض ذاتيّة لموضوع العلم الإلهي (الفلسفة)، ويبرّر ذلك بأنّ الماهيّات عارضة على الوجود. ولا يفهم من هذا الكلام سوى أنّ موضوعات المسائل العلمية هي محمولات المسائل الفلسفية التي تحتاج إلى إثبات. وإذا صحّ هذا الكلام فلا يمكن تبريره بأنّ الماهيّات عوارض الوجود.

وسوف نشرح أثناء البحث عن أصالة الوجود موقفنا الذي حصله أن لا معنى ولا جدوى من طرح مثل هذه المسائل؛ ولكننا سنتوقف الآن عند الخلفية التاريخية لهذا الكلام، كما نحاول تتبّع الآثار التي سوف تترتب على هذا الكلام عند الآتين والمعاصرين.

(1) المصدر نفسه، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 24-25.

أ- تاريخ البحث

يرى الفلاسفة القدماء أنّ تحديد موضوعات العلوم من مهامّ الفلسفة⁽¹⁾؛ ولذا نراهم يولون هذا الأمر اهتمامهم في عددٍ من كتبهم ويتصدّون لبيان مبادئ العلوم وموضوعاتها وحدودها⁽²⁾.

وقد عبّر ابن سينا عن هذا المعنى بشكّلين مختلفين على الأقل⁽³⁾. ونحن نتفق مع ابن سينا في هذا الأمر، ونعتقد أنّ الفلسفة لمّا كانت العلم الأعلى فمن واجبها التصديّ لبيان حدود موضوعات العلوم، وتحقيق المعرفة بهذه الموضوعات عن طريق المعرفة بعلمها وأسبابها، وليس بجعل موضوعات هذه العلوم محمولات في القضايا الفلسفيّة.

وعلى ضوء ما تقدّم نحن نرى خطأ العلامة الطباطبائي، حين يذكر أنّ دور الفلسفة هو إثبات موضوعات العلوم؛ فلا دليل لدينا يدلّ على أنّ علماء أي علم من العلوم احتاجوا إلى الفلسفة لإثبات وجود موضوعات علومهم، ولم نسمع من الفلاسفة القدماء من تصدّى لإثبات موضوعات العلوم حتى أولئك الذي عبّروا عن اهتمامهم بموضوعات العلوم بعبارات قريبة من هذا المعنى⁽⁴⁾، فلمّتهم حين البحث عالجوا القضية من زاوية غير زاوية إثبات وجود الموضوعات.

يبدو لي أنّ تعبير الحكماء الذين سبقوا ملّا صدرها هو الأصحّ؛ لأنّ الفلسفة باعتبارها أم العلوم، يمكنها أن تبدي رأيها في موضوعات العلوم،

(1) انظر: الفارابي، التعليقات، البند 95.

(2) انظر: الفارابي، مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، ص 6.

(3) انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 61 و 62؛ ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقدّمة؛ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات.

(4) انظر: الفارابي، التعليقات، البند 95؛ الفارابي، مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، ص 6؛ ابن سينا، التعليقات، ص 61 و 62؛ ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقدّمة؛ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات.

كان تُبدي رأيها مثلاً في الجسم وحقيقته، وهذا شيء آخر غير عدّ الجسم من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة؛ إذ إنّ موضوع الفلسفة يشمل جميع الموجودات في العالم سواء أكانت أجساماً أم لم تكن. وقد ورد مثل ذلك أيضاً في آثار المشائين اليونان وهو القول بأن الفلسفة يمكن أن تبيّن موجودات العالم باعتبارها علم العلل الأولى في العالم؛ لأنّ تبيين الموجودات وتعريفها إنّما يتأتّى من خلال معرفة علل تلك الموجودات. يقول أرسطو: «فمعلوم أنّ لعلم واحد النظر في الهويّات بكنهها والعلم الذي هو علم بالحقيقة في جميع الأشياء هو علم الشيء المتقدّم الذي به يتصل سائر الأشياء وبسببه تسمّى وتذكر، فإن كان هذا المتقدّم هو الجوهر فمعلوم أنه ينبغي أن تكون معرفة أوائل الجوهر وعللها للفيلسوف ولكلّ جنس جنس واحد وعلم واحد»⁽¹⁾.

ب- تأثير رأي ملا صدرا في اللاحقين

يظهر لمن ينظر في موقف العلامة الطباطبائي من دور الفلسفة تجاه العلوم أنّه يتّبع سلفه ملا صدرا في تحديد هذا الدور بإثبات موضوعات العلوم بدل الحديث عن بيانها وتحديدها. وقد طرح الطباطبائي جديداً في مجال العلاقة بين الفلسفة والعلم، وكذلك في ما يتعلّق بدور الفلسفة ووظيفة الأحكام الفلسفية⁽²⁾، فهو يرى أنّ الفلسفة تدرس الموجود من حيث هو موجود لتتعرّف إلى أحواله وأحكامه العامة. والأمر عينه يُقال على موضوعات المسائل والأحكام التي تخرج منها، فينبغي أن تكون الأحكام التي يُنتهى إليها بعد معالجة المسائل مساوية للموجود بهذا المعنى المطلق⁽³⁾.

(1) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الرابع، الفصلين 1 و2.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 12-33، تعلية الطباطبائي؛ الطباطبائي، اصول فلسفه

وروش رئاليسم، المقالة الأولى.

(3) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المقدمة.

وعلى ضوء النظرة الأنفة الذكر يستنتج الطباطبائي الآتي:

1- الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً؛ لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات وهو الموجود الشامل لكلّ شيء، فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها، وأمّا الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم، فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذي نتصوره تصوّراً أوليّاً ونصدّق بوجوده كذلك؛ لأنّ الموجوديّة نفسه⁽¹⁾.

2- محمولات المسائل الفلسفيّة إمّا هي عين الموضوع وإما أخصّ منه، ولكنّها لا تخرج عن دائرته⁽²⁾.

3- وموضوعات المسائل إمّا هي عين موضوع الفلسفة وإما أخصّ ولكنّها أيضاً لا تخرج عنه⁽³⁾.

4- ليس للفلسفة غاية خارج دائرة اشتغالها؛ وذلك لأنّها أعمّ العلوم وأشملها، وهذا بخلاف سائر العلوم، فإنّ لها غايات تقع خارج دائرتها الخاصّة بها⁽⁴⁾.

5- البراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لميّة؛ وذلك لأنّ موضوع الفلسفة هو أعمّ الأشياء ولا علة متصوّرة تقع خارج دائرة اشتغال الفلسفة⁽⁵⁾.

في هذه النظرة إلى الفلسفة ودورها إشكالات عدّة نشير إلى بعضها في ما يأتي:

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه. تجدر الإشارة إلى أنّ ما ورد في الأصل يختلف عن ما ورد في المصدر، وقد

اعتمدنا نصّ المصدر بدل الترجمة الحرفية. (المحرر)

1- وصف الفلسفة وموضوعها بالعموم إلى هذا الحدّ ليس دقيقًا، فهي تستخدم مفاهيم عامّة كغيرها من العلوم؛ ولكنّ افتراض العموم والخصوص بينها وبين سائر العلوم لا معنى له.

2- الحديث عن التساوي بين محمولات المسائل الفلسفية وموضوعاتها، يجعل من القضايا الفلسفية قضايا تحليليّة، ولا يخفى أنّ القضايا التحليلية لا تولّد معرفة جديدة.

3- أما عن البرهان وكونه إثباتًا أو لميًا، فإنّ هذا الكلام لم يعد بتلك المثابة من الأهمية خارج دائرة المنطق الأرسطي.

خامسًا: مسائل الحكمة المتعالية

السؤال عن المسائل الأصيلة والمحورية في مدرسة الحكمة المتعالية هو سؤال على درجة عالية من الأهميّة. في مقام الجواب عن هذا السؤال يرى الأستاذ عبوديت أنّها هذه المسائل الأربع:

1- أصالة الوجود

2- التشكيك في الوجود

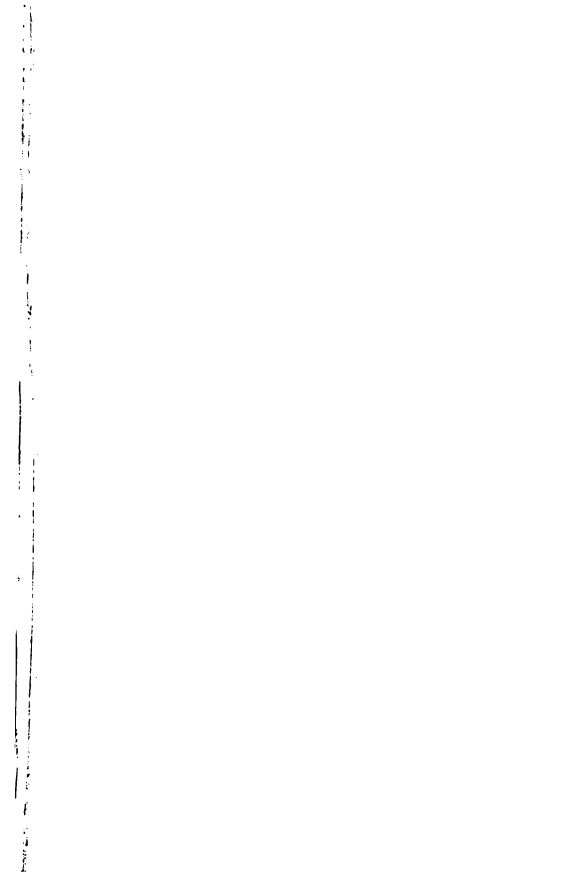
3- وجود الرّابط

4- الحركة الجوهرية.

ولا نريد الخوض في مناقشة هذا التعيين للمسائل الأهم في هذه المدرسة، ولكن من المعروف عند عددٍ من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية أنّ أهمّ ما شغل ملا صدرا هو هذه المسائل الثلاث: أصالة الوجود والحركة الجوهرية والمعاد الجسمانيّ. مع الالتفات إلى وجود مسائل فرعية لها نصيبها من الاهتمام في المدرسة الصدرائيّة ومنها: الإمكان الفقريّ، ومشكلة

الوجود الذهني، والصياغة الجديدة لبرهان الصديقين، واتحاد العاقل والمعقول.

ولعلّ السؤال الأهمّ هو عن ابتكارات ملاً صدرا وإنجازاته الفكرية. ولكنّي أميل إلى التروّي في الجواب عن هذا السؤال. ولن نبني بحوثنا الآتية على وجهة نظرنا في أهميّة المسائل؛ بل سوف نراعي الترتيب المعتمد في كتاب الأسفار؛ أي سوف نبدأ من بحث الوجود والاشتراك فيه ثمّ نتقل إلى مسألة الأصالة والوحدة. وفي رأينا أنّ ما يستحقّ التقديم هو مسألة أصالة الوجود؛ لأنّها إذا ثبتت أغنتنا عن بحث الوحدة والاشتراك، وكأنّ ملاً صدرا لم يلتفت إلى هذا الأمر أثناء تدوين كتابه. ولكن بالنظر إلى خصوصية العلم والإدراك وأهميتهما، فسوف نؤجّل البحث في الوجود ونشرع في درس العلم والإدراك في الفلسفة المتعالية.



الفصل الثاني العلم والإدراك

ينبغي الدخول إلى بحث العلم والإدراك في الحكمة المتعالية من باب
نظرية المعرفة.

القسم الأول: مسائل نظرية المعرفة كمدخل إلى العلم والإدراك

أ- تاريخ البحث

يُعرّف الفلاسفة المسلمون المعرفة بأنها اليقين الذين يتطابق مع
الواقع، وهم يصوّنون جلّ اهتمامهم على ثلاث صفات فقط في المعارف
الإنسانية الأصيلة، وهي: التطابق والحتمية والثبات، ويرون في الحتمية
بعدين، أحدهما سلبي يعني نفي نقيض القضية، والآخر إيجابي يفيد قطعية
صدقها. يقول ابن سينا: «وأيضاً أن يعرف الإنسان أنه كيف يكون القول
الموقع للتصديق حتى يكون موقّعا تصديقاً يقينياً بالحقيقة لا يصحّ انتقاضه؟
وكيف يكون حتى يكون موقّعا تصديقاً يقارب اليقين؟ وكيف يكون بحيث
يظنّ به أنه على إحدى الصورتين، ولا يكون كذلك؛ بل يكون باطلاً
فاسداً»⁽¹⁾.

(1) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ابن سينا، الشفاء (المنطق - البرهان)، ص 51.

وقد اتَّفَق فلاسفتنا جميعاً على هذا التعريف لليقين، ولم نعرِث على تعريف آخر له في بحوثهم المنطقية، ولا يخالف ملاً صدرا من سبقه في تعريف اليقين؛ بل له كلام واضح في تأييده، ويرى أنَّ العلم والمعرفة على مراتب ثلاث هي: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، والمرتبة الأولى هي يقين الفلاسفة، وأما الثانية والثالثة فهما أرقى شأنًا من يقين الفلاسفة.

ولا يختلف الفلاسفة المسلمون في إمكان وصول الإنسان إلى اليقين، ولم نعرِث على شكك أو نافٍ لهذا الأمر بحسب تتبعنا لعباراتهم، على الرغم من أنَّهم لم يعالجوا هذه القضية في باب خاص. ويبدو أنَّ علماء الكلام كانوا أكثر جدية وعناية بهذه القضية، وممَّن تعرَّض لها منهم نشير إلى: الجويني والقاضي عبد الجبار ونصير الدين الطوسي والحلي.

كذلك لا يشكك أيُّ من فلاسفتنا في إمكان علم الإنسان بحقائق الأشياء وقدرته على فهمها، وهذا في رأينا مزج بين رأيي أفلاطون وأرسطو ومحاولة للتوفيق بينهما. والإدراك الإنساني يتعلّق بالكليات العقلية؛ أي الكليات والطبائع الكلية الموجودة في عقولنا كالإنسان الكلي والشجرة الكلية والحجر الكلي؛ ولكنهم يرون أنَّ هذه الصورة الموجودة في الذهن ليست مجرد صورة بسيطة، بل هي حقيقة مجردة.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ الفلاسفة المسلمين يرون أنَّ متعلّق المعرفة هو الحقيقة المجردة والثابتة للموجودات المادية والمتغيرة في هذا العالم. والطريف أنَّ هذه النظرة التي طرحها كلٌّ من الفارابي وابن سينا لم تتعرَّض للنقد طيلة القرون الماضية، ولهذا صمدت طويلاً وبقيت قيد التداول طوال هذه القرون. ولأجل هذا يقول ملاً صدرا وأتباعه إنَّ الموجود في الذهن هو عين الموجود في الخارج والاختلاف بينهما في وعاء الوجود، فهذا وعاء وجوده الذهن (الوجود الذهني)، وذاك وعاء وجوده الخارج (الوجود الخارجي). وهم يرون أنَّ العينية والذهنية بالنسبة إلى حقيقة الموجودات

أشبه بثوبين يمكن للحقيقة ارتداء أيّ منهما. فنحن حينما ندرك الماء فإنّ حقيقته وماهيته تنتقلان بصورة كاملة إلى أذهاننا، باستثناء وجوده الخارجي الذي لا يحتويه الدّهن؛ وعليه، فإنّ الماهيّة تتكوّن في أذهاننا من خلال الوجود الذهنيّ للموجود، أمّا وجود الصّفة فهو عارض على الماهيّة⁽¹⁾. وبناءً على ذلك، فباستطاعة الإنسان احتواء أو تصوّر حقائق الموجودات في العالم في ذهنه، لكن ليس بوجودها الخارجي؛ بل بوجودها الذهني.

وقدرة الإنسان على فهم العالم وإدراكه ليست محدودة؛ إذ يمكنه امتلاك ذهن يُعادل العالم الخارجيّ بأكمله؛ أي يكون ذهنه بحجم العالم ويتشكّل كلّ ما هو موجود في هذا العالم في ذهنه أيضًا؛ ولم يختلف الفلاسفة المسلمون حول هذا كذلك⁽²⁾، وهو رأي ملاً صدرا أيضًا.

أقسام العلم

قسّم العلماء منذ القِدَم العِلْمَ إلى عِلْمٍ حصولي وآخر حضوريّ، فالأوّل معناه عِلْمنا بموجودات العالم بواسطة صورها التي توجد في أذهاننا، أمّا الثاني فهو إدراك الأشياء بالباشرة ودون توسط الصور. وثمة مصاديق تُذكر للعلم الحضوريّ، هي: عِلْم الإنسان بذاته، وعِلْمه بالصّور الحاصلة في ذهنه، وعلم العلة بمعلولها.

ولم يولِ القدماء عنايةً كبيرةً بالعلم الحضوريّ؛ وذلك لأنّ المصاديق الأبرز للعلم الحضوريّ هي ما ذكرنا أعلاه، والأخير منها مثاله العلاقة بين العلل المجرّدة المجرّدة ومعلولاتها. ولا مشكلة مع الموردين الأوّلين؛ أي علم الإنسان بذاته وبصوره الذهنيّة؛ لكنّ المشكلة المعرفية الأهمّ تتعلّق بمعرفة الإنسان بالموجودات الخارجيّة. وبعبارة أخرى: إنّ السّؤال الأساس الذي يطلب الإنسان جوابه هو مدى مطابقة الصّور الذهنية للموجود

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّهج الرّابع، الفصل 4-6.

(2) انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 97؛ ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 20.

الخارجي. ومن هنا توجه الاهتمام نحو العلم الحصولي الأمر الذي لم يفعلوه تجاه العلم الحضورّي.

ومن هنا، لا نرى في آثار الفارابي أو ابن سينا أيّ تقسيم للعلم إلى حصولي وحضورّي، ولم يُبحث إلّا في جانب من جوانب العلم الحضورّي كعلم الواجب بذاته⁽¹⁾ أو علم الإنسان بذاته⁽²⁾.

ولم يتعدّ السهروردي هذه الحدود في تعريفه للعلم الحضورّي، فبدلاً من تقسيمه العلم إلى حضورّي وحصولي، طرح بعض الأمثلة والنماذج مثل علم واجب الوجود بالمخلوقات، أو علم الإنسان بذاته⁽³⁾. وفي المقابل نجد أنّ ملاً صدرا توقّف عند هذه القضية وقسم العلم بصراحة إلى حضورّي وحصولي⁽⁴⁾، وقد تابعه في هذا أهل مدرسته، وخاصّة المتأخرون منهم، وطحوا أفكاراً شتى في العلم الحضورّي؛ ولكننا نراها تفتقر إلى الدقّة.

ب- رأي ملاً صدرا

بغضّ النظر عن موقف ملاً صدرا من الشهود والكشف، فإنّه أخذ برؤية من سبقه من الفلاسفة في مجال نظرية المعرفة، فعرف العلم بالصيغة نفسها التي طرحها الأقدمون، مضافاً إلى تعبيره عن قناعاته بابتداء المعرفة البشرية على البديهيات الأوليّة واعتقاده بأنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما من المحالات وأنّ ذلك من القضايا الأوليّة⁽⁵⁾. وكسابقه، يوافق ملاً صدرا على قدرة العقل على الوصول إلى حقيقة الأشياء، ويرى أنّ المعرفة الإنسانية

(1) الفارابي، المنطقيّات، ج 1، ص 380؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النهج الرابع، الفصل 28.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النهج السابع، الفصل 5.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الثانية والرابعة.

(4) ملاً صدرا، رسالة في التّصوّر والتصديق.

(5) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 381؛ ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص 205؛ ملاً

صدرا، رسالة في التّصوّر والتصديق.

تبدأ من المعرفة الحسية سواء في ذلك التصديقات أو التصورات⁽¹⁾، وهو يختلف مع أفلاطون في قضية المعرفة بالتذكّر، ويتفق مع ابن سينا، في أنّ المعقولات الكلية مجردة، بينما لا يرى أنّ متلقّي هذه المعقولات هو كذلك بالضرورة: «... فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأنّ للمحسوس وجوداً في الخارج، إنّما ذلك ممّا يُعرّف بطريق التجربة، فهو شأن العقل أو النفس المتفكر، وليس شأن الحسّ ولا الخيال»⁽²⁾. وقد استشهد ملا صدرا لتأكيد قوله بالإدراكات الحسية للمجانين والمرضى والإدراكات الحسية في الأحلام، ونفى من خلالها أن يكون الإدراك الحسيّ دليلاً على الوجود الخارجي للموجودات. وبالمقابل، تمسك بالقول إنّ الوجود الخارجي للموجودات لا يمكن إثباته إلّا بالتجربة وعن طريق الاستدلال العقليّ.

والحقيقة أنّ ملا صدرا هنا قد أشار إلى نقطة هي غاية في الأهمية في علم المعرفة، وقد كرّر المفكّرون الغربيّون كذلك أهمية تلك النقطة، وهي أنّ الإدراك الحسيّ عاجزٌ عن إثبات الوجود الخارجي للموجودات. لكنّ ملا صدرا أخطأ في قوله بإمكان أن نثبت وجود الموجودات الخارجيّة بطريق التجربة، في حين أنّ تجاربنا كذلك لا تقوم سوى على المعلومات الحسية. ويقول ملا صدرا في موضع آخر إنّ وجود العالم الجسمانيّ؛ أي وجود الموجودات الخارجيّة، يُعدّ عندنا من البديهيات⁽³⁾. ومهما يكن من أمر فإننا نجد أنفسنا مضطّرين إلى قبول هذا الكلام؛ وذلك لانعدام السبيل الأخرى التي نستطيع بواسطتها الإيمان بالموجودات الخارجيّة سوى هذه البدهاة والوضوح.

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعمّلة، ص 487 و 491؛ ملا صدرا، مفاتيح الغيب، مؤسسة الدراسات والبحوث، ص 521.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعمّلة، ج 3، ص 498.

(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 16.

وفي سياق تقسيمه العلم إلى حضوريّ وحصوليّ يمثل ملاً صدرا للعلم الحضورى بعلم الإنسان بذاته وصفاته وأفعاله⁽¹⁾. ويرى أنّ العلم الحصوليّ مسبوق بالعلم الحضوريّ، ومعنى ذلك هو أنّ الشخص وقبل إدراكه لأيّ شيء بالعلم الحصوليّ، يُدرك شيئين بالعلم الحضوريّ، وهما:

1- علم النفس بذاتها

2- علمها بقواها وأدواتها

وطرح ملاً صدرا قضية أخرى حاصلها أنّ الإدراك ليس سوى التفات النفس إلى المدركات، وهذا الالتفات يتعلّق بالصورة الجزئية؛ وبناءً عليه، ينبغي أن يكون للنفس علماً إشراقياً حضورياً تجاه مدركاتها لكي تحصل من خلال هذا العلم الحضوريّ على صورة الشّيء الذي تُدركه. وتكون الصّورة المذكورة ذهنيّة تارة وخارجيّة تارة أخرى، ونحتاج إلى الصّورة الذهنيّة عندما يكون إدراكنا متعلّقاً بموجود ماديّ. وفي غير هذه الحالة، فإنّ الوجود الخارجيّ لذلك الشّيء لن يكون سوى صورتنا الإدراكيّة⁽²⁾.

وأخيراً، جعل ملاً صدرا الشهود إلى جانب العقل في رؤيته المعرفية، مولياً هذه النقطة عناية خاصّة، وهو يرى أنّ الرياضة هي منشأ المعرفة، شأنها في ذلك شأن العقل، وهو يشير إلى هذه الفكرة بين حين وآخر، كلما سنحت الفرصة⁽³⁾. ويعتقد أنّ البرهان العقليّ وحده لا يكفي كمصدر للمعرفة ما لم يدعم بالكشف؛ وذلك لأنّ قضايا كثيرة لا يمكن إدراكها بوسيلة أخرى غير الكشف والشهود⁽⁴⁾.

(1) ملاً صدرا، رسالة في التّصوّر والتصديق، ص3.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص160-165.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج3، ص504 و516؛ ملاً صدرا، تفسير القرآن الكريم، مقدّمة تفسير سورتي يس والسجدة.

(4) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص326 و153؛ ج9، ص234؛ ملاً صدرا، المبدأ والمعاد، ص304.

وبسبب مُبالغة أتباع مآلًا صدرا وخاصة المعاصرين منهم، في أهمية العلم الحضوريّ وخطأهم في تعريفه وتقويمهم لفعاليّته والنتائج المترتبة عليه سوف أنقل في هذا الكتاب نصًّا من كتاب لي بعنوان: «عيار نقد»⁽¹⁾.

تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ أمرٌ معهود ومطروح، إلا أنّ المستغرب إصرار بعض الفضلاء المعاصرين على أنّ فكرة العلم الحضوريّ تسهم في حلّ عدد كبير من المشاكل المعرفيّة⁽²⁾. وسوف أعرض في ما يأتي بعض إيراداتي على هذه الرهانات المبالغ فيها بحسب تقديري.

تنقسم العلوم والمعارف الإنسانيّة، بحسب التيارات الشهوديّة في العرفان الإسلاميّ، إلى قسمين مختلفين، هما:

القسم الأوّل: العلوم الرسميّة

القسم الثّاني: العلوم الحقيقيّة

وتعرّف العلوم الرسميّة بأنّها العلوم أو المعارف التي تميّز بالخصائص والصفات الآتيّة:

الصّفة الأولى: هي علوم حسيّة وعقليّة تقبل الانتقال من جيل إلى جيل، كالرياضيّات والطبيعيّات والفلسفة والمنطق، والعلوم الأدبيّة والاجتماعيّة والعلوم الدينيّة مثل الأصول والفقه والتفسير.

الصّفة الثّانية: هدف هذه العلوم فهم العالم وتفسير ظواهره، وإدارة الحياة البشريّة، واستغلال المورد الطبيعيّة.

الصّفة الثّالثة: هذا التّوع من العلوم والمعارف يمكن بيانه وشرحه ونقله للآخرين.

(1) يثري، عيار نقد، القسم السادس.

(2) خسروناه، «چيني علم حضوري وکارکردهای معرفت شناختی آن».

وأما العلوم أو المعارف التي توصف بأنها حقيقيّة فهي المعارف والعلوم التي تتحلّى بالخصائص الآتية:

الخاصيّة الأولى: لا تُنال بالحواس ولا بالعقل والنظر العقليّ والبرهان، ومن يرغب في نيل هذا النوع من المعرفة عليه أن يسلك سبلها الخاصّة بها التي تفضي إلى نقاء البصيرة وإشراق المعارف بطريقة تلقائيّة على نفسه، وهذا السبيل هو الرياضة وتربية النفس والانجذاب إلى الحقّ ليصل السالك إلى نقطة الفناء ويتحرّر من التعيّن الإنّي والإنسانيّ، وهذا ما يسمح له بشهود الحقائق بعد فنائه واتّحاده بالوجود⁽¹⁾.

الخاصيّة الثّانية: ليس الهدف من هذا النوع من المعارف فهم الحقائق؛ بل الاتّحاد بها.

الخاصيّة الثّالثة: من خواصّ هذا النوع من المعرفة أنّها شخصيّة وغير قابلة للنقل باللغة المتعارفة العاديّة⁽²⁾.

وهنا نستأنف طرح السؤال عن تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ، فما هو المقصود بالعلم الحضوريّ؟ ثمّ ما هي الجدوى المعرفيّة لهذا العلم؟

وأعيد التذكير بأنّي أهدف من هذه الوقفة عند العلم الحضوريّ إلى بيان هذه النقطة، وهي التخفيف من الحماس والغلوّ، وبيان بطلان الاعتقاد بأنّ العلم الحضوريّ هو مفتاح وحلّ سحريّ لجميع المشاكل المعرفيّة.

(1) انظر: عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق في كشف الدقائق، ص4-7 و16-28 و59-65 و82-86 و88 و91 و97؛ صدر الدّين القانوني، إعجاز البيان، ص15-34؛ أملي، نص

النصوص في شرح فصوص الحكم، الحكم الثّالث، الركن 3، الفصل 1.

(2) انظر: عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق في كشف الدقائق.

أولاً: تعريف العلم الحضوريّ

يجدر بنا الإلفات إلى الاستخدام المزدوج لهذه العبارة، فإنّه يُقصد منها على ألسنة العلماء معنيان:

الأول: العلم الحضوريّ بمعنى المعرفة الشهوديّة؛ أي العلوم الحقيقيّة، فهم يصفون شهودَ العارف بالحضوريّ. وموضوع هذه المعرفة هو حقيقة الوجود التي ينالها العارف بالرياضة والجذبة.

الثاني: العلم الحضوريّ بمعنى بعض المعارف التي ينالها الإنسان في مجال ما يُسمّى بالعلوم الرسمية؛ ولكن ينالها دون توسط صورة، بل ينالها بالمباشرة وحضور المعلوم لدى النفس العالمة وليس حضور صورتها. وأمثلتها ما أشرنا إليه سابقاً كمعرفة النفس بذاتها ومعرفة العلّة الحقيقيّة بمعلولاتها.

عندما يقسمون العلم في الفلسفة والمنطق إلى قسمين: التصرّ والتصدّق، أو الحصوليّ والحضوريّ، فإنّهم يقصدون العلم بمعناه المتعارف؛ أي العلم الذي يمكن اكتسابه أو تحصيله بقوى الإدراك الظاهرية المعروفة. وعليه ينبغي الالتفات إلى أن العلم الحضوري بالمعنى الأوّل ليس قسيمًا للحصوليّ؛ بل هو معنى يُقابل ما يُسميه بعض الفلاسفة بالعلوم الرسمية، والعلم الحضوري بالمعنى الثاني هو المعنى الذي يقابل الحصوليّ في دائرة العلوم الرسميّة.

ثانيًا: دور العلم الحضوريّ في علم المعرفة

وعلى ضوء تحديدنا الآنف نقصد من العلم الحضوريّ المعنى الثاني؛ بل يمكننا تعميم هذا المعنى إلى كلمات الآخرين، للأسباب الآتية:

1- مفهوم العلم الحضوري مستخدم في كلمات الفلاسفة والمناطق

والمتكلمين، ولو كان المراد منه المعرفة الشهودية لما استخدم في كلمات من يتبنون موقفاً سليماً من العرفان.

2- المصاديق المذكورة للعلم الحضورى كلها يمكن نسبتها إلى دائرة العلوم الرسمية، وعلى الأقل لا يمكن وضعها في خانة العلم الشهودى، وقد أفضى وضع علم الله بمخلوقاته في دائرة العلوم الرسمية إلى طرح إشكالية الكثرة في هذا العلم⁽¹⁾. وإن حاجتنا إلى بذلك الجهد لإثبات أن علمنا بذواتنا لا يحصل بواسطة الصور⁽²⁾ دليل على أن هذا النوع من المعارف من جنس العلوم الموسومة بأنها رسمية.

وفي ما يأتي نكمل وقفنا مع المعاصرين لتقويم بعض جوانب الخلل في تقويمهم للعلم الحضورى وأثاره المعرفية من جهة، وخطأهم في الخلط بينه وبين الشهود:

1- يقول المرحوم العلامة الطباطبائي في تعريفه للعلم الحضورى وتمييزه عن العلم الحضورى: «قد تقدّم في بحث الوجود الذهني أن لنا علماً بالأشياء الخارجة عنا في الجملة، بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لا بوجوداتها الخارجيّة، التي تترتب عليها آثارها الخارجيّة، فهذا قسم من العلم ويُسمى علماً حصوليّاً»⁽³⁾. لكنّ الشيخ محمّد تقي مصباح يعترض على التمييز بين العلم الحضورى والحصولى على أساس كون متعلّقه هو الماهية أو الوجود، ويناقش بأنّه لو كان العلم الحضورى خاصّاً بالماهيات لما أمكن تعلّقه بما لا ماهيّة له⁽⁴⁾.

وتعليقنا على هذا الكلام أن كلّاً من المرحوم الطباطبائي والشيخ

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التهج السابع.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ص 111.

(3) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11، الفصل 1.

(4) مصباح البزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، المرحلة 11، الفصل 1.

مصباح قد أخطأ وخلطاً بين مفهوم العلم الحضورى ومصادقه. أمّا العلامة الطباطبائي، فكأنّه لم يلتفت إلى التمييز بين العلم الحضورى بالمعنى المقابل للعلوم الرسمية؛ بل استخدمه في المعنى المقابل للحصولى. وقد غاب عنه أنّ العلم الحصولى مصطلح على صلة بالمفاهيم والصور الذهنية سواء أكان متعلّقه الماهيات أم الوجود.

ولو دقّق الشيخ مصباح وأنعم في العلم الحضورى بالمعنى المقابل للعلم الحصولى (لا بمعنى الشهود في مقابل العلوم الرسمية)، لعرف أنّه لا فرق بين المعقولات الثانية وبين الماهيات والمفاهيم الأخرى، في صلاحية كلّ منها لتكون متعلّقا للعلم الحضورى.

2- ونورد نموذجا آخر للأستاذ جوادى آملى، فقد كتب يقول إنّ لنا علما حضوريا بالصّور الذهنية؛ لأنّها معلومة لدينا دون واسطة، وأنّ العلم بالتصورات والتصديقات الاكتسابية هو علم حضورى أيضا رغم أنّها تحصل بالواسطة؛ أي بواسطة معلوماتنا الأخرى⁽¹⁾؛ ويُستفاد من هذا الكلام أنّ معيار توسط الصورة وعدم توسطها ليس معيارا دقيقا للتمييز بين قسمي العلم.

وقد أخطأ هذا الأستاذ المعاصر كذلك واشتبّه في فهم معنى «الواسطة»، ولم يعلم بأنّ لكلمة «واسطة» معنيين يختلف كلّ منهما عن الآخر: واسطة الكسب وواسطة الإدراك. وبناءً عليه، فحتى لو كان العلم الحضورى قابلا للإدراك دون واسطة صورة أخرى، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم حاجتنا إلى وسائط تصوّرية أو تصديقية من أجل اكتساب تلك الصّورة والحصول عليها.

3- وهذا مثال آخر للأستاذ مصباح كذلك، فقد نقل عن معظم الحكماء المسلمين أنّ متعلّق العلم الحصولى هو الصور الذهنية للأشياء

(1) جوادى آملى، شناخت شناسى در قرآن، ص 79.

الخارجية، ومتعلق الحضورى الوجودات الخارجية الجزئية والمتشخصة للأشياء، وليس ماهياتها وصورها الذهنية⁽¹⁾. وهذا النموذج أيضاً دليل على الخلط بين العلم الحضورى والمعرفة الشهودية.

وأما بالنسبة إلى نسبة هذا الموقف إلى عدد من حكماء المسلمين، فلا مستند يمكن التعويل عليه لإثباته، فالمشاورون لا يعترفون بالشهود والمعرفة الشهودية، ولا أثر في كتبهم لتقسيم العلم إلى حصولي وشهودي؛ وغير المشائين أيضاً لم يتخذوا مثل هذا الموقف، وقد عرّفوا العلم الحضورى بأنه العلم الذي يتحقق دون توسط الصور الذهنية، وعدّوا من مصاديقه العلم بالصور الموجودة في الذهن⁽²⁾.

4- في مقالته التي جمع فيها آراء المعاصرين في العلم الحضورى، أفرد الأستاذ خسروپناه فصلاً مستقلاً للحديث عن خصائص العلم الحضورى، وعرض الخصائص الآتية:

1- عدم الحاجة إلى الصور لتكون وسيطاً في تحقق المعرفة

2- الوحدة بين العلم والمعلوم

3- لا يقبل الخطأ

4- لا ينقسم إلى تصوّر وتصديق.

5- الوحدة بين العلم والعالم.

6- انعدام الوساطة

(1) مصباح اليزدي، شرح أسفار كتاب النفس، ص 231 و 232؛ علي المدرّس الزنوزي، بدائع الحكم، ص 31؛ الأشتياني، أساس التوحيد، ص 277؛ السبزواري، شرح منظومة الحكمة، ص 76؛ الشريف الجرجاني، شرح المواقف.

(2) انظر: يزدي مدرّس، الرسائل الحكمية، ص 107.

7- الاستغناء عن وسائل الإدراك وآلاته

8- التصاحب بين الحصولي والحضورّي

9- قابلية الشدّة والضعف

10- عدم الاتّصاف بالقواعد المنطقية والمفهومية

11- استعصاؤه على الوصف والشرح.

هذه الخصائص التي توقّف عندها الكاتب في مقالته وعرض وجهة نظره فيها، تكشف عن أنّنا نبحث بعض الأمور من أجل البحث بغضّ النظر عن فعاليتها وجدواها في الإجابة عن الأسئلة وقدرتها على حلّ المشكلات المعرفية. ونحن نرى أنّ هذه الخصائص لا تضيف إلى معرفتنا شيئاً ذا بال، وهي على كثرتها يمكن تصنيفها في ثلاث فئات؛ فهي إمّا تكرر لما يُذكر في تعريف العلم الحضورّي مثل الخاصيتين 1 و2، وإمّا من نتائج عدم التمييز بين العلم الحضورّي والشهود مثل الخواصّ: 4، 5، 6، 10، 11، وإمّا من آثار التسامح وعدم الدقّة في فهم هذا المصطلح مثل الخواصّ: 3، 7، 8 و9. ولتوضيح وجهة نظرنا سوف نتوقّف عند نموذج أو أكثر من كلّ فئة من الفئات:

ففي الفئة الأولى، نحن نرى أنّ الخاصية الأولى والثانية تفيدان المعنى نفسه، وليس فيهما شيء يُضاف إلى تعريف العلم الحضورّي.

والكلام على الاتّحاد بين العلم والعالم في الخاصية الخامسة تتضمن خطأين اثنين: أولهما أنّ الاتّحاد بين العلم والعالم في العلم الحضورّي بالمعنى المقابل للحصولي ليس شرطاً بالضرورة فابن سينا مثلاً لا يقبل فكرة اتّحاد العاقل والمعقول (العالم والعلم والمعلوم)؛ ولكنّه يقبل فكرة العلم الحصولي⁽¹⁾.

(1) كذا في النصّ الفارسي ولعلّ المراد العلم الحضورّي. (المحرّر)

وأما الكلام على نزاهة العلم الحضورى عن الخطأ⁽¹⁾، فإننا نرى عدم صحة وأن فيه شيئاً من عدم الدقة؛ وذلك للأسباب الآتية:

السبب الأول: إذا كان العلم الحضورى هو العلم بالصور الذهنية المتحققة في الذهن، فلا معنى للحديث عن الخطأ والصواب؛ لأن الحديث عن الخطأ والصواب يتوقف على الربط بين هذه الصورة وبين شيء آخر وحكايتها عنه.

السبب الثانى: الالتفات إلى الذات من مصاديق العلم الحضورى؛ وذلك لأن كل إنسان يدرك أنه دون توسط صورة ذهنية. والسؤال الخطير الذي يطرح هنا هو: إذا كان كل فرد من أفراد البشر يدرك ذاته حضورياً، فلماذا لا يعلم الإنسان الكثير عن نفسه؟ ولماذا تقع في الخطأ في ما نعرف عن ذواتنا؟ فلو كانت المعرفة بالنفس واضحة وبعيدة عن الخطأ لماذا يتعب المفكرون والعلماء أنفسهم في الحديث عن معرفة الذات؟!

ومع الاعتراف بالإشكال، يردّ العلامة الطباطبائى بأننا عالمون بذواتنا في مرتبة العلم الحضورى؛ ولكننا نفتقر إلى ذلك في مجال العلم الحضورى⁽²⁾. وهذا الجواب لا يحلّ مشكلة؛ مضافاً إلى اشتماله على تناقض منطقيّ فكيف يمكن الجمع بين تحقق العلم الحضورى وبين عدم تحققه في دائرة الوعي والمعرفة؟! ويتأكد هذا التهافت أو التناقض عند من يرى أسبقية الحضورى على الحضورى وسهولة نيل الأول بالقياس إلى الثانى.

السبب الثالث: إذا جارينا العرف المستجدّ الذي لا يميّز بين العلم الحضورى والمعرفة الشهودية، لا يمكننا مجاراتهم في حكمهم على المعرفة الشهودية بالصواب الدائم؛ وذلك بالنظر إلى الآتى:

(1) مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ص 175.

(2) الطباطبائى، اصول فلسفه وروش رئاليسم، المقالة الخامسة.

أ- اعتراف أهل السلوك ودُعاة الكشف والشهود جميعًا باحتمال الخطأ في المعرفة الشهودية⁽¹⁾.

ب- ما وقع فيه أهل الشهود من أخطاء في مجال معرفة العالم ونظامه لا يقلّ عمدًا وقع فيه غيرهم من علماء وفلاسفة ومتكلمين. فابن سينا وأبو سعيد وابن عربي وجلال الدين الرومي يؤمنون بأنّ الأفلاك لها نفوس، والحال أنّ هذا الأمر يتنافى مع بديهيات العلم والمعرفة في هذا العصر.

5- طرح المعاصرون مضافًا إلى المصاديق المشهورة للعلم الحضوري مصاديق ثلاثة جديدة هي:

1- علم المعلول بعلة

2- علم كلّ معلول بجميع معلولات علة⁽²⁾

3- العلم الحضوري للنفس بالمحسوسات.

وفي ما يرتبط بهذا المصداق الأخير يعتقد الأستاذ جواد آملّي أنّ باستطاعة الإنسان، وبسبب تطوّره وتكامل معرفته بالوجود يمكنه إدراك المحسوسات بالعلم الحضوري. وينسب إلى السهروردي أنّه وصل إلى تلك المرحلة من إدراك المحسوسات بالعلم الحضوري نتيجة تكامل معرفته⁽³⁾.

وهذه المصاديق الثلاثة ليست صحيحة لما يأتي:

أولًا: إذا كان علم المعلول بعلة أو بجميع معلولات علة من العلم الحضوري، ففي هذه الحالة لن يبقى مجهول عندنا لوجود مثل هذه العلاقة بيننا وبين جميع أجزاء عالم الوجود؛ لأنّها إمّا أن تكون عللنا أو معلولات

(1) انظر: يثري، فلسفة العرفان، ص 399-413.

(2) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11، الفصلان 2 و 11.

(3) انظر: جواد آملّي، دروس جلد سوم أسفار، المخطوطة.

عللنا! إلا أن يُدعى أننا نعلم بالكائنات كلها، ولكننا نغفل عن هذا العلم ولا نلتفت إليه، على نحو ما يدّعيه صدر المتألهين حول علم المعلول بعلته⁽¹⁾؛ فما الفرق إذن في هذه الحالة بين هذا العلم غير الملتفت إليه وبين الجهل؟! ما هي النتيجة المعرفية التي يمكننا الوصول إليها بالاستناد إلى هذا الكلام؟!

وعلى الرغم من اشتراط العلامة الطباطبائي تجرّد كلٍّ من العلة والمعلول في النموذج المشار إليه آنفاً⁽²⁾، فإنّ النفس مجردة، وبالتالي ينبغي أن تعلم بمعلولاتها ومعلولات علّتها حضورياً كما يدّعي، والحال أنّ هذا التقييد لا يحلّ الإشكال المذكور أعلاه. أما إذا كان مراده من التجرّد التجرّد التام في طرفي العلة والمعلول، ففي مثل هذه الحالة يخرج هذا المصدق من مجال المعرفة البشرية.

وأما تفسير الشيخ جوادي آملّي لكلام السهروردي في «الإبصار»، فهو عار عن الصحة؛ لأنّ السهروردي في الكلام المشار إليه يحاول بيان وجهة نظره في كيفية الإبصار ويعارض من فسره بخروج النور من العين أو بفكرة دخول الشبح في العين، وي طرح تفسيراً آخر لا علاقة له بالعلم الحضوريّ بالمعنى المبحوث عنه⁽³⁾. وقد صار اليوم بطلان هذه الآراء كلّها من أوضح الواضحات، إلى حدّ يغني عن النقاش والبحث فيها.

ثالثاً: الفاعلية المعرفية للعلم الحضوريّ

يرى الأساتذة المعاصرون في الفلسفة الإسلامية أنّ الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها الفكر الغربيّ يمكن حلّها بالعلم الحضوريّ، ومن

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ص 116-118.

(2) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11، الفصل 11.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ص 103.

أهمّ هذه المشكلات قضية نسبيّة المعرفة. يقول الأستاذ خسروپناه مستندًا إلى رأي كبار الحكماء: «أهمّ الأسئلة التي تطرح في علم المعرفة هو السؤال عن الحجر الأساس الذي ينبغي أن يُبنى عليه صرح المعرفة البشرية. وقد تابعت المدرسة الصدرائيّة الجديدة مسيرة من سبقها من الحكماء بالعثور على هذا الحجر وبناء المعرفة على قاعدة العلم الحضوريّ، ويعتقد أنّ هذا الأساس يصلح لمواجهة الشكّ (skeptism) والنسبيّة (relativism)»⁽¹⁾.

هذا البيان الخطابيّ ساذجٌ وليس مبنّيًا على أساس متين، ولا يحتاج هذا الأمر إلى توضيح. وفي مقابل هذا الموقف لنا أسئلة عدّة أهمّها: هل حلّ هؤلاء الفلاسفة المشكلات المعرفية بواسطة العلم الحضوريّ؟ وهل أغلقوا السبل أمام الشكوكيّة والنسبيّة؟! وهل نجد مثل هذا الكلام في كتب الحكماء السابقين ومؤلفاتهم؟ وإذا كان العلم الحضوريّ مهمًّا إلى هذا الحدّ، فلماذا لم يُؤلّوه ما يستحقّ من عناية واهتمام؟ لماذا لم يلتفت ابن سينا ولا الفارابيّ إلى هذا المفهوم على الرغم من أنّهما كانا يواجهان إشكاليّة الشكّ؟ لمّ لم ينصح ابن سينا والسهوردي ومُلا صدرا وغيرهم أهل الشكّ بالاستناد إلى العلم الحضوريّ للخروج من مأزق الشكّ وورطته؟ ولماذا يقصّر فلاسفتنا المعاصرون ولا يقدّمون هذه الوصفة المعرفيّة للفكر الغربيّ ولنا أيضًا للقضاء على تيّار الشكّ ونسبيّة المعرفة؟!

وسنحاول في ما يأتي درس هذا المقترح من مقترحات الصدرائيّة الجديدة لتقويمه والنظر فيه:

يرى أساتذة الفلسفة الصدرائيّة المعاصرون أنّ إرجاع العلم الحضوريّ إلى العلم الحضوريّ هو أساس فاعليّة العلم الحضوريّ في علم المعرفة. والآن، لندقّق في المعنى المُراد من «إرجاع» و«أساس»!

(1) خسروپناه، «چستی علم حضوری وکارکردهای معرفت شناختی آن»، ص 61.

ما يدّعيه الأستاذ خسروپناه حول فاعليّة العلم الحضورّي في علم المعرفة يعاني من إرباك شديد وشيء من عدم الدقّة، وخاصّة في ما يتعلق بحديثه عن إرجاع العلم الحضورّي إلى الحضورّي، وبيان ذلك:

أولاً: يبدو أنّ من أشار إلى هذا الإرجاع هو العلامة الطباطبائي، وليس من سبقه من الحكماء والفلاسفة، وربّما لعدم تبني غيره من الفلاسفة السابقين وجهة النظر هذه لا نعثر في كلام الأستاذ خسروپناه على إحالة إلى أحد من الفلاسفة السابقين!

ثانياً: فسّرت فكرة «إرجاع العلم الحضورّي إلى العلم الحضورّي» بوجوه خمسة، ولم يشرح لنا أصحاب هذه التفسيرات وفق أيّ منها يمكن أن تعالج الإشكاليّات المراد حلّها! واللافت أنّهم أنفسهم اعترفوا بأن لا طائل من البحث في هذه المسألة، فما بالك بأمثالنا ممّن يختلف معهم في أصل الفكرة؟!⁽¹⁾

ومهما يكن من أمر، فإنّنا سوف نعرض أحد هذه التفاسير على محكّ النقد، ويبدو أنّه تفسير من ابتكارات العلامة الطباطبائي على الأرجح. ففي بيانه وشرحه لمعنى «إرجاع العلم الحضورّي إلى العلم الحضورّي» يقول العلامة: «إنّ العلم الحضورّي ينتهي إلى العلم الحضورّي»، ثمّ يفسّر معنى الانتهاء بقوله: «العلم الحضورّي اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذ من معلوم حضورّي هو موجودٌ مجرد مثاليّ أو عقليّ حاضرٌ بوجوده الخارجيّ للمدرك وإن كان مدرّكاً من بعيد»⁽²⁾.

ورأي العلامة الطباطبائيّ هذا - أي ادّعاؤه ارتباط العلم الحضورّي بالحقائق المثاليّة أو العقليّة للظواهر - يعاني من الخلل من جوانب عدّة؛ إذ:

1- إنّ هذا الادّعاء لا يمكن إثباته.

(1) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11، الفصل 1.

2- وجود الحقيقة المثالية أو العقلية للأشياء يصعب إثباته، فكيف بعلاقتنا بها؟

3- إن إضافة المبادئ والمقدمات تؤدي إلى مزيد من التعقيد في بيان الموضوع وشرحه؛ لأن ذلك سوف يؤدي إلى توقف التصديق بالمعرفة الحسية على بيان كيفية حصول العلاقة بين القوة المدركة وبين الحقيقة المجردة.

4- كيف نفسر معارفنا في مجال ما بعد الطبيعة؟ فهل تحصل لنا المعرفة في هذا المجال بالاتصال بالحقائق المجردة أيضًا؟

5- اكتشاف بعض الأخطاء في معرفتنا، يدلّ على خطأ وقع في علمنا الحضوريّ المدعى. مثلاً: لو كانت علوم ابن سينا ومُلا صدرا ناجمة عن الاتصال بالحقيقة المثالية المجردة للموضوعات التي درسوها وعرفوها، فكيف وقع في خطأ الاعتقاد بأنّ الفلك له نفس، وأنّ الماء بسيط وليس مركّباً كما نعرف نحن الآن؟

6- هذا الكلام هو تكرار لنظرية أفلاطون في «المُثل»، وقد صرح العلامة الطباطبائي بالاعتراض على هذه النظرية وطرح عدداً من الإيرادات عليها، وبين هذين الموقفين تناقض.

وفي الختام نقول: إنّ الموافقة على هذه الأفكار تفضي إلى الابتعاد عن الواقعية، ونتيجة ذلك الغض من قيمة المعرفة الحسية وإضعاف الصلة بين الحواس والعقل.

رابعاً: نتيجة ورأي

1- نحن نرى أنّ العلم الحضوريّ هو المعنى المقابل للعلم الحسوليّ، ولا يصحّ تفسيره بالمعرفة الشهودية. واستعمالها في هذا المعنى وهمّ وخطأ

أو نوعٌ من التسامح وعدم الدقة؛ لأنّ تقسيم العلم إلى حصولي وحضوريّ لا يتضمّن أيّ إشارة إلى مصدر العلم، بينما الحديث عن الشهود يشير إلى مصدر من مصادر العلم وهو البصيرة الباطنيّة الحاصلة من السلوك والرياضة الروحية، ويمكن القول إنّ الحضوريّ والحصوليّ يتميّان إلى ساحة واحدة، ففي الحالتين نحن نتعامل مع صورة ذهنية، والفارق هو أنّ هذه الصورة الذهنية تارةً ينظر إليها على أنها واسطة لإدراك شيء آخر وراءها، فيكون العلم حصوليّاً، وطوراً ينظر إليها بحدّ ذاتها دون أن تكون واسطة في معرفة شيء آخر وإدراكه.

2- ليس للعلم الحضوريّ فعاليّة معرفيّة، ولا جدوى من النقاشات التي خبضت حول هذه النقطة أبداً؛ والمصاديق التي ذكرت لهذا العلم لا علاقة لأيّ منها بإشكاليّات المعرفة، وأهمّ هذه المصاديق هي:

أ- العلم بالصور الذهنيّة

ب- العلم بالذات

ج- علم العلّة الفاعلة بمعلولها

د- علم المعلول بعلّته الفاعلة

هـ- علم المعلول بسائر معلولات علّته الفاعلة.

والمصادقان الأخيران ليسا سوى ادّعائين لا دليل عليهما، أمّا المصادق الثالث فلسنا معيّنين به؛ لأننا لسنا علّة فاعلة بالمواصفات والشروط المطلوبة، وأمّا المصادقان الأوّلان فلا صلة لهما بالإشكالية الأهم في نظرية المعرفة وهي إشكالية الصدق والتطابق. لنفرض أنّ الإنسان يعلم بصورة الذهنيّة وبذاته، وماذا بعد؟! المهم هو أن أستفيد من هذا العلم لإثبات تطابق الصور الذهنيّة مع الواقع الخارجيّ ف«تلك هي المسألة».

ولو ادّعى مدّعي أنّ المعرفة الشهوديّة من مصاديق العلم الحضوريّ،

فإنّ هذا المدّعى أيضًا لا يخدمنا في حلّ إشكاليّات المعرفة، وذلك للأسباب الآتية:

1- مع التسليم بواقعيّة المعرفة الشهوديّة وعدم كونها وهمًا أو خيالًا، لا بد من الاعتراف بعدم إمكان إثبات مضمونها لغير أصحابها.

2- تواجه المعرفة الشهوديّة نفسها آلاف التحدّيات والإشكالات، وهي معرّضة للتحرّيف والخطأ، فكيف يمكن والحال هذه أن تكون أساسًا تُبنى عليه المعرفة عمومًا؟!

3- مع افتراض واقعيّة المعرفة الشهوديّة، فهي ليست في متناول الجميع، ولا يمكن لغير فئةٍ محدودة الوصول إليها ونيلها. ومع افتقارها لصفة العمومية، لا تصلح لتكون معيارًا للمعرفة وأساسًا.

4- واقع حال دعاوى الشهود يثبت أنّ الأخطاء في معرفتهم ليست أقلّ من الأخطاء في معارف غيرهم إن لم تكن أكثر.

5- يكشف رصد تاريخ التجربة البشرية في مجال المعرفة عن أنّ الإنسان إذا استفاد أو حصل على شيء ذي بال عبر تاريخه، فقد حصل عليه بواسطة حواسّه وقدراته الذهنيّة، وبنّت البشرية حضاراتها بهذه الأدوات، وعالجت أمراضها وجهلها وأميتها بهذا النوع من العلم الحاصل من المصادر المعروفة. أمّا مدارس الشهود والكشف فلم يسجّل لها التاريخ أنّها استطاعت حلّ مشكلة مهمّة من مشاكل الإنسانيّة، بل أدّت في عددٍ من الحالات إلى إبعاد الإنسان عن واقع الحياة وإدخاله في متاهات وأنفاقٍ لا نهاية لها!

القسم الثاني: العلم والإدراك وقضايهما الفلسفية

طرح ملا صدرا في باب العلم وجهة نظر فلسفية مبتكرة. يُبحث في الفلسفة في مسألتين تتعلقان بالعلم إحداهما مسألة اتّحاد العالم والمعلوم،

والثانية مسألة الصور الذهنية أو الوجود الذهني. وفي ما يأتي نشرح هاتين المسألتين باختصار:

أولاً: اتحاد العاقل والمعقول

يُعرّف ابن سينا وأتباعه العلم بأنّه صورة حاصلة في جوهر النفس؛ أي إنّ الصور العلميّة هي كيفياتنا النفسانية⁽¹⁾، وهم بذلك لا يعترفون صراحة باتحاد العاقل مع المعقول. ومعنى هذا الموقف السنيوي أنّ العلاقة بين النفس العالميّة والأشياء المعلومة ليست علاقة اتحاد؛ بل علاقة الجوهر بالعرض، والاتحاد بين الجوهر والعرض مستحيل⁽²⁾.

أما صدر المتألهين، فهو يتبنّى نظرية الاتحاد بين العاقل والمعقول ويدافع عنها، وهو يرى أنّ الغاية والهدف الذي يترتب على النظرية هو تنزيه علم الواجب عن الكثرة؛ لأنّ عدم الاتحاد يؤدي إلى الكثرة في علمه بخلاف الاتحاد⁽³⁾. ولأجل هذا نجد أنّه اهتمّ بمسألة الاتحاد هذه، وأولاهها عناية خاصّة ومضافاً إلى التوقّف عندها في بحث علم الواجب، أشار إليها أو استند في بحثه في المعاد والوجود الذهني⁽⁴⁾.

ثانياً: الوجود الذهنيّ

خلافًا لبعض المتكلمين، فإنّ الفلاسفة المسلمين جميعاً يعتبرون العلم والإدراك صورة في ذهن الإنسان، ويرى هؤلاء أنّ الصورة الذهنية تحكي عن ماهيات الأشياء الخارجيّة وهي مطابقة لها تمامًا، وهي في

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، الفصل 7.

(2) المصدر نفسه، النمط السابع، الفصول 7-12.

(3) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج3، ص317.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص325؛ ج3، ص312-366 وما بعدها؛ ج8، ص126 و135 و181.

الوقت نفسه كيف نفساني لجوهر هو النفس؛ هذا هو المطروح وفي الوقت نفسه طرحت عليه إشكالات يرى أصحابها أنها بحاجة إلى حل:

أ- يترتب على هذا الكلام أن تكون الصورة الذهنية للجواهر جوهرًا وعرضًا في آن واحد، أما كونها جوهرًا فلاّنها يجب أن تطابق الأشياء الجوهرية التي انتزعت منها، وأما كونها عرضًا فلاّنها تعرض على أذهاننا وتحلّ فيها.

ب- كما يترتب على هذا الطرح أن تندرج جميع المقولات تحت مقولة واحدة هي كيف النفساني؛ وذلك لأنّ الجواهر والمقولات العرضية كلّها لا تأتي عن أن تصوّرها في أذهاننا، وعندما تتحوّل إلى صورة في أذهاننا يجب أن تكون كيفًا كما قلنا أعلاه، ومن المعلوم أنّ الفلسفة لا تفترض تعدد المقولات وتباينها.

ج- وقد طرحت إشكالات أخرى مثل: وجود الأمور الممتنعة بالذات، ولزوم الفرد المجرد لكلّ نوع جسماني وغير ذلك...

هذا ولكنّ مرّة هذه الإشكالات إلى خطأ واحد، وهو عدم التمييز بين بين الماهيّة والمفهوم الذهني من جهة، وبين الوجود الخارجي للظواهر من جهة أخرى. أمّا إذا ميّزنا بين الأمرين، فإنّ هذه الإشكالات تنحلّ تلقائيًا على نحو ما أشار إليه ابن سينا⁽¹⁾.

وقد استفاد صدر المتألهين لحلّ هذه المشكلة بالاستناد إلى فكرة التمييز بين الحمل الشائع والحمل الأولي، فالمقولات في الذهن هي كيف نفسانيّ بالحمل الشائع، ولكنّها بالحمل الأولي تنتمي إلى مقولاتها مهما كانت هذه المقولات⁽²⁾.

(1) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الثالثة، الفصل 8.

(2) ملأ صدر، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 292-293 و 296.

مناقشة واستنتاج

نحن نرى أنّ هاتين المسألتين من مسائل البحث الفلسفي حول العلم والإدراك لا أهمية لهما؛ فلا جدوى ولا فائدة تُرتجى من القول باتّحاد العاقل والمعقول. وبعبارة أخرى: إن اكتشاف الاتّحاد وثبوته أو عدمه لا يزيد من معرفتنا ولا ينقص منها. أمّا مسألة الوجود الذهنيّ فهي من تداعيات وهم أشرنا إليه. وما طرحه صدر المتألّهين هو تعبير آخر عن الفكرة التي حلّها ابن سينا هذه الإشكالية. وفي هذا العصر وبعد أن صار البحث في نظرية المعرفة فرعاً أصيلاً من البحث الفلسفيّ، لم يعد لمثل هذه المباحث أيّ جدوى تذكر ولم يعد أحدٌ يتوقّف عندها.

يُضاف إلى هذا، أنّ ما استجدّ والنتائج التي ينتهي إليها علماء النفس والمتخصّصون في علوم على صلة بالوعي الإنساني وتحليل عمليات الإدراك عنده، لم يعد ثمة مجال لمعالجة مثل هذه القضية بطريقة البحث في التطابق بين الماهية الخارجية وبين الصور الذهنيّة. ويمكن القول بجرأة إنّ هذه المسائل ينبغي أن يُتعاطى معها على أنّها جزءٌ من تاريخ الفلسفة فحسب.

الفصل الثالث أصالة الوجود

في تعريف أصالة الوجود

يشرح ملاً صدرا مفهوم أصالة الوجود بقوله:

«لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ هِيَ خُصُوصِيَّةٌ وَجُودُهُ الَّتِي يَثْبِتُ لَهُ، فَالْوُجُودُ أَوْلَى مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ؛ بَلْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بِأَنْ يَكُونَ ذَا حَقِيقَةٍ كَمَا إِنَّ الْبَيَاضَ أَوْلَى بِكَوْنِهِ أَبْيَضَ مِمَّا لَيْسَ بَبَيَاضٍ وَيَعْرِضُ لَهُ الْبَيَاضُ. فَالْوُجُودُ بِذَاتِهِ مَوْجُودٌ وَسَائِرُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ الْوُجُودِ لَيْسَتْ بِذَوَاتِهَا مَوْجُودَةً؛ بَلْ بِالْوُجُودَاتِ الْعَارِضَةِ لَهَا، وَبِالْحَقِيقَةِ أَنَّ الْوُجُودَ هُوَ الْمَوْجُودُ»⁽¹⁾.

وخلاصة كلام ملاً صدرا هو أنه لا وجود في عالم الخارج لأي شيء سوى الحقيقة، ولا حقيقة سوى الوجود. وإذا كان ثمة شيء آخر له حقيقة بحسب ما يبدو، فإن ذلك بسبب الوجود نفسه ومستمد منه؛ أي بسبب عروض الوجود على ذلك الشيء الحقيقي، وبالتالي يتوفر على الحقيقة والاتصاف بها بقدر ما يعرض عليه من الوجود، ولولاه لما اتصف بالحقيقة ولا تحلى بحليتها.

وفي الجهة المقابلة للوجود بحسب تقسيم ملاً صدرا وأتباعه، يقع

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 38-39.

العدم والماهية؛ فإنَّ كلاً منهما لا يتوفَّر على الاتِّصاف بالواقعية والحقيقة الخارجية في حدِّ ذاته، فتحقِّق الماهية إنَّما يكون بواسطة الوجود، كما هو الحال مع بياض الجسم؛ فإنَّه يكتسب اللون الأبيض بسبب البياض.

أولاً: الأدلة على أصالة الوجود

أشارَ ملا صدرا في كتابه «المشاعر» إلى دليله الذي استند إليه لإثبات أصالة الوجود بشكل مفصل، وفي ما يأتي نشير إلى الأدلة نفسها التي أوردها في الكتاب المذكور، وبالترتيب الذي اعتمده:

1- إن حقيقة كل شيء هي وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقُّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة؛ إذ غيره يصير ذا حقيقة بواسطته، فهو حقيقة كلِّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان وغيره أعني الماهيات به في الأعيان لا بنفسها.

2- عندما نقول: إنَّ شيئاً ما كالإنسان أو النار إنَّه ذو حقيقة، فإنَّنا نقصد أن في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه أنه إنسان أو نار... ومعنى كونها متحققة أو ذات حقيقة أنَّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات والقضايا المعقودة كهذا إنسان وذاك فرس ضروريات ذاتية، فهكذا حكم مفهوم الحقيقة، والوجود ومرادفاته لا بد وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء حتى يقال على شيء إنَّ هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات وتكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية.

3- إنه لو كانت موجودة الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر؛ لامتنع حملُ بعضها على بعض والحكمُ بشيء منها على شيء، كقولنا زيد حيوان والإنسان ماشٍ؛ لأن مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين مفهومين

متغايرين في الوجود. وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودًا وتغايرهما مفهومًا وماهيةً، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد.

4- لو لم يكن الوجود موجودًا، لم يوجد شيءٌ من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم.

5- إنه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان لم يتحقق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع؛ لأنَّ التشخيص إنما يكون بالوجود فحسب. وأما إضافة المفاهيم بعضها إلى بعض فهي لا تولد تشخصًا ولا تؤدّي إليه.

6- تنقسم عوارض الموجودات إلى قسمين، هما:

- عارض الوجود كعروض البياض على الجسم.

- عارض الماهية كعروض الفصل على الجنس.

يتفق الحكماء على أنَّ عروض الوجود على الماهية ليس عروضًا خارجيًا بحيث يكون للماهية تحققًا خارجيًا، قبل عروض الوجود عليها؛ بل إنَّ عروض الوجود على الماهية هو عروضٌ عقليٌّ ينتج عن التحليل الذهني. وهذا بحدّ ذاته يبيّن أنَّ ما يعرض عليه الوجود (أي الماهية) ليس له أيُّ تحقق سابقٍ سواء أكان ذلك في الخارج أم في الذهن.

7- إنَّ وجود الأعراض (كالسود) مرهونٌ بوجود موضوعاتها، وهذا يدلُّ على أنَّ عروض العَرَض -أي وجوده- زائد على الماهية، حيث لا تكون هذه الماهية متعلّقة بموضوع ما، ولو كان الوجود يفتقر للتحقق الخارجي، لكان وجود الأسود هو اللون الأسود نفسه وليس الوجود المتعلّق بالموضوع (وهو الجسم).

8- تحدث الفواصل في شدّة الأشياء التي لها مراتب شديدة وأخرى ضعيفة بدءًا من الدرجة الضعيفة وصولًا إلى الدرجات الأعلى (الأشدّ)،

كالتّوَاد الذي يصعد من الدرجة الضعيفة حتى يصل إلى درجة أقوى؛ وخلال تلك الفواصل يمكننا افتراض ما لا نهاية له من أنواع التّوَاد. ولو لم تكن الماهية اعتباريّة ولم يكن الوجود أصيلاً، لوجد ما لا يُحصى من الماهيات والحقائق من درجة إلى درجة أخرى من التّوَاد مثلاً، وهذا مُحال لعدم إمكانية وجود موجودات متناهية خلال نقطتين مُعيّنتين⁽¹⁾.

كان ذلك تعريف ملاً صدرًا لأصالة الوجود والدلائل التي أوردتها لإثبات ذلك؛ لكنّ أدلة ملاً صدرًا التي استند إليها لإثبات أصالة الوجود وردّ نظرية أصالة الماهية لا تقتصر على النقاط المذكورة، فقد ذكر العديد من الأدلة في آثاره الأخرى مثل الأسفار العقلية والشواهد الربوبية وحتى في تفسيره للقرآن الكريم وغير ذلك من رسائله الفلسفية، إلّا أنّ أدلته تلك لا تختلف عن الأدلة الثمانية أعلاه، حيث تستند جميعها إلى مبدأين عامّين، هما:

- أنّ منشأ الآثار واللوازم الخارجيّة للموجودات متعلّق بوجودها لا بماهياتها.

- إذا قبلنا أصالة الماهية فإنّنا سنواجه مشاكل لا يمكن حلّها، وبالتالي ليس لنا إلّا الاعتراف بأصالة الوجود.

وبرأيي الشخصي، فإنّ كلا المبدأين قابل للردّ ببساطة، فالأوّل مطروح على الأغلب على أساس المصادرة على المطلوب؛ أي إنّ الدليل في مثل هذه الاستدلالات المستندة إلى هذا المبدأ يُمثّل عين المُدّعى. وأمّا أدلة المبدأ الثاني فهي واهية وغير وافية بشكل عامّ؛ بل وتتعلّق في بعض الأحيان بآراء العرفاء حول أصالة الوجود وليس رأي ملاً صدرًا؛ أي حتى لو تمّ حلّ مشكلة ما بأصالة الوجود، فإنّ الفضل في ذلك يعود لرأي العرفاء وليس رأي ملاً صدرًا حول أصالة الوجود، وسنوضّح في ما يأتي هذين التّصوّرين عن أصالة الوجود.

(1) ملاً صدرًا، المشاعر، المشعر الثالث.

ثانيًا: تصوّران مختلفان عن أصالة الوجود

أعتقدُ بأنّ ملاً صدرا كان يحمل تصوّرين مختلفين لأصالة الوجود؛ لذلك ينبغي أن نعرف التصرّور الذي كان يقصده.

من خلال دراستنا وبحثنا في آثار ملاً صدرا المتعددة يبدو أنّه كان يرغب في الإبداع ويريد إيجاد نظرية خاصّة من ابتكاره هو حول أصالة الوجود، هذا مضافاً إلى قبوله لآراء العرفاء المسلمين طبعاً. ولهذا السبب نلاحظ وجود الازدواجيّة بوضوح في كلّ آثاره، ولقد أثارَ هذا الموضوع انتباهي للمرّة الأولى وكتبت حول ذلك مقالة أو كتاباً قبل سنوات من هذه المسألة⁽¹⁾. وقبل أن نشرع في نقد وتقويم رأي ملاً صدرا الشخصي لا بدّ لنا من تقديم توضيح موجز حول التصرّورين المذكورين له بشأن أصالة الوجود:

1- أصالة الوجود كما بيّنها العرفاء

كرّر ملاً صدرا قبوله لمعنى أصالة الوجود بصيغته العرفانيّة في آثاره المختلفة، وأيد بصراحة موقف العرفاء في مقابل الفلاسفة المشائين والإدراك العادي للناس. وقد أشار صدر المتألهين إلى هذه المسألة في مواضع كثيرة من كتابه «الأسفار الأربعة»، منها ما قاله في بحث العليّة بعد كلام طويل نسبياً؛ حيث خصّص بضعة فصول لشرح وبيان النقاط التي ظلّت مسترّة وخافية حول العليّة⁽²⁾. وقد أقرّ في ذلك البحث آراء العرفاء حول الأصالة الفريدة لوجود الحقّ، والقول باعتباريّة أيّ وجود غير وجود الحقّ، وقد وصل ملاً صدرا إلى نتيجة مفادها:

«ومحصّل الكلام أنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهيّة المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعيّة من مراتب أضواء النور

(1) انظر: يثري، عيار نقد، القسم الثاني.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج2، ص286-347.

الحقيقي وتجليات الوجود القَيُومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أنَّ للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً؛ بل إنَّما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي. وبرهان هذا الأصل من جملة ما أتانيه ربِّي من الحكمة بحسب العناية الأزليَّة، وجعله قسطنطين من العلم بفيض فضله وجُوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة، وحيث إنَّ هذا الأصل دَقِيقٌ غامضٌ صعبُ المسلك عسير النِّيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك، بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصِّلين، فضلاً عن الأتباع والمقلِّدين لهم والساثرين معهم. فكما وفقني الله (تعالى) بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربِّي بالبرهان النِّير العرشيِّ إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصيَّة لا شريك له في الموجدية الحقيقيَّة، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنَّه غير الواجب المعبود، فإنَّما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرَّح به لسان بعض العرفاء^(١).

وبعد بحث مطوَّل ونقلٍ لأقوال العرفاء، يضيف ملأ صدرًا قائلًا:

«وتحقَّق أنَّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا أو سنخًا فاردًا هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره وأسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته».

ثمَّ يكمل ملأ صدرًا كلامه قائلًا:

«ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أنَّ نسبة الممكنات إلى ذات

(١) المصدر نفسه، ص 291-292.

القيوم (تعالى) يكون نسبة الحلول، هيهات أن الحَالِيَّة والمَحَلِّيَّة ممَّا يقتضيان الاثنيَّة في الوجود بين الحال والمحلّ، وههنا؛ أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانيّ المتنوّر بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق... قد انكشف أن كلّ ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء، فليس إلّا شأنًا من شؤون الواحد القيوم، ونعتًا من نعوت ذاته، ولمعة من لمعات صفاته، فما وضعناه أولًا أن في الوجود علّة ومعلولًا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانيّ إلى كون العلّة منهما أمرًا حقيقيًّا والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليه المسمى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوّره بطور وتحيّنه بحيثية لا انفصال شيء مابين عنه؛ فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولي العقول والأفهام واصرف نقد العمر في تحصيله، لعلك تجد رائحة من مُبتغاك إن كنت مستحقًّا لذلك وأهله»⁽¹⁾.

ويواصل صدر المتألّهين بحثه في موضوع تمثيلات العرفاء مُعتبرًا أن تمثيل «الواحد ومراتب الأعداد» هو أفضل تلك التمثيلات لبيان وحدة الوجود⁽²⁾، ويحذّر بعضُهم من مغبة التفكير في أن مثل هذه الأمور لا يمكن إثباتها بالبرهان أو القول إنّ ذلك لا جدوى منه! ويقول إنّ هذا الكلام ناجم عن القصور في الفكر والقلّة في الشعور؛ إذ إنّ ما كشفه لنا العرفاء أفضل من العقل والبرهان⁽³⁾.

وبعد ذلك قدّم ملا صدرا إيضاحات طريفة حول كَيْفِيَّة وجوديّة الممكنات، موردًا على ذلك شواهد من كتب العرفاء الكبار من أمثال ابن عربي والقونوي وعبد الله الأنصاري، ثمّ يستطرد قائلاً:

(1) المصدر نفسه، ص 300-301.

(2) المصدر نفسه، ص 308.

(3) المصدر نفسه، ص 315.

«كَأَنَّكَ قَدْ آمَنْتَ مِنْ تَضَاعِيفِ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِمَّا بَتَوْحِيدِ اللَّهِ (سبحانه) تَوْحِيدًا خَاصِيًّا، وَأَدْعَنْتَ أَنَّ الوجودَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً هِيَ عَيْنُ الْحَقِّ وَلَيْسَ لِلْمَاهِيَّاتِ وَالْأَعْيَانِ الْإِمْكَانِيَّةِ وَجُودٌ حَقِيقِيٌّ، إِنَّمَا مَوْجُودِيَّتُهَا بِانْصِبَاغِهَا بِنُورِ الوجودِ وَمَعْقُولِيَّتُهَا مِنْ نَحْوِ مَنْ أَنْهَاءَ ظُهُورِ الوجودِ وَطُورِ مَنْ أَطْوَارِ تَجَلِّيهِ، وَأَنَّ الظَّاهِرَ فِي جَمِيعِ الْمَظَاهِرِ وَالْمَاهِيَّاتِ وَالْمَشْهُودِ فِي كُلِّ الشُّوْنِ وَالتَّعَيِّنَاتِ لَيْسَ إِلَّا حَقِيقَةُ الوجودِ؛ بَلِ الوجودُ الْحَقُّ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ مَظَاهِرِهِ وَتَعَدُّدِ شُؤْنِهِ وَتَكَثُّرِ حَيثِيَّاتِهِ، وَالْمَاهِيَّةُ الْخَاصَّةُ الْمُمْكِنَةُ كَمَعْنَى الْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَ حَالِهَا كَحَالِ مَفْهُومِ الْإِمْكَانِ وَالشَّيْئَةِ وَنَظَائِرِهَا فِي كَوْنِهِمَا مِمَّا لَا تَأْصُلُ لَهَا فِي الوجودِ عَيْنًا، وَالْفَرْقُ بَيْنَ... فَحَقَائِقِ الْمُمْكِنَاتِ بَاقِيَةً عَلَى عَدَمِيَّتِهَا أَزَلًا وَأَبَدًا، وَاسْتِفَادَتِهَا لِلوجودِ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ يَصِيرِ الوجودِ الْحَقِيقِيِّ صَفَةً لَهَا؛ نَعَمْ، هِيَ تَصِيرُ مَظَاهِرَ وَمِرَاثِي لِلوجودِ الْحَقِيقِيِّ بِسَبَبِ اجْتِمَاعِهَا مِنْ تَضَاعِيفِ الْإِمْكَانَاتِ الْحَاصِلَةِ لَهَا مِنْ تَنْزَلَاتِ الوجودِ مَعَ بَقَائِهَا عَلَى عَدَمِيَّتِهَا الذَّاتِيَّةِ: كَلَّا لَمْ يَكُنْ أَيُّ مُمْكِنٍ، أَفْهَمُ! مُنْفَصِلًا يَوْمًا عَنِ الْإِمْكَانِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ»⁽¹⁾.

وعليه، فإنَّ معنى «لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دَيَّارٌ» هُوَ أَنَّ كُلَّ مَا سِوَاهُ (تعالى) لَا وَجُودَ لَهُ إِطْلَاقًا، وَكُلُّ مَا سِوَاهُ هُوَ مُجَرَّدُ مِثَالٍ وَوَهْمٌ لَا غَيْرَ؛ أَيِ إِنَّ جَمِيعَ الْهُوِّيَّاتِ وَالتَّعَيِّنَاتِ بِكُلِّ لَوَازِمِهَا وَأَثَارِهَا مَظَاهِرَ وَهْمِيَّةٍ إِزَاءَ إِدْرَاكِاتِنَا الضَّعِيفِ فَقَطْ، وَإِلَّا فَإِنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَوْجُودٌ لَيْسَ سِوَى الوجودِ الْأَوْحَدِ لِلْحَقِّ (تعالى) الَّذِي يُعَدُّ مَنْشَأَ جَمِيعِ الْأَثَارِ وَاللَّوْازِمِ. فَكُلُّ ظَوَاهِرِ الْعَالَمِ الْمَادِيَّةِ وَالْمُجَرَّدَةِ وَلَيْسَ نَحْنُ فَقَطْ، هِيَ «أَسْوَدُ الْعَلَمِ» لَا غَيْرَ، عَلَى حَدِّ قَوْلِ الشَّاعِرِ جَلَالِ الدِّينِ الرَّومِيِّ.

هَذَا، وَقَدْ أَيْدَ مَلَأَ صَدْرُ الرَّأْيِ الْمَذْكُورِ وَأَكَّدَهُ مِرَارًا فِي أَثَارِهِ، وَلَكِنِّي

(1) المصدر نفسه، ص 339-341؛ والعبارة الملونة باللون الأسود هي بيت من الشعر مُقْتَبَسٌ عَنْ: شَبْسْتَرِي، غُلْشَن رَاز.

نزِيل كُلِّ شَيْءٍ وَشُبْهَةٍ، لِنَلْقَ نَظْرَةً إِلَى قِسْمٍ آخَرَ مِنْ تَأْكِيدَاتِهِ - مُضَافًا إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ سَابِقًا - حَوْلَ كَوْنِهِ مُؤَيَّدًا لِرَأْيِ عُرَفَاءِ الْإِسْلَامِ بِكُلِّ تَفَاصِيلِهِ:

«وَمِمَّا يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ إِبْهَاتِنَا لِمَرَاتِبِ الْوُجُودَاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ وَمَوَاضِعَتِنَا فِي مَرَاتِبِ الْبَحْثِ وَالتَّعْلِيمِ عَلَى تَعَدُّدِهَا وَتَكَثُّرِهَا؛ لَا يَنَافِي مَا نَحْنُ بِصُدْدِهِ مِنْ ذِي قَبْلِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ إِبْهَاتِ وَحْدَةِ الْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِ ذَاتًا وَحَقِيقَةً، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْأَوْلِيَاءِ وَالْعُرَفَاءِ مِنْ عِظَمَاءِ أَهْلِ الْكَشْفِ وَالْيَقِينِ. وَسَنَقِيمُ الْبَرَهَانَ الْقَطْعِيَّ عَلَى أَنَّ الْوُجُودَاتِ، وَإِنْ تَكَثَّرَتْ وَتَمَازَيْتْ؛ إِلَّا أَنَّهَا مِنْ مَرَاتِبِ تَعَيُّنَاتِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ، وَظُهُورَاتِ نُورِهِ وَشُؤْنَاتِ ذَاتِهِ، لَا أَنَّهَا أُمُورٌ مُسْتَقَلَّةٌ وَذَوَاتٌ مُنْفَصِلَةٌ»⁽¹⁾.

وَاسْتِنَادًا إِلَى مَا قِيلَ، لَا مَنَاصَ مِنْ اعْتِبَارِ مَلَا صَدْرَا تَابِعًا لِمَدْرَسَةِ الْعُرَفَاءِ الْإِسْلَامِيِّ وَمَرْوَجًا لَأَرْأَاءِ الْعُرَفَاءِ. وَالشَّيْءُ الْوَحِيدُ الَّذِي قَامَ بِهِ، يَتِمَثَّلُ فِي أَنَّهُ عَرَضُ كَلَامِ الْعُرَفَاءِ بِعِبَارَةِ الْفَلَاسِفَةِ، مُسْتَخْدَمًا مُصْطَلَحَاتِهِمْ وَمُسْتِنَدًا إِلَى الْأَدَلَّةِ الْبَحْثِيَّةِ، مِثْلَمَا فَعَلَ تَمَامًا فِي مَسْأَلَتِي الْوَحْدَةِ وَالِاشْتِرَاكِ فِي مَفْهُومِ الْوُجُودِ. وَلِذَلِكَ، لَا بَدَّ مِنَ الْقَوْلِ إِنَّ مَوْقِفَ مَلَا صَدْرَا هُوَ مَوْقِفٌ يَخْتَلِفُ فِيهِ مَعَ جَمِيعِ الْفَلَاسِفَةِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِأَصَالَةِ هَوِيَّاتِ الْعَالَمِ. وَيَبْدُو أَنَّ صَدْرَ الْمُتَأَلِّهِينَ قَدْ تَبَنَّى هَذَا الْمَوْقِفَ الَّذِي تَبَنَّاهُ الْعُرَفَاءُ مِنْ قَبْلِهِ، وَاسْتَنْدَوْا فِيهِ إِلَى الْمَعْرِفَةِ الشَّهَوْدِيَّةِ. وَهُوَ مَوْقِفٌ قَائِمٌ عَلَى أُسَاسِ أَصَالَةِ وَجُودِ الْحَقِّ وَالِاعْتِقَادِ بِأَنَّ جَمِيعَ الْمَاهِيَّاتِ وَالْوُجُودَاتِ وَالْهَوِيَّاتِ اعْتِبَارِيَّةٌ وَخِيَالِيَّةٌ، وَرَوِّجَ لِذَلِكَ الْمَوْقِفِ وَهِيَ حَقِيقَةٌ غَيْرُ خَافِيَةٍ، حَيْثُ أَكَّدَ مَلَا صَدْرَا عَلَى هَذِهِ النِّقْطَةِ بِوُضُوحٍ تَامٍ فِي كُلِّ آثَارِهِ وَبَحْوثِهِ فِي الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ.

2- أَصَالَةُ الْوُجُودِ كَمَا طَرَحَهَا مَلَا صَدْرَا

لِمَزِيدٍ مِنَ التَّوْضِيحِ يَنْبَغِي لَنَا الْإِشَارَةُ إِلَى نَقْطَةِ مَهْمَةٍ؛ حَيْثُ إِنَّ الْعُلَمَاءَ

(1) مَلَا صَدْرَا، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ، ج 1، ص 71.

تحدّثوا عن مفهومي الوجود والماهية في كلّ ظاهرة عن طريق التحليل الذهني، وقد طرح أرسطو هذا الموضوع، وكذلك فعل ابن سينا، حيث اعتبر العلة المادية والصورية علة للماهية، والعلة الفاعلة والعلة الغائية علة للوجود من بين العلل الأربعة المعروفة⁽¹⁾، ولما كان تقسيم الشيء إلى وجود وماهية هو تقسيم ذهني، فإنّ ما يتحقّق في الخارج لن يتألف من هذين العنصرين. فالإنسان والحصان والحجر والماء والشجر تعدّ ظواهر لا يمكن تقسيمها -بأي شكل من الأشكال- إلى وجود وماهية، والماء في القدر الموجود على الطاولة له وجود الماء؛ أي إنّ ثمة شيئاً وهذا الشيء هو ماء وليس حجراً، وهذا التعيّن والتشخص -أي وجود هذا الماء- يفصلانه عن بقية الظواهر، وبناءً عليه، فإنّ كلّ شيء يصبح هو نفسه لا غيره.

ومن هنا، تتخذ كلّ ظاهرة بحدّها الخاصّ وماهيتها، تأخذ تعريفها المحدّد الجامع لجميع أفرادها والمانع للآغيار؛ وهنا يكون الانقلاب -وهو تغيّر ظاهرة ما إلى ظاهرة أخرى- أمراً محالاً؛ ولهذا السبب يصبح اتّحاد ظاهرتين في تعريف واحد أمراً غير ممكن، وهو ما استطاع ابن سينا إثباته بالبرهان في مؤلفاته الفلسفية⁽²⁾.

وبناء عليه، فإنّ لكلّ من الماء والقلم... إلخ، حقيقة وهوية عينية، ولا فرق من هذه الناحية بين قولنا: «وجود القلم» وقولنا «ماهية القلم»؛ وذلك لعدم وجود أكثر من ظاهرة واحدة هنا؛ أي الوجود أو الماهية، ولا وجود لشيء آخر في الخارج؛ بل إنّ ذلك هو مجرد مفهومين انتزاعيتين عامتين مُنتزَعين من مصداق خارجي واحد. لكنّ ملا صدرا تعامل مع هذه الاثنيتية الذهنية -الوجود والماهية- بشكلٍ جادّ، فهو يقول: لكلّ شيء وجود واحد

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النهج الرابع، الفصلان 5-6.

(2) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الخامسة، الفصل 16؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات،

النّهج السابع، الفصول 7-10.

وماهية واحدة، ولما كان كل شيء في الخارج هو شيء واحد وليس شيئان، فإنه لا بد من أن يكون أحد المفهومين فقط أصيلاً، إما الوجود وإما الماهية.

لكن، أن يكون الاثنان أصيلين معاً أو أن يكون كلاهما اعتباريين فهذا ليس معقولاً، ولم يبحث أحد في ذلك من قبل. نعم، إذا كان المقصود بالأصالة هو أن تكون هوية واقعية خارجية واحدة هي منشأ انتزاع العنوانين؛ أي الوجود والماهية، فإن ذلك هو ما قاله المشاؤون.

وأما الوجه الثاني لهذه المسألة، وهو أن تكون الماهية أصيلة، فالحقيقة أن هذا الرأي هو رأي عامة الناس والفلاسفة المشائين شرط أن لا يكون تصورنا عن الماهية تصوراً صدرائياً؛ وهذا يعني أن نبقى على الـ«ما» موصولة بكلمة «ماهية» وأن لا نغفل عن كون الكلمة معطوفة للخارج، بمعنى أن لا تكون كلمة «الماهية» نفسها هي المقصودة؛ بل تكون مرآة لملاحظة ما هو خارج الذهن.

عندما نأخذ ماهية الماء بالاعتبار؛ أي ما اتخذ عنوان «الماء» خارج الذهن، فإن أصالة ماهية الماء وفق هذا التصور تعني أن لهذا الشيء الموجود في القدرح على الطاولة أصالة، وهو ليس وهمًا، وهذا الماء نفسه يُمثل واقعًا عبر خواصه وآثاره، وإذا شربنا ذلك الماء مثلاً، فإنه سيزيل عطشنا. وهذا يتناقض مع رأي أفلاطون وأفلوطين والعرفاء المسلمين الذين يرون أن الواقع الأصيل يكمن في الجانب الآخر من هذا العالم، وأن هذه الظواهر كلها إنما هي ظلال وأوهام لا غير. أما إذا أخذنا بالاعتبار الماهية بالمفهوم الصدراتي؛ أي إنها شيء ذهني مستقل عن الوجود، ففي هذه الحالة إذا قلنا إن هذه الماهية أصيلة؛ أي إذا قلنا إن للماهية والمفهوم الذهني للماء تحققاً خارجياً وأصالة بعيداً عن الوجود، وأنها منشأ الأثر، فلا شك في أن ذلك سيكون رأياً غير معقول بالمرّة.

وإذا كان يوجد من يقول إن الماء الموجود مثلاً في القدرح والذي

يمكنه أن يزيل العطش هو مجرد ماهية ذهنية من غير تحقق خارجي؛ أي ماهية دون وجود. أو بعبارة أخرى: ماهية ذات واقعية لا وجود لها وأصبحت واقعية دون أي وجود، فإن مثل هذا التصور هو تصور تافه ولا معنى له، مضافاً إلى ما وصفه به ملّا صدرا وأتباعه، ولا يبدو أنّ أحداً ممن وُصفوا بالتدقيق وعُرفوا بالبحث والتحقيق، يقول بذلك.

نعم، إنه لتناقض واضح أن يقول أحدهم: إنّ الحقيقة الواقعية الفلانية ليس لها أي وجود أو واقعية! فهذه مُغالطة لا يمكن التغاضي عنها، فليس بوسع أي عاقل أن يقول مثل هذا الكلام؛ إذ لا ينبغي لنا أن نتردد في بيان المسألة وتصحيح موضوع البحث أو في أسلوب التأمل والخروج عن جادة المنطق والصواب؛ فأصل المسألة هو كما يأتي: إنّنا نواجه وبشكل عملي واقعا في عالم الوجود، وعلينا أن نقبل بهذا الواقع، سواء أقبلنا بذلك أم لم نقبل، وفي غير هذه الحالة فلن يكون ثمة معنى للمعرفة أو الفلسفة. إنّنا ندرك ذلك الواقع بواسطة الحسّ والتجربة، ثمّ ننظّم تلك الإدراكات، وأحاسيسنا وعقولنا هي التي نخبرنا بأنّ العالم هو مجموعة من الهويات، مثل الإنسان والحصان والأرض والشمس والتفاحة والسكر وغير ذلك. وأحاسيسنا وعقولنا كذلك هي التي تُعلمنا بأنّ لتلك الهويات أصالة، بمعنى أنّ كلّ واحدة من تلك الهويات تمثّل ذاتها وليس شيئاً آخر، وأنّها جميعاً موجودة لا مظاهر، فهي بحدّ ذاتها واقعية وليست ظلالاً أو تجليات لواقع حقيقيّ آخر، وهذه الموجودات والهويات هي حقيقية وعينية وليست مجازية أو ذهنية. وباختصار، فهي أصيلة لا اعتبارية، وهي منشأ آثارها وأفعالها الخاصة بها وليست كـ«أسود العَلَم» التي تظهر آثارها وأفعالها بسبب عامل آخر غير مرئي!

فالإنسان هو الشّيء الموجود وهو نفسه من يُفكّر، وهذا الحصان هو الشّيء الموجود وهو نفسه من يمشي ويركض، والحجر هو ذلك الشّيء

الموجود، وهو الذي يكون له وزن وحجم، وهذا هو معنى أصالة الماهية،
ولآ فلا معنى ولا نتيجة يمكن أن تُرتجى منها غير ذلك.

لكن يُستشفُّ من مَلّا صدرا عكس ذلك، فهو يعتبر أنّ المقصود
بأصالة الماهية هو «عينية الماهية (أي كونها أمرًا خارجيًا) دون الوجود»؛
ولذلك أنكر هذا ورفضه، فنراه يدافع عن الصورة الأولى من الصور الأربعة
المذكورة؛ أي أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وعلى الرغم من أننا نلاحظ
في كلام مَلّا صدرا في بعض آثاره وخاصة كتابه «الأسفار العقلية»⁽¹⁾ أنّه
ينفي مسألة أصالة الهوية ويعين الظواهر في مقابل أصالة وجود الحقّ
(تعالى)، حيث يقف في صفّ العرفاء ويؤيدهم في ذلك مخالفًا نظرة
المشائين ورافضًا آراءهم في هذا المجال، إلّا أنّ أسلوب طرحه لهذه
المسألة واستدلالاته لم تُشر إلى هذا المعنى إطلاقًا؛ بل يصوغها بحيث
يبدو وكأنّ أصالة وجود ظاهرة ما تُقابل أصالة ماهية الظاهرة نفسها، وأمّا ما
نُسب إليه وعُرف باسمه فليس سوى هذا الذي ذكرناه. وطرح مَلّا صدرا هذا
الرأي في معظم مؤلفاته سيّما في كتابه الأخير الذي أشرنا إليه، وكأنّه رأي
مبتكر له. ومن ذلك قوله في كتاب «الأسفار العقلية»:

«لما كانت حقيقة كلّ شيءٍ هي خصوصية وجوده التي يثبت له،
فالوجود أولى من ذلك الشيء؛ بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة،
كما إنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض،
فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة؛
بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود كما
إنّ المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف
وغيرها، كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك... في التحصيل وبالجمله

(1) انظر: مَلّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج2، ص286-347.

فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟! (١).

ويستأنف ملّا صدرًا بحثه في الوجود ومسائله، مشبّهًا الوجود بالنور موضّحًا استعمالات كلمة «الوجود» في معانٍ عدّة، وأنها تشبه النور في ذلك، فيقول:

«... كذلك الوجود قد يُطلق ويُراد منه المعنى الانتزاعي العقليّ من المعقولات الثّانية والمفاهيم المصدريّة التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويُسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويُراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم والآشئيّة عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامها إليها، ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيّة لا يمنع المعدوميّة؛ بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودًا صمديًا واجبيًا أو وجودًا ممكنيًا تعلّقًا ارتباطيًا. والوجودات الإمكانيّة هويّاتها عين التعلّقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا أنّ معانيها مغايرة للارتباط بالحقّ (تعالى) كالماهيّات الإمكانيّة، حيث إنّ لكلّ منها حقيقة وماهيّة، وقد عرضها التعلّق بالحقّ (تعالى) بسبب الوجودات الحقيقيّة التي ليست هي إلّا شؤونات ذاته (تعالى)، وتجلّيات صفاته العليا، ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله... والآن نحن بصدد أنّ الوجود في كلّ شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديّة سواء كانت موجوديّة الوجود أو موجوديّة الماهيّة، فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانيّة إلى الإنسان والأبيضيّة إلى البياض ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانيّة إلى الضاحك والأبيضيّة إلى الثلج، ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقيّة التي هي هويات عينيّة موجودة بذواتها

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨-٣٩.

لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا الماهيات المرسلّة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود... فالغرض أنّ الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين⁽¹⁾.

وهكذا نرى أنّ ملا صدرا يعتبر أنّ أصالة وجود أيّ ظاهرة يكون في مقابل ماهية تلك الظاهرة، مقدّمًا ذلك كنظرية فلسفية من اختراعه هو ويحاول إثباتها. وسننقد في ما بعد نظرة ملا صدرا ونقوم أدلته، وقبل شرونا في أدلته سنبحث في خلفية تلك المسألة، لكن لا بد لي أولًا من التنويه هنا إلى أنّ ما توهمه ملا صدرا بقوله: «أنّ الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين» هو خطأ وكلام لا أساس له من الصحة أبدًا، ونسبة ذلك إلى الفلاسفة هي نسبة غير صحيحة وغير جائزة.

ثالثًا: خلفية أصالة الوجود

قلنا في ما سبق إنّ كان لملا صدرا تصوّران مختلفان حول أصالة الوجود: أحدهما تصوّر عرفانيّ والآخر تصوّر خاصّ به هو. وسنحاول في ما يأتي البحث في خلفية ذينك التصوّرين:

1- خلفية التصوّر العرفانيّ

إنّ لتصوّر ملا صدرا العرفانيّ لأصالة الوجود خلفية معروفة، فمفاد هذا التصوّر باختصار هو:

يقصر الوجود الحقيقي في العالم الخارج وفقًا للتصوّر المذكور على مصداق واحد؛ أي ليس لدينا في العالم الخارج سوى موجود واحد، وذلك

(1) المصدر نفسه، ص 64-66.

الوجود الوحيد هو وجود الحقّ (تعالى). وإلى جانب الأمثلة التي نقلناها عن كتابه «الأسفار»، فقد أكدّ ملاً صدرها هذه المسألة كذلك في آثاره الأخرى؛ بل ويشير أحياناً إلى هذه النقطة في بعض مؤلفاته بعبارة موجزة كقوله: «الوجودات من العلل والمعلولات إلى حقيقة واحدة وكلّ ما سواه هو باطل».

ويمكننا ملاحظة مثل هذه الآراء بوضوح في العديد من آثار العرفاء المسلمين، وهذا الموضوع جلّيّ إلى حدّ لا نحتاج معه إلى ذكر نموذج من كلام العرفاء أو الإشارة إلى مثال له. فمؤلفات ابن عربي كلّها تشير إلى هذه النقطة وتؤكدّها، وهي أنّ الموجود الحقيقيّ هو الحقّ (سبحانه) وكلّ ما سواه وهمّ وخيال، حيث نستطيع رؤية ذلك في كلّ موضع من كتب ابن عربي كمبدأ أساس⁽¹⁾.

وليست وحدة الوجود التي هي الأصل الذي يقوم عليه التصوّف والعرفان في الإسلام سوى مفاد هذه العبارة: الوجود واحد ولا شيء غيره.

وفي ما يأتي نشير إلى مثالين فقط لما قاله القيصريّ أهم شارح للنصوص العرفانيّة:

«كلّ ما سوى ذلك الوجود الوحيد كأموّاج البحر التي لا يمكن إثباتها إلّا للغافلين عن البحر؛ لكنّ الذين يعرفون البحر يعلمون أنّ تلك هي الأمّواج ليست سوى البحر نفسه. ومثل هذا الشخص لا يعرف موجوداً سوى الحقّ ويعتبر كلّ ما سوى ذلك الحقّ إنّما هي أعدام لا وجود لها إلّا في خيالنا؛ وعليه، فإنّ وجود ما سوى الحقّ خيال محض، ولا موجود حقيقة سوى الحقّ»⁽²⁾.

(1) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، جميع الفصوص وخاصة الفصّ اليوسفيّ؛ القيصريّ، شرح فصوص الحكم لابن عربي، المقدّمة؛ القيصريّ، شرح تائيّة ابن الفارض (رسالة التوحيد والنبوة والولاية)؛ جميع مؤلفات العرفاء الكبار من أمثال مولوي والقونويّ وحيدر آملّي.

(2) القيصريّ، شرح فصوص الحكم لابن عربي، المقدّمة، المقصد الأوّل، الفصل الأوّل؛ =

وفي مبحث الجمع والتوحيد، يستطرد القيصرِي قائلاً:

«الجمع معناه زوال الحدوث بنور القدم وهلاك وفناء جميع الممكنات في عين الذات الأحديّة للحقّ (تعالى). وليس معنى الهلاك والفناء هو زوال موجودات العالم بشكل كامل وبقاء ربّ الأرباب وحده دون وجود أيّ مخلوق، كما يعتقد أهل الحجاب (المتكلّمون من ذوي النظرة السطحيّة)، فهؤلاء يرون أنّ الحقّ (سبحانه) كان وحيداً قبل خلق العالم وأنّه لم يكن معه أيّ مخلوق، ثمّ خلق الممكنات من العدم إلى الوجود! ونحن لا نقول ذلك أبداً؛ بل كان (تعالى) دائماً بلا شريك ولا رقيب في ملكه، ومن وجهة نظر العارف الذي بلغ مقام الجمع فإنّ الله (تعالى) هو الوحيد الذي يمتلك وجوداً حقيقيّاً، وكلّ ما اتخذ اسم «الغير» و«سوى» و«سواه» ليس إلّا هويّة إلهيّة؛ بمعنى أنّ الهويّة الإلهيّة هذه هي التي تظهر في مراتب مختلفة وصور متعدّدة»⁽¹⁾.

ولم يكن هذا الاعتقاد معروفاً لدى العرفاء المسلمين ومطروحا كأصل أساسيّ بينهم وحسب؛ بل له خلفيّة تاريخيّة طويلة في المدارس العرفانيّة الأخرى منذ القدم وحتى الآن، فلا توجد في المذاهب أو الأديان الهندية على سبيل المثال سوى حقيقة واحدة، وكلّ ما سواها هو مجرد خيال وفكر، حيث يوجد الوجود الحقيقيّ والأصيل داخل هذه الرموز الاعتباريّة والفكرية، وما ظواهر العالم المتغيرة سوى خيال⁽²⁾.

وهكذا كانت الحال في الغرب، فقد قدّمت كلّ مدرسة من مدارسه

= يثري، العرفان النظري، ص 296.

(1) المصدر نفسه، المقصد الثالث، الفصل الأوّل، وتوجد بالطبع المئات من الأمثلة حول هذا الموضوع التي يمكننا الإشارة إليها؛ بل إنّ كلّ مؤلّفات ابن عربي ومولوي والقونويّ وحيدر آملي تستند إلى هذه التعاليم.

(2) نوس، تاريخ الأديان في العالم، ص 273؛ شايجان، اديان ومكتبهاى فلسفى هند، ص 231. انظر: جميع الكتب والمؤلّفات المتعلقة بالأديان والمذاهب الهندية.

التي تأثرت بفيثاغورس وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، تصوّرًا خاصًا بها حول العالم⁽¹⁾، وكذلك التعاليم الذي خلفها أورفيوس⁽²⁾.

ونجد الاثنيّية كذلك في آثار أفلوطين (ت 270م)، وتعود كثرة عالم الطبيعة والعالم المحسوس وعالم النفس وعالم العقل في النهاية إلى وحدة الواحد؛ إذن، فجميع العوالم هي مظاهر لذلك الواحد. وفي الوقت نفسه الذي يكون فيه الواحد كلّ الأشياء في العالم، فهو ليس أيًا منها كذلك⁽³⁾. وخلاصة الكلام؛ أنّ أصالة الوجود بالمعنى العرفاني لها خلفيّة تاريخيّة طويلة.

2- خلفيّة تصوّر الصدرائي

إذا أخذنا بالاعتبار المعنى العرفاني لأصالة الوجود، فلن يكون ثمة وجود لنظرية ملّا صدرًا؛ بل النظرية المعروفة لعرفاء الإسلام والعالم، أمّا إذا طرحنا مسألة أصالة الوجود بالمعنى الذي ذكره ملّا صدرًا في بعض مؤلفاته، فستكون لهذا حساباته الخاصّة به. كما ذكرنا فإنّ ملّا صدرًا قدّم موضوع أصالة الوجود بهذا المعنى: على سبيل المثال أنا وأنت وهذا القلم لنا وجودٌ واحدٌ وماهيّةٌ واحدةٌ، والأصالة إنّما تكون لوجوداتنا وليس لماهياتنا!

مثل هذه النظرة ليس لها أيّ سابقة تاريخيّة لا في آثارنا الفلسفيّة ولا في العالم، فهي لا تخلو من بعض الإشكالات، وأمّا خلفيّة هذه النظرة في الآراء والنظريّات لأقرب فيلسوف إلى ملّا صدرًا، ونقصد بذلك ميرداماد، فقد كانت مطروحة ولا ريب. وقد أكّد ملّا صدرًا نفسه مرارًا وتكرارًا أنّ ميرداماد كان يؤمن بأصالة الماهيّة.

(1) أفلاطون، سلسلة آثار أفلاطون: الجمهورية، ص 514-515.

(2) راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ج 1، الفصل السادس.

(3) ياسبرس، أفلوطين، 35-41؛ أفلوطين، سلسلة آثار أفلوطين، التاسوعات 4-6.

يقول الأستاذ عبوديت: وفقاً لما جمعته من معلومات فإنّ ميرداماد كان أول من طرح هذا الموضوع لأول مرة في الفلسفة⁽¹⁾، وأنا شخصياً أعتقد كذلك بأنّ ميرداماد هو المهندس لهذا الموضوع، فقد قال: لا ازدواجية بين الحقائق الخارجية وبين وجوداتها الخارجية؛ لأنّ الوجود الخارجي ليس شيئاً انضمامياً؛ أي الوجود ليس كالبياض أو السواد بحيث يمكن إضافتهما إلى شيء آخر؛ وعليه، فإننا لا نمتلك سوى إجابتين اثنتين على السؤال القائل: هل خلَقَ مُوجِد العالم حقائق الموجودات أم وجوداتها؟ الجواب الأول: هو أن نعتبر الخلق والجعل مسألة متعلقة بالحقائق وأنّ الوجود هو أمر انتزاعيّ. الجواب الثاني: هو أن نعتبر الخلق والجعل مسألة متعلقة بالموجودات الخارجية، ونعتبر الماهيات أمراً انتزاعياً. وقد استدلّ ميرداماد لإثبات هذه المسألة بعد طرحها، ولم يكن استدلاله مُعقّداً، حيث يقول في أحد استدلالاته: إذا لم نمتلك الماهيات أيّ تحقق خارجي؛ بل كانت أموراً انتزاعية واقصر التحقق الخارجي على وجود الموجودات، لزم أن لا يكون للكلّي الطبيعي أيّ وجود خارجي؛ لأنّه ليس متشخصاً بالذات؛ بل إنّ الوجود هو المتشخص في الخارج؛ إذن، فلن يكون لدينا شخص من الكلّي الطبيعي في الخارج⁽²⁾.

لا بدّ هنا من التدقيق في رأي ميرداماد؛ إذ لو اعتبرنا الوجود أصيلاً فلن يكون لدينا أيّ دليل على تعريف الوجود الخارجي وتبريره للأشخاص وأفراد الأنواع. فمثلاً: ما الدليل الذي يمكننا الاستناد إليه في قولنا: هذا فرد من البشر وذلك مصداقٌ للحجر، في حين - وفقاً لأصالة الوجود - أنّ الوجود هو الذي يمتلك حقيقة خارجية؛ لكنّ وجود الظاهرتين كذلك هو شيء واحد، أمّا اسم الحصان والإنسان فهو اعتباري أيضاً؛ وبناءً على ذلك، لا بدّ من القول: إنّ أيّاً من الإنسان أو الحصان أو الحجر ليس فرداً شخصياً خارجياً.

(1) ميرداماد، مصنفات ميرداماد، ج 1، ص 504-507.

(2) المصدر نفسه.

ويقول ميرداماد في الاستدلال الثاني: «إذا اعتبرنا الوجود أصيلاً من بين كل الموجودات الخارجية، وكانت تلك الوجودات متصفة بشكل عملي بالكثرة في الخارج، عندئذ يلزم أن يمثل مفهوم واحد نماذج عدة، في حين أن مثل هذا الشيء ليس صحيحاً»⁽¹⁾.

لكن ما ينسبه ملّا صدرا إلى الفلاسفة الماضين حول أصالة الوجود أو الماهية ليس واقعياً؛ لأن هذه المسألة لم تكن مطروحة يوماً أمام أولئك الفلاسفة بالشكل المذكور؛ ولذلك فعندما نطابق بعض أقوالهم بشأن أصالة الوجود أو الماهية ثم نحكم نحن وفقاً للتطبيق المُشار إليه فنقول مثلاً إن ابن سينا كان يؤمن بأصالة الوجود وأن السهروردي كان يعتقد بأصالة الماهية، فإن هذا الكلام ليس دقيقاً، فما وصلنا من آثار ابن سينا وبهمنيار وابن رشد لا يتضمن إطلاقاً أي إشارة إلى هذه المسألة؛ بل لا نثر في مؤلفات السهروردي على ما يمكن أن يشير لا من بعيد ولا من قريب إلى أصالة الوجود أو أصالة الماهية، ولا يسعنا هنا ذكر بعض النماذج حول هذا الأمر وذلك لضيق المجال.

إن الأمر المسلّم به هو أن السهروردي لطالما أكد أن الوجود هو من الاعتبار العقلية، ويرى أن مثل الوجود أيضاً كمثل الماهية والشيئية والذات، فهي جميعاً من المفاهيم الاعتبارية. وفي الوقت نفسه الذي يُسمّى فيه السهروردي الوجود أمراً اعتبارياً، يعتبر الماهية كذلك من الأمور الاعتبارية⁽²⁾. ونرجو من القارئ هنا التدقيق في ما قاله السهروردي في بعض مؤلفاته.

«الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعم من كل واحد؛ وكذا مفهوم الماهية

(1) المصدر نفسه.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الأول، المقالة الثالثة.

مطلقاً والشيئية والحقيقة والذات على الإطلاق، فنَدعي أَنَّ هذه المحمولات عقلية صرفة».

ثم يبدأ السهروردي بتقديم مجموعة من الأدلة والقرائن التي يبيّن من خلالها صحّة رأيه وسُقم الآراء المنسوبة إلى المشائين⁽¹⁾، وهي الأدلة نفسها التي انتقدها واعترض عليها ملا صدرا وأتباعه في ما بعد كأدلة على أصالة الماهية من وجهة نظر صدر المتألهين⁽²⁾، وفي مقابل ذلك اعتبروا المشائين دعاةً لأصالة الوجود بالمعنى الذي فهموه بالطبع⁽³⁾.

ويمكننا الإشارة هنا إلى نقطتين طريفتين في كلام السهروردي، هما:

أولاً: إنّ أساس نسبة أصالة الوجود إلى المشائين ليس واضحاً، والأكثر من ذلك أنّها نسبة لا أساس ولا قاعدة لها، فكلّ آثار المشائين المسلمين وغير المسلمين قبل ظهور الإسلام ومؤلفاتهم موجودة في متناول أيدينا؛ لكننا لم نقرأ أنّ أحدهم تكلم بمثل هذا الكلام. وابن سينا وهو الفيلسوف الكبير الإسلامي المذهب والمشائي المشرب لم يتحدّث في أيّ موضع من كتبه وآثاره عن هذا ولم يدعُ إلى مثل ذلك؛ بل اقتصر على طرح موضوع تركيب الظاهرة من الوجود والماهية، مُعتبراً التركيب المذكور أساساً لتقسيم العلل الأربعة إلى علل الوجود وعلل الماهية⁽⁴⁾، لكنّ التقسيم المذكور لا يعني:

1- أنّه تقسيم عيني لا ذهني، وقد أصرّ ملا صدرا وأتباعه على كونه تقسيم ذهني، ومن ذلك ما قاله ملا هادي السبزواري:

(1) المصدر نفسه.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 39 و 40 و 54-63؛ السبزواري، شرح منظومة الحكمة، بحث أصالة الوجود.

(3) المصدر نفسه، ص 39 و 47-49 و 389.

(4) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التهج الرابع.

إنَّ الوجود عارض المهيّة تصوّرًا واتّحادًا هويّة⁽¹⁾

2- أنّ ما هو أصيل في الظّاهرة هو وجودها لا ماهيّتها. فقد قلنا إنّنا لم نعثر على هذا الكلام في آثار ابن سينا ولا في كُتب الفلاسفة المشائين الآخرين؛ وعليه، لا يصحّ نسبة هذا الكلام إليهم أبدًا.

ثانيًا: أشار السهروردي إلى نقطة طريفة في تحليله للخطأ في الرّأي المنسوب إلى المشائين، وأظنّها تستحقّ الذّكر إذا ما أردنا تحليل رأي ملا صدرا حول أصالة الوجود.

يقول السهروردي: إنّ الذين يستعملون الاستدلال القائل «إذا لم يكن على الماهيّة في الخارج شيء زائد من قبل العلّة فإنّ الماهيّة تبقى في حال العدم» لإثبات الأصالة العينيّة للوجود قد أخطأوا، حيث افترض هؤلاء وجود ماهيّة في الخارج منفصلة عن الوجود، وأنّ الوجود يُمنَح لتلك الماهيّة، في حين أنّ المخالفين لهذا الكلام (أي أصالة الوجود) يقولون إنّ الماهيّة العينيّة هذه هي التي تصدر عن الفاعل والعلّة وليس أنّ الماهيّة شيء ووجودها شيء آخر. ويستطرد السهروردي قائلاً: إنّ عنوان الوجود هو من الاعتبار العقلية التي تُحمَل على الماهيات والهويّات الخارجيّة، وهذا هو ما يفهمه العامّة⁽²⁾.

رابعًا: تأثير رأي ملا صدرا على الفلاسفة من بعده

على الرّغم من اعتراض بعض الفلاسفة المتأخّرين على كلام ملا صدرا ومخالفتهم لأرائه، إلّا أنّنا نراهم غالبًا ما يدافعون عنه وعن نظريّاته، ربّما بسبب مكانته ونفوذه الذي خلفه على المفكرين الشيعة في إيران

(1) السبزواري، شرح منظومة الحكمة، بحث زيادة الوجود على الماهيّة.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الأوّل، المقالة الثالثة.

وغيرها، ويعتبر هذا الأمر اليوم غاية في الأهمية، ومفتاحاً ذهبياً لحلّ المشاكل الموجودة في مدرسة صدر المتألهين وأتباعه.

بل إنّ الكثير من علماء الحوزة وأساتذة الجامعات الذين تربطهم علاقة وثيقة بالفلسفة الإسلامية، يقضون معظم أوقاتهم في الوقت الحالي في شرح آثار ملاً صدرا وتفسيرها، ومن ذلك شرح نظرية أصالة الوجود.

أظنّ أنّ هذه المسألة قد أضرتّ بذهن الطلبة وأساتذة الفلسفة إلى حدّ لا يمكن معه اليوم الفصل بينهم وبين ما آمنوا واعتقدوا به، أو إبعادهم عن افتراض الفصل بين وجود الظواهر وماهياتها، وبذلون قصارى جهدهم يوماً بعد آخر - كما قلنا - من أجل إشاعة هذه المسألة والترويج لها والدفاع عن حياضها. وتبقى معارضة بعضهم لهذا الأسلوب - بدءاً من قياض لاهيجي (صهر ملاً صدرا) وانتهاءً بملاً صالح المازندراني - غير مُجدية إطلاقاً.

خامساً: نقد رأي ملاً صدرا

ونعتقد أنّ رأي ملاً صدرا محلّ إشكال من وجوه عدّة، وسوف نشير في ما يأتي إلى بعض تلك الإشكالات:

1- شهود أم استدلال؟

طرح البحث المذكور - كما أسلفنا - بأسلوبين، أولهما يُمثل رأي العرفاء تماماً دون أيّ فرق، وإذا أخذنا بالاعتبار هذا الكلام حول أصالة الوجود فإنّ هذا الرأي لا علاقة له بتأتاً بملاً صدرا، فهذا هو رأي العرفاء وليس بالإمكان أيضاً الدفاع عنه بالاستدلال؛ بل إنّ ذلك لا يبدو صائباً أبداً، وقد أكّده ملاً صدرا نفسه كما فعل العرفاء وذلك بقوله: «... حتى إن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأنّ الماهيات المعبر عنها في عُرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود

أبداً^(١)، ولم يكن العرفاء يتوقعون أن يصدّق الآخرون مدّعياتهم أو أن يُستدلّ على آرائهم بالأدلة العقلية، لكنّ النقطة الأساسية هنا هي أنه لا يمكن لأصالة الوجود بهذا المعنى أن تُفهم بالشهود والإدراك إلّا من قِبَل العارف وذلك من خلال تجربته العرفانية، وحتى مثل تلك التجارب كذلك كانت عسيرة على البيان بشكل عامٍّ وغير قابلة للاستدلال ولا يمكن نقلها إلى الآخرين، ولذلك لا يمكن اعتبارها حجة بالنسبة إلى الآخرين أيضاً.

وخلاصة القول: إذا كان الذي يقصده ملا صدرا - كما صرّح في مُعظم آثاره - هو رأي العرفاء هذا؛ فإنّه - أي الرأي المذكور - لم يكن يوماً من ابتكاراته هو، فلا تشمل إشكالات أمثال السهروردي أو دفاعات أمثال ملا صدرا؛ هذه في الواقع حقيقة شهودية، فمن أدركها منهم بالشهود فلا بأس، وأمّا الذين لم يدركوها فلن يكون باستطاعتهم فعل ذلك عبر جهود الآخرين واستدلالاتهم.

والجدير بالذكر هو أنّه على الرّغم من تأكيد ملا صدرا على أنّ مسائل الوجود لا تُدرَك إلّا بالكشف والشهود، فإنّه لم يستند في هذا إلى كشفه وشهوده هو؛ بل خاضَ في الاستدلال العقليّ، ومن الواضح عدم إمكانية البرهان على الحقائق التي لا يمكن تصوّرها أو تصديقها بالعقل أو الفكر.

2- نسبة بحث الأصالة إلى القدماء

إذا كان تصوّرنا لأصالة الوجود هو نفسه التصرّور الثاني لملا صدرا، ففي هذه الحالة لا بدّ من القول إنّ التصرّور المذكور كان قد طرحه ميرداماد الذي عاصر ملا صدرا واستدلّ عليه. وكما أشرنا في حديثنا حول الخلفية التاريخية لمسألة أصالة الوجود، فإنّه لم يقم أحد من الفلاسفة الذين سبقوا ميرداماد ببحث هذا الموضوع، وعلى الرّغم من أنّ ملا صدرا قد أشار إلى

(١) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٤٢؛ ج ٢، ص ٢٩٢.

جماعة ممن يؤيدون أصالة الوجود وإلى فئة أخرى من الفلاسفة ممن أيدوا أصالة الماهية؛ لكن الحقيقة هي أنّ أيّاً من أولئك الفلاسفة لم يتطرق إلى هذه المسألة بتاتاً، وملاً صدرا نفسه يعرف ذلك، فقد قال في كتابه «الأسفار العقلية»: «إنّ قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين؛ بل الظاهر أنّ كلا من الفريقين ادعوا بدهاء دعواهم؛ إذ لم نجد في كلام الأوائل برهاناً على شيء منهما؛ بل اقتصروا على مجرد إشارات وتنبهات»⁽¹⁾؛ لكنّ قوله إنّ القدماء كانوا يعتبرون رأيهم بديهة هو قول لا أساس له من الصحة ولا دليل عليه كذلك.

وقد أشار ملاً صدرا إلى أنّ الإشراقيين يدعون أصالة الماهية، وأنّ المشائين يؤمنون بأصالة الوجود⁽²⁾؛ لكنّ الحقيقة هي أنّ أيّاً من ذينك الفريقين لم يحمل التصور الذي كان صدر المتألهين يحمله، ولإتمام المعنى نورد في ما يأتي مثالين لكلام أولئك الفلاسفة:

من الفلاسفة المشائين نقل ههنا نبذة من الكلام المفصّل والشيّق الذي قاله بهمنيار (ت 458هـ/ 1066م) في كتابه الشهير «التحصيل». وقد اخترنا هذا المقطع لسببين اثنين: السبب الأول هو أنّ بهمنيار هذا كان تلميذاً مخلصاً لابن سينا وأحد كبار المفكرين المشائين، أمّا السبب الثاني فهو أنّ بهمنيار كان قد بحث هذا الموضوع بدقّة متناهية قبل ابن سينا. يقول بهمنيار:

«ذلك لأنّ الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان؛ بل كون الشيء في الأعيان أو صيرورته في الأعيان، ولو كان الشيء يكون في الأعيان بكونه في الأعيان لتسلسل إلى غير النهاية، فما كان يصحّ كون الشيء في الأعيان فإذا الوجود الذي هو الكون في الأعيان هو الموجوديّة، والوجود الواجب بذاته هو موجوديّة».

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 400.

(2) المصدر نفسه، ص 398.

وبعد كلام طويل في هذا الشأن، توصل بهمنيار إلى النتيجة الآتية:

«فقد بَانَ أَنَّ الوجود أمرٌ عامٌّ يُحمل على ما تحته لا بالتواطؤ؛ بل بالتشكيك، فإذا حمل على ما تحته حمل اللازم لا حمل المقوم، فليس عموميتُه عموميتُه الجنس، ولو كان الوجود يحمل على ما تحته بالتواطؤ - أعني حمل المقوم - لكان وجب أن يكون حملة على واجب الوجود بذاته وعلى سائر الموجودات حمل مقوم، وكان وجب أن يفصل واجب الوجود بذاته عن غيره بفصل، وهذا محال، فلهذا لم يجب في بدء النظر أن يكون الوجود وجود الشيء».

وقد أيد بهمنيار هذا القول بالاستدلال، حيث يضيف قائلاً:

«وحمل اللازم هو مثل حمل العرض على المقولات التسع، والوحدة على أقسامها، والتقدم والتأخر على أقسامهما، والمتقابلات على أقسامها، والشيء على ما تحته، وغير ذلك مما يُشاكله، وإذا كان الوجود أمرًا عامًا فيجب أن يكون وجوده في النفس، فإنَّ الوجود يوجد في النفس بوجود؛ إذ هو كسائر المعاني المتصورة، والذي في الأعيان منه هو موجود ما. وتخصيص كل موجود هو بإضافته إلى موضوعه؛ أي يتقوم بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن يكون الإضافة لحقته من خارج».

ويواصل بهمنيار بحثه هذا بقوله إنه لما كان وجود المعلول عرضًا وكلّ عرض مرتبط وقائم بموضوعه؛ إذن، فالوجود هو كذلك أيضًا؛ أي إنَّ وجود الإنسان قائم بالإنسان الخارجي، ووجود زيد قائم بالنسبة إلى زيد نفسه؛ لكنه ليس كنسبة الشيء إلى المكان؛ لأنَّ ذلك الشيء قائم بعيدًا عن المكان في حين أنَّ الوجود ليس شيئًا يُذكر دون موضوعه. ثم يستدل بهمنيار على هذه النقطة ويستنتج قائلاً إنَّ وجود جميع المعلولات هو مفهوم عامٌّ عارضٍ تمامًا، كمفهوم المكان والشيئية. ويقول بهمنيار أيضًا:

«ونسبة الوجود إلى أقسامه كنسبة الشيء إلى ما تحته... والفاعل إذا

أفاد وجودًا فإنّما يفيد حقيقته، وحقيقته موجوديته، فقد بانّ من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما يكون به في الأعيان».

ثمّ يتابع بهمنيار كلامه حول هذا الموضوع (الفصل الثاني من المقالة الأولى، مبحث ما بعد الطبيعة) بقوله:

«الشيء من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، وحكمه حكم الكلّي والجزئيّ والجنس والتّوع، فليس في الموجودات موجود [اسمه] شيء؛ بل الموجود إمّا إنسان وإمّا فلك، ثمّ يلزم معقوليّة ذلك أن يكون شيئًا؛ وكذلك الذات، وكذلك الوجود بالقياس إلى أقسامه».

بعد ذلك تطرّق بهمنيار إلى موضوع فصل الوجود وثنائيته مع حقيقة وماهية الأشياء مُقدّمًا بعض التوضيحات حول ذلك⁽¹⁾.

لا شكّ -أيّها القارئ- في أنّك لاحظت عدم وجود أيّ إشارة في الكلام المنقول عن بهمنيار حول أصالة الوجود بالمعني الذي ذكره ملا صدرا، فالمهمّ لدى الفلاسفة المشائين هو الهويّات العينية للموجودات، هذا الحجر وذلك الإنسان وتلك الشجرة، فالوجود هو مفهوم عامّ مُنتزَع من الهويّات وليس شيئًا عينيًّا عارضًا على ماهية الظواهر.

وباستناده إلى كلام بهمنيار المنقول نقل صدر المتألهين ما اعتبره رأي بهمنيار والقاتل إنّ علاقة الوجود بالهوية الخارجيّة للظواهر هي علاقة العرض بالموضوع وليس الشيء بالمكان، ثمّ ينتقد هو نفسه هذا الرأي ويّتهمه ويحقّره ويدّعي أنّه ناجم عن الحجاب الذي غطّى بصيرة بهمنيار، ويضيف قائلًا: «ولا تُبالٍ ما وجدته في كلام بعضهم⁽²⁾ حيث قال: إنّ

(1) ابن المرزبان، التحصيل، الكتاب الثاني: ما بعد الطبيعة، المقالة الأولى، الفصلين الأوّل والثاني.

(2) هو بهمنيار صاحب كتاب التحصيل.

الوجود عرض، مُحْتَجًّا بِأَنَّ الوجود المعلول له موضوع، وكلّ عرض فإنّه متقوم بوجوده في موضوعه...، فإنّ ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة أنّ الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها؛ بل هما واحد في الأعيان وكذا في الأذهان، فلا قابلية ولا مقبولة، وإلا يلزم المحذورات المشهورة من تقدّم الشيء على نفسه، وكون الوجود قبل الوجود، وغير ذلك من المفاسد⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أنّ صدر المتألهين كان يرفض اعتبار الوجود مفهوماً عاماً، وفي الوقت نفسه الذي نراه فيه يسعى إلى إثبات اتحاد الوجود بالماهية، يضعه -أي الوجود- في مقابل الماهية، في حين أنّ مثل هذه المقابلة لا واقع لها حتى في الأذهان، وهو ما يعرفه ملا صدرا كذلك جيّداً، فهي مقابلة مفروضة ومُعتبرة من قبل العقل فقط وقائمة على المفهومين الانتزاعيتين للوجود والماهية.

بما أنّ صدر المتألهين قد حمل على بهمنيار وشتّع عليه، فلا مانع هنا من الإشارة إلى رأي أستاذه المحقق ميرداماد (ت 1041هـ/ 1631م) الذي دافع فيه عن موقف القدماء ومنهم بهمنيار هذا. يقول محمّد باقر ميرداماد: «أما أنت من المتبصّرين بما قد تلوناه عليك في ساير كتبنا؟ إنّ وجود الشيء في أيّ ظرف ووعاء كان هو وقوع ذلك الشيء نفسه في ذلك الظرف، لا لحوق أمر ما به وانضمامه إليه، وإلا رجع الهلّ البسيط إلى الهلّ المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء. ومن يحسب وجود الماهية وصفاً ما من الأوصاف العينية، أو أمراً ما من الأمور الذهنية وراء مفهوم الموجدية المصدرية فليس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة. ولو كان الأمر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية ما من الماهيات، ويكون

(1) ملا صدرا، الشواهد الربوبية، المشهد الأول، الإشراق السادس.

لا محالة وجوده زائداً على ماهيته، كما سائر الماهيات الممكنة، ويكون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الأشياء. فإذاً الوجود في الأعيان هو صيرورة الشيء نفسه في الأعيان، لا ما بالاتصاف به بصير الشيء في الأعيان، وكذلك الوجود في الذهن هو وقوعه نفسه في الذهن. ووجود كل عرض هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود هو وجود موضوعه، والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل، فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يُقال لها «مرتبة التقرّر والفعليّة» وللمطلب الذي بإزائها «الهلّ البسيط الحقيقي»، أعني هل الشيء، ومرتبة الموجوديّة المصدريّة المتزعة منها، فقال لها «مرتبة الوجود»، وللمطلب الذي بإزائها «الهلّ البسيط المشهوريّ»؛ أعني هل الشيء موجود على الإطلاق، وصيور هذين المطلبين باخرة واحد بحسب المحكي عنه. ومفاد السالب في الهليات البسيطة، إمّا في الحقيقي، فسلب الذات في نفسها، وإما في المشهوريّ، فسلب الوجود على الإطلاق. وصيور هذين المطلبين بأخرة واحد (كذا في المصدر) بحسب المحكي عنه. فأما إثبات مفهوم ما للذات؛ أي مفهوم كان، من جوهريات الماهية أو من عرضياتها، فمن حيّز الهل المركّب؛ أعني هل الشيء شيء، والمحكي عنه ثبوت شيءٍ لشيءٍ، وفي السلب سلب شيءٍ عن شيءٍ. فإذاً، الوجود هو شرح الذات المتقرّرة نفسها، والعدم، وهو سلب الوجود، شرح بطلان الذات الموهومة وليستيتها ومفهومه، ليس هناك شيء لا أنّ هناك أمراً مفهوماً ليس⁽¹⁾.

وأخيراً، أود الإشارة إلى نقطة طريفة، وهي أنّ ملّا صدرا كان قد اتّهم الفلاسفة المشائين في بعض مؤلفاته بأنهم يؤمنون بالمجعولية (صيرورة

(1) ميرداماد، القبسات، القبس الثاني، الومضة الأولى.

الماهية موجودة⁽¹⁾، وهذه نسبة لا أساس لها من الصحة مثل نسبة الاعتقاد بأصالة الوجود إليهم كذلك.

ومن الفلاسفة الإشراقيين نشير إلى بعض كلام الشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (المقتول سنة 587هـ/1191م) وهو ما كان موضع اهتمام ملا صدرا على الدوام، حيث إنه كثيراً ما ينتقده ويردّ عليه. يقول شيخ الإشراق في كتابه «حكمة الإشراق»:

«الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعتم من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقاً والشيئية والحقيقة والذات على الإطلاق، فنُدعي أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة».

ثمّ يثبت مُدّعاء بعدد من الأدلة التي نقلها ملا صدرا على أنّها أدلة على أصالة الماهية ويفنّدها ويردّها، ويستطرد شيخ الإشراق عند بيانه لأدلّته حول كون مفهوم الوجود مفهوماً انتزاعياً فيقول:

«والوجود قد يُقال على النسب إلى الأشياء كما يُقال: الشّيء موجود في البيت وفي السوق وفي الدّهن وفي العين وفي الزّمان وفي المكان؛ فلفظة الوجود مع لفظة «في» في الكلّ بمعنى واحد. ويطلق بإزاء الروابط كما يُقال: زيد يوجد كاتِباً؛ وقد يُقال على الحقيقة والذات كما يُقال: ذات الشّيء وحقيقته، ووجود الشّيء وعينه ونفسه؛ فتؤخذ اعتبارات عقلية وتُضاف إلى الماهيات الخارجيّة؛ هذا ما فهم منه النّاس».

وبعد بحث مفصّل حول المفاهيم الانتزاعية الأخرى مثل الوحدة والإمكان والجوهرية والوجوب والإضافات، يستنتج السهروردي ما يأتي:

(1) ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص 71.

«فإذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلا وجودها نفسه في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان، مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها ممّا ذكرنا»⁽¹⁾.

والطريف في الأمر أنّ السهروردي نفسه قد صرّح بأنّ ما يقصده بالماهية هو الهوية نفسها؛ لأنّ الوجود هو مفهوم اعتباري وأنّ ما يفيض من العلة هي الهوية ولا غير⁽²⁾.

وهنا، وبعد التدقيق في النماذج والأمثلة نلاحظ بوضوح أنّه لم يقل من الفلاسفة الكبار المذكورين باعتبار أيّ وجود أصيلاً دون ماهية، أو اعتبار ماهية ما أصيلةً دون وجود، ولذلك فإنّ دعوى أنّ المشائين تبنّوا أصالة الوجود والإشراقيين مالوا إلى أصالة الماهية، هي دعوى مجانبة للصحة.

وجميعهم - المشاؤون والإشراقيون - متفقون على أنّ ما هو متحقّق في الخارج ليس سوى ظاهرة خارجية كقولنا هذا القلم أو هذه الكأس أو هذا الباب أو هذا الحائط وغير ذلك. فنحن ننتزع بعض المفاهيم من تلك الظواهر الخارجية الواقعية مثل الوجود والماهية والذات والجوهر والعرض؛ بل لم يكن يقصد أيّ من أولئك الفلاسفة أن يبحث في أصالة الوجود أو الماهية بالنسبة إلى أيّ شيء؛ لأنّهم جميعاً متفقون في الرأى على أنّ كلّاً من مفهوم الوجود والماهية مُنتزَعان من مصدر خارجي. إنّ ما هو متحقّق في الخارج مثلاً هو هذا القلم الذي نكتب به، وهذا القلم هو منشأ انتزاع بعض العناوين مثل الماهية والوجود والإمكان والجوهر وغير ذلك.

(1) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الأول، المقالة الثالثة، الفصل الثالث،

الحكومة الأولى: في الاعتبارات العقلية.

(2) المصدر نفسه، القسم الثاني، نهاية المقالة الثالثة.

لقد اعتبر جميعُ المفكرين - باستثناء عُرفاء الهند وحكمائها - أنَّ هذا القلم أصيلٌ وليس ظاهرةً خياليةً، ولم يُجادل أحدٌ منهم في ما إذا كان هذا المفهوم الانتزاعي أصيلًا أو كان نظيره اعتباريًا!

ولا بدَّ هنا من التذكير بنقطة مهمة وهي أنَّ الموقف الذي اتَّخذه هؤلاء كان مُقابل مَنْ؟ وحول أيِّ مسائل؟

إذا دَقَّقنا في كلام أولئك يمكننا استنتاج أنَّ القسم الأعظم من الجهود التي بذلها أمثال ميرداماد وبهمنيار كان ينصبُّ على ردِّ اعتقاد المعتزلة بأنَّ العدم له حظٌّ من الثبوت، والقول إنَّ الماهيات غير الموجودة لا واقع لها إطلاقاً، وأنَّ الموجودية هي واقعٌ من وقائع الظواهر، وهي قابلةٌ للانتزاع في الخارج أو في الذهن. وقد طرح كلٌّ من ميرداماد وبهمنيار هذه المسألة عند بحثهما في المفهوم العام والانتزاعي للوجود⁽¹⁾.

وأما شيخ الإشراق فقد وضع نفسه في الجهة المقابلة للمشائين في طرحه لهذه المسألة، حيث اعتقد بأنَّهم يعتبرون الوجود محور بحوثهم، في حين أنَّ الوجود يُمثِّل مفهومًا من المفاهيم العامة، ولا يدلُّ على حقيقة الأشياء⁽²⁾، كما إنَّ ابن سينا نفسه كان يعتبر الوجود زائدًا على ماهية الأشياء. والقول إنَّه إذا كان محور الفلسفة مفهومًا انتزاعيًا وعمامًا، فإنَّنا لا محالة سنبتعد عن العين والخارج وسندخل في صراع مع الذهن، هو قول دقيق، لكنَّ الشَّيء المهمُّ هو أنَّ المشائين قد جعلوا الوجود محورًا لبحوثهم الفلسفية وحتى لو كان الوجود كذلك مطروحًا على بساط البحث فإنَّ المراد به هو ذلك الوجود⁽³⁾. واعتبر شيخ الإشراق «الشَّيء» موضوعًا لما

(1) انظر: ابن المرزبان، التحصيل، الكتاب الثاني، المقالة الأولى، الفصلان 1-2؛ ميرداماد، القيسات، القيس الثاني، الومضة الأولى.

(2) انظر: شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الأوَّل، المقالة الثالثة، الفصل الثالث، الحكومة الأولى.

(3) انظر: ابن المرزبان، التحصيل، الكتاب الثاني، المقالة الأولى، الفصل الأوَّل؛ ابن سينا، =

بعد الطبيعة، وذلك في كتابه المعروف «حكمة الإشراق»، مُقسِّمًا إيَّاه إلى نور وظلمة⁽¹⁾. وبديهي أنَّ المقصود من «الشيء» في كلام السهروردي ليس المفهوم العام؛ بل الحقائق والموجودات الخارجية.

وبناءً على هذا، فإنَّ نسبة أصالة الماهية إلى الإشراقيين وأصالة الوجود إلى المشائين هي نسبة غير عادلة، وكما أوضحنا فإنَّ كلا الفريقين كانا يؤكدان على شيء واحد صحيح وهو ما نقبله نحن أيضًا. والأطراف من كلِّ ذلك هو أنَّ ملّا صدرا قد نسب هذه النظرية إلى الماضين في الوقت الذي كان فيه هو نفسه يومًا ما يؤيد مسألة أصالة الماهية، كما إنَّه نسب أصالة الوجود أيضًا إلى مَنْ سبقه بعد أن عدل عن رأيه السابق وهجر مُعتقده القديم⁽²⁾.

3- المبادئ المعرفية

تختلف المبادئ المعرفية لذينك التصورين اختلافًا كبيرًا، فلا يمكن مثلًا فهم تصوّر أهل العرفان لأصالة الوجود إلّا بالكشف والشهود، وقد أشارَ ملّا صدرا نفسه إلى هذه النقطة مرارًا وتكرارًا⁽³⁾ عند طرحه موضوع أصالة وجود الشيء في مقابل ماهيته كبحت فلسفيّ مستدلًا بذلك على إثباته، لكنَّ تصوّره لأصالة الوجود لا يتعلّق كثيرًا بوحدة الوجود، أي قد يكون ثمة العديد من الوجودات إلّا أنَّ كلاً منها يُعتبر أصيلًا في موقعه الخاص به، بينما تُمثّل أصالة الوجود بالمعنى العرفانيّ وحدة الوجود نفسها؛ إذ عندما نقول إنَّه لا يوجد في هذا العالم موجود أصليّ سوى الحقّ (تعالى) وأنَّ جميع التعيّنات والكثرات إنّما هي وهمٌ وخيال؛ فإنّنا نعني بذلك وحدة الوجود بالصيغة العرفانية.

= الشفاء (الإلهيات)، الفنّ 13، المقالة الأولى، المقدّمة والفصلان 1-2؛ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات.

(1) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الأولى، الفصل الثالث.

(2) گرامي، الفلسفة المشائية، ص 103.

(3) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 37 و 49 و 61 و 412؛ ج 3، ص 388؛ ج 6، ص 230.

وعلى هذا، ومع الاعتراف بأصالة الوجود، لا ينبغي طرح وحدة الوجود كنظرية مستقلة بذاتها أو تقديم الدليل الفلسفي بُغية إثباتها. وفي إطار تصوّر ملاّ صدرا لأصالة الوجود فإنّ ذلك يعني أنّ النسبة بين وجود الموجودات المختلفة نسبة الاشتراك في النوع، ويكون إطلاق كلمة «وجود» عليها على نحو الاشتراك المعنوي، مثل اشتراك أفراد الإنسان في النوع الذي هو الإنسان. وتجدر الإشارة إلى أنّ ملاّ صدرا، وكما سيأتي لاحقاً، حاول إثبات وحدة الوجود بالاستناد إلى هذا الاشتراك. والحال أنّ وحدة الوجود هي مسألة كشفية، يتعذّر إثباتها بالحسّ والعقل لا تصوّراً ولا تصديقاً. وسوف نزيد هذا الأمر وضوحاً عند بحثنا لنظرية وحدة الوجود.

4- أيّ مشكلة يُراد حلّها؟

أيّ مشكلة فلسفية يُراد حلّها بالنظرية الفلانية أو المبدأ أو القانون الفلانتين؟ هذا هو السؤال الذي يجب أن تكون إجابته واضحة في كلّ قضية تُطرح في الفلسفة خاصّة على مستوى المبادئ والأصول. ولا بدّ من طرح هذا السؤال على البحث في أصالة الوجود. وسوف نعالج هذا السؤال على ضوء التصرّور العرفانيّ والتصرّور الصدرايّي.

أ- أصالة الوجود في التصرّور العرفانيّ: إذا نظرنا إلى أصالة الوجود بصياغتها العرفانية، فسيكون ذلك جواباً عن سؤال مفاده: هل لظواهر العالم المحسوس أيّ واقعية؟ إنّ جواب هذا السؤال من وجهة نظر المؤيدين لأصالة الوجود بالمعنى العرفانيّ هو النفي، خلافاً للجواب الذي يقدّمه أتباع أصالة الماهية والهوية وهو الإيجاب.

واستناداً إلى هذا التصرّور؛ فإنّ كلّ ظواهر العالم المحسوس هي مجرد رموز وهمية لا أصالة لها، وأنّ الشّيء الوحيد الذي له الأصالة هو حقيقة الوجود، وهي حقيقة واحدة وواجبة وأزليّة وأبدية.

وترجع أصالة الوجود بالمعنى المذكور إلى مدرسة خاصّة في العرفان

الإسلامي، ويمثل ذلك جوابًا يختلف تمامًا عن نظرة فلسفة المشائين وآرائهم؛ حيث إنهم يعتقدون بأصالة هذه الهوية، ولا يعترفون بحقيقة للموجودات وراء هويتها. فأصالة الوجود بالمعنى العرفاني تطرح قضيةً جدليةً في كلٍّ من العرفان والفلسفة، وبالتالي ليست هذه النظرية أو القضية من خصائص الفلسفة ومختصاتِها.

يُضاف إلى ذلك، أنَّ مسألة أصالة الوجود أو الماهية ليست من قبيل الموضوعات المعروفة كالجبر والاختيار، وحدوث العالم وقدمه، وإثبات الواجب وغير ذلك بحيث تكون أجوبتها المتباينة متعلقةً بآراء واستدلالات فلسفية مختلفة؛ بل هي (أي مسألة أصالة الوجود أو الماهية) مسألة خلافية بين العارف والفيلسوف وبين العرفان والفلسفة؛ إذ لكلٍّ من هذين العلمين جوابه الخاص به، وهو الجواب الذي يناسبه أكثر من غيره من الأجوبة. بعبارة أخرى: إنَّ مكان هذه المسألة يقع ضمن دائرة المواجهة بين العرفان والفلسفة وليس ضمن المسائل الفلسفية. ولا شكَّ في أنَّ تجاهل الموضوع الدقيق لهذه المسألة أدَّى إلى إيجاد الغموض في دورها لحلِّ المشاكل، وهو ما حرمَ المفكرين في القرون الأخيرة من التعرّف إلى بعض القضايا المهمة على الرّغم من وجود بحوث مطوّلة في النتيجة الوجودية أو المعرفية، وأدخلهم في دائرة الجدل والجدال الذهني، ومن ذلك مسألة الوجود الكليّ ثم بحث موضوع اتّحاد العاقل بالمعقول^(١).

ب- أصالة الوجود عند ملا صدرا: أستطيع الإشارة بجرأة إلى أنَّ موضوع مسألة أصالة الوجود قد تغيّر في إطار فهم ملا صدرا لهذه المسألة حتى غدت قضيةً خلافيةً بين الفلاسفة. وعُرضت المسألة بالشكل الآتي: إنَّ جماعة من الفلاسفة ومنهم شيخ الإشراق يرون أنَّ ماهية الأشياء أصيلةٌ

(١) انظر: يثربي، عيار نقد، الوجود الكليّ.

ومن أمثلة هذه الأشياء الحجر والماء والنار؛ أما وجودها فهو اعتباري. ويُقابل هؤلاء صدر المتألهين والمشاؤون الذين يرون عكس ذلك تمامًا.

وبالنظر إلى أن كلاً من الماهية والوجود ليسا أمرين منفصلين خارج الذهن؛ بل هما في الحقيقة شيء واحد في الخارج، لا بدّ من الجواب عن السؤال الآتي: ما هي المشكلة الخارجية التي يحاول أنصار أصالة الوجود وأنصار أصالة الماهية حلّها؟ يبدو أننا لا نستطيع إيجاد حلّ لهذه المشكلة بالاستناد إلى فهم ملاً صدرا لأصالة الوجود، أو حتى تحديد ثمرة البحث والفائدة من الجدل بين الآراء.

وهنا لا بدّ لنا من الإشارة إلى نقطة مهمّة وهي أنّه إذا كان ملاً صدرا وأتباعه قد اعتبروا الوجود أمراً خارجيّاً بالكامل، فلماذا لم يأخذوا ذلك بالاعتبار في مسألة تنظيم الحقائق وبحث المقولات؟ إنّ السبب الذي لم يدفع الفلاسفة الماضين إلى طرح موضوع الوجود ضمن بحث المقولات هو أنّهم اعتبروا الوجود مفهوماً انتزاعيّاً عامّاً، وحتى لو كانوا يؤمنون بتوفّر المصداق الخارجي للوجود كان لا بدّ لهم من إدراج ذلك ضمن المعقولات الأولى والاستناد إلى ذلك في عمليّة تنظيم المقولات، وهو أمرٌ لم يفعلوه كما نعلم. وأمّا إذا كان ملاً صدرا يؤمن تماماً بأنّ الوجود هو حقيقة خارجيّة كان يتوجّب عليه إدخال هذه المسألة في عمليّة تصنيف الموجودات كما فعل شيخ الإشراق الذي أدرج النور في بحوث الموجودات.

وعلى أيّ حال، فإنّه لا مفرّ لنا من الإجابة عن السؤال الآتي: إلى أيّ مدى يمكن لاعتقادنا بأصالة الوجود أو الماهية أن يعيّنّا على فهم موجودات العالم؟ من وجهة نظري الشخصية إنّنا إذا أردنا معرفة الماء والحجر والشجرة والروح والله (سبحانه) ... إلخ، عندئذٍ يجب علينا الدّخول إلى الموضوع عبر بوابته الصّحيحة والاستعانة بالعقل والمنطق حتى نتمكن من الحصول على النتيجة المتوخّاة، أمّا القول بأصالة الوجود

أو أصالة الماهية فلن يساعدنا على فهم الحجر أو الشجرة، فما بالك بفهمنا لله (تعالى) والروح؟

5- اللوازم المعرفية

لمعرفة اللوازم والآثار المعرفية التي تترتب على نظرية أصالة الوجود، لا بد أيضاً من العودة إلى فهمي هذه القاعدة؛ أي، الفهم العرفاني والصدرائي، بشكل مستقل لكي تتضح لنا اللوازم والآثار الخاصة بكل منهما من الناحية المعرفية:

أ- اللوازم المعرفية للفهم العرفاني: قلنا قبل هذا إنه وفقاً لأصالة الوجود لدى العرفاء تُعتبر جميع الظواهر في العالم رموزاً وعلامات وهمية، أما الحقيقة فتكمن في ما وراء تلك المظاهر. وعلى هذا فإنّ الواقع والوجود هما صورتان أو اتجاهان؛ صورة أو اتجاه ظاهريّ وصورة أو اتجاه باطنيّ، وما يمكن إدراكه بالحواسّ والفكر هو الصورة الوجودية للظاهرة، بينما لا يسعنا إدراك الاتجاه الباطنيّ للعالم بواسطة العقل أو الحواسّ، فذلك يحتاج إلى الباطن والكشف والشهود. وكما عرفنا فإنّ الوسيلة الوحيدة لحل هذه المشكلة هي البحث عن أساليب وأنماط أخرى لكسب المعرفة؛ وذلك لعجز عقل الإنسان وحواسّه عن إثبات هذا التصوّر أو تفسيره. وبسبب الإيمان بوجود أسلوب أو طريقة أخرى لكسب المعرفة غير الأسلوب الحسيّ والعقليّ المعروف، قُسمت المعارف البشرية إلى مجموعتين أصليتين، هما:

المجموعة الأولى: العلوم الرسمية ونعني بذلك العلوم المتعلقة بمجال الحواسّ والفكر كعلم الفيزياء والكيمياء والطب والرياضيات وعلم النجوم والتاريخ والجغرافيا والفلسفة والفقه والكلام والتفسير وغير ذلك من العلوم.

المجموعة الثانية: العلوم الحقيقية، وهي العلوم التي تخصّ موضوع

الكشف والشهود وهي المعرفة الناجمة عن نفوذ الإنسان إلى الضفة
المقابلة لهذه الرموز والمظاهر.

وهكذا، فإنّ عندنا قسمين من المعرفة يُعدّ القسم الأول منهما معرفة
سطحية يمكن الوصول إليها بالدرس والبحث، وهذا القسم قابل للتعليم
والانتقال. أمّا القسم الثاني من معارفنا، فلا يمكن اكتسابه بالدرس والبحث
وليس قابلاً للانتقال؛ بل لا بدّ لتحصيله من المعاينة والتجربة الشخصية
بالمعنى الخاصّ للتجربة⁽¹⁾. وهذه التجربة الشهودية تتوقّف على الرياضة
والسير والسلوك. وهكذا يظهر أنّ العرفاء يرون توقّف المعرفة على السير
والسلوك مضافاً إلى التعلّم، إذا كان يرغب العارف باكتشاف ما وراء
المظاهر المدروسة بالعلوم الموصوفة بأنّها رسمية؛ إذ على الرّغم من وقوع
مسألة معرفة الهويّات والماهيات وأوصافها وضروريّاتها ضمن إطار العقل
والحواسّ، إلّا أنّ الوصول إلى المعرفة الحقيقية للوجود بحاجة إلى السلوك
والفناء والتخلّي عن عالم الفروقات والسير باتجاه عالم الجمع والتوحيد⁽²⁾.

والحاصل هو أنّ معرفة الوجود الموصوف بأنّه أصيلٌ بحسب فهم
العرفاء لأصالة الوجود، هذه المعرفة لا دور للعقل فيها ولا للحواسّ؛
وإنّما طريقها السلوك والمعاينة، أو فلنقل الشهود. وهذه الرؤية تُقابل
رؤية الفلاسفة المشائيين الذين يعتبرون العقل والحواسّ الأساس الوحيد
للمعارف الإنسانية ويشكّكون في المعرفة الشهودية وقوعاً وتفسيراً⁽³⁾.

ب- أصالة الوجود عند ملا صدرا: يظهر من كلام ملا صدرا أنّ أصالة

(1) عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق في كشف الدقائق. ص 67 و 68.

(2) آملّي، نقد النقود، الأصل الأوّل؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 37 و 61 و 412؛
ج 3، ص 388؛ ج 6، ص 230؛ ملا صدرا، الشواهد الربوبية، المشهد الأوّل، الشاهد الأوّل،
الإشراقين الثاني والثالث.

(3) القيصريّ، شرح تائبة ابن الفارض (رسالة التوحيد والنبوة والولاية)، المقدمة، الفصل
الأوّل؛ يثري، العرفان النظري، ص 232 وما بعدها.

الوجود بحسب فهمه إياها، تدخل في دائرة عمل العقل، ومن هذه الناحية لا يثير تعامل العقل معها إشكالية معرفية، ولهذا الأمر لوازم سوف نشير إليها. وقد تصدّى صدر المتألهين لإثبات هذه النظرية والردّ على المعارضين بأدلة عقلية فلسفية ومع ذلك لم يهجر طريقة العرفاء في دعاوى الشهود، ويصرّح بأنّ بعض أفكاره عن هذه النظرية وصل إليها بالشهود والتجربة الروحية⁽¹⁾.

وإذا تركنا المجاملة، فإنّه يمكن أن نقول: يبدو أنّ ملاً صدرا لم يلتفت إلى الفرق المعرفي بين فهمه لهذه النظرية وبين فهم العرفاء لها ولعله غفل عن أنّ هذه النظرية طرحت قبل ولادته هو بأربع قرون؛ وإلا فما الذي يبرّر تغاضيه عن بيان المباني المعرفية المثبتة لها. والله أعلم!

وهكذا نرى أنّ فهم ملاً صدرا ليس له مبان معرفية خاصّة به، أي إنّ الاعتقاد بكلا طرفي القضية (أصالة الوجود أو أصالة الماهية)، ينطلق من المباني المعرفية عينها، في حين أنّ تصوّر العرفاء لأصالة الوجود يضع فرقاً واضحاً بين المبادئ والمسائل المعرفية لكلّ تصوّر مقارنة مع المبادئ والمسائل المعرفية للتصوّر الآخر. فالعقل والحواسّ وسائل وأدوات معرفية لتبني أصالة الماهية، والشهود وما وراء العقل منطلقات لإثبات أصالة الوجود عندهم.

ومن ناحية أخرى، نفترض رؤية العرفاء التقابل مع الفلسفة المشائية، بينما نرى أنّ صدر المتألهين يتفق مع المدرسة المشائية في منطلقاتها المعرفية، ويجعل البحث في أصالة الوجود بحثاً فلسفياً، يمكن الخلوص منه إلى نظرية أصالة الوجود دون افتراض الاختلاف بين المشائين والإشراقيين.

6- دور هذه المسألة في حلّ المسائل الأخرى

استند ملاً صدرا إلى نظرية أصالة الوجود، في مقدّمات عددٍ من

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 149؛ ج 2، ص 292.

المسائل التي عالجهـا، وجعلها أصلاً يُبنى عليه الموقف من هذه المسائل. وأكّد الصلة بين هذه النظرية وبين الكثير من المسائل، كتوحيد الواجب، والحركة الجوهرية، والمعاد الجسماني، واتحاد العاقل والمعقول، وحاجة المعلول إلى العلة، وغير ذلك من المسائل، واستفاد من هذه النظرية في بيانه لهذه القضايا الفلسفية والاستدلال عليها.

وتجنباً للتطويل أترك تحليل الأمثلة والنماذج، وأكتفي ببيان أنّ أصالة الوجود بنسختها الصدراتية عاجزة في جميع تلك الموارد المشار إليها، وغير ذات جدوى. وغالباً ما تتوقف فعالية هذه النظرية في إطار القول بوحدة الوجود؛ أي إذا اعتبرنا الوجود أصيلاً بحسب مفهوم ملاً صدرًا واعتقدنا بأنّ الموجودات حقائق متباينة، فإنّه لا يمكن الاعتماد على أصالة الوجود نفسها لحلّ تلك المشكلات التي كان يهدف ملاً صدرًا إلى حلّها. ومن الواضح أنّ الجمع بين الأصالة والوحدة يعيدنا إلى النسخة العرفانية من هذه النظرية. وبعبارة أخرى: كلّما أسهمت نظرية أصالة الوجود بحلّ مشكلة فلسفية، ينبغي أن نلتفت إلى أنّها أصالة الوجود كما يفهمها العرفاء، لا كما يفهمها ملاً صدرًا.

7- الانسجام مع وحدة الوجود

من المعلوم أنّ محور العرفان الإسلامي هو مسألتان هما: أصالة الوجود ووحدته. ولا يمكن فصل إحدى المسألتين عن الأخرى. وتكشف المقارنة بين المسألتين عن أنّ أصالة الوجود هي الأساس الذي تُبنى عليه الوحدة. وذلك بهدف أن تسقط الكثرات، بعدّ التعيّنات أوهاماً وخيالات.

لكن، وكما أشرنا، فإنّه ليس بالإمكان تصوّر أو تصديق حضور تلك الحقيقة الواحدة في جميع المظاهر لا بالعقل ولا بالفكر، فلا يمكننا معرفة أنّ عالم الوجود هو مجرد حقيقة واحدة لا غير إلّا بالكشف، وآته ما من

شيء أصيل ومتحقّق في عالم الوجود، سوى تلك الحقيقة الواحدة التي يتحدثون عنها، ويرومون إثباتها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ وحدة تلك الحقيقة لا تنسجم مع أصالة الوجود إلّا في النموذج العرفانيّ؛ إذ لو اعتبرنا جميع الهويّات أصيلة واعتبرنا في الوقت نفسه أنّ الأصالة بالذات متعلّقة بوجود أيّ ظاهرة لا بماهيّتها، عندئذٍ لن نستطيع الوصول إلى الوحدة السارية للوجود، ولن تشير أدلّة وحدة الوجود - مثل عدم إمكانية انتزاع معنى واحد من الحقائق المختلفة - بعد ذلك إلّا إلى تشابه تلك الحقائق. ومعنى ذلك أنّ تلك الحقائق تكون متشابهة من حيث الذات على الرّغم من استقلال بعضها عن بعضها الآخر؛ ولذلك لا يسعنا سوى انتزاع معنى ومفهوم واحد فقط منها جميعاً، تماماً كانتزاع مفهوم الحيوان من الحصان والإنسان، لا أن تكون جميعها حقيقة عينية، كأن يكون الحصان والإنسان مثلاً مظهرين لحقيقة أصيلة وعينية واحدة، فيكونان في الواقع شيئاً واحداً!

8- تقويم الأدلّة

ذكرنا في ما سبق أنّ أدلّة ملا صدرا تستند بشكل عامّ إلى مبدئين اثنين، هما:

أولاً: أنّ الوجود - لا الماهية - هو منشأ الآثار.

ثانياً: أنّ القول بأصالة الماهية سيدخلنا في سلسلة لا تنتهي من المشاكل واللوازم المغلوطة.

في ما يأتي إشارة موجزة إلى صدقيّة دينك المبنيّين:

1- المبني الأول: تستند الأدلّة 1 و2 و4 و5 و6 و7 التي استند إليها ملا صدرا على هذا المبدأ، وقلنا إنّ الاستدلال على المبدأ المذكور إنّما يمثّل في الحقيقة مصادرة على المطلوب، وهو ادّعاؤنا نفسه الذي سنّخذّه سنّداً

لاستدلاننا، فعندما نقول إنّ الآثار تتعلّق بالوجود فذلك يعني أنّ الوجود أصيل؛ إذ إنّ تعلّق الآثار هو نفسه الأصالة؛ أي كائننا في الحقيقة نقول: إنّ الوجود أصيل؛ لأنّه أصيل.

ونقول في الاستدلال الثّاني: إنّهُ ليس للماهيّة في الذّهن أيّ آثار؛ وهذا يعني أنّها ليس لها آثار في الخارج أيضًا، وهذا بمثابة المصادرة على المطلوب كذلك؛ لأنّ عدم ترتّب الآثار في الخارج لا علاقة له بعدم وجود الآثار في الذّهن؛ لأنّ ما هو حاضر في أذهاننا لا يمثّل الهويّة الخارجيّة للظواهر لكي نتمكّن على أساسه من تحديد ملامح الخارج؛ بل إنّ ما هو موجود في أذهاننا ليس سوى مفهوم وصورة ذهنيّة، وما يُتوقّع من الموجود في الذّهن ينبغي أن يختلف عن المتوقّع من الموجود في الخارج.

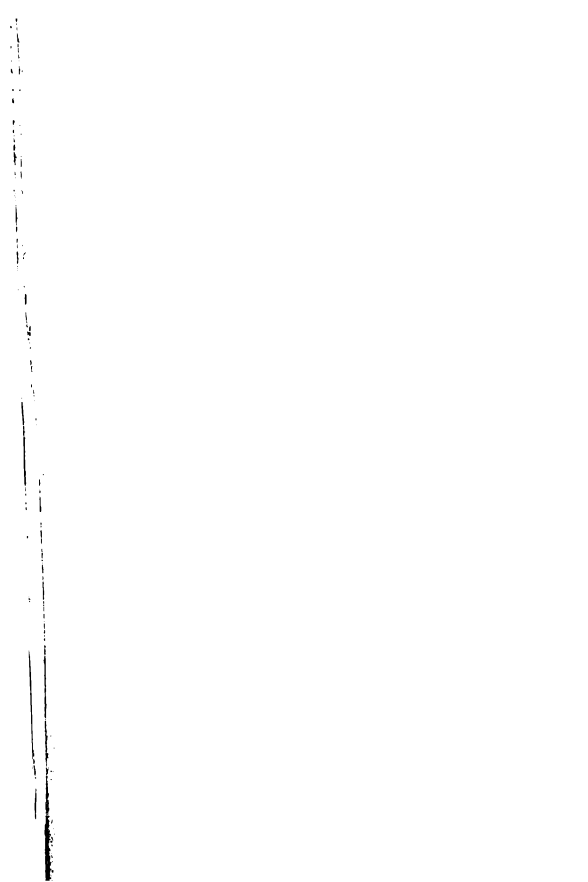
وفي الاستدلال الرابع يقول ملا صدرا: إذا لم يكن الوجود موجودًا فلن يتحقّق شيءٌ على الإطلاق، ومن الواضح أنّ الدليل في هذا الدليل هو عين الدعوى.

وعلى أيّ حال، فإنّه من السهل تفنيد استدلالات ملا صدرا وإبطالها، وأساس مثل هذه البحوث غير المثمرة هو دخولنا ساحة البحث والمناقشة حول مفاهيمنا الانتزاعيّة دون الانتباه لهويّة الظواهر وواقعها، كأنّ نتزع مفهوم الجوهر والذّات من شيءٍ ما، فيميل أحدهم إلى تأييد أصالة الجوهر بينما يفضّل الطرف الثّاني تأييد أصالة الذّات، أو كأنّ يقول أحدهم: إنّ سبب حلاوة السكر هو ذاته، ويقول آخر إنّ منشأ الحلاوة هو جوهر السكر.

2- المبنى الثّاني: وأمّا المبنى الثّاني من مبنيّ ملا صدرا فهو كذلك غير ثابت ولا يحظى بالقبول؛ لسهولة دفع كثير من الإشكالات التي ذكرها ملا صدرا في باب أصالة الماهيّة. على سبيل المثال، يقول ملا صدرا في الدليل الثّالث: إذا لم يكن الوجود أصيلًا فسوف يستحيل حمل شيء على شيء آخر. وفي ردّ هذا الاستدلال يمكن أن يُقال إنّ الحمل يستند إلى

المقارنة والاتحاد بين الأشياء، فعندما نقول الشجرة خضراء فهذا يعني الإشارة إلى التقارن بين الشجرة والخضرة، ولا أحد في تاريخ الفلسفة اشترط في الحمل أصالة الوجود أو أصالة الماهية. وما دعا ملاً صدرا إلى التورّط في هذا الوهم هو خلطه بين اعتبارين من اعتبارات المفاهيم والماهيات وهما: بـ«شرط لا» والد«لا بشرط». فعندما نلاحظ في الخضرة والشجرة في المثال، اعتبارهما بـ«شرط لا»، فإنّ كلّ منهما سيكون هو ولن يقبل الحمل على الآخر؛ ولكن في حالة الحمل لا يُلاحظ الشيء بهذا النحو، بل يُلاحظ في المفهومين اللذين يُحمل أحدهما على الآخر تقارنهما في الوجود واتحادهما بنحوٍ من أنحاء الاتحاد.

والدليل الثامن من أدلة ملاً صدرا حاصله أنّه إذا كانت الماهية أصيلة لزم وجود أجزاء غير متناهية للحركة الواحدة، ولما كان الوجود غير المتناهي بين البداية والنهاية محالاً؛ إذن، فالماهية ليست أصيلة. وهنا أيضاً ينبغي الالتفات إلى أنّ تقسيم الحركة الواقعة في الخارج، هو تقسيم وهميٌّ. وقد صرّح جميع الفلاسفة بإمكان تقسيم الجسم إلى أجزاء لا نهاية لها، ولا استحالة في هذا التقسيم، فهو تقسيم افتراضيٌّ ووهميٌّ. وكما أنّه لا يصحّ الاعتراض على وجود أجزاء لا نهاية لها في خيط طوله ستمتر واحد، كذلك لا يصحّ الاعتراض على الحركة باعتراض صدر الدين الشيرازي، ولا فرق في هذا بين الاعتقاد بأصالة الوجود أو الاعتقاد بأصالة الماهية.



الفصل الرابع التشكيك في الوجود

ترتبط مسألة التشكيك في الوجود بمسألتين أخريين هما مسألة الاشتراك والوحدة. وهذا ما سوف نعالجه في هذا الفصل تحت عنوان «التشكيك»؛ لأنّ الاشتراك هو مقدّمة لإثبات الوحدة، وعندئذ نتّمكن من تفسير وحدة الوجود بالتشكيك في الوجود. وبالنّظر إلى هذه النقطة بالذّات، سنبدأ بحثنا بحسب الترتيب الآتي:

- الاشتراك في الوجود

- وحدة الوجود

- التشكيك في الوجود

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ الهدف من هذه الدراسة، هو النظر التحليلي في مدرسة الحكمة المتعالية باعتبارها الإنجاز المنسوب إلى ملا صدرا، مضافاً إلى تحديد الملاحظات الخاصّة بخلفيّة تصوّره وتأثيره على آراء الفلاسفة من بعده.

ولمّا كان مخاطبنا في هذا الشأن هم أساتذة الفلسفة أو على الأقلّ دارسو الفلسفة في المراحل العليا، فإنّنا لن نخوض في تفاصيل البحث؛ بل سنكتفي في كلّ البحوث بذكر المقدّمات الضروريّة فقط.

وفي ما يأتي نبتدئ بحثنا بالترتيب الذي ذكرناه أعلاه:

أولاً: الاشتراك في الوجود

تُستعمل كلمة «اشتراك» في الدراسات اللغوية وفي المنطق وأصول الفقه، فإذا انطبقت كلمة على أكثر من موجود واحد، فإن تلك الكلمة توصف بأنها «مُشترَكٌ» مثل كلمتي إنسان وأسد. والاشتراك يكون على نحوين:

النحو الأول: هو الاشتراك في اللفظ، كاشتراك معانِ عدّة في كلمة واحدة مثل: «عين» في اللّغة العربية، وهذا هو الاشتراك اللفظي. ولا يخفى أن لا شيء يجمع المعاني التي تُطلق عليها كلمة عين في اللغة العربية وعلى هذا المثال يُقاس ما سواه من أمثلة في العربية وفي غيرها من اللغات.

النحو الثاني: وهو ما يُسمّى بالاشتراك المعنوي، وذلك حين يُسمّى شيءٌ ما باسم ويكون لهذا الشيء مصاديق عدّة تشترك في الاسم الذي أُطلق على الجهة المشتركة بينها. كما في كلمة «حيوان» التي تُسمّى بها الموجودات من جهة كونها حساسة متحرّكة بالإرادة على حدّ تعبير علماء المنطق، ومن هذه الجهة يشترك فيها أكثر من نوع كالإنسان والحصان وغيرهما... ولا مشكلة في هذا الكلام حتّى الآن.

يقول صدر المتألهين في الاشتراك المعنوي بين الموجودات: «أما كونه (الوجود) مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات، فإنّ العقل يجد بين موجود وموجود آخر من المناسبة والمباشرة ما لا يمكن أن يوجد مثلاً بين موجود ومعدوم». وفي عبارة ملاً صدرها هذه إشكالان أو تسامحان:

الإشكال الأول: هو أنّ عبارة «أما كونه مشتركاً بين الماهيات» ليست عبارة دقيقة، إلّا إذا كان المقصود بـ«الماهيات» هو الموجودات الخارجيّة.

الإشكال الثاني: هو أنّ صدر المتألهين ذكر المشترك بنحو عامٍّ أولاً ثم

قسّمه إلى لفظيٍّ ومعنويٍّ، وبيّن أنّ الاشتراك في الوجود من النحو الثاني، وأنّ كونه مشتركاً معنوياً قريبٌ من الأوليات. وعلى أيّ حال يبدو بعيداً ادّعاء أنّ الاشتراك في الوجود لفظيٍّ؛ خاصّةً إذا جعلنا المعيار في الحكم هو الاستخدام العرفي للكلمة، ولم نلجأ إلى الدقّة العلمية والفلسفية في الحكم على الاشتراك المدّعى. ويبدو لنا أنّ انقسام الاشتراك إلى قسميه، وأنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ لا يحتاج إلى مزيدٍ من البحث، وعلى الرغم من عدّه قريباً من الأوليات، فإنّ ملأ صدرنا حاول إثبات دعواه بالدليل.

وأهمّ ما استدلّ به ملأ صدرنا وتابعه عليه من جاء بعده، هو قوله: «فإذا لم يكن الموجودات مشاركة في المفهوم؛ بل كانت متباينة من كلّ الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة، وليست هذه لأجل كونها متّحدة في الاسم حتى لو قدرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات غير المتّحدة في الاسم؛ بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل». ثمّ قال بأفضلية هذا الدليل بالنسبة إلى أهل الإنصاف - بزعمه. وقد اكتفينا نحن أيضاً بالإشارة إلى هذا الدليل واستغنيّا عن ذكر الأدلّة والتأييدات الضعيفة والواهية⁽¹⁾.

أما أنّ الاشتراك في الوجود لا يمكن أن يكون لفظيًّا، فليس بالبساطة التي يفترضها ملأ صدرنا؛ ولهذا نجد أنّ بعض المتكلّمين اعترضوا على دعوى الاشتراك المعنوي، ومنهم فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ) الذي يرى أنّه إذا لم يكن الوجود مشتركاً لفظيًّا لزم أن تكون جميع الموجودات واحدة من حيث لوازمها⁽²⁾؛ لأنّ اللفظ الذي يطلق على أشياء عدّة بالاشتراك

(1) السبزواري، شرح منظومة الحكمة، منشورات ناب، ج2، ص77.

(2) ملأ صدرنا، الحكمة المتعالية، ج1، ص120 و121؛ نصير الدّين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج3، ص33 وما بعدها.

المعنوي يدل على وجود حقيقة واحدة في كل تلك الأشياء، من المعلوم أنه ليس بإمكان حقيقة واحدة أن يكون لها لوازم مختلفة؛ لكنّ ملا صدرا وأتباعه استطاعوا حلّ هذا الإشكال بـ«تشكيك الوجود»، وهو ما سنبحث في ما بعد. أمّا الآن فنسنع آراء المؤيدين والمعارضين جانباً، وسنبحث من خلال نظرة تحليلية هذه النقطة وهي: هل يقتصر طرح مسألة الاشتراك اللفظي أو المعنوي على المعقولات الأولى فقط، أم أنّ ذلك ممكن كذلك في ما يخصّ المعقولات الثانية؟

إنّ المعقولات الأولى هي مفاهيم لها مصداق خارجي؛ أي إنّ كل واحدة من تلك الألفاظ تدلّ على موجود خارجيّ مُعيّن، جوهرًا كان أم عَرَضًا، بمعنى أنّ لها مصداقًا خارجيًا، فعندما نقول على سبيل المثال: حصانٌ أو إنسانٌ، فإنّ كلّاً من هاتين الكلمتين تشيران إلى موجود خارجي. وأمّا المعقولات الثانية فهي ألفاظ أخذت معانيها مع ملاحظة النسبة بين مفهومين، مثل الإمكان والعليّة والجنس والتّوَع وغير ذلك؛ فهل يمكننا اعتبار اشتراك المعقولات الثانية من نوع الاشتراك المعنويّ كذلك؟ كأن نقول إنّ الحصان يُمثّل نوعًا مُعيّنًا، وأنّ الإنسان يُمثّل نوعًا آخر؛ هل يمكننا دعوى أنّ الاشتراك في اسم التّوَع هنا هو اشتراك معنويّ؟ وكذلك الحال مع المفاهيم الأخرى مثل الذات والحقيقة والماهية والشّيء والمعلول والممكن، وكلّها من المعقولات الثانية... هل يمكن لكلّ تلك الأشياء أن تكون مشتركة معنويًا؟

أعتقد أنّه لا يمكن للاشتراك اللفظي ولا للاشتراك المعنويّ أن يكون بمثابة بحث رئيس، أو أن يشكّل أساسًا وقاعدة للمسائل الأخرى؛ لأنّ كلّ تلك البحوث تتعلّق بالتصوّر العُرْفِيّ، وهي مقتبسة من التصنيف والمقولات الأرسطية؛ أي إنّ العُرف هو الذي يضع حاجزًا مُعيّنًا بين كلمة «عَيْن» التي تعني حاسة البصر لدى الإنسان وبين كلمة «عَيْن» التي تعني نَبْع الماء، ولا يضع العرف الحدّ نفسه بين الإنسان والحصان مثلاً كحيوانين؛

ولكن، هل يُعتبر الفارق بين الإنسان والحصان أقل من الفارق الموجود بين حاسة البصر ونَبْع الماء؟

إذا قال أحدهم إنّ الفرق الرئيس الوحيد هو أنّ الإنسان والحصان يُمثّلان كائنين حَيَّين، وأنّه لا وجود لأيّ عنوان مشترك بين كلا مَعْنَيَيِ العَيْنِ، أمكننا حينئذ قبول الاستدلال المذكور إلى حدّ ما، إلّا أنّه لا يمكن اعتماد الاشتراك المَعْنَوِيَّ -بجَدِّ- نوعاً ما سوى في مجال المعقولات الأولى فقط، فكلمة «الإنسان» في مثال «عليّ» و«حسن» يمكن اعتبارها مشتركاً معنوياً، وأمّا في حال المعقولات الثانية، فكيف يمكننا قبول الاشتراك المَعْنَوِيَّ؟ أتى يتسنى لنا القبول بأنّ الحصان والماء والتفاحة والحجر مشتركة جميعاً في حقيقة واحدة، وأنّه باستطاعتنا وفقاً لتلك الحقيقة إطلاق كلمة «شيء» و«ممكّن» و«معلول» و«ذات» و«جَوْهر» وكذلك «وجود» على كلّ من الحصان والماء والتفاحة والحجر؟

أرى أنّ إطلاق أيّ من مفاهيم المعقولات الثانية على الحقائق المختلفة يُمثّل بحدّ ذاته دليلاً على أنّ هذا العنوان لا يشير بأيّ حال من الأحوال إلى حقيقة ما في ذات تلك الظواهر، ولم يخطئ السهروردي كذلك عندما قال إنّ استعمال مفهوم ما في حقائق مختلفة ومتنوعة يدلّ على كونها اعتباريّة⁽¹⁾؛ وعليه، لا يجب أن نلتزم جدّيّاً بكون الوجود مشتركاً معنوياً.

ثانياً: وحدة الوجود

مسألة «وحدة الوجود» هي الرّكن الأساس للتصوّف والعرفان، فبناءً على مبدأ وحدة الوجود لا حقيقة سوى حقيقة واحدة، وما الموجودات الأخرى برمتها إلّا تجلّيات وشؤون من شؤون تلك الحقيقة الواحدة. يقول ملا صدرا: «وكما إنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات

(1) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الأوّل، الضابط الثالث.

على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكلّ سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون»⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ مسألة وحدة الوجود تتطلب الاعتراف بأصالة الوجود، أي، إذا اعتبرنا الوجود أصيلاً وهو ما يلتزم به العرفاء، وقلنا إنّ التعينات والماهيات هي أمورٌ اعتبارية، عندها لن يكون لحقيقة الوجود سوى مصداق واحد فقط، وسيكون مآل جميع الكثرات إلى هذه الوحدة.

وفي ذلك يقول ملا صدرا: «إنّ أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة؛ بل الوجود حقيقة واحدة، وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية - ذاتية كانت أو عرضية - بين أفرادها؛ إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية، والوجود كما مرّ لا يكون كلياً ولا جزئياً وإنما له التعيين بهويتها العينية نفسها، ولا يحتاج إلى تعيين آخر، كما لا يحتاج في موجوديته إلى وجود آخر»⁽²⁾. وهذا يعني أنّ الماهية الكلية تنطبق على أفراد كثيرين لكل منها وجود منفصل، بينما الوجود يدلّ على حقيقة واحدة تتجلى بصورٍ مختلفة.

وليس عند ملا صدرا دليلٌ يستند إليه، ويمكن القول به؛ لإثبات وحدة الوجود، ولا الاشتراك في الوجود. وغاية ما يستدلّ به هو قوله: «لَمَّا كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على أمور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على أمور أخرى لا بالذات؛ بل بواسطة قيد آخر يُقال للقسم الأول إنّهُ وجود وموجود بذاته، ويُقال للقسم الثاني إنّهُ موجود لا بذاته؛ بل بالعرض، ولَمَّا كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 117؛ ج 7، ص 158؛ ملا صدرا، التعليق على الشفاء (الإلهيات)، ج 1، ص 449.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 120.

الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها، فلا بدّ من أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي، ولا بدّ مع ذلك من امتياز بينها، إمّا بالكمال والنقص والغنى والفقر، أو التقدّم والتأخّر أو بأوصاف زائدة، وبذلك يتوسل إلى نفي تعدّد الواجب بالذات»⁽¹⁾.

و«وحدة الوجود» هو مصطلح يدلّ على واحدٍ من أصول التصوّف والعرفان وأركانه؛ لكن، يبدو أنّ المصطلح لم يولد مع ولادة التصوّف؛ بل وُلد لاحقاً وفي فترة متأخّرة، فنحن لا نرى ذكرًا لهذا المفهوم بوصفه مصطلحاً رسمياً في آثار الشاعر جلال الدين الروميّ، ولا في تراث ابن عربي؛ في حين أنّ بحث ابن عربي عن قضيّة وحدة الوجود حاضرٌ في مؤلفاته كلها؛ بل يمكن القول إنّ هذه القضية من الموضوعات الأساسية والمحوريّة التي اهتمّ بها. ولم يرد هذا المصطلح سوى في كتابه الموسوم بـ«رسالة التصوّف». كما يمكن العثور على هذا المصطلح في رسالته المعنونة بـ«رسالة المعرفة».⁽²⁾

ويرى العرفاء أنّ وحدة الوجود هي شيء لا يمكن تجربته إلّا في حالة الفناء والشهود، وأنّه لا يمكن تصوّره أو تصديقه بالعقل أو الفكر؛ لأنّه غير قابل للتصوّر والتصديق، وعليه لا جدوى من إقامة الدليل عليه. والدليل الذي يتكرّر في كتابات مُلّا صدرا وأتباعه لا علاقة له إطلاقاً بوحدة الوجود لدى الصوفيّة والعرفاء؛ أي لا يمكن لأحد أن يدرك وحدة الوجود المقصودة عند العرفاء، بالاستناد إلى المقدّمة القائلة بعدم إمكانية انتزاع مفهوم واحد من حقائق مختلفة عدّة؛ فالمقدّمة هي مقدّمة صحيحة، إلّا أنّها لا تقود إلى هذه النتيجة! صحيح أنّ لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من عدد من الحقائق المختلفة؛ ولذلك فأينما استطعنا انتزاع مفهوم واحد كان

(1) المصدر نفسه، ج6، ص86؛ السبزواريّ، شرح منظومة الحكمة، المقصد الأوّل، الفريدة الأولى.

(2) نصر الله، «نقد وبحث كتاب وحدة الوجود برواية ابن عربي و...».

ذلك كاشفاً عن وحدة واشتراك بين الموجودات التي انتزع ذلك المفهوم منها، فعندما تنتزع مثلاً فرداً من أفراد البشر أو شجرة من الأشجار، فإنَّ وحدة مفهوم الإنسان والشجرة تدلّ على أنَّ آحاد الأشجار والإنسان هي حقائق غير مختلفة بالكامل؛ بل ثمة وجه اشتراك بينهما جميعاً، وجهة الاشتراك هي التي سمحت لنا بانتزاع هذا المفهوم الواحد، ولكنَّ انتزاع هذا المفهوم الواحد ليس دليلاً على وجود إنسان واحد أو شجرة واحدة فقط في عالم الواقع، أو أنَّ أفراد البشر الآخرين والأشجار الأخرى الموجودة إنّما هي تجليات وظهورات لذلك الإنسان وتلك الشجرة. ودعوى إدراك تلك الوحدة بالرياضة والشهود والوصول إلى مرحلة الفناء، عُهدتها على مدّعيها، ولا تنفع غير صاحبها.

تاريخ البحث

الاعتقاد بوحدة الوجود بتقريراتها وصورها المختلفة، من الاعتقادات التي ظهرت في اليونان والهند قديماً؛ بل وتشكّل مسألة رئيسة في تعاليم الأفلاطونية المحدثّة والمدارس الهندية على اختلافها، حتّى لو يُستخدم هذا المصطلح في الحديث عنها.

ومن المبادئ والقواعد المسلّمة في الفلسفة المشائية قول أصحابها إنّه لا وجود لأيّ ظاهرة في هذا العالم دون مادّة ومُدّة⁽¹⁾، وهذا يعني أنّنا إذا أردنا إيجاد فرخ صغير لا بدّ من أن نمتلك بيضة، ولا بدّ من انقضاء فترة مُعيّنة لخروج الفرخ، فلا يُمكن تخيّل ظهور فرخ بشكل مُفاجئ من العدم دون توقّر أرضية مناسبة «البيضة» ومرور وقت مُحدّد. ولا ريب في أنّ مثل هذا المبدأ مقبول وصادق كذلك في النظريات الفلسفية؛ وعليه، لا بدّ من أن يكون موضوع أصالة الوجود لدى ملا صدرا قد ظهر في زمن مناسب بعد أن تهيأت له الأرضية المناسبة. هذا، ولم يدّع صدر المتألهين أنّه شبه مُلهم

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الأولى، الفصل 16.

أو أنّه امتلك حالة كحالة ابن عربي^(١)، أو أنّ الحكمة المتعالية قد نزلت عليه كنيي أو إمام جملة واحدة؛ إذن، ينبغي علينا البحث في أرضية ذلك وزمانه.

يمكننا هنا الإشارة والاستعانة بالمصادر والتعاليم الماضية ومنها تعاليم الهنود وبعض حكماء اليونان القديمة وتعاليم أفلوطين والعرفاء المسلمين. وفي ما يأتي إشارة موجزة إلى كلّ من تلك الموارد:

1 - وحدة الباطن في التاريخ القديم

ذكرنا أنّه لا فرق بين «وحدة الوجود» وبين «أصالة الوجود» من وجهة نظر فلسفية، وأنّ كلا منهما يعني الاعتراف بواقعية حقيقة واحدة فقط، بينما تكون سائر الأشياء مظاهر وهمية.

وأذكر مجدّداً بأنّ ما ينقسم إلى واقعي وغير واقعي هو وجود الظواهر وتجليّاتها، وهذا ما اختلفت فيه الآراء؛ ولذلك، فإنّ الأصالة والاعتبارية إنّما تُبحثان في إطار الوجود؛ أي إنّ وجود الأشياء وظهورها هو محلّ البحث والنقاش في أصالتها وعدم أصالتها. وعليه، فإنّ ما لا حظّ له من الوجود والظهور لا يدخل في محلّ البحث. وبالنظر إلى النقطة التي أشرنا إليها نتابع البحث ونقص أثر هذا البحث في تاريخ الفكر الإنسانيّ.

لعلّ أقدم تصوّر للأصالة قد نشأ عندما تصوّر الإنسان أن للعالم ظاهراً منفصلاً ومستقلاً عن باطنه، لكننا لا نعلم بالضبط متى وكيف حدث ذلك؟ كلّ ما نعرفه أنّه ومنذ أقدم العصور كان ثمة أفراد لم يعتبروا العالم المحسوس أصيلاً. يقول كورنفورد: «إنّ ما يُميّز المدارس التي استلهمت مبادئها من فيثاغورس (6 ق.م) هو ترجيحها كفة العالم الآخر، فهي تدّعي

(١) يقول ابن عربي في مقدّمة كتابه فصوص الحكم: «أما بعد، فإنّي رأيت رسول الله (ص) في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرّم سنة سبع وعشرون وستمئة بمحروسة دمشق وبيده (ص) كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذّه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا».

أن جميع القيم موجودة في الاتحاد غير المرئي مع الله، وهؤلاء يدينون هذا العالم المحسوس لكونه في نظرهم كاذبًا ومخادعًا. ويعتقد أتباع تلك المدارس أن هذا العالم هو أفق غامض وغير واضح، حيث تنكسر فيه الأنوار الإلهية لتدخل في متاهات الظلمة والغموض⁽¹⁾.

أشار كل من بارمنيدس وزينون كذلك إلى مسألة الظاهر والباطن، فهما يعتقدان أن ثمة أشياء في هذا العالم تُعتبر مجرد رموز للوجود؛ لكنها في الواقع ليست موجودة أصلًا؛ وعليه، فإنّ لعالم الوجود ظاهرًا خياليًا ليس أصيلًا وباطنًا حقيقيًا أصيلًا. والطريف أن بارمنيدس وزينون قد أطلقا اسم «الوجود» على الباطن المذكور وذلك كما فعل عُرفاؤنا؛ بل وحتى الفلاسفة قبل عُرفائنا؛ أي إنهما كانا يعتبران عالم الوجود مكونًا من «الوجود» وظواهره ومظاهره.

يقول غوثري: كان الوجود يُمثل حقيقة العالم وباطنه الأصيل، وكانت الظواهر والمظاهر التي نراها نتاجًا لتخيلاتنا وأوهامنا حول الظاهر الاعتباري للعالم؛ ولذلك ينبغي على الإنسان أن يتنقل من الجهل إلى العلم ومن الوهم إلى الحقيقة⁽²⁾. وسارَ مليسوس كذلك على خطى بارمنيدس، حيث اعتبر حقيقة العالم حقيقةً أزليّةً واحدةً ساكنةً غير ظاهريّة ولا تقبل الانقسام، مدعيًا أن الحواس عاجزة عن إدراك تلك الحقيقة، ولهذا فإنّ ما ندركه بالحواس كالكمثرة والحركة، ليس سوى وهمٍ وخيالٍ⁽³⁾.

إنّ هؤلاء الذين أبدعوا النظريات في اليونان القديمة بشأن عالم الوجود قبل قرون عدّة من ميلاد المسيح (ع) ينسبُون الأصالة إلى عالم لا تقدر حواسنا على إدراكه، مُعتبرين أن العالم المحسوس هو مجرد ظلّ

(1) انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، الفصل الثالث.

(2) سي. غوثري، تاريخ الفلسفة اليونانية.

(3) المصدر نفسه.

لذلك العالم، وقد افترض جميعهم أنّ هذه الحقيقة الأصلية هي الحقيقة الوحيدة وأنها بعيدة كل البعد عن الكثرة والحركة.

وإذا لم تكن الهند ستاقفة في هذا المجال فهي بالتأكيد كانت من البلاد التي دوّنت مثل تلك التعاليم منذ أقدم العصور، ففي نصوص الأوبانيشاد وتعاليمه؛ حيث الرؤية والشهود هما معيار الإدراك ومفتاحه وليس العقل أو المنطق والاستدلال، وبواسطة هذا المعيار نقوى على إدراك الحقيقة الأزلية والأبدية التي تقع على الضفة الأخرى لعالم الظواهر المحسوسة غير الثابتة. والوجود الأصل هو ما يقع وراء الظواهر الاعتبارية. ويُسمى العالم المتغير بكلّ ظواهره بالـ«مايا»⁽¹⁾ ولا تستطيع حواسنا إدراك شيء سواها.

إنّ الـ«مايا» هي مجرد خيال ووهم؛ لكن ما العمل إذا كان الإنسان محدودًا بطبيعته؟ وهذه المحدودية القطرية تعمل على تقليص معرفتنا وإدراكنا بشأن عالم الكثرة والتغير، فليس باستطاعتنا سوى إدراك الكثرة والتغير، وأمّا معرفة الحقيقة الواحدة الثابتة والشاملة لعالم براهمان (Brahman) فنحن محرومون منها تمامًا؛ وبراهمان هو حقيقة عالم الوجود الغائبة والمستترة، وهي حقيقة لا تشبه أيًا من الظواهر، ومع ذلك فلا شيء يُمكن اعتباره منفصلاً عنه. فظهور كل شيء منوط به، وكلّ ما سواه وخارجه هو مجرد سراب ووهم. وهكذا، فإنّ اللاهوت والناسوت لا يمكنهما الظهور إلا بواسطة الـ«مايا».

وتجدر الإشارة إلى أنّ الـ«مايا» يمكنها أداء عملين: الأوّل هو الخلق والعمل الثاني هو استتار الحقّ، ويتصوّر براهمان الخلق في عالم علمه ثمّ يعكس ذلك في الخارج. وتكون نسبة الخلق إلى الخالق كنسبة فقاعات البحر وأمواجه إلى البحر نفسه. وفي تعاليم الفيدا أو الفيدانتا (Vedanta)

(1) انظر: شايفان، اديان ومكتبهاى فلسفى هند، ص231؛ نوس، تاريخ الأديان في العالم، ص273.

يكون ظهور العلة نفسها بشكل المعلول؛ أي إنّ العلة هي الواقعية وحدها، أما المعلولات فهي مظاهر وهمية للعلّة، أو مجرد رموز لا غير، وأما قوّة استتار الـ«مايا» فتتّيح من خلال إيجاده للحجاب الفاصل بين الحقّ وبين الخلق والباطن والظاهر ممّا يُلقِي الإنسان في حبال الوهم والجهل^(١).

وبناءً على ذلك، فإنّ العالم في التعاليم الهندية له باطن وهذا الباطن أصيلٌ ووحيدٌ، وله ظاهرٌ كذلك؛ لكنّه ظاهر وهميٌ وخياليّ، وهو ليس سوى الظهورات المتكرّرة لذلك الباطن الواحد المنسجم.

2- وحدة المُثُل لدى أفلاطون

استطاع أفلاطون (ت 347 ق.م) أحد رواد الفكر الفلسفيّ إخراج النظرية القائمة على أساس لا اعتباريّة العالم المحسوس ووهميّته من دائرة التعليم الدينيّ والإطار الأسطوريّ إلى مصافّ المسائل الفلسفيّة الأكثر جدلاً في العالم.

ففي تصوّر الأفلاطونيّ يُمثّل العالم المحسوس عالمًا غير أصيل وظلاً لعالم المُثُل الذي يُعتبر عالمًا أصيلاً وثابتًا؛ واستنادًا لهذا فإنّ أفلاطون قد طرح هو الآخر مسألة الأصالة بشكل دقيق مُقسّمًا عالم الوجود إلى أصيل وغير أصيل؛ وعليه، فإنّ عالم المُثُل هو عالم أصيل وثابت بينما العالم المحسوس مُتغيّر واعتباريّ وغير أصيل.

ولكي يتمكّن من بيان هذه المسألة في كتابه المعروف بـ«الجمهورية» (The Republic)، تطرّق أفلاطون في البداية إلى البحث في باب مكانة الفلسفة والفيلسوف، وبعد إشارته إلى الأهداف الرئيسة للفيلسوف قدّم مثاله المشهور بمثال الكهف (cave)، قائلاً إنّ مثُل الذين لم يتوصّلوا بعد إلى المعرفة الثابتة واليقين الواضح كمثُل مَنْ حُبِسَ وقيدَ في كهف منذ

(١) شايفان، المصدر نفسه، الفصل السابع عشر.

صغره بحيث لا يستطيع معه التحرك، فهو لا يقدر على النظر إلا إلى ما هو أمامه فقط وهو عمق الكهف وداخله، ولا يُسمح له بالالتفات إلى خلفه حيث يقع مدخل الكهف.

لقد وجدوا هنا منذ طفولتهم، وقيدت أرجلهم وأعناقهم ولا يمكنهم أن يتحركوا أو يروا إلا ما هو أمامهم فقط؛ لأن السلاسل تمنعهم من إدارة رؤوسهم؛ وتتوهج فوقهم وخلفهم نار متأججة لمسافة مُعَيَّنة، وترى رجالاً يمرّون على طول الحائط يحملون كلّ أنواع الأوعية والتمائيل وأشكال الحيوانات... هل تعتقد أنهم رأوا أي شيء عن أنفسهم أو رأى أحدهم الآخر ما عدا الظلال التي ترميها النار على الجهة المقابلة لحائط الكهف؟ وسيرون الظلال فقط من الأغراض المحمولة بطريقة مشابهة.

وحين يتمكن أحدهم من التحرّر أو يجبر على الوقوف ليدير رقبته ويمشي وينظر باتجاه التور، فإنه سيعاني من آلام حادة وسيزعجه التوهج ولن يكون قادرًا على رؤية الحقائق حيث رأى الظلال في حالته السابقة وستصوّر حينها أنّ شخصًا ما يقول له: إنّ ما رآه سابقًا كان وهماً⁽¹⁾.

إنّ القول إنّ ما نراه هو ظلال العالم العلويّ منقول في الواقع عن أمبادوقليس ومصدره التعاليم التي كتبها أورفيوس.

واستنادًا إلى نظرية المُثُل، فإنّ جميع ظواهر العالم المحسوس تُشكّل ظلالًا للمثُل، فالإنسان هو ظلّ مثال الإنسان وكذلك الحصان والأعمال الصالحة كلّها تُمثّل ظلالًا لمثلها. وينطبق ذلك كذلك على جميع أنواع الظواهر المتكرّرة والمتغيّرة بصفاتها المتضادة في العالم المحسوس والمتعلّقة بالحواسّ والتي تُعتبر منشأ عقيدتنا، جميعها تمتلك مثالًا أو نموذجًا في عالم المُثُل وهي حقائق ثابتة ووحيدة لا يمكن إدراكها إلاّ بواسطة نور العقل لتصبح بعد ذلك مصدر معارفنا. وهكذا نرى أنّ أفلاطون

(1) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: شوقي داود تمارز، ص 319.

لا يُرجع الكثرة في كلّ أنحاء العالم إلى وحدة واحدة؛ بل يُعيد كثرة كلّ نوع مُعيّن إلى وحدة واحدة؛ أي إنّ لكلّ نوع من الأنواع وحدة حقيقية واحدة تظهر في مجموعة من الأفراد المتكثّرة والمحسوسة.

3- الواحد عند أفلوطين

الوجود عند أفلوطين (ت 270م) ذو بعدين أيضًا، وكلّ بعدٍ منهما هو مظهرٌ من مظاهر البعد الآخر، ولكن ليس على نحو العلاقة بين الظواهر وبين المثل الأفلاطونيّة؛ بل بشكل أكثر دقّة ممّا عرضنا في نظرية المثل. وعلى العموم تختلف نظرة أفلوطين عن نظرية المثل في أمرين:

الأمر الأوّل: هو أنّ أفراد كلّ نوع في نظرية المثل هي ظلال مثال واحد؛ ولذلك فإنّ عالم المثل نفسه يتكثّر تبعًا لتكثّر الحقائق؛ وعليه لا يمكن إرجاع الكثرة الحقيقية في المثل إلى وحدة حقيقية، فثمة مثال للحصان ومثال آخر للإنسان وهكذا... بينما يردّ أفلوطين الكثرة إلى الوحدة، وعليه تفنى عنده الكثرات التي نشهدها في عالم المحسوسات وعالم الطبيعة وتُردّ إلى وحدة النفس، كما تزول كثرة النفس في وحدة العقل، وهكذا حتّى نصل إلى الواحد من جميع الجهات.

والأمر الثاني: هو أنّ الظلال والظواهر في نظرية المثل الأفلاطونية منفصلة عن مثلها، وحتّى لو افترضنا ضعف هويّتها بالقياس إلى مثلها، فإنّها مستقلّة عنها. والعلاقة بين هذه الظلال المتغيّرة ومثلها الثابتة، هي علاقة الظاهر بالباطن. أمّا أفلوطين فيزعم أنّ الواحد لا يتفصل عن العالم، بل هو موجودٌ وظاهر فيها، وفي الوقت عينه مغايّر لها. وعلى خلاف أفلاطون تكون نظرية أفلوطين شكلاً من أشكال «الشطح» الذي لا يمكن إدراكه بالعقل والفكر، ولا يمكن أن يُقال عن الواحد شيء، فالواحد هو كلّ شيء وليس شيئاً من أشياء عالم الطبيعة، وكلّ شيء فيه وهو منزّه عن كلّ شيء⁽¹⁾.

(1) انظر: ياسبرس، أفلوطين، 35-41؛ أفلوطين، سلسلة آثار أفلوطين: التاسوعات، التاسوعات 4-6.

وعلاقة العالم بالواحد هي الأخرى شطحية⁽¹⁾؛ إذ لا يمكن إدراكها بالعقل؛ بل بالمكاشفة⁽²⁾. واستنادًا إلى ذلك، فإنّ العالم بأكمله، بما في ذلك المجرد والمادي، يُعتبر من مظاهر الواحد وشؤونه، والواحد هو ذلك التور الساري في قلب كل الموجودات والذرات في عالم الوجود.

4- وحدة الوجود وأصالته في العرفان الإسلامي

وكما هي الحال في فلسفة أفلاطون ونظرية أفلوطين، يصرح العرفان الإسلامي بوجود حقيقة أصيلة وراء كل هذه الظواهر، ويدعي العرفاء أنّ جميع هويات العالم الظاهر إنّما هي تجليات وظلال ومظاهر وشؤون تلك الحقيقة الأصيلة التي تمثّل بدورها باطن العالم، لكنّ هذه الحقيقة الأصيلة ليست متكررة ولا متعدّدة كمثّل أفلاطون؛ بل تشبه الواحد في نظرية أفلوطين إلى حدّ كبير، فهي واحدة بكلّ معنى الكلمة؛ نعم، واحدة لا يأتيها التغير والكثرة من بين يديها ولا من خلفها. والجدير بالذكر أنّ العرفاء المسلمين قد حذوا حذو فلاسفة اليونان القديمة حيث أطلقوا اسم «الوجود» على هذه الحقيقة الأصيلة والواحدة.

يُمثّل «الوجود» حقيقة أصيلة وتُعتبر «الوحدة» و«الوجوب» صفتين من صفاته الذاتيّة؛ فهو؛ أي الوجود، واجبٌ وواحدٌ بطبيعته وماهيته وكلّ ما سوى تلك الحقيقة الواحدة مجردّ تعينات ومظاهر لها. وهذه التعينات والمظاهر والتجليات والشؤون ليست أصيلة؛ بل هي رموز اعتباريّة ووهميّة، وليس باستطاعة الإدراكات الضعيفة وعيون البشر السقيمة مشاهدة تلك الوحدة، فهي لا ترى ولا تُدرك سوى كثرة الظواهر والرموز؛ لكن إذا استعملنا البصيرة بدلًا من البصر واستعنا بالحقيقة دون الباطل

(1) المقصود بالسطح أو الشطحيّ هو الفكرة أو القضية التي لا يمكن التصديق بها بالعقل والفكر كقولنا مثلاً: «شيء واحد، وهو كلّ شيء».

(2) أفلوطين، سلسلة آثار أفلوطين: التاسوعات، التاسوع 1، الرسالة السادسة، البند السابع؛ التاسوع 5، البند السادس.

فسنرى شيئاً واحداً لا غير وهو الإله الواحد الذي لا إله إلا هو: «هو واحد لا شيء غيره، وحده الله إذا نظرت ببصيرة»⁽¹⁾.

يُعدُّ داود القيصري (ت 751هـ/ 1350م) أكبر مُفسّر وشارح لعرفان ابن عربي، فلم يقتصر عمله على شرح النصوص الصعبة وتفسير العبارات الغامضة في كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي وتائية ابن الفارض؛ بل استطاع ترتيب تعاليم العرفاء وتنظيمها من خلال نظرة فاحصة واحدة. يُضاف إلى هذا أنّ القيصري بيّن ووضّح مبادئ العرفاء الآخرين في العالم على نمط وأسلوب الفلاسفة ما ساعد على التسريع في ظهور العرفان النظريّ.

بعد أن كتب القيصري مقدّمتين على شرحه للكتابين المعروفين «فصوص الحكم» و«تائية ابن الفارض»⁽²⁾، حاول إدخال التنسيق والانسجام على التعاليم النظرية للصوفية، أو ما يُسمّى بـ«العرفان النظري»، ولم يكن أحد من الماضيين قد سبقه إلى مثل هذا الإنجاز، حيث لازال يُعدّ مرجعاً وأساساً في تعيين الأبواب وتحديد الفصول الرئيسة والأصول والمسائل الخاصّة بالتصوّف إلى يومنا هذا.

وتحدّث القيصري في كلا كتابيه المذكورين عن موضوع العرفان بشكل مفصّل، مُعتبراً حقيقة الوجود حقيقة أصيلة تقع في الصلب بين المسائل والبحوث العرفانية، وتناول بالترتيب والتوالي المنطقيّ بحوث

(1) ترجمة ترجيعات من ترجيعات الشاعر الفارسي هاتف الإصفهاني، وأصل البيت بالفارسية هو: «كه يكي هست وهيچ نیست جزاؤ *** وحده لا إله إلا هو».

(2) الجدير بالذكر أنّ هاتين المقدّمتين أصبحتا في الوقت الحاضر بشكل مجلّد كبير في العرفان النظريّ، وقد تصدّى الكثيرون لشرحهما وتمّت طباعتهما أكثر من مرّة. وعلّق على مقدّمة شرح فصوص الحكم، وشرحها الأستاذ الكبير السيد جلال الدين الأشتياني، وأطلق على ذلك اسم مقدّمة القيصري، وطُبِع الكتاب مؤخّراً، بينما قمت أنا شخصيّاً (المؤلّف) بترجمة مقدّمة شرح تائية ابن الفارض وشرحها باللغة الفارسية وتمّ نشر ذلك في القسم الثّاني من كتابي المسمّى العرفان النظريّ.

الأسماء والصفات والتنزلات والعوالم الخمسة والنبوة والولاية والخلافة وختام النبوة والخلافة، هذه المسائل كلّها تُمثل مسائل الوجود وبحوثة. وفي ما يتعلّق بوجود الواجب وظهور الهويّات وكون التعيّنات اعتباريّة وخياليّة، ومن هنا يشبه القيصريّ الكثرة التي تبدو في الوجود بأموّاج البحر التي تبدو كثيرة ومتعدّدة؛ ولكنّها في الحقيقة ليست شيئاً آخر غير البحر، حيث يقول: «وليس حال ما يُطلق عليه السوى والغير إلا كحال الأمواج على البحر الزخار، فإنّ الموج لا شك أنّه غير الماء من حيث إنّهُ عرض قائم بالماء، وأما من حيث وجوده فليس شيء فيه غير الماء... وفمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها وغفل عن البحر الزخار الذي بتموّجه يظهر من غيبه إلى ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأموار يقول بالامتيّاز بينهما ويثبت الغير والسوى. ومن نظر إلى البحر وعرف أنّها أمواجه والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها قال بأنّها أعدامٌ ظهرت بالوجود. فليس عنده إلا الحقّ سبحانه وما سواه عدمٌ يخيّل أنّه موجود متحقّق فوجوده خيال محض...»⁽¹⁾

ولم يغب عن ذهن العرفاء البحث في هذه القضية من زاوية نظرية المعرفة، ومن حيث المصدر الذي على أساسه يحكمون بانحصار الوجود في البحر، فأروا أنّ العقل والحسّ هما اللذان يحكمان بوجود الأمواج وتكثّرها، والمصدر الذي يمكن الاستناد إليه للحكم بحقيّة وجود البحر وحده هو الشهود والكشف.

إنّ كون ظاهر العالم اعتباريّاً وخياليّاً من جهة، مع الاعتقاد بأصالته وحقيقة باطنه من جهة أخرى، هو أمرٌ لا يمكن إدراكه إلا بالشهود الباطنيّ والكشف. فالذين لم يصلوا بعدُ إلى البصيرة الباطنيّة وأدوات إدراكهم مقصورةٌ على الحسّ والعقل، أو ما يُسمّى أحياناً بـ«عالم الفرق»، لن يتمكنوا من رؤية شيء آخر غير هذه الكثرة الوهميّة، وحتى لو تحدّث أحدهم عن

(1) القيصريّ، رسائل القيصري: رسالة التوحيد والنبوة، ص 13.

الجانب الآخر لتلك الظواهر؛ فإنهم لن يتقبلوا منه ذلك، ولن يؤمنوا له؛ ولكن، إذا بلغ هؤلاء أنفسهم إلى عالم الجمع والتوحيد، فسوف يرون ويدركون تلك الحقيقة عياناً، الحقيقة القائلة: «هو واحد لا شيء غيره»!

يقول القيصري في بحثه «الجمع»: «اعلم أنّ الجمع عبارة عن زوال الحدوث بنور القدم، وهلاك كل ما ظهر وجوده من العدم؛ أي من الوجود العلمي إلى الوجود العيني في عين الذات الأحدية والكمالات الإلهية، ممّا يُنعت بالإمكان ويوصف بالحدثان، ولا نعني به أنّ الموجودات تنعدم مطلقاً، ويبقى الواحد الجبار بلا ملك لاستيلاء الهلك عليه، فإنّ ذلك من متوهمات أرباب الحجاب كما توهموا وجود ربّ الأرباب مع عدم من يتعلق به العلم والخطاب مطلقاً، وأنّه موجود مشخّص ممتاز عن جميع الموجودات، وخالق من العدم المحض أعيان الممكنات، بل المراد به أنّ الحق سبحانه كما كان وليس معه شيء غيره أعني غيره في الحقيقة ليكون مقارناً معه، كذلك يشاهد هذا السالك الواصل إلى مقام المجمع أنّ الحق هو الموجود فقط وليس هنا سالك ولا مسلوک إليه ولا سلوك؛ بل السالك والمسلوک إليه والسلوك بلا؛ بل كل ما في العالم المسمّى بالغير هو عين الهوية الإلهية الظاهرة في مراتبها المختلفة بصور مختلفة...»⁽¹⁾.

وتتابع البحث بالإشارة إلى نقطتين مرتبطتين بوحدة الوجود وأصالته:

أ- أصالة الوحدة واعتباريّة الكثرة

قلنا إنّ فئة من فلاسفة اليونان والهند قديماً كانوا يؤمنون بأنّ عالم

(1) القيصريّ، رسائل القيصري: رسالة التوحيد والنبوة، ص 31-32. وتجدر الإشارة إلى أنّه يمكن الإتيان بالعديد من الأمثلة في آثار العرفاء حول هذا الموضوع؛ بل إنّ كلّ مؤلّفات ابن عربي ومولوي والقنوي وحيدر الأملي قائمة على أساس هذه المبادئ، لكننا أردنا اختصار هذا الكتاب والاستناد في أكثر المواضع إلى شرح مقدمة القيصري التي كتبها في مقدمة شرح فصوص الحكم فقط.

الوجود يتشكّل من ظاهر وباطن، وأنّ الظاهر يتّصف بالتغيّر والكثرة وأنّه حادثٌ وقابلٌ للزوال، في حين أنّ الباطن ثابتٌ أزليٌّ وأبديٌّ. نلاحظ أنّ الظاهر في التعاليم الهندية يُمثّل حقيقة واحدة، وهو ما قاله أفلوطين أيضاً، حيث كان يُرجع جميع الكثرات إلى الواحد. أمّا في اليونان القديمة وعلى الرّغم من اعتراف فلاسفتها بثبات الباطن وأزليّته وأبديّته، إلّا أنّ أفلاطون أشار إلى ذلك الباطن على أنّه متعدّد ومتكثّر ولم يُرجع المُثُل إلى الوحدة؛ بل أَرَجَعَ كثرة كلّ الأنواع إلى الوحدة. وأمّا فيثاغورس وأتباعه فإنّهم لم يتطرّقوا أبداً إلى مسألة وحدة الباطن المستتر للوجود.

وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال عن مصدر هذه المسألة أو خلفيّتها التاريخية ليس موضوع بحثنا ههنا، فالمهمّ هو أنّ مثل هذه التّظيرة أو الرّأي كان موجوداً ومعروفاً لدى النّاس في القرون الماضية. وكذلك الحال مع العرفان الإسلاميّ الذي ظهر منذ منتصف القرن الثّاني للهجرة في أواسط القرن الثامن الميلادي، فبعد استقرار نظامه واكتمال ثباته أسّس موضوع الوجود فيه على المبدأ القائل: «إنّ ظاهر العالم ليس سوى خيال، وأمّا ما هو أصيلٌ وذو وجودٍ حقيقيّ، فهو الحقيقة الكامنة وراء تلك المظاهر التي سُميت بـ«الوجود» أو «الحقّ» وفقاً للمصطلح الدّينيّ والذي يقابل «الخلق»». وقد أيّد ابن عربي (638هـ/1240م) ما قاله أفلاطون من أنّ ظاهر العالم هو ظلٌ لباطنه، وفي ذلك يقول: «فاعلم أنّك خيال وجميع ما تدركه ممّا نقول فيه ليس إلاّ خيال؛ فالوجود كلّ خيال في خيال»⁽¹⁾.

وكما عبّر عن ذلك العرفاء المسلمون بقولهم إنّ جميع هويّات عالم الإمكان معدومة الوجود، وأنّها لم تكتسب صفة الوجود يوماً. يقول ابن عربي: «... إنّ الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلّا وجود الحقّ»⁽²⁾.

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، فصّ حكمة نورية في يوسفية، ص 104.

(2) المصدر نفسه، فصّ حكمة روحية في كلمة يعقوبية، ص 96.

يمكن تصنيف آراء العرفاء المسلمين ضمن آراء فلاسفة الهند القديمة ورؤى أفلوطين من حيث تأكيدها على ثبات باطن الوجود ووحدته، وهؤلاء يرون أنه لا توجد سوى حقيقة أزليّة واحدة، وهي حقيقة موجودة دائمة وستظل كذلك، وأنّ كلّ ما سواها ليس إلّا تجليّاً من تجليات تلك الحقيقة وظهوراً من ظهوراتها؛ لكنّ تلك التجليات والظهورات لا تتّصف بالوجود أو الثبات أو الوحدة، ولن تكون كذلك أبداً.

والحاصل أنّ العرفاء المسلمين يرون أنّ الوجود الحقيقيّ هو حقيقة واحدة لا طريق للكثرة إليها مطلقاً، فمجال الكثرة هو مجال الظواهر والتجليات الخاصة بهذه الحقيقة الواحدة فقط، أمّا تلك الكثرات فما هي إلا خيال ووهم.

ب- إدراك الوحدة وفهمها

ذكرنا في ما سبق أنّ مجال البحث عن الأصالة والاعتباريّة هو مجال وجود الظواهر؛ أي إنّ الموجودات التي نحكم بوجودها بشكل قاطع، تنقسم إلى قسمين: أصيلة واعتباريّة؛ وعليه، فإنّ ثمة مشكلتين مشتركتين في التعاليم الهندية واليونانية والأفلوطينية وكذلك في آراء العرفاء المسلمين:

المشكلة الأولى: يقول هؤلاء جميعاً إنه وعلى الرّغم من قولنا بوجود الموجودات قطعاً، إلّا أنّ ثمة مجموعة من تلك الموجودات تُعتبر غير موجودة أو خياليّة أو وهميّة، وفي هذا القول تناقض كبير كما هو واضح؛ إذ إنّ ذلك يعني أننا عندما نرى الماء والحجر والإنسان والشجرة، لا بدّ لنا من الاعتراف في الوقت نفسه بأنّ كلّ تلك الأشياء هي غير موجودة في الواقع؛ بل هي مجرد خيال ووجودات معدومة. إنّ القول إنّ ما تتلقاه قوانا الإدراكية وتؤمن بوجوده هو غير موجود في الحقيقة وأنّ كلّ ذلك هو نتيجة الوهم والخيال، إنّما هو قول محاط بالتناقض. فعندما أحمل كأساً وأشرب ما فيه من الماء فإنّني بذلك أعترف بأنّني موجودٌ، وأنّه ثمة ماءٌ، وأنّني شخصياً قد

تناولت وشربت ذلك الماء، فكيف أجرؤ - والحال هذه - على القول إنَّ وجودي ووجود الكأس ووجود الماء كلّه وجود غير واقعيّ وأنّه مجرد وهم وخيال؟!!

المشكلة الثانية: هي أنّ نظرة العرفان والعرفاء إلى الوجود لا تقتضي فقط بإنكار أصالة وجود الأشياء التي تتصلّ بها بواسطة قوى الإدراك عندنا؛ بل يجب علينا الاعتقاد بأصالة الحقيقة الغائبة والمسترة عن تلك القوى؛ أي أن نعدّ الأشياء الماثلة أمامنا وهمًا وأمورًا اعتباريةً على الرغم من إدراكها بواسطة الحواسّ وغيرها، وعلى الرغم من تجربتنا إيّاها على مرّ السنين، وفي المقابل ما لا صلة لنا به، يجب علينا الاعتراف بأنّه هو الأصل على الرغم من عدم اختباره إلا في حالات نادرة إن اتّفق ذلك.

التفت المؤمنون بهذه النظريّات منذ البداية إلى هاتين المشكلتين؛ أي إنهم أحسّوا أنّه من الصعوبة بمكان إقناع أيّ إنسان أو إجباره على قبول مبدأ: «إعتبار الموجود معدومًا والمعدوم موجودًا!».

ولا سبيل لحلّ هاتين المشكلتين إلا باعتماد ما اضطرّوا جميعًا إلى سلوكه طيلة القرون الماضية، وهو تخطئة القوى الإدراكية لدى الإنسان؛ أي إلقاء اللوم والتقصير في هذا التناقض الواضح على عاتق قوانا الإدراكية... أي أن نؤمن بأنّ منشأ هذا التناقض هو كون قوانا الإدراكية الظاهرية (حواسنا وعقولنا) عاجزة عن إدراك الحقيقة من جهة، وأنّها تعتبر الموجودات الوهميّة والخياليّة واقعيّة بسبب عجزها عن التمييز والنقص الموجود في طبيعتها من جهة أخرى! هكذا أرادوا تفسير نظريّتهم وتبريرها وحلّ المشكلتين معًا - بزعمهم.

كان على بارمنيدس أيضًا - بشكل أو بآخر - حلّ المشكلة الموجودة في قوله: إذا لم يكن العالم الظاهر والمرئيّ موجودًا فلماذا نسّميه وجودًا؟ وما هو الفرق بين هذا وبين الوهم المحض؟

وكان على أفلاطون كذلك تقديم دليل منطقي على بعض الإشكالات، ومنها أنه: لماذا نستطيع الإحساس بالظلال بينما نعجز عن إدراك المثل؟

لكن يبدو أن أفلاطون كان أوفر حظاً من بارمنيدس، حيث تمكن من طرح حل منطقي لهذه المشكلة عبر تقسيمه الثلاثي: الوجود واللاوجود والصيرورة، والذي استطاع على أساسه أيضاً تقسيم الإدراك البشري إلى ثلاثة أقسام هي: المعرفة والجهل والاعتقاد⁽¹⁾.

ويرى أفلاطون أن الموجودات الثابتة كالمثل لا يمكن إدراكها بالحواس؛ بل بالفكر وحده، وأطلق على هذا النوع من الإدراك اسم «المعرفة»، وأما ظلال تلك الحقائق الثابتة فيمكن الحس أن يدركها، وأطلق على هذا النوع من الإدراك المَشوب بالوهم والخيال اسم «الاعتقاد».

إذن، طالما كان إدراكنا واقعاً ضمن مجال حواسنا فإننا لن نستطيع معرفة تلك الحقائق؛ وفي الواقع إن هذا التناقض لم يحلّ بالعقل، وظلّ الحلّ الوحيد لذلك في تخطيطه الحسّ والعقل وكلّ الجهود العقلية، ولم يتوفّر حلّ آخر غير هذا الحلّ منذ البداية.

وأخيراً تمكنت التعاليم الهندية والأفلاطونية والفيثاغورية وتعاليم العرفان في الإسلام من اقتراح حلّ لهذه المشكلة من خلال الفصل بين مجالات علم المعرفة وأقسامه.

وربما كان التقابل الموجود بين العقل والإشراق منذ القدم وحتى يومنا هذا، الحلّ الأمثل؛ بل قد يكون الحلّ الوحيد لهذه المشكلة، ولما لم يكن باستطاعة العقل والحسّ الوصول إلى الحقيقة أو إدراكها توجب علينا اللجوء إلى الإشراق لإدراك تلك الحقيقة. ويمكننا الجمع بين الإشراق

(1) سي. غوثري، تاريخ الفلسفة اليونانية، القسم السادس، التاموعات.

والسلوك أيضًا، وينبغي على الإنسان اختراق التعيينات والحدود بالرياضة والسلوك، ليتمكن بواسطة التسامي الوجودي الحصول على معرفة أفضل من تلك الموجودة لدى العقل والفكر؛ ومن هنا، كانت النظرية المذكورة في حاجة ماسة - في مجال علم المعرفة - إلى ميدان خاص بها، فسارع أتباعها إلى الجمع بين علم الوجود وعلم المعرفة.

ثالثًا: التشكيك في الوجود

يقوم التشكيك في الوجود على أساس التفاوت؛ لكن ليس أيّ تفاوت كان؛ بل يُراد به التفاوت بين الظواهر التي يجمع بينها رابط مشترك في شيء ما. بعبارة أخرى: هو التفاوت والاختلاف في المعنى المشترك بين الموجودات المتعددة، فعلى سبيل المثال ثمة أجسام بيضاء كثيرة؛ لكنّ بياضها يتفاوت؛ وعليه، فإنّ شرط التشكيك أمران: أحدهما الاشتراك والآخر التفاوت والتفاضل في ما به الاشتراك.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الأشياء المتختلفة إما أن لا تشترك في شيء، وإما أن تشترك، فإذا كان اشتراكها في الجنس، فإنّ اختلافها يكون بالفصل، وإذا اشتركت في الفصل فإنّ اختلافها يكون بأمر عارض عليها. وبناء عليه فإنّ أنحاء التمايز بين الظواهر الموجودة في العالم، ثلاثة: التباين الذاتيّ، والتباين في الفصل، والتباين العرضي.

والأمور المشتركة في شيء قد لا يكون بينها اختلاف أو تفاوت في ذلك الشيء المشترك، فهذه تُسمى «متواطئة»، فالتواطؤ هو صدق المفهوم على جميع أفراده بالتساوي، كصدق كلمة الإنسان على جميع أفراد البشر مثلاً.

وقد يكون بينها تفاوت في ذلك الشيء المشترك وتفاضل، وهذا هو التشكيك، كصدق اللون الأبيض على جسمين أبيضين؛ لكنهما مختلفين من حيث البياض. وعلى ضوء هذا، فإنّ صدق المفاهيم على مصاديقها قد

يكون على نحو التواطؤ وقد يكون على نحو التشكيك. وسؤالنا هنا هو: هل إن التشكيك حالة عامة في جميع المفاهيم والأحكام، بحيث إن أي مفهوم يصدق على مصاديقه إما بالتواطؤ وإما بالتشكيك؟

يرى بعض المفكرين أنَّ الصِّدْق التشكيكي للمفاهيم والمعاني لا يكون إلا في الأعراض فقط، ولا يحتمل كون المفاهيم الجوهرية مشككةً أو أن يكون صدقها تشكيكيًا. فلا مانع من التشكيك في البياض؛ ولكن لا معنى للتشكيك في صدق الماهيات الذاتية على أفرادها كما في الحصان بأن يكون هذا الحصان أكثر في الحصانية من الحصان الآخر.

ويقسّم فلاسفتنا ومناطقتنا التشكيك والاختلاف إلى خمسة أنواع:

1- الاختلاف في الأولوية.

2- الاختلاف في التقدّم والتأخّر.

3- الاختلاف في الشدّة والضعف.

4- الاختلاف في الحجم.

5- الاختلاف في الكميّة⁽¹⁾.

ولا بدّ من التذكير بأنّه لا يمكن الجمع بين قبول أنواع التمايز بين الموجودات وبين كون بعضها متواطئًا أو متشككًا من خلال التحليل المفهومي؛ بل ينبغي توضيحها وتفسيرها وفقًا للملاحظات والاستقراء والتجربة شأنها في ذلك شأن كثير من المفاهيم والمسائل العلميّة. وأمّا ما طالعهنا وقرأناه في كتبنا القديمة، فإنّه يستند إلى المقولات الأرسطيّة، وإن كانت حاصلة في الأصل من خلال المشاهدة والتجربة اللتين أشرنا إليهما.

صنّف أرسطو وعبر المشاهدة والاستقراء الموجود ومجمولاته إلى

(1) ملاً صدرًا، الحكمة المتعاليّة، ج 1، ص 433-434.

عشرة أنواع ثم قسّم الموجودات في العالم إلى أنواع عدّة؛ وذلك وفقًا لأجناسها العالية وأنواع الفوارق الموجودة بينها. وبناء عليه، لا بدّ لنا من القول إنّ اختلاف الأشياء يكون على ثلاثة أنواع:

1- الاختلاف بالذات بشكل كامل.

2- الاختلاف بجزء من الذات.

3- الاختلاف من حيث العوارض.

وكذلك لا بدّ لنا من اعتبار حمل العوارض على جواهرها واحدًا أحيانًا أو مختلفًا في أحيان أخرى.

إلا أنّ النظام الأرسطيّ المذكور فقد صدّقته في العلوم على اختلافها، فالعلماء في الوقت الحاضر لا يميلون إلى تقسيم محمولات الموجود إلى تسع مقولات، كما إنهم لا يستندون إلى المادّة والصّورة الأرسطيّين في معرفة الأجسام؛ بل إنّ الجوهر الجسمانيّ الواحد والمتصل -أي الجسم- بحسب أرسطو لم يُعدّ له مصداق خارجيّ؛ وعليه، فلا مكان اليوم للجنس أو الفصل في العلوم. يُضاف إلى ذلك أنّ مسألة التواطؤ والتشكيك في ما يتعلّق بحمل الأعراض على الجواهر لم تُعدّ مسألة مهمّة في عصرنا هذا.

وبناءً على ذلك، فليس أماننا سوى دراسة تلك المسائل ضمن إطار تاريخ الفلسفة القديمة وليس باعتبارها مسائل جادّة في فلسفتنا اليوم. وفي ما يأتي سنحاول بحث مسألة التشكيك في الجوهر ودراستها:

ذكرنا أنّنا لا يميل إلى نسبة التشكيك إلى الجوهر، بينما يرى آخرون أنه لا بأس في ذلك؛ فابن سينا وأتباع أرسطو لا يعتقدون بوجود التشكيك سوى في العوارض وأفراد الجوهر الخارجيّة وكذلك العَرَض، ولا في مفاهيمها أو ماهياتها؛ بل لا يوافق أولئك حتى على وجود التشكيك في مفهوم العرض كذلك، ويرون أنّ التشكيك بشكل عامّ لا يوجد إطلاقًا

في الجوهر والذاتيات؛ بل في مصاديقها. فإذا كان شخص ما مُقَدَّمًا على شخص آخر فإنَّ ذلك التقدّم يكون في الزّمان أو في الوجود، ولا يمكن اعتبار أيّ من هذين العنصرين جزءًا من ذاتيات الشخص؛ إذ إنّ جميع أفراد البشر متساوون في الإنسانيّة ولا أفضليّة أو تقدّم لأحد منهم على الآخر⁽¹⁾.

وأما الإشراقيون فإنّهم يرجعون الاختلاف في الأعراض إلى الاختلاف في الماهيّة. فالسهروردي مثلاً ينسب اختلاف شيئين من حيث السواد إلى الاختلاف في ماهيّة السواد نفسه ويقول: «فاتحاد الاثنين من السواد لا يتصور؛ لأنّهما إنّ بقيا اثنين أو انتفيا أو انتفى أحدهما لا يكون على التقديرات اتّحادًا. وإن بقيا اثنين يكون تعدّد بينهما دون امتياز وهو ممتنع، فليست شدّة السواد بقاء سواد وانضمام آخر إليه؛ بل ببطلان ذات الأوّل وحصول سواد آخر أشدّ منه، وأما أنّهما هل هما مختلفان بالذات والعدد أو بالتّوحد، فذلك بحث غير هذا. فالمشأؤون احتجّوا في إثبات الاختلاف التّوحي بأنّ السواد الضعيف يخالف السواد الشديد، ولا يخلو: إمّا أن يكون المميّز بينهما - بعد اشتراكهما في السواديّة - عرضيًا خارجيًا أو فصلًا⁽²⁾. وهذا يفيد أنّه ينسب التشكيك في العَرَض إلى التشكيك في الذات.

وأما ابن سينا وأتباع الفلسفة المشائيّة، فإنّهم لا يوافقون على ثبوت التشكيك في الماهيّة والمفهوم، ولا يجيزون ذلك في الجوهر أيضًا؛ لكن قبل توضيح هذا الاختلاف وبيان أدلّة الطرفين، لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّه ومن وجهة نظر جميع المفكرين المسلمين فإنّ التشكيك في نفس الماهيّة والمفهوم هو أمرٌ غير ممكن⁽³⁾، وذلك لضرورة وجود شيئين اثنين في التشكيك لكي يمكن حمل أحدهما على الآخر وسلب أحدهما من الآخر،

(1) ابن سينا، الشفاء (المنطق - البرهان)، ج 1، ص 74 و 75؛ ابن سينا، التعليقات، ص 47.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، بحث وحدة الوجود، ج 1، ص 294.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 430، تعلية الطباطبائي.

وهذا أمر غير ممكن في الماهية والمفهوم⁽¹⁾؛ وعليه، فإن التشكيك في أفراد الماهية الواحدة يُعتبر مسألة قابلة للافتراض.

وهكذا نرى أن الاختلاف بين المشائين والإشراقيين يتمثل في وجود الاختلاف في أفراد الماهيات بعد مقارنتها مع بعضها، كتقدم الوالد على الولد على الرغم أن كليهما إنسان؛ إذن، ومن وجهة نظر الفلاسفة والحكماء، فإن الاختلاف يحدث عند وجود فرق بين أفراد الحقيقة الكلية الواحدة.

هذا ويُعتبر شيخ الإشراق السهروردي أول من أرجع التشكيك في أفراد الجوهر الواحد إلى التشكيك في جواهر هذه الأفراد. يقول ملا صدرا: «التشكيك بالأشدية والأضعفية أيوجب الاختلاف النوعي بين أفراد ما فيه الاختلاف؛ ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا؛ بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وإن لم يُجز بين الجميع...؟ فالمشائون ذهبوا إلى أول الشقّين المذكورين في كل من هذه المقامات الأربعة والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع»⁽²⁾.

وفي ما يأتي سنبحث في أدلة كلا الطرفين بإيجاز:

يتمثل استدلال المشائين حول عدم جواز التشكيك في الماهية في الآتي: ليس الفرق بين أسودين من حيث الشدة والضعف فرقاً عَرَضِيّاً؛ بل هو فرق يستند إلى اختلافهما في الفصل؛ إذاً، ثمة نوعان من السواد لكل منها فصل يجعله نوعاً مختلفاً عن الآخر.

لكن الإشراقيين ردّوا هذا الاستدلال وأبطلوه؛ لأن الاستدلال في الحقيقة هو ما قلناه سابقاً، أي، هل يمكن وقوع الاختلاف في الجوهر أم لا؟ أما الدليل فهو تكرار القول نفسه.

(1) ملا صدرا، حاشية على حكمة الإشراق، ص 191.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 433.

ودليل المشائين الثاني حاصله: إذا لاحظنا ماهية شيء ما بشرط الكمال، فلا بدّ من خروج الأفراد المتوسطين والناقصين من دائرة تلك الماهية. وكذلك الحال إذا لاحظناها بشرط الضعف، فعندئذ ينبغي طرد الدرجات المتوسطة والعليا من دائرة انطباق هذه الماهية وعدم اعتبارها من مصاديقها⁽¹⁾.

وفي ردّه على الاستدلال المذكور يقول السهروردي: «فالناقص والمتوسط ليسا الزائد نفسه، فليسا بذات الشيء، وكذا إن كانت ذات الشيء الناقص والمتوسط، وهذا في الذات الواحدة (الشخصية) صحيح، وأمّا في النوع فليس بحجّة، فإنّ الخصم يقول: النوع هو جامع للزائد والناقص والمتوسط، ولا يشترط النوع في حقيقته بالثلاثة كما لا يشترط في الأنواع طبيعة النوع المطلقة بما يختصّ به كلّ واحد واحد، والخطأ ها هنا إنّما كان باعتبار أخذ الكلّي مكان الجزئيّ، وإنّا قد أشرنا إلى هذا في ما سبق، فلا نطوّل فيه»⁽²⁾.

وأشار ملا صدرا كذلك إلى جواب السهروردي عند نقله للاستدلال نفسه⁽³⁾.

وأما استدلال الإشراقيين على جواز التشكيك في الماهية فيمكن أن نشير إليه باختصار؛ حيث يعتمد شيخ الإشراق عادةً إلى أخذ مصداق الماهيات بالاعتبار ليثبت بشكل عمليّ أنّ اختلافها كامن فيها. وعلى سبيل المثال، عندما يظهر الاختلاف بين أجزاء النور، فإنّ الاختلاف المذكور يكون نابعاً من النور نفسه لا من شيء آخر؛ وكذلك الحال مع أجزاء الكم؛

(1) انظر: شيخ الإشراق السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 295؛ ميرداماد، مصنفات ميرداماد/مصنفات ميرداماد، ج 1، ص 137؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 430.

(2) المصدر نفسه، ص 296.

(3) المصدر نفسه، ص 430.

إذ إنّ منشأ الاختلاف الموجود بين أجزاء الكم المتّصل قائمٌ في أصل تلك الحقيقة لا في عوارضها ولا يرجع إلى أسبابٍ أخرى⁽¹⁾.

لكن، كما هو واضح؛ فإنّ استدلال السهروردي هذا قابلٌ للطعن بسهولةٍ مثل الاستدلال الذي أتى به المشاؤون؛ إذ بإمكان المعارضين لهذا الاستدلال ادّعاء أنّ الاختلاف موجودٌ في عوارض الأفراد لا في النوع نفسه. فشدة التّور وضعفه غالبًا ما تكون ناجمة عن أسس التّور وعوارضه ولوازمه وليس عن ذات التّور أو حقيقته؛ لأنّه، وكما أشرنا، إذا أخذنا درجة مُعيّنة في ذات التّور وحقيقته فستسقط بقية الدرجات من تعريفه.

1- رأي صدر المتألهين

بالنظر إلى ما قلناه، فإنّ لملاً صدرًا رأيًا خاصًا وهو أنّ أساس التشكيك لا يكمن في الجوهر أو العرض؛ بل في الوجود نفسه، فقد نقل في بحثه في موضوع التشكيك في كتابه «الأسفار العقلية» آراء المشائين والإشراقيين ثمّ شرع في نقد كلٍّ منها والردّ عليه، ويقول في كتابه «الشواهد الربوبية»: «وهنا نقول هذا التفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجود، فللوجود أطوارٌ مختلفةٌ في نفسه والمعاني لأطواره»⁽²⁾.

ويستفاد من هذه العبارة أنّ التشكيك والتمايز إمّا أن يكون في تمام الماهية، وإما أن يكون بحسب الفصول والأعراض. أمّا التشكيك في نفس الماهية فهو غير ممكن. وحيث إنّ التشكيك في العوارض مقبول بين الفلاسفة عمومًا، فقد انبرى صدر الدين الشيرازي إلى مناقشة إمكان التشكيك في الماهية والجوهر. وخلاصة دليله هو أنّ الأفراد الخارجيّة

(1) شيخ الإشراق السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 21 و 22؛ وج 2، ص 119 و 120 و 127 و 128.

(2) ملأ صدرًا، الشواهد الربوبية، ص 135.

هي مصاديق وأفراد للوجود، واختلاف هذه الأفراد هو اختلاف في كيفية وجودها، وليست أفراداً للكلّي الطبيعي.

ويرى ملا صدرا أنّ التحقيق: «أنّ التقدّم والتأخر في معنى ما يُتصور على وجهين، أحدهما أن يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدّم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدّم، وكذا التأخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التأخر كالتقدّم والتأخر الواقعيين بين أجزاء الزمان وفيه؛ وثانيهما أن لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدّم عن المعنى الذي به التقدّم وكذا التأخر، كتقدّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، وكتقدّم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي، فإنّ ما فيه التقدّم والتأخر في الأول ليس معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي؛ بل معنى آخر هو الزمان، وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي؛ بل الوجود. فالحقّ أنّ ما فيه التقدّم كما به التقدّم في غير الوجود إنما يكون بواسطة الوجود»⁽¹⁾.

وقد أكّد ملا صدرا هذه المسألة كذلك في كتابه «الأسفار»⁽²⁾، فهو يرى أنّ الوجود حقيقة تجري في أقسام الموجودات وأنواعها مع التزامه بالاختلاف والتشكيك بينها، وأنّه لا يمكن لأحد أن يدرك كيفية ذلك إلّا الراسخون في العلم⁽³⁾.

هذا ونرى أنّ ملا صدرا أحياناً يُكرّر موضوعاً ما في مواضع وأماكن عدّة من كتابه، مُعتبراً ما يقوله أساساً أصيلاً لما بعد ذلك في حلّ الكثير من مسائل الحكمة المتعالية، ولهذا فهو يبذل الجهد المطلوب في إثبات مثل تلك المسائل المهمة، فعلى سبيل المثال، طرح ملا صدرا مسألة الحدوث الجسمانيّ للنفس في فصلٍ مستقل من كتابه دون أن يُقدّم دليلاً واضحاً على

(1) ملا صدرا، التعليقة على الشفاء (الإلهيات)، ص 27.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 120-121؛ ج 2، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 257؛ ج 6، ص 117.

ذلك. وهكذا الحال في ما يتعلّق بمسألة التشكيك في الوجود؛ بل وحتى في بحثه في قضية وحدة الوجود، حيث اقتفى المنهج نفسه في معالجة كل منها. ولكي يتمكن في النهاية من نسبة جميع تلك الاختلافات إلى الوجود، فإنّ ملاً صدرا لم يكن يملك في جعبته أيّ استدلالات واضحة في أيّ فصل من فصول كتبه، ففي كلّ مرّة عندما يطرح فيها هذا الموضوع نراه يراوح ضمن دائرة بيان ذلك الموضوع وادّعاءاته من غير أن يعمد إلى إقامة دليل ما على ذلك أو تبرير ما يقوله. ففي كتابه «الشواهد الربوبية» ناقش ملاً صدرا مسألتَي التشكيك ووحدة الوجود دون أن يستند في ذلك إلى دليل واضح على ما يقول⁽¹⁾، وكأنّه يكتفي برّد آراء المشائين والإشراقين ونقدّها مُعتبراً ذلك دليلاً على حقيقة دعاواه وآرائه.

2- تأثير ملاً صدرا في أصحابه

كرّر الصدراتيون آراء أصحابهم واستحضروا كلماته وعباراته نفسها أيضاً على الرّغم من محاولاتهم الكثيرة لطرح أفكار جديدة وتقديم آراء حديثة من خلال تبريرهم لتلك الكلمات، إلّا أنّ آراءهم التي أوردها الشهيد مطهري في كتبه بشكل كامل ومفصّل هي في الحقيقة تكرار لما قاله وذكره ملاً صدرا⁽²⁾، أمّا مبادئهم التي أشاروا إليها فلا تختلف قيد أنملة عمّا أفصح عنه ملاً صدرا سيّما موضوع وحدة الوجود وأصالته.

3- نقد ووجهة نظر

إنّ قضية التشكيك سواء أكانت في الوجود أو في الماهية أو في العوارض، تستتبع سؤالاً هو: من أين أتت حالات الشدّة والضعف، والزيادة والنقصان، والتقدّم والتأخّر التي نشهدها في عالم الوجود؟ في أيّ شيء

(1) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص135.

(2) انظر: مطهري، شرح مبسوط منظومه، ج1، ص225-231؛ عبوديت، درآمدي به نظام حكمت صدرایی، الفصل9.

يُمكن تقدّم الأب على الابن، وقوّة نور الشمس مقارنة بنور المصباح،
وتقدّم الأُمس على اليوم، والزيادة في العصا التي طولها مترين على العصا
التي لا يتجاوز طولها المتر الواحد؟

أعتقد أنّه لو اعتبرنا مقولات أرسطو إطارًا مقبولًا لنا، فإنّه سيحتّم
علينا تفسير تلك الاختلافات بالشكل نفسه الذي فسّره المشاؤون؛ أي نسبة
الاختلافات إمّا إلى كلّ الذات والذاتيات، أو إلى جزء من الذات، أو إلى
العوارض.

كما ينبغي الإذعان بأنّ المدرستين: المشائيّة والإشراقية أذعنا بعدم
إمكان التشكيك في المفهوم والماهية؛ ومن هنا، لا يمكن الجمع بين
الموافقة على الإطار الأرسطيّ من جهة، وبين إسناد التفاوت والاختلاف
بين الأشياء إلى جواهرها وماهياتها. فأذهاننا تختزن بطبيعة الحال تصورات
لماهيات مُعرّفة للظواهر في العالم، وهي ماهيات جامعة ومانعة؛ أي إنّ
ماهية كلّ نوع مُعرّفة على أنّها لا تشمل إلّا أفراد ذلك النوع فقط دون أن
تشمل أفرادًا من أنواع أخرى، بحيث لا يُستثنى أيّ فرد من تلك الأفراد من
التعريف المذكور. فالإنسان مثلاً مُعرّف بشكل يشمل معه جميع أفراد البشر
الآخرين دون أن يدخل إلى نطاقه أفرادًا غير البشر؛ وعليه، فإنّ جميع الأفراد
من البشر والشجر والأحصنة يمثلون مصداقَ ماهيتهم هم، ولا يمكن
القول إنّ صدق تلك الماهية عليهم فيه شدّة وضعف، أو تقدّم وتأخّر، أو
زيادة ونقصان؛ وهكذا فإنّ أذهاننا لا تقبل التشكيك في صدق الماهيات
والمفاهيم على أفرادها. وعليه فلا مناص من البحث عن سبب الاختلاف
والتفاوت في محلّ آخر.

لقد أدرك ملاً صدرا هذا الأمر في نهاية المطاف؛ لذلك نلاحظ أنّه
لم يقبل بما قاله شيخ الإشراق أيضًا، ولهذا نراه يبحث وبشكل عمليّ عن
شيء خارج الماهية التوعية للموجودات؛ لكنّه، واستنادًا إلى رأيه الشخصيّ

بشأن أصالة الوجود، يشير إلى الوجود نفسه - وحسب - على أنه هو الشيء الخارج عن ذات الأشياء وماهيتها!

وبسبب الهالة التي أحاط بها مبدأ «أصالة الوجود»، فقد اعتبره ملا صدرا المبدأ الرئيس لجميع تلك الاختلافات. إن الأساس في ذلك صحيح لا غبار عليه، فالبحث عن منشأ تلك الاختلافات في شيء آخر خارج معنى النوع وماهيتها، أو حتى إيجاد أساس واحد لجميع الاختلافات - إن أمكن - ليس أمراً مستهجناً؛ لكننا نساءل: هل يمكن لمبدأ «أصالة الوجود» أن يحظى بمثل تلك المنزلة؟!

على ملا صدرا أن يُجيب هنا أولاً على الأسئلة الآتية لكي يُقبل منه بعد ذلك الاستناد إلى هذا المبدأ؛ أما الأسئلة فهي:

أ- ما هو الوجود؟

ب- ما معنى قولنا: إن وحدة الوجود تكمن في عين كثرته وكثرته في عين وحدته؟

ج- كيف تُنسب الاختلافات الخارجية في الأنواع والأفراد في عالم الوجود إلى حقيقة واحدة تتمثل في الوجود نفسه؟

إذا استطاع ملا صدرا تقديم إجابات واضحة ومحددة على هذه الأسئلة، فإن ذلك سيعني حصوله على أساس جيد وقويّ للتشكيك، وإلا فإن بحوثه في هذا المجال ستكون عقيمة وعديمة الفائدة وإن كثرت وتنوّعت.

أعتقد أن ملا صدرا لا يمتلك أي أدلة واضحة للإجابة عن الأسئلة المذكورة؛ بل سيلجأ في نهاية المطاف إلى الكشف والشهود، وهذا هو بالذات ما يؤدي إلى فقدان جهوده الفلسفية للمصداقية المطلوبة؛ لأنه لا يصح إدخال عناصر غير عقلانية في أي عمل فلسفي؛ إذ إنه إما أن تكون

تلك العناصر غير مقبولة لدى بعضهم أو أن تكون فاقدة للحجّة. على سبيل المثال لا يوافق مُعظم المفكرين في العالم على ما يسمّى بالكشف والشهود؛ بل إنّ العرفاء أنفسهم لا يؤمنون بوقوع الكشف والشهود إلّا في حالات نادرة بشرط أن تكون صحيحة وواضحة وخالية من الشك أو تدخل النفس أو الشيطان، وحتى لو تمّ ذلك فإنّها لا تكون حجة ولا تصلح دليلاً إلا لصاحبها، فلا تكون حجة للآخرين ولا عليهم؛ كيف وهم لم يجربوا ولم يعاينوا؟!

يرى ملا صدرا عجز العقل عن فهم حقيقة الوجود، ويكتفي بدعوى أنّه مفهوم واضح وجليّ؛ لكنّ كُنْهه وحقيقته مخفيّان عن الإنسان بشكل كامل؛ والآن، هل نحلّ مشاكلنا من خلال هذا المفهوم الواضح والجليّ أو بواسطة تلك الحقيقة غير القابلة للإدراك؟

لا شك في أنّ المفهوم العامّ والبيهيّ للوجود ليس شيئاً، وهذا ما يؤكّده ملا صدرا مراراً. فهذا المفهوم العامّ ليس أساساً للأصالة ولا مبدأ للوحدة. وكان الحكماء قبل ملا صدرا يؤكّدون أنّه يتعدّى على المرء معرفة حقيقة الوجود بالعقل والحس⁽¹⁾؛ بل وأشار ملا صدرا نفسه مراراً إلى أنّ الفضل في معرفته للوجود وأصالته يعود إلى المكاشفة والشهود الباطنيّ⁽²⁾.

وليس جوابه على السؤالين الثّاني والثالث أوفر حظاً من سابقه، حيث يسند ملا صدرا ذلك إلى الكشف والشهود أيضاً، وقد أكّد مراراً أنّه لا أحد من غير الراسخين في العلم يمكنه إدراك التشكيك في الوجود في عين وحدته، والراسخون في العلم، عند ملا صدرا، هم أهل الكشف والشهود

(1) عين القضاة الهمداني، زبدة الحقائق في كشف الدقائق، ص 67 و 68؛ أملي، نقد النقود، الأصل الأوّل؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 37 و 61 و 412؛ ج 3، ص 388؛ ج 6، ص 230؛ ملا صدرا، الشواهد الربوبية، الشاهد الأوّل، الإشراق الثّاني والتاسع.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 49؛ ج 2، ص 292.

فهو يقول: «... كما إنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكلّ سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون»⁽¹⁾.

وبالنظر إلى أهمية الوجود عند ملا صدرا، وبالنظر إلى أنّ المعرفة بالوجود هي المحور الأساس للحكمة المتعالية، سنلخص في ما يأتي وللمرة الثانية رأينا في المعرفة الصدرائية للوجود، ونحدّد نقاط الضعف فيها ونشير إلى مكامن الخلل:

1- موضوعية الوجود: بيّنا في محلّ آخر أنّ عدّ الوجود موضوعاً للبحث الفلسفيّ، إنّما هو من اختراع ملا صدرا والفلاسفة المعاصرين؛ وذلك أنّ القدماء كانوا يعتقدون بأنّ موضوع الفلسفة هو الموجودات والحقائق الخارجيّة، وليس الوجود نفسه؛ لأنّ هذا الأخير هو مفهوم عامّ واعتباريّ ولا يصلح ليكون موضوعاً لمعرفة العالم والرؤية الكونية.

ولا ضير في أن يقول أحدهم: إنّ ما نقصده بالوجود هو حقيقته وليس مفهومه العامّ. لكن لا يمكن عدّ حقيقة الوجود أساساً للبحث الفلسفيّ؛ لأنّ جميع الذين تحدّثوا عن حقيقة الوجود قد صرّحوا كذلك بأنّ تلك الحقيقة لا ينالها العقل أو الفكر البشريّين. ومن الواضح أنّ العجز عن إدراك حقيقة الوجود بالعقل والفكر سببٌ وجيهٌ يمنع من التجرؤ على جعله موضوعاً لبحوثنا الفلسفيّة، خاصّة إذا علمنا بأنّ العقل هو العصا الوحيدة التي يعتمد عليها المشتغل بالفلسفة والبحث الفلسفيّ.

وأما في ما يتعلّق ببحوث ملا صدرا في الوجود فإنّ جُلّها مُقتبسٌ ممّا قاله العرفاء المسلمون، حيث يستند العرفان على الشهود، ويُعتبر استناد

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص117؛ ج1، ص277؛ ملا صدرا، مجموعة الرسائل الفلسفية، ص276.

إدراك الوجود على الشهود دليلاً قاطعاً على أنه من غير الممكن اعتبار هذا الموضوع أساساً للفلسفة، وذلك لأمر كثيرة منها:

أولاً: لا يتقبل أيُّ مُفكر اعتبار الشهود مصدرًا أو منهجًا للوصول إلى الحقيقة.

ثانيًا: حتى الذين لا يُعارضون اعتماد الشهود - وهم العرفاء - يؤكدون أنّ الشهود غير مصونٍ من الخطأ؛ بل ربّما يكون مجرد أو هام وتخيّلات أحياناً.

ثالثاً: إنّ الشهود أو التجارب الشهودية غير قابلة للتفسير والبيان، فليس باستطاعة أهل الشهود نقل أو تعليم تجاربهم الشهودية للآخرين بواسطة اللغة والكلام.

رابعاً: يتفق المشتغلون في هذا الميدان على أنّ الشهود أمرٌ شخصيٌّ لا يصلح لإثبات شيء لغير صاحبه. وبناء عليه، فإنّ جهود ملاً صدرا الحثيثة لجعل الوجود موضوعاً ومحوراً للبحوث الفلسفية هي جهود غير مثمرة؛ بل وغير منطقية. نعم لو أنّ ملاً صدرا لم يدعِ الفلسفة وأدعى بدلها العرفان لما كان لنا معه كلامٌ ولا نقاشٌ.

2- مسائل ملاً صدرا في علم الوجود: طرح ملاً صدرا أربعة مسائل مهمة تتعلق بعلم الوجود وهي:

أ- الاشتراك في الوجود.

ب- التشكيك في الوجود.

ج- وحدة الوجود.

د- أصالة الوجود.

وقد تطرّقنا إلى موضوع أصالة الوجود قبل هذا بالتفصيل؛ وذلك

للأهمية القصوى التي أولاها ملاً صدرها له؛ لذلك فسوف نبحث ههنا في المسائل الثلاث الأخرى؛ أي التشكيك والوحدة والاشتراك.

قلنا إنّ صدر المتألهين استند إلى فكرة الاشتراك لإثبات وحدة الوجود، وبنى على الوحدة موقفه من التشكيك في الوجود؛ لكنّه، ومع الأسف، أخفق في الوصول إلى أيّ نتيجة مثمرة في البحوث الثلاث المذكورة. وفي ما يأتي نستعرض بإيجاز المسألة الثانية من تلك المسائل الثلاث:

أ- الاشتراك المعنويّ في الوجود: يُعدّ الاشتراك المعنويّ في الوجود أساس الاستدلال الذي اعتمده ملاً صدرًا وأتباعه من أجل إثبات الوحدة، وذلك أنّه حاول إثبات تعدّد انتزاع معنّى واحد من حقائق مختلفة. لكن، وكما قدّمنا فإنّ مثل هذا الاستدلال لا يصدق إلّا على المشتركات المعنويّة في مجال المعقولات الأوليّة؛ أي إنّ اشتراك المفاهيم المنبثقة عن المعقولات الأوليّة يدلّ على اشتراك مصاديقها في الحقيقة الذاتيّة الواحدة، لكن في حالة المفاهيم الخاصة بالمعقولات الثّانية، فإنّ الاشتراك في اللفظ لا يعني دومًا الاشتراك في المعنى. على سبيل المثال فإنّ اشتراك جميع المقولات العرضيّة في عنوان العرض لا يدلّ إطلاقًا على كونها مشتركة في حقيقة ذاتيّة مُعيّنة، واشتراك المقولات الأرسطية العشرة في مفهوم الإمكان أو الشّيئيّة أو الوجود لا يبرّر الحكم باتّحادها في حقيقة واحدة. وعليه، فإنّ كون لفظ الوجود مشتركًا معنويًّا بين جميع الموجودات ليس دليلًا على اتّحادها في حقيقة مشتركة واحدة؛ ولا شيء يمنع من استناد الشعور بالاشتراك إلى انتزاع هذا المفهوم الواحد من حالة أو نظرة مشتركة. هذا مضافًا إلى ما أسلفنا حول معاناة دليل ملاً صدرًا من الخلل.

ب- وحدة الوجود: قلنا إنّ وحدة الوجود قضية عرفانيّة؛ حيث طُرِح هذا البحث في العالم الإسلاميّ قبل ملاً صدرًا بقرون عدّة، لكنهم جميعًا متفقون على أنّ مثل هذه المسائل لا يمكن بحثها أو دراستها بواسطة العقل؛

وذلك لتعذر انتزاع مفاهيم عامة من التجارب الشهودية التي لا تتصف بالكثرة أو التمايز؛ وعليه، ليس صحيحًا تحويل التجارب الشهودية إلى قضايا والبحث عن أدلة لها، ثم نقلها إلى الآخرين أو تعميمها، إنَّ هذا الأمر غير ممكن في ظلَّ التجارب العرفانية. وإذا كان لا بدَّ لنا من مواجهة العقل والمنطق خلال بحثنا في قضية وحدة الوجود وكثرته، فإننا بالتأكيد لن نصل إلى النتيجة المرجوة؛ لأنَّ عقولنا ومحسوساتنا - كما ذكرنا - تُثبت عكس وحدة الوجود، ولكن إذا قبلنا بوحدة الوجود فسنضطرَّ إلى التخلّي عن العقل والحسّ - كما هو حال العرفاء - وفي هذه الحالة - حيث لا نُقيم وزنًا للعقل والحسّ - سنكون مُجبرين على الاعتماد عليهما في عملية الاستدلال التي ستشير إلى عدم مصداقيتهما، وحينئذ سندخل في دائرة التناقضات، وإذا أردنا معرفة عدم مصداقيتهما من خلال الكشف، فإننا نجد أنه قلما يوجد شخص في هذا العالم قد حالفه الحظ إلى هذا الحدّ في المباشرة، كما إنَّ ما يقوله أهل المباشرة كذلك ليس حجةً للآخرين ولا عليهم، إذاً فإنَّ ملاً صدرا لم يستطع الوصول إلى النتيجة المطلوبة في هذا المجال أيضًا.

ج - التشكيك في الوجود: لم يتمكن ملاً صدرا من تفسير التشكيك في الوجود إلّا على أساس الوحدة؛ أي كان عليه أولاً أن يُثبت وحدة الوجود ليستطيع بعد ذلك القول: إنَّ هذا الوجود الواحد ذو مراتب مشككة. لكن، وكما أشرنا فإنَّ ملاً صدرا لم يُقَيّد نفسه كثيرًا بمسألة تعلق هذه المسائل ببعضها، فعند إثباته أصالة الوجود يعتمد ملاً صدرا على الوحدة (أي وحدة الوجود)، أما في بحثه في التشكيك فهو يستند إلى الأصالة والاشتراك وما إلى ذلك.

ويحاول ملاً صدرا الوصول إلى التشكيك من خلال الاختلافات القائمة بين الموجودات، ثم يسعى إلى نسبة تلك الاختلافات نفسها إلى الوجود على أساس التشكيك، وهذا نوع من اللَّف والدوران كما هو واضح. وهنا نختم هذا البحث بالتذكير بنقطتين إضافيتين:

النقطة الأولى: إنّ فكرة وحدة الوجود وظهور الموجودات وتجليها ترجع إلى أصول وعقائد يونانية؛ حيث كان اليونانيون يعتقدون باستحالة الإيجاد من العدم، واستناداً إلى هذا الرأي لا بدّ إذن من وجود مادة أولية تنبثق عنها وتظهر منها الموجودات كافة، وقد تكون تلك المادة هي الهولي التي أشار إليها أرسطو أو الذرات أو الماء أو الهواء، أو أيّ مادة أخرى؛ أمّا موضوع التجلّي فهو ناشئ من ذلك الاعتقاد. فعندما يقول الآخرون ببساطة إنّ الله (سبحانه تعالى) هو الذي أوجد هذا العالم من العدم لا يستطيع الفكر اليوناني تصوّر مثل هذا الشّيء إطلاقاً؛ إذ لا بدّ من أن وجود مادة كانت موجودة قبل كلّ شيء كالهولي مثلاً أو العقل أو الواحد، ثمّ تكونت منها كلّ الموجودات الأخرى، وهذه الحقيقة تؤدّي إلى الكثرة وتظهر بشكل تجليات مختلفة تنتشر في كلّ أرجاء العالم، وبدلاً من أن تخلق تلك الحقيقة وتوجد شيئاً آخر، فإنّها هي ذاتها تظهر بصورة ذلك الشّيء الآخر. فالذين يؤمنون بمسألة الخلق من العدم يؤمنون كذلك بأنّ الله (سبحانه) هو الذي خلق الشجرة مثلاً؛ أي إنّ الشجرة لم تكن موجودة من قبل فأوجدها الله (تعالى)، وأمّا الذين لا يوافقون على مسألة الخلق من العدم فيقولون إنّ الشجرة لم تكن موجودة لكنّ بما أنّ الله (سبحانه) شاء أن توجد شجرة فقد تجلّى هو نفسه بشكل تلك الشجرة! وكما هو واضح فإنّ مثل هذا الفكر لا ينسجم مع آراء الفلاسفة المسلمين ولا حتى مع التفسيرات الواضحة للقرآن الكريم.

النقطة الثانية: هي أنّه لا بدّ لأيّ موضوع بحثه، خاصّة في مجال الفلسفة، من أن يحلّ جزءاً من مشاكلنا المعرفيّة بشأن الموجودات في العالم، وأمّا افتراض وحدة الوجود أو كثرته أو أصالته، أو أصالة الماهيّة، أو التشكيك في الوجود أو عدمه، أو اشتراك الوجود المعنويّ أو فقدانه وغير ذلك من الفرضيّات، فإنّ ذلك لا يجدينا نفعاً بتاتاً؛ أي إنّنا لن نصل إلى النتيجة المطلوبة التي تمكّننا من فهم الحقائق الموجودة في هذا العالم بدءاً

من الماء والنار وانتهاءً بالملائكة والخالق (سبحانه)، من خلال ردّ تلك
الفرضيات أو قبولها؛ وعليه، فإنّ بحثنا في مثل تلك المسائل لن يكون في
النهاية سوى مجرد مطارحات في الألفاظ دون أيّ جدوى.

الفصل الخامس العلية

شغلت قضية العلية الأذهان منذ فجر تاريخ التفكير البشري؛ حتى قبل أن يهتموا بالأحكام العامة للعلّة كالكلية والاستمرار، وقبل معرفة الكثير من خصائصها. وما فعله الفلاسفة ليس سوى مزيد من التدقيق من أجل فهم العلة، والكشف عن حقيقتها وسائر خصائصها وأقسامها⁽¹⁾.

وفي رأيي أنّ ما يمكن جعله محوراً للبحث في موضوع العلية هو «العلل الأربعة» وهي:

1- العلة المادية.

2- العلة الصورية.

3- العلة الفاعلة.

4- العلة الغائية.

فالعلّة المادية في نظام الوجود هي منشأ أرضي للظواهر، بينما غالباً ما تُمثّل العلة الفاعلة العامل السماوي لتلك الظواهر، وأما العلة الصورية فحتّى عندما تكون سماوية في بعض الأحيان (كصورة النفس الإنسانية

(1) انظر: وال، بحث في ما وراء الطبيعة، ص 312.

المجردة بالنسبة إلى البدن)، إلا أنها تُعتبر من العلل الأرضية باعتبار ارتباطها بالمادة، هذا في الوقت الذي تميل العلة الغائية إلى الجانب السماوي كما سنلاحظ ذلك في ما بعد.

مسألة العلية من أهمّ المباحث الفلسفية؛ ولأجل ذلك نرى من المناسب تتبّع تاريخ البحث فيها من التراث اليونانيّ إلى عصر ملّا صدرا، لنستطيع تقويم جهوده التي بذلها على هذا الصعيد.

أولاً: تاريخ البحث في العلية إلى زمن ملّا صدرا

1- مسألة العلية من اليونان القديمة إلى العصر الإسلاميّ

يُقال إنّ أرسطو هو من أكثر الفلاسفة القدماء إيماناً واعتقاداً بالعلة المادية دون غيرها من العلل الأخرى⁽¹⁾، وفي ذلك يقول:

«لقد فكّر الفلاسفة الأول أكثر في المبادئ ذات الطبيعة (المادية)، واعتقدوا أنّها هي وحدها مبادئ الأشياء جميعاً، فهي تلك التي تتكوّن منها الأشياء كلّها، والتي منها ظهرت إلى الوجود لأول مرّة، والتي تنحلّ إليها في النهاية. (فالموجود يظلّ كما هو والتغيّرات تتمّ في مظاهره)، وما يقولونه هو عنصر الأشياء ومبدأها. ومن ثمّ فهم يعتقدون أنّ لا شيء يمكن أن يظهر أو يختفي، ما دام هذا النوع من الكائنات موجوداً باستمرار»⁽²⁾.

ويتابع أرسطو كلامه مبيناً أنّ الفلاسفة المشار إليهم يختلفون في

(1) لكن عند بحثنا في آراء بعض المفكرين اليونانيين القدامى نلاحظ آثاراً واضحة عن إيمان بعضهم قبل سقراط بعلة العلل غير المادية مثل قول كزنيوفانيس (570-480 ق.م) بالواحد، واعتقاد انكساكوراس (ت 428 ق.م) بالعقل، إلا أنّه يبدو أنّ أرسطو لم يأخذ كلّ ذلك بالاعتبار (انظر: الخراساني، نخستين فيلسوفان يونان، ص 166؛ بربه، تاريخ الفلسفة، ص 91).

(2) إمام عبد الفتّاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ص 262.

عدد تلك الأصول والمواد الأولى وشكلها أو طبيعتها، فطاليس يرى الماء أصلاً للأشياء، وأنكسمس وديوجنز فقد جعلوا الهواء هو الأسبق والأصل، أما هرقليطس (ت 480 ق.م) فيرى أن النار هي أصل الأشياء، بينما يعتقد أمبادوقليس (490-430 ق.م) أن أصول الأشياء هي العناصر الأربعة وهي التراب والماء والهواء والنار⁽¹⁾. ويضيف أرسطو بأن تلك المواد موجودة دائماً، فلا يُضاف إليها شيء ولا ينقص منها شيء⁽²⁾، وبعد نقل هذه الآراء وعزوها إلى أصحابها يعقب عليها أرسطو بقوله: «وربما اعتقد المرء بسبب هذه الوقائع أن العلة الوحيدة هي ما يُسمى بالعلة المادية»⁽³⁾. ويرى أرسطو أن العلة أربعة، ولا يصح في رأيه قصر العلة على المادية منها.

ونسبتنا فكرة العلة الأربع إلى أرسطو، لا يعني أن من سبقه لم يشر إلى ترييع العلة؛ بل ما نرمي إليه هو بيان أن الذين سبقوا أرسطو أوجزوا في شرحهم العلة أو بعضها، أو أبهموا القول فيها، وهذا ما أشار إليه أرسطو كذلك بوضوح في كتاباته، فبعد بحثه المطول نسبياً في الكتاب الأول من الميتافيزيقا ونقله أقوال الفلاسفة ومنهم أفلاطون حول العلية وأقسامها، يستنتج أرسطو بحوثه في الفصل الأخير من الكتاب المذكور قائلاً: «من الواضح إذن، حتى مما سبق أن قلناه، أن الناس جميعاً، في ما يبدو، يبحثون عن العلة لا سيما في الفيزيقا، وأنا لا نستطيع أن نسمي عللاً أخرى تجاوز ذلك؛ لكنهم يبحثون عن هذه العلة في شيء من الغموض. ورغم أننا بمعنى ما ذكرناهم جميعاً من قبل، فإننا بمعنى آخر لم نذكرهم على الإطلاق؛ لأن الفلسفة القديمة كانت في جميع الموضوعات التي درستها أشبه بشخص يُلغ، ولا يجيد الكلام ما دامت البدايات لم تكن سوى طفلٍ صغير»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 264.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 283.

هذا وقد آيد أرسطو تقسيم العلة إلى أربعة أقسام (المادية والصورية والفاعلية والغائية)؛ لكنه أضاف إليها صفات أو أقسامًا أخرى مثل كونها قريبة أو بعيدة وكونها بالعرض أو بالذات وبالفعل أو بالقوة⁽¹⁾.

ويرى أرسطو أنه لا بد من توفر العلل الأربعة معًا لإيجاد أي ظاهرة، وأن توفر علة واحدة لا يكفي لتحقيق وجود المعلول⁽²⁾.

ولا بد من الانتباه هنا إلى أن العلة الفاعلة في رأي أرسطو هي علة الحركة لا علة الوجود. وأما الغاية عند أرسطو فهي غاية الفنان أو غاية الطبيعة⁽³⁾.

ومضافًا إلى أن أرسطو لا يوافق على عمل أي من العلل الأربعة بمعزل عن العلل الأخرى⁽⁴⁾، فإنه لا يعتقد بكفاية علة واحدة من تلك العلل لإيجاد أي من الظواهر وحدها. ونراه أحيانًا يُحل شيئًا واحدًا محل عدد من العلل، فيمكن لشيء واحد أن يكون غاية وعلة فاعلية وعلة صورية؛ فالصورة في ذهن النحات هي النتيجة التي سوف ينتهي إليها عمله (العلة الغائية)، وهي في الوقت عينه علة حركته واشتغاله (العلة الفاعلة) وهي الصورة التي سوف ينقش على وفقها المادة الأصلية التي يشكّلها (العلة الصورية). وكل جسم يشغل مكانًا طبيعيًا بحيث لو ابتعد عن ذلك المكان، فإنه في الواقع يتحرك باتجاهه، فالنار على سبيل المثال تتحرك بشكل طبيعي إلى الأعلى، وهنا كذلك يحتل شيء واحد مكان ثلاثة من العلل، وصورة النار التي هي علة صورية وغائية هي فاعل الحركة (العلة الفاعلة) نحو المكان الطبيعي لها أيضًا.

(1) ديفيد روس، أرسطو، ص 121.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ص 123.

(4) أرسطو، الطبيعيات، الكتاب الثاني، الفصل السابع.

لكنّ أرسطو يُدخل عاملاً آخر في دائرة العلل الأربعة ويُسمّي «الحظّ والصدفة»⁽¹⁾، مُعتبراً أنّ الأحداث التي تقع بسبب الحظّ والصدفة هي استثناءات في قواعد الطبيعة العادية ويُسمّيها «العلّة بالعرض».

ويتطرّق أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» إلى الصدفة، ويضعها في مقابل العلّة الفاعلة والغائية، كأن يبرأ المريض بسبب معالجة الطبيب أو من تلقاء نفسه⁽²⁾، أو أن يُقال إنّ الكائن الحيّ يُولد من ذكر وأنثى أو يُوجد بتأثير حرارة الشّمس على المادّة⁽³⁾.

2- العلّة عند المفكرين المسلمين الأوائل

أكّد الإسلام ضرورة التعقّل وإعمال الفكر، وقد كان هذا الاهتمام الدينيّ باعثاً من بواعث التفكير الفلسفيّ، ودوافعه⁽⁴⁾، ولا نجد هذا المستوى من الاهتمام بالعقل والفكر في أيّ من الأديان المعاصرة؛ بل على العكس من ذلك نجد بعض الأديان تتحفّظ على التفكير العقليّ وتحذّر الإنسان من الخوض فيه. ومن هذه الأديان المسيحيّة في فترة من فترات تاريخ لاهوتها؛ حيث كان للكنيسة موقفٌ من العقل الفلسفيّ وغيره، والمثال الآخر ما نراه في الأديان الهندية.

ولهذا السّبب بالذّات مالَ المسلمون إلى طرح الأسئلة الفكرية وسارعوا إلى التنافس في التعقّل، فازدهرت صنعة الفلسفة وما يرتبط بها وأفضت إلى تشكّل مدرسة الاعتزال في الحضارة الإسلامية، ثم ما دخلت

(1) المصدر نفسه، الفصول 4-6.

(2) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الترجمة الفارسية، 1032 A إلى 1034 A.

(3) المصدر نفسه.

(4) للاطلاع على مقدار تأكيد القرآن الكريم على موضوع التفكير والتعقّل يكفينا الإشارة إلى تكرار بعض الكلمات الخاصّة بهذا الموضوع مثل: «العقل» و«العلم» و«الشعور» و«النظر» و«الفقه أو التفقه» و«الفهم والإدراك» و«الفكر» و«الظنّ» و«اليقين» و«الإيمان» ومشتقاتها.

هذه الحضارة في عهد التراجع الفكريّ مع ظهور المدارس المعارضة للتفكير العقليّ كالأشعرية والمتصوفة⁽¹⁾.

وقد ظلّ التيار العقليّ وفياً للإسلام وتعاليم الكتاب والسنة، مستفيداً من الحصانة التي وفّرها له الدين. وفي هذه البيئة نشأ علم الكلام تحت ضغط دافعين اثنين هما: المواجهة والصراع من جهة، والتفكير النظريّ من جهة أخرى.

والصراع الذي خاضه علماء الكلام كان على جبهتين إحداهما الصراع مع غير المسلمين والجبهة الأخرى الجدالات التي كانت تدور بين أتباع المذاهب والفرق الإسلامية. والصراع على الجبهتين كان يهدف إلى الذود عن حياض الإسلام ويصبّ في مصلحة الدفاع عنه، والدفاع عن الإسلام وحراسته يتحقّق بوسيلتين إحداهما إثبات العقائد الدينيّة والثانية ردّ الشبهات التي يطرحها المعارضون أو تخطر في بال المؤمنين. ومن هنا عُرّف علم الكلام بأنّه: «عِلْم يُقْتَدَرُ مَعَهُ عَلَى إِثْبَاتِ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ عَلَى الْغَيْرِ بِإِيرَادِ الْحُجَجِ وَدَفْعِ الشُّبُهَةِ»⁽²⁾.

ومن المسائل التي عرض لها علم الكلام من الجبهتين المشار إليهما أعلاه مسألة العليّة، فقد كان الهدف من معالجتها تصحيح فهم المسلمين للقدرة الإلهيّة، وحفظ المسلمين من الانحراف عن العقيدة الصحيحة في هذا المجال. وبعبارة أخرى يبتغي المتكلّمون من بحث العليّة الدّفاع عن قدرة الله (عزّ وجلّ) العامّة والأزليّة والأبدية، والذود عن وحدانيّته في مقام الخلق والتأثير.

وهذا التوجّه هو الذي دفع المتكلمين المسلمين إلى حصر تأثير العلة

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 104.

(2) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفتن، ص 22؛ انظر التعريف نفسه مع توضيحات أدقّ في: الفارابي، إحصاء العلوم، ص 71.

في دائرة سببية الله تعالى، وهو أيضًا ما دفعهم إلى إيلاء الاهتمام الأكبر بالعلّة الفاعليّة، مع إضفاء معنى جديد عليها، يختلف عن المعنى الذي كان معتمدًا في الفلسفة الأرسطية. ولهذا أيضًا أنكر المتكلّمون صفة القدم التي كانت تحملها المادّة عند أرسطو. وضُغف احتمال إعادة جميع المعلولات إلى المادّة والصورة. ولم يعد للغاية بالمعنى الأرسطي معنى أساسيًا عندما يتعلّق الأمر بالله تعالى.

هذا وقد استخدم المتكلّمون مصطلح «الأجزاء» بدلًا من المصطلح الأرسطيّ الهيولي كعلّة مادّيّة أولى بحسبه. وبين الأجزاء عند أهل الكلام والأجزاء عند الآتوميين فرقٌ أساسٌ هو «أجزاء» المتكلّمين مخلوقة لله وغير أزلّيّة.

وفي الوقت الذي كان فيه المعتزلة يؤمنون بالضرورة العليّة إلّا أنّهم لم يغفلوا عن قدرة الله (سبحانه) وعموميّة تلك القدرة؛ بل يعتبرون أنّ كلّ ذلك هو ثمرة ما أراد الله خلقه بالشكل الذي نراه. وسَمّى بعضهم ذلك بالتولّد، فقالت طائفة منهم ما تولّد عن فعل إنسان فهو فعل الإنسان، واختلفوا في ما تولّد من غير حيٍّ، فقالت طائفة هو فعل الله، وقالت طائفة ما تولّد من غير حيٍّ فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون كل ذلك فعل الله عزّ وجلّ⁽¹⁾.

وهكذا حافظ المعتزلة أثناء تدوين رؤيتهم الكونية على أصالة التعاليم الإسلاميّة؛ لأنّهم كانوا يرون أنّ تلك التعاليم تتوافق وتنسجم مع العقل والمنطق. ومن هنا، اعتبروا أنّ الأجزاء والأجسام حادثة، وأنّ جواهرها وأعراضها بحاجة إلى إيجاد الله (سبحانه) وخلقها إيّاها باستمرار من أجل الوجود والبقاء، ولم يوافقوا على كون الأجسام والجواهر بحدّ ذاتها منشأً للأثر أو أنّها ذات طبيعة مؤثّرة؛ بل فسّروا كلّ التغيرات والتحوّلات في إطار مشيئة الله (تعالى) وقدرته. وأما في ما يتعلّق ببحثنا، فيمكننا طرح

(1) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص59.

خيط رفيع من العلة تحت عنوان «السببية» بين الظواهر الأخرى وليس أكثر من ذلك.

والنتيجة الأساس التي ينبغي الإشارة إليها هي أنه على الرغم من أن المتكلمين يتمسكون بالعقلانية، إلا أنهم لا يحيدون عن التعاليم الإسلامية، وكأنهم يرون أنها أكثر انسجامًا مع العقل والمنطق من النظريات التي تبناها اليونانيون الذريون (الأتوميون) أو الأرسطيون.

وقد تبنى المتكلمون نظرية الجزء؛ لأنهم رأوا أن إدخال بعض التعديلات على مفهوم الجزء وعلى معنى العلية، يجعل هذه النظرية قادرة على تفسير الخلق، وبذلك يمكن التوفيق بينها وبين التعاليم الإسلامية.

وقد مارس المتكلمون انتقائية على الفلسفة الأرسطية، فهم يقبلون مفهوم الفاعل (العلة الفاعلية) ومصطلح الغاية (العلة الغائية) مع بعض التعديل على هذين المصطلحين الأرسطيين؛ ولكنهم يرفضون العلة المادية والصورية. والأساس الذين ينطلقون منه لهذه الانتقائية هو التعاليم الإسلامية.

وعندما يتحدثون عن السببية والعلاقة بين الحوادث، فإنهم يفعلون ذلك تحت سقف المشيئة والقدرة الإلهية، وهو ما يُلحظ بوضوح في هذا النص للقاضي عبد الجبار: «وقدرة السبب عندهما (أبي هاشم والجباري) هي قدرة المسبب، ولا يجوز عندهما توليد المسبب الواحد عن سببين، والإرادة عندما لا تقع بسبب ولا تكون سببًا لغيرها، والسبب المولد عند شيخنا أبي هاشم للفعل في غير محله أو في محله في غير محاذاته ليس إلا الاعتماد... ويجوز عندهما جميعًا أن يفعل المباشر إذا كان مما يصح وجوده مع عدم الحياة...»⁽¹⁾. ويُستفاد من هذا الكلام أن الفاعل الحقيقي هو الله وليس الأسباب الوسيطة.

(1) قاضي القضاة الأسد آبادي، المعني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب التوليد، ص 14.

3_ العلية عند الفلاسفة المسلمين حتى ملاً صدرها

نستعرض في ما يأتي نماذج من مواقف الفلاسفة المسلمين من العلية:

– العلية برأي الكندي

ترجم المسيحيون السريان كثيرًا من كتب الفلاسفة اليونانيين في عصره بأمر وتشجيع من الخلفاء المسلمين. وقد برع الكندي (توفي 252 أو 062) في دراسة الفلسفة ويبدو من الآثار التي وصلتنا عنه أنه يستحق وصفه بأنه المؤسس للفلسفة الإسلامية، وما وصلنا من آثار الكندي لا يعطينا صورة مفصلة عن نظريته إلى مبدأ العلية.

لكن يبدو أن الكندي يتفق مع أرسطو بشأن تعريفاته الأربعة للعلّة، وأما في ما يخصّ تعريف الفلسفة التي يصفها بأنها علم العلّة، يقول الكندي: «لأنّا إنّما نعلم كلّ واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا أحطنا بعلم علّته؛ لأنّ كلّ علّة إمّا أن تكون عنصرًا وإما صورة وإما فاعلة؛ أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متّمة، أعني ما من أجله كان الشّيء»⁽¹⁾.

ثمّ في موضع آخر يقول: «إنّه ليس ممكّنًا أن يكون الشّيء علّة كون ذاته»⁽²⁾، ثمّ يقسّم في موضع آخر العلل الطبيعيّة إلى أربعة أنواع قائلاً: «العلل الطبيعيّة الأربعة: ما منه كان الشّيء، أعني عنصره، وصورة الشّيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشّيء التي هي علّته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله»⁽³⁾.

وفي رسالة مستقلّة له، يُصنّف الكنديّ الفاعل إلى حقيقيّ ومجازيّ،

(1) الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، كتاب الفلسفة الأولى، رسالة إلى المعتصم بالله.

(2) المصدر نفسه، ص 58.

(3) المصدر نفسه، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص 118.

حيث يستهلّ رسالته تلك بقوله: «يَنْبَغِي أَنْ نُبَيِّنَ مَا الْفَعْلُ وَعَلَى كَمْ ضَرْب يُقَالُ الْفَعْلُ، فنقول: إِنَّ الْفَعْلَ الْحَقِيقِيَّ الْأَوَّلَ تَأْيِيسُ الْأَيْسَاتِ عَنْ لَيْسٍ»⁽¹⁾.

ويضيف الكنديّ قائلاً: «وهذا الفعل يَبَيِّنُ أَنَّهُ خَاصَّةٌ لِلَّهِ (تعالى) الذي هو غاية كلِّ علّة، فَإِنَّ تَأْيِيسَ الْأَيْسَاتِ عَنْ لَيْسٍ، لَيْسَ لغيره، وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع»⁽²⁾.

وأما الفعل الحقيقيّ الثاني الذي يعقب الفعل الحقيقيّ الأوّل فهو أثر المؤثر في الشّيء المتأثر؛ وعليه، فَإِنَّ جميع التأثيرات صادرة عن الفاعل الحقّ وهو الله (سبحانه)؛ لأنّه هو الخالق وكلّ ما سواه من المخلوقات هو فاعل مجازيّ لا حقيقيّ.

لا بدّ لنا من الإشارة هنا إلى بعض النقاط في رؤية الكنديّ إلى العلّية:

أولاً: إنّهُ لا يبيّن لنا بوضوح حجم دور كلّ من الله (سبحانه) والعلل والأسباب الظاهرية في نشوء الظواهر والتغيّرات في العالم، ويبدو أنّه لم يخطر في بال الكنديّ تقسيم ذلك التدخّل بين الله (عزّ وجلّ) باعتباره العلّة الفاعلة وبين العوامل الأخرى باعتبار كونها مُعدّات (أي العوامل التي تهتّى الأرضية لخلق الله (تعالى)).

ثانياً: لم يُوصف الفاعلون المجازيون بوصف «المُنْفَعْل» في كُتُب الفلاسفة المتأخّرين. ولعلّ المراد منه الإشارة إلى تسلسل العلل وتوالي الفيض بأن يجعل الله (أ) قناة لتقبّل (ب) الفيض الإلهيّ، و(ب) بدورها تكون ممراً لتقبّل (ج) الفيض الإلهيّ وهكذا...، وعليه يكون الفاعل الحقيقيّ هو الله تعالى، والعلل الوسيطة لا دور لها سوى التمهيد لما يأتي

(1) المصدر نفسه، رسالة في الفاعل الحقّ والفاعل الناقص، ص 34.

(2) المصدر نفسه.

بعدها لتلقي الفيض من العلة الأولى وهي الله. ووجه الشبه واضح بين هذا الكلام وبين ما يُعرف بالعلل المُعدّة في الفلسفة الإسلامية.

ثالثًا: يُقسّم الكندي فعل المنفعلات بالمجاز إلى قسمين: أحدهما ينطبق عليه اسم «الفعل» وهو ما كان يتصرّم الأثر فيه مع تصرّم انفعال فاعله، كالمشي؛ فإنّه إذا أمسك عن المشي تصرّم المشي بتصرّف انفعال المشي ولم يبق له أثر في الحسّ. والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعّل بعد إمساك المؤثّر بانفعاله عن الانفعال، كالنقش والبناء وما أشبهه من المصنوعات، فإنّ النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره، أعني المنفعّل الذي كان علّة تأثيرها؛ وهذا النوع من الفعل يُخصّص باسم «العمل»؛ لكنّ رؤية الكنديّ ههنا لا تنسجم لا مع رأي المتكلّمين الذين يقولون إنّ بقاء الأثر لا يعتمد على المؤثّر، ولا مع قول الفلاسفة الذين أتوا بعده والذين ادّعوا أنّ الأثر محتاج بشكل عامّ إلى المؤثّر من أجل بقاءه، إلّا إذا كان الكنديّ يقصد بكلامه في هذا البحث علاقة الأثر مع المؤثّرات المجازية، لكنّه لا يصرّح بذلك.

وكما سيأتي فإنّ ابن رشد كان يؤيّد هذا الكلام، لكنّه وخلافًا للكندي يشكّك في كون الفاعل هو الموجد من العدم.

– العلية في فلسفة الفارابيّ

لا شكّ في أنّ الفارابيّ أدّى دورًا في ظهور الفلسفة الإسلامية ونشوتها، إلّا أنّه ليس في بحثه عن العلية ما يلفت النظر ويستدعي الاهتمام.

فقد تحدّث الفارابيّ عن العلل الأربعة بقوله:

«ومبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشّيء، فإنّ هذه يعنى به أمر واحد، وعمّاذا وجوده ولماذا وجوده، فإنّ قولنا عمّاذا وجوده

ربّما دلّ به على المبادئ الفاعلة، وربّما دلّ به على الموادّ فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة»⁽¹⁾.

ولم يفت الفارابيّ التحدّث عن العلّية، حيث قال مثلاً:

1- ومنها ما توجد له هذه الأربعة بأسرها، ومنها ما لا يمتنع أن توجد له ثلاثة من هذه؛ وهو الذي لا يمكن أن تكون له مادة من بين المبادئ فقط⁽²⁾.

2- «إذا كان معلول أخيراً مطلقاً؛ أي لا يكون علّة البتة ولا علّة لذلك المعلول، لكن لا بدّ لها من علّة أخرى تكون هذه العلّة في حكم الواسطة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، فلا يصحّ وجودها ما لم يعرض له طرف غير معلول، والعلّة يجب أن توجد مع المعلول، فإنّ العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة؛ بل معدّات أو معيّنات وهي كالحركة»⁽³⁾.

3- «الغايات في الأمور الطبيعيّة هي نفس وجود الصور في المادّة؛ لأنّ طبيعة ما إنّما تتحرّك لتحصل صورة ما في مادّة»⁽⁴⁾.

4- «الشيء لا يعدم بذاته وإلاّ لم يصحّ وجوده، والذي يتوقّم في الحركة إنّها تعدم بذاتها محال، فإنّها لعدمها سبب، فإذا بطلت الحركة الأولى تبع بطلانها وجود حركة أخرى»⁽⁵⁾.

5- «العلل والأسباب إمّا أن تكون قريبة وإمّا أن تكون بعيدة، فالقريبة معلومة مُدرّكة مضبوطة على أكثر الأمور... والبعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مُدرّكة مضبوطة وقد تكون مجهولة. لا يُستنكر أن يحدث في العالم

(1) الفارابيّ، تحصيل السعادة، ص52.

(2) المصدر نفسه.

(3) الفارابيّ، التعليقات، ص42-43، البند 10.

(4) المصدر نفسه، ص54 و57، البند 65 و77.

(5) المصدر نفسه، ص59، البند 8.

أُمور لها أسباب بعيدة جدًّا، فلا تُضبط بُعدها، فيُظنّ بتلك الأمور أنّها اتّفاقية وأنّها من حيّز الممكن المجهول»⁽¹⁾.

6- «قد يُظنّ بالأفعال والآثار الطبيعيّة أنّها ضروريّة كالاحتراق في النّار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك؛ لكنّها ممكنة على الأكثر لأجل أنّ الفعل إنّما يحصل باجتماع معيّنين: أحدهما تهوُّ الفاعل للتأثير، والآخر تهوُّ المُنفعِل للقبول؛ فحيثما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتّة... وكلّما كان التهوُّ في الفاعل والقابل جميعًا أتمّ كان الفعل أكمل، ولولا ما يعرض من التمتع في المُنفعِل لكانت الأفعال والآثار الطبيعيّة ضروريّة»⁽²⁾.

ولا يرى الفارابيّ في مؤلفاته الأخرى أيّ ضرورة لتأثير الموجودات الماديّة والمحسوسة؛ بل يعتبر ذلك التأثير ممكنًا في مُعظم الحالات، كقوله مثلاً إنّ النّار غالبًا ما تكون لديها إمكانيّة الحرق⁽³⁾.

7- لا وجود للعلية الفاعلة بين الموجودات الماديّة؛ يقول الفارابيّ: «علّة الحرارة المطلقة واهب الصّور، فعلة الاحتراق وعلّة النّار هو واهب الصّور ولا يجوز أن يكون شخص منها بعلة شخص»⁽⁴⁾.

ولم يبحث الفارابيّ في العلية في رسالة مستقلّة، وما أوردناه إنما جمعناه من مواضع متفرّقة في ثنايا كتبه.

8- قاعدة الواحد: لم يطرح المتكلمون بشكل عامّ هذه القاعدة ولم يقبلوا بها في ما بعد، ويبدو أنّ الفارابيّ هو الوحيد من بين الفلاسفة الذين سبقوا ابن سينا إلى بيان هذه القاعدة.

(1) الفارابيّ، رسالة في ما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم، ص 50 و57، البند 5 و17 و18.

(2) المصدر نفسه، ص 52، البند 10.

(3) الفارابيّ، رسالة في فضيلة العلوم، ص 5.

(4) الفارابيّ، التعليقات، ص 66، البند 99.

وقد طرح الفارابي قاعدة الواحد في رسالتين من رسائله على الأقل «رسالة إثبات المفارقات» و«رسالة زينون الكبير»، لكنه لم يقدم أي دليل أو أفضية لإثباتها وبيانها، رغم أنه استند إلى تلك القاعدة في موضعين اثنين، الموضوع الأول في «رسالة زينون الكبير» عندما يقول إن كلا من المادة والصورة لا يصدران عن مبدأ واحد⁽¹⁾، ثم ينقل الفارابي هذه القاعدة عن أرسطو كذلك⁽²⁾. والموضع الثاني في «رسالة إثبات المفارقات»؛ حيث أشار بالاستناد إلى القاعدة نفسها إلى ضرورة اعتبار صدور العقل عن الواجب ثم يشرع في إثبات وجود العقل⁽³⁾.

وأما آثار الكندي فتخلو تمامًا من أي إشارة إلى قاعدة الواحد وإن نسب بعضهم هذه القاعدة إليه خطأ⁽⁴⁾.

– العلية عند الأشاعرة

ظهر في زمن الفارابي تيار فكري جديد لم يُعر قضية العلية اهتمامًا، وعُرف هذا التيار لاحقًا بالمدرسة الأشعرية.

تبعًا لدعوة الإسلام إلى التفكير وإعمال النظر العقلي في الدين والنصوص الدينية، ظهر تيار التشيع والاعتزال. فقد اعتبر أتباع هاتين الفرقتين العقل والفكر الأساس والقاعدة والأصل وبدأوا بالبحث في المُعتقدات الدينية. لكن هذه العقلانية –وعلى الرغم من كل التأكيدات التي وردت بشأنها في القرآن الكريم– تعرّضت منذ ولادتها لكثير من الانتقادات والاعتراضات من قبل الذين لم يرغبوا في تدخّل الإنسان في تفاصيل القدسية التي تتمتع بها التعاليم الدينية، خوفًا من انتهاك قدسية

(1) الفارابي، رسالة زينون، الفصل الثالث.

(2) المصدر نفسه.

(3) الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات.

(4) يثري، تاريخ تحليلي – انتقادي لفلسفه اسلامي، الكتاب الثاني، الفصل 4، البند 2.

الكلام الإلهي، فالمحدثون وعلماء الدين كانوا يرون أنّ الدلالات الظاهرية للكتاب والسنة الشريفة غنية عن كلّ تدخل أو تصرف بشري؛ بل وكانوا يعتبرون أنّ أي نوع من البحث الكلامي في الكتاب والسنة يُعدّ بدعة وهرطقة⁽¹⁾. ومن هؤلاء أحمد بن حنبل (ت 241هـ/856م) ومالك بن أنس (ت 182هـ/798م) - وهما من أعلام علماء أهل السنة - وداود بن علي.

ويعتبرون أنّ أبا الحسن الأشعريّ (ت 330 أو 334هـ) من بين الذين استطاعوا الموازنة باعتداله بين مُتطرّفي المعتزلة الذين لم يقبلوا بالعقل بديلاً، وبين تطرّف الظاهرية الذين استندوا إلى الدلالة الظاهرية للكتاب والسنة⁽²⁾.

وعلى الرّغم من أنّ كلمة «الموازنة» قد تكون صحيحة في الظاهر، إلّا أنّه نظراً إلى المبادئ الخاصة التي يؤمن بها الأشاعرة، فإنهم لم يوافقوا على فكرة الخوض في علم الكلام؛ ما اعتُبرَ اعترافاً رسمياً بأراء الفرق الظاهرية.

ويستند رأي الأشاعرة في العليّة إلى أنّ قدرة الله (سبحانه) وسلطانه المُطلقين جاريان في كلّ مكان في الوجود وأنّ المخلوقات عاجزة عن الخلق مهما كان نوعه ومقداره، مثل قولهم إنّ العامل المؤثر الوحيد هو قدرة القديم، وأنّ قدرة الحادث لا يمكنها أن تكون منشأ الأثر⁽³⁾.

وكان هذا الرّأي - أي سلب كلّ قدرة للتأثير من المخلوقات - قد صرّح به الجهم بن صفوان قبل الأشعريّ بسنوات عدّة، وكان الجهم يرى أنّ نسبة الأفعال إلى الإنسان هي نسبة مجازية كما هي الحال في نسبة الثمرة إلى الشجرة، وجريان الماء في النهر إلى النهر نفسه، والحركة إلى الحجر،

(1) أمين، ضحى الإسلام، ص 36؛ أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، ص 44.

(2) محمّد شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج 1، ص 320.

(3) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 291 و 539 و 554؛ أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 9.

والشروق والغروب إلى الشمس، ونمو النبات إلى الأرض وهكذا، لكن الحقيقة هي أن كل تلك الأفعال يجب نسبتها إلى الله (سبحانه)، ولذلك فإن خلق الأفعال لدى الموجودات الحية وغير الحية إنما يقتصر على الله (عز وجل) وحده⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن الأشاعرة سعوا إلى بسط القدرة الإلهية وتعظيمها من خلال نفي وجود العلية بين ظواهر العالم وحوادثه ولوازمه، ونظّموا نظرية الجواهر والأعراض - كما فعل أسلافهم المعتزلة - بحسب القدرة الإلهية، فاعتبروا الأعراض مثلاً زائلة بالطبع، والذرات كالأعراض بحاجة إلى فيض الله في وجودها وبقيائها، وقالوا إن الأجسام هي تراكيب مكوّنة من الجواهر والأعراض المذكورة، ثم ربطوها ونسبوها جميعاً وبشكل مباشر إلى إرادة الله (سبحانه)⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن المتكلمين كانوا قد اقتبسوا نظرية زوال الأعراض من آيات القرآن الكريم⁽³⁾. هذا وقد قضى أبو الحسن الأشعري معظم حياته في بحث المسائل العقدية كقدّم القرآن الكريم والصفات الإلهية ورؤية الله (سبحانه)، إلا أن أصحابه وأتباعه كالقاضي أبي بكر محمد الباقلاني وإمام الحرمين الجويني والغزالي والفخر الرازي عملوا على إكمال ما بدأه الأشعري في علم ما وراء الطبيعة.

– العلية في فلسفة ابن سينا

سنحاول دراسة أعمال ابن سينا في مرحلتين اثنتين: المرحلة الأولى تتضمن تقريراً عما ورد في مؤلفاته حول موضوع العلية، في ما ستكون

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 59 وما بعدها؛ القاضي عبد الجبار، أصول الدين، ص 134.

(2) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 370.

(3) ﴿ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌّ نَاقِلٌ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (سورة الأحقاف: الآية 24)، و﴿ مَا كُنَّا لِنَكُنَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْجِزَ فِي الْأَرْضِ فَرْدُودَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (سورة الأنفال: الآية 67).

المرحلة الثانية هي نظرة تحليلية لتحديد أعماله التخصصية وإضافاته على آثار الفلاسفة من قبله.

المرحلة الأولى: البحوث والمسائل

1- تعريف العلية: يقول ابن سينا في تعريفه للعلّة والمعلول: «يُقال لكلّ ما يكون قد استتم له وجودٌ في نفسه إمّا عن ذاته وإمّا عن غيره، ثمّ يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوم به، ثمّ لا يخلو إمّا أن يكون كالجزء لما هو معلول له أو لا يكون كالجزء»⁽¹⁾.

2- أقسام العلة: قسّم ابن سينا في المرحلة الأولى العلة إلى نوعين أساسيتين هما: أ- علة الماهية، ب- علة الوجود، ولما كان كلّ نوع من ذينك النوعين ينقسم بدوره إلى قسمين آخرين، فإنّ العلل بشكل عام تكون على أربعة أقسام: العلة المادية، العلة الصورية (وهي علل الماهية) والعلة الفاعلة والعلة الغائية (وهي علل الوجود)⁽²⁾.

3- العلة التامة والعلّة الناقصة: قسّم ابن سينا العلة مواضع من كتابه إلى قسمين: أ- العلة التامة، ب- العلة الناقصة؛ فالعلة التامة هي العلة التي تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول؛ أي إنّها تتألف من السبب والشرط وعدم المانع، وأمّا العلة الناقصة فهي التي لا تتوفر على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول، وإنّما تتوفر على بعض ما يتوقّف عليه وجود المعلول⁽³⁾.

4- العلة الفاعلية والعلّة المعدّة: وفي تقسيم آخر للعلّة إلى قسمين، يقول ابن سينا إنّ العلة الفاعلية هي العلة الموجودة من العدم؛ أي إنّها تمنح وجوداً للشيء غير الموجود، وأمّا العلة المعدّة فهي ليست من العلل

(1) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات. المقالة الأولى، الفصل 11، ص 172.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التهجّ الرابع، الفصول 5-7.

(3) المصدر نفسه، التمثيل الخامس، الفصل 8.

الموجدة؛ بل يُحتاج فيه مع ذلك إلى مُفيض لأصل الوجود كتهيئة الصّورة الجسمانيّة للمادّة أو العرض للأجسام الأخرى. ويرى ابن سينا أنّ الفاعليّة أو الإيجاد مقتصر على العقول المجردة من المادّة، ويعتقد أنّ الأجسام الماديّة لا يمكن أن تكون إلا مُعدّة وأرضيّة لظهور الصّور الجسمانيّة الجديدة أو الأعراض⁽¹⁾.

5- لا توجد أيّ علاقة ضروريّة بين العلل المُعدّة وبين المعلولات؛ بل تظهر أولويّة ما، وفي هذا يقول ابن سينا: «وخلقُ بنا إذا بلغنا هذا المبلغ أن نحقق القول في العناية. ولا شكّ أنه قد اتّضح لك مما سلف منّا بيانه أنّ العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا أو تكون بالجملة يهملها شيء ويدعوها داع ويعرض لها إثارة. ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقاً؛ بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن يعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتمّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية»⁽²⁾.

6- توجد بين العلة التامة والمعلول ضرورة دائمة لا أولوية وذلك خلافاً للعلل الناقصة والعلل المُعدّة التي لا تعتبر العلاقة بينها وبين معلولاتها علاقة ضرورية. وفي ما يأتي نشير إلى الاستدلال الذي قدّمه ابن سينا على ذلك والذي لم يتغيّر حتى يومنا هذا: «كلّ شيء لم يكن ثمّ كان فبيّن في العقل الأوّل أن ترجح أحد طرفيّ إمكانه صار أولى بشيء ويسبب، وإن كان

(1) المصدر نفسه، التّمتّ السادس، الفصل 36.

(2) المصدر نفسه.

قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفزع إلى ضروب من البيان. وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء إما أن يقع وقد وجب عن السبب أو بعد لم يجب؛ بل هو في حد الإمكان عنه؛ إذ لا وجه للامتناع عنه، فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً فلا يقف؛ فالحق أنه يجب عنه⁽¹⁾.

7- «لا يمكن أن يصدر عن العلة سوى معلول واحد فقط»⁽²⁾، وقد اعتبر ابن سينا أن هذه القاعدة أساس ظهور العالم ووجوده. ومن الواضح أن أساس هذه القاعدة ليس سوى لزوم السنخية بين العلة والمعلول، وهو ما يقوم عليه استدلال ابن سينا في إثبات القاعدة المذكورة بقوله: «كل شيء لم يكن ثم كان فينبئ في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشيء وبسبب»⁽³⁾.

وعلى الرغم من ذلك، كما سنشير إليه في ما بعد، فإن ابن سينا لم يُثبت لزوم أو ضرورة السنخية بين العلة والمعلول في أي من مؤلفاته، وليس هذا فقط؛ بل وكل ما قاله يتعارض مع هذا الأمر تماماً. فقد قال في كتابه الإلهيات من كتاب الشفاء إنه قد لا يكون معلول العلة مشابهاً لها⁽⁴⁾. وفي مكان آخر يقول: «وعلة كل نوع مخالف له في النوع... ولعل العقل يكون علة للعقل»⁽⁵⁾، والنفس لا يكون علة للنفس أو الجسم لا يكون علة للجسم»⁽⁶⁾.

(1) المصدر نفسه، التمثط الخامس، الفصل 10.

(2) المصدر نفسه، الفصل 11؛ التمثط السادس، الفصول 29 و37 و39 و41 و42؛ ابن سينا،

الشفاء (الإلهيات)، المقالة التاسعة، الفصل 5؛ ابن سينا، المباحثات، البند 787.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التمثط الخامس، الفصل 10.

(4) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة السادسة، الفصل 3؛ ابن سينا، التعليقات، ص 96.

و134-135.

(5) لأن كل عقل هو نوع خاص بحد ذاته.

(6) ابن سينا، المباحثات، البندان 395 و758.

8- تقسيم العلة الفاعلية

- الفاعل الإلهي: وهو الواهب لوجود المعلول؛

- الفاعل الطبيعي: وهو عامل الحركة في الجسم⁽¹⁾.

9- إثبات علة الفاعل الإلهي: يعتبر ابن سينا أنَّ العِلل الأخرى (المادية والصورية والغائية) محتاجة إلى الفاعل الإلهي في وجودها وموجوديتها⁽²⁾.

10- بعد خلق العقول والأفلاك والنفوس السماوية ظهرت كليات العناصر في العالم المادي بواسطة تلك العقول والأفلاك والنفوس. ومن خلال تلك التأثيرات السماوية تظهر تركيبات العناصر أو تبيد، وهكذا، فإنَّ الكون والفساد في العالم المادي مرتبطان بعاملين اثنين هما: أ- عامل التأثيرات والاستعدادات المادية؛ ب- عامل العلة الفاعلية (العقل الفعّال) الذي يمنحه صورته المناسبة بعد تهَيُّو المحلِّ والمكان المناسب⁽³⁾.

المرحلة الثانية: أعمال ابن سينا الخاصة

ذكرنا سابقاً أنَّ ابن سينا هو مؤسس النظام الفلسفي في العالم الإسلامي، لكن لا شك في أنَّ جزءاً من النظام المذكور يُعتبر من إبداع ابن سينا، في ما يُمثّل الجزء الآخر منه اقتباساً من آراء وأقوال الفلاسفة الذين سبقوه، سواء من اليونان القديمة أو المتكلمين والفلاسفة المسلمين.

وفي ما يأتي سنسعى إلى تحديد إبداعات ابن سينا والمسائل والأعمال الخاصة به والمتعلقة بمسألة العلية:

(1) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة السادسة، الفصلان 1 و2.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النهج الرابع، الفصل 6.

(3) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة التاسعة، الفصل 6.

1- تعريف العلة: لم نعر على تعريف للعلّة في آثار الأقدمين وكتبهم بالشكل الذي أوردناه عن ابن سينا، فقد حذف هذا الأخير شرطَي القَدَم (القديم) والوجوب (الواجب) من تعريف العلة. وقال: «يُقال لكلّ ما يكون قد استتم له وجود في نفسه إمّا عن ذاته وإمّا عن غيره ثمّ يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوم به...». وكان إخوان الصفا قبل ابن سينا قد أبطلوا شرط الوجوب من تعريف علّة الإيجاد⁽¹⁾، إلّا أنّنا في الواقع مدينون لابن سينا الذي بيّن وأوضح هذه المسألة كما سنذكر ذلك في هذا الكتاب في بحث «صدور العالم ونظام الكون والفساد».

2- تقسيم العلة إلى علل ماهية وعلل الوجود: على الرّغم من الإشارات الكثيرة إلى موضوع العلل الأربعة منذ عصر أرسطو إلى الوقت الحاضر إلّا أنّ تقسيمها إلى علل ماهوية ووجودية يُعدّ من إبداعات ابن سينا دون أدنى شك.

3- ربط العلل الثلاث (المادية والصورية والغائية) بالعلّة الفاعلية: وبعمله هذا يكون ابن سينا قد توصل إلى نتيجة مفادها أنّ العلة الفاعلية هي العلة الوحيدة التي تستحقّ أن تسمّى بعلّة العلل⁽²⁾. وقد تمكّنّا من خلال ذلك الاستدلال على وجود علّة العلل؛ لأنّ ابن سينا يرى القَدَم الزمانيّ للعالم، ويعتقد أنّ الحوادث المادية لا تتحقّق دون مادة ودون مدّة. وعليه، فإذا لم يتمّ إثبات العلة الفاعلية بمعناها الإلهي، فإنّنا لن نستطيع الوصول إلى الموجود الواجب الوجود بالمعدّات والعوامل المتوالية التي يمكنها أن تستمرّ إلى ما لا نهاية، وإلا فإنّ هذه المسألة المهمة للغاية والتي تُعتبر من إنجازات ابن سينا الفلسفية، كانت وما تزال مُهملة حتى يومنا هذا. وسوف نتطرّق إلى هذا الموضوع بالتفصيل في بحث إثبات الواجب.

(1) المصدر نفسه، الفصل 5.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النهج الرابع، الفصلان 7 و8.

4- تقسيم العلة الفاعلية إلى علة إلهية وعلة طبيعية: لا يرى المتكلمون وعلى الخصوص الأشاعرة منهم، أي تأثير مهم لغير الله (سبحانه). وحتى الكندي قسم الفاعل إلى حقيقي ومجازي، وحصر الفعل الحقيقي بالله.

ومن الفلاسفة - من أمثال الرازي - من منح الطبيعة دورًا أكبر وجعل أفعال الله (تعالى) مُقتصرة على التحريك والتجزئة والتركيب في ما يشبه رأي أرسطو إلى حد كبير. أما الفارابي فلم يسمح لنفسه بالخوض في مثل هذه الأمور، واكتفى بالإشارة إلى تسمية بعض العوامل والفاعلين بالمُعَدَّة، بينما أوضح ابن سينا وبالشكل المطلوب دور العوامل المادية في إطار القدرة الإلهية والمبادئ العالية، فهو يرى أنَّ المجردات من عللها الفاعلية تظهر دون تدخل العلل والعوامل الأخرى، في حين تحتاج موجودات العالم إلى أمرين لوجودها: أحدهما العلل المُعَدَّة والآخر العلة الفاعلية (العقل الفعال). واستنادًا إلى هذه النظرية يشير ابن سينا إلى الدور الفعال والأساس للعلل والعوامل المادية، حيث ربط بين تأثير العلة الفاعلية (العلة الميتافيزيقية وغير المادية) وعملها، وبين تأثير العلل المادية، مُعتبرًا العلل المادية الفاعل الطبيعي والمُعَدَّة لوجود الظاهرة؛ بمعنى أنه لا بد أولًا من حضور تلك العلل والعوامل وتواجدها والقيام بعملها، ثم مجيء العلة الفاعلية وأداء فعلها المتمثل بالإيجاد. وهكذا يجتمع كل من الفاعل الطبيعي والمادة والاستعداد المادي معًا لتهيئة الأرضية للعة الفاعلية للقيام بعملها.

5- الضرورة العلية: يرى المفكرون الذين تستند آراؤهم على تحكيم العقائد الدينية وتفسيراتها (وهم المتكلمون) أنَّ الضرورة بين الفاعل وفعله صحيحة إلى حد ما، بينما لا تصدق في بعض الجوانب الأخرى؛ فهي صحيحة من حيث أنه إذا أراد الله (تعالى) (الفاعل) إيجاد أو تغيير شيء ما فإن ذلك سيتحقق قطعًا وبالضرورة⁽¹⁾، وليست صادقة لعدم وجود أي

(1) أخذ القرآن الكريم على هذا الأمر في آيات عدة.

ضرورة أو حتمية بين الفاعل وبين فعله؛ لأنّ الفاعلين بشكل عامّ ينقسمون إلى قسمين:

- الفاعل الحقيقي الذي يُمثل الله ربّ العالمين المصداق الوحيد له؛ لأنّه الفاعل المختار؛ إذ لا توجد أيّ حتمية أو ضرورة بينه وبين أفعاله إطلاقاً، حتى تكون صادرة عنه (سبحانه) أو منسوبة إليه.

- الفاعلون الآخرون الظاهريّون والمجازيون وهم كلّ العوامل السماوية والأرضية والإنسانية وغير الإنسانية المؤثرة بشكل ظاهريّ في نشوء الظواهر، وليس لهؤلاء أيّ دور حقيقيّ في ظهور العالم أو تحوّلّه، فما بالك بضرورة هذا الدور وحتميته؟ على سبيل المثال فإنّ الحرق في الواقع ليس من فعل النّار نفسها؛ بل من فعل الله (سبحانه)، فأنّى يتسنّى لنا القول إنّ النّار محرقةٌ حتمًا وبالضرورة؟ وتجدر الإشارة إلى أنّ نظرة كلّ من مُعتمر بن عباد السّلميّ وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيّار النّظام -في أوائل القرن الثالث الهجريّ- حول تأثير الجواهر في ظهور الأعراض ودور طبيعة الأجسام في ظهور آثارها وأوصافها، تتقبّل أحياناً مسألة وجود العلية بين ظواهر العالم؛ ولكن وبعد الخوض في البنية الفكرية ومجموع آراء المفكرين من المعتزلة نلاحظ أنّ كلّ تلك التأثيرات إنّما هي ناجمة عن إرادة الله (سبحانه) وقدرته⁽¹⁾، ثمّ عدم وجود أيّ ضرورة في الإرادة الإلهية في ما يتعلّق بفاعل الإرادة.

وكما مرّ بنا فإنّ الكنديّ يقول -كما قالت المعتزلة أيضًا- إنّ إيجاد الموجودات وجميع التأثيرات الأخرى متعلّقة بالله (سبحانه)، مُعتبرًا إيّاه (تعالى) الفاعل الحقيقيّ، أمّا بقية المؤثرات فما هي إلّا فاعل مجازيّ، وهكذا فإنّ بحثه في موضوع العلية مُقتضب وموجز للغاية⁽²⁾.

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النهج الرابع، الفصلان 7 و8؛ قاضي القضاة الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء التاسع، كتاب التوليد، ص 14.

(2) انظر: بحثنا في هذا الكتاب حول آراء الكنديّ.

وقد أنكر الفارابي في بحثه المُقْتَضَب والمحدود الضّرورة في تأثير ظواهر العالم وتأثيرها؛ بل وفنّد إجمالاً مسألة العلية في الموجودات الطبيعيّة (كما مرّ بنا في السّطور القليلة الماضية).

وكذلك الحال مع إخوان الصّفا، حيث إنهم لم يشيروا إلى مسألة الضّرورة بالمرّة، أمّا ابن سينا فقد تعامل بجديّة أكبر مع أحكام العلية وقوانينها كاهتمامه بأصل العلية تمامًا، فقد أكّد باستمرار على أنّه لا يمكن تحقّق الإيجاد والتأثير إلّا في حالتيّ الوجوب والضّرورة⁽¹⁾. ويرى ابن سينا أنّ الله (سبحانه) مشمولٌ أيضًا بقوانين العلية، مؤكّدًا بالتالي على هذه الضّرورة في العلاقة بين الله (تعالى) والعالم دون استثناء، لكن، هل يمتلك ابن سينا تبريرًا وتفسيرًا ما حول ذلك، فهذه مسألة أخرى.

ويعتقد ابن سينا بأنّ جميع الحوادث في العالم والعلاقة العرضيّة والطوليّة التي تربط في ما بينها إنّما هي نتيجة ومعلولة للعلم الإلهيّ (العناية)، ثمّ يفسّر العلم الإلهيّ على أساس العلية، ولما كان هذا العلم مستندًا إلى العلية (إذ بسبب علم الله (سبحانه) بذاته في الأزل كان الله (تعالى) عالمًا بالمعلول الأوّل، ثمّ بعد علمه بالمعلول الأوّل كان عالمًا بالمعلول أو المعلولات التالية، وهكذا شمل علمه الأزليّ كلّ العالم من الأزل إلى الأبد طولًا وعرضًا) أصبح هذا العلم (أو العناية) يمتلك شكلًا فعليًا وليس انفعاليًا؛ أي إنّ هذا العلم المُنظّم في الحقيقة وفقًا لقانون العلية ليس ناجمًا عن حوادث العالم؛ بل إنّ تلك الحوادث هي التي تظهر لزامًا إزاء ذلك العلم وتعرّض للتغيير⁽²⁾.

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّهج الخامس، الفصل 10؛ ابن سينا، النجاة في

المنطق والإلهيات، المقالة الثّانية، الفصل 3.

(2) المصدر نفسه، التّمط السابع، الفصل 22.

يتميّز العلم المذكور المُستند إلى ضرورة النّظام العلويّ، بثلاث خصائص هي:

الأولى: الشمولية؛ وذلك لأنّ حوادث العالم لا تقع إلّا في إطار العلوية.

الثّانية: ضرورة ظهور (خلق أو إيجاد) جميع الموجودات وتغيّرها.

الثالثة: ضرورة نظام الخلق وتغيّره⁽¹⁾.

وعليه فإنّ مسألة ضرورة العلوية والمعلولية في آثار ابن سينا تمثّل مبدأً أساسياً يشمل الأفعال والصفات الإلهية أيضاً.

– العلوية بعد ابن سينا

لم يطرح شيء جديد في موضوع العلوية بعد ابن سينا؛ بل إننا لا نجد أيّ جديد في آثار السهروردي، والشّيء الوحيد الذي طرّحه السهروردي وأبو البركات البغدادي في مسألة العلوية هو أنّهما أنكرا وجود المادّة والصّورة الجسمانيّة على الرّغم من أنّهما لم يعترفّا بتركيب الجسم من الأجزاء. أمّا ابن رشد فقد ذكر العديد من الإشارات اللطيفة حول موضوع العلوية، وسوف نعرض رؤيته في ما يأتي:

سلك أبو الوليد محمّد بن رشد الذي كان مُعاصراً للسهروردي والذي كان يقطن في غرب العالم الإسلاميّ، مسلكاً مُخالفًا تمامًا لكلّ من السهروردي والغزاليّ، فبدلاً من نقد الفلسفة نراه وظّف كلّ طاقاته لإحيائها وازدهارها؛ بل وعمد إلى تصحيح فلسفة المشائين الأرسطية من أخطاء شارحيها من أمثال الفارابيّ وابن سينا؛ ولم يكن موقف ابن رشد بعيداً عن التأثير السياسيّ. وسوف نترك الخوض في الخلفيات السياسية لمواقفه لمعالجته في محلّ آخر. وما يعنينا الآن هو البحث عن موقفه من العلوية.

(1) المصدر نفسه.

1- أصل العلية: يعتقد ابن رُشد عدم إمكان إنكار مبدأ العلية بالنظر إلى الأدلة الآتية:

- إنكار العلية لا ينسجم مع تركيبة العقل البشري؛ لأنه مركَّب ليكون آلة لفهم العلاقة بين الموجودات والظواهر⁽¹⁾؛ بل إنَّ الفرق بين قدرة الإنسان الخاصة التي نسميها العقل وبين قواه الإدراكية الأخرى كالحواس والخيال والوهم يكمن في أنه لا يمكن إدراك علاقة الأشياء إلا بالعقل؛ ولذلك ولما كان المهمُّ في عمل العقل هو فهم العلاقات والروابط، ولما كان يتعذَّر علينا فهم تلك العلاقة أو إدراكها إلا وفقًا للعلية والسببية، فإنَّ إنكار العلية هو بمنزلة تعطيل العقل جملة وتفصيلاً⁽²⁾.

- اختلال منطق الفهم والعلم: فهم الإنسان للظواهر والأشياء الموجودة في العالم مبنيٌّ على إدراكه لعلاقة العلية بينها، وإنكار هذا المبدأ يفضي إلى عجز الإنسان عن اكتساب الحدِّ والبرهان⁽³⁾.

2- الحتمية العلية: يعتقد ابن رُشد أنَّ إنكار العلاقة القاطعة والضرورية بين العلة والمعلول والسبب والمُسبَّب يؤدي إلى عجز الإنسان عن الوصول إلى اليقين⁽⁴⁾.

3- تقسيم العلة الفاعلية: يرى ابن رُشد أنَّ تقسيم العلة الفاعلية إلى فاعل بالطبع وآخر بالإرادة هو تقسيم دقيق قائمٌ على أساس الحصر العقلي، ثمَّ يتساءل عن طبيعة هذا التقسيم وهل هو مبنيٌّ على الحصر والدقة

(1) ويندرج تأكيد كانط على مقولات الفاعمة في هذا الباب أيضًا، وكذلك تأكيد المفكرين على الأولويات؛ حيث إنه ليس بمقدور أذهاننا سوى التعامل مع هذه الأمور، ولو سلب من أذهاننا التمايز والهوية وامتناع الاجتماع وارتفاع التقيضين والعلية، فلن نكون قادرين على التفكير إطلاقًا.

(2) ابن رُشد، تهافت التهافت، ص 351.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 351 و 357.

العقلية؟ أو يمكن العثور على قسم ثالث للعلّة الفاعلة بالدليل والبرهان؛ بحيث لا يكون هذا النوع الثالث من جنس الفاعل بالطّبع ولا من سنخ الفاعل بالإرادة ممّا نشهده في عالمنا المحسوس؟

4- إمكان وصف الجماد بالفاعل الحقيقيّ: خلافاً للمتكلّمين والكنديّ والفارابي وابن سينا من الفلاسفة الذين يرون أنّ العلّة الفاعلية مقصورة على المبادئ العالية، والذين لم يبدوا اهتماماً بفاعلية الجماد، بل فاعلية الإنسان وأمثاله، خلافاً لهؤلاء جميعاً، يقول ابن رشد: «أمّا قوله: إنّهُ ليس يستمي كلّ سبب فاعلاً فحقّ، وأمّا احتجاجه على ذلك بأنّ الجماد لا يُستَمَى فاعلاً فكذب؛ لأنّ الجماد إذا نُفي عنه الفعل فإنّما يُنفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة لا الفعل المطلق؛ إذ نجد لبعض الجمادات الحادثة إيجادات تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل...»⁽¹⁾.

5- تعريف الفاعل (العلّة الفاعليّة): يرى ابن رشد أنّ تقسيم الفاعل إلى طبيعيّ وإلهيّ ليس تقسيماً صحيحاً؛ لأنّه لا معنى لأن يكون الفاعل الإلهيّ - من وجهة نظره - هو الفاعل الذي يُوجد الشّيء من العدم، ففي ذلك يقول ابن رشد: «وأما أنّ الموجودات المحدثّة لها أربعة أسباب: فاعل ومادّة وصورة وغاية»، والفاعل هو الذي يُوجد الشّيء من القوّة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود⁽²⁾. وفي موضع آخر فسّر ابن رشد الإيجاد من العدم بقوله: «وذلك أنّ فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوّة إلى أن يصيرَه بالفعل، فهو يتعلّق عندهم بموجود في الطرفين، أمّا في الإيجاد فبنقله من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عنده... فأما إذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلّق به فعل الفاعل ولا إذا كان عدماً، فقد بقي أحد أمرين: إمّا ألاّ يتعلّق به فعل الفاعل، وإمّا أن يتعلّق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود، فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين

(1) المصدر نفسه، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

العدم وجودًا وانقلاب عين الوجود عدمًا، وأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني، وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلًا عن العدم والوجود. فهو لاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء من أنه الشيء، فهذا كما ترى أمر لازم لمن لم يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل، وفي الإعدام عكس هذا، وهو تغييره من الفعل إلى القوة»⁽¹⁾.

6- في حاجة المعلول إلى العلة: يقول ابن سينا في تفسير هذه القضية: «ففي مفهوم الفعل وجودٌ وعدمٌ وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه»⁽²⁾؛ أي عندما توجد (ب) بواسطة (أ) فإنه يمكن ملاحظة ثلاثة أمور في هذا الإيجاد وهي أنّ (ب) كانت معدومة، والأمر الثاني هو أنّ (ب) صارت موجودةً، والأمر الثالث هو أنّ (ب) وُجدت بعد أن كانت معدومةً وهذا ما يُسمى بالحدوث.

وهنا يسأل ابن سينا عن الأمر الذي يجعل المعلول (ب) محتاجًا إلى العلة (أ)، وهل هو عدمها السابق، أو وجودها، أو حدوثها؟

ويقول في الجواب عن هذا السؤال: «فالآن لنعتبر أنه لأيّ الأمرين يتعلق، فنقول: إنّ مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته؛ بل لغيره لا يمتنع أن يكون على أحد قسمين: أحدهما واجب الوجود بغيره دائمًا والثاني واجب الوجود بغيره وقتًا ما، فإن هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شيء من خارج»⁽³⁾.

لكنّ ابن رُشد لا يوافق على هذا التفسير؛ بل يعده مُغالطة؛ لأنّ ابن

(1) المصدر نفسه، ص 67-96 وص 103.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التمط الخامس، الفصل 2.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التمط الخامس، الفصل 2.

سينا - على حدّ تعبيره - أسقط فرضية من الفرضيات، وهي أن يكون تعلّق المعلول بالعلّة في الوجود الممزوج بالعدم؛ أي في الوجود بالقوّة.

ويرى ابن رُشد أنّ فعل الفاعل لا يتعلّق بالعدم ولا بالوجود الكامل الذي صار بالفعل؛ بل يتعلّق فقط بالوجود الممزوج بالعدم؛ وعليه، فإنّ وجود العالم هو وجود ممزوج بالعدم على الدوام تمامًا كالحركة، وكما إنّ الحركة تحتاج إلى محرّك دائم فإنّ العالم كذلك بحاجة إلى علّة دائمة⁽¹⁾.

إذا، فإنّ فرضية ظهور الوجود من العدم؛ أي ظهور الوجود الكامل من العدم المطلق، هي فرضية مغلوطة؛ بل إنّ الوجود بالقوّة يتغيّر إلى الوجود بالفعل في ظلّ الزمان، وهكذا فإنّ كلّ موجود يظهر من موجود آخر وإن كان الموجود الآخر يختلف عنه تمامًا من حيث الذات والحدّ والاسم والأثر⁽²⁾. وهنا يشير ابن رُشد إلى بعض النقاط الحساسة، منها قوله:

حاجة المعلول للعلّة من أجل بقاءه: يمكن تفسير حاجة المعلول إلى علته في بقاءه يُسر بناء على هذه النظرية؛ لأنّ العالم كلّ في حالة تغيّر مستمرّ، وجميع الموجودات تتحرّك من القوّة إلى الفعل.

يقول ابن رُشد: «والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أنّ هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري (سبحانه)، فضلًا عمّا دون العالم العلوي، وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات، فإنّ المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها. وأمّا قولكم أنّ الموجود لا يمكن إيجاده؛ إن عنيتم أنّه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح، وإن عنيتم به أنّه في حال كونه موجودًا لا يكون موجّدًا، فقد بيّنا أنّه لا يكون موجّدًا إلّا في حال كونه موجودًا لا في حال كونه معدومًا، فإنّه إنّما يكون الشّيء موجودًا إذا كان الفاعل له موجّدًا ولا يكون الفاعل موجّدًا في حال

(1) ابن رُشد، تهافت التهافت، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 150.

العدم؛ بل في حال وجود الشيء منه والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجوداً وكون المفعول موجوداً؛ لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد»⁽¹⁾.

وعليه، فإنّ مثل هذا الموجود لا يكون بحاجة إلى الفاعل إلّا إذا كان متحرّكاً؛ يقول ابن رُشد: «بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعاً، وذلك أنّ الفاعل قد يلقي صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلّق به فعله في حال كونه، وهذا إذا تمّ كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء، والصنف الثّاني إنّما يصدر عنه فعل فقط، ويتعلّق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلّا بتعلّق الفعل به، وهذا الفاعل يخصّه أنّ فعله مساوٍ لوجود ذلك المفعول؛ أعني أنّه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وُجد ذلك الفعل وُجد المفعول؛ أي هما معاً، وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعليّة من الأوّل؛ لأنّه يوجد مفعوله ويحفظه، والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد، وهذه حال المحرّك مع الحركة والأشياء التي وجودها إنّما هو في الحركة، فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أنّ الحركة فعل الفاعل وأنّ العالم لا يتمّ وجوده إلّا بالحركة، قالوا: إنّ الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنّه لو كفّ فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم»⁽²⁾.

هذا وقد أشار الكنديّ أيضاً إلى هذين الفعلين⁽³⁾، ولذلك فإنّ كلّاً من الكنديّ وابن سينا وابن رُشد يعتقدون بأنّ بعض الأفعال تكون بحاجة إلى الفاعل لاستمرار بقائها، في حين يكون بعضها الآخر محتاجاً للفاعل فقط في الإيجاد دون البقاء. وهنا يوجد شيء من الاختلاف بين وجهة نظر ابن سينا من جهة ورأي كلّ من ابن رُشد والكنديّ من جهة أخرى، فابن سينا يرى أنّ كلّ فعل بحاجة إلى الفاعل لبقائه فهو يرى الأمثلة التي أوردها

(1) المصدر نفسه، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص175-176.

(3) انظر: هذا الكتاب، الفصل الثالث.

الكنديّ وابن رُشد حول عدم الحاجة إلى الفاعل، ليست أمثلة صحيحة؛ لأنّ البناء -برأيه- ليس فاعلاً إلهيّاً؛ بل هو فاعل طبيعيّ، كما إنّ الدار هي موجود اعتباريّ. فالدار ليست سوى مجموعة من الأحجار والملاط والحديد، ولم يتكوّن أيّ جزء من هذه الدار من العدم لتكون بذلك محتاجة إلى الفاعل في بقائها.

ويشير ابن رُشد إلى نقطة أخرى جديدة بالبحث والنقاش، وهي أنّ التعلّق في عالم المادّة يأتي بسبب كون كلّ موجود ملازمًا لنوع من العدم، وأنّ كلّ ما هو بالفعل هو نوع ممّا بالقوّة كذلك، وهذا يبيّن تعلّق عالم المادّة بالفاعل والفاعل؛ حيث يحوّل الفاعل المذكور تلك القوة إلى الفعل، وهذه الفعلية الحادثة بالذات ستكون هي نفسها قوّة للفعلية التالية. فحبّة القمح مثلاً هي سنبلة بالقوّة والسنبلة بدورها هي حبات قمح بالقوّة، وهكذا الحبّة الأخرى بالنسبة إلى السنبلة التالية، لكن لا يوجد مثل هذه القوّة في ما يصنعه البشر؛ فالطاولة بالفعل لم تظهر من أمر طبيعيّ بالقوّة، وهي (أي الطاولة) ليست بالقوّة لظاهرة أخرى ستوجد منها لاحقاً.

7- قاعدة الواحد: عدّ ابن رُشد قاعدة الواحد خرافة. وعبر عن تعجّبه من الفارابيّ وابن سينا، واتّهمهما بأنّهما أوّل من روج لهذه الخرافة ولقدّمهم الآخرون ونسبوا ذلك كلّه إلى الفلاسفة⁽¹⁾. ويرى ابن رُشد أنّ القول بهذا الكلام وفقاً لما بيّنه ابن سينا حول ظهور العالم ليس له أساس متين؛ لأنّه -بزعمه- لو كانت الكثرة المفروضة في العقل الأوّل كثرة واقعية، فلا بدّ من أنّها صادرة عن مصدر واحد خلافاً لما تدّعيه القاعدة المذكورة⁽²⁾!

وبعد ذلك يحاول ابن رُشد نفسه شرح قاعدة الواحد وتبريرها، وحاصل ما يراه في هذا المجال أنّ مفاد القاعدة هو أنّ صدور الكثرة عن

(1) ابن رُشد، تهافت التهافت، ص 164.

(2) المصدر نفسه، ص 164-165.

الله (سبحانه) يكون وفقاً لوحدة تلك الكثرة، ولا يختلف بيانه هذا في الحقيقة عما طرحه ابن سينا حول صدور العقل الأول عن واجب الوجود (سنبحث في ما بعد مسألة صدور العالم). ثم إنَّ الفارابي وابن سينا لم يفقهوا قول أرسطو وأتباعه كما يجب⁽¹⁾.

8- تأخر المعلول عن العلة: بالاستناد إلى طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول وكونها علاقة وجوب، فإنَّ وجود المعلول يكون ضرورياً عند وجود علته التامة. ولابن رشد إشارتان دقيقتان في هذا المجال: الأولى، هي أنَّ المعلول يُصاحب العلة على نحو اللزوم عندما تكون غايةً أو صورةً. أما العلة الفاعلة فليس بالضرورة أن يصاحبها معلولها؛ فقد توجد العلة ويتأخر وجود المعلول⁽²⁾. والنكته الثانية التي يلفت إليها ابن رشد هي أنَّ المصاحبة أو التلازم بين العلة والمعلول لا يكون إلا حين يكون فعل العلة هو التحريك، أما المعلولات التي ليس فيها حركة فليس بالضرورة أن يصاحب المعلول العلة. ومن هنا كان العالم محتاجاً إلى الله؛ لأنَّه متحركٌ وفعل العلة الإلهية هي التحريك⁽³⁾. ولابن رشد كلام مطول سوف نعود إليه في مبحث حدوث العالم وقدمه إن شاء الله⁽⁴⁾.

9- حاجة المتحرك للمحرك ليس مبدأً يقينياً ولا عاماً؛ بل هي مسألة تتطلب البيان والإثبات. يقول ابن رشد: «وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوي؛ وذلك أنَّ الممكن الأكثرية قد يظنُّ به أنه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه، بخلاف الممكن على التساوي، والإمكان

(1) المصدر نفسه، ص 166-167. يدعي ابن رشد أنَّ أرسطو أوضح هذه المسألة في كتابه الميتافيزيقا، آخر كتاب «لا مبداء» الكتاب 12، الفصل 10. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد مثل هذا التوضيح أو التفسير في الكتاب المذكور.

(2) المصدر نفسه، ص 121.

(3) المصدر نفسه، ص 119-120.

(4) عند بحثنا حول خلق العالم ضمن سلسلة بحوثنا في: تاريخ تحليلي-انتقادي لفلسفه اسلامي.

أيضاً منه ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل، ومنه ما هو في المنفعل، وهو إمكان القبول. وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوي وذلك أن الإمكان الذي في المنفعل مشهور حاجته إلى المرجح من خارج؛ لأنه يدرك حساً في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية، وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية؛ لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها؛ ولذلك يظن في كثير منها: إن المحرك هو المتحرك وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك، وأنه ليس هاهنا شيء يحرك ذاته، فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ولذلك فحص عنه القدماء⁽¹⁾.

10- التأثير الحقيقي للعلل والعوامل المادية: يرى ابن سينا أن الفاعل الإلهي هو فاعل إيجاد الأشياء من العدم، ولا يرى لغير الله مثل هذه العلية، وهذا يشمل جميع الفواعل الجسمانية، وهذه العلل لا تكون إلا معدّات. وأما ابن رشد وحيث إنه يرى أن العلة يكفي لتكون فاعلية أن يكون لها دور في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، فإنه يقبل انطباق مفهوم العلة الفاعلية على الأجسام. على الرغم من أنه يقبل احتمال دخول العلل غير المادية على خط العلاقة بين العلل الجسمانية ومعلولاتها.

ويرى ابن رشد أن إنكار تأثير بعض المحسوسات في بعضها الآخر سفسطة. ومن يدعي الاعتقاد بعدم التأثير يدور أمره بين الكذب وبين الشك المرضي المفترط⁽²⁾. وبعد ذلك يدلّ إلى إثبات مدّعاها بالأدلة الآتية:

أولاً: إذا لم نقبل بوجود العلية في المحسوسات فإننا لن نستطيع الوصول إلى المبدأ القائل: «إن لكل فعل فاعل» ومن لا يوافق على هذا المبدأ بحجة عدم معرفته بالعلل المؤثرة في بعض الموارد فعليه أن يعلم بأن الجهل بالأسباب في بعض الموارد لا ينبغي أن يؤثر على اعتقادنا بالعلية

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 350-351.

والتبعية اللتين نراهما ونشهدهما عياناً؛ ولذلك عندما يغيب السبب ينبغي البحث عنه لمعرفة.

ثانياً: ما عسانا نقول بشأن الذاتيات وآثارها عند إنكارنا التأثير المتبادل بين الأجسام والمحسوسات؟! لا يمكن معرفة الموجود إلا من خلال علله وأسبابه الذاتية، فالذات والذاتيات لا تُعرف إلا عبر أفعالها وآثارها، وإذا فقد كل موجود فعله الخاص به، فلن يكون للطبيعة الخاصة والاسم الخاص والحدّ للموجودات أي معنى بعد ذلك، ولأضحت جميع الظواهر ظاهرة واحدة ولاضطرب ذهن الإنسان ومنطقه ومعرفته⁽¹⁾.

11- دور العلل الفاعلية الإلهية: ينسب الأشاعرة كل تغيير وكون وفساد إلى الله (سبحانه)؛ ولا يقبلون نسبة العلية إلى الأجسام وسائر العلل، وابن سينا واحد من الفلاسفة الذين يقصرون دور الفواعل المادية على الإعداد، ويرى أنّ دورها مقصور على التحريك، أما الكون والفساد في الجواهر والأعراض فهو دور العقل الفعّال واهب الصور.

وخلافاً للأشاعرة وابن سينا، يرى ابن رشد أنّ تأثير العوامل والعلل الجسمانية هو تأثير حقيقي⁽²⁾؛ وذلك لأنه لا يرى أنّ الإيجاد هو تحويل العدم إلى وجود؛ بل الإيجاد عنده هو «إخراج الموجود من القوة إلى الفعل»⁽³⁾.

هذا ويعتقد ابن رشد أنّ صدور الأعراض عن الجواهر الجسمانية أمر واضح لا لبس فيه؛ بل يرى أنّ إنكار ذلك بمثابة إنكار حواس الإنسان، مشيراً إلى وحدة الرأي بين الفلاسفة وإجماعهم على هذا الأمر، حيث إنّ آراءهم حول تدخل مبدئ غير مادي يقتصر على الكون والفساد الطارئين

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 96-97 و111.

(3) المصدر نفسه، ص 66 و79 و97 و80 و109 و151.

على صور الجواهر⁽¹⁾. ثم ينقل ابن رُشد قول الفلاسفة ويستدلّ له، وهو إمكانية أن تكون العوامل الجسمانية مؤثرة مطلقة أو أن لا تكون هي المؤثرة الوحيدة، كعدم وجود أيّ شكّ في قدرة النّار على إحراق القطنه؛ لكن، هل يُعتبر الإحراق المذكور عمل النّار وحسب؟ أم توجد عوامل أخرى تدخلت في هذه العملية؟ فابن رُشد إذن لا يشكّ في وجود عامل أو عوامل أخرى حتى في حال وجود النّار فما بالك بفعل النّار وأثرها؟⁽²⁾ إلّا أنّ ماهيّة العامل المذكور (أو العوامل المذكورة) هو مدار البحث، سيّما التّأكد ممّا إذا كان ماديّاً أو مجرداً أو أنّه شيء بين الماديّ والمجرّد.

12- الإمكان المعدّل للإيجاد هو حقيقة عينيّة: إنّ قدرة الله (سبحانه) كذلك لا تتعلّق بغير الممكن؛ لكن ما هو الإمكان؟ لا يرى ابن رُشد أنّ هذا الإمكان هو من نوع المفاهيم أو المعقولات الاعتباريّة، فهو يشير إلى أنّ الإمكان بحاجة إلى مادّة موجودة في عالم الخارج، وهذه مسألة واضحة لا تحتاج إلى بيان، ويقول: «أما أنّ الإمكان يستدعي مادّة موجودة فذلك بيّن، فإنّ سائر المعقولات الصادقة لا بدّ من أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النّفس؛ إذ كان الصادق كما قيل في حدّه: إنّ الذي يوجد في النّفس على ما هو عليه خارج النّفس، فلا بدّ في قولنا في الشّيء: إنّ ممكن أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان»⁽³⁾.

ثانياً: العليّة في فلسفة صدر المتألّهين

استفاض ابن سينا في بحث العليّة كما تقدّم، وصدر المتألّهين من موقعه فعل الشّيء نفسه أو تفوّق عليه في توسّعه في هذا المبحث وكثرة التّعريض له. فقد عالج ملا صدرا مسألة العلية بإطناب في المجلّد الثّاني من

(1) المصدر نفسه، ص 354-355.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 77-80.

كتابه «الأسفار العقلية الأربعة»؛ حيث تضمن البحث المذكور ستة وعشرين فصلاً. ومن اللافت أن السيد عبد الرسول عبوديت لم يهتم بقضية العلية في النظام الفلسفي الصدراي في كتابه «درآمدی به نظام حکمت صدرائی»⁽¹⁾. وهذا الكتاب من أهم ما كُتب في مدرسة الحكمة المتعالية. وقد اقتصر حديثه عن العلية في هذه المدرسة على إشارة عابرة في أحد فصول الكتاب.

وسنكتفي في عرضنا لآراء ملا صدرا بالإشارة إلى النقاط التي أضافها على أقوال ابن سينا. ولما كان ملا صدرا قد بحث تلك الموضوعات في مواضع متعددة من آثاره أهمها كتابه المعروف باسم «الأسفار العقلية الأربعة» الذي يُعتبر موسوعة جامعة لكل الموضوعات التي بحثها صدر المتألهين، فإننا سننقل كل تلك المطالب من هذا الكتاب بالذات:

1- تعريف العلة وأقسامها: «العلّة لها مفهومان، أحدهما: هو الشّيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر. وثانيهما: هو ما يتوقّف عليه وجود الشّيء، فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده»⁽²⁾.

ثم يقسم ملا صدرا العلة بالمعنى الأوّل إلى قسمين هما: العلة التامة والعلّة غير التامة قائلاً: «والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامة وهي التي لا علّة غيرها على الاصطلاح الأوّل، وإلى علّة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادّة وغاية وفاعل». وفي هذا التقسيم لا يجاوز ملا صدرا من سبقه من الفلاسفة؛ بل يشير إلى كثير من المطالب التي ذكرها ومن ذلك إشارته وربّما يمكن القول بإحالتها إلى ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» و«الشفاء»⁽³⁾.

2- في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود

(1) وقد تُرجم هذا الكتاب بالعربية وصدر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في ثلاثة مجلّدت.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج2، ص127.

(3) المصدر نفسه، ص130.

المعلول عند وجود علته⁽¹⁾: أما بالنسبة إلى القسم الأول من هذا الموضوع؛ أي وجوب وجود العلة عند وجود معلولها، فيستدلّ ملا صدرا قائلاً: «لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أنّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلة، فلا بدّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجّح، ولا بدّ من أن يكون ذلك المرجّح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح، وإلا لكان غنيًا عنه ثمّ المرجّح للوجود لما امتنع أن يكون عدميًا وجبّ أن يكون وجوديًا، فإذا لا بدّ من وجود المرجّح حال حصول الراجح وهو المطلوب».

وبالنسبة إلى القسم الثاني وهو وجوب وجود المعلول عند وجود علته، فقد استدلّ ملا صدرا قائلاً: «وأما الثاني... إنّ واجب الوجود إذا كان مرجّحًا لوجود غيره؛ فإما أن يكون لذاته المخصوصة مرجّحًا لوجود ما سواه، فلا يتقدّم على وجود الممكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته... فالمرجّح دائم فيدوم الترجيح؛ إذ لو حصل هو ولا يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس مؤثّر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره؛ وذلك لأنّ ما به يكون المؤثّر مؤثّرًا متى تحقق، فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب، فإن كان ممكنًا استدعى سببًا آخر مرجّحًا، فحينئذ لا يصير المرجّح مرجّحًا إلّا مع ذلك المرجّح الآخر»⁽²⁾.

3- في أنّ العلة أقوى من المعلول⁽³⁾: تطرّق ملا صدرا إلى هذا الموضوع في الفصل الثامن من كتابه «الأسفار العقلية الأربعة»، ذاكراً شواهد واضحة كان الأقدمون من الفلاسفة قد بحثوها من قبل، وفي ذلك يقول صدرا: «البداهة حاکمة بأنّ العلة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها»، ثمّ يضيف قائلاً إنّ لدى ابن سينا بحثًا مفصّلًا في هذا المجال.

(1) المصدر نفسه، ص 131-141؛ ج 1، ص 199.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 131-141.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 252؛ ج 2، ص 186-189.

والطريف أنّ استدلالات ملاً صدرا تتعلّق في الغالب بالمحسوسات والتجربيات كالنّور والنّار والماء وغير ذلك.

وأورد ملاً صدرا بعد ذلك إشكالاً تجريئاً على المسألة المذكورة قائلاً: «والمسبوكات يكون سخونها أقوى من سخونة النّار، حيث يحترق اليّد بها بمجرد الملاقاة دون النّار». ثمّ يُجيب على هذا الإشكال مستنداً في ذلك إلى رأي ابن سينا في كتاب «الشّفاء»، فيقول: «فالجواب بوجوه مذكورة في الشّفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقة اليد إيّاها عسرة الزّوال هي عن اليد وكون النّار غير صرفة؛ بل مازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة؛ بل مختلطة بأجرام هوائية وأرضية كاسرة إيّاها من حاق حرّها، فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من ما يحس من النّار»⁽¹⁾.

4- في استناد المعلول الواحد إلى علل كثيرة: على الرّغم من تجويز السّهروردي هذا الاستناد⁽²⁾، يقول ملاً صدرا في الفصل الرابع عشر من بحثه في العلّة: «أمّا الواحد الشخصيّ فمن المستحيل استناده إلى علّتين مستقلّتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً، وجه الاستحالة في الكلّ أنّهما إمّا أن يكون لخصوصية كلّ منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة؛ بل وجب وجوده بمجموعهما، وإمّا أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك، فكانت العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات مُلغاة فيكون العلّة على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم».

والجدير بالذّكر أنّه على الرّغم من تجويز السّهروردي صدور البسيط عن المركّب، إلّا أنّ بحثه لا يختلف كثيراً عمّا قاله ملاً صدرا مع بعض التباين في الألفاظ والتعابير.

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج2، ص188.

(2) المصدر نفسه، ص209-212؛ شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ص94-96.

5- في أن الإمكان لا الحدوث هو مناط احتياج المعلول للعلّة: يرى ملا صدرا أن الإمكان هو مناط حاجة المعلول إلى العلّة وملاكها وليس الحدوث، وبعد تقديمه لتحليل مُقْتَبَس من ابن سينا يصرّح صدر المتألّهين قائلاً إن صفة الحدوث لأيّ ظاهرة حادثة هي في الواقع صفة ضرورية لا تحتاج إلى علّة خارجية.

إنّ المعلول هو ما تؤثر فيه العلّة وليس صفة حدوثه، سواء أكان ذلك الوجود وذلك التأثير دائماً أم مؤقتاً؛ ولهذا فإنّ سبب افتقار الممكن إلى الواجب يكمن في إمكان وجوده.

ثمّ يُواصل صدر المتألّهين كلامه قائلاً إنّ مناط الاحتياج هو الحدوث وليس الإمكان؛ حيث الشيخ يصير بالحدوث غير محتاج إلى الفاعل والعلّة، مُشيراً في تحليله الذي ذكرناه إلى أنّ ذلك الفرض هو فرض باطل بقوله إنّنا إذا حللنا الحدوث فإنّ له أربعة وجوه هي: العدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم والإمكان. ويُضيف ملا صدرا بأنّ الوجوه الثلاثة من تلك الأربعة لا يمكن أن تكون مناطاً للحاجة؛ لأنّ العدم السابق نفّي محض لا يصلح أن يكون علّة، بينما لا بدّ للوجود من أن يكون قائماً على أساس الحاجة إلى العلّة؛ وعليه، لا يمكن للوجود بحدّ ذاته أن يكون مناطاً لوجوده هو؛ إذن، ينبغي للوجود باعتباره مناطاً أن يكون بحاجة إلى الوجود، والحدوث هو صفة ضرورية ولا حاجة به إلى العلّة، كما إنّ صفة الحدوث نفسها لا تحصل إلّا بعد الوجود وليس قبله؛ وعليه، فإنّ مناط احتياج المعلول هو الإمكان فقط⁽¹⁾.

6- في أنّ العلّة الواحدة لا يصدر عنها إلّا معلول واحد: إنّ قاعدة الواحد المعروفة والتي أشرنا إليها من قبل كانت مطروحة في الفلسفة الإسلامية منذ زمن الفارابي، وتشابه التفسيرات والاستدلالات المتعلقة

(1) ملا صدرا، المصدر نفسه، ص 202-204 و 298.

بإثبات هذه القاعدة في مؤلفات الفلاسفة المسلمين، حيث تتلخص في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وأنه لا بدّ من وجود خصوصيتين اثنتين مختلفتين في العلة، فإذا كانت تلكا الخصوصيتان عَرَضِيَّتَيْنِ فإنهما لا محالة ترجعان إلى الصّفات الدّائِية، وبالتالي فإنّ العلة التي افترضناها بسيطة ووحيدة هي مركّبة وذات كثرات⁽¹⁾.

7- في استناد المعلول الواحد إلى علل كثيرة؟ يبدو أنّ شيخ الإشراق يرى جواز صدور الواحد عن الكثير، لكنّ الحقيقة -وكما ذكرنا آنفاً- هي أنّه بالنظر إلى قبول السّهروردى لقاعدة الواحد فإنّ اعتراضه على هذه القاعدة (أي استناد المعلول الواحد إلى علل كثيرة) ليس منطقيّاً⁽²⁾.

8- المعية بين العلة الفاعلية والمعلول: يصرّح ملا صدرا بأنّ العلة لا تنفكّ عن معلولها، بل لا يمكن تصوّر انفكاكهما؛ لأنّ كلّاً من العلة والفاعل إمّا أن يكون مؤثراً في المعلول أو أن يوجد قيد وشرط آخران، وحتى في هذه الحالة فإنّ القيد أو الشرط يرجعان إلى الشّيء الذي يكون فاعلاً بالذات، وإلاّ فإنّ ما افترضناه فاعلاً لا يكون كذلك؛ بل الفاعل هو مجموع تلك الذّات وفقاً للقيد أو الشرط المذكور؛ وعليه، فإنّ فاعليّة أيّ فاعل هي لذات الفاعل وحقيقته لا للأمر العارضة؛ إذن، فمعلول ذلك الفاعل يُعتبر من لوازم ذاته وسنخه وحقيقته، وانفصال اللازم أو افتراقه عن الملزوم غير قابل للتصوّر⁽³⁾.

9- أقسام العلة الفاعلية: قسّم ملا صدرا العلة الفاعلية إلى ستة أقسام هي:

- 1- الفاعل بالطّبع، 2- الفاعل بالقّسر، 3- الفاعل بالجبر، 4- الفاعل بالقصد، 5- الفاعل بالعناية، 6- الفاعل بالرّضا.

(1) المصدر نفسه، ص 204-209؛ ج 7، ص 211.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 210-212.

(3) المصدر نفسه، ص 212-220 و 226-229.

وفي تعريفه لكلّ من تلك الأقسام، يقول صدر المتألهين: «الأوّل ما بالطبيعة؛ وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار، ويكون فعله ملائماً لطبيعته؛ والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار، ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته؛ والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه؛ والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل، مسبقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبة أصل قدرته وقوّته دون انضمام الدواعي والصّوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة؛ والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل؛ والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه؛ أي إضافة عالميّته بها هي بعينها إفاضته نفسها لها من غير تعدّد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلّا بحسب اللفظ والتعبير»⁽¹⁾.

10- الأفعال والحركات مغية بالضرورة؛ ولا فعل دون غاية: يقول ملا صدرا إنّّه قد يبدو في بعض الأحيان عدم وجود الغاية في عمل ما، لكن إذا دقّقنا وأنعمنا النّظر سنلاحظ وجود الغاية حتّى وإن لم تكن مُعظم الغايات من نوع الغايات الفكرية والعقلانية؛ بل قد تكون من المبادئ والغايات الخيالية وغير ذلك؛ ثمّ يشير إلى أنّ الغاية تأتي على معنيتين، أولهما ما تنتهي إليه الحركة والآخر ما لأجله الحركة، وأمّا الغاية النهائية لكلّ الوجود فتتمثّل في وجود الحقّ (تعالى)⁽²⁾.

11- السنخية بين العلة والمعلول: يرى ملا صدرا ثبوت السنخية بين العلة ومعلولها في العين والدّهن معاً. ويقرّب ذلك بما يأتي: إذا فصلنا بين

(1) المصدر نفسه، ص 220-226.

(2) المصدر نفسه، ص 250-286.

العلّة والمعلول من جهة، وبين سائر الأمور الأجنبية عن دائرة علاقة العلّة، فلن يبقى سوى العلّة في ذاتها والمعلول في ذاته، وفي هذه الحالة لن يبقى من المعلول سوى معلوليته وارتباطه بالعلّة. وهذا المعلول من هذه الحيثية ليس شيئاً سوى هذا الارتباط والتوقّف. وينتج عن هذا التوقّف أنّ بين المعلول في ذاته والعلّة في ذاتها ترابطاً واتّصال، وهذا ما يُسمّيه بـ«السنخية»⁽¹⁾.

ثالثاً: دراسة رؤية ملا صدرا وتأثيرها على أتباعه

قبل الحديث عن العلّة عند ملا صدرا، عرضنا آراء الفلاسفة السابقين عليه وأشرنا في خلاصة إلى أهمّ أقوالهم وأفكارهم في هذا المجال. وبعد عرض أهمّ الأفكار التي طرحها صدر الدين الشيرازي، سوف نتابع البحث في هذه الأفكار والنظريات، ونتعقّب أصداءها عند المتممين إلى مدرسته، إن كان ثمة ما يستحقّ الذكر عندهم.

وقبل الدخول في تفاصيل البحث، ينبغي أن نلفت إلى أنّ ملا صدرا أشار في ختام بحثه في العلّة، إلى مسألة قوامها وحدة الوجود التي تكلم عنها العرفاء. وبناء على هذه التصرّح لا وجود لشيء سوى الحقّ (تعالى). وسائر الموجودات ليست سوى تجلّيات وشؤونات لذلك الوجود الحقيقيّ الواحد. وإذا فهم كلام ملا صدرا بهذا النحو، لا يبقى مجال للحديث عن العلّة، وفق الطريقة التي تفهمها المدرسة المشائية للعلاقة بين العلّة والمعلول. ومع هذا، فإنّنا سنخوض في هذا البحث باعتبار أنّه يُمثّل رأي ملا صدرا في العلّة وذلك لسببين اثنين، هما:

السبب الأوّل: أنّ العرفاء المسلمين ناقشوا هذه المسألة بالتفصيل، قبل ملا صدرا بقرون عدّة ولا علاقة بين ما قالوه وبين نظرة ملا صدرا في هذا الخصوص.

(1) المصدر نفسه، ص 263-299؛ ج 7، ص 236-253.

السبب الثاني: إنّ هذه النظريّة لا يمكن إثباتها بغير الشهود العرفاني، ومن غير المنطقيّ التعامل معها على أنّها نظريّة فلسفيّة، لإثباتها أو إبطالها بالأدلة العقلية والبراهين.

وعلى أيّ حال، نتابع بحثنا وفق المسار الآتي:

1- تعريف العليّة: لم يُضف ملاً صدراً شيئاً جديداً إلى ما قاله ابن سينا أو السهروردي؛ حيث قال بأعتماد وجود الشيء على شيء آخر في مسألة العليّة، وهو ما كان السهروردي قد ذكره من قبل⁽¹⁾.

2- إدراك الذّهن للعلية (العلّة والمعلول): لم يُقل ملاً صدراً شيئاً في هذه المسألة سوى إشارته إلى أنّ هذا المفهوم هو من المعقولات الفلسفيّة الثانية وأنّ المعقولات هي من صنّع الذّهن، مضافاً إلى أنّ أحداً من أتباعه لم يتطرّق لها بشكل مُفصل. من جهة أخرى، تحدّث الشيخ محمد تقي مصباح في كتابه المسمّى «تعليقة على نهاية الحكمة» عن هذا الموضوع بإيجاز، معتبراً أنّ العليّة تُعدّ من المعقولات الفلسفيّة الثانية رغم أنّ عروضها يكون في الذّهن.

وعن كيفية إدراك الذّهن لتلك المفاهيم يرى الشيخ مصباح أنّ التجربة لا تكفي؛ إذ أتى للإنسان أن يعرف بالتجربة وحدها أنّ إدراكاته مطابقة للواقع؟! بل وكيف لنا أن نعرف بأنّ تكرر الظواهر والأحداث ليس خاضعاً للصدفة والاتفاق؟

ثمّ يواصل الشيخ مصباح كلامه قائلاً: «الصحيح هو أن نقول إنّ إدراك الإنسان الحضوريّ لعلاقة النفس بأفعالها من جهة، وعلاقة أفعال النفس

(1) شيخ الإشراق السهروردي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ج 1، ص 376-377؛ ملاً صدراً، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 127.

مع بعضها من جهة أخرى، هو الذي يُهيئ الأرضية لإدراك مفهوم العلية، وبالتالي فإنَّ حضور تلك المعلومات يُمثّل سبب وسرّ بداهة مبدأ العلية^(١).

لكنَّ هذا الرّأي الذي تبنّاه العلامة الطباطبائي كذلك من قبل هو محلّ إشكال من جهات عدّة:

أولاً: كيف نعلم بأنَّ التجربة الداخلية عند الإنسان سابقةٌ على تجربته الخارجية، ولا سيّما في الحالات التي تتّصف بالجانب التحليلي؟ ونحن نرى أنَّ للتجارب الخارجية دوراً رئيساً في اكتشاف هذا النوع من العلاقة بين الظواهر؛ إذ يبدو أنَّ اهتمام الإنسان وتركيزه على العلاقة بين الأشياء الخارجية أسهل وأوضح؛ بل ومُقَدَّم على اهتمامه وتركيزه على علاقة نفسه هو بأفعالها.

ثانياً: لا فرق بين أن يكون منشأ إدراك الإنسان لهذا المفهوم (أي العلية) هو المشاهدة أو التجربة سواء أكانت تلك التجربة داخلية أم خارجية.

ثالثاً: إنَّ كون التفات النفس إلى العلاقة بينها وبين بأفعالها حضوراً لا يعني بالضرورة بداهة العلية؛ لأنّه يمكن التشكيك في شأن هذا الترابط بين النفس وأفعالها وبين الأفعال في حدّ ذاتها، وذلك بطرح هذا السؤال: من أين نثبت أن هذا التابع ليس ناجماً عن الصدفة؟ ثمّ، كيف لنا أن نعلم بأنَّ هذه العلاقة (أي العلية) مطابقةٌ للعلاقة بين الأحداث التي تقع خارج الذهن؟

3- الضّرورة العلية: دليل ملاً صدرا على الضّرورة العلية، هو عين ما استدلّ به ابن سينا من قبل^(٢). وحاصل هذا الدليل أنَّ المعلول ما لم يخرج من حدّ الإمكان إلى حدّ الضّرورة والوجوب لا يوجد. وما دام ممكناً لا ينتقل من عالم العدم إلى عالم الوجود. وبعبارة ثالثة: الإمكان هو فقدان

(١) مصباح الزيدي، تعلية على نهاية الحكمة، ص 227-228.

(٢) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 199-206؛ ج 2، ص 131-141.

المرجّح، فما لم يوجد المرجّح والإلزام يبقى الممكن في دائرة عالم الإمكان ولا يدخل في حيّز الوقوع.

وفي مقابل هذا الكلام يمكن الرجوع إلى ابن رشد للقول: إذا كان المقصود من تحوّل الإمكان إلى ضرورة الحديث عن الإمكان القابل، فإنّ هذا الإمكان يقع في مقابل الامتناع لا في مقابل الضرورة. وإذا كان المراد الحديث عن الإمكان المقبول فإنّ هذا الإمكان لا يتقلب إلى ضرورة إلّا بعد تحقّق الشيء ووجوده، لا قبل ذلك.

يُضاف إلى هذا، أنّه لا ينبغي الخلط بين الضّرورة بشرط المحمول وبين الضّرورة الناجمة عن العلاقة بين العلة والمعلول. فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا حدثاً ما كتحوّل البيضة إلى فرخ صغير، فإنّ العلاقة بين البيضة الفرخ هي علاقة «إمكان»، حتى أثناء تحوّلها إلى فرخ في جهاز التفريخ؛ لكن وبمجرّد انكسار البيضة وخروج الفرخ منها ستحوّل تلك العلاقة إلى ضرورة؛ أي إنّ ما نراه هو تحوّل البيضة إلى فرخ وأنّ البيضة لم تعد بيضة بعد ذلك. وهنا لا يجب التساؤل هل ما يُسمّى بالضرورة في هذه الظاهرة هو ضرورة كون الفرخ فرخاً بعد فقسه من البيضة؟ أو ضرورة ناشئة عن علاقة العلية؟

من المُسلّم به عدم إمكان إثبات تلك الضّرورة بين العلل الماديّة وبين هذه الظاهرة في المثال؛ لكن، هل نستطيع ملاحظة الضّرورة العلية بينها وبين علّتها الفاعلية المجرّدة، مع الالتفات إلى دخالة العلل المُعدّة الوسيطة؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن تكون ثمة علاقة ضرورية بين العلة الفاعلية والمعلول بالنظر إلى دور المُعدّات في التأثير عليها؟ وهنا أيضاً يبدو عدم إمكان الحديث عن ضرورة عليّة، وأنّه لا ضرورة عليّة سوى في حالة انعدام الوساطة بين العلة الواجبة ومعلولها، كما في حالة العلاقة بين واجب الوجود والعقل الأوّل، بحسب التصوّر الفلسفي للعقول.

4- عدم جواز صدور البسيط عن المركب: وفي هذه المسألة أيضًا لا تختلف آراء ملاً صدرا كثيرًا عن تلك التي ذكرها السهروردي، وهما يعتقدان باستحالة المعلول الواحد بالشخص عن عَلتَين، وحيث لا تكون وحدة المعلول شخصية لا مانع من صدورهما عن عَلتَين⁽¹⁾.

5 إلى 8- وفي هذه المسائل (من المسألة الخامسة إلى الثامنة) لا يختلف ملاً صدرا مع ابن سينا والسهروردي. وتتفق آراء الجميع وتشابه في هذه المسائل الأربعة؛ إلا أن مبادئ تلك الأحكام ومصاديقها وموضوعاتها ما زالت غير واضحة. ويظهر لنا لزوم قصر الأحكام التي يتبناها هؤلاء الفلاسفة على الفاعل الإلهي المجرد عن المادة. وفي غير العلل المجردة ثمة مجال للشك في كثير من الأحكام التي ينتهون إليها، على الرغم من اعترافنا بإمكان تبريرها بشكل أو بآخر.

ولنأخذ قضية المعية بين العلة والمعلول مثالاً، وما يسميه الحكماء بـ«الوجوب بالقياس» بين العلة ومعلولها. وهم يستدلون لإثبات هذه الضرورة بأنه إذا وُجدت العلة ولم يوجد المعلول، فهذا يكشف عن عدم كونها علة تامة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن وجود المعلول في أي مرحلة زمنية يُمثل هوية ذلك المعلول وتشخصه الخاص به. وبناءً عليه، إذا كانت العلة موجودة في مرحلة زمنية ما ولم يكن المعلول موجوداً فيها، فلن يتحقق «الوجوب بالقياس» الذي هو من لوازم العلية⁽²⁾.

وهنا نلفت النظر إلى أن هذه الأحكام تفقد معناها وتغدو غير مفهومة إذا لم نحدد بدقة المراد من مصطلحي: 1- العلة الفاعلية، 2- العلة التامة،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 209-212؛ شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ص 94-96.

(2) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الرابعة، الفصل 1؛ المقالة السادسة، الفصل 2؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، الفصل 3، المسألة 2؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 1، ص 477؛ ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 131.

وما لم نفعل ذلك، فإنَّ كثيرًا من الآراء التي تُطرح سوف تكون مجرد مصادراتٍ ليس إلا.

وهنا لا بدّ من القول إنّ العلةَ الفاعليّةَ وأثرها وفيضها المتمثّلين بالوجود (وهو الإيجاد من العدم) ليس من الأمور البسيطة التي يمكن تفسيرها بسهولة. ولأجل هذا حارت فيها عقول الفلاسفة من أمثال أرسطو وابن رُشد، وعجز الماديّون الجُدّد عن فهمها وإدراكها. ومفهوم العلة التامة مفهومٌ معقّد. والصورة التي في أذهاننا عن هذا المفهوم أشبه بصورة موجودٍ شخصيّ، من حيث الغموض والإبهام، وذلك كتصوّرنا لمفهوم شخص اسمه «عليّ» هو جوهرٌ له أعراضٌ عدّة. وفي هذه الحالة نحن نتصوّر هذا الشخص على أنّه ليس أسودّ ولا أبيض (حذف الكيف)، ولا طويل ولا قصير (حذف الحجم) وهكذا... ثم بعد ذلك نضيف إليه هذه العوارض وحاصل الاجتماع بين الأعراض والجوهر نعبّر عنه بـ«عليّ» مثلاً؛ والحال أنّ الواقع الخارجيّ ليس على هذا النحو أبداً.

وفي ما يرتبط بالعلّة التامة كأننا نتصوّر شيئاً يشبه «البخار»، ثم نضيف إليه سائر العناصر واللوازم، ونسمّي المجموع باسم «العلّة التامة». وهذا ما نفعله في مثالي البيضة والفرخ، والماء والعناصر التي يتألّف منها. ولكن ما هو الذي يقع علّة تامّة لهاتين الظاهرتين ومن هو؟

وإذا قيل في الجواب عن هذا السؤال المتقدّم أعلاه: إنّ العلة التامة هي العناصر المشار إليها في مثال الماء؛ فإنه يُقال لهم إنّ أعضاء هذه المجموعة من العناصر ليس بينها علاقة الأصل والفرع، والجوهرية والعرضية، ثم إنه يُقال أيضاً: هل الوحدة بين عناصر هذه المجموعة مؤمّنة حتى تنطبق عليها الأحكام التي تنطبق على العلاقة بين العلة والمعلول، من قبيل الضرورة والنسخة وغيرها من الأحكام؟ وفي جميع الأحوال القضية أكثر تعقيداً من أن يُختم البحث فيها بهذه البساطة.

9- أقسام العلّة الفاعليّة: لا يذكر الفلاسفة المتقدمون على ملا صدرا الأقسام التي يذكرها هو للعلّة الفاعليّة في مؤلّفاته، فله تقسيمه الخاصّ به الذي تولّى شرحه وإيضاحه في كتابيّه «الأسفار العقليّة الأربعة» و«المبدأ والمعاد»⁽¹⁾. وقد أضاف في تعليقاته على كتاب «الشّفاء» لابن سينا قسمًا سابقًا إلى الأقسام الستّة التي ذكرها في كتابيه، وهذا القسم هو ما يسمّيه بـ«الفاعل بالتسخير»⁽²⁾. أمّا السبزواريّ فقد زاد عليها قسمًا آخر باسم «الفاعل بالتجلّي» ليُصبح عددها عنده ثمانية.

وينقسم الفاعل في الأصل إلى قسمين اثنين: فاعل بالطّبع وفاعل بالقصد؛ فالأوّل يفعل وفق طبيعته، والثّاني الذي تصدر عنه الأفعال وفق علمه وإرادته؛ أمّا أنّ الفاعل بالطّبع قد يصدر عنه ما يخالف طبيعته فيكون «فاعلًا بالقسر»، وكذلك أقسام الفاعل بالقصد مثل الفاعل بالجبر والعناية والتسخير، فكلّ ذلك يحتاج إلى بحث ودراسة وأدلة دامغة توضّح المراد من هذه المصطلحات التي ابتكرتها الفلسفة الصّدرانيّة.

ما دفع الحكماء المسلمين إلى اجترار مصطلحات مثل: الفاعل بالعناية وبالتجلّي وبالرّضا هو الأسئلة المتعلقة ببيان كيفيّة علم الله (تعالى) وخاصّة علمه الأزليّ بالكائنات؛ لأنّنا اعتدنا على تفسير موضوع علم الله (تعالى) وخلقه وفقًا للمبادئ اليونانيّة ومقدّماتها؛ ولذلك إذا تطرّقنا إلى العلم الإلهيّ في ظلّ إعادة النّظر في تلك المبادئ أو خارجًا عنها، وهو ما قام به المتكلّمون من قبل، فإنّنا لن نكون بحاجة إلى مثل تلك الفرضيّات. ولما لم يكن هذا الموضوع جزءًا من اهتماماتنا الأصليّة في هذه الدراسة فلن نصدّي لقول المزيد فيه.

ومن جهة أخرى، لا فرق في الحقيقة بين الفاعل بالجبر وبين الفاعل

(1) ملا صدرا، المصدر نفسه، ص 220-225؛ ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص 133-135.

(2) ملا صدرا، التعليقات على الشّفاء، ص 244.

بالقصد إلا بممارسة شيءٍ من التسامح العرفي. وأما الفرق بين الفاعل بالقسر وبين الفاعل بالجبر فمحلّ تأمل؛ لأنّ الفاعل بالجبر في الواقع هو نفسه الفاعل بالقصد؛ لكنّه يُسمّى عرفاً بالفاعل بالجبر؛ أي إنّ الشخص الذي يصدر عنه قولٌ أو فعلٌ نتيجة التهديد هو في الواقع فاعل بالقصد؛ لأنّه وازن بين تحمّل التهديد الموجه له وبين مفسدة الفعل المطلوب منه، فاختر أحدّهما بمحض إرادته وحرّيته؛ إذّا، هو فاعل بالقصد لا بالجبر وإن اعتبره بعضهم مجبوراً عرفاً.

10- تعميم الغاية إلى جميع الأفعال والآثار: يتفق ملا صدرا مع ابن سينا⁽¹⁾ أن البحث عن العلّة الغائيّة من المباحث الفلسفيّة المهمّة، وقد قسّمها كسابقه إلى قسمين هما: 1- ما تتمّ به الحركة، 2- ما يتمّ به فعل الفاعل.

فالغاية بالمعنى الأوّل تشمل جميع الموجودات المتحرّكة المدركة وغير المدركة، بينما تتعلّق الغاية بمعناها الثاني بأفعال الموجودات المدركة.

كما إنّ الغاية بالمعنى الأوّل كذلك لا تعني شيئاً بالنسبة إلى الموجودات الطبيعيّة التي لا تتحلّى بالإدراك من حيث إنّ امتلاك الغاية يستلزم وجود الشعور، فكلّ فاعل إنّما يُقدّم على أمر ما للوصول إلى الهدف وفقاً للإدراك والوعي، سواء أكان ذلك الهدف عقليّاً أم خياليّاً، وعندما ينعدم الإدراك لا يبقى للغاية أيّ معنى.

وقد تقدّم أنّ أرسطو استخدم مصطلح الغاية في مثل هذه الحالات للتعبير عن حدثٍ مُعيّن قابلٍ للملاحظة في الطبيعة، كالمسار الذي تطويه النطفة لتتحوّل إلى إنسان، وحركة البذرة لتكون نباتاً وهكذا. وعلى الرّغم

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج2، ص270؛ ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة السادسة، نهاية الفصل الأخير؛ ابن المرزبان، التحصيل، ص549.

من حديث أرسطو عن غاية الطبيعة بطريقة تشبه حديثه عن الإنسان، فإنه لا يعترف لها بالتحلي بصفة الإدراك كالإنسان⁽¹⁾.

أما ملا صدرا فقد قال في مواضع عدة من مؤلفاته إن للموجودات المادية شعوراً وشوقاً⁽²⁾؛ وسبقه إلى هذا فيلسوفان هما: ابن سينا والفخر الرازي⁽³⁾. ولا ريب في أن إثبات هذه الفرضية وتفسيرها يبلغ الغاية في الصعوبة والتعقيد. ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة المعاصرين لا يؤمنون بشيء كفاعل طبيعي للحركة، ولهذا فإن البحث في الغاية الطبيعية بمعناها الأرسطي لا يعتبر مهماً إلا في علم الأحياء (كالنبات والحيوان). على سبيل المثال، لم يُعد أحد يعتقد بأن التراب يتحرك باتجاه مركز عالٍ، وأن النار تتحرك نحو الأعلى بمقتضى الطبيعة.

وهنا لا بد لنا من التذكير بنقطة مهمة وهي أنه وفقاً لآراء الحكماء ومنهم ملا صدرا، فإن العالم كائن في قبضة الله (سبحانه) وتديره؛ وعليه، ينبغي نسبة غاية كل ظاهرة وكل تغيير إلى الله (تعالى) وليس إلى الظاهرة، وستحدث إن شاء الله عن غاية أفعال الله (عز وجل) في بحثنا حول معرفة الله.

11- السنخية: يعتقد ملا صدرا أن السنخية بين العلة والمعلول مبدأً أساسياً، ثم يفسر قاعدة الواحد بالاستناد إلى هذه السنخية⁽⁴⁾. وكما ذكرنا فإنه على الرغم من معرفتنا بقاعدة الواحد في الفلسفة منذ زمن الفارابي، وعلى الرغم من أن هذه القاعدة لا تستند سوى إلى مبدأ السنخية، إلا أننا لم نرَ أحداً من القدماء يتطرق إلى السنخية وإن كنا نجد بعض السطور في

(1) للاطلاع على المزيد من آراء أرسطو حول الغاية انظر: كتابنا هذا؛ روس، أرسطو، ص 128 وما بعدها؛ صفري، نظريه صورت در فلسفه أرسطو، ص 239 وما بعدها.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 265 فما بعد؛ ج 7، ص 148-168.

(3) ابن سينا، الرسائل، ص 379؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 1، ص 522.

(4) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 204-300.

آثار السهروردي في القرن السادس الهجري تتحدث عن مبدأ السنخية بشكل غير مباشر⁽¹⁾. ثم جاء بعده الفخر الرّازي لبحث الموضوع نفسه بشكل أكثر جدية حيث ذهب إلى بطلان مبدأ السنخية؛ يقول الفخر الرّازي في هذا المجال: «إذا كان واجب الوجود مشابهاً لمعلوله من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته، فإن قيل إنما تلزم الكثرة إذا كان اختلافهما بمعنى ثبوتي وليس كذلك؛ بل إنما يختلفان بأمر سلبي وهو أن يكون للمعلول وصف ليس للعلّة ذلك الوصف، فنقول ذلك الوصف الزائد إن كان معلول تلك العلة فقد صدر عنه ما يلائمه، وأيضاً إذا كان هو صادراً عن العلة وصدر عنها ما يلائمها فقد صدر عن العلة الواحدة معلولان وإن لم يكن ذلك صادراً عنها كانت العلة مماثلة للمعلول مطلقاً وقد أبطلناه»⁽²⁾.

وقد صرح ملا صدرا بأن هذه السنخية هي أساس قاعدة الواحد حيث قال: «العلّة المفوضية لا بدّ وأن يكون بينها وبين معلولها ملاءمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملاءمة كما بين النار والإحراق والماء والتبريد والشمس والإضاءة؛ ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء والإحراق والأرض والإشراق تلك الملاءمة»⁽³⁾.

هذا، واعتبر ملا صدرا أنّ كلمة «الملاءمة» تعني المشابهة وأنّ هذه الأخيرة تعني نوعاً من المماثلة وهي اتحاد شيئين من حيث الذات والحقيقة، ثمّ يُضيف قائلاً: «إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة؛ فمرجع المشابهة إلى الاتحاد في الحقيقة»⁽⁴⁾.

وأما المرحوم العلامة الطباطبائي فقد أشار في حاشيته إلى هذا الجزء

(1) كقوله باختصار: «النور من حيث هو نور إن اقتضى فلا يقتضي غير النور» (انظر: كوربان،

مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج2، ص125).

(2) الفخر الرّازي، المباحث المشرقية، ص466-468.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص236.

(4) المصدر نفسه.

من كلام ملاً صدرا، حيث ذكر أنّ العبارات التي استعملها ملاً صدرا غير وافية، وأنه لا برهان يثبت هذا المضمون. ولم يكتف الطباطبائي بهذا وحسب؛ بل ذكر بعض ما وقع فيه ملاً صدرا من الخطأ في مواضع أخرى منها قوله أنّه إذا كان ملاً صدرا يقصد بالمماثلة والمباشرة المعنى الاصطلاحيّ لهما، فإنّ ذلك لا يمكن تطبيقه على البارّي (عزّ وجلّ)؛ لأنّها جميعاً من أحكام الماهيّات والله (تعالى) لا ماهيّة له، وإذا كان بذلك يريد الإشارة إلى معاني أخرى ذكرها مجازاً بالعناوين المُشار إليها، فإنّ ذلك سيزيد من غموض هذه المسألة ولن يكون بإمكاننا حلّ أيّ إشكال بالاستناد إليها⁽¹⁾.

لكن الطباطبائي نفسه أولى موضوع السنخية والمباشرة اهتماماً، مُعتبراً أنّها أساس قاعدة الواحد، إلّا أنّه عبّر عن ذلك بعناوين من قبيل «المناسبة الذاتيّة» و«الارتباط الخاصّ»، ومع هذا فإنّ هذه العبارات لم تُقلّل من الغموض الموجود في الموضوع المذكور⁽²⁾. وفي كتابه الموسوم بـ«نهاية الحكمة» لم يُقدّم العلامة أيّ توضيحات حول طبيعة تلك السنخية على الرّغم من تأكيده ضرورة وجودها⁽³⁾. وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة وهي: أنّ مبدأ السنخية لا ينسجم مع الرّأيين الآخرين لابن سينا واللذين أشرنا إليهما قبل هذا وهما:

أ- لا يمكن وجود علاقة عليّة ومعلولية بين أفراد حقيقة واحدة، وقد طرح ابن سينا هذه المسألة وتوصّل إلى نتيجة مفادها أنّ أفراد الحقيقة الواحدة لا يمكن أن يكونوا مختلفين من حيث التجردّ والتجسّم والحاجة إلى المادّة أو غناها عنها، كما لا يمكن أن يكون كلّ منهم علّة الآخر ومعلوله بالذات⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 236-237، تعلية الطباطبائي.

(2) المصدر نفسه، ص 237، تعلية الطباطبائي.

(3) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثامنة، الفصل 4.

(4) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة السابعة، الفصل 3.

وقال ابن سينا في تعليقاته: «كلّ شيء معلول في نوعه أو في جنسه فله علّة خارجة عن نوعه وعن جنسه، فالنّار والماء والنّفس والأفلاك وجميع الأجسام وكلّ ما له تعلّق بالأجسام، فهو في حيّز ذاته ممكن الوجود بغيره، وهو خارج عنه واجب الوجود، فإذا حصل في مادّة من المواد استعداداً تامّاً لقبول صورة وجب أن توجب عن العلّة الخارجة عن نوعه صورته. مثال ذلك في النّار إذا ظنّ أنّها حدثت عن نار أخرى فإنّ المادّة إذا استعدّت استعداداً تامّاً لقبول صورة النارية وجب أن توجد الصّورة من واهب الصّور، أعني العلّة الخارجة من نوع النّار فتكون النّار التي يُظنّ أنّها علّة لنار أخرى مستغنى عنها، وما يُستغنى عنه في العلية فليس بعلة»⁽¹⁾.

ولا بدّ من التذكير هنا بأنّ القول إنّّه لا يمكن لشخص أن يكون علّة لشخص آخر، وأنّ علّة النّار والحرارة كلاهما واجبي الصّورة، هو قول ذكره الفارابيّ في تعليقاته قبل ابن سينا⁽²⁾.

بـ «إنّ العلل لا تخلو إمّا أن تكون عللاً للمعلولات في نحو وجود أنفسها، وإمّا أن تكون عللاً للمعلولات في وجود آخر، مثال الأول: تسخين النّار، ومثال الثّاني: تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة وأشياء كثيرة مشابهة لذلك»⁽³⁾.

وبعد نقل كلام ابن سينا برّر صدر المتألّهين الفقرة المرقّمة بـ(أ) بالاستناد إلى موقفه من التشكيك في الماهيات. وذلك أنّه يرى أنّ التشكيك في الماهية يسمح بأن يكون بعض أفراد الحقيقة الواحدة علّة لأفراد آخرين⁽⁴⁾. ويمكن القول إنّ مسألة النسخيّة سهلة التفسير في عالم المادّة وبالنسبة

(1) ابن سينا، التعليقات، ص 96.

(2) الفارابيّ، التعليقات، البند 99.

(3) ابن سينا، الشّفاء (الإلهيات)، المقالة السادسة، الفصل 3.

(4) ملّا صدر، الحكمة المتعمّالية، ج 2، ص 72-73.

إلى العلل المُعدّة؛ لكن من الضروريّ إيجاد دليل واضح وتفسير منطقيّ إذا أردنا إثبات انطباقها على عالم المجرّدات، وخاصة في ما يرتبط بعلاقة العلة الإلهيّة الفاعليّة بمعلولها. فتفسيرها في العالم الماديّ يكون على أساس أنّ جميع الظواهر في عالم المادّة هي ظواهر حادثّة، وكلّ حادث مسبوق بمادّة، ومادّة كلّ حادث هي شيء لديه الاستعداد والقدرة على التحوّل إلى تلك الظاهرة الحادثّة في ظروف خاصّة؛ وعليه، فإنّ علاقة الظاهرة الحادثّة مع مُعدّاتها تكون على أساس علاقة الأمر بالقوّة وتناسبه مع الأمر بالفعل، وذلك كعلاقة النطفة بالجنين والشجرة بالفاكهة، أمّا مسألة تفسير العلاقة بين العلة الفاعليّة للمجرّد وبين معلولها، فتحتاج إلى تأمل وبحث.

قال المرحوم مطهري في حواشيه كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» للعلامة الطباطبائيّ (ره)، إن أصل السنخية ثابت بين العلة والمعلول، وآته بالإمكان إقامة دليلين على ذلك، أحدهما الدليل الحسيّ والاستقرائيّ والآخر الدليل القياسيّ، واعتبر أنّ الدليل الحسيّ والاستقرائيّ ضعيف لعدم قدرتنا على إيجاد قانون عامّ من خلال الاستقراء، وأمّا الدليل القياسيّ الذي أورده الأستاذ مطهري فقام على المقدمات الآتية:

- أصل السنخية بين العلة والمعلول.

- العلية تقابل الإيجاد.

- واقعية المعلول هي عين الارتباط بالعلة.

- هذا الارتباط وتلك النسبة ليسا مطلقين؛ بل إنّ ارتباط ونسبة أيّ معلول تكون بعلة خاصّة وكلّ علة بمعلول خاصّ.

واستناداً إلى هذا، فإنّ بإمكان كلّ معلول أن يكون له مثل هذه العلاقة بعلة واحدة فقط⁽¹⁾.

(1) الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، مقدّمة مطهري، المقالة التاسعة، هامش البند التاسع.

وبقليل من التدقيق يمكن الحكم بعدم وجود أي فرق يُذكر بين الدليل المذكور ومقدماته وبين أصل المسألة وهي السنخية سوى في أسلوب التعبير. وبالتالي يكون الدليل عين المدعى ونوعاً من المصادرة على المطلوب. وأما القول بقدرة ملاً صدرا على حل مشكلة العلية بين أفراد النوع الواحد بالنسبة إلى بعضهم من خلال نظرية التشكيك في الماهية فإنه قول غير مقبول تقريباً؛ لأنّ قبول التشكيك في الماهية يقودنا إلى كثير من الإشكالات، فضلاً عن أنه ليس مقبولاً لا لدى القدماء ولا لدى ملاً صدرا وفقاً للمبادئ العقلية للحدّ والتعريف، ومن تلك الإشكالات ما يأتي:

أ- الاختلال في تطبيق الاستقراء وتعميمه: عندما يكون أفراد النوع الواحد متفاوتين ومختلفين بشدّة بحيث يكون أحدها مجرداً، بينما يكون الآخر مادياً، أو يكون أحدها علّة والآخر معلولاً، أتى لنا أن نطبّق الحكم على جميع أولئك الأفراد بقياس التعميم تحت مظلة الاستقراء؟

ب- عدم إمكانية الوصول إلى حدّ جامع ومانع: وهذا باعتقادي لا يحتاج إلى أيّ توضيح.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الادّعاء بشموليّة السنخية وعموميّتها في مجال الأفعال الإلهيّة يحتاج في الواقع إلى دليل وتفسير واضح، فكيف يمكننا والحال هذه إدخالها في الفعل الإلهيّ والوصول إلى نتيجة مفادها أنّه لا يمكن صدور أكثر من معلول واحد عن الله (سبحانه)، بينما لا نستطيع حتى الآن تقديم تعريف صحيح للسنخية؟ وستحدّث في ما بعد حول أفعال الله (تعالى) وصدور العالم.

ومن خلال ملاحظتنا في البحث السابق يتبيّن لنا مقدار التأثير الذي أوجده ملاً صدرا في أتباعه؛ لأنّ هذا الأخير نفسه ليس لديه أيّ نظرية حول موضوع العلية، وهكذا لا يكون له أيّ تأثير كذلك على أتباعه كما رأينا، فقد كتب أتباعه مثلاً بعض النقاط، ودوّنوا بعض التعليقات والحواشي

في مواضع مُعيَّنة، لكن حتى هؤلاء لم يمتلكوا أيّ نظريّة خاصّة بهم تتعلّق
ببحث العلّية.

الفصل السادس الوجود الرّابط

أولى أتباع ملا صدرا عنايةً كبيرةً بمفهوم الوجود الرّابط في بحوثهم. ولما كان صاحب الحكمة المتعالية قد أكّد أنّ مفهوم الوجود الرّابط يعود إلى مسألة العلية أكثر من أيّ شيء آخر، نجد أنفسنا ملزمين بالحقاق بحث العلية بالبحث عن هذا المصطلح الصدراي الأثير.

أولاً: ما هو الوجود الرّابط؟

يرى الأستاذ عبوديت أنّ تصنيف وجود المعلول بأنّه وجودٌ رابطٌ بالقياس إلى العلة من أهمّ المسائل المطروحة في الحكمة المتعالية: لقد طرحت هذه النظرية في آثار ملا صدرا بشكل غامض ومُعقّد⁽¹⁾، حيث استهلّ الفصل الذي أفردّه لموضوع تفكيك وتوضيح الوجود الرّابط بالوجود الرّابط في القضايا، وصولاً إلى الوجود الرّابط للمعلول⁽²⁾. والظاهر أن ملا صدرا يرى أنّ الوجود الرّابط في القضايا والوجود الرّابط للمعلول هما من سنخ واحد⁽³⁾. لكنّ عددًا من الشّراح يرون أنّ ملا صدرا

(1) عبوديت، در آمدی به نظام حکمت صدرايي، ج 1، ص 199 وما بعدها.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 78-80.

(3) المصدر نفسه، ص 327، تعلیقة الطباطبائي؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، المرحلة الثالثة، =

يعترف بوجود سنخين للوجود الرابط، أحدهما في القضايا والآخر في المعلول⁽¹⁾، ولذلك فإنّ بعضاً من أولئك الشراح تجسّم عناء شرح ذلك وتفسيره⁽²⁾.

إنّ ما هو مُسلّم به هو أنّ ملاً صدرًا لم يتطرّق للوجود الرابط في القضايا؛ بل إنّ المهمّ لديه هو الوجود الرابط للمعلول بالنسبة إلى علته؛ ولذلك فلن نتطرّق نحن لهذه المسألة؛ بل سنعالجها من الزاوية الوجوديّة.

إذا أردنا البحث في حقيقة الوجود الرابط فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الوجود بشكل عامّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

– الوجود في نفسه ولنفسه

– الوجود في نفسه ولغيره

– الوجود في غيره ولغيره

فالوجود في نفسه ولنفسه، هو وجود الجوهر وهو موجودٌ له وجودٌ خاصٌّ وليس مرتبطًا بأيّ شيء آخر.

ويكون الوجود في نفسه ولغيره إذا كان لهذا الشيء وجود خاصّ به؛ لكنّه في الوقت نفسه مرتبط بوجود آخر كاللون الذي له وجود مستقلّ وهو في الوقت نفسه مرتبطٌ بالجسم، ويسمّى النوع الأوّل بالوجود المستقلّ والثاني بالوجود الرابطي.

= الفصلان 1 و 2، ص 40-41؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصلان 1 و 2،

ص 28-31؛ الطباطبائي، حاشية على الكفاية، ص 22-28.

(1) ملاً صدرًا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 81؛ السبزواري، شرح منظومة الحكمة؛ حسن زادة

آملّي، الجمل والعمل الضابط في الرابطي والرابط، ص 73-74.

(2) حسن زادة آملّي، الجمل والعمل الضابط في الرابطي والرابط، ص 73-74.

وأما الوجود في غيره ولغيره، فهو الموجود الذي ليس له وجودٌ مستقلٌّ، بمعنى أنه ليس له وجوده الخاص به؛ بل يرتبط وجوده بغيره، ولذلك فهو لغيره أيضًا؛ أي إنه مرتبط بغيره كذلك، ويسمى هذا بالوجود الرّابط.

واستنادًا إلى ذلك، فإنّ الوجود الرابط من حيث ذاته، يُمثّل عين الربط، أما الوجود الرابطي فهو الذات التي تمتلك الربط.

وليس للوجود الرابطي في الذهن وخارجه ذات سوى الرّبط، والحقيقة أنّ تقسيم الوجود إلى ثلاثة أقسام ليس تقسيمًا حقيقيًا؛ لأنّ الوجود الرابطي في الواقع لا ينضوي تحت لواء الوجود وأقسامه، ولأنّ اشتراك أولئك في عنوان الوجود إنّما هو اشتراك لفظي لا معنوي⁽¹⁾.

وليس للوجود الرّابطي أيّ طبيعة سوى أن يكون لغيره؛ ولذلك أطلق أتباع ملا صدرا عليه اسم «الوجود في غيره»⁽²⁾.

ثانيًا: نتيجة البحث

استعمل ملا صدرا هذا البحث كمقدمة وقاعدة للوصول إلى النتيجة التي يريدها، وهي أن يتمكّن من تفسير العلاقة بين وجود المعلول ووجود العلة ليستطيع في النهاية وعلى أساس ذلك تفسير علاقة الكائنات بذات الحقّ (تعالى).

يقول ملا صدرا إنّ كلّ ممكن هو معلولٌ لعلّةٍ ووجوده عين الارتباط بها⁽³⁾. وبعبارة أخرى: إنّ المعلول يرتبط بعلته ارتباطًا لا ينفك فيه عن

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 79.

(2) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة، الفصل 1.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 206 فما بعد؛ ج 2، ص 202-204.

وجودها⁽¹⁾. وهكذا، فإنّ وجود الممكنات وجود رابط؛ وبالتالي فإنّ الكائنات هي عين الربط بواجب الوجود، وليس لها أيّ وجود أو ذات مستقلة؛ لأنّ تبعيتها وتعلّقها بالغير يُمثّلان عين حقيقتها، وذواتها هي عين افتقارها وتعلّقها. ففي عالم الوجود لا وجود مستقلاً إلاّ لحقيقة واحدة، وكلّ ما عداها يُعدّ من شؤون تلك الحقيقة وظهوراتها وتجليّاتها⁽²⁾.

لكن لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ ملأ صدرنا وفي كثير من المواضع عدّ وجود المعلول نوعاً من الوجود الرابطي على غرار سابقه من الفلاسفة؛ أي إنّ للمعلول وجوداً خاصّاً به، إلّا أنّه وفي الوقت نفسه يكون هذا الوجود مرتبطاً بالعلّة⁽³⁾، ولكن يبدو أنّ ملأ صدرنا نفسه كان يرغب في تفسير وجود المعلول على أنّه من نوع الوجود الرابط وذلك خلافاً لما قال به الآخرون⁽⁴⁾.

ثالثاً: خلفية نظرة ملأ صدرنا

سعى ملأ صدرنا إلى نسبة مثل هذا تصوّر عن وجود الممكنات إلى ابن سينا الذي قال بالفعل مثل هذه العبارات في تعليقاته: «الموجود المتعلق بالغير إنّما صار متعلقاً بالغير في ذاته ممكن الوجود، وهذا الممكن الوجود قد يصحّ أن يكون دائماً مع العلة، وقد يصحّ أن لا يكون كذلك؛ بل يكون مسبوق العدم»⁽⁵⁾.

وللعلماء الدوّاني كذلك رأيّه الخاصّ في وجود المعلول لا يختلف كثيراً عن رأي ملأ صدرنا، فقد طرح سؤالاً مُفاده أنّه كيف يمكننا القول إنّ

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 214-216.

(2) المصدر نفسه، ص 46-47.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 232؛ ج 6، ص 329؛ ملأ صدرنا، الشواهد الربوبية، مؤسسة بنياد صدرنا، ص 187.

(4) ملأ صدرنا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 330.

(5) ابن سينا، التعليقات، ص 132.

الموجود الفلانيّ موجود؛ أي، أتى لنا أن نقول مثلاً إنّ عليّاً موجود في الخارج كإنسان؟ وبشكل عامّ ما معنى كون الممكنات موجودة؟ ثمّ أجب عن هذا السؤال بقوله: لمّا كانت الممكنات معلولة للواجب، فهي منتسبة إلى الوجود، وهذا الانتساب والارتباط كافٍ لوجودها؛ إذن، فوجود الممكنات ليس سوى هذا الارتباط والانتساب⁽¹⁾.

وكما نعرف، فإنّ ملا صدرا طبّق هذا الرأى على أصالة الماهيّة وردّه في الوقت نفسه؛ إذ اعتبر أنّ كون الوجود رابطاً لا ينسجم مع أصالة الماهيّة⁽²⁾.

وأما ميرداماد، فيرى أنّ مبدأ انتزاع وجود الماهيات هو نفسه حيثيّة صدورها عن واجب الوجود⁽³⁾.

وبسبب قولهم بأصالة الماهيّة ردّ ملا صدرا ما قاله هؤلاء، بينما اعتبر هو نفسه وجود المعلول وجوداً رابطاً، ووجود المعلول ليس في نفسه إطلاقاً، وبناء عليه، فإنّ المعلول من حيث الواقع الخارجيّ ليس شيئاً معزولاً عن العلّة، فالمعلول هو حقيقة ليست بمعزل عن حقيقة العلّة حتى يمكن اعتبارها ذاتاً للمعلول بحيث تكون العلّة شيئاً والمعلول شيئاً آخر⁽⁴⁾. وقد أكّد ملا صدرا هذه النقطة مراراً وتكراراً.

أما النتائج التي يمكن استخلاصها من رأى ملا صدرا فهي كالآتي:

- علاقة العلّة والمعلوليّة لا تستدعي الكثرة الواقعيّة للموجودات.

- لمّا كان المعلول يفتقر إلى الوجود في نفسه، فإنّه يفتقد أيّ نوع من أنواع الماهيّة والمفهوم الاسميّ.

(1) المحقّق الدوّاني وخواجهنّبي، سبع رسائل، ص 129.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعاليّة، ج 1، ص 71-74؛ ج 6، ص 63-78.

(3) ميرداماد، مصنفات ميرداماد، ج 1، ص 132؛ ميرداماد، الجذوات، ص 93.

(4) ملا صدرا، الحكمة المتعاليّة، ج 2، ص 299.

- لا يمكن تصوّر مفهوم المعلول تصوّرًا اسميًا وإصدار حكم بشأنه، سواء أكان الحكم إيجابيًا أم سلبيًا، وكلّ الأحكام الموجودة في عرف الناس ناجمة عن التسامح والنظرة السطحية⁽¹⁾.

رابعًا: البحث في رأي ملا صدرا وأتباعه

تبنّى أتباع ملا صدرا جميعًا آراءه بشكل كامل، ومنهم ملا هادي السبزواري والمرحوم الطباطبائي، حيث يمكن ملاحظة هذه النقطة بجلاء في تعليقاتهم على كتاب «الأسفار»⁽²⁾.

وأما صدر المتألّهين، فقد اعتبر أن إثبات الوجود الرابط للمعلول هو من إبداعات الحكمة المتعالية الخاصة به، حيث يقول: «وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربّي من الحكمة بحسب العناية الأزليّة وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده»⁽³⁾.

ويمكننا ملاحظة اهتمام ملا صدرا الفائق بهذا الرّأي من خلال إشارته إليه مرارًا حتى قبل إثباته ونراه يعبّد القارئ بإقامة الدليل عليه ويمدح النتائج المرتقبة منه⁽⁴⁾؛ ثم بعد تقديمه للدليل والإثبات ادّعى ملا صدرا أنّه أكمل موضوع الفلسفة والحكمة بهذا المبدأ⁽⁵⁾، فضلًا عن أنّه استعان بهذا المبدأ في حل المسائل الأخرى⁽⁶⁾.

(1) عبوديت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج 1، ص 220-227.

(2) انظر: ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 365-372.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 292.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 46-47 و 65 و 71 و 86 و 117 و 218 و 261 و 288 والعديد من المواضع الأخرى.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

(6) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 19 و 249-250 و 258 و 271، مع تقديمنا لخالص الشكر إلى الأستاذ عبوديت لجهوده في بيان ذلك.

لكن، ووفقاً لرأيي الشخصي فإن التعامل بجديّة مع مثل هذه البحوث في الموضوعات الفلسفيّة لا يخلو من بعض الإشكالات، منها:

أ- إنّ المعنى العرفانيّ في القول إنّ «الكائنات هي عين الربط بواجب الوجود» هو بالضبط ما كان العرفاء المسلمون قد أشاروا إليه من قبل، وبالتالي فهو ليس إبداعاً من إبداعات ملأ صدرا.

ب- ليس لملا صدرا أيّ دليل خاصّ في إثبات قوله غير ادّعائه أنّ برهان هذا الأصل هو من جملة ما آتاه ربّه من الحكمة بحسب العناية الأزليّة وجعله قسطنطين من العلم بفيض فضله وجوده؛ لكننا لم نعر على أيّ برهان عند بحثه لهذا الموضوع⁽¹⁾. إنّ كلّ البحوث التي طرحها ملأ صدرا في جميع آثاره ليست سوى الادّعاء بإتيانه بهذا البرهان والتوضيح والاستشهاد فقط⁽²⁾.

ج- إنّ هذه المواضيع هي تكرار لما قاله العرفاء الآخرون عن وحدة الوجود، ولا يمكن إدراك هذه الوحدة إلّا عن طريق الفناء والشهود؛ وحتى لو توصّل أحدهم إلى هذه النتيجة من خلال الفناء والشهود، فإنّ تلك النتيجة لا تُعتبر موثوقة إلّا بالنسبة إليه وحده؛ إذ لا يمكن اعتبارها حجة لدى الآخرين.

إنّ مثل هذه المسائل وما شابهها من المسائل العرفانيّة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتجارب العرفاء، وهي تجارب لم ولن تكون قابلة للانتقال إلى الآخرين، وهي غير قابلة للتفسير والتوضيح؛ وعليه، من المُستبعد إدراجها في لائحة المسائل الفلسفيّة أو تطبيق التفاسير والمبادئ الفلسفيّة عليها.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ هذا النوع من البحوث يبقى في دائرة البحث

(1) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص286-300.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص286-300؛ ملأ صدرا، الشواهد الربوبية، ص62 و63؛ ملأ صدرا،

المشاعر، ص52-54؛ ملأ صدرا، تفسير القرآن الكريم، ج1، ص63 و64.

أما من الناحية العملية أو التطبيقية، فلا يمكن الاعتماد عليه لفهم أو إدراك الموجودات على نحو أفضل، فعدّنا للماء والتراب عين الرّبط أو غير ذلك، ليس له أيّ تأثير على مفاهيمنا حول هذه المسألة. فكون العالم يمثّل عين الرّبط هو مسألة شهودية بالنسبة إلى العرفاء، وأمّا في إطار الفلسفة التي تستند إلى الحسّ والعقل، فإنّ فهم المعنى العرفانيّ لعين الرّبط وإدراكه ليس أمرًا يسيرًا؛ بل يحتاج إلى البرهان والدليل القاطعين. إنّ إحساساتنا وعقولنا لا تعتبر الموجودات عين الرّبط؛ ولذلك لا بدّ من ملاحظة كفاية الأدلّة اللازمة لإثبات هذا الأمر؛ فهل يمكننا الاكتفاء بمثال واحد من القضايا المنطقية ووجود الرّابط في القضايا للإثبات بشكل عقلاني والقول إنّ العالم يمثّل عين الرّبط؟!

الفصل السابع الموادّ الثلاث

أولاً: الموادّ الثلاث وأقسامها

نقصد بالموادّ الثلاث الموادّ الأصليّة الثلاث للقضيّة⁽¹⁾؛ فالقضايا التي نستعملها تنقسم إلى ثلاث مجموعات أصليّة من حيث علاقة المحمول بالموضوع:

1- القضية التي لا ينفصل محمولها عن موضوعها: فأينما وُجد الموضوع وُجد المحمول معه أيضاً، مثل البياض في الثلج، فالثلج إذن أبيض، وتسمّى هذه العلاقة بعلاقة الضّرورة أو الوجوب.

2- القضية التي لا يجتمع فيها المحمول والموضوع أبداً: مثل نسبة السواد إلى الثلج، ومعنى ذلك هو أنّه أينما وُجد الثلج لا يُوجد السواد، وتُدعى مثل هذه العلاقة بعلاقة الامتناع.

3- القضية التي يجتمع فيها المحمول مع الموضوع أحياناً، وقد لا يجتمعان في حالات أخرى: أي إنّ وجود المحمول مع الموضوع ليس ضرورة ولا امتناعاً؛ بل هو وجود مرتبط بالظروف المختلفة. ففي بعض

(1) ملاً صدراً، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 83.

الأحيان نرى تواجد المحمول مع الموضوع وفي أوقات أخرى لا يكون المحمول مجتمعاً مع موضوعه، وتسمى هذه العلاقة بالإمكان.

يقول صدر المتألهين: «إنَّ من المعاني التي ترسم النَّفس بها ارتساماً أوَّلِيّاً هو معنى الضَّرورة واللاضرورة؛ ولذلك لما تصدَّى بعض النَّاس أنَّ يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً عَرَفَها بما يتضمن دوراً، فعَرَفَ الممتنع بأنَّه ليس بممكن ثمَّ عَرَفَ الممكن بما ليس بممتنع، وهذا دور ظاهر وعَرَفُوا أيضاً الواجب بأنَّه الذي يلزم من فرض عدمه محال، والممكن بأنَّه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال، وهذا فاسد، لا لما توهمه بعضهم من أنَّ هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن»⁽¹⁾.

بعد ذلك يقول ملا صدرا نفسه: «وإنَّ اشتغيت أنَّ تعرَّف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيتاً بنفسه كيف وهو تأكّد الوجود، والوجود أجلى من العدم؛ لأنَّ الوجود يُعرف بذاته والعدم يُعرف بالوجود بوجه ما، ثمَّ يُعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع بإثبات الوجوب على السلب»⁽²⁾.

من الواضح أنَّ تقسيم ملا صدرا الموجودات إلى واجب وممكن إنما هو التقسيم نفسه الذي قدّمه ابن سينا، حيث قال:

«كُلُّ موجود إذا التفتَّ إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره؛ فلَمَّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإنَّ وجب فهو الحقُّ بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإنَّ لم يجب لم يجز أن يُقال: إنَّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً؛ بل إنَّ قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً. وإنَّ لم يقرن بها

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته⁽¹⁾.

وبعد ذكره هذه المطالب يستأنف ملّا صدرا بحثه في واجب الوجود وممكن الوجود، وسوف نبحت المسائل المتعلقة بواجب الوجود وصفاته. لكنّ أسلوب بحث ملّا صدرا حول الممكن يشبه الأسلوب الذي اتّبعه العرفاء غالباً، ويتبنّى آراءهم بشأن وجود الحقّ وعلاقة الممكنات به، أمّا بحوثه الأخرى فيتعلّق معظمها بالتحليل الذهني للمفاهيم أو بعلاقة العلة بالمعلول⁽²⁾.

وقد وردت بعض النقاط المهمة في البحث المذكور، لكن ربّما كان الموضوع الأهم في رأي ملّا صدرا هو تفسيره للوجوب والإمكان بشكل آخر. فقد ذكر الفلاسفة قبل صدر المتألهين معاني عدّة للإمكان حيث استعملوها بشكل عامّ في الموارد الآتية:

- سلب الضّرورة عن الطرف المقابل ويُطلق عليه «الإمكان العامّ».
- سلب الضّرورة عن الطرفين فعبروا عنه بمُصطلح «الإمكان الخاصّ».
- سلب الضرورات الذاتيّة والصفاتيّة والوقتيّة وهو ما عُرف بمُصطلح «الإمكان الأخصّ».

- سلب الضرورات السّابقة مضافاً إلى الضّرورة بشرط المحمول تحت عنوان «الإمكان الاستقباليّ» وإن لم يقبل به خواصّ الحكماء.

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّمت الزّابع، الفصل 9؛ ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 85-88.

(2) ملّا صدرا، المصدر نفسه، ص 86-262.

- نسبة الكيفية الاستعدادية إلى المستعد له والذي يُسمى «الإمكان الاستعدادي».

- عدم لزوم المحال من فرض وقوعه والذي يُدعى «الإمكان الوقوعي».

- الإمكان بمعنى الاحتمال العقليّ.

أضاف ملاً صدرنا نقطة إلى بحث الإمكان وهي قوله إنّ كلّ تلك الملاحظات حول معاني الإمكان تتعلّق بماهيات الموجودات، ولكن إذا أخذنا بالاعتبار وجود الموجودات، فلن يبقى أيّ معنى لمسألة تساوي النسبة إلى الوجود وعدمه ضمن إطار الوجود؛ لأنّ نسبة الوجود مع الوجود والعدم ليست متساوية؛ بل إنّ الوجود هو نقيض العدم، وعندئذٍ يكون من الضروريّ حمّله على ذاته؛ ولهذا لا بدّ من استعمال الإمكان في معانٍ أخرى تتلاءم مع الوجودات؛ أيّ أنّه لا يمكن القول في ما يتعلّق بالوجود الواحد إنّ هذا الوجود كذلك هو مشابه للماهية وأنّ نسبته إلى الوجود والعدم متساوية؛ بل لا بدّ هنا من الإشارة إلى الإمكان بمعنى الفقر.

وهكذا فإنّ معنى الإمكان في الوجودات هو الفقر والحاجة، فوجود الممكن يعني وجود المحتاج والفقير.

واستناداً إلى ذلك، يكون معنى الإمكان في الماهيات هو أنّ نسبة الوجود والعدم إلى هذه الماهية ليست نسبة الضرورة، في حين أنّ الإمكان في الوجود يعني أنّ هذا الوجود مرتبط ذاتيّاً بغيره ومتعلّق به. إنّ الوجودات الممكنة تعني الوجودات التي تكون حقيقتها عين ارتباطها وتعلّقها وذواتها هي عين التعلّق بالعلّة وفيضها⁽¹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص86.

ثانيًا: تاريخ البحث

لا يتميز بحث ملاً صدرا حول المواد الثلاث وتقسيماتها بأي ميزة إضافية؛ إذ يمكننا ملاحظة جميع موضوعاته التي ذكرها في المنطق في آثار ابن سينا وبشكل أكثر تنظيمًا وتفصيلًا كذلك.

تطور المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي ببطء شديد. ومرّ في أربع مراحل هي: مرحلة الترجمة، مرحلة التشكل، مرحلة الازدهار، ومرحلة السكون.

1- مرحلة الترجمة

تمّت في هذه المرحلة ترجمة النصوص المنطقية لأرسطو مع الإضافات التي وضعها الشارحون لها مضافاً إلى منطق الرواقين، كلّ ذلك تُرجِمَ إلى اللغة العربية، وقد أنجزت تلك الترجمة حوالى القرن الثالث الهجريّ.

2- مرحلة التشكل

ثمّ اتخذت تلك الترجمة طابعاً مُميّزاً مع مؤلفات المفكرين المسلمين، حيث كان للفارابي دورٌ بارزٌ في هذا المجال، وهكذا استكمل المنطق الإسلامي شكله وصياغته في حدود القرن الرابع الهجريّ.

3- مرحلة الازدهار

استطاع ابن سينا من خلال كتاباته كالشفاء في المنطق إيصال المنطق في العالم الإسلامي إلى قمة التنظيم والانسجام، وذلك في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريّ⁽¹⁾، وتمكّن من تطوير هذا العلم في ثلاثة جوانب، هي:

(1) انظر: سليمان أميري، صدر المتألهين: منطق دان بزرگ ناشناخته، ص 127-137.

أ- اختزال المنطق الذي كان مقسمًا إلى تسعة أقسام منذ زمن الفارابي الذي كان قد قسم العلم إلى التصوّر والتصديق مُقسمًا كذلك مواضيع المنطق على هذا الأساس، ويرجع الفضل في ذلك إلى ابن سينا الذي اختزله إلى منطق واحد ذي قسمين، حيث جمع الأقسام التسعة المذكورة ونظّمها في قسمين اثنين في بعض كُتبه مثل «الإشارات والتنبيهات»، استند معظم المنطقيين المسلمين بعد ابن سينا على هذا التقسيم ولم يختلفوا فيه.

ب- كانت الاستدلالات الصوريّة في المنطق حتى زمن ابن سينا على نوعين: القياس الاقتراني الحملّي والقياس الاستثنائي الشرطي، لكنّ ابن سينا قسم الاقترانيّ إلى حملّي وشرطيّ ثم أطلق على القياس الآخر اسم القياس الاستثنائي⁽¹⁾.

ج- التحوّل في المضمون: لا شكّ في أنّ ابن سينا أوجد تحوّلًا في مضمون المنطق أيضًا، لكن لا يسعنا هنا الإشارة إلى ذلك لضيق المجال، واستمرّ التحوّل في مضمون المنطق ساريًا بعد ابن سينا كذلك حتى القرن الثامن الهجريّ.

4- مرحلة السكون والخمود

يمكننا تسمية الفترة منذ القرن الثامن الهجريّ فما بعد فترة سكون وتوقّف؛ وذلك لعدم ظهور أيّ موضوع جديد في المنطق خلال تلك الفترة⁽²⁾، وكان ملّا صدرًا يعيش في تلك المرحلة. ويرى الأستاذ عسگري سليمانّي أميرّي أنّ ملّا صدرًا مدرسة خاصة في المنطق، لكنّه لا يُخبرنا أيّ شيء عن المنطق في هذه المدرسة سوى قوله إنّ علينا مواصلة الجهود لاستخراج منطق ملّا صدرًا من بطون كُتبه ومؤلفاته!

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

ثم أشار الأستاذ أميري إلى آثار صدر المتألهين في المنطق وقدم نموذجاً من إنجازاته وإبداعاته دون أن يردّ شيء ما في ما يتعلق بالموادّ الثلاث؛ ولذلك نستطيع القول إنّ بحث ملاً صدرا في الموادّ الثلاث يبقى في إطار البحوث التي ذكرها السابقون من الفلاسفة. وأمّا موضوع الإمكان الذي يعني الفقر - والذي ادّعى ملاً صدرا أنّه من إنجازاته هو - فقد كان مذكوراً في كتب من سبقه من العرفاء بقرون، فالسهروردي مثلاً كان قد أشار إلى الواجب والممكن في كتابه «حكمة الإشراق» بكلمتي «الغني» و«الفقر» وقسم الموجود إلى فقير وغني⁽¹⁾.

ليس للماهية في رأي العرفاء الذين يؤمنون بأصالة الوجود ووحدته، أي دور أو علاقة في ذلك، كما يرون أن الوجودات هي التي تنقسم إلى غني وفقير، فإنّ الوجود الغني هو وجود الحقّ والوجودات الفقيرة هي وجودات غيره، وهي بالنسبة إلى الوجود الحقيقي شؤون أو تجليات أو ظهورات ولا استقلالية لها البتة⁽²⁾.

ومثل هذه التقسيمات؛ أي تقسيم الموجود إلى غني وفقير أو واجب وممكن أو مستقلّ أو متعلّق، موجودة في علم الكلام والفلسفة والعرفان منذ أقدم العصور. وما قاله ملاً صدرا بشأن الإمكان الفقري قاله غيره من الفلاسفة قبل ذلك بسنوات طويلة، فضلاً عن أنّ هذا التقسيم لا يُعدّ معرفة ما لم يتمّ الحصول عليه من العالم الخارجي ويُطبّق على الموجودات الخارجية. والملاحظة الأخيرة هي أنّ الإمكان الفقريّ للموجودات المُستند إلى الوحدة الشخصية للوجود الواجب ليس أمراً يمكن طرحه تحت عنوان مبدأ منطقيّ، وحتى لو كان هذا الأمر حقيقة وواقعاً فإنّه يركز على الكشف والشهود لا العقل والمنطق.

(1) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم الثاني، المقالة الأولى.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم؛ الفيضري، شرح فصوص الحكم لابن عربي، المقدمة.

ثالثاً: البحث في آراء ملا صدرا وأتباعه

لا نجد أي شيء جديد في الموضوعات التي كتبها أتباع ملا صدرا؛ بل إنَّ المرحلة التي أطلِّقُ عليها اسم «مرحلة السكون» أو «التوقف» من مراحل المسيرة التكاملية للعرفان والمنطق ما زالت قائمة. وبمناسبة بحثنا في المواد الثلاث سنكتفي بذكر بعض النقاط المهمة فقط:

1- اعتبر صدر المتألهين وأتباعه المواد الثلاث مسألة بديهية؛ أي إنَّ العقل يمكنه التعرف إليها بشكل بديهي، فيحكم بأن نسبة الموضوع إلى المحمول في القضايا إما أن تكون وجوباً أو إمكاناً أو امتناعاً.

وبيّن ملا صدرا هذه المسألة فيقول: «إنَّ مَنْ عَرَفَ الممتنع بما يجب أن لا يكون عَرَفَ الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دورياً، فهذه الأشياء يجب أن تُؤخذ من الأمور البينة، فإنَّ الإنسان لا يتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوماً أقدم من الضروري واللاضروري، فإذا نسب الضّرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعاً، وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص. على أنَّ التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو أنَّ مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال؛ بل هو عدمه نفسه محال وليس لأجل محال آخر يلزم؛ بل قد لا يلزم محال آخر أو لا يكون ما يلزم أظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه. وكذا الكلام في الممتنع فإنَّ المحال الممتنع نفسه لا ما يلزم من فرض وجوده، فيكون تعريفاً للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الإمكان؛ بل جميع المفاهيم الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقاً»⁽¹⁾، ويظهر من هذا النصّ أنَّ ملا صدرا يرى بداهة هذه المفاهيم والقضايا التي تتألف منها.

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 83-84.

يظهر لي أنّ هذا التحليل ليس صحيحًا ولا دقيقًا؛ لأنّ الذهن عاجز عن الوصول إلى مثل تلك المفاهيم دون العبور من بوابة التجربة. والخطأ الذي ارتكبه هؤلاء الأعزّاء هو أنّهم قاسوا حال عقولهم وأذهانهم المدربة والمجرّبة على الأذهان والعقول التي تمرّ بتلك التجارب.

ربّما يكون تصوّر هذه المفاهيم أمرًا بديهيًا بالنسبة إلى ملا صدرا نفسه، لكن إذا أخذنا بالاعتبار شخصًا نريد منه تدريب ذهنه للمرّة الأولى فهل يُدرك مثل هذا الشخص حتى معنى الوجود؟

من المعلوم أنّ مثل تلك المفاهيم لا تتأتّى سوى بالتجربة والملاحظة، فلا بدّ لنا نحن بني البشر من إدراك الكثرة وفهمها، وبعد ذلك ومن خلال مشاهداتنا لمُختلف الأشياء يمكننا فهم مسألة المحمول والموضوع، فالشخص الذي يرى الثلج لأوّل مرّة في حياته مثلاً فإنّه لا يرى أمامه سوى ذلك الثلج وليس الثلج الذي يتّصف بصفات مُعيّنة أو كأنه محمول أبيض.

فمن خلال تكرار التجارب والملاحظات للموارد المختلفة يُدرك الإنسان مفهوم الذات والصفة، وبعد ذلك يمكنه أن يدرك أنّ بعض الصفات هي صفات دائميّة لبعض الموصوفات وغير قابلة للزوال، ومن باطن هذا المفهوم سيتمكّن من انتزاع مفهوم الوجود. وعبر مشاهداته لبعض الموارد والنماذج سيتوصّل الإنسان المذكور إلى نتيجة مفادها أنّ بعض الموضوعات لا يمكنها امتلاك بعض الصفات إطلاقاً، وهنا سيبتّين له مفهوم الامتناع. وعندها سيلاحظ الشخص المذكور أنّ بعض الأشياء تبدو مختلفة ومتغيرة إزاء بعض الصفات؛ أي إنّها تمتلك تلك الصفات في بعض الظروف في حين تتخلّى عنها في ظروف أخرى، وهنا سيبتّيه إلى مسألة الإمكان.

وهكذا، فإنّ أيّاً من المفاهيم المذكورة ليس بديهيًا أو فطريًا لأذهاننا؛ بل لا بدّ من التجربة والاستقراء الكفيلين بإدراكها، بينما تعتبر الأذهان النيرة

وذاات التجارب العدة هذه المفاهيم أمورًا واضحة لا تحتاج إلى التعريف؛ بل وتعتبرها إدراكات أولية وبديهية والحقيقة أنها ليست كذلك.

وأودّ التذكير هنا بأنّ أساليبنا التعليمية تشكّل بحدّ ذاتها أرضية مناسبة لظهور الخطأ والاشتباه، ففي تعليمنا للمنطق نكتفي بتعليم الطالب هذه المفاهيم فقط دون أن نذكر له مثلاً طريقة حصول أذهاننا على هذه المفاهيم، فلو أوقفنا هذا الأسلوب في التعليم وأجبرنا الطالب أو المتعلّم على اكتشاف تلك النسب ثمّ تصنيفها عندئذٍ سنعرف نحن والطالب معاً بأنّ تلك المفاهيم ليست بديهية.

إنّ جميع المفاهيم المنطقية والمعقولات الثانية في المنطق والفلسفة هي في الحقيقة حصيلة التجارب، ولا يقدر عقل الإنسان على الوصول إليها بشكل مباشر دون المرور بتلك التجارب. وقد بحثنا هذه المسألة بالتفصيل في مكان آخر^(١).

2- عدّ الوجود محمولاً على الماهيات من المسائل المعروفة والمشهور في الفلسفة الإسلامية، بحيث يمكن القول إنّ ذلك أصبح من المسائل الأساس لعلم المعرفة والفلسفة الإسلامية.

الماهية في علم المعرفة والمنطق هي محور المعرفة العقلية، كما هي أساس تحليل الظواهر ووجودها في الفلسفة من حيث هي علم الوجود. وخاصةً من جهة انتسابها إلى العلة والفاعل الإلهي. وهذه الماهية كما الوجود هي مفهوم انتزاعيّ عند الفلاسفة المسلمين، وبحسب الاصطلاح الفلسفيّ المشهور هي من المعقولات الثانية، في حين أنّ الماهية بالمعنى الأرسطيّ تُمثّل شيئاً عينيّاً يندرج في لائحة المعقولات الأولى.

وبالنظر إلى عدم الحاجة إلى تفسير ذلك في هذا الكتاب، فإنّنا

(١) انظر: يثري، فلسفه چیست؟.

سنكتفي بالإشارة إلى أنَّ الماهية بمعناها الأرسطي والسينوي أيضًا ليست سوى المادة والصورة لظاهرة من الظواهر. وعليه، لا ينبغي لنا النظر إلى الماهية كصورة انتزاعية. ومع ثبوت تركيب الجسم من الأجزاء فإنه لا حاجة بنا إلى فرض المادة والصورة؛ إذ إنَّ العلل الماهوية للظاهرة ليست سوى الأجزاء، المؤلفة لتلك الظاهرة.

وبناء عليه، فإنَّ ماهية الماء من وجهة نظر أرسطو وابن سينا هي صورة الماء ومادته والتي تُمثل جنس الصورة والمادة ونوعهما معًا؛ ولكن إذا نظرنا إلى الماء نظرة علمية عصرية وحديثة، فسنكتشف أنَّ ماهية الماء هي العناصر المؤلفة له (H_2O).

إذا، لا ينبغي النظر إلى الماهية دون ملاحظة الأجزاء التي تتألف منها. وبعبارة أخرى عندما يُشار إلى ماهية شيء ينبغي أن تكون أجزاء ذلك الشيء ملحوظة في دلالة الكلمة الموضوعة للتعبير عن تلك الماهية. ومع ذلك نرى ابن سينا نفسه يفترض أنَّ الماهية شيء لا يتحقق إلا في الذهن، وظلَّ هذا التصور عن الماهية شائعًا لدى الفلاسفة المسلمين واستقرَّ في أذهانهم حتى بعد ابن سينا؛ بل وبعد ملاً صدرا.

إنَّ هذه الماهية التي أشرنا إليها هي الشيء الذي عرّفوه بقولهم: إنَّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية؛ فإذا كنا نقصد بالماهية الأجزاء المكوّنة لشيء ما، فإنَّ نسبة تلك الأجزاء لم ولن تكون متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. فمكوّنات الماء مثلاً نسبتها إلى الوجود والعدم ليست متساوية، نعم نسبتها إلى الماء هي نسبة الإمكان، وهذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي، بحسب اصطلاحهم؛ أي يمكن أن تتحد وتشكّل منها الماء ويمكن أن لا تتحد ويبقى كل منها عنصراً مستقلاً. وشتان بين هذا الإمكان وبين إمكان ماهية الماء بالمعنى المقصود عند الفلاسفة. وأين هو مصداق الماهية الذي يمكن أن يوصف بالإمكان الذاتي؟! بحيث لا يكون موجوداً ولا معدوماً

ومتساوي النسبة إليهما؟ وهل يمكن أن يكون لهذا المفهوم شيء بإزائه في عالم الواقع؟!

وهكذا يظهر أن الإمكان الذاتي ليس سوى فرض ذهني وتحليلي؛ ولا يجوز جعله أساساً لمعرفة العلاقة بين الظواهر ونسبة كل منها إلى الآخر. وسنتطرق لهذا عند البحث في إثبات الواجب.

3- أرى أن جعل «الإمكان» موضوعاً للبحث والدرس هو الأكثر سهولة، بالقياس إلى درس النسبتين الآخرين أي الوجوب والامتناع؛ وذلك لأن البحث في الوجوب والواجب ليس بتلك المثابة من البساطة التي يظنها البعض. أما الامتناع فلا تحقق له كي نتمكن من دراسته. والآن دعونا نتبين حقيقة الإمكان.

إن كل ما ورد في آثار ابن سينا حول الإمكان هو أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، والممكن هو الشيء الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم⁽¹⁾.

وفي موضع آخر عند بحثه في افتقار الحادث إلى المادة، طرح ابن سينا نقطة مفادها: أولاً، أن الإمكان هو غير قدرة الفاعل، وثانياً، أن الإمكان ليس حقيقة جوهرية؛ بل شيء نسبي (إضافي) ولذلك فهو بحاجة إلى موضوع خارجي⁽²⁾. لكن ابن سينا لا يقدم أي توضيح حول معنى تلك النسبة التي يجعلها سمة للإمكان؛ مثلاً هل تحتاج كل نسبة إلى موضوع خارجي؟ ومن الواضح أن ملاحظة تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم هي أمر ذهني بحث، لا يحتاج إلى موضوع خارجي، فهذه النسبة هي وليدة التحليل والملاحظة الذهنيّتين وكذلك موضوعها. إن فرضية الإمكان الذاتي عند ابن سينا تبدو عاجزة عن الوصول إلى موضوع خارجي. على سبيل المثال، ما هو موضوع الإمكان الذاتي في حالة العقل الأول قبل وجوده؟

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتّع الرابع، الفصل 9.

(2) المصدر نفسه، التّمتّع الخامس، الفصل 6.

وعليه، فالإمكان الذاتي السينويّ هو مفهوم انتزاعيّ وعقلانيّ محض. وقد ظلّت هذه النظرة إلى الإمكان مهيمنة على الفلسفة الإسلامية بعد ابن سينا وإلى يومنا هذا. ويُعتبر ابن رُشد الفيلسوف الوحيد الذي حاول طرح تعريف جديد للإمكان لإخراجه من إطار المفهوم الانتزاعيّ المجرّد إلى حقيقة عينيّة.

يختلف الإمكان عند ابن رُشد عن نظيره عند ابن سينا، حيث يُمثّل إمكانًا يلزمه وجود موضوع عينيّ في الخارج؛ وذلك لأنّ الرّؤية التي قدّمها ابن رُشد حول تعريف الإمكان وتحليله لعلاقة العلة بالمعلول هي رؤية أكثر واقعيّة وعينيّة من تلك التي طرحها ابن سينا. وهذا شرح موجزٌ للقضية لتوضيح الفارق بين الرّؤيتين:

يرى ابن سينا أنّ فعل العلة يتلخّص في إيجاد ماهيّة المعلوم، أي، إيجاد الشّيء من العدم، بينما يعتقد ابن رُشد بأنّ فعل العلة هو تحويل الموجود بالقوّة إلى موجود بالفعل. وهذا الاختلاف في الرّؤيتين في ما يتعلّق بفعل العلة وعملها يؤدّي دورًا أساسًا كذلك في مسألة امتلاك الإمكان للعينيّة والافتقار إلى الموضوع؛ لأنّ الشّيء الذي كان ابن سينا والمتكلمون يأخذونه بالاعتبار قبل وجود الشّيء هو عدمه، ولا يمكن للعدم أن يكون موضوعًا للإمكان؛ إذ إنّ العدم ليس شيئًا يمكن أن يكون موضوعًا للصفة العينيّة لشيء آخر.

لكنّ ما يهتمّ ابن رُشد قبل ظهور الشّيء ووجوده، أو بعبارة أدقّ: ما يضعه بالاعتبار قبل فعليّة الظاهرة، هو الموجود بالقوّة الذي يمكن أن يتحوّل إلى موجود بالفعل، وهذا الموجود بالقوّة يُمثّل في الواقع حامل قوّة وموضوع وإمكان تلك الفعليّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا تحدّث كذلك عن لزوم الموضوع للإمكان، معتبرًا أنّ إمكان الممكن هو غير قدرة الفاعل؛ ولذلك فهو (أي

الإمكان) شيء مستقل، ولأنه ليس جوهرًا وجب أن يكون له موضوع⁽¹⁾. لكن ابن سينا لا يعتبر الإمكان أساسًا لبحثه بالقدر الذي فعله ابن رشد، فعلى سبيل المثال وعند بحثه في لزوم الموضوع للإمكان، طرح ابن سينا بحثه مركزًا اهتمامه على الإمكان الذاتي أكثر من اهتمامه بالإمكان الاستعدادي. وبصورة عامة فإن ماهية استدلال هذين المفكرين مختلفة بعض الشيء، فاستدلال ابن سينا قائم على مقارنة مفهومية للإمكان مع قدرة القادر، ويمكن تلخيص النتيجة التي توصل إليها من هذه المقارنة بما يأتي:

«كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلًا وليس هو قدرة القادر عليه، وإلا لكان إذا قيل في المحال: أنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير مقدور عليه، وإنه غير ممكن في نفسه؛ لأنه غير ممكن في نفسه. فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادرًا عليه وليس شيئًا معقولًا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع؛ بل هو إضافي، فيفتقر إلى موضوع؛ فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع»⁽²⁾.

وأما استدلال ابن رشد، فيركز على لزوم عينية الإمكان، حيث قال إنه عندما نقول إن الشيء الفلاني ممكن فإذا كانت هذه العبارة صادقة وجب أن يكون له موضوع خارجي⁽³⁾.

ونلاحظ في آثار العلماء والفلاسفة المتأخرين كذلك أنهم اعتبروا الإمكان الذاتي الذي يُعدّ أحد المواد الثلاث من الاعتبارات العقلية لا الوقائع الخارجية⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 77-80.

(4) ملأ صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 142.

ليس للإمكان بمعنى تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم أي مصداق خارجي؛ لأن كل وجود هو خارج عن حالة التساوي بطبيعة الحال؛ ولذلك قال بعض المناطقة بالإمكان الاستقبالي، لكن هذا الفرض ليس صحيحاً كذلك. وسوف نتطرق إلى هذه المسألة بتفصيل أكبر في مكان آخر.

وتوجد نقاط أخرى ذكرها ابن رشد أيضاً حول موضوع الإمكان وهي نقاط جديرة بالبحث، منها تقسيمه للإمكان إلى الإمكان من جهة الفاعل والإمكان من جهة القابل، وتقسيمه له إلى إمكان قابل وآخر مقبول⁽¹⁾.

فالإمكان من جهة الفاعل هو كقولنا: ربما أمكنني الكتابة، وأما الإمكان من جهة القابل فهو كقولنا: هذه الصحيفة قابلة للكتابة؛ وهكذا ينبغي عدم الخلط بين هذين الأمرين، فإن الإمكان القابل والمتأثر شرط في إمكان الفاعل؛ أي من حيث إمكانية التأثير وأداء الفعل⁽²⁾.

وأما تقسيم الإمكان إلى قابل ومقبول فقال فيه ابن رشد: «إن الممكن يُقال على القابل وعلى المقبول، والذي يُقال على الموضوع يقابله الممتنع، والذي يُقال على المقبول يقابله الضروري؛ والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل؛ لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة، والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بين من حد الممكن، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتها أن يوجد ولا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة»⁽³⁾.

(1) ابن رشد، نهافت النهافت، ص 77-79.

(2) المصدر نفسه، ص 79.

(3) المصدر نفسه.

وهكذا نرى أنه لم يكن لدى ملّا صدرا أيّ موضوع في بحث المواد
الثلاث سوى ما قاله ابن سينا أو طرحه العرفاء قبل ذلك بقرون. ولا يفوتنا
أن نذكر بأنّ الإمكان الفقريّ الذي يقصده العرفاء ليس شيئاً يمكن بحثه
وتقويمه بالعقل والمنطق، فالقول إنّ ثمة موجوداً حقيقياً واحداً في هذا
العالم وأنّ الموجودات الأخرى غير واقعية؛ بل هي مجرد تصوّر لتجليات
وشؤونات ذلك الوجود الحقيقيّ ليس أمراً يمكن لعقل الإنسان إدراكه،
ولو كان مثل هذا الشيء موجوداً فإنّه لا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال
الكشف والشهود.

الفصل الثامن المقولات

معالجة ملاً صدرا للمقولات تشبه إلى حد كبير طريقة المشائين. فراه في تعريف المقولات وحصرها في عشر، والاعتقاد بأنها أجناسٌ عالية وأنه لا تضادَ بينها رآه في هذه القضايا هو رأي ابن سينا⁽¹⁾.

وفي ما يرتبط بعدد تلك المقولات رجّح ملاً صدرا ما ذهب إليه ابن سينا ذاكراً في الوقت نفسه آراء مَنْ قال إنّ عدد المقولات خمسة أو أربعة⁽²⁾. ونقل ملاً صدرا رأي الشيخ شهاب الدين السهروردي في تخميس المقولات، وبين دفاعه وحجّته على ذلك، ثمّ أشكل ملاً صدرا نفسه على كون عدد المقولات عشراً، موضّحاً أنّ الحركة لا تدخل ضمن أيّ من تلك المقولات⁽³⁾. وبعد ذلك يشرع صدر المتألّهين في ردّ الإشكال ونقّده دون أن يقدّم رأياً جديداً في هذا الخصوص؛ بل يجتاز بحث المقولات مسرعاً وكأنّه يريد الوصول إلى بحث الحركة الجوهرية. وفي ما يأتي نورد بحث ملاً صدرا في الحركة والحركة الجوهرية مع الإشارة إلى النقاط الرئيسة في بحثه باختصار:

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 41-43 و 91 و 115؛ ج 4، ص 3.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 3-6.

(3) المصدر نفسه.

أولاً: الحركة

يدخل ملاً صدرا في بحث تعريف الحركة، ويرى أن التغيرات غير الآتية هي الحركة. ثم يقسم الحركة إلى قطعية وتوسطية⁽¹⁾.

وبعد ذلك ينتقل إلى الحديث عن لوازم الحركة حيث يبين أن اللوازم هي: الموضوع والمسافة والمبدأ والمنتهى والفاعل والزمان. ويقول في هذا الصدد: «واعلم أن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمور ستة»⁽²⁾.

ولأن محور البحث الأساس هو الحركة الجوهرية؛ ولأن التعرف إلى ما تتعلق الحركة به وتتوقف عليه يُعدّ من ضروريات هذا البحث؛ فإننا سنوضحها بإيجاز في ما يأتي:

الموضوع: الحركة هي حالة التغير التي تطرأ على الشيء وهذا يقتضي وجود شيء ثابت يعرض عليه ذلك التغير (الحركة). فيجب في ما يفرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك، فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهرًا مركّب الهوية ممّا بالقوة وممّا بالفعل جميعًا وهذا هو الجسم...⁽³⁾، وذلك المحرك المقوم له يجب أن يكون أمرًا ثابتًا مفارقًا للمادة ولواحقها⁽⁴⁾.

ولما كان بقاء الموضوع من شروط الحركة، فإن مسألة بقاء الموضوع تُعتبر من المشكلات الأساسية للحركة في الجوهر⁽⁵⁾. ولملأ صدرا أدلة يهدف منها إلى إثبات ضرورة وجود الموضوع الثابت للحركة وإليك أصول تلك الأدلة باختصار: إن الأساس الذي يستند إليه ملاً صدرا هو أن

(1) المصدر نفسه، ج3، ص27-35 و109.

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) المصدر نفسه، ص60.

(4) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص160.

(5) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج3، ص87؛ ج4، ص271؛ ج5، ص269.

الحركة عَرَضٌ، والعَرَضُ مُفْتَقِرٌ إلى المحلِّ والموضوع ليستطيع بواسطتهما التشخيص، مضافاً إلى هذا يجب أن يؤدي موضوع الحركة دور المادّة مع بقاء وحدة العرض المتغيّر كذلك مع هذا الموضوع الثابت⁽¹⁾؛ وعليه، فإنّ الحركة من وجهة نظر ملاً صدرًا بحاجة إلى الموضوع من ثلاث جهات: أولها من جهة كونها عرضاً، وثانيها من حيث المحافظة على وحدة الأعراض المتغيّرة، أما الجهة الثالثة فهي حاجتها إلى المادّة لتشخصها وتحقّقها. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العرض بحاجة إلى الموضوع من جهتين: الجهة الأولى عدم استقلاله في الوجود والآخر حاجته إلى شيء يؤدي دور المادّة.

المسافة: وهي محلّ الحركة التي يكون الشيء المتحرّك في كلّ لحظة من اللحظات في شيء منها، فالحركة في المكان تعني انتقال المتحرّك من موضعٍ منه إلى موضع آخر

المبدأ: هو النقطة التي تبدأ منها الحركة في المسافة.

المتهى: وهو الغاية التي تتوقّف عندها الحركة. وبعبارة أخرى: هي النقطة المقابلة للمبدأ.

الفاعل: فاعل الحركة هو المؤثّر الذي يُوجد تلك الحركة ويكون سبباً لها، فحركة الرصاصة مثلاً علّتها الفاعلية هي الضغط على الزناد أو الضاغطة.

الزّمان: زمان الحركة هو ذلك الجزء من الزمان الذي تُنجز فيها الحركة؛ ويرى ملاً صدرًا أنّ الاختلاف بين الحركة والزمان تابعٌ للتحليل، ويقول في هذا المجال: «عروض الزمان للحركة إنّما هو في ظرف التحليل فإنّ الحركة والزمان كما مرّ موجودان بوجود واحد»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ج3، ص49 و109.

(2) المصدر نفسه، ص200.

ثانيًا: الحركة في الجوهر

أ- ردّ إشكالات الحركة الجوهرية

لم يوافق الفلاسفة والحكماء السابقون على وجود الحركة إلا في أربع مقولاتٍ عرضية وهي الكيف والكمّ والأين والوضع، أي إنهم اعتبروا هذه المقولات الأربعة هي المقولات الوحيدة التي لها وجود سيّال، وأمّا الحركة في المقولات الأخرى فلم يقبلوا بها لأسباب عدّة، سواء أكانت جواهر أم أعراضًا.

سعى صدر المتألهين إلى إثبات الحركة في الجوهر كذلك، ومن خلال إثباته لهذا النوع من الحركة أراد ملّا صدرًا وضع الحلول لبعض المشاكل الفلسفيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ قبول الحركة في الجوهر يفضي بالضرورة إلى الموافقة على الحركة في سائر المقولات العرضيّة⁽¹⁾. وعلى الرّغم أنّ ملّا صدرًا نفسه لم ييسط الكلام في هذا الموضوع، إلّا أنّه لم تفته الإشارة إليه⁽²⁾، وربّما ظهر من بعض عبارات خلافه أيضًا⁽³⁾.

وعلى أيّ حال، فإنّ ملّا صدرًا يعترف بالحركة في المقولات الأربعة المذكورة ويضيف إليها الحركة في مقولة الجوهر، وبالتّظر إلى تاريخ البحث فإنّ الاعتقاد بالحركة في الجوهر لم يُطرح في الفلسفة الإسلاميّة قبل ملّا صدرًا، وعلى الرّغم من بحث الفلاسفة الأوائل في موضوع الحركة في الجوهر إلّا أنّهم لم يوافقوا عليها.

إنّ الإشكال الأساس الذي طرحه الفلاسفة دعمًا لمعارضتهم إمكانيّة وجود الحركة في الجوهر هو أنّ كلّ حركة تحتاج إلى موضوع ثابت،

(1) المصدر نفسه، ص 62، تعلية الطباطبائي.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 75-80؛ عبوديت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج 1، ص 313.

سواء أكان هذا الثابت هو المحلّ المستغني، أو كان بمنزلة المادّة الحاملة لاستعداد الحركة، أو كان بمنزلة الحافظ لوحدة الحركة. وبناء عليه، رأوا وجوب وجود موضوع ثابت في الحركة. وهذا الموضوع الثابت عند ابن سينا هو الجوهر والحركة تقع في أعراضه.

واستناداً إلى ما تقدم، إذا فرضنا الجوهر متحرّكاً فإنّه لن يبقى للحركة أيّ موضوع ثابت، لا للحركة في الأعراض ولا للحركة في الجوهر.

إذاً، كيف يمكن تفسير أو تبرير وقوع الحركة في الجوهر؟ إذا قلنا بوجود الحركة في الجوهر فقد جعلنا الجوهر مسافة ومنشأ دون أن يبقى لدينا أيّ موضوع ثابت، وإذا قلنا إنّ الجوهر يتحرّك ففي هذه الحالة لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال: في أيّ شيء يتحرّك؟ يمكن افتراض الجوهر كموضوع للحركة لكن لن تكون لدينا مسافة أو منشأ؛ وعليه، فإنّ فرض وجود الحركة في الجوهر هو فرض غير صحيح؛ بل وغير قابل للتحقق⁽¹⁾.

وقد استند ملا صدرا في ردّه على تلك الإشكالات إلى مبدئين اثنين: الأوّل عدم الحاجة إلى الموضوع في الحركة الجوهرية، والثاني قيامه بترتيب كلّ من الموضوع والمنشأ على أساس المادّة والصّورة، حيث اعتبر المادّة موضوعاً للحركة والصّورة أو الصّور منشأ لتلك الحركة.

ويتوقف وضوح نظرة ملا صدرا على البحث عن أسسها ومقدماتها، ثمّ تقديم مزيد من التوضيح للمبدئين المذكورين؛ أي جعل المادّة كموضوع واستغناء الحركة الجوهرية عن الموضوع:

أ- بالنظر إلى الفرق والاختلاف بين الحركتين القطعية والتوسطية، فإنّ الأولى تُمثّل أمراً موحّداً متصلاً وممتداً، وكلّ ما كانت حقيقته الاتّصال

(1) ابن سينا، الشفاء (الطبيعات)، ج 1، ص 98 و 99؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 86؛

ملا صدرا، الشواهد الربوبية، ص 97.

والامتداد فإنَّ كلَّ جزءٍ منه يُعدّ مصداقَ ماهيته تماماً ككلِّه، بعكس الشيء الذي لا تكون حقيقته الاتّصال والامتداد، فكلّ الإنسان يُمثّل مصداق الإنسان، في حين أنَّ أجزاءه المتفرّقة كاليد والأرجل ليست مصاديق له، أما في ما يخصّ الزمان والحركة فإنَّ كلَّ الزمان وكلّ الحركة يُمثّل مصداق كلِّ منهما وكذلك الأجزاء.

ب- إنَّ كلَّ ما تتكوّن ذاته من عدة معانٍ، فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له، فتعيّنه محفوظ ما دام فصله الأخير متعيّناً. وباقي المقومات لماهية من الأجناس والفصول التي هي من لوازم وجوده وأجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص؛ فتبدّلها لا يقدر في بقاء ذاته، فالاتّصال وقبول الأبعاد مثلاً فصل للجسم بما هو جسمٌ... وكذلك النامي فصل للجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية؛ بل هي مبدأ قوّته وحامل إمكانه فلا جرم في أن تبدّل أفراد الجسمية لا يوجب تبدّل ذات الجوهر النامي؛ لأنّها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد... والشيء عينه يُقال على الإنسان فإنّ بقاءه ببقاء فصله الأخير وهو الناطق، وتعيّنه ووحدته تُحفظ ببقاء هذا الفصل مهما تبدّلت سائر فصوله وأجناسه. وهذا المبدأ يستند إلى الفكرة التي بدّأنا هذه النقطة بها وهي أنَّ الفصل الأخير هو الذي يحقق تعيّن الشيء وهو الجامع لسائر الكمالات الموجودة في سائر الفصول السابقة عليه⁽¹⁾.

ج- يقضي مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية، بأنّ الاشتداد والاستكمال التدريجيّ في جميع حالات الحركة، سواء أوقعت في الكمّ أو الكيف، أو الجوهر، يقضي بأن لا يترتّب على الاشتداد وجود أنواع بالفعل بحسب مراتب الحركة وتنوعها؛ بل ثمة وجودٌ واحدٌ شخصيٌّ متصل له حدود كثيرةٌ بالقوّة. والحركة هي في الحقيقة تفتّات الوجود الواحد، وليست تشخصاته المختلفة. والأمر على هذا النحو من جهة الماهية، فإذا

(1) ملاً صدراً، الحكمة المتعالية، ج3، الفصل 25.

نظرنا إليها من زاوية اختلاف المفاهيم نضطرّ إلى قبول عددٍ من الأنواع بالقوّة، وإذا نظرنا إلى القدر المشترك بين هذه المفاهيم المتنوّعة، سوف نجد أنّ الماهية ثابتةٌ دون أن يطرأ عليها أيّ تغيير، وذلك كالحاظ المفهوم العامّ للحيوان في حقيقة الإنسان، في معناه الذي يشمل الحيوان الطبيعيّ والبرزخي والأخروي⁽¹⁾.

4- تجاهلت الفلسفة الإلهيّة وتعاليم الحكماء المسلمين نقطةً أساسيّة ومهمّة تُعدّ عنصرًا أصليًّا في تلك المدارس، وعادة ما يغفل عنها عوامّ الناس قليلو الخبرة والتجربة، وتلك النقطة هي العلة الفاعليّة، فمن بين العلل الأربع تُعتبر العلة الماديّة والصوريّة والغائيّة مسائل يسهل إدراكها والوصول إليها، وهي من حيث المعنى والمفهوم سهلة الفهم والإدراك والتصور؛ أمّا العلة الفاعليّة فهي عصيّة على الإدراك والتفسير على الرّغم من أهميّتها ومركزيّتها. ومن امتيازات المدارس الماديّة البساطة وسهولة الإدراك لدى العقول المتوسطة والضعيفة وهذا بخلاف المدارس الإلهيّة، فإنّ فهم مبادئها يتوقّف على مقدّمات عدّة. نعم، إذا استطاع الإنسان إدراك مفهوم الفاعل الإلهيّ من حيث أنّه معطي الوجود ومفيض التحقّق، فإنّه سوف يستعين بهذا المدرك المفتاحي على حلّ كثيرٍ من المشكلات الفلسفيّة.

وفي ما يتعلّق بالحركة الجوهريّة أيضًا فإنّه لا يجوز تجاهل أنّ الطوائف الجوهريّة تُمثّل رقائق لحقائق فاعلها وهي ذات وجه ثابت على الدوام متناسب مع فاعلها الإلهيّ، وهي كمثل وقوع صورة القمر على سطح الماء التي تبقى ثابتة ومحافظة على وحدتها مع بقاء القمر وثباته على الرّغم من تغيير أو تبدّل الصور الساقطة على سطح الماء.

ومع التدقيق والتأمّل في النقاط المذكورة، سنحاول البحث في رؤية ملّا صدرا وتفسيره للحركة الجوهريّة، ونبيّن كيف استطاع الدفاع عن ثبات

(1) المصدر نفسه، ص 243.

الموضوع في هذا النوع من الحركة. وفي الحقيقة سنسعى خلال البحث إلى حلّ المشاكل الخاصة بقبول الحركة الجوهرية والاعتراف بها باعتبارها واحدة من أهمّ المشاكل المتعلقة بتعيين موضوع الحركة، ولذلك سنبدأ بحثنا من هذه النقطة بالذات.

ما هو موضوع الحركة في ما يُسمّى بالحركة الجوهرية؟

يبدو أنّ ملاً صدرا فضّل الاستعانة بتركيب الجسم للجواب عن هذا السؤال وحلّ هذه المشكلة، فقد اعتبر ملاً صدرا الجسم مركّباً من المادّة والصورة وذلك كأسلافه من الفلاسفة المشائين، إذًا في الحقيقة فإنّ كلّ جوهر جسمانيّ هو مركّب من جزأين اثنين: المادّة والصورة؛ وعليه، يمكن اعتبار مادّة الجسم موضوعاً للحركة الجوهرية؛ أي إنّ المادّة هي شيء متحرّك وأنّ منشأ حركتها هو الجزء الآخر من الجسم وهو الصورة، وهكذا فإنّ المادّة تتحرّك في الصورة في الحركة الجوهرية.

إذًا، فقد حلّت من جهةٍ مشكلتنا من حيث تعيين موضوع الحركة ومن الجهة الأخرى علمنا ما هو منشأ تلك الحركة.

لكنّ الذي يقصده ملاً صدرا من المادّة ليس هو الهيولي المجردة عن الصورة؛ لأنّ مثل هذه الهيولى لا تحقّق ولا تشخّص؛ وما يرمي إليه هو بيان أنّ موضوع الحركة هو مادّة الجسم مع صورةٍ غير متعيّنة؛ أي إنّ مادّة الجسم التي هي موضوع الحركة لا يُنظر إليها خليةً من الصورة؛ وذلك أنّ المادّة مصاحبة للصورة على الدوام، إلّا أنّ تلك الصورة ليست مشروطة بالتعيّن والخصوصيّة؛ إذ لا بدّ للمادّة من أن يكون لها صورة، أيّا كانت تلك الصورة، المهمّ أن توجد صورة ما. وهكذا فإنّ المادّة ذات الصورة غير المتعيّنة هي موضوع الحركة، أمّا الصور الخاصّة والمتعيّنة فهي مسافة الحركة ومنشأها.

وبالنظر إلى النقطة التي عرضناها في الفقرة (أ)، فإنّ كلّ جزء من

أجزاء الحركة هو مصداق تلك الحركة تماماً كالكلّ. ولما كانت الحركة القطعية مواكبة للحركة التوسّطية ومحفوظة معها فإنّ الحركة في كلّ مقولة هي عين تلك المقولة، ولما كانت الحركة كلّها تظهر مع الحركات الأخرى غير المتعيّنة، فإنّ كلّ تلك المقولة كذلك تتحقّق مع الأفراد غير المتعيّنين في المقولة نفسها دون تدخّل الخصوصيّات؛ وبناءً على ذلك، فإنّ لدينا دوماً جوهرًا ما في الحركة الجوهرية، ولا يهتمّنا نوع التعيّن الذي يتوفّر عليه ذلك الجوهر. بعبارة أخرى: إنّ مادّة الجوهر في كلّ مرتبة من مراتب الحركة الجوهرية والصّورة الخاصة بتلك المرتبة يمثلان الموضوع والمادّة الحاملة للقوّة والقابلة للفعلية وذلك بالنسبة إلى المرتبة الأخرى والصّورة الخاصة بها. ولما كانت مراتب الحركة متّصلة مع بعضها وغير منفصلة سيّما مع أخذ أصالة الوجود والتشكيك فيه بالاعتبار، فإنّ كلّ الحركة تُعتبر قابلاً ومقبولاً في وقت واحد ويُمثّل موضوع الحركة ومساقتها ومنشأها معاً.

ويمكن القول إنّ ملا صدرا يؤمن بحاجة الحركة إلى الموضوع لكنّه لا يابه لا بثبات الموضوع ولا ببقائه.

ولتوضيح هذه المسألة، لا بدّ لنا من بحث الموضوع من جوانبه المختلفة. فقد أشرنا إلى أنّ القدماء لم يجوّزوا الحركة في الجوهر، وذلك لاعتقادهم بأنّ ذلك يفضي إلى انعدام موضوع الحركة. وقد كان الفلاسفة من قبل يعتبرون الموضوع محلاً مُستغنياً عن العرض ويعدّونه أحياناً بمنزلة المادّة بالنسبة إلى الصورة، وقد يعتبرون أنّه المُحافظ على وحدة الحركة؛ ولذلك فأيّما كان معنى الموضوع فإنّ وجوده ضروريّ.

وأما ملا صدرا، فيريد أن يقول إنّهُ مهما كان معنى الموضوع فإنّه لا ضرورة له في الحركة الجوهرية؛ إذ لو كان معنى الموضوع محلاً مُستغنياً عن العرض، فإنّ مثل هذا الموضوع لا يكون ضروريّاً إلا في الأعراض وعندما تكون الحركة في المقولات العرضيّة، فسوف تكون الحاجة إلى فرض الموضوع بديهية، أمّا إذا كانت الحركة في الجوهر فكما إنّ الجوهر

لا يحتاج إلى الموضوع، فإن الحركة كذلك لا تحتاج إلى موضوع ثابت في الجوهر.

وأما الموضوع بمعنى المادة المستعدة للحركة، فهو غير ضروري أيضاً في الحركة الجوهرية باعتبار أن الحركة هي حدوث شيء لا شيء حادث، وأصل الحدوث مُستغن عن المادة؛ بل إن الشيء الحادث هو المحتاج إلى المادة؛ لكن المقولة التي تحدث فيها الحركة تحدث بشكل تدريجي وهي موجودٌ سيال، وكذلك المادة إذا فرضناها سيالة فذلك يكفي ولن نحتاج إلى فرض مادة ثابتة وباقية⁽¹⁾.

ولكن إذا كان الموضوع عاملاً محافظاً على الوحدة، فلن نكون بحاجة كذلك إلى الموضوع الثابت في الحركة الجوهرية؛ لأن الحركة والمقولة -وفقاً لأصالة الوجود- اللتين تقع فيهما الحركة تمتلكان فرداً ممتداً وسيالاً، وفي الحقيقة فإن الحركة ليست سوى سيلان ذلك الفرد؛ لأن الاتصال والامتداد في هذا الوجود السيال يُمثل أساس الوحدة الشخصية ولا حاجة إلى أن يحافظ عامل ما على تلك الوحدة الشخصية.

وبعد هذا التبرير الصدراتي للحركة الجوهرية، استشكل ملا صدرا وحاول الرد عليه⁽²⁾.

ب- أدلة إثبات الحركة الجوهرية

الهدف الأساس للنقاشات المتقدمة هو بيان إمكان الحركة الجوهرية؛ وقد اتضح ممّا تقدّم أنّ نظرية الحركة الجوهرية تواجه أسئلة كثيرة. وقد حاولنا حتى الآن تقديم أجوبة مناسبة للردّ على تلك الأسئلة الإشكالية، لكنّ إثبات الإمكان لا يكفي لثبوت النظرية؛ بل لا بدّ من إثبات وقوع الحركة الجوهرية وتحققها كذلك.

(1) المصدر نفسه، ص 52-63.

(2) المصدر نفسه، ص 86.

وفي محاولة منه لإثبات الحركة في الجوهر أورد ملاً صدراً كثيراً من الأدلة حول ذلك في مؤلفاته وآثاره؛ ففي قسم من هذه الأدلة سعى إلى إثبات الحركة في الصور النوعية والطبيعية، ومنّ المعلوم أنّ مثل هذه الحركة تقودنا إلى الهولوى؛ وعليه، فإنّ الأجسام جميعها تكون ضمن دائرة الحركة، وفي قسم ثانٍ منها سعى لإثبات سيولة الجسم وفي قسم ثالثٍ سعى لإثبات الحركة الجوهرية في نفس الإنسان.

وفي ما يأتي سننقل بإيجاز بعض الموارد المهمة والأساسية من أدلة ملاً صدراً:

الدليل الأول: أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من أنواع الحركة ليست إلّا الطبيعة، وهي جوهر يتقوّم به الجسم ويتحصّل به نوعاً، وهي كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعيٍّ من حيث هو بالفعل موجود، فقد ثبت وتحقّق من هذا أنّ كلّ جسمٍ أمر متجدّد الوجود سيّالٌ الهوية وإن كان ثابتاً الماهية⁽¹⁾.

وهنا يقول ملاً صدراً إنّ كلّ مَنْ يشكل في أنّ أيّ سيّال لا بدّ له من أن يكون مرتبطاً بسيّال آخر وفي هذه الحالة ينبغي أن تكون علل الجواهر الجسمانية متغيّرة أيضاً؛ ويردّ على هذا الاعتراض بقوله إنّ التجدد والحركة في الجواهر الجسمانية هما أمران ذاتيان وليسا من العوارض واللّوازم، ولذلك فعندما تمّ خلق الجوهر الجسمانيّ كانت تلك الحركة موجودة فيه وهي (أي حركته) غير محتاجة إلى خلق آخر أو علة أخرى.

الدليل الثاني: مفاد البرهان الذي أورده صدر المتألّهين تحت عنوان «برهان مشرقيّ آخر» أنّ لكلّ جوهر جسمانيّ وجودٌ مستلزمٌ للعوارض، وأنّ تلك العوارض لا تنفصل إطلاقاً عن ذلك الجوهر الجسمانيّ. والحقيقة أنّ نسبة تلك العوارض إلى أشخاص الجواهر الجسمانية وأفرادها هي كنسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى أنواع الموجودات المختلفة. وقد سمّي

(1) المصدر نفسه، ص 61-63.

الفلاسفة العوارض المذكورة بالمشخصات، واعتبر ملا صدرا الوجود عاملاً أصلياً للتشخص مستنداً في ذلك إلى مبدأ أصالة الوجود، وقد سَمَى تلك العوارض بعلامات التشخص.

وعلى أي حال، فإن تلك المشخصات تكون قابلةً للتغيير في كل شخص جسمانيٍّ مثل تغيير الزمان والكمية والأين ووضع تلك الجواهر، ويكون تغيير تلك العوارض تابعاً لتبدل الوجود وتحوله المستلزم للعوارض؛ أي إن تغيير الأين هو عين تبدل الوجود؛ لأن الطبيعة الجسمانية تكون محمولة ذاتاً لهذه العوارض.

ولذلك، فإن تبدل الألوان والمقادير والأوضاع يؤدي إلى تبدل وجود أشخاص الجواهر الجسمانية وأفرادها، وهذا في الواقع هو نفسه الحركة الجوهرية باعتبار أن وجود الجوهر يُمثل الجوهر نفسه بحيث يكون وجود العرض هو العرض نفسه⁽¹⁾.

ويشير ذلك إلى مبدئين أساسيين من مبادئ الحكمة المتعالية، حيث ترجع الاستدلالات الأخرى في ما يتعلق بجواز الحركة ووقوعها في الجواهر الجسمانية إلى هذين المبدئين بالذات.

الدليل الثالث: يطرح ملا صدرا هذا الدليل وفقاً لتحولات نفس الإنسان قائلاً: «وها هنا سرٌّ شريفٌ يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الإنسانية في هويته وذاته ويعلم أن هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط... فإن لماهية البناء وجوداً ولكونه بناءً وجوداً آخر وليس هو من حيث كونه إنساناً هو بعينه من حيث كونه بناءً، فالأول جوهر والثاني عرض نسبي، وهذا بخلاف النفس فإن نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون

(1) المصدر نفسه، ص 103-104.

نفساً إلا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فتصير حينئذ عقلاً فعلاً بعد ما كانت بالقوة عقلاً»⁽¹⁾.

ثالثاً: نقد وتحليل

قدّم ملا صدرا على هامش بحثه في الحركة الجوهرية مواضيع أخرى كذلك مثل اشتداد الحركة الجوهرية واختلافها مع تجدد الأمثال وعدد من النقاط الأخرى. أما نحن فلن نخوض في تلك الجزئيات والمسائل الثانوية؛ بل سنكتفي بالإشارة إلى بعض الأمور في ما يخص الحركة الجوهرية على لسان ملا صدرا:

1- يقول ملا صدرا: «فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم، فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله (سبحانه) وهو أصدق الحكماء حيث قال: ﴿وَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾»⁽²⁾. ثم يتابع كلامه قائلاً إن الفلاسفة السابقين قالوا بهذا أيضاً وأيدوه، مُستنداً في تأكيد وجهة نظره إلى كتاب «الأثولوجيا» الذي نسبته إلى أرسطو! بعد ذلك أشار إلى ابن عربي ناقلاً عنه بعض المطالب بهذا الشأن⁽³⁾.

يتألف كلام ملا صدرا أعلاه من نقطتين: الأولى التقليد الذي يسود تفكيرنا وأذهاننا، والثانية السعي إلى تقديس الفكر؛ وكان الغالب على الفكر في الماضي هو أن الفلاسفة والحكماء الأوائل قد قالوا كل ما يمكن قوله وأن علينا احترام ذلك وتقديسه من خلال عدم إضافة أي فكرة إلى أفكارهم أو التعليق عليها. إلا أن الغربيين استطاعوا تجاوز ذلك التقليد وكسر حرمة، وقدّموا إبداعات جديدة وسعوا إلى إيجاد العلوم والتعمق والتوسع فيها

(1) المصدر نفسه، ج 8، ص 1 و 12؛ ج 9، ص 58.

(2) سورة النمل: الآية 88.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 108-113.

لأجل البشرية، مُعتبرين ذلك أمراً ضرورياً؛ بل اعتبروا أنّ إحداث التحولات والتغييرات في المعرفة الإنسانية يُعدّ فخراً بالنسبة إلى أولئك الذين قضوا أعمارهم في خدمة العلم وتطوير مناهجه بنبوغهم وعبقريتهم.

نظر النَّاس سابقاً إلى الماضي نظرة الاحترام والتقدير، وكان العرف السائد هو أنّه لا شكّ في أنّ الأستاذ أعلم من تلميذه، أمّا في الوقت الحاضر فقد أصبح الجميع يتطلّع إلى المستقبل وفقاً لمبدأ «التقدّم والتطوّر»؛ بل وصار يُتوقع من التلاميذ والجيل الجديد أن يكونوا متقدّمين خطوة على أساتذتهم. وهذه الحالة نفسها كانت سائدة كذلك في أوروبا، فأصحاب النظريات في الفيزياء والفلك آنذاك لم يجرؤوا على طرح نظرياتهم إلّا إذا كان القدماء من علماء اليونان قد طرحوا أو بحثوا موضوع النظرية المذكورة من قبل.

واستناداً إلى هذا النمط الفكريّ، فقد اعتبر ملا صدرا كذلك أن الإبداع محظورٌ، وسعى إلى إسناد كلّ ما كان يريد قوله إلى أرسطو أو ابن عربي والإشارة إلى كلامهما. ويجدر الإلفات إلى أنّ كتاب «أثولوجيا» ليس لأرسطو على الرغم من أنّه كان يُنسب إليه في التراث الإسلاميّ، وهو في الحقيقة من تأليف أفلوطين. ومهما يكن من أمر، فإنّ تهمة الإبداع في تقاليدنا لم تكن سهلة التحمّل، ولهذا نرى أنّ ملا صدرا سعى جاهداً إلى دفع مثل هذه التهمة عنه والدفاع عن بحوثه.

2- يحاول ملا صدرا إضفاء هالة من القدسيّة على رأيه ذاك من خلال نسبة رأيه إلى الله (سبحانه) والقرآن الكريم، لكنّ مثل هذا الفعل لا يصحّ في الفلسفة كما نعلم؛ بل ولا ينسجم مع أصول الفلسفة وأهداف الفلاسفة؛ لأنّ الفلسفة علماً إنسانياً يهدف إلى فهم الوجود وإدراك العالم، وذلك بمساعدة القوى الإدراكية الطبيعية للإنسان مثل الحسّ والعقل. ومن الواضح ومنذ القرون الأولى للاشتغال الإسلاميّ بالفلسفة أنّ الفلسفة لها دورٌ معلومٌ

وحدود مرسومة: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعة الفلسفة التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»^(١).

ولمّا كانت قدرة الإنسان محدودة، فإن إنجازاته والنتائج التي يتوصّل إليها لفهم العالم ستكون هي الأخرى محدودة كذلك، ولأنّها محدودة فإنّها بحاجة إلى تعديل وإصلاح وتكميل وتطوير؛ وعليه، فإنّ تقديس نظرية أو فكرة ما سيؤدّي إلى إيقاف نموّها وسدّ جميع الطرق المؤدّية إلى نقدّها أو تطوّرها أو تعديلها. ولقد أدّى تقديس المسيحية لأفكار أرسطو في القرن الثالث عشر إلى سدّ الأبواب في وجه أيّ شخص يفكّر في مخالفة قوله من أقواله، وعندما كان بعضهم يتجرّأ على التفكير كانت الحرب تقوم بين أتباع العلم وأتباع الدّين! إذن، ينبغي علينا عدم إحاطة أيّ فكرة أو نظرية فلسفية بهالة التقديس، إلّا أنّه ومع شديد الأسف نلاحظ بعضهم في الوقت الحاضر يعمدون إلى تقديس الآراء الفلسفية مثل الحكمة المتعالية عن علم أو جهل منهم، بحيث يعتبرون أنّ كلّ مَنْ يُنكر كلام ملاً صدرا حول أصالة الوجود أو المعاد الجسمانيّ هو بمثابة مَنْ يُنكر ركنًا من أركان الدّين!

ولا بد من الإشارة إلى أنّ السّبب في عدم وقوع حرب حقيقة حتى الآن بين العلم والدّين في العالم الإسلاميّ يعود إلى أنّ العلماء المسلمين لم يكونوا يُقدّسون الإنجازات البشريّة في العلوم والمعارف؛ بل وكانوا يردّون بعضها ويكفّرونه؛ أمّا نحن فلا يجب علينا تقديس شيء ولا تكفيره، فتقديس فكر ما قد يكون أخطر من تكفيره في الحيلولة دون تقدّم العلم وتوسّع المعرفة؛ إذ من السهل اجتياز التكفير وتجاوزه وطرح كلّ ما هو جديد، لكنّ ذلك صعب ومستحيل في حالة التقديس.

(١) الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، كتاب الفلسفة الأولى، رسالة إلى المعتصم بالله، المقدّمة.

3- أما في ما يتعلق برأي ملاً صدرا حول وقوع الحركة في الجوهر، فسنشير في ما يأتي إلى بعض النقاط بشأنها:

أولاً: لا شك في أنّ معرفة القدماء للحركة وقواعدها وقوانينها كانت ضئيلة مقارنة بما يعرفه العلماء المعاصرون، والفيلسوف في الوقت الحاضر يدرس ويبحث الحركة وفقاً لأسس جديدة وحديثة ولا شك كذلك في أنه سيتوصل حتماً إلى نتائج مناسبة.

ثانياً: لا نجد من الفلاسفة في العصر الحديث من يدافع عن قول ملاً صدرا حول كون وجود المادّة والصّورة ضروريّاً لحلّ مشكلة الموضوع ومنشأ الحركة؛ لأنّ فرض المادّة والصّورة وإثباتهما للجسم من قبل الفلاسفة القدماء كان نتيجة لاعتقادهم ببساطة الجسم؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب الآثار الفلسفيّة قبل إثبات المادّة والصّورة سعوا إلى إبطال مقولة وجود الجزء في الأجسام؛ لاعتقادهم جميعاً بأننا إذا قبلنا بوجود الأجزاء في الجسم، فإنّه لن تكون ثمّة حاجة للمادّة والصّورة.

لا ريب في أنّه لو كان أرسطو وابن سينا وأتباعهما يعلمون تركيب الجسم من الأجزاء كما تجرّؤوا على فرض المادّة والصّورة. وكما قلنا فقد كان الحكماء المسلمون وقبل الاستدلال على تركيب الجسم من المادّة والصّورة موافقين على إبطال فرضيّة تركيب الجسم من الأجزاء ودحضها⁽¹⁾، مثل قول ملاً هادي السبزواري: «إذ مع القول بتركيب الجسم ممّا لا يتجزّأ لا يمكن القول بالهيولى والصّورة كما لا يخفى»، ثمّ أضاف قائلاً: «اعلم أنّ بطلان الجزء في هذه الأعصار صار قريباً من البديهيّات لكثرة ما أقام الأفاضل من البراهين المحكّمة الطبيعيّة والهندسيّة، فلا يحتاج المطلب إلى مزيد»⁽²⁾.

(1) ابن سينا، الإشارات والنتيحات، النمط الأوّل، الفصول 1-3؛ ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج5، ص77.

(2) السبزواري، شرح منظومة الحكمة، ص222.

وبالنظر إلى ذلك فإنّ مبدأ تركيب الجسم من الأجزاء أصبح اليوم من البديهيات، ولن يجرؤ أحد على التحدّث عن المادّة والصّورة بالأسلوب الذي تحدّث به السبزواريّ من قبل، فما بالك في اعتبار المادّة والصّورة منطلقاً للدفاع عن نظرية أخرى مثل الحركة الجوهرية.

ثالثاً: لم تبقَ المقولات العرضية العشرة على مكانتها الأولى في البحوث العلمية، فلا أحد في الوقت الحاضر يقسّم الموجودات إلى جوهر وعَرَض، فلم يعد أحد يفكر بأنّ كأس الماء مثلاً هو جوهر وأنّ البرودة والسخونة هما من العوارض أو أنّ التفاحة تُمثّل أحد الجواهر ولونها الأحمر القاني يُعتبر عرضاً يُغطي ذلك الجوهر.

وبسبب التغيّر الذي طرأ على بحث المقولات فإنّه لا ينبغي لنا بحث الحركة في باب المقولات كما في الماضي أو الوثوق بها كما في السابق، أو الخوض بجديّة في موضوع الحركة ووجودها في هذه المقالة أو تلك.

إنّ الخوض في مثل تلك البحوث وبشكلها التقليديّ لن يثمر أيّ نتيجة مفيدة؛ ولذلك لا بدّ من تجديد النّظر في تلك البحوث وإعادة ترتيبها أو على الأقلّ اعتبارها جزءاً من تاريخ الفلسفة، وفسح المجال أمام البحوث والمسائل الفلسفيّة الأكثر حداثة.

رابعاً: إنّ طرح أيّ مسألة أو نفيها أو إثباتها أو مناقشتها وبحثها لا بدّ من أن يُختتم في النهاية بشكل يعيننا على فهم ظواهر العالم وعلاقتها ببعضها، وفي غير هذه الحالة -أي إذا لم تُكسبنا هذه المسألة أيّ معرفة تُذكر- فإنّ الخوض فيها سوف يكون عبثاً لا طائل من ورائه.

يعتمد مُعظمنا اليوم إلى الاستناد إلى القوانين والقواعد المعروفة في الحركة لفهم الموجودات في العالم وبيان العلاقة في ما بينها، ولا يخفى أنّ العديد من الروابط والأحداث الجديدة هي وليدة تلك المعارف، ولا مكان في هذه المعارف لثبوت أو بطلان الحركة الجوهرية، ولذلك فإذا لم

يكن لنفي مسألة ما أو إثباتها أي دور أو تأثير في فهمنا للعالم ومعرفتنا به، فإن تلك المسألة سوف تفقد جدواها بل وعلميتها. ونحن نرى أن بعض المسائل مثل: وحدة الوجود وأصالته واشترائه والحركة الجوهرية وغيرها تدخل في لائحة المسائل غير النافعة والتي لا تأثير لنفيها أو إثباتها على فهمنا للعالم. فالبحث مثلاً في كون الماء عنصراً أو مركباً من عناصر عدة يساعدنا على فهم الماء وخاصيته، لكن البحث لمعرفة الأصيل في الماء ما هو، وهل هو وجوده أم ماهيته؟ وهل يتحرك جوهره أم تتحرك أعراضه فقط؟ كل ذلك لا ينفعنا في فهم الماء ولا في كيفية الاستفادة منه. أما تحديد ما إذا كان سبب المرض الفلاني هو الفيروس الفلاني أو عدمه سيساعدنا بكل تأكيد على معرفة هوية ذلك الوباء أو إمكانية تفاديه أو الحد من انتشاره، وهكذا فعندما يقضي شخص ما وقته في البحث في موضوع الوباء وما شابهه، فإن النتائج التي ستمخض عن ذلك هي نتائج ثمرة ومُجدية، لكن عندما يدخل شخصان في جدال عقيم حول ما إذا كان الوباء المذكور سيصيب الجنّ أو أرواح الموتى أم لا، فإن نفي ذلك أو إثباته لن يجدينا أي نفع بالمرّة ولن يزيد من معرفتنا إطلاقاً.

ومن المسائل الأخرى التي أؤمن بضرورة تطبيقها في علم المعرفة والفلسفة هي إقصاء كلّ البحوث التي ليس لها أي تأثير في معرفتنا عن العالم وعدم صرف أوقاتنا في إثباتها وبطلانها من خلال استعمال التحليل المفهومي والمعادلات الذهنية.

مضافاً إلى ذلك، فإن كلّ واحد من الاستدلالات والردود التي ذكرها ملاً صدرا لدفع الإشكالات والتحليل المفهومي المعروف لا يكاد يسلم من النقص والإبطال؛ ولهذا لا ينبغي لنا الخوض فيها أكثر من ذلك.

الفصل التاسع

إثبات الواجب

واجب الوجود هو موجود لوجوده ضرورة ذاتية باعتباره المبدأ الأول والنهائي للعالم، حيث تسمى ضرورته كذلك بالضرورة الأزلية لا المنطقية؛ أي إن الضرورة بالنسبة إلى هذا الواجب تمثل صفة لا بشرط لوجود الذات.

وأما الفرق بين تلكما الضرورتين -الضرورة الذاتية والضرورة المنطقية- فيكمن في أن مصداق الحكم في الذاتية هو الوجود نفسه دون أي قيد أو شرط آخر. وقد يكون مصداق حكم الضرورة موضوعاً للوجود أحياناً دون قيد أو شرط؛ أي إن الشرط الوحيد هو أن يكون هذا الموضوع موجوداً، وتُدعى مثل هذه الضرورة بالضرورة الذاتية المنطقية في حين تسمى الأولى بالضرورة الأزلية كما قلنا⁽¹⁾.

وقد يتساءل بعضهم: «هل لهذا الموجود وجودٌ خارجيٌّ أم لا؟».

قدّم المتكلمون والفلاسفة على السواء العديد من الأدلة لإثبات وجود مثل ذلك الموجود، وسنحاول اقتفاء آثار هذا البحث في الفلسفة الإسلامية، ثم سنشير -كما فعلنا في الفصل السابق- إلى آراء ملا صدرا، وفي الختام سنبحث التأثير الذي تركه ملا صدرا على الفلاسفة من بعده.

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 93.

أولاً: تاريخ البحث

أ- الكندي

قدّم الكندي بعض الأدلة على وجود الواجب، وفي ما يأتي نشير إلى تلك الأدلة باختصار:

الدليل الأول: يتفق الكندي مع المتكلمين في أنّ العالم والحركة والزمان أمور متناهية من حيث الجُرم، وبعد مقدّمته يصل إلى نتيجة مفادها أنّ العالم حادث؛ إذًا، هو محتاج إلى محدثٍ يُخرجه من العدم إلى الوجود⁽¹⁾.

الدليل الثاني: الموجودات المحسوسة والعوارض ولواحقها إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة، وليست الكثرة سوى مجموعة من الوحدات، وإذا لم توجد الوحدة، فلن توجد الكثرة. ونتيجة هذه المقدمات هي أنّ هوية الموجودات تكون بواسطة الوحدة؛ فإذًا، الواحد هو الذي يفيض على الموجودات هويتها. وعلة الإبداع هو الواحد الحقّ الأوّل، والعلة التي منها مبدأ الحركة، أي المحرّك وهو الفاعل لها، وهو المبدع لكلّ ما له هوية، ولو فارقت عادت ودثرت⁽²⁾.

الدليل الثالث: يؤلف الكندي برهانه من مقدّمات عدّة يبدأها بقوله: «فليس ممكناً أن يكون الشيء علة كون ذاته». ثم يطرح فرضيات عدّة يريد إثبات بطلان بعضها ليستنتج من بطلانها صدق دعواه. بالنظر إلى اعتقاد الكندي بحدوث العالم وتناهي حركته وتركيبه وحاجته إلى أجزائه، فإنّه لا يستغني عن المحدث والمحرّك والمركّب. والكثرة لا يمكن أن تصدر عن

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ص 201.

207.

(2) المصدر نفسه، كتاب الفلسفة الأولى، ص 161 و 162.

الكثرة، فلا بد من انتهائها إلى الوحدة. وينتج ذلك كله أنّ الفاعل للعالم هو حقيقة واحدة قديمة منزّهة عن الكثرة⁽¹⁾.

الدليل الرابع: يقوم هذا البرهان من براهين الكندي على فكرة النظام والانسجام بين أجزاء العالم، وعلى غائيته. وقد أولى الكندي اهتماماً كبيراً بهذه النقطة في معظم رسائله. ومن وجود التدبير في العالم ينتقل إلى مدبره⁽²⁾.

الدليل الخامس: من أدلة الكندي لإثبات الواجب دليله الذي يستند فيه إلى التمثيل والتشبيه. وهو أنّ الحكماء سمّوا الإنسانَ العالم الأصغر وما ملاحظة تدبير النفس بالنسبة إلى البدن إلّا أعظم دليل على أنّ لهذا العالم ربّاً وخالقاً يديره ويدبره⁽³⁾. وقد نُقل ما يُشبه هذا الدليل عن الجهم وأبي حنيفة كذلك⁽⁴⁾.

هذه بدايات التفكير الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ. وإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر الفلسفيّ، فسنلاحظ أنّ هذا الفكر هو ثمرة علم الكلام لدى المعتزلة قبل أيّ شيء آخر. وإذا قارنا هذا الفكر الذي يُعتبر أولى الخطوات في مجال الفلسفة الإسلاميّة بأراء أرسطو في ما يتعلّق بالخالق (سبحانه)، فلن نجد أيّ تشابه يُذكر بينهما لا في تعريف الإله ولا في بيان علاقته بالعالم ولا حتى في مبادئ إثبات وجوده (تعالى) والاعتقاد به.

(1) المصدر نفسه، كتاب الفلسفة الأولى؛ رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ص 123 وما بعدها وص 201 وما بعدها.

(2) انظر: المصدر نفسه، في علّة الكون والفساد؛ المصدر نفسه، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم؛ المصدر نفسه، كتاب الفلسفة الأولى، رسالة إلى المعتصم بالله، في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى؛ المصدر نفسه، ص 175 و 214 و 230 و 236 و 257 و 309.

(3) المصدر نفسه، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص 173-174.

(4) المصدر نفسه، ص 174.

ب- الفارابيّ

لم يُولِ الفارابيّ الكثير من الاهتمام بمسألة إثبات الواجب، ويغلب على بحثه عن الواجب طابع البحث عن الصفات. على سبيل المثال، اقتصر كلامه في بعض آثاره ومنها «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«السياسة المدنية» على الإشارة إلى صفات الواجب، وكذلك الحال في كتابه المسمّى بـ«فصوص الحِكم». إلّا أنّه وفي بعض آخر من مؤلفاته أقام أدلة محدّدة الهدف منها إثبات وجود الواجب (تعالى)، وتقوم هذه الأدلة على مفهومي الوجوب. وقد تتعدّد العبارات التي يستخدمها غير أن المضمون واحدٌ تقريبًا.

الدليل الأوّل

1- كلّ شيءٍ في عالم الكون والفساد ممّا لم يكن فكان؛ قبل الكون (هو) ممكنُ الوجود؛ إذ لو كان ممتنع الوجود لمّا وُجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودًا.

2- ممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علّة تخرجه من العدم إلى الوجود.

3- فكّل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود فوجوده عن غيره.

4- فلا بدّ وأن يكون وجود ما هو ممكن الوجود يستند إلى واجب الوجود بذاته⁽¹⁾.

الدليل الثّاني

1- إنّ الوجود والوجوب والإمكان من المعاني التي لا يتوقّف تصوّرها

(1) الفارابيّ، رسالة زينون، المسألة الأولى.

على تصوّر شيء آخر، فهي واضحة في الذهن، والكلام على تعريفها هو لتنبيه الذهن فحسب.

2- والأمور الداخلة في الوجود على قسمين: الواجب وهو إذا اعتُبر بذاته وجوب وجوده؛ والممكن وهو ما لا يلزم من فرضه غير موجود محال. وهذا الأخير لا بدّ له من علّة بها يصير واجباً، وإن كان بذاته ممكناً. وهذا الوجوب الطارئ قد يكون دائماً وقد يكون في وقت دون وقت.

3- ولا يجوز أن تترقّى سلسلة العلل الممكنة إلى ما لا نهاية، ولا يجوز أن تنتهي إلى الدور؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

4- وعليه، فإنّ سلسلة العلل الممكنة يجب أن تُختم بالواجب الذي يلزم من فرض عدمه محالاً⁽¹⁾.

الدليل الثالث

1- إذا افترضنا ثلاثة أطراف بينها علاقة عليّة ومعلوليّة، فلا بد أن يكون أحد الأطراف فيها علّة غير معلولة، ومعلولاً ليس علّة، وطرفاً متوسطاً هو علّة لطرف ومعلول للطرف الآخر.

2- والعلّة المستغنية المشار إليها أعلاه إذا كانت في حكم الطرف المتوسط فإنها ستكون مثله محتاجة وهكذا.

3- ومهما تكثر تلك الأطراف فلا بدّ أن تنتهي إلى ما ذكرنا في المقدمة الأولى، ولا فرق من ناحية الاستحالة بين تناهيا وعدم تناهيا⁽²⁾.

بحث ودراسة

يشارك الكنديّ مع المتكلّمين في الاعتقاد بأنّ الحدوث هو الأساس

(1) الفارابي، الدعاوى القلبية، بداية الرسالة.

(2) الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، ص 3.

في إثبات الواجب؛ لكنّه استفاد في بناء أدلته من أربعة مبادئ أخرى، وبذلك يكون مجموع مبادئ أدلته خمسة هي:

- حدوث العالم الذي يقضي بحاجته إلى محدث.

- تركيب موجودات عالم الإمكان وهذا المبدأ يستدعي وجود مركّب.

- الوحدة في الظواهر الممكنة، ويعتقد الكندي أنّ الشيء لا يكتسب هويته، ولا يتهوّى على حدّ تعبيره، ما لم يضاف الواحد عليه الوحدة.

- النظام الحاكم على العالم، وهي سمة تكشف عن وجود منظّم.

- التمثيل حيث شبه العالم بالإنسان؛ واستنتج حاجته إلى روح مدبّرة.

وإذا لاحظنا مبدأ «الجواز» الذي يؤمن به المتكلّمون وضممنا إليه ما يسمّيه ابن رشد بالعناية والإبداع، وهما من المفاهيم المستفادة من القرآن الكريم، وضممنا هذه المبادئ الثلاثة إلى ما ذكرناه آنفاً من مبادئ خمسة، يكون عدد المبادئ التي استند إليها لإثبات وجود الواجب ثمانية، هي:

- 1- الحدوث؛ 2- الجواز؛ 3- تركيب الموجودات؛ 4- وحدة الموجودات؛ 5- نظام العالم؛ 6- التمثيل (المقارنة بين العالم والإنسان)؛ 7- العناية بالإنسان؛ 8- الاختراع.

وهكذا يظهر أنّ هذه المبادئ سبقت الفارابي في الفكر الإسلامي، ولا نجد فيها أي إشارة إلى فكرة الحركة والمحرك الأرسطية، ولا يُتحدّث عن الله بوصفه محرّكاً أوّل غير متحرّك، كما هو عند أرسطو.

وبإضافة الفارابيّ الوجوب والإمكان إلى براهين إثبات الواجب تؤوّل المبادئ إلى تسعة. وقد أشرنا إلى أنّ كلمات الفارابي على تنوّعها اللفظي هي واحدة من حيث المؤدّى.

ج- ابن سينا

لا بدّ لنا من الإشارة إلى إخوان الصفا ومحمّد بن زكريا الرّازي أثناء الحديث عن الفترة الفاصلة بين الفارابيّ وابن سينا، فقبل الخوض في استدلالات ابن سينا، لا بأس من المرور على ما قاله إخوان الصفا والرّازي.

كان الرّازي - كما هو معروف - يؤمن بالقدماء الخمسة: الله (تعالى) والنفس والهيولى والزمان والمكان. وقد حاول الرّازي بعد إثبات وجود الله (سبحانه)، على ما وصلنا من كلامه، إثبات القدماء الأربعة الباقية؛ لأنّ الفلاسفة المسلمين كانوا لا يعتقدون بقدّم تلك الموجودات، بخلاف موقفهم من اتّصاف الله (عزّ وجلّ) بالوجود والقَدَم، كما كانوا يعتقدون أنّ العقل يكشف عن وجوده وقَدَمه (تعالى)، بدرجة لا تشوبها شائبة شك⁽¹⁾.

ولم يولّ إخوان الصفا، قضية إثبات وجود الله عناية كبيرة. وربّما كان ذلك بسبب اعتقادهم بأنّ الطريق إلى إثباته وجوده هو السلوك وتهذيب النفس⁽²⁾، لا الاستدلال العقليّ؛ مع اعتقادهم بأنّ حدوث العالم دليل قاطع على وجود الله (عزّ وجلّ)⁽³⁾.

أما بالنسبة إلى ما أنجزه ابن سينا في هذا المجال فإنّنا نجد أنه استدلّ في مؤلّفاته الفلسفيّة لإثبات وجود الله (سبحانه) بالصّيغ الآتية:

1- دليله في الشّفاء

قدّم ابن سينا لهذا الدليل بالمقدّمات الآتية:

(1) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص 163؛ ابن زكريا الرّازي،

رسائل فلسفية، ص 190 و 197.

(2) إخوان الصفا، الرسائل، الإلهيات، ومجمل الحكمة.

(3) المصدر نفسه، ص 325.

أ- إذا فرضنا معلولاً وفرضنا له علة ولعلته علة، فليس يمكن أن يكون لكلّ علة علة بغير نهاية.

ب- إنّ المعلول وعلته وعلّة علته إذا اعتُبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للأمرين، وكان للأمرين نسبة المعلوليّة إليها، وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط، ولم يكن كذلك الأخير ولا المتوسط.

ج- المتوسط الذي هو العلة المماسّة للمعلول علةً لشيء واحد فقط، والمعلول ليس علةً لشيء، ولكلّ واحد من الثلاثة خاصيّة.

د- فكانت خاصيّة الطرف المعلول أنّه ليس علةً لشيء، وخاصيّة الطرف الآخر أنّه علةً لكلّ غيره، وكانت خاصيّة المتوسط أنّه علةً لطرف ومعلول لطرف، وسواء أكان الوسط واحداً أم فوق واحد، فإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً أو ترتب ترتيباً غير متناهٍ، فإنّه إن ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصيّة الواسطة بالقياس إلى الطرفين، ويكون لكلّ واحد من الطرفين خاصيّة.

هـ- قد تبين من جميع هذه المقدمات أن ثمة علة أولى، فإنّه وإن كان ما بين الطرفين غير متناهٍ، ووجد الطرف، فذلك الطرف أول لما لا يتناهى، وهو علة غير معلول⁽¹⁾.

والاستناد إلى تناهي العلل، للاستدلال على وجود الله نلاحظه عند أرسطو⁽²⁾. كما إنّ مثل هذا الأسلوب في الاستدلال نلاحظه عند الفارابي قبل ابن سينا⁽³⁾. وسوف نتوقف عند هذا الأمر لاحقاً.

(1) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الثامنة، الفصل 1.

(2) انظر: أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الثاني، الألف الصغرى، الفصل 2.

(3) انظر: هذا الكتاب، الفصل التاسع، استدلالات الفارابي، الاستدلال الثالث.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا لم يذكر في كتاب الشفاء غير هذا الدليل لإثبات وجود الواجب. ولنا عليه بعض الملاحظات التي سنذكرها خلال نقدنا للأدلة.

2- دليله في التعليقات

لا يختلف استدلال ابن سينا الوارد في كتاب التعليقات كثيرًا عن ذلك المذكور في كتابه الشفاء⁽¹⁾.

3- دليله في النجاة

يتألف دليل ابن سينا في كتابه «النجاة» ممّا يأتي:

أ- لا أنّ هنا وجودًا.

ب- وكل وجود فإما واجب وإما ممكن.

ج- فإن كان واجبًا فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب.

د- وإن كان ممكنًا فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود⁽²⁾.

ويعترف ابن سينا بحاجة هذا البرهان إلى مقدّمات وتتميم، والمقدمة الأولى التي يذكرها هي أنّه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل بلا نهاية⁽³⁾.

4- دليله في الإشارات

تختلف طريقة الاستدلال التي اعتمدها ابن سينا في كتابه «الإشارات»

(1) ابن سينا، التعليقات، ص 39.

(2) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، قسم الإلهيات، المقالة الثانية، الفصل 12.

(3) المصدر نفسه، الفصلان 12 و13.

عن الأدلة التي أوردها في سائر مؤلفاته اختلافاً جذرياً، وقد يرجع ذلك إلى أن «الإشارات والتنبيهات» هو آخر كتاب فلسفي ألفه ابن سينا في حياته، فهو كتاب ضمّ كل آرائه التي انتهى إليها والتي تُعتبر حصيلة كلّ سنين عمره، إلّا أنّه ومع الأسف فإنّ الشارحين لم يلتفتوا إلى ذلك الكتاب وإلى الدقائق والمعاني التي احتواها، ولهذا فقد أخفقوا في فهم النقاط المهمة في هذا الكتاب وتعريفها وتقديمها للأجيال. وسنشرح هذه المسألة بالتفصيل عند بحث تلك الاستدلالات وتقويمها. وحاصل ما جاء في كتاب «الإشارات والتنبيهات» هو الآتي:

أ- الموجود ليس هو المحسوس وحده، وحصر الموجود في المحسوس وهم⁽¹⁾.

ب- لكلّ معلول علل أربع: علّتان لماهيته، وهما العلة المادية والعلّة الصورية؛ وعلّتان لوجوده، وهما العلة الفاعلية والعلّة الغائية⁽²⁾.

ج- ثلاث من العلل المذكورة - أي العلة المادية والصورية والغائية - تتوقّف في وجودها على العلة الفاعلية⁽³⁾.

د- وإن كانت علة أولى فهي علة لكلّ وجود، والعلّة حقيقة كل وجود في الوجود⁽⁴⁾.

هـ- الموجود على العموم إمّا واجب وإما ممكن، فالممكن لا بدّ له من أن ينتهي إلى الموجود الواجب سواء أتمّ افتراضه سلسلة من الممكنات المتناهية أو اللامتناهية⁽⁵⁾.

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتّط الرابع، الفصول 1-4.

(2) المصدر نفسه، الفصلان 5 و6.

(3) المصدر نفسه، الفصل 7.

(4) المصدر نفسه، الفصل 8.

(5) المصدر نفسه، الفصول 9-15.

تقويم الاستدلال ونقده

بالنظر إلى الأسباب التي ذكرتها في مقدّمة هذا الكتاب، فإنني سأتجنّب نقد جميع الأدلة الخاصة بمعرفة الله بالتفصيل، لكن بما أنّ برهان الصديقين الذي أورده ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات يُعدّ أهمّ الأدلة والبراهين التي استند إليها المفكّرون المسلمون بعد ابن سينا لإثبات الواجب، أجد نفسي مُضطرّاً إلى بحث بعض الإشكالات الواردة على الاستدلال المذكور والخوض في مبادئه ومقدّماته.

ثمة إشكالات عدّة يمكن توجيهها إلى أدلة ابن سينا، أشار السابقون إلى بعضها، وثمة ما لم يُشر إليه من قبل. وسوف نعرض هذه الإيرادات وننسبها إلى أصحابها لتوثيق تاريخ البحث الفلسفيّ، ولعلّ ذلك يسهم في التمهيد لتكامل هذا الميدان المعرفي وتطوّره.

وهذه الإيرادات هي الآتية:

1- الإشكال على عدم اقتصار الموجود على المحسوس

قبل التعرّض إلى الإشكال لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة تتعلّق بإثبات الواجب ببرهان الوجوب والإمكان، حيث ينبغي لنا أولاً أن نقبل وجود الحقائق غير المحسوسة؛ لأنّ محور البرهان المذكور يركّز على العلة الفاعليّة بمعناها الخاصّ (أي الفاعل الإلهي)⁽¹⁾، في حين أنّ جميع الفلاسفة اعتبروا مثل هذه العلية غير ممكنة في الموجودات المحسوسة⁽²⁾.

استند ابن سينا إلى هذه المقدّمة لإثبات الواجب، ولولا ذلك لما احتاج إلى بحثها وإثباتها في بداية التّمط الرابع الذي خصّصه للواجب

(1) المصدر نفسه، التّمط الرابع، الفصل 8.

(2) المصدر نفسه، التّمط السادس، الفصل 36؛ شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق،

ج2، ص109 و119.

وصفاته⁽¹⁾، كما إنَّ بحثه في العلّة والعلة كذلك إنّما هو لأجل دورها في برهان الوجوب والإمكان.

ولأنّ الشارحين ومنهم نصير الدّين الطوسي لم يلاحظوا هذه المسألة، بحثوا برهان الوجوب والإمكان كذلك دون ملاحظة تلك المقدّمات، وبسبب غفلتهم عن عدم حاجة البرهان المذكور إلى إبطال التسلسل فقد كرّروا القول ببطالان الدور والتسلسل مرّة أخرى عليه⁽²⁾.

وعلى الرّغم من اهتمام السهروردي بهذه المسألة وهي كون برهان الوجوب والإمكان لا يتوقّف على بطالان التسلسل وحسب؛ بل يُعتبر هذا البرهان واحداً من أدلّة بطالان التسلسل في طرف الصعود⁽³⁾، إلّا أنّه أسند في كتابه حكمة الإشراق البرهان المذكور إلى بطالان التسلسل⁽⁴⁾.

ما أريد قوله هو أنّ ابن سينا ومن خلال دفاعه عن الفارابيّ⁽⁵⁾، كان قد أكّد عدم حاجة البرهان المذكور إلى بطالان التسلسل⁽⁶⁾؛ لكنّه رأى حاجة هذا البرهان إلى إثبات مقدّمتين، أولاهما، عدم قصر الموجود على المحسوس

(1) بحث ابن سينا مجموعة من المسائل التمهيدية لكلّ نمط على أساس المسألة الأصلية في النمط المذكور كالنمط الخامس؛ حيث تطرّق في بداية هذا النمط إلى علاقة المعلول بالعلّة والافتقار وحاجة الحادث إلى المادّة والزمان والضرورة العلّية وقاعدة الواحد، وغير ذلك كمسائل تمهيدية ومؤثّرة في المسألة الأصلية، على الرّغم أنّ المسألة الأساسيّة في ذلك النمط هي إثبات قدّم العالم.

(2) انظر: نصير الدّين الطوسي، تجريد الاعتقاد، إثبات الواجب؛ نصير الدّين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصول 11-15.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، المشرع الرابع، الفصل 1.

(4) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ج2، ص121.

(5) الفارابيّ، رسالة في إثبات المفارقات، ص3.

(6) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل 15.

والثانية، إثبات العلل الفاعلية⁽¹⁾ وبيان احتياج جميع أقسام العلل إليها، وأنه لا بد من أن تكون علة العلل من نوع العلة الفاعلية هذه⁽²⁾، في حين أن شارحي كُتب ابن سينا وأتباعه ومنهم الفخر الرّازي والطوسي لم يأخذوا هاتين المقدمتين بالاعتبار؛ بل نسبوا البرهان من جديد إلى بطلان التسلسل.

ولما كانت قضية «عدم قصر الموجود على المحسوس» من أهمّ مقدمات الاستدلال المذكور، فإنني أرى أن أدلة ابن سينا في إثبات هذا الموضوع تواجه بعض الإشكالات، وفي ما يأتي سنبحث في الأدلة التي قدّمها ابن سينا:

الدليل الأول: يمكن أن يكون هذا الدليل صحيحاً لو كان للكلّي وجود خارجي كالمثل الأفلاطونية، في حين أن ابن سينا وجميع الفلاسفة المسلمين يعتقدون بأن لا وجود خارجي للكلّي؛ بل وليس له وجود حقيقي حتى في الذهن. فالمفاهيم والماهيات الذهنية بالحمل الأولي تنزل منزلة الكلّي بشيء من التسامح⁽³⁾. وحقيقة الإنسانية الموجودة في حسن وحسين هي حقيقة واحدة ليس لها وجود خارجي مُستقلّ؛ وما يوجد في الخارج هو الأفراد وليس الكلّي نفسه. واشترك الأفراد جميعاً في حقيقة واحدة لا يدل بأي حال على وجود تلك الحقيقة خارجاً.

وخلاصة الكلام، أن الحقيقة الواحدة المشتركة والتي تصدق على كثير لا توجد إلا في الأذهان، وما هو موجود بين الأفراد متّحد مع الأفراد والفرد محسوس؛ إذن، فما هو غير محسوس ليس موجوداً خارجياً وما هو موجود في الخارج محسوس وهذا هو الإشكال نفسه الذي غلط ابن سينا في الردّ عليه⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، الفصل 7.

(2) المصدر نفسه، الفصل 8.

(3) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الخامسة، الفصل 2؛ ابن سينا، الشفاء (المنطق).

البرهان)، المقالة 12؛ انظر: ملأ صدرا، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 72.

(4) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمط الرابع، الفصل 2.

وقد استدّل ابن سينا بأنّ الحسّ والوهم والعقل والغضب والخوف هي أمور غير محسوسة⁽¹⁾، وهذا غير صحيح، ولكن لما كان هذا مبنياً على نظرة عرفية وسطحية، فإننا نغض الطرف عن مناقشته والردّ عليه.

وهكذا، ينبغي البحث عن أدلة أخرى لإثبات أنّ الموجود لا ينحصر في المحسوس، فالفارابيّ مثلاً ودون أن يجعل مسألة عدم اقتصار الموجود في المحسوس كمقدمة للاستدلال على الوجوب والإمكان، كتب رسالة مستقلة أسماها «رسالة في إثبات المفارقات». ومهما يكن من أمر، فإنّ موضوع إثبات عدم انحصار الموجود في المحسوس (إثبات المفارقات) يُعتبر أكثر تعقيداً من إثبات الواجب نفسه ولهذا لا ينبغي التعامل معه بهذه البساطة.

2- الإشكال على نتيجة المقدمة

بعد أن أثبت ابن سينا عدم انحصار الموجود في المحسوس على أساس الوجود الخارجي للكلّي والذي سمّاه بحقيقة الأشياء، جعل ذلك مقدّمة وحكمّ بتجرّد علّة العلل للموجودات وعدم كونها محسوسة، وقال: «كلّ حقّ فإنّه من حيث حقيقته الذاتيّة التي هو بها حقّ فهو متفق واحد غير مشار إليه، فكيف ما به يُنال كلّ حقّ وجوده؟»⁽²⁾.

وثمة إشكالات عدّة في هذا الكلام أهمّها:

1- بيان الاستدلال هو بيان خطائيّ، وقد أشار الفخر الرّازي كذلك إلى أنّ البيان المذكور خطائيّ وإقناعيّ لاستعماله نوعاً من التمثيل، على الرّغم من محاولات الطوسيّ لإخراجه على شكل برهان⁽³⁾.

2- إن عدم محسوسيّة حقائق الموجودات لا تدلّ على عدم محسوسيّة

(1) المصدر نفسه، الفصل 3.

(2) المصدر نفسه، الفصل 4.

(3) نصير الدّين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، التّمتّع الرابع، الفصل 4.

مُوجدها (خالقها)، إلا إذا استند في ذلك إلى مبادئ أخرى مثل لزوم أفضلية العلة على المعلول أو عدم إمكان أن تكون الأجسام علة فاعلية.

3- الإشكال في إثبات العلة الفاعلية

لا يصح برهان الوجوب والإمكان - كما هو واضح - إلا إذا كان قائماً على أساس الاعتقاد بالعلة الفاعلية، في حين أن إثبات العلة الفاعلية نفسها ليس أمراً سهلاً وبالشكل الذي تعامل معه ابن سينا. إن إثبات كون المادة حادثة من جهة وإثبات أن العلة المجردة هي التي تمنح المادة صورتها من جهة أخرى، وكذلك إثبات تألف الجسم من المادة والصورة وافتقار ذلك التأليف إلى العلة الفاعلية، كذلك ليس أمراً يسيراً. وقد لخصه ابن سينا بقوله إن على العلة الفاعلية إيجاد المادة والصورة وأن تكون هي عامل التأليف بينهما. يمكننا القول بقدّم المادة أو العنصر والأجزاء، وأن الصور المختلفة للظواهر ليست سوى تركيبات متعددة لتلك العناصر والأجزاء، وأن تلك التركيبات إنما هي نتيجة التغيرات والتأثيرات التي تولدها الموجودات على بعضها.

وبناءً على ذلك، لا بدّ من بذل جهود كبيرة ودقة متناهية من أجل إثبات العلة الفاعلية بمعنى الفاعل الإلهي وخاصة في الوقت الحاضر، حيث نشهد تطوراً واسعاً وتقدماً كبيراً في العلوم التجريبية جعلتنا نقرب أكثر من المادة، لكن ومما يؤسف له فإن أحداً لم يبحث هذه المسألة المهمة بشكل جاد بعد ابن سينا؛ بل ولا نعتز ولو على سطر واحد يتحدّث عن هذا الموضوع الذي يفوق في أهميته موضوع إثبات الواجب حتى في الآثار الفلسفية الموسعة مثل كتاب «الأسفار العقلية» لملا صدرا؛ إذ وكما قال ابن سينا: «إن العلة الأولى لا بدّ وأن يكون علة فاعلية»⁽¹⁾.

تستند مسألة العلة الفاعلية في الواقع إلى مسألة «الإيجاد من العدم»؛

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل 8.

أي إته ينبغي علينا أولاً اتّخاذ القرار النهائي بشأن ما إذا كانت ظواهر العالم وجدت من العدم أم أنّها تتحوّل من حالة القوّة إلى حالة الفعل. إذا كان الفرض الثاني صحيحاً فإننا لن نحتاج إلى العلّة الفاعليّة، أمّا إذا ثبتت صحّة الفرض الأوّل فلا شكّ في الحاجة إلى العلّة الفاعليّة. وقد بحثنا في هذه المسألة في فصل العلّة بشكل موجز؛ لكننا سنشرح ذلك بالتفصيل عند بحثنا مسألة الخلق.

4- الإشكال في تقسيم الموجود إلى ممكن وواجب

ما هي الأسس المعتمدة في تقسيم الموجود إلى ممكن وواجب؟ ما ندركه بالحسّ والتجربة هو الممكنات والحوادث، وليس الواجب؛ إذن، فمن أين لنا أن نعرف أنّ الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً؟ عرّف ابن سينا الواجب بقوله: «كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإنّما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون»⁽¹⁾؛ فما معنى هذه الجملة؟ كيف يمكننا أخذ ذات ما بالاعتبار ودراستها وبحثها. لنعلم ما إذا كان وجودها واجباً؟ ما الذات التي يتحدّث عنها ابن سينا؟ ما معنى نسبة ضرورة الوجود إلى تلك الذات؟

وما هو معنى كون ذات ما ممكنة الوجود؟ كيف يمكن أخذ ذات مُعيّنة بصرف النّظر عن جميع العوامل الأخرى لنعلم أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية؟ ما معنى أن تكون للذات نسبة متساوية إلى الوجود والعدم؟ أي ذات تلك التي نقيسها أو نسبها إلى الوجود، أنّ نسبتها متساوية إلى كل من الوجود والعدم، خاصة عندما تكون تلك الذات موجودة؟

من المؤكّد أنّه لا يمكن تفسير ذلك إلّا من خلال ملاحظتين اثنتين: الأولى هي أن يُحصّر البحث في إطار المنطق؛ أي أن تدرس المسألة بالنظر إلى المفاهيم دون الحديث عن عالم الواقع الخارجيّ. ولكن حتى في

(1) المصدر نفسه، الفصل 9.

البحوث المنطقية، تحدّد النسب والعلاقات والأحكام على ضوء الواقع. ولا مفهوم من حيث هو مفهوم تكون له أحكام خاصة ونسب محدّدة.

نعم، يصحّ افتراض أنّ (أ) هو (ب) أو ليس (ب)، ولا يلزم من ذلك تناقض في عالم الذهن. ولكن إذا أردنا أن نحكم فعلاً بأنّ هذه القضية المفترضة مطابقة للواقع، لا بدّ لنا من الاستعانة بشيء غير المفاهيم في حدّ ذاتها، وإلاّ نفع في ما أسماه كانط باستبداد العقل أو الميتافيزيقا⁽¹⁾.

وأما الملاحظة الثانية فهي أن نقبل بأنّ الماهية - قبل وجودها وبمعزل عن الوجود - لها نوع من التحقق الخيالي؛ بحيث يمكن اعتبارها كجواهر وتصور الوجود كعرض.

ولكن إذا أخذنا بالاعتبار واقع العالم وتصورناه ضمن إطار معرفة الوجود، فإنّنا لن نواجه الممكن بالمعنى المذكور (أي أن يكون له نسبة متساوية إزاء الوجود والعدم) ولا واجب الوجود كذلك. وإذا افترضنا في الواقع وجود واجب الوجود، فإنّه لا مجال بعد ذلك للبحث لإثبات وجوده.

وخلاصة القول هي أنّنا إذا فسّرنا الإمكان بالافتقار المطلق أو حتى التوالي والتعاقب الذي نراه بالحواس، ففي هذه الحالة سيكون الإمكان مرتبطاً بعوامل أخرى وليس بواجب الوجود. وفي ظلّ هذه الارتباطات المتعاقبة وبخاصة المعدّات منها لن يكون التسلسل باطلاً ولا فرض واجب الوجود ضرورياً.

5- الإشكال من حيث النتيجة

إذا كان حكم مجموع المعلولات هو حكم كل فردٍ من أفرادها، بحسب افتراض ابن سينا، ففي هذه الحالة سينطبق الاستدلال المذكور على

(1) كانط، التمهيدات، البند 52ب.

جميع أقسام العلل، على سبيل المثال، لما كان كلّ حادث بحاجة إلى المادّة فإنّه لا بدّ أولاً من وجود المادّة وهكذا الحال مع الصّورة والغاية.

وبعد إثبات علّة العلل يمكن أن نقع في إشكال تعدد القدماء في كلّ قسم من أقسام العلل وذلك على أساس هذا الافتقار؛ لأنّ الاستدلال المذكور وكما صرّح بذلك ابن سينا ينطبق على جميع أقسام العلل من خلال تقرير الوسط والطرف⁽¹⁾. ومن خلال شمول هذا الاستدلال جميع أقسام العلل يمكننا الحصول على نتيجتين متناقضتين تماماً وفي آن واحد.

النتيجة الأولى، هي أنّه لا بدّ من وصول العلل الأخرى كذلك إلى النهاية وليس انتهاء العلل الفاعليّة إلى علّة العلل، وفي النهاية تعود جميع أقسام علّة العلل إلى الواجب لتصبح موجودة بواسطته⁽²⁾.

النتيجة الثّانية، هي الوصول إلى علّة العلل في كلّ قسم من أقسامها، ثمّ نحصل على نهايات عدّة وعلّة العلل، وما أورده أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» هو النتيجة الثّانية وليس الأولى⁽³⁾.

اعتبر بعضُ أنّ الاستدلال الذي قدّمه الفارابيّ وابن سينا هو الاستدلال نفسه الذي طرحه أرسطو، ولكن إذا دقّقنا في الأمر فسرى أنّ ذلك يصدق على استدلال الفارابيّ؛ لكنّه ليس صحيحاً بالنسبة إلى كلام ابن سينا بحسب ما ورد في مؤلفاته؛ لأنّ نتيجة هذا الاستدلال تتطابق مع النتيجة الأولى. وكان أرسطو كذلك يسعى إلى إثبات تناهي أقسام العلل، حيث كان رأيه يميل إلى النّاحية المعرفيّة للمسألة⁽⁴⁾، في حين كان الفارابيّ وابن سينا يهدفان إلى النّاحية الوجوديّة لها. ويبدو أنّ أرسطو أراد القول إنّ العلل التي

(1) ابن سينا، الشّفاء (الإلهيات)، المقالة الثّامنة، الفصل 1.

(2) المصدر نفسه.

(3) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الثّاني، الفصل الثّاني.

(4) المصدر نفسه، الفصول 1-3.

تؤدّي دورًا في معرفة الشيء هي علل متناهية بينما اجتهد كل من الفارابي وابن سينا لإثبات الإله الذي يهب الكائنات وجودها، ولذلك وللوصول إلى الهدف من وراء إثبات الواجب لا بدّ من إضافة فكرة ما إلى هذا الاستدلال. ومن خلال اهتمامه بهذه النقطة يرى الفارابي ضرورة وجود أمرين في الاستدلال المذكور:

الأمر الأول: هو إثبات المفارقة والتجرّد لعلّة العلل.

الأمر الثاني: إثبات العلّة الفاعليّة التي تُعتبر من أبرز مظاهر تلك الضّرورة بين العلة والمعلول؛ وبعبارة أخرى: فإنّ حاجة المعلول إلى العلة تكمن في بقاءه⁽¹⁾. وبعد إقامته للبرهان قال ابن سينا كذلك أنّه ينبغي أن تكون علة الوجود لظاهرة ما (أي العلة الفاعليّة) مصاحبة للمعلول⁽²⁾.

وبالنظر إلى النقاط المذكورة، يمكننا أن نعرف أنّ ابن سينا كان أكثر دقّة وأكثر تنظيمًا في عرض أفكاره في «الإشارات والتنبيهات» وذلك - كما أسلفنا - لإثباته قبل الآخرين عدم اقتصار الموجود في المحسوس وحاجة أقسام العلل الأخرى إلى العلة الفاعليّة⁽³⁾.

وأما في ما يتعلّق بمبدأ الوجوب والإمكان، فقد قدّم المتكلمون المسلمون والمفكّرون الغربيّون العديد من البحوث، وأوردوا كثيرًا من الإشكالات، لكنّا نعرض عن ذكرها لضيق المجال على أن نتعرض إلى قسم منها في الفصول القادمة سيّما خلال بحثنا في موضوع الخلق.

6- الإشكال في مدّعى ابن سينا

ونعني بذلك دعواه أنّ إثبات وجود الله ووحدانيّته وتنزيهه لا يتوقّف

(1) الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات، ص 3 و4.

(2) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة الثامنة، الفصل 1.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمط الرابع، الفصول 1-8.

على النظر إلى الخلق⁽¹⁾، والظاهر أنّ ابن سينا هنا قد وقع في حائل الدعاوى التي يطلقها بعض العرفاء، ولا ريب في أنّ مثل هذه الدّعى هي أساس ما يدّعيه العرفاء من شهود؛ حيث يفنى الخلق في الحقّ أو يخفى عند ظهوره وبين يدي تجليّه.

ومن الواضح أنّ الاعتقاد وتبني هذه الرؤية إلى الخلق وعلاقته بالحقّ، لا تسمح بجعل الخلق دليلاً وكاشفاً عن الحقّ، وإلا يكون حاله كحال من يحمل الشمعة ليبحث عن الشمس في الصحراء الملتهبة بحرارتها⁽²⁾. هذا ولكنّا نعيش في عالم غير عالم العرفاء وخارج ميدان شهودهم، فلا بدّ لنا من السعي لإثبات وجود الله بالدليل الصحيح. ولا يمكننا تجاهل الخلق عند محاولة الاستدلال لإثبات وجود الله (عزّ وجلّ) مع تجاهل المخلوقات أو أفعال الله (تعالى)؛ إذ إنّ ذلك غير ممكن في مجال العقل والفكر (أي الفلسفة)؛ بل هو غير ممكن أيضاً في إطار الكشف والشهود. يقول ابن عربي: «فإنّ بعض الحكماء وأبا حامد الغزالي ادّعوا أنّه يُعرّف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط»⁽³⁾. كما إنّ ابن سينا كذلك - وخلافاً لكلّ ما ادّعاه - توصل إلى جميع المقدمات الخاصة باستدلاله بواسطة أفعال الله (تعالى) ومخلوقاته مثل عدم اقتصار الموجود في المحسوس والعلل الأربعة والقول إنّ الموجود ممكن ومُفتقر؛ بل وحتى أصل مسألة العلّة والافتقار الذي ما كنّا لتوصل إليه إلّا بملاحظة المخلوقات وأخذها بالاعتبار.

ونختتم هذا البحث بالإشارة إلى نقطتين أخريّين، هما:

- إنّ مثل هذا القول يتعارض مع الحديث القدسيّ المعروف

(1) المصدر نفسه، الفصل 29.

(2) والتشبيه مأخوذ من بيت من كتاب محمود شبستري، گلشن راز، الذي يقول بالفارسية:

زهی نادان که او خورشید تابان *** به نور شمع جوید در بیابان.

(3) ابن عربي، فصوص الحکم، فصّ حکمة مُهَيِّمِيَّة في كلمة إبراهيمية.

والمقبول لدى العُرفاء⁽¹⁾ حول هدف الخلق وتجلّي الله (سبحانه)؛ لأنّه (تعالى) إنّما خلق العالم ومَن فيه من أجل أن يُعرَف؛ أي ليوجد مَن يتعرَف إليه وما يُمكن أن يكون واسطة وسبيلًا إلى معرفته.

- إذا كان مثل هذا الادّعاء يواجه كلّ تلك الإشكالات في إثبات الواجب، فلا شك أيضًا في أنّه فاشل تمامًا في إثبات توحيد الواجب وتنزيهه.

د- السهروردي

تطرّق السهروردي (ت 587هـ/ 1191م) إلى هذا الموضوع في العديد من مؤلفاته، لكنّ الأسس التي استند إليها هي الأسس نفسها التي تبنّاها كلّ من الفارابي وابن سينا، إلّا في كتابه المسمّى «حكمة الإشراق» الذي سعى من خلاله إلى طرح مبدأ جديد. وكان السهروردي نفسه قد صرّح في مقدّمة الكتاب المذكور أنّه كتب أغلب مؤلفاته الأخرى وفقًا لنمط المشائين وأسلوبهم⁽²⁾.

وفي ما يأتي إشارة موجزة إلى بعض كتب السهروردي لنلقي بعدها نظرة على استدلاله المدوّن في «حكمة الإشراق».

1- استدلاله في التلويحات

يشبه الاستدلال الذي أورده السهروردي في كتابه «التلويحات» استدلال الفارابي وابن سينا في «الإشارات»، حيث يستند إلى مبدأ الوجوب والإمكان⁽³⁾. ثمّ يستطرد السهروردي قائلاً: «وكنا نسلك في غير هذا الكتاب اقتداءً ببعض الكبار (أبي علي ابن سينا) مسلكاً»، مُقوِّماً هذا المسلك أو

(1) كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ج2، ص10.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص33-34.

الأسلوب على أساس عدم زيادة وجود الواجب على الماهية، وسارع إلى القول إن ذلك هو أمر إقناعي⁽¹⁾.

لكنّ كلام السهروردي هذا ليس صحيحًا وذلك أنّ ابن سينا لم يستدلّ في أيّ من آثاره في إثباته للواجب على مبدأ وحدة ماهية الواجب مع وجوده، حيث ترتبط مسألة وحدة الوجود وماهية الواجب بمسألة بساطة الواجب لا بإثبات وجوده، وقد طرح ذلك في بحثه حول وحدة الواجب وبساطته⁽²⁾، وهكذا فعل السهروردي عند متابعتة لبحثه، حينما اتخذ هذه المسألة (أي، وحدة الوجود والماهية في الواجب) أساسًا لاستدلاله على توحيد الواجب⁽³⁾.

هذا وأشار السهروردي عند بحثه في بساطة الواجب إلى مبدئين أو منهجين اثنين لإثبات الواجب، هما:

المنهج الأول: «وطريق آخر من البرهان على واجب الوجود هو أنّ الهولي غير واجبة ولا الصورة، وإلا استغنى كلّ عن صاحبه، ولا يجوز أن يكون شيان كلّ يجب به وجود الآخر، فيكون علّة لنفسه وعلّته وذلك محال، فمجموعهما وهو الجسم ممكن ومحتاج إلى واجب غير جرمي، وإلا عاد الكلام إليه. والأجسام واجبة التناهي ولا يتركّب ذلك الواجب عن أمرين وإلا لكان حاله حال الجسم. وأيضًا لما عرفت أنّ الحركات ليست بطبيعية للجسم فلها محرّك غير متحرّك وغير متغيّر فإن أمكن انتهى إلى واجب»⁽⁴⁾.

المنهج الثاني: «واجب الوجود لا يقع تحت مقولة؛ إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث أو مُفتقر إلى مميّز أو محلّ، فيكون ممكنًا

(1) المصدر نفسه، ص 34.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّمط الرابع، الفصل 22.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ج 1، ص 34 وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص 38-39.

فيمكن جنسه المخصّص، ففي طبيعة جنسه الإمكان؛ إذ ما يجب لماهيته لا يمكن بسبب، فجميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجب لا يقع تحتها، فيكون وجودًا بحثًا غير متكرّر فيحوج التكرّر إلى مميّز مؤذن بالإمكان⁽¹⁾.

والواقع أنّ كلا الدليلين المذكورين أيضًا يقومان على أساس مبدأ الوجوب والإمكان، وما اختلافهما عن بقية الأدلة إلّا في تحليل وبيان إمكان الموجودات.

2- استدلاله في المشاريع والمطارات

واستدلال السهروردي في هذا الكتاب كذلك يستند إلى مبدأ الوجوب والإمكان، حيث قال: «وبهذا الطريق يتبيّن نهاية سلسلة العلل والمعلولات، ولكن في طرف الصعود، أمّا في طرف النزول فلا يتبيّن به؛ بل يحتاج إلى الرجوع إلى بعض براهين نهاية السلاسل المترتبة المجتمعة الآحاد ممّا أشرنا إليه في ما سبق»⁽²⁾.

وقد أورد السهروردي أدلة أخرى في كتابه «المشاريع والمطارات» وهي كالآتي:

- الاستدلال بطريق وحدة واجب الوجود: «وفي إثبات الوجود الواجبيّ طريقتان: طريقة يتبيّن بها وجوده - ثم بعد ذلك يثبت وحدته - وطريقة يثبت بها أنّ واجب الوجود يجب أن يكون واحدًا»⁽³⁾.

- الاستدلال بالحاجة المتبادلة بين الجوهر والعرض: «فإذا كانت الأجسام وهيئاتها ممكنة الوجود وليس كلّ واحد منهما مرجّحًا للآخر

(1) المصدر نفسه، ص 39.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، المشاريع والمطارات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)،

المشرع الرابع، ج 1، ص 387.

(3) المصدر نفسه.

-ولألا لزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم على نفسه وعلى نفسه وهو محال،
فإمكانها يحوج إلى مرجّح⁽¹⁾.

- الاستدلال عن طريق حاجة الحركة إلى غاية: «قد علم أنّ المتحرّك لا يوجب حركة نفسه؛ بل يحتاج إلى محرّك، والأجسام الفلكيّة تبين أنّ حركاتها نفسانيّة لا طبيعيّة والمباشر للحركة نفس، ولا بدّ له من غاية. وإذا بين أنه ليس غايتها ما تحتها ولا حال لبعضها مع بعض، وإذ ليست للأجسام التي تحتها أو فوقها ولا لنفوس ما تحتها أو فوقها على ما تبين، فتعيّن أن تكون لأمر غير جسمانيّ ولا ذي علاقة مع المادّة، فإن وجب وجوده فهو المراد، وإن أمكن فيحتاج إلى مرجّح وينتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو المطلوب»⁽²⁾. وللسهروردي كلام على هذا الاستدلال الذي يُعتبر واحدًا من منجزات أرسطو، سنذكره عند تقويمنا لأدلة معرفة الله.

- الاستدلال بزيادة وجود الموجودات على ماهياتها: «ومن المسالك القريبة التي للمتأخّرين أنهم يشتون أنّ الذي وجوده زايد على الماهيّة يجب أن يكون معلولاً؛ لأنّ الوجود لو كان واجباً في ذاته ما عرض لماهية غيره، وكلّ عرضيّ معلّل إمّا بالماهية... وإمّا بخارج... قالوا: ولا يمكن أن يكون الماهية علّة لوجود نفسها، فإنّه يلزم أن تكون قبل الوجود موجودة؛ لأنّه يلزم أن يكون العلّة متقدّمة على المعلول بالوجود، وتقدّم الماهية على الوجود بالوجود ممتنع، ولما كانت الأجسام وأعراضها وجودها زائداً على الماهية - وكلّ ما وجوده زايد على الماهية فهو ممكن - فجميع الأجسام والأعراض ممكنة فيحتاج في وجودها إلى واجب الوجود»⁽³⁾.

- الاستدلال في الرسائل الأخرى: اعتمد السهروردي في بعض رسائله

(1) المصدر نفسه، ص 388.

(2) المصدر نفسه، ص 388-389.

(3) المصدر نفسه، ص 389.

- مثل «رسالة في اعتقاد الحكماء»⁽¹⁾، و«برتونامه» (رسالة النور)⁽²⁾، و«ألواح عمادي»⁽³⁾ و«يزدان شناخت» (معرفة الله)⁽⁴⁾ - على مبدأ الإمكان والوجوب في مسألة إثبات الواجب وليس ثمة حاجة إلى تكرار ذلك.

- الاستدلال في حكمة الإشراق: سعى السهروردي في كتابه «حكمة الإشراق» الحديث عن الموضوع بصيغة أو أسلوب آخر، ويتضح ذلك بشكل أكبر كذلك في مسألة إثبات الواجب، وفي ما يأتي سنشير بشيء من التفصيل إلى هذا الاستدلال:

1- قسم السهروردي في البداية الشيء (الموجود) إلى نور وظلمة، ثم قسم كل واحد منهما إلى جوهر وعرض، وبذلك صنف عالم الوجود في إطار المقولات الأصلية الأربعة الآتية: أ- النور الجوهرى المجرد، ب- النور العارض، ج- الجوهر الغاسق (الجسم)، د- الهيئات الظلمانية (المقولات العرضية).

2- اعتبر السهروردي أن ثلاثاً من المقولات المذكورة تفتقر إلى مقولة النور الجوهرى المجرد، واستدل بوجود آخر من أجل إثبات ارتباط كل منها وافقاره.

3- إذا كان النور المجرد الذي يفتقر إليه الجميع هو نفسه محتاجاً ومفتقراً، فإنه سيكون محتاجاً إلى نورٍ مجردٍ آخر.

4- لما كان الدور والتسلسل في سلسلة الموجودات المترتبة والمجموعة

(1) المصدر نفسه، ص 263.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 31 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 134 وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص 413.

باطلاً كان لا بدّ من انتهاء تلك السلسلة إلى التّور المجرّد الذي لا يعلوه أيّ نور، وليس ذلك سوى نور الأنوار⁽¹⁾.

ثانيًا: أدلة إثبات الواجب لدى ملا صدرا

إذا بحثنا في آثار المتكلّمين والفلاسفة بدءًا من القرن الخامس والسادس الهجريّين وحتى القرن العاشر منه، فإنّنا لن نجد إلّا تكرارًا وإعادة للمبادئ التي ذكرها الأقدمون، ولهذا سنغضّ الطرف عمّا قيل خلال تلك الفترة الطويلة نسبيًّا وسندرس أدلة ملا صدرا الذي عاش في القرن الحادي عشر. ولا يخفى أنّ الأسس والأدلة التي ذكرها ملا صدرا في مؤلفاته هي نفسها التي تحدّث عنها أسلافه من الفلاسفة والحكماء باستثناء برهان الصّديقيّن الذي أعاد صياغته بأسلوبه الخاصّ؛ ولذلك سنبحث أولًا ما قاله ملا صدرا في البرهان المذكور، ثمّ نلقى نظرة عابرة إلى أدلة الآخرين في آثار ملا صدرا.

أ- التقرير الجديد لبرهان الصّديقيّن

قبل الخوض في تقرير ملا صدرا لا بدّ لنا أولًا من أن نعرف معنى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن؛ فهل يُقسّم مفهوم الوجود إلى واجب وممكن أم أنّ ما ينقسم إلى هذين القسمين هو المصداق الخارجيّ للوجود؟ وعلى الحالين ما هو أساس ذلك التقسيم؟

استشكل السيد عبوديت على أحد الفرضيّين المذكورين (أي كون التقسيم تقسيمًا للمصداق الخارجيّ)، وحاصل استشكله هو أنّه على تقسيم الموجودات الخارجيّة إلى الممكن والواجب، فإنّ إثبات وجود الله إمّا أن يستند إلى الواجب منها وإما إلى الممكنات، والأول هو مصادرة على المطلوب، والثاني إثبات لوجود الله بوجود المخلوقات. وهو عين ما يقوله المتكلّمون فلا جديد في هذا البرهان يجعله يستحقّ اسم «برهان البصديقيّن».

(1) المصدر نفسه، ج2، ص107-122.

وفي ردّه على هذا الإشكال يقول السيد عبوديت: لا يصح بناء هذا البرهان على واقع الوجود سواءً أكان وجود الواجب أم الممكن؛ بل يجب تشييد البرهان على أساس مُطلق الوجود، وذلك بأن يُقال لا شك في وجود شيء وهذا لازمه وجود الواجب. ولَمَّا كُنَّا نقبل وجود الممكنات، فمن باب أولى الاعتراف بوجود الله (سبحانه).

وهكذا نرى أنّ برهان الصديقين من وجهة نظر ملاً صدرا هو برهان يمكن بواسطته إثبات وجود الله (تعالى) مع الأخذ بالاعتبار طبيعة الوجود وإهمال كلّ الأمور الأخرى⁽¹⁾.

ولكن برأيي، إنّ طبيعة الوجود لا تدلّ بحدّ ذاتها على أنّها واجبة أو ممكنة؛ وما هو موجود في أذهاننا عن طبيعة الوجود وطبيعة كلّ شيء هو الـ«ماهية» لا بشرط ذلك الشيء، والماهية اللا بشرط، لا تدلّ على أي حكم سوى وجودها.

هذا ما أيّده جميع الفلاسفة المسلمون، وكذلك فعل ملاً صدرا مراراً وتكراراً كقوله إنّ الماهية بحدّ ذاتها ليست متعلقة بالغير ولا غير متعلقة، وأنّها (أي الماهية) لا تُوصف حتّى بالإمكان⁽²⁾. وجميع الأوصاف يمكن سلبها إلا الذاتيات بالنسبة إلى ماهية الموجودات وكثير من الموارد الأخرى⁽³⁾.

وبناءً على ذلك، كيف يمكن الوصول من هذه الطبيعة التي هذا حالها، إلى أن تكون موصوفة بهذه الصفة أو تلك؟ وإذا اتّصفت بصفة فلا بدّ من أن تتّصف بأخرى.

والحقيقة لملاً صدرا وابن سينا سوى القول: إنّنا شاهدنا ولاحظنا

(1) انظر: ملاً صدرا، المبدأ والمعاد، ج 1، ص 282؛ ملاً صدرا، المشاعر، ص 68؛ ملاً صدرا،

أسرار الآيات، ص 26؛ عبوديت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، القسم الرابع، الفصل 11.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 74 و 105 و 155.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

الأفراد في الخارج واستطعن إدراكهم بصفة الإمكان، ثم -وعلى أساس قانون العلّة- وجدنا أنّهم مُفتقرون إلى العلّة؛ وهنا سيكون برهان الصديقين كذلك برهاناً يمكن من خلاله معرفة الخالق بواسطة المخلوق.

ومهما يكن من أمر، فإنّ ملاً صدرا لا يوافق على تقرير ابن سينا وتصويره لبرهان الصديقين، ويخاطب المشائين بقوله ألم تروا أنّكم لم تأخذوا بالاعتبار وجود الممكن أو عدمه في برهانكم أو عدمه؟ فكيف تقولون إنّ لا حاجة لبرهانكم إلى ملاحظة مخلوقات الله؟

ويرى ملاً صدرا أنّ البرهان الذي أقامه المشاؤون لا يستند إلى حقيقة الوجود؛ بل إلى مفهومه، ويضيف قائلاً إنّ لا يمكن إقامة أيّ برهان بالذات على وجود الواجب؛ بل لا بدّ من أن تكون البراهين لميّة⁽¹⁾.

ويبدو أنّ ملاً صدرا لم يدرس استدلال ابن سينا في الإشارات بالشكل الصحيح؛ بل اعتبره بحاجة إلى بطلان الدور والتسلسل، وكذلك ظنّ الخواجة نصير الدين الطوسي، والحال أنّ استدلال ابن سينا لم يكن بحاجة إلى ما ادّعاه هذان الفيلسوفان⁽²⁾.

هذا وقد حرّر ملاً صدرا البرهان المذكور بالصيغة الآتية:

1- «إنّ الوجود كما مرّ حقيقة عينيّة واحدة بسيطة» -وقد بحثنا في وحدة الوجود وبساطته والتشكيك فيه في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب- ويشير كلام ملاً صدرا هذا إلى أنّه يتّبع آراء العرفاء حرفيّاً حيث اعتبر الوجود حقيقة عينيّة وأنّ تلك الحقيقة واحدة وبسيطة وذات مراتب ودرجات متباينة.

2- «لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلّا بالكمال والنقص والشدة

(1) المصدر نفسه، ج6، ص26-29.

(2) انظر: يثري، حكمت اشراق سهروردي، ص128-132.

والضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية، وغاية كمالها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره ولا يتصور ما هو أتم منه؛ إذ كل ناقص متعلق بغيره مُفتقر إلى تمامه».

3- «قد تبين في ما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم».

4- «والأول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص، والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلّا به؛ لما مرّ من أن حقيقة الوجود لا نقص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية؛ وذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يُوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور؛ لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حدّ لها ولا تعين إلّا محض الفعلية والحصول، وإلّا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية. وقد مرّ أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً، وكان ذاته بذاته مُفتقراً إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله، فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية وإمّا مُفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه وهذا هو ما أردناه»⁽¹⁾.

تحدّث صدر المتألهين في كتابه «الأسفار العقلية الأربعة» عن برهان الصديقيين في ثلاثة مواضع هي: المجلّد السادس من الصفحة 14 إلى 16، وكذلك في الصفحات من 23 إلى 24، ومن 60 إلى 61، مضافاً إلى كلامه حول الموضوع نفسه في بعض مؤلفاته مثل «مفاتيح الغيب»⁽²⁾ و«المشاعر»⁽³⁾.

(1) ملّا صدر، الحكمة المتعالية، ج6، ص14-16.

(2) المصدر نفسه، ص321-322.

(3) المصدر نفسه، ص68-69.

ويمكن القول إن التقرير الذي قدّمه ملا صدرا يستند إلى أساسين:
الأول أن مراتب الوجود الضعيفة متعلّقة بالمراتب الأعلى، وهذا التعلّق
هو الذي يكشف عن المرتبة الأعلى. والثاني هو أن حقيقة الوجود هي عين
حقيقة واجبة تتّصف بالكمال اللانهائي.

فإذا أخذنا الأساس الأول بالاعتبار، سنلاحظ أن ملا صدرا قد منح
الممكنات دورًا ما في برهانه لإثبات الواجب؛ لأن الاعتقاد بأن المرتبة
الأدنى من الوجود تدلنا على المرتبة الأعلى، معناه ببساطة الاستدلال على
الخالق بالمخلوق⁽¹⁾.

وأما على الأساس الثاني ودعوى أن حقيقة الوجود هي الوجوب،
فهذا يعني تكرار الدعوى وعدم إقامة أي برهان، وليس معنى هذا الكلام إلا
محاولة دعوى الاتحاد بين الوجود والوجوب.

ومثل هذا الموقف تبناه العرفاء قبل ملا صدرا بقرون، وهي تصوّر
يصعب الدفاع عنه والاستدلال عليه⁽²⁾. فإن كثيرًا من الموجودات التي لنا
بها صلة لا نحكم عليها بالوجوب أبدًا، وكثير من موجودات هذا العالم في
حالة تغيّر وتبدّل دائم، وبالتالي لا يمكن أن تتّصف بالوجوب. وأما إذا كان
المقصود من الدعوى دعوى أن حقيقة الوجود واجبة، فإن الموقف من هذا
الكلام هو أن حقيقة الوجود لا تُنال إلا بالشهود والمعانيّة، ومن لم يصل
إلى حالة الشهود لا ينفعه هذا الكلام في شيء.

ومهما يكن من أمر، فإنّه ما من سبيل أمامنا سوى إثبات وجود الخالق
عن طريق المخلوق، ويبقى الادّعاء بقدرتنا على إثبات وجود الخالق دون
أخذ المخلوق بالاعتبار، غير قابل للدفاع لا في الفلسفة ولا في العرفان؛

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص26.

(2) انظر: القيصري، شرح تائيه ابن الفارض (رسالة التوحيد والنبوة والولاية)؛ يثري، العرفان
النظري، القسم الثاني، المقصد الأول، الفصل الأول.

بل إنّ الادّعاء المذكور ليس صحيحًا كذلك في الاستدلال الذي قدّمه ابن سينا؛ وذلك لأنّ هذا الأخير نفسه قد استند في استدلاله إلى العلّية والممكنات⁽¹⁾، كما إنّ هذا الادّعاء غير مقبول أيضًا من قبل العرفاء كما قال ابن عربي: «فإنّ بعض الحكماء وأبا حامد الغزالي ادّعوا أنّه يُعرّف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط»⁽²⁾.

ب- الأدلة الأخرى

مضافًا إلى البرهان المذكور أشارَ ملاً صدرًا أيضًا إلى أدلة أخرى لفلاسفة آخرين، وفي ما يأتي نظرة عابرة على تقريره بشأن تلك الأدلة:

1- برهان الصديقين لابن سينا، حيث قال: «الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب وممكن، والممكن لذاته لا يترجّح وجوده على عدمه فلا بدّ له من مرجّح من خارج، وإلاّ ترجّح بذاته، فكان ترجّحه واجبًا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنًا، وكذا في جانب العدم فكان ممتنعًا وقد فرض ممكنًا هذا خلف، فواجب الوجود لا بدّ من وجوده فإنّ الموجودات حاصلة، فإن كان شيء منها واجبًا فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإلاّ فوقق الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مرّ بيانه، والدور مستلزم للتسلسل فهو مُحال أيضًا، مع أنّه يوجب تقدّم الشيء على نفسه وذلك ضروريّ البطلان، ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثيّة التعليليّة؛ لأنّها غير مكثّرة للذات الموضوعة لهما، فالدور مع أنّه يستلزم التسلسل يستلزم تقدّم الشيء على نفسه».

ثمّ علّق ملاً صدرًا على كلام ابن سينا حول البرهان المذكور بقوله: «وهذا المسلك أقرب المسالك إلى منهج الصديقين، وليس بذلك كما زعم؛ لأنّ هناك يكون النّظر إلى حقيقة الوجود وههنا يكون النّظر في مفهوم الموجود».

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتط الرابع.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، فصّ حكمة مُهَيّمة في كلمة إبراهيمية.

أظنّ أنّ تقرير ملاً صدرا بشأن استدلال ابن سينا ليس صحيحاً:

أولاً: لأنّ ابن سينا طرح مسألة الوجود لا مفهوم الوجود أو الوجود⁽¹⁾.

ثانياً: إنّ ابن سينا لم يُدخل عامل بطلان الدور والتسلسل في استدلاله؛ بل الحقيقة هي أنّ ملاً صدرا نفسه وبتأثيره بكلام الخواجة نصير الذين الطوسي حول ما قاله ابن سينا، ونسب إلى ابن سينا موضوع الدور والتسلسل.

ثالثاً: استند ابن سينا في برهانه إلى مقدّمتين مهمّتين للغاية، هما:

- إثبات عدم اقتصار الوجود على المحسوس؛ حيث يؤدي ذلك دوراً كبيراً في إمكانية إثبات الواجب؛ إذ يمكن إثبات هذا الأخير على أساس إثبات العلّة الفاعليّة بينما تكون العلّة الفاعليّة غير ممكنة في الموجودات المادية؛ إذن، ينبغي علينا أولاً إثبات أنّ موجودات العالم لا تقتصر على المحسوسة فقط.

- إثبات العلّة الفاعليّة؛ حيث استطاع ابن سينا إثبات العلّة الفاعليّة بعد بيان الأقسام الأربعة للعلل من خلال الرّبط بين ثلاثة أقسام من تلك الأقسام (أي العلّة المادية والصوريّة والغائيّة) وبين العلّة والفاعليّة؛ إذ ليس بالإمكان إثبات الواجب كعلّة للعلل إلّا على أساس قبول العلّة الفاعليّة.

هذا من ناحية، أمّا من النّاحية الأخرى فإنّنا إذا عجزنا عن إثبات العلّة الفاعليّة فلن نحصل على مجموعة من العلل في آن واحد حتى يتسنى الحكم ببطلان عدم تناهيها؛ لأنّ فلاسفتنا يرون عدم لزوم التسلسل والتناهي في العلل المادية والمعدّات التي تظهر وتختفي بشكل متسلسل⁽²⁾.

وهكذا نرى أنّ ملاً صدرا لم يلاحظ المقدّمات المهمّة في استدلال

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّمت الرابع، الفصل 9.

(2) المصدر نفسه، الفصول 1-8.

ابن سينا، فضلاً عن أنه لم يُفرد بحثاً خاصاً في آثاره حول عدم اقتصار الموجود على المحسوس أو إثبات العلة الفاعلية، والحقيقة هي أنه إذا لم يتم إثبات هاتين المسألتين، فإننا لن نجد أمامنا سوى توالي أو تسلسل الأحداث المادية، وبالتالي فلن يكون بمقدورنا إثبات الواجب أبداً بالاعتماد على ذلك التسلسل.

وأما ابن سينا فيقول: «كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها يتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية؛ فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»⁽¹⁾.

2- البرهان نفسه دون الاستعانة بالتسلسل الذي نقله عن كتاب «المشارع والمطارحات» للسهورودي⁽²⁾. أدرك السهورودي أن استدلال ابن سينا لا يرتبط بالدور والتسلسل؛ بل أضاف نقطة مهمة وهي أن استدلال ابن سينا يُعَدُّ من الأدلة التي تشير إلى بطلان التسلسل وأنه يمكن بواسطة هذا الاستدلال إثبات تناهي سلسلة العلل في طرف الصعود فقط⁽³⁾؛ وعلى الرغم من ذلك فقد طرح السهورودي نفسه موضوع الدور والتسلسل في إثبات الواجب في كتابه «حكمة الإشراق»⁽⁴⁾.

3- البرهان على أساس الإمكان وتعلّق الظواهر دون الرجوع إلى بطلان التسلسل، وهذا البرهان هو نفسه الذي قدّمه ابن سينا مع اختلاف

(1) المصدر نفسه، التّمتّع الرابع، الفصول من 9-15؛ يثري، الفلسفة المشائية، البحث الثاني، الفصول 9-15.

(2) ابن سينا، المصدر نفسه، ص 36.

(3) شيخ الإشراق السهورودي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، العلم الثالث، المشرع الرابع.

(4) شيخ الإشراق السهورودي، حكمة الإشراق، القسم الثاني، إثبات نور الأنوار.

بسيط، وهو أنّ ملاً صدرا قدّم الإمكان بحلّة عرفانيّة. وكما قلنا فإنّ التعلّق العرفانيّ للكائنات بالحقّ (تعالى) باعتبارها تجلّيه وظهوره، ليس أمراً يمكن تصوّره أو تصديقه بالعقل والفكر، ولهذا فإنّ برهان ملاً صدرا المذكور هو برهان ابن سينا نفسه.

4- برهان بعض الباحثين المستند إلى «اقتصار الموجودات في الممكنات يقتضي الدور والتسلسل» لتوقّف الموجود على الإيجاد وبالعكس. وفي الحقيقة فإنّ هذا البرهان هو عين برهان الصديقين ولا يختلف عنه سوى ببعض العبارات.

5- برهانه الآخر المستند إلى كون الموجود من حيث هو موجود ليس بحاجة إلى المبدأ.

6- برهانه القائم على أساس أنّه لا مبدأ لمجموع الموجودات.

7- البرهان المستند إلى أنّ مجموع الموجودات ممتنعة العدم⁽¹⁾.

إنّ الاستدلالات الثلاثة الأخيرة 5 و6 و7، هي الاستدلالات نفسها التي ذكرها العرفاء حول وجوب طبيعة الوجود، لكنّ صحّة هذا الاستدلال يكمن في اعتبارنا الوجود كحقيقة واحدة والكثرات أموراً اعتباريّة وخياليّة، وإلاّ فليس لدينا شيء يمكن اعتباره موجوداً مطلقاً مُستغن عن المبدأ، كما أنّه ما من شيء يُمكن اعتباره مجموع الموجودات ومُستغن عن المبدأ وممتنع العدم، وهو ما ادّعاه ملاً صدرا - كما في الفقرتين 6 و7-؛ لأنّ ما نراه بالفعل في العالم الخارجي هو أفراد الموجودات الذين ليس فيهم من هو واجب الوجود؛ بل هي موجودات حادثة ومتغيّرة وغير دائميّة. ووفقاً لاحتياج هؤلاء يمكننا إثبات موجود واجب ما؛ ولكننا لا نستطيع اعتبار كلّ واحد من تلك الموجودات واجباً.

(1) المصدر نفسه، ص 4-7 و37 وما بعدها.

وربّ قائل يقول: على الرغم من أن هذا ما أشار إليه العرفاء وذكره في آثارهم؛ لكنّ المبدأ الذي استندوا إليه في ذلك هو وحدة طبيعة الوجود، فمن وجهة نظرهم وبلاستناد إلى الكشف والشهود، فإنّ حقيقة الوجود واجبة، وأمّا الموجودات المتغيرة فهي ماهيات وأعيان تنضوي تحت لواء ذلك الوجود الواحد حيث يكون لها ظهور مجازي.

8- إثبات الواجب على أساس صفة وحدته⁽¹⁾؛ يمكننا ملاحظة مثل هذا الاستدلال في كلام الكندي، وهو أوّل فيلسوف مسلم، حيث قال في إمكانية إثبات الواجب أنّه لا بدّ من أن تنتهي الكثرات في العالم بالوحدة وإلاّ أدى ذلك إلى التسلسل (أي إذا كانت كلّ كثرة ناجمة عن كثرة غيرها)⁽²⁾.

9- إثبات الواجب على أساس تخصيص الأجسام بصورها⁽³⁾.

10- إثبات الواجب بطريق الحركة مع المبادئ المختلفة (وهو منهج علماء الطبيعة)⁽⁴⁾.

11- إثبات الواجب بطريق افتقار النفس إلى فاعل أشرف منها (وهو منهج علماء الطبيعة كذلك)⁽⁵⁾.

12- إثبات الواجب بمسلك المتكلمين وعلى أساس حدوث الكائنات⁽⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ النقاط من 9 إلى 12، قد وردت في آثار السابقين من الفلاسفة، لكنّ بعبارات مختلفة.

(1) المصدر نفسه، ص 41.

(2) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ص 207.

(3) ملأ صدرنا، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 41.

(4) المصدر نفسه، ص 42.

(5) المصدر نفسه، ص 45.

(6) المصدر نفسه، ص 47.

ثالثاً: دراسة أدلة ملا صدرا وأتباعه في إثبات الواجب ونقدها

1- أدلة ملا صدرا

كما مرّ بنا، فإنّ ملا صدرا عرض 13 دليلاً لإثبات الواجب، وعرفنا أنّ جميع تلك الأدلة قد ذكرها الأولون بشكل أو بآخر؛ بل وقد اعترف ملا صدرا نفسه عند تقريره لمُعظم تلك الأدلة بسبق طرحها في الفلسفة⁽¹⁾. والجهد الذي يُسجّل لملا صدرا هو محاولته طرح صياغة جديدة لبرهان الصديقيّن. بعد تصريحه بعدم صدق هذا المصطلح على صياغة ابن سينا، وذلك لأسباب هي الآتية:

أولاً: إنّ ابن سينا استعان بالممكن أو إمكان الماهيات لإثبات الواجب، وهو يشبه تماماً استناد المتكلمين إلى حدوث الموجودات.

ثانياً: إنّ ابن سينا وغيره جعلوا مفهوم الوجود أساساً لبحثهم، في حين أنّ الوجوب هو صفة مصداق الوجود.

فإشكال ملا صدرا الأول صحيح، وأمّا ما يتعلّق بالإشكال الثاني فسوف نوضحه في ما بعد؛ لكن يبقى أنّ تقرير ملا صدرا لبرهان الصديقيّن غير صحيح يفتقد إلى الدقة - كما قلنا.

ستجنّب هنا نقد المبادئ والأدلة الأخرى، وعلى القراء الأعزّاء الرّاغبين بالاطّلاع على ذلك مراجعة مصادرنا في هذا المجال⁽²⁾، وسنكتفي بنقد تقرير ملا صدرا حول برهان الصديقيّن، حيث يُعتبر محلّ إشكال من جهات عدّة. وفي ما يأتي إشارة إلى بعض من تلك الإشكالات:

أ- لقد أدخل ملا صدرا وأدخل قارئه في متاهات وفي دهاليز من

(1) المصدر نفسه، ص 14-47.

(2) يثري، تاريخ تحليلي - انتقادي لفلسفه إسلامي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس.

الإبهام والغموض عندما استخدم المبادئ الخاصة به في أدلته وبراهينه. فلا بد من البدء من أصالة الوجود ثم الانتقال إلى وحدة الوجود، وبعد ذلك -أي في المرحلة الثالثة- ينبغي الاعتراف بأن الوجود أصيل وواحد وأن له مراتب كالغنى والفقر. وفي المرحلة الرابعة لن يكون أمامنا سوى القول إن تلك المراتب هي أعلى مراتب الوجود وأنه لا مرتبة أكمل أو أرقى منها، ثم قبولنا بأن هذا المرتبة الكاملة ليست مرتبطة أو متعلقة بشيء، والاعتراف في المرحلة الخامسة بأن المرتبة المذكورة القائمة على أساس تقدّم الفعل على القوة والكمال على النقص، هي مرتبة متقدمة على المراتب الأخرى، وفي المرحلة السادسة والأخيرة القول إن تمام وكمال كل شيء يعني امتلاكه لجميع الكمالات والفضائل التي تمتلكها المراتب الأدنى منه.

وبعد كل تلك المقدمات سيكون بإمكاننا الاستدلال على أن الوجود إما أن يكون مُستغنياً في إشارة إلى المرتبة الكاملة، وإما أن يكون مُفتقراً وفي هذه الحالة فإنه سيكون مرتبطاً بمرتبة أكمل منه؛ ولا شك في أنه ليس باستطاعة أي شخص بلوغ كل تلك المراحل.

ب- إن أغلب تلك المبادئ والأسس لا تقبل التصوّر والتصديق بالعقل والفكر؛ إذ إن ما يمكننا إدراكه من الوحدة العينية للوجود وأصالته والتشكيك في مراتبه وكيفية تعلق تلك المراتب ببعضها هو المفاهيم والتصورات الوهمية والخيالية، لا غير، ولا ريب في أن معرفة حقيقة تلك المسائل والموضوعات -إذا كانت واقعية بالفعل- ليست متيسرة سوى بالمكاشفة والشهود، ومن كان من أهل الشهود، فهو ليس بحاجة إلى أي استدلال.

ج- ما هو مُسلم به هو أن أذهاننا وعقولنا لا تستطيع العمل إلا بقواعدها وأصولها هي، مثل العلية والإمكان، فعقولنا مثلاً لا تقدر على الاستعانة برابطة التجلي لحقيقة ما في المراتب والشؤون المختلفة ورابطة تلك المظاهر والمراتب والشؤون مع تلك الحقيقة بدلاً من الاستناد إلى رابطة العلية والإمكان، حيث لا يمكن طرح مثل هذه المسائل والأمور

إلا في مجال الشهود، وهذا الأخير - كما هو معلوم - مرتبط بعالم الجمع والتوحيد، بينما نحن الآن في عالم «الفرق الأول»، وحتى لو كنّا في مقام الفرق بعد الجمع فإن الآخرين ليسوا كذلك.

د- لا يخلو تقرير ملاً صدرا وجميع التقارير الأخرى⁽¹⁾ - بصرف النظر عن الإشكالات الخاصة بكل واحد منها - من الأخطاء والشبهات في المصداق⁽²⁾، مضافاً إلى إشكالات أخرى أيضاً مثل كيفية تقسيم الحقيقة الواحدة إلى واجب وممكن، حيث لا مجال لنا هنا لبحث ذلك بالتفصيل، بينما أشار ملاً صدرا نفسه إلى بعض الإشكالات الأخرى الموجودة في الاستدلالات⁽³⁾.

2- أتباع ملاً صدرا (الطباطبائي)

بعد ملاً صدرا اهتمّ كثيرون بأدلته ومنهم العلامة الطباطبائي الذي تطابق موقفه مع موقف ملاً صدرا تماماً، ولما كان الطباطبائي يحتلّ مركزاً استثنائياً بين أتباع ملاً صدرا؛ فإننا سنواصل بحثنا حول أدلته ونختمه به كذلك.

أورد الطباطبائي في آثاره - كما ذكرنا في الفصل السابق - عشرة أدلة لإثبات الواجب، إلا أنّ ثمانية منها تكرر لأدلة الفلاسفة والحكماء السابقين⁽⁴⁾، وإذا تأملنا الدليلين الآخرين بدقّة فسنجد أنّهما من إبداعه وابتكاره هو. ولأننا تكلمنا عن الأدلة الأخرى في آراء القدماء فسنتصر في ما يأتي على دراسة الدليلين اللذين قدّمهما العلامة الطباطبائي:

أ- تقرير خاصّ حول برهان الصديقين: يستند تقرير الطباطبائي على ثلاث أسس هي:

-
- (1) ذكر الأشتباني في تعليقاته على شرح منظومة الحكمة للسبزواري ما يقرب من 19 برهاناً (انظر: الأشتباني، تعلّيق على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ص 489).
 - (2) جواد آملّي، براهين إثبات الله (تعالّي)، ص 216.
 - (3) انظر: ملاً صدرا، الحكمة المتعاليّة، ج 6، ص 39، ومواقع كثيرة غيرها.
 - (4) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 12، الفصل 1 و 2.

- الواقع لا يكون غير واقعي.

- العالم وأجزاؤه قابل للتفني.

- إذن، العالم وأجزاؤه مرتبط بالذات بتلك الواقعية⁽¹⁾.

ويوجد بعض الإشكالات في الاستدلال المذكور، منها:

1- شبهة اعتبار المفهوم بدلاً من المصداق: إنّ مسألة الواقعية التي لا تقبل اللاواقعية إنّما تكون في مجال المفاهيم وقد ورد في مقدمته الثانية أنّ العالم وجميع أجزائه قابل للتفني.

2- إذا كان قصده من الواقعية هو الواقعية الخالدة في العالم الخارجي، فهذا يعني أنّه يعترف بوجود الواجب ثمّ يستدلّ عليه لإثباته.

3- إنّ المادّيين كذلك من أمثال ديموقريطوس وحتى أرسطو يعتبرون المادّة أزليّة وأبدية؛ وعليه، فيمكن القول إنّ ملاً صدرا هو الآخر يوافق على كلّ هذه المقدمات لكن دون الاعتقاد بالمبدأ الواعي والمبدّر والخالق.

4- الإشكال الذي أورده محمّد تقي مصباح وهو أنّ ما يمكن إثباته من خلال تقرير ملاً صدرا هو وجود حقيقة واجبة، دون وجود إمكانية لإثبات ما إذا كانت تلك الحقيقة هي غير هذا العالم أو أجزائه، خلافاً للتقارير التي كانت تشير إلى استقلالية الله عن العالم⁽²⁾.

5- يُعتبر تقرير ملاً صدرا هذا هو التقرير نفسه المعروف لدى العرفاء الذي استدلّوا به على وجوب حقيقة الوجود وطبيعته. على سبيل المثال، استدلّ القيصريّ (ت 751هـ) على وجوب طبيعة الوجود في مقدمته على

(1) الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، طهران، منشورات صدرا، ج5، ص 77 وما بعدها؛ ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص 14، تعلية الطباطبائي.

(2) مصباح اليزدي، تعلية على نهاية الحكمة، ص 410.

شرح الفصوص بقوله إنه ما من وجود مُطلق يقبل العدم، وكلّ ممكن يقبل العدم؛ إذن، فإنّ الوجود واجب بالذات⁽¹⁾. وقد ورد المضمون نفسه لدى بعض المتأخرين مثل ميرزا جواد ملكي التبريزي، حيث قال إنّ حقيقة الوجود ممتنعة العدم وكلّ ممتنع العدم قديم بالضرورة؛ إذن، فحقيقة الوجود قديمة⁽²⁾.

ومن الواضح أنّ الحقيقة المطلقة أو الطبيعة الكلية للوجود التي قصدها العرفاء تختلف عن مقولة الموجود الواجب الوجود التي انبرى الفلاسفة والمتكلمون لإثباتها.

ب- الاستدلال على أساس الوحدة الشخصية والطبيعية للعالم
وافتقاره إلى العلة الخارجية⁽³⁾: من البديهي أنّه ليس بالإمكان تفسير مثل هذا المبدأ بسهولة ويُسر؛ إذ إنّ لموضوع الوحدة الشخصية للعالم وكونه الإنسان الكبير خلفية متأصلة في تاريخ المعتقدات الإنسانية؛ لكنّه ليس مبدأ قابلاً للبيان والتفسير من الناحية الفلسفية إلّا لأهل الشهود الذين يمكنهم الوصول إلى ذلك عن طريق المكاشفة، وهذا بالطبع موضوع آخر لا علاقة له بما نحن بصدد.

وفي ختام بحثنا هذا، لا بدّ لي من التعليق على أمر:

ما هو نوع البراهين التي نستعملها لإثبات وجود الله (سبحانه)؟ هل هي براهين لميّة أم إنّيّة؟ كان المرحوم العلامة الطباطبائي قد صرّح من قبل بأنّه ليس لدينا أيّ برهان لمّي لإثبات وجود الله (تعالى)؛ لأنّ البرهان المذكور يُمكننا من الوصول إلى المعلول بواسطة العلة وليس لله (عزّ وجلّ) من علة؛

(1) القيصريّ، شرح فصوص الحكم لابن عربي، الطبعة الحجرية، ص 8.

(2) ملكي التبريزي، رسالة لقاء الله، ص 177. ويمكننا العثور على الاستدلال نفسه كذلك من بين الأدلة التي نقلها ملاً صدرًا، مثل الاستدلالات 5 و6 و7 المنقولة عن بعض الباحثين.

(3) الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، طهران، منشورات صدرًا، ج 5، ص 89 وما بعدها.

إذن، ولإثبات وجوده (تعالى) ليس باستطاعتنا الاعتماد على البرهان اللّمي. والحقيقة أنّ العلامة الطباطبائي يعتبر أنّ استعمال البرهان اللّمي غير ممكن أصلاً في مجال الفلسفة؛ لأنّ موضوع الفلسفة هو الموجود من حيث هو موجود، والحال أنّه ليست للموجود المطلق أيّ علّة خارجة عنه⁽¹⁾.

وكذلك علّق صدر المتألّهين أيضاً بقوله إنّّه ليس لديه أيّ برهان بالذّات لوجود الواجب؛ بل إنّ البراهين كلّها هي بالعرض وأنّ ثمة ما يشبه البرهان اللّمي⁽²⁾.

إنّ القول إنّّه ليس بحوزتنا أيّ برهان لّميّ في الفلسفة وأنّه لا يوجد كذلك مثل هذا البرهان لإثبات وجود الواجب يوصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ استدلالنا في مجال الميتافيزيقا والفلسفة ليست يقينيّة؛ أي إنّّه ليس باستطاعتنا إثبات أيّ من القضايا والأحكام الفلسفيّة بالبرهان اللّميّ ذي النتيجة اليقينيّة، في حين أنّ تصوّر السائد لدى أهل الفلسفة هو أنّ معرفتهم برمتها برهانيّة يقينيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّني لم أذكر هذا البحث المهمّ وهو: «هل يمكننا الحصول على قضايا برهانيّة ومعلومات يقينيّة ثابتة في مجال معرفة الله أو في الفلسفة بشكل عامّ، أم لا؟»، لم أذكره في بداية الفصل الخاصّ ببحث أدلّة معرفة الله ونقدها، وقد كان ذلك مقصوداً؛ لأنّ مثل هذا البحث بحاجة في وقتنا الحاضر إلى فرصة أكبر ودقّة أكثر، لكنني أرى من الضّرورة بمكان الإشارة إلى آراء ونظريّات أهل البحث في هذا المجال:

أ- يبدو أنّ أحدًا لم يسبق ملاً صدرا في الدخول إلى هذا البحث. وفي ما يتعلّق بإثبات الواجب، أشار ملاً صدرا إلى رأيه بقوله: «الواجب لا برهان

(1) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل 2.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعاليّة، ج 6، ص 28-29.

عليه بالذات؛ بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي⁽¹⁾، لكنّه لم يوضّح ما إذا كان البرهان اللمي غائبًا وشبيهه موجودًا ولم يكن بالذات؛ بل بالعرض، فهل سيفيدنا ذلك بشيء أم لا؟

ب- أبدى الطباطبائي رأيه بصراحة في كلا الموضوعين، فهو يرى أنّ برهان إثبات واجب الوجود وجميع البراهين الفلسفية الأخرى تنضوي تحت لواء «البرهان الإنّي»⁽²⁾؛ لكنّه في الوقت نفسه ينوّه إلى مسألة مُعيّنة وهي أنّ المناطقة يقسمون البرهان الإنّي إلى قسمين: إذا أردنا الوصول إلى العلة عن طريق المعلول، فإنّهم يسمّون ذلك اصطلاحًا بـ«الدليل»، أمّا إذا كان الهدف هو الوصول إلى اللازم الآخر الذي ليس بظاهر بواسطة اللازم الظاهر فذلك يُسمّى «الإنّ المطلق»، ويبدو أنّ جميع المناطقة يوافقون على هذا المبدأ⁽³⁾. ثمّ يُضيف العلامة الطباطبائي قائلاً إنّ البراهين الفلسفية هي من النوع الثاني، وأنّه يمكن الاعتماد على النوع الثاني من البرهان الإنّي خلافًا للنوع الأوّل الذي لا يفيد سوى في حالات اليقين بانحصار العلة؛ وعليه، يمكن إثبات جميع المسائل الفلسفية وتلك المتعلقة بمعرفة الله بالاستدلالات الخاصة ببرهان «الإنّ المطلق»⁽⁴⁾.

ج- وثمة مبانٍ عدّة يمكن اعتمادها للحكم على المقولات الفلسفية بأنّها برهانية ويقينية، منها: تعميم مبدأ العلية لمجال المفاهيم والاعتباريات والمعقولات الثانية للحكم على البراهين المولدة للقضايا الفلسفية بأنّها لميّة ويقينية. ومنها كذلك الاكتفاء بعلية الحد الأكبر لثبوت الحد الأصغر

(1) وبالمناسبة فقد علّقنا على مسألة كون الاستدلال بالعرض، وذلك في كتاب التعليقات الواردة في الصفحة رقم 29 من الجزء السادس، حيث تبيّن فيه أنّه سير من المفهوم إلى المصادق.

(2) الطباطبائي، تعليقات الأسفار، ج6، ص29؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، مدخل الكتاب، والمرحلة 12، الفصل 1.

(3) انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق-البرهان)، ص79.

(4) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 12، الفصل 2؛ الطباطبائي، تعليقات الأسفار، ج6، ص27.

والاكتفاء بهذا المقدار دون توسعة العلية إلى دائرة الوجود الخارجي للحد الأصغر.

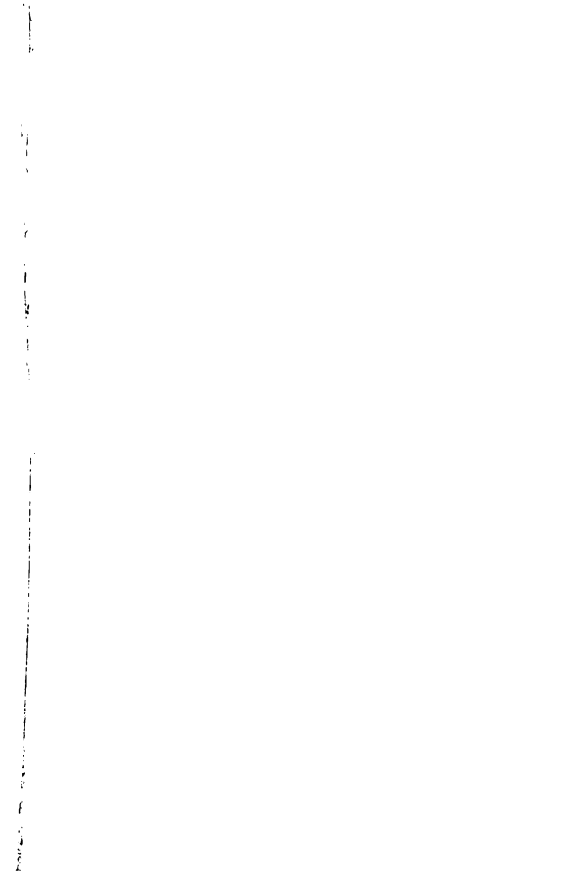
د- تعود كلّ تلك الآراء في النهاية إلى مبدأ واحد وهو المبدأ الأرسطيّ في المنطق عندنا. أعتقد أنّ علينا إعادة النظر في أمرين اثنين:

الأمر الأول: يرتبط بإعادة تعريفنا لليقين؛ الأمر الذي أشرت إليه وناقشته في محلّ آخر⁽¹⁾.

الأمر الثاني: ويتعلّق بنظامنا المنطقيّ في مجال الاستدلال؛ إذ لا مناص من إدخال بعض التغييرات الأساسيّة والخروج من دائرة المقولات الأرسطيّة وحدّ وبرهان المنطق القديم ومسألة الوصول من العلة إلى المعلول وكذلك مسألة الذاتيات وإعادة تقرير كلّ ذلك من جديد، وبالتالي تحديد وتعيين قيمة كلّ منها، وقد دوّنتُ بعض الأفكار في هذا المجال وقد نشر بعضها وبعضها ما زال ينتظر⁽²⁾.

(1) يثري، من اليقين إلى اليقين، الفصل الخامس وما بعده.

(2) المصدر نفسه، الفصل السابع وما بعده، وهو مجهود لإيجاد سبيل جديدة وطرق فعالة للتأملات الفلسفية حيث أكملت مؤخراً البحث حول ذلك، وتمّ طبعه في كتاب تحت عنوان ما هي الفلسفة؟.



الفصل العاشر

صفات الواجب (التوحيد)

تمهيد

بحث المتكلمون والعرفاء في صفات الله (عزّ وجلّ) وأسمائه، وقد فعل كلّ منهم ذلك على طريقته الخاصة. كما طرح هذا الموضوع في الفلسفة الإسلامية. وقد أولى ملاً صدرا هذا الموضوع عنايةً خاصّة ولم يأل جهداً في هذا المجال.

نبدأ البحث بعرض نقاط ترتبط بالصفات الإلهيّة؛ لتكون هذه النقاط مدخلاً لاستعراض رأي ملاً صدرا في هذا الأمر.

لم يتّحد مركز الاهتمام بين الفلاسفة والمتكلمين في البحث في هذا الميدان، فصفاة مثل: القدرة والحياة والإرادة والكلام الإلهيّ شغلت المتكلمين أكثر من سائر الصفات، بينما وجّه الفلاسفة اهتمامهم نحو صفاتٍ أخرى، ومن أهم الصفات التي حظيت باهتمام الفلاسفة التوحيد والعلم الإلهيّ. ونحن بدورنا سوف نهتمّ بالبحث في هاتين الصفتين ونعرّج بعد ذلك على العلاقة بين الذات والصفات. وعلى العادة التي جرينا عليها في الفصول السابقة سوف نحرص على استعراض تاريخ البحث في المسألة ثم نرى إلى أين وصلت عند ملاً صدرا وفلسفته.

التوحيد والأدلة عليه

أولاً: تاريخ البحث

تشير جميع أدلة إثبات وجود الله - كما قلنا - إلى وجود مبدأ واحد وحقيقة واجبة، وأمّا ما يتعلّق بأوصاف الواجب ومبدأ الوجود - ومنها التوحيد - فنبغى تفسيرها والاستدلال عليها بشكل مستقلّ. وقبل الدخول إلى البحث في أدلة التوحيد، أوّد الإشارة إلى نقطة مهمّة وهي أنّ للوحدة التي تُحمل على الواجب معنيان:

المعنى الأوّل: الوحدة العددية؛ أي إنّ واجب الوجود هو حقيقة موجودة ومتعيّنة وأنّ تعيّنه هو عين ذاته، ولذلك فهو لا يقبل الكثرة ولن يكون أكثر من فرد واحد.

المعنى الثّاني: التوحيد الإطلاقيّ، ومعناه أنّ ذات الواجب هي حقيقة مطلقة بلا قيود يتلخّص فيها كلّ الوجود ولا وجود لأيّ حقيقة أخرى.

وبعبارة أخرى: فإنّنا نقول في التوحيد العددي: إنّ الله واحد؛ أي إنّ لا وجود لأيّ إله آخر غيره، أمّا في التوحيد الإطلاقيّ فنقول: إنّ الله واحد؛ أي لا وجود لأيّ موجود آخر في عالم الوجود سوى الحقّ (تعالى)، وكلّ ما سواه ليس إلّا عدماً شبيهاً بالوجود، وفي الوقت نفسه فإنّ سواه هو من تجلّياته وشؤوناته.

لقد تعامل الإنسان ومنذ البداية مع مسألة الله (تعالى) بنظرة تقليدية قابلة للإدراك من قبل عامّة الناس بدلاً من استعمال الدقّة الفلسفيّة والدعاوى غير العقلانيّة، وعلى الرّغم من أنّ التعاطي المذكور مع تلك المسألة لم يعمل على إبعاد الإنسان كثيراً عن النظريّة الإنسانيّة تجاه الله، إلّا أنّ ذلك ظلّ الأسلوب الوحيد الذي يمكن فهمه وإدراكه من قبل الإنسان.

كانت الآلهة لدى اليونانيين القدماء بما فيهم الآلهة الدينيّة المتعددة

والأسطورية، أو حتى ما ندعوه بإله أرسطو وأفلاطون، كانت ذات تعين وتشخص، وكذلك الحال في الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، سوى ما نلاحظه في التعاليم المسيحية الموجودة المتأثرة بالتيار الفكري الذي بلغ أوجه لدى أفلوطين، وهو دخول التعين والتشخص تارة في مناهات الغموض وتارة أخرى في دهاليز الإطلاق.

أما في الأديان والمدارس الفلسفية الموجودة في العالم، وكذا في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فإن الوحدة فيها هي وحدة عددية، أما وحدة الله الإطلاقية (أي الحقيقة) فهي غير مطروحة سوى في المدارس الشهودية الهندية والأفلاطونية المحدث⁽¹⁾. وهنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّه ليس بوسع ذهن الإنسان وعقله التفكير في المطلق أو إدراكه، وقد صرّحت بذلك وأكدت عليه جميع المدارس العرفانية.

وثمة من استعان ببعض العبارات في «نهج البلاغة» دون أن يدرك الوحدة العددية بشكلها الصحيح، ولهذا قالوا إنّ الوحدة الإطلاقية هي الوحدة التي يريدها الدين الإسلامي. ولتقويم مثل هذا الرّأي ينبغي أولاً ملاحظة بعض العبارات، منها ما ورد عن أمير المؤمنين (ع): «الأحد لا بتأويل عدد»⁽²⁾، وفي عبارة أخرى قوله (ع): «ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»⁽³⁾.

لاحظ أنّ العبارات المذكورة لا تدلّ أبداً على الوحدة الإطلاقية التي قصدها العرفاء وأتباع الأفلاطونية المحدثّة؛ بل تشير إلى ما يُعرف بـ«مبدأ المغايرة» وهي أنّ لله (سبحانه) صفات وأفعالا، لكنّها ليست كالصفات

(1) جيلسون، الله والفلسفة، ص 24 و38؛ غمبرترس، المفكّرون اليونانيون، ج 2، الكتاب الخامس، الفصل 19؛ أفلاطون، النواميس، ص 641 وما بعدها؛ أرسطو، الميتافيزيقا، ص 1074 أوب.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 152.

(3) المصدر نفسه، الخطبة 1.

والأفعال العادية للبشر. فهو السميع ولكن ليس كسمعنا نحن، وعالم لكن علمه ليس كعلمنا؛ وعليه، فإنَّ وحدة الله (تعالى) كذلك ليست من نوع الوحدة التي تصوّرها فما هو في تصوّرنا عن وحدانية الله (سبحانه تعالى) يستند عادة إلى المحدودية والقلة، أمّا الوحدة الخاصة بالله (سبحانه) لا يلزمها قصور أو ضعف إطلاقاً. وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة أيضًا بقوله: «كلُّ مُسمّى بالوَحدة غيرُهُ قليلٌ»⁽¹⁾.

وبناءً على ذلك، فإنَّ نفي الوحدة العددية عن الله لا يعني إثبات الوحدة الإطلاقيّة له (تعالى) بأيّ شكل من الأشكال، وما أدركه المسلمون حول التوحيد منذ صدر الإسلام هو أنّه «لا إله إلاّ الله»، ولم يفهموا التوحيد بمعنى «لا وجود لأيّ موجود آخر سوى وجود الله (سبحانه)»! وكلّ ما وردنا في الكتاب والسنة النبويّة الشريفة بشأن ذلك ليس سوى نفي الشريك عن الله، وإن اعتبر الفكر الإسلاميّ بعد ذلك أنّ نفي الجزء والصفة كذلك داخل ضمن معنى التوحيد.

والآن سنبدأ بالبحث من المعنى الأصلي للتوحيد - وهو نفي تعدّد الآلهة - ثمّ بمعناه الآخر.

استند القدماء بشكل عامّ إلى ثمانية أدلّة لإثبات توحيد الله (تعالى)، وهي:

1- البرهان القرآني المعروف بالتمانع.

2- برهان التعيّن.

3- برهان التركيب.

4- برهان امتناع الكثرة.

5- برهان المقدورات.

(1) المصدر نفسه، الخطبة 64.

6- برهان بعثة الأنبياء.

7- برهان وحدة العالم.

8- برهان الفرجة.

ولمّا كان الأساس في تعدّد البرهان هو الاختلاف في مبادئه ومقدّماته، فإنّه من خلال التدقيق في أسس ومقدّمات تلك البراهين يمكننا نسبته إلى مبدئين رئيسين هما التمايز والتأثير. وفي ما يأتي سنوضح هذين المبدئين والاستدلالات المستندة إليهما:

المبدأ الأوّل: التمايز

ويتضمّن البراهين الآتية:

أ- التميّن

لعلّ أفضل تقرير قدّمه ابن سينا حول هذا البرهان هو ما كتبه في مؤلّفه الموسوم «الإشارات والتنبيهات»، حيث أثبت مسألتين كمقدّمتين للبرهان المذكور قبل الشروع فيه، والمسألتان هما:

1- لا يمكن أن تكون للحقيقة الواحدة لوازم مختلفة⁽¹⁾.

2- «لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى»⁽²⁾.

ثمّ يبدأ ابن سينا بتقرير البرهان قائلاً إنّ واجب الوجود لا بدّ من أن يكون متعيّناً، فإذا كان هذا التعيّن هو عين ذات الواجب، ففي هذه الحالة لا مجال للكثرة والتعدّد فيه؛ لأنّ ذات الواجب هي الأصل عين ذلك

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل 16.

(2) المصدر نفسه، الفصل 17.

التعَيّن^(١)، وهكذا فإنّ على الطرف المقابل أن لا يفرض التعَيّن عين ذات الواجب إذا ما أراد الدفاع عن التعدّد والكثرة في الآلهة، ومن الواضح أنّه إذا لم يكن التعَيّن عين ذات الواجب، فإنّ علاقته بوجوب الوجود ستكون إمّا علاقة لزوم أو عروض، وبالتالي فإنّنا سنحصل على الصّور الأربعة الآتية:

أ- الفرض الأوّل هو أن نعتبر وجوب الوجود من لوازم تعَيّن الواجب وفي هذه الحالة، واستنادًا إلى المبدأ الذي ذكرناه في المقدّمة الثّانية (وهو أنّه لا يجوز أن تكون الصّفة التي هي الوجود للشيء إنّما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى)، فإنّ الفرض لن يكون صحيحًا؛ لأنّنا لن نستطيع اعتبار وجوب الوجود من لوازم تعَيّن ماهيّة الواجب.

ب- إذا فرضنا أنّ وجوب الوجود عارض على التعَيّن باعتبار أنّ كلّ عروض بحاجة إلى علّة خارجيّة، فسيكون الواجب في وجوده معلولًا لعامل خارجي.

ج- إذا فرضنا التعَيّن عارضًا على وجوب الوجود فإنّه ههنا كذلك سيكون مُفتقرًا إلى العلّة؛ لأنّ الافتقار إلى العلّة هو أمر يدهي في العروض؛ وههنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّ وجوب الوجود (الذي فرضناه معروضًا) ينبغي أن يكون متعيّنًا من قبل، فإذا فرضنا أن تعَيّنه السابق هذا تعَيّن عارض، فيلزم أن يكون واجب الوجود معلولًا لغيره في أصل تعَيّنه، وإذا فرضنا أنّ تعَيّن وجوب الوجود تعَيّن متقدّم على تعَيّن العارض، فإنّ ذلك يعني أنّنا سنبدأ بحديثنا من التعَيّن السابق والسؤال: «هل الواجب هو عارض الذات أم لازم الذات؟».

د- والفرض الرابع هو أن نعتبر التعَيّن لازمًا لوجوب الوجود، وهذا الفرض كذلك ليس صحيحًا؛ لأنّ ذلك معناه أنّ الطرف المقابل لنا يؤمن بالثنوية؛ أي يعتقد بتعدّد واجب الوجود، ومع فرض تعدّد الواجب يتحقّق

(١) المصدر نفسه، الفصل 18.

أن يكون للحقيقة الحقيقة الواحدة تعينات مختلفة، وينبغي أن يكون لهذه الاختلافات معنى مشترك، يعني اتحاد وجوب الوجود، وهذا الجزء باطل أيضاً؛ لأننا بينا في المقدمة الأولى أنه لا يمكن أن تكون للحقيقة الواحدة لوازم مختلفة.

وهكذا، ومع بطلان الفرضيات الأربعة أعلاه، يجب علينا قبول الفرض القائل إنَّ تعيّن الواجب هو عين ذات واجب الوجود، وفي هذه الحالة لن يكون ثمة معنى لفرض أفراد آخرين (أي واجبين آخرين).

وكما قلنا، فإن المتكلمين والفلاسفة بعد ذلك أولوا عناية خاصة بهذا البرهان، وأورد بعضهم عدداً من الإشكالات في محاولة منهم لكتابة تقرير حوله ليكون أقوى من ذلك الذي كتبه ابن سينا، وأما الشارحون للبرهان المذكور، فقد أخطأوا في فهم ما أراد ابن سينا قوله، ومن ذلك عدم فهمهم لفاعلية المقدمة الأولى في استدلال ابن سينا، حيث استمرّ هذا الارتباك إلى يومنا هذا⁽¹⁾.

هذا، واستعان ابن سينا كما ورد في نصّ هذا الفصل بالمقدمة المذكورة لإبطال واحدة من الفرضيات الأربعة وهي اعتبار التعينات المتعددة للواجب (وهو ما طرحه خصمنا المشترك) من لوازم وجوب الوجود (وهو الفرض الأخير الوارد في الإشارات تحت عنوان «باقي الأقسام»). لكنّ الفرض المذكور يُعتبر باطلاً وفقاً للمقدمة الأولى؛ وذلك لأنّ الحقيقة الواحدة (وجوب الوجود) لا يمكن أن يكون لها لوازم مختلفة (أي تعينات الواجب المتعدّد) - بمعنى أن يصبح الاختلاف لازماً للاتفاق، والذي كان الفرض الباطل الوحيد في المقدمة الأولى. وأما سبب

(1) اعتبر الشهيد مطهري أنّ المسألة مُعقّدة للغاية، فلم يُدرِك الموضوع بدقّة (انظر: مطهري، درسهای اشارات، ج 7، ص 34-40).

وقوع الشارحين في الخطأ، فهو إغفالهم لفرض تعدّد الواجب وفقاً لأراء المخالفين لعقيدة التوحيد⁽¹⁾.

ويستند أساس ابن سينا في البرهان المذكور إلى أنه إذا لم يكن تعيّن الواجب عين ذاته، فلا يمكن تفسير فرض لزوم أو عروض ذلك على بعضه بعضاً. ومن بين التقارير الجديرة بالذكر تقرير مؤلف «المقاصد» وشارحه⁽²⁾.

ب- التركيب

يُعتبر برهان التركيب في الفلسفة الإسلامية أسهل من برهان التعيّن، حيث يقوم على الأساسين الآتيين:

1- يشترك الواجبان في الوجوب ويختلفان في أشياء أخرى؛ إذن، فكلاهما مركّب من الاشتراك والاختصاص.

2- كلّ مركّب مُفتقر ولا يمكنه أن يكون واجباً.

ومثل هذا الكلام موجود في آثار الكنديّ، فقد قال إنّ الواجب لا بدّ من أن يكون بسيطاً لافتقار كلّ موجود مركّب إلى عامل يُوجِد تركيبه⁽³⁾. والحقيقة هي أنّ الكنديّ يحاول إثبات مبدأ وعلّة العلل للوجود لكن وفقاً للمبادئ والأسس الآتية:

أ- متى وُجدت الكثرة وكانت عنواناً عاماً مشتركاً، فإنّها تستلزم تركيب الأفراد من شيء مشترك وشيء خاصّ للفرد.

ب- متى وُجد التركيب فإنّه سيكون مُفتقراً إلى عامل يُوجِده ذلك التركيب.

(1) انظر: يثري، «ديدگاه ها در فهم اشارات».

(2) سعد الدّين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص31 وما بعدها.

(3) الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، رسالة في وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم، ص207.

ج- إن افتقار التركيب إلى المركب لن يستمر إلى ما لا نهاية.

د- إذن، فلا بدّ من أننا سنصل إلى موجود بسيط وواحد لا كثرة فيه.

قلنا إنّ هذا البرهان كان في الأصل لإثبات واجب الوجود، لكنّه استعمل كلمة «الفاعل» بدلاً من العلة، والمقصود بالعنوان العام والمشارك هو هذا الفاعل؛ لذلك ينبغي أن نقول: إذا كان الفاعل متكثرًا فسيكون مركّبًا، وبالتالي لا بدّ لنا من أن نصل إلى فاعل غير مركّب (أي واحد)⁽¹⁾.

من الواضح أنّه يمكن لهذا البرهان أن يكون برهانًا للتوحيد كذلك؛ لأنّه تمّ بواسطته إثبات علة العلل بصفة الوحدة؛ أي إثبات الفاعل الواحد البسيط بدلاً من واجب الوجود. وبعبارة أخرى: فإنّ صفة الوحدة في البرهان المذكور حلّت محلّ وجوب الوجود، ولما كان إثبات تلك الوحدة مبنياً على برهان التركيب، فلا عجب في اعتبار الكنديّ -وهو الفيلسوف الأوّل في العالم- أوّل شخص استعمل هذا البرهان، وكذلك فعل الفارابيّ في فصوصه حيث قال: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد؛ وإلاّ لكان معلولاً»⁽²⁾. وهو لم يشرح ذلك قبل هذا الكلام في كتابه المذكور، إلّا أنّه فسّر معلوليّة الأفراد الكثيرين مع التركيب في كتاب آخر له، لكن ليس كالكنديّ الذي قال إنّ كلّ مركّب مُفتقر إلى العامل المركّب؛ بل على أساس أنّ كلّ مركّب هو متأخّر عن أجزائه ومُفتقر إليها جميعاً⁽³⁾. وهكذا نرى أنّ برهان التركيب قبل عهد الفارابيّ كان مرتكزاً على أحد الأسس الثلاثة الآتية:

أ- أنّ كلّ مركّب مُفتقر إلى مركّب (وهو مبدأ الكنديّ).

ب- أنّ كلّ مركّب متأخّر عن أجزائه (وهو مبدأ الفارابيّ).

(1) المصدر نفسه.

(2) الفارابيّ، شرح فصوص الحكم، الفصل 7.

(3) الفارابيّ، آراء أهل المدينة الفاضلة، الباب الثّاني.

ج- كلٌ كثير معلول؛ لأنَّ عامل الكثرة لا يمكن أن يكون عاملاً للوحدة؛ إذن، هو كذلك من طرف آخر (وهو مبدأ الفارابي أيضاً).

لاحظ أنَّ بإمكاننا نسبة المبدأ الثالث إلى برهان التعيّن كذلك بحيث إذا كان تعيّن الأفراد ذات تلك الحقيقة المشتركة فلا مكان للكثرة؛ إذن، فتعيّن الأفراد معلول للغير⁽¹⁾. وقد خصّصنا مثل هذه البحوث المستندة إلى معلولية الكثرة في موضوع برهان التعيّن.

هذا، ولم يذكر ابن سينا في كتابه «الإشارات» خاصّة والكتب الأخرى عامّة، البرهان القائم على مبدأ افتقار المركّب إلى الأجزاء أو إلى العامل المركّب على الرّغم من بحثه في بساطة الواجب، لكنّ بحث البساطة يختلف عن برهان التركيب، فهو مبنيّ على نفى الكثرة العددية للواجب.

وكذلك فعل السهروردي، حيث إنّه لم يورد برهان التركيب مع المبدئين الأوّل والثاني، وإن كان إشكاله على برهان التعيّن في برهان التركيب جديرًا بالاهتمام والملاحظة.

أمّا المتكلمون فقد أشاروا في بداية الأمر أيضًا إلى برهان «التمانع» والبراهين العقلية والنقلية الأخرى المشابهة، لكنّهم لم يذكروا شيئًا عن برهان التركيب، ومنهم أبو صلاح الحلبيّ (ت 447هـ) وإمام الحرمين الجويني⁽²⁾، لكنّ المتأخّرين من المتكلمين أشاروا إلى البرهان المذكور وسّمّوه ببرهان الحكماء، ومنهم:

أ- الشهرستاني حيث قال: إذا فرضنا واجبين لزم أن يكونا مركّبين ممّا

(1) الفارابيّ، شرح فصوص الحكم، الفصان 3 و4.

(2) انظر: أبو صلاح الحلبي، تقريب المعارف، ص 53-56؛ أبو المعالي الجويني، الشامل، ص 172-184.

به الاشتراك والامتياز؛ إذن، فهي محتاجة إلى أجزائها التي لا بدّ وأنها كانت موجودة من قبل فهي إذن ليست واجبة⁽¹⁾.

ب- التفتازاني الذي أورد تقرير الشهرستاني نفسه كذلك⁽²⁾، وذكر كلّ من العلامة الحلّي والفاضل المقداد أيضًا التقرير أعلاه باسم برهان الحكماء.

ج- امتناع الكثرة

نجد في ما بعد الطبيعة لأرسطو هذا الكلام: «ما لم تكن هناك مادة فلن يكون ثمة وجود للكثرة والتعدد⁽³⁾»؛ لكنّ أرسطو نفسه كان يؤمن بكثرة الآلهة وتعددها، حيث فطن أفلوطين لأوّل مرّة إلى هذا التناقض بين رأيي أرسطو وأشار إليه⁽⁴⁾، وقد ذكرنا أنّ الذين شرحوا مؤلفات أرسطو انقسموا قسمين في ما يخصّ هذا الموضوع: قسم منهم رأى أنّ الآلهة هي نوع من المادة العقلية، وقد عرّف أرسطو «الجنس» من قبل بأنّه مادة عقلية⁽⁵⁾، أمّا القسم الآخر فقال إنّ الكثرة النوعية ليست بحاجة إلى المادة على عكس الكثرة العددية، واختار روس الرأي الأوّل، بينما اختار غوثري الرّأي الثاني وكلاهما من الشارحين المعروفين لأعمال أرسطو⁽⁶⁾. لكنّ الحقيقة هي أنّ هذين الرّأيين لا يختلفان كثيرًا عن بعضهما⁽⁷⁾، فلكي تظهر الكثرة في حقيقة ما فإننا بحاجة إلى عوامل تتكفل مهمة تكثير تلك الحقيقة الواحدة، وعوامل الكثرة هذه هي فصول نوعيّة في الحقيقة الجنسية الواحدة، أمّا في الحقيقة

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 99-100.

(2) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 32.

(3) أرسطو، الميتافيزيقا، ص 1047أ، ص 31-38.

(4) صفري، نظريه صورت در فلسفه ارسطو، ص 399؛ روس، أرسطو، ج 2، ص 395.

(5) أرسطو، الميتافيزيقا، ص 1024ب و 8 و 1038 و 6 و 1045 و 34.

(6) انظر: صفري، نظريه صورت در فلسفه ارسطو، ص 398 وما بعدها.

(7) يثري، تاريخ تحليلي-انتقادي فلسفه اسلامي، ص 352.

النوعية الواحدة فهي بمثابة عوارض فردية، ولما كانت هذه الأخيرة بحاجة إلى مادة؛ إذن، لا بد من وجود مادة للكثرة العددية للنوع.

وقد كتب ابن سينا تقرير برهان امتناع الكثرة بالشكل الآتي:

1- الحقيقة النوعية الواحدة لا تتكثر ولا تتعدّد من ذاتها.

2- الكثرة النوعية الحقيقية بحاجة إلى تأثير العلل والعوامل الخارجية.

3- تأثير العلل والعوامل الخارجية هي الأخرى بحاجة إلى مادة لكي تقبل بهذا التأثير.

إذن، فعند عدم وجود مادة فلا مجال لوجود الكثرة أو التعدّد في الحقيقة النوعية⁽¹⁾. وقد ذكرنا قبل هذا أنّ خلفيّة البرهان أعلاه تمتدّ إلى اليونان القديمة وبالذات في مؤلفات أرسطو⁽²⁾.

والحقيقة أنّ عدم اعتماد المعتزلة على هذا الاستدلال وعدم وروده كذلك في آثار الكندي يدلّ على الاستقلالية الفكرية لدى المفكرين في القرنين الثاني والثالث الهجريّين. وكان الفارابيّ هو أوّل من استعمل هذا البرهان حيث قال في «فصوص الحكم»: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد؛ وإلاّ لكان معلولاً، وهذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى⁽³⁾». وكان الفارابيّ قد قال قبل ذلك: «كلّ ماهية مقولة على كثيرين كالإنسان فليس قولها على كثيرين لماهيتها، وإلاّ لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد؛ فذلك من غيرها؛ فوجودها معلولة⁽⁴⁾».

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، الفصل 19.

(2) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الثاني عشر، الفصل 8.

(3) الفارابيّ، شرح فصوص الحكم، الفصل السابع.

(4) المصدر نفسه، الفصل الثالث.

د- الفرجة

سنوضح هذا البرهان خلال بحثنا لآراء ملا صدرا.

المبدأ الثاني: التأثير

ويشمل البراهين الآتية:

أ- التمانع

التوحيد في الإسلام يقابل الشرك، وهو الإيمان بتعدد الآلهة، سواء أكانت هذه الآلهة مختلفة في ما بينها أم كان تأثيرها في الوجود ونظام العالم ووقوع الحوادث واقعا ضمن نظام طولّي منسجم. ولإثبات التوحيد وإبطال الشرك فإنّ لدينا برهانا قرآنيا يسمّيه المتكلمون «برهان التمانع» حيث تمّ اقتباسه من الآية الشريفة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾. وعادة ما يتمّ تقرير برهان التمانع بالشكل الآتي: إذا أراد إله من اثنين من الآلهة فعل شيء وأراد الإله الثاني فعل شيء مُغاير له فسيكون لدينا ههنا ثلاث فرضيات هي:

- تحقّق الإرادتين معاً ويلزم من هذا الفرض اجتماع النقيضين.

- عدم تحقّق أيّ من الإرادتين، وهنا يلزم ارتفاع النقيضين وثبوت عجز الإلهين عن فعل شيء.

- تحقّق إرادة واحد من الإلهين، وفي هذه الحالة سيثبت عجز أحد

(1) سورة الأنبياء: الآية 22. وقد أشار القرآن الكريم كذلك وفي آية أخرى إلى اختلاف الآلهة في ما بينها في حال وجودها، وذلك في قوله (تعالى): ﴿وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ لَئِمٍ بِمَا خَلَقَ وَلَوْلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (سورة المؤمنون: الآية 91).

الإلهيّن وضعفه، مضافاً إلى لزوم الترجيح بلا مرجح لإحدى الإرادتين التي تمتلك مقومات متعادلة ومتساوية⁽¹⁾.

أمّا الجويني وبعد تحليله لأسس البرهان المذكور فقد تبيّن له أنّه مُستند إلى ثمانية مبادئ ففسّرها ونقدها⁽²⁾، ويبحث القاضي عبد الجبار كذلك تلك الأسس وفقاً لآراء المعتزلة، فاستخرج تسعة مبادئ لهذا الاستدلال، ثمّ بحث في إشكالات تلك الأسس بالاستناد إلى مُعتقدات المعتزلة⁽³⁾.

ب- المقدورات

على الرّغم من أنّ المتكلّمين هم أكثر المُهتمين بهذا البرهان إلّا أنّ مبادئ هذا الاستدلال ومُقدّماته تصطبغ على الأغلب بصبغة فلسفيّة، وأمّا مبادئ هذا البرهان ومُقدّماته فهي كالآتي:

- وجود اثنتين من واجبي الوجود وكلّ واحد منهما يتّصف بالعلم والقدرة ويتمتّع بالإرادة المستقلة.

- يمكن أن تتعلّق جميع الممكنات وبالتساوي دون أيّ فرق بإرادة أيّ من واجبيّ الوجود وقدرته.

- إنّ تعلّق قدرة كلا الواجبين معاً بمقدور واحد هو أمر مُحال.

(1) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج8، ص42؛ سعد الدّين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص34؛ الباقلاني، التمهيد، ص47؛ أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، ص89؛ أبو المعالي الجويني، الشامل، 1969م، ص356؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص278؛ قاضي القضاة الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، ص275.

(2) أبو المعالي الجويني، الشامل، 1969م، ص356-368.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص278.

- إنّ ترجيح واحدة من الإرادتين والقدرتين في ما يخصّ تعلّقهما بالمقدور المُعيّن دون أيّ مُرجّح محال أيضًا.

وعلى هذا، فإذا كان لدينا عدد من واجبي الوجود (أكثر من واحد) فلا يمكن إيجاد الموجودات وخلقها.

ج- وحدة العالم

يستند هذا البرهان على الأسس والمقدمات الآتية:

- مع وجود عالم واحد يكون مركزه الأرض وتكون حدوده النهائية السطح الخارجي لفلك الأفلاك، لا وجود لعالم أو عوالم أخرى أبدًا.

- يمتلك العالم المذكور هويّة شخصيّة فريدة وتشكّل الموجودات على اختلافها أجزاءه وبنيته.

- لا شكّ في أنّ المعلول الواحد ناشئ عن العلة الواحدة.

وهكذا، فإنّ إله ذلك العالم هو واحد صمد؛ وهنا تبرز أمامنا مسألتان: المسألة الأولى هي وحدة العالم والثانية هي الاستدلال بهذه الوحدة للوصول إلى وحدة إله العالم. ويبدو أنّ المتكلمين هم أكثر من اهتمّ بهذا البرهان، لكنّ ذلك لم يرد في آثار الكنديّ أو الفارابيّ، وحتى ابن سينا كذلك فإنّه لم يجعل البرهان المذكور أساسًا لاستدلاله على توحيد الله (تعالى) في قسم الشفاء والنجاة في الإلهيات، على الرّغم أنّه بحث مسألة «وحدة العالم» في قسم الطبيعيات من الشفاء⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّاً من بهمنيار وميرداماد ومُلا صدرا ومُلا

(1) ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ص 73-76.

هادي السبزواري والعلامة الطباطبائي كانوا قد بحثوا موضوع «وحدة العالم» في آثارهم وأضحت مسألة مقبولة لديهم جميعاً⁽¹⁾.

يُعتبر الاعتقاد بمبدأ الوحدة الشخصية للعالم مُعتقداً أفلاطونياً محدثاً، حيث تمتد جذوره إلى التعاليم الفيثاغورية والأورفيوسية، وقد اتخذ مفهوم اعتبار العالم إنساناً طريقه من تلك التعاليم إلى العرفان الإسلامي والحكمة المتعالية، كما هي الحال مع مفهوم كون الإنسان عالماً قائماً بحد ذاته. لكن بعض الفلاسفة المسلمين كذلك سعى إلى إثبات نوع من الوحدة الشخصية للعالم بتأثير من آراء تلك النخبة بالطبع، فعلى سبيل المثال يقول ملا صدرا: «وبالجملة كون العالم شخصاً واحداً برهاني عندنا»، ثم ومن غير أن يشير إلى أي مصدر يضيف قائلاً: «وقد صرح الحكيم أرسطو طالس بأن العالم حيوان واحد، مطلب ما هو ولم هو فيه واحد»⁽²⁾.

وأما الاستدلال على أساس المبدأ والذي يمكن مشاهدته في آثار الحكماء في القرن العاشر فما بعد، فهذا بيانه: إن العالم الذي هو شخص واحد لا بد من أن يكون قد صدر عن خالق واحد فقط وفقاً لقاعدة الواحد، فعلياً مثلاً وباعتباره شخصاً واحداً، فإن له خالقاً واحداً هو الذي خلقه⁽³⁾.

د- بعثة الأنبياء

استعمل المتكلمون برهاناً آخر يستند إلى المبادئ الآتية:

(1) ابن المرزبان، التحصيل، ص 655؛ ميرداماد، القيسات، ص 425؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 96؛ ج 7، ص 115؛ ملا صدرا، المبدأ والمعاد، بحث التوحيد؛ السبزواري، شرح منظومة الحكمة، الإلهيات، بحث التوحيد؛ الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، منشورات صدرا، ج 5، ص 89 وما بعدها، و 108.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 113 و 144.

(3) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص 76؛ ميرداماد، القيسات، ص 415 و 416.

- أخبر الله الأحـد الواحد (سبحانه) عن وجوده وذلك من خلال إرساله للعديد من الأنبياء ليُبلِّغوا الناس أوامره وتعاليمه.

- لو كان توجد آلهة غير الله، لأعلنوا عن وجودهم بهذا الأسلوب أو ذاك، ولأبلغوا الناس بأوامرهم.

- ولَمَّا لم يحدث مثل هذا الشيء إلى الآن؛ إذن، فلا إله إلا الله الواحد⁽¹⁾.

ثانيًا: رأي ملاً صدرا

استعان صدر المتألّهيـن في آثاره وكُتبه بالمبادئ المذكورة، والحقيقة أنّه كرّر استدلالات القدماء وإن كان في بعض الأحيان قد استفاد من مبادئه الخاصة في علم الوجود كاشتراك الوجود ووحدة الوجود وأصالته.

والآن سنبحث سبعة من مبادئ الفلاسفة السابقين التي استعان بها ملاً صدرا، وسندرس مبدأً آخر خاصاً بملاً صدرا نفسه، حيث أضافه إلى تلك المبادئ، وهو المبدأ الذي كان المرحوم مطهري قد اعتبره أحد إنجازات ملاً صدرا واستدلالاته.

في ما يأتي سنذكر المبادئ أعلاه تحت عنواني «التميـز» و«التأثير»:

المبدأ الأول: التميـز

أشرنا في ما سبق إلى أنّ الفلاسفة والحكماء السابقين كانوا قد أقاموا أربعة براهين على أساس هذا المبدأ، وفي ما يأتي رأي ملاً صدرا حول تلك البراهين:

(1) سعد الدّين التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص35 و38.

أ- التعيّن

استدلّ ملّا صدرا بمبدأ التعيّن كذلك، مضافاً إلى أنّه طرح استدلال بمبدأ التركيب أيضاً. وقد بحث ملّا صدرا مسألة توحيد الواجب في موضعين اثنين: الموضع الأوّل ضمن بحثه في الموادّ الثلاث⁽¹⁾، والموضع الثّاني عند بحثه في ذات الواجب وصفاته⁽²⁾.

ب- التركيب

تطرّق ملّا صدرا عند بحثه في صفات الواجب إلى مبدأ التركيب، ومجموع الفرضيات الأصلية للاستدلال المبنيّ على أساس التركيب هو ثلاثة وفقاً لأغلب التقارير؛ إذ لو كان لدينا واجبان أو أكثر، فستكون بينهم ميزة مشتركة؛ لأنّهم جميعاً واجبو الوجود؛ أمّا الميزة المشتركة تلك فستكون واحدة من الحالات الآتية:

أ- الاشتراك في مفهوم عَرَضِيّ مع تمايز الواجبين في الذات والذاتيات.

ب- الاشتراك في جزء من الذات والتمايز في جزء آخر منها.

ج- الاشتراك في جميع الذات والتمايز في العوارض.

من الواضح أنّ الفرض (ب) هو الوحيد الذي يمثّل مبدأ برهان التركيب، بينما يتعلّق الفرضان (أ) و (ج) بمسألة التعيّن؛ لكن، ما لم يتمّ إبطال هذين الفرضين، فإنّ طرح الفرض (ب) لن يكون مُلْزِماً.

لقد تمّ إبطال هذين الفرضين في تقارير متعددة وعلى أسس متشابهة، وعند المقارنة بين تقارير برهان التعيّن، فإنّ تقرير ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات هو الأفضل والأكثر انسجاماً بين تلك التقارير.

(1) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 129، وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 60.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المتكلمين والفلاسفة انتقدوا وأشكّلوا بشكل أو بآخر على جميع المبادئ الخاصة بإبطال الفرضيات المذكورة، وهو ما سنبحثه في نهاية هذا الفصل.

ج- امتناع الكثرة

استعمل ملا صدرا هذا المبدأ أيضاً، إلاّ أنّه لا يمكن في الحقيقة ربط استدلالاته حول امتناع الكثرة ببرهان امتناع الكثرة؛ لأنّ أغلب براهينه تقوم على أساس امتناع عروض التعتين، في حين أنّ مبدأ امتناع الكثرة هو عدم استحالة الكثرة الفردية في عالم المجردات؛ لأنّ مثل هذه الكثرة بحاجة إلى المادة.

د- الفرجة

استند ملا صدرا إلى حديث للإمام الصادق (ع) رواه عنه هشام بن الحكم⁽¹⁾، في طرحه لبرهان سمّاه برهان «الفرجة»، وقد ذكره الأستاذ مطهري كذلك في هامش كتاب أصول الفلسفة⁽²⁾. وفي ما يأتي نورد بإيجاز هذا البرهان بتقرير مطهري:

«إذا كان لدينا واجبان اثنان، فلا بدّ من أن يكون بينهما فرجة وامتياز، ولا يمكننا أن نفرض أنّ هذه الفرجة أو هذا الامتياز غير واجب؛ وعندئذٍ سيكون لدينا ثلاثة واجبين بدلاً من اثنين. ولأنّنا سنكون بحاجة إلى إيجاد الفرجة بين أولئك الواجبين كذلك، فلا بدّ من وجود واجبين آخرين أيضاً، وحينئذٍ سيصبح عدد الواجبين الثلاثة خمسة، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ إذن،

(1) الكليني، أصول الكافي، باب التوحيد؛ ملا صدرا، شرح أصول الكافي، الباب نفسه.

(2) الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، منشورات صدرا، ج5، ص117، هامش مرتضى

مطهري.

سنصل إلى نتيجة مفادها أنّ وجود الواجبين يقتضي وجود ما لا نهاية من الواجبين⁽¹⁾.

لكنّ الحقيقة هي أنّ هذا البرهان يُمثّل أحد تقارير برهان التعيّن، وسنوضح هذه النقطة بالذات عند نقد البراهين.

المبدأ الثاني: التأثير

ذكرنا أنّ الفلاسفة الماضيين طرحوا أربعة براهين وفقاً لهذا المبدأ أيضاً، وقد أوضحنا تلك البراهين قبل هذا. أمّا الآن فسنبحث رأي ملاً صدرا بشأن البراهين الأربعة المذكورة.

أ- التمانع

اعتبر ملاً صدرا تقارير المتكلمين حول برهان التمانع خطائية؛ بل وشعرية في بعض الأحيان، وأنها لا تنسجم مع منزلة البرهان القرآني. ثمّ قال ملاً صدرا نفسه بعد ذلك إنّ البرهان المذكور مستند إلى الأسس الثلاثة الآتية:

1- الوجود هو عامل تشخّص كلّ ظاهرة.

2- الوجود والتشخّص يمنحان الظاهرة وجودها مع علّتها.

3- وكما أنّه لا يمكن اعتبار شخصين متميّزين لشخص واحد، فلا يمكن تصوّر امتلاك تلك الظاهرة للوجود من وجودين وعلّتين معاً⁽²⁾. وفي ما يأتي سنشير إلى بعض الإشكالات المتعلقة ببرهان التمانع:

1- إمكانية وقوع الانسجام بين الألّهة استناداً إلى العقل والعلم بالمصلحة.

(1) المصدر نفسه.

(2) ملاً صدرا، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص 29-30.

2- إمكانية تقسيم الأعمال وفقاً للسنخية والتناسب، وهو ما يُقال في آلهة المشركين.

ففي الردّ على الإشكال الأوّل نقول: إنّ انسجام وتفاهم موجودين قائمين بالذات ومُستغنيين لا يمكن أن يُتصوّر إلّا في مجال الاعتباريات وليس في حدود التكوين والضرورة العلية والمعلولية.

وأما الشبهة الثانية فإنّها بحاجة إلى دقّة أكبر ومبادئ وأسس أخرى مثل وحدة العالم والارتباط التكوينيّ لأجزاء العالم ببعضها، حيث لا بدّ من بحث ذلك في موضعه.

3- يُطبّق برهان التمانع فقط عندما تفترض العرضية بين الآلهة؛ بحيث يكون كلّ إله في عرض صاحبه؛ وأما إذا افترضنا الطولية بينها، فلا تمنع ولا تضاد؛ بل سيكون الأدنى من الآلهة المفترضة واسطة في فعل من هو أعلى.

والجواب عن هذه الشبهة هو أنّه إذا حصلت مثل هذه الحالة، فإنّ ذلك يعني وجود إله واحد على رأس تلك الآلهة، وأما باقي الآلهة فهم بمثابة وسطاء لأفعال ذلك الإله وتديره، ومن الواضح أنّ هذا الفرض لا يتنافى مع عقيدة التوحيد؛ بل هو في الحقيقة نوع من التوحيد.

ب- وحدة العالم

يتبنّى ممّلاً صدرا وأتباعه، ومنهم الطباطبائي، نظرة خاصّة إلى مسألة وحدة العالم. وسوف نعرض لهذا الأمر في المبحث القادم. وأما ما يخصّ الموردين الآخرين - أي مقدورات الله وبعثة الأنبياء -، فلا يبدو أنّ ممّلاً صدرا رأياً خاصّاً فيهما.

ثالثاً: نقد وتقويم

أشرنا إلى أنّ استدلال المفكرين على وحدة واجب الوجود يرتكز

على مبدئين أصليتين، وستتخذ نحن كذلك ذينك المبدئين أساساً لنقد آراء
ملّا صدرا وبحثها.

المبدأ الأول: التمايز

مبدأ التمايز من المبادئ التي تستند إليها أهمّ براهين التوحيد. وحاصل
هذا المبدأ استحالة الكثرة والتعينات المختلفة في الحقيقة الواحدة في عالم
المجردات.

ويستند هذا الاستدلال إلى مبدأ ثابت مفاده عدم إمكانية حدوث
الكثرة في واجب الوجود، أو إلى المبدأ القائل إنّ الكثرة غير ممكنة أصلاً
في عالم المجردات، أو أنّ الكثرة في حقيقة الواجب غير ممكنة؛ وذلك لأنّه
إمّا أن تكون بين الواجب وتعيناته علاقة العروض وإمّا علاقة اللزوم، ولا
شيء منهما ممكنٌ في حقيقة الواجب وتعيناته. ويتوقفّ القبول بهذا الكلام
على مبادئ لا بدّ من الإشارة إليها:

- تجرّد الله.

- عدم إمكانية الكثرة في المجردات.

إلاّ أنّه لا يمكن إثبات كلّ ذلك بسهولة، حتى بالنسبة إلى المتكلّمين
المسلمين، ولكي لا يطول الحديث في هذا الشأن، فإنّنا سنتجنّب الخوض
في ذلك. لكنّ لدى المعارضين فرضيات يمكنها حلّ مشكلة التعيّن والكثرة
في المجردات، وإحدى تلك الفرضيات هي الفرضية المعروفة باسم شبهة
ابن كمّونة، وقد أشار إليها ملّا صدرا وذكر أنّها مطروحة في الفلسفة قبل ابن
كمّونة⁽¹⁾. ونسبها غيره إلى بروكلوس (Proclus) - تلميذ أفلاطون - ولكن
هذه النسبة لم نجدها في مصدر موثوق آخر⁽²⁾.

(1) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 132.

(2) زيادة آملّي، وحدث از دیدگاه عارف وحکیم، ص 104.

وهذه الإشكالية قد تُطرح في مقابل عددٍ من مبادئ الاستدلال على التوحيد، ومنها مبدأ امتناع الكثرة. فالكثرة من وجهة النظر الأرسطية هي مقدّمة للتحقق الخارجي من جهة، وهي من جهة أخرى كاشفة عن تأثير العلل والعوامل الخارجية؛ لأنّ أرسطو يرى استحالة وجود الكلّي في الخارج، بغير وجود أفرادهِ. فلا وجود للجوهر الكلّي والمطلق، وكذلك لا وجود خارجيّاً للجسم الكلّي والمطلق، ولا للحيوان الكلّي والمطلق، ولا للإنسان الكلّي والمطلق، إلّا إذا تحقّق وجود أفراد منهم في الخارج، ولهذا فإنّ جميع الكلّيات بحاجة إلى عوامل ومقومات خارجية من أجل تحقّقها. وعلى أساس حضور وقبول تلك العوامل والمقومات تستطيع العوامل والعلل الخارجية تغيير الجنس إلى أنواع عدّة والأنواع إلى أفراد وأشخاص.

وأما شجرة أو سُلم الأنواع والأجناس فهي برأي أرسطو من الاعتبارات وهي موجودة في تصنيف الموجودات، لكنّ المسير الخارجي لعالم الوجود لا يقوم على أساس تلك الشجرة؛ بل تمّ انتزاع هذه الأخيرة من مسيرة الوجود. فعلى سبيل المثال لا يساوي الجوهر عند أرسطو الحيوان الأوّل لدى داروين؛ إذ تقول نظرية داروين إنّهُ لولا ظهور الموجود الوحيد الخلية لما وُجدت الأحياء التي نراها اليوم ومنها الإنسان.

لكنّ الجوهر عند أرسطو لا يتمتّع بمثل هذه الميزة، وهو ظهور جوهر أولي ثمّ انقسامه إلى أنواع أخرى؛ وبناءً عليه، ينبغي أن لا ندعن في بحثنا هذا إلى الفكرة القائلة بظهور الواجب أوّلًا ثمّ حصول الكثرة والتعدّد فيه؛ بل يمكن أن يُدعى بأنّ الوجودَ مرتكز إلى واجبيّ وجودٍ أو أكثر بحيث لا يكون أيّ منهم بحاجة إلى علّة خارجية، كما قبلنا بارتكاز ذلك العالم إلى واحد منهم فقط أيضًا، وهكذا فإنّ كلّ ذلك يُمثّل مصداق عنوان واجب الوجود، وكما إنّ عنوان «الإمكان» ليس جنس الجوهر والكيف والكمّ، فإنّ عنوان «الواجب» كذلك ليس جنس تلك الموجودات المستغنية.

هذا، ويمكن حلّ مشكلة التعيّن مع فرض اثنين أو أكثر من واجبي الوجود الذين لا يربطهم أيّ اشتراك ذاتي، وكما أوضحنا فإنّه لا يمكن لمفاهيم المقولات أن تكون أساساً لمثل هذه المشاكل كواقع عيني.

وأما مشكلة التركيب فهي الأخرى يمكن أن تكون محلّ إشكال، حيث تستند المشكلة المذكورة إلى المبادئ والأسس الآتية:

أ- لا بدّ للواجبين المفروضين من أن يكونا مشتركين في حقيقة واحدة.

ب- إنّ كثرة الحقيقة مُحالة إلّا بإضافة عامل خارج عن تلك الحقيقة.

ج- إنّ التركيب دالّ على الافتقار والمعلوليّة.

والآن لنبحث في هذه الأصول والمقدمات:

إنّ عبارة «فرض واجبين يقتضي بلا شك اشتراكهما في حقيقة واحدة» هي حكم مُستنبط من المقولات الأرسطيّة التي تقول إنّّه إذا كان لدينا جوهران أو حيوانان أو إنسانان بحيث يندرج كلاهما تحت مقولة واحدة، فلا بدّ من أن يكونا مشتركين ذاتيّاً، إلّا أنّ هذا المبدأ يواجه بعض الإشكالات، منها:

1- ليس من الصواب إدراج الواجب ضمن مفاهيم المقولات؛ إذ إنّ مُعظم الفلاسفة المسلمين لا يعتبرون الواجب من سنخ المقولات؛ وعليه، فإنّ أخذ الجنس والفصل في اعتبار واجبين أو أكثر هو محلّ إشكال.

2- ليس بالضرورة أن يكون بين الأشياء المُندرجة تحت عنوان واحد اشتراكاً ذاتيّاً في ذلك العنوان، فالمقولات العرضيّة مثلاً على الرغم من اندراجها تحت عنوان العرض، لكن ليس بينها اشتراك بالذات؛ وعلى ضوء هذا، لا شيء يلزم بضرورة الاشتراك بين الواجبين. وبدلاً من ذلك يمكن النّظر إلى وجوب الوجود كعنوان اعتباريّ مُنتزع من واجبين أو أكثر، تماماً مثل انتزاع عنوان «الإمكان» من حقائق مختلفة لا وجود لأيّ اشتراك ذاتيّ

بينها. وهذا الإشكال هو الشبهة المعروفة بشبهة ابن كمونة، وهي مطروحة قبله بشكل أو بآخر؛ حيث يمكن تلمس صداها في كلمات السهروردي في مواضع عدة من كتبه. ويعتبر عنها بتصريحه باعتبارية الوجود. ومنها ما قاله في نقد برهان التركيب من أنه يمكن القول إن الواجبين مشتركون من ناحية الوجود إلا أن وجوب الوجود هذا ليس حقيقة عينية؛ بل هو مفهوم اعتباري⁽¹⁾؛ وعليه، فإن ذلك لا يؤدي إلى التركيب في الآلهة المتعددة.

ثم يضيف السهروردي قائلاً: «بلى إنما يتأتى إذا بين أن الوجود في واجب الوجود خاصة ليس باعتباري وإن وضع اعتبارياً في غيره، وأن ماهيته عين الوجود»⁽²⁾.

وبعد تقريره لبرهان التركيب يقول ملا صدرا: «فإن قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد من أن يكون وجوده الخاص وتعيته الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته، فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية، فلا يمكن اشتراكه وتعدده»، وهكذا نرى أن ملا صدرا كذلك لا يعتبر مفهوم الوجود داخلاً في ذات الواجب، فلماذا إذن لا يمكننا فرض واجبين يكون كلاهما منشأ انتزاع هذا المفهوم بحد ذاته؟

ثم يستأنف ملا صدرا كلامه بقوله: «العقل لا يأبى بأول نظرة أن يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما إلى ماهية ووجود؛ بل يكون كل منهما موجوداً بسيطاً مستغنياً عن العلة؛ ولذلك قيل إن في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد»⁽³⁾.

لاحظ أن ملا صدرا يعتبر إشكال ابن كمونة وارداً حتى مع فرض عينية

(1) شيخ الإشراق السهروردي، المشاريع والمطارات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ص 393-395.

(2) المصدر نفسه، ص 395.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 58-60.

وجود الواجب وماهيته، ثم يحاول حلّ هذه الشبهة بقوله: «فإذن البديهية حاكمة بأنّ المعنى الواحد المصدريّ لا يمكن أن يكون حيثيّة الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها، فإذاً يلزم على التقدير المذكور أن يكون بين الواجبين اتفاق في أمر ذاتيّ غير خارج عن حقيقة كلّ منهما، والاتفاق بينهما في أمر ذاتيّ يوجب أن يكون الامتياز والتعدد بجهة أخرى في الذات أيضًا»⁽¹⁾.

ثمة إیرادات يمكن طرحها على كلام ملا صدرا أهمّها ما يأتي:

- 1- الإیراد الأوّل هو ما طرحه السهروردي، وحاصله أنّ التمايز وتعدد الحقيقة لا يتوقّف على التمايز الذاتي، فالتمايز العرضي يحقّق التعدّد أيضًا⁽²⁾.
- 2- الإیراد الثاني هو ما طرحه ملا صدرا نفسه، وهو أنّ اختلاف الواجبين إنّما هو اختلاف تشكيكيّ⁽³⁾.

هذا، وقد ردّ الفلاسفة على هذين الإیرادين؛ لكن يمكن التعليق أيضًا على تلك الردود. وهكذا نرى أنّ البحوث المبنيّة على التحليل المفهوميّ لا تنتهي بالبساطة التي نتصوّرها.

وفي موضع آخر نرى أنّ ملا صدرا قد أثبت اشتراك الواجبين في الحقيقة الذاتيّة الواحدة وفقًا للمفهوم السابق؛ حيث قال لا يمكن انتزاع معنى الواحد من حقائق مختلفة عدّة. لكن الاستدلال المذكور لا يتمتّع بالكفاءة الكافية؛ لأنّه يمكن مثلاً انتزاع عنوان العرض من مصداق الكيف والكمّ، مع تسليمنا بكون عنوان العرض عنوانًا ذاتيًا لهما، في حين لا يوجد بينها أيّ اشتراك ماهويّ، أو ننزع أحيانًا مفهوم «الإمكان» من الجوهر

(1) المصدر نفسه، ج6، ص60-61.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ص394.

(3) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص60.

والكيف والكمّ مُعتبرين المفهوم المذكور عنواناً ذاتيّاً لها في حين لا يوجد أيّ اشتراك ذاتيّ بينها. ويمكننا من خلال البحوث التي قدّمناها نقد برهان الفرجة ودراسته كذلك.

المبدأ الثاني: التأثير

يرتكز الاستدلال في مبدأ «التأثير» على أساس أننا إذا لم نعتبر الواجب واحداً فإننا سنواجه كثيراً من المشاكل، منها:

- 1- مشكلة التمانع.
- 2- مشكلة المقدورات.
- 3- مشكلة وحدة العالم.
- 4- مشكلة بعثة الأنبياء.

والحال أننا لا نستطيع حلّ المشاكل المذكورة إلّا بقبولنا مبدأ الوحدة في الواجب؛ لكنّ هذا الاستدلال لا يخلو من الإشكال والتقد من جهات عدة:

1- مشكلتنا التمانع والمقدورات: يرى السهروردي أنّ برهان التمانع إقناعيٌّ وخطابيٌّ⁽¹⁾. لكنّ الحقيقة هي أنّه يمكن اعتبار مشكلة التمانع والمقدورات برهاناً؛ وذلك لوجود العلاقة التكوينية على أيّ حال بين الله (سبحانه) وبين الخلق، إلّا أنّ تلك العلاقة لا يمكن تفسيرها وبيانها بسهولة ومع كلّ فرضيّة بالاستناد إلى القوانين المعروفة الخاصة بالعلية والتأثير. بعبارة أخرى: يرجع برهان التمانع والمقدورات إلى نقطة مفادها: هل يمكن لعالم الوجود أن يكون معلولاً ومرتبّطاً بمبدأين ومُدبّرّين مستقلّين؟

(1) شيخ الإشراق السهروردي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ص395.

أعتقد بأن الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة كما نظنّ، إلّا إذا قبلنا بأحد المبدئين الآتين:

- إمّا أن ننظر إلى الآلهة في إطار المحرّك غير المتحرّك - وهو رأي أرسطو.

- أو أن نعتبر الآلهة موجودات محدودة كال بشر؛ وكان اليونانيون يؤمنون بأنّ الآلهة تشبه البشر، وأنّ كلّاً منها مقيدٌ بحدود مُعيّنة بحيث كان كلّ منها يتحدّى الآخر وينافسه، على الرّغم من أنّها بالقياس إلى الإنسان تتوفّر على جميع الإمكانيات والقدرات اللازمة.

2- مشكلة وحدة العالم: وهذه المشكلة أيضًا يصعب تفسيرها بالبساطة التي كانت عليها سابقًا. وما ينسبها بعض فلاسفة المسلمين إلى أرسطو من الاستدلال بوحدة العالم⁽¹⁾ ليس صحيحًا؛ لأنّ أرسطو يستدلّ على وحدة العالم بوحدة المحرّك غير المتحرّك، وليس العكس⁽²⁾.

وقد بيّنا خلال تقرير الدليل، ما فيه من جهات الوهن؛ إذ إنّ القدماء كانوا يتصوّرون أنّ العالم مجموعة مترابطة في إطار واحد يُدعى «فلك أطلس»؛ لكننا اليوم نعلم بأنّ العالم الماديّ على درجة من السعة والعظمة ربّما تفوق قدرة القدماء بل المعاصرين على التصرّو.

وقلنا سابقًا إنّ فكرة وحدة العالم ناشئة عن الفكر العرفانيّ غير العقلانيّ في العصور السابقة، فقد كان الفلاسفة القدماء يتصوّرون أنّ العالم إنسان، وهذا الأخير كذلك عالمٌ مُصغّر، ولا ريب في أنّ مثل هذه الأفكار ليس لها أيّ تفسير عقليّ. أمّا الأدلّة التي قدّموها لإثبات أو تفسير الوحدة الشخصيّة للعالم فلا قيمة ولا اعتبار لأيّ منها على الإطلاق؛ بل

(1) ملاً صدر، المبدأ والمعاد، ص 76؛ ملاً صدر، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 113-114.

(2) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب 12، الفصل 8.

يمكن تنفيذها وردّها بسهولة. على سبيل المثال قال ملا هادي السبزواري إنّه إذا كان لدينا عالمان مختلفان، فإنّ استعمال كلمة «عالم» يكون بصورة الاشتراك اللفظي، ولما كان بطلان الاشتراك اللفظي للعالم أمراً بديهياً؛ إذن، فليس لدينا عالمان مختلفان، فهل يمكن لأحد أن يؤمن بالوحدة الشخصية للعالم بمثل هذه الاستدلالات؟

يرى ملا صدرا أنّ العالم يشتمل على جهتي الوحدة والكثرة⁽¹⁾، ويرى أنّ الترابط بين أجزاء العالم هو ترابط علّيّ ومعلوليّ، مُعتبراً ذلك العالم أفضل العوالم الممكنة. وبالاستناد إلى ذلك يعتقد أنّ بين أجزاء العالم وحدة شخصية⁽²⁾، وقد استعمل أتباعه، ومنهم العلامة الطباطبائيّ، هذا المبدأ في تفسير وحدة العالم⁽³⁾.

وفي ختام هذا البحث لا يفوتني أن أذكر أمراً آخر في ما يخصّ توحيد الواجب من وجهة نظر ملا صدرا، وهو استدلاله على مبدأ بساطة حقيقة الواجب؛ أي إنّ الحقيقة البسيطة لا يمكن أن تقبل بالكثرة بأيّ شكل من الأشكال. لكننا بالطّبع دخلنا هذا البحث من خلال النظرة المشائيّة في استدلالات التوحيد، وأحد الأسس المشائيّة هي إثبات التوحيد على أساس عدم إمكانية الكثرة، إلّا أنّ مبدأ هذا الاستدلال يختلف عن مبدأ بساطة الحقيقة من وجهة النظر العرفانيّة، حيث كانت الكثرة العددية في الواجب غير ممكنة في المبدأ المشائي؛ وذلك لأنّ الواجب مُجرّد؛ وكذلك لأنّ نوع جميع المعجّرات وليس الواجب فقط فريد وواحد. لكن وفقاً لمبدأ بسيط الحقيقة فإنّه لا مجال لبحث التجرد؛ بل إنّ الأساس في ذلك هو بساطة

(1) ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص76.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج5، ص349؛ ج7، ص113-114.

(3) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 12، الفصل 6؛ الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، منشورات صدرا، ج5، ص89 و108؛ ص110، هامش مطهري.

الحقيقة، وهذه الوحدة هي وحدة عرفانية لا يمكن تصوّرها أو تصديقها بالعقل والفكر أبداً.

يُعرّف ملأ صدرا هنا هذا المبدأ بأنه حقيقة أصيلة لا تقبل الكثرة بأيّ شكل من الأشكال. إنّ حقيقة الواجب هي حقيقة صرفة وأصيلة بحيث لا يمكن فرض شبيه أو نظير له إطلاقاً؛ لأنّ أيّ شيء يفرضه كنظير أو شبيه له فلن يكون في الحقيقة أحد غيره إذا ما أنعمنا النّظر في الأمر ودقّقنا فيه؛ بل إنّهُ هو نفسه⁽¹⁾.

ويقوم هذا الاستدلال على مقدّمتين: الأولى هي أنّ ذات الواجب بسيطة، والثانية هي أنّ الذات البسيطة ليست أيّاً من الأشياء على الرّغم من كونها كلّ الأشياء في آن واحد⁽²⁾. وقد كرّر صدر المتألّهين هذا الكلام مراراً وتكراراً وهو أنّ بسيط الحقيقة لا يقبل الكثرة والتعدّد⁽³⁾، وفي إثباته لهذه المسألة استعان ملأ صدرا بمبدأ التشكيك في الوجود وكذلك البساطة الخاصة بذات الواجب وفاعليّة الحقّ (تعالى)، واستعمل أتباعه أيضاً المبدأ المذكور في بحث توحيد الواجب ومنهم المرحوم الطباطبائيّ حيث قال: «إنّ ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهيّة له ولا جزء عديمي فيه، فهو صرف الوجود وصرف الشّيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تشنّى ولا تتكرّر؛ إذ لا تتحقّق كثرة إلّا بتميز آحادها باختصاص كلّ منها؛ بمعنى لا يوجد في غيره، وهو ينافي الصّرافة، فكلّ ما فرضت له ثانيًا عاد أوّلاً، فالواجب لذاته واحد لذاته كما إنّهُ موجود بذاته واجب لذاته وهو المطلوب»⁽⁴⁾.

(1) ملأ صدرا، مفاتيح الغيب، ص 240.

(2) ملأ صدرا، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 110.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 337 و 350 و 352؛ ج 6، ص 140 و 155 و 261 و 280؛ ج 7، ص 252 و 253؛ ملأ صدرا، الشواهد الربوبية، ص 138-139؛ ملأ صدرا، مفاتيح الغيب، ص 267 و 331، والكثير من كُتبه الأخرى، وكذلك تعليقاته على كتاب الشفاء وحكمة الإشراق.

(4) الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 278.

لكن لا بدّ من القول إنّه إذا لم يتمكّن أحد من إدراك وحدة الوجود وأصالته الحصريّة بالشهود العرفانيّ؛ فلن يكون باستطاعتنا الاستناد إلى هذا المبدإ كمبدإ عقليّ ومستقلّ عن مبدإ التجرّد لدى المشائين في إثبات التوحيد. ولأهميّة هذا المبدإ أو القاعدة في آثار ملاً صدرا وأتباعه سنعمل على نقد هذا المبدإ ودراسته في ما يأتي.

نقد مبدإ: «بسيط الحقيقة...»

استند ملاً صدرا ومن جاء بعده من أتباعه من الفلاسفة إلى القاعدة التي تقول: «إنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء على النحو الأتم والأكمل»، واستعانوا بها في موارد عدّة منها تفسير علم الله (تعالى) الأزليّ بكلّ الكائنات. والنسخة الصدراتية من هذا الاستدلال هي: «فإذا لمّا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمه بذاته أو خارجه منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه؛ وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها، فهو الكل في وحدة»⁽¹⁾.

إنّ استعمال هذا المبدإ في تفسير العلم الإلهي محلّ إشكال من جهات متعددة، وسوف أشير في ما يأتي إلى بعض منها:

1- لا يمكن الاعتماد على هذا المبدإ أو هذه القاعدة إلّا في مجال

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج8، ص270-271.

العرفان، فبحسب رأي العرفاء ثمة حقيقة بسيطة واحدة موجودة، وهذه الحقيقة الواحدة هي كل الأشياء في الوقت نفسه؛ إلا أنه لا يمكن تفسير عبارة «كل الأشياء» بالشكل الصحيح، وما رددّه ويردّده أتباع ملا صدرا من أنّ الحقيقة البسيطة تشتمل على كمالات جميع الأشياء، ليس قولاً دقيقاً ولا صحيحاً؛ بل هو في الغالب تعبير مجازي؛ إنّ القول إنّ شيئاً ما هو كل الأشياء وفي الوقت نفسه ليس أيّاً منها إنّما هو نوع من الشّطح، فهذا الفكر الذي نشهده في العرفان الهندي والإسلامي على السواء لا يمكن اعتباره مبدأ في علم الفلسفة أو تفسير مسألة ما بواسطته أو الاستعلام عن أي مجهول أو إثبات أي مسألة؛ لأنّ هذه القاعدة بالذات غير قابلة للإثبات أو التصوّر أو التصديق. وفي رأيي أنّ هذا الإشكال يغني عن ذكر بقية الإشكالات، ومع ذلك فلا ضير من الإشارة إلى الإشكالات الأخرى لدفع حجة من قد يدّعي أنّ هذه القاعدة مفهومة ويمكن تصوّرها والتصديق بها.

2- الإشكال الثاني هو أنّ ملا صدرا كان قد طرح هذا المبدأ في الحكمة المتعالية بشكل اذعاء، ولم يكن لديه أي استدلال مقبول حول كون الحقيقة البسيطة هي كل شيء، ولا ملازمة بين البساطة وبين الشمولية، فثمة العديد من الحقائق البسيطة التي لا تُمثّل كل شيء؛ بل إنّها هي نفسها غير مستقلة من الناحية الوجودية كالأعراض في المقولات الأرسطية. وعلى هذا فإنّ البساطة في إطار التحليل المفهومي لا يمكنها سوى الإشارة إلى عدم التركيب، وأمّا بساطة الحقيقة فلا تقتضي في أي حال من الأحوال أن تشتمل على كل شيء. وكما ذكرنا فإنّ القول إنّ الشيء الفلاني بسيط وفي الوقت نفسه يُمثّل كل شيء ليس إلّا نوعاً من التناقض والشّطح.

3- وحتى في حال قبولنا بأنّ هذا المبدأ مُستدلّ كذلك، فالسؤال الذي يطرح نفسه ههنا هو: «ما الأساس الذي يستند إليه هذا الاستدلال؟» قد يعتمد بعضهم إلى إسناده إلى أجناس غامضة في المقولات الأرسطية، والقول إنّّه إذا لم يوجد عامل خارج تلك الأجناس فإنّ هذه الأخيرة لن تقبل

بالكثرة؛ فمثلاً لا يمكننا إيجاد أبيضين في آن واحد، إلا إذا تدخل عامل آخر غير البياض، كما إنه لا يمكننا العثور على حيوانين إلا في حال تدخل عامل آخر كفصل في هذه العملية؛ إن الحقيقة البسيطة ليست قابلة للتكثير من ذاتها، لكن يصعب الوصول إلى نتيجة ما من القول إن الحقيقة البسيطة تشمل كل شيء وأنها عين كل شيء.

وربما قارن بعضهم الحقيقة البسيطة في التحليل المفهومي مع الكليات المنطقية المبهمة، وتدفعهم هذه المقارنة إلى القبول بهذا المبدأ؛ أي جمع المفاهيم أو الماهيات لا بشرط مع آلاف الشروط، لكن هنا أيضاً لا تشمل الماهية لا بشرط آلاف الشروط بالفعل؛ بل يمكن أن تتحقق مع وجود آلاف الشروط. على أي حال، إذا قبل أحدهم بأن تلك المفاهيم هي مفاهيم مستدلة، فإننا نقول له: أولاً ليس لدينا أي سند أو أساس لذلك حتى ضمن إطار المفاهيم، وثانياً لا وجود لأي دليل حول شمولية ذلك. ولتوضيح هذا الأمر نقول إن العلم الإلهي في تفسير ابن سينا يستند إلى العلوية ونحن نقبل بهذه الأخيرة ونعترف بها، وقد تعرّفت أذهاننا على ذلك بشكل جيد، وفي تفسير السهروردي كذلك فإن العلم الإلهي، سواء أكان صحيحاً أم غير صحيح، مستند إلى أساس فيزيائي وهو الإبصار، وفي تفسير الخواجه نصير الدين الطوسي أيضاً نلاحظ وجود تشبيه ما (وهو تشبيه العالم بالنسبة إلى الله وفقاً لتصوّراتنا بالنسبة إلينا)، وهو الأساس والسند الذي اعتمده الطوسي في بيان رأيه. وكما أشرنا آنفاً فقد أوضح ملاً صدرا مبدأ «بسيط الحقيقة هو كل الأشياء» بالمقدمات الآتية: كلما كان الموجود أكمل كانت بساطته أكبر وكمالاته أعظم، ولما كانت كل علة هي أكمل من معلولها، فإذاً هي تشمل على كمالات معلولها كذلك؛ إذن، فالله (سبحانه) ذات بسيطة تشمل على كمالات جميع الموجودات في العالم.

من البديهي أن أيّاً من المقدمات المذكورة غير قابلة للفهم بهذه البساطة؛ بل ولا يمكن اعتبارها أساساً للعلم والمعرفة، فعلى سبيل المثال،

كيف يتسنى لنا إثبات أنه كلما كان الموجود أكمل كان أبسط كذلك؟ وكيف يمكننا أن نثبت أن كلّ علّة تشتمل على كمالات معلولها؟ ثم، أتى لنا أن نبرهن على إثبات تلك البساطة فضلاً عن أن اشتمالها على الكمالات هو نتيجة علم العلّة بمعلولاتها؟

4- الإشكال الرابع وهو أنه إذا كان ملا صدرا قد قبل بهذا المبدأ وهو أن الحقيقة البسيطة هي كلّ شيء، وأنّ الله (سبحانه) هو تلك الحقيقة البسيطة التي تتوفر على كمالات الأشياء كلّها، فلماذا إذاً أغفل ذكر هذا المبدأ في بحثه حول خلق العالم؟ لماذا اعتبر البسيط بمعنى الواحد وسخر لذلك قاعدة الواحد ليستنتج بعد ذلك أنه لا يمكن صدور أكثر من معلول واحد عن الله (تعالى) بسبب السنخية؟ ومعنى ذلك أن الله (سبحانه) لا تسانخ بينه وبين أشياء، بل لا يمكن إلاّ لشيء واحد أن يكون مسانخاً له.

إذا كانت حقيقة البسيط بالفعل تشتمل بحدّ ذاتها على كلّ شيء؛ إذن، ينبغي وجود تناسب وانسجام بينها وبين كلّ شيء في العالم. كيف تمكّن ملا صدرا من طرح هذه القاعدة في ما يتعلّق بعلم الله، بينما لا يعترف بها في موضوع الخلق؟ عندما طرح ابن سينا قاعدة العلّية والواحد في موضوع الخلق، لم يرغب عن بابه استعمال القاعدة نفسها في مسألة العلم أيضاً، فعلم الله هو عين خلقه كذلك، حيث يندرج في السلسلة الطولية والعرضية. إنّ العلّية تخبرنا بما يأتي: لما كان الله (سبحانه) علّة العقل الأوّل، فإنّه يعلم العقل الأوّل من علمه بذاته، ولما كان العقل الأوّل هو علّة العقل الثاني، فإنّ باستطاعته كذلك العلم بالعقل الثاني عن طريق علمه بالعقل الأوّل؛ وعليه، فإنّ هذه السلسلة الطولية والعرضية التي كانت مطروحة في موضوع الخلق تمّ طرحها أيضاً في موضوع العلم، لكن يبدو أنّ ملا صدرا والطباطبائي حبّذا الاستناد إلى القاعدة مرّة وتجاهلها وإهمالها مرّة أخرى.

سنشير في الفصل القادم عند بحثنا في موضوع العلم الإلهي إلى نقاط أخرى التي تخصّ المنشأ المحتمل للمبدأ المذكور وعدم فاعليته التطبيقية.

الفصل الحادي عشر علم الواجب

نفتح البحث في علم الواجب بالإشارة إلى تاريخ البحث في هذه المسألة، ثم ندلف إلى عرض آراء ملاء صدرها ومدرسته.

أولاً: علم الواجب قبل ملاء صدرها

أ- ... إلى زمن ابن سينا

من المعلوم أنّ أيّاً من المدارس الفلسفية ما عدا الفلسفة المشائية الإسلامية لم تستطع تقديم تفسير أو بيان عقلاني لمسألة علم الله (تعالى) بذاته ومعرفته الأزلية والأبدية بالعالم. ولكي لا نُطيل الكلام في تاريخ المسألة، سنشير إلى ذلك بإيجاز.

تشبه الأديان الأسطورية القديمة علم الله بعلم الإنسان، وكانت أنسنة الله هي السمة التي تطبع النظرة إلى سائر الصفات الإلهية. بينما انصرف أهل الأديان إلى التجليل والتقديس الأمر الذي يشبع عواطفهم ويجعل العبادة عملاً سهل التطبيق والتنفيذ، وقلّما كانوا يحاولون تحليل الصفات الإلهية أو تفسيرها بالاعتماد على العقل، فالعاطفة الدينية لا تنسجم مع محاولة التفسير العقلي، والمتدين يميل غالباً إلى تجنّب البحث في ذات

الله. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تعقيد هذه المباحث وصعوبتها عائق آخر كان يحول دون خوض هذه التجربة.

كان أفلاطون كذلك ينظر إلى الآلهة نظرة تقليدية، بينما قال أرسطو إنَّ علم الله بالعالم لا يليق به⁽¹⁾، على الرّغم من أنّه كان يعتبره واعياً وعارفاً دون تقديم تفسير واضح بشأن ذلك الوعي أو تلك المعرفة سوى قوله إنّهُ لا ينبغي أن يكون الله محروماً من هذه الميزة⁽²⁾.

واعتبر ألبينوس (Albinus) - القرن الثّاني للميلاد - أنّ المُثُل علم الله الخالد الذي لا يزول، في ما يرى فيلون أنّ الله هو شخص عالم ومحيط بكلّ شيء⁽³⁾، وأنّ العقل لوغوس أو نوس هو مقرّ المُثُل، وهو الاعتقاد الذي كان سائداً كذلك في المدرسة الفيثاغورية، وأنّ هذا العقل هو السّبب في علم الله ومعرفته بما يجري في العالم. وعلى الرّغم من تفسير علم الله بواسطة المُثُل، إلّا أنّهم لم يوضّحوا ولم يفسّروا المُثُل نفسها ولا كيفية كونها علماً لله. أمّا أفلوطين فيعتقد بأنّ التفكير لا يليق بمنزلة الله⁽⁴⁾، فهو يراه أبعد من العلم والعقل؛ بل إنّ علم الله بذاته أمرٌ لا يليق به⁽⁵⁾.

وفي الفلسفة الإسلامية يرى العلماء المسلمون ومنذ البداية أنّ الله (سبحانه) عالمٌ بجميع الكائنات منذ الأزل وإلى الأبد؛ لكنّهم لم يقولوا شيئاً عن كَيْفِيَّة ذلك العلم وماهيّته؛ حيث ظهرت البحوث بشأن علم الله (تعالى) بسبب التأمل والتفكير العميق، شأنها في ذلك شأن البحوث الفلسفيّة الأخرى، وهذا ما جعل المتكلمين منذ القرن الأوّل وحتى القرن الثّالث يتجنّبون الخوض في مثل هذه الأمور.

(1) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب 12، الفصل 9.

(2) المصدر نفسه.

(3) الإسكندراني، اخلاف قابيل، ص 48 و 167.

(4) أفلوطين، سلسلة آثار أفلوطين - التاسوعات، التاسوعات 3 و 8.

(5) المصدر نفسه، التاسوعات 5 و 1 و 9.

وسار الكندي - أول الفلاسفة المسلمين - على خطى المتكلمين، ولم يتجشّم عناء البحث في هذه المسألة⁽¹⁾. وأوّل من تجرّأ على البحث في مسألة علم الله هو الفارابي، حيث وضع كلّ القواعد المطلوبة لهذا البحث في كتابه «فصوص الحكم»، ولم تفتّه الإشارة إلى هذه القضية في مؤلفاته الأخرى إلى حدّ ما. وفي كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» بدأ الفارابي كلامه عن علم الله (تعالى) بقوله: «ولأنّه (تعالى) ليس بمادّة ولا مادّة له بوجه من الوجوه، فإنّه بجوهره عقل بالفعل؛ لأنّ المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادّة التي فيها يوجد الشّيء، فمتى كان الشّيء في وجوده غير محتاج إلى مادّة كان ذلك الشّيء بجوهره عقلاً بالفعل، وتلك حال الأوّل؛ فهو إذن عقل بالفعل وهو أيضاً معقول بجوهره»⁽²⁾.

نلاحظ هنا أنّ الفارابي يبيّن علم الله (سبحانه) بذاته فقط، وأنّ أساس ذلك هو تجرّد ذاته (تعالى)؛ لأنّ الذات المجردة هي عاقلة ومعقولة بالفعل - على حدّ قوله - وأما ما يتعلّق بكيفية علم الله الأزليّ بالكائنات، فإنّ الفارابي لم يذكر شيئاً عن ذلك في هذا الكتاب؛ لكنّه تحدّث في هذه المسألة في كتابه الآخر «فصوص الحكم»، حيث قال: «كلّ ما عُرف سببه من حيث يوجبه فقد عُرف، وإذا ربّبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب، فكلّ كليّ وجزئيّ ظاهر عن ظاهريّته الأولى»⁽³⁾.

ثمّ أوضح الفارابي بعد ذلك كيفيّة علم الله (تعالى) بحوادث الزمان المتغيّرة قائلاً: «ولكن ليس يظهر له شيءٌ منها عن ذواتها داخله في الزمان والآن؛ بل عن ذاته، والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية، فعالم علمه بالأشياء بذاته هو الكلّ الثّاني لا نهاية له ولا حدّ، وهناك الأمر»⁽⁴⁾.

(1) انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 35-37.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، الفصل 13.

(4) المصدر نفسه.

انتقل بعدها الفارابيّ إلى مرحلة الكثرة في العلم وشمولية علم الله (سبحانه)، مؤكّداً على هاتين المسألتين بقوله: «علمه الأول لذاته لا ينقسم، علمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته؛ بل بعد ذاته: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾، من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياً متناهياً إلى يوم القيامة»⁽¹⁾.

فإذا صحّت نسبة «فصوص الحكم» إلى الفارابيّ حقاً، فهو الفيلسوف الأوّل الذي قال الكلمة الأخيرة في علم الله (سبحانه)، وأتى بعده ابن سينا لشرح كلامه مع إضافة بعض المقدمات والمبادئ الضرورية إلى ما قاله سلفه. أمّا إذا لم تصحّ النسبة إلى الفارابيّ، وأرجعنا تاريخ الكتاب إلى ما بعد ابن سينا، فيكون هذا الأخير هو صاحب السبق فيه هذا المجال.

وفي ما يأتي سنستأنف بحثنا عبر سبيلين اثنين: بيان ابن سينا للعلم الإلهي وآراء الفلاسفة المسلمين بعد ابن سينا.

ب- رأي ابن سينا

يُمثل موضوع العلم الإلهي الأزليّ واحداً من المواضيع المهمة والأساسية للغاية في علم الفلسفة، فقد وضعت مسألة خلق العالم كثيراً من المشاكل والتعقيدات أمام الفكر الإنسانيّ، وطريق الخلاص من تلك المشاكل وحلّ جميع المُعضلات الخاصّة بها لم يكن أمراً يسيراً وسهلاً. نعم، لقد أجبرت تلك المشاكل الإنسان على بذل كلّ جهوده للردّ على العديد من الأسئلة المعقّدة مثل:

- كيف خُلِقَ العالم ولماذا؟

- لماذا خُلِقَ العالم على هذا النحو؟

(1) المصدر نفسه، الفصل 14.

- من أين جاء هذا النّظام الحاكم على العلاقة بين الأشياء مضافاً إلى علاقة الضرورة والحتمية بينها؟

هذا بعض الأسئلة الأساسيّة في الفلسفة والتي يتطلّب حلّها كثيراً من الدقّة والجهود الجبّارة. ويرى ابن سينا أنّ بيان هذه الأسئلة الخاصة بالخلق وتفسيرها يستند إلى مسألة العلم الإلهي، مُعتبراً أنّ علم الواجب بذاته هو علم ذاتي، وأنّ هذا العلم بالذات هو منشأ العلم الفعليّ بالعالم كلّ، حيث إنّ العلم بالعلّة يلزمه العلم بالمعلول. (المقصود بالعلم الفعليّ هو العلم الذي يكون مصدر المعلومات، ويُقابل العلم الانفعاليّ، حيث تكون المعلومات منشأ وجوده في ذهن العالم).

ولتوضيح العلم الفعليّ استعمل الفلاسفة المهندس كمثال على ذلك، حيث يضع التصميم والخرائط الخاصة بالمبنى، ثم يبدأ بوضع حجر الأساس والشروع في البناء وفقاً لتلك التصميمات. لكن في الحقيقة ليس ذلك سوى مثال وتشبيه لا غير؛ إذ لا يمكن عقد المقارنة بين علاقة العلم الفعليّ لله (تعالى) مع ظهور الكائنات وبين هذا المثال. ومهما يكن من أمر فإنّ علم الله الفعليّ يعقبه ظهور معلوماته، وعلى هذا الأساس تتحقّق الموجودات في العالم بناءً على المعلومات الموجودة لدى الله (عزّ وجلّ)⁽¹⁾.

وعلى هذا، فإنّنا هنا نستند إلى العلم الإلهي في حلّ مشكلات الخلق وأسئلته.

إذا فسّرنا ظهور العالم والنظام السائد فيه على أساس العلم الإلهي فإنّ السؤال الآتي قد يطرح نفسه: «ما هو مصدر العلم الإلهي وما هو

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّمت 7، الفصول 13-15. يُعتبر بحث ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات في موضوع العلم الإلهي أكثر دقّة وتنظيماً من بحثه حول الموضوع نفسه في مؤلّفاته الأخرى. قارن ذلك مع ما ورد عنه في الشّفاء (الإلهيات)، المقالة الثامنة، الفصل 7، وما ورد في: النجاة في المنطق والإلهيات، المقالة الثانية، الفصول 16-20.

نظامه؟» إنّ آراء المتكلّمين والعرفاء حول هذه المسألة ليست دقيقة، ولا يمكن بحثها أو دراستها بالمعايير العقلية، في حين أنّ ما قام به ابن سينا في هذا المجال يُعتبر دقيقاً ومنظماً بحق، حيث ربط بين علم الباري والنظام السائد فيه وبين موضوع العلية بعباراته الواضحة الآتية: واجب الوجود هو علّة العلل في العالم ولَمّا كان عالماً بذاته وكان العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فإنّ الله (سبحانه) عالم بجميع معلولاته من ناحية ذاته.

ووفقاً لهذا الكلام فإنّ العلم الإلهي يكتسب نظامه وترتيبه من نظام العلية، ونظام العلية والعلم الإلهي متحدان بشكل لا يمكن معه فصل أحدهما عن الآخر أبداً، وهما (أي نظام العلية والعلم الإلهي) نافذان وساريان في كلّ أرجاء الوجود منذ الأزل، وسيظلّان هكذا إلى الأبد؛ لكن من حيث الترتيب فإنّ العلم يتبع العلية وعالم الوجود تابع للعلم.

أما في ما يتعلّق بعلم الله (سبحانه)، فإنّ لدينا ههنا بعض المشكلات التي تعود إلى ظهور الكثرة في الذات والصفات الإلهية، ففي بحثنا في موضوع التوحيد كنّا قد نفينا كلّ كثرة عن الساحة الإلهية، لكننا وفي بحث العلم الإلهي نواجه وبشكل عمليّ بعض أنواع الكثرة، منها:

1- الكثرة الناجمة عن الاختلاف بين العلم والعالم.

2- الكثرة الناجمة عن الاختلاف في المعلومات، وهذا النوع من الكثرة ينقسم بدوره إلى نوعين:

النوع الأوّل: «الكثرة النوعية» كالكثرة الموجودة في عالم المجرّدات، حيث يتّصف كلّ نوع من تلك الأنواع بكثرة مُعيّنة؛ إذن، فإنّ الكثرة في هذا العالم هي كثرة نوعيّة.

النوع الثّاني: «الكثرة الفردية» ككثرة الأفراد في النوع الواحد؛ وفي

عالمنا الماديّ نلاحظ وجود كلّ من الكثرة التّوعية والكثرة الفرديّة معاً، فلدينا الإنسان والحصان، ولدينا أفراد ومصاديق لكلّ منها.

3- كثرة التغيرات الجزئية: إنّ كلّ إنسان وكلّ حصان يتغيّر من لحظة إلى أخرى شأنهما في ذلك شأن جميع الموجودات الماديّة الأخرى، وهكذا تُضاف مشكلة التغير إلى مشكلة الكثرة. والآن، كيف يمكننا التوفيق بين هذه المعلومات المتكثّرة والمتغيّرة وبالتالي حلّ مشاكل الكثرة؟

فمضافاً إلى أنّ ابن سينا اعتبر أنّ العلم من لوازم الذات والكثرة اللازمة غير منافية لوحدة الذات⁽¹⁾؛ فإنّ لديه تفسيراً آخر لذلك، وهو استناده إلى ثلاث فرضيات للعلم كأمثلة على كلامه، حيث قال إنّ العلم بالقوّة هو مجرّد ملكة والعلم التفصيلي هو بالفعل والثالث هو العلم الإجمالي البسيط الذي يشتمل على جميع التفاصيل، مُعتبراً أنّ العلم الإلهي هو من النوع الثالث الذي يتصف بالفعلية والشموليّة في عين بساطته⁽²⁾.

لكنّ ابن سينا يحلّ مشكلة التغير في المعلومات بقوله إنّ العلم بالجزئيات والمتغيرات قد يكون بشكل جزئيّ ومتغيّر، كعلم شخص عاديّ بالكسوف الذي يحدث في زمن مُعيّن عند حدوث الكسوف نفسه، وقد يكون العلم بالجزئيات والمتغيرات بشكل ثابت وكلّي، كعلم المنجم السابق واللاحق بالكسوف عندما يتنبأ بوقوعه. ومن البديهي أنّ علم المنجم بهذا الكسوف أدقّ من علم شخص عاديّ به، وهو نوع من العلم الثابت في الوقت نفسه؛ أي إنّ الأشخاص العاديين لم يكونوا ليعلموا أو يتنبأوا بوقوع حالة الكسوف قبل وقوعها، لكنهم علموا بذلك حال حدوثها، في حين أنّ علم المنجم بالكسوف إنّما يكون باستناده إلى العلل والأسباب الخاصة بتلك الحالة، ولذلك فهو عالم بالكسوف قبل وقوعه كعلمه عند وقوعه.

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّسط السّابع، الفصل 17.

(2) ابن سينا، التعليقات، ص 193؛ ابن سينا، الشّفاء (الإلهيات)، ص 87 و 88.

وهكذا نرى أنّ ابن سينا يؤيد علم الله (سبحانه) بالجزئيات في الوقت نفسه وأنّ علمه هذا هو علم كليّ؛ أي إنّ علمه بالمتغيّرات ثابت، ويمكن أن يكون علم المنجم بالكسوف تشبيهاً ناقصاً بالقياس إلى علم الله (تعالى) الثابت بالمتغيّرات في عالم المادة.

لقد قدّم ابن سينا مبدأً دقيقاً ومتطوراً لبيان علم الواجب بالجزئيات والمتغيّرات في الوقت نفسه، ويمكن القول إنّ أحدًا لم يدرك ذلك ولم يهتمّ به. والمبدأ المذكور هو قوله: «الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به»⁽¹⁾.

وفي هذا التحليل تكتسب جميع الجزئيات حالة كلية، بينما تكتسب جميع المتغيّرات نوعاً من الثبات؛ إذ إنّ كلّ ظاهرة -بالنظر إلى جميع عوامل ظهورها وتخصّصها- فريدة بنوعها ولا ثاني لها، وكلّ مرحلة من الحركات والتغيرات هي الأخرى فريدة لا شبيه أو ثاني لها وهذه الحالة هي التي تجعل منها أمراً غير متكرّر ولا متغيّر. إنّ هذه النقطة دقيقة للغاية وعلى أساسها تصبح جميع الظواهر كالمجرّدات أنواعاً فريدة من نوعها وإن كان إطلاق كلمة «نوع» على الجزئيات لا ينسجم مع مصطلح تلك الكلمة والمعنى المنطقيّ لها بشكل كامل.

ج- مُتَقَدِّدُ ابْنِ سِينَا

على الرّغم من أنّ النظرية التي طرحها الفارابي في «فصوص الحكم» ورمّمها ابن سينا وأكملها كانت مبنية على أصول ومبادئ قويّة، إلّا أنّ العديد من المفكرين المتأخّرين لم يوافقوا عليها، ومنهم الغزالي⁽²⁾، وشيخ

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتّط السابع، الفصل 18.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 185.

الإشراق السهروردي⁽¹⁾، والخواجة نصير الدّين الطوسي⁽²⁾، وأبو البركات البغدادي⁽³⁾، ومُلاً صدرا⁽⁴⁾ وأتباعه كذلك.

وفي ما يأتي سنشير إلى آراء الذين تراجعوا عن تأييد تفسير ابن سينا للعلم الإلهي وأشكّلوا عليه:

الإمام محمّد الغزالي

خصّص الغزاليّ المسائل من الحادية عشرة إلى الثالثة عشرة في كتابه «تهافت الفلاسفة» لنقد رأي ابن سينا في العلم الإلهي. يقول الغزالي: «أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلّا الله (سبحانه) وصفاته، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدّمة ضروريّة في علمه، فإنّ المراد بالضرورة - لا بدّ من أن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أنّ الكلّ معلوم له؛ لأنّ الكلّ مراد له وحادث بإرادته فلا كائن إلّا وهو حادث بإرادته ولم يبق إلّا ذاته. ومهما ثبت أنّه مريدٌ عالم بما أراده فهو حيّ بالضرورة وكلّ حيّ يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى، فصار الكلّ عندهم معلوماً لله (تعالى)»⁽⁵⁾.

ويريد الغزالي ببساطة إثبات علم الله (سبحانه) من خلال إرادته، ثمّ يثبت عن طريق علمه وإرادته (تعالى) كونه حيّاً وبالاستناد إلى كونه (عزّ وجلّ) حيّاً يثبت علمه بذاته وبالموجودات والكائنات الأخرى؛ إلّا أنّ ذلك

(1) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ج2، ص110 و150؛ المصدر نفسه، ج1، ص474؛ شيخ الإشراق السهروردي، ڤرتونامه (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ج3، ص37.

(2) نصير الدّين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح التّمط السابع، ج3، ص304.

(3) أبو البركات البغدادي، المُعتبر في الحكمة، ج2، ص93.

(4) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص221 و227، وما بعدها.

(5) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة 11.

يقوم برمته على أساس مبدأ الأنسنة؛ أي إن الغزالي إنما يتحدث عن تجربته العادية، ولكنه لا يقدم أي تفسير عقلائي حول كيفية تطبيق هذه التجربة وتعميمها على المجردات.

أبو البركات البغدادي

فتد أبو البركات البغدادي -الذي توفي بعد الغزالي بأثنين وأربعين سنة (547هـ)- آراء ابن سينا حول العلم الإلهي، وعلى عكس الغزالي الذي أراد إثبات رأيه باستدلالات كلامية، استعمل البغدادي الأسلوب الفلسفي لبيان رأيه. حيث يرى كل من ابن سينا وأبي البركات أن بيان علم الإنسان ومعرفته لهما تأثير كبير في الوصول إلى علم الله (عز وجل)، ولهذا، وقبل شروعه في شرح علم الله (تعالى)، قدم ابن سينا بحثاً مفصلاً حول بيان علم الإنسان نفسه⁽¹⁾. ومن هنا بدأ أبو البركات البغدادي بنقد رأي ابن سينا، حيث تحدث بإطناب عن قوى الإنسان الإدراكية وهي الحس والعقل⁽²⁾ واستند إلى نقاط عدة في مجال معرفة الإنسان خلافاً لوجهة نظر ابن سينا.

إن المسائل التي أكد عليها أبو البركات وبادر إلى إثباتها هي:

أ- إن ما قاله ابن سينا من أن إدراك الجزئيات والصور الخيالية يكون بواسطة القوى الجسمانية والصور الحسية والخيالية في الجسم، ليس صحيحاً؛ لأن نفوسنا -بزعم أبي البركات البغدادي- تدرك الصور الحسية والخيالية بشكل مباشر. وحاول أبو البركات إثبات ما ادّعه من خلال مسألة انطباع الكبير في الصغير، فقال إن القوة الإدراكية التي تدرك الكليات تدرك الجزئيات كذلك.

إن ما تدركه قوانا الإدراكية ليس كلياً ولا جزئياً؛ إذ إن صفة الكلية

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط السابع، الفصول 1-12.

(2) أبو البركات البغدادي، المُعتبر في الحكمة، ج3، ص66-99.

والجزئية تصبح عارضاً باعتبار اللاحق لها؛ وعليه، فإنَّ القوَّة التي تدرك الكلَّ تدرك الجزء أيضاً.

ب- اعتبر أبو البركات البغدادي أنَّ حافظة الكلِّيات والجزئيات تنتمي إلى قوى النَّفس ذاتها - مخالفاً بذلك ما قاله ابن سينا بهذا الصَّدَد - وليست حافظة الجزئيات موجودة في دماغ الإنسان، كما إنَّ حافظة الكلِّيات ليست موجودة في عالم المجرَّدات - وهو ما اعتقده ابن سينا⁽¹⁾.

ج- لم يرَ أبو البركات ضرورة في أن تتوفَّر نفس الإنسان على صور الموجودات والحقائق الكلية والجزئية لإدراكها ولا في حفظ تلك الإدراكات، ومن خلال هذه الأسس والمبادئ والمقدمات قال أبو البركات إنَّ الله (سبحانه) عالم بالجزئيات والكلِّيات معاً، ولم يعتبر العلم سبباً للكثرة ولا للتغيير في ذات الواجب وصفاته.

وبناء على هذه التَّطَرُّيَّات في علم الإنسان، قال أبو البركات إنَّ علم الله (سبحانه) بموجودات العالم ليس بحاجة إلى الصُّور، وإنَّه لا يوجب الكثرة في واجب الوجود إطلاقاً؛ وبناءً عليه، فإنَّ نسبة إدراك الله (تعالى) للجزئيات ليست بمنزلة نسبة الجسم أو الجسمانيَّة إليه (عزَّ وجلَّ)؛ إذ إنَّه حتى في حالة الإدراك العاديَّة للبشر فإنَّ هذا الإدراك ليس جسمًا ولا جسمانيًّا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ رأي السهروردي في ما يتعلَّق بالعلم الإلهي يشبه رأي أبي البركات إلى حدِّ كبير مع بعض الاختلاف الطفيف⁽²⁾.

شهاب الدِّين السَّهروردي

سنعرض أدناه بعض الموارد التي أشكل فيها السَّهروردي على مبادئ ابن سينا حول علم واجب الوجود:

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التَّمَطُّ الثالث، الفصل 13.

(2) أبو البركات البغدادي، المُعتبر في الحكمة، ج3، ص84-99.

يُمثّل التجرّد لدى ابن سينا الأصل في العلم، وعلى أساس هذا التجرّد ومعقوليّة الذات بالفعل أثبت علم الواجب بذاته⁽¹⁾. وتستند قاعدة هذا التفسير إلى عدم غياب الذات عن الذات لعدم وجود أي مانع من قبل المادّة أو العوارض الماديّة يمكن أن يحجب الذات المجرّدة عن نفسها.

لكنّ السهروردي لم يقبل بهذا الكلام، مُعلّلاً رفضه بقوله إنّ عدم الغيبة هو أمر سلبّي، وقال إنّ ذات الواجب هي نور لنفسها، وكونها النور المجرّد هو أساس علم الواجب؛ لأنّ طبيعة النور -بزعمه- تكمن في ظهوره، ولما كان مستقلاً ولنفسه فإنّ له ظهوراً لنفسه كذلك، ولهذا فهو عالم ومُطلّع؛ وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار أيّ نور مجرّد عالم ومُطلّع والعكس صحيح أيضاً⁽²⁾. هذا ولم يُقرّ السهروردي في أيّ موضع من كتبه ومؤلفاته بالتجرّد كمعيار للعلم؛ بل ردّ آراء المشائين في بعض الأحيان⁽³⁾.

وفي تفسيره لعلم الله (سبحانه) بالعالم يقول شهاب الدّين السهروردي إنّ علم الحقّ بالموجودات هو بمعنى «عدم الحجاب»؛ أي عدم وجود أيّ حجاب بين الحقّ والخلق؛ إذن، فإنّ الخلق حاضر وظاهر للحقّ. ويرى السهروردي أنّ علم الحقّ وبصره هو شيء واحد، حيث استند في رأيه هذا إلى نظريّته في الإبصار، حيث اعتبر أنّ الإبصار لا يكون بخروج الشعاع من العين -كما توهم المتكلّمون-؛ بل هو ناجم عن عدم وجود الحجاب بين الشّيء وبين الناظر أو المُبصر⁽⁴⁾؛ إذن، فعلم الحقّ الذي يشبه العلم الحصريّ من وجهة نظر ابن سينا هو علم حضوريّ برأي السهروردي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفلاسفة بعد السهروردي اهتمّوا بقضية

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمعّط الرّابع، الفصل 28.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ج2، ص 110 و 124.

(3) المصدر نفسه، ص 114 وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص 150 و 153.

الاستقلالية في العلم الإلهي التي دعا إليها أكثر من اهتمامهم برأي ابن سينا في ذلك، ومنهم الخواجه نصير الدين الطوسي الذي فتد رأي ابن سينا بشدة في هذا الموضوع بعد أن كان في السابق المدافع الوحيد عن آراء ابن سينا. فبعد إirاده بعض الإشكالات على رأي ابن سينا، رجح الطوسي موقف السهروردي في مسألة العلم الإلهي مع فارق بسيط، وهو اعتباره العلاقة بين العلة والمعلول أساس هذه المسألة، بخلاف السهروردي الذي اعتبر الإبصار هو الأساس لذلك. قال الطوسي: «فأقول العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته، إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضًا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئًا بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفراك مطلقًا، بل بمشاركة ما، من غيرك. ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها. بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك تعقلها أيضًا بنفسها، من غير أن تتضاعف الصور فيك...»⁽¹⁾

نصير الدين الطوسي

يقول صدر المتألهين: «وبالجملة ليس ولم يظهر في إثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداة في الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المدة وشدة الإنكار، إلا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم»⁽²⁾.

ثم أشار ملا صدرا إلى بعض القادحين في نظرية ابن سينا مثل أبي البركات البغدادي والسهروردي والخواجه نصير الدين الطوسي والخفري. وسوف نكتفي بموقف صدرا من الخواجه نصير الدين: «ومن القادحين المصيرين في الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي (ره) في شرح

(1) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، النمط السابع، الفصل 17.

(2) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 8، ص 209.

الإشارات مع أنه قد شرط في أول قسمي الطبيعي والإلهي أن لا يخالف الشيخ في اعتقاداته؛ وليته لم يخالفه ههنا أيضًا وسلك ذلك الشرط؛ إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب»⁽¹⁾.

ولا تختلف اعتراضات الطوسي على ابن سينا عن اعتراضات السهروردي، كما إن الردود التي يطرحها ملّا صدرًا تستند بوضوح إلى أفكار ابن سينا⁽²⁾. وتجدر الإشارة إلى أن نصير الدين حاول تجنب الظهور في مظهر من يكرّر كلام السهروردي على الرغم من أنه اعتمد روح كلامه: «قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلّا في اعتبار المعبرين على ما مرّ، وحكمت بأنّ عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول... فاحكم بكون المعلولين أيضًا - أعني المعلول الأول وعقل الأول له - شيئًا واحدًا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينًا للأول والثاني متقرّرًا فيه»⁽³⁾. ويكمل قائلاً: «ثمّ لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الأول الواجب ولا موجود إلّا وهو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلّية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها؛ بل بأعيان تلك الجواهر والصور»⁽⁴⁾.

ثانيًا: رأي ملّا صدرًا

نقل صدر المتألهين في كتابه «الأسفار العقلية الأربعة» الإشكالات التي أوردها الفلاسفة السابقون على نظرية ابن سينا قائلاً: «فهذا ما ذكره

(1) ملّا صدرًا، الحكمة المتعالية، ج6، ص209.

(2) المصدر نفسه، ص209-221.

(3) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، النمط السابع، الفصل 17.

(4) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص263.

هذا العلامة، وإذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الإشراقي» وأضاف: «ولم يقدح فيها أحد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح، وقد مضى بعضها وبقي البعض، ولا بأس بإعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف»، ثم تعرّض للإشكالات وبيّنها في ثمانية عناوين وأسس.

وفي ما يأتي نذكر اثنين من الإشكالات التي بحثها ملا صدرا:

الإشكال الأول: أنّ رأي هذين الشيخين يبطل العناية الإلهية السابقة على جميع الممكنات الدالّ عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل.

الإشكال الأخير: بناءً على رأي هذين الشيخين يلزم عليه أن لا يعلم الباري جلّ ذكره شيئاً ممّا سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الإجمال؛ لأنّ العلم الإجمالي له بالأشياء باطل عنده⁽¹⁾.

وبعد نقله لآراء القدماء ونقدها انبرى ملا صدرا لبيان رأيه الشخصي، محاولاً تفسير علم الله (سبحانه) على أساس المبدأ الآتي: «بسيط الحقيقة غاية البساطة، وكلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء»، فقال إنّ هذه المسألة دقيقة لم يؤدّها الفلاسفة حقّها؛ لأنه لا طريق له سوى المكاشفة والبحث والتفكير المتطاولين، ولا يمكن فهم هذه المسألة وإدراكها دون الكشف والبحث والتفكير.

ويضيف ملا صدرا قائلاً: «وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية، وهي موضوعات علومهم دون الآليات الوجودية؛ ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتجميع في الكلام، فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من أنّه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص256-263.

علمية لأشياء مختلفة كثيرة؟⁽¹⁾. وبعد بحث مطوّل له، فسّر صدر المتألهين ووضّح رأيه في هذا الموضوع بأسلوبين: أسلوب الحكماء وأسلوب المتصوّفة⁽²⁾، وما يأتي هو حاصل وجهة نظره في المسألة.

أ- بيان المسألة على طريقة الحكماء

فسّر ملا صدرا مبدأ «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» بالاستناد إلى أربع مقدّمات، وهذه هي الأصول لتلك المقدّمات:

الأصل الأول: كلّ هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها... وذلك البعض قد يكون متعدّدًا، وقد يكون واحدًا ويُقال له الماهية البسيطة. والمعاني المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد ويُقال لها البسيط الخارجي... وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ويُقال لها المركب الخارجي، كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي، وفصله من صورته وهو الحساس.

الأصل الثاني: كلّما كان الموجود أقوى وجودًا وأتمّ تحصّلًا كان مع بساطته أكثر إحاطة بالمعاني وأجمع اشتمالًا على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره.

الأصل الثالث: ليس يلزم من تحقّق كلّ معنى نوعي في موجود وصدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى؛ لأنّ وجود الشيء الخاصّ به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميِّزًا عن غيره من المعاني الخارجة عن ماهيته وحده، فوجود الإنسان مثلاً ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وإن اشتمل على حدّه ومعناه، ولا وجود الحيوان هو وجود النبات

(1) المصدر نفسه، ص 239.

(2) المصدر نفسه، ص 263-264.

وإن اشتمل على حدّه ومعناه... فظهر وتبيّن مما قرّرناه أنّه يجوز أن يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر.

الأصل الرابع: كلما تحقّق شيء من الكمالات الوجوديّة في موجود ما فلا بدّ من أن يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أعلى وأكمل... وهكذا إلى علّة العلل، ففيه جميع الخيرات كلّها، ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والأعدام اللازمة للمعلوليّة بحسب مراتب نزولها.

ويستأنف ملّا صدرا كلامه بقوله: «فإذا تمّهدت هذه الأصول، فنقول الواجب (تعالى) هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات، فيجب أن يكون ذاته (تعالى) مع بساطته وأحديّته كلّ الأشياء. ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء... فإذا لمّا كان وجوده (تعالى) وجود كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه؛ فثبت أنّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه»⁽¹⁾.

ب- بيان المسألة على منهج المتصوّفة

قال ملّا صدرا في بيانه لمنهج المتصوّفة: «وأما المنهج الثاني - أعني منهج الصوفيّة الكاملين - فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين، وبيانه أنّ لوجوده أسماء وصفات هي لوازم ذاته... فنقول: ما من موجود متأصل إلّا وهو بحسب هويّته الوجوديّة مصداق محمولات كثيرة... فإنّ المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها والمحكي

(1) المصدر نفسه، ص 264-271.

بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له... أن الوجود كلما كان أكمل وأشدّ كان فضائله الذاتية أكثر والمحمولات المحاكية عنها أوفر؛ إذ له بحسب كلّ درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدؤها لذاته... فإذا كان ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة، وذاته مبدأ كلّ فعل ومنشأ كلّ خير وفضيلة، فله بحسب كلّ فضيلة أو مبدئية فضيلة توجد في شيء آخر من مجموعاته محمول عقلي، فلا يبعد أن يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كلّ منها... ونفس ذلك المحمول العقلي هو الصفة عندهم، وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات... فإذا تلك الأسماء والصفات ومتعلقاتها كلها أعيان ثابتة في الأزل بلا جعل... فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضًا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما إنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد؛ إذ العقل والوجود هناك واحد. فإذا قد ثبت علمه (تعالى) بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها، فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج، لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالأشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية، وهي أخيرة المراتب الوجودية. فالحق بوجود واحد يعقلها أولاً قبل إيجادها ويعقلها ثانيًا بعد إيجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقًا ولاحقًا، وبعين واحدة كان يراها في الأزل واحدة وبعد الأزل متكررة، فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية⁽¹⁾.

ثالثًا: نقد ورأي

ما تقدّم هو رأي ملا صدرا في العلم الإلهي؛ لكن عند مقارنتنا رأيه هذا

(1) المصدر نفسه، ص 280-284.

برأي ابن سينا، نلاحظ أنّ الأرجحية من نصيب هذا الأخير بشكل لا لبس فيه. ففي بحث العلم الإلهي من وجهة نظر ابن سينا نواجه بعض المسائل والمشاكل أيضًا - كما أشرنا - ولأهمية هذا الموضوع لا بأس من التذكير بتلك المسائل والمشكلات:

أ- مشكلة المبدأ الخاص بمعرفة الله (سبحانه) بذاته؛ أي، الأساس الذي يمكننا بواسطته إثبات علم الله (تعالى) بذاته.

ب- مشكلة المبدأ الخاص بمعرفة الله وعلمه بالكائنات من الأزل وقبل ظهور تلك الكائنات.

ج- مشكلة المبدأ المتعلق بتنزيه الله (عز وجل) عن الكثرة في العلم.

د- مشكلة المبدأ الخاص بعدم التغير في ذات الواجب وصفاته بإدراك الجزئيات والمتغيرات.

والآن لا بدّ من اعتماد الإنصاف في الجواب عن هذا السؤال: «هل يمكن عدّ مبدأ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء جوابًا وحلًّا لجميع الإشكالات وتفسير المسائل كلّها؟».

إنّ ما هو معلوم هو أنّ الحقيقة البسيطة - بمعناها العقلي - لا يمكن أن تكون كلّ شيء، فلا وجود لمثل هذا المعنى للبساطة في مجال العلوم العقلية. وعليه، لا مفرّ من عدّ المبدأ المذكور مبدأً عرفانيًا وأفلاطونيًا محدّدًا. ومن الواضح أنّه ليس بالإمكان إدراك مثل هذه المسائل والادّعاءات إلّا بالكشف والشهود، ولما كانت البحوث الفلسفية قائمة على الأصول والمبادئ العقلية التي يعرفها كلّ العقلاء، فإنّه ليس باستطاعتنا اعتبار أيّ مبدأ عرفاني أساسًا أو برهانًا في الفلسفة؛ بل إنّ ملاً صدرًا نفسه قد اعترف بأنّ أيّا من الفلاسفة - المسلمين وغير المسلمين - لم يتمكّن من

إدراك ذلك أو فهمه، بمنّ فيهم ابن سينا، وأنّ المبدأ المذكور غير قابل للفهم والإدراك إلّا إذا توفّر المدرك على الذوق الكامل والكشف الصحيح⁽¹⁾.

والآن نساءل: ألا يحقّ للفلاسفة المسلمين وغير المسلمين أن يصوغوا بياناً أو تفسيراً صحيحاً ودقيقاً للعلم الإلهي؟ أم أنّهم مضطرونّ لتحقيق الذوق والكشف اللذين كان ملاّ صدرًا يمتلكهما حتى يتمكّنوا من فعل ذلك؟

لما كانت المكاشفات والإدراكات الشهوديّة غير قابلة للانتقال من أصحابها إلى الآخرين، فإنّ الاعتقاد والإيمان التقليديّين غير ممكنين حتى في هذا المجال؛ إذ إنّ التقليد والمعرفة التقليديّة لا تكون إلّا عندما يقبل المقلّد بقضيّة ما وفقاً لأقوال الآخرين، أمّا في مجال المعارف الشهوديّة فليس باستطاعة أحد الاستفادة من تلك المعارف إلّا صاحب الكشف وحده. على سبيل المثال، فإنّ الشخص الذي لم يبلغ مرحلة الفناء بعد، ولم يحصل على البصيرة الباطنية لن يكون قادراً أبداً على فهم معنى «الحقيقة البسيطة هي كلّ شيء في عين بساطتها ووحدتها».

وفي رأيي، أنّ ملاّ صدرًا لم يقدّم أيّ نظريّة واضحة المعالم في بيان العلم الإلهيّ يمكن ترجيحها أو تفضيلها على آراء القدماء وخاصة ابن سينا، وذلك على الرّغم من الجهود التي بذلها في نقد هذا وذاك. وكلّ ما فعله ملاّ صدرًا هو إثبات علم الله (تعالى) بذاته وفقاً لثلاثة أسس هي:

أ- إرجاع حقيقة العلم إلى حقيقة الوجود المنزّهة عن الأعدام والظلمات والنقائص والآفات؛ ولما كانت ذات المجرد بعيدة عن تلك الأعدام والظلمات والنقائص والآفات؛ إذن، فهو يُدرك ذاته.

(1) المصدر نفسه، ص 239.

ب- كلّ صفة كمالية يمكن نسبتها إلى الواجب بالإمكان العام، هي صفةٌ ضروريةٌ له⁽¹⁾.

ج- إنّ الواهب لأيّ من الكمالات لا يكون محروماً منها؛ بل له ذلك الكمال بصورة أعلى وأكمل⁽²⁾.

يمكننا أن نلاحظ أنّ الفلاسفة والمتكلمين قبل ابن سينا كانوا يستعملون المبادئ والأسس نفسها في إثبات علم الواجب، وأمّا ما يتعلّق بعلم الله (سبحانه) بالكائنات وإزالة العقبات التي تعترض وجود مثل هذا العلم وكيفيته، فليس لدى ملّا صدرا سوى مبدأ البساطة، وحتى أتباعه لم يستطيعوا فعل شيء أو تقديم حلّ جديد في هذه المسألة.

على سبيل المثال، استند المحقّق السبزواري إلى نظريّتي الفارابي وابن سينا لإثبات علم الله بالكائنات الأخرى⁽³⁾، والمبدأ الآخر الذي طرحه السبزواريّ اتّحاد ذات العلةّ بالعلم وذات المعلول بالمعلوم، أمّا المبدأ الثالث فكان أنّ «بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء»⁽⁴⁾.

والسيد محمّد حسين الطباطبائي أحد المتأخّرين الذين لم يتطرّقوا إلى بيان علم الواجب بذاته خصوصاً في كتابه «أصول الفلسفة»، حيث إنه اكتفى بالقول إنّ الكمالات والصفات العائدة للوجود؛ أي تلك التي لها بالفعل وجود خارجي، هي كمالات وصفات ثابتة لربّ العالمين على نحو الإطلاق؛ إذًا، فإنّ الله (سبحانه) عالم وقدير وحيّ⁽⁵⁾.

لكنّ الطباطبائي أفرد فصلاً خاصّاً في كتابه «نهاية الحكمة» بحث فيه

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 174-176.

(3) السبزواريّ، شرح منظومة الحكمة، المقصد الثالث، بحث علم الواجب.

(4) المصدر نفسه.

(5) الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، منشورات صدرا، ج 5، ص 138-139.

العلم الإلهي، حيث حاول إثبات علم الله بذاته على أساس تجرّد وجود الواجب، بينما استند في إثبات علم الواجب بغيره إلى مبدأ بساطة الواجب واتّصافه بجميع الكمالات، وفي الوقت نفسه اعتبر أنّ العالم بأسره هو معلوم بالعلم الحضوريّ لله (تعالى) لكون الأوّل معلولاً، وأتبع خطى ملا صدرا والسبزواريّ في نقل الآراء التي طرحت في علم البارئ (عزّ وجلّ) دون أن يشير إلى مصدر تلك الأقوال⁽¹⁾.

إذا قاعدة «بسيط الحقيقة» هي المستند لحلّ قضية علم الواجب بغيره عند ملا صدرا وأتباع مدرسته. وفي مقابل ذلك إنني أرى أنّ الاستناد إلى هذه القاعدة لإثبات العلم الأزليّ للواجب بالكائنات كليّاً أو جزئياً هو محلّ إشكال من جهات عدّة، وقد أشرنا إلى بعض تلك الإشكالات في نهاية بحثنا في موضوع توحيد الواجب في الفصل السابق، وسوف نشير إلى إشكالات أخرى على هذه القاعدة مع تلك التي ذكرناها سابقاً.

الإشكالات التي ذكرناها في الفصل السابق هي:

- 1- لا يمكن الاستناد إلى هذه القاعدة إلّا في العرفان الذي هو ميدانٌ للشطح لا للمبادئ العقلية.
- 2- طُرحت هذه القاعدة في الحكمة المتعالية كنظرية؛ ولكنّ صاحبها لم يقدّم لها تفسيراً عقليّاً.
- 3- لا دليل على هذه القاعدة، ولا مستند لهذا المبدأ.

وأما الإشكالات على هذه القاعدة في مقام تحليل علم الواجب فهي:

- 1- تفسير علاقة كمال الواجب بجزئيات العالم: إذا سلّمنا بأنّ الحقيقة البسيطة يمكنها العلم بأيّ شيء؛ لأنّها واجدة لكمالات كلّ شيء، فكيف

(1) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 12، الفصل 11.

نفسر علاقة هذا العلم بكمال الواجب؟ مثلاً: الواجب عنده كمالاتي وكمالاتك وكمالات الورد في الأصيل منذ الأزل؛ ولكن السؤال هو كيف تكشف هذه الكمالات الثابتة له، عن التعيين الخاص بنا نحن أبناء عالم الإمكان؟ فكيف يمكن تفسير العلم الإلهي الأزلي بتعينااتنا الخاصة، بتوفره هو على هذه الكمالات؟ هذا سؤال لا نجد له جواباً في مدرسة ملا صدرا.

2- إن هذا المبدأ؛ أي مبدأ «بسيط الحقيقة»، تسَلَّلَ إلى فكرنا وثقافتنا من التعاليم الهندية والأفلاطونية المحدثه، مضافاً إلى تأثير أفلاطون؛ ولذلك لا ينبغي قبوله أو التسليم به أو تقليده قبل عرضه على محك البحث والنظر الدقيق. قد يكون كل مثال من مثل أفلاطون متصفاً بجميع كمالات نوعه؛ لكن علمنا بالمثال لا يعني علمنا بكل فرد من أفراد ذلك النوع المحسوس. في اليونان القديمة كان يُنظر إلى العلم بالجزئيات بازدياد. ولم يكن السند الحقيقي حينها إلّا الكلّيات في حين أنّ العلم بالكلّيات لا يُعَدُّ معرفة أصلاً. ولن يكون العلم بالكلّيات علماً أو معلماً يقودنا إلى المعرفة إلّا إذا أصبح مرآة ونظارة لبحث الجزئيات، فالهدف الرئيس الذي نتوخاه في العلم أو الفلسفة هو معرفة الحقائق الجزئية. إنّ الله (سبحانه وتعالى) موجود شخصي، والعقل الأوّل هو موجود شخصي أيضاً، وكذلك المجردات والموجودات المادية كلّها موجودات شخصية، ولا بدّ لنا من معرفتها والتعرّف إليها جميعاً، وهذا يتطلّب استعمال بعض المفاهيم والقواعد والقوانين، لكنّ تلك القواعد والقوانين ليست معرفة بالأصالة، أي أنها ليس لها موضوعية؛ بل هي وسائل وسُبُل لإدراك تلك الجزئيات وفهمها. ولا ينبغي أن تتأثر بالفكر اليوناني أو الهندي أو الأفلاطوني أو نقلد الرؤية العرفانية التي تقول: «الحقيقة البسيطة هي كلّ شيء» خاصّة في مسألة العلم الإلهي؛ لأنّه لا دليل عقلي يعضد تلك القضايا، ولا يمكنها أن تشكّل أنموذجاً أو مثلاً يُحتذى به لإثبات موضوعنا الأصلي.

وأما الاقتراح الثاني الذي أوّد طرحه ههنا في ما يخصّ بحث علم الله

وكون «الكثرة تستلزم الحدوث»، فهو أنّ هذا المبدأ ليس مبدأً مُسلّمًا؛ إذ إنّنا -وبالاستناد إلى الفكر اليوناني- نأخذ بالاعتبار أولاً أجزاء الشّيء الواحد ثمّ الشّيء نفسه، ووفقاً لذلك نقول: بما أنّ هذا الشّيء مرتبط بتلك الأجزاء؛ إذاً، لا يمكنه أن يكون واجباً؛ بل هو شيء حادث وممكن.

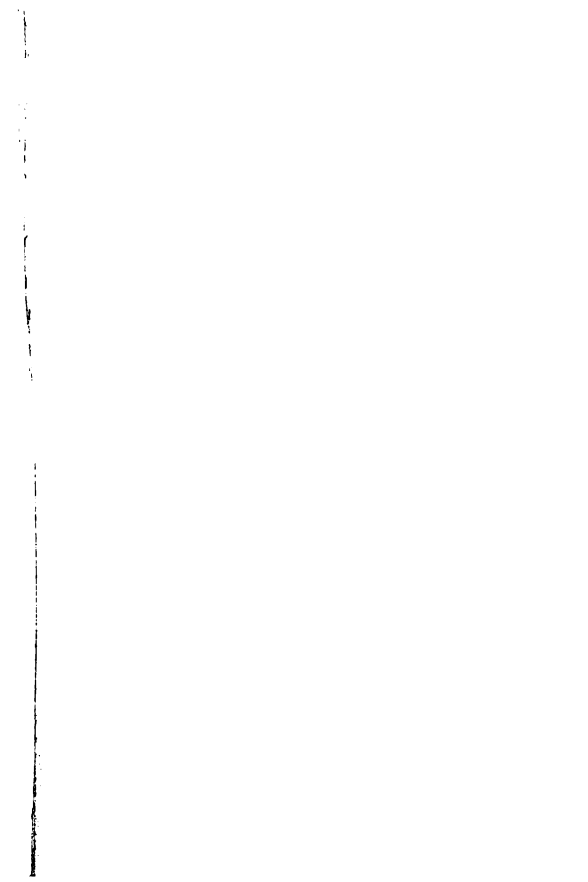
ولا يجوز أن نغفل عن أنّ الشّيء قد يتألف من أجزاء عدّة وفي الوقت نفسه يكون واجباً كذلك؛ أي لا مانع عقليّ يمنع من وجوب شيء وجوده بوجوب أجزائه ووجوبها دون أن يكون معلولاً لعلّة ما.

الأمر الثالث هو أنّ ابن سينا اعتبر أنّ الكثرة في العلم لا تتطلّب الكثرة في الذات؛ لأنّ العلم من لوازم الذات. وكما قلنا، توجد سلسلة من المراتب في العلم الإلهيّ كما هي الحال مع خلق العالم؛ أي إنّ العلم بالعالم مرتبط بوحدة الحقّ، وهذه الوحدة لا تعارض مع الكثرة في السلسلة الطولية أو العرضيّة، تماماً مثلما بدأ الخلق بالوحدة، وأصبحت تقبل الكثرة في سلسلة طوليّة وعرضيّة؛ وعليه، فكما أنّه لا يوجد أيّ تعارض أو تضادّ بين الخلق والوحدة فإنّه لا تضادّ أيضاً بين العلم ووحدته.

وثمة أمر آخر ناتج عن التأثير بالفكر اليوناني، وهو القول إنّ العقل لا ينبغي له أن يدرك الجزئيات، وأنّه ليس بوسع شيء إدراك تلك الجزئيات إلّا الإدراك الماديّ ونعني بذلك الحسّ! ولكن هذا الرأْي غير صحيح؛ لأنّ العقل الذي يدرك الكلّيات قادرٌ على إدراك الجزئيات أيضاً. وعلى العموم، فإنّ انتزاع العقل للكلّيات يكون بواسطة إدراك الجزئيات، وقد يرجع الأصل في مسألة عدم ربط العقل بالجزئيات إلى الآراء اليونانيّة، حيث كانت المادّة مهملة لدى اليونانيين من جهة وكان العقل يتّصف بصفة إلهيّة من جهة أخرى، ولهذا ربما لم يشأ أولئك إيجاد أيّ علاقة بين العقل الذي كان يُعدّ الموجود الأشرف وبين الجزئيات المحسوسة التي هي موجودات أدنى؛ ومع هذا فإنّ ذلك لا يُعتبر دليلاً أو مدعاة إلى الاعتقاد والإيمان

بهذا المبدإ لمجرّد تقليد أفلاطون وأرسطو والاستمرار على منهج القدماء
وتقاليدهم.

يمكننا اعتبار واجب الوجود واجبًا وقديمًا بكلّ صفاته وأسمائه ومع
جميع اللوازم الأوليّة لتلك الأسماء والصفات ومنها علمه وإطلاعه على
الجزئيات.



الفصل الثاني عشر الخلق

أولاً: مفهوم الخلق

يشير معادل كلمة «خلق» في اللغة اليونانية القديمة إلى معنيين: الأول، صنع شيء من شيء آخر (ملاحظة الفاعل)، والثاني، كون الشيء مصنوعاً من شيء آخر (ملاحظة المفعول)، ثم اكتسبت الكلمة المذكورة معنى ثالثاً في تعاليم أفلوطين وهو تجلّي شيء بصورة أشياء أخرى وهيئتها وظهوره فيها. ثم اكتسبت هذه الكلمة معنى أو مفهومًا آخر مختلفاً في الديانة اليهودية والمسيحية وهو إيجاد الشيء من العدم. وقد اختار المفكرون المسلمون المعنى الأخير منذ البداية؛ أي إحداث وإيجاده الشيء من العدم.

لكنّ النصوص الدينية في اليهودية والمسيحية لم تُصرّح بالخلق من العدم. نعم ثمة عبارة وردت في العهد القديم في سفر المكابيين تقول: «انظروا ولدي إلى السماء والأرض، وإذا رأيت كل ما فيهما، فاعلم أنّ الله صنع الجميع من العدم وكذلك وجد جنس البشر»⁽¹⁾؛ ولكن يبدو أنّ نصّ العبارة بهذه الطريقة ناجم عن الترجمة إلى هذا المعنى الحديث.

وثمة من يرى أنّ هذه المسألة ليست واضحة في القرآن الكريم كذلك،

(1) سفر المكابيين الثاني، الإصحاح السابع، الفقرة 28.

حيث علّق ابن رُشد على ذلك بقوله إنّ ما يهدف إليه القرآن الكريم هو تعليم النَّاس أنّ العالم مخلوق من شيء ما⁽¹⁾. ومع ذلك فقد تبنّى المسلمون فكرة الخلق من العدم، وعدّوها من تعاليم الوحي. وصارت من مسلّمات العقيدة الإسلامية في جميع الكتب الكلاميّة والفلسفيّة في العالم الإسلاميّ. واختلف الفلاسفة المسلمون مع المتكلمين في المخلوقات الماديّة، حيث يرى الفلاسفة عدم إمكان خلقها من العدم، وسوف نعود إلى هذه القضية لاحقاً.

من مسلّمات الدين التوحيديّ أنّه إذا عدّنا الله (سبحانه) الخالق والمدير لهذا العالم، فقد جعلنا مرتبته أعلى المراتب، وحصرنا الألوهية والقُدَم به لا بغيره. والاعتقاد بموجود أزليّ آخر غير مخلوق، والاعتقاد بأنّ الله (سبحانه) هو مجرّد صانع لسائر الموجودات يمكن أن ينطبق عليه مبدأ: «وما قدرُوا الله حقَّ قدره». وسلب فعل تدبير العالم عنه (تعالى) يفضي إلى تخلية ذهن الإنسان منه (سبحانه)، وإلى متابعة الإنسان حياته دون التفكير في الله. ولا يقبل المسلمون شيئاً من هذا، فلا يرضون له شريكاً لا في الأزلية ولا في الربوبية؛ ولهذا استحقّ الإسلام لقب «دين التوحيد» بجدارة.

ثانيًا: الحدوث والقُدَم

طرح المفكّرون المسلمون نظريّتين في قضية حدوث العالم وقُدَمه:

النظرية الأولى: وهي نظرية المتكلمين الذين قالوا بحدوث العالم؛ **والنظرية الثانية:** وهي نظرية الفلاسفة المسلمين الذين يرون العالم قديماً، على الرّغم من أنّهم لا يقرّون بقُدَم حوادث العالم الماديّة في أيّ فترة زمنية؛ أيّ إنّهم يقسّمون العالم إلى مجرّد وماديّ؛ لكنّهم يرون أنّ عالم المجرّدات هو عالم قديم وأزليّ وأبديّ وفي الوقت نفسه فهو مرتبط ومُفتقر إلى الله (عزّ وجلّ).

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص13.

وهؤلاء يعتقدون بأنّ عالم المادّة من حيث كونه مادّة قديم، وكذلك الأمر في ما يتعلق ببعض الموجودات الماديّة التي لا تتغيّر -بزعمهم- كالأجرام السّماويّة، وذلك بخلاف الأحداث الزمنية في عالم المادّة التي قالوا إنّها حادثه. وبعبارة أخرى: فإنّهم لا يؤمنون بوجود أيّ زمان في السابق لم تكن فيه الموجودات المجرّدة والمادّة والأجسام غير المتغيّرة كالأفلاك موجودة؛ أي إنّ كلّ ذلك كان موجودًا مع وجود الله (سبحانه)، وسيبقى كذلك مع بقائه (عزّ وجلّ)، وأمّا الحوادث الماديّة الأخرى مثل أقسام الجماد والنبات والحيوان، فهي جميعًا حادثه في الزمان.

هذا ويُفهم من النصوص الدينيّة أيضًا، ولم تعبّر عن ذلك بصراحة كما تقدّم، يفهم منها تبني فكرة الخلق من العدم، وأنّ الله كان ولم يكن معه شيء؛ ولذلك اتّفق مُفكّرو الإسلام منذ البدء على مسألة الخلق من العدم، وما فتئوا يدافعون عن هذه النظريّة، على الرغم من اختلافهم في ماهيّة ذلك العدم وتفسيره.

إذا أردنا التعبير عن الاختلاف بين مفكّري الإسلام في تفسير العدم وشكله بالمصطلح الفلسفيّ الإسلاميّ المعروف، فلا بدّ من أن نقول إنّ المتكلمين يرون أنّ العدم المذكور عدَمٌ زمنيّ، ويقصدون بذلك أنّه في زمن ما كان الله (سبحانه) موجودًا ولم يكن العالم كذلك بعد، وأنّه (تعالى) بدأ خلق العالم؛ أي أحدثه من العدم. وأمّا الفلاسفة الذين يتمسّكون ببعض الأصول والقوانين، فإنّهم لا يعتبرون هذا الفرض صحيحًا ويقولون إنّ المقصود بالعدم هو العدم في مقام ذات العالم؛ أي إنّ العالم كان موجودًا منذ وجود الله (سبحانه) وسيبقى كذلك طالما كان الله باقيا. ولما كان الله (عزّ وجلّ) غير محدود وغير مقيد بزمن مُعيّن وأنّه (تعالى) موجود أزليّ وأبدّي، فإنّ العالم كذلك -باعتباره معلول الله- كان موجودًا منذ الأزل وسيستمرّ وجوده إلى الأبد؛ إلّا أنّه ينبغي أن لا ننسى في الوقت نفسه أنّ وجود العالم هو وجود بعد العدم، لكنّ هذه البعديّة ليست زمانية؛ بل من

حيث كون عالم الممكنات متساوي النسبة إلى الوجود والعدم في مقام ذاته وماهيته؛ أي إنه لا يقتضي من ذاته الوجود ولا العدم. وعندما نرى العالم ماثلاً وموجوداً فإن هذا يؤكد لنا أن وجوده هذا مأخوذ من موجود آخر؛ إذاً، وعند المقارنة نلاحظ أن الحالة المتعلقة بذات العالم (أي كونه معدوماً أو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم) متقدمة على حالة كونه مصنوعاً أو موجوداً من قبل موجود آخر (أي من حيث الوجود والموجودية)⁽¹⁾.

ثالثاً: منطلقات النظريتين

ذكر ابن سينا في النمط الخامس من كتابه «الإشارات والتنبيهات» مبادئ القَدَم والحدوث بدقّة متناهية، حيث سعى إلى عدم ذكر أسماء المؤيدين لهاتين النظريتين (كون العالم حادثاً زمانياً أو قديماً) سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين، فقد ابتدأ أولاً بعرض مبادئ قَدَم العالم ثم أشار بعد ذلك إلى مبادئ الحدوث.

أ- مبادئ قَدَم العالم

نذكر في ما يأتي المبادئ والمقدمات الخاصة بقَدَم العالم:

1- الإمكان - وليس الحدوث -: هو أساس افتقار المعلول إلى العلة؛ لأن الإمكان أعم من الحدوث مفهوماً؛ ولهذا ينبغي أن تُنسب الحاجة إلى العلة إلى الإمكان، وتوضح ذلك أن الإمكان سابق على الحدوث وباق بعده، فالشيء قبل أن يحدث كان ممكناً وبعد أن يحدث يبقى ممكناً، وهذا يكشف عن ضرورة نسبة الحاجة إلى الصفة المقارنة لماهيته لا إلى الحالة الطارئة على ماهيته وهي الحدوث⁽²⁾.

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الخامس، الفصلان 5-6.

(2) المصدر نفسه، الفصول 1-3.

2- افتقار الحادث إلى المادّة والزمان: المقدّمة الثانية التي طرحها ابن سينا بين يدي البحث عن حدوث العالم هي افتقار الحوادث إلى مادّة ومدة أي زمان. ويرى ابن سينا أنّ الزمان هو مقدار الحركة ولكن ليس بالضرورة أن تكون حركة في المسافة. وبالتالي يعتقد أنّه ما لم توجد الحركة والتغيّر فلا وجود للزمان. ولأنّ عدم الحادث سابق على حدوثه فلا بدّ أن يكون مسبوقاً بالزمان. وبالنظر إلى كون صفة الإمكان عارضةً فهي تحتاج إلى موضوع تحلّ فيه، وليس معروض هذه الصفة سوى المادّة. وهذا معنى قولنا: كلّ حادث مُفتقر إلى المادّة وإلى الزمان⁽¹⁾.

3- الحدوث الذاتي للعالم: يشرح ابن سينا مراده من التقدّم الزماني والمكاني، ثم يشير إلى معنى آخر للتقدّم يختلف اختلافاً أساسياً عن التقدّم والتأخر الزمانيين، وهو التقدّم بـ «استحقاق الوجود» كما يسمّيه. ويقصد منه التقدّم بين موجودين في الوجود حتى لو وجدا في زمان واحد، كما في تقدّم حركة اليد على حركة المفتاح. ويسمّي هذا التقدّم والتأخر بالقبليّة والبعديّة الذاتيتين. وبناء على هذا الفهم يرى ابن سينا أنّ العالم حادثٌ بمعنى أنّه متأخّر ذاتاً ولا يستدعي ذلك كونه مسبوقاً زماناً بالعدم. وما دامت هذه الصفة ثابتةً له، فهو محتاج إلى العلّة. وهذا ما يسمّيه الحدوث الذاتي في مقابل ما يسمّيه الجمهور بالحدوث الزماني.

4- الإبداع: إذا لم يتوقّف وجود الشيء على المادّة والزمان، يوجدّه الله دون مادّة ولا مدة، وهذا ما سمّاه ابن سينا بالإبداع. وهو أعلى مرتبة من التكوين والإحداث⁽²⁾. وهذه الموجودات المبدّعة مسبوقة بالعدم الذاتي؛ ولذلك يمكن وصفها بالحدوث.

5- العلاقة الضرورية بين العلّة والمعلول: يرى ابن سينا أنّ السمة التي

(1) المصدر نفسه، الفصلان 5-6.

(2) المصدر نفسه، الفصل 9.

تطبع العلاقة بين العلة والمعلول هي سمة الضرورة، وهذه الضرورة تُلاحظ من جهتين إحداهما الإيجاد (العلّة) والثانية الموجوديّة (المعلول). ومعنى ذلك أنّ تحققّ العلة يفضي إلى تحققّ المعلول بالضرورة. والمعلول ما لم يجب لم يوجد⁽¹⁾.

6- الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد: أدرج ابن سينا هذه القاعدة المعروفة ضمن المقدمات والمبادئ التي استعان بها لبيان رأيه في قَدَم العالم⁽²⁾.

وباستناده إلى تلك المبادئ والمقدمات فسر ابن سينا الحدوث الذاتي للعالم وقَدَمه الزمني بقوله: «إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأوليّة له، وهو العلة التامة المستغنية عن كلّ تغَيّر وتحول». ويضيف قائلاً: «وإنّه لم يتميّز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً، أو بالأشياء أن لا توجد أصلاً، وحال بخلافها. ولا يجوز أن تسنح إرادة متجدّدة إلا لداع، ولا أن تسنح جزافاً، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة، أو غير ذلك بلا تجدّد حال»⁽³⁾.

كان ذلك تقرير ابن سينا وتفسيره للحدوث الذاتي والقَدَم الزمني للعالم؛ وأمّا المتكلمون الذين يرون أنّ الموجود القديم مُستغن عن الخالق، فقد بذلوا قصارى جهدهم لإثبات الحدوث الزمني للعالم وإبطال القول بقَدَمه. وينقل لنا ابن سينا هنا ثلاثة إشكالات معروفة نُسبت إلى المتكلمين لإبطال قَدَم العالم، وهي:

1- عدم حدوث العالم يستدعي وجود ما لا نهاية له من الموجودات من أنواع وأشكال مختلفة. والعقل يأبى ولا يقرّ هذا اللازم، بل يحكم باستحالة الوجود الفعلي لما لا نهاية له من أنواع الموجودات.

(1) المصدر نفسه، الفصلان 8-9.

(2) المصدر نفسه، الفصل 11.

(3) المصدر نفسه، الفصل 12.

2- كلّ موجود الآن متوقّف على ما لا نهاية له من الحوادث، وهذا مُحال أيضًا؛ لأنّ ما يتوقّف على ما لا يتناهي لا يحدث ولا يوجد (التسلسل).

3- في كلّ لحظة نشاهد زيادة عدد الحوادث، وبين عدم التناهي والزيادة والتكثر تناقضٌ، فإما أن نقبل عدم التناهي وإما أن نقبل التكثر والزيادة.

هذا وقد انتقد المتكلمون كلّ التفاصيل في مقدمات ابن سينا، واعترضوا عليها، ودفع الفلاسفة حجج المتكلمين. وفي ما يأتي نعرض أهمّ وقائع هذه المعركة الفكرية بين الطرفين.

ب- ردّ الفلاسفة على أدلة المتكلمين

مناقشة الدليل الأول: يردّ ابن سينا على هذا الدليل بأنّ الحكم الصادق على الأفراد لا يصدق بالضرورة على المجموع. فنحن نعترف بأنّ الحوادث السابقة لامتناهية وأنّ كلّ واحدة منها كانت موجودة بالفعل في زمنها؛ لكن لا شيء يلزمنا بالحكم بوجود مجموعها على نحو اللاتناهي.

مناقشة الدليل الثاني: يوافق ابن سينا المتكلمين على استحالة وجود الحادث من حوادث سابقة عليه غير متناهية؛ ولكنّه يردّ بأنّ حوادث اليوم لا تتوقّف على حوادث لا متناهية سابقة، وإنما تتوقّف حوادث اليوم على حوادث موجودة متناهية. وإذا قال المتكلمون إنّ حادث اليوم مسبوقٌ بحوادث الأمس غير المتناهية، يردّ عليهم ابن سينا بأنّ هذا هو محلّ النزاع مع المتكلمين فإنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ العالم قديمٌ وليس حادثًا، وعليه فإنّ حادث اليوم مسبوقٌ بقديم وليس بحادث إلى ما لا نهاية.

مناقشة الدليل الثالث: وفي ردّ هذا الدليل يلفت ابن سينا إلى أنّ عدم التناهي والتكثر يتنافيان في اللامتناهي الدفعي، أمّا اللامتناهي التعاقبي فلا تنافي بينه وبين الكثرة والزيادة والنقص.

ج- إيرادات كلامية على الأدلة الفلسفية

اعترض المتكلمون على المبادئ التي أسسها ابن سينا وانتقدوا آراء الفلاسفة كلّها تقريباً، وفي ما يأتي نستعرض نماذج من تلك الإيرادات:

1- لا يوافق المتكلمون على تفسير حاجة العالم إلى العلة بالحدوث الذاتي؛ يقول الغزالي: «وأما الفلاسفة فقد رأوا أنّ العالم قديمٌ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك، وهذا المذهب بوضعه متناقضٌ، لا يحتاج فيه إلى إبطال»⁽¹⁾.

2- لا يوافق المتكلمون على حاجة الحادث وافتقاره إلى المادّة؛ لأنّ الله القادر على إبداع الشّيء من العدم لا يحتاج إلى تدخّل العوامل الأخرى. وأمّا حاجة الممكنات إلى الموضوع والمادّة فهو غير صحيح؛ لأنّ الإمكان هو فرض عقليّ، والأوصاف العقلية والانتزاعية لا تحتاج إلى الموضوع⁽²⁾.

3- وفي ما يتعلّق بالحاجة إلى الزمان يقول المتكلمون إنّ الزمان ليس حقيقة خارجيّة لكي يتعلّق به شيء من الأشياء⁽³⁾.

وهكذا ردّ المتكلمون سائر مبادئ الفلاسفة وأصولهم مثل الضّرورة، والعليّة والمعلوليّة، وقاعدة الواحد، ومبدأ السنخية⁽⁴⁾.

رابعاً: في صدور الأوّل

ينسب المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة الخلق إلى الله (سبحانه) دون واسطة، مستندين في ذلك إلى النصوص الدينية، إلّا أنّهم لم يبحثوا

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة الرابعة، في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم.

(2) المصدر نفسه، المسألة الأولى؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج1، ص211 وما بعدها.

(3) الغزالي، المصدر نفسه، ج1، ص211 وما بعدها؛ الفخر الرازي، المصدر نفسه، ص755.

(4) يثري، تاريخ تحليلي-انتقادي فلسفه إسلامي، ص591.

كثيراً عن أول شيء خلقه الله (عز وجل)؛ لأن قدرة الله (تعالى) -بزعمهم- متعلقة بجميع موجودات عالم الإمكان دون استثناء؛ ولهذا فلا حاجة إلى أن يتبع الله (سبحانه) ترتيباً أو نظاماً خاصاً في خلق العالم. ومن الواضح أن هذا الرأي يركز على دعامتين اثنتين: الأولى اقتصار الخلق والإيجاد على الله وحده، والثانية عموم الإمكان وشموله جميع الممكنات⁽¹⁾.

ولم يتطرق الكندي إلى مسألة ترتيب الخلق، ويبدو أن الفارابي كان أول من بحث في هذا الموضوع، حيث استطاع -بالاستناد إلى قاعدة الواحد- إثبات أن مادة الجسم وصورته لا يصدران معاً من مبدأ واحد⁽²⁾؛ وعليه، لا بد من أن يكون العقل هو الصادر الأول عن واجب الوجود⁽³⁾.

ولم يضيف ابن سينا ولا أتباعه من بعده شيئاً على ما قاله الفارابي وقبلوا بما قيل من أن خلق العالم تم بواسطة العقول العشرة والأفلاك التسعة بين الله وعالم المادة، واستمرت هذه النظرية مقبولة إلى زمن ملا صدرا والسبزواري كذلك. وفي آخر كتبه الفلسفية الأكثر دقة وانسجاماً «الإشارات والتنبيهات» أورد ابن سينا الموضوعات والبحوث نفسها التي ذكرها الفارابي⁽⁴⁾.

وأما السهروردي، فقد زاد على عدد الوسائط المذكورة ووضع سلسلتين من العقول الطولية والعرضية كواسطة بين الله (سبحانه) والعالم⁽⁵⁾.

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 54؛ الفخر الرازي، البراهين، ج 1، ص 231؛ نصير الدين الطوسي، نقد المحصل، ص 237 و 298؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 1، ص 460؛ ج 2، ص 530.

(2) الفارابي، رسالة زينون، الفصل الثالث.

(3) الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات.

(4) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التمهيد السادس، الفصول 36-42؛ ابن المرزبان، التحصيل، ص 531؛ ميرداماد، القيسات، ص 387-390؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 204 وما بعدها، ص 176 وما بعدها.

(5) شيخ الإشراق السهروردي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، =

خامساً: رأي ملا صدرا وأتباعه

رأينا في ما مضى أنّ ملا صدرا وأتباعه لم يضيفوا شيئاً جديداً في بحوثهم؛ بل قرّروا آراء ابن سينا جملة وتفصيلاً في المبادئ⁽¹⁾ والمسائل⁽²⁾ الخاصة بالخلق.

ومضافاً إلى قبوله لآراء ابن سينا في إيجاد العالم، وافق ملا صدرا على مبادئ السهروردي، كذلك ثمّ حاول شرحها وتفسيرها بالتفصيل⁽³⁾؛ بل وكرّر الكلام نفسه الذي قاله الأقدمون في المسائل الثانوية الأخرى مثل تدخّل العلم والإرادة الإلهية⁽⁴⁾ والهدف من الخلق⁽⁵⁾ ومسألة الشرّ والنظام الأحسن في العالم⁽⁶⁾.

سعى ملا صدرا في إثباته لوجود العقل الأوّل وترتيب الخلق إلى إقامة أدلة أخرى على مبادئ أخرى مثل:

1- الحديث والزّواية وخاصة الروايات التي تشير إلى أنّ أوّل شيء خلقه الله (سبحانه) هو العقل أو القلم أو النور عامّة أو النور المحمّدي خاصة.

2- امتناع صدور الكثير عن الواحد.

= ج 1، ص 385 وما بعدها؛ شيخ الإشراق السهروردي، التلويحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ج 1، ص 50-54؛ وص 61-65؛ شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، ج 2، ص 125 وما بعدها، وص 154 وما بعدها.

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 181 و 206 و 207؛ ج 2، ص 392 و 393؛ ج 3، ص 49 و 130.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 138؛ ج 3، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 77 و 312؛ ج 3، ص 504.

(4) المصدر نفسه، ج 4، ص 112 وما بعدها؛ ج 6، ص 317 وما بعدها.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 259 وما بعدها؛ ج 6، ص 366 وما بعدها.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 91 و 107 و 178 و 264 وما بعدها.

3- إمكان الأشرف.

4- الانسجام والتوافق الذاتي بين العلة والمعلول.

5- ضرورة وجود ما ينقل القوة إلى الفعل.

6- الحاجة إلى الهيولى والصورة.

7- الحركة الجوهرية.

وما شابه ذلك ما أوصل عدد تلك المبادئ إلى اثني عشر مبدأ⁽¹⁾.

إذا أنعمنا النظر في ما فعله ملا صدرا بشأن هذه الاستدلالات ودققنا في ذلك، سنلاحظ أنه مجرد تغيير في الألفاظ وتنميق في العبارات لا غير؛ إذ يمكن إرجاع أغلب تلك الاستدلالات إلى مبدأ السنخية، وهو مبدأ ابن سينا قبل هؤلاء جميعاً، مثل النقاط 2 و4 و6 و7.

وأما مبدأ إمكان الأشرف فهو بالذات لا يدلّ على وجود موجود باسم العقل الأوّل، حيث إنّ مدلول هذا المبدأ هو أنّه إذا كان لدينا فرد أدنى من أي نوع من الأنواع، فينبغي وجود فرد أشرف قد تمّ خلقه وإيجاده قبل إيجاد هذا الفرد الأدنى وخلقته، وهذا البحث - كما نرى - ليست له أي علاقة بصدور الواحد عن الواحد، فضلاً عن أنّ هذه القاعدة بالذات ليست مقبولة إلّا على أساس العرفان الأفلاطونيّ المحدث فقط.

وأما مبدأ الحديث والرواية فهو محلّ إشكال من ناحيتين: الناحية الأولى من حيث دلالة الروايات التي استند إليها على مدّعاها، والناحية الثانية من حيث صحّة إسنادها ودقّتها.

وأما في ما يتعلّق بمسألة خلق العالم والتي يسمّيها ملا صدرا «ربط

(1) المصدر نفسه، ج7، ص262-274.

الحادث بالقديم»، فإنه لا يختلف مع رأي الفلاسفة السابقين حول هذا الموضوع سوى في قوله إنَّ الحركة الدائمة التي تمثل أساس الارتباط المذكور هي الحركة الجوهرية للعالم وليست حركة الأفلاك.

ويحاول ملا صدرا تقديم جواب عن السؤال الآتي: «كيف يستطيع المعلول الحادث - مثلي ومثلكم - إنشاء علاقة بينه وبين العلة القديمة كواجب الوجود والعقول؟»، وذلك بالاستناد إلى مسألة «ربط الحادث بالقديم».

يرى الفلاسفة عمومًا أنَّ الحركة هي عامل ذلك الارتباط، وهم يستندون في استمرارية العلاقة المذكورة إلى الحركة الدائمة للأفلاك، ويقولون إنَّ للحركة الدورية للأفلاك جهتان: الجهة الأولى هي أصل الحركة التي تعتبر قديمة، والثانية هي نسبة الحركة وأوضاعها والتي تعتبر حادثة؛ وعليه، يتم وصل الحركة بالواجب من خلال الجهة القديمة وبالحوادث عبر الجهة الحادثة.

وهذا ما أشارَ إليه ملا صدرا؛ حيث اعتبر الحركة أساس ربط الحادث بالقديم؛ لكنّه اختار الحركة الجوهرية لموجودات عالم المادّة بدلًا من حركة الأفلاك كأساس للربط المذكور. والحركة الجوهرية قديمة من حيث وجودها، وهي من آثار فيض الله (سبحانه)، أمّا من حيث التغيّر والتجدّد الذاتيّ، فإنّها تتصلّ بحوادث عالم المادّة ما يوفّر الأرضية المناسبة لظهورها ووجودها⁽¹⁾.

لكن، وللأسف، فإنّ مسألة وجود الأفلاك قد تحوّلت اليوم إلى مجرد أسطورة وخرافة، ولاقى الجوهر والحركة الجوهرية المصير نفسه أيضًا؛ ولذلك نرى أنّ المفكرين المعاصرين يرون أنفسهم مضطّرين إلى

(1) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، المقالة 2، الفصلان 22 و35؛ ملا صدرا،

الحكمة المتعالية، ج3، ص65-251.

إعادة النظر من أجل تصحيح وترتيب تلك البحوث وإيجاد تفسيرات مقبولة ومنطقية بالنسبة إلى ربط الحوادث بالقديم، وذلك وفقاً للمعلومات الحديثة التي أفرزتها العلوم التجريبية.

سادساً: نقد وتحليل

إشكالات «فرض الواسطة»

أعتقد أنّ مسألة «فرض الواسطة» موضع إشكال من جهات عدّة، منها:

أ- إنّ «فرض الواسطة» يتعارض مع تعاليم القرآن الكريم وسنة النبي (ص) ولو كانت مقولة تدخل عشرة عقول في نظام الخلق صحيحة لأشار القرآن الكريم إلى تلك العقول ودورها في ذلك؛ وهكذا، فإنّ من حقّ أيّ مسلم مؤمن بالقرآن الكريم أن يرفض القول بالواسطة لعدم توافقه مع التعاليم الدينية.

ثمّ إنّنا نلاحظ اتّفاق المتكلمين المسلمين وإجماعهم -سواء من الشيعة أو المعتزلة أو الأشاعرة- على أنّ قدرة الله (سبحانه) واسعة وشاملة، وأنّه (تعالى) إنّما يخلق الموجودات بشكل مباشر دون أن يحتاج (سبحانه) إلى أيّ واسطة⁽¹⁾.

ب- الخطأ في قاعدة الواحد: ليس لهذه القاعدة سوى مبدأ واحد وهو مبدأ السنخية، وهذا الأخير لا يصلح لبحث موضوع الإيجاد من العدم؛ بل هو يثبت عكس ذلك تماماً، وقد تمّ الاستناد إلى مبدأ السنخية كذلك في تاريخ الفلسفة لرّد فكرة الإيجاد من العدم⁽²⁾.

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص54؛ الفخر الرّازي، المباحث المشرقية، ج2، ص535؛ الفخر الرّازي، البراهين، ج1، ص231؛ نصير الدّين الطوسي، نقد المحصّل، ص237؛ الغزالي، قواعد العقائد، ص14.

(2) كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج1، الفصل 37.

ج- عدم وضوح تطبيق أحكام قانون العلية على فعل الله: إذا اعتبرنا الوجود معلولاً لإله أوجده وخلقه من العدم المطلق بإرادته وقدرته، فكيف يتسنى لنا حينئذ القول إنّ ذات ذلك الإله وصفاته وأفعاله خاضعة لقوانين مُعينة لم نتعرّف نحن إلّا على جزء يسير جدّاً منها في هذا العالم؟ ما هو الأساس الذي يمكننا الاستناد إليه في تعميم تلك القوانين؟ وقد ذكرنا أنّ الفلاسفة المسلمين يعتبرون أنّ «فرض الواسطة» لا يستند إلّا على قانون العلية ومبدأ السنخية، في حين أنّ العلية وقوانينها - ومنها السنخية - لا يمكن تعريفها بهذه السهولة، ولا يمكن قبولها بكلّ يسر؛ بل إنها غير قابلة للإثبات دون إشكال؛ بل إنّ السنخية بالذات والتي ليس لها أيّ تعريف دقيق لا تنسجم في الأساس مع مبدأ الفاعلية الإلهية، بحيث كان إيقور يحاول ردّ القول بإمكانية «الإيجاد من العدم» بالاستناد إلى لزوم السنخية⁽¹⁾.

إنّ ملاً صدرا - وكما هو معروف عنه - كان ينظر إلى المسائل الفلسفية بالعين العرفانية كذلك؛ ولذلك نراه أحياناً يتحاشى استعمال عبارة «العقل الأوّل» ويستعمل بدلاً منها عبارة «الوجود المنبسط» أو «نفس الرّحمن» أو «العماء» أو «حقيقة الحقائق» أو «حقّ المخلوق به» أو «الحقّ المخلوق به»⁽²⁾، وليس لأيّ من تلك التعبيرات - كما هو واضح - أيّ فائدة تُذكر في مجال التحليل الفلسفيّ.

والأفضل من وجهة نظري الشخصية هو أن يقبل ملاً صدرا بالعلاقة بين الخالق وبين موجودات العالم بالاستناد إلى مبدأ «الحقيقة البسيطة هي كلّ شيء»، وأن يرجع الكثرة في العالم إلى كثرة الصفات الإلهية - كما فعل العرفاء؛ أي اعتبار كثرة العالم المادي والمجرّد كنتيجة للكثرة في الأعيان الثابتة وتفسير هذه الأخيرة وفقاً لأسماء الله وصفاته⁽³⁾. ويمكننا أن ننفي

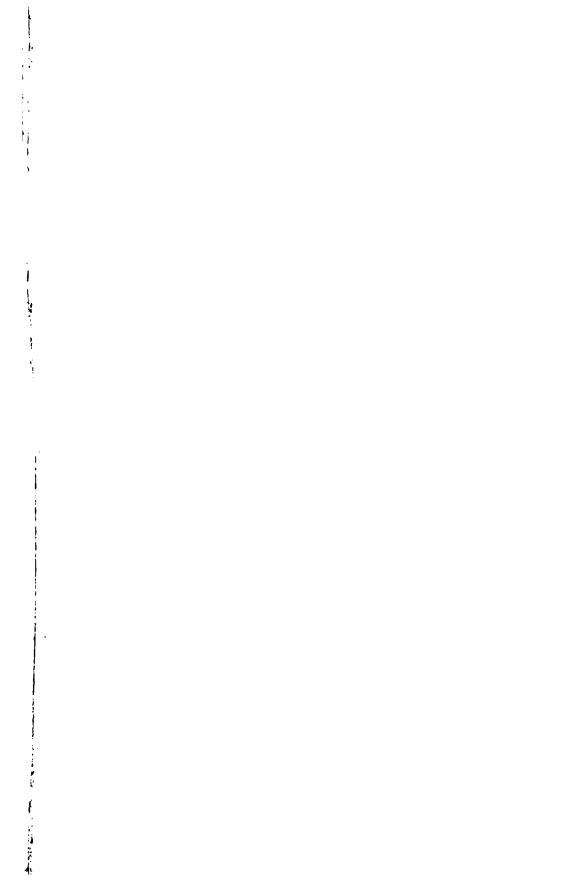
(1) انظر: يثربي، تاريخ تحليلي - انتقادي فلسفه اسلامي، الكتاب الثاني، مسألة العلية.

(2) انظر: ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص327-339.

(3) انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، الفصّ الأوّل؛ القيصريّ، شرح فصوص الحكم لابن =

الصفات الإلهية ولا نعتبرها عين الذات؛ بل نعدّها من اللوازم الأولية للذات في سلسلة طويلة واحدة وإرجاع مسألة ظهور الكثرة في العالم إلى كثرة الصفات؛ وبهذا، نفرض أنّ الصفات هي منشأ الكثرة؛ لأنّ أخذ الصفات الإلهية بالاعتبار كمنشأ للآثار هو بالتأكيد مقدّم على أخذ النواحي التحليلية للعقل الأوّل في بيان ابن سينا.

فلكي يستطيع ابن سينا تقرير أنّ العقل الأوّل هو منشأ صدور معلولين وجد نفسه مضطراً إلى الاستناد إلى مناحي الكثرة في وجوده كالوجوب بالغير والإمكان بالذات وعلم العقل الأوّل بذاته وعلمه بواجب الوجود. أوليس للمصّفات الإلهية فاعلية حتى ضمن إطار الجهات التحليلية للعقل الأوّل من أجل تفسير ظهور الكثرة؟



الفصل الثالث عشر الإناسة الصدرائية أو الإنسان في فلسفة ملا صدرا

أولاً: ماهية الإنسان: تاريخ المسألة

طرح المفكرون المسلمون آراء عدّة بشأن ماهية الإنسان، وفي ما يأتي نبذة مختصرة عن بعض تلك الآراء:

أ- رأي المتكلمين وعلماء الدين

أكد القرآن الكريم ثنائية الطبيعة الإنسانية بحسب الخلق الإلهي، وهذان العنصران هما: الجسم الذي يتكوّن من العناصر المادية والروح التي هي هبة إلهية⁽¹⁾، ومع ذلك فإنّ القرآن الكريم لم يبحث في الوجود المستقل للروح؛ ولذلك لم يوافق معظم المتكلمين وعلماء الدين على مقولة روح الإنسان المجردة؛ وعليه، فإنّه لا معنى لوجود الروح قبل الجسد أو بعده. ورأى بعضهم أنّ القول بتجرّد النفس ووجودها قبل الجسد ثمّ بقائها بعده

(1) سورة البقرة: الآيتان 4 و7؛ سورة الأنعام: الآيات 2 و39 و98؛ سورة المائدة: الآية 22؛ سورة

يوسف: الآيات 14-23، سورة طه: الآيات 30 و21 و54؛ سورة الأعراف: الآية 32؛ سورة

الحديد: الآية 40؛ وآيات شريفة أخرى.

بالموت يمهد الطريق للاعتقاد بالتناسخ، ما اعتبروه متناقضاً مع دلالة الألفاظ القرآنية⁽¹⁾.

يرى الشيخ المفيد أنّ روح الإنسان تختلف عن بدنه؛ لكنّه لا يوافق على خلود الروح بالذات، فهو يرى أنّ الأرواح كسائر الأعراض مُفترقة إلى وجود الله (عزّ وجلّ). والحقيقة أنّ آراء المفكرين المسلمين بشأن النفس مختلفة ومتباينة للغاية، فقد نقل لنا أبو الحسن الأشعري آراء بعض الأشخاص والفرق في ذلك على النحو الآتي:

1- فإبراهيم بن سيار النظام يعتقد أنّ الروح هي النفس ذاتها والتي تُمثّل الجسد وأنّ الروح حيّة بالذات⁽²⁾.

2- فئة أخرى تقول إنّ الروح هي عرض.

3- فئة ثالثة تعترف بجهلها في ما إذا كانت الروح جوهرًا أم عرضًا.

4- اعتبر الجبائي الروح جسمًا وحياة الروح عارضًا.

5- ليست الروح سوى اعتدال الطبائع الأربعة.

6- الروح شيء خامس غير العناصر الأربعة.

7- الروح هي الدّم الصافي والنقي.

8- الحياة ليست سوى الحرارة الغريزية.

هؤلاء جميعًا يقولون إنّ الحياة هي نفسها الروح.

9- قال الأصمّ: إنّ الحياة والروح هما البدن نفسه.

10- نُقل عن أرسطو قوله إنّ النفس شيء بسيط وخالد.

(1) المفيد، مصنفات الشيخ المفيد، ج5، ص87-89.

(2) «أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء» (نصير الدين الطوسي، نقد المحصل، ص378-379).

11- إنّ للنفس حدودًا وأركانًا مادية.

12- كما إنّ للنفس حدودًا وأركانًا مادية وهي لا تختلف عن الموجودات غير الحية من حيث الحقيقة.

13- قال جعفر بن مبشر إنّ النفس جوهر بين الجوهر والجسم.

14- قال جماعة (ومنهم أبو الهذيل) إنّ النفس، غير الروح والروح غير الحياة وأنّ هذه الأخيرة عرض.

15- قال جعفر بن حرب إنّ النفس عرض يظهر في الجسم ولا تتصف بأيّ من صفات الأجسام والجواهر⁽¹⁾.

هذا ما نقله الأشعري من آراء بخصوص النفس، ولا يخفى أنّ نقل رأي أرسطو لم يكن بالدقة والوضوح المطلوبين ولا يتطابق المنقول عنه مع آرائه. ونقل آخرون غير أبي الحسن الأشعري آراء أخرى منها:

16- قال كلّ من الباقلاني والجويني إنّ النفس من الأجسام اللطيفة التي تقطن في الأجسام المحسوسة، وما دامت تلك الأجسام اللطيفة ساكنة في الأجسام المحسوسة، فإنّ الحياة قائمة فيها وفقًا لسنة الله (سبحانه)⁽²⁾.

17- اعترف ابن حزم بجسمانية النفس واعتبر الروح والنفس شيئًا واحدًا⁽³⁾.

18- اعتبر الفخر الرّازي النفس مجردة أحيانًا، وقد اعتبرها أجزاءً خاصةً باقية وخالدة أحيانًا أخرى⁽⁴⁾، وقال في «المحصل»: «وأما الذين

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص29 و30.

(2) أبو المعالي الجويني، الإرشاد في الكلام، ص318؛ سيف الدين الأمدى، أبقار الأفكار في أصول الدين.

(3) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص301 وما بعدها.

(4) انظر: الفخر الرّازي، المطالب العالية، ج7، ص33 وما بعدها؛ الفخر الرّازي، معالم أصول =

قالوا: إنه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة، ومن المعتزلة معمر، ومنا الإمام الغزالي⁽¹⁾.

ونختتم هذا البحث بتقرير لجمال الدين الحلبي، حيث أشار إلى الآراء المتعددة بشأن ماهية الإنسان قائلاً:

«أقول: اختلف الناس في ماهية الإنسان اختلافاً عظيماً، واضطربت آراؤهم في ذلك اضطراباً جسيماً، ومرجع اختلافهم إلى أنّ الإنسان إما جسم أو جسماني أو لا جسم ولا جسماني على سبيل منع الخلوة. القسم الأول أن يكون جسماً، واختلف في ذلك الجسم ما هو؟ فقال جماعة من المعتزلة كأبي علي وابنه أبي هاشم وغيرهما أنه هذا الهيكل المحسوس المشاهد المشار إليه المخبر عنه، وبه قال السيد المرتضى. وقال قوم إنه الجزء الناري، وقال قوم إنه الجزء الهوائي، وقال قوم إنه الجزء المائي، وقيل إنه الدم، وقيل إنه الأخلاط الأربعة، وقيل هو الروح، وهو مركّب من نجارية الأخلاط ولطيفها سكنت الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها تنفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء، وقيل إنه النفس الذي في الإنسان؛ وقال النظام هو جسم لطيف في داخل البدن سار في أعضائه، فإذا قطع منه عضو تقلص باقيه إلى داخل البدن، فإذا انقطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف مات الإنسان، وهو قريب من مذهب المتكلمين. وقال المحققون كأبي الحسين البصري وغيره إنه أجزاء أصلية في هذا البدن باقية من أوّل العمر إلى آخره، لا تتطرق إليها الزيادة والنقصان. واختار المصنف في مُعتبر تصانيفه والفاضل كمال الدين ميثم البحراني وغيرهما وهو أقوى ما قيل في هذا الباب. القسم الثاني أن يكون جسمانيّاً، واختلف فيه، فقال ابن الرّاوندي إنه جزء لا يتجزأ في

= الدين، ص 115 وما بعدها، ومؤلفات أخرى له مثل: بحث النفس والروح؛ شرح الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث.

(1) الفخر الرّازي، المحصّل، الركن الرابع، القسم 2.

القلب، وقيل هو المزاج المعتدل الإنساني، وهو كيفية متوسطة تحصل من تفاعل الكيفيات البسيطة المتضادة. وقال قوم إنه الحياة، وقيل هو تخاطيط الأعضاء وتشكل الإنسان الذي لا يتغير من أول عمره إلى آخره. القسم الثالث أن لا يكون جسمًا ولا جسمانيًا؛ بل جوهر مجرد غير متحيز ولا حال في المتحيز، متعلق بالبدن ليس تعلق الحلول فيه؛ بل تعلق التدبير له كتعلق العاشق بمعشوقه والملك بمدينته، وهو مذهب جمهور الفلاسفة. ومن المتكلمين أبي القاسم الراغب وعمر بن عباد السلمي من المعتزلة والغزالي من الأشاعرة وأبي سهل بن نوبخت والمفيد محمد بن محمد النعمان من الإمامية والمحقق الطوسي⁽¹⁾.

ثم يستأنف الحلّي حديثه قائلاً: «والمشهور المعتبر هو هذا المذهب ومذهب الأجزاء الأصلية، وما عدا هذين المذهبين منها ما هو غير مشهور ومنها ما هو ظاهر البطلان»⁽²⁾.

ب- رأي الفلاسفة

اعتمد الفلاسفة المسلمون ومنذ البداية تعريف أرسطو للنفس كما هو، على الرغم من أنهم تأثروا برأي أفلاطون والأفلاطونية المحدثة في مسائل أخرى متعلقة بالنفس أيضًا.

فالكندي يُعرف «النفس» بقوله إنها: «تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة»، ثم يُكمل كلامه بتقديم تعريفين آخرين لها قائلاً: «ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة؛ ويُقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف»⁽³⁾.

(1) المقداد السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 386 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه.

(3) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ص 164.

أما الفارابي فلم يذكر تعريفاً للنفس في كتبه، ولم يذكر شيئاً عن ماهية النفس في تعليقاته، لكن، وفي رسالة تحت عنوان «جوابات لمسائل سُئِلَ عنها» سُئِلَ الفارابي عن حَدِّ النفس عند أرسطو طاليس، فقال: «إنَّها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»⁽¹⁾.

أورد ابن سينا أيضاً هذا التعريف⁽²⁾ بعينه؛ لكنّه لم يُشر إلى عبارة «ذي حياة بالقوة» في أغلب كتبه، وما زال مقبولاً حتّى يومنا هذا. وما فتّوا يكرّرونه في كتبهم مع بعض التديقات التفسيرية في الحواشي التي دُوّنت في مباحث علم النفس الفلسفيّ وتحت عنوان أقسام النفس (النباتية والحيوانية والإنسانية والفلكية)⁽³⁾.

رأي ملاً صدرا: قدّم ملاً صدرا بحثاً مفصّلاً في ماهية الإنسان، وأما بحثه في تعريف النفس فهو يشبه التعريف الذي طرحه أرسطو وابن سينا، وأما هذا الأخير فإنّ ملاً صدرا لديه ثلاث بحوث رئيسة في موضوع النفس وهي:

- إثبات وجود النفس الإنسانية.

- تجرّد النفس عند الإنسان.

- بقاء النفس الإنسانية وخلودها.

وأدلّته في هذا الشأن تشبه أدلّة ابن سينا في مؤلفاته. ولما كنّا سنتوقّف عند مبادئ الأدلّة السينيّة والصدرايّة في مبحث المعاد فإنّنا سوف نوجّل التعرّض لها هنا.

-
- (1) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، الرسالة الثّانية، جوابات لمسائل سُئِلَ عنها، السّؤال رقم 33.
 - (2) ابن سينا، الرسائل، رسالة الحدود، البند الرابع؛ ابن سينا، النّجاة في المنطق والإلهيات، بداية الفنّ السّادس؛ ابن سينا، الرسائل، رسالة في النفس، ص 9-11؛ ابن سينا، النفس، ص 10.
 - (3) انظر: ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 8، ص 3-23؛ السبزواري، شرح منظومة الحكمة، المقصد 4، الفريضة السادسة.

ج- أدلة الآراء

ذكرنا آنفاً أنّ موضوع وحدة النفس والبدن أو ثنائيتهما من الموضوعات الأساس في أبحاث معرفة الإنسان، وللمفكرين المسلمين في هذه المسألة رأيان: ثمة من العلماء والمتكلمين من يرى الوحدة بين النفس والجسد، في مقابل الفلاسفة الذين يرون التعدّد والثنائية والاختلاف. وفي ما يأتي نعرض الأدلة التي أوردها أتباع كلّ رأي من ذينك الرأيين بإيجاز:

1- أدلة المتكلمين والعلماء

تستند أدلة المتكلمين وعلماء الدين في إثبات نظريتهم إلى مبدئين رئيسين، هما:

أ- آيات القرآن والروايات المنقولة عن الأئمة المعصومين (ع): ففي ما يتعلّق بالمعاد فقد فهم علماء الكلام وغيرهم من آيات عدّة من القرآن أنّ العودة يوم القيامة هو خلق جديد للإنسان، وإعادته إلى الوجود بعد العدم.

ومن نماذج هذه الأدلة ما يروى أنّ أبي بن خلف جاء النبي فأخذ عظماً بالياً من حائط، ففتّه ثم قال: ﴿وَقَالُوا أَوْزَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْنَا أَوْنًا لَمَبْعُوثُونَ؟﴾^(٧٩) فأنزل الله الآيات الشريفة الآتية: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنشَرْتُمُوهُ تُوقَدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَيَّ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾^(٨١) إِذَا أَرَادَ سَيِّئًا أَن يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ^(٨٢) ﴿٨٢﴾.

وقد كرّر القرآن الكريم في مواضع كثيرة من آياته الحديث عن إحياء الموتى إلى الحياة^(٢)، فورد في قصّة إبراهيم الخليل (ع) في القرآن الكريم

(1) سورة يس: الآيات 79-82.

(2) انظر: سورة العنكبوت: الآيتان 2 و41؛ سورة الشعراء: الآية 45؛ سورة التحريم: الآية 22؛

سورة يوسف: الآية 36؛ سورة التوبة: الآية 42.

أَنَّهُ أَمَرَ بِذَبْحِ أَرْبَعَةِ طُيُورٍ وَتَوْزِيعِ أَجْزَائِهَا عَلَى جِبَالٍ عِدَّةٍ، ثُمَّ أَمَرَ بِدَعْوَةِ هَذِهِ الطُّيُورِ فَاتَّهَتْ تَسْمَعِي إِلَيْهِ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْمَلَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعَاهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (١).

ويقصّ علينا القرآن قصّة ذلك الرجل الذي مرّ على قرية باد أهلها، فتعجّب من إعادة الله هذه العظام إلى الحياة: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٢).

لا يطرح القرآن الكريم قضية بقاء الروح لا عند الإنسان ولا عند الطيور. ولو كان هذا الأمر مطروحاً في القرآن، لكان ينبغي أن يقول لمن يسأل عن عودة الأموات إلى الحياة: «إِنَّمَا تَحُلَّلُ هُوَ الْأَبْدَانُ. وَالْحَيَاةُ فِي الْعَالَمِ الْآخِرِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الْأَجْسَادِ الْبَالِيَةِ، وَإِنَّمَا تَرْتَبِطُ بِالرُّوحِ الْخَالِدَةِ الَّتِي لَا تَمُوتُ». هذا وَإِنَّ فِكْرَةَ بَقَاءِ الرُّوحِ بَعْدَ الْمَوْتِ كَانَتْ أَقْرَبَ إِلَى أَذْهَانِ عَرَبِ الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ فِكْرَةِ فَنَائِهَا، حَيْثُ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ بِعَدَمِ مَوْتِ الرُّوحِ وَبِقَائِهَا حَيَّةً، فَلَوْ كَانَ هَذَا الْحَقُّ لَبَيَّنَهُ الْقُرْآنُ وَأَشَارَ إِلَيْهِ، الْأَمْرُ الَّذِي لَا نَلَاظُهُ فِي الْقُرْآنِ، بَلْ تَحَدَّثَ الْقُرْآنُ عَنْ إِعَادَةِ خَلْقِ الْأَجْسَادِ وَإِعَادَةِ الْحَيَاةِ إِلَيْهَا.

ب- التجربة الإنسانية: نقصد بالتجربة الإنسانية عدم إحساس الإنسان

(١) سورة البقرة: الآية 260.

(٢) سورة البقرة: الآية 259.

بازدواجية وجوده؛ فالإنسان وكذلك غيره من الكائنات الحية، لا تنقسم إلى جسم وروح إلا بالتحليل العقلي. فإذا لم يكن لدينا دليل قويّ وتفسير منطقيّ كافٍ، لا يصحّ، على حدّ تعبير أرسطو، زيادة عدد الموجودات ببساطة. فرضية وجود شيءٍ إلى جانب الجسم هي فرضية غير محسوسة ولا ملموسة، وبالتالي تحتاج إلى شواهد كافية وأدلة حاسمة، والحال أنّ كلّ الشواهد التي أوردها الفلاسفة لا تتوفّر على الوضوح الكافي للإقناع بمفادها؛ بل لا تخلو من الإشكالات في الكثير من الأحيان. فالدفاع عن مسألة تجرّد النفس أصعب بكثير من إنكار تجرّدها لقلّة القرائن المثبتة. ويعتمد العديد من الباحثين المعاصرين في العالم إلى إنكار وجود حقيقة مجردة باسم «النفس» - كما هو ديدن المتكلمين والعلماء المسلمين. والواقع أنّ بيان حركات وإدراكات الحيوان والإنسان وتفسيرها بالجسد الماديّ هو أسهل وأقلّ إشكالاً من إرجاع ذلك إلى موجود مجرد، فمثل هذا التصرّو يُعدّ أقرب إلى الأدلة القرآنية وآراء المتكلمين وعلماء الدّين المسلمين كما إنّّه لا يتنافى مع موضوع «المعاد».

2- أدلة الفلاسفة

استند الفلاسفة إلى عددٍ من الأدلة لإثبات تجرّد النفس وتمايزها عن الجسد. وأدلتهم هذه تمرّ في مراحل ثلاث هي:

- إثبات النفس.

- تجرّد النفس.

- بقاء النفس.

وسنورد في الفصل الرابع عشر في بحث موضوع «المعاد» لدى ملّا صدرا، الأدلة التي طرحها ابن سينا باعتبارها تشتمل على جميع المبادئ والأسس التي ذكرها القدماء من الفلاسفة والمفكرين.

ثانيًا: خلق النفس وبقاؤها

في ما يأتي سنناقش قضية خلق النفس وقضية بقائها بشيء من التفصيل:

1- في خلق النفس

ثمة نظريتان أو فرضيتان مطروحتان بهذا الشأن، وهما:

- وجود النفس قبل الجسد.

- خلق النفس بالتزامن مع خلق الجسد.

فالذين يؤمنون بوجود النفس قبل البدن يستندون في ذلك إلى أساسين اثنين: الأول، وهو أنّ النفس كانت في البدء في عالم المجردات ثم هوت إلى عالم المادة بسبب غفلتها، وظلّت أسيرة هذا العالم؛ والثاني، هو القول إنّ النفس تتنقل باستمرار من جسد إلى آخر عند موت السابق.

أفلاطون من مؤيدي الفرضية الأولى، فهو يرى أنّ النفس في أول شأنها كانت تقطن عالم المجردات وسقطت منه إلى عالم المادة⁽¹⁾، على الرغم من أنّ موقفه غير واضح إزاء نظرية التناسخ. وأمّا الذين يؤيدون وجود النفس مع الجسد في آن واحد فهم يستندون إلى فرضيتين اثنتين كذلك، الأولى منهما هي الاعتقاد بالحدوث الروحاني للنفس وتعلقها بالجسد؛ أي الاعتقاد بالحدوث المستقل للنفس ثمّ التحاقها وارتباطها بعد ذلك بالجسد، وقد أيد ابن سينا وفلاسفة الإسلام هذا الرأي عمومًا.

والثانية: هي التي تفترض ظهور النفس بعد الحركة الجوهرية للجسد، وهذا ما يعتبر عنه بجسمانية حدوث النفس. وملاً صدرا واحد من الفلاسفة المسلمين الذين تبوّأ هذه الفرضية.

(1) تيودور كمبرتس، متفكران يوناني، ج2، الكتاب 5، الفصل 9.

سوف نعرض في ما يأتي رؤية الفلاسفة وبينهم ملا صدرا إلى ثلاث من المسائل الأربعة المشار إليها آنفاً، مع تأجيل المسألة الرابعة وهي مسألة التناسخ إلى المبحث القادم المرتبط بمرحلة بقاء النفس.

تقدّم النفس على الجسد في الوجود

لا يوافق أكثر المفكرين المسلمين على أنّ النفس كانت موجودة أو مخلوقة قبل الجسد، وادّعى المتكلمون وعلماء الدين أنّ هذا الكلام لا ينسجم مع الكتاب والسنة، بينما رفض الفلاسفة أيضاً هذا القول ودحضوه بالدليل العقليّ. وفي معرض الردّ على هذه الفرضية، يقول ابن سينا: «إنّ الأنفس الإنسانية متّفقة في النوع والمعنى، فإن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكرّرة أو تكون ذاتاً واحدة؛ ومحالّ أن تكون ذوات متكرّرة وأن تكون ذاتاً واحدة على ما يتبيّن، فمحالّ أن تكون قد وجدت قبل البدن... (لأنّ) مغايرة الأُنفس قبل الأبدان بعضها لبعض إما أن تكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة متكرّرة بالأمّكنة التي تشتمل كلّ مادة على جهة منها والأزمنة التي تختصّ كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها، والعلل القاسمة لمادّتها، وليست مغايرة بالماهية والصورة؛ لأنّ صورتها واحدة فإذا إنّما تتغير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص - وهذا هو البدن - وأما قبل البدن فالنفس مجردة ماهية فقط فليس يمكن أن تغاير نفسٌ نفساً بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتيّاً، وهذا مطلق في كلّ شيء فإنّ الأشياء التي ذواتها معانٍ فقط، فتكثر نوعيّاتها إنّما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط. وإذا كانت مجردة أصلاً لم تفترق بما قلنا فمحالّ أن يكون بينها مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكرّرة الذات بالعدد. فأقول ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد؛ لأنّه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان، فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوّة وهذا

ظاهر البطلان بالأصول المقررة في الطبيعيات. وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضًا إلى كثير تكلف في إبطاله، فقد صحَّ إذاً أن النفس تحدث كلَّما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وألتها ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة⁽¹⁾.

هذا هو الدليل الأساس للحكماء ولهم على ذلك أدلة أخرى، منها الأدلة التي أوردها السهروردي في كتابه «حكمة الإشراق»⁽²⁾؛ لكنَّ جميع هذه الاستدلالات هي موضع إشكال، ومنها على سبيل المثال الإشكالات التي أوردها ملّا صدرًا على تلك الاستدلالات⁽³⁾.

وأما رأي ملّا صدرًا في المسألة المذكورة فيتلخّص في قوله إنّ النفس لا تكون مع الجسد بشكلها المجرد؛ بل تظهر النفوس الإنسانية من تلك الأبدان بالحركة الجوهرية، ولولا ذلك لبقيت نفس الإنسان متّحدة بشكل صورة مادية مع الجسم النامي الحساس دون أن تصل إلى التجرد. ويضيف ملّا صدرًا قائلًا إنّ للنفوس مراحل وأطوارًا مختلفة، حيث يكون بعضها موجودًا -وفقًا لبعض تلك المراحل- مع وجود علته قبل البدن، وفي قسم آخر من تلك المراحل، تكون تلك النفوس حادثة مع الأبدان بحيث تتكامل معها، والنفوس البشرية حادثة من حيث التصرف في البدن، لكنّها قديمة من جهة التعقّل.

وفي ما يخصّ وجود النفس قبل البدن، استشهد ملّا صدرًا بالعديد من الشواهد من الكتاب والسنة وكلام العظماء، ثمّ أكّد مجددًا رأيه من أنّ النفوس قديمة بالاستناد إلى وجودها العقلي البسيط، لكنّها حادثة على

(1) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ص 375 و376.

(2) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، القسم الثاني، المقالة الرابعة، الفصل الثالث.

(3) ملّا صدرًا، الحكمة المتعالية، ج 8، ص 334-379.

أساس وجودها المتعلق بالبدن وتصرفها فيه وتكاملها معه، ولا يمكن إدراك هذا الأمر إلا لأهل الكشف⁽¹⁾.

نقد وتحليل

أجاب جميع الفلاسفة عن سؤال كيف خلقت النفس: بقولهم إنه بعد أن يصبح جسد الحيوان أو الإنسان مستعداً لاستقبال النفس واحتضانها، يضمها العقل الفعال إليه، وأما ما يتعلق بتدبير النفس المجردة البدن المادي، فلا يوجد جواب واضح، فهم في الغالب يعتقدون بوجود واسطة بين النفس والبدن يسمونها «الروح البخاري».

يقول ابن سينا: «وبين البدن وبين القوى جرم لطيف حار، هو الحامل الأول لهذه القوى كلها، ويسمى «الروح»، وهو حادث لامتزاج لطافة الأخلاط وبخاريتها على نسبة محدودة»⁽²⁾.

وحول تلك الروح قال السهروردي: «وجميع القوى التي في الحيوان حاملها الروح، وهو جسم لطيف ينبعث من الجانب الأيسر من القلب، فما يصعد منه إلى الدماغ ويعتدل بتبريده ويكتسب السلطان الثوري من النفس يُسمى الروح النفساني وبه يتم التحريك والإدراك، وما يسري إلى الكبد من القلب في الأوردة يُسمى روحاً طبيعياً وبه يتم أفعال القوى النباتية»⁽³⁾.

وأما ملا صدرا فلم يكن لديه ما يضيفه إلى ما قاله السابقون، ولكن في ما يتعلق بخلق النفس فإن له بعض الآراء التي أشرنا إليها آنفاً، وهي المعروفة بـ«جسمانية الحدوث»، ووفقاً لهذا الرأي فإن نفس الإنسان حادثة بحدوث البدن، ولكن ملا صدرا لم يقدم أي توضيح لكيفية ذلك أو الدليل الذي استند

(1) المصدر نفسه، ص 345 فما بعد.

(2) ابن سينا، النفس، ص 232؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد، المقالة 3، الفصل 3.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، الألواح العماوية (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ج 4،

ص 153؛ ج 1، ص 188 و 1459؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد، المقالة 3، الفصل 3.

إليه في قوله هذا، ويقول إنَّ الفلاسفة أجمعوا على كون النفس الإنسانيّة تتعلّق ببدن الإنسان كجواهر مجرّدة وتتكامل من خلال هذا التعلّق، لكنني أرى أنّ النفس كانت طبيعة ماديّة في أولى مراحل نشأتها وكانت مُفتقرة إلى المادّة، ثم تحرّكت تلك النفس الماديّة في البدن الماديّ على شكل صورة متكاملة وخلال مسير تكامليّ واحد، حتى تحوّلت إلى جوهر مجرّد.

وبناءً على ذلك، فإنّ النفس لا تتحلّى بأيّ كمال في مراحل ظهورها وخلقها الأول، ثم تبدأ تدريجاً في إدراك الجزئيات والكماليّات، وتُمثّل المرحلة الأولى لخلق النفس وظهورها نهاية الصّور الماديّة وبدء الصّور الإدراكيّة. وعلّق ملا صدرا على هذه المسألة بقوله: «مرّ من الكلام ما يكفي لإثبات أنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان»⁽¹⁾، ثم شرع في ردّ أدلة المعتقدين بوجود النفس قبل البدن.

وكما نلاحظ فإنّ ملا صدرا لا يقدّم ما يكفي من الأدلّة لإثبات مدّعاءه، وما ردوده على القول بوجود النفس قبل البدن إلّا اقفاء لآثار المشائين، وخاصّة ابن سينا منهم. ومن المعلوم أنّ إبطال رأي والردّ عليه لا يكفي لإثبات المدّعى، وهو جسمانية حدوث النفس. يُضاف إلى ذلك، ما أشرنا إليه آنفاً وهو صعوبة إثبات نفس مجرّدة، فما بالك بالحديث عن اتّصال تلك النفس بالبدن؟

2- في بقاء النفس وخلودها

ثمّة آراء ثلاثة في بقاء النفس بعد فناء الجسد:

أ- إنّ النفس تفنى بفناء الجسد؛ لكنّها تحيا معه ثانية بقدرة الله (سبحانه) وتستعدّ للخلود؛ هذا هو رأي أغلب المتكلمين وعلماء الدّين، فهم يرون أنّ الله (تعالى) سيُमित البشر ومن ثمّ سيُحييهم بإرادته متى شاء،

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعاليّة، ج 8، ص 325-330.

وأنه لا بقاء للنفس دون الجسد، ويستندون في قولهم هذا إلى أدلة مأخوذة عن الكتاب والسنة.

ب- إنَّ النفس تنفصل عن الجسد لتدخل بعدها إلى جسد آخر وتستمر في الحياة، وهذا ما يردّه القائلون بالتناسخ في الهند واليونان قديمًا.

ج- تصل الرُّوح إلى مرحلة التجرّد في جسم الإنسان، وبعد موت الجسد تبقى الرُّوح حيّة في عالم المجرّادات.

رفض المفكرون المسلمون القول بالتناسخ من بين الآراء الثلاثة المذكورة، واستند المتكلمون في ذلك على الكتاب والسنة بينما اعتمد الفلاسفة الأدلة العقلية كأساس في ردّ ذلك القول؛ وأمّا ابن سينا فقد قدّم دليلين في ردّه على عقيدة التناسخ وبطلانها ودوّنهما في مؤلّفاته، وهما باختصار:

- كلّ نفس تستدعي أن يهبها الله نفسًا، ولو قلنا إنّ نفسًا أخرى تدخل بدنًا آخر، ففي هذه الحالة ينبغي أن يكون للمادّة ذات الصورتين والجسد الواحد، مدبرين اثنين، وهذا محال؛ وذلك لأنّه لا يصحّ اجتماع علّتين على معلول واحد معًا، وسيكون لكلّ واحد منها نفس خاصّة به.

- من لوازم هذا القول تزامن فناء كلّ بدن مع ظهور الآخر؛ بحيث يجب تساوي عدد الوفيات مع عدد الولادات، وهذا معلوم البطلان⁽¹⁾.

وفي ردّه على مبدأ التناسخ وبطلانه قدّم ملاً صدرًا أدلة أخرى، منها:

1- عدم إمكان رجوع الفعل إلى القوّة، فإنّ كلّ نفس في كلّ جسم قد اجتازت بشكلٍ أو بآخر مراحل من القوّة حتى وصلت إلى الفعلية، وإذا

(1) ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ص 207؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 108؛ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ص 386 و 387؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمط الثامن.

كانت تلك النَّفس قد انتقلت إلى جسم آخر من خلال التناسخ لزم رجوعها من الفعل إلى القوة، وهذا محال، فضلاً عن أنَّ مثل هذا الرجوع لا يتناسب مع انسجام النَّفس والبدن⁽¹⁾.

2- تعارض التناسخ مع العناية الإلهية؛ لأنَّ التناسخ يلزمه أن لا تصل النَّفس إلى كمالها في جسد الإنسان وهذا مخالف لعناية الله (سبحانه)⁽²⁾.

3- لا تكرار في الفيض ولا تعدّد في التجلي⁽³⁾.

مضافاً إلى أدلة أخرى وكلّها قابلة للطعن والردّ؛ إذ يمكن لمُدعي التناسخ أن يقول مثلاً إنَّ حضور النَّفس مع أيّ بدن هو نوع من التجلي الخاصّ وهذا ليس تكراراً للتجليّ؛ أو أن يقول إنَّ التناسخ هو أمر ملازم للعدل الإلهيّ والعناية الإلهية، حيث يتمّ تنبيه الروح الناقصة وإنذارها من خلال التناسخ لتمكّن من ترميم ذاتها وتصحيح أخطائها واستكمال كمالاتها.

ومن بين المفكرين المسلمين من يؤمن بفناء النَّفس مع فناء الجسد، مع الاعتقاد ببعثها وعودتها إلى الحياة مع بعثه وعودته. وهذا هو رأي أكثر المتكلمين ومُعظم علماء الدّين، وهم يستندون في ذلك إلى الكتاب والسنة. وثمة مَنْ يرى أنَّ النَّفس حادثة مع الجسد، وهم مُعظم فلاسفة الإسلام، لكنّهم يعتقدون بوصول تلك النَّفس إلى مرحلة التجردّ وأنها لا تفنى إذا ما فني الجسد.

وسوف نورد أدلة هؤلاء في الفصل القادم ونشرع في نقدها في المورد نفسه.

(1) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص 234.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 9، ص 7.

(3) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص 234.

ثالثاً: علم الإنسان وإدراكه

أ- تاريخ البحث

يعتقد الفلاسفة المسلمون وخصوصاً ابن سينا والسهروردي أنّ العلم عند الإنسان يتحقّق على النحو الآتي: يواجه الإنسان الظواهر في العالم بحواسّه فيدرّكها، وتنفصل الصّورة الجزئية لتلك الظواهر التي انتقلت إلى ذهن الإنسان عن طريق حواسّه، تنفصل عن خصائصها الماديّة بواسطة القوى الإدراكية للإنسان لتصبح كلّاً عقليّاً. ويحصل عقل الإنسان على هذه الكلّيات من خلال اتصاله بالعقل الفعّال، لكن بما أنّ الفلاسفة المسلمين لا يوافقون على القول إنّ العليّة في عالم المادّة تعني العليّة الإيجاديّة، فإنهم لم يجزّؤوا كذلك على نسبة ظهور المقدّمات والنتائج الكلّية في ذهن الإنسان إلى الذّهن نفسه، فاضطّروا إلى نسبة تلك الكلّيات إلى فيض موجود مجرّد يسمّونه بالعقل الفعّال.

وفي ما يأتي نورد ما قاله ابن سينا في هذا الموضوع:

«إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أنّ المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع، فاسمع إنك تعلم أنّ الشّيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع، وذلك إذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة؛ لكن الشّيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم، وفي المعقولات معانٍ غير منقسمة لا محالة، وإلاّ لكانت المعقولات إنّما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل، ومع ذلك فإنّه لا بدّ في كلّ كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل، وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد، فإنّما يُعقل من حيث هو لا ينقسم؛ فإنّ لا يرسم في ما ينقسم في الوضع، وكلّ جسم وكلّ قوة في الجسم منقسم»⁽¹⁾.

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّمت الثالث، الفصل 15.

ويعتبر ابن سينا أَنَّ القوى الحسيّة للإنسان وصورها ماديّة وأنّ تلك الصّور عارضة على جوهر النّفس⁽¹⁾. وقسم ابن سينا عقل الإنسان إلى قسمين: نظريّ وعمليّ، وقال إنّ العقل النظريّ يتألف من أربعة مراتب هي: العقل الهولانيّ والعقل بالملكة والعقل بالفعل وأخيرًا العقل المستفاد⁽²⁾.

ب- ملّا صدرا وأتباعه

في ما يخصّ العلاقة بين القوّة والفعل في النّفس الناطقة، كتب ملّا صدرا بحثًا مطوّلًا، حيث قسم في البداية التعقل -نقلًا عن الحكماء- إلى ثلاثة أنواع هي:

أولًا: العقل بالقوّة؛ أي لا يكون شيءٌ من المعقولات ولا له شيء من المعقولات حاصلًا بالفعل، ولكنّ النّفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتبها، فإنّ العقل الهولانيّ بالقوّة عالم عقليّ من شأنه أن يصير مدركًا للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كلّ موجود مما هو بذاته معقول؛ لخلوّه بالفطرة الأصليّة عن المادّة وما هو بذاته غير معقول؛ لأنّه صورة في مادّة أو في حس أو في خيال، لكنّ القوّة العقليّة تُجرّد صورته عن المادّة وفق ما أوضحه الحكماء.

ثانيًا: أن تكون الصور العلميّة النّفسانيّة الفكريّة حاصلة في قوة خياليّة بحيث يشاهدها وكأنّه ينظر إليها على التفصيل.

ثالثًا: أن يكون عقلاً بسيطًا يتحدّ فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوّة منزهاً عن الكثرة والتفصيل⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، التّمتط السابع، الفصل 12.

(2) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، ص334؛ ابن سينا، الشّفاء (الطبيعيّات)، ج2، ص185؛ ابن سينا، الرسائل، رسالة في النّفس، ص24 وما بعدها؛ ابن سينا، الإشارات والتهيهات، التّمتط الثّالث، الفصل 10.

(3) ملّا صدرا، الحكمة المتعاليّة، ج3، ص368 وما بعدها.

وفي موضع آخر وتحت عنوان «تفسير معاني العقل»، قال ملا صدرا:

«اعلم أنّ النفس الإنسانية... لها قوتان عالمة وعاملة... قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب، وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنّما يكون بمقدّمات يلائهما... وأما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب».

ثم يوضح صدر المتألهين مراتب العقل النظري بقوله:

«العقل الهولانيّ التي ليس لها إلّا القوة والاستعداد من غير أن يخرج في شيء من الصور من القوة إلى الفعل، فُسّمت في تلك الحالة عقلاً هيولانيّاً... والعقل بالملكة وهي إمّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط، أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك، فإن لم يحصل فيها إلّا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلاً بالملكة... والقوة القدسية وفي هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للأنوار العقلية... سُميت القوة القدسية... والعقل الفعّال والعقل المستفاد، إن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إمّا أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل، ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجّه الذهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة، فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلاً بالفعل وفي الثانية عقلاً مستفاداً»⁽¹⁾.

ويرى ملا صدرا أنّ النفس الإنسانية تُنهي السير التكاملي بمساعدة العقل الفعّال وفيضه⁽²⁾، حيث يختلف هذا الأخير عن المرتبة السادسة للنفس الناطقة التي تسمى أيضًا «العقل الفعّال» في أنّ نفس الإنسان هي موجود متعلّق بالمادة، ويمكنها أن تبلغ منزلة العقل المستفاد أو العقل

(1) المصدر نفسه، ص 418 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 461-463.

الفعال، في حين أَنَّ العقل الفعال مجردٌ منذ البداية ولم يكن يوماً متعلقاً بالمادة⁽¹⁾.

والقوة القدسية والعقل الفعال في كلام ملا صدرا مفهومان آخران يذكرهما في مراتب العقل النظري، حيث يعدّ القوة القدسية العقل بالملكة، والعقل الفعال عنده هو العقل المستفاد، على الرغم من أنه أشار إليها بشكل مستقلّ لاعتبارات خاصّة. إذاً، وعلى الرغم من أنّ ملا صدرا اعتبر للعقل في هذا الجزء ستّ مراتب⁽²⁾، وربما أكثر بقليل، وأكد على كونه يتألف من ثلاث مراتب⁽³⁾، إلّا أنّ الحقيقة هي أنه يؤيد المراحل الأربعة التي أشار إليها ابن سينا.

وأما أتباع ملا صدرا فإنّهم ظلّوا يكرّرون هذا الكلام نفسه إلى يومنا هذا، ومنهم السبزواري⁽⁴⁾ والطباطبائي⁽⁵⁾.

ج- نتيجة ورأي

توجد بعض الإشارات حول افتقار ذهن الإنسان إلى تأثير الموجودات المجردة في الفلسفة اليونانية كذلك، ولكن في ما يتعلّق بمراتب العقل النظري فإنّ البحث الذي قدّمه أرسطو يكتنفه بعض الغموض، وقد فسّر الشارحون رأي أرسطو بأشكال وأساليب عدّة، لكنني أنا شخصياً لا أحبّد آراء الذين قالوا باستقلال العقل الفعال وانفصاله عن العقل المنفعل في ما يخصّ رأي أرسطو؛ بل أرى أنّ الآراء والتوضيحات التي كتبها أرسطو لا تدلّ على الثنائية الواقعية والعددية بين العقل الفاعل والمنفعل، حيث استعمل مصطلح «بالقوة» و«بالفعل» بمعنيين اثنين كما بيّن هو نفسه ذلك بكلّ جلاء.

(1) المصدر نفسه، ص 461.

(2) المصدر نفسه، ص 418 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص 368 وما بعدها.

(4) السبزواري، شرح منظومة الحكمة، بحث النفس الناطقة، ص 311-312.

(5) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11، الفصلان 6 و7.

المعنى الأول هو تحصيل المعقولات، والثاني هو تعقل المعقولات، ومن خلال المثال الذي ضربه أرسطو، ركّز على توضيح نقطة مفادها أنّ الطفل عالم بالقوّة، أي إنه لا يرى أي شيء بالفعل إلا أنّ الأساس والأرضية للتعلم موجودة لديه، وعندما يتمّ له تعلم الأشياء بالفعل فإنّ ذلك يكون بالقوّة كذلك؛ ولكن من جهة أخرى؛ أي إنه لم يستعمل علمه بعد⁽¹⁾.

في رأيي أنّ تلك القوى التي تكون مؤثّرة من خلال إيجاد الحركة في التحوّلات تستطيع التأثير على التحوّلات الجارية في نفس الإنسان أيضًا، فلو كان لأفلاك الكواكب والنجوم -مثلًا- أثرٌ على نموّ النباتات وإيصالها إلى الفعلية، فلا شك في أنه سيكون لها التأثير نفسه في حصول الإنسان على الفعلية. فمن وجهة نظر أرسطو فإنّ بذور المعرفة هي هذه الصور في العالم الواقعيّ الخارجيّ وكمال النفس الإنسانية يتحقّق عندما تنطبع أو فلنقل عندما توجد تلك الصور النوعيّة عند النفس، ومن الواضح أنّ هذا العمل يتمّ على مرحلتين:

المرحلة الأولى: انتقال القوّة الأوليّة للمعرفة إلى حال الفعل، على ضوء تأثر القوى الحسيّة لنفس الإنسان بالعالم الخارجيّ، وهذا ما يمكن تسميته بـ«العلم».

المرحلة الثانية: فعلية تعقل النفس لجميع تلك الصور المذكورة. وهذا ما يمكن تسميته بـ«التفكير». وبعبارة أخرى: توجد الصور عند النفس الإنسانية بعد اتّصال الحواس بالعالم الخارجيّ وانفعال النفس إثر هذا الاتّصال، ثمّ بعد ذلك وبفضل نشاط النفس وقدرتها على التجريد الذي ينال تلك الصور، فتكتسب مستوًى من الكلّية والعموم، وتوفّر فعلية العلم للنفس العالميّة. وبعد انتقال جواهر العالم إلى دائرة التعقل الإنسانيّ

(1) أرسطو، في النفس، 3-4 و413ب، 25-27 و417أ، 33 وب، 1-2 و429أ، 18-28 وب

ودخولها في مجاله الحيويّ، ينشغل العقل الإنسانيّ بهذه الصور على الدوام وهذا ما يدخله في المرحلة الثانية من الفعلية. وإذا كانت النفس في مرحلة الفعلية الأولى متأثرة بالخارج ومحتاجة في انفعالها إلى الاتصال به، فإنها في المرحلة الثانية مستغنية عن هذا الاتصال. وبعد فناء الجسد تنقطع المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية فيمكن أن تبقى مستمرة لعدم حاجتها إلى البدن، ولعدم توقّف نشاطها في هذه المرحلة على أدواتها التي كانت توفر الاتصال بالخارج. ومن محاسن الصدف أنّ الفلاسفة المسلمين يقبلون هذا التحليل ويوافقون عليه⁽¹⁾.

تصوّر أرسطو وفهمه للصور الذهنية متأثرٌ إلى درجة كبيرة بالمثل الأفلاطونية، وقد تردّد صدى هذا التأثير في فلسفة المشائين المسلمين؛ حيث عدّوا الصور العقلية حقائق مجرّدة، وقد بنوا على موقفهم من تجرّد تلك الصور استدلالهم على تجرّد النفس الناطقة. لكن لا بدّ لنا هنا من الإشارة إلى نقطة أخرى لها جذور أفلاطونية، وهي أنّ أرسطو تابع أفلاطون في أنّ نفس الإنسان تنفصل عن العالم المحسوس عندما تبلغ أعلى مراحل كمالها، وعدم الانفعال والارتباط بالعالم المحسوس هذا يُعدّ فضيلة للنفس في مقام التعقّل، وكأنّ العلاقة بين النفس وبين العالم الحسيّ نقصٌ وضعفٌ. وعليه، فإنّ التعقّل نفسه هو الأهمّ وليس مُتعلّقه، كما كان أرسطو يرى أنّ أكمل أنواع التعقّل الذي هو تعقّل المحرك الأوّل هو أن يكون التعقّل من غير متعلّق⁽²⁾.

بالنظر إلى ما تقدّم في أعقاب البحث في رأي ابن سينا، فإنّ الفلاسفة بعده لم يهتموا بالمرحلة الثانية من القوّة والفعل في فلسفة أرسطو؛ وذلك لأنّ هذه المسألة لم تُعطَ حقّها في الترجمات العربية وتُرجمت باختصار مشوب بالغموض. ومهما يكن من أمر، فإنّ فهم مسار التعقّل والفكر يتوقّف

(1) سنحاول لاحقاً استعراض آراء بعضهم، وهناك سوف تقدّم مزيداً من التوضيح مضافاً إلى ما عرضناه أعلاه.

(2) أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب 12، الفصل 9.

على بيان النقاط الآتية، ولا يحصل بالارتكاز إلى العنوان العام غير المعروف لمفهوم قوّة الفعل في التعقّل، والنقاط المشار إليها هي:

1- بالنظر إلى الإنجازات العلميّة في مجال فهم الإدراك البشريّ، وكذلك بالنظر إلى تدقيقات العلماء الغربيين المعاصرين في أبحاث الذهن والمعرفة الإنسانيّة، من الواجب علينا تنظيم أفكارنا ومواقفنا في مسألة العلاقة بين فكرنا وبين الواقع الخارجيّ، وتجنّب تكرار أقوال القدماء التي لا تشرح لنا حتّى أقوال أرسطو بطريقة صحيحة.

2- لإصابة هذا الهدف لا بدّ من النأي بالنفس عن أجواء الحقائق الثابتة والأزليّة لبعض الفلاسفة اليونانيين، واحترام العالم المحسوس وتقدير دور الحواسّ في عمليّة الإدراك.

3- التدقيق في حجم وكيفية علاقتنا بالعالم الخارجيّ، فقد نستطيع بعد سنوات من الجهد والاجتهاد تقديم نظريّة عمليّة وفعّالة للإنسانيّة.

4- لا أبالغ إذا ما قلت إنّ الدرس والبحث الفلسفيّ بعد ملاً صدرًا متأثرًا بالعرفان بشكل غير مسبوق، فعلى الرّغم من أنّني لا أنكر العرفان بشكل مطلق؛ بل ما زلت أظنّ أنّ بإمكان الإنسان يومًا معرفة الحقيقة عن طريق السّلوک والرياضة، إلّا أنّني وفي الوقت نفسه أرى حتميّة فصل العرفان عن البحث الفلسفيّ؛ لأنّ السّلوک له مميزاته وشروطه واستعداداته الخاصة به، وللتعقّل كذلك شروطه وخصائصه، وهكذا فإنّ الخلط بينهما يضرّ بكليهما معًا. إنّ إضفاء مسحة عرفانيّة على البحوث الفلسفيّة سيوهم التعالي ويفضي ذلك إلى الاكتفاء بهذا الوهم بدل تحقّق العرفان الواقعيّ.

والخلط بين العرفان والفلسفة قد يتسبّب - من وجهة نظر فلسفيّة - في تنزيل الدعاوى منزلة الجهود البحثيّة، وذلك يعيق الإنسان عن بذل أيّ جهد لاكتشاف الحقيقة بطريقة الفلاسفة البرهانيّة. على سبيل المثال، وفي بحثنا هذا عن مراتب التعقّل، نلاحظ أن ملاً صدرًا يردّ إلى البحث بروحيّة تختلف

عن روحية ابن سينا أو أبي البركات البغدادي، فغالبًا ما نرى ملاً صدرًا ينسب رأيه ويستند فيه إلى الشهود والمكاشفة، مُعتبرًا أنّ ذلك ليس متيسرًا لغيره، وأنّ على الآخرين إمّا قبول كلامه بعد الإيمان به وتقليده، أو الاستقالة من البحث والنقد، مُعلّلًا ذلك بأنّ من يدرك شيئًا بالكشف لا ينبغي أن يُطالب دائمًا بالدليل لعجزه عن الإتيان بدليل على ما انكشف له. فعندما يقول ابن سينا: «عدد الأفلاك تسعة» عليه إثبات ما يدّعيه بالدليل والبرهان، ويخضع هذا البرهان للنقد والتمحيص، فإنّ تجاوز النقد فيها ونعمت، وإلا يحقّ للناقد البحث عن خيار آخر. أمّا إذا ادّعى مثلاً أبو سعيد أبو الخير (العارف) أن عدد الأفلاك تسعة، وبرّر ذلك بالشهود والعرفان المباشر، فلا يمكن الدخول معه في نقاشٍ كما لا يصحّ تبني رأيه إلا من باب التقليد.

5- علينا العدول عن المنطق المبني على «الحقيقة» التي تُعتبر عنها مثل أفلاطون، أو الحقائق المجردة السينوية، واعتماد المشاهدة والتجارب الحسية للتعرف إلى أجزاء الموجودات وفهم تركيبها وآثارها وكيفية عملها، لنكون أقرب ما يمكن إلى الواقع الخارجي.

6- ما لم نخض غمار الواقع، وما دمنا نكتفي بالتعاطي مع المفاهيم والمصطلحات ونجعلها أساسًا لتفكيرنا واستدلالاتنا، فلا شك في أننا سنحيد عن الجادة وننتيه. وهذه هي إحدى ثنائيات أرسطو أي «اللّوغوس» في مقابل الـ«فوسيكوس» (الذهن في مقابل الطبيعة والطبيعي). ففي الحالة الأولى ندرك الواقع وفق الفرضيات الذهنية، وفي الحالة الثانية نبني الفرضيات والتصورات على أساس الواقع الخارجي⁽¹⁾.

7- لا شك في أنّ التخفّف من ضغط التصورات، وخاصة الكليات الذهنية يجعلنا أكثر اهتمامًا بالجزئيات الخارجية. ومفكرو الغرب الذي حطّوا من قدر الكليات واختزلوها إلى حد اعتبارها مجرد اسمٍ يعبر عن

(1) انظر: أرسطو، دربارہ آسمان، 2، 13، 293|25-29.

الخصائص المشتركة بين الأشياء، قد مهّدوا السبل للعلوم التجريبية. ومن واجبنا المعرفي أن نتخفّف من أعباء التراث اليونانيّ المثقل بالحقائق المجرّدة، وتوفير الجهد ما أمكن لمعرفة العالم عبر الجزئيات التي أهملها حكماءونا وفلاسفتنا، ويبدو أن لا خيار آخر لنا غير هذا الخيار.

وقد لاحظنا في ما تقدّم أنّ ملا صدرا كذلك لم يقدّم لنا أيّ شيء جديد في هذا البحث سوى ادّعائه بأنّ قيام صور المحسوسات الظاهرية والباطنية مع النفس إنّما هو قيام صدوري لا حلوليّ، بينما لا يعتبر علاقة النفس بالصور العقلانية المجرّدة لا من نوع الصدور ولا من نوع الحلول؛ بل من نوع نسبة وإشراقية تقيمها النفس ذاتها بينها وبين المجرّدات العقلية في عالم المجرّدات، وأنّ نسبة المجرّدات العقلية تلك إلى أفرادها الجسمانية كنسبة تلك الكلّيات الذهنية الانتزاعية^(١).

وفي رأيي أنّ القيام الحلوليّ أو الصدوريّ لا يمكن أن يحلّ مشكلة من مشاكل علم المعرفة أو المنطق، أما دعوى أنّ قوانا الإدراكية تنشئ علاقة إشراقية وحضورية بينها وبين الحقائق المجرّدة في عالم المجرّدات، فلا يمكن أن يؤدّي دوراً في توضيح علاقتنا بالعالم الخارجي، ولا في توضيح حجم هذه العلاقة. علينا وضع هذه الأبحاث في خزانة تاريخ الفلسفة والنظر إليها بهذه العين، والاشتغال بالتنظير لهذه المباحث على ضوء المعطيات التي توفّرت في العلوم المعاصرة.

رابعاً: حرية الإنسان

أ- آراء المتكلمين

الثفت منذ عهود غابرة إلى أنّ حرية الإنسان وإرادته تتعارضان مع شيئين اثنين: الأول قانون العلية الشامل والثاني علم الله (سبحانه وتعالى)

(١) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج ١، ص 287 وما بعدها.

الأزلي، أو بعبارة أخرى القضاء والقدر. ولم يهمل المفكرون المسلمون قديمًا وحديثًا هذه القضية؛ بل نالت قسطًا وافراً من اهتمامهم، فقد نسب الأشاعرة مثلاً جميع الحوادث التي تقع في العالم إلى إرادة الله (تعالى) وقدرته بشكل مباشر؛ لأنهم كانوا يعتبرون أن الله (عز وجل) مطلق القدرة، وأن إرادته يخضع لها كل ما يحدث في هذا العالم.

واعتقد أن إيمان المسلمين بحرية الإنسان وإرادته وقدرته على الاختيار مضافاً إلى ما يبذله من المساعي في مجال التكليف والاختبار، ثم مسؤوليته عن ما يفعله، اعتقد أن كل ذلك كان يُمثل مبدأً أساسياً ثابتاً، حيث كان مصدره التعاليم القرآنية والسنة النبوية الشريفة، وفي المقابل كانت نظرية الجبر تُعدّ انعكاساً لأهواء المهوروسين والجبارين والمستكبرين أكثر من أي شيء آخر.

ويرى معظم الباحثين والمؤرخين للعقائد الإسلامية أن أول من أرسى قواعد نظرية الجبر وروج لها هو معاوية بن أبي سفيان، وذلك لضمان أهدافه السياسية، فقد كان يكرّر القول في المجالس: «لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه (يعني علياً ع)»، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره⁽¹⁾! وهذا شيء طبيعي؛ إذ إن كثيراً من الفاسقين والظالمين يُبررون ما يفعلونه من أخطاء بنسبته إلى الله (سبحانه)⁽²⁾.

ولم يقبل المؤمنون والصادقون مثل هذه الترهات، ودأبوا على الدفاع عن مبدأ حرية الإنسان واختياره قدره بنفسه ومسؤوليته إزاء ما يقول وما يفعل.

وفي ما يتعلق بمسألة شمول القدرة الإلهية وعلاقتها بحرية الإنسان واختياره تقرير مصيره، فقد تصدّى المعتزلة لحل هذه الإشكالية، ومنهم النّظام، بالاستناد إلى فهمهم لطبيعة الظواهر الطبيعية وآثارها. يقول المعتزلة

(1) انظر: ابن المرتضى، العنية والأمل، ص 7 و 8.

(2) أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني، ج 10، ص 99؛ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج 3، ص 41.

إنَّ النفس الإنسانيَّة - واستنادًا إلى الهيئة التي خلقها الله (تعالى) عليها - قادرةٌ على الاختيار والحركة والإدراك، وهي قدرةٌ أوجدها الله (سبحانه) فيها؛ أيَّ إنَّه (تعالى) أراد لها أن تكون على هذه الشَّكلة. ويعتقد النِّظام أنَّ جميع النشاطات الإنسانيَّة من نوع الحركة، وأنَّ كلَّ ما ينجم عن الإنسان من غير واسطة يندرج ضمن الحركة، وأنَّ الإنسان هو العامل والفاعل لها جميعًا، وأمَّا الأحداث التي لا تصدر عن الإنسان مباشرة، فتُعتبر من أفعال الطبيعة. على سبيل المثال إذا أطلق أحدهم رصاصة، فإنَّ هذه الحركة تُعتبر من أفعال ذلك الشخص، لكنَّ مرورها عبر الهواء ووصولها إلى الهدف أو تأثيرها فيه فهو حدث طبيعيٌّ⁽¹⁾.

ولم يقبل الأشاعرة هذا الكلام وراحوا يقيمون الدليل تلو الآخر لإثبات شمول القدرة والإرادة الإلهيتين لجميع أحداث العالم بما فيها أفعال الإنسان، مستندين إلى بعض الأدلَّة العقليَّة والنقليَّة؛ أمَّا أدلَّتْهم النقليَّة فهي آياتٌ من القرآن الكريم تشير إلى شمول قدرة الله (سبحانه)، وإنَّه (عزَّ وجلَّ) هو خالق كلِّ شيء⁽²⁾. ومن بين الأدلَّة العقليَّة التي استندوا إليها ما يأتي:

أ- إنَّ قدرة الله (سبحانه) شاملةٌ، ولو كان الإنسان هو الذي يخلق أفعاله لكان للمعلول والأثر علَّتان ومؤثَّران.

ب- لو كان الإنسان يفعل ما يريد بإرادته وقدرته ومشئته، فإنَّ ذلك يعني اجتماع النقيضين؛ لأنَّ إرادته ستقابل إرادة الله (سبحانه)، وسيصبح كلاهما فاعلين أو عاملين، وإذا تحقَّق أحدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجِّح؛ إذ لن يكون ثمة فرق بين هاتين القدرتين من حيث القدرة.

وهكذا فإنَّ الأشاعرة يرون أنَّ أفعال الإنسان إنَّما تتم بإرادة الله

(1) أبو ريذة، النِّظام، ص 99 وما بعدها؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 80.

(2) انظر على سبيل المثال: سورة الأنعام: الآية 102؛ سورة الفرقان: الآية 2.

وقدرته (تعالى)، إلا أن ثمة علاقة كذلك بين هذه القدرة وبين إرادة الإنسان وقدرته، حيث يستونها «الكسب»؛ إذن، فكل فعل يصدر عن الإنسان إنما هو من خلق الله ومن كسب الإنسان في الوقت نفسه⁽¹⁾.

ب- آراء الفلاسفة المسلمين

قدّم الفلاسفة المسلمون تحليلًا بالغ الدقة حول العلاقة بين الحرية وبين نظام العلية الضروريّ وعلم الله الأزليّ، وستحدّث في ما يأتي بإيجاز لبيان موقفهم من العناصر الأربعة التي تشكّل رؤيتهم، وهي العلية وعلم الله من جهة، وحرية الإنسان واختياره من جهة أخرى:

- العلية وعلم الله الأزليّ

يرى فلاسفة الإسلام أنّ النّظام الفلسفيّ قائم على أساس قوانين العلية، بمعنى أنّ مبادئ العلية وقوانينها سارية في جميع المسائل من المبدأ إلى المعاد، وهي العامل المحدّد للنظريات، حيث يمكن إثبات وجود الله (سبحانه) وفقًا للعلية وكذلك أوصافه وأفعاله، فيكون الإنسان بذلك قادرًا على اتّخاذ واحد من الموقفين الآتيين والمختلفين أحدهما عن الآخر إزاء ربّه: أولهما أن ينفي نفسه ويعتبر الله (تعالى) مطلقًا ويفسّر كلّ شيء بالاستناد إلى إرادة الله وقدرته؛ وثانيهما أن يمنح فكره وذاته أرجحية وأصالة ويفسّر أوصاف الله وأفعاله أيضًا وفقًا للمبادئ والقواعد التي يفهمها ويوافق عليها ضمن إطار تلك المبادئ والقواعد، وبالتالي قبول كلّ ما ينسجم معها ورفض أو ردّ كلّ ما لا يتوافق معها أو يكون على الأقلّ غير قابل للإثبات.

وعلى الرّغم من أنّ الموقف الأوّل يقدر حرمة الله وقداسته، إلا أنّه يتعارض مع حرمة الإنسان وأصاليته، وأمّا الموقف الثّاني، فيحترم الإنسان ويقدره، وإن كان يبدو أنّ فيه شيئًا من الجرأة تجاه ساحة الله. وقد اختار

(1) سعد الدين الفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص223 وما بعدها.

المفكرون المسلمون سيّما الأشاعرة وأهل الحديث والفرقة الظاهرية الموقف الأوّل، بينما رَجَحَ الفلاسفة والمعتزلة الموقف الثاني.

وهكذا نرى أنّ الفلاسفة المسلمين يعتقدون بأنّ العلم الإلهي -أيضاً- خاضع لقوانين العليّة وقواعدها، ويمكن تفسيره من خلالها. ويقول ابن سينا إنّ الموقف من علم واجب الوجود بالكائنات يبتني على مقدّمات عدّة، منها أنّ واجب الوجود يعقل ذاته -كما ذكرنا- باعتبار أنّ كلّ مجرد عاقل لذاته؛ وأنّ ذات واجب الوجود هي علّة ما سواها وتعقل العلّة هو عين تعقل المعلول أو يستلزم تعقل المعلول؛ وعليه، فإنّ واجب الوجود (الذي يعقل ذاته) يدرك مخلوقاته أزلاً، باعتبار أنّ عللها ووجودها تنتهي إليه أجلاً أم عاجلاً، وهو يدرك منذ البداية جميع الموجودات في العالم (على أساس هذه العليّة) ضمن سلسلة عليّة ومعلوليّة ومن الأعلى إلى الأسفل وطوليّاً وعرضيّاً كذلك.

وفي التفسير الذي قدّمه ابن سينا يُعتبر قانون العليّة أساس بيان كيفية العلم الإلهي، فالقانون المذكور جارٍ في الوجود كما أنّه جارٍ أيضاً في علاقة الواجب بالممكنات (الموجودات في العالم)؛ وعليه، فلمّا كان الواجب علّة ما سواه، وكان العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فإنّ الواجب يعلم بمعلولاته من خلال علمه بذاته. فمثلاً ووفقاً لنظام الخلق يُعتبر الواجب علّة العقل الأوّل، وهو (أي الواجب) يُدرك هذا العقل عن طريق علمه بذاته، وأثناء إدراكه للعقل الأوّل الذي يُمثّل علّة الفلك الأوّل والعقل الثاني، فإنّه يُدرك كذلك هذين الأخيرين، ولَمّا كان العقل الثاني علّة الفلك الثاني والعقل الثالث، فإنّه يُدرك كلّ ذلك في هذا النّظام أو الترتيب النازل للعلّة والمعلول، وصولاً إلى الأحداث الجارية في وقتنا الحاضر، فهو يدرك كلّ تلك الأمور تماماً كإدراكه للعقل الأوّل والثاني وهكذا. وبما أنّ جميع الموجودات تندرج في النّظام الطولي والعرضي للعليّة ولكلّ واحد منها مكانه ومنزلته الخاصّة به، فإنّ علمه منذ البداية قائم عن طريق

العلية بالكائنات؛ لذا يكون عالمًا بالعلم الأفضل كذلك بجميع الكائنات وحوادثها منذ البداية. ثم يوضح ابن سينا بعد ذلك قائلاً إن إحدى علامات الأفضلية - في العلم - هذه هي أن جميع الحوادث المتغيرة في العالم تكون معلومة ومحددة بشكل ثابت لذلك العالم⁽¹⁾.

مصطلح «العناية» في المنظومة الاصطلاحية المشائية، عندما يُستخدم في مجال الحديث عن العلم الإلهي يُقصد به الإحاطة الأزلية والأبدية لذلك العلم بأجزاء الوجود كلّها، وإذا تحقّق الوجود وفق هذه العناية، فسوف يكون نظامه من أفضل الأنظمة، وذلك أنه يصدر على ضوء علم الواجب، وذلك أن الواجب لا يطلب من تحقّق الوجود استكمال نفسه، أو تحقيق غرض من أغراضه؛ وذلك بالنظر إلى كماله وكمال علمه، وما يصدر عن الكامل كامل وأحسن. وهكذا فإنّ العلم الإلهي بنظام الوجود كلّهُ يُعدّ مصدرًا لفيض الخير وأساسًا له.

و«العلم العنائي» بحسب تصوير ابن سينا وبعبارته: «العناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكلّ؛ حتّى يكون على أحسن النظام. وبأنّ ذلك واجبٌ عنه، وعن إحاطته، فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام، من غير انبعاث قصدٍ وطلب من الأول الحقّ. فعلمُ الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكلّ منبَعٌ لفيضان الخير في الكلّ»⁽²⁾.

ووفق هذا التحليل والعرض يظهر أنّ مركزي التعارض مع حرية الإنسان يغدوان واحدًا، وهو قضية العلية؛ لأنّ العلم الإلهي والقضاء والقدر قائمان على أساس نظام العلية. إذًا، فجميع حوادث العالم خاضعة لنظام ضروريّ ناشئ عن العلم الإلهي، وهذا النظام يستمدّ ضرورته كذلك من العلية نفسها.

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتط السّابع، الفصول 13-22.

(2) المصدر نفسه.

– حرية الإنسان واختياره

والآن سنحاول بحث ماهية حرية الإنسان بدقّة كي نتمكّن من تفسير العلاقة بين أفعاله وبين نظام العلية، وكذلك علاقة تلك الأفعال بالعلم الإلهي. وللإجابة عن سؤالنا الأصلي؛ أي العلاقة بين حرية الإنسان وعلم الله (تعالى) المطلق، ينبغي تحليل ماهية الفعل الحرّ وتفسير السلوك الإراديّ والاختياريّ للإنسان، ولفعل ذلك لا بدّ أولاً من الجواب عن سؤالين اثنين بهذا الشأن: السؤال الأوّل، ما هو دور الإرادة في ظهور أفعال الإنسان وما هو مقدار تأثير تلك الأفعال؟ والسؤال الثاني هو: هل تنشأ الإرادة من إرادة الإنسان نفسه أم أنّها تصدر وفقاً لقوانين العلية بعيداً عن إرادة الإنسان؟

وفي ما يأتي توضيحٌ موجزٌ حول هاتين المسألتين:

1- دور الإرادة وتأثيرها في ظهور أفعال الإنسان الاختيارية: لا شك في أنّ إرادة الإنسان ليست هي العلة التامة الوحيدة لأفعاله. مثلاً إذا أراد الإنسان رسم لوحة أو الانتقال من مدينة إلى أخرى، فلا يتمّ له ذلك بمحض عزمه وإرادته؛ بل لا بدّ من اجتماع عوامل عدّة كي يتحقّق المراد؛ فالإرادة هي جزء العلة وليست علة تامةً ووحيدة.

فعند العزم على السفر من مدينة إلى أخرى، أوّل ما يتحقّق هو تصوّر المراد وإدراك مفهوم الانتقال والسفر من هذه المدينة إلى تلك المدينة، ثمّ يأتي دور الهدف والدافع إلى ذلك الفعل، كما لو كان الهدف رؤية صديق، وبعد تعقّل الفعل وغايته ينشأ الشوق إلى تحقّق الفعل، فيعتمد مريد السفر إلى تهيئة المقدمات والأخذ بالأسباب.

وما ذُكر حتّى الآن هو من توابع الإرادة والاختيار ونتائجهما، والفاعل هو المريد؛ لكن ثمة عوامل أخرى لها دورها المؤثّر في تحقّق الفعل الأساس أي السفر. وهي أمور خارجة عن دائرة الاختيار والإرادة، كصفاء

الطقس مثلاً، ووجود وسائل نقل إلى غير ذلك من الأسباب التي يتوقف عليها السفر. ومع وجود الإرادة وتوفر سائر الأسباب يبقى انتفاء المانع، فلو منع مانع من السفر مع توفر المقتضيات المؤثرة في الفعل، فإن تلك المقتضيات تتعطل وتتوقف عن التأثير، وبالتالي لا يتحقق الفعل.

إذا، كل فعل نريده يرتبط تحققه بعدد من الأسباب الخارجة عن حدود الإرادة، وبانتفاء موانع قد تعيق تحقق الفعل، ويُسمى الفعل اختياريًا وإراديًا بسبب كون الإرادة جزء العلة وأحد العوامل المؤثرة فحسب، وليس بسبب كونها العلة التامة الوحيدة التي يستند إليها الفعل.

والسؤال الأساس بعد هذا العرض هو: هل تخضع الإرادة نفسها لقانون العلية ولعوامل خارجيّة، تخرجها عن كونها إرادة حرة؟ أم أنّ الإرادة لا تتوقف على شيء من هذه العوامل ولا ترتبط إلا بالمريد وحده؟

وقد أجاب الفلاسفة المسلمون عن هذا السؤال بأنّ الإرادة لا تولد بإرادة. وبعبارة أخرى: لا يختار الإنسان باختيار. وهذه نقطة دقيقة وحساسة تحتاج إلى بعض التوضيح.

عندما يريد الإنسان فعل شيء لا تتوقف إرادته للفعل على إرادة أخرى، بحيث يكون متعلق الإرادة الأولى الفعل، ومتعلق الإرادة الثانية الإرادة الأولى؛ بل الإرادة تتشكل نتيجة مجموعة من العوامل والأسباب الخاصة التي تؤدي إلى ظهورها؛ وليست الإرادة جزءاً من هذه الأسباب بحيث تكون الإرادة بإرادة أخرى كما شرحنا أعلاه. ومثال ذلك عندما نتناول الطعام فإننا نفعل ذلك بإرادتنا، إلا أنّ إرادتنا هذه نفسها هي نتيجة عوامل كثيرة أخرى مثل الجوع، وتحضير الطعام، والتقليد المتعارف لتناول الطعام في وقت معين، وعدم وجود أي موانع تحول دون ذلك، مضافاً إلى العديد من العوامل الأخرى التي تدفع الإنسان إلى أن يريد تناول الطعام.

ومن الملاحظات أو الأدلة التي بُني عليها هذا الموقف أنهم قالوا:

لو كانت الإرادة بإرادة للزم التسلسل وتوقّف كل إرادة على إرادة قبلها، وتسلسل العلل باطلٌ عند الفلاسفة. يُضاف إلى ذلك أنّ الوجدان يشهد بأنّ الإرادة أمرٌ بسيط لا يتوقّف على إرادة سابقة. ومهما يكن من أمر، لا بدّ من الاعتراف بدقّة هذه المسألة واستحسان اكتشاف الفلاسفة المسلمين إيّاها.

ولتوضيح هذا الأمر نورد المثال الآتي: لنفترض وجود شخص حسّاس من الناحية النفسيّة والمعنويّة، بحيث قد يعتمد إلى الانتحار عند مواجهته لأصغر وأتفه المشاكل، ولنفرض أيضًا أنّ أحدًا ما نقل إلى هذا الشخص خبر وفاة أعزّ إنسان لديه، فلم يتحمّل صدمة الخبر وسارع إلى الانتحار! والآن إذا تأملنا في هذه الحادثة ستمكّن من بيان المسألتين السابقتين وفهمهما بشكل عمليّ، حيث تتمثّل الأولى في اعتبار إرادتنا جزءًا من مجموعة العلل، والثانية كون تلك الإرادة خارجة عن إرادة الإنسان واختياره.

وبعبارة أخرى: فإنّنا إذا بحثنا في حادثة الانتحار هذه كحادثة وظاهرة، فسنرى أنّها كانت عملاً إراديًا واختياريًا، بمعنى أنّ إرادة المُنتحر كانت من جهة بين العلل والعوامل التي أفضت إلى واقعة الانتحار، ثمّ إنّ جميع العوامل التي أدّت إلى وفاة الشخص العزيز على المنتحر كانت دخيلة في انتحار الشخص الثّاني ووفاته من جهة أخرى، على الرّغم من أنّ أيّا من تلك العوامل لم تكن بإرادته واختياره. وهكذا اجتمعت كل تلك العوامل مضافًا إلى حالة المنتحر النفسيّة وتصوّره عن الانتحار ودافعه نحوه، ثمّ الإمكانات التي كانت متاحة لديه لأداء ذلك الفعل، مثل وجود السمّ الذي انتحر به، وعدم وجود أيّ موانع تردعه أو تمنعه من القيام بذلك، مثل عدم وجود شخص ثالث مثلاً يمنعه أو ينصحه بعدم الانتحار أو يحول بينه وبين تناول السمّ، فكلّ هذه العوامل عوامل تضافرت معًا، وساعدت على وقوع الحادث. وهذه الظّاهرة مثل بقية الظّواهر الأخرى، خاضعة لنظام العلية وسماته الجبريّة. والشّيء الوحيد هنا هو أنّ إرادة الإنسان ورغبته تندرج ضمن هذه المجموعة من العلل، ومن المعلوم أنّه إذا ما تمّ حذف

جزء أو أجزاء عدّة من مجموعة العلل والعوامل تلك، فإننا لن نصل إلى النتيجة المرجوة، ولن تقع تلك الحادثة. فلو لم يجد الشخص المذكور أداة الانتحار، أو كانت شخصيته قويّة تحول بينه وبين الاستسلام لوساوس الشيطان وإغوائه ودفعه إلى الانتحار، كما وقع ذلك الحادث المؤسف. وعليه، فلو لم تنشأ الإرادة في نفس المنتحر لما حدثت عملية الانتحار. نعم، الانتحار واقعة حتمية الحدوث مع توفّر جميع المقدمات والأسباب الموجبة، فلو فقدت إحدى المقدمات أو فقدت الإرادة، لما وقعت تلك الحادثة. ولما كانت الإرادة جزءاً من هذه المقدمات فلا يمكن إنكار دورها، كما لا يمكن إخراج الوقائع الإرادية من دائرة الجبر العليّ. وقد عبّر الفلاسفة المسلمون عن البعد الجبري في الفعل الإرادي بقولهم: إنّ فعل الإنسان يتحوّل إلى فعل جبري بالإرادة والاختيار؛ وذلك أنّ الإرادة إحدى العلل التي يتوقف عليها حصول الفعل.

- نتيجة ورأي

بالعودة إلى تحليلنا للعلم الإلهي، وبالنظر إلى تأملاتنا في حرية الإنسان وإرادته واختياره، إذا أعدنا طرح السؤال: هل ينسجم العلم الأزلي لله (تعالى) مع حرية الإنسان؟

سوف يكون الجواب: نعم؛ شرط أن يكون معنى العلم هو المعنى الذي ذكرناه، ومعنى الحرية هو المعنى الذي أشرنا إليه، فهذا هو الانسجام بين العلم والإرادة وبين الجبر الذي يتضمّنه قانون العلية.

ج- رأي ملا صدرا وأتباعه

اتفق ملا صدرا وأتباعه على التقرير أو البحث الدقيق الذي قدّمه الفلاسفة السابقون، حيث قالوا إنّهُ حتى وإن كان فعل الإنسان مطابقاً لعلم الله (سبحانه) الأزلي، إلّا أنّ الإنسان يقوم بالفعل المذكور بقدرته واختياره تماماً. فعندما يمسك أحدهم بالقلم ليكتب صفحة، فإن الكتابة فعلٌ مسبوقٌ

بمجموعة من المقدمات، ولما كانت الإرادة جزءاً من المقدمات كان الفعل إرادياً واختيارياً، على الرغم من وجود عددٍ من المقدمات خارجة عن الإرادة والاختيار، وعلى الرغم من أن الإنسان لا يريد إرادته ولا يختار اختياره⁽¹⁾.

لكنّ ملّا صدرا وفي موضع آخر يعرض تفسيراً آخر لذلك، نسبة إلى الراسخين في العلم وكبار العرفاء، حيث قال: «وذهبت طائفة أخرى، وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصة، إلى أنّ الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال وترتّبها في القرب والبعد من الحقّ الأول والذات الأحدية يجمعها حقيقة واحدة إلهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها... فإذا كما أنّه ليس في الوجود شأنٌ إلّا وهو شأنه كذلك، ليس في الوجود فعلٌ إلّا وهو فعله، لا بمعنى أنّ فعلَ زيدٍ مثلاً ليس صادراً عنه؛ بل بمعنى أنّ فعلَ زيدٍ مع أنّه فعله بالحقيقة دون المجاز، فهو فعل الله بالحقيقة. فإذا تحقّق هذا المقام ظهر أنّ نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح... وهو مع ذلك شأنٌ من شؤون الحقّ الأول، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبةٌ إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته»⁽²⁾.

وإذا كان كلام ملّا صدرا ذا معنى بالنسبة إلى أهل الشهود، فإنّ هذا لا يعني شيئاً إطلاقاً ضمن الإطار الفلسفي؛ بل ولا نتيجة تُرتجى منه؛ إذ لا يمكن اعتبار العالم شأنًا أو تجليًا لحقيقة غيبية بهذه البساطة، ثمّ جعل ذلك كلّهُ أساساً لتفسير حرية الإنسان.

ومن ناحيةٍ أخرى، لا يمكننا وفق هذا الكلام تحميل الإنسان المسؤولية عن أفعاله. ولا تحديد دور الإرادة والاختيار فيها، وفي النهاية

(1) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 385.

(2) المصدر نفسه، ص 372 وما بعدها.

نسأل ما الأثر الذي يمكن أن يتركه مثل هذا الرأى على سلوك الإنسان؟ وملاً صدرا بالاستناد إلى هذا المبنى يقول: «فعين الكلب نجس، والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين، وكذا الكافر نجس العين، من حيث ماهيته وعينه الثابت، لا من حيث وجوده؛ لأنه طاهر الأصل»⁽¹⁾. لا أشكّ في أنّ تكليف الإنسان سيبقى مجهولاً في ما يتعلّق بالنجاسة والطهارة؛ إذ إنّ مثل هذه التحليلات المفهومية أشبه بالألعاب اللغوية، والحكم على أساسها أبعد ما يكون عن الفكر الفلسفي الصحيح.

(1) المصدر نفسه، ص375.

الفصل الرابع عشر المعاد في فكر ملا صدرا

مقدمة

1- أهمية الموضوع

قضية المعاد من المسائل التي أولاها الإسلام اهتمامًا كبيرًا، مُعتبرًا الحياة الدنيا مجرد مزرعة ومقدمة للحياة الآخرة؛ ولم تغفل سائر الأديان هذا الأمر، كما لم يغب عن ذهن الإنسان منذ فجر تاريخ التفكير البشري؛ وذلك أنَّ هذه القضية على صلة بمصير الإنسان، ولها جذور في ميله الفطري إلى السعادة والخلود.

إنَّ المعاد والإيمان به يكسب الحياة الإنسانيّة صفاء خاصًا، ويضفي عليها معنىً كبيرًا. فلو لا العودة إلى الحياة بعد الموت لما كان للحياة الدنيا معنى، ولكان تحمّلها عبثًا ثقيلاً يصعب تبريره. وعلى أيّ حال أولى فلاسفة المسلمين ومفكروهم هذه المسألة العناية التي تستحق، وعدّوها أصلًا من الأصول الثلاثة التي تُعرف بأصول الدين. وجريًا على عادتنا التي اتّبعتها في المباحث السابقة سوف نحدّد القضايا الأساس التي عالجها الفلاسفة المسلمون في بحث المعاد، ثم ندلف بعد ذلك إلى عرض رأي ملا صدرا وأتباعه ونقده.

2- مسائل المعاد

ثمة زوايا عدّة ينبغي درسها في مسألة المعاد، وأهمها:

- ضرورة المعاد بالنسبة إلى الإنسان والمجتمع.
- إمكان حدوث المعاد من ناحية المبادئ والمقدمات.
- كيفية المعاد وشكله.

في ما يأتي ستحدّث عن النواحي الثلاث المذكورة لنستطيع تقويم جهود ملا صدرا التي بذلها في هذا الصّد.

أ- ضرورة المعاد

ما نريده من كون المعاد ضرورةً للحياة الإنسانيّة، هو الحاجة الإنسانيّة إلى الأثر الذي يتركه المعاد والاعتقاد به على كمال الإنسان فردًا ومجتمعًا. ومن هذه الزاوية نحن نرى أنّ المعاد من القضايا العقديّة الأساس التي تترك انعكاساتها على حياة الإنسان في البعدين الفردي والاجتماعي.

ومعنى ثبوت المعاد بعد إقامة الدليل عليه خروج الحياة الإنسانيّة من دائرة عالم المادّة واستمرارها على الضفّة الأخرى من عالم الوجود. ولا شكّ في أنّ استمرار الحياة الإنسانيّة واستكمالها على الضفّة الأخرى أهمّ وأولى من هذه الحياة الماديّة المحدودة التي يعيشها الإنسان في هذا العالم. ومن هنا لو خيّر الإنسان في أن يُتابع حياته لما اختار غير ذلك، ولما رأى أحد نفسه في غنى عن خوض تلك التجربة. وتزداد أهمية المعاد وضوحًا عندما نلاحظ أنّ عددًا من الباحثين المادّيين في الأديان يرون أنّ رغبة الإنسان في الخلود هي رغبة أصيلة في النفس الإنسانيّة؛ بل هي التي تحدوه إلى البحث عن الدين وتحمل أعباء التكاليف التي تترتّب على التدين به، وبالأستناد إلى هذه الملاحظة يرى بعض المفكرين من أمثال

أونامونو (Miguel de Unamuno) أنَّ الميل إلى الخلود هو الدليل الأهم على وجود الله⁽¹⁾.

وبما أنَّ قضية المعاد قضية ذات بعد عاطفيٍّ وجدانيٍّ، ويمكن لكلِّ شخص تلمّس الإحساس بهذه الرغبة والميل إلى البقاء، فإنَّنا لن نطلب في الحديث بشأنها أو نتطرَّق إلى تأثيرها الاجتماعي والتربويِّ وذلك لوضوحها. وبالنسبة إلى ملا صدرا فليس له كلامٌ خاصٌّ في هذه النقطة حتى نتوقَّف عنده.

ب- إمكان المعاد

المراد من البحث عن إمكان المعاد هنا هو الإمكان بالمعنى المنطقيِّ والعقليِّ، وليس الإمكان بالمعنى العرفيِّ؛ أي الاحتمال الذي يُستفاد من عبارات مثل عبارة ابن سينا هذه: «وليس الخرق في تكذيبك ما لم يَسْتَبِن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تَقَم بين يديك بيّنة؛ بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تَبْهَرَن استحالته لك، فالصواب أن تُسَرِّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان»⁽²⁾، فكلمة «الإمكان» في هذه العبارة يقصد منها الاحتمال.

والاحتمال مرشَّح للنفي أو الإثبات؛ ولذلك لا يصلح الركون إلى الاحتمالات في العقديّات، وإن صَحَّت الاستفادة منه في مقام الجدل كما في الحوار الذي دار بين الإمام الصادق (ع) وابن أبي العوجاء، حيث قال الإمام: «إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما تقول وهو كما تقول نجونا وهلك»⁽³⁾.

(1) انظر: أونامونو، درد جاودانگی، الذي يعالج النزاع بين الإيمان والعقل ويقوِّم أهمية الإرادة والرغبة في الخلود والبحث عن الحب في التاريخ البشريِّ. وعلى الرّغم من أنَّ المبادئ التي كتبها أونامونو ضعيفة وغير منطقيّة، لكنَّنا أردنا هنا التأكيد على أهمية موضوع المعاد بشكل عامّ.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتط العاشر، الفصل 31.

(3) الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص77.

ومهما يكن من أمر فإننا هنا نبحث في إمكان المعاد بالمعنى العقلي والمنطقي، ولا شك في أن إمكان بقاء الإنسان هو ركنٌ ركينٌ في إثبات إمكان المعاد. ولا يحتاج إثبات إمكان بقاء الإنسان إلى دليل، حيث إن إمكان بقاءه بإرادة الله وتدخله من المسلّمات التي لا تحتاج إلى دليل، عند المتشرّعة وعلماء الكلام، فالله الذي خلق الإنسان والعالم يمكنه إعادة كلّ ذلك إلى الوجود بعد العدم، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾⁽¹⁾.

أمّا الفلاسفة الذين يريدون تحليل المسائل وتفسير القضايا على أساس المبادئ العقلية الصّرفة، وليس على أساس المسموعات والمنقولات الدينية أو المقبولات والمشهورات غير اليقينية، فهم مضطرون للبحث عن المبادئ والأصول العقلية لقضية إمكان المعاد.

لا يقدر العقل على إثبات بقاء جسم الإنسان وخلوده، كما يعجز الحسّ والتجربة عن إثبات ذلك. وإثبات إمكان إعادة الوجود الجسماني أمرٌ غير متاح على ضوء القوانين والقواعد الفلسفية المسلّمة. ومن هنا، نرى أن الغزالي كفّر الفلاسفة؛ لأنهم، من وجهة نظره، أنكروا ثلاثة مبادئ دينية أساسية على رأسها إنكار المعاد الجسماني⁽²⁾. ويشارك مع الغزالي كثيرٌ من الفقهاء وعلماء الدين.

إلا أن العدل والإنصاف يوجبان النظر إلى هذه المسألة بعيداً عن الغرض والتعصب، فليس للفلاسفة مشكلةٌ مع الدين ولا مع الفقهاء أو المتكلّمين، وليس هؤلاء بالضرورة أكثر اهتماماً بقضية المعاد من الفلاسفة؛ كل ما في الأمر أن الفلاسفة يرون صعوبة القول في هذه المسألة، ويعترفون بالعجز عن تحليلها بأدواتهم البحثية. وقد اشتغل الفلاسفة على هذه القضية

(1) سورة الروم: الآية 27. وقد تكرر هذا المعنى في العديد من الآيات الأخرى.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمة الرابعة، المسألة 20.

وفكروا فيها لرغبة منهم في ذلك أو من باب التماهي مع الرأي العام السائد؛ ولكن جهودهم لم تثمر. ولا تواجههم مشكلة فلسفية في ربط المعاد بقدرة الله تعالى؛ ولكن مشكلتهم في إثبات المعاد بالاستناد إلى الأصول والمبادئ العقلية الفلسفية. ومن المحاولات الفلسفية لإثبات المعاد الجسماني محاولة ملا صدرا الذي يدّعي قدرته على حل هذه المعضلة بأدوات فلسفية؛ ولكننا سوف نرى أنه لم يفلح في الحلّ ولم يصل إلى مراده. وعلى طريقتنا التي اعتمدناها في البحوث السابقة، سوف نبدأ من تاريخ البحث في المعاد، ثم ننتقل إلى رأي ملا صدرا، ونختم بالتقويم والنقد.

أولاً: تاريخ المسألة

ليس بين أيدينا شيء عن المعاد في الفلسفة اليونانية؛ ولذلك سوف نبدأ من الفلسفة الإسلامية، ولما كان كلام ابن سينا هو الأكثر صراحة وانسجاماً، فإننا سوف نتعامل مع آرائه على أنها مركز الثقل في تاريخ النقاش في قضية المعاد. فقد أسس ابن سينا بحث المعاد على مجموعة من المبادئ نعرضها في ما يأتي.

لم يتصدّ الفلاسفة للبحث في بقاء الجسم، وإنما صرفوا جهودهم للبحث في بقاء النفس وخلودها. وحيث إنّ بقاء النفس هو محور البحث في المعاد عند الفلاسفة، فإننا سوف نتقصى نقاشاتهم في هذه القضية من زوايا ثلاث، هي:

- وجود النفس.
- تجرّد النفس.
- بقاء النفس.

ويكفي لغرضنا استعراض كلام الفلاسفة في هذه الزوايا بإيجاز، لننتقل بعد ذلك إلى كلامهم على المعاد:

1- إثبات وجود النفس

من الأسئلة التي شغلت الفلاسفة السؤال عن وجود عنصر آخر غير الجسم ينضم إليه، فتكون بهما (الجسم والعنصر الآخر المسمى بالنفس) حياة الإنسان أو الحيوان؟

لا يعير المتكلمون أهمية لنتيجة الجواب عن هذا السؤال وأشباهه؛ لأنهم بنوا موقفهم من المعاد على مبدأ القدرة الإلهية المطلقة، وإعادة الإنسان إلى الحياة بعد الموت يدخل في حدود هذه القدرة الإلهية، سواء أكانت حقيقة الإنسان هي الجسد وحده أم كانت المركب من الجسد والنفس معاً. وقد وجود المتكلمون في القرآن ما يعينهم على موقفهم هذا كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁾. ولهذا لا يضعون إثبات وجود النفس في جدول أعمالهم؛ بل منهم من يرى أن الاعتقاد بوجود النفس كجوهر مجرد يعارض الدين⁽²⁾.

أما بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن إثبات وجود النفس هو الخطوة أو المقدمة الأولى في بحث المعاد، ولهم على ذلك أدلة ذكرها ابن سينا في النمط الثالث من كتابه «الإشارات والتنبيهات» الذي استهله ببحث إثبات النفس، وقد أسند أدلة وجود النفس إلى مبادئ وأسس عدة هي:

1- الوجدان والتجارب الباطنية: يُعرف البرهان المشهور السينوي لإثبات النفس «الإنسان المعلق في الهواء»؛ حاصل هذا البرهان أنه لو فرض الإنسان معلقاً في الهواء بحيث لا يشعر بأي عضو من أعضائه، فإنه حتى مع الغفلة التامة عن الجسد لا يمكن أن يغفل عن إحساسه بذاته (الأنأ) ويستنتج ابن سينا من هذه الفرضية أن الأنأ شيء آخر غير الجسم؛ وهي النفس.

(1) سورة يس: الآية 79.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمة، المسألة 18؛ حيث اعتبر الغزالي قول الفلاسفة بتجرد النفس بدعة.

2- العلم والمعرفة شاهدان على وجود النفس؛ لأنه لا يمكن تفسيرهما إلا بشيءٍ آخر غير الجسم.

3- الحركة الإرادية أيضًا هي ظاهرة يصعب تفسيرها وفهمها بالاستناد إلى الجسم وتركيبه.

4- حفظ المزاج، إنَّ الجسم مركَّب من عناصر عدَّة بين بعضها، على الأقلّ، تعارض وتضادّ ويتركَّب الجسم منها وفق معادلات دقيقة تحتاج إلى عناية دائمة ورعاية، وهذا ما يسمّيه ابن سينا بـ«حفظ المزاج»، وهو عنده مبدأ من المبادئ التي يُمكن الاستناد إليها لإثبات وجود النفس⁽¹⁾.

وفي كتابه المعروف «الشفاء» طرح ابن سينا دليلين لإثبات وجود النفس، هما:

الدليل الأوّل: وهو يدل على وجود النفس بشكل عامّ - بما في ذلك النبات والحيوان والإنسان - على أساس بعض الخواصّ، كالتغذية والتكاثر والإرادة والحركة؛ إذ لو كانت هذه الخواصّ ناشئة عن الجسم لكانت موجودة في جميع الأجسام، والحال عكس ذلك تمامًا؛ إذن، فليس الجسم هو منشأ كل تلك الخواصّ؛ بل حقيقة أخرى وهي النفس⁽²⁾.

ويرجع هذا الدليل في الحقيقة إلى ما أشرنا إليه من كتاب «الإشارات والتنبيهات» (الدليلين 2 و3)، حيث يرجع ما ذكر في الكتابين إلى مبدأ واحد وهو عدم إمكان إسناد هذه الظواهر إلى التركيب الماديّ للجسم. مع فرقٍ بسيط في التحليل بين الكتابين، ففي «الإشارات والتنبيهات» يستند ابن سينا إلى صعوبة تفسير هذه الظواهر بالتركيب الماديّ للجسم، وفي «الشفاء» ينطلق من أنّ هذه الظواهر لو كانت تابعة للجسم لوجب وجودها

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التمط الثالث، الفصول 1-5.

(2) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الفن 6، المقالة الأولى، الفصل الأوّل.

في كل جسم. هذا ولكنّ ابن سينا غفل عن أنّ اختلاف التركيب الجسماني قد يقتضي مثل هذا الاختلاف بين الأجسام.

والدليل الثاني من أدلة «الشفاء» هو برهان «الإنسان المعلق في الفضاء»⁽¹⁾ الذي أشرنا إليه آنفاً.

2- إثبات تجرّد النفس

لا شك في أنّ قضية تجرّد النفس من أهمّ مبادئ المعاد في الفلسفة، واستند الفلاسفة إلى أدلة عدّة لإثبات التجرّد، في مقابل بعض المتكلمين الذين رأوا أنّ التجرّد يتعارض مع التعاليم الدينية⁽²⁾.

وأدلة ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» على التجرّد هي الآتية:

1- الاستدلال بعدم انقسام الحقائق المعقولة وبساطتها على عدم انقسام محالها التي هي القوة العاقلة، ولما كانت جميع الأجسام تقبل القسمة فقد استنتج ابن سينا أنّ نفس الإنسان - أي القوة العاقلة - ليست جسمًا ولا جسمانيّة⁽³⁾.

2- ومن خلال إثباته لهذين المبدأين، وهو أنّ كلّ عاقل معقول وكلّ معقول عاقل، يصل ابن سينا إلى نتيجة مفادها أنّ النفس تعقل ذاتها، وكلّ ما كان قادرًا على تعقل ذاته - أي أن يكون ذاتًا وجوهرًا ويكون عاقلًا ومعقولًا في الوقت نفسه - فإنّ مثل هذا الشيء لا يتغيّر ولا يتبدّل، وبالتالي فهو مجرد وغير مادي⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) الغزالي، نهج الفلاسفة، المقدمة، المسألة 8.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، الفصل 16.

(4) المصدر نفسه، الفصول 19-22. ولا يخفى هنا أنّ شارحي كتاب الإشارات لم يدركوا هذه

الفصول ضمن أدلة تجرّد النفس؛ بل يرون أنّ ابن سينا لم يذكر سوى دليل واحد في النمط الثالث، في حين تضمّ الفصول 19-22 أدلة أخرى على إثبات تجرّد النفس.

وقد أشار ابن سينا إلى هذين الدليلين في النمط الثالث، وذكر أدلة أخرى أيضًا على تجرّد النفس في مقام التعقّل، وذلك في النمط السابع، ومعنى ذلك أنّه عندما تحصل نفس الإنسان على ملكة الاتصال بالعقل الفعّال لإدراك الحقائق الكلية المعقولة، فإنّها ستكون مُستغنية عن الآلات الجسمانيّة. ولإثبات هذا الأمر فقد أورد ابن سينا أربعة أدلة في النمط الثالث على الشكل الآتي:

1- لو كانت الأدوات الجسمانية هي الأساس في التعقّل، لوجب أن تضعف قدرة الإنسان على الإدراك بضعف بدنه، وليس كذلك.

2- إنّ تكرار العمل وصعوبته يؤدي إلى إرهاق الجسم، في حين لا يؤدي تكرار الفكر والتعقّل إلى التعب والإرهاق.

3- لو كان الإدراك لا يحصل إلّا بالآلات الجسمانيّة، فلا يمكن إدراك هذه الآلات ولا إدراك عملها، لعدم وجود آلات خاصّة بإدراكها، بينما نجد أنّ من السهولة بمكان إدراك المدرك وإدراك عملية الإدراك نفسها.

4- لو كان للقوة العاقلة انطباع على المحلّ الجسمانيّ كما استطاعت إدراك ذلك المحلّ، أو كما أمكن أن تغفل عنه، بينما نجد أنّ النفس المدركة تدرك نفسها تارةً وتغفل عنها أخرى⁽¹⁾.

وأما أدلة ابن سينا على تجرّد النفس في كتاب «الشفاء»، فهي:

1- 2- 3- القدرة على إدراك الكليات، وعدم إمكان حلول المعاني الكلية المتّصّفة بالوحدة والتي لا تقبل القسمة في الجسم أو جزء من الجسم. وهذا المبني استند إليه ابن سينا وصوّره بصورة أدلة ثلاثة؛ ولكننا نفهم منه معنى واحدًا، وهو المعنى الذي يركّز عليه الدليل الأوّل في كتاب الإشارات.

(1) المصدر نفسه، النمط السابع، الفصلان 4 و5.

4- تتعدّد أعمال النفس وقد لا تتناهى من حيث التعقّل والإدراك، ولا يمكن للجسم أن يكون منشأ لآثار لا نهاية لها.

5- الدليل الخامس في الشفاء هو الدليل الثالث في الإشارات الذي ذكره في التّمط السّابع.

6- والدليل السادس في الشفاء هو الدليلان 1 و2 في التّمط السّابع، وقد جمعهما في الشفاء في دليل واحد.

7- بعد وصول القوى الجسمانيّة إلى مرحلة من مراحل الكمال يتوقّف نموّها ثم تبدأ بالضعف والتراجع، في حين أنّ القوى العقلانيّة تبقى في حالة تكاملٍ دائم⁽¹⁾.

3- إثبات بقاء النّفس⁽²⁾

ربّما يفيد مفهوم التجرّد البقاء وعدم الفناء؛ وعليه لا تبقى حاجة إلى إثبات بقاء النفس بعد إثبات تجرّدها. لكننا لا نرى تلازماً بين الخلود الذاتي وبين التجرّد حتى لو كان من قبيل تجرّد العقول. فحتّى المجرّدات تفتقر إلى العلّة فهي حادثّة ذاتاً، وإن لم تكن حادثّة زماناً. هذا في العقول وأمّا في النفس فإنّ الأمر مختلفٌ؛ فثمّة نقاش وجدلٌ في بقائها وخلودها، وعليه لا يستغني الفلاسفة ببحث التجرّد عن بحث الأبدية والبقاء.

وقد ذكر ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» دليلين لإثبات بقاء النّفس، هما:

1- بناءً على أدلّة التجرّد، إنّ تعلّق النّفس بالبدن ليس على هيئة انطباعها في الجسم وقيامها به؛ بل هي تستخدمه كأداة لبعض أفعالها.

(1) ابن سينا، الشّفاء (الإلهيّات)، الفنّ السادس، المقالة الخامسة، الفصل 2.

(2) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض المتكلمين ومنهم الغزالي يرون أنّ القول ببقاء النّفس يتعارض مع الشريعة. انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدّمة، المسألة 19.

وعليه، فلو انتهت وظيفة الجسم بالموت، فإنّ ذلك لن يضير جوهر النفس وذاتها؛ بل هي سوف تستأنف حياتها منفصلة عنه مستندة إلى عللها العالية⁽¹⁾.

2- النفس حقيقة بسيطة، وبالنظر إلى بساطتها ليس فيها جهة قوّة تكون باباً للفساد حتى يطرأ عليها الفناء⁽²⁾.

وفي كتاب «الشفاء» أشار ابن سينا أيضاً إلى دليلين آخرين على بقاء النفس، الدليل الأوّل منهما ينطلق من طبيعة العلاقة بين النفس والجسم، وهو قاعدة الدليل الأوّل من أدلة الإشارات، على الرغم من شيء من الاختلاف في التحليل. وثاني هذين الدليلين هو ثاني دليلي الإشارات عينه⁽³⁾.

4- كيفة المعاد

الفكرة الأساس في هذا المبحث هي البحث في كيفة المعاد، الأمر الذي كان مثار نقاش بين الفلاسفة والمتكلمين في التراث الإسلامي. تمسك علماء الكلام وغيرهم من العلماء المهتمين بالكتاب والسنة بالأدلة النقلية للتعرف إلى كيفة تحقق المعاد، واستفادوا من هذه الأدلة أنّ المعاد جسمانيّ. وقبلوا ظاهر هذه الأدلة وآمنوا بما فيها من حديث عن أحوال يوم القيامة وما بعده من نعم وثواب وعذاب وعقاب.

أما الفلاسفة فوجدوا أنّ هذه الكيفة للمعاد لا تنسجم مع المبادئ المسلّمة البرهانية التي يدعونها. وإحدى العقبات التي واجهتهم هي إعادة الجسم إلى الحياة. ففي حين حلّ المتكلمون هذه القضية على قاعدة قدرة الله المطلقة، بينما اتهمهم الفلاسفة بالعجز عن فهم الإشكالية فضلاً عن

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتط السّابع، الفصل 1.

(2) المصدر نفسه، الفصل 6.

(3) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الفنّ السادس، المقالة 5، الفصل 4.

نجاحهم في حلّها، وحكموا عليهم بالسطحية حين قالوا: «يخلقها الله كما خلقها أول مرة»، فهم لا يعرفون الخلق الأول، وذلك أنّ خلق الإنسان لم يحصل فجأةً وبلا واسطة بل خلق الله الإنسان بعد سلسلة من العلل ما كنّا لنخلق لولا توفّرها جميعاً.

فلماذا افترضنا وقوع الخلق الأول وتكرّره، فلا بد من تحقّق كافّة الظروف والعوامل والأزمنة والعلل والعوامل التي أدّت إلى تحقّقه سابقاً. ولا يحصل ذلك بالشكل الذي يتصوّرهُ المتكلّمون؛ بحيث يوجد الإنسان وحده معزولاً عن كل ما كان يحفّ به من علل وسيطة وأسباب وغير ذلك من المقارنات، فهذا مستحيلٌ بحسب الرؤية الفلسفية. فالجسم الذي يوجد دون ما كان يحيط به ليس هو نفس السابق بل هو شيء جديد. ومن هنا يقرّر ابن سينا مثلاً، أنّ الأذهان غير المدرّبة تستخفّ بفكرة استحالة إعادة المعدوم، أمّا الأذهان التي نالت قسطها من الدربة، فهي وحدها قادرة على تصوّر الإشكالية والتصديق بها⁽¹⁾.

نعم، إنّ وجود مثل هذه المشكلات يعقّد مسألة تفسير قضية المعاد الجسمانيّ بطريقة فلسفية، ويضع الفلاسفة في الطرف المقابل للمتكلّمين وغيرهم من المتشرّعة، ويفتح الباب لتكفيرهم والطعن في آرائهم. والشرارة الأولى لهذه المعركة هي الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ما يخصّ حدود القدرة الإلهية، فالفلاسفة يرون أنّ قدرة الله في عالم المادّة، محدودة ومقيّدة بأوضاع المادّة وظروفها والمقدّمات المادية التي تتوقّف عليها الظواهر المادية. مثلاً: لا يمكن خلق حبة الجوز دون وجود شجرته ولا إيجاد ثمرة التفاح دون أن تكون مسبوقّة بالشجرة، وهكذا...

(1) انظر: المصدر نفسه، الفنّ 13، المقالة 1، الفصل 5؛ ابن المرزبان، التحصيل، ص292؛ شيخ الإشراق السهروردي، المشارع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، ص214-217؛ الفخر الرّازي، المباحث المشرقيّة، ج1، ص48؛ ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج1، ص356.

أما المتكلمون، وعلى الرّغم من اعترافهم ببعض القيود لقدرة الله (سبحانه)، كقبولهم بعدم تعلّق قدرته (تعالى) بالمحال، فإنّهم لا يقيّدون تلك القدرة إطلاقاً بالظروف أو العوامل المادية؛ ولذلك يرون إمكان إعادة المعدوم بعينه، بينما يرى الفلاسفة استحالة ذلك بحسب ما تقتضيه أصولهم ومبادئهم. ولما كانت قضية المعاد الجسمانيّ جزءاً من المعتقدات الدينية عند المتديّنين عموماً، فقد تعامل الفلاسفة معها بحذر. ومن الفلاسفة الذين تصدّوا للبحث في هذه القضية يهّمنا الإشارة إلى رأي ابن سينا وملا صدرا.

طرح ابن سينا، في آخر كتبه الفلسفيّة «الإشارات والتنبيهات»، قضية المعاد دون التعرّض لكونه جسمانيّاً أو روحانيّاً⁽¹⁾، واكتفى بالردّ على القائلين بأصالة اللذات الحسيّة وواقعيتها وأنّ ما سواها من اللذات هي لذات ضعيفة وخياليّة⁽²⁾؛ وفي كتابيه الفلسفيّين الآخرين - الشفاء والنجاة - عبّر عن موقفه بطريقة أخرى، ففي كتاب «النجاة» يقول ابن سينا:

«يجب أن تعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبولٌ من صاحب الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث»⁽³⁾.

وفي كتاب «الشفاء» قال:

«يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»⁽⁴⁾.

ومن الواضح تحفّظ ابن سينا وحذره في هذين النصّين وإحالاته إثبات

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النّمت الطابع، الفصول 24-27.

(2) المصدر نفسه، النّمت الثامن، الفصلان 1 و2.

(3) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، المقالة 2، الفصل 37، ص 681.

(4) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الفنّ 13، المقالة 9، الفصل 7.

المعاد الجسمانيّ إلى النقل الشرعيّ في الكتاب والسنة. وبعد الإحالة إلى الشرع، يبدأ ابن سينا في تحليل مسألة المعاد الروحاني وبيانه في إطار فلسفيّ، ويكشف النظر في عبارات ابن سينا أنّه يبتغي إثبات المعاد الروحانيّ فحسب، ولا يُفهم منها أنّه معنيّ بإثبات المعاد الجسمانيّ، ويشير في سياق كلامه إلى النقطتين الآتيتين:

1- إنّ الأنبياء (ع) يوافقون على المعادر الروحانيّ، وذلك أنّ كلام الأنبياء عن المعاد الجسمانيّ لا يفيد عدم عودة الروح مع الجسم.

2- إنّ الشريعة بيّنت كيفيّة حصول المعاد الجسمانيّ، ولذلك فإنّ مهمة الفلسفة تتلخّص في بيان كيفيّة المعاد الروحانيّ واللذة والألم الحاصلين نتيجة هذا النوع من المعاد⁽¹⁾.

ويطرح ابن سينا مجموعة من المقدمات لبيان رؤيته إلى المعاد الذي يرى أنّ مهمّة الفيلسوف إثباته:

1- لكلّ قوّة نفسانية لذّة وخيرٌ يخصّها وأذى وشرٌّ يخصّها، مثاله أنّ لذّة الشهوة وخيرها أن تتأدّى إليها كيفيّة محسوسة ملائمة من الحواس الخمسة، وعكسه يقال على الشرّ والأذى.

2- تشترك كلّها بنوع من الشرّكة، حيث إنّ الشعور بموافقها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها، وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل.

3- قد يكون الخروج إلى الفعل في كمالٍ ما بحيث يعلم أنّه كائنٌ ولذيذٌ ولا يتصوّر كيفيّته، ولا يشعر بالتذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه كما يشتقي من يجرب من حيث يحصل به إدراك

(1) المصدر نفسه؛ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، المقالة 2، الفصل 37.

وإن كان مؤذياً. وفي الجملة فإنه لا يتخيله، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة والأصم عند الألحان المنتظمة.

4- إن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة، وثمة مانع أو شاغل للنفس وتكرهه وتؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى الطعام الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات.

5- قد تكون القوة الدراكة ممنونة (أي مبتلاة) بضد ما هو كمالها ولا تحسن به ولا تنفر عنه.

وبعد تمهيد هذه المقدمات يرتب ابن سينا عليها قوله:

«إذا تقررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه، فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول في الكلّ والخير الفاضل في الكلّ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ وسالماً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق، ومتحدداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره. وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أفضل وأتم منها؛ بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلةً وتاماً وكثرةً، وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات ممّا ذكرناه؛ بل كيف يُقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تُقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية؟! ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها؛ ولذلك لا نطلبها ولا نحزن إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فحينئذٍ

ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية. وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس متناً انتهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلل واشتهائه وتميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة، عرض لها حينئذٍ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها، ودللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة. وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كأن مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألدّ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر، فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه؛ بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانت هوى موضوع لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوداً فيطبع في جوهر النفس، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي؛ لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير، وقد فات⁽¹⁾.

هذا هو الإطار الفلسفي للمعاد عند ابن سينا في كتابه «النجاة»، ولا يختلف عما ورد في كتابه الآخر «الشفاء» إلا اختلافاً يسيراً⁽²⁾.

بعد ذلك طرح ابن سينا بعض النقاط ذات الصلة بالموضوع نفسه، وأرى من المفيد الإشارة إلى جملة منها ههنا:

(1) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، المقالة 2، الفصل 37.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الفرع 13، المقالة 9، الفصل 7.

1- دور العمل في نيل النفس كمالها: يرى ابن سينا أن السعادة الحقيقية لا تنال إلا بإصلاح العمل، ويرى أن الأخلاق الحسنة هي الحد الوسط بين رذيلتي الإفراط والتفريط، وتكتسب الفضائل، بحسبه، بتسليم القوة الحيوانية للناطقة وتسلط هذه الأخيرة عليها⁽¹⁾.

وهنا لا بدّ من الإلفات إلى الاختلاف بين المشائين والإشراقيين في نظرتهم إلى دور العمل في نيل الكمالات. فالفلسفة المشائية تقرّر أن الكمالات العملية مطلوبة إلى جانب الكمالات العلمية وفي عرضها، في حين يعتقد فلاسفة الإشراق والعرفاء بأن الكمالات العملية هي مجرد مقدّمة وأدوات للحصول على الكمالات العلميّة، وهذه مسألة تحتاج إلى الدرس في محلّ آخر.

2- حاجة بعض النفوس إلى الحياة الجسمانية: يرى ابن سينا أن بعض النفوس ليساطتها لا تشاق إلى الكمال الحقيقي، ومثل هذه النفوس تبقى أسيرة اللذات المحسوسة، فتشاق إليها وتألّم لفراقها. ولعلّ بعض العلماء كان حليف الصواب حين وعد هؤلاء بما يتناسب مع فهمهم العامي؛ لأنّه لعلهم لا يستغنون في الآخرة عن جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم، ولا يمتنع أن يكون جسمًا سماويًا أو ما يشبهه. وسواء أكان أصحاب هذه النفوس من أهل الشقاء أو أهل السعادة، فإنّهم يصيبون لذّاتهم التي يتخيّلونها وعذابهم كذلك. ويذكر ابن سينا هنا باستحالة التناسخ مع الإشارة إلى دليله على هذه الاستحالة. ويؤكد أن اللذة والألم تابعان ومرهونان بالصور الذهنية، فمن أدرك أنّ الشيء الفلاني سبب للسعادة سعد والتدبّ به، ومن اعتقد أنّه سبب للألم والشقاء تعذّب وسعى لاجتنابه، ولا فرق في هذا بين النائم واليقظان وبين المريض والسليم، فقد يستقبح المريض الطعام الحلو، بينما يستحسنه في غير حالة المرض، والأهم في كلام ابن سينا مما له صلة بما نحن فيه قوله: «وأما البله فإنّهم إذا تنزهوا

(1) المصدر نفسه؛ ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات.

خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم. ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه. ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين⁽¹⁾، ولا يتنافى هذا مع روحانية المعاد بحسبه.

3- المعاد وشقاء معظم أفراد البشر: من مبادئ الفلسفة السنيوية أن كل ما هو موجود يجب أن يكون خيراً محضاً أو يكون خيره أكثر من شره على الأقل؛ لأنه يستحيل في حكمة الله أن يوجد شيء هو شرٌّ محض أو شره أكثر من خيره، أو يتساوى خيره وشره⁽²⁾. وبالاستناد إلى هذا المبدأ يستشكل ابن سينا على المعاد الروحاني؛ لأن السعادة فيه سوف تكون من نصيب الكاملين، أما الأكثرية العظمى من الناس، فهم ليسوا من أهل الكمال حتى يتنعموا بالذات الروحية التي يصيبونها، ولا يليق بالحكيم أن يفعل ما يكون خيره أقل من شره أو يتساوى خيره وشره. ولا يخفى أن هذا الاعتراض يرد على المعاد الجسماني بحسب التصور الكلامي؛ لأن أكثر الناس سوف يكون نصيبهم العذاب والشقاء في ذلك اليوم.

وقبل عرض جواب ابن سينا على هذا الاعتراض نلفت إلى أن من لا يؤمن بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال لا يقبلون الإشكال حتى يبحثوا عن حل له، فالله عندهم يفعل ما يريد ولا يُسأل عن فعله. وأما بناء على نظرية الحسن والقبح الذاتيين، فالأمر يحتاج إلى علاج، والإشكال يحتاج إلى حل للتوفيق بين العدل الإلهي وبين فعل الله شيئاً يقتضي عذاب أكثر الناس، على نحو ما يقول الاعتراض. ثم إننا لن نتصدى للجواب بالنيابة عن هذه الفئة من علماء الكلام.

وجواب ابن سينا عن الإشكال المذكور، يبتني على اعتقاده بأن النجاة في المعاد سوف ينالها أكثر الناس، وفق التصور الآتي:

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الثامن، الفصل 17.

(2) المصدر نفسه، النمط السابع، الفصل 23.

أ- لا يَقَعَنَّ عندكَ أَنَّ السَّعَادَةَ فِي الْآخِرَةِ نَوْعٌ وَاحِدٌ.

ب- ولا يَقَعَنَّ عندكَ أَنَّ السَّعَادَةَ لَا تَنَالُ أَصْلًا إِلَّا بِالِاسْتِكْمَالِ فِي الْعِلْمِ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ يُجْعَلُ نَوْعَهَا نَوْعًا أَشْرَفَ؛ وَلِهَذَا فَقَدْ يَصِلُ عَدَّةٌ مِنَ النَّاسِ إِلَى دَرَجَاتٍ مِنَ السَّعَادَةِ الْآخِرِيَّةِ عَلَى أَثَرِ الْكَمَالَاتِ الْعَمَلِيَّةِ وَالسَّلُوكِ الطَّيِّبِ.

ج- ولا يَقَعَنَّ عندكَ أَنَّ تَفَارِيقَ الْخَطَايَا بِاتِّكَاعِ لِعَصْمَةِ النِّجَاةِ؛ بَلْ إِنَّمَا يَهْلِكُ الْهَلَاكُ السَّرْمَدُ ضَرْبٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالرَّذِيلَةِ، وَإِنَّمَا يُعْرَضُ لِلْعَذَابِ الْمَحْدُودِ ضَرْبٌ مِنَ الرَّذِيلَةِ وَحَدِّ مِنْهُ وَذَلِكَ فِي أَقَلِّ أَشْخَاصِ النَّاسِ.

د- لَا تَصْغُحْ إِلَى مَنْ يُجْعَلُ النِّجَاةُ وَقْفًا عَلَى عَدَدٍ وَمَصْرُوفَةٍ عَنْ أَهْلِ الْجَهْلِ وَالْخَطَايَا صَرْفًا إِلَى الْأَبَدِ، وَاسْتَوْسِعْ رَحْمَةَ اللَّهِ⁽¹⁾.

هَذَا وَقَدْ حَلَّلَ ابْنُ سِينَا وَفَسَّرَ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الْمَسَائِلِ فِي التَّمَطِّ السَّابِعِ وَالثَّامِنِ مِنْ كِتَابِهِ الْإِشَارَاتِ وَالنَّبِيَّاتِ، وَكَذَلِكَ فِي بَحْثِهِ حَوْلَ الْمَعَادِ فِي كِتَابِيهِ الشِّفَاءِ وَالنِّجَاةِ⁽²⁾.

ثَانِيًا: رَأْيُ مَلَا صَدْرَا فِي الْمَعَادِ

سَنَعْرُضُ آرَاءَ مَلَا صَدْرَا فِي الْمَعَادِ وَفَقِ الْأَسْلُوبِ الَّذِي اعْتَمَدْنَاهُ فِي عَرْضِ آرَاءِ ابْنِ سِينَا.

1- إِبْثَاتُ وَجُودِ النَّفْسِ

لَا تَخْتَلِفُ أَذَلَّةُ مَلَا صَدْرَا فِي إِبْثَاتِ وَجُودِ النَّفْسِ عَنْ تِلْكَ الَّتِي ذَكَرَهَا ابْنُ سِينَا قَبْلَهُ؛ لِذَا سَوْفَ نَعْرُضُهَا بِإِخْتِصَارٍ:

(1) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، الْفَصْلُ 25.

(2) انْظُرْ: الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، الْفَصْلَانِ 24 وَ25؛ التَّمَطُّ الثَّامِنُ، الْفَصُولُ 12-17؛ ابْنُ سِينَا، الشِّفَاءُ (الْإِلَهِيَّاتِ)، الْفَرْقُ 6، الْمَقَالَةُ 9؛ ابْنُ سِينَا، النِّجَاةُ فِي الْمَنْطِقِ وَالْإِلَهِيَّاتِ، الْمَقَالَةُ 2، الْفَصْلُ 37.

1- الاستدلال بحاجة المزاج الجسماني إلى حافظ وصائن، وهذا هو الدليل الرابع من أدلة ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات».

2- الاستدلال بحاجة الحركة الاستكمالية للنبات والحيوان والإنسان إلى المحرك.

3- الاستدلال بالحركة الإرادية، وهو الدليل الثالث عند ابن سينا.

4- الاستدلال بحاجة الحس إلى عامل غير المزاج.

5- الدليل المستند إلى توقف الحركة والتغير في المزاج إلى عامل محرك.

6- الاستدلال بكون إدراك المزاج عرضاً وعدم إمكان قيامه بالمزاج الذي هو عرض أيضاً، وتوقفه على جوهر هو النفس.

7- الدليل المستند إلى أدلة تجرد النفس. وتوضيح ذلك أن التجرد أعلى من الجوهرية، ولا يمكن عدّ الجوهرية عين المزاج الجسماني؛ لأنه المزاج عرض⁽¹⁾.

هذه هي أدلة ملا صدرا، وسوف نغض الطرف عن مناقشتها؛ لأنّ غرضنا الأساس هو قضية جسمانية المعاد، لا مناقشة أدلة إثبات النفس.

2- إثبات تجرد النفس

لا تختلف أدلة ملا صدرا على تجرد النفس عن الأدلة التي استند إليها ابن سينا، وهي على النحو الآتي:

1- أول أدلة ملا صدرا هو الدليل الأول من أدلة ابن سينا في كتاب الشفاء⁽²⁾.

(1) ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج8، ص425-428.

(2) المصدر نفسه، ص260.

2- وثاني أدلته هو الدليل الرابع لابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» مع اختلاف طفيف. ويمكن القول إنه مستنبط من بعض مقدمات دليل ابن سينا⁽¹⁾.

3- وثالث أدلته هو أنّ الكلّي مجرد من العوارض الجزئية المعيّنة، فلا يمكن أن يكون في محلّ محاطٍ بتلك العوارض، في حين أنّ كلّ محلّ جسمانيّ هو محاط بتلك العوارض⁽²⁾. ونلاحظ عدم الاختلاف بين مبادئ هذا الدليل وبين مبادئ الدليل الأوّل من أدلة ملا صدرا، وربما لا نجانب الدقّة إذا قلنا إنّ هذا الدليل هو جزء من الأدلة التي استند إليها ابن سينا (الأوّل، والثاني، والثالث).

4- هو عين الدليل السينوي الرابع والمذكور في كتاب الشفاء⁽³⁾.

5- وخامس أدلته هو الدليل الرابع من أدلة ابن سينا في كتاب الإشارات، في النمط السابع⁽⁴⁾.

6- والسادس هو أوّل أدلة ابن سينا في النمط السابع من كتاب الإشارات⁽⁵⁾.

7- إنّ كثرة التفكير والتعمّق في النفس تؤدّي إلى ضعف كلّ من الجسم والدماع، في حين يؤدّي إلى قوّة النفس والفكر؛ وهذا دليل على أنّ التعقّل والتفكير ليسا جسمانيّين⁽⁶⁾. لاحظ أنّه لا فرق بين هذا الدليل وبين الدليل السابق.

(1) المصدر نفسه، ص 270.

(2) المصدر نفسه، ص 279.

(3) المصدر نفسه، ص 284.

(4) المصدر نفسه، ص 287.

(5) المصدر نفسه، ص 293.

(6) المصدر نفسه، ص 295.

8- مبنى الدليل الثامن من أدلة مُلا صدرا هو ثالث أدلة ابن سينا في التّمط السابع من كتاب الإشارات⁽¹⁾.

9- تاسع الأدلة الصدرائية هو الدليل الثاني المذكور في التّمط السابع في كتاب الإشارات⁽²⁾.

10- عاشر أدلة مُلا صدرا يستند إلى فكرة وحدة الإدراك بالنسبة إلى جميع أقسامه؛ وذلك أنّ النفس تدرك جميع معطيات الحواسّ في محلّ واحدٍ وبطريقة واحدةٍ، وهذه الوحدة لا يمكن أن تتحقّق لو كانت النفس ماديّة غير مجرّدة⁽³⁾.

11- آخر أدلة مُلا صدرا هو الاستناد إلى القدرة على استعادة الإدراكات التي انقطعت الصلة الحسيّة بها، ولو كانت النفس جسمانيّة، لما تمكّنت من استعادة المدركات الزائلة دون الاستعانة بالحواسّ والوسائط الماديّة⁽⁴⁾.

وسوف نغضّ الطرف عن مناقشة هذه الأدلة وإبداء الرأي فيها؛ لأنّ هدفنا الأساس هو البحث في وجهة نظر مُلا صدرا في المعاد.

3- إثبات بقاء النّفس

ولا يختلف مُلا صدرا في استدلاله على بقاء النفس عن أدلة ابن سينا على هذا الأمر، وهذه الأدلة هي الآتية:

1- ليست العلاقة بين النّفس والجسد على نحوٍ يفضي هلاك الجسم

(1) المصدر نفسه، ص295.

(2) المصدر نفسه، ص297.

(3) المصدر نفسه، ص300.

(4) المصدر نفسه.

إلى هلاك النفس^(١). وهذا الدليل هو الدليل الأول عند ابن سينا في كتاب الشفاء مع شيء من التصرف في العبارة.

2- الاستدلال ببقاء العلل الفاعلية لوجود النفس؛ وعلى فرض بقاء هذه العلل، لا مبرر لفساد النفس وفنائها^(٢).

3- من لوازم جواز العدم على النفس وجوب وجود محلٍّ يحمل قوة هذا العدم، وقد ثبت أنّ النفس ليس فيها مادة ومحلّ لهذه القوة^(٣).

من الواضح أنّ هذين الدليلين الثاني والثالث يشبهان الدليل الثاني لابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» من حيث المبادئ والأسس، والاختلاف بينهما لا يعدو كونه اختلافًا في العبارة، أو جعل براهين ابن سينا مقدمات لاستنباط براهين جديدة.

4- كيفية المعاد

بعد نقله للأقوال والآراء في كيفية المعاد، يقول صدر المتألهين: «وأما بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينها، فهو أنّ الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين، جامعة للتجرد والتجسم، مسلوبة عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية؛ فإنّ البدن الأخرويّ كظّل لازم للروح»^(٤).

ثم يضيف قائلاً: «وههنا أوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد

(١) المصدر نفسه، ص 380-385.

(٢) المصدر نفسه، ص 385-387.

(٣) المصدر نفسه، ص 388.

(٤) المصدر نفسه، ج 9، ص 183.

الجسماني وبعث الأبدان وما ينوط بذلك من أحوال الآخرة بمقدمات يقينية وأصول برهانية تناسب أهل البحث، فلنشرع فيه مستعيناً بالله وملكوته»^(١).

لاحظ أن ملا صدرا -وعلى عكس ابن سينا- يُصرّح بالاعتقاد بالمعاد الجسماني، ويحاول إثبات ذلك بأدلة وبراهين تتناسب مع طريقة أهل البحث (الفلاسفة المشاؤون). وفي محاولة منه لحلّ التعارض بين المؤيدين للمعاد الجسماني والمعارضين له، يطرح ملا صدرا فكرة جسمٍ متوسطٍ بين الدنيوي والأخروي.

وفي ما يأتي سوف نعرض لما يعدّه ملا صدرا محاولة لإثبات المعاد الجسماني.

اتبع ملا صدرا الأسلوب نفسه الذي انتهجه ابن سينا، حيث تطرّق أولاً إلى تمهيد المقدمات وذكر مبادئ وأصول أثبتت في محلّ آخر، وبلغ عدد تلك الأصول والمقدمات في كتاب «الشواهد الربوبية»^(٢) سبعة، بينما استقرّ عددها في كتاب «الأسفار العقلية» على أحد عشر أصلاً أو مبدأً.

وفي ما يأتي إشارة موجزة إلى تلك الأصول والمقدمات مع تغيير بسيط في ترتيبها:

1- الأصالة بمعنى التحقق وكون الشيء منشأً للأثار، هي وصف للوجود وليس للماهية^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص 184.

(٢) ملا صدرا، الشواهد الربوبية. ويقول الأساتذة في هذا الفن إنّ الكتاب المذكور هو ما يبدو آخر كتاب ألفه ملا صدرا، حيث ضمّ خلاصة وموجزاً لأهمّ آرائه في المسائل الفلسفية كما أشار إلى ذلك هو نفسه في مقدمة ذلك الكتاب.

(٣) «أنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الوجودية، والماهية تبع له، وأنّ حقيقة كلّ شيء هو نحو وجوده الخاصّ به دون ماهيته وشيئته، وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين أنّه من المعقولات الثانية والأمر الانتزاعية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج؛ بل حقّ القول فيه =

2- الوجود حقيقة مشكّكة ذات مراتب ودرجات تتفاوت في الشدّة والضعف.

3- تشخّص كل شيء مادّيًا كان أم مجردًا تابعٌ لوجوده، وعليه، فإنّ الأعراض من لوازم التشخّص وليست عينه ولا مقوِّمة له.

4- قوام كلّ موجود بصورته التي هي مبدأ الفصل الأخير لذلك الموجود، وبالتالي فإنّ الفصول والأجناس الأخرى هي بمنزلة اللوازم وليست مقوِّمة له.

5- تبقى هوية البدن وأعضاء الجسم محفوظةً ببقاء هويّة النفس، على الرغم من التبدّل والتغيّر الذي يطرأ على تلك الأعضاء؛ لأنّ هوية البدن تابعةٌ للنفس لا للجسم.

6- الحركة التكاملية ممكنةٌ بحيث يمكن للشيء أن ينتقل من طبيعة إلى طبيعة أخرى، كأن يصير الجماد حيوانًا والحيوان إنسانًا. وقد بنى ملّا صدرًا هذا الإمكان في كتاب الشواهد الربوبية على أساس الاشتداد في الوجود، وفي كتاب الأسفار بناءً على الاشتداد في الجوهر.

7- يمكن أن تصدر الصور والمقادير عن المبادئ الفاعلية دون مشاركة المادّة، كما تصدر عنه مع تدخّل المادّة.

8- الصور الخيالية قائمة بالنفس قيامًا المعلول بالعلّة، وهي ليست كالأعراض التي تكون حالةً في النفس وعارضًا عليها.

9- إنّ النفس مخلوقة بحيث تستطيع إيجاد الصور والمقادير دون تدخّل المادّة لتكون تلك الصور بعدها قائمة بها لا أن تكون حالًا لها. وهذه

= أن يُقال إنه من الهويّات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني ولا يمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان الشهودي^١.

القدرة تتعلّق بأهل الكرامة في الدنيا فقط، بينما تكون ممكنة للجميع في الآخرة.

10- قوّة التخيل التي تُعدّ جزءاً حيوانياً في الإنسان هي جوهر مجرد لا تزول ولا تفسد بفناء الجسد وفساده؛ بل تبقى مع النفس الإنسانيّة الناطقة.

11- الوحدة الشخصيّة ليست متساوية في جميع الأفراد؛ بل هي كالوجود، حيث إنّ لها درجات ومراتب متباينة، وتمثّل عين الاتّصال والامتداد في المقادير المتّصلة، وعين الكثرة والانقسام بالقوّة في الأجسام الطبيعيّة. أمّا حكم هذه الوحدة فهو ليس متساوياً في المجرّد والماديّ، فمثلاً لا يمكن أن يشتمل الجسم الواحد على عوارض متضادّة عدّة؛ لأنّ وجوده محدود، لكنّ النفس قد تشتمل على المتقابلات في عين الوحدة، ولذلك كلّما اشتدّ تجرّد الإنسان اشتدّت شموليته إلى حدّ يمكنه فيه أن يصبح عالمًا يوازي العالم الخارج. وهكذا فإنّ نفس الإنسان تستطيع في عين وحدتها أن تكون منشأ أنواع مختلفة من الإدراكات الحسيّة والخياليّة والعقليّة، وكذلك تصبح مصدر الأفعال النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة المختلفة، بحيث تجمع في ثناياها جميع الكائنات في نزولها وصعودها بسعة وجودها من العقل الفعّال حتى الجسم، وتمتلك الإحساس والتعقل معاً، وتكون متعلّقة بالجسم أيضاً في عين تجرّدها.

12- وعلى الرّغم من كثرة الأكوان والنشآت والعوالم، فإنّها محدودة بثلاثة أكوان وعوالم كليّة هي: عالم الطبيعة وعالم المثال وعالم المجرّدات، والإنسان هو الوحيد بين موجودات العالم الذي يشتمل على العوالم الثلاثة في سعة وجوده، باعتباره «الكون الجامع»، فهو قادر على احتواء جميع العوالم والأكوان بحركة جوهرية واحدة والتحرّك من مرحلة الجماد إلى أعلى مرحلة من مراحل التجرّد.

13- إنّ منشأ المادّة هو النقص والافتقار الوجوديّين. وذلك أنّ المادّة

هي الاستعداد، ومنشأ القوة والاستعداد هو الإمكان. ولهذا تنقسم النفوس إلى قسمين: قسم يتعلّق بالبدن بسبب نقصه حتى يبلغ الكمال ويصل الفعلية، وقسم آخر بالغ الكمال بحيث يكون البدن محتاجاً إليها لتدبيره. ومن الطبيعي أنّ هذا القسم من النفوس هو أكمل بالمقارنة مع النفوس التي تكون أسيرة البدن ومتعلقة به؛ لكنها لم تصل بعد من حيث الكمال إلى مرحلة التجرد العقلاني لكي تستغني عن الجسم.

كانت تلك هي الأصول والمقدمات التي أوردها ملّا صدرًا في كتابيه المذكورين، وقد وردت الأصول 3، 4، 6، 7، 9، و10 في كلا كتابيه، أمّا الأصول 1، 2، 5، 8، 11، و12 فقد وردت في كتاب «الأسفار العقلية» فقط، في حين لم يُذكر الأصل 13 إلّا في كتاب الشواهد الربوبية⁽¹⁾.

حصيلة هذه الأصول وبيان المعاد

يقول ملّا صدرًا بهذا الخصوص: «إنّ المُعَاد في المَعَاد مجموع النَّفْس والبدن بعينهما، وشخصهما وأنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مُباين له عنصرياً كان - كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين - أو مثاليّاً - كما ذهب إليه الإشراقيون -، فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ملّا صدرًا لم يطنب في استنتاجه وترتيب النتيجة على المقدمات كما فعل في تمهيد المقدمات والمسائل الأخرى، فما يمكن قوله بإيجاز على استنتاج ملّا صدرًا من المقدمات المذكورة هو أنّه يمكن للإنسان - باعتباره الكون الجامع - أن يجتاز المراحل المختلفة

(1) انظر: ملّا صدرًا، الحكمة المتعالية، ج9، ص185-196؛ ملّا صدرًا، الشواهد الربوبية، ص261-266.

(2) الحكمة المتعالية، المصدر نفسه، ص197 و198؛ الشواهد الربوبية، المصدر نفسه، ص266-267.

للوجود الجوهرّي من خلال السير التكامليّ، بدءًا من حالة الجماد ووصولًا إلى حالة التجرّد التام، وذلك وفقًا للأصالة والتشكيك والاشتداد في الوجود، ولَمّا كان الوجود هو سبب التشخيص وكانت هوية كلّ شيء منوطة بفصله الأخير، فإنّ هويته وتشخيصه ستستمرّان مع استمرار النفس وبقائها، وعندئذ تكون النفوس الكاملة في حالة تجرّد تامّ ويكون معادها معادًا روحانيًا، أمّا النفوس الناقصة - وبسبب نوع من التناسب وتعلّقها بالجسم - فستجتمع مع أجسامها بالخيال؛ أي إنّها ستخيّل أجسامها لأنفسها على أساس تجرّد الخيال وإمكان صدور الصّور والمقادير عن النفس، وقوام تلك الصور والمقادير بالنفس، ولذلك سيكون معادها جسمانيًا، وسيكون هذا البدن هو نفسه بدن تلك النفس لا البدن الماديّ أو المثاليّ.

ثالثًا: رؤية ملا صدرا وأتباعه إلى المعاد: دراسة وتقويم

لنا على نظرية المعاد عند ملا صدرا اعتراضات نقسمها إلى مجموعتين، هما: الاعتراضات المتعلقة بأصول المعاد ومقدماته، والمجموعة الثانية هي الإيرادات ذات الصلة بأدلّته، وخاصة بالمقارنة مع ابن سينا.

لكنّا لن نبحث هنا المجموعة الأولى من الإشكالات بالتفصيل؛ بل سنكتفي بذكر بعض الأمثلة والنماذج، ونعرض بعد ذلك الإشكالات الواردة على نظرية المعاد الصدراتية، مقارنة بما أتى به ابن سينا في هذه المسألة. وقد اعتمدنا هذا الأسلوب لسببين:

أ- الإشكالات الواردة على مبادئ المعاد ليست خاصّةً بملا صدرا وحده. ولما كانت غايتنا في هذا الكتاب هي مناقشة فلسفة الحكمة المتعالية؛ فإنّنا نحاول البحث في ما لها وما عليها وحدها قدر المستطاع.

ب- ولَمّا كانت مسألة المعاد من المسائل المهمّة، فإنّنا لا نرى من الصّلاح نقد جميع مبادئ هذه الفكرة وأصولها دون تقديم البديل الذي

نرتضيه. ولهذا لا ينبغي تجاهل المفكرين والباحثين هذه المسألة، مع وجود هذا العدد من المراكز الفكرية والفلسفية؛ لأنّ كثيرًا من الأصول والأدلة التي وضعها الفلاسفة الأوائل ومنهم ابن سينا ومُلا صدرا لإثبات النفس وتجردها وبقيائها يمكن ردّها وإبطالها بسهولة ويُسر.

أمثلة المجموعة الأولى من الإشكالات

لم تخلُ حقبة تاريخية من الاعتراض على المعاد والنقاش في أصله أو تفاصيله. فقد أنكر المتكلمون التفسير الروحاني للمعاد، كما أنكر الفلاسفة الطرح الجسماني له. وقد دارت بين الطرفين مناقشات طرح فيها كل منهما أدلة وما عنده من الاعتراضات على أدلة الطرف الآخر. وما أريد بيانه هنا هو أنّ أدلة الفلاسفة لإثبات النفس وتجردها وبقيائها هي عُرضة للانتقاد الشديد؛ ولذلك فهي بحاجة إلى استئناف البحث وتجديد النظر فيها. وقد توصّل أحد الباحثين الشباب بعد دراسة أدلة ابن سينا على تجرّد النفس إلى نتيجة مفادها أنّ كلّ تلك الأدلة غير كافية، وأقصى ما تفيدُه - إن تمت - هو إمكان بقاء النفس، وهذا لا يكفي لإثبات المعاد الروحاني. ثم إنّ النظر في مسألتها علاقة النفس بالجسد وبقاء النفس بعد فناء الجسد يجعل مسألة الخلود أقل أهمية، ويبدو أن لا شيء من الأدلة التي استند إليها ابن سينا يمكنه الوفاء بغرضه في هاتين المسألتين، بالنظر إلى الاعتراضات الواردة على أدلته كلّها⁽¹⁾.

ويقدم الباحث المذكور خلاصة نتائج بحوثه في نهاية كتابه، ويقول إنّ العقل الإنساني ليس قادرًا على إثبات الحياة بعد الموت، فإيماننا بخلود الروح يستند إلى إيماننا بالأنبياء والرسل (ع). المهم أنّه ينبغي علينا أن نخطو إلى ما هو أبعد من رأي ابن سينا ومُلا صدرا، فنقول إنّ العقل عاجز عن إثبات الحياة بعد الموت، وليس بمقدوره بيان كيفية ذلك وتفسيره؛ إنّ

(1) أكبري، جاودانكي، ص 167.

ما يُملِيه علينا العقل لا يتعدّى الخيال والظنون، لكنّ الدّين هو الذي يمكنه فتح آفاق جديدة أمامنا⁽¹⁾.

ومع تقديري لجرأة الأستاذ رضا أكبري ودقّة بيانه، إلّا أنّني لا أتفق معه في رأيه؛ وذلك لسببين اثنين: الأوّل هو أنّ ذلك لا ينسجم مع التعاليم الإسلاميّة؛ لأنّ المعاد من أصول الدّين، والإسلام يطالبنا بالإيمان بهذه الأصول بالنظر والاستدلال، ولا يقبل منّا التقليد فيها. أمّا السّبب الثّاني فهو أنّ ما نعجز عن فهمه اليوم قد نفهمه غدًا بالاجتهاد والمثابرة والاستعانة بآخر المنجزات العلميّة والمعرفيّة؛ ولذلك لا ينبغي أن نفقد الأمل في نقد مسائل السابقين وتنظيمها وإعادة ترتيبها والبحث عن مبادئ وأصول جديدة.

وأما الأمثلة فهي:

1- إثبات وجود النّفس

ذكرنا سابقاً أنّ الأدلّة التي أوردها ملا صدرا لإثبات وجود النّفس هي الأدلّة نفسها التي كان ابن سينا قد طرحها من قبل، وسنحاول بحث وتقييم أحد تلك الأدلّة والذي يُعرّف باسم «الإنسان المعلّق في الفضاء»؛ حيث وُجّهت العديد من الإشكالات إلى هذا الدليل، وقد استفاد المعترضون من التقدّم الذي أحرزه الإنسان في عددٍ من المجالات العلميّة، ومن تلك الإشكالات ما يأتي:

يمكن نسبة أحد هذين الاحتمالين إلى ابن سينا من برهانه، فلعلّ مراده أنّ الإنسان يدرك في ذاته شيئين؛ أحدهما النّفس التي لا يمكن أن يغفل عنها، والثاني الجسم الذي يستطيع تجاهله في ظروفٍ خاصّة، كما في حالة التعليق في الهواء. والاحتمال الثاني في تفسير كلام ابن سينا أنّه يرمي إلى بيان بقاء النّفس حتّى مع فناء الجسد وفي حالات عدم الانفصال عنه.

(1) المصدر نفسه، ص373-374.

لكنّ كلا الفرضين لا يحقّق لابن سينا مبتغاه، فالالتفات الدائم إلى الأنا لا يفيد أنها حقيقة مجردة بالضرورة؛ فثمة من يرى أنّ الإحساس بالأنا هو نتيجة توالي الإدراكات وتتابعها. وحيث إنّ عمل الذهن هو الإدراك والتصور فما دام الذهن في حالة عملٍ فلا «أنا» ولا التفات إليها. ولا يتمّ دليل ابن سينا هذا إلاّ بأمرين:

أولاً: أن نثبت أنّ الإدراك ليس مادّيّاً ولا يحصل بالمادة، وهذا لا يمكن إثباته بهذا الدليل، حيث إنّ عين الحديث عن تجرّد النفس؛ بل يحتاج إلى دليل أو أدلة أخرى.

ثانياً: لا يصحّ القول بعدم إمكان الغفلة عن الأنا، فحالة النوم والإغماء وحالات الاضطرابات الدماغية هي حالات غفلة عنها. وما لم يثبت ابن سينا مثل هذا الأمر لا يتم له دليله.

وإذا كان مراد ابن سينا هو الإشارة إلى بقاء الأنا والهوية الشخصية حتى مع فناء أعضاء الجسم، وبالتالي يكشف هذا عن كون الأنا غير الجسم وأعضائه، فهذه الفرضية تواجه احتمالات الردّ والتفنيد. ويبدو أنّ ابن سينا كان يجهل الكثير عن دور الدماغ والأعصاب.

كان أرسطو يعتقد بأنّ العمل الوحيد الذي يقوم به الدماغ هو تبريد الجسم في حين أنّ ابن سينا كان أكثر اهتماماً بالدور الذي يؤديه كلّ من الرأس والدماغ في عمليّة الإدراك والتفكير؛ إلّا أن معرفته - كما قلنا - لم تكن كبيرة في هذا المجال، ولذلك فقد نظر في فرضيّته الأخيرة هذه إلى جميع أجزاء البدن بدرجة متساوية من الأهميّة في ما يتعلّق بعلم الإنسان وشعوره، بينما ليس الأمر كذلك.

لاحظوا أنّه لو كانت جميع أعضائنا متساوية من حيث علمنا وإدراكنا تماماً كأرجلنا وأيدينا وجلودنا، فإنّ الاستدلال المذكور لن يكون عليه أيّ غبار، ولكن، هل يمكننا القول إنّ دماغنا أو أيّ جزء حساس أو صغير فيه

يعمل كراحة القدم أو اليد بالنسبة إلى شعورنا؟ بالتأكيد ليس كذلك؛ فلسنا مُجبرين على العمل وفقًا لفرض محال وهو «الإنسان البالغ معلق في الهواء الذي وُجِدَ فيه فجأة»؛ إنَّ مثل هذا الحدث لن يقع أبدًا، ولا ينبغي علينا كذلك الاستناد إلى هذا الفرض الذهني تمامًا في القيام بأي تجربة، وبدلًا من ذلك في إمكاننا الحصول على تجربة عمليّة تمامًا من هذه العمليّة، وهو أن نخدّر بعض أجزاء الجسم لدى شخص ما بالتدريج، كالبدء برجله مثلًا وصولًا إلى كتفيه وكذلك جلده ورقبته ووجهه، ومع ذلك فإنَّ هذا الشخص لن يفقد وعيه وشعوره؛ بل أحسّ كذلك بتخدير أجزاء من بدنه؛ لكن، إذا لم نقم بتخدير أيّ جزء من جسمه وكان جسده كلّهُ في حالة طبيعيّة، وقمنا بدل ذلك بتخدير جزء من دماغه فسنرى أنّه يفقد الوعي والإحساس تمامًا، وهكذا يمكن لعمليّة التخدير في الوقت الحاضر أن تكون تجربة حيّة لهذا الموضوع.

ويمكن ردّ جميع الأدلّة التي يحاول أصحابها إثبات وجود النفس بعيدًا عن الجسم، إلى أمر واحد هو وجود خصائص في الإنسان لا يمكن تفسيرها بالمادّة. ومن الواضح أنّ هذا المبدأ يمكن الاعتراض عليه بالسؤال الآتي: ما هو مقدار علمنا ومعرفتنا بالمادّة حتّى نستطيع إطلاق مثل هذا الحكم؟ ممّا يؤسّف له هو أنّنا ما زلنا ننظر إلى جميع الأجسام من حيث الخصائص والآثار بنحو واحد مستنديّن في ذلك إلى المقولات والأنواع الأرسطيّة، بينما تختلف الأجسام في خصائصها وخواصّها وآثارها بحسب تعقيد تركيبها. فليس صحيحًا الحكم على جميع الأجسام بعدم الحركة، ولا بعدم الإحساس. وبالتالي لا يمكن إطلاق حكم واحد على جميع الأجسام، أو على جميع أعضاء الجسم، ما لم نتعرّف إليه بالكامل.

2- إثبات تجرّد النّفس

وهنا أيضًا، ووفق قاعدة اختيار نموذج من الأدلّة، سوف نختار الدليل الذي يستند إليه كثيرٌ من مفكرينا وفلاسفتنا، وهو الاستدلال بإدراك الكليّات. واكتشاف بطلان هذا الدليل لا يحتاج إلى الكثير من الفطنة

٦ والذكاء؛ وذلك لأنه يبتني على دعوى أَنَّ الماهيات الكلية للأفراد هي حقائق مجردة.

وحاصل الدعوى أنه عندما نتصور ماهية شجرة، يتحقق في ذهننا شجرة مجردة غير مادية. وبعد ذلك يُقال ببساطة: إِنَّ الحقيقة المجردة لا يمكن أن تحلّ في شيء مادي غير مجرد. وقليلٌ من الدقة تكفي لطرح هذا السؤال الإشكالي: من أين يمكننا إثبات أَنَّ ما في ذهننا هو حقيقة مجردة، وليس مفهومًا انتزاعيًا عامًّا؟

فلو كانت الصور الذهنية حقائق مجردة، فسوف يتحوّل ذهن كلّ فردٍ من أفراد الإنسان إلى عالمٍ يحتضن كثيرًا من المثل الأفلاطونية. ولا شك في أَنَّ التصديق والإيمان بهذا الشيء أصعب بكثير من الاعتقاد بتجرّد النفس. وذلك أَنَّ مفاد هذا الكلام ومؤداه هو زيادة عدد الموجودات والحقائق بدل إدراك ما هو موجود منها، ومؤداه أيضًا جعل تجرّد النفس موقوفًا على تجرّد آلاف الحقائق!

ونختم النقاش في هذه النقطة بذكر نموذج آخر من الأدلة على تجرّد النفس، وهو الاستدلال باستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين. حاصل هذا الدليل: إِنَّ أذهاننا تتصور أولًا الوجود والعدم، أو الأبيض والأسود، ثم بعد تصوّره تحكم عليه، ولو كانت الأذهان ماديةً لأدّى ذلك إلى اجتماع النقيضين أو الضدين فيها، وهو محالٌّ.

ينطوي هذا الدليل على شيء من البساطة والعامية، ولا يحتاج اكتشاف قصوره إلى كثير من العناء؛ فهذا الدليل كأنه يفترض أَنَّ المفاهيم الذهنية مطابقة لمصاديقها الخارجية في الأحكام والطبيعة والخصائص! وهو أشبه بأن نرتّب على تصوّر الماء والنار في الذهن وعدم غليان الماء أو انطفاء النار، أن نرتّب أثرًا فلسفيًا ونستنتج أَنَّ الذهن مجرد، وإلا كان ينبغي أن يطفى الماء الذهني النار الذهنية، أو تؤدّي هي إلى غليانه في الذهن.

ونقطة الضعف الأساسية في هذا الدليل، هي عدم التمييز بين المفهوم والمصدق، وقد بُني الدليل على هذا الخطأ. والصحيح هو الالتفات إلى أنَّ ما هو موجودٌ في الذهن هو المفهوم وليس المصدق ولا ضرورة تقضي بترتب جميع آثار المصاديق الخارجيّة على المفاهيم الذهنيّة.

3- إثبات بقاء النفس

إنّ مسألة بقاء النفس محلّ بحثٍ وتأملٍ من ثلاث زوايا:

النقطة الأولى كيف يمكن أن يستغني عن المادّة في البقاء ما هو متوقّفٌ عليها في حدوثه؟ يبدو لي أنّ من يرى أزلية النفس لأيّ سبب أو دليل، يقدر على الحكم بأبديتها ببساطة ويسر. أمّا مثل أرسطو الذي يرى أنّ النفس صورة للبدن الماديّ، فكيف يمكنه تبرير استغنائها عن البدن في بقائها؟ وقد أشرنا في ما سبق إلى أنّ أرسطو نفسه لم يستغنِ عن الإلفات إلى إلهيّة النفس وأزليّتها في مطاوي استدلاله على بقائها⁽¹⁾.

ونقطة البحث الثانية هي أنّنا لم نتفق على تعريف واضح للعلاقة بين قدرة الله وبين القوانين الطبيعيّة. وشتان بين أن نعدّ القدرة الإلهيّة هي القانون المهيمن وبين أن نعتبر أنّ الحاكم هو قوانين الطبيعة، باعتماد الخيار الأوّل تنحلّ إشكاليّة بقاء النفس ببساطة ويسر، وأمّا إذا اعتمدنا الخيار الثاني فإنّ هذه القضية وغيرها من القضايا المشابهة عصيّة على الحلّ والتفسير بواسطة قوانين الطبيعة. فبناء على قوانين العلّيّة التي عرفناها حتى الآن إعادة المعدوم من المحال، وإذا كنّا نرى بقاء الروح وعدم إدراج المسألة في خانة إعادة المعدوم، فإنّنا نحتاج إلى فكرة خلود المجردات وبقائها لتبيين هذه المسألة وتوضيحها.

نقطة النقاش الثالثة هي أنّ الفكر اليونانيّ يبني الموقف من الكون

(1) أرسطو، دربارہ نفس، 2، 2، 413ب، 25-27؛ وفي أواخر كتاب اخلاق.

والفساد على أساس التركيب والانحلال، سواء أكان التركيب تركيباً بين الأجزاء أو تركيباً بين المادّة والصورة. أما الفكر الإسلامي فإنه يشيد فكرة الكون والفساد على قاعدة أخرى غير التركيب والانحلال وهي قاعدة الإيجاد والإعدام الصادرين عن العلّة الفاعليّة بالمعنى الإلهي للكلمة. ويبدو أننا لم نحدّد موقفنا من هذه الثنائية، وكأننا نريد الحفاظ عليهما معاً. والحال أن لكلّ من هاتين النظريّتين نتائج ولوازم. فإذا اعتنقنا نظرية التركيب والانحلال، لا يمكن الحكم ببقاء المركّب دون شيء ممّا يتركّب منه، وفي المقابل فإنّ الجوهر البسيط لا يطرأ عليه العدم؛ لأنه غير قابل للانحلال. بينما على نظرية الإيجاد والإعدام يمكن للعلّة الفاعلة أن توجد أو تعدم ما تشاء حتى لو كان بسيطاً.

وفي ما يأتي نتقل إلى مناقشة آراء ملا صدرا في المعاد بالمقارنة مع آراء ابن سينا:

1- منهج ملا صدرا في الحكمة المتعالية

لا يخلو المنهج الذي اعتمده ملا صدرا من بعض الإشكالات التي أثرت على تفسيره لمسألة المعاد، ولما كنّا قد أشرنا إلى بعض هذه الإشكالات في الفصل الأوّل من هذا الكتاب؛ فسوف نكتفي بالتذكير بما مرّ وتركّ التفصيل:

أ- إدخال بعض الشهوديات في مقدّمات البرهان، وسنعرض بعض الأمثلة على ذلك.

ب- دعوى ملا صدرا نفسه أنّه وصل إلى الحقائق عن طريق الكشف والشهود، ففي بحثه في القويّ التفسّية يقول: «والحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكلّ حجاب ولكلّ شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان، وأكثر مباحث هذا الكتاب ممّا يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها

أفكار أولي الأنظار، إلا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين، ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان⁽¹⁾.

ج- بناء بعض المسائل الفلسفية على قواعد ومبادئ دينية، والاستناد المتكرر إلى النصوص الدينية والاستدلال بها على المواقف الفلسفية، والاستخفاف بالآراء والأفكار المخالفة. وهذا الأسلوب عليه اعتراضات عدة أشرنا إلى عدد منها في بداية الفصل الأول.

2- الفوضى في المقدمات والتتائج

من الإيرادات التي يمكن توجيهها إلى ملاً صدرا شيء من الفوضى في ترتيب المقدمات واستخراج النتائج منها، وهذه إشارة إلى نماذج من هذا الخلل في بحث المعاد:

2-1- حذف بعض المقدمات الضرورية مثل:

- تبين اللذات.

- أفضلية اللذات العقلية والروحية.

- سبب عدم الاهتمام باللذات في هذه الدنيا وعكس ذلك في الآخرة.

2-2- الإتيان ببعض المقدمات غير الضرورية، كالقول مثلاً إن: النقص والإمكان هما منشأ المادة⁽²⁾.

2-3- عدم الفصل بين المقدمات الخاصة ببحث إمكان المعاد عن تلك المتعلقة ببحث كيفية المعاد. والحق أن بعض مقدمات ملاً صدرا قد

(1) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج8، ص142.

(2) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، المقدمة السابعة.

تُعين على تحليل وبيان إمكانية المعاد كالمقدمات من 1 إلى 6، والمقدمة 12، كذلك في ما يُستفاد من بعضها الآخر في بيان كيفية المعاد الجسماني كالمقدمات من 7 إلى 11 بما فيها المقدمة 13.

2-4- تكرار بعض المقدمات كالمقدمة الخامسة التي هي نفس المقدمة الرابعة أو التاسعة، حيث يمكن دمجهما في المقدمة السابعة.

والحقيقة أننا لا نجد في استدلال ابن سينا مثل هذه الإشكالات، وكنا نتوقع أن تكون مقدمات ملاً صدرًا واستنتاجاته أكثر دقة وانسجامًا، باعتباره الوارث لثراث ستة قرون متوالية من الفكر الفلسفي الإسلامي بعد ابن سينا.

3- كثرة المقدمات والوسائط

لا شك في أنّ وضوح النتائج مرهونٌ بقلّة المقدمات والحدود الوسطى للاستدلال. وهنا أيضًا لا بدّ من الاعتراف برجحان أدلة ابن سينا على الاستدلال الذي قدّمه ملاً صدرًا. فقد اعتمد صدر المتألهين على كثير من مقدمات ابن سينا في إثبات وجود النفس وتجرّدها وبقائها، ولكنّه أضاف إليها عددًا من المقدمات والوسائط المختلفة، ما جعل أدلته معقّدة وقلل من وضوحها.

4- خروج بعض المقدمات عن دائرة الفلسفة

ترتكز استدلالات ابن سينا على المبادئ والمقدمات الفلسفية، بحيث يمكن أن يرجع الإنسان إلى عقله للقبول بها أو رفضها، بينما لجأ ملاً صدرًا إلى مقدمات مُقتبسة من العرفان وحكمة الإشراق، وهي مقدمات لا يمكن تصوّرها أو تصديقها بالعقل والفكر، مثل أصالة الوجود ووحدته واشترائه والتشكيك والاشتداد فيه أو في الجوهر.

5- الغموض في مبادئ بعض المقدمات

استعان ملاً صدرًا ببعض المقدمات لتفسير المعاد، وبعض هذه

المقدمات ليست بديهية في نفسها، ولا تقوم على أسس ومبادئ واضحة وثابتة، مثل:

5-1- الاستناد إلى فكرة الاشتداد في حركة الجوهر، والإشكال هنا أنّ مبدأ الاشتداد في الجواهر لم يَقم عليه دليلٌ واضحٌ. ففي العرفان بُنِيَ فكرة الاشتداد على «السير الحَبِّي» في قوس الصعود، وذلك في الماديات والمجرّدات على حدٍّ سواءٍ. والسؤال هنا هو: ما الأساس الفلسفي لهذه الفكرة؟ لا جواب عن هذا السؤال حتّى عند ملّا صدرا الذي لم يفسّر لنا فكرة الاشتداد في الجوهر، على الرغم من التعقيد الذي يكتنف هذه الفكرة، فما معنى أن تشتدّ مائية الماء، أو غيره من الجواهر؟

5-2- لا أحد يعلم ما هو المبرّر الذي يسمح بحصر اشتداد الجوهر بالإنسان دون غيره. وإذا افترضنا أنّ المبرّر هو أنّ الإنسان هو «الكون الجامع»، فما هي البراهين الفلسفية التي يُستنتجُ منها هذا المفهوم؟

5-3- كيف يمكن التوفيق بالعقل والمنطق، بين امتناع الانقلاب في الماهية الذي يُمثّل أحد اللوازم المسلّمة لمبدأ الهوية وأساس الفكر الفلسفي وبين إمكانية الاشتداد الجوهرّي والتحوّل من جوهر إلى جوهر آخر؟ هذه الإشكالية غامضةٌ لم يجب ملّا صدرا عنها ولم يقدّم ما يكفي لحلّها.

5-4- إذا قبلنا إمكان إنشاء الصورة والمقدار وإيجادهما بعيداً عن الهيولى، كما ورد في المقدمات 7 و 8 و 9؛ فكيف سيتسنى التخلّص من إشكالية امتناع تحقّق الصّورة دون المادّة؟ مع العلم أنّ أدلّة عدّة أقيمت لإثبات امتناع وجود الصورة دون المادّة في الفلسفة عموماً وفي مدرسة ملّا صدرا على وجه الخصوص⁽¹⁾.

(1) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، المقالة 1، الفصل 15؛ ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)،

6- عدم كفاية المباني والمقدمات لإثبات المطلوب

أراد ملاً صدرا إثبات المعاد الجسماني وجعل منه مركزاً لاهتمامه، واستعان بعدد من المقدمات ومبادئ الأدلة، واحتاج على ما يبدو إلى مقدمات أخرى ليصل إلى النتيجة المبتغاة، ومن تلك المقدمات ما يأتي:

6-1- النفوس الناقصة والمتوسطة، لا تقدر على متابعة ترقّيها وتكاملها، بعد مفارقة الجسد.

6-2- استحالة التناسخ، أي عدم إمكان خلق جسم جديد ليكون بدنّاً لهذه الروح الناقصة.

6-3- لا تُنسب الأرواح الناقصة إلى الأجرام الفلكيّة.

6-4- استحالة التعطلّ والعبث بالنسبة إلى النفوس.

6-5- لا يمكن إعادة الجسم السابق أو الأولي.

وعليه، لا بدّ للنفوس الناقصة من أن يكون لها وجود جسماني يناسبها وهو الجسم الخيالي⁽¹⁾.

من الواضح أنّ إثبات المسائل الخمسة المذكورة التي اعتمدها ملاً صدرا كمبادئ ومقدمات للمعاد، ليس بالأمر السهل؛ بل إنّ كلّاً منها مرتبط بمقدمات ومبادئ أخرى.

7- إنّ فرض تجرّد الخيال وإثباته لا يحلّ مشكلة الجسم

لا ريب في أنّ فرض تجرّد الخيال كمقدمة لبيان المعاد الجسماني لا

المقالة الثّانية، الفصل 4؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الثاني، الفصل 12؛ ملاً

صدرا، الحكمة المتعالية، ج 5، ص 129؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 6، الفصل 6.

(1) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص 266-267.

ينفع لحلّ مشكلة الجسم؛ لأنّ قوّة الخيال مع فرض تجرّدها تندرج في قائمة العقول والمفارقات، ولو كان بالإمكان اعتبار التجرّد أساسًا لحلّ الإشكال لاكتفينّا بتجرّد العقل وما كان لنا حاجة إلى تجرّد الخيال. لكنّ السبب في عدم كفاية تجرّد العقل لحلّ هذه المسألة؛ أي تصوّر الجسم، يعود إلى استحالة صدور الأفعال الجزئية عن القوّة غير المنطبعة في الجسم، ولهذا السبب بالذات لا يمكن اعتبار الخيال أيضًا منشأ للأفعال والأعمال الجزئية والجسمانية لمجرّد فرضها مجرّدة.

ولحلّ هذا الإشكال اختار ابن سينا سبيلًا أقرب إلى المنطق، حيث عدّ فرضية تعلّق النفوس الناقصة بالأجرام السماوية فرضيةً منطقيّةً ومعقولةً؛ وذلك لافتقار النفس الناقصة إلى وسيلة تستطيع بواسطتها استكمال ذاتها، وبإمكان تلك الأجرام السماوية أن تكون وسائط لتلك النفس من أجل تصوراتها وحركاتها وأعمالها الجزئية لكي تصبح قادرة على الوصول إلى الكمال المنشود؛ لكنّ صدر المتألهين وبفرضه ذلك لا يمنح النفس أيّ جسم تستطيع من خلاله أن تكون منشأ الأعمال والأفعال الجزئية والمباشرة في استكمال ذاتها.

وأما القول إنّ النفس تستطيع تخيّل جسم ما بقوّة الخيال، فإنّ ذلك سيعني أنّ الجسم المذكور هو جسم ذهني لا عيني، ومن الطبيعي أنّ فرض وجود تعلّق وفائدة بين موجود مجرّد وبين تصوّراته كواسطة هو فرض غير منطقي؛ لأنّ النفس إذا تعلّقت بجسم خارجي فإنّها ستستخدم ذلك الجسم كمتّمة ومشارك لها في وجودها وأعمالها، لكن بما أنّ ذلك الجسم الخياليّ هو حاصل تلك النفس ومعلولها، فلن يكون بإمكانه مشاركتها أو أن يكون متّمةً لها؛ لأنّ فرض رفع نقص النفس يتناقض مع الشيء الذي يُعتبر معلول كمالها هي، ومن المعلوم أنّ حاجة النفس إلى الجسم إنّما هي لإكمال نواقصها واجتياز مراحل تكاملها وليس لأمر عبثي أو غير ذي هدف.

8- لماذا الجسم بالذات؟

يفترض ابن سينا وجود الجسم في المعاد من أجل حلّ مشكلة النفس. بينما استعان ملاّ صدرا بفكرة الجسم للتوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين في بحث المعاد الجسمانيّ. والغاية التي يسعى ابن سينا للوصول إليها هي مساعدة النفوس الناقصة على التكامل باستخدام هذا الجسد المفترض ليزداد بالتالي عدد الصالحين والسعداء. بينما يشعر الناظر في كلام ملاّ صدرا بأنّ غايته هي إقناع عامّة الناس بكلام الفلاسفة⁽¹⁾.

9- الهدف من المعاد الجسمانيّ

طرُح قضية المعاد الجسمانيّ من قبل ابن سينا هو مجرّد محاولة فلسفية بحثة، لحلّ مسألتين فلسفيتين مهمّتين، هما:

9-1- مسألة معاد النفوس التي لم تصل بعد إلى مرحلة التجرّد التامّ والكمال الذي يليق بها. وقد أراد أن يبيّن أنّ هذه النفوس الناقصة باستعمالها الجسم الجديد تستطيع متابعة سيرها التكاملية لبلوغ درجة التجرّد التامّ.

9-2- والمسألة الثانية هي إشكالية «شقاء أغلب النفوس» في المعاد، ما يجعل المعاد «كثير الشرّ» بحسب الرؤية الفلسفية. وقد بيّنا سابقاً أنّ بعض النفوس الناقصة تستأنف سيرها التكاملية بعد الموت بسبب تعلّقها بالجسم لتتال السعادة الأخروية بعد ذلك، وهكذا يتمّ تقليل عدد الأشقياء، وبالتالي يصير المعاد كثير الخير لا كثير الشرّ، وعندئذٍ يدخل المعاد في دائرة النظام الأحسن. وأمّا الهدف من بحث المعاد الجسمانيّ عند ملاّ صدرا، فلا يعدو أن يكون إرضاء للرأي العامّ أو محاولة لإثبات نوع من التطابق بين الفلسفة والإدراك الدينيّ لدى العامة.

(1) انظر: ملاّ صدرا، الحكمة المتعالية، ج5، ص129؛ ملاّ صدرا، الشواهد الربوبية.

10 - سبب إنكار الخلود

من القضايا التي يتوقف عندها ابن سينا قضية الخلود في العذاب الأخروي وخاصة في ما يتعلق بالنفوس الناقصة، وقد حلّ هذه الإشكالية بما أشرنا إليه في الفقرة (9-2). وعلى ضوء هذا، يتبيّن أنّ إنكار الخلود في العذاب يقع في صلب مباحث المعاد عنده. بينما نلاحظ أنّ ملاً صدرا لا يطرح هذه القضية في هذا السياق، بل يطرحها بطريقة غامضة وفي سياق حل الجدل الدائر بين الفلاسفة والمتكلمين، ومن هنا تجده حائراً متردداً بين إنكار هذا الخلود في كتابه «الأسفار الأربعة» و«الشواهد الربوبية»، وموافقة عليها في كتاب آخر مخالفاً بذلك إجماع العرفاء⁽¹⁾.

11 - روحانية المعاد عند ملاً صدرا

ومهما يكن من أمر، فإنّ النظر في كلام ملاً صدرا والمدقّق فيه يجد أنّ ما يسميه معاداً جسمانيّاً هو عينه المعاد الروحانيّ عند ابن سينا. وهذا ما يُستفاد من تصريح ملاً صدرا بأنّ النفوس الكاملة تتجرّد في الآخرة عن التعلّق بالجسد. أمّا النفوس الناقصة فبما أنّها لم تبلغ الكمال المطلوب، فهي لن تتخلّى عن الجسم والحياة الجسمانيّة وستبقى تشعر بالأنس بها، ولذلك ستضطرّ إلى تخيل الجسم والحياة الجسمانيّة وتصورها بقوة خيالها لتكوّن لنفسها شكل الجسم وهيئته، وعندئذٍ ستتخذ لذاتها وآلامها الصّورة والهيئة الجسمانيّة.

إلى هذا الحدّ استطاع ابن سينا بيان هذا الموضوع وتوضيحه قبل ملاً صدرا بستّة قرون تقريباً، ولم يعترض ملاً صدرا على ذلك، والشّيء الوحيد الذي أضافه على هذه المسألة هو فرض تجرّد الخيال الذي يبدو غير قابل

(1) انظر: صدر المتألهين، العرشية، ص 282. ويعتقد السيد جلال الدّين الأشتياني أنّ ملاً صدرا ألّف هذه الرسالة قبل كتابه الشواهد الربوبية (ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، هامش الكتاب، طبعة مشهد، ص 317).

للتوضيح والتفسير؛ لأنّ فرض تجرّد شيءٍ ما لا يتوافق مع اشتغال ذلك الشيء بالجزئيات وتقبّل الصور المحسوسة، ولولا ذلك لقام العقل نفسه بهذا العمل ولم تكن ثمة حاجة إلى قوّة الخيال.

وعليه، فإنّ فرض تجرّد الخيال يعقبه خلفٌ وتناقضٌ، وربما هذا هو السبب الذي أجبر ابن سينا على الاستعانة بفرض تعلّق النفس بالأجرام السماوية والاستفادة من آلائها لحلّ هذه المشكلة، حيث يبدو أنّ هذا الفرض معقولٌ أكثر من فرض تجرّد الخيال الذي انتهجه ملا صدرا.

والنقطة الأخرى أنّ مشكلة ابن سينا وبعض الفلاسفة الآخرين في بحث المعاد الجسمانيّ تكمن في صعوبة تفسير هذا النوع من المعاد بالأصول والقواعد المقبولة من قبل العقل، في حين أنّ الأساس الذي اختاره ملا صدرا والعرفاء للتأكيد على المعاد الروحانيّ يتمثّل في أنّ الجسم واللذات الجسمانيّة ليس لها أيّ مقدار. وقد صرح ابن سينا كذلك في مقدّمات عدّة بيانه لكيفية المعاد، منها أنّ اللذة العقليّة أفضل وأسمى من اللذة الحسيّة، باعتبار أنّه كلّما كان الإدراك والحقيقة المدركة أشدّ وأقوى كانت اللذة أكثر أيضًا؛ لهذا فإنّه من الصعوبة بمكان المقارنة بين اللذة الروحانيّة وبين اللذة الجسمانيّة؛ بل إنّ عرفاءنا حقّروا واستصغروا اللذة الجسمانيّة في مقابل فناء السالك ووصوله إلى الحقّ بحيث قالوا باقتصار مثل هذه اللذات على البهائم والأنعام. وهذا ما أشار إليه الشيخ محمود شبستري في منظومته الشعرية گلشن راز: جنة العامّة ملأى بالطعام والشراب، في صورة البشر هم لكنهم كالأنعام.

وأما ما يمكن استنباطه من القرآن الكريم، فيؤكد جُلّه على المعاد الجسمانيّ، فاللذة في الآخرة هي جسمانيّة وعقلانيّة في الوقت ذاته، وقد أشارت آي القرآن الكريم في مواضع كثيرة من سوره إلى الصّورة الجسمانيّة للذة أكثر من هيئتها الروحانيّة. لكننا لن نخوض هنا في هذا الموضوع، إنّما نريد القول إنّ ملا صدرا وعلى الرّغم من إصراره ومحاولاته لإثبات

المعاد الجسمانيّ غفل عن أنّه ومن خلال إثباته لهذا النوع من المعاد إنّما استصغر المعاد الجسمانيّ بشكل عمليّ بصرف النظر عمّا إذا كان قد وُفق في هذا الأمر أم أخفق، فبدلاً من أن يوازن بين الحكمة المتعالية وبين القرآن الكريم في مسألة المعاد، فقد ابتعد كثيراً عنه دون أن يشعر بذلك؛ لأنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ المعاد الجسمانيّ ينطبق على الصالحين والطاهرين والأبرار في حين أنّ ملاً صدرا يرى عكس ذلك تماماً، حيث قال إنّ هذا المعاد لا يليق إلا بالنفوس أو الأرواح السافلة التي سُدت في وجهها جميع الأبواب، وأنّ تلك الأرواح لا تستطيع العروج إلى العالم العلويّ ولا الرجوع إلى الأجسام الدنيويّة، فضلاً عن أنّها ممنوعة من التعلّق بالأجرام الفلكيّة، وأنّ الأجسام التي فارقتها لا تردّ إليها، إذن، وبدلاً من أن تغرق في بحور الحيرة والضلال فإنّها تتعلّق بجسم خياليّ من صُنع خيالها هي، وهكذا فإنّ معادها يكون معاداً جسمانيّاً⁽¹⁾.

نلاحظ أنّ هذا الكلام يفضي إلى كون المعاد روحانيّاً؛ لأنّ النفوس لا تحتاج إلى الجسم وبالتالي يكون عودها روحانيّاً⁽²⁾. وهذا ينطبق على الأنبياء (ع) والأولياء والعلماء والأبرار والطاهرين. ومن يحتاج إلى الجسم هو النفوس الناقصة والمتوسطة التي تحتاج إلى الجسم لتبلغ مقام عليّين. وهذه النظرة فيها ما فيها من تقليل من شأن المعاد، في مقابل تأكيد القرآن على أهميّة المعاد وحديثه المتكرّر عن الجنّة والنار والعذاب والثواب.

ومن الإيرادات التي يمكن توجيهها إلى صدر المتألّهين حسن ظنّه بآرائه وأفكاره واعتداده الكبير بها، فهو كثيراً ما يعبّر عن هذا الأمر ويرى أنّ ما أتى به أهمّ وأرقى ممّا أتى به من سبقه من الفلاسفة، وينسب عدداً من آرائه إلى الكشف والشهود. في مسألة المعاد الجسمانيّ كمثال، يقول: «اعلم أنّ هذا المنهج الذي بيّناه في إثبات المعاد للأشياء والوصول إلى الله

(1) ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، طبعة مشهد، ص 266 و 267.

(2) ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج 9، ص 184؛ ملاً صدرا، المبدأ والمعاد، ص 432.

(تعالى) والدار الآخرة، علم شريف، ومقصّد عال، ومطلب غال، وكثر من كنوز الإيمان، وخزينة من خزائن الرحمن، التي لا يوجد جوهرة منها في مخزونات أحد من مشاهير الحكماء من أتباع المشائين وغيرهم من أطلاء، [ما خلا] المعلم الاول؛ لأنه بناء عظيم والقوم جميعهم عنه لفي ذهول عظيم، وغطاء شديد. وإنك أيضاً لقد كنت في غفلة من هذا، فكشفنا عنك عطائك فبصرك اليوم حديد»⁽¹⁾.

من الواضح أنّه لا فائدة ترتجى من كَيْل المديح لنظرية علمية وفلسفية؛ بل إنّ ثناء صاحب النظرية على أفكاره ونظرياته يكشف عن اعتداده بنفسه، ويوجب تضليل طلبة العلم والباحثين في الأجيال القادمة. إنّ إحاطة أيّ نظرية بهالة التقديس ومدحها بهذا الشكل يوقع المشتغلين بالعلم والمعرفة في مخاطرة الجمود ويحول بينهم وبين إمكانية نقد تلك النظرية أو تقويمها.

ويكفي ليبيان عدم دقة تقويم ملا صدرا لأفكاره وآرائه أنّه يدّعي أنّ أحداً من العالمين لم يفهم مسألة المعاد الجسمانيّ كما فهمها هو وأرسطو!! فما هو المصدر الذي استند إليه ملا صدرا لنسبة ما ينسب إليه أرسطو؟ لا شك في أنّه لن يستطيع ذكر المصدر حتى ولو كان حيّاً الآن، اللّهم إلّا إذا كان يقصد بعض الحكماء اليهود والمسيحيين ممّن وجد في آرائهم ما يقربه إليهم ثمّ نسب ذلك كلّهُ إلى أرسطو خطأ.

12- معاد ملا صدرا يتناقض مع الشرع والدين

الهدف الرئيس من بحث ملا صدرا في مسألة المعاد إثبات أنّ آراءه في المعاد الجسمانيّ تتطابق مع التعاليم الإسلامية. ولكنّه لم يصل إلى ما كان يبتغي، فقد عارضه كثير من العلماء من متكلمين وفقهاء وفلاسفة، وصرّح بعضهم بأنّ ما طرحه مخالف للشرع. ومن هؤلاء آقا علي مدرّس (ت 1307هـ) حيث قال: «إنّ هذا البدن المادي نفسه يتكامل بالحركة الجوهرية

(1) ملا صدرا، رسالة في الحشر، ص 117.

بعد الموت ويصير مستعداً للتعلق بالروح من جديد»⁽¹⁾. ومعارضة المرحوم مدرّس ملّا صدرا في المعاد مبنية على موقفه من المبادئ التي انطلق منها في تشييد مواقفه من هذه المسألة. ومن المخالفين لرأي ملّا صدرا في مسألة المعاد كذلك المرحوم الشيخ محمد تقي آملي (ت 1391هـ)؛ إذ قال: «الإنصاف هو أنّ ملّا صدرا حصر المعاد بالروحانية لكنّ بيانه غامض، فقد صرح أنّ المادّة الدنيويّة لن تحشر وإنّما تحشر نفس الإنسان وأنّ بعض النفوس تتخيّل وتتصوّر بدنًا لها». ثمّ يضيف المرحوم آملي قائلاً: «أقسم على أنّ هذا الكلام مخالف للشرع المقدّس وأشهد الله وملائكته وأنبياءه ورُسُلَه على أنّي وفي هذه الساعة (الثالثة) من يوم الأحد الموافق للربيع عشر من شعبان من عام 1368 مؤمنٌ بما ورد في القرآن الكريم ورؤي عن رسول الله (ص) والأئمة المعصومين (ع) وأنفقت عليه الأُمة الإسلاميّة حول المعاد الجسمانيّ ولا أنكر شيئاً من قدرة الله (سبحانه)»⁽²⁾.

ويقول الحاج ميرزا أحمد الأشثيانيّ (ت 1354هـ): «إنّ إنكار المعاد الجسمانيّ بالأجسام المثالية التي أثبتت لها المبادئ لا ينسجم أبداً مع الجسم الذي يُحشّر يوم المحشر؛ وعليه، فإنّ إنكار المعاد الجسمانيّ يخالف النصّ القرآنيّ؛ بل ويخالف جميع الأديان. أقلنا الله من السقوط في مثل هذه الزلّات»⁽³⁾.

وحول رأي ملّا صدرا قال المرحوم السيد أبو الحسن رفيعي القزويني (ت 1395هـ): «من الصعب القبول بمثل هذا الكلام؛ لأنّه يتعارض قطعاً مع ظاهر كثير من آيات القرآن ولا ينسجم مع الأخبار الصريحة والصحيحة»⁽⁴⁾.

(1) رفيعي القزويني، غوصي در بحر معرفت، ص 166 و 655.

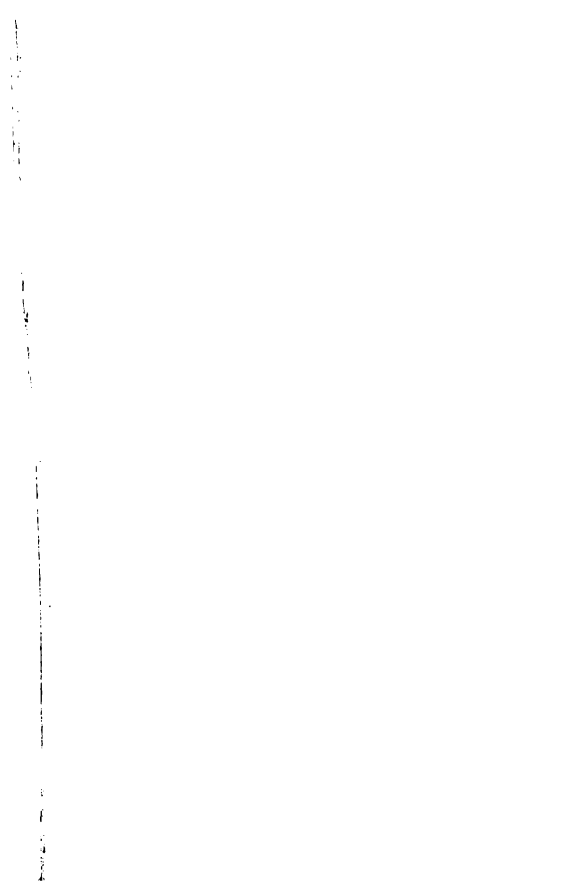
(2) الأملي، درر الفوائد (تعليقة على شرح منظومة السبزواري)، ج 2، ص 260.

(3) الأشثياني، لوايح الحقائق، ص 39 و 44.

(4) رفيعي القزويني، مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، ص 83.

وأخيرًا، نختم بالإشارة إلى معارضة العلامة محمد حسين الطباطبائي ملاً صدرًا في أفكاره وآرائه عن المعاد⁽¹⁾.

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 282 و 283؛ حكيمي، المعاد الجسماني، ص 207 وما بعدها.



الفصل الخامس عشر النبوة والسياسة

أولاً: الوحي والنبوة

مسألة الوحي والنبوة هي إحدى أهم المسائل الفلسفية في الإسلام، ولم يغفل الفلاسفة المسلمون عن بحثها ودراستها منذ بدايات اشتغالهم بالفلسفة. ومن الفلاسفة المسلمين الذين أولوا هذه المسألة عنايتهم الفارابي، وكذلك فعل ابن سينا والتهروردي وملا صدرا وأتباعه؛ وكالعادة فإننا سنعالج هذه المسألة على مراحل وفق الطريقة التي اعتمدها في هذا الكتاب.

1- تاريخ البحث

- الفارابي هو أول فيلسوف مسلم بحث مسألتين الوحي والنبوة بالتفصيل، وحاول النظر في هاتين المسألتين على ضوء المباني والمبادئ الفلسفية. وفي ذلك يقول الفارابي: «ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراه، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية»⁽¹⁾.

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل 25.

وقد تطرّق الفارابيّ لتفسير العقل والنبوة مستعيناً بكلام الفلاسفة على مراتب العقل النظريّ. وهو يعتقد بأنّ الفلاسفة والأنبياء هم أفراد بلغوا أقصى درجات العقل النظريّ، وفي تلك المرتبة العالية يكون اتصال الفلاسفة بالعقل الفعّال بواسطة عقولهم، وبذلك يدركون الحقائق الكلّية، وأمّا الأنبياء والرّسل فهم متّصلون بالعقل الفعّال بقوّتهم المتخيّلة، فيدركون جزئيات الوحي، وهم قادرون على إدراك كليّات الوحي بواسطة عقولهم⁽¹⁾.

- ولابن سينا كذلك كلامٌ شبيهٌ بهذا حول تفسير النبوة والوحي، حيث يعدّ الوحي في كتابه الإشارات والتنبيهات حاصل أعلى مراتب العقل النظريّ؛ إذ إنّ هذا العقل يستعين بالحدس بدلاً من التفكير في آخر درجات كماله، ويقوم في أعلى درجات الحدس التي يسمّيها ابن سينا بالقوة القدسيّة بإدراك الحقائق عن العقل الفعّال بتلك القوة وهذا ما يُدعى بالوحي⁽²⁾.

ويعتقد ابن سينا أنّه بإمكان نفس الإنسان أن ترتبط بالعقول أثناء النوم واليقظة، فهو يرى أنّ الإنسان قادرٌ ومن خلال الرياضة والتمارين بلوغ الكمال المعرفي، وكما إنّ النفس قادرة حتى في حالات النوم على إدراك الأمور الغيبية، فإنّها تستطيع ذلك في اليقظة أيضاً؛ إذن، ومع تضاؤل المواجهات الحسيّة تكتسب نفس الإنسان صورة علويّة لتنتقل بعدها تلك الصّورة من عالم خياله إلى حسّه المشترك.

وأما ما يبقى من تلك الإدراكات في ذاكرة الشخص فيُسمّى الوحي أو الإلهام، فإذا بقيت تلك الإدراكات في ذاكرة الإنسان على شكل رموز فإنّها ستكون بحاجة إلى تأويل وتفسير⁽³⁾. يقول ابن سينا إنّ في مثل هذا النوع من

(1) انظر: المصدر نفسه؛ الفارابيّ، تحصيل السعادة، ص 61-63.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، التّمتط الثالث، الفصلان 11 و12.

(3) المصدر نفسه، التّمتط العاشر.

النُّبُوَّةُ تتعلّق الإدراكات الخياليّة من العالم العلويّ بالعقل العمليّ⁽¹⁾. وفي كتابه «المبدأ والمعاد» يقول ابن سينا: «والقوّة النبويّة لها خواصّ ثلاث... فالخاصّة الواحدة تابعة للقوّة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القويّ جدّاً من غير تعليم مخاطب من النَّاس له، يتوصّل من المعقولات الأولى إلى الثّانية في أقصر الأزمنة... وأمّا الخاصّة الأخرى فهي متعلّقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج... وهذا الاتّصال هو من جهة الوهم والخيال وباستعمالهما في الأمور الجزئية... وأمّا الخاصّة الثالثة التي لنفس النّبيّ فهو تغييرها الطّبيعة»⁽²⁾. وقد ذكر ابن سينا هذا الكلام في نهاية بحثه في موضوع النَّفس في كتاب الشّفاء.

- وللسهروردي أيضاً تفسيرٌ وكلامٌ مشابه لما قاله ابن سينا، لكنّه تطرّق هنا إلى مسألة نفوس الأفلاك وعالم المُثُل المعلّقة؛ أي إنّ النّبيّ متّصلٌ بالعالم المذكور - وهو عالم المُثُل - من خلال إدراكه له⁽³⁾.

وخلاصة رأي حكماء الإسلام هي أنّ العقل الإنسانيّ يتلقّى الحقائق من العالم العلويّ لتستقرّ بعد ذلك في خياله، ثمّ يحسّ ويشعر بها. والحقيقة هي أنّ قوّة الخيال تظهر الحقائق الكلّية بشكل جزئيّ وتنقله إلى حسّ النّبيّ، ونتيجة لذلك ينقل النّبيّ بدوره تلك المطالب إلى الآخرين؛ أي إنّهُ يبيّنها بحيث يستطيع هؤلاء إدراك تلك المطالب بواسطة حواسّهم.

2- رأي ملا صدرا

سلك ملا صدرا أيضاً الطريق نفسه التي سلكها من سبقه، حيث فسّر الوحي بالاستناد إلى قوّة الخيال عند الأنبياء، لكن لا يبدو أنّ ملا صدرا قد

(1) ابن سينا، رسالة النَّفس، ص 68 و 69.

(2) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 115-120.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 230 و 495-496.

أتى بشيء جديد في هذا الموضوع لم يذكره السابقون⁽¹⁾. وبعد ملاً صدرا لم يُضف الفلاسفة أي شيء جديد على ما قاله الفلاسفة من قبل، إلا ما نجده من اختلاف في بعض التعبيرات وتكرار الموضوعات نفسها.

3- بحث واستنتاج

ذكرنا في ما مضى نبذة موجزة عن آراء المفكرين السابقين في مسألة الوحي وبيانها، لكن بعض الباحثين المعاصرين وبتأثير من المبادئ والأصول المطروحة في الغرب بشأن تفسير الوحي، ذكروا شيئاً مغايراً منها تفسير الوحي بواسطة مفهوم التجربة الدينية؛ أي القول إن النبي يعيش تجربة خاصة ثم ينقل ذلك إلى الناس.

ولا يبدو أن تفسير الوحي بالتجربة الدينية يقلل الغموض الذي يكتنف هذه المسألة، فعندما يسألنا أحدهم: «ما معنى الوحي؟»، ونجيبه بأنه تجربة دينية، فما هذا سوى تبديل للسؤال بسؤال آخر في صيغة جواب، وبالتالي من حقه أن يسأل ثانية: «وما هي هذه التجربة الدينية وماذا تعني؟»

وهذا التفسير للوحي يبدو منطقياً وصحيحاً للغاية عند الغربيين؛ لأن النصوص الدينية المتداولة عندهم كُتبت على أيدي أشخاص يُدعى لهم تجربة حالة من المكاشفة، وهو ما يُسمونه بالتجربة الدينية؛ ولا يدعي أحد ممن نُسبت إليهم تلك النصوص كما لم يُدع لهم أنهم تلقوا تلك النصوص بوحي إلهي مباشر بالمعنى الذي يقصده المسلمون عندما يتحدثون عن القرآن الكريم⁽²⁾.

(1) انظر: ملاً صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص24-30؛ ج8، ص212 وما بعدها؛ ملاً صدرا، المبدأ والمعاد، ج2، ص531 و781؛ ملاً صدرا، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص148؛ انظر كذلك: خسرويه و قدردان قراملكي، مقالة في: مجلة: قبسات، العدد 47، السنة 13، ربيع عام 2008م.

(2) توماس، كلام مسيحي، ص27.

كما تقبل الكنيسة المسيحية عمومًا أنَّ شخصيات عدّة شاركت في تدوين الكتاب المقدّس، فيذكر ما يقرب من 39 شخصًا أسهمَ في تدوين العهد القديم والعهد الجديد وذلك على مدى 1500 سنة⁽¹⁾. وعلى ضوء هذا التاريخ للكتاب المقدّس يمكن للاهوت المسيحي واليهودي أن يقبل لمدوّني العهدين أنّهم خاضوا تجربة روحية سمحت لهم بإنتاج هذه النصوص. وهذا على خلاف الرؤية الإسلامية إلى القرآن الكريم، حيث يؤمن المسلمون أنّ هذا الكتاب أوحى إلى النبيّ (ص) بحروفه وكلماته، وبالتالي لا يصلح نموذج التجربة الدينيّة لتفسير الوحي بحسب الرؤية الإسلامية.

ويصف القرآن الكريم نفسه بقوله: ﴿إِنَّا سَلَفْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا نَقِيلًا﴾⁽²⁾، وجوابًا على اعتراض الكافرين وقولهم للرسول (ص): ﴿أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَزِيدُهُ﴾ يقول القرآن الكريم: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾⁽³⁾ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ⁽⁴⁾، وفي موضع آخر يقول القرآن الكريم مخاطبًا الرسول الأعظم: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ...﴾⁽⁵⁾ وَمَا كُنْتَ تَسْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا أَلَّا زَنَابَ الْمُبْطِلُونَ⁽⁶⁾. ويوجد كثيرٌ من الآيات التي أشارت إلى هذا الأمر بشكل متواصل ومنها ما يأتي:

- التأكيد على نزول القرآن باللغة العربية في عدد من الآيات مثل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁷⁾، ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا

(1) هاكس، قاموس الكتاب المقدّس، ص5.

(2) سورة المزمل: الآية 5.

(3) سورة يونس: الآيتان 15-16.

(4) سورة العنكبوت: الآيتان 47-48.

(5) سورة يوسف: الآية 1.

عَرَبِيًّا^(١)، ﴿قُرْءَانَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^(٢)، ﴿كَتَبْنَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ، قُرْءَانَا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٣)، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانَا عَرَبِيًّا﴾^(٤)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٥).

- تلاوة القرآن الكريم على مسمع الرسول الأعظم (ص) ليتبعه ويلفظ كلماته بالشكل الصحيح، وهذا يعني أنه نزل عليه بهذه العبارات دون أي تغيير، وقد سمعه النبي (ص) بأذنيه كما هو مكتوب في المصحف تمامًا: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ﴾ (١٧) ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾^(٦)، ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾^(٧).

- تكررت عبارة إنزال الله (سبحانه) للقرآن الكريم على نبيه عشرات المرات وفي مواضع وآيات متعددة.

ثانيًا: السياسة عند ملا صدرا

بنى ملا صدرا رؤيته إلى إدارة المجتمع على مركب من الفلسفة والعرفان؛ لكنّه لم يخلف وراءه بحثًا منظمًا ومنسجمًا يسمح بنسبة إبداع نظرية خاصّة به. فهو يرى أنّ الوحي والنبوة هما أساس الحكم، وهذا ما قاله الفارابي وابن سينا قبل ذلك^(٨).

ويعتقد ملا صدرا أنّ تعيين الخليفة من بعد النبي (ص) من صلاحيّات

(1) سورة طه: الآية 113.

(2) سورة الزمر: الآية 28.

(3) سورة فصلت: الآية 3.

(4) سورة الشورى: الآية 7.

(5) سورة الزخرف: الآية 3.

(6) سورة القيامة: الآيتان 17-18.

(7) سورة الأعلى: الآية 6.

(8) ملا صدرا، أسرار الآيات، الطرف 2، المشهد 4، القاعدة 4؛ ملا صدرا، شرح أصول الكافي، مج 3، ص 550.

الله ورسوله. وأنّ الحاكم الصالح الذي يختاره الوليّ السابق هو صاحب الولاية والسلطة المشروعة، ومثل هذا الحاكم يمكنه رفع الخلاف والنزاع بالاستناد إلى الإلهام الإلهي. وعلى العموم يتبنّى ملاً صدرا نظرية الإمامة التي يؤمن بها الشيعة الإمامية⁽¹⁾. ويرى أنّ الإمامة بمعنى الخلافة في الدين والدنيا لطفٌ إلهيٌّ، وبالتالي لا يقبل بالفصل بين الدين والسياسة؛ لأنّ ذلك يودي بالناس في أودية الضلال ومهاويه⁽²⁾.

وأما في زمان غيبة الإمام المعصوم، فيرى ملاً صدرا أنّ الحاكم غير المعصوم يجب أن تتوفّر فيه مجموعة من الشروط تجعله أهلاً للحكم، ومن أهمّ هذه الشروط: العدالة، وحسن التدبير، والعقل، والعلم بالشريعة، وتجنّب الظلم والتزاهة عن الفسق، والقدرة على إدارة أمور الناس⁽³⁾.

ويشير في كتابه «مفاتيح الغيب»، إلى بعض واجبات الحاكم بالنظر إلى الظروف التي كانت سائدة في عصره⁽⁴⁾. ثمّ إنّ ملاً صدرا تعرّض لقضية السياسة وإدارة المجتمع في موارد عدّة من كتبه ومن ذلك ما أورده في القسم الأخير من كتاب «المبدأ والمعاد»، المقالة الرّابعة، الفصول من 2 إلى 6؛ والمفتاحين 12 و15 من كتاب «مفاتيح الغيب»، والمشهد الخامس من كتاب «الشواهد الربوبية»، وكتاب «كسر أصنام الجاهلية». كما يتعرّض ملاً صدرا لهذا الأمر بشكل غير مباشر أثناء تفسيره للآيات المتعلّقة بخلافة الإنسان وحاكميّة الله (سبحانه).

لكن في نهاية المطاف -وكما ذكرنا- فإنّ ملاً صدرا لم يأت بشيء جديد يضاف إلى ما أتى به الفلاسفة والعرفاء من قبل؛ بل ممّا يُؤسّف له

(1) ملاً صدرا، شرح أصول الكافي، مج3، ص376-379، ص414-418.

(2) المصدر نفسه، مج3، ص475؛ ج1، ص184.

(3) المصدر نفسه، مج2، ص419.

(4) ملاً صدرا، مفاتيح الغيب، المفتاح 12.

أنه نقل أفكار من سبقه بطريقة غير منظّمة في بعض الحالات، ما يسمح لنا بالقول إنّنا لا نتعلّم منه شيئاً ذا بال، في هذه القضية.

والنقطة الأخرى هي أنّ ملّا صدرا استعمل أسلوب الفلاسفة في الدخول إلى بحث السياسة، وذلك خلافاً لبحوثه في علم الوجود، فبدلاً من أن يؤسّس مسائل النبوة والإمامة والسياسة على قاعدة الحكمة المتعالية والعرفان، نجد أنه أقامها على أسس الفلسفة المشائية وتقارير ابن سينا وتفاسيره⁽¹⁾. والحال أنه كان قادراً على تشييد نظريته السياسية على أسس الحكمة المتعالية والعرفان، على نحو ما يمكن فعله مع قضيتي النبوة والإمامة. على نحو ما فعلنا نحن في كتابنا «فلسفه امامت»⁽²⁾.

وفي ما يرتبط باستمرار الإمامة فإنّ ملّا صدرا عالج هذه القضية على أساس قاعدة «إمكان الأشرف»⁽³⁾ التي هي من قواعد المدرسة الإشراقية، بينما يمكنه تفسيرها وفقاً لمفهوم قوس النزول والصعود الذي هو من المبادئ الثابتة في العرفان⁽⁴⁾. واعتمد لتفسير المعجزة وغيرها من العلوم الخاصة بالأنبياء مضافاً إلى مسائل أخرى ذات صلة بهذه المباحث، اعتمد على أفكار مستوحاة من الفلسفة المشائية⁽⁵⁾، والحال أنّ في العرفان والحكمة المتعالية كثير من المبادئ الصالحة لتفسير هذه القضايا. ونحن نرى أنّ اعتماد العرفان وأفكار الحكمة المتعالية أدقّ وأكثر انسجاماً وقرباً مع هذه المسائل،

(1) انظر: ملّا صدرا، شرح أصول الكافي، كتاب الحجة، الباب الثالث.

(2) يثري، فلسفه امامت.

(3) شيخ الإشراق السهروردي، حكمة الإشراق، القسم 2، المقالة 2، الفصل 1. وتقول القاعدة المذكورة: «إنّ الممكن الأخص إذا وُجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد». لكنّ فهم ملّا صدرا وشيخ الإشراق لهذه القاعدة التي لا يمكن تفسيرها إلّا وفقاً لتعاليم أفلوطين والعرفاء، محلّ تأمل.

(4) انظر: ملّا صدرا، شرح أصول الكافي، كتاب الحجة، الباب 3.

(5) المصدر نفسه.

الأمر الذي لم يفعله ملاً صدرا. وعندما نقول هذا لا نغفل عن أن كثيراً من أفكار العرفاء ولو على مستوى المبادئ مبنية على الشهود والكشف.

وفي ما يأتي سوف نتابع البحث في موضوع السياسة على ضوء المبادئ التي يرتضيها ملاً صدرا، بغض النظر عن استخدامها من قبله أو عدم استخدامها. وسوف نختار قضية «السلطة» على وجه التحديد كنموذج من نماذج عدة يمكن التوقف عندها.

والسؤال الذي نفتتح النقاش به هو: كيف يمكن تبرير سلطة الحاكم على ضوء مبادئ الحكمة المتعالية؟

وتجدر الإشارة إلى أن مدرسة المشاء تبرر سلطة الحاكم انطلاقاً من حاجة المجتمع والحياة الاجتماعية الضرورية إليه⁽¹⁾، أما في مدرسة الحكمة المتعالية فيمكن العثور على تفسير آخر وتبرير مختلف، نعرضه في السطور الآتية:

1- المبادئ والمقدمات

إن مبادئ الحكمة المتعالية والمقدمات التي يمكن استفادتها منها لتبرير السلطة هي المبادئ التي يرتضيها ملاً صدرا في علم الوجود، حيث يمكن على أساسها إثبات الولاية لشخص معين دون آخر. وهذه أهمها:

أ- أصالة الوجود: الوجود حقيقة خارجية وأصلية في العرفان الإسلامي والحكمة المتعالية، وذاته وحقيقته هي التعيين والخارجية.

ب- درجات الموجودات ومراتبها: تلك الحقيقة الواحدة هي بمنزلة النقطة بحركتها الحبيبة في قوسي النزول والصعود ترسم دائرة وتظهر درجات ومراتب من التنازلات والحضرات.

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة 10، الفصول 2 و4 و5.

ج- قوس الوجود الصَّعودي: بتردّ أمواج الوجود يصل الوجود إلى أدنى نقطة يمكن أن يصل إليها، ثم يرتدّ صعودًا حتى يصل إلى نقطة البداية.

د- السير الصَّعودي: مع قبول إمكان الصعود ينبغي أن نرى في أيّ ميدان يتحقّق هذا الصعود وفي أيّ مجال؟ يرى العرفاء أنّ الصعود المذكور ميدانه ومجاله هو ساحة الوجود الإنسانيّ فقط.

هـ- كَيْفِيَّة الصَّعود: يتحقّق هذا المسير الصَّعوديّ وفق مبدأ السَّير الحَبِّي، فيبدأ من أولى درجات عالم المادّة وأدنى مراتبها، ثمّ يعبر محطة الإنسان ويسير به نحو عالم التجرّد، وبعد عبور محطات التجرّد وترقي درجاته، يقترب من مقام الإطلاق. وخلال ذلك السير تنكسر التعيّنات والتقيّدات الواحدة تلو الأخرى وتندمج الكثرات في الوحدة، على العكس ممّا يحدث في قوس النزول حيث تزداد القيود خلال السير.

و- جميع الأوصاف والآثار مترتبة على الوجود: استنادًا إلى أصالة الوجود، فإنّ جميع الأوصاف والآثار التي نراها تكون ناشئة عن الوجود وذاتيته؛ وذلك أنّ الوجود هو الحقيقة الأصلية الوحيدة ولا حقيقة غيره يمكن أن تكون منشأ الآثار؛ إذن، فجميع الأوصاف والآثار، مثل الحياة والعلم والإرادة والقدرة والخلق والإبداع، نابعة عن ذات الوجود، وتتمخّض عن هذه النتيجة نتائج متعددة أخرى، منها:

1- لما كانت الصفات والآثار متعلّقة بالوجود وناشئة من ذاتيته، فإنّ أوصاف جميع الموجودات وآثارها - وليست الصفات والآثار الإلهيّة فقط - تُعتبر من لوازم مرتبتها الوجوديّة.

2- إذا أضفنا مبدأي «الوحدة» و«التشكيك» في الوجود، إلى أصالة الوجود⁽¹⁾؛ فإنّنا سنحصل على النتيجة الآتية، وهي أنّ ثمة نوعًا من الوحدة

(1) لدراسة البحث الاستدلاليّ لتلك المبادئ، انظر حول أصالة الوجود على التوالي: ملاً =

يسود كلّ أرجاء الوجود، ولَمّا كانت حقيقة الوجود مشكّكة من حيث مراعاة المراتب - كما يعتقد ملّا صدرا وأتباعه بذلك⁽¹⁾ - ومن حيث الشؤون والتجليات - كما يرى العرفاء -، فإنّ تلك الآثار تكون مشكّكة أيضاً. على سبيل المثال فإنّ العلم والإرادة والفعل والإبداع ليست متساوية بين واجب الوجود وبين العقول والنفوس؛ بل هي متفاوتة من حيث الكمال والنقصان، لكنّ ما هو مُسلّم به هو أنّ أيّ درجة من درجات الوجود لا تخلو من تلك الخواصّ والآثار إطلاقاً⁽²⁾.

هذا، وينسب صدر المتألّهين اكتشاف هذه المسألة إلى نفسه، ويقول إنّ ابن سينا وأتباعه عجزوا عن الوصول إلى هذه النتيجة، لكنّه مع ذلك يعترف باهتمام العرفاء بتلك المسألة⁽³⁾.

إنّ الأهداف والمعشوقات مختلفة كذلك بحسب اختلاف مراتب الوجود ودرجاته⁽⁴⁾، ويرى العرفاء أنّه لَمّا كان العالم كلّهُ وكذلك جميع

= صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 67-138؛ السبزواري، شرح منظومة الحكمة، ص 10-15؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل 2.

(1) وتجدر الإشارة إلى أنّ ملّا صدرا كان قد صرّح قائلاً: «ومما يجب أن يعلم أن إثباتا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤوناته ذاته، لا أنها أمور مستقلة وذوات منفصلة» (ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 71).

(2) انظر: الأملي، درر الفوائد (تعليقة على شرح منظومة السبزواري)، ج 2، ص 294.

(3) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 173؛ ج 2، بحث العلة والمعلول، ص 127؛ ج 3، بحث العاقل والمعقول، ص 278 وما بعدها. وصرّح القانوني كذلك بتبعيّة العلم للوجود من حيث الكمال والنقص (انظر: صدر الدّين القانوني، رسالة النصوص، ص 13).

(4) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 7، ص 179.

الموجودات هي مظاهر وتجليات للحق (تعالى) وصفاته وكمالاته. وفي هذه المرحلة بالذات يبلغ الإنسان الكامل الذي يتسّم قمة الوجود الإمكانّي، من ثلاث نواح هي: العلم والقدرة والسلوك. وهذا الإنسان هو أفضل الكائنات بعد الخالق سبحانه. وهو الحاكم وله السيادة على عالم الإمكان، وذلك بصورة تكوينيّة. وهو صاحب مقام الولاية والخلافة، وهذه الولاية هي منبع الشريعة ومصدرها.

ويؤدّي الإنسان الكامل المذكور أدواراً عدّة، هي:

- الخلافة الإلهيّة: يؤدّي ظهور الكائنات إلى سريان الربوبية في مراتب الوجود شأنها في ذلك شأن جميع الصفات والأسماء الإلهيّة؛ والخليفة هو حلقة الوصل بين الكائنات وبين ذات القديم في إطار الولاية والربوبية.

- مظهرية اسم «الله» الجامع: لما كان لفظ الجلالة «الله» جامعاً لكلّ الأسماء الإلهيّة الحسنى ومحيطاً بها جميعاً، وجب أن يكون له مظهر كليّ وجامع، وليس ذلك المظهر إلّا خليفة الله (سبحانه) المحيط بكلّ الكائنات وسيّدها. وهذا الخليفة هو أصل الكائنات ومنشؤها ومعادها، وهو يُعدّ منبع الفيض والمدد والعون في السير التزولي والصعودي. والنبوة والإمامة مظهران لهذه الخلافة والولاية التكوينية.

- الحاكميّة والتعديل: بسبب التضادّ والتخاصم في أسماء الله وصفاته ومظاهرها وتجلياتها، فإنّ نظام الوجود سوف يحتاج إلى حاكم عادل يرفع التضادّ بين هذه الحقائق المتضادّة، وينشر العدل في أرجاء الوجود. وليس هذا الحاكم العادل سوى مظهر اسم الله أي الخليفة.

ويرى ملا صدرا أن هذه المرتبة في السلطة والحاكميّة لا تليق إلّا بالإمام المعصوم، أمّا في زمن الغيبة فإنّ ذلك المقام يتولّاه من يشبهه في الصفات والخصائص، أي من هو أفضل الخلق وأعلام مرتبة ومقاماً بعد الإمام المعصوم.

ويرى ملّا صدرا أنّ واجب الدولة هو ضمان السعادة الدنيوية والأخروية للبشر، بدءاً من السعادة الجسدية وانتهاءً بالرفاه في الحياة الاجتماعية، وتحصيل الكمالات العلمية والعملية التي تعدّ مؤونة النجاة في الآخرة. كما ذكر صدر المتألهين بعض واجبات الحاكم، ومنها: تنظيم الأمور المتعلقة بالمعاش والمعاد وهداية الناس إلى الصراط المستقيم ومعاقبة المذنبين والمخالفين وتوفير الأمن والاستقرار⁽¹⁾.

ما تقدّم هو خلاصة المبادئ التي يمكن تبرير السلطة بها في مدرسة الحكمة المتعالية. واستناداً إلى هذا التفسير فإنّ الخليفة هو سيّد هذا العالم تكريماً وتشريعاً، ولا يمكن أن يتعدّد هذا الخليفة في الزمان الواحد، ولا يمكن للعالم أن يحقق سعادته إلا تحت ظلّ ولايته.

2- نقد وتحليل

هذه الرؤية إلى السلطة مبنية على مبادئ مقرّرة في العرفان والحكمة المتعالية. وعلى الرغم من ظاهرها اللافت، فإنّ وضعها قيد التطبيق يولّد عدداً من الإشكالات ويرتّب عليها الكثير من الأضرار والخصائر. فإنّ سيطرة الخليفة الإلهية على العالم وخضوع العالم لإرادته وإدارته له بركاتٌ لا تحصى ولا تُعدّ. فمن يتحلّى بالخصائص التي ذكرت للإنسان الكامل لا شكّ في أنّه يكون منشأ خير وبركة على الأرض، وتمكينه من إدارته الأمور سوف يؤدّي إلى حلّ مشكلات البشرية كلّها.

ولكنّ المشكلة الرئيسة التي تواجهنا هي في كيفية إرساء قواعد هذه النظرة وإضفاء الواقعية على هذا الحلم الكبير في عالم الواقع وفي الفضاء الحقيقي، وأقصد بالتحديد تطبيق ذلك في أيّ من المجتمعات المعاصرة. ومن الصعوبات التي سوف تواجه تحقيق هذه الحلم:

(1) انظر: ملّا صدرا، المبدأ والمعاد، ص 567؛ ملّا صدرا، تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص 268-269.

أ- مبادئ هذه النظرية كلّها تقوم على أساس الكشف والشهود الذي لا يمكن تعميمه أو فرضه على الجميع، وذلك لأسباب عدّة:

أولاً: لعدم إمكان نقل التجارب الشهوديّة من أصحابها إلى الآخرين.

ثانياً: في تلك التجارب كثير من الأخطاء ويواجهها كثير من الانتقادات.

ثالثاً: حتى لو سلّمنا بصحّة تلك التجارب، فإنّها ليست حجّة على غير أصحابها.

ب- صعوبة تحديد الخليفة واختياره من بين المدّعين الكذّبة، فلو قيل: من يرى نفسه خليفة الله في الأرض ليعلّن ذلك على الملأ! لا يرى الآلاف من الأشخاص ليّدعي كلّ منهم أنّه خليفة الله، ولوجد كلّ منهم من يؤيّده في دعواه ويسانده فيها، ولحكم كثيرٌ منهم على غيره بالكذب والادّعاء زوراً.

لقد كانت ساحة العرفان منذ نشأته ميداناً رحباً وأرضاً خصبة للدعاوى الكاذبة أو الخاطئة على أقلّ تقدير؛ لأنّ التجارب العرفانية شخصيّة لا يمكن نقلها إلى المخاطبين. وهذا أمرٌ اعترف به كثيرٌ ممّن اشتغل بالعرفان وسلك أوديته، وكثيراً ما يُشتكى من قلة الصادقين في مقابل المدّعين كذباً. فكيف نكتشف الصادق من هؤلاء المدّعين الكثر ونوليّه زمام الأمور، ونسلّم له قيادة أمور البلاد والعباد؟

ج- هل تكفي الأرجحية الوجوديّة في الخلق والأخلاق لحلّ المشاكل الكبيرة والمعقدة التي تواجهها الحياة الاجتماعيّة في العصر الحديث؟ وهل يمكن العثور على شخص واحد فقط قادر على إدارة وجوه الحياة الاجتماعيّة كلّها بالاستناد إلى مكانته وعلوّ كعبه في السير والسلوك؟ وفي حال الإجابة بـ«نعم»، فما هي القاعدة التي بُني عليها هذا الجواب؟

د- حاكمية الفرد غير المعصوم، لا تنسجم مع ما يقتضيه العقل الإنساني من جهات عدة. ومشكلة التفكير العرفاني أنه يجعل من الواصلين سواء أكانوا أقطاباً أو أوتاداً أو غير ذلك من المراتب التي تذكر للعرفاء، يجعل منهم قبلة للإرادة والطلب ويجعل من الناس جميعاً مريدين طالبين، ما عليهم سوى الطاعة والامتثال، وعلى حدّ تعبيرهم يجب أن يكون السالك أو المريد أشبه بالميت بين يدي غاسله.

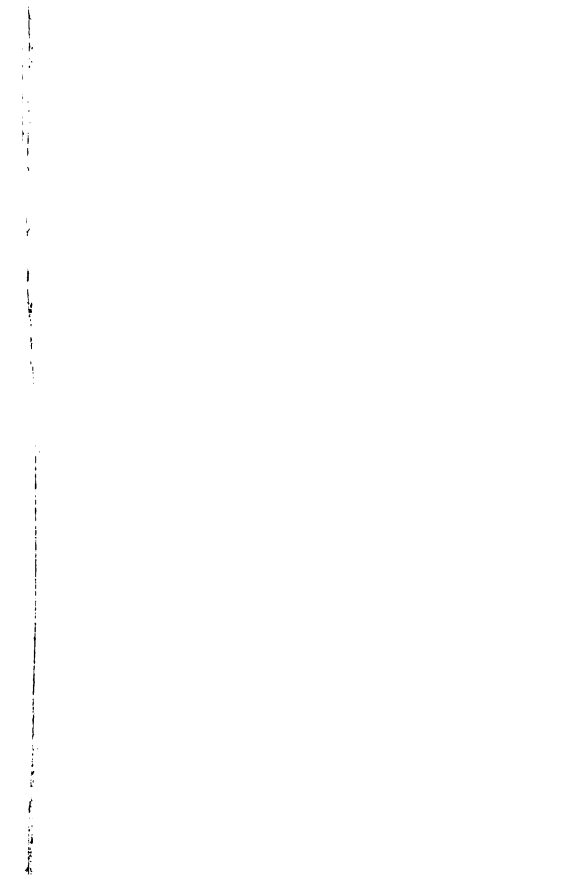
هـ- هذه النظرة إلى الإنسان الكامل أو الخليفة الإلهي تتعارض مع كتاب الله وسنة نبيه (ص) وذلك لأسباب عدة، منها:

أولاً: لا نجد في كتاب الله ولا في السنة النبوية الشريفة ما يشير إلى السلطة التكوينية للرسول (ص)؛ بل فيها ما يؤكد على بشريته وتساويه مع سائر الناس في الحقوق والواجبات إلا في بعض المستثنيات المحدودة.

ثانياً: في القرآن الكريم اعتراض على المنزلة التي أعطاها المسيحيون للسيد المسيح (ع) أو لغيره من رجال الدين، سواء أكان في مجال التشريع أم التكوين.

ثالثاً: إنّ العلاقة القائمة بين الله (سبحانه) وبين الإنسان هي علاقة إبلاغ وتكليف، واستناداً إلى «قاعدة اللطف»؛ فإنّ تلك العلاقة تظلّ مستمرة ما لم تؤدّ إلى الإجبار - أي عدم الإضرار بحرية الإنسان ومعرفته وعلمه.

ورثة العديد من الشواهد التي تؤيد ما قلناه ولم نأت على ذكرها ههنا لضيق المجال.



المصادر والمراجع

- 1 - (ابن المرزبان) بهمنيار، التحصيل، جامعة طهران، 1970م.
- 2 - (ابن حجر العسقلاني) أحمد بن علي، المطالب العالية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ.
- 3 - (ابن حزم الأندلسي) علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، 1416هـ.
- 4 - (ابن رشد) محمد بن أحمد، تهاافت التهافت، بيروت، 1421هـ.
- 5 - _____، فصل المقال، القاهرة.
- 6 - (ابن زكريّا الرّازي) محمد بن يحيى، رسائل فلسفية، تحقيق: ب. كراوس، طهران، 1352هـ.
- 7 - (ابن سينا) الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ترجمة: حسين ملكشاهي، طهران، سروش، 1984م.
- 8 - _____، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1404هـ.
- 9 - _____، الرسائل، طهران، 1952م.
- 10 - _____، الشفاء (الإلهيات)، ناصر خسرو، طهران، دانشنامه علاني، 1984م.

- 11 - _____، الشفاء (الطبيعيّات)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405هـ.
- 12 - _____، الشفاء (المنطق-البرهان)، القاهرة، 1378هـ/ 1956م.
- 13 - _____، المباحثات، تحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، 1992م.
- 14 - _____، المبدأ والمعاد، جامعة ماك غيل، طهران، 1984م.
- 15 - _____، النفس، طبعة مصر.
- 16 - _____، النفس، مؤسسة الآثار والمفاخر الثقافية، طهران.
- 17 - _____، دانشنامه علائي، همدان، 2004م.
- 18 - _____، رسالة النفس، جامعة همدان.
- 19 - _____، رسالة في الحدود، سروش، طهران، 1987م.
- 20 - _____، النجاة في المنطق والإلهيات، منشورات جامعة طهران، طهران، 1985م.
- 21 - (ابن عربي) محمّد بن علي، فصوص الحكم، ترجمة: محمد علي موحد، بحث، طهران، 2007م.
- 22 - (أبو البركات البغدادي) هبة الله بن علي، المعتبر في الحكمة، جامعة إصفهان، 1415هـ.
- 23 - (أبو الحسن الأشعري) علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، ط1، 2000م.
- 24 - _____، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد، الدكن، 1344هـ.
- 25 - _____، مقالات الإسلاميين، إسطنبول، 1940م.

- 26 - (أبو المعالي الجويني) عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد في الكلام، بيروت، 1385هـ.
- 27 - (أبو المعالي الجويني) عبد الملك بن عبد الله، الشامل، بيروت 1420هـ.
- 28 - _____، الشامل، مصر، 1969م.
- 29 - (أبو صلاح الحلبي) تقي الدين بن نجم الدين، تقريب المعارف، قم، 1984م.
- 30 - (إخوان الصفا)، الرسائل، بيروت، 1372هـ/ 1993م.
- 31 - _____، مجمل الحكمة (ترجمة الرسائل)، أكاديمية العلوم الإنسانية، طهران، 1996م.
- 32 - (أرسطو)، الطبيعيات، ترجمة: مهدي فرشاد، منشورات أمير كبير، طهران، 1984م.
- 33 - _____، الميتافيزيقا، ترجمة: شرف الدين الخراساني، منشورات گفثار، طهران، 1987م.
- 34 - (أفلاطون)، الجمهورية، ترجمة: شوقي داود تماراز، طباعة الأهلية للنشر والتوزيع.
- 35 - _____، سلسلة آثار أفلاطون: محاوراة بارمنيدس، الجمهورية، ترجمة: محمد حسن لطفي، طهران، منشورات الخوارزمي، ط2، طهران، 1988م.
- 36 - (أفلوطين)، سلسلة آثار أفلوطين التاسوعات، ترجمة: محمد حسن لطفي.
- 37 - (أكبري) رضا، جاودانگی/الخلود، منشورات بوستان کتاب، قم.
- 38 - (الإسكندراني) فيلون، اخلاف قابيل، لا تا.
- 39 - (الآشتياني) أحمد، لوامع الحقائق، بيروت، 1399هـ.

- 40 - _____، مقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني على مجموعة رسائل السبزواريّ، منشورات أسوة، طهران.
- 41 - (الأشتياني) مهدي، أساس التوحيد، منشورات مولی، طهران، 1981م.
- 42 - _____، تعلیقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواريّ، مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة ماك غيل، طهران، 1973م.
- 43 - (الأملي) حيدر، نصّ النصوص، منشورات طوس، طهران، 1988م.
- 44 - _____، نقد النقود، وزارة الثقافة والتعليم العالي، طهران، 1989م.
- 45 - (الأملي) محمّد تقي، درر الفوائد (تعلیقة على شرح منظومة السبزواريّ)، مركز النشر، طهران، 1377هـ.
- 46 - (الباقلائي) محمّد بن الطيب، التمهيد، القاهرة، 1366هـ.
- 47 - (البهائي) محمّد بن حسين، ديوان نان وحلوا/الخبز والحلواء.
- 48 - (البيروني) محمّد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، لايزيج، 1925م.
- 49 - (التهانوي) محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت.
- 50 - (الخراساني) شرف الدين، نخستين فيلسوفان يونان، منشورات انقلاب اسلامي، طهران، 1991م.
- 51 - (السبزواريّ) هادي بن مهدي، شرح منظومة الحكمة، طهران، منشورات ناب، 1413هـ.
- 52 - _____، شرح منظومة الحكمة، منشورات حكمت، مكتبة مصطفىوي، الطبعة الحجرية، قم، لا تا.
- 53 - (السهروردي) عمر، عوارف المعارف، بيروت.

- 54 - (الشریف الجرجاني) علي بن محمد، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، 1325هـ.
- 55 - (الشهرستاني) عبد الكريم بن أحمد، الملل والنحل، بيروت، 1406هـ.
- 56 - _____، نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة القاهرة.
- 57 - (الطباطبائي) محمد حسين، اصول فلسفه وروش رئالیسم، دار العلم، قم، 1953م.
- 58 - _____، اصول فلسفه وروش رئالیسم، منشورات صدرا، طهران.
- 59 - _____، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، 1390هـ.
- 60 - _____، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1985م.
- 61 - _____، حاشية على الكفاية، منشورات بنیاد علمی وفکری علامه طباطبائی، قم.
- 62 - _____، نهاية الحكمة، مركز منشورات الإمام الخميني، قم، 2006م.
- 63 - (الغزالي) محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، القاهرة، 1955م.
- 64 - (الفارابي) محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مطبعة السعادة، حيدر آباد، لا تا.
- 65 - _____، آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة الهلال، بيروت، 1995م.
- 66 - _____، التعليقات، تحقيق وإشراف: جعفر آل ياسين، إيران، 1412هـ / 1992م.
- 67 - _____، الدعاوى القلبية، حيدر آباد، الدكن، 1349هـ.

- 68 - _____، المنطقيّات، قم، 1408هـ.
- 69 - _____، تحصيل السعادة، إشراف: جعفر آل ياسين، بيروت، 1412هـ.
- 70 - _____، رسالة زينون، حيدر آباد، الدكن، 1349هـ.
- 71 - _____، رسالة في إثبات المفارقات، حيدر آباد، الدكن، 1345هـ.
- 72 - _____، رسالة في فضيلة العلوم، طبعة حيدر آباد، بغداد.
- 73 - _____، رسالة في ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، إشراف: جعفر آل ياسين، إيران، 1992م.
- 74 - _____، مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، حيدر آباد، 1367هـ.
- 75 - _____، رسائل متفرقة، حيدر آباد، الدكن.
- 76 - _____، شرح فصوص الحكم، منشورات بيدار، قم.
- 77 - (الفخر الرازي) محمد بن عمر، البراهين، جامعة طهران، طهران، 1962م.
- 78 - _____، المباحث المشرقية، منشورات بيدار، قم، 1411هـ.
- 79 - _____، المحصل، مصر، 1323هـ.
- 80 - _____، شرح الإشارات والتنبيهات، مؤسسة الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، 2005م.
- 81 - (القاضي عبد الجبار) عبد الجبار بن أحمد، أصول الدين، إسطنبول، 1928م.
- 82 - _____، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1384هـ/ 1965م.
- 38 - (القيصريّ) داود بن محمد، شرح تائية ابن الفارض (رسالة التوحيد والنبوة والولاية)، تعليق وتصحيح: جلال الدسن آشتياني، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1357هـ. ش.

- 84 - _____، شرح فصوص الحكم لابن عربي، الطبعة الحجرية.
- 85 - _____، شرح فصوص الحكم لابن عربي، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، طهران.
- 86 - (الكليني) محمد بن يعقوب، أصول الكافي، مكتب نشر ثقافة أهل البيت (ع)، طهران.
- 87 - (الكليني) يعقوب بن إسحاق، رسائل الكليني الفلسفية، إشراف: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، 1369هـ.
- 88 - (المحقق الدواني) محمد و(خواجوی) محمد إسماعيل، سبع رسائل، منشورات ميراث مكتوب، طهران، 2002م.
- 89 - (المدرس الزنوزي) علي، بدائع الحكم، الطبعة الحجرية، طهران.
- 90 - (المظفر) محمد رضا، مقدمة على الأسفار، الطبعة الحديثة.
- 91 - (المفيد) محمد بن محمد، مصنفات الشيخ المفيد، مؤتمر الشيخ المفيد، 1413هـ.
- 92 - (المقداد السيوري) المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات دفتر نوید اسلام، قم.
- 93 - _____، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مكتبة آية الله المرعشي، 1405هـ.
- 49 - (ميرداماد) محمد باقر بن محمد الحسيني، الجذوات، منشورات ميراث مكتوب، طهران، 2001م.
- 95 - _____، القبسات، منشورات جامعة/ طهران وماك غيل/ كندا، 1988م.
- 96 - _____، المصنفات، مؤسسة الآثار والمفاخر الثقافية، 2002م.

- 97 - _____، مصنفات ميرداماد، منشورات جمعية الآثار والمعالم الثقافية، 2002م.
- 98 - (أمين) أحمد، ضحى الإسلام، القاهرة 1947م.
- 99 - (أونامونو) ميجل، درد جاودانگی، ترجمة: بهاء الدين خرماهي، منشورات ناهيد، 2006م.
- 100 - (بريه) إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة: علي مراد داودي، طهران، منشورات الجامعة، 1995م.
- 101 - (تاج بخش) أحمد، ایران در زمان صفویه، منشورات چهره، تبریز.
- 102 - (توماس) ميشيل، كلام مسيحي، ترجمة: حسين توفيق، قم، مركز بحوث الأديان، 1998م.
- 103 - (جوادي آملی) عبد الله، براهين إثبات الله (تعالی)، قم، منشورات إسرائ.
- 104 - _____، دروس جلد سوم أسفار، المخطوطة.
- 105 - (جیلسون) آتین، الله والفلسفة، ترجمة: شهرام پازوكي، طهران، منشورات حقیقت، 1995م.
- 106 - (حكيمي) محمد رضا، المعاد الجسماني، قم، 2002م.
- 107 - (خسروپناه) عبد الحسين، «چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن»، مجلة: ذهن، العددان 15 و 16، خريف و شتاء عام 2003م، طهران، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي.
- 108 - (راسل) برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: نجف دريابندري، طهران، الكتب الجيبية، 1986م.
- 109 - (رحمتي) محمد كاظم، «مهاجرت علمای جبل عامل به ایران»، في ذكرى العلامة المجلسي.

- 110 - (رفيعي القزويني) أبو الحسن بن إبراهيم، غوصی در بحر معرفت،
مجموعة مقالات، منشورات إسلام، طهران 1997م.
- 111 - _____، مجموعة الرسائل والمقالات الفلسفية، طهران،
منشورات الزهراء (ع)، 1988م.
- 112 - (روس) ديفيد، أرسطو، ترجمه إلى الفارسية: مهدي قوام صفري،
منشورات فكر روز، طهران، 1998م.
- 113 - (زادة آملی) حسن، الجعل والعمل الضابط في الرابطي والرباط،
منشورات قیام، قم، 1989م.
- 114 - _____، القرآن والعرفان والبرهان، قم، منشورات قیام،
1995م.
- 115 - _____، وحدت از دیدگاه عارف وحکیم، وزارة
الإرشاد، طهران، 1983م.
- 116 - (سعد الدين التفتازاني) مسعود بن عمر، شرح المقاصد، بيروت،
1409هـ.
- 117 - (سليمانی أميری) عسگري، «صدر المتألهين: منطق دان بزرگ
ناشناخته»، مجلة: معارف عقلي، قم، ربيع 2007م، العدد 5.
- 118 - (سي. غوثري) دبليو كني، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مهدي
قوام صفري، منشورات فكر روز، طهران، 1997م.
- 119 - (سيف الدين الآمدي) علي بن أبي علي، أبكار الأفكار في أصول
الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط1، دار الكتب والوثائق
القومية، القاهرة، 1423هـ/ 2002م.
- 120 - (شايگان) داريوش، اديان ومکتبهای فلسفی هند، منشورات أمير
كبير، طهران، 1996م.

- 121 - (شيخ الإشراق السهروردي) يحيى بن حبش، الألواح العمادية (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، مؤسسة الفلسفة، أكاديمية العلوم الإنسانية، طهران، 1994-2001م.
- 122 - _____، التلويحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، مؤسسة الفلسفة، أكاديمية العلوم الإنسانية، طهران، 1994-2001م.
- 123 - _____، المشاريع والمطارحات (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، مؤسسة الفلسفة، أكاديمية العلوم الإنسانية، طهران، 1994-2001م.
- 124 - _____، پرتونامه (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، مؤسسة الفلسفة، أكاديمية العلوم الإنسانية، طهران، 1994-2001م.
- 125 - _____، حكمة الإشراق (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق)، تحقيق: هنري كوربان، مؤسسة الفلسفة، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، ط3، 1994-2001م.
- 126 - _____، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة الفلسفة، أكاديمية العلوم الإنسانية، طهران، 1993م.
- 127 - (صبحي) أحمد محمود، في علم الكلام، بيروت، 1405هـ.
- 128 - (صدر الدين القنوني) محمد بن إسحاق، إعجاز البيان، حيدرآباد، 1368هـ/ 1949م.
- 129 - _____، رسالة النصوص، منشورات مولی، طهران.
- 130 - (صفری) مهدي قوام، نظريه صورت در فلسفه أرسطو، منشورات حكمت، طهران، 2003م.
- 131 - (عبد الرزاق اللاهيجي) علي بن الحسين، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، طهران، 1277هـ.

- 132 - (عبوديت) عبد الرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، منشورات سمت، طهران، 2006م.
- 133 - (عين القضاة الهمداني) عبد الله بن محمد، زبدة الحقائق في كشف الدقائق، تصحيح: عفيف عسيران، جامعة طهران، طهران.
- 134 - (غومبرتس) ثيودور، مُفكرو اليونان، ترجمة: محمد حسن لطفي، منشورات الخوارزمي، طهران، 1996م.
- 135 - (قاضي القضاة الأسدآبادي) عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، إشراف: طه حسين، القاهرة، لا تا.
- 136 - _____، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1965م.
- 137 - (قراملكي) قردان، مجلة: قبسات، العدد 47، السنة 13، ربيع عام 2008م.
- 138 - (كانط) إيمانويل، التمهيدات، ترجمة: حداد عادل، منشورات الجامعة، طهران، 1988م.
- 139 - (كوربان) هنري، مُلاً صدرا، ترجمة: منصوري، منشورات جاويدان.
- 140 - _____، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ط3، طهران، 2001م.
- 141 - (گرامي) محمد علي، الفلسفة المشائية، قم.
- 142 - (محمد شريف) ميان، تاريخ فلسفه در اسلام، ترجمه إلى الفارسية: هيئة المترجمين في مركز النشر الجامعي، طهران، 1983م.
- 143 - (مصباح اليزدي) محمد تقي، آموزش فلسفه، قم.
- 144 - _____، تعلیقة على نهاية الحكمة، منشورات در راه حق، قم، 1405هـ.

- 145 - (مطهری) مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، منشورات صدرا، طهران.
- 146 - _____، درسهای اشارات، مجموعة الآثار، طهران.
- 147 - _____، شرح مبسوط منظومه، طهران، منشورات حکمت، 1406هـ.
- 148 - (ملاً صدرا) محمّد بن إبراهیم، أسرار الآيات، مؤسسة الفلسفة والحكمة، طهران، 1981م.
- 149 - _____، التعليقات على الشفاء، الطبعة الحجرية، طهران.
- 150 - _____، التعليقة على الشفاء (الإلهيات)، منشورات بيدار، قم.
- 151 - _____، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، منشورات مصطفوي، قم، 1245هـ.ش.
- 152 - _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مركز النشر الجامعي، 1981م.
- 153 - _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة بنياد صدرا.
- 154 - _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، طبعة مشهد.
- 155 - _____، العرشية، منشورات مولی، طهران.
- 156 - _____، المبدأ والمعاد، ترجمة: أحمد بن محمد، منشورات الجامعة، طهران، 1983م.
- 157 - _____، المشاعر، مكتبة طهوري، طهران، 1984م.
- 158 - _____، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، مؤسسة حكمة صدرا، منشورات أمير كبير، طهران.

- 159 - _____، تعلية على كتاب الشفاء في الإلهيات، منشورات بيدار، قم، لا تا.
- 160 - _____، تفسير القرآن الكريم، منشورات بيدار، قم، 2000م.
- 161 - _____، رسالة في التصوّر والتصديق، منشورات بيدار، قم.
- 162 - _____، رسالة في الحدوث، الطبعة الحجرية، طهران، لا تا.
- 163 - _____، رسالة في الحشر، ترجمة وتصحيح: خواجهي، منشورات مولی، طهران، 1983م.
- 164 - _____، رسالهء سه اصل (رسالة المبادئ الثلاث)، جامعة طهران، طهران.
- 165 - _____، شرح أصول الكافي، الطبعة الحجرية، طهران، 1391هـ.
- 166 - _____، مجموعة الرسائل الفلسفية، منشورات حكمت، طهران.
- 167 - _____، مفاتيح الغيب، منشورات مولی، طهران.
- 168 - _____، مفاتيح الغيب، مؤسسة الدراسات والبحوث.
- 169 - (منشي) إسكندر بيك، تاريخ عالم آرای عباسی، منشورات أمير كبير، طهران، 2003م.
- 170 - (نصر الله) حكمت، «نقد وبحث كتاب وحدة الوجود برواية ابن عربي و...»، مجلة: حكمت وفلسفه، السنة الثالثة، العدد الأول، ربيع عام 2007م.
- 171 - (نصير الدين الطوسي) محمّد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، منشورات بلاغت، قم.
- 172 - _____، نقد المحصّل، جامعة طهران، 1980م.

- 173 - (نوس) جون بوير، تاريخ الأديان في العالم، ترجمة: علي أصغر حكمت، المنشورات العلمية والثقافية، طهران، 1996م.
- 174 - (هاكس)، قاموس الكتاب المقدس، منشورات أساطير، طهران، 1998م.
- 175 - (وال) جان أندريه، بحث في ما وراء الطبيعة، ترجمه إلى الفارسية يحيى مهدوي، منشورات الخوارزمي، طهران، 1991م.
- 176 - (ياسبرس) كارل ثيودور، أفلوطين، ترجمة: محمد حسن لطفي، منشورات الخوارزمي، طهران.
- 177 - (يثريي) يحيى، «ديدگاه ها در فهم اشارات»، مجلة: كلية الآداب في جامعة تبريز، العدد 135، السنة 33، خريف عام 1990م.
- 178 - _____، حكمت اشراق سهروردي/ السهروردي وحكمة الإشراق، منشورات بوستان كتاب، قم، 2007م.
- 179 - _____، العرفان النظري، ط3، ج2.
- 180 - _____، العرفان النظري، منشورات بوستان كتاب قم، ط6، قم، 2007م.
- 181 - _____، الفلسفة المشائية، منشورات بوستان كتاب قم، قم، 2004م.
- 182 - _____، تاريخ تحليلي-انتقادي فلسفه اسلامي، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلاميين، طهران، 2009م.
- 183 - _____، عيار نقد، منشورات بوستان كتاب، قم، 2008م.
- 184 - _____، فلسفه امامت/ فلسفة الإمامة، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، 2003م.

- 185 - _____، فلسفة العرفان، مكتب الإعلام في قم، ط5، قم، 1996م.
- 681 - _____، فلسفه چیست؟/ ما هي الفلسفة؟، منشورات أمير كبير، طهران، 2008م.
- 187 - _____، من اليقين إلى اليقين، منشورات بوستان كتاب، 2004م.
- 188 - _____، نقد الغزالي، طهران، مركز كانون انديشه جوان، 2005م.
- 189 - (يزدي مدرّس) علي، الرسائل الحكميّة، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّين، 1986م.