

# المنهج الفلسفي



السيد يد الله يزدان بناه

المنهج الفلسفي



دراسات في المنهج

الجمهورية العربية السورية  
المركز الاتحادي للدراسات الاستراتيجية

# المنهج الفلسفي

تأليف:

السيد زيد الله يزدان پناه



بناه، يد الله يزدان، ١٣٨٢ هجري- مؤلف.  
المنهج الفلسفي / السيد يد الله يزدان بناه.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية  
المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.  
٤٦٣ صفحة ؛ ٢٤ سم.- (دراسات في المنهج)  
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٤٥٧-٤٦٣.  
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٤١٥  
١. الفلسفة الإسلامية الشيعية. أ. العنوان.

**LCC : B741 .B56 2024**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة أثناء النشر

المنهج الفلسفي

تأليف: السيد يد الله يزدان بناه

الإعداد والمتابعة: روح الله فروغي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى / ٢٠٢٤ م

[www.iicss.iq](http://www.iicss.iq)

[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)

# المحتويات

مقدمة المركز..... ٩

المقدمة ..... ١١

## الفصل الاول: المنهج المشائي

المبحث الأول : أركان المعرفة اليقينية..... ٢٧

دوافع البحث في صناعة البرهان ..... ٢٨

المقصود من اليقين ..... ٢٩

أركان اليقين ..... ٣١

رأي أفلاطون..... ٣١

رأي أرسطو ..... ٣٦

رأي الفارابي ..... ٣٧

رأي ابن سينا ..... ٣٨

رأي الخواجه نصير الدين الطوسي ..... ٤٢

مقارنة بين آراء ابن سينا والمحقق الطوسي ..... ٤٤

دراسة أركان اليقين والمعرفة الحقيقية ..... ٤٦

المبحث الثاني: معيار البداهة التصورية في المفاهيم البديهية..... ٥٥

معيار بداهة المفاهيم عند الفلاسفة المسلمين ..... ٥٦

رأي ابن سينا ..... ٥٦

رأي شيخ الإشراق ..... ٦٠

رأي الخواجه نصير الدين الطوسي ..... ٦١

رأي الملا صدرا ..... ٦٥

رأي العلامة الطباطبائي ..... ٧٥

رأي الأستاذ مصباح اليزدي ..... ٧٦

التحقيق في المسألة ..... ٧٧

١. المفاهيم الجزئية المأخوذة من الشهود: ..... ٧٧

٢. المفاهيم الكلية ..... ٧٩

٣. التعريف ..... ٨٦

### المبحث الثالث: أنواع فعاليات العقل النظري ..... ٩٥

- ٩٦ ..... الفعاليات العقلية المولدة للعلم اليقيني
- ٩٧ ..... ١. العقل الأوّلي
- ٩٩ ..... ٢. العقل التحليلي
- ١٠٢ ..... ٣. العقل المُدرِك للكلي
- ١٠٨ ..... ٤. العقل التوصيفي
- ١١١ ..... ٥. العقل المنشئ [العقل الذي يصنع الشبيه]
- ١١١ ..... ٦. العقل الاستدلالي
- ١١٣ ..... ٧. العقل الموائم
- ١١٥ ..... الفعاليات العقلية المُمهّدة للعلم اليقيني
- ١١٥ ..... ١. العقل المُستفهم
- ١١٦ ..... ٢. العقل الاحتمالي [الذي يُقدّم الاحتمالات]
- ١١٦ ..... ٣. العقل المُنظّر
- ١١٧ ..... ٤. العقل التمثيلي
- ١١٧ ..... فعاليات العقل الجدلي

### المبحث الرابع: البرهان المستعمل في الفلسفة ..... ١٢١

- ١٢١ ..... البرهان اللّميّ والإينيّ
- ١٢٣ ..... البراهين الإيتية غير اليقينية
- ١٢٧ ..... البرهان الإينيّ عن طريق اللوازم
- ١٣٠ ..... رأي العلامة الطباطبائي في جريان البرهان اللّميّ في الفلسفة
- ١٣١ ..... بعض الإشكالات على رأي العلامة الطباطبائي
- ١٣٢ ..... توجيه رأي العلامة الطباطبائي طبقاً لمبانيه
- ١٣٧ ..... المقصود بالملازمات العامة
- ١٣٧ ..... مناقشة رأي العلامة الطباطبائي
- ١٤٥ ..... تتمّة: العقل الشهودي
- ١٤٧ ..... العقل الشهودي في بطن الشهود القلبي
- ١٤٩ ..... العقل الشهودي والعقل المنور
- ١٤٩ ..... الفهم الشهودي

## الفصل الثاني: المنهج الإشراقي

١٥٥	المبحث الأول: توضيحات حول فلسفة الإشراق
١٥٥	تمهيد
١٦٠	المنهج الفلسفي للإشراق
١٦٩	مباني المنهج الإشراقي
١٧٦	جدية الشهود في فلسفة الإشراق
١٨٨	الشهود العقلي والشهود القلبي وتأثيرهما في الفلسفة
٢٠٧	فلسفة الشهود
٢١٩	خلاصة البحث
٢١٩	قدم وتعميم هذا المنهج
٢٢٣	المبحث الثاني: مصادر فلسفة الإشراق
٢٢٣	الفلسفة المشائية
٢٢٦	الحكمة اليونانية وما قبلها
٢٢٩	الحكمة الفارسية
٢٣٦	الحكمة المصرية والبابلية والهندية والصينية
٢٣٧	العرفان
٢٤٠	الدين
٢٤١	الكشف والشهود
٢٤٩	المبحث الثالث: إطلالة على دور السهروردي في تطوير الفلسفة الإسلامية
٢٤٩	١. إيجاد الحيوية في الفلسفة
٢٥١	٢. نجاة الفلسفة من الأزمة
٢٥٢	٣. إحياء الطبقات المستورة من الفلسفة المشائية
٢٥٣	٤. تقوية وإثراء الفلسفة
٢٥٥	٥. الاتجاه نحو العرفان والتقريب بين العقل والقلب
٢٥٧	٦. بيان الأبحاث المؤثرة والجديدة
٢٦٠	٧. التأسيس لنظام منسجم
٢٦٠	٨. وضع المصطلحات
٢٦٢	٩. حركة جديدة في المنطق



### الفصل الثالث: المنهج الصدراي

٢٦٧	.....المبحث الاول: المنهج الفلسفي في الحكمة المتعالية
٢٦٧	.....المذهب والمشرّب
٢٦٨	.....المنهج العام والمنهج الخاص
٢٧١	.....السنة الإشراقية والسنة البحثية
٢٧٢	.....المنهج الإشراقي في تاريخ الفلسفة الإسلامية
٢٨٤	.....الحكمة المتعالية والمنهج الإشراقي / البحثي
٢٨٨	.....مباني استعمال الحكمة المتعالية للشهود
٢٩٤	.....ضرورة الاستفادة من الشهود في الفلسفة
٢٩٧	.....العقل المستنير
٣٠٤	.....اقتران البرهان بالشهود في المنهج الفلسفي لصدر المتألهين
٣١٤	.....مباني المنهج الفلسفي الخاص بصدر المتألهين
٣٢٣	.....فلسفة الشهود بواسطة العقل المستنير
٣٢٤	.....معطيات الشهود بالنسبة إلى العقل المستنير
٣٣٦	.....ضرورة النشاط العقلي من أجل العمل على فلسفة الشهود
٣٣٧	.....التذكير ببعض النقاط حول المنهج الفلسفي الخاص بصدر المتألهين
٣٤٧	.....المبحث الثاني: استيعاب المفاهيم الإسلامية في الحكمة المتعالية
٣٤٩	.....الحاضنة التاريخية للاستفادة من الدين في الفلسفة
٣٥٥	.....سبب اهتمام الفيلسوف بالنصّ الديني
٣٥٦	.....النفس المستكفية
٣٦٢	.....النبي هو العقل الكل
٣٦٤	.....حقيقة الوحي
٣٧٠	.....مباني صدر المتألهين حول الاستفادة من الدين في الفلسفة
٣٨٤	.....المنهج العام وطريقة الاستفادة من الدين في الفلسفة
٤٠٠	.....نماذج من الاستعمال الفلسفي للنصّ الديني
٤٠٧	.....نتائج استفادة الحكمة المتعالية من الدين
٤١١	.....امتيازات الحكمة المتعالية في الاستفادة من الدين
٤١٣	.....المبحث الثالث: هضم تعاليم العرفان النظري في الحكمة المتعالية
٤١٧	.....الحاضنة التاريخية لاستفادة صدر المتألهين من العرفان النظري
٤١٩	.....مباني استفادة صدر المتألهين من العرفان النظري
٤٢٥	.....أمثلة استفادة صدر المتألهين من النصوص العرفانية
٤٣٢	.....جهود صدر المتألهين في خصوص العرفان النظري
٤٤٢	.....نتائج هضم المفاهيم العرفانية في الحكمة المتعالية
٤٥٧	.....المصادر

## مقدمة المركز

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وبعد...

المنهج لغةً: النهج والمنهج والمنهاج، وجمعه مناهج، الطريق الواضح، ونهج لي الأمر: أوضحه. واستخدم في القرآن الكريم بهذا المعنى، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨). والنهج يعني الطريق الواضح، وأنهج الطريق أي استبان وصار نهجًا واضحًا بيّنًا، ونهجت الطريق إذا أبنته وأوضحته... .

وهو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامّة، تُهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة .

فالمنهج هو مجموعة القواعد والأساليب والأدوات العامّة التي تشكّل خارطة الطريق الواجب على الباحث الالتزام بها، والسير عليها في دراسته للموضوع ومعالجته للمشكلة البحثية، من أجل التوصل إلى النتائج والأجوبة المطلوبة، وإيجاد الحلول المناسبة لها.

ومن الواضح لدى الباحث وجود نوع من الترابط بين تطوّر الحركة المعرفية والإنتاج المعرفي في جميع العلوم وبين دقّة مناهجها، وعلميّيّتها وتطوورها، إذ لن تُكتب الحياة لعلمٍ لا يستند إلى منهج ينسجم مع خصوصيات وطبيعة هذا العلم. ولهذا يرجع الفضل في الكثير من التطوّرات الحاصلة في شتى العلوم لدور المناهج في البحث وتطوير هذه الأخيرة مع زيادة مجال معرفة الإنسان.

وهذا ما يُبرّر الاهتمام العلمي والبحثي الواسع والمستمر بقضية المناهج، فإنّ المناهج كأسلوب علميّ حظيت بالكثير من الدراسات والاهتمامات الأكاديمية لدرجة أنّ بعض الجامعات جعلت من العلم المناهج اختصاصًا مستقلًّا؛ لأنّ العلم عملية منهجية.

وقد شهد العالم الإسلامي عدة مناهج مختلفة تعالج الواقع من وجهات نظر متفاوتة، ومن تلك المناهج المنهج الفلسفي بمدارسه الثلاثة المشائية والإشراقية والصدراية، وهذه المدارس الفلسفية رغم اشتراكها في أساسيات المنهج الفلسفي في الاعتماد على البرهان، غير أنها تختلف وتتفاوت في كيفية معالجة الواقع وإضافة مواضيع أخرى في مادة القياس، وهذا ما تم بيانه بشكل مستوفي في هذا الكتاب.

ونحن إذ نقدم هذا الكتاب إلى المكتبة العربية، نتقدم بالشكر والتقدير للمؤلف العلامة السيد يد الله يزdan پناه حيث سمح لنا بجمع هذه المباحث من مختلف كتبه، وإخراجها تحت هذا العنوان، كما نشكره على كتابة مقدمة قيمة للكتاب رغم كثرة انشغالاته العلمية، ولا يفوتنا تقديم الشكر أيضاً لمعهد المعارف الحكيمة حيث سمح لنا بالاستفادة من ترجمة المنهج الصدراي المنشور من قبلهم، وأخيراً كل الشكر والتقدير للسيد محسن الموسوي مدير فرع المركز في قم، والشيخ روح الله فروغي مدير وحدة الفلسفة والكلام لمتابعة شؤون الكتاب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

النجف الأشرف

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

## المقدمة

إن العلم البرهاني في الأساس هو علم منبثق عن مجموعة من المسائل المنتظمة حول موضوع واحد، حيث تتبلور هذه المجموعة المنتظمة من خلال أسلوب خاص. إن العلم البرهاني ليس مجرد مجموعة من القضايا المتفرقة؛ بل هو مجموعة مترابطة ببعضها، وإن سرّ هذا الارتباط يكمن في برهانية هذه القضايا ودورانها حول موضوع واحد. وبطبيعة الحال فإن هذه المجموعة المترابطة ببعضها، حيث تبدأ من موضوع خاص، وقد ظهرت بعض المسائل حول موضوع خاص، وتمّ حلها وفصلها بشكل برهاني، تتبلور على شكل حلقات مترابطة، يتمّ التعبير عنها بعنوان الأعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم. إن الأعراض الذاتية للعلم تتمخض عن صلب موضوع واحد يتحدث العلم حوله. وعلى هذا الأساس فإنه من خلال ذكر العلم البرهاني، تتوفّر الأرضية لبيان مسألة الأسلوب أيضًا. عندما يطلق على علم أنه برهاني، فهذا يعني أنه يحمل هاجس الوصول إلى الواقع كما هو، ويجب عليه - بطبيعة الحال - أن يسلك طريقًا يؤدي إلى العلم بالواقع كما هو (أي: على نحو اليقين الذاتي).

إن هذا المعنى يستبطن في قرارة ذاته مسألة «أسلوب العلم»؛ إذ ما أن يقال: إن العلم برهاني، حتى يكون قد تحقق من طريق التفكير والنظر في موضوع واحد بحيث يؤدي إلى اليقين، لنعثر على طريق هو في نهاية المطاف عبارة عن يقين ذاتي، وذات هذا الشيء يقول لنا: لا بدّ من سلوك طريق يؤدي بنا إلى اليقين، وإن الطرق التي تنتهي إلى اليقين قد ورد ذكرها في الأبحاث المنطقية. وإن الطريق الذي يجب أن يسلك إما هو الطريق التجريبي أو الطريق العقلي. إن الطرق التي تؤدي إلى اليقين، قد تمّ بيانها في علم البرهان؛ أي يتمّ بيانها في قسم البرهان من المنطق، والذي يراد منه الوصول إلى الواقع عادة؛ بمعنى أنه من أجل الوصول إلى الواقعية في الخارج، والتي

تمثل الواقع كما هو على نحو اليقين مئة في المئة، يجب علينا سلوك أسلوب خاص، وقد تمّ توضيح هذا الأسلوب في علم البرهان بطبيعة الحال. فمثلاً في البديهيات الست التي يقال إنه يتمّ تدقيقها في علم المنطق نفسه، إذا كان العلم جدلياً لا تكون هناك حاجة إلى القيام بهذه التدقيقات، ولكن حيث أن العلم برهاني ويروم الوصول إلى الواقع كما هو، ويريد أن يكتشف الواقع كما هو، ففي مثل هذه الموارد تكون هناك حاجة - بطبيعة الحال - إلى توظيف أسلوب خاص. إن هذه الأساليب قد تمّ إحصاؤها في البديهيات الست بشكل عام، حيث يمكن الإشارة بشكل رئيس إلى الأسلوب العقلي، والأسلوب الشهودي، والأسلوب التجريبي، ولكن في الوقت نفسه لو قام شخص بإحصاء تلك البديهيات الست، فسوف يجد تلك الأساليب فيها.

وعلى كل حال، فإنه ما أن يرد الحديث عن العلم البرهاني، يكون هناك في العلم البرهاني طائفة من المسائل المنتظمة والمرتبطة ببعضها حول موضوع واحد؛ إذن من خلال القول بأن هذا العلم برهاني يجب أن يكون فيه أسلوب خاص. إن أبحاث أسلوب العلم في مباحث العلوم البرهانية تعدّ عادة بوصفها من الفلسفة بالمعنى العام، والفلسفة بالمعنى العام، تشمل الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى والحكمة العملية. وفي هذه الفلسفة بالمعنى العام نحتاج إلى أسلوب خاص. وبطبيعة الحال فإن كل واحد من هذه العلوم؛ من الحكمة العملية، والفلسفة الأولى، والطبيعيات والرياضيات وأي علم برهاني آخر، يحتاج إلى أسلوب خاص، وإن الفلسفة الأولى لا تعدّ استثناءً من هذه القاعدة. وبعبارة أخرى: إن أسلوب العلم البرهاني يتمخض من صلب ذات هاجس العلم البرهاني، ولا بدّ من سلوك طريق برهاني ليؤدّي إلى اليقين في هذا الشأن.

بالنظر إلى هذه النقطة يجب بالنسبة إلى كل علم - وبحسب ذلك الموضوع الخاص والمسائل المطروحة حول ذلك الموضوع - أن نرى ما هو الأسلوب الذي يجب أن نعتمده من بين الأساليب البرهانية، لكي نصل إلى النتيجة؟ من ذلك - على سبيل المثال - أننا في الطبيعيات في أبحاث مثل الفيزياء والكيمياء ممّا يطلق عليه اليوم عنوان العلوم التجريبية، نحتاج إلى أسلوب يؤدّي إلى ظهور مسائل على نحو برهاني حول موضوعاتها الخاصة. إن طريقنا في هذا النوع من المسائل

هو الطريق التجريبي. وإننا نستطيع العمل من طريق التجربة على إيجاد مسائل حول موضوع واحد؛ حيث ترتبط العلوم التجريبية أو العلوم البرهانية بالطبيعات.

وأما عندما نصل إلى الفلسفة، فإن الفلسفة يجب أن تشتمل على أسلوبها الخاص، وإن هذا الأسلوب الخاص الذي يتمّ بيانه في علم الفلسفة الأولى، يجب أن يتناسب مع موضوع الفلسفة الذي هو عبارة عن «الوجود من حيث هو وجود»، ويجب أن يتناسب مع هذا الموضوع والمسائل المتمخضة حول هذا الموضوع. عندما يكون موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» أو بحث الوجود بشكل مطلق، فهذا يعني أنه لا يتقيّد بالمفاهيم الطبيعية أو الرياضية أو العلمية، وبعبارة أخرى: الوجود من حيث هو وجود أو الموجود من حيث هو موجود؛ أي من دون تنزّل من ساحة الموجودية إلى التعيّن الخاص، مع وجود مثل هذه الرؤية ومثل هذا الموضوع والمسائل، فإن سنخ المسائل التي تظهر سوف تكون من سنخ خاص، ومثل هذا الشيء يكون خارجاً عن حدود التجربة ويكون أسمى من فضاء التجربة.

إن الطريق البرهاني الذي يجب أن نصل إليه إنما هو الطريق العقلي؛ ومن هنا فإنهم يطلقون على الفلسفة عنوان «الأنطولوجيا العقلية»؛ وإن المسائل التي ترتبط بهذا الموجود بما هو موجود، هي ما تحاكي المعقولات الفلسفية الثانية، وإن هذا يسمو على التجربة والدائرة التجريبية التي نمتلكها في حدود المادة؛ وعليه فإن نوع الرؤية التي يجب أن تكون هي الحاكمة هنا، هي الرؤية العقلية؛ ولذلك يجب علينا القول إن الفلسفة الأولى تستفيد من الأسلوب العقلي، وإن هذا الأسلوب العقلي يدور حول محور موضوع الفلسفة الذي هو الوجود، ومن هنا يتمّ التعبير عنه بـ «الأنطولوجيا العقلية». ولكن كيف يمكن الحصول على هذه الأنطولوجيا العقلية؟ إننا إنما نحصل عليها حيث نستطيع الوصول إلى ذلك على نحو اليقين الذاتي بحيث يوصلنا إلى الواقع كما هو، وسوف نبحث في هذا الشأن في باب المباحث الفلسفية.

وبعبارة أخرى: يجب علينا في العلم البرهاني أن نتحدّث عن الأسلوب، والأسلوب الذي يتمّ طرحه يتمّ الحصول عليه من صلب العلم البرهاني، وفي العادة يكون لكل علم أسلوبه الخاص. لقد تعرّضنا إلى هذين النموذجين اللذين مثلنا بهما، من قبيل العلوم التجريبية وعلم

الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا؛ حيث يكون له أسلوبه الخاص. وهذا يمثل مقدمة للبحث حيث يجب أن يكون لدينا في كل علم برهاني أسلوب خاص.

إن من بين الأسئلة في هذا الشأن هو: أين يجب أن نضع بحث الأسلوب؟ بمعنى أننا عندما نريد أن نبحت المنهج الفلسفي في باب أبحاث أسلوب الفلسفة، يجب أن نطرح هذا السؤال القائل: ما هو العلم الذي يتكفل بهذا البحث؟ لقد كان في الأزمنة السابقة يتم الخوض في هذه الأمور في بحث البرهان وعلم البرهان، ويتم الاهتمام بها في كتاب البرهان من المنطق، وكانت تتم مناقشتها آنذاك، وأما اليوم ف يتم التعرّض إلى هذه المسائل في مباحث فلسفة الفلسفة؛ وذلك لأن أبحاث فلسفة كل علم تمهد الأرضية للدخول العلمي الصحيح في كل علم، وإن فلسفة كل علم تنظر إلى العلم على نحو الدرجة الثانية، وفي باب هذا العلم تعمل على طرح مسألة أو عدد من المسائل بشكل دقيق بحيث تتمكن من بسط يدها. وفيما يتعلق بالسؤال القائل: ما الذي يجب أن تقوم به عند الدخول في العلم؟ يجب التعرّض في كل فلسفة علم إلى بحثين؛ أحدهما عبارة عن مجموعة من الأبحاث الأسلوبية، والبحث الآخر عبارة عن مجموعة من الأبحاث المضمونية. في الأبحاث الفلسفية يتم عادة الاهتمام في فلسفة العلم بالأبحاث الأسلوبية كثيراً، ولكن الحقيقة هي أن الأبحاث المضمونية يتم بيانها إلى جانبها أيضاً.

وعليه فإننا في علم الفلسفة يمكن أن نذكر بحثين بعنوان فلسفة الفلسفة، وهما: الأبحاث المضمونية، والأبحاث الأسلوبية. إن الأبحاث الأسلوبية التي تم بيانها في هذا الكتاب، يتم التعرّض لها في ذيل أبحاث فلسفة الفلسفة، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن الفلسفات حيث تنوّعت (وبطبيعة الحال لا بدّ من البحث في موضع آخر حول ما إذا كان يمكن تسمية هذه الأمور فلسفة أم لا، من قبيل فلسفة كانط والفلسفات الأخرى التي ظهرت في الغرب بوصفها فلسفة)، ومن هنا فإن المسائل التي يتمّ ذكرها في هذا الكتاب، عبارة عن «فلسفة الفلسفة الإسلامية»؛ وعليه فإن الذي يتمّ ذكره هنا بوصفه من الأبحاث الأسلوبية، هو أسلوب الفلسفة الإسلامية ومن أبحاث أسلوب فلسفة الفلسفة الإسلامية.

في أبحاث أسلوب فلسفة الفلسفة الإسلامية حيث نواجه في مراحلنا ثلاث فلسفات أو

ثلاث مدارس للفلسفة الإسلامية في الحد الأدنى؛ وهي: الفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية، وفلسفة صدر المتألهين أو الحكمة المتعالية؛ حيث نروم تنظيم الأبحاث على هذا الأساس، وتعرض إلى الأبحاث الأسلوبية لهذه الفلسفات الثلاثة بدرجة أكبر.

إن من بين الأبحاث الجديرة بالملاحظة، هو أنه أساساً في المرحلة الإسلامية حيث تم ذكر بحث الفلسفة والميتافيزيقا والفلسفة الأولى، واجهنا من الناحية العملية تراثين وأسلوبين ومنهجين في الوصول، أحدهما هو الأسلوب البحثي، والآخر هو الأسلوب الإشراقي. إن الأسلوب البحثي يعني المتمخض من طريق العقل النظري والاستدلال والعلم الحسولي؛ دون أن يكون هناك ارتهان للشهود أبداً. إن الأسلوب البحثي يخلو في الواقع من الشهود القلبي والوصول إلى الحقائق الماورائية والاستفادة منه في فلسفته، إن هذا الأسلوب إنما هو أسلوب بحثي، وإن كل ما يبحث عنه الفيلسوف في الأسلوب البحثي يتم الحصول عليه من طريق الاستدلال، ولا يستفاد في هذا السياق من الشهود، ولا سيما منه الشهود القلبي.

وأما الأسلوب الثاني الذي يُسمى بالأسلوب الإشراقي، فهو الأسلوب الذي يستفيد فيه الفيلسوف من شهوداته أيضاً، ويعمل على إعطائها شكلاً فلسفياً ويستفيد منها في فلسفته. إن الأسلوب الإشراقي عبارة عن الاستفادة من الأسلوب الشهودي من أجل الوصول إلى الحقائق الماورائية، من قبيل: الله، والمعاد، والعقول، والملائكة وما إلى ذلك؛ وذلك لأن واحداً من طرق الوصول إلى هذه الحقائق هو طريق العقل، حيث يصل من خلال الأدلة والبراهين، والطريق الآخر هو طريق الشهود القلبي العرفاني، والطريق الذي يسلكه العارف هو رؤية الحقائق من طريق قلبه. ويمكن لنا أن نعتبر هذا الأسلوب الشهودي مفيداً للفلسفة أيضاً، ولكن أسلوب الفلسفة - بطبيعة الحال - يجب أن يكون قابلاً للانتقال إلى الآخرين. ويوجد هنا بحيث يتم طرحه بجديّة أكبر، وهو: ما هي كيفية هذا الانتقال؟ وقد تعرّضنا في بحث أسلوب ومنهج الفلسفة إلى هذه النقطة وهي كيف يصبح هذا الطريق فلسفياً، ويتم استعماله في الفلسفة؟ وسيأتي بحث ذلك في هذا الكتاب.

في الأسلوب الإشراقي يصل الفيلسوف إلى حقائق من الناحية الشهودية، ويستفيد منها في



فلسفته. وفي المرحلة الإسلامية كنا نواجه هذين الأسلوبين؛ ولكن كما سيأتي في هذا الكتاب، فإنه منذ البداية حيث تم طرح الفلسفة المشائية، في الوقت الذي كان الوجه الغالب على الفلسفة المشائية هو الأسلوب البحثي والاستدلالي والنظري حيث يرتبط بالفكر والذهن، فيلى جوار هذا الوجه الغالب هناك جذور استشراقية حتى في ذات الفلسفة المشائية، كما يمكن مشاهدة هذه الجذور عند ابن سينا أيضًا. وقد أوضحناها بالتفصيل في هذا الكتاب حيث تعرّضنا في الأبحاث الخاصة بصدر المتألهين في الفصل والأسلوب الفلسفي للحكمة المتعالية، وقد أوضحنا في ذلك المنهج كيف توجد جذور إشراقية حتى في الفلسفة المشائية أيضًا. وعليه فإن الذي تمّ طرحه بوصفه أسلوبًا بحثيًا في تراث الفلسفة الإسلامية هو الفلسفة المشائية، وإلى جوارها الفلسفة الإشراقية، وبعدها فلسفة صدر المتألهين التي استفادت من الأسلوب الإشراقي أيضًا. من الجدير ذكره أن شيخ الإشراق قد عمل على تظهير الأسلوب الإشراقي الذي كان موجودًا في الأبحاث المشائية؛ بمعنى أن الوجه الغالب لفلسفة الإشراق هو الأسلوب الإشراقي، وأن شيخ الإشراق قد تمكن من الإتيان بهذا الأسلوب الإشراقي في ضوء ما كان يمتلكه من الشهودات وأن يطرح الميتافيزيق النوري والذي يمثل في حدّ ذاته بابًا واسعًا، وقد سعى بطبيعة الحال إلى إثبات ذلك بطريقة عقلية وبحثية؛ بمعنى أنه في الواقع قد استعان بالإشراق وبشهوده القلبي، ولكنه في الوقت نفسه لديه أسلوب بحثي أيضًا. ولذلك فإننا في تراث الفلسفة الإسلامية إذا أردنا أن نعتبر فلسفة الإشراق بوصفها أسلوبًا إشراقيًا، تعيّن علينا القول بأن الأسلوب الإشراقي أسلوب بحثي؛ بمعنى أنه لا يخلو من البحث، ولكن في الوقت نفسه فإن الأسلوب والوجه الغالب عليها هو الأسلوب الإشراقي.

وبعد ذلك نصل إلى صدر المتألهين؛ حيث استفاد بدوره من شهوداته، وبالإضافة إلى شهوداته القلبية كان له أساليب بحثية أيضًا. إن أسلوب صدر المتألهين أسلوب إشراقي بحثي، وبطبيعة الحال فإننا فيما يتعلق بصدر المتألهين بما له من الوزن والثقل الخاص نواجه أبحاثه بما في ذلك الأبحاث الإشراقية / البحثية، حيث تمّ توضيح ذلك في هذا الكتاب أيضًا.

وعلى هذا الأساس فإننا في التراث الفلسفي نواجه أسلوبين، وكلا هذين الأسلوبين يمتلك

القدرة على الاهتمام بموضوع الفلسفة، وإظهار بعض المسائل حول محورها، بل وحيث أن الأسلوب القلبي هو الأسلوب الأقوى في الوصول إلى الحقائق الماورائية المعقدة، إذ تهتم الفلسفة الإسلامية عادة بتلك الحقائق الماورائية المعقدة وتقوم بأبحاث في بابها، فإنه كان في الأسلوب الإشراقي هو الأقوى من الناحية العملية، وقد تمكنت من حلّ المسائل بشكل أفضل. ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه لا يجب حلها وفصلها بشكل بحثي، ولا تتم البرهنة عليها وتحويلها إلى شكل عقلي. لقد استعمل شيخ الإشراق عبارات تقول إن في مقدورنا أن نجعل شهود الحكماء مقدمة، بيد أن صدر المتألهين لم يفعل ذلك وإنما يقول إذا توصلنا إلى بعض الحقائق بالكشف والأسلوب الشهودي، كان هذا في حدّ ذاته حكمة حقّة، ولكنه بالإضافة إلى ذلك ذكر الحكمة من حيث الطريق أيضًا. بمعنى أن العارف يصل إلى الواقع والفيلسوف بدوره يصل إلى الواقع، وبالإضافة إلى أننا نصل إلى الواقع ولدينا حكمة حقّة، يجب أن تكون هناك معرفة من حيث الطريق، ويجب سلوك الأسلوب العقلي أيضًا. ولذلك يسعى صدر المتألهين إلى طرح حتى الشهود التي يمتلكها هو أو يمتلكها العرفاء بشكل عقلي نظري استدلال أيضًا. إن شيخ الإشراق قد سلك هذا الطريق نوعًا ما، إلا أن صدر المتألهين يعالج الأمور بمتانة خاصة؛ ولذلك فإنه على الرغم من أن أسس فلسفة صدر المتألهين عبارة عن الأسلوب الشهودي، بل ويستفيد حتى من العرفان أيضًا، يوجد إلى جانب ذلك أسلوب بحثي قوي ومتين، ولم يفقد الالتزام بالأسلوب البحثي في أيّ موضع؛ بمعنى أنه قد سلك قواعد وقوانين العقل النظري وطريق الاستدلال أيضًا.

لقد عمدنا في هذا الكتاب على تقديم توضيح مقتضب حول الأسلوب البحثي والأسلوب الإشراقي. كما أن بعض المطالب هي من الآثار المترجمة إلى اللغة الفارسية وقد تمّ ذكرها هنا، نجد أن النقطة المهمّة هي أن هذه الفلسفات الإسلامية؛ أي الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية وفلسفة الحكمة المتعالية، على الرغم من أنها بأجمعها قد عملت على استعمال أسلوب خاص بنحو من الأنحاء؛ من ذلك على سبيل المثال في الفلسفة المشائية كانت الغلبة للأسلوب البحثي، وفي الفلسفة الإشراقية كانت الغلبة للأسلوب الإشراقي، وفي فلسفة صدر المتألهين كانت الغلبة

للأسلوب الإشرافي البحثي، إلا أن هناك روحاً واحدة وهدفاً واحداً ونموذجاً واحداً يحكم الجميع، وإن هذه الروح هي روح الفلسفة الإسلامية؛ فعلى الرغم من تعدد الأساليب، إلا أن برنامجها واحد يتمثل في اكتشاف الواقع. تقول هذه الفلسفات إن في مقدورنا الوصول إلى الواقع كما هو، ويمكننا أن نكتشف الواقع، ولم ينكر أيّ واحد من هذه الفلسفات منطق كشف الواقع؛ ولذلك حتى أولئك الذين سلكوا الأسلوب الشهودي قد حافظوا على منطق الكشف الواقعي القائل بجوب التحلي بالانضباط الفلسفي والانضباط الفلسفي البحثي أيضاً. وحتى شيخ الإشراق قد اهتم بالشهود لكي يكتشف بعض الحقائق، وعندما اكتشف الحقيقة عاد ليمارس الأسلوب البحثي عليها؛ بمعنى أنه على الرغم من المنطق الواحد للاكتشاف - سواء الشهودي أو الاستدلالي العقلي النظري - هناك مع ذلك روح بحثية واحدة تحكم الجميع. إن الروح البحثية تعني وجوب أن تؤدي تلك الضوابط العقلية والعقل النظري - على سبيل المثال - إلى الأوليات، وأنه يجب أن نبدأ من الأوليات ونمضي قدماً، ومن هنا يجب أخذ تلك الروح الواحدة بنظر الاعتبار على الرغم من تعدد الأساليب.

إن البحث الآخر الذي جاء في هذا الكتاب، عبارة عن نقطة يتم التعبير عنها بالأسلوب العام والأسلوب الخاص. إن الفيلسوف المسلم فيما يتعلق بالموضوعات والحقائق الفلسفية كان يواجه هذه الحقيقة، إذ كان يرى أن بالإمكان إثبات ذلك من خلال الطريق الفلسفي والعقلي، كما أن هناك طريقاً آخر للوصول إلى هذا النوع من الحقائق، ألا وهو طريق الشهود أيضاً. ومن ناحية أخرى فإن ذات هذا الفيلسوف قد أثبت بطريقة فلسفية وجوب اعتبار الوحي بوصفه حقيقة أسمى؛ ولذلك فإن الفيلسوف يصل بنفسه في أبحاث الفلسفة الإسلامية إلى اعتبار طريق العقل مفتوحاً وكذلك الأمر بالنسبة إلى طريق الوحي أيضاً. وبعبارة أخرى: لو سألتهم الفيلسوف نفسه، فإنه سوف يجيب بأن طريق الوحي للوصول إلى الحقائق مفتوح، كما أن طريق القلب للوصول إلى الحقائق الفلسفية العميقة مفتوح، وإن طريق العقل بدوره مفتوح أيضاً. فهو يرى أن جميع هذه الطرق الثلاثة طرقاً للوصول؛ بمعنى أن الطريق الذي سلكه العرفاء في الوصول إلى الأنطولوجيا الشهودية، والطريق الذي سلكته فلسفته في الوصول

إلى الأنطولوجيا العقلية، والطريق الذي سلكته الشريعة والذي يبيّن الحقائق والوصول إلى الأنطولوجيا الوحيانية، تعدّ كلها - من وجهة نظره - طرقاً توصل إلى الواقع. إن الفيلسوف من خلال إيمانه بأن الوحي يشتمل على أنطولوجيا وحيانية، وإن هذه الأنطولوجيا الوحيانية أنطولوجيا مقدسة، فإنه يعبر عنها بالأنطولوجيا الأسمى، ويجد الأنطولوجيا القلبية في بعض الأحيان هي الأفضل للوصول إلى الواقع، بل ويعتبرها أحياناً مساوية للعقل أيضاً. إن الفيلسوف يرى كلا هذين الطريقتين مفتوحاً؛ إذن يمكنه الاهتمام بهما والاستفادة منهما؛ ولكن في الوقت نفسه يجب الاستفادة منهما في الفلسفة، وحيث يجب عليه الاستفادة منهما في الفلسفة، فإنه يجب عليه أن يسلك طريقه العقلي، وهو ذلك الطريق العام المتوفّر للجميع. ولكن من ناحية أخرى حيث قد قبل بأبحاث تينك الأنطولوجيتين، فإن بمقدوره أن يستفيد منها أيضاً. إن ذات هذا الأمر يُطلق يد الفيلسوف في الرجوع إلى المصدرين الآخرين والاستفادة منهما، وفي الوقت نفسه يجب أن يمتلك أسلوبه الخاص أيضاً. إن هذا الأمر أدّى بنا إلى إيجاد أدبيات باسم الأسلوب العام والأسلوب الخاص. إن الفيلسوف من حيث أسلوبه الخاص يجب إما أن يكون إشارياً أو بحثياً؛ بمعنى أنه يستفيد من شهوداته وليس من شهودات الآخرين، وهنا نقول إن الأسلوب الخاص يخصّ فلسفته حيث يرتقي عقله لبحث الحقائق بشكل أعمق. وهذا هو أسلوبه الخاص.

ولكن لديه في الوقت نفسه أسلوب عام، حيث يمكنه الاستفادة من العرفان أو من النصوص الدينية أيضاً، وحيث يستفيد منها سوف يكون مستفيداً من الأسلوب العام، وليس من الأسلوب الخاص. إن الأسلوب العام يعني أنه يتعرّض إلى بحث الحقائق وبيان الواقع كما هو، ولكن كيف يستفيد منها؟ فإنه إن أراد أن ينقلها إلى الفلسفة سوف يسلك بطبيعة الحال طريقه الخاص؛ بمعنى أن يبدأ من المقدمات وينطلق من الأوليات حتى يصل إلى حل المسألة شيئاً فشيئاً، ويخلق تحاوراً بين الفلسفة والوحي، وبين الفلسفة والعرفان ليصل إلى النتيجة، وفي الوقت نفسه يسلك أسلوبه الفلسفي الخاص أيضاً؛ لتصبح هذه فلسفته. ولكنه من ناحية أخرى يستفيد منها، فيكون بذلك مستفيداً من الأسلوب العام. لقد تمّ توضيح بحث الأسلوب

العام والأسلوب الخاص في هذا الكتاب، الأمر الذي مكّن الفلسفة الإسلامية من استفادة الكثير من الحقائق الفلسفية من الدين، وهضمها في أبحاثه، ويستدل عليها فلسفياً ويقدم لها شروحاً فلسفية. كما تمكن من إدراج الأفكار العرفانية في مشروعه، على غرار ما صنعه صدر المتألهين حيث عمل شيئاً فشيئاً على هضم الأفكار الموجودة في العرفان النظري منذ القرن السابع إلى القرن التاسع للهجرة في فلسفته بالتدرّج. يجب الاهتمام بالأسلوب العام أيضاً، ولذلك فإن الفيلسوف المسلم بالإضافة إلى الأسلوب الخاص يستفيد في الفلسفة الإسلامية من الأسلوب العام أيضاً؛ وإن الأسلوب العام يعني أنه قد تمكن من الحصول على فوائد منها. وإن نوع الفوائد تارة يكون على النحو الإيجابي وتارة أخرى على النحو السلبي؛ فهي بحيث يحصل منها على ذات البرهان تارة، وعلى نحو التصوير تارة أخرى، على ما تمّ بيانه وتوضيحه في هذا الكتاب.

وأما بعد بيان هذه المقدمات والأبحاث المرتبطة بالأسلوب العام والأسلوب الخاص والأسلوب البحثي والإشراقي، لا بدّ من الالتفات إلى عدّة نقاط، ففي هذا الكتاب في بداية الفصل الأول حول المنهج المشائي، نجد بعض الأبحاث، من قبيل بحث عناصر المعرفة اليقينية مثل بحث البدهة التصورية، والعرض الذاتي. إن أنواع الأنشطة العقلية ونوع البرهان يساعد على فهم الفضاء البحثي المشائي، بمعنى أنها تغطي تلك الدقة التي يجب توفرها من زاوية الأسلوب البحثي، ولا بد من الالتفات إلى أن بعض هذه الأبحاث قد تمّت ترقيتها، فليس جميع هذه المطالب مشائية بالضرورة. لقد ذكرنا عناصر المعرفة اليقينية، وأوضحنا كيف تمّ التدقيق في رؤية ابن سينا في بحث البرهان وتعريف اليقين، ولكن في الوقت نفسه حصلنا على مجموعة من النقاط، حيث ربما أمكن القول بأنها تساعد على تطوير البحث.

وفي بحث البدهة التصورية عملنا على إيضاح الرؤية المشائية وتدقيقاتها، وأن التصورات يجب أن تنتهي إلى تصوّر بديهي، وما هو تصوّر المنهج المشائي عن البدهة، وبحثنا في المباني الدقيقة لها. وإن بحث العرض الذاتي يتناول الحلقات المترابطة لمسائل العلم بموضوع العلم. لقد تعرّض المنهج المشائي في باب موضوع العلم وفي باب مسائل العلم إلى بحث البرهان؛ أي في كتاب المنطق في قسم الصناعات الخمسة في صناعة البرهان، ونحن هنا بدورنا قد التفتنا إلى

ذلك، حيث نحصل على نقاط من صلبها تساعد على تصوير الرؤية المشائية. والبحث التالي عبارة عن أنواع نشاط العقل النظري، والتدقيقات حول العقول الثابتة؛ حيث يعمل المنهج المشائي عادة على إيضاح العقل الأولي، والكثير من الأنشطة العقلية المتوفرة لدى المشائي، من قبيل نشاط العقل الأولي والعقل الضروري والعقل الاستدلالي، وعملنا على توضيحها. ولكن إلى جانب ذلك لا توجد في المنهج المشائي بعض الأبحاث التي ذكرناها؛ بيد أنها ذكرت هنا تكميلاً للبحث، وذلك من قبيل الشهود العقلي والفهم الشهودي؛ حيث أرى أن الكثير من الفلاسفة قد استفادوا منها ولكنهم في الوقت نفسه لم يقدموا شرحاً لها، بل لم يكن هناك حتى مثل هذا التصوير عنها أصلاً؛ ولذلك فإن هذا شيء يُضاف إلى ما يقوله المشائي. كما عملنا على بسط الأسلوب العقلي الذي تتم الاستفادة منه في الفلسفة أيضاً، حيث ستجدون ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

والبحث الآخر هو بحث نوع البرهان المستفاد، وهو البرهان اللّمي والبرهان الإلّمي؛ حيث تمّ التدقيق حولهما في أبحاث المنهج المشائي، وقال بعضهم إن البرهان الإلّمي هو وحده المجدي في الفلسفة، وأما البرهان اللّمي فلا يُجدي شيئاً، وقد تمّ بيان بعض الإيضاحات في هذا الشأن. ومن الجدير ذكره أن الفضاء البحثي لجميع الفلاسفة محفوظ؛ بمعنى أن هذا الأمر وهذه الأبحاث وهذه الطائفة من الأبحاث حاضرة في فلسفة الإشراق وفي فلسفة الحكمة المتعالية أيضاً، غاية ما هنالك أن فلسفة الإشراق قد تصرّفت في بعض الأبحاث المنطقية، وهي تصرّفات لم تكن واقعية، وقد تعرّضنا لها في كتاب حكمة الإشراق، وهناك بعض النقاط والإبداعات في المنطق حيث أنها مفيدة أيضاً، وقد ذكرناها في كتاب حكمة الإشراق أيضاً.

وبعد ذلك نصل إلى الفصل الثاني؛ وهو المنهج الإشرافي حيث الرؤية فيه قد اشتملت على رؤية فلسفة الإشراق نوعاً ما. وقد عمدنا أولاً إلى إيضاح جوهر فلسفة الإشراق حيث يكون أسلوبها إشرافياً وكذلك علم النفس فيها إشرافي وميتافيزيقيها نوري، ثم عملنا على إيضاح الأسلوب الإشرافي. إن الحكمة البحثية والحكمة الذوقية وكيفية جذور ذلك في مفهوم خيرة الحكمة التي قال بها شيخ الإشراق، ومفهوم الحكمة الحقّة التي يقول بها المنهج الإشرافي،

تنطوي للإنصاف على قوّة بحيث تدفعنا إلى اعتبار نشاط العارفين بوصفه حكمة أيضًا. وأرى أن ما قاله شيخ الإشراق في هذا الشأن وما بحثه من الحكمة الحقّة، أدى إلى ظهور بداية لفكر العرفان النظري، حيث نجده جديرًا بالبحث على نحو جاد. ثم انتقلنا بعد ذلك إلى بحث مباني فلسفة الإشراق.

وفي الختام كانت لنا إشارة إلى مصادر فلسفة الإشراق، حيث كنا بصدد بيان كيفية الاستفادة من فلسفة الإشراق من المتقدمين، وما هو مقدار ما تناسب منها مع شهود شيخ الإشراق، وقد ذكرنا ذلك الأسلوب الإشراقي في فضاء فلسفة الإشراق بتلك الأنظار والتدقيقات التي بذلها شيخ الإشراق من أجل الوصول إلى رؤية الأسلوب الإشراقي، في هذا الفصل الثاني.

وفي الفصل الثالث الخاص بمنهج صدر المتألهين، ذكرنا أسلوب فلسفة الحكمة المتعالية بوصفه المطلب الأول. وقد تحدّثنا هناك بالتفصيل حول نسبة الأسلوب الإشراقي في المنهج المشائي بوصفه جذرًا، ثم في فلسفة الإشراق، وبعد ذلك لدى صدر المتألهين، ثم ما حدث من الإصلاحات والتدقيقات بعد ذلك في فلسفة صدر المتألهين؛ حيث يتم إنتاج مفهوم فلسفة المنهج الإشراقي بالتفصيل. وقد تحدّثنا عن مبانيها، وشرحنا الأسلوب الفلسفي للحكمة المتعالية؛ إذ عمدنا إلى توضيح الأسلوب الإشراقي على نحو أكثر تفصيلاً من الجميع. وبعد دينك الباحثين اللاحقين، لدينا هضم التعاليم الإسلامية في الحكمة المتعالية، وهضم مفاهيم العرفان النظري في الحكمة المتعالية؛ حيث نتعرّض إلى مبحث الأسلوب العام الموجود في نشاط الفلاسفة. إن المنهج الخاص هو الأسلوب الإشراقي؛ على سبيل المثال بالنسبة إلى صدر المتألهين أو شيخ الإشراق، ولكن بالإضافة إلى ذلك عملنا على مناقشة الأسلوب العام، والأسلوب العام عبارة عن كيفية تسلسل الأفكار الإسلامية والأفكار العرفانية في المرحلة الإسلامية إلى الفلسفة الإسلامية، وكيف أعطى الفيلسوف لنفسه الحق بأن يأتي بها، وما الذي فعله، وفي الحقيقة ما هو نوع الرؤية التي كانت له بحيث جاء بهذه المفاهيم؛ وقد عمدنا إلى مناقشتها في هذه الأبحاث.

لقد تمّ هذا البحث بحمد الله، وعلينا في الختام أن نتقدّم بجزيل الشكر إلى المركز الدراسات

الإستراتيجية التابعة للعتبة العباسية المقدسة على ما بذله من مشقة في اختيار هذه الأبحاث من مختلف المصادر التي وردت الإشارة إليها في هامش جميع الفصول، بل وتكفل بنفسه عناء ترجمة بعضها إلى اللغة العربية، واستفادة بعضها من الترجمات العربية. أشكر جميع هؤلاء الأفاضل بشكل خاص، نتمنى أن تشكل هذه الدراسات دورة من الأفكار الإسلامية الخالصة تشع نوراً من العتبة العباسية لتضيء عالم التشيع والعالم الإسلامي بل والعالم بأسره؛ على أمل رؤية ذلك اليوم إن شاء الله. وفي الختام أشكر جميع السادة والأحبة على ما بذلوه من جهود، وعلى أولئك الذين تقبلوا عناء الترجمة، والذين مهّدوا السبل لتذليل الصعاب التي كانت ماثلة أمام هذا المشروع، أشكرهم جميعاً ... والسلام عليكم ورحمة الله.

سيد يد الله يزدان پناه

قم المقدسة





## الفصل الاول: المنهج المشائي<sup>١</sup>

---

١ . هذا المقطع مستل من كتاب (تأملات في فلسفة الفلسفة الاسلامية للسيد يزدان پناه) وترجمة احمد وهبة، والكتاب مطبوع من قبل معهد المعارف الحكمية. ويشكل الفصل الثاني والرابع والخامس من الكتاب.



## المبحث الأول : أركان المعرفة اليقينية

بعد الإثبات الإجمالي للحقائق والموجودات الحقيقية يقول العلامة الطباطبائي في بيان وجه الحاجة إلى الفلسفة: إننا قد نخطئ أحياناً في إثبات وجود بعض الأشياء أو عدم وجودها، فالحظ على سبيل المثال لا وجود له في الواقع، ولكن البعض يعتقد بوجوده، والعقل الفعال موجود، ولكن البعض يظنه غير موجود؛ ولهذا فنحن بحاجة للبحث عن الموجود من حيث إنه موجود، ومعرفة خواصه [لتمييز ما هو موجود عما هو غير موجود].

ثم يطرح قيداً آخر وهو ضرورة أن يكون البحث مفيداً لليقين، وإلا فإن الشك بحقيقة الأشياء لن يزول من أنفسنا، فنحن - في الحقيقة - بحاجة إلى بحث يزيل الشك ويُنتج اليقين. ونحن نعرف أنه يجب لحصول اليقين أن يكون البحث برهانياً، وعلى هذا يكون تعريف الفلسفة: هي العلم الباحث عن الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود وفق المنهج البرهاني. يقول العلامة: إنه لكي يكون البحث عن الواقع بما هو واقع مُنتجاً لليقين لا بد من استعمال القياس البرهاني، وبالنتيجة فإنه لا يمكن الإفادة من سائر أنواع القياس من الجدلي والخطابي والشعري والمغالطي في الفلسفة.

وبعبارة أخرى: إن المهم في الفلسفة من بين سائر أنواع التصديق والاعتقاد هو التصديق والاعتقاد اليقيني لا الظني أو التقليدي؛ إذ نتيجة التصديق الجدلي هي الاعتقاد الجدلي، ونتيجة التصديق السفسطي هي الجهل المركب، وهو وإن كان نوعاً من الاعتقاد بيد أنه ليس كاشفاً عن الواقع ولا ينفع في الفلسفة. والاعتقاد الكاشف عن الواقع والرافع للشك أيضاً ينحصر بالاعتقاد اليقيني. ١.

## دوافع البحث في صناعة البرهان

في مبحث الصناعات الخمس ثمة موضوع خاص أذى بأرسطو إلى وضع القياس البرهاني في مقابل سائر أنواع القياس، أي المغالطي والجدلي والخطابي والشعري، فقد تنبه إلى نكتة هي أنه إذا أردنا الظفر بالواقع والوقوف عليه بحيث لا يبقى لدينا أي احتمال مخالف في البين، فلا بد لنا من أن نسلك طريق البرهان.

ولا بد من الالتفات إلى أن اليقين والوصول إلى الواقع عن طريق البرهان هو أمر طبيعي واقعي عند الإنسان، فإن الإنسان - في الحقيقة - عندما يُقيم ارتباطاً معرفياً مع الموجودات فإنه يستطيع الوصول إلى واقعيتها، وفطرته تحكم بذلك؛ ولهذا ومن باب المثال، فإن الشكل الأول للقياس لم يبتدعه أرسطو.

طبعاً للبرهان ضوابطه ويجب البحث فيها بنحو علمي تفصيلي دقيق، ولكن هذا الأمر موضوع آخر.

إن ما قام به أرسطو هو أنه نظم هذه الأمور ورتبها على شكل علم خاص، فأبحاثه جعلت الأنظار تمدق بنحو أشدّ والتدقيق يزداد أكثر، فقد وضع أرسطو هذه المطالب نصب الأعين، ونحن نلاحظ أحياناً أن الناس العاديين غير الدارسين للمنطق يتحدثون أحياناً وفق الاستدلال المنطقي، ويستعملون أشكال القياس المنتجة من دون أن يشعروا بذلك. كما أن بعض المتكلمين الذين كانوا يهاجمون الفلسفة ويحملون عليها رضحوا في نهاية المطاف للقبول بالطريقة البرهانية، فما حصل مع الغزالي يعتبر مثلاً واضحاً وجيداً، فبينما قام في تهافت الفلاسفة بمهاجمة الفلسفة المشائية، نراه قد قبل أخيراً حجّة الطريق البرهاني، وقد ألف كتاباً في موضوع المنطق باسم القسطاس المستقيم، بل وذهب إلى الاعتقاد بوجود القضايا المنطقية في القرآن الكريم، وقدم طرحاً خاصاً يتضمّن اصطلاحات مختلفة، فهو الذي كان يُعدّ من زعماء متكلمي الأشاعرة، وكان قد تلاً لنجمه أكثر من الجميع في المدرسة النظامية في بغداد، لكنّه وصل أخيراً إلى نتيجة مفادها أن كل الأبحاث الكلامية السابقة كانت جدلية، أي إنه وافق الفلاسفة المشائين في نظرتهم للكلام الموجود، وقام بشرح ذلك. فقد كان الفلاسفة يعتقدون بأن الكلام الموجود بحثٌ جدليٌّ لا يوصل للواقع، وإن كان يمكن أن يكون مقنعاً.

والمتكلم قد يصل إلى الواقع أحياناً، ولكن ليس لأن طريقته تقتضي ذلك، فالجدل يُنتج الإقناع فحسب.<sup>١</sup>

وكذلك الفخر الرازي أيضاً فبعد أن كان معارضاً للفلسفة المشائية، انتهى به الحال إلى نفس النتيجة، وقَبِلَ أيضاً حججاً الطريق البرهاني، وغاية قوله إن الفلاسفة المشائين لا يستدلّون أحياناً بنحو برهاني، ولكن هذا معناه نقل النزاع من مجاله الكبروي إلى عيّنات صغروية.

ولكن الوحيد الذي لم يقبل المنطق، سواء المنطق المادّي أم الصوري، هو ابن تيمية، غير أنه إنما حارب المنطق بالمنطق!

والسؤال الآن عن السبب في ظهور بحث صناعة البرهان، فما هو الدافع والباعث الكامن وراء ذلك؟

لقد كانت الرغبة في الوصول إلى الواقع، كما هو، هي الدافع بالأساس للبحث في باب البرهان، وكان هدف تشكيل قضايا حقة وصادقة، تحكي متن الواقعية، وتُنتج يقيناً مطابقاً للواقع؛ هو الذي أدّى إلى نشوء البحث في البرهان بجميع تفاصيله وفروعه.

#### المقصود من اليقين

اليقين اصطلاح خاص في بحث البرهان، وقد يحصل الخلط بين أمور أخرى وهذا اليقين، فلا بد من الانتباه إلى أن المراد من اليقين هنا هو اليقين نفس الأمري لا اليقين السيكولوجي النفسي؛ إذ اليقين السيكولوجي ليس من الضروري أن يكون مطابقاً للواقع، بل قد يكون مترافقاً مع الجهل المركّب، فمن يقع في الجهل المركّب يكون عنده يقين سيكولوجي لا يقين نفس أمري.

واليقين نفس الأمري والمنطقي هو اعتقاد وتصديق مطابق للواقع.

وبعبارة أخرى: إن اليقين نفس الأمري هو نفس العلم والمعرفة الحقيقية، ونحن في البرهان نبحث عن مثل هذا اليقين وهذه المعرفة. ويعتبر هذا اليقين - من جهة - وصفاً للعالم، كحالة نفسية، ومن جهة أخرى له ارتباط بالخارج؛ ولهذا فهو اعتقاد كاشف عن الواقع، ومن هنا فهو يتّصف بالحقّانية [أي من حيث مطابقته للواقع].

١ . الغزالي، المنقذ من الضلال، صص ٢٧-٢٨.

وبناءً على هذا، فلا يكفي لليقين نفس الأمرى والمنطقى مجرد الاعتقاد والجزم، بل لا بد من تعلق هذا الاعتقاد والجزم بتصديق مطابق للواقع وكاشف عنه.<sup>١</sup> وعلى كل حال، فإن دراسة حقيقة المعرفة وكذلك دراسة اليقين وأركانه تعد من الأسس المهمة لأي علم حقيقى، وخاصة الفلسفة، ومن هنا فإن هذا الموضوع يستحق التحقيق والبحث الجاد.

ومن خلال نظرة تاريخية لهذا البحث نجد أن ابن سينا قد شرح آراء أرسطو والفارابى المتعلقة بهذا المجال بنحو دقيق. ومن جهة أخرى نجد أن الخواجه نصير الدين الطوسى له رأى آخر.

وعلى هذا الأساس سوف نركّز جهدنا على آراء هاتين الشخصيتين، فنستعرض أركان اليقين والمعرفة من وجهة نظرهما، كما نقوم بمقارنة بين هذين الرأىين، وندرس أخيراً أركان المعرفة اليقينية.

وقبل استعراض رأى ابن سينا من الجدير الإشارة إلى آراء أفلاطون وأرسطو والفارابى فى المعرفة الحقيقية.

يبدو أن أفلاطون هو الذى بدأ البحث حول ماهية المعرفة الحقيقية، ومن بعده خاض أرسطو عباب هذا الموضوع وقام بالتحقيق حوله وهو من أهم مسائل علم البرهان. وفى العصر الإسلامى تعرّض الفارابى لهذا البحث، وألّف رسالةً مستقلةً فى هذا المجال أيضاً. ومن بعده تابع ابن سينا البحث فى ذلك. لذا وقبل استعراض رأى ابن سينا سوف نلقى نظرةً على آراء أسلافه فى المعرفة اليقينية.

---

١. وقد سببت هذه المسألة -وهى كون اليقين ذا وجهين- مشكلةً لبعض، فقد كان تصوّر إمكان الوصول من الاعتقاد المرتبط بالشخص العالم (فاعل المعرفة) إلى المطابقة للواقع من المشكلات المستعصية فى بعض بحوث نظرية المعرفة عند الغربيين، حتى اعتقد البعض أن طريق الوصول إلى الواقع كما هو مسدود أساساً. ولا بد من تعرّض لهذا الموضوع فى محله.

## أركان اليقين

### رأي أفلاطون

تعرّض أفلاطون لهذا الموضوع ولما هيّة العلم الحقيقي في رسالة «ثياتيتوس»، وأنه ما هو المعنى الدقيق لعبارة «أنا أعلم شيئاً»؟ وعدّد في هذه الرسالة أركان المعرفة الحقيقية، فالشرط الأول للمعرفة - من وجهة نظره - هو وجود اعتقاد أو تصديق، وعلى هذا فإنها يمكنني الادّعاء بأن لديّ معرفة، عندما يكون لديّ اعتقاد وتصديق. والشرط الثاني برأيه هو كون الاعتقاد صادقاً وحقاً، فالمعرفة هي الاعتقاد الصادق والمطابق للواقع أو «التصديق الصحيح». والشرط الثالث هو أن يكون مع التصديق الصحيح أو الاعتقاد الصادق بيان وتوضيح.

لقد ذكر أفلاطون في تلك الرسالة هذه الشروط الثلاثة للمعرفة الحقيقية، ولكنّه أنهى البحث بنحو يبدو منه وكأنه غير راضٍ تماماً عن هذا التعريف. وقد قدّم ثلاثة تفسيرات لـ «البيان والتوضيح» ورجّح ثالثها، وإن لم يكن راضياً تماماً عن ذلك.

يبدأ أفلاطون رسالة «ثياتيتوس»، والتي كتبت على شكل حوار بين سقراط وشاب اسمه «ثياتيتوس»؛ بالقول إن الإدراك الحسي لا يمكنه أن يكون معرفة حقيقية:

«سقراط: ولكننا لم نبدأ البحث من أجل معرفة ما هو ليس بمعرفة، بل كان غرضنا معرفة ما هي المعرفة. ورغم ذلك، فعلى الأقل قد تقدّمنا بمقدارٍ أننا لن نبحث بعد الآن عن المعرفة في الإدراك الحسي، بل أصبحنا نعتقد أن المعرفة هي تلك الحالة التي تحصل للروح عندما تلتفت هي، ومن أجل نفسها؛ لما هو موجود وتواجهه.<sup>١</sup> فسمّها الآن ما تشاء.

ثياتيتوس: سقراط، أظن أن هذا هو ما يسمّى تصديقاً أو عقيدة».<sup>٢</sup>

ثم يذكر كلاماً جليلاً حول ماهية التفكير، ويتبين من خلال ذلك أن مراده هو الاعتقاد والتصديق:

١. عبّر عن الاتصال بالواقع -الموجود في المعرفة الحقيقية- بالالتفات إلى الوجود ومواجهته، وهو بيان حسن.

٢. أفلاطون، دوره آثار، ج٣، صص ١٤٢٨-١٤٢٩، «رسالة تثنوس».



«ثياتيتوس: برأيك ما هو التفكير؟»

سقراط: حوار تجريه الروح مع نفسها حول الشيء الذي تُريد الوصول إلى كُنْهه، وطبعًا فأنا رجل جاهل، وما أستطيع قوله حول التفكير هو كلام رجل جاهل.<sup>١</sup> وعلى أي حال، فأنا أعتقد أن الروح حين التفكير لا تفعل شيئًا سوى أنها تسأل نفسها ومن ثم هي نفسها تجيب على ذلك، وهي نفسها التي تقبل ذلك الجواب أو ترفضه. وبعد التقدّم في هذا البحث السريع أو البطيء والوصول إلى نتيجة وقبولها وعدم بقاء أي ترديد حيالها، فإننا نسمّي تلك النتيجة حكم النفس أو اعتقادها؛ ولذا أقول بأن الاعتقاد هو نوع من الكلام، والتصديق هو كلام، ولكنه ليس كلامًا يُقال للآخر بواسطة الصوت، بل هو كلام تقوله الروح لنفسها في حالة صمت.<sup>٢</sup> وعلى هذا نلاحظ أن المراد من «الحكم» هو التصديق نفسه؛ غير أن العلم الحقيقي ليس مجرد حكم وتصديق؛ إذ التصديق من الممكن أن يكون صحيحًا أو غير صحيح، والعلم يجب أن يكون صحيحًا ومطابقًا للواقع.

«ثياتيتوس: سقراط، لا يمكنني القول بأن كل اعتقاد معرفة؛ لأن الاعتقاد الخاطيء موجود أيضًا. ربما يمكن القول بأن المعرفة هي اعتقاد صحيح».<sup>٣</sup>

ويستمرّ البحث في موضع آخر على النحو التالي:

«سقراط: إذاً فهل يجب علينا التصديق بوجود الاعتقاد الخاطيء؟»

ثياتيتوس: طبعًا.

سقراط: والاعتقاد الصحيح أيضًا؟

ثياتيتوس: نعم، الاعتقاد الصحيح أيضًا موجود.

١. هكذا يتحدّث سقراط؛ لأنه يرى أن طريقته هي التوليد، فهو يعتقد أنه لا يمنح التفكير لأحد، وإنما يساعد الآخرين

كي يخرجوا الأفكار الموجودة بداخلهم إلى الخارج، وهذا الأسلوب لسقراط مناسب جدًا للتفكير والفلسف الحقيقي، فهو يطرح الأسئلة على مخاطبه وبهذه الطريقة يضعه عمليًا في ساحة التفكير والفلسفة.

٢. م.ن، ص ١٤٣٤. ما قيل هنا حول ماهية التفكير لافت للنظر جدًّا، وما زال له مؤيدون إلى الآن.

٣. م.ن، ص ١٤٢٩.

سقراط: إذاً فهل استطعنا في النهاية الإثبات بنحو قطعي بوجود نوعين من الاعتقاد؟ ثياتيتوس: نعم، أثبتنا ذلك»<sup>١</sup>.

وبناءً عليه نلاحظ أن أفلاطون يتحدث عن الاعتقاد الصادق، ويعتبر أيضاً أن الصدق شرط للمعرفة الحقيقية.

وفي موضع آخر يوضح كيف ينسلُّ الخطأ إلى الاعتقاد:

«سقراط: ... رغم كل هذا فالاعتقاد غير الصحيح ممكن؛ بهذا الشكل: وهو أنه عندما يمدُّ الإنسان يده ليتناول إحدى معلوماته، فإن معلوماته تطير إلى هنا وهناك،<sup>٢</sup> فيقع ذلك الشخص في الخطأ، وبدل أن يتناول معرفة مطلوبه فإنه يتناول معرفة شيء آخر... ثياتيتوس: هذا التبرير مقبول.

سقراط: غير أنه إذا التقطت المعرفة المطلوبة فإنه يبقى مصوناً من الخطأ، ويعتقد بالموضوع كما هو عليه،<sup>٣</sup> وبهذا الشكل يحصل الاعتقاد الصحيح والاعتقاد غير الصحيح»<sup>٤</sup>.  
ويوضح بعد ذلك أن الاعتقاد غير الصحيح هو في الحقيقة جهل وليس علمًا؛ لأن الاعتقاد غير الصحيح هو - في الواقع - حكم على الشيء الذي لا يعرفه الإنسان؛ إذ لو كان يعرف الواقع لكان يجب أن يجده هو:

«ثياتيتوس: سقراط، ربما سبب الخطأ أننا ظننا أن جميع الطيور التي في القفص معلومة، فكان من الأفضل أن نقول إن بعضها معلوم وبعضها مجهول، ومن يمدُّ يده ليُمسك بإحدى المعلومات، فإنه أحياناً يلتقط معلومة وأخرى مجهولة،<sup>٥</sup> فإذا التقطت المعلوم فإنه يحصل على اعتقاد

١. م.ن، ص ١٤٤٢.

٢. يرمز سقراط للروح بقفص الطيور، وللمعلومات بالطيور التي في داخله، وهذا القفص يكون خاليًا عند الأطفال، وأن كل ما نكسبه من معلومات نضعه في هذا القفص.

٣. أي يصل إلى المعرفة والعلم المطابق للواقع.

٤. أفلاطون، دوره آثار، ج ٣، ص ١٤٤٩.

٥. نلاحظ كيف وضع الجهل مقابل العلم، مستخدمًا تعبيرًا دقيقًا. وبعبارة أخرى: إذا قلت: إن في الواقع «أ» هي «ب»، والحال أنها في الواقع ليست كذلك، فأنا لا أعلم بي بالواقع، بل جهل. وهذا العلم والجهل هو علم وجهل منطقي وفلسفي، ولكنه في العرف يطلق العلم على الجهل المركب أيضًا.

صحيح حول الموضوع المقصود، وإذا التقط المجهول فإنه يحصل على اعتقاد غير صحيح»<sup>١</sup>.  
وعلى هذا، فالمعرفة هي الإدراك الصحيح.

ثم بعد ذلك يستخلص نتيجة البحث موضحاً:

«ثباتيتوس: المعرفة هي الاعتقاد الصحيح؛ لأن الاعتقاد الصحيح منزّه عن الخطأ، وكل ما

ينتج عنه فهو حسنٌ وجميل»<sup>٢</sup>.

ثم يُقال: إن هذا المقدار لا يكفي لتعريف المعرفة، بل لا بد من قيد آخر أيضاً. فالمعرفة ليست هي الاعتقاد الصحيح نفسه، ولتوضيح هذا القيد يُطرح مثال على النحو التالي:<sup>٣</sup> في المحكمة يقوم شخص بحكاية واقعة كان قد رآها بنفسه، فيحكم القاضي - الذي لم يشهد الواقعة - بالحكم بناءً على شهادة الشاهد، وهنا يكون القاضي قد حصل على اعتقاد صحيح. وكذلك فإنه أحياناً تقوم شواهد وقرائن على إدانة المتهم، وتكون مصطنعةً في الواقع، ولكنه بناءً على القاعدة لا بد للقاضي من اعتبار المتهم مذنباً استناداً إلى تلك القرائن، غير أن شخصاً يقوم في الأثناء بإلقاء خطاب يؤثّر في عواطف القاضي بنحو يجعله يعتقد ببراءة المتهم. وهنا أيضاً يكون قد حصل للقاضي اعتقاد صحيح.

بيد أنه هل يمكن في مثل هذه الموارد التي حصل فيها للقاضي اعتقاد صحيح أن نقول بأن

القاضي «يعلم» ببراءة المتهم؟

الجواب بالنفي؛ فالقاضي ليس لديه علم ويقين ببراءة المتهم، وعلى هذا، فالعلم والمعرفة ليسا مجرد الاعتقاد الصحيح، فقد رأينا أن الاعتقاد الصحيح قد يحصل أحياناً إثر الإقناع وبطريقة جدلية أو خطائية، وفي هذا المورد لم يكن هناك دليل صحيح على الاعتقاد؛ لذا فيُقترح أن يُذكر في تعريف المعرفة أنها «الاعتقاد الصحيح الذي معه بيان».

«سقراط: فإذا أوجد شخص في قضاة المحكمة تجاه واقعة معيّنة اعتقاداً لا يمكن لأحد

١. م.ن، ص ١٤٥٠.

٢. م.ن، ص ١٤٥١.

٣. م.ن، ص ١٤٥٢.

أن يعتقده إلا مَنْ شاهد الواقعة بعينه، وحكّم القضاة أيضًا بناءً على أساس هذا الاعتقاد الذي وجد عندهم عن طريق السمع، فإذا كان حكمهم صحيحًا، فإنه يجب القول حينئذٍ بأن أولئك القضاة قد حكّموا على أساس اعتقاد صحيح بدون أن تكون لديهم معرفة... ولكن يا صديقي العزيز، لو كان الاعتقاد الصحيح والمعرفة واحدًا، لما كان من الممكن لأفضل الحكّام أن يوجد لديه اعتقاد صحيح في واقعة ما بدون أن تتحقّق لديه المعرفة، فيتبيّن إذًا أن المعرفة غير الاعتقاد الصحيح»<sup>١</sup>.

ثم ينقل ثياتيتوس عن أحدهم أنه كان يقول:

«المعرفة هي الاعتقاد الصحيح الذي يمكن تقديم بيان معقول حوله، وأن ما لا يكون معه

تعريف وبيان فليس بمعرفة»<sup>٢</sup>.

ثم يصل الكلام إلى هذه النقطة وهي أنه ما هو المقصود بالبيان، فمن الممكن أن يكون المقصود منه هو البيان والشرح اللفظي. كما يمكن أيضًا أن يكون بمعنى أن تتبيّن العناصر الأساسية للشيء. والاحتمال الثالث أن يكون المقصود بالبيان هو معرفة مميّزات الشيء، وقد رجّح الاحتمال الثالث إجمالاً:

«ثياتيتوس: ... المعنى الأول، بيان الفكرة بمعونة الأصوات والكلمات. والمعنى الثاني،

تعداد الجزئيات والوصول منها إلى الكل. ولا بد الآن من دراسة المعنى الثالث.

سقراط: المعنى الثالث هو ما يفهمه أكثر الناس من اصطلاح التعريف؛ أي بيان

الخصوصيات التي تميّز الشيء الخاص عن سائر الأشياء [وتفصله عنها]<sup>٣</sup>.

المقصود بالبيان هو ما يسمّونه في نظرية المعرفة المعاصرة بـ«المصحح». وكما سوف يأتي -

وهو ما يعتقده به أرسطو أيضًا - فإن البيان لازم، ولكنّه البيان الضروري الذي هو العلة الحقيقية والضرورية للاعتقاد.

ونتيجة البحث هي أن أفلاطون يعتبر - في هذه الرسالة - أن المعرفة هي الاعتقاد الصادق

الذي يرافقه البيان، وبهذا فهو يضع أسس نظرية المعرفة ولبناتها الأولى.

١. م. ن.

٢. م. ن.

٣. م. ن، ص ١٤٦٣.

## رأي أرسطو

يعتقد أرسطو أن اليقين هو المعرفة المطلقة ذاتها، أي العلم الحقيقي<sup>١</sup> وهو يقول في هذا الصدد:

«قد يظنّ بنا أن نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق لا على طريق السوفسطائيين الذي هو بطريق العرض [غير ذاتي وغير حقيقي]،<sup>٢</sup> متى ظنّ بنا أننا قد تعرّفنا العلة<sup>٣</sup> التي من أجلها الأمر وأنها هي العلة وأنه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى، ومن البين أن هذا هو معنى أن يعلم»<sup>٤</sup>.

ويؤكّد أرسطو على أنه إنما يمكن القول بأن المعرفة قد حصلت بالقضية فيما لو تم معرفة علة تلك القضية أيضًا.

وبعبارة أخرى: حصول المعرفة الحقيقية بقضية «أ هي ب» عن طريق علّتها الحقيقية، يعني إما أن تكون بيّنة بنفسها أو حصلت بواسطة حدّ أوسط، وأن أعلم أيضًا أنها لا يمكن أن تكون غير ذلك؛ بأن تكون «أ» ليست «ب»، وفي هذه الحالة يكون العلم حاصلًا بهذه القضية، وسوف نعلم بأن هذه القضية مطابقة للواقع وأنه من المحال أن يكون نقيضها صادقًا. فإذا عرفت علة التصديق بالقضية، فالمعرفة بها سوف تكون ضرورية، وسوف ينتفي احتمال الخلاف.

وسوف نرى أن هذا المعنى للعلم واليقين هو نفس ما بيّنه ابن سينا.

ثم يوضح أرسطو علة العلم بالقضية اليقينية قائلاً:

«فإن كان معنى أن يعلم هو على ما وضعناه فقد يلزم ضروريًا أن يكون العلم البرهاني من القضايا الصادقة وأوائل غير ذات وسط... وذلك أن معنى أن تعلم الأشياء التي هي عليها برهان لا بطريق العرض إنما هو تقتني البرهان عليه»<sup>٥</sup>.

١. ما يجدر ذكره أن الجهل المركّب ليس علمًا حقيقيًا.

٢. لم يذهب السوفسطائيون من طريق الذاتي، وعلى هذا فلا علم لهم. والمقصود بالطريق الذاتي هو البين بنفسه أو المبيّن بحدّ أوسط، وسوف يأتي الحديث عنه لاحقًا. والسوفسطائي يستدل أيضًا، لكن استدلاله ليس ذاتيًا بل عرضيًّا.

٣. المقصود بها العلة التي تعطي النتيجة.

٤. أرسطو، منطق، ج ٢، ص ٣٣٢.

٥. م. ن، ص ٣٣٣.

## رأي الفارابي

تحدّث الفارابي عن اليقين في عدّة مواضع من بحوثه المنطقيّة، ومن جملة ذلك قوله: «اليقين هو أن تعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره»<sup>١</sup>. وفي رسالة أخرى ألفها في اليقين - وهي نفيسة للغاية ومفيدة في هذا الموضوع - قام بتعداد شروط اليقين قائلاً:

«(أ) اليقين على الإطلاق [(اليقين الحقيقي)] هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا أو ليس بكذا.<sup>٢</sup>  
 (ب) ويوافق أن يكون مطابقاً غير مقابل<sup>٣</sup> لوجود الشيء من خارج. (ج) ويعلم أنه مطابق له.  
 (د) وأنه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله»<sup>٤</sup>.

وقد ذكر الفارابي هنا أربعة شروط لليقين، وشرحها بعد ذلك، والشروط الرابع منها هو استحالة أن لا تكون القضية المتيقّنة كذلك، وقال في شرح هذا الشرط: «وقولنا «إنه غير ممكن أن لا يكون مطابقاً أو أن يكون مقابلاً» هو التأكيد والثاقّة التي بها يدخل الاعتقاد والرأي في حد اليقين،<sup>٥</sup> وأنه يجب اضطراراً<sup>٦</sup> أن يكون قد طابقه، وأنه ما كان يمكن أن لا يكون يطابقه وأنه بحال ما لا يمكن أن يكون قد قابله، بل هو بحال يجب لها ضرورة أن يكون قد طابقه، ولم يناقضه، ولا ضاده. وهذه الوثاقّة والتأكيد في الاعتقاد نفسه استفادة عن الشيء الذي أوقعه،<sup>٧</sup> كان ذلك الشيء هو الطبيعة<sup>٨</sup> أو القياس»<sup>٩</sup>.

١. الفارابي، المنطقيات، ج ١، ص ٢٦٧.

٢. أي سواء كانت القضية موجبة أم سالبة.

٣. المقابل هنا بمعنى التقيض.

٤. م. ن، ص ٣٥٠.

٥. من الواضح أن المراد منه هو اليقين نفس الأمري الفلسفي المبحوث عنه في نظرية المعرفة.

٦. وهو الحتمية والاضطرار والوجوب العقلي.

٧. أي إن الذي أوجب هذا التأكيد والثاقّة هو علة التصديق بهذه القضية.

٨. مراد الفارابي من الطبيعة هنا هي الأوليات. انظر: الفارابي، المنطقيات، ج ١، صص ٢٦٩-٢٧٠.

٩. م. ن، ص ٣٥٢.

وبناءً على هذا، فالموجب لكون الاعتقاد بكذب نقيض القضية اليقينية لا يمكن زواله - برأي الفارابي - هو علة الاعتقاد بها؛ أي إنه إما أن تلك القضية من الأوليات، أو أنها نتيجة قياس، وهذا نفس المضمون الذي ذكره أرسطو وشرحه ابن سينا كما سوف يأتي.

### رأي ابن سينا

ذكر ابن سينا في بحوثه ثلاثة عناصر لليقين المنطقي ونفس الأمري والمعرفة الحقيقية: فالشخص المتيقن يعتقد أولاً بصدق القضية القائلة بأن «ألف هي ب»، وهذا هو (الاعتقاد الأول). ويعتقد ثانياً بأنه لا يمكن أن تكون هذه القضية غير صادقة، أي يستحيل أن تكون «ألف ليست ب» (الاعتقاد الثاني). ويعتقد ثالثاً أن هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله، وهذا هو المراد من العلم واليقين المنطقي ونفس الأمري.

وكما لاحظنا فقد بُذلت جهود وتدقيقات كثيرة حتى تم الوصول إلى هذه العناصر لليقين المنطقي، وبناءً على هذا تخرج الصور الأخرى للاعتقاد من دائرة اليقين المنطقي، وللمثال، فإن الاعتقاد بقضية ما بسبب أن أكثر الناس أو جميعهم يعتقدون بها لن يكون يقيناً نفس أمري؛ ولهذا السبب يقولون بأنه لا يمكن استعمال المقبولات والمشهورات في مقدمات البرهان.

يقول ابن سينا في بداية برهان الشفاء:

«إن التصديق<sup>١</sup> على مراتب، فمنه يقيني يُعتقد معه اعتقاداً ثان، إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل، أن المصدق به لا يمكن ألا يكون على ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه»<sup>٢</sup>.

ومراد ابن سينا من «الاعتقاد الثاني» هو استحالة أن تكون القضية المصدق بها على نحو آخر.

ومراده من قوله بأن هذا الاعتقاد هو إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل، هو إمكان

١ . عندما يُقال «تصديق» فالشعريات تخرج من تعريف اليقين؛ لأنها لا تُنتج اعتقاداً وتصديقاً، وإنما تُعطي تحيلاً فقط. وأما التصديق - أعم من التصديق اليقيني البرهاني، والتصديق الجدلي، والتصديق الخطابي، والتصديق المغالطي - ففيه حكم، سواء كان ظنيّاً أو يقينيّاً.

٢ . ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٥١.

أن الاعتقاد الثاني يمكن أن يكون بالقوّة، ولكنّها القوّة القريبة من الفعل، وكما أوضح ذلك ابن سينا نفسه في مكان آخر<sup>١</sup>؛ هو أنه بمجرد حضور نقيض القضية المعتقد بها في ذهن الشخص فإنه يعتقد بأن نقيضها غير ممكن.

فأحياناً يحصل للمعتقد تصديق بيد أن مقابله ونقيضه لم يتصوّر بعد.

فإذا كان بحيث أنه بمجرد تصوّر النقيض يتم الحكم بعدم إمكانه فإننا نقول بأن الاعتقاد الثاني موجود بالقوّة، ولكنّها القوّة القريبة من الفعل؛ ولذا نرى أن الشيخ الرئيس قد طرح ثلاثة شروط للاعتقاد اليقيني.

ولا بد من القول بأن ما طرحه الشيخ الرئيس يُعدّ من أنجح ما قيل؛ لأن بدايته طبيعية. ولا بد من الالتفات إلى هذه النكته هي أن «المطابقة للواقع» لم تُذكر في هذه العبارات؛ لأن لزوم صدق مثل هكذا قضية واضح جدًّا ولا مجال للنقاش فيه.

وقد ذكر الشيخ في مكان آخر هذه العناصر الثلاثة أيضًا قائلاً:

«فالعالم الذي هو بالحقيقة يقين<sup>٢</sup> هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقادًا لا يمكن أن يزول»<sup>٣</sup>.

وفي مكان آخر أيضًا تناول ابن سينا الموضوع ذاته، وذكر توضيحات مهمّة حوله، وذكر هناك نكته وشرحها بنحو دقيق، وقد وردت هذه النكته في بحوث أرسطو والفارابي أيضًا، فهو يقول بأن الاعتقاد الأوّل بمجرد ليس يقينًا؛ لأن هذا الاعتقاد موجود أيضًا في الجهل المركّب، بل حتّى التصديق الظنيّ هو نوع من الاعتقاد أيضًا؛ ولذا فإن الاعتقاد الثاني [أي الاعتقاد

١. وهو قوله: «إذا أخطر بالبال اعتقد». م.ن، ص ٢٥٦.

٢. استعملت كلمتا العلم واليقين بنفس المعنى في هذا البحث، فالمقصود بالعلم هو العلم اليقيني ونفس الأمري والمعرفي أي الوارد في نظرية المعرفة، وأساسًا فإن العلم كاشف عن الواقع ومن دون هذه الكاشفية لا وجود للعلم، وهذا النص لابن سينا له أهمية مُضاعفة من جهة اعتباره أن اليقين الحقيقي هو نفس العلم والمعرفة، والالتفات إلى هذه الملاحظة يمكن أن يكون مفيدًا للغاية في فهم آراء الفلاسفة المسلمين في باب تعريف «المعرفة» في أبحاث نظرية المعرفة.

٣. م.ن، ص ٧٨.



بأنه من غير الممكن أن تكون هذه القضية غير صادقة] وكذلك الاعتقاد بعدم إمكان الزوال ضروريان أيضًا.

ولكن ما هو الشيء الذي يُنتج الاعتقاد بعدم إمكان الزوال؟

الجواب هو أن الأمر الذي كان سببًا للتصديق بالقضية هو السبب للاعتقاد بعدم إمكان الزوال. فالشيخ الرئيس يقول إن تلك القضية إما أنها من الأوليات، أي من القضايا التي يكون صرف تصوّر الموضوع والمحمول فيها مؤدّيًا إلى التصديق بها، أي بينة بنفسها، وإما أنها ليست كذلك وإنما تُكتسب بالاستعانة بحدّ أوّسط،<sup>١</sup> وبواسطة هذا الحدّ الأوسط يمكن القول بأن تلك القضية صادقة ولا يمكن أن يصدق نقيضها، وأيضًا لا تقبل الزوال، ولا يمكن صدق نقيضها تحت أيّة ظروف.

«العلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، واليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، اعتقادًا وقوعه من حيث لا يمكن زواله؛ فإنه إن كان بينًا بنفسه لم يمكن زواله، وإن لم يكن بينًا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحدّ الأوسط الأعلى أوقعه».<sup>٢</sup>

وبناءً على هذا، فقد طوى ابن سينا هذا المسير، ومعنى هذا الكلام هو أن لدينا طريقًا من الداخل يجد سالكه لا محالة سبيلًا منه إلى الخارج، ويصل إلى المعرفة بالواقع. والخلاصة هي أن ابن سينا قد طرح ثلاثة شروط لليقين نفس الأمري:  
الأول: الاعتقاد بالقضية والتصديق بها، وهذا الشرط يخرج الشعريات.

الثاني: الاعتقاد بعدم إمكان صدق نقيض هذه القضية، وهذا الشرط يخرج التصديقات الظنية مثل الخطابيات؛ لأنه في التصديقات الظنية لا ينتفي احتمال صدق نقيض القضية المصدق

١. سواء كان هذا الحد الأوسط واضحًا وحاضرًا في الذهن كي تكون القضية من الفطريات (وهي القضايا التي قياساتها معها)، أو لم يكن كذلك. ولا بد طبعًا من مراعاة الدقة الفنية حول هذا الحد الأوسط والقياس الذي ينتج عنه تلك القضية، سواء من حيث المادة أم الصورة.

بها، فمن الممكن أن يحصل عند شخص اعتقاد محكم بقضية ما، غير أنه إذا أُخبر بأن احتمال صدق الطرف المقابل لهذه القضية موجود أيضًا؛ تزلزل اعتقاده السابق، وبتعبير ابن سينا «بحيث لو عسى أن نبه عليه بطل استحكام التصديق الأول»،<sup>١</sup> فالشرط الثاني يُخرج مثل هذه الموارد أيضًا. الثالث: عدم إمكان زوال الاعتقاد الثاني،<sup>٢</sup> وقد ذكر الشيخ أن هناك سببًا لعدم إمكان زوال هذا الاعتقاد، وقد تقدّم شرحه آنفًا.

ومن الجدير هنا التأكيد على نقطة مهمّة وهي أن عدم إمكان الزوال (أي الشرط الثالث) يرتبط بالاعتقاد الثاني؛ أي إنّ الاعتقاد بـ«استحالة صدق نقيض القضية المصدّق بها» لا يمكن زواله، وبهذا القيد يخرج الجدل، والجهل المركّب، والسفسطة، والمغالطة، ويضيف ابن سينا بأن هذه الأمور «شبيهة باليقين»،<sup>٣</sup> فلو أنّ شخصًا اعتقد بقضية ما، وكذلك اعتقد بعدم إمكان صدق نقيضها، ولكنّه في حقيقة الأمر كان واقفًا في مغالطة، فإذا أُخبره بأن اعتقاده كان مبنياً على مغالطة، حينها فإنّ اعتقاده الثاني سيزول.

وبعبارة أخرى، إن الشرط الثالث قد وضع ليدلّ على أن الاعتقاد اليقيني نفس الأمري مُحكّمٌ إلى درجة أنه لا يمكن زواله.

وقد تقدّم معنا أن ابن سينا يقول بأن عدم إمكان الزوال يرجع إلى أن القضية المصدّق بها إما أنها من الأوّليات، وإما أن لها حدًّا أوّسط، وقد رأينا سابقًا أن لأرسطو والفارابي نفس هذا الرأي أيضًا.

وبناءً على هذا، فالمقصود باليقين هو اليقين نفس الأمري، وليس السيكولوجي النفسي، والقضية اليقينية تكون مطابقةً للواقع بالضرورة. والنتيجة فإننا إذا استخدمنا في البرهان قضايا يقينية فسوف نصل إلى نتيجة يقينية ومطابقة للواقع.

وقد بذل ابن سينا جهده في توضيح هذه الأمور، وكان عمله مُتقنًا من الناحية الفنيّة

١. م.ن، ص ٥١.

٢. سوف نلاحظ أن الخواجة الطوسي أيضًا يطرح عدم إمكان الزوال، ولكنّه يريد به معنى آخر.

٣. م.ن، ص ٥١.

والمنهجية، فهو يقول بأن القضايا اليقينية إما بيّنة بنفسها وإما أنها حصلت بتوسط حدّ أو وسط يقيني، وهكذا الأمر، فأصل التفكير البرهاني يخرج من عمق مبحث اليقين.

وبعبارة أخرى: إن محور علم البرهان ومداره يرتبط بهذا التحقيق في باب المعرفة الحقيقية واليقين نفس الأمري، وجميع ما يُذكر كشرط للبرهان فإنها هو لتحصيل حقيقة المعرفة واليقين نفس الأمري.

#### رأي الخواجة نصير الدين الطوسي

وقد طُرح تعريف آخر لليقين، وبحسب ما قمنا به من تتبع، فإنه يرجع إلى المحقق الطوسي، ومن بعده ورد أيضًا في كلمات تلميذيه الكبيرين العلامة الحلي في كشف المراد وقطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراف، ومن ثم أورد هذا التعريف قطب الدين الرازي، وهو تلميذ القطب الشيرازي، في شرح الشمسية، وقد شرح السبزواري هذا التعريف أيضًا في شرح المنظومة.

وقد عدّ المحقق الطوسي في رسالة تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار<sup>١</sup> أن تعريف أثير الدين الأبهري ليس مانعًا من الأغيار؛ فقد عرّف الأبهري اليقين والظن بما نصّه:

«اليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا. والظن هو الحكم على الشيء مع الشعور بإمكان نقيضه»<sup>٢</sup>.

ويقول الخواجة بأنه إذا كان صرف «الاعتقاد» هو المراد في هذا التعريف فهو يشمل الجهل المركّب أيضًا، وأما إذا كان المراد هو «الاعتقاد الصادق والمطابق لنفس الأمر»، فهو وإن كان يخرج الجهل المركّب إلا أنه يشمل اعتقاد المقلّد الجازم؛ ولذا يقول بأنه لا بد من تعريف اليقين على النحو التالي:

«والصواب أن يُفسّر اليقين بـ«الاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يمكن أن يزول»، واعتقاد

١. تنزيل الأفكار رسالة منطقيّة من تأليفات أثير الدين الأبهري (متوفّى عام ٦٦٠ قمري). وقد ألف الخواجة الطوسي في نقدها رسالة تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وقد طُبعت ضمن مجموعة المنطق ومباحث الألفاظ بإشراف المستشرق توشي هيكو إيزوتسو ومهدي محقق.

٢. الطوسي، «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار»، في: المنطق ومباحث الألفاظ، ص ٢٢٦.

المقلد المصيب بـ«الاعتقاد الجازم المطابق الذي يمكن أن يزول»، واعتقاد الجاهل بالجهل المركب بـ«الجازم غير المطابق»، والظن المقابل لليقين بـ«الاعتقاد الذي لا يكون جازماً أو مطابقاً أو كان ممكن الزوال»، والظن الصّرف الذي يكون مع الشعور بإمكان النقيض بـ«الاعتقاد غير الجازم»<sup>١</sup>.

ومن هذه التوضيحات نستخلص أربعة شروط لليقين:

الأول والثاني: اليقين اعتقاد صادق، وعليه فلا بد من أخذ المطابقة للواقع أيضاً في تعريفه كي يخرج «الجهل المركب».

الثالث: اليقين اعتقاد جازم، وعلى هذا الأساس فلا بد من أخذ الجزم في تعريف اليقين كي يخرج «الظن»، فالاعتقاد الجازم هو اعتقاد يلازمه اعتقاد آخر بأن نقيض الاعتقاد الأوّل غير ممكن، وعليه فالجزم مبيّن للاعتقاد الثاني، والظن اعتقاد وتصديق، غير أنه لا يلازمه عدم إمكان صدق نقيض ذلك الاعتقاد.

الرابع: اليقين اعتقاد ثابت لا يمكن زواله، أي ملازم لاعتقاد آخر بأن نقيضه غير صادق ولا يمكن أن يزول هذا الاعتقاد الثاني. وأما المقلد فيمكن أن يحصل لديه اعتقاد صادق جازم، أي يمكن أن يعتقد بأن نقيض ما يعتقد ليس صادقاً، ولكن اعتقاده الثاني يمكن زواله، وعليه فلا بد من أخذ قيد رابع في تعريف اليقين ليخرج اعتقاد المقلد.

وعلى هذا فلا بد من تعريف اليقين على النحو التالي: «اعتقاد صادق جازم ثابت».

وقد ذكر الخواجة هذه الملاحظة في تجريد الاعتقاد بقوله «العلم وهو إما تصوّر أو تصديق جازم مطابق ثابت»<sup>٢</sup>.

وقد شرح العلامة الحلّي الكلام الذي نقلناه عن رسالة تعديل المعيار بقوله:

«إنما شرط [المحقق الطوسي] في التصديق الجزم؛ لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى

١. م. ن.

٢. الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٢٥؛ وقد ذكر الخواجة في أساس الاقتباس أيضاً مثل هذه

التوضيحات، انظر: الطوسي، أساس الاقتباس، صص ٣٤١-٣٤٢.

وإن كان قد يُطلق عليه اسم العلم بالمجاز وإنّما هو الظن. وشرط المطابقة؛ لأن الخالي منها هو الجهل المركّب. وشرط الثبات؛ لأن الخالي منه هو التقليد. أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصّة<sup>١</sup>.

وقد وردت نفس هذه التوضيحات في كلمات قطب الدين الشيرازي أيضًا:  
«اليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا، ليخرج الظن. مع مطابقتها للواقع، ليخرج الجهل المركّب. وامتناع تغييره، ليخرج اعتقاد المقلد المصيب؛ لأنه قد يتغير بالتشكيك»<sup>٢</sup>.

#### مقارنة بين آراء ابن سينا والمحقق الطوسي

جاء في تعريف المحقق الطوسي إضافة قيد «المطابقة»، وفُسّر الاعتقاد الثاني بنحو يُخرج الظن من التعريف، وأخذ قيد «الثابت» أيضًا ليُخرج اعتقاد المقلد من التعريف. وطبعًا فإن ابن سينا أيضًا يُخرج اعتقاد المقلد بنحو ما، فقد ذكر أقسامًا للتعليم (الصناعي، والتلقيني، والتأديبي، والتقليدي، والتنبيهي، والذهني) واعتبر التعليم التقليدي قسيًا للتعليم الذهني والفكري<sup>٣</sup>.  
فإن العلم التقليدي - في الحقيقة - ليس علمًا ومعرفةً حقيقية، فلو سألوا المقلد هل أنت تعلم حقيقةً أن «أ هي ب»؟ لأجاب: أنا بنفسني لا أعلم، ولكن لأن الشخص الفلاني قال ذلك وأنا قبلت منه هذا.

كما أن ابن سينا قد اشترط في اليقين عدم إمكان زوال الاعتقاد بكذب النقيض، وهذا يُخرج الاعتقاد التقليدي أيضًا، ومن هنا فلا توجد مشكلة في تعريف ابن سينا في إخراج الاعتقاد التقليدي.

١. الحلبي، م. ن، ص ٢٢٥.

٢. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ١١٦؛ وقد ذكر الرازي مثل ذلك في شرح الشمسية، انظر: الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٤٥٨؛ والسبزواري، شرح المنظومة، الجزء ١، ص ٣٢٣. وهؤلاء العلماء جميعًا قد أخذوا هذا التعريف والتوضيح من المحقق الطوسي كما أشرنا إلى ذلك آنفًا.

٣. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٥٧.

٤. هذا هو الصحيح، ولكنّها وردت في النص الفارسي بها ترجمته «إمكان زوال الاعتقاد...». [المترجم]

وكذلك بالنسبة لقيّد «المطابقة»، والذي أضافه الخواجة في تعريفه، فلا بد من القول بأنه لا حاجة إليه؛ ذلك لأن البحث أساساً في اليقين نفس الأمري، فيبدو أن الطريق الذي سلكه ابن سينا في بحث اليقين طبيعي ودقيق، ويتضمّن المطابقة أيضاً. وقد اعتبرنا طريقه طبيعياً ودقيقاً، لرجوعه إلى طريق تحصيل المعرفة، فعندما يصل الإنسان إلى معرفةٍ بأمر ما، فإن الوصول إلى ذلك يكون عن طريق المعرفة والاعتقاد، وعليه فتكون نفس المعرفة والاعتقاد هما المعبر الذي أوصل إلى ذلك.

ولا بد من بيان أنه متى وضمن أي شروط يكون لهذا المعبر خاصية الكشف الذاتي عن الأمر الواقعي، وإلا فمجرد وجود قيد المطابقة للواقع (وليس العلم بالمطابقة) لا يحلّ مشكلة، ويبقى السؤال مطروحاً كيف يستطيع الإنسان العالم [أي فاعل المعرفة] إحراز هذا القيد؟

لقد بدأ ابن سينا من العالم وقال بأن الاعتقاد اليقيني يجب أن يكون مستحيل الزوال وأن يكون حاصلاً من طريق علته. ولازم هذا الكلام - كما مرّ سابقاً - مطابقة اليقين للواقع أيضاً. فلاحظوا عبارة الشيخ:

«أنا نعني بالعلم ها هنا المكتسب، والذي يخالفه أصناف من الاعتقاد: اعتقاد في الشيء الذي هو كذا ضرورة أنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، لكن يكون هذا الاعتقاد في نفسه ممكن الزوال؛ لأنه لم يقع من حيث لا يمكن معه الزوال»<sup>١</sup>.

الاعتقاد ممكن الزوال هو الذي لم يسلك العالم للوصول إليه الطريق الخاص الذي يُنتج تلك النتيجة، وبهذا يبيّن ابن سينا هنا الطريق الموصل لليقين بالواقع على الشكل التالي: القضية اليقينية إما أن تكون من الأوليات (أي بيّنة بنفسها) وإما نتجت بواسطة حدّ أوسط. وعلى هذا، ف«المطابقة» في هذا المقام قيد توضيحي وليست قيداً احترازياً، وهذا القيد لا يُخرج شيئاً عن شمول تعريف اليقين.

والواقع أن الشروط الثلاثة التي ذكرها ابن سينا تكفي، وتُخرج جميع الأغيار من تعريف اليقين، طبعاً بشرط أن لا نأخذ «عدم إمكان الزوال» بمعنى الثابت، والذي لا يُخرج إلا الاعتقاد

١. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص ٢٥٦.

التقليدي فحسب. فما أوضحه ابن سينا بالاعتقاد القابل للزوال هو الاعتقاد الذي لم يحصل عن طريق علته، فإذا حصل الاعتقاد عن طريق علته فسوف يكون مطابقاً للواقع. ومثل هذا الاعتقاد لن يكون - حينئذ - عن تقليد، وعليه فلا حاجة - حينئذ - إلى قيد «المطابقة للواقع». ولا بد من الالتفات إلى أن الشيخ الرئيس يعتبر الجهل المركب أيضاً نوعاً من الظن (أي الظن الفلسفي)، فالشخص الذي لديه جهل مركب، يكون لديه - على الظاهر - الاعتقاد الثاني، أي يعتقد بأن نقيض القضية المصدّق بها ليس صادقاً؛ ولكنّه باعتبار أنه لم يسلك الطريق الموصل والمعتبر، فاعتقاده يكون في الواقع ممكن الزوال؛ ولذا فالجهل المركب ليس بعلم واقعاً، ومن الأفضل تسميته بالظن.<sup>١</sup>

ومن هنا فما يسمّى في المنطق والفلسفة بـ«الظن» هو أعم من الظن العرفي. فأحياناً يكون الاعتقاد جازماً، ومع ذلك يجب اعتباره من أقسام الظن؛ لأنه ممكن الزوال. وبناءً على هذا، فالمعيار بكون الاعتقاد يقينياً هو ما ذكره ابن سينا، وطبقاً لهذا المعيار لا يمكن الاستعانة بأي قضية كانت للوصول إلى الواقع.

#### دراسة أركان اليقين والمعرفة الحقيقية

يُشكّل البحث في العناصر المكوّنة للمعرفة الحقيقية أساس وقاعدة أبحاث نظرية المعرفة. وسيكشف التحقيق والتحليل في هذا المجال أن ما قدّمه ابن سينا في هذا الباب كان بياناً دقيقاً. وسوف ندرك أنه لماذا اشترط الأركان الثلاثة المذكورة لليقين. ونبدأ البحث من موضع يكون مفيداً لأبحاث نظرية المعرفة كما يكون مرشداً في ذلك أيضاً. يُعرّف العلم «التصديقي» عادة في نظرية المعرفة بأنه: «الاعتقاد الصادق المبرّر». والمقصود في نظرية المعرفة هو العلم الحقيقي التصديقي، وليس مطلق العلم التصديقي. وبعبارة أخرى: إن الجهل المركب لا يدخل في نطاق موضوع البحث في نظرية المعرفة.

١. م.ن، صص ٢٥٦-٢٥٧. وفي مثل هذه الموارد يكون هناك يقين سيكولوجي، ولكن لا يكون هناك يقين نفس أمري،

وبتعبير ابن سينا «فهذا يشبه اليقين».

وكما سَلَفَ فإن أصل البحث يتمحور حول اليقين (اليقين نفس الأمري)، أي العلم والمعرفة الحقيقيين، الذي يمكن تسميته بالعلم الفلسفي أو المنطقي. وقد طُرِحَ هذا في فلسفة أفلاطون وأرسطو، ومن ثم تعرّض له أيضًا فلاسفة الإسلام.<sup>١</sup>

والسؤال المطروح الآن: ما هي الأركان الأصلية للمعرفة الحقيقية؟ وما هي العناصر التي يجعل وجودها المعرفة حقيقية ومن سنخ اليقين؟

تقدّم أن طريق البرهان يوصلنا إلى الواقع، ويتج المعرفة الحقيقية واليقين، وقد طالعنا أيضًا أركان اليقين في كلمات الفلاسفة الكبار. ولا بد الآن من دراسة أركان المعرفة الحقيقية وقيودها، ولماذا اشترط ابن سينا وغيره تلك الشروط وذكروا تلك الأركان لها؟

وقبل الدخول في البحث من المفيد الالتفات إلى ملاحظتين:

ألف: إن العلم الذي نتكلم عنه هو ظاهرة إنسانية، أي إنه العلم الذي يحصل لنا نحن البشر.<sup>٢</sup> ولا شغل لنا فعلاً بتحقيق العلم أو عدم تحقّقه عند غير الإنسان؛ فنحن هنا ندرس العلم

---

١. إن المراد من اليقين هو العلم الحقيقي نفسه كما تقدّمت الإشارة إليه، فاليقين ضروري للخروج من متاهة الشك والدخول إلى وادي المعرفة. وقد عد الفلاسفة اليقين عين العلم تارةً ولزماً له تارةً أخرى، ولكن أرسطو وكذلك الفلاسفة المسلمون يرون أن العلم الحقيقي هو اليقين نفسه، ومن الجدير بالذكر أن العلماء المسلمين قد تعرّضوا للكثير من أبحاث نظرية المعرفة في علم المنطق وفي مبحث صناعة البرهان، ومن جملة ذلك تعريف المعرفة وأركانها، ومصادر المعرفة والتبرير. كما يمكن أيضًا العثور على جملة من أبحاث نظرية المعرفة في علم الفلسفة وفي مبحث «نفس الأمر» بالخصوص، وبناءً على هذا، فرغم أن علم «نظرية المعرفة» -كعلم مستقل- ليس له تاريخ طويل، بيد أن أبحاث نظرية المعرفة قد طرحت منذ القَدَم، وقد قام المفكّرون المسلمون أيضًا بدراسات كثيرة في هذا المجال. فمثل هذه الأبحاث ليست جديدة على العلوم العقلية الإسلامية.

٢. بحثنا هنا ليس في أصل وجود العلم، أي إننا الآن بصدد «ما الحقيقية» وليس «ما الشارحة»، فأصل وجود العلم بديهي، وخاصة العلوم الحسولية الناتجة عن العلوم الشهودية، فعندما يكون لدينا علم حضوري، ونأخذ منه علمًا حسوليًا، فإننا نجد أن كلا العلمين حاضر عندنا، كما نجد أن للعلم الحسولي خاصية الكشف، ويكشف الواقع. وعليه فوجود العلم لدينا في الجملة هو أمر بديهي. والمُلفت للنظر في مثل هذه الموارد هو أن كلا العلمين حاضر لدينا: العلم الحضوري، وكذلك أيضًا العلم الحضوري بالعلم الحسولي الناتج عن ذاك العلم الحضوري؛ ولذا فيكون حاضرًا لدينا كلا الأمرين (أي المطابق والمطابق)، وعندما ندقّق في المطابقة نجد أنها موجودة، وأن هذا العلم الحسولي مُطابق للواقع.



الذي نجده متحققًا في أنفسنا، ونريد دراسة وتحليل ما نُشير إليه بقولنا «أعلم».  
 باء: المقصود بالعلم في هذا البحث - وكما ذكرنا ذلك سابقًا - هو العلم الحقيقي، أي العلم  
 الذي يعلم العالم بناءً عليه حقيقة أن «أ هي ب» في الواقع.<sup>١</sup> كما نقصد أيضًا في هذا المقام العلم  
 التصديقي، فالتصديق هو عمدة ما نواجهه في بحوث البرهان.<sup>٢</sup>  
 ونقوم الآن بتحليل العلم من حيثية العالم.

إن أول ركن للعلم التصديقي هو «الاعتقاد»، فالاعتقاد لا يجتمع مع التردد. فعندما أعلم  
 أن «أ هي ب»، فإنني أعتقد بذلك، وهذا يعني أنه لا يخالني أي تردد في أن «أ هي ب».  
 وبعبارة أخرى: قبل التصديق والحكم بالاتحاد بين «أ» و«ب» لا بد من تصوّر نفس «أ»  
 و«ب» و«النسبة بينهما». وأما قبل الحكم بوجود النسبة بين «أ» و«ب» فإنني لا أستطيع القول  
 بأنني أعلم أن «أ هي ب». فإذا كان هناك تردد بثبوت هذه النسبة فإنه لا يمكن الحكم ولا  
 يحصل الاعتقاد بها.

وعلى هذا، فالشرط والعنصر الأول للعلم الحقيقي هو اشتماله على الاعتقاد. وبهذا القيد  
 تخرج الشعريات من تعريف اليقين؛ فالشعريات إنما توجد التخيلات وهي لا تزيد على كونها  
 مجرد تصوّرات.

والركن الثاني للعلم الحقيقي بقضية «أ هي ب»، هو «الاعتقاد بصدق القضية».  
 ولا بد من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن العلم التصديقي هو اعتقاد بشيء، فله متعلّق.  
 كما أن الاعتقاد أيضًا يتعلّق بمحكي القضية، أي إن «أ» مرتبطة مع «ب» في الخارج. ومن  
 الواضح أن متعلّق الاعتقاد ليس هو مفهوم هذه القضية. وقد وضح الفارابي هذه النقطة بنحو

---

وبعبارة أخرى: إننا نشاهد الارتباط بين الحاكي والمحكي في صقع أنفسنا، ونحكم بالمطابقة. وبكلمات أخرى: هناك  
 واقعة موجودة عندي وكذلك يوجد عندي صورة عن تلك الواقعة. فأجد أن الصورة مطابقة لصاحب الصورة.  
 وأن هذه الصورة هي صورة تلك الواقعة.

١. طبعًا ليس المقصود في هذا المقام القضية الحملية فحسب، فالأمر كذلك أيضًا في القضية الشرطية، فيحصل لدينا علم  
 بالاتحاد في القضية الحملية وعلم باللزوم أو العناد في القضية الشرطية.

٢. للتصوّر أيضًا مكانته الخاصة في مبحث البرهان، ولا بد من دراسته في نظرية المعرفة، ولكنه ليس موضع بحثنا هنا.

جيد.<sup>١</sup> وحتى لو كان مضمون القضية أموراً ذهنية، مثل «الإنسان كلي»، فإنها تُخبر عن محكيٍّ وعمٍّ وراءها مما يمكن تسميته «ذهناً وراء الذهن». فالاعتقاد يتعلّق دائماً بها وراء القضية، وإن كان واقعاً بالمعنى الأعمّ الشامل للأمر الذهنية مثل «الإنسان كلي» والأمر الخارجية مثل «هذا اللباس أبيض». وأساساً فإن العلم الحسوبي يُخبر دائماً عن شيء وراءه، ومن هنا يقولون بأن العلم الحسوبي صورة الواقع، فخصوصية العلم الحسوبي هي الحكاية والكشف، فكل قضية تُخبر عن شيء وراءها، حتى لو كانت تلك القضية كاذبة.

وبناءً على هذا، فالاعتقاد - وإن كان من جهةٍ يربط النفس بشيء - لكنه يتعلّق بها وراء القضية، أي إن الاعتقاد هو دائماً اعتقاد بشيء. ولا بد هنا من إضافة أن شرط العلم هو الاعتقاد بمطابقة القضية للواقع، ولا يكفي صرف الحكاية من دون الكشف؛ فالعلم هو كشف الواقعية؛ ولهذا يقولون بأن للعلم خاصية الكشف. وعلى هذا الأساس فشرط العلم بأن «أ هي ب» هو الاعتقاد بصدقها. ومن الواضح أنني إذا لم أكن أعتقد بصدق القضية فإنني لا أستطيع القول بأن لديّ علمًا بها.

ونحن حالياً نتحدّث عن «الاعتقاد» بالمطابقة والصدق، وليس عن نفس المطابقة والصدق. ويبدو أن الشرط الأوّل عند ابن سينا، أي الاعتقاد الأوّل؛ هو عبارة عن مجموع العنصرين اللذين وصلنا إليهما في تحليلنا للعلم، أي الاعتقاد بصدق القضية. ولكنّه بصرف الاعتقاد بصدق «أ هي ب» فإنني لا أستطيع القول بأنني أعلم يقيناً بأن «أ هي ب».

فالركن الثالث هو لزوم انتفاء احتمال صدق نقيض هذه القضية أيضاً، فمن يعتقد بقضية ما وفي الوقت نفسه يحتمل صدق نقيضها، لا يكون لديه - في الواقع - علم بها. وعلى هذا، فيجب أن يكون الاعتقاد المذكور جزمياً أيضاً؛ إذ لو احتملنا صدق نقيض قضية «أ هي ب» فإننا نكون غير عالمين بصدق هذه القضية، بل إننا نخيل لنا في بادئ الأمر أن لدينا علمًا.

وهذه النقطة هي نفس الشرط الثاني عند ابن سينا، فمضافاً إلى الاعتقاد بصدق القضية، يجب الاعتقاد بعدم صدق نقيضها، وبدون الاعتقاد الثاني، يكون الموجود هو «الظن» - في الحقيقة - ولا وجود للعلم في البين بعد.

ولكن هل يكفي صرف الاعتقاد الجزمي بصدق القضية للقول بأن لدينا حقيقة علمياً بها؟ وهل يمكن اعتبار من لديه مثل هذا الاعتقاد - مع أنه لا يدري من أي طريق وصل إليه - عالماً حقيقة؟

والجواب بالنفي، فلا بد من القول بأن الركن الآخر للعلم الحقيقي هو ضرورة حيازة الاعتقاد المذكور على مبررٍ ومصحح له، وأن يكون حاصلًا من العلة، فلا بد من وجود سبب ومبررٍ للاعتقاد بصدق القضية والاعتقاد بكذب نقيضها.

ولنفترض أن شخصاً اعتقد اعتقاداً جازماً بأن «غداً سوف تمطر» وكان اعتقاده هذا ناشئاً عن حدس،<sup>١</sup> فإذا أمطرت في اليوم التالي، وتبين مطابقة هذا الاعتقاد للواقع، فهل يمكن القول بأنه كان لديه علم بهذه القضية؟

لا بد من سؤاله بأي دليل يقول بأن تلك القضية صادقة بالضرورة؟ فمن لديه علم بقضية ما لا بد أن يكون علمه مستنداً إلى الدليل الخاص على صدق تلك القضية، وإلا فإنه لا يمكنه الجزم بها واقعاً؛ أي إن الاعتقاد الثاني بكذب نقيض القضية لم يحصل حقيقة. وهذا الشرط الرابع لازم للشروط الثلاثة السابقة.

وبعبارة أخرى: إن الشروط الثلاثة الأولى إنما تحصل حقيقة عندما يتحقق بتبعها الشرط الرابع، وعدم تحقق الشرط الرابع يحكي عن عدم تحقق الشروط السابقة وبالأخص الشرط الثالث؛ فهذا الشخص الذي حدسَ بنزول المطر غداً ولكنه لا يملك أي دليل على ضرورة هذه القضية هو في الحقيقة ليس لديه «علم» بضرورة هذه القضية.

ويمكن بيان هذه النقطة - التي حصلنا عليها من خلال تحليل معنى العلم والمعرفة - بنحو

١. المراد بالحدس هنا هو الحدس العرفي وليس الحدس الفلسفي الذي يُعتبر من اليقينيّات، فبعض الأشخاص لديهم هذه الحالة النفسية بحيث إنه يحصل لديهم اليقين والجزم بسرعة.

آخر أيضًا: فلكي يصبح الإنسان عالمًا بشيء لم يكن له علم به، يحتاج إلى انكشاف المعلوم عنده بنحو ضروري. ومثل هذا الأمر لم يكن حاصلًا له قبل ذلك. ومن الطبيعي حينئذٍ أنه لا بد من وجود أمر أو وجب انكشاف ذلك المعلوم عنده بنحو ضروري؛ إذ من الواضح أن ذلك المعلوم لم يحصل عنده بشكل تلقائي، ولذا فالطريق الوحيد هو القول بلزوم وجود دليل ومصحح ومبرر أدى إلى انكشاف المعلوم بنحو ضروري.

وهذا الشرط تخرج أمور مثل الحدس العرفي والاعتقاد التقليدي، فالمقلد يستطيع العلم بأن «أ هي ب»، اعتمادًا على شخص جعله يعتقد بها تقليدًا، وأن لا يحتمل نقيضها أيضًا، ولكنه لا يدري ما هو مستند علمه؛ ولهذا فإن اعتقاده بكذب نقيض القضية لا يمكنه أن يكون دائمًا، فمثل هذا الشخص لا يستطيع القول بأن لديه علمًا حقيقةً بتلك القضية.

ولكنه إلى الآن لم تكتمل بعد شروط العلم الحقيقي، فمن الممكن أن يعتقد شخص بصدق أن «أ هي ب» ويعتقد أيضًا بانتفاء احتمال نقيض ذلك، ويكون قد وصل إلى هذا الاعتقاد من طريق الدليل، غير أن «أ» لا تكون «ب» في الواقع بل تكون «ج»، ويكون قد أخطأ في مجموع هذه الاعتقادات ولم يكن دليله إلا مغالطة.

فنقول في هذه الصورة أن هذا الشخص قد وقع في الجهل المركب، كما أنه من الممكن أن يعتقد شخص باعتقاد ما جدلاً، مع أنه صحيح ومطابق للواقع.

ولهذا فلا بد من اشتراط شرط آخر حتى يتميّز العلم الحقيقي عن الجهل المركب والاعتقاد الناتج عن الجدل.

والشرط الخامس هو أن يكون دليل الاعتقاد ومبرره دليلًا ذاتيًا حقيقيًا نفس أمري. وتوضيح ذلك هو: إن لازم الأركان الثلاثة الأولى أن يكون دليل ومبرر الاعتقاد - الذي يُفترض أنه مطابق للواقع وجازم - موصولًا لنا إلى الواقع يقينًا.

وبعبارة أخرى: يجب أن تكون علّة الاعتقاد علّة بحسب العلم لا علّة بحسب العالم. ونعبر عن هذه العلة ومبرر الاعتقاد بـ «الدليل والمبرر الذاتي»، فإذا تمّ سلوك طريق يؤدي بالضرورة وبحسب الواقع إلى علم، فسوف يكون ذلك العلم حقيقيًا. وفي هذه الحالة يمكن القول بأن هذا

الشخص يعلم حقيقة. فلازم كون الاعتقاد جازماً - أي استحالة صدق نقيضه - أن يكون قد حصل من طريق دليله الذاتي ونفس الأمري. وعلى هذا، فاللازم هو المبرر الذاتي لا مجرد المبرر. ولا بد حينئذٍ من البحث عن الأمور التي لها أن تلعب مثل هذا الدور، وأن تكون مبرراً ذاتياً للاعتقاد، وعلّة نفس أمرية، لا نفسية، وبحسب العلم، لا بحسب العالم؛ أي لا بد من دراسة كيفية تحقق العلم، لا كيف يجزم العالم. وهذه العلة لا بد أن تكون يقينية لا تقبل الخطأ. والجواب هو: إن المبرر الذاتي للعلم هو كونه بيناً بنفسه في الأوليات، وقيام البرهان عليه في النظريات [أي الأمور النظرية]، فنحن في البرهان نبحث عن العلة الذاتية للعلم بالأمور النظرية، وعليه فالعلم يرتبط بأمر حقيقي وذاتي وراء العالم، ويتجاوز أفق العالم وشخص علمه، وبهذا الشكل يمكن الوصول إلى العلم الحقيقي.

فقول ابن سينا بأن الاعتقاد الثاني لا بد أن يكون غير ممكن الزوال، إشارة إلى هذه النقطة. فهو يقول - كما مرّ سابقاً - إن الاعتقاد إما أن يكون من الأوليات وإما أن يحصل بواسطة حدّ أوسط ذاتي، فقد اتضح أننا إذا أردنا الوصول إلى اليقين في الأمور النظرية فلا بد لنا من استخدام صناعة البرهان؛ إذ إن سائر الصناعات ليس لها مثل هذه القدرة على الإيصال.

ونحن نرى أنه لا ينبغي ذكر «الاعتقاد الصادق» في تعريف العلم، وإنما لا بد من التركيز على «الاعتقاد بالكشف والصدق». وما جاء في كلام المحقق الطوسي من إضافة قيد «المطابقة» - على الرغم من صحة هذه الملاحظة [لإخراج الجهل المركّب] - إلا أن هذا القيد غير كافٍ [لأن مجرد المطابقة لا تنفع العالم وإنما الذي ينفعه هو «الاعتقاد بالمطابقة»، ناهيك عن أن كلامنا أساساً في اليقين نفس الأمري كما تقدّم]، ومن هنا وجب ذكر «الاعتقاد بالمطابقة» في التعريف [لا مجرد المطابقة].

وبناءً على هذا فالطريق الذي سلكه ابن سينا هو الأصوب.

ومن ثم لا بد من التعرّض لبحث كيفية حصول الاعتقاد بالمطابقة والكشف، وأي اعتقاد هو الذي يلحظ كونه اعتقاداً يكون كاشفاً حقيقة ويوصلنا للواقع؟ لا بد من القول بأن الاعتقاد بالمطابقة يتطلّب علة ذاتية.

يلج ابن سينا البحث من طريق العلم والعالم، وهو طريق صحيح، فهذا الطريق مناسب ومنتج للوصول إلى نفس الأمر. وكما ذكرنا سابقاً فإن الخواجة نصير الدين لم يسلك طريقاً طبيعياً ولا دقيقاً؛ لأن العالم لا طريق له لإحراز قيد المطابقة إلا من طريق العلم فقط. فلا بد إذاً من دراسة خصوصيات طريق العلم الذي يكشف عن الواقع حقيقةً وبالضرورة ويحقق شرط المطابقة، فهذا الطريق طبيعيٌ ودقيقٌ في دراسة بحث المعرفة واليقين نفس الأمر، ومن ثم تأتي دراسة شروط اليقين المطروح في صناعة البرهان والأبحاث المتفرعة عليه.

وهنا يجب التذكير بأن هذا البحث سوف يكون بوابةً لأبحاث نظرية المعرفة في باب التصديق؛ ذلك أنه لا بد أولاً من تعريف المعرفة بشكل دقيق، ومعرفة أركانها، ومن ثم يُعقد لكل واحد من أركانها بحث على حدة.<sup>١</sup>

وقد ورد في التعريف الشائع للمعرفة في أبحاث نظرية المعرفة أنها «الاعتقاد الصادق المبرّر»، أن يكون الاعتقاد مبرّراً، وكان هذا بنفسه سبباً في بروز بعض المشاكل؛ وكان لا بد من ذكر العلة الذاتية الضرورية والاضطرارية للاعتقاد بالكشف، وبهذا تحلّ المشكلة التي طرحها «أدموند غوتيه».

والخلاصة هي: إن للمعرفة اليقينية خمسة أركان هي:

١- الاعتقاد.

٢- الاعتقاد بالصدق.

٣- الجزم (اعتقاد كذب النقيض).

٤- وجود المبرّر والدليل.

٥- كون المبرّر والدليل ذاتياً حقيقياً.

وقد جمع ابن سينا كل هذه العناصر والمكونات ضمن الشروط الثلاثة التي ذكرها لليقين:

---

١. يبدو أنه يجب تنظيم أبحاث نظرية المعرفة ضمن قسمين: العلم الحسولي والعلم الحضورى. وتقسيم العلم الحسولي إلى قسمين أيضاً هما العلم التصوري والعلم التصديقي، كما فعل ذلك فلاسفتنا ومناطقتنا. والتعريف المطروح هنا للمعرفة يرتبط بالعلم الحسولي التصديقي.

فالشرط الأوّل<sup>١</sup> يتضمّن الركنين الأوّل والثاني. والشرط الثاني<sup>٢</sup> يحكي عن الركن الثالث. والشرط الثالث<sup>٣</sup> يتضمّن الركنين الرابع والخامس.<sup>٤</sup>

وبناءً على هذا، يكون تحليل الشيخ لليقين دقيقاً جداً ومحكماً، وأما تحليل المحقق الطوسي، فإنه - وكما مرّ - يحتاج إلى ترميم وإصلاح، ولا بد من اعتبار قيد «المطابقة» قيّداً توضيحياً، وإرجاع «الثبات» إلى المعنى الذي طرحه ابن سينا.

١. «... يعتقد فيه أن كذا كذا»؛ ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٧٨.

٢. «... يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا»؛ م.ن.

٣. «... اعتقاداً لا يمكن أن يزول»؛ م.ن.

٤. كما قال هو ذلك في مكان آخر من برهان الشفاء، وقد نقلناه سابقاً، حيث قال: «... اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن

زواله، فإنه إن كان بيّناً بنفسه لم يمكن زواله وإن لم يكن بيّناً بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط

الأعلى أوقعه»؛ م.ن، ج ٣، ص ٢٥٦.

## المبحث الثاني: معيار البداهة التصورية في المفاهيم البديهية<sup>١</sup>

يذهب الفلاسفة المسلمون إلى أنّ موضوع الفلسفة - أي الموجود بما هو موجود - يتمتع بالبداهة التصورية والتصديقية معاً، والمقصود بالبداهة التصورية بالنسبة لموضوع الفلسفة هي أنّ مفهوم (الموجود) بيّن وواضح، وأنّ إدراك العقل له لا يتوقّف على إدراك مفهوم آخر قبله، فلا إدراك مفهوم الوجود لا حاجة إلى الاستعانة بمعلوماتٍ أخرى أو ترتيب عملية فكرية.

ولكن ما هو المعيار في البداهة التصورية لمفهوم (الموجود)؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بدّ أولاً من معرفة ما هو معيار بداهة المفهوم؛ لأننا إذا علمنا معنى البداهة التصورية للمفهوم وملاك ذلك فإننا نستطيع حينئذٍ توضيح ملاك بداهة مفهوم (الموجود) أيضاً، وبناءً على هذا فالبحث المطروح هنا بحثٌ في علم المعرفة ونظرية المعرفة؛ لأنه يبحث في معيار بداهة المفاهيم. ونحن نعتقد أنّ بحث التصورات هو أيضاً جزءٌ من أبحاث علم المعرفة، فالمفاهيم البديهية هي أساس تعريف المفاهيم الأخرى وتحصيلها.

وغير خافٍ أنّ معيار بداهة المفاهيم الأساسية وكذلك دور هذه المفاهيم في عملية إدراك التصورات الأخرى يعدّ من مسائل علم المعرفة المهمة في باب التصورات. ومع اتّضح معيار بداهة المفاهيم يتّضح أيضاً معيار البداهة التصورية لمفهوم الوجود.

ولذا فإننا سوف نبحث هنا معيار بداهة المفاهيم طبقاً لآراء الفلاسفة المسلمين، وبعد استعراض آراء ابن سينا وشيخ الإشراق والخواجه نصير الدين الطوسي والملا صدرا والعلامة

---

١. مصدر البحث: تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية، (الفصل الأول).



الطباطبائي والأستاذ مصباح يزدي، سوف نقوم بالتحقيق في هذه المسألة؛ ولهذا فسوف نقسم المفاهيم ابتداءً إلى قسمين: مفاهيم جزئية ومفاهيم كلية، ثم نبحث في بداهة كلٍّ منهما، وفي النهاية -ومن أجل إتمام البحث وتوضيح بعض النقاط الأخرى المرتبطة بالمفاهيم البديهية والنظرية- سوف نتعرض لمسألة تعريف المفاهيم.

### معيار بداهة المفاهيم عند الفلاسفة المسلمين

#### رأي ابن سينا

يعتقد ابن سينا أننا في دائرة المحسوسات تُشاهد أولاً الجزئيات المادية، ثم ندرك الكليات بعد مشاهدة الجزئيات المحسوسة،<sup>١</sup> فيذهب ابن سينا -تبعاً لأرسطو- إلى أن المحسوسات الشخصية الجزئية أعرف عند الحس، وأما عند العقل فالأمر العامة والكليات هي الأعرف، ومقصوده من كونها أعرف أنه يتم إدراكها ومعرفتها قبل سائر المفاهيم.

وثمة كلام مهم يستحق التأمل لابن سينا يقول فيه: إنَّ العقل عندما يدرك (ذات) شيء ما فإنه يكون قد أدرك أولاً الأمر الذي يكون عنده أعرف، أي الأمر الكلي، وللمثال، فإنه قبل إدراك ذات الإنسان، يدرك أولاً الحيوان (الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة). فكل مفهوم يكون كلياً أكثر يكون هو الأعرف عند العقل؛ أي يتم إدراكه في مرتبة سابقة على غيره. فإذا قمنا بتحليل عملية المعرفة العقلية فما هو المسار الذي نجده؟ يقول الفلاسفة: إنَّ العقل يُسأنخ الكليات ويتناسب معها؛ ولهذا فإنَّ ما يكون أشبه بالعموم والكلية يكون أعرف عند العقل.<sup>٢</sup>

وأما إذا لاحظنا الأعرف عند الحس فإنَّ الجزئيات المحسوسة هي التي تحتل المرتبة الأولى في الإدراك، وتأتي بعدها الصور الخيالية والصور العقلية المجردة في المراتب التالية. ولكن الأمر ليس كذلك عند العقل؛ فلكي يدرك العقل ذات النوع لا بدَّ له من إدراك

١. يطرح المشاؤون عملية لإدراك المفهوم الكلي يُطلق عليها (نظرية التقشير).

٢. يختص العموم الجنسي أحياناً، بالمفاهيم الماهوية؛ ولذلك يتم تعريف المفاهيم الوجودية بها يشبه الجنس.

أجناسه وفصوله جميعها في مرتبة سابقة، فالذي يكون كلياً أكثر يكون هو الأعرّف عند العقل، فالعقل يبدأ من أكثر المفاهيم سعةً وكليّةً، ويتحرّك منها باتجاه المفاهيم الأخص. وطبقاً لهذه القاعدة تكون أعمّ المفاهيم (مثل الوجود والشيء و...) أعرّف المفاهيم، والعقل يُدرِكها قبل إدراكه ومعرفته لسائر المفاهيم الأخرى.

ومن جهةٍ أخرى، فليس هناك مفهومٌ أكثر كليّةً من أعمّ المفاهيم كي يرجع إليه العقل في معرفتها؛ ولذا فمن خاصية أعمّ المفاهيم أنها بديهية. وعليه فيكفي لإثبات بداهة مفهوم ما أن نُثبت أن ذلك المفهوم مصداق لأعمّ المفاهيم وحينئذٍ لن يكون ذلك المفهوم بحاجةٍ إلى تعريف. ومن هنا فقد عدّ الشيخ الرئيس الأمور العامّة داخلّةً ضمن أبده البدييات. ويوجد للشيخ الرئيس تحليلٌ مشابهٌ لهذا، ذكره في المقارنة بين المفاهيم المركّبة والبسيطة، حيث يقول إن المركّبات أعرّف عند الحسّ، بينما البسائط أعرّف عند العقل. فكلّما كان الشيء أبسط كان أعرّف وأوضح عند العقل؛ ولذا فإنّ المفاهيم البسيطة تكون بديهية عند العقل.

وأصل هذا البحث طرحه أرسطو في بداية بحث السماع الطبيعي،<sup>١</sup> وقد طرحه ابن سينا في الشفاء -تبعاً لأرسطو- في بداية أبحاث السماع الطبيعي أيضاً، وقد صرّح بتبعيته في ذلك لأرسطو في برهان الشفاء؛<sup>٢</sup> ولهذا يقول ابن سينا في بداية إلهيات الشفاء أن مفاهيم مثل: الوجود، والشيء، والضرورة (ضرورة الوجود وضرورة العدم)، والإمكان ترسم في النفس ارتساماً أولياً، أي إنّها بديهية، وهذا نصُّ كلامه:

١. أرسطو، السماع الطبيعي، صص: ١٥-١٦.

٢. ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، السماع الطبيعي، صص ٨-١٠، و ص ١٢؛ الشفاء (المنطق)، البرهان، صص: ١٠٧-١٠٩.

وكلام الملا صدرا في هذا المجال ناظر أيضاً إلى كلمات ابن سينا؛ انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٥، صص ٢٦٤-٢٦٦. ملاحظة: نُشير في هذا الكتاب إلى كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) باسمه المشهور والمختصر (الأسفار).

«أولى الأشياء بأن تكون متصوّرةً لأنفسها،<sup>١</sup> الأشياء العامّة للأُمور كلّها، كالموجود والشيء والواحد وغيره؛ لهذا ليس يمكن أن يُبيّنَ شيء منها بيانٍ لا دور فيه البتّة، أو بيانٍ شيءٍ أعرف منها»<sup>٢</sup>.

والملاك في كون الأمور العامّة أولى من غيرها بأن تكون بديهيةً وأوليةً هو كونها أعرف عند العقل؛ ولهذا فإنّ الأمور العامّة لا تقبل التعريف الحقيقي، وإذا ما عرّفت فلا محيص لتعريفها من الوقوع في الدور.<sup>٣</sup>

والحاصل أن معيار بدهية المفاهيم التي لها الأولوية بالبدهية مثل مفهوم (الموجود) هو عموميّتها وبساطتها.

وبملاحظة أبحاث التعريف في علم المنطق يمكن القول بأنّه لا بدّ في التعريف الحقيقي من عامٍّ - أي الجنس - ومن خاصٍّ أيضًا - أي الفصل - وأمّا الأمر البسيط فلا تعريف حديّ حقيقي له؛ لأنّ التعريف الحديّ مختصّ بالمركّبات، فالأمر غير المركّب من جنس وفصل لا يقبل التعريف الحديّ. كذلك فإنّ أعمّ المفاهيم لا تعريف حديّ حقيقي له؛ لأنّه لا جنس له حتى يؤتى به في تعريفه، ففي التعريف نبدأ من الأمر الأعمّ، ثمّ نتّممه بإضافة الأمر الخاصّ إليه.

ومن جهة أخرى فإنّ أعمّ المفاهيم لا يمكن جمعها مع أمورٍ خاصّة ليحصل منها مركّب يقبل التعريف؛ لأنّ أعمّ المفاهيم لو كانت ناتجةً عن تركيب أمرٍ أعمّ مع أمرٍ خاصّ، فإنّها حينئذٍ لن تكون أعمّ المفاهيم، وسوف يكون هناك أمرٌ أعمّ منها قد اجتمع مع أمرٍ خاصّ، وقد تشكّلت هي [على الفرض] من مجموع ذلك. مضافاً إلى أنّ الجزء الذاتي لأعمّ المفاهيم لا يمكن أساساً أن يكون أمراً خاصّاً؛ لأنّ حقيقة أعمّ المفاهيم كونه أعمّ من كلّ خاصّ. والنتيجة فإنّ أعمّ المفاهيم بسيط بالضرورة. فالبساطة والأعميّة سبب لأعرفيّة هذه الأمور عند العقل، والأعرفيّة عند العقل هي الملاك الأصلي لبدهية هذه المفاهيم.

١. أي: بيّن بنفسه وبديهيّ أوليّ، ولا يحتاج في تصوّره إلى تصوّرات أخرى.

٢. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص ٣٠.

٣. لمطالعة تعليق الملا صدرا في هذا المجال انظر: الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، ص ٢٤، وقد استفاد الملا صدرا في هذا المبحث من كلمات الفخر الرازي في المباحث المشرقية، انظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، صص ١١-١٢.

ومن الجدير الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ الملاك الأصلي للبدهة التصورية هو الأعرافية عند العقل، وإذا قيل أحياناً بأنّ الأعمية أو البساطة هما معيار البدهة، فليس المقصود أن البساطة نفسها أو الأعمية هما سبب البدهة في الحقيقة، بل حقيقة الأمر أنّ الأعمية والبساطة هما من خصوصيات الأعرافية عند العقل.

فالبديهي هو الأمر الأكثر وضوحاً من سائر المفاهيم، وهذا الوضوح نابع من ذاته هو ولم يكتسبه من وضوح المفاهيم الأخرى. وكما مرّ آنفاً أنّ ابن سينا قد استعمل عبارة (متصوّرة لأنفسها) في المفاهيم البديهية، وعلى هذا فالتصوّر الذي يحتاج في وضوحه إلى مفاهيم أخرى لن يكون بديهيّاً بل كسبيّاً.<sup>١</sup>

وبناءً على ما ذكرناه فإنّ المفهوم كلّما كان أكثر كليّةً فإنه يكون أعرافاً عند العقل. والعقل في معرفته لذات الحقائق يبدأ حركته من أكثر الأمور كليّةً سائراً باتجاه الأمور الأكثر جزئيةً. وعلى سبيل المثال، فإنّ العقل يجد الحيوان في ذات الإنسان، ويجد الجسم في ذات الحيوان، ويجد الجوهر في ذات الجسم. فالعقل يتصوّر [ويُدرك] الحيوان قبل تصوّر الإنسان [وإدراكه]، ويتصوّر الجسم قبل تصوّر الحيوان، ويتصوّر الجوهر قبل الجسم.

وفي مقام التحليل والتفصيل يُقال بأنّه عند تصوّر الإنسان لا بدّ من المرور عبر مراحل سابقة؛ إذ لا بدّ من تصوّر الحيوان والجسم والجوهر إلى أن نصل إلى مفهوم لا يسبق تصوّره تصوّر مفهوم أكثر كليّةً منه.

وعلى هذا فإنّ مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان ليسا بيّنين في أنفسهما؛ لأنهما ليسا أعرافاً عند العقل. فالعقل في معرفة الحقائق يبدأ دائماً من أعم الأمور؛ ولذا فكلّ مفهوم يكون هناك ما هو أعمّ منه فإنه يكون كسبيّاً، فالتصوّرات الأولى دائماً تكون عامّة، وبتركيب العقل بين العامّ والخاصّ يصل إلى معرفة الذوات. ومغزى الكلام هو أنّ تصوّر جميع الأمور المركّبة من الجنس والفصل يكون تصوّراً كسبيّاً، ولا بدّ في معرفة المركّبات من الانتهاء إلى معرفة البسائط.

---

١. كما لا بدّ من قول ذلك أيضاً في التصديقات الأولية بأنّ نفس القضية البديهية الأولية تكفي للتصديق بها، ولا يتوقّف التصديق بهذا النوع من القضايا على التصديق بقضايا أخرى.

وحاصل هذه المباني المذكورة هو أن التصوّرات البديهية الأولى هي أعمّ المفاهيم وأبسطها. فهذه الأمور بيّنة بنفسها؛ لأنّ العقل لا يحتاج في إدراكها إلى ما هو أعمّ وأعرّف منها، بل لا توجد أمورٌ أعمّ وأعرّف منها كي يُدركها العقل بمساعدتها. وقد أفضت هذه البحوث والمباني وأمثالها في منطق التعريف إلى تكوين نظام التعريف الجنسي والفصلي، وقد أوضح ابن سينا أن جنس الأجناس بسيط ولا يقبل التعريف الحقيقي الحدي<sup>١</sup>.

### رأي شيخ الإشراق

لم يرتض شيخ الإشراق آراء المشاء في البداهة التصورية<sup>٢</sup> وعمدة كلامه تدور حول أنّ البدييات الأولى هي المحسوسات (أعم من المحسوسات بالحس الظاهر والمحسوسات بالحس الباطن) والمشاهدات القلبية. فوضوح المحسوسات والمشاهدات وبدوهايتها بيّنة. وينتقد المشاء في عدّهم الوجود أبده البدييات على الرغم من كثرة الخطأ، والخبط الواقع في أمره، أمّا هو فلا يعدّ الوجود بديياً أولياً؛ بل يراه من المعقولات الثانية التي يعدّها أموراً ذهنيةً محضة.

فشيخ الإشراق يرى أنّ الوجود أمرٌ انتزاعيٌّ ذهنيٌّ، ومن خصائص الأمور المتصوّرة في الذهن، فعندما نتصوّر لوتاً ما -مثلاً- فإننا ننتزع منه -في الذهن- الوجودية؛ ولذا يرى شيخ الإشراق أنّ جميع الأمور العامّة أمورٌ عقليةٌ محضة، تتحصّل في الذهن بعد المحسوسات والمشاهدات. وعليه فلا يمكن لشيخ الإشراق عدّ هذه الأمور من البدييات الأولى.

١. وقد قيل: إنه يمكن تعريف جنس الأجناس وبعض البسائط باللوازم (أي تعريفاً رسمياً)؛ وعلى هذا الأساس فمن الممكن تعريف هذه الأمور.

وإنما يكون هذا فيما إذا كان اللازم أعرّف، وأما بالنسبة إلى الأمور العامّة. مثل الشيء والوجود - فإنه ليس هناك من لازم أعرّف منها. فهذه الأمور أعرّف حتّى من لوازمها أيضاً، ولا بدّ من ملاحظتها هي نفسها في إدراك لوازمها، والنتيجة أنّ الأمور العامّة لا تقبل التعريف مطلقاً.

٢. ذكرنا رأي شيخ الإشراق في هذا المجال بالتفصيل في كتاب حكمة الإشراق [انظر: يزدان پناه، حكمت إشراق، ج ١، ص ١٥٤ وبعدها]، وتعرّض هنا لبعض جوانب هذا الرأي بنحو الإجمال.

كما يعتقد أنّ البسائط الخارجية بسيطة في الذهن أيضًا، ويقول مصرّحًا إنّ الأعراض البسيطة الخارجية - كالسواد - بسيطة في الذهن أيضًا، ولهذا فإنّه لا يصح القول بأنّ السواد في الذهن عبارة عن لونٍ مع ضميمة خصوصية معينة يُكوّنان بمجموعهما السواد، وعلى هذا فالبسائط الخارجية أمورٌ بديهية، والمفاهيم الكسبية هي مفاهيم الأمور المركبة من البسائط.<sup>١</sup> والنتيجة أنّ معيار البداهة عند شيخ الإشراق هو الحسّ والشهود.<sup>٢</sup>

### رأي الخواجة نصير الدين الطوسي

طرح المحقّق الطوسي في أساس الاقتباس معيارًا مرّكبًا للبداهة،<sup>٣</sup> حاصله أنّ التصوّرات والعلوم الكسبية يجب انتهاؤها إلى التصوّرات والعلوم البديهية، والتصوّرات البديهية إما أن تكون بديهية عند العقل (كالأمور العامة)، أو عند الحسّ (كالمحسوسات الظاهرية والباطنية). وبعبارةٍ أخرى: البديهي هو ما يأتي صريحًا من الحسّ (الظاهر والباطن) أو صريحًا من العقل.

ومن هنا يُعدُّ هذا الرأي مزيجًا من رأي المشائين ورأي شيخ الإشراق، ومع أنّ المشائين يعتقدون أنّ التصوّرات هي الأعراف عند الحسّ، غير أنّهم حصروا التصوّرات البديهية الأولية بالبديهيات الكلية العقلية، [يقول المحقّق الطوسي في هذا المجال ما ترجمته]:

«فالعلوم المكتسبة تنتهي بالتحليل إلى علوم تحصل بغير اكتساب، وتلك العلوم هي في التصوّرات أمورٌ عامّةٌ مثل الوجود والواحد، وبعض المقولات وأصناف المحسوسات كالسواد والبياض».<sup>٤</sup>

١. البسائط عند شيخ الإشراق هي مصاديق المحسوسات والمشاهدات؛ ولهذا فليست هي -عنده- معيارًا مستقلًا للبداهة، وإنّا يعتقد أنّ المحسوسات والمشاهدات هي البديهية.

٢. ومن الواضح أنّ المشائين يقبلون بداهة المحسوسات والمشاهدات، وكما أشرنا سابقًا فإن ابن سينا يرى أنّ المحسوسات أعراف عند الحسّ.

٣. وقبل الخواجة الطوسي كان الرازي قد ذكر هذا الأمر في كتاب المحصل. انظر: الطوسي، تلخيص المحصل، صص ٩-١٠.

٤. الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٣٤٥.

ويقول في موضع آخر بعباراتٍ أدقّ مضيئاً بعض الملاحظات:

«إنَّ المعاني المتصوِّرة في العقول والأذهان إما بيّنة بنفسها ومستغنية عن الاكتساب، أو لا، والقسم الأول إمّا معقول محض كالوجود والوجود والإمكان والامتناع، وإمّا محسوس بالحواس الظاهرة مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض والنور والظلمة،<sup>١</sup> وإمّا مُدرك بالحواس الباطنة، ووجدان النفس مثل السرور والغمّ والخوف والشيع والجوع».<sup>٢</sup>

ويقول بعد ذلك:

«وكُلّ ما كان بيّناً مطلقاً بحسب العقل أو الحس فلا فائدة من الاشتغال بتعريفه؛ لأنّه ليس لتعريفه بيان يستطيع أن يفيد تلك المعرفة الحاصلة بالعقل أو الحس، فضلاً عن الزيادة».<sup>٣</sup>

لا يمكن الموافقة بنحوٍ كاملٍ على ما ذكره الخواجة من أنّه لا فائدة من تعريف البديهيّات الحسيّة؛ ذلك لأنّه يمكن قول ذلك في مقام الإجمال، وأمّا في مقام التفصيل فالتعريف ممكن ومفيد، فالبياض المحسوس أمرٌ جزئيٌّ، والعقل - من خلال طيّه لمسيره (الذي يسمّيه المشاؤون التجريد والتقشير) - يصل إلى مفهومٍ كليٍّ للبياض، ثم يقوم بتحليل هذا المفهوم ويفصله، حيث يرى العقل أنّ كونه لوناً أعمّ من كونه بياضاً، وكونه كيفاً مُبصراً أعمّ من كونه لوناً.

فالعقل - في الواقع - يحتاج في تصوّره لذات البياض إلى تصوّر ذات اللون، ولا بدّ له في تصوّر ذات اللون من تصوّر كيف المُبصر قبل ذلك في مرتبة سابقة؛ ولهذا فإنّ العقل عندما يدقّق في ملاحظته يرى أنّ مفهوم البياض ليس أمراً بسيطاً وبديهيّاً، بل يجده من الذوات المركّبة وتصوره من التصوّرات الكسبية.

ويمكن القول: إنّهُ في مقام الإجمال يمكن أن يكون مفهوم البياض مفهوماً بسيطاً، ولكنّ الأمر ليس كذلك عند التفصيل، وبناءً على هذا فالبياض محسوسٌ وبديهيٌّ حسيٌّ، ولكنّ في مقام التحليل والتفصيل العقلي فإنّه يمكن العثور على جنسه وفصله، ومن ثمّ تعريفه. وبشكل عامّ

١. في هذه الأمثلة نجد أنّ رأي الخواجة يميل إلى رأي شيخ الإشراق.

٢. م.ن، ص ٤١٢.

٣. م.ن، ص ٤١٦.

فإنَّ كلَّ شيءٍ مشهودٍ هو بديهيٌّ تصوّريٌّ أوليّ (أي بالإجمال)، ولكنه في مقام التفصيل العقلي قد لا يكون بديهيًّا، وبالتالي يمكن تعريفه.

ويُشير الخواجة بعد تقسيمه البديهيات التصورية إلى عقلية محضة وحسيّة (مُدركة بالحسّ الظاهر والحسّ الباطن) إلى الفوارق الموجودة بين هذين القسمين وإلى سبب وجود نوعين من البديهيات، فهو يعتقد أنّ الفرق بين هذين القسمين - أي البديهيّ العقليّ المحض والبديهيّ المحسوس - لا يكمن في كليّة أحدهما وجزئية الآخر؛ إذ إنّ كلامه في كلا القسمين يدور حول المفهوم الكليّ، فيرى أنّ التصوّر البديهيّ العقليّ المحض لا يحصل أساسًا من طريق الحسّ، حتّى ولو كانت بعض الحقائق - مثل الوجود - مُقارَنة للمحسوسات؛ ولذا فعندما يلاحظ البياض في الخارج فإنَّ وجوده أيضًا يكون متحقّقًا في الخارج، ولكنّه باعتبار أن هذه الحقائق لا يمكن إدراكها بالحسّ بنحو جزئيّ، وإنّما العقل فقط هو الذي يستطيع إدراكها؛ فيقوم العقل بتجربتها من المحسوسات ويصل من خلال ذلك إلى المفاهيم الكليّة؛ ولذا تكون هذه المفاهيم عقليةً محضةً ولا علاقة لها بالحواس، والحس لا يُدرِك مفاهيمها الجزئية في الخارج.

وأما القسم الثاني - أي المحسوسات التي يُدرِكها الحسّ الظاهر - فإنّها مرتبطة بالحسّ، ويتمّ إدراك مفاهيمها الجزئية بوساطة الحسّ، وعن طريق الحسّ يصل العقل إلى مفاهيمها الكليّة.

ويواجه المحقّق الطوسي هنا مشكلةً يحاول حلّها؛ فمن جهة إنّ مفاهيم مثل البياض والجوع - التي تحصل من طريق الحسّ الظاهر أو الباطن - لكي تصبح كليّةً تحتاج إلى طيّ مسير شبيه بمسير الاكتساب النظري، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الخواجة الطوسي يعدّها مفاهيم بديهيةً. فهل ينسجم هذا النوع من الكسب مع البدهاة التصورية لهذه المعقولات؟

فالمحقّق الطوسي يُدرِك أنّه للوصول إلى المفاهيم الكليّة للبياض أو الجوع لا بدّ من إدراك مفاهيمها الجزئية بنحوٍ متكرّرٍ عن طريق الحسّ، ولا بدّ من طيّ مسير يشبه الاستقراء كي يتمّ اكتساب مفاهيمها الكليّة، ومن الطبيعيّ أنّه لا بدّ خلال هذا المسير من القيام بنوعٍ من



الاكتساب شبيه بالاستقراء، فكيف ينسجم هذا الأمر مع عدّ هذه المفاهيم الكلية المأخوذة من المحسوسات مفاهيم بديهية؟

ويجب الخواجة عن ذلك بأنّ تحصيل هذه التصوّرات الكلية مع أنه يحصل في البداية عبر نوع من الاكتساب شبيه بالاستقراء، لكنه بعد تقرر المفهوم الكلي للبياض أو الجوع في العقل، فإنّ العقل يجد أنّ هذه الأمور تصوّرات واضحة عنده، وأنّه لا يحتاج في تصوّرها إلى تصوّرات أخرى؛ لأنّه قد أدركها في المرحلة الحسّية بنحو واضح، وإن كان ذلك بنحو جزئي، فوضوح المفهوم الكلي له جذور في وضوح المفهوم في المرحلة الحسّية، فالعقل بعد طي مسير اكتساب هذا المفهوم الكلي، وبعد انتهائه من المرحلة الاكتسابية التي تشبه الاستقراء، واستقرار هذه الصورة الكلية في العقل، فإنّه عندما ينظر إلى هذه الصورة الكلية يراها ليست بحاجة إلى صورة أو تصوّر آخر؛ لأنّ هذه المفاهيم أصبحت واضحة عنده من طريق الحس بعد طي مراحل صيرورتها كلية.

وهذا هو السبب الذي يجعلنا نسمّي هذه المجموعة من المفاهيم البديهية بالمفاهيم المحسوسة بالحسّ الظاهر أو الحسّ الباطن، مع أنّ هذه المفاهيم البديهية مفاهيم كلية.

«والفرق بين القسم الأول<sup>١</sup> وهذين القسمين<sup>٢</sup> هو<sup>٣</sup> أننا نريد بالمعقول الصور الكلية التي لا طريق للحواس إلى إدراك جزئياتها، ورغم أن جزئياتها مقارّنة للمحسوسات إلا أنّ من شأن العقل -بوساطة قوّة تمييزه- أن يلاحظها وحدها مجردة عن المحسوسات، فتصبح كلية بتجريدها عن المحسوسات. ونريد بالمحسوس<sup>٤</sup> والمُدرك<sup>٥</sup> الصور الكلية التي ينتزعها

١. أي: المعقول المحض مثل الوجود والوجود.

٢. أي: المحسوس بالحواس الظاهرة والمُدرك بالحواس الباطنة.

٣. يحدّد الخواجة عن المحسوسات الظاهرية والباطنية فقط، ولكن البحث عام ولا بد من تعميمه لجميع أنواع المشهودات.

٤. أي: المحسوس بالحس الظاهر.

٥. أي: المُدرك بالحس الباطن.

العقل من الجزئيات، فتكون جزئياتها مُدرَكَةً للحواس الظاهرة أو الباطنة، ورغم أن اقتناص<sup>١</sup> هذه التصورات في مبادئ الفطرة يرجع إلى نوع من الاكتساب شبيه بالاستقراء كما ذكرنا ذلك، إلا أن العقل بعد تقرر الصوّر<sup>٢</sup> عنده لا يبقى له التفات إلى وجه اكتسابها؛ ولهذا السبب كانت بيّنة وأولية التصوّر<sup>٣</sup>.

يخطى هذا النص بأهمية خاصة؛ فهو يكشف خلفية ومنعطفات آراء الخواجة في هذا البحث. ونحن نعتقد أن المفاهيم الفلسفية أيضًا -مثل الوجود والوجود والإمكان- يتم إدراكها من خلال الشهود العقلي، والمشهود العقلي أيضًا يلحق بالمحسوسات والمشاهدات؛<sup>٤</sup> ولذا فلن يبقى فرق بين البديهي العقلي المحض والمحسوسات، في حين أن الخواجة قد فرق بين هذين النوعين، وخلط بين مقامَي الإجمال والتفصيل. والمشكلة أنه في مقام الإجمال يُدرك العقل المفاهيم الكلية للمحسوس -مثل البياض والجوع- بنحو بديهي، بينما في مقام التفصيل يحتاج تصوّر هذه المفاهيم عند العقل إلى تصوّراتٍ أخرى؛ ولهذا تكون هذه التصوّرات كسبيةً ونظريةً وليست بديهية.

والحاصل هو أنه يبدو أن الخواجة الطوسي قد جمع بين آراء المشائين وشيخ الإشراق في مسألة البديهيّات التصورية.

### رأي الملا صدرا

كان الملا صدرا متسلطاً بنحو تامّ على آراء المشائين وشيخ الإشراق ونصوصهم، فقد كتب حاشيةً على كتاب حكمة الإشراق، وتمعن فيه سطرًا سطرًا، وقد أبدى آراءه في بعض المواضع الحساسة قبال آراء شيخ الإشراق وطرح قضايا مفتاحيةً طبقًا لمبانيه الخاصة في الحكمة المتعالية؛ ولهذا فإننا سوف ندرس آراء الملا صدرا بعناية أكثر.

١. أي: الأخذ والتحصيل، والمراد كسب وتحصيل هذه التصورات.

٢. أي: استقرار الصور الكلية بعد تحصيل الصور الجزئية وطّي مسير شبيه بالاستقراء.

٣. م. ن، صص: ٤١٢-٤١٣.

٤. وسوف نتحدّث عن الشهود العقلي في الفصل الثالث.

لقد تحدّث السهروردي في ثلاثة مواضع من حكمة الإشراق عن البديهيّات التصوّريّة،<sup>١</sup> وقال في الموضع الثالث:

«المحسوسات بسائطها لا تُعرّف أصلاً، فإنّ التعريفات لا بدّ أن تنتهي إلى معلوماً لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية. وإذا انتهى، وليس أظهر من المحسوسات حتى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية<sup>٢</sup> التي لا تعريف لها أصلاً»<sup>٣</sup>.

وبناءً على هذا فإنّ المحسوسات البسيطة - وفق رأي شيخ الإشراق - أمورٌ بديهية. وقد علّق الملا صدرا على هذا الكلام بتعليقاتٍ مهمّةٍ للغاية، وقد تساءل عن المراد بالمحسوسات التي عدّها شيخ الإشراق بديهيةً، فإذا كان المراد هو المحسوس من حيث هو محسوس، وأنّه من الهويّات الوجودية، فلا ريب في بدايته؛ لأنّ الهويّات الوجودية أساساً لا تقبل التعريف، لكنّ هذا لا يعني أنّ مفاهيمها مستغنيّة عن التعريف، فلون البياض - بلحاظ أنه هويّة وجودية ولإدراكها لا بدّ من تحقّق ارتباط وجودي مع الخارج - لا يقبل التعريف. فالأساس الذي بنى عليه الملا صدرا أبحاثه في الوجود هو أنّ الحقيقة الخارجية للوجود ليس لها جنس ولا فصل؛ ولهذا فهي لا تقبل التعريف.

وأما المفاهيم فلها حكمٌ آخر، يقول الملا صدرا:

«قوله: المحسوسات بسائطها لا يعرّف؛ لأنّ التعريف للمفهومات النوعية<sup>٤</sup> لا للهويّات الوجودية، والمحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجوهر الحاسّ، والوجود

١. السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ إشراق، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ١٨ وما بعدها، (الضابط السابع)؛ و صص ٧٣-٧٤، (حكومة أخرى في بيان أنّ المشائين أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء)؛ و ص ١٠٤. وللملا صدرا في هذه المواضع تعليقات مفيدة. انظر: الشيرازي، تعليقة على حكمة الإشراق، في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق (الطبعة الحجرية)، ص ٦٠، و ص ٢٠٤، و ص ٢٧٨.

٢. أي: بديهية.

٣. السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ إشراق، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ١٠٤.

٤. هذا التعبير لبيان أنّ هذه المفاهيم مركّبة من أمور مشتركة (جنس) وأمر مختصّة (فصل).

لا يمكن تعريفه. فبهذا الوجه صحّ قول من قال: إنّ المحسوسات لا تعريف لها. أما المعاني المنتزعة منها<sup>١</sup> الحاصلة للنفس بوساطة الإحساس بجزئياتها، وإدراك المشاركات لها والمبائنات بينها فلا استحالة في تعريفها<sup>٢</sup>.

ويوضّح الملا صدرا بعد ذلك أنّ شيخ الإشراق إنّما ذهب إلى بداهة المحسوسات البسيطة بسبب اعتقاده باعتبارية الوجود وأصالة الماهيات، وعلى هذا الأساس فهو [أي شيخ الإشراق] يرى أنّ المركّب الخارجي مركّب عقليّ، وأنّ البسيط الخارجي بسيطٌ عقليّ، وإنّ ما كان بسيطاً عقلياً لا يكون مركّباً من جنسٍ وفصل، ومن ثمّ لا تعريف له، ثم يشرح الملا صدرا رأيه هو فيقول: «وأما قوله: (فلا شيء أظهر من المحسوسات) فإنّ أراد به المحسوسات بما هي محسوسات، أي موجودات لآلات الحسّ المنفصلة عنها، فهي ليست من هذه الجهة أظهر الأشياء، بل أخفها عند العقل؛ فإنّ الكليات أعرف عند العقل والجزئيات أعرف عند الخيال والحس<sup>٣</sup> كما تقرّر، ولا هي أيضاً ممّا يكون مبادئ للبرهان، ولا أجزاء للحدّ. وإنّ أراد به معانيها الانتزاعية<sup>٤</sup>، فهي وإنّ كانت معروفة عند العقل، لكنّ أجزاءها العقلية أعرف منها<sup>٥</sup> وليس هي بما هي عند العقل محسوسة، بل معقولة، وكذلك الأوليات مثل الكل أعظم من الجزء وكمفهوم الشبهيّة والموجودية مما لا يحتاج إلى شيء آخر غير العقل من حسّ أو تجربة أو إخبار أو شهادة. والشيخ قد أشار في فن البرهان من بعض كتبه<sup>٦</sup> إلى أنّ معنى كون المحسوسات مبادئ للبرهان ليس أنّها بما هي محسوسات يقع في البرهان بل إنّها ذلك شأن مفهوماتها<sup>٧</sup>.

١. أي: المعاني الكلية العقلية كذات البياض.

٢. الشيرازي، «تعليقة على شرح حكمة الإشراق»، في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٢٧٨.

٣. مرّ سابقاً أنّ ابن سينا أيضاً يرى ذلك، وقد أوضح هذه النقطة وشرحها بنحو واف.

٤. أي: المعاني الكلية، مثل المفهوم الكلي للبياض، والمفهوم الكلي للبرودة وأمثال ذلك.

٥. وعلى هذا فالمفهوم الكلي مثل البياض وإن كان معروفاً عند العقل؛ لكنه ليس بديهيّاً عقليّاً، وأجزاؤه العقلية أعرف منه.

٦. أي برهان الشفاء. انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، الفصل الخامس من المقالة الثالثة (في ذكر كيفية انتفاع النفس بالحسّ في المعقولات).

٧. يقول ابن سينا إنّ المحسوس من حيث كونه محسوساً لا يقع في مقدّمات البرهان، بل هذا شأن المفاهيم الكلية المنتزعة

وقوله: (إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرية التي لا تعريف لها) فيه مغالطة؛ فإن كون العلوم منتزعة من المحسوسات، إن أريد به أن المحسوس الخارجي يصير مبدأ البرهان والحدّ، فليس كذلك؛ إذ الجزئي غير كاسب ولا مكتسب،<sup>١</sup> وإن أريد به أن علومنا موقوفة على تحريك النفس للبدن واستعمالها لآلات الحسّ لتحصل في العقل صورة معقولاتها الكلّية، فلا يلزم منه استغناؤها عن المعرف؛ لأنّ الحاصل في العقل من المحسوسات أوّلاً صورة مجمّلة، فالعقل أن يحلّلها إلى أجزاء مشتركة ومختصة عند المقايسة بين الكلّيات بحسب المشاركات والمبانيات فيعرف أجزائها أوّلاً، ثم يعرفها بتلك الأجزاء ثانياً. وهذا عين التفكير وتحصيل القول الشارح.<sup>٢</sup>

ويشير الملا صدرا في آخر عبارته السابقة إلى نقطةٍ شديدة الأهمية، فهو يقول - في مواجهة كلام شيخ الإشراق - إن مجرد كون بعض علومنا تبدأ من الحس لا يغني في اعتبار بداهة المفاهيم الحسيّة؛ فالنفس بعد إدراكها للمفهوم الجزئي للبياض عدّة مرّات تستعدّ لإدراك المفهوم الكلّي والمعقول للبياض. فالملا صدرا - وبخلاف المشائين - لا يرى أن عملية الوصول إلى الكلّي تكون بنحو (التقشير)، بل يرى أن النفس تستعدّ بعد إدراك المفاهيم الجزئية للارتحال والانتقال إلى العالم الذي يتحقّق فيه الكلّي. والنفس تُدرِك في هذا المسير ذات البياض نفسه،<sup>٣</sup> ولكنّها - في هذا الحال - تُدرِك ذات البياض بنحو الإجمال. ولكي تصبح هذه الذات معلومةً للعقل بنحو تفصيليّ فإنه لا بدّ من طيّ مسير آخر؛ إذ العقل يجد أنّ ذات البياض نفسه مرّكبٌ من أمور أخرى، وتلك الأمور هي في الواقع أعرف عنده. وعليه فإنّ ذلك المفهوم الذي أدركه بنحو الإجمال لن يكون بديهيّاً. فالعقل يرى في تلك الذات الكلّية التي أدركها بنحو الإجمال أموراً

---

من المحسوسات، فالمحسوس يجعل العقل مستعدّاً لإدراك المفهوم الكلّي.

١. المحسوس من حيث إنه محسوس جزئي، ولا يمكن استحصال نتيجة كليّة منه سواء في البرهان أو في التعريف. وأساساً فإنه لا يمكن استحصال أي نتيجة من الجزئي، لا جزئية ولا كلية. فالجزئي لا يكشف إلا عن نفسه، ولا يدل حتى على جزئي آخر.

٢. الشيرازي، «تعليقة على شرح حكمة الإشراق»، في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، صص: ٢٧٨-٢٧٩.

٣. وسوف نتحدّث في الفصل الرابع (العقل المُدرِك للكلّي) حول هذا الموضوع بشكل أوسع.

موجودةً بصورةٍ غير تفصيليّة. وهذا يعني أنّ ذلك المفهوم الكلّي الإجماليّ ليس بديهيّاً بلحاظ الأجزاء المفهوميّة والمفاهيم والتصوّرات السابقة عليه، بل هو نظري. ولكي يصبح معلوماً فإنّه يحتاج إلى مفاهيم سابقة عليه. والسبب في صيرورة ذلك المفهوم معلوماً بنحوٍ تفصيليّ الآن هو إدراك العقل لتلك المفاهيم في مرحلة سابقة.<sup>١</sup> ونظرية المفهوم وحاجته للتعريف ليست شيئاً غير ذلك. وبناءً على هذا فالمفاهيم المنتزعة من المحسوسات ليست مفاهيم بديهية.

يقول الملا صدرا إنّ قيام العقل بتحليل المفهوم والبحث عن مشتركاته ومختصّاته ومن ثمّ الوصول إلى تعريفه هو نفسه عين التفكير، وهذا كلام في غاية الدقّة؛ فالتصوّر البديهي هو الذي لا يحتاج في معلوميّته إلى فكرٍ واكتسابٍ فكري، والتصوّر النظري ما يحتاج في معلوميّته إلى فكرٍ واكتسابٍ، فعندما نقوم بتحليل مفهوم ما مثلاً كالبياض ونجده مركّباً من أجزاء مشتركة وأجزاء مختصّة، يُدرّكها العقل أوّلاً، وبوساطتها يُدرّك مفهوم البياض، نكون -في الواقع- قد قمنا بعملية التفكير والعثور على القول الشارح، أي التعريف.

وشرّح الملا صدرا بيّن سرّ المسألة، ويدلّ على أنّه قد استوعب بنحوٍ جيّد رؤية المشائين حول التعريف. وعلى هذا، يجب -بحسب رؤية الملا صدرا- التفريق بين مقامي الإجمال والتفصيل، فقد يكون المفهوم الكلّيّ بديهيّ التصوّر في مقام الإجمال، غير أنّ تصوّره في مقام التفصيل يحتاج إلى فكرٍ ونظر.

وقد ذكر الملا صدرا هذه النقطة في مواضع أخرى أيضاً، فنجدّه في الأسفار قد استعان بكلام شيخ الإشراق في جوابه على الإشكال المطروح على تعريف الحركة، حيث عرّفوا الحركة بأنها «خروج تدريجي -وليس دفعيّاً- من القوّة إلى الفعل»، وقد أشكلوا على هذا التعريف بأنّ تعريف مفاهيم مثل (التدريج والدفعة) تحتاج إلى معرفة الحركة وترجع إليها؛ لأنّ الأمر الدفعي هو الذي يحصل في (الآن)، و(الآن) هو طرف الزمان، والزمان هو مقدار الحركة، وبهذا يرجع تحليل تعريف الأمر الدفعي إلى الحركة، والحال أنّ عدم الدفعة جزءٌ من تعريف الحركة، وهذا يعني أنّ تعريف الحركة تعريف دّوري، وأنّه قد أخذ الشيء في تعريف نفسه.

١. ليس المقصود بالسبق التقدّم الزماني، بل التقدّم الرتبي.

ويكتب الملا صدرا حادياً حذو شيخ الإشراق:

«إن تصوّرات هذه الأمور - أي الدفعة والتدرّيج ونحوه - بديهية بإعانة الحسّ عليها<sup>١</sup> وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان<sup>٢</sup>»<sup>٣</sup>.

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ بعض المفاهيم الكلية - مثل الدفعة والتدرّيج - تُنتزع من الحسّ، وبهذا اللحاظ تكون بديهيةً، وهذه النقطة ناظرةٌ إلى مقام الإجمال، فمفهوم (الدفعة) الكليّ أدركناه بعد مشاهدة موارده الجزئية.

وبتعبير الملا صدرا: إنّ العقل يُدرك المفهوم الكليّ، لكنّ ذلك بمعونة الحسّ، وفي هذا المقام - أي مقام الإجمال - فإنّ هذا المفهوم الكليّ لم يؤخذ من مفهوم كليّ آخر؛ ولهذا يمكن القول بأنّه بديهيّ التصوّر.

وأما في مقام التفصيل - حيث نبحث عن الأجزاء الذاتية لهذه المفاهيم، ونكون بصدد معرفة تعريفاتها الحديثة - فإننا بحاجةٍ إلى الفكر والنظر؛ ولهذا فإنّ هذه المفاهيم نفسها التي كانت في

١. لا بد من الالتفات إلى أنّ هذا الرأي منقول عن شيخ الإشراق، والملا صدرا لا يرى أنّ مثل هذه المفاهيم الحاصلة بمعونة الحسّ مفاهيم بديهية واقعاً من جميع الجهات. وبعبارة أخرى، إذا كان المقصود بالبداهة هنا البداهة في مقام الإجمال ومع لحاظ المنشأ (وسوف يأتي توضيح هذه النقطة) فالكلام صحيح. وأما إذا كان المقصود بالبداهة عند العقل وفي مقام التفصيل فالأمر ليس كذلك؛ كما صرّح الملا صدرا بذلك في تتمة كلامه، وذكر ذلك أيضاً في شرح الهداية الأثرية [انظر: الشيرازي، شرح الهداية الأثرية، ص ١٠٤]. فالعقل يُدرك تلك المفاهيم بمعونة الحسّ، وبهذا اللحاظ، أي مع لحاظ منشأ إدراك المفاهيم، تكون هذه المفاهيم بديهية.

وقال الملا صدرا في موضع آخر: «اعلم أنّ معنى كون الحركة والسكون محسوسين أنّ العقل بإعانة الحسّ يُدركهما» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٠٣]. ويبيّن مراده هناك.

٢. ذكروا في قسم البرهان من المنطق أنّ البرهان على نحوين: في التصوّرات على نحو التعريف، وفي التصديقات على نحو الاستدلال. والمراد من البرهان هنا هو البرهان في التصوّرات، أي التعريف والحّد، وإن كانت الدقّة تقتضي تسمية كتاب البرهان بـ (كتاب الحّد والبرهان) [انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٥٣]، ولا بدّ حينئذٍ من التعبير عن التعريف بالحّد.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٢٢.

مقام الإجمال بديهية التصوّر، تصبّح في مقام التفصيل نظريّةً وتحتاج إلى تعريف.<sup>١</sup> ويتعرّض الملا صدرا أيضًا لكلام شيخ الإشراق حول مفهوم الوجود، حيث يعتقد شيخ الإشراق أنّه قد وقع الخلط والخطب الكثير في موضوع الوجود، وأنّ هذا المفهوم ليس بديهيًا،<sup>٢</sup> يقول الملا صدرا إنّّه إذا كان المقصود من (الوجود) هو حقيقة الوجود الخارجيّة، فحيث إنه لا جنس له ولا فصل، فهو لا يقبل التعريف، سواء التعريف الحدّي أم الرسمي. ولكنّ مفهوم (الوجود) أعمّ الأشياء، وأظهر الأشياء، وأعرف الأشياء عند العقل؛ ولذا فهو بديهيّ. «قوله: وأما مثل الوجود الذي مثّلوا به...» الوجود أحقّ الأشياء بأنّ يكون مستغنيًا عن التعريف، أما [الوجود] العام البديهي فلكونه أظهر الأشياء وأعمّها في التصوّر، وأعرفها عند العقل، وأما الهويّات الوجوديّة، فلأنّها لا صورة مساوية لها عند العقل؛<sup>٣</sup> لأنّها نفس الصورة العينيّة فلا يمكن تعريفها بحدّ إذ لا جنس لها ولا فصل، ولا برسم إذ لا مظهر لها لكونها أظهر الأشياء وأنورها فلا يمكن معرفتها إلا بصريح المشاهدة<sup>٤</sup> الحضورية،<sup>٥</sup> وأما المحسوسات فلها مهيّات كليّة مشتملة على معانٍ مشتركةٍ ومختصّة، فيمكن تحديدها بذاتيّ أعمّ وذاتيّ أخصّ وترسيمها بخواصٍ وعوارضٍ هي أعرف بوجهٍ عند العقل».<sup>٦</sup>

ويقول شيخ الإشراق في موضع آخر من كتاب حكمة الإشراق إنه لا بدّ لنا في التعريف من الرجوع إلى الأمور المحسوسة، فنحن بحاجة لها دائميًا في التعريف، ويعلّق الملا صدرا على هذا الكلام قائلاً:

---

١. كما يطرح الملا صدرا في كتاب مفاتيح الغيب ثلاثة أنواع للبديهي: بديهي الحسّ الظاهر (الحسيّات)، مثل السواد والبياض، وبديهي الحسّ الباطن (الوجدانيات)، مثل اللذة والألم، والبديهي العقلي، مثل الوجود والوحدة والكثرة، ويعدّها جميعًا بديهيةً؛ لأنّ هذه الأمور تحضر في نفس الإنسان وتصبح معلومةً له بنحوٍ اضطراريّ ومن دون اختيار. وهذا هو مقام الإجمال الذي تحدّثنا عنه. انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٠٠.

٢. السهروردي، مجموعة مصنفات، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ١٠٤.

٣. بلحاظ أنّ الوجود الخارجي لا يأتي إلى الذهن مطلقًا، فهو لا يقبل التعريف.

٤. يعتقد الملا صدرا أنّه لا يمكن مشاهدة حقيقة الوجود إلا بالعلم الحضورية، وأما بالعلم الحسولي فيمكن إدراك وجهه فقط. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، صص ٣٧-٣٨؛ الشيرازي، المشاعر، ص ٢٤.

٥. الشيرازي، «تعليقة على شرح حكمة الإشراق»، في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٢٠٤.

٦. م. ن، ص ٢٧٩.



«قوله: فليس العود إلا إلى أمور محسوسة) أقول: كل ما يكفي لحصول صورته في العقل الإحساس بجزئياته فهو داخلٌ في القسم الضروري<sup>١</sup> من العلوم فيما [لا] يحتاج معرفتها إلى المعرف، وقد علمت أن المحسوس [ب] ما هو محسوس غير كاسبٍ ولا مكتسب. نعم الإحساس بالصورة الجزئية مما يُعدُّ النفس لأن يفيض عليها من المبدأ صورة كليةً ضروريةً<sup>٢</sup>. ويتضح من هذا الكلام للملا صدرا أنه يذهب إلى ضرورة وبداهة الصور الكلية المعقولة الحاصلة من المحسوسات.

وبملاحظة ما سبق نقله من كلامه يبدو أنه يُشير هنا إلى مقام الإجمال لا التفصيل. وبعبارة أخرى: إنَّ ما نقلناه سابقاً عن الخواجة نصير الدين الطوسي، وأوضحناه بصفته التصوّر الكلي البديهي الحاصل من المحسوس، هو نفسه مفاد كلام الملا صدرا، ولكن هذا الكلام ناظرٌ إلى مقام الإجمال لا التفصيل.

وقد أشرنا إلى أن شيخ الإشراق يقول بأنَّ المحسوسات بسيطة سواء في الخارج أم في الذهن؛ ولهذا فإنَّها بديهيَّةٌ لا تعريف لها، ولكنَّ الملا صدرا يقول في قبال ذلك بأنَّ بساطتها الخارجية، وعدم تركيبها من المادَّة والصورة أمرٌ مُسلَّمٌ به، بيد أنَّ معناها الذهني ليس كذلك، فالبياض لون وكيف مُبصر. وبعبارة أخرى: إن كونه التصوّر الكلي الحاصل من الحس - مثل البياض - بديهيًا في مقام الإجمال لا يعني أنَّه لا أجزاء له:

«قوله: فبساط المحسوسات لا جزء لها) كونها ممَّا لا جزء لها في الوجود العيني بأن يكون لها مادَّة وصورة، مُسلَّمٌ، وأما كونها بحسب المعنى بسيطة، فغير معلوم بل عدمه معلوم؛ لأنَّ الألوان - مثلاً - واقعة تحت جنس الكيفية ثم المحسوس، ثم المُبصر<sup>٣</sup>.

وكما ذكرنا فإنَّ الملا صدرا لا يأبى قبول بداهة المفاهيم الكلية الحاصلة من الحس، لكن ينبغي الالتفات إلى أنَّه ناظرٌ في ذلك إلى مقام الإجمال. وقد أكَّد على هذه النقطة في موضع آخر،

١. المراد بالعلم الضروري بقرينة السياق هو العلم البديهي.

٢. الشيرازي، «تعليقة على شرح حكمة الإشراق»، في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٦٠.

٣. م.ن، ص ٢٧٩.

فهو يقول -في قبال شيخ الإشراق- بأنّ البسائط يمكن تعريفها بسبعة أنحاء. والنحو السابع هو التعريف عن طريق العَرَضِ الخاص الذي يكون بنفسه بديهيّ التصوّر:

«... ومنها أنّ الأمر الخاص قد يكون بديهيّ التصوّر، إما من الأوليات أو الحسّيات، فلا حاجة إلى أن يكتسب من مفهوم آخر فإنّ من الأشياء ما هو معلوم بذاته لا بأمر آخر. ولو كان كلّ معرفة إنّما يحصل بمعرفةٍ قبلها لزم الدور أو التسلسل، وكثير من الحسّيات من هذا القبيل. وليس الإحساس الجزئيّ من قبيل الكاسب التصوّري،<sup>١</sup> كما توهمه بعض الناس؛ إذ الإحساس لا يحصل به إلا صورة جزئية في إحدى الحواسّ، وليست الصورة الشخصية موقعة لصورة كلية في العقل أصلاً، لا صورتها الكلية و[لا] صورة كلية أخرى ولا صورة شخصية أخرى كما برهن عليه»<sup>٢</sup>.

يقول الملا صدرا إنّ الأمر الخاصّ الذي يمكن له أن يكون معرّفًا للبسائط لا بدّ أن يكون بديهيًّا بنفسه، إمّا بكونه من الأوليات العقلية أو من الحسّيات. ولكن هل المقصود بالحسّيات هي الحسّيات الجزئية؟ الجواب بالنفي؛ لأنّ المحسوس الجزئي ليس كاسبًا ولا مكتسبًا، فالمقصود بالحسّيات إذاً هي المفاهيم الكلية الحاصلة من المحسوسات الجزئية، فهذه المفاهيم الكلية ليست مأخوذة من مفاهيم كلية أخرى؛ ولهذا فهي بديهية التصوّر.

وقوله: «وكثير من الحسّيات هو من هذا القبيل»، أي بديهيّ التصوّر، يقصد به المفاهيم الكلية المأخوذة من المحسوسات الجزئية، لا المحسوسات الجزئية نفسها؛ لأنّ المفاهيم الجزئية لا فائدة منها في التعريف.

وعلى هذا فإنّ الملا صدرا قد عدّ في كلامه المتقدّم أنّ المفاهيم الحسّية الكلية هي مفاهيم بديهية أيضًا. وكما مرّ سابقًا، إنّ المقصود ببداهة هذه المفاهيم في هذه العبارات المذكورة هو أنّها لم تُؤخذ من مفهوم أو مفاهيم كلية أخرى، غير أنّها مُتصوّرة بنحو الإجمال، وعندما ينتقل العقل إلى مقام التصوّر التفصيلي لهذه المفاهيم فإنّه يجد أنّ لها أجزاءً يمكن تعريفها. ومن هنا فإنّ هذه المفاهيم ليست مستغنية عن التعريف في مقام التفصيل.

١. أي ليس شيئًا يمكن بسببه إدراك مفهوم مجهول.

٢. م.ن، ص ٦٢.

ويُرجع الملا صدرا بداهة المفهوم الكليّ المأخوذ من المحسوسات إلى الارتباط الحضورى بالوجودات [أي الحصص الوجودية]، ولكنه يُلَفَت النظر إلى أنّه في مجال الارتباط الحضورى -الذي يقع في الارتباط مع المحسوس الجزئي- لا معنى للتعريف والحركة الفكرية التصورية أصلاً؛ وذلك بسبب كون هذا الإدراك إدراكاً حضورياً بعيداً عن ساحة المفهوم.

وكان شيخ الإشراق يقول إنّ حقيقة الصوت تعدُّ أمراً بديهيّاً بالنسبة للشخص الذي لديه حسّ السمع، وأمّا الذي لا يملك هذه القوّة فإنّه لا يُدرك الصوت أصلاً، إلا أنّ الملا صدرا يقول: هذا صحيح؛ ولذلك فإننا نُدرك كلّ شيءٍ نرتبط به بنحوٍ وجوديٍّ، لكنّ الوجود هو الذي يحقّق الارتباط بيننا وبين العالم الخارجى؛ ولذلك فإننا عندما نرتبط بالخارج ارتباطاً وجودياً حسياً فإننا نُدرك الصوت من الخارج، غير أنّ هذا لا يعنى بداهة المفهوم الانتزاعى للصوت أيضاً:

«قوله: فحقيقة الصوت لا يعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع) منشأ ذلك أنّ حقيقة كلّ شيءٍ هو وجوده الخاص وهويّته الشخصيّة، ولا يُعرف الوجود إلا بحضور عينه؛<sup>١</sup> إذ لا صورة لها في الذهن كما مرّ، ولا خصوصيّة لهذا الحكم بالصوت ولا غيره من البسائط والمركبات؛ ولذلك قيل: ليس الخبر بالمعاينة».<sup>٢</sup>

وقد ذكر الملا صدرا في موضعٍ آخر هذا الكلام نفسه معلقاً على قول شيخ الإشراق: (إن من شاهد السواد استغنى عن التعريف)، فقال الملا صدرا في التعليق على هذا الكلام: «لا شكّ في ذلك؛ إذ ليس الخبر كالمشاهدة ولا البيان كالعيان في كل شيءٍ؛ لأنّ المشاهدة تتعلّق بالوجود والتعريف للمهيّبة من جهة المفهومات الكلية، والوجود هو الأصل في كل شيءٍ، فمن عاينه استغنى عن طلب نعتة».<sup>٣</sup>

١. أي إن الوجود إنما يُدرك فقط من خلال الارتباط الحضورى الوجودى، وهذه العبارات من الملا صدرا قريبة من فضاء كون حقيقة الإدراك الحسى أمراً حضورياً.

٢. م.ن.

٣. م.ن، ص ٢٠٤.

وطبقاً لتعليق الملا صدرا على شيخ الإشراق فإنّ التعريف يرتبط بالمفاهيم، وأمّا المشاهدة فتحصل من طريق الارتباط الحضورى الوجودي.

وخلاصة الكلام هي أنّ الملا صدرا يعتقد بأنّ التعريف مجاله العلم الحسولي والحركة من المعلوم إلى المجهول، أي الاستعانة بالمفاهيم المألوفة لمعرفة المفهوم المجهول، وأمّا المحسوس الجزئيّ فإنه يُدرك عن طريق الارتباط الوجودي والحضورى بالخارج، مضافاً إلى أنّ المحسوس الجزئيّ ليس كاسباً ولا مكتسباً ولا يمكن تعريفه وإدراكه من خلال الحركة الفكرية من المعلوم إلى المجهول. وبناءً على هذا، فحيث إنّ المحسوس الجزئي لا يمكن تعريفه، جاز القول إنّ المحسوس الجزئي لا تعريف له، أما المفاهيم الكلية المتزعة من هذه المحسوسات فإن لها حكماً آخر، وهي تقبل التعريف. وأمّا الذي يكون معلوماً بالعلم الحضورى، ومعلوميته تنشأ من الارتباط الوجودي، فهو لا يقع -أصلاً- ضمن نطاق العلم الحسولي، ولا مجال فيه للحديث عن التعريف.

### رأي العلامة الطباطبائي

تعرّض العلامة الطباطبائي في مواضع عدّة من كتبه<sup>١</sup> لكيفية ظهور الإدراكات التصورية، وعلى الرغم مما يبدو -أحياناً- من اختلاف تحليلاته فيما بينها، لكنّه -بشكلٍ عامّ- يجلّل ظهور التصورات بأنّ منشأ المفاهيم الكلية هو مصاديقها التي ترتبط بها، سواء كانت المحسوسات الظاهرية أم المحسوسات الباطنية، وعلى هذا الأساس -وبنحوٍ عامّ- فالمفاهيم إنّما نأخذها من المشهودات، وما لم يتم إدراك المصداق فلا تتحقّق للمفهوم الكلي<sup>٢</sup>.

«إنّ أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقّف على نوعٍ من الاتّصال بالمصداق، والارتباط

١. تعرّض الطباطبائي لهذا البحث في نهاية الحكمة (الفصل الثالث والتاسع من المرحلة الحادية عشر)، وكذلك في أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (المقالة الخامسة، ظهور الكثرة في الإدراكات).

٢. وثمة شبهة بين رأي الطباطبائي ورأي المشائين، فالمشاؤون يعتقدون بأنّ جميع المفاهيم تؤخذ من الحس [ولذا قالوا]: «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ عِلْمًا».

٣. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشر، الفصل التاسع.

بالخارج سواء كان بلا وساطة كاتّصال أدوات الحسّ في العلم الحسيّ بالخارج، أم مع الوساطة كاتّصال الخيال في العلم الخيالي بوساطة الحسّ بالخارج، وكتّصال العقل في العلم العقلي من طريق إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج»<sup>١</sup>.

وقد قدّم العلامة في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشر من نهاية الحكمة -الذي خصّصه لتقسيم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري- بعض المفاهيم (مثل الوجود والوحدة والشيء) على أنّها بديهيات تصوّرية، وبعض المفاهيم الأخرى (مثل ماهية الإنسان والفرس) على أنّها نظرية تصوّرية؛ لأنّ مفهوم الإنسان مركّب من أجزاء ذاتية هي الحيوان والناطق، ومفهوم الحيوان أيضًا مركّب من أجزاء ذاتية.<sup>٢</sup>

وعليه فمع أنّ بعض المفاهيم الكلية (مثل الإنسان والفرس) قد أخذت من المصاديق المحسوسة للإنسان والفرس، إلّا أنّها نظرية لا بديهية. فليس كلّ مفهوم يؤخذ من الأمور المشهودة يكون بديهيًا.

### رأي الأستاذ مصباح اليزدي

الأستاذ مصباح اليزدي من المتأثرين برأي شيخ الإشراق والعلامة الطباطبائي في معيار بدهية التصوّرات، فهو يعتقد -كالعلامة الطباطبائي- أنّ جميع المفاهيم تؤخذ من المصاديق، ولكنه يرى أنّ البدهية معلولة للارتباط الحسوري بالعالم الخارجي، ويعدّ الوجدانيات -بنحو أساس- مصداقًا للارتباط الحسوري، ومن هنا فبحسب نظريته هذه تكون المفاهيم المأخوذة من الوجدانيات جميعها بديهية. ويعتقد أنّ المعقولات الثانية الفلسفية أيضًا مأخوذة من الوجدانيات؛ ولهذا يعدّها بديهية أيضًا:

«وبهذا يظهر أنّ معيار بدهية هذه المفاهيم -كالمفاهيم التصوّرية- هو أنّها تؤخذ من المعلومات الحسورية بلا وساطة واكتساب»<sup>٣</sup>.

١. م.ن، وقد شرح بعد ذلك كيفية ظهور بعض المفاهيم مثل الجوهر.

٢. م.ن، ص ٢٥٢.

٣. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٢٣١؛ ولمطالعة أوسع حول آراء الأستاذ مصباح وبعض عباراته

فالأستاذ مصباح - كشيخ الإشراق - يرى أنّ معيار البداهة، يكمن في المشاهدة، لكنه يخالف شيخ الإشراق في الاعتقاد بأنّ المعقولات الفلسفيّة أيضًا تؤخذ من المشهودات، وأنها بديهية، بينما يرى شيخ الإشراق أنّ هذه المفاهيم اعتبارية، أي ذهنيّة، ويرى أنّ هناك خطأ وخبطًا كثيرًا قد وقع في بعض المفاهيم كالوجود. والواقع أنّ الأصل الذي بنى عليه الأستاذ مصباح بحثه هو نفسه الذي بنى عليه شيخ الإشراق، لكنّهما يختلفان في مصداق العلم الحضورى والشهودى الذي هو أساس بداهة البديهي.

### التحقيق في المسألة

ولكي تكون للبحث منهجيّة مناسبة، ونتمكن من الوصول إلى نتائج صحيحة، سندرس الموضوع من خلال ثلاثة أبعاد: المفاهيم الجزئيّة، والمفاهيم الكلية، وتعريف المفاهيم.

#### ١. المفاهيم الجزئيّة المأخوذة من الشهود:

عند الارتباط والاتصال الحضورى بالمصاديق الخارجيّة يحصل لدينا علمٌ حضورىٌّ بها؛ ولهذا الارتباط والعلم الحضورى شُعب متعدّدة: العلم الحضورى الحسّي بالحسّ الظاهر<sup>١</sup> والحسّ الباطن، العلم الحضورى بالشهود العقلي،<sup>٢</sup> والعلم الحضورى بالشهود القلبي. فعندما ندرِك حقائق مثل الحرارة والبرودة، والجيد والرديء، واللذّة والألم، والبياض والسواد، والوجود والعدم، وذوات مثل ذات البياض (لا البياض المتعلّق بالحسّ)، وذات الإنسان،... فإننا في الواقع نكون قد ارتبطنا بالحقائق بنحوٍ حضورىٍّ ووجودىٍّ، وعلمنا بها بنحو العلم الحضورىٍّ، فهذه الأمور جميعها حقائق وجودية بل نفس أمرية<sup>٣</sup> قد أصبحت

---

يراجع: عارفي، البديهي ودوره في نظرية المعرفة، صص: ٢٢٤-٢٢٧.

١. وقد تحدّثنا عن ذلك في كتاب حكمة الإشراق، انظر: يزدان پناه، حكمة الإشراق، ج ١، صص ٢٧٩-٢٨٠، وج ٢، صص: ٢٦٢-٢٦٩، ٢٧٩، ٢٨٥؛ كذلك انظر: فصل (ابتداء الفلسفة مع الواقعية البديهية) في الكتاب الثاني من هذه المجموعة تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية.

٢. سوف نتحدّث عن الشهود العقلي بالتفصيل في الفصل الثالث.

٣. الأمر نفسه يشمل العدم والعدميات أيضًا.

مُتعلِّقًا للعلم الحضورى، ومُتعلِّق العلم الحضورى هو الحقائق الخارجيّة، والنفس الأمرية، وهذه الأمور متشخّصة في الخارج.

وهذه المفاهيم المأخوذة من الحسّ الظاهر أو الباطن إنّما تحصل بوساطة العقل الشهودى والعقل التحليلي والعقل المُخترع للمشابه، فالمفاهيم الفلسفيّة يتم إدراكها بوساطة العقل الشهودى، ثم يلتقط العقل المشبّه [المُخترع للمُشابه] صورة لها.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ العقل المشبّه يقوم بالتقاط صورة للأمر التي ندرکها بالعلم الحضورى ويكون لها مفاهيم حصوليّة، ومن هذه المرحلة نكون قد دخلنا مجال العلم الحسولي. والعقل المشبّه لا ينفك عن العمل دائماً، فلا يلزم علينا القيام بفعل شعوري كي نحصل على صورٍ لمشهوداتنا في خزانة الخيال، بل يمكن القول إنّ هذه الصور يتم أخذها بنحوٍ آليّ تلقائي. فحاصل نشاط العقل المشبّه صور جزئية مأخوذة من الشهود، وهذه الصور مفاهيم جزئية وحصولية.<sup>١</sup>

فهل أنّ هذه المفاهيم الجزئية، سواء المفاهيم الحسّية (بالحسّ الظاهر أو الباطن)، أم المفاهيم الفلسفيّة، المأخوذة من الوجودات الخارجية بوساطة العقل الشهودى، بديهية؟

الجواب بالإيجاب؛ لأنّ هذه المفاهيم قد أخذت من الارتباط الحضورى، ويُطلق على المفاهيم المأخوذة من الارتباط الحسّي تعبير (بديهي عند الحس)، ويمكن لنا إطلاق تعبير (بديهي عند العقل الشهودى) على المفاهيم الفلسفيّة المأخوذة من حاقّ المحسوسات الخارجيّة أو الوجودات

---

١. يبيّن المشاؤون هذه الفعالية للنفس بأنّ جميع الصور الحسّية. سواء كان الحسّ الظاهر أم الباطن - تظهر على شكل صورة خياليّة وتتجمع في خزانة الخيال، وتعبير المشائين فإنّ الصورة الخياليّة تشبه الصورة المحسوسة، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنها ليس لها مادّة.

ولا بد من الالتفات إلى نقطةٍ مهمّة وهي أنّ هذه الأمور مثل البياض الخاص هي صورة وليست معنى، والمقصود بالصورة هو الموجود المتقدّر، والمقصود بالمعنى هو الموجود غير المتقدّر؛ ولذا فإنّ ذات البياض والوجود والوحدة... معاني لا صور، والبياض الخاص هو صورة. ويذهب المشاؤون إلى أنّ إدراك المعاني الجزئية هو عمل قوّة الوهم، وإدراك المعاني الكلّية هو عمل العقل.

وقد بيّن الملا صدرا. بنحو صحيح - أنّ الوهم عقل ساقط. وبناء على هذا فإننا نستطيع إطلاق اصطلاح (العقل) على القوّة المدركة للمعاني والصورة الجزئية. وعلى هذا الأساس نقول إنّ العقل المشبّه هو الذي يأخذ الصور والمعاني الجزئية من الشهود ويدركها.

الخارجية. وحيث إن هذه المفاهيم مأخوذة من الشهود فنحن نعرفها، فمعلومتها ليست مرتبطة بمعلومية مفاهيم أخرى، وهذا نحو من البداهة وما هو بين نفسه. ولكن المفهوم الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً، فالبدييات عند الحس وعند العقل الشهودي مع أنها بيّنة وغير اكتسابية إلا أنّها لا تنفع في التعريف.

## ٢. المفاهيم الكلية

سوف نبين لاحقاً أنّ الفهم الشهودي في موطن الشهود يُدرك (الفرد بالذات)<sup>١</sup> أيضاً. والفرد بالذات - كما سوف يأتي - هو ذات جزئية لها حظ من الكلية، ولا بد من طي مسير الحصول على الكلية للوصول منها إلى المفهوم الكلي (الذات الكلية). وكمثال على ذلك، فإنّ العقل التحليلي - ومضافاً إلى الوحدة الجزئية التي أدركها بالفهم الذي حصل له من الفرد بالذات - يُدرك أيضاً ذات الوحدة وينتزعها من هناك، وعلى هذا فالعقل التحليلي يقوم بتحليل هذين الأمرين الموجودين في الفهم الشهودي، ويفصلهما عن بعضهما إلى المفهوم الجزئي، وذات ذلك الجزئي.

وطبقاً لهذا التوضيح فإننا نصل من داخل ذلك الفهم الشهودي إلى الكلية، فالعقل التحليلي يُدرك الكلية، ولكنه يأخذها من الشهود والفهم الشهودي، والعقل التحليلي ينتزع الفرد بالذات الذي له حظ من الكلية.

وبعد طي هذه المرحلة - أي انتزاع الفرد بالذات وفرزه - يبدأ العقل التحليلي المرحلة الثانية، فالانتقال والصعود المعرفي يكون بعد الفرز، والوصول إلى إدراك الكلي يتم بالانتقال والصعود المعرفي.<sup>٢</sup>

١. الفصل الرابع (بحث العقل المُدرك للكلي).

٢. بصور المشاؤون إدراك الكلي بنحو (التقشير)، وهذه الرؤية ليست تامة، بيد أنّهم ملتفتون إلى أنّ المفهوم الكلي غير (الخيال المنتشر) [انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحتين ١٠٧ و ١٢٢؛ كذلك: الشفاء (الطبيعية)، السماع الطبيعي، ص ١٠].

إنّ إدراك مفهوم البياض الجزئي ليس بمعنى إدراك الذات الكلية للبياض، كما أنّه إذا تمّ إلغاء بعض قيوده مثل الكون بمكان خاص، فالذات الكلية لم يتم إدراكها بعد، بل إنّ ذلك المفهوم ما زال في مرحلة الخيال المنتشر، فإننا عندما نرى



ومن الجدير أيضًا تذكُّر هذه النقطة وهي أنَّه في الماهيات لا بدَّ ابتداءً من حصول الفهم للفرد بالذات من أفرادها الجزئية، ومن ثمَّ إدراك الذات الكلية. وأمَّا في المفاهيم الفلسفية مثل الوحدة والكثرة فإنَّ إدراك الفرد بالذات فيها يتمُّ من حين ابتداء عملية الشهود العقلي، ولا بدَّ فيها من طيِّ مسير الوصول للكليِّ فقط؛ لأنَّ هذه الأمور هي في الأساس من سنخ المعنى والذات، وهذه المراحل والعمليات تحصل في ساحة العلم الحسولي، فالمفهوم الكلي لا يحصل مباشرة من الشهود.

إنَّ المفهوم الكليَّ الحاصل من الحسِّ أو الشهود معلومٌ للعقل عبر عملية إدراك الكليِّ، وهذا المفهوم بيِّنٌ بنفسه، والعقل لم يتعرَّف هذا المفهومَ بوساطة مفاهيم أخرى؛ لأنَّ العقل - في الواقع - قد أدرك هذه المفاهيم بملاحظة منشأ هذه الذوات لا بملاحظة ذاتها وذاتياتها؛ أي إنَّ العقل في أثناء عملية إدراك الكليِّ لم يتعرَّف على هذه المفاهيم من طريق الذاتيات؛ ولهذا فإنَّ هذه المفاهيم تعدُّ بديهيةً بنحوٍ من الأنحاء، أي بيَّنة في نفسها، والعقل ليس بحاجةٍ إلى الكسب والفكر في معرفتها.

ولكنَّ البديهي في المنطق والفلسفة - الذي هو أساس الأمور النظرية - له معنى آخر، فالبديهي بمعنى التصوُّر أو التصديق الذي لم يحصل بالكسب ولم يتحقَّق من طريق الفكر. وبعبارة أدقَّ: البديهي التصوُّري أو التصديقي هو الذي يكون بيِّنًا وواضحًا في نفسه، ولا يحتاج في هذا الوضوح إلى تصوُّراتٍ أو تصديقاتٍ واضحةٍ أخرى، وإلا فسوف يكون كسبيًا

---

(حسنًا ومجيدًا). مثلاً - نُدرِك مفهومًا جزئيًا عن الإنسان، وبعد مشاهدة أفراد عدَّة من الإنسان يمكن لنا أن نحصل على تصوُّر أكثر كليةً عنه، بهذا النحو: موجود له رأس ويدان ورجلان و... وليس مقيدًا بزمان ومكان ولونٍ خاصٍّ، ولكنَّه إلى الآن ليس هو ذات الإنسان الكليِّ، بل هو الخيال المنتشر؛ أي الصورة الخيالية الصادقة على أفراد متعدِّدين، بخلاف المفهوم الجزئي الذي يصدق على فردٍ واحدٍ فقط، وللوصول إلى الخيال المنتشر يكفي حذف الكون ببعض العوارض، ولكنَّه لإدراك ذات الإنسان، أي الجسم النامي الحساس المتحرِّك بالإرادة الناطق، لا بد من الوصول إلى جوهر الإنسان وجنسه وفصله، وحينئذٍ، فإذا واجهنا موجودًا له هذه الذاتيات غير أنه مثلاً ليس له يد أو قدم وكان وجهه وشكله بنحو آخر فإننا سوف نقول أيضًا بأنَّه إنسان، وإن لم يكن شبيهًا للناس العاديين بشكل تام. وبناءً على هذا فليس مقصود المشائين من التقشير حذف بعض العوارض فقط، بل يجب إزالة غير الذاتيات جميعًا حتى تظهر الذات.

ونظرياً. <sup>١</sup> والبدييات جميعها كذلك، وإن كان يوجد من بينها أبده البدييات، إذًا فليست بداهة هذه المفاهيم البديهية بحسب منشئها - الذي عبرنا عنه بالبديهي في مقام الإجمال - بل إن هذه المفاهيم البديهية بديهيةٌ بحسب ذاتها.

والحقيقة هي أنه في نظام التفكير، أي الوصول من المعلوم إلى المجهول (سواء في التصورات أم في التصديقات)، لا بد من وجود معلومات أساسية؛ أي لا تكون معلوميتها مستندةً إلى معلومات أخرى، <sup>٢</sup> ويطلقون على هذه المعلومات اصطلاح (بديهية).

وأما العقل التحليلي والمُدرك للكلي فإنه يصل إلى المفاهيم الكليّة، لكنّه يصل إليها عبر المنشأ، <sup>٣</sup> أي إنه يفهم أولاً الفرد بالذات من خلال مشاهدة المصاديق الجزئية، ثم - وبطبيّ مسير العثور على الكلي - يصل إلى المفهوم الكليّ. غير أن للعقل أن ينظر إلى هذه المفاهيم - التي أدركها وهي بهذا اللحاظ بديهية وبيّنة في نفسها - بلحاظ ذاتها، وبعبارة أخرى: إن هذه المفاهيم بديهيةٌ بلحاظ المنشأ، فهل هي بديهيةٌ بلحاظ الذات أيضًا؟

عندما ينظر العقل إلى ذات الشيء - أي ذلك المفهوم الكلي بحسب النظرة العقلية - من دون الاستعانة بالحسّ أو الشهود؛ فإنه يسعى إلى معرفة هل أن ذلك المفهوم الكليّ ذاتياتٍ أو خواصًا يجب إدراكها؛ لندرك الذات بلحاظها، أم هو بيّنٌ بنفسه، ولا يحتاج في معلوميته إلى معلومية الذاتيات والخواصّ؟ <sup>٤</sup>

وفي هذا المقام يكون الكلام في البداهة بحسب الذات، لا بحسب المنشأ، ولو نظرنا بحسب المنشأ، لكان ذلك الفرد بالذات الجزئيّ قد طوى مسير التحليل، وأعطى الذات الكليّة [وكشف

---

١. عرفنا فيما تقدّم كيف عبر ابن سينا والمحقّق الطوسي عن البديهي بهذا الشكل، فقد كان تعبير ابن سينا (متصوّرًا لأنفسها) [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص ٣٠]، وكان تعبير الخواجه «المعاني المتصوّرة في العقول والأذهان: إما بنفسها بيّنة ومستغنية عن الاكتساب أو لا» [الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٤١٢].

٢. وإلا وقع الدور أو التسلسل.

٣. وقد رأينا شيخ الإشراق يقول: «بإعانة من الحسّ».

٤. في التصديقات الأوّلية أيضًا تكون البداهة بلحاظ الذوات، فعندما نقول: (الكل أكبر من الجزء)، تكون ذات (الكل) تقتضي ذلك في الواقع، أي أن تكون أكبر من (الجزء).

عنها]، فلا حاجة إلى مفاهيم أخرى. وأما إذا نظرنا بحسب الذات، فالأمر ليس كذلك، ويكون العقل بصدد العثور على ذاتيات تلك الذات، فإذا كان في هذا المقام ونظر إلى الذات بهذه الحيثية، ووجد أن لها ذاتيات، فحينئذٍ لن يكون ذلك المفهوم بديهيًا، فالعقل عندما ينظر إلى ذات المفاهيم بغض النظر عن المنشأ، ويضعها تحت مجهر تدقيقه، يجد بعض المفاهيم مركبة من مفاهيم أخرى وتحتاج إليها، ومن الطبيعي أن تكون هذه المجموعة من المفاهيم مفاهيم نظرية. كما يجد مفاهيم أخرى بنفسها وبحسب ذاتها تُتصوّر بشكل أوّلي ومن دون الاستعانة بمفاهيم أخرى، ولا بدّ من تسمية هذه المفاهيم بالمفاهيم البديهية.

وتفكيك هذين النوعين من اللحاظ هو ما أشار إليه الملا صدرًا بتعبير الإجمال والتفصيل، فالبديهي بحسب المنشأ هو البديهي في مقام الإجمال. والبديهي بحسب الذات هو البديهي في مقام التفصيل. وبناءً على هذا، فمن الممكن أن يكون مفهوم ما بديهيًا في كلا المقامين، مثل مفهوم الوجود. وقد يكون بديهيًا في المقام الأول فقط، مثل مفهوم البياض والإنسان. ولا بدّ هنا من تأكيد هذه النقطة وهي أنه بناءً على ما سبق، فإنّ البداهة والنظرية تكون من خصائص ذات المفهوم بنفسه، والعقل مُدركٌ وكاشفٌ فقط لهذه الخصوصية في ذوات المفاهيم، فخصائص مثل الأعمية والبساطة تعدّ من لوازم ذات المفهوم البديهي، وأمّا البداهة فهي ناشئة من ذات المفهوم نفسه.

ثم نقول إنّ المقصود ببداهة المفاهيم الكلية أو نظريتها - وهو المراد عادة في البحوث المنطقية والفلسفية - هو البداهة والنظرية بحسب الذات وفي مقام التفصيل، ففي هذا المقام نعبر عن المفهوم الكليّ النظريّ بأنه هو ما كانت معلوميته تحتاج إلى كسبٍ وفكر. وبعبارة أخرى: إذا كانت معلومية مفهوم تحتاج إلى مفاهيم أخرى متقدّمة رتبة عقلية عليه في المعلومية، فذلك المفهوم يكون مفهومًا نظريًا.

ومن هنا فصرف البداهة بحسب المنشأ لا تكفي للحكم ببداهة المفهوم الكليّ، فالمعيار في بداهة المفهوم الكليّ بداهته في مقام التفصيل وبلحاظ الذات.

إنّ العقل يستطيع إدراك المفهوم الكليّ للإنسان من دون إدراكه لتصوّر تفصيلي عن مفهومه

الحيوان والناطق، وهذا يرجع إلى مقام الإجمال. وأما إذا أراد معرفة ذات الإنسان بالتفصيل ومعرفة ما هي هذه الذات واقعا ومما تتكوّن، فإنّه يجد في النهاية أنّها جسمٌ، نامٌ، حسّاسٌ، متحرّكٌ بالإرادة، ناطقٌ. وفي هذه الحالة، تتوقّف معلوميّة ذات الإنسان في مقام التفصيل وبحسب الذات على معلوميّة مفاهيم كليّة عدّة أخرى. ومن هنا، يجد العقل أنّ المفهوم الكليّ للإنسان مفهومٌ نظريٌّ كسبي، بل إنّ عمل العقل<sup>١</sup> ووظيفته في باب المفاهيم الكليّة هي البحث عن الذات، وعن هل أنّ المفهوم الكليّ مؤلّفٌ من مفاهيم وحقائق أخرى أو ليس كذلك.

وعلى هذا، فالبديهي عند العقل هو الذي يكون بديهيًا واقعا في مقام التفصيل، أي إنّ المفهوم البديهي هو الذي يكون متصورًا واقعا بحسب ذات نفسه، ومن الطبيعي ألا يكون مؤلّفًا من أجزاء بحيث تكون معلوميّته تابعة لمعلوميّة تلك الأجزاء. وأما البديهي في مقام الإجمال وبحسب المنشأ فيجب إطلاق البديهي عليه عند العقل من باب التسامح؛ لأنّه بديهيّ حاصل من الحسّ أو الشهود، ويُعدّ بديهيًا عند العقل لكون حصوله من الحسّ أو الشهود، لا لأنه بحسب ذاته بديهيّ عند العقل. وبعبارة أخرى: هذا البديهيّ ليس بديهيًا عند العقل بحسب العقل نفسه، بل هو بديهيّ [وله مثل هذه الخصوصيّة] بحسب الحسّ والشهود.

نعم، يمكن القول إنّ العقل في موطن الإجمال وإدراك الكليّ بحسب المنشأ هو في الواقع قد أدرك ذاتيّاته أيضًا، ولكن على نحو الإجمال، وعندما ينتقل العقل إلى مقام التفصيل والبسط، فإنّه يفتح ذلك الفهم المغلق، ويشاهد بنحوٍ صريحٍ مكوّنات تلك الذات الكليّة، وعليه فما كان في الواقع من مكوّنات الذات الكليّة، وقد تمّ إدراكه بنحوٍ إجماليّ في مقام إدراك الكليّ، فإنّه في مقام التفصيل يظهر وينكشف الحجاب عن وجهه. فالعقل في هذا المقام يُدرك الواقع أيضًا؛ ولهذا، فإنّه إذا تمّ النظر بدقّة في مقام الإجمال نفسه، فإنّه بحسب نظر العقل يكون تقدّم المفاهيم الأخرى على المفهوم النظري تقدّمًا مستترًا، وإنّما يمكن القول إنّّه لم تتمّ الاستعانة بمفهوم آخر بسبب الاتصال بالشهود والحسّ فحسب؛ ولذا فهو بديهيّ من هذه الجهة. وبناءً على هذا

١. استعمل ابن سينا في هذه الموارد عنوان العقل الصريح أيضًا، وللمثال انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٢٨٠. وسوف نقل عبارته لاحقًا.

فالتعبير بـ(البدیهی من جهة المنشأ)، في مقابل (البدیهی من جهة الذات)، هو تعبير أوضح وأدق، بالرغم من أن تعبير (بدیهی بالإجمال) يُشير إلى هذه النكته وهي أن البدیهی بحسب المنشأ يتضمّن في نفسه -وبنحو الإجمال- جميع ما يجب أن يكون له من الذات والذاتيات.

والآن يمكن النظر إلى نظام البديهيات العقلية بحسب العقل نفسه، وفهم السبب في أولية بعض المفاهيم. فمفاهيم مثل (الشيء) و(الوجود) مفاهيم بدیهية أولية، فهذه المفاهيم يتمّ تصوّرها بنفسها وبحسب ذاتها، وخصائص مثل الأعمية والبساطة من لوازم مثل هذه المفاهيم البديهية؛ ولهذا فإنّ بدايتها بحسب ذاتها تنكشف للعقل، ولكنّ العقل يستطيع أيضًا الاستدلال على بدايتها عن طريق بعض خصائصها -أي عن طريق لوازم ذات المفاهيم البديهية- مثل البساطة والأعمية، ومن هنا فإنّ أعمّ المفاهيم مثل (الشيء) و(الوجود)، تكون بدیهية أولية؛ لأنّه لا وجود لمفهوم أعلى منها رتبةً في المعلومية، فالعقل عندما يبحث يجد أنّ أعمّ المفاهيم واضحة بنفسها وجليّة بذاتها، وأنّ معلوميّتها ليست تابعة لمعلومية مفهوم آخر.

وكما ذكرنا ذلك سابقًا، فإنّ أعمّ المفاهيم -في الأساس- ليست مؤلّفة من أجزاء جنسية وفصلية، وفرض الجنس أو شبه الجنس لا ينسجم مع كونها أعمّ المفاهيم.

وهنا يمكن القول إنّ البدیهی التصوّري على قسمين: البدیهی عند الحسّ -أعم من الحس الظاهر والحس الباطن- والبدیهی عند العقل وهو البدیهی في مقام التفصيل. أما المفهوم البدیهی عند الحس فهو جزئي لا تعريف له ولا ينفع في تعريف سائر المفاهيم، وأما المفهوم البدیهی عند العقل فهو مفهوم كليّ.

وبناءً على هذا، فإنّه وبخلاف شيخ الإشراق والخواجه نصير الدين الطوسي يجب القول بأنّ المفاهيم الكلية المأخوذة من الحس، أي الكليات الحسّية، قابلة للتعريف وغير بدیهية، وأنّ المفاهيم المأخوذة من الشهود، ومع أنها بيّنة ونستعين بها في انتزاع المفاهيم الكلية؛ لكنّها جزئية لا يمكن الاستعانة بها في التعريف.<sup>١</sup>

١. وقد بيّن هذه النكات ابن سينا في برهان الشفاء والملا صدرا في العبارات التي نقلناها سابقًا من التعليقة على شرح حكمة الإشراق. انظر: م. ن، الفصل الخامس من المقالة الثالثة (في ذكر كيفية انتفاع النفس بالحس في المعقولات)؛

ومفهوم الوجود مثال جيد؛ فالعقل عندما ينظر إلى الوجود بحسب ذاته يجده من الأمور التي لم تؤخذ من مفهوم آخر، فهو معلوم بنفسه، وكذلك هي سائر الأمور العامّة مثل الشيء والوحدة والكثرة وغيرها.

ولا بدّ من الالتفات إلى ملاحظات أربع قبل متابعة البحث:

ألف: أحياناً يُدرك العقل تصوّر حقيقة ما عن طريق العرّض الخاصّ لا الذاتيّات، حتى أنه من الممكن أن يكون الشيء بسيطاً، لكنّ العقل يدركه تصوّراً بملاحظة عرّضٍ خاصّ، وفي هذه الحالة يكون العرض الخاصّ أعرف من ذات ذلك الشيء، ويدخل ذلك العرض الخاصّ في تعريف ذلك الشيء؛ ولذا فليس من اللازم دائماً الاستعانة بالذاتيّات في التعريف. ومن الطبيعي أن يكون التصرّور الناتج عن العرض الخاصّ ليس بقوة التصرّور الناتج عن الذاتيّات؛ فالتصرّور يمكن أن يكون له شدّة وضعف، لكنّ هذه المسألة لا تُؤثّر في بحثنا الحالي، فليس بحثنا في أنّه هل يستطيع العقل العثور على جميع أو بعض ذاتيّات الشيء أم لا.

باء: إنّ لذات كلّ حقيقة اقتضاءات، فذات البياض هي أنّها مركّب من الكيف ومُبصّر ولون خاص، وهذه المسألة ليست نسبيّة، وليست هي بحيث تختلف من شخص لآخر، فذات البياض هي هكذا بحيث إنّها إذا كانت غير ذلك فإنّها لن تبقى بياضاً.<sup>١</sup> وعليه فبداهة المفاهيم الكلّية وعدم بداهتها ليس أمراً نسبيّاً.

جيم: قد يُقال: إذا كان معيار البداهة عند العقل هو ملاحظة العقل لذات المفهوم، وأنّه هل يحتاج إلى مفاهيم أخرى أم لا؛ فكيف يستطيع العقل الظفر بهذا المعيار؟ وبأيّ ميزانٍ يمكن معرفة هل أنّ العقل يفهم بنحوٍ صحيح أم لا؟

والجواب هو أنّ البحث في اقتضاء ذات المفهوم، والفرض أنّ العقل قد أدرك الذات،

---

الشيرازي، «تعليقة على شرح حكمة الإشراق»، في: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، صص ٢٧٨-٢٧٩.  
١. كما أن الأمر بالنسبة للبديهيات التصديقيّة هو هكذا أيضاً، فذات الكل أكبر من ذات الجزء. وهذه المسألة ليست نسبيّة، وغير مرتبطة بالأشخاص، فهذه القضية هي كذلك وصادقة سواء أدركها أحد أم لم يدركها. والأمر هنا كذلك، فذات الكلّي له مثل هذا الاقتضاء من حيث ذاته.

وأنه يستطيع إدراك استقلال المفهوم أو عدم استقلاله، فالعقل هو المُدرك الوحيد وله خاصية الكشف عن الذات، فالعقل يُدرك ابتداءً المفهوم بنحو إجمالي، ثم يبحث ويدقق ذلك المفهوم نفسه في مقام التفصيل، فإذا وجده غير مستقل فإنه يسعى للوصول إلى ذاتياته، فالعقل - في الواقع - مُدرك، ولا مجال للخطأ في إدراكه، والأمر كذلك في الأوليات التصديقية.

دال: لقد بُذلت جهودٌ كبيرةٌ في مسألة معيار البداهة وملاكها في باب المفاهيم البديهية، وقد ذكروا الأعمية تارة، وأخرى ذكروا البساطة، وثالثة ذكروا أن الملاك هو أن يكون المفهوم مأخوذاً من العلم الحضورى أو الحسّ، كما ذكروا أحياناً أخرى أن المعيار مركّبٌ من هذه الأمور. ويبدو أن ما تمت الإشارة إليه فيما سبق هو الحل لهذه المسألة، وكأنّ الفلاسفة الكبار مثل ابن سينا والملا صدرا كانوا يميلون إلى هذا الرأي أيضاً، فبعض كلمات ابن سينا والتي نقلناها سابقاً (مما جاء فيه «متصورة لأنفسها»)، وبعض ما سوف ننقله في البحث التالي (في ذيل عنوان التعريف) شاهد على هذا المدعى.

### ٣. التعريف

نسعى في عملية التعريف إلى أن نعرف ما هي المفاهيم التي يتألف منها المفهوم الحقيقي، وأنه وفق معلومية أية مفاهيم يصبح معلوماً. وقد أكدوا في أبحاث البرهان أن التعريف مجاله المفاهيم الحقيقية، وأما المفاهيم الاعتبارية والجعلية فلا بدّ في تعريفها من الرجوع إلى مُراد الجاعل لمعرفة ماذا جعل، وما هو مراده على وجه الدقة.

كذلك البحث الحالي ليس في شرح الاسم، فشرح الاسم هو تعريف الشيء قبل إثبات وجوده، ولا يمكن لشرح الاسم أن يشكّل محلاً للنزاع؛ ذلك لأنّ التعريف فيه يُطرح على أساس الصورة المأخوذة عن الشيء الذهني، وبحسب ارتكاز معنى مستقر في الذهن للفظ من الألفاظ، وللمثال، فيمكن تصوّر العنقاء ثم تعريفها. وأما بحثنا الحالي فهو حول (ما الحقيقية) التي تُطرح للتعريف بعد إثبات الوجود وتتعلّق بالأمر الموجود، فبعد أن نرى الشجرة موجودةً نبحت عن تعريفها الحقيقي، ومثل هذه التعريفات يقع فيها البحث والنزاع، فيمكن ملاحظة الأمر الموجود

ومن ثمّ تقييم التعريف المطروح له،<sup>١</sup> فمطلب ما الحقيقية هو البحث عن حقيقة الذات. «مطلب (ما) على قسمين: أحدهما الذي يُطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء؟ وما العنقاء؟ والثاني الذي تُطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة؟ وما المكان؟»<sup>٢</sup>. «إن مطلب (ما) الذي بحسب الذات فهو بعد طلب (هل) وتابع له، لكنّه قد يسبق من حيث هو مطلب (ما) بمعنى الاسم»<sup>٣</sup>.<sup>٤</sup>

كما أنّ البحث الحالي يدور حول تصوّر الحقائق نفس الأمرية، التي تشمل العدم أيضًا. كما أنّ المقصود بالتعريف هو التعريف النفس الأمري، الذي يتمّ البحث -عادة- عن شروطه في كتاب البرهان،<sup>٥</sup> وليس التعريف الجدلي.<sup>٦</sup> وبعض التعريفات تكون على أساس الأمور المشهورة، ومن الطبيعي أنّ ذلك سوف يختلف بحسب اختلاف المجتمعات والمجموعات التي تتحقّق فيها الشهرة. وبحسبنا إنّها هو في التعريف بحسب الذات والحقيقة، يقول ابن سينا حول التعريف الجدلي واختلافه عن التعريف الحقيقي:

---

١. وقد بيّن ابن سينا هذه الملاحظة. انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٢٨٣.

٢. م. ن، ص ٦٨.

٣. ومن الواضح في هذه العبارة للشيخ الرئيس أنّ بحث التعريف في التصرّوات هو بحسب الذوات، وهو ما أشرنا إليه سابقًا [في ذيل العنوان السابق]، ونحن نعتقد أنّ معيار بداهة التصرّور البديهي يُفهم من هذا الأمر [أي أن يكون المفهوم البديهي متصوّرًا بذاته وليس بحاجة إلى تصور مفهوم آخر].

٤. م. ن، صص: ٢٦١-٢٦٢.

٥. سمّى ابن سينا الفن الخامس من منطق الشفاء بـ(كتاب البرهان)، ولكن الحقّ أنّ الفن الخامس هو (كتاب البرهان والحد)؛ كما صرّح هو نفسه بذلك حيث قال: «فيجوز أن يكون إنّما نُسب هذا الكتاب إلى القياس دون الحد بأنّ سُمّي (كتاب البرهان) لهذا المعنى، وأمّا في الحقيقة فهو كتاب البرهان والحدّ معًا» [م. ن، ص ٥٣]. في (فن البرهان) تبدأ البحوث المنطقية في المواد، وأمّا البحث في الصورة فيتم في الأقسام السابقة على فن البرهان. والمادّة أيضًا على قسمين: المادّة التصورية (وهو ما يُطرح في بحوث الحدّ)، والمادّة التصديقية (وهو ما يُطرح في بحوث البرهان).

٦. م. ن، ص ٢٨٣.



«... إنَّما حُدِّبَ بما هو أعرف في المشهور، لا بما هو حقيقي المعرفة عند العقل الصريح،<sup>١</sup> وربَّما كان خفيًّا بنفسه ولكن اشتهر، مثل كثير من المقدمات التي هي خفية في نفسها بالقياس إلى العقل النظري الصريح، ولكن بالقياس إلى الشهرة هي بيّنة بنفسها أو مقبولة... إنَّ الحدَّ المطلوب في كتاب الجدل هو الحدَّ بحسب قانون الشهرة لا بحسب قانون الحقيقة، فلا يجب أن يجرى في الأحكام الحقيقية مجرى الحدود الحقيقية».<sup>٢</sup>

وبناءً على هذا فبحثنا في التصورات الحقيقية والتعريفات نفس الأمرية، والتي يكون العقل الصريح هو الحاكم فيها، والتعريف نفس الأمري مولد للمعرفة ومطابق للواقع،<sup>٣</sup> والتصور الحقيقي كاشف عن الواقع كما هو.

التعريف الحقيقي هو الوصول إلى معرفة لم تكن عندنا، ومثل هذا التعريف هو عملٌ فكري للعقل، وعلى هذا فإنه يتم القيام بعمل فكري في مجال التصورات أيضًا، ونعبر عنه بأنه عمل العقل الصريح الحسوبي الكلي، وأساسًا فإن المنطق يدور حول العمل الفكري، العمل الذي يسمّى في قسم التصديق بالاستدلال، وفي قسم التصوّر بالتعريف.

«لَمَّا كان العلم المكتسب بالفكرة، والحاصل بغير اكتسابٍ فكري، قسمين: أحدهما التصديق والآخر التصوّر، وكان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلًا لنا بقياس ما، والمكتسب بالفكرة من التصوّر حاصلًا لنا بحدٍّ ما...».<sup>٤</sup>

«الذهني والفكري هو الذي يُكتسب بقولٍ مسموعٍ أو معقولٍ من شأنه أن يوقع اعتقادًا أو رأيًا لم يكن، أو يوقع تصوّرًا ما لم يكن».<sup>٥</sup>

١. من الجدير بالذكر أن هذه التعابير استعملت هنا بنحو دقيق، فعندما يكون البحث في بيان الحدّ الحقيقي ونفس الأمري فالعقل الصريح هو الحاكم.

٢. م.ن، ص ٢٨٠.

٣. يقول الرئيس في (فن البرهان): «وإذا ذكرنا غرض الكتاب وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي» [انظر: م.ن، ص ٥٣]، أي نحن نطلب التصوّر الحقيقي والتصديق اليقيني، والتصور الحقيقي مطابق للواقع.

٤. م.ن، ص ٥١.

٥. م.ن، ص ٥٧.

ولهذا نرى أنّ التعريف الحقيقي إنّما يحصل بالفكر والتعقل، وقد رأينا - فيما سبق - أنّ الملا صدرا يقول بأنّ التعريف يرتبط بالمفاهيم الكلّية، بل الحدّ يرتبط بالكلّيات، «أن كلّ حدّ فمحدوده كليّ»<sup>١</sup> وهذا ناشئ من أنّنا نطلب بالتعريف الحقيقي الوصول إلى حقيقة الذات، والذات أمر كليّ.<sup>٢</sup> وكما قلنا سابقاً، فإنّ الأمر الجزئي لا يقبل التعريف، وأنّه لا ينفع في تعريف شيء من الأشياء.

وقد اتّضح الآن أكثر أنّ مسألة وجود تعريف للشيء أو عدمه، أي كون الشيء بديهيّاً تصوّريّاً أو ليس كذلك، إنّما هي ناظرة إلى الفضاء العقلي، وأنّ البدهة عند العقل في الملاحظة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّنا في مسير تحصيل المعارف التصورية والتصديقية نصل إلى معارف أساسية لا تكون معلوميتها مرتبطة بمعارف أخرى، وقد استدلّوا على هذا الأمر،<sup>٣</sup> ومن هنا تنقسم المعارف التصورية إلى بديهية ونظرية. فلا بدّ لنا في التصورات من مبادئ أولية وتصورات أساسية، حالها حال التصديقات.

وحيث إنّ البحث في التعريف الحقيقي، والتعريف الحقيقي يكون في الكلّيات، وقلنا إنّ التعريف عمل فكريّ وعقليّ، إذاً فأساس التصورات لا بدّ أن يكون بديهيّاً عند العقل، لا بديهيّاً عند الحس، وقد استعمل الشيخ الرئيس للإشارة إلى التصوّر الأولي الأساسي التعبير التالي: (المبدأ الأولي للتصوّر)، و(الأمر المتصوّر بلا واسطة)، إذ يقول:

«فإذ قد تقرر أنّه كيف يكون التعليم والتعلّم الذهني، وأنّ ذلك إنّما يحصل بعلم سابق، فيجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصوّر، ومبادئ أولى للتصديق. ولو أنّه كان كلّ تعليم وتعلّم بعلم سابق، ثم كان كلّ علم بتعليم وتعلّم، لذهب الأمر إلى غير النهاية، فلم يكن تعليم

١. م.ن، ص ٢٦٨. وانظر أيضاً: م.ن، صص: ٢٨٠-٢٨١.

٢. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المقصود من التعريف هو الأعمّ من الحدّي والرسمي، وانظر في هذا المجال: م.ن، ص ٥٢.

٣. وكمثال على ذلك قولهم: إنه إذا لم تكن بعض المعارف أوليةً فإننا لن نحصل على أي معرفة، وكذا قالوا إنه إذا كانت

جميع المعارف نظريةً فسيتهي الأمر إلى الدور أو التسلسل.

وتعلم. بل لا محالة أن يكون عندنا أمور مُصدِّق بها بلا واسطة، وأمور مُتصوِّرة بلا واسطة، وأن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق والتصوُّر.<sup>١</sup>

وبناءً على هذا فالتصوُّر البديهي هو البينُّ بنفسه، أي معلوم بذاته، ومعلوميته لا تحتاج إلى معلومية مفهوم آخر. فعندما يُدرکه العقل لا يدرکه من خلال مفاهيم أخرى، بل يدرکه بنفسه ويراه بيناً بنفسه. وأما ما يتم إدراكه بوساطة مفاهيم أخرى فهو النظري؛ ولذا فلا بد لفهم المفاهيم النظرية من القيام بعملٍ فكريٍّ وعقليٍّ للوصول إلى ذاتها الحقيقية. يقول الشيخ الرئيس في الرسالة العلائية ما ترجمته:

«العلم على نحوين: أحدهما الارتسام، ويُطلق عليه في اللغة العربية (التصوُّر)، كما لو قال شخص: إنسان أو جنّ أو ملك وغير ذلك مما يشابهها، ففهم أنت وتتصوُّر ويرتسم في ذهنك منها شيءٌ. وثانيهما الاعتقاد، كاعتقادك بأنّ الجنّ موجود، والناس مطيعون، وكلّ ما كان من هذا القبيل، ويُطلق عليه في اللغة العربية (التصديق). وكلّ من القسمين على شكلين: أحدهما ما كان يحتاج إلى فكر،<sup>٢</sup> ولا سبيل إلا بطلبه من طريق العقل للوصول إليه، مثل أن النفس ممّ تتألف، وتصوُّرها،<sup>٣</sup> ومثل الاعتقاد بعدم فناء النفس، والتصديق بذلك (أي التصديق ببقاء النفس وخلودها). وثانيهما ما نتصوُّره ونعتقد به ولكن ليس من طريق الفكر

١. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٧٧.

وقال في (النجاة) أيضًا: «كل تصديق وتصوُّر فيما أن يكتسب ببحث ما، وإما واقع ابتداءً». ص ١١٢. وقال في (إلهيات الشفاء): «فنقول: إنّ الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتسامًا أوليًا، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها [...] في التصوِّرات أشياء هي مبادئ للتصوُّر، وهي مُتصوِّرة لذواتها». ص ٢٩. وقال في م.ن: «أولى الأشياء بأن تكون مُتصوِّرة لأنفسها الأشياء العامة للأموح كلها، كالموجود والشيء والواحد وغيره». ص ٣٠.

٢. وهو ما قلناه بأن التعريف هو عمل فكري أيضًا.

٣. المقصود هو تصوُّر ماهية النفس، أي إدراك وتصوُّر النفس أنها أي شيء هي.

ولا بطلب العقل، بل ندرکه بأول العقل،<sup>١</sup> مثل علمنا بأن مساوي المساوي مساو<sup>٢</sup>. ونستطيع الآن أن نأخذ نتيجةً في خصوص مفهوم (الوجود)، ونبين ملاك بدهته، فعندما ينظر العقل إلى مفهوم (الوجود) فإنه يراه غير متوقّف في معلومته على مفهوم آخر، وأنه في ذاته ليس إلا هو [أي إنه لا يتألف من مفاهيم جزئية أخرى]؛ ولهذا السبب يكون مفهوم الوجود بديهيًا. وكونه أبده البديهيّات لكونه أعمّ الأشياء، في محلّه ومكانه. فالوجود أظهر الأشياء وأعرفها.

وفي نهاية هذا البحث لا بدّ من الالتفات إلى عدّة ملاحظات:

ألف: التعريف المفهومي لشيخ الإشراق هو موضوع آخر لا علاقة له بالمباحث المطروحة هنا؛ فقد صرّح هو بأن هذا التعريف لا علاقة له بالحقائق الخارجيّة، وأنه عندما يتعدّد التعريف الحقيقي، فالحلّ الوحيد هو التفحص الذهني وطرح تعريف بلحاظ الذهن والمفهوم. فقد يقطع هو بهذا صلة هذا التعريف بالخارج.

وكثيرًا ما يستعمل هذا النوع من التعريف في الارتكازات العرفية. ومثل هذا التعريف دور في الفلسفة أيضًا من زاوية ما، وذلك عندما تُريد دراسة مدى مطابقة المفهوم الموجود في ذهننا للواقعيّة الخارجيّة.

باء: التعريف الحقيقي يدّعي الوصول إلى حقيقة الشيء، وتعريف هوّيته، فالتعريف والمفهوم الحقيقي -مضافًا إلى الحكاية، التي تعدّ من خصائص كل المفاهيم- له أيضًا خصوصيّة الكشف وتوليد المعرفة وإنتاجها.

ولكنّ بعض العلماء لا يعتقد بذلك ويرى أن المفهوم له الحكاية فحسب دون الكشف. والحكاية وحدها لا علاقة لها بالمطابقة مع الواقع، وحينئذٍ لن يكون التعريف مُنتجًا للعلم. لكنّ الأمر -في الواقع- ليس كذلك؛ فالتعريف الحقيقي نفس الأمري، وحتى المفاهيم البديهية؛

---

١. أي إنه بمجرد أن يتصوّر العقل الأمور البديهية فإنه يجدها معلومةً بنفسها وبدون واسطة وبدون احتياج إلى عمل فكري.

٢. ابن سينا، منطق الرسالة العلائقية، صص: ٥-٦.

مرتبطة بالخارج، المفهوم البديهيّ متّصل بالخارج في عين كون تصوّره بنفسه. فالتعاريف الحقيقية لها خاصية الكشف، ومن هنا تُطرح مسألة الخطأ في التعريف، أي إمكان البحث والنزاع في صحّة التعريف وسقمه، فالتعريف الذي يُذكر في الجواب على مطلب (ما) الحقيقية يجب أن يكون مطابقاً للواقع، وإلا وقع النزاع وعُد خاطئاً.

يقول الشيخ الرئيس:

«إنّما تقع المنازعة في الحدود، إنّ وقعت، لا في معنى التصديق، بل في خطأ إنّ وقع في التصوّر»<sup>١</sup>. «وهذا [أي شرح الاسم] لا يمكن أن يُنزع فيه أو يُخاصم، كما لا يُنزع في الاسم. وأما أنّ هذه الذات حدّها كذا وكذا فيمكن أن يُنزع فيه ويُخاصم»<sup>٢</sup>.

جيم: ذكروا في تعريف الإنسان: (الإنسان حيوان ناطق)، وهو منهم تعريف حدّي للماهية على نحو القضية، ومن هنا فقد يتوهم أن التعريف هو تصديق - في الواقع - وليس تصوّراً، فتتحلّ مشكلة الكشف في التعاريف؛ لأن التصديق كشف عن الواقع.

ولكن ابن سينا ذكر بشكل واضح أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّ الحدّ مع أنّه يُبيّن على شكل قضية وتصديق؛ لكنّه - في الحقيقة - ليس تصديقاً، فإنّنا إذا حملنا على الإنسان شيئاً ما فسوف تكون لدينا قضية وتصديق وهليّة مركبة، غير أنّنا في تعريف الإنسان لا نُريد حمل مفاهيم على الإنسان، وإنّما نريد العلم فقط بماهية ذات الإنسان، فمجال التعريف هو (ما) الحقيقية، وليس (هل) المركبة، فنحن إنّما نصوغ التعريف على كل شكل قضية في الظاهر وعند البيان والإبراز فحسب. يقول الشيخ الرئيس:

«وإن كان الحدّ قد يُقال على هيئة مقدّمة،<sup>٣</sup> مثلاً كما لقائل أن يقول: (إن الوحدة هي ما لا ينقسم بالكم). ووجه المخالفة<sup>٤</sup> أنّ الغرض ليس أن يصدق على الوحدة محمولٌ ما، بل

١. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ١١١.

٢. م.ن، ص ٢٨٣.

٣. المقصود هيئة المقدّمة التي تُصدّق بها ونستنتج منها.

٤. المراد مخالفة الحدّ للقضية والتصديق.

أن يتصوّر معنى اسم الوحدة [إذا كان في جواب ما الشارحة] أو معنى ذات الوحدة [إذا كان في جواب ما الحقيقية]،<sup>١</sup> لا أنّها هل هي كذا أو ليست كذا.<sup>٢</sup> ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلا بقول يُقال على هيئة المقدمة ولا يكون في ذلك منازعة البتّة؛ لأنّ لكل حدّ أن يوضع له كلّ اسم. إنّما تقع المنازعة في الحدود، إنّ وقعت، لا في معنى التصديق، بل في خطأ إن وقع في التصوّر.<sup>٣</sup>

---

١. إنّ تعبير (معنى ذات الوحدة) تعبير جميل ودقيق. وقد مرّ سابقاً أننا في التعريف الحقيقي نبحت عن ماهية الذات وحقيقتها. وهذه نكته مهمّة وهي: أنّ ابن سينا كان قد ذكر الوحدة من باب المثال، واستعمل تعبير (ذات الوحدة)، وهذا يدلّ على أنّه إذا قيل في أبحاث التعريف (الذات) فليس المراد هو المفاهيم الماهوية فقط، بل تشمل المفاهيم الفلسفية أيضاً، ولا بدّ من إيضاح هذا الموضوع في بحث الوجود الذهني كما فعل الطبائبي عندما ذكر ضرورة طرح نوع من الترقّي من المفاهيم الماهوية إلى المفاهيم الفلسفية.

٢. المراد أن مجال البحث ليس هو الحمل والقضية الهلّية، فعندما نريد تعريف ذات الوحدة فإنّنا لا نريد حمل شيء عليها.

٣. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ١١٠.



## المبحث الثالث: انواع فعاليات العقل النظري

يسعى الفيلسوف للوصول إلى المعرفة الحقيقية والعلم اليقيني . ولتحقيق هذا الهدف في العلوم الحقيقية يُعمد إلى منهج «البرهان». والبرهان عبارة عن قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ومقدمات البرهان إما أن تكون من البديهيّات وإما أن من النظريات التي أقيم عليها البرهان في مرحلة سابقة.

ويمكن النظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى. فالفلسفة هي حاصل فعّاليات وتعمّقات العقل النظري. ويمكن السؤال عن نوع الفعّاليات التي يقوم بها العقل النظري في مسير وصوله إلى العلم اليقيني واستخدامه للبرهان. وبعبارة أخرى: ما هي العمليات العقلانية التي تنتج عنها الفلسفة؟

وقد أجابوا بنحو إجمالي: إن الفلسفة نتاج البرهان. غير أنه يجب تفصيل هذا الإجمال. ونتيجة هذه النظرة التفصيلية هي النظر بشكل أعمق لمجموعة فعّاليات يُطلق عليها اسم «التفلسف» أو «الفلسفة».

إن دراسة فعّاليات العقل النظري المنتجة للعلم اليقيني والفلسفة، يؤدّي إلى تفتّح البصيرة بنحو كبير. ومن خلال هذا البحث يمكن فهم ما يجري في عقل الفيلسوف عملياً، وما هو المسير الذي يطويه ليُنظّم بناءه ونظامه الفلسفي. وبهذه الطريقة أيضاً يمكن الوصول إلى بعض الحلول في مجال المنهج.

وسوف نقوم في هذا الفصل، وبشكل استقرائي، باستعراض فعّاليات العقل النظري. تلك الفعّاليات التي توصل إلى العلم اليقيني. وسوف نقوم - في النهاية - بالتعريف بعدد من فعّاليات العقل النظري التي تُمهّد المجال للوصول إلى العلم اليقيني، وتلعب دوراً في تشكيل



«التفلسف» أو الفلسفة. كما سوف نُشير إلى العقل الجدلي وبعض فَعَالِيَاتِهِ، بالرغم من أنه لا ينبغي الاستفادة من العقل الجدلي في الفلسفة.

كما سوف نبحت في الفَعَالِيَاتِ والعمليات العقلية المؤدّية إلى العلم التصديقي، وأما العمليات المؤدّية إلى العلم التصوّري فهي خارجة عن دائرة هذا البحث؛ هذا وإن كانت بعض العمليات التي ستتعرّض لها تفيد التصوّرات أيضًا. ولا بد من البحث في هذه العمليّات بشكل مستقلّ وواف.

كذلك سوف لن نخوض في فَعَالِيَاتِ العقل العملي، والتي من جملتها العقل العملي المُدرِك للذات والعقل العملي التدبيري، رغم أنه موضوع مهمّ جدًّا، لا بد من البحث فيه. كما لن نتعرّض للعقل الإحساسي الشوقي المُدرِك للجمال، والذي نعتقد أنه لا بد من الإشارة إليه في بحوث فلسفة الفنّ وعلم الجمال.

فنحن هنا بصدد التعريف بالفَعَالِيَاتِ العقلية المستعملة في علم الفلسفة، بيد أن هذا لا يعني أن بعض هذه الفَعَالِيَاتِ لا دور لها في سائر العلوم والمجالات، بل إن بعضها مستخدم في كثير من العلوم. ومن باب المثال، فإن العارف الذي يسعى لبيان انسجام مشاهداته يعتمد في ذلك بشكل كبير على العقل التحليلي والتوصيفي.

وتنقسم فَعَالِيَاتِ العقل النظري إلى مجموعتين: فَعَالِيَاتِ تولّد العلم، وعمليات تُمهّد المجال لتوليد العلم. وبناءً على هذا التقسيم سنبدأ البحث بهذا النحو:

### الفَعَالِيَاتِ العقلية المؤدّية للعلم اليقيني

إن العلم اليقيني هو علم ضروري اضطراري مطابق للواقع. ومن أجل الوصول إلى مثل هذا العلم - المُستخدَم في الفلسفة - يقوم العقل بمجموعة من الفَعَالِيَاتِ. وفي بحثنا هذا وضعنا لكل فَعَالِيَةٍ اسمًا على نحو الإضافة إلى العقل، مثل: «العقل التحليلي»، و«العقل الأوّلي»، والمقصود هو نفس الفَعَالِيَاتِ العقلية، لأنه يوجد لدينا عقول متعدّدة، بل العقل حقيقة واحدة تقوم بعمليات وفَعَالِيَاتِ متعدّدة.

## ١. العقل الأوّلي

قسّم المناطقة البديهيات إلى ستّة أقسام: المشاهدات (المحسوسات والوجدانيات)، والتجريبيات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريّات، والأوّلويات.<sup>١</sup> والتصديق في الأقسام الستّة الأوّلي يتوقّف على الحسّ،<sup>٢</sup> بينما التصديق في الفطريّات والأوّلويات فهو عمل العقل. والفطريّات (وهي القضايا التي قياساتها معها) ترجع إلى الأوّلويات، إذ للتصديق بها ثمة - في الواقع - استدلال في البين؛ وإن كان الحدّ الأوسط للاستدلال يحصل عند العقل من دون عملية الفكر. وعلى هذا فالتصديق بالبديهيات يقوم على أساسين: الحسّ والعقل.

وأما الأوّلويات فهي قضايا يكفي للتصديق بها صرف تصوّر موضوعها ومحمولها. ولا يحتاج التصديق بهذه القضايا إلى أي سبب آخر. فعندما يتصوّر العقل طرفي القضية يتيقّن بوجود العلاقة بينهما. وقد تقدّم منّا سابقاً أن العلم بالقضايا اليقينيّة يستند إلى العلة الذاتيّة لها.<sup>٣</sup> والعلة الذاتيّة بالنسبة للأوّلويات مستبطنة في ذات أطراف القضية. وفي الحقيقة فإن العلة الذاتيّة هي تصوّر الطرفين، والعقل لا يحتاج لأي عملية أو حركة أخرى للتصديق بها.<sup>٤</sup> ومن هنا نقول إنّ إحدى فعاليات العقل هي التصديق بالأوّلويات، ونُطلّق عليها عنوان «العقل الأوّلي».<sup>٥</sup>

لا يحتاج العقل في تصديقه للأوّلويات إلى أكثر من تصوّر طرفي القضية، فبمجرد تصوّر

---

١. لمطالعة أفضل نصّ تعرّض لبيان البديهيات الستّ بنحو تامّ يراجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: الطوسي،

شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، صص ٢١٣-٢١٩.

٢. أما المشاهدات فالأمر واضح فيها. وأما التجريبيّات فتقوم على أساس المشاهدات الحسيّة المتكرّرة، ولكن الحدّ الأوسط للتصديق بها ليس معلوماً. وكذلك الحدسيات فإنها تقوم على أساس المشاهدات الحسيّة المتكرّرة، ولكن الحدّ الأوسط فيها معلوم. والمتواترات أيضاً تعتمد على الأخبار الحسيّة المتكرّرة.

٣. يراجع: الفصل الثاني.

٤. لمطالعة شرح أكثر في هذا الموضوع يراجع: م.ن، ج ١، ص ٢١٥.

٥. للتصديق بالفطريّات لا بد من عملية عقلية أخرى، وهي الاستدلال. وبناءً على هذا، فالتصديق بالفطريّات ثمة فعاليّتان عقليّتان هما العقل الأوّلي والعقل الاستدلالي. والملاك الذي تبعه في عرض الفعاليّات والعمليات العقلية هو الفعاليّات المستقلة.

موضوع القضية الأوليّة ومحمولها يحكم بالارتباط بينهما واتّحادهما بنحو الضرورة.<sup>١</sup> وهذا الفعل العقلي ليس هو شهود ولا استدلال. بل للعقل حكم أوّلي في هذه القضايا. والعقل في فعاليته هذه لا يقوم بحركة ما، بل يجد ذلك بنحو اضطراري فقط.

وربما يفهم البعض من القول «إن القضايا الأوليّة مستبطنة في فطرة الإنسان» أن هذا الإدراك موجود في مرتبة العقل الهولاني. إلا أن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل عندما يتطوّر ويصل إلى مرحلة العقل بالفعل فإنه يُدرِك هذه الأحكام. وبناءً على هذا، فإذا قيل إن إدراك الأوليات أمر فطري، فهذا لا يعني أن هذا الإدراك موجود في مرتبة العقل الهولاني، بل المراد من فطرية إدراك الأوليات هو أنه كلّما أصبح العقل مصداقاً واقعيّاً للعقل، أي خرج من حالة القابلية والقوّة وأصبح عقلاً بالفعل؛ فإنه سيُدرِك هذه الأحكام، وإن كان يحتاج أحياناً إلى تنبيه لإدراكها. وعلى هذا فيمكن تسمية العقل الأوّلي بـ «العقل الضروري» أو «العقل الفطري» أيضاً.

إن العقل بملاحظته للموضوع والمحمول في القضايا الأوليّة - من حيث حكايتها للخارج، وليس من حيث إنها مفهومان - يحكم بوجود العلاقة بينهما.<sup>٢</sup> والعقل قادر على هذا العمل، وقد أطلقنا على هذه الفعاليّة «العقل الأوّلي».

١. طبعاً هناك علاقة ضرورية حقيقية خارجية بين الموضوع والمحمول في هذه القضايا، والعقل يصل إلى واقعها، ويُدرِك تلك العلاقة بنحو يقيني. لا أنه هو الذي يوجد هذه العلاقة بينهما، فإن ذات الموضوع وذات المحمول تقتضيان مثل هذه العلاقة. ولا بد من بحثٍ مستقل يدرس سبب هذه العلاقة وتجزّرها في ذات الموضوع والمحمول. لكننا نكتفي هنا بهذا المقدار لبيان أنواع العمليات العقلية.

٢. لا بد من الالتفات إلى أن التصديق بهذه النسبة إنما يكون باعتبار أن العقل يُلاحظ طرفي النسبة من حيث إنها حاكيان، غير أنه ليس من الضروري أن يكون لطرفي النسبة محكيّ بالفعل في الخارج.

وبعبارة ثانية: إن هذه القضايا ناظرة إلى الخارج، وكلّما كان لطرفي النسبة مصداق خارجي كانت النسبة بينها هي المحكّم، وكمثال على ذلك، فإنّ العقل الأوّلي يُدرِك أن «الكل أكبر من جزئه». وهذه القضية ناظرة إلى الخارج، وليس الأمر أن العقل في تصديقه بها قد قام بمقارنة وقياس بين المفاهيم الذهنيّة فقط من حيث هي ذهنيّة، بل الحكم المذكور يتحدّث عن العالم الخارجي، لا عن عالم الذهن، وكلّما وُجد الكل والجزء في الخارج فإن تلك القضية تبين النسبة بينهما. فمثل هذه النسبة موجودة واقعيّاً بين الكل والجزء، أي إن عالم الواقع هو بحيث إذا كان هناك كل وجزء فإن الكل يكون أكبر من الجزء. وبناءً على هذا فالعقل الأوّلي يكتشف الأحكام الخارجية والواقعية ويصل إليها. وكما أسلفنا القول فإن العقل قادر على هذا العمل. وأساساً فإن إحدى الخصائص المعرفيّة للعقل هي إدراكه لمثل هذه الأمور الواقعية. ونحن نعبّر عن هذه الفعاليّة والخاصيّة العقلية بـ «العقل الأوّلي». ومثال آخر هو حكم العقل بأن «مندرج المندرج مندرج». فالعقل يجد أن الجزئي يدخل تحت الكلي، وهذا الحكم ليس حكماً ذهنيّاً غير خارجي، بل هو صادق في كل واقعيّ خارجٍ عنه تتحقّق فيه نسبة الاندراج. كما أنّ الشكل الأوّل للقياس هو أحد مصدايق هذا الإدراك العقلي.

وبعبارة أخرى: إنَّ العقل الأوَّلي يُلاحظ النسبة بين طرفي القضية الأوَّلية - من حيث إنها يحكيان الخارج - فيحكم بوجود العلاقة بينهما.<sup>١</sup> فالعقل بنفسه يفهم هذه النسبة، لا أنه يأخذ هذا الفهم من مكان آخر، كما أنه لا يستدلُّ عليه أيضًا.

## ٢. العقل التحليلي

فعالية العقل التحليلي أو الانتزاعي، «الانتزاع» و«الفرز»، ولقد اهتمَّ الفلاسفة المسلمون بهذه العملية العقلية، وأكثروا الكلام حول الانتزاع والتحليل العقلي.

لا شكَّ في أن العقل يملك بعد مفارقة حالة الشهود إدراكات وتصوِّرات أيضًا. والفعاليات العقلية التي سنطرحها من الآن ولاحقًا ترتبط جميعها بالمجال الحسولي للعقل.

ثمَّة في الشهود والفهم الشهودي أمور موجودة بصورة مترابطة واندماجية، فيقوم العقل التحليلي بتناول هذه الأمور واحدًا واحدًا ويقوم بفرزها بعضها عن بعض.

وبعبارة أخرى: يقوم العقل بواسطة هذه العملية بتفصيل ما كان موجودًا في الفهم الشهودي على نحو إجمالي، فيظهرُ - ذلك الذي كان مجملًا - بصورة مفاهيم متعدِّدة في دائرة العلم الحسولي. فلا وجود للفرز والتفكيك في موطن الشهود، وما هو موجود هناك الشهود والفهم فحسب، وأما في موطن العلم الحسولي فإنَّ العقل التحليلي يقوم بتفكيك مُدركاته - التي شاهدها أو فهمها - بعضها عن بعض. وكمثال على ذلك، فإنَّ العقل التحليلي يفكِّك حيثَّة الوجود عن حيثَّة الوحدة ويميِّز إحداهما عن الأخرى بعد أن أدركهما بنحو شهودي بصورة غير متمايزة. كذلك يمكن ذكر مثال من الشهود الحسي، فنحن نشاهد الشيء الأبيض الذي له حجم خاص، وفي هذا الشهود لا يكون البياض والحجم الخاصَّ تمايزين ومنفكِّين بعضهما عن بعض، ولكن العقل التحليلي يفكِّك بين هذين الأمرين ويصنع منهما مفهومين مستقلَّين. وما يبرِّر ويصحِّح هذا التفكيك هو وحدة هذه الأمور مع بعضها في الشهود.

ويمكن القول إنَّ العمل الخاص للعقل التحليلي هو فتح كل المواطن المضغوطة، سواء

---

١. لا بد من البحث في محله حول كيفية تشكُّل القضايا الأوَّلية وحجَّيتها وكشفها عن الواقع.

كان ذلك الموطن المضغوط شهودياً أو حصولياً. وعلى هذا، فإنه كما يستطيع العمل في موطن الشهود، فإنه يستطيع أيضاً فتح المفاهيم الحصولية المضغوطة التي يتم حفظها في الحافظة. ومما يفيدنا هنا، التفسير الذي قدّمه الملا صدرا حول كيفية إدراك المفاهيم الحصولية - أي إن النفس هي التي تُشعَى هذه المفاهيم - فالعقل التحليلي يقوم بفرز الأمور المتركمة في الموطن الشهودي أو الحصولي بعضها عن بعض. وهذه الفعالية التي تسمى عادة بـ «الانتزاع» لا بد أن تكون، بحسب تفسير صدرا، من سِنخ إنشاء النفس. فيقوم العقل التحليلي بإنشاء مفاهيم مطابقة لما وجدته في الشهود. والشهود العقلي هو الذي يجعل هذا الإنشاء ممكناً وهو الموجب له. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن فعّاليات العقل التحليلي (وكذلك العقل التوصيفي)<sup>١</sup> لا تتم في دائرة الشهود فقط، بل هما يعملان في دائرة العقل كذلك. فبعد إثبات الهيولى - على سبيل المثال - يمكن بالاستعانة بالعقل التحليلي القيام بتحليل الهيولى، ودراسة الجوانب المختلفة المرتبطة بها. كذلك الأمر في سائر المسائل الفلسفية، مثل المفارقات، والواجب تعالى، وغيرها، فإن جميع فعّاليات التحليل والفرز ودراسة الجوانب والمكوّنات إنما هي جميعاً حاصل فعّالية العقل التحليلي.

وفي هذا الصدد يمكن القول، باختصار، إنه على أثر الاستدلالات وتقدّم البحوث الفلسفية يتحقّق «الفهم العقلي»<sup>٢</sup>. وما يُقال بأن الفلسفة تدور حول محور تصوّر الصحيح للمسائل، وأن التصوّر الصحيح يعصم من الوقوع في الأخطاء؛ إنما هو لأن «الفهم» بالنسبة للفيلسوف إنما يتحقّق اعتماداً على الاستدلال.

وبكلمات أخرى: إن الفيلسوف يصل إلى فهم وتصوّر لفضاءٍ لم يُدرّكه بالشهود، وإنما وصل إليه من خلال الاستدلال فحسب. وللمثال، لو أن شخصاً سرّد لك الخصائص المتعدّدة لمدينة لم تسافر إليها من قبل، فسوف يتكوّن لديك تصوّر معيّن عن تلك المدينة. أو تخيّل لو أنه قيل لك بأن مئة شخص قد اجتمعوا في منزل جارك داخل غرفة واحدة مساحتها إثني عشر متراً

١. وسوف نتحدّث قريباً عن العقل التوصيفي.

٢. هذا الفهم ناظر إلى المجال العقلي الخالص ضمن دائرة العلم الحصولي، وهو غير «الفهم الشهودي».

مربعاً، فإنك لم تر بعينك كيف يجتمع هذا العدد في تلك الغرفة، ولكنك تستطيع تصوّر أنه إذا أراد هذا العدد الاجتماع في مثل هذه الغرفة فلا بدّ من أن يبقى عدد منهم واقفين، ولا يمكن الجلوس إلا لبعضهم فقط. فأنت تعلم أنه لا يمكن لجميعهم أن يجلسوا بسهولة على الكراسي أو على الأرض، وفي هذا المثال فإنك قد وصلت إلى فهمٍ وتصوّرٍ حول الحالة الموجودة، والتي لم تشاهدها. ونسمّي هذا النوع من الفهم بـ«الفهم العقلي»، ففي البحوث الفلسفية وتدرّجاً وعلى أثر الاستدلالات والنتائج المتعدّدة الحاصلة مثلاً حول الواجب تعالى، فإننا نصل إلى تصوّر وفهمٍ حول تلك الحقيقة المقدّسة. ونتيجة لحصول هذا الفهم يمكن القيام ببعض التحليلات، وطرح بعض الأبحاث، لم يكن بالإمكان الوصول إليها لولا وجود ذلك الفهم والتصوّر.

ونتيجة الاستدلالات الفلسفية ندرك أن ذات الواجب بسيطة وهي أيضاً مجمع جميع الصفات. فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين؟

والجواب هو: ذلك بالقول إنه لا سبيل للصفات الزائدة على الذات إلى الواجب، وإنها تتنافى مع بساطته. وهنا حصل فهم للواجب أدّى إلى تشكّل استدلال آخر وبروز حيثيات للواجب لا بد من ملاحظتها. وهذا من عمل العقل التحليلي (وعلى أثر فعالية العقل التحليلي يقوم العقل التوصيفي أيضاً بالوصف والإخبار).

وبعض الأبحاث التي قدّمها العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة تحت عنوان «قد تبين بما تقدم»، أو «قد تبين بما مرّ» هي من هذا السنخ، أي إنها عبارة عن نتائج فهم عقلي، وأن مجموع عمل العقل التحليلي والتوصيفي قد أعطى تلك النتائج.

وبناءً على هذا، فلا ينبغي تصوّر أن دور العقل التحليلي والتوصيفي ينحصر في دائرة الشهود. فأينما حصل فهم ما - سواء كان عقلياً أم شهودياً - فإن العقل التحليلي والتوصيفي يستطيعان القيام بدورهما هناك.

وكذلك «التطبيق»، إذ هو مستبطن في عمل العقل التحليلي. فما يراه العقل التحليلي في موطن الشهود يأخذه ويفرزّه، لا أنه يشاهده أوّلاً ثم يقوم بانتزاع المفاهيم منه، وبعد ذلك يقوم بمشاهدة المطابقة بين المنتزَع والمنتزَع منه.<sup>١</sup>

إن ما يعطيه العقل التحليلي هو تصوّر جزئي، والظفر بالمفاهيم الكلية يتطلب عملية عقلية أخرى.

### ٣. العقل المدرك للكلّي

للوصول إلى المفاهيم الكلية لا بد من عملية عقلية أخرى نسمّيها «العقل المدرك للكلّي». وقد اخترنا عنوان «المدرك للكلّي» وليس «المنشئ للكلّي»؛ لأن السعة والكلية التي يُعطيها هذا العقل للمفهوم إنما تكون لأنه شاهدها فيه لا أنه منحها له من عنده. والنقطة المهمّة في هذا المقام هي تبيين كيف يتم إدراك الكلّي.

لا شكّ في أن الشهود يتعلّق بأمر جزئي، والمفهوم الذي ينتزعه العقل التحليلي على أساس ذلك جزئي هو الآخر، وللعقل فعالية يقوم من خلالها بتبديل ذلك المفهوم الجزئي إلى كلّي، فمن خلال الشهود ندرك الوحدة والتشخص الجزئيين، والعقل التحليلي ينتزع مفاهيم الوحدة والتشخص الجزئيين.

ولكن كيف نحصل على الوحدة الكلية والتشخص الكلي؟

لتفسير هذه العملية نعرض طريقتين، ونحن نعتقد بأن الطريق الثاني هو الصحيح، وإن كان الطريق الأوّل صالحًا للسلوك أيضًا.

الطريق الأوّل: هو إدراك المفاهيم الكلية من خلال عزل خصوصيات المفاهيم الجزئية وطرحتها، ولمن لا يعتقد بالشهود العقلي قبول هذا الطريق.

فبعد إدراك مفهوم الوحدة الجزئية نجد أننا ندرك فيه أيضًا - إجمالاً - أصل الوحدة، فإن العقل التحليلي والانتزاعي بعد انتزاعه المفهوم الجزئي، مثل الوحدة الجزئية، يأخذ بطي مرحلة أخرى، فينظر إلى أصل ذات هذا المفهوم الجزئي - وليس إلى جزئيته - وفي هذه المرحلة يدرك ذات الوحدة، والتي هي معنى كلّي. والحقيقة أنه مع إدراك المفهوم الجزئي للوحدة يتم إدراك ذات الوحدة أيضًا، ولا يبقى للعقل إلا تحرير الذات من الجزئية وتجريدها عنها.<sup>١</sup>

١. استخدمنا هنا تعبير «التحرير»، بينما عبّر المشاؤون عن هذه العملية بـ«التقشير»، ويبدو أنه غير مناسب كل المناسبة.

وبناءً على هذا التفسير فإن إدراك المفهوم الكلي يتم من خلال مرحلتين وبواسطة العقل التحليلي (الانتزاعي) والعقل المدرك للكلي، والوصول من مفهوم حصولي جزئي إلى مفهوم حصولي كلي.

طبعاً يجب - في محله المناسب - توضيح أن في هذه العملية ثمة نحو من الانتقال (الانتقال من الجزئي إلى الكلي)، أي إنه في التصورات أيضاً يجري نوع من الانتقال بواسطة العقل المدرك للكلي، كما هو الحال في التصديقات والانتقال الذي يجري بواسطة العقل الاستدلالي (الانتقالي)، كما سيأتي بيانه عن قريب.

الطريق الثاني: يقوم - كما يبدو - على أساس قبول الشهود العقلي وتفسير أفضل له. فنحن في الشهود العقلي ندرك وحدة الشيء، ويقوم العقل التحليلي بأخذ مفهوم الوحدة الجزئية وانتزاعها من الشهود. وكما مر معنا سابقاً فإن «الفهم الشهودي» يحصل ضمن الشهود. وهذا الفهم لا يقف عند مستوى واحد، وإنما يتعلّق أيضاً ببعض لوازم الشهود (سواء الإيجابية منها أم السلبية).

ونضيف هنا: إن الفهم الشهودي يجد في موطن الشهود «الفرد بالذات». والفرد بالذات له حظ من الكلية. وبمعونة الفهم الذي أدركه العقل من الفرد بالذات يقوم العقل التحليلي - ومضافاً إلى الوحدة الجزئية - بأخذ ذات الوحدة أيضاً وانتزاعها من هناك. وبناءً على هذا، فإن العقل التحليلي يقوم بالتمييز بين هذين الأمرين الموجودين في الفهم الشهودي: المفهوم الجزئي وذات المفهوم.

وطبقاً لهذا التفسير فإننا نستنتج الكلية من داخل نفس الفهم الشهودي. فالعقل المدرك للكلي يستنتج الكلية ويُدركها من الشهود والفهم الشهودي. والعقل المدرك للكلي ينتزع الفرد بالذات أيضاً والذي له حظ من الكلية. وهنا تحصل عملية انتقالية حتى يتم الوصول إلى المفهوم الكلي.

ومما ينبغي ذكره أن العقل المدرك للكلي يطوي كلا الطريقين: الطريق التحليلي والانتزاعي، والطريق الانتقالي؛ ولهذا السبب ميّزنا العقل المدرك للكلي عن العقل التحليلي.



ولا بد من الالتفات إلى أن الفرد بالذات ليس أمرًا اعتباريًا ذهنيًا، بل هو أمر خارجي. وللمثال، لاحظوا المفهوم الكلي للإنسان، ولتأخذ شخصًا كزيد مثلاً، وهو فرد للإنسان، فهل أن زيدًا بجميع خصوصياته يكون فردًا للإنسان؟ أي ما هو الشيء الذي في زيد يجعله فردًا للإنسان؟

إننا باعتبار إدراكنا لجميع الخصوصيات التي تجعل الإنسان إنسانًا في زيد نقول إن زيدًا فرد للإنسان، ونقول بأن زيدًا إنسان. ولكن ليس ذلك من جهة أن له هيكلًا معينًا أو وزنًا محددًا أو لونًا خاصًا، بل لأن خصوصيات الإنسان - والتي هي مثلًا جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق (مفكر) - موجودة في زيد، ولهذا فهو فرد للإنسان، فلزيد ذات الإنسان، وبسبب تفرقه على هذه الذات يكون إنسانًا. إن ذات الإنسانية الموجودة في زيد هي الفرد بالذات للإنسان. فالفرد بالذات هو نموذج عن الذات حقيقة؛ تلك الذات الحاضرة في هذا المصداق الجزئي.

وبناءً على هذا فالفرد بالذات ليس أمرًا كليًا، بل هو أمر جزئي، ولكنه فرد ومصداق حقيقي لمفهوم كلي<sup>١</sup>. وبعبارة أخرى: إن الفرد الحقيقي للمفهوم الكلي للإنسان هو الإنسانية الموجودة في زيد، وإنسانية زيد هي الفرد بالذات للإنسان. وأما سائر خصوصيات زيد فليست ناظرة إلى إنسانيته. فزيد هو زيد من جهة أنه جسم خاص وإنسان خاص له مقدار وحجم ووزن خاص، وأب وأم خاصين. ولكنه ليس كذلك من جهة أنه إنسان.

إن الفرد بالذات هو الكلي عينه بعد أن صار جزئيًا، والمفهوم الكلي هو الفرد بالذات نفسه بعد أن صار كليًا. فالفرد بالذات نموذج جزئي لذات الشيء، وهو ذات الشيء ضمن نموذج خاص.

والفرد بالذات موجود في الخارج، فعندما يتعلّق الفهم الشهودي بشيء ما، يُشاهد الفرد بالذات أيضًا. ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن يحتاج البعض إلى مشاهدة عدّة مصاديق لفهم

١. إن قيد بالذات الوارد في اصطلاح «فرد بالذات» يقع في مقابل بالعرض، وهو بمعنى الحقيقي في مقابل المجازي. وفي المثال المذكور أعلاه فإن زيدًا مع جميع خصوصياته يكون فردًا مجازيًا للإنسان، ولكن بلحاظ أنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، هو فرد بالذات للإنسان.

الفرد بالذات. أي إنه أحياناً لا بد للعقل من بلوغه حداً من القوّة حتى يتسنّى له مثل هذا الفهم، بينما يستطيع العقل القوي الوصول إلى فهم الفرد بالذات من خلال مشاهدة مصداقٍ واحد فقط.

وعلى هذا، فالفرد بالذات يتم إدراكه ضمن الفرد الخارجي. وبعد ذلك، يقوم العقل المُدرِك للكليّ - ومن خلال حيثيّة الانتزاع والتحليل (وهو نوع خاصّ من العقل التحليلي) - بعزل الفرد بالذات (وهو نموذج من الذات)، عن كونه نموذجاً، وينتزع الذات نفسها، فينتقل بذلك من الفرد بالذات إلى الذات نفسها. ويُطلق المشاؤون على هذه العملية اسم «الانتزاع» و«التجريد» و«التقشير»<sup>١</sup> كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وهو تفسير خاطئ بالطبع.

وبحسب تفسير الملا صدرا لا بد من تسمية هذه العملية بـ«الانتقال»؛ إذ بعد التقشير، أي بعد إلقاء خصوصيات الفرد الخارجي ومشخصاته جانباً، نصل إلى الفرد بالذات، لا إلى مفهوم كليّ! فالأمر الكليّ يكون لا بشرط ومطلقاً، والأمر الجزئي بعد التقشير ليس كذلك. وأما في الطريقة التي طرحها المشاؤون فقد وقع لهم فيها الخلط بين الذهن والعين؛ إذ اعتبروا أن ذات الجزئي والنموذج الجزئي عن الذات هو الذات الكلية نفسها. وأما بحسب تفسير الملا صدرا فإن الوصول إلى الكليّ من الجزئي نوع من الانتقال من الدنيا إلى الآخرة.<sup>٢</sup> فالفرد بالذات ليس هو الكليّ نفسه، بل لا بد من طيّ مسير معيّن لينتقل العقل من الفرد بالذات إلى الكليّ الذي هو ذات خالصة متحرّرة من جميع القيود والخصوصيات. فالذات مستبطنة في الفرد بالذات، ولكنه لا بدّ من التحرّر من الفرد بالذات حتى يمكن الوصول إلى الكليّ.

---

١. ابن سينا، الشفاء (الطبيعات)، ج ٢، «النفس»، صص ٥٠-٥٣؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، صص ٣٢٢-٣٢٥؛ «رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام في مقولات الرئيس»، في: رسائل ابن سينا، صص ٤٧٣-٤٧٦؛ الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، صص ٤١٦-٤١٧؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، صص ٣٦٠-٣٦١؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٨٥؛ مهدي النراقي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٣، ص ٦٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، صص ٣٦٥-٣٦٦. وهذه المسألة تحتاج إلى توضيح، كما أنها تعتمد على مبانٍ خاصّة في علم الوجود لا مجال هنا للخوض فيها.

وبعبارة أخرى: إن الانتقال من الفرد بالذات إلى الكلّي هو انتقال من مرحلة الإدراك الوهمي إلى مرحلة الإدراك العقلي. فالعقل الذي يُدرك الجزئي هو العقل الساقط أو الوهم. ولا بد للعقل الساقط من الارتقاء إلى العقل الصاعد.<sup>١</sup> وبناءً على هذا فلا بد من نوع من الانتقال والصعود المعرفي ليتم إدراك الكلّي.<sup>٢</sup>

ومن هنا فإن العقل التحليلي بعد طيّه للمرحلة الأولى - وهي انتزاع وفرز الفرد بالذات - عليه الشروع بمرحلة ثانية، وهي الإفراز المترافق مع الانتقال والصعود المعرفي؛ ولذا فهناك عملية عقلية خاصّة في البين، تُطلق عليها اسم «إدراك الكلّي».

وهنا يمكن القول: إن العقل المُدرك للكلّي هو العقل التحليلي نفسه الذي يقوم بفعالية إدراك الكلّي. وهذه الفعالية العقلية وهذا العقل مهمّ جدًّا للفلسفة؛ فالفلسفة تتعاطى مع المفاهيم الكلّية، سواء المعقولات الأوّلية أم المعقولات الثانية الفلسفية.

ومما سبق يتّضح أن هذه الفعالية العقلية لها جذور في إدراك ذات الشيء؛ فالعقل المُدرك للكلّي هو العقل المُدرك للذات.

ولا بد الآن من دراسة مسألة أن إدراك الكلّي هل تتم في إطار العلم الحسولي، أم أنها تتم في نفس موطن الشهود والحضور؟

إننا نعتقد أن إحدى فعّاليات العقل الشهودي فهم الذات، وإن كان من الممكن أنّه في البدايات لم تكن له القدرة على هذه الفعالية. وسبق منا أن الفهم الشهودي يحصل أيضًا في موطن الشهود. كما أن الفهم يتعلّق بالأمور المستبطنة في المشهود أيضًا. فالفهم الشهودي إدراك

١. يقول الملا صدرًا تبعًا للمحقّق القيصري: «إن العقل يُدرك كلاً من الجزئي والكلّي. فالعقل المُدرك للجزئي هو الوهم، وهو عقل ساقط وعقل نازل». انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، صص ٤٠٠-٤٠١؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، صص ٣٦١-٣٦٢، وج ٨، صص ٢١٥-٢١٨، و صص ٢٣٩-٢٤٠.

٢. يحتاج هذا الانتقال والصعود المعرفي إلى شرح، وأحد التفسيرات المطروحة هنا هو أن العقل يصعد ويرى الحقائق العقلية الكلّية المجرّدة إما من بعيد أو قريب. وقد شرح الملا صدرًا أن الأمر المجرد العقلي له سعة كلية، ولكن مشاهدته تتم من بعيد، وهي حظ الفيلسوف غير العارف ومن لا شهود له؛ فإنها تنتج الكلية المفهومية. ولا نحتاج في هذا المقام إلى هذه التوضيحات. وإننا نكتفي بالالتفات إلى هذه النقطة وهي أن إدراك الكلي يكون متلازمًا مع الانتقال من الجزئي إلى الكلي وتحرير الذات من الجزئية.

للذات، وهو قادر على الوصول إلى عمق المشهود. ومع تحقّق فهم الذات - بواسطة الشهود - بنحو تصوّر بالقوّة، يقوم العقل التحليلي بانتزاعها، وعندئذٍ يظهر تصوّر الكليّ بالفعل. والطريق الآخر لتفسير إدراك الكليّ هو إن هذا العمل يتم ضمن إطار العلم الحسولي. فبعد قيام العقل التحليلي باستحصّال المفاهيم الجزئية من الشهود، يقوم العقل المدرك للكليّ بصياغة المفهوم الكلي واختراعه.

وهذا التفسير لا يقتصر على المفاهيم الموجودة في الشهود الحسيّ؛ فالمعقولات الثانية الفلسفية غاية في الأهمية بالنسبة للفلسفة. وأحد البحوث المهمّة هو كيفية حصول المعقولات الثانية الفلسفية. وقد قدّم العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة تفسيراً لكيفية حدوث ذلك؛ إذ يقول إن مفهوم «الوجود» مأخوذ من «الوجود الرابط» في الحمل.<sup>١</sup>

وقد طرحت في هذا الصدد طرق ومسالك أخرى، وأحد تلك الطرق يقوم على أساس التحليل المذكور، حيث يقوم العقل الشهودي - حين إدراكه المشهود - بإدراك «التشخص» أيضاً. وبشكل عام فالعقل الشهودي - وفي أي مجال تحقّق له الشهود، سواء كان بالحسّ الظاهر أم الحسّ الباطن أم غير ذلك - فإنه يُدرك المفاهيم الفلسفية أيضاً. وبناءً على هذا، فلا ضرورة لكل هذا التجسّم والعناء لتحليل وتفسير كيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية؛ إذ يمكن الاستعانة بنحو كبير بمبحث العقل الشهودي وعملية تبديل العلم الحسولي إلى حصولي؛ لتفسير كيفية انتزاع المفاهيم الكلية، ومن جملتها المعقولات الثانية الفلسفية.<sup>٢</sup>

وقد أشار الخواجة نصير الدين الطوسي أيضاً إلى هذا التحليل حيث قال بأن التصوّرات الكلية تحصل من الحسّ الظاهر والحسّ الباطن، وأما المعقولات الثانية الفلسفية فإنها لا تحصل من خلال الحسّ، بل العقل هو الذي يستنبطها.<sup>٣</sup> وقال بأن الأصالة في التصوّرات للحسّ، وأما التصديقات فهي عمل العقل والأصالة فيها للعقل.

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٥٧.

٢. يزدان پناه، حكمة الإشراف، ج ١، صص ٢٧٨-٢٩٠.

٣. الطوسي، تلخيص المحصل، ص ١١٦؛ الطوسي، تجريد الاعتقاد، في: الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،

ويقولون في الفلسفة الإسلامية بأن الحسّ هو أساس جميع التصوّرات،<sup>١</sup> ولكنهم يشرحون هذه المسألة في المعقولات الأولى، ويرون أن انتزاع المعقولات الثانية الفلسفية إنما هو عمل العقل واستنباطه، بيد أنه بناءً على الشرح الذي أوضحنه فإن انتزاع المفاهيم الفلسفية أيضًا يحصل داخل الشهود العقلي، وبالتالي فإننا نرى أن الأصالة في المفاهيم الفلسفية أيضًا للشهود.

#### ٤. العقل التوصيفي

تُطرح عملية التوصيف العقلية في مجال التصديق. ومثلما تقدّم فإن العقل التحليلي يقوم بتفكيك الأمور المندجة في الشهود أو الحصول، ويحصل على مفاهيم حصولية (تصوّرات بالفعل). ويقوم العقل التوصيفي بالربط بين المفاهيم المنتزعة بواسطة العقل التحليلي، وأثناء القيام بهذا الربط يقوم أيضًا بمقارنة مع الخارج كي يرى هل أن ما حصل عليه ينسجم مع الواقع أو لا.

وبناءً على هذا، فالعقل التوصيفي يقوم بعمله في متن العقل الشهودي أو في متن المواطن الذي تتحقّق فيه الأمور الحصولية المندجة والمتّحدة، فيقوم بالربط والحمل بين المفاهيم التي انتزعتها العقل التحليلي من هذه المواطن وفرزها. وعلى هذا، فالعقل التوصيفي يولّد تصديقًا بالفعل. وهذا الفعل إنما هو صحيح ومبرّر باعتبار أن العقل التوصيفي، وبمعاونة العقل الشهودي؛ يدرك الاتّحاد والترابط داخل المواطن نفسه الذي قام فيه بعملية الوصف والإخبار. إن العقل التوصيفي يخبر عن أمرٍ وراءه. وعمل العقل التوصيفي يبتني على الفهم (الشهودي أو العقلي) ومسبوق به؛ فبعد أن يقوم العقل التحليلي بتفكيك الأمور الموجودة في الشهود أو الحصول، ويحصل على تصوّرات بالفعل؛ يقوم العقل التوصيفي - في دائرة العلم الحصولي وللإخبار عما يجري في الفهم - بالربط بين تلك المفاهيم، وبهذا يتحقّق التصديق بالفعل. وفي الواقع فإن العقل التوصيفي مرآة للخارج، طبعًا مع الإذعان والحكم تجاه الخارج. وحتى لو انقطع الارتباط الشهودي بالخارج فإن هذا الإذعان والحكم سوف يبقى موجودًا لا يتغيّر.

١ . يراجع: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٢٢٠؛ الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٣٧٥؛ الطوسي، منطق

التجريد، في: الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص ٢٠٥.

وكما قلنا سابقاً، فإن العقل التحليلي يقوم بعمل آخر وهو الفرز؛ إذ في الخارج لا توجد مفاهيم متميزة مُفرزة جاهزة. كذلك يقوم العقل التوصيفي بعمل إضافي آخر أيضاً وهو الإذعان؛ فالإذعان نفسه ليس موجوداً في الخارج، بل هو - أي الإذعان - يتعلّق بشيء موجود في الخارج. وهذا الإذعان عمل إضافي، طبعاً هو لا يضيف شيئاً على متن متعلّق العلم، وإنما يؤكّد صحّة متعلّق العلم؛ كما أن الفرز أيضاً لا يُضيف شيئاً على الواقع، وإنما هو الاقتناص والعزل والأخذ من داخل الواقع.

ونعلم أن الحكم والإذعان يكون بعد تصوّر النسبة الحكمية. ومما ينبغي البحث عنه هو ماهية وحقيقة العملية العقلية التي يجب إسناد حصول النسبة الحكمية إليها. ويمكن القول إن العقل التحليلي هو الذي يصل إلى النسبة الحكمية (والتي هي ذات هويّة تصوّرية). وكذلك يمكن القول إن نفس العقل التوصيفي يصل إليها ومن ثم يُدّعن بها.

ومن بين ذينك التفسيرين يرجّح التفسير الثاني؛ فنفس الواقع الذي شاهده العقل، وكان مُحَرِّكاً للعقل التوصيفي ليدّعن به، يدفع العقل التوصيفي إلى إنشاء النسبة الحكمية. فعندما يريد العقل التوصيفي الوصول إلى الإذعان، فإنه هو ينشئ النسبة الحكمية، وهو يقوم بهذا التركيب والمقارنة. فهذا التركيب جزءٌ من وظائف العقل التوصيفي. فالعقل التوصيفي يتصوّر هذه النسبة ابتداءً، ثم يُدّعن بها على وزان الخارج.

والأمر الآخر يرتبط بالإذعان بالسلب، فهل يوجد إذعان في القضية السالبة أم لا؟ يعتقد شيخ الإشراق بوجود الإذعان السلبي، بينما يرى الملا صدرا أنه سلب الإذعان.

ويبدو أن الحقّ مع شيخ الإشراق.<sup>١</sup>

الإذعان السلبي أحد الأمور التي لا توجد في الشهود بهذا الشكل، ولا بد لتحققه من مقايسة عقلية. والعقل التوصيفي هو الذي يقوم بهذه المقايسة، ثم يحكم بالسلب والنفي.

ولنا القول إنه يوجد فهمٌ في الشهود، وأن «عدم النسبة» تُفهم بصورة شهودية. وعلى هذا يمكن القول: «رأيت أنه لا يوجد».

١. السهروردي، مجموعة مصنفات، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ٣٠، وص ٥٧؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار

الأربعة، ج ١، صص ٣٧٠-٣٧١؛ يزدان پناه، حكمت إشراق، ج ١، صص ١٨٦-١٨٩.

ويرى الأستاذ آية الله جوادي آملي بأن الأمر ليس كذلك، وأن العدم لا يقع متعلّقاً للمشاهدة. وأن «رأيتُ أنه معدوم» تعبير خاطئ، فلا بد من القول: «لم أر أنه موجود»<sup>١</sup>. ولكن يبدو أن العدم المضاف (وليس العدم المطلق) يمكن أن يقع متعلّقاً للشهود، ونحصل منه على فهم شهودي. وللمثال نأخذ المزارع الذي انتظر أشهرًا لتنمو سنابل القمح في مزرعته. فإذا لم تُثمر هذه السنابل خلال هذه المدّة التي انتظرها، فإنه سيقول: «القمح غير موجود = القمح معدوم». وهو بهذا يكون قد انتزع «العدم» بهذه الطريقة. لقد كان ينتظر رؤية القمح، ولكنه رأى عدمه.

وكذلك تمثّل شخصًا جلس بالقرب منك، ثم غاب فجأة. فترى في هذه الحالة أنه معدوم. طبعًا إنَّ تقبّل هذه المسألة يبدو أمرًا صعبًا.

ويرى الملا صدرا أن للعدم المضاف خطأً من الوجود. والحظ الوجودي - وبمقداره نفسه - يقع متعلّقاً للشهود وللهمم الشهودي. وهناك بالطبع من لا يوافق على هذا الأمر، ويرى أن الشهود إنما يتعلّق فقط بالأمر الموجود والذي يملأ الخارج.

وعلى كل حال، سواء كان العدم مشهودًا أم لا، فالإذعان بوجود في القضية السالبة، ومفاد مثل هذه القضية ليس هو «سلب الإذعان»، بل إنّنا نُدعن بأن العلاقة الكذائية غير موجودة. فعندما أرى أن الورقة بيضاء، أذعن بأن هذه الورقة ليست سوداء، لا أنه لا يوجد إذعان عندي أصلًا. فهنا يُجبر الإذعان عن عدم الارتباط الواقعي بين الورقة والسواد.<sup>٢</sup>

١. جوادي آملي، رحيق مختم، ج١، ص١٧٩، وج٧، ص٢٨٥.

٢. من الممكن أن يُقال بأنه لا وجود للحمل في السالبة، وليس فيها إثبات وصف للموضوع. وأما في الموجبة معدولة المحمول فهناك الوصف يثبت للموضوع.

لكننا نقول: إذا كان موضوع السالبة موجودًا، فإنه لا فرق حينئذٍ بين السالبة والموجبة معدولة المحمول. وأما إذا كان موضوع السالبة غير موجود فالفرق موجود بينهما. ولا بد من متابعة تفصيل هذا الموضوع في محله. مضافًا إلى أن للمنطق فضاءه الخاص به، ولعله من الممكن أن تكون هناك جهات فرق بين القضايا من حيث اللحاظ المنطقي، أما في الفلسفة وعلم الوجود فلا بد من ملاحظة الواقع. ففي السالبة موجودة الموضوع ثمة حكم وإذعان موجود واقعيًا.

#### ٥. العقل المنشئ [العقل الذي يصنع الشبيه]

إن كل ما نجده في الشهود نستطيع صنع مشابه له والاحتفاظ به في حافظتنا. وكمثال على ذلك الصوت الجميل الذي سمعناه، أو الألم الخاص الذي تحمّلناه، نجد له صورة في حافظتنا يذكّرنا بذلك الشهود الحسيّ الخاصّ.

وبعبارة أخرى: نحن نملك - من دون أي تحليل أو انتزاع - صورةً عن شهوداتنا. وهنا ثمة عملية عقلية خاصّة تُنشئ مشابهاً للمشهودات، وتحتفظ بصورة عنها في خزانة الحافظة.

ويسمّي الملا صدرا هذه العملية بـ«الإنشاء». ويتم هذا الإنشاء للمشابه وحفظ الصورة، في فضاء العلم الحسولي. ويمكن تسمية ذلك بأسماء أخرى أيضاً من قبيل «العقل المعادل» و«العقل المصور».

#### ٦. العقل الاستدلالي

من جملة فعاليات العقل المهمّة للغاية، الاستدلال والانتقال من المعلوم إلى المجهول ومن المقدمات إلى النتيجة؛ ولهذا يمكن تسمية ذلك بـ«العقل الانتقالي» أيضاً. والاستدلال هنا أعمّ من الفكر والحُدس الفلسفي؛ ففي الفكر يتمّ البحث والفحص عن الحدّ الأوسط، ولا بدّ من التأمل للعثور عليه، وأما في الحُدس فيتمّ الظفر بالحدّ الأوسط من دون تأمل، وعلى هذا، فالحدّس أيضاً هو استدلال في الواقع.

ولكن ماذا يحدث بالضبط في الاستدلال؟ الاستدلال حركة معرفية إلى الأمام، والعثور على غير المرئيات وانكشاف المجهولات.

وبعبارة أخرى: إننا من خلال الاستدلال نستفيد من الأمور الحاصلة والمعلومة للوصول إلى الأمور غير المعلومة، فالعقل بهذه الفعالية يتقدّم ويخترق فضاء المجهولات ليزيد معلوماته؛ إذ العقل الاستدلالي لا يقف في مكانه، بل يتحرّك وينتقل إلى الأمام. لكن - وكما مرّ سابقاً - فإن فعاليات العقل التحليلية والتوصيفية والإنشائية لا تتحرّك ولا تتجاوز حدود المشهودات. وأما



العقل الاستدلالي فإنه وبالاستفادة من المشاهدات يتقدّم إلى دائرة غير المرئيات، ويقوم بعمل بحيث يصبح لغير المرئي حكم المرئي. وهنا يكون المستند في الأمر الذي أصبح معلوماً، العقل نفسه، فالعقل هو الملاك والمستند في ذلك.

لاحظوا مثلاً بسيطاً جداً، افرضوا أنكم عندما تمرّون عصرًا في منطقة صحراوية وتشاهدون فيها أثرًا لأقدام لم تكونوا قد شاهدتموه صباحًا، فالمشهود ليس شيئًا غير أثر القدم، إلا أنكم تستنتجون فورًا أن كائنًا قد عبر من هنا. ومن الممكن أيضًا أن تطبقوا هذا الأثر للقدم على موجود خاصّ.

وهنا ثمة استدلال أعطانا علمًا بأمر لم يكن في الشهود؛ فنحن نعلم بوجود أثرٍ لقدم، ونعلم أن لكل حادثة علّة، ومن هنا نستنتج أن أثر القدم ذاك له صاحب، وأن ثمة موجودًا كان قد عبر من هذا المكان. ومن الممكن - بشواهد أخرى - معرفة أن ذلك الموجود هو إنسان مثلاً. وإذا كانت هناك شواهد كافية فإننا نستطيع المضي والتقدّم أكثر، فنستطيع - وعلى أساس قياس حجم الأثر مثلاً - معرفة ما إذا كان ذلك الإنسان بالغًا أو طفلًا. كما أنه إذا كانت إحدى آثار الأقدام بنحو معيّن فمن الممكن أن نفهم أن ذلك الإنسان كان يعاني من ألم في إحدى قدميه، وأنه لم يكن يستطيع الخطو بشكل طبيعي. وإذا عثرنا على قطرات من الدم أيضًا، فإننا نستدلّ على أساسها بأن ذلك الشخص كان جريماً ينزف. وهكذا نرى أن العقل الاستدلالي يمكن أن تكون له حركة أمامية معرفية، ويصل إلى أمور تصبح معلومة بعد أن لم تكن معلومة سابقًا، وذلك بالاستفادة من المشاهدات والمعلومات. وقد يصل الاستدلال - طبعًا - بخطواته المتعدّدة إلى أماكن مُدهشة، فيؤدّي إلى توسعة العلم بنحو لم يكن قابلاً للتنبؤ أصلاً.<sup>١</sup>

ومما ينبغي ذكره أن العقل الاستدلالي هو عقل ضروري. فمع يقينية المقدمات ويقينية صورة الاستدلال يتشكّل البرهان، ونحصل على نتيجة ضرورية ويقينية.

١. نعم أحيانًا نقوم بالاستدلال على الأمور المعلومة وحتى المسألّة أيضًا، وهذا يسمّى «تنبيهًا». وهنا أيضًا لا بدّ من القول: أن نتيجة الاستدلال بحسب طريق الوصول إليها، غير معلومة ومجهولة. فبلحاظ الاستدلال تكون المقدمات معلومة والنتيجة مجهولة، بالرغم من أنه قد تكون نتيجة الاستدلال من طريق آخر معلومة مسبقًا.

ويتمتع العقل الاستدلالي بقدرة كبيرة على الحركة إلى الأمام، بل إلى غير نهاية. وهذا له جذوره في الواقع ذاته؛ فإن الواقع نفسه له لوازم كثيرة لا تُحصى، ولا بد فقط من مراعاة ضوابط الاستدلال اليقيني. فلولا وجود ما يُحدِّد العقل البشري ويقعد به لاستطاع الوصول إلى جميع المجهولات بواسطة المعلومات ولما توقّف عند حدّ، كما هو الحال في «العقل الكلي» الذي لا تحدّه حدود؛ ذلك أنّ كل مجهول عندما يضحى معلومًا يقع بنفسه مقدّمة لحلٍّ مجهول آخر، ويستمر هذا الأمر إلى غير نهاية. بيد أنّ الفكر البشري محدود، ولا يستطيع العثور على جميع الحدود الوسطى بنحو صحيح، فأحيانًا لا بدّ من البحث سنوات طويلة للعثور على أحد الحدود الوسطى. وهناك مسائل عديدة قد استغرق حلّها مئات من السنين، كما أن ثمة كثير من المسائل ما زالت لم تُحلّ إلى يوم الناس هذا، وهذا هو السبب في التقدّم التدريجي للفلسفة.

إن هذه الفعالية العقلية واضحة جدًّا، وفيها يتجلى العقل بنحو أشد؛ ولذا عُرِفَت الفلسفة بالاستدلال، رغم وجود عمليات عقلية أخرى تُشارك في التفكير الفلسفي.

وإحدى خصائص العقل الاستدلالي - مثلما هي سائر الفعاليات العقلية في الفلسفة - هي استبطانه لنحو من العمومية، فكل من يعلم بمقدّمات الاستدلال يستطيع العلم بنتيجة الاستدلال والاعتقاد بها. ومن هنا فإذا تمّ عرض المسائل العرفانية والشهودية في قالب استدلال، للأشخاص الذين لا شهود لهم؛ فإنها سوف تكون مفهومًا ومقبولةً عندهم.

#### ٧. العقل الموائم

أنف أن الفلسفة تتقدّم من خلال الإفادة من الرصيد العقلي والشهودي، وبالاعتماد على العقل الاستدلالي، فتصلّ إلى قضايا كثيرة جديدة. ولكنّها من الممكن أن تصل في بعض الأحيان إلى قضية تتعارض وتتهافت مع قضية أو قضايا أخرى كانت قد وصلت إليها سابقًا!.

فما هو العمل إذا لم تكن هاتان القضيتان أو القضايا قابلةً للجمع مع بعضها بنحو صحيح؟ وهنا يُدرِك العقل وجود خلل في البين، وأنه لا بدّ له من العمل مجددًا للعثور على الخلل وإصلاحه. و«العقل الموائم» وظيفته دراسة الانسجام والتوائم بين القضايا التي وصل إليها «العقل الاستدلالي» في رتبة سابقة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الفعّالية الأخرى للعقل - مضافاً للاستدلال - دراسة الانسجام والتوافق بين القضايا المدركة. والأساس الذي تعتمد عليه هذه الفعّالية للعقل هو مبدأ عدم التناقض.<sup>١</sup>

فالعقل الموائم يعطي للفيلسوف المكنة على الوصول إلى تقديم فلسفة منسجمة فيما بينها. كذلك قد يُشاهد هذا العقل خلاً في بعض جوانب عمل فلسفي، ولا بدّ حينئذٍ من البحث عن حلٍّ لمعالجته. وعلى هذا الأساس يبدأ «العقل الاستدلالي» بحركة أخرى إلى الأمام. والحاصل هو أن «العقل الموائم» يفتش عن التعارضات لاقتناصها والعمل على موائمة القضايا الفلسفية فيما بينها. ونتيجة عمل العقل الموائم إعداد بناء فلسفي في معرفة الوجود منظم ومتناغم.<sup>٢</sup>

ويعتبر العقل الموائم - من جهة ما - شعبةً من العقل الاستدلالي؛ لأنه يعمل وفقاً لبرهان الخُلف، وعمله قريب لعمل العقل الاستدلالي، ولكنّه باعتبار تولّيه وظيفة الموائمة بين القضايا وإضفاء الانسجام عليها، له مجاله الخاصّ، ويمكن - بهذا الاعتبار - عدّه عملية عقلية أخرى، فالعقل الموائم لا يسعى للتقدّم بالعمل الفلسفي ولا يهّمه إنتاج قضايا جديدة، بل هو مسؤول عن إضفاء الانسجام والموائمة بين القضايا المتّجة.

نعم قد يكون حاصل عمل العقل الموائم - في بعض الأحيان - حركة إلى الأمام، بمعنى أنه بعد اكتشاف التعارض - الذي قد يقع أحياناً - يكون من اللازم على العقل الاستدلالي الشروع بفعّالية جديدة لإصلاح الخلل، ولرفع ذلك التعارض قد يلزم تحصيل قضايا جديدة.<sup>٣</sup>

١. ولبرهان الخلف أيضاً جذور في مبدأ عدم التناقض، وهذا المبدأ يتجلّى في قالب هذا البرهان.

٢. يسعى كل فيلسوف عادةً إلى تكون فلسفته متناغمةً وغير قابلة للتناقض. وهذا الانسجام والتناغم بين القضايا يكون مشهوداً بشكل واضح في فلسفة بعض الفلاسفة، بينما لا يكون بهذا الوضوح في فلسفة آخرين. غير أن هؤلاء انسجاماً في فضاء عملهم الذهني. وبيان آخر: لا يوجد فيلسوف يسمح لنفسه بالتقدّم في العمل الفلسفي بينما تكون أفكاره غير منسجمة ومتوائمة.

٣. من الجدير بالذكر أن القول بفعّالية الموائمة للعقل وضرورتها للعمل الفلسفي، لا علاقة له بقبول أو عدم قبول نظرية الانسجام في الصدق، المطروحة في نظرية المعرفة. فيمكن قبول نظرية المبني [المبنائية] في الصدق، والحديث عن ضرورة انسجام القضايا الفلسفية فيما بينها.

### الفعاليات العقلية المُهَدَّة للعلم اليقيني

شرحنا حتى الآن الفعاليات والعمليات العقلية المولدة للعلم الضروري الاضطراري اليقيني. ولكنه توجد في الفلسفة عمليات عقلية أخرى، رغم أنها لا تولد يقيناً، إلا أنها تمهد الطريق أمام حصول العلم اليقيني، وتضطر العالم للوصول إلى العلم اليقيني. وهنا سنقف عند بعض أمثلة هذه الفعاليات والعمليات.

#### ١. العقل المُستفهم

ليس ثمة من تحليل وتعمق في علم من العلوم ما لم يكن هناك سؤال يقفز للإجابة عنه، فالسؤال عن أصالة الوجود أو الماهية - مثلاً - كان قد طرح أولاً عند شيخ الإشراق، وأدى إلى طرح مجموعة من البحوث في الحكمة الإسلامية.

طبعاً لا يحظى كل سؤال بهذا القدر من الأهمية والتأثير. وهذه بعض نماذج الأسئلة التي من الممكن أن تكون أرضيةً لطرح بعض الأبحاث:  
هل أن روح الإنسان تتصف أيضاً بالذكورة والأنوثة أم أنه لا محل للذكورة والأنوثة في الروح؟

هل يمكن طرح الجنسية - والصفة الجنسية - في الروح أيضاً؟ فالبعض يعتقد أن الروح مجردة، وصفة الجنسية لا محل لها فيها أساساً، بينما يعتقد بعض آخر أن الروح المذكورة تختلف عن الروح المؤنثة.

فطرح السؤال الفلسفي من عمل العقل، ونحن نُطلق على هذه الفعالية العقلية «العقل المُستفهم». والتساؤل والاستفهام لا يولد العلم، لكنه جدّ ضروري لتوليد علمه وأرضية لازمة له.

---

فدليل لزوم انسجام القضايا الفلسفية فيما بينها هو متانة مبدأ عدم التناقض في العين والذهن؛ إذ يستحيل الوصول إلى نتائج متناقضة من مقدمات ونتائج وطريقة استدلال صحيحة. فعندما نلاحظ تناقضاً ما، ندرّك أن هناك خللاً في المقدمات والنتائج السابقة أو في صورة الاستدلال. فبناءً على مبدأ عدم التناقض. والذي هو من أسس البحث الفلسفي. لا طريق للتناقض. وعليه فيجب أن لا تكون القضايا. التي يُراد لها أن تُعطي معرفةً يقينيةً بالخارج. متضمنة لتناقض ما.

## ٢. العقل الاحتمالي [الذي يُقدّم الاحتمالات]

في البحث الفلسفي قد لا نصل أحياناً إلى جواب قطعيّ، بيد أننا نحتمل جواباً أو عدّة إجابات. وهذا الاحتمال (والذي يسمّى عرفاً بالحدس) هو نوع من إلقاء الضوء على مجال نريد التعمّق فيه. فأحياناً وأثناء بحثنا عن الحدّ الأوسط للاستدلال نجرب حدوداً وسطى احتمالية كثيرة؛ لذا فالعقل الاحتمالي هو أيضاً مفيد للأبحاث الفلسفية، ويمهّد الأرضية أمام الوصول إلى العلم الحقيقي، وإن لم يكن هو بنفسه مولدّاً للعلم والمعرفة اليقينيّة.

كما يُطلق أحياناً على العقل الاحتمالي الذي يقَدّم احتمالات أقرب إلى الواقع تعبيرات من قبيل «الشّم الفلسفي»، أو «الاستشمام الفلسفي»<sup>١</sup>.

وهذه الفعالية العقلية مفيدة جداً للفلسفة، بل إنّ بعض الفلاسفة يبدأ فلسفته من هذه النقطة بالذات، بمعنى أنه بعد أن يطرح المسألة الفلسفية، يقوم باستعراض الاحتمالات التي يمكن أن تكون حلاً لها، وبعد جمع الاحتمالات والإجابات الممكنة، يعتمد إلى البحث فيها، ومع حذف بعض الإجابات الممكنة، تضيق دائرة الاحتمالات المطروحة. والملفت للنظر أن هذه الطريقة قد تعرض للفيلسوف في أثناء بحثٍ معيّن، أي إنه أثناء عرض المسألة قد يطرح الاحتمالات والإجابات الممكنة أيضاً.

## ٣. العقل المنظر

قلنا إننا أحياناً نطرح احتمالات لحلّ مسألة فلسفية. ولكن العقل قد يتجاوز حدّ الاحتمالات ويأخذ بطرح تفسيرات وتحليلات متناغمة، بنحو يمكن القول بأنه قدّم نظرية. وهذه النظرية المترافقة مع التحليل والشرح، وهي مجموعة من الأسس والقضايا؛ تفتح أفق ذهن الفيلسوف أكثر.

فالنظرية نظام من التعاليم. ويمكن القول إنه من خلال بسط الإجابات الاحتمالية وعرض

١ . وتستخدم مثل هذه التعابير في العلوم الأخرى أيضاً، فمثلاً يُذكر أحياناً في البحوث الفقهيّة «الشّم الفقهي». وأحياناً يكون الشّم العلمي قوياً لحدّ يصل فيه إلى مرتبة الحدس الفلسفي وليس العرفي، أي إنه يعطي الحدّ الأوسط. وهذا غير مقصود في بحثنا هذا.

التفاسير والشروح طبقاً لها فإنه يمكن الوصول إلى نظرية. وطبعاً فإنه في هذه المرحلة لم يتكون بعد العلم اليقيني، ولكنه يتم فيها الحصول على تفسير وشرح من الممكن أن ينتهي إلى علم بعد تحكيم المباني والتحقيق في النتائج.

والبعض يرى - وانطلاقاً من زعمه بعدم إمكان الوصول إلى علم يقيني في الفلسفة - أن الطريق الوحيد الممكن هو تقديم النظريات والتنظير. وهذا الاعتقاد هو البالغ الشيعي في الفلسفة الغربية سواء كان منهم عن وعي أو غير وعي، ولكننا نعتقد أن طريق الوصول إلى اليقين في الفلسفة ليس مسدوداً. ومن هنا يعمل هذا العقل كممهّد وأرضية للعلم.

#### ٤. العقل التمثيلي

والفعالية العقلية الأخرى الممهّدة في الفلسفة هي تقديم المثال والتشبيه من أجل تقريب الموضوع إلى أفهامنا أو أفهام الآخرين، وبعد تقريب الفكرة الفلسفية للفهم - من خلال المثال - يتم العبور والانتقال من المثال إلى الغاية المطلوبة. ولهذا أهميته البالغة أحياناً في البحث والفهم الفلسفي، غير أنه لا بد من العلم بأن عملية التمثيل هذه لا تولّد اليقين.

#### فعاليات العقل الجدلي

استعرضنا حتى الآن فعاليات العقل النظري التي لها دور - بنحو ما - في الفلسفة. وثمة هناك مجموعة أخرى من الفعاليات والعمليات العقلية التي نُطلق عليها «العقل الجدلي». والغاية التي يتوخّاها العقل الجدلي ويسعى لها هي الإقناع فحسب، وهو لا يهتم بالوصول إلى الواقع ولا يكثر له.

وللعقل الجدلي أنواع نستعرض بعضها:<sup>١</sup>

### ١. العقل العرفي

العقل العرفي هو العقل السطحي العمومي. وهذا العقل ليس عقلاً فلسفياً ولا يفيد اليقين. ولا تصح الاستفادة منه في الفلسفة. وقد فسح «جورج إدوارد مور» الطريق أمام هذا العقل للدخول إلى مجال الفلسفة، وعلى أساسه قام بإثبات الواقع الخارجي.

### ٢. العقل الجدلي المنظر

أحياناً لا يكون التنظير بهدف التمهيد للوصول إلى الواقع، بل باعتبار الاعتقاد بأن طريق الوصول إلى الواقع مسدود، فيكون هدف المنظر حلّ المسألة الفلسفية، بدون أن يكشف الواقع أو أن يسعى إلى ذلك. وقد استفادت الفلسفة الغربية من هذه الفعالية العقلية بشكل كبير. واصطلاح «أفضل تفسير» المستخدم في الفلسفات المطلقة والمضافة، ومن جملتها فلسفة الدين، يكشف عن هذا المنهج؛ ففي هذا المنهج والاتجاه يتم اختيار التفسير الأفضل، رغم وجود تفسيرات أخرى أيضاً في قبالة.

ومن جهة أخرى فإن هذا التفسير الأفضل لا يصل إلى مرتبة القطع واليقين. وأساساً فإنه في هذا المنهج لا تُطرح مسألة الوصول إلى الواقع. ويقولون - في بعض الأحيان - إن أدلة الإثبات والنفي لموضوع ما متعادلة، ولا بد من اختيار أفضل تفسير.

والواقع فإن اختيار «أفضل تفسير» في هذه الرؤية إنما هو من باب الاضطرار، وما دام لم يتم العثور على تفسير أفضل منه فلا بدّ من التمسك به. ويبقى دائماً من الممكن العثور على «تفسير أفضل» من أفضل تفسير موجود. ومن هنا فإن أفضل تفسير ليس سبباً لتحصيل القطع واليقين نفس الأمر.

١. وغالباً ما تستفيد الفلسفات الغربية من العقل الجدلي؛ لأنها ترى أن لا طريق لنا للوصول إلى الواقع وأن الباب مسدود بيننا وبين الواقع.

### ٣. العقل الجدلي التمثيلي

ذكرنا آنفاً أنّ العقل التمثيلي يمثل أحد فعاليات العقل النظري، وأنه مفيد في معالجة البحوث الفلسفية. وكان المراد هناك أنه من طريق التمثيل يتم الحصول على تصوّر وفهمٍ يسهّل عملية فهم المسألة الأصلية. وأما اعتبار أن التمثيل يملك دوراً أكبر من ذلك، وأنه يمكن استخلاص النتائج الفلسفية منه؛ فهذا - في الواقع - خروج عن دائرة العقل الفلسفي، ودخول في فضاء العقل الجدلي. والمقصود من «الاستنتاج على أساس التمثيل» هو الاستناد إلى التشبيه في تسرية أحكام نطاقٍ ومجالٍ ما إلى نطاقٍ ومجالٍ آخر. مثل تسرية حكم مرتبط بالشهود الحسي إلى الشهود العقلي أو القلبي. فالاستفادة من التمثيل في البحوث الفلسفية بغرض الاستنتاج يؤدي إلى خلل كبير، ويعد من جملة المغالطات.





## المبحث الرابع: البرهان المستعمل في الفلسفة

في مدخل نهاية الحكمة قام العلامة الطباطبائي ببحث ودراسة أنواع البراهين المستعملة في الفلسفة. وكانت نتيجة بحثه ورأيه الخاص أن البرهان الوحيد الممكن تعاطيه في الفلسفة هو البرهان «الإني» عن طريق الملازمات العامة. وسوف نقوم باستعراض توضيحي للبرهان «اللّمي» و«الإني»، ومن ثم نتعرض لشرح رأيه ومناقشته.

### البرهان اللّمي والإني

بالبرهان يصبح المجهول معلومًا؛ إذ بالاستفادة من بعض المقدمات نحصل على نتيجة معيّنة. وهذه المقدمات علة التصديق العقلي بالنتيجة. ففي جميع أنواع البرهان يتم الانتقال العقلي من المقدمات إلى النتيجة؛ ولهذا تُعدّ المقدمات علة التصديق بالنتيجة؛ لأن المقدمات هي السبيل للتصديق بالنتيجة.

فإذا كان الحدّ الأوسط - ومضافاً إلى كونه علة للتصديق - علة لها في نفس الأمر أيضًا، فالبرهان يكون لميًا، يعني يكون الحدّ الأوسط علة للتصديق بالنتيجة في «العقل»، وكذلك يكون علة لها في «الخارج» ونفس الأمر أيضًا، وذلك بسبب الارتباط الذي يوجده الحدّ الأوسط بين الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر. وعليه فإذا كان الحدّ الأوسط مضافاً إلى كونه علة للتصديق بالنتيجة، علة في الخارج ونفس الأمر للربط بين الأكبر والأصغر - أي علة خارجية للنتيجة - فالبرهان يكون لميًا؛ لأننا في البرهان اللّمي نصل إلى التصديق بالنتيجة من طريق العلة الخارجية؛ ولهذا السبب يسمّى لميًا؛ إذ من خلاله يتم الحصول على لمية وعلية ارتباط الحدّ الأكبر بالحدّ الأصغر.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، أي كان الحدّ الأوسط علّةً للتصديق بالنتيجة فحسب [أي يكون علّةً لها في الذهن والعقل فقط]، فالبرهان يكون إنّيّاً؛ لأننا في البرهان الإنّي لا نصل إلى اللّميّة والعلّيّة، وإنما يتم في هذا البرهان إثبات أصل ثبوت العلاقة بين الأصغر والأكبر فقط؛ ولهذا يسمّى هذا البرهان إنّيّاً حيث يقتصر على إثبات وجود الحكم، أي إنه يعطي فقط ثبوت «الإن»<sup>١</sup>.

ففي البرهان الإنّي لا يكون الحدّ الأوسط علّةً للنتيجة في نفس الأمر. وهذا هو الملاك في البرهان الإنّي، وعليه فهناك أنواع عديدة للبرهان الإنّي يمكن افتراضها؛ إذ كل برهان لا يكون لميّاً فهو إنّي.

وبعبارة أخرى: إذا تمّ تشكيل برهان بأي نوع من أنواع المعية فسوف يكون ذلك البرهان إنّيّاً. كالمعية بين المضامين مثلاً. وقد ذكر الفلاسفة أنه ليس جميع الأنواع المتصورة للبرهان الإنّي تعطي نتيجة يقينية.

ونقطة البحث هي: هل الحدّ الأوسط علّة ارتباط الحدّ الأكبر بالحدّ الأصغر أم لا؟. فإن كان علّة لهذا الارتباط في نفس الأمر، فالبرهان يكون لميّاً.

ولا بد من الالتفات إلى أنه لا يُشترط في البرهان اللّمي أن يكون الحدّ الأوسط علّةً في نفس الأمر لنفس الحدّ الأصغر أو الحدّ الأكبر؛ إذ الملاك في كون البرهان لميّاً هو كون الحدّ الأوسط علّةً للنتيجة، أي علّةً للارتباط بين الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر. ومن الممكن أن يكون أحياناً علّةً لنفس الحدّ الأصغر أو الأكبر أيضاً، ولكن هذه العلّيّة لا دور لها في لميّة البرهان؛<sup>٢</sup> فقد يكون الحدّ الأوسط معلولاً للأصغر أو للأكبر، ولكنه علة للارتباط بين الأصغر والأكبر؛ ومع هذا يكون البرهان لميّاً.

١. للتعرف على وجه تسمية البرهان باللّمي والإنّي، انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: الطوسي، شرح الإشارات

والتنبيهات، ج ١، ص ٣٠٦.

٢. وهذه النقطة ضرورية ومهمّة في مناقشة رأي الطباطبائي.

### البراهين الإثنية غير اليقينية

هناك مجموعة من البراهين الإثنية لا تفيد اليقين، ولذا فإنها لا تُستعمل في الفلسفة؛ لأن أهميّة البرهان اللّميّ - وبعض البراهين الإثنية - في الفلسفة إنما كانت لأنها براهين تُفيد اليقين.<sup>١</sup> واليقين نفس الأمريّ إنما يحصل من علته الخاصّة به، وهذه العلة قد تكون أحياناً تصوّراً مفاهيم موضوع ومحمول نفس القضية، وذلك طبعاً بلحاظ ما يحكيانه، مثل «الكل أكبر من جزئه»، فعلة اليقين في الأوّليات مستبطنة في داخلها. وأما التصديق بالنظريات، فلا بدّ له من علة موجبة لليقين، ومصحّح له في نفس الأمر.<sup>٢</sup> وهذه العلة هي البرهان.

والركن الأهمّ في البرهان هو الحدّ الأوسط. والحدّ الأوسط تارةً يكون علةً للتصديق، وعلةً في نفس الأمر أيضاً، وحينئذٍ يكون البرهان لَمِيّاً. وتارةً يكون علةً للتصديق فقط، وحينئذٍ يكون البرهان إثنيّاً.

والبرهان اللّميّ يفيد اليقين جزماً، لأنّ علة التصديق فيه هي نفس العلة الخارجية التي أوجدت الارتباط الواقعي بين الأكبر والأصغر. فما دامت هذه العلة موجودةً فالارتباط بين الأكبر والأصغر موجود. وبالالتفات إلى هذه النقطة يتّضح أن العلة الخارجية للارتباط بين الأكبر والأصغر لا بدّ أن تكون علةً تامّة. كما لا بدّ أن تكون عليّتها واضحةً ومعلومة، فإذا لم نكن نعلم بأن الحدّ الأوسط علةً خارجية تامّة للارتباط بين الأكبر والأصغر فلن يحصل لدينا حينئذٍ يقين بنتيجة البرهان. ومن هنا فقد طرح ابن سينا شرطين كي يفيدنا البرهان اللّميّ يقيناً، هما: أن يكون الحدّ الأوسط علةً تامّةً للارتباط الخارجي بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر. وأن تكون عليّته واضحةً أيضاً.<sup>٣</sup> فلا بدّ من تحقّق هذين الشرطين؛ لأنه من دونهما لن يفيد البرهان يقيناً.

١. ويصرّح ابن سينا بهذا الموضوع، وكذلك الطباطبائي فإنه يذكر هذا الأمر في حواشيه على الأسفار. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٩٦ و ص ٤٧٠، تعليقة الطباطبائي.

٢. الفصل الثاني.

٣. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، صص ٨١-٨٢.

وأما البرهان الإنِّيّ فله صور متعدّدة، غير أنّ بعضها لا يفيد اليقين. ومن جملة صورته:

١. كون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر. وهذه الصورة هي المقصودة غالباً حينما يُقال إننا في البرهان الإنِّيّ نتقل من المعلول إلى العلة. وعادةً ما يسمّى البرهان حينئذٍ بـ«الدليل». <sup>١</sup> كما في «ألف هي ب، بدليل ج»، و«ج» معلول لكون «ألف هي ب».

٢. كون الحدّ الأوسط - ومع ثبوت الأكبر للأصغر - له نحو من «المعيّة بالطبع». ولهذا

المعيّة بالطبع أنواع:

ألف: إحدى أنواع المعيّة بالطبع المعيّة بين معلوليّ علة واحدة. فلو استدللنا بأحد معلوليّ العلة على المعلول الآخر نكون قد أقمنا برهاناً إنِّيّاً يكون للحدّ الأوسط فيه معيّة مع النتيجة. وهذا البرهان أحد أنواع «البرهان الإنِّيّ المطلق». <sup>٢</sup>

ب: النوع الثاني للمعيّة بالطبع هي «المعيّة بالإضافة». فإذا كان «ج» و«خ» مضافين، فإنه يمكن حينئذٍ جعل «ج» حدّاً أوسط وإثبات «خ»، وبالعكس.

ج: النوع الثالث للمعيّة بالطبع هي المعيّة بين اللوازم الذاتية للشيء. فإذا كان لشيء واحد لازمان ذاتيّان، فإنه يمكن حينئذٍ جعل أحد اللازمين حدّاً أوسط لإثبات اللازم الآخر كنتيجة. إذاً ففي هذا النوع من البرهان الإنِّيّ المطلق (برهان إنِّي عن طريق الملازمة) يكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من اللوازم الذاتية للحدّ الأصغر. <sup>٣</sup>

ومن بين الأنواع المذكورة فإن الصورة الأخيرة منها، أي البرهان الإنِّيّ المطلق عن طريق اللوازم، هو المفيد لليقين؛ لأن الصور الأخرى لا تشتمل على شروط اليقين. <sup>٤</sup> ثم إن «الدليل» لا يفيد اليقين؛ لأن الحدّ الأوسط فيه معلول للنتيجة. وعلى سبيل المثال،

١. وقد سمّوه بهذا الاسم لأنه يدل على الشيء ويثبته فقط، ولكنّه ليس مقتضياً له، مثلما يُقال: الدخان دليل النار، والنار علة الدخان.

٢. يسمّى البرهان الإنِّي - ما عدا الدليل - بـ«البرهان الإنِّي المطلق».

٣. م.ن، ص ٧٩.

٤. المعرفة اليقينيّة بأمْرِ هي العلم الجازم به، بحيث يكون معه اعتقاد بأن نقيضه محال.

انظروا إلى هذا الاستدلال: كل إنسان ضاحك، وكل ضاحك ناطق. إذا فكل إنسان ناطق.<sup>١</sup>  
 إن الضحك - في الواقع - معلول لناطقة الإنسان. والسؤال هنا عن كيفية حصول اليقين  
 بالصغرى؟ فبأي دليل يكون كل إنسان ضاحكاً؟ إذا قيل «لأن علة الضحك هي النطق، وكل  
 إنسان ناطق، إذا فكل إنسان ضاحك». نُجيب: إذا فالعلم بالنتيجة كان موجوداً من قبل، وعليه  
 يكون هذا الاستدلال بلا فائدة. ومن دون العلم بالعلة لا يمكن تحصيل اليقين بالصغرى.  
 ويمكن أن يُقال: بأن اليقين قد حصل من طريق الحسّ.

فيأتي الجواب: حينئذٍ سوف تكون الصغرى يقينيةً في حدود ما أدركه الحسّ فقط، ولن  
 ينتفي إمكان خلافها، وعليه فلن تتحقق الكليّة، وبذلك لن يحصل اليقين الدائم؛ إذ العقل  
 يحتمل وجود إنسان ليس ضاحكاً. ولهذا يقول ابن سينا بأن العلم اليقيني بذوات الأسباب لا  
 يكون إلا من طريق أسبابها.

وبناءً عليه فالإشكال الذي يطرحه ابن سينا على يقينية البرهان الإتي الذي يكون من نوع  
 «الدليل» هو فقدان أي مصحح ومبرر ليقينية الصغرى، سوى علّتها، التي من المفترض أن يتم  
 إثباتها بهذا البرهان. فإذا أردنا الاستدلال من المعلول على العلة، يكون ليس لدينا يقين بالمعلول،  
 وعليه لن نستطيع الوصول منه إلى علّته، إلا إذا علمنا أنه معلول تلك العلة، وفي هذه الحالة  
 ستكون النتيجة معلومة مسبقاً ولا فائدة من الاستدلال عليها.

ومن الممكن أن يُقال: بأن البرهان الإتي المسمّى بالدليل يفيد اليقين فيما إذا كانت العلة  
 منحصرة. وعليه فلا يصحّ القول بأنه لا يفيد اليقين مُطلقاً.  
 ويُجاب: بأنه قد أُضيفت حينئذٍ مقدّمة أخرى، ولم يتم استنتاج النتيجة بنحو يقيني من  
 المعلول فقط. فإذا علمنا بأن لهذا المعلول علةً منحصرةً، فإنه بإضافة هذه القضية لنتيجة «الدليل»  
 يمكن الوصول إلى اليقين. فطبقاً لـ «الدليل» يمكن استنتاج العلة «أ» بنحو غير يقيني من وجود  
 المعلول «ب».

وبعبارة أخرى: بوجود «ب» (المعلول) من الممكن أن تكون «أ» (العلة) موجودة، ولكننا

١. لقد طرح ابن سينا هذا المثال، وعلى أساسه أقام بحثه حول عدم يقينية الدليل. انظر: م.ن، صص ٨٥-٨٦.

حيث نعلم بأن ليس لـ«ب» إلا علة واحدة فقط، نستنتج أن «أ» موجود حتمًا [أي إننا استطعنا الوصول إلى النتيجة من خلال ضميمة مقدّمة ليست من الدليل].

والاستدلال الإتيّ عن طريق أحد معلوَيّ علة واحدة على المعلول الآخر يواجه نقصًا مشابهًا للنقص الموجود في الدليل؛<sup>١</sup> فالمعيّة بالطبع بين المعلولين إنما تكون يقينيّة فقط فيما إذا عرفنا علّتها، أمّا إذا عرفنا المعية عن طريق معرفة العلة، فسيكون الاستنتاج حينئذٍ بواسطة العلة لا المعلول كما هو الفرض.

ولننظر إلى المثال الذي طرحه ابن سينا: «البول الأبيض والسحايا كلاهما معلول لغلظة الأخلاط في الدماغ». فإذا قيل: «زيد بوله أبيض، وكل من كان بوله أبيض عنده سحايا، إذا فزيد عنده سحايا»، نقول: إن اليقين بالكبرى إنّها يتحقّق فقط فيما إذا علمنا أن البول الأبيض والسحايا هما معلولان لعلّة أخرى، أي غلظة الأخلاط في الدماغ. فإذا علمنا بهذا، نكون في الحقيقة قد استنتجنا إصابة زيد بالسحايا من علّتها، أي سوف يكون لدينا استدلال بهذا الشكل «زيد عنده غلظة أخلاط في الدماغ، وكل من كان كذلك فعنده سحايا، إذا فزيد عنده سحايا». وعليه فما زال يجب القول بأن العلم اليقيني بما كان له سبب، إنما يحصل فقط من طريق سببه. وأما الاستدلال من طريق أحد المضافين على الآخر فهو أيضًا لا فائدة له في العلوم؛ لأنه مع العلم بعلاقة الإضافة بين المضافين، فكلاهما سوف يكون معلومًا، ولا مجهول هناك كي نبحت عنه. فإذا علمنا أن الحسن أخو الحسين، فإننا نعلم أيضًا أن الحسين أخو الحسن، ولا يكون استنتاج القضية الثانية من الأولى استنتاج أمر مجهول من أمر معلوم. وفي مثال: «هذا العدد زوج، إذا فهو ليس فردًا» سيكون الأمر كذلك أيضًا.

كان الاستدلال في جميع الموارد السابقة على أمرٍ له سبب، والإشكال المشترك فيها جميعًا هو: إن ما له سبب يجب أن يُعرف عن طريق سببه فحسب. وأما الاستدلال عن طريق اللوازم فالأمر فيه ليس كذلك، فالاستدلال حينئذٍ يكون من طريق أمرٍ ذاتيٍّ، لا من طريق المُسبّب.

١. لمطالعة توضيحات الطباطبائي في نقد هذين النوعين من البرهان الإتيّ انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار

الأربعة، ج ٣، ص ٤٧٠، وج ٦، ص ٢٧، تعليقة الطباطبائي؛ الطباطبائي، البرهان، ص ٣٧؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة،

### البرهان الإني عن طريق اللوازم

في الاستدلال الإني المطلق من طريق اللوازم، يكون الأكبر لازماً ذاتياً للأصغر، غير أن هذا اللزوم ليس بيناً، إنما البين هو لزوم الأوسط للأصغر ولزوم الأكبر للأوسط. فمثلاً: «أ» لها علاقة ذاتية<sup>١</sup> نفس أمرية بـ«ب»، أي إن «ب» تُستنتج من «أ»، لا أن ثبوت «ب» لـ«أ» معلول لسبب. و«ج» أيضاً لها مع «ب» العلاقة نفسها. وهنا يكون اليقين بالصغرى والكبرى ليس متوقفاً على العلم بالسبب. وإنما سبب هذا اليقين هو ذات الأصغر والأوسط. وعلى هذا، يمكن الاستنتاج بشكل يقيني أن «ج» لازم ذاتي لـ«أ»<sup>٢</sup>.

والأساس الفلسفي لقبول مثل هذا الاستدلال هو أنه يمكن لذات واحدة (الأصغر) أن يكون لها لازمان ذاتيان (الأوسط والأكبر)، فقد ثبت في الفلسفة أنه يمكن لشيء واحد بسيط أن تكون له لوازم ذاتية وبلا واسطة، متعددة<sup>٣</sup>.

والنقطة الأخرى هي أن سبب اليقين في البرهان الإني من طريق اللوازم هو الذات نفسها التي تجعل موضوع الصغرى والنتيجة. فإن نفس ذات الموضوع تقتضي هذه اللوازم<sup>٤</sup>.

١. المراد من الذاتي هنا هو للحقوق بدون واسطة أو سبب.

٢. إننا في هذا البرهان الإني نعلم فقط أن الأوسط لازم للأصغر، وأن الأكبر لازم للأوسط. ومن هاتين القضيتين نستنتج أن الأكبر لازم للأصغر. ولكننا إذا كنا نعلم ونقول بأن الأوسط علّة لحق الأكبر للأصغر، أي إنه إذا كانت بعض اللوازم واسطة نفس أمرية للحق البعض الآخر، واستنتجنا من هذا الطريق لحق اللوازم الأخرى، فإننا نكون قد ألفنا في الواقع برهاناً لياً، وسوف نُشير إليه لاحقاً. ورغم أنه يمكن أن يكون لحق «ج» لـ«أ» في البرهان الإني المذكور بواسطة «ب» في الواقع، ولكننا نهمل هذه العلّة الخارجية وكونها واسطة، ولم نتحرّك من طريق العلّة.

٣. وقد أشار ابن سينا إلى هذا الأمر. انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٨٧. وقد ذكر الطباطبائي مثلاً على البرهان الإني من طريق اللوازم في حاشية الأسفار، حيث يُستدل من طريق العلّة الأولى أو كون الوجود ثابتاً بذاته على كونه واجباً بالذات. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٩، تعليقة الطباطبائي.

٤. لا بد من الالتفات إلى أن عدم وجود سبب للعلم بالمقدمات في البرهان الإني من طريق اللوازم، ليس بمعنى أن اليقين الحاصل من هذا البرهان حاصل من دون علّة ومبرر. فهذان أمران اثنان ولا علاقة لأحدهما بالآخر. وكما تمّ بيانه فالعلم بالمقدمات في هذا البرهان لم يحصل من طريق السبب كي يرد على هذا القسم الإشكال الوارد على سائر الأقسام، فلحقوق الأوسط للأصغر وكذلك الأكبر للأوسط بين؛ لأنها لوازم بلا واسطة لموضوعها. فعندما يكون



وقد اشتهر بين المناطقة أن ما له سبب لا يمكن أن يحصل العلم اليقيني به إلا عن طريق البرهان اللّمي. وما يثبته البرهان الإتي من طريق اللوازم فهو ما لا سبب له. وأما سائر أنواع البراهين الإيتية فليست كذلك؛ ولهذا فهي لا تُنتج يقيناً.<sup>١</sup>

وكما قلنا فإن الحد الأوسط سبب نفس أمري لثبوت الأكبر للأصغر (النتيجة) في البرهان اللّمي. ولكنه أحياناً قد لا يكون هناك سبب نفس أمري لثبوت الأكبر للأصغر، فإنه إذا كان ثبوت الأكبر للأصغر من اللوازم الذاتية للأصغر، لن يكون له - حينئذٍ - سبب نفس أمري. «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته، لكنه ليس بين الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلا أنه بين الوجود للأصغر، ثم الأكبر بين الوجود للأوسط، فيعتقد برهان يقيني، ويكون برهان إن ليس برهان لم».<sup>٢</sup>

ذات الأصغر تقتضي الأكبر، وحيث إن هذا الاقتضاء خفي ومجهول، يُقام البرهان عليه. والاستنتاج في البرهان الإتي من طريق اللوازم يتم بأن يتحقق الانتقال من لازم بين إلى لازم آخر خفي. فكلما الحدّين الأوسط والأكبر لازم ذاتي للأصغر، والبين هو لزوم الحد الأوسط للحد الأصغر، ولزوم الحد الأكبر للحد الأوسط، أما لزوم الحد الأكبر للحد الأصغر فخفي وغير بين؛ ولهذا يقع أحد اللوازم حدّاً أوسط كي يتضح لزوم اللازم الآخر. وعلى هذا، فمن خلال الاستفادة من نسبتين لزوميتين بيّنتين تتضح النسبة اللزومية الخفية ويتم إثباتها.

وبناءً على هذا ففي البرهان الإتي من طريق اللوازم لا توجد ثمة سببية هناك، أي إن الحد الأوسط ليس علّة نفس أمرية لثبوت الأكبر للأصغر، بل كل ما هو موجود هو الاقتضاء الذاتي،

---

«ب» لازماً بلا واسطة لـ«أ»، ويكون «ج» لازماً بلا واسطة لـ«ب»، يمكن الاستنتاج بنحو يقيني أن «ج» لازم بلا واسطة لـ«أ»- أي إن «ج» لازم ذاتي لـ«أ»، وليس عرضاً غريباً له- وبالتالي يمكن حمل «ج» على «أ». فلزوم «ب» لـ«أ» ليس له سبب حتى يجب للعلم به أن يكون من طريق سببه. وهذا العلم ليس أيضاً من دون مبرر نفس أمري، فإن مبرر هذا العلم- وكما تقدّم- هو ذات الموضوع نفسه.

١. ومن الجدير بالذكر أن آراء الطباطبائي في البرهائين اللّمي والإتي متطابقة مع الآراء المشهورة بين المناطقة. ومن باب المثال فالطلب الذي أُشير إليه أعلاه قد ذكره في نهاية الحكمة. انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٦٢.

ولوازم الذات - تلك اللوازم التي لها معية فيما بينها - هي التي تشكّل أجزاء البرهان. وعليه - وكما ذكر ذلك ابن سينا - فالنتيجة في البرهان الإتي من طريق اللوازم لا علة لها، وبدل العلة ثمة هناك ذات الأصغر يمكن التعامل معها.

«ها هنا فكان بدل السبب، الذات؛ وكان الأكبر للأصغر لذاته ولكن كان خفياً؛ وكان الأوسط أيضاً له لذاته لا بسبب، حتى إن جُهل جُهل، ولكنّه لم يكن خفياً»<sup>١</sup>.  
ولكن ثمة نقطة دقيقة هنا، هي أنه إذا كان البرهان من طريق اللوازم يتألف بحيث يكون الحد الأوسط من اللوازم الذاتية للحد الأصغر، والحد الأكبر من اللوازم الذاتية للحد الأوسط، ولا يكون من اللوازم الذاتية للحد الأصغر، وكان ثبوت الأكبر للأصغر بسبب الحد الأوسط، فإن هذا البرهان سيكون لمياً حينئذ. وقد صرح بذلك الشيخ الرئيس حيث قال:

«اللهم إلا أن يقتضي أحدهما لذاته أولاً، ويقتضي الثاني لا لذاته بل بتوسط ذلك الأوّل بينها. فحينئذ يكون «ب»<sup>٢</sup> علة «أ»<sup>٣</sup> لا بحسب البيان فقط، بل وبحسب الوجود»<sup>٤</sup>.  
وكما أوضحنا فإن شرط كون البرهان إتيًا من طريق اللوازم، هو أن يكون الأوسط والأكبر كلاهما من اللوازم الذاتية للأصغر، بحيث يكون أحدهما بينًا والثاني خفياً. أما إذا كان الأوسط لازماً ذاتياً للأصغر، ولم يكن الأكبر - وهو لازم ذاتي للأوسط - لازماً ذاتياً للأصغر، فلن يكون البرهان - في هذه الحال - برهاناً إتيًا؛ لأن ثبوت الأكبر للأصغر سوف يكون له سبب في هذه الحالة.

١. م. ن، ص ٨٧.

٢. أي: الحد الأوسط.

٣. أي: الحد الأكبر. هكذا هي عبارة ابن سينا، ولكن المراد حتماً هو أن الأوسط علة ثبوت الأكبر للأصغر، لأن الأوسط علة للأكبر؛ فإن الأوسط ليس علة للأكبر أصلاً، بل الأكبر لازم ذاتي للأوسط.

٤. أي: ليس علة للتصديق فقط، بل علة في نفس الأمر أيضاً. وهذه خصوصية البرهان اللّمي.

٥. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٨٧.

### رأي العلامة الطباطبائي في جريان البرهان اللّمي في الفلسفة

يعتقد العلامة الطباطبائي أن البرهان اللّمي لا يجري في الفلسفة ولا دور له فيها، وقد استدلّ على مدّعه بما حصله: حيث إن الفلسفة أعم العلوم، فموضوعها سيكون أيضًا أعم الموضوعات وأعم الأشياء. وأعم الأشياء لا يقع معلولًا لشيء من الأشياء؛ لأنه لو كان معلولًا لكان هناك شيء (علّة) موجود خارجًا عنه ووراءه.<sup>١</sup> وحينئذٍ لن يكون هو أعم الأشياء.<sup>٢</sup> فلا وجود لشيء خارج عن الموجود بما هو موجود؛ ولذا فالموجود بما هو موجود لا علّة له أيضًا. ويستنتج العلامة من نكتة «أن موضوع الفلسفة لا علّة له» أنه لا طريق للبرهان اللّمي إلى الفلسفة الأولى:

«خامسًا: أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولًا لشيء خارج منه؛ إذ لا خارج هناك، فلا علّة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست براهين لمّية».<sup>٣</sup>  
وعلى ما تقدّم بيانه فمراده: أن البرهان اللّمي لا يجري في أي مسألة من المسائل الفلسفية. ونستعرض عبارات العلامة الأخرى أيضًا كي يتضح أن مراده هو ما ذكرناه:  
«السلوك من بعض اللوازم العامة التي لا علّة لها، كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر، فهو برهان إنّي مُفيد لليقين كما يُبين في فن البرهان من المنطق، ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى».<sup>٤</sup>

ومن الواضح في هذا النص أن كلامه ناظر إلى جميع البراهين المُستعملة في الفلسفة الأولى. ويقول في موضع آخر:  
«جميع البراهين المُستعملة في الفلسفة - ومنها القائمة على وجود الواجب - براهين إنّية كما عرفت، فيُسلّك فيها من بعض لوازم الوجود ككونه حقيقة ثابتة بذاتها أو علّة أولى، إلى بعض آخر ككونه واجبًا لذاته».<sup>٥</sup>

١. لأن العلة تكون دائمًا خارج المعلول ووراءه.

٢. موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود بما هو موجود؛ فلا شيء هناك غيره.

٣. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٦.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٧، تعليقة الطباطبائي.

٥. م. ن، ص ٢٩؛ وانظر أيضًا: م. ن، ج ٣، ص ٣٩٦ و ص ٤٧٠، تعليقة الطباطبائي.

### بعض الإشكالات على رأي العلامة الطباطبائي

لقد واجهه كلام العلامة الطباطبائي الذي ذكره في مدخل كتاب نهاية الحكمة، والذي بيّنه في مواطن أخرى وأكد عليه، عدّة إشكالات؛ فقد اعترض بعض أهل الفن على رأي العلامة الطباطبائي بثلاثة إشكالات:<sup>١</sup>

ألف: ما ذكره العلامة من أن موضوع علم الفلسفة لا علة له، أمر صحيح لا غبار عليه، بيد أن هذا لا يُنتج أن البرهان اللّمي لا يدخل في الفلسفة؛ لأن الحدّ الأوسط في البرهان اللّمي - وكما مرّ معنا - هو علة ثبوت الأكبر للأصغر فحسب. ونحن في البرهان الفلسفي نجعل موضوع الفلسفة - أي الموجود بما هو موجود - حدًّا أصغر، ونحمل عليه الحدّ الأوسط. كذلك في الكبرى نضع الحدّ الأوسط موضوعًا، ونحمل عليه الحدّ الأكبر. فنحمل الحدّ الأكبر على الأصغر (وهو موضوع الفلسفة) فالمجهول هنا هو ثبوت الأكبر للأصغر.

فإذا كان هذا البرهان لّمياً، فسوف يكون الحدّ الأوسط علة لثبوت الحدّ الأكبر للأصغر الذي هو موضوع الفلسفة هنا، ولكنه لا يلزم من هذا أن يكون الحدّ الأوسط علة خارجية عينية لنفس موضوع الفلسفة، الذي يمثل الحدّ الأصغر هنا. وعليه فلا يصحّ استنتاج عدم جريان البرهان اللّمي في الفلسفة، من عدم وجود علة لموضوع الفلسفة؛ فهاتان مسألتان منفصلتان لا علاقة لأحدهما بالآخرى.

ثم إنه لو قيل بأن البرهان اللّمي لا يجري في الفلسفة فسيكون معنى هذا أنه لا يوجد عندنا في الفلسفة أي حدّ أوسط يكون علة خارجية لثبوت الأكبر للأصغر.

وكذلك في الصغرى، فإن لموضوع الفلسفة محمولاً، فإذا كان هذا المحمول عين الموضوع، فالمحمول لن يكون له علة، ولكن العلامة نفسه يعتقد بأن المحمول يغير الموضوع بحسب المفهوم. وعلى هذا فيوجد بين الموضوع والمحمول نوع من المغايرة. وهما متّحدان، بمعنى أن لهما مصداقاً واحداً، لا أن أحدهما عين الآخر. ومع وجود نوع من التغير بينهما، فعدم وجود علة للموضوع لا يُنتج عدم وجود علة للمحمول أيضاً سواء كان المحمول هو الحدّ الأوسط أم الحدّ الأكبر.

١. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ١٥.

وكما يُلاحظ فهذا الإشكال إشكال مهمّ، وعدم وجود علةٍ للحدِّ الأصغر لا علاقة له بمسألة عدم وجود علةٍ لثبوت الأكبر للأصغر.

باء: يرى العلامة الطباطبائي أن العرض الذاتي مساوٍ للموضوع. ولكن الحق أن العرض الذاتي قد يكون أخص من الموضوع. وعليه فعندما يكون البحث منصباً على حصّة من الموجود، فالمحمول فيها لا يُحمل على نفس موضوع الفلسفة. وهنا يكون موضوع بعض مسائل الفلسفة أخص من «الموجود بما هو موجود». فالأمر الأعم - أي الموجود بما هو موجود - لا علة له، ولكن الأمر الأخص - مثل الموجود الإمكانى - يمكن أن تكون له علة.

فعدم وجود علةٍ للموجود المطلق لا يستلزم عدم وجود علةٍ لخصّة أو مرتبة خاصة منه. والإشكال التالي إشكال مبنائي.

جيم: بناءً على كون الإلهيات بالمعنى الأخص من مسائل الفلسفة الأولى، والعلامة يرى ذلك، ففي أبحاث الإلهيات بالمعنى الأعم قد نسلّك طريق الصفات الإلهية (التي هي عين الذات) لإثبات الأفعال الإلهية، وهو برهان لمي؛ لأن الصفات في الخارج هي منشأ الأفعال وعلة لها.

#### توجيه رأي العلامة الطباطبائي طبقاً لمبانيه

لا بد أولاً من التذكير بأنه لا يوجد في تاريخ الفلسفة الإسلامية أحد من الفلاسفة المسلمين يعتقد بأن جميع البراهين الفلسفية هي من نوع الملازمات العامة. بل يعتقدون بأن البرهان اللمي يجري في الفلسفة، وقد ذكروا نماذج على ذلك. طبعاً هم لا يقصدون أن جميع براهين الفلسفة براهين لمية، بل يرون أنّ بعضها شبيه باللمّ وبعضها إنّي، ولكن العلامة قد وصل إلى ما وصل إليه طبقاً للمباني التي قبلها.

إن بعض الإشكالات التي أنف ذكرها إشكالات مبنائية وبعضها بنائي. ونحن نسعى هنا - ومن خلال عدّة تفسيرات - إلى شرح السبب الذي أدّى بالعلامة للوصول إلى هذه النتيجة، وذلك طبقاً لمبانيه.

وبعبارة أخرى: يمكن توجيه كلام العلامة بعدة وجوه:<sup>١</sup>

ألف: يلتزم العلامة بضرورة كون المحمول مساوياً للموضوع في جميع المسائل، فلا يكون أخصّ ولا أعم. ثم يستنتج من ذلك بأن موضوعات المسائل لا بدّ أن تكون مساويةً لموضوع العلم، بمعنى أنه في العلم الحقيقي يتمّ بحث الأحوال التي تكون مساويةً لموضوع العلم، أو تكون هي ومقابلاتها مساويةً لموضوع العلم. وعلى هذا تكون بعض قضايا العلم من نوع مردّدة المحمول. وطبقاً لهذه المباني فالبرهان الفلسفي سوف يكون على هذه الصورة: موضوع الفلسفة - أي الموجود بما هو موجود - يقع موضوعاً للصغرى. والحدّ الأوسط يكون محمولاً مساوياً لموضوع الفلسفة، وما يساوي موضوع الفلسفة هو نفسه.

وقد أوضح العلامة هذه النقطة في الفرع الثاني من «تبيين بما تقدّم» من مدخل نهاية الحكمة

حيث قال:

«ثانياً: أن موضوعها [أي الفلسفة] لما كان أعم الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع، كقولنا: «إن كل موجود فإنه من حيث هو موجود واحد أو بالفعل»، فإن الواحد وإن غاير الموجود مفهومًا لكنه عينه مصداقًا، ولو كان غيره كان باطل الذات غير ثابت للموجود، وكذلك ما بالفعل. وإما ليست نفس الموضوع بل هي أخصّ منه لكنّها ليست غيره، كقولنا: «إن العلة موجودة»؛ فإن العلة وإن كانت أخصّ من الموجود لكن العلية ليست حيثيةً خارجةً من الوجودية العامة وإلا لبطلت».<sup>٢</sup>

وبناءً على هذا فالمحمول في القضية الفلسفية يكون دائماً مساوياً لموضوع الفلسفة؛ لأن القضية الفلسفية إما مردّدة المحمول أو لا، ولكن المحمول - على كل حال - مساوٍ للموضوع. وعليه فهو نفس الموضوع. فإذا كان الموجود بما هو موجود لا علة له؛ فمحموله لا علة له أيضاً لأنه مساوٍ لما لا علة له.

ففي الكبرى يُجعل الحدّ الأوسط - وهو مساوٍ للموجود بما هو موجود ونفسه - موضوعاً،

١. ويبدو أنها جميعها غير صحيحة.

٢. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٥.

ويُحمل عليه الأكبر. وطبقاً للمبنى العلامية فإن الحدّ الأكبر يجب أن يكون مساوياً للحدّ الأوسط أيضاً. وعلى هذا فسوف يكون الحدّ الأكبر مساوياً أيضاً للموجود بما هو موجود ونفسه. وحينئذٍ فلن يكون هناك للارتباط بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر - وهو الموجود بما هو موجود - علة وراء الموجود. مثلما أن ثبوت الحدّ الأوسط للحدّ الأصغر لم يكن بحاجة لمثل هذه العلة. وعلى هذا، فثبوت الأكبر للأصغر لا علة له، وبالتالي لن يكون هذا البرهان لمياً.

وقد اعتمدنا في هذا التوجيه على مسألة كون المحمولات نفس الموضوع.

باء: جاء في بحوث البرهان أن ما ليس له سبب لا يقوم عليه برهان لمي. وفي بحثنا الفعلي وطبقاً لرأي العلامة الطباطبائي فإن محمولات مسائل الفلسفة، سواء كانت مرددة المحمول أم غير ذلك؛ فجميعها تكون مساوية للموضوع ومتحدّة معه، وموضوعها أيضاً هو نفس موضوع علم الفلسفة؛ ولذا فالمحمولات جميعها ذاتية للموضوع ولا سبب لها. ومن هنا فلا يجري البرهان اللمي في الفلسفة.

وللتوضيح نقول: وفقاً لرأي العلامة لا بد أن تكون المحمولات عرضاً مساوياً للموضوع، فيكون الموضوع والمحمول متّحداً في المصداق ومتغايران في المفهوم؛ ولهذا فإذا كان الموضوع - وهو الموجود بما هو موجود - لا علة له، فالمحمول كذلك لن يكون له علة، فيكون المحمول لا سبب له، ويكون من جملة اللوازم الذاتية. وعلى هذا فالحدّ الأوسط الذي يُحمل على موضوع الفلسفة لا علة له، والحدّ الأكبر أيضاً - الذي يُحمل على الحدّ الأوسط ويتحد معه - لا علة له. وبالنتيجة سوف يكون حمل الحدّ الأكبر على الحدّ الأصغر بلا علة ولا سبب؛ لذا لن يكون مثل هذا البرهان برهاناً لمياً.

ومن آثار هذا الاستنتاج أن جميع المحمولات الفلسفية من لوازم موضوع الفلسفة. ولم نعتمد في هذا التوجيه على كلام العلامة في مدخل نهاية الحكمة، وإنما استندنا إلى لزوم كون المحمول ذاتياً للموضوع.

جيم: يمكن شرح التوجيه الثالث لرأي العلامة من خلال المباحث المطروحة في مدخل نهاية الحكمة في الجملة، وذلك بالقول: تُعدّ جميع مسائل الفلسفة من أحوال الموجود بما هو موجود،

وأحوال الموجود بما هو موجود ليست شيئاً وراء الموجود بما هو موجود. وقد شرح العلامة هذه المسألة بقوله «لما كان من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود»<sup>١</sup>.

فإن دائرة الموجود بما هو موجود واسعة لدرجة أنها تشمل أحواله أيضاً، ومن المحال أن تكون أحوال الموجود بما هو موجود مصداقاً للمعدوم، وعليه فسوف تكون مصداقاً للموجود، ويكون مكانها في دائرة الموجود بما هو موجود. وحينئذٍ لا يمكن القول - والحال هذه - بأن علة ثبوت أحوال الموجود بما هو موجود خارجه عنه؛ لأن الموجود بما هو موجود لا وراء له. وقد قلنا بأن الملاك في كون البرهان لمياً هو كون الحد الأوسط علةً لثبوت الأكبر للأصغر، ولكن ثبوت الأكبر للأصغر في القضايا الفلسفية - بحسب رأي العلامة الطباطبائي - هو عبارة عن ثبوت محمول لموضوع الفلسفة، أي ثبوت أحوال الموجود بما هو موجود له. وقد أوضحنا أنّاً أن ثبوت أحوال الموجود بما هو موجود لا علة له وراءها، وعليه فليس هناك براهين لمية على المسائل الفلسفية.

دال: وثمة توجيه رابع، يمكن إرجاعه إلى أحد التوجيهات السابقة. وهذا التوضيح قد ذكره العلامة الطباطبائي نفسه في جواب سماحة الأستاذ جواد آملّي.

يقول سماحته: إن المراد من الموجود الذي قال عنه في النهاية إنه لا علة له، هو موضوع الفلسفة، أي الموجود بما هو موجود. وأما محل البحث في البرهان اللّمي فهو ثبوت الأكبر للأصغر، أي إن البحث في وجود علة لثبوت المحمول للموجود، لا في وجود علة لنفس الموجود، فقد كتب الأستاذ قائلاً:

«إن الأوسط في البرهان، التي [الذي] يكون علةً لثبوت المحمول للموضوع، لا لثبوت الموضوع، فلا تلازم بينهما، فللبرهان اللّمي في الفلسفة مجال ويؤيده الاستدلال به في بعض المواضع وإن كان الأوسط معلولاً لوجود الموضوع»<sup>٢</sup>.

١. م. ن، صص ٤-٥.

٢. جواد آملّي، شمس الوحي تبريزي، السيرة العلمية للعلامة الطباطبائي (بالفارسية)، ص ٣٢٩.



وبناءً على هذا، فالموضوع والمحمولات الفلسفية هي عبارة عن الوجود وشؤونه المساوية له. وفي جميع المسائل الفلسفية أخذ الوجود موضوعاً أو جعل محمولاً من باب عكس الحمل. والمحمولات الفلسفية ليست إلا شؤناً وخواصاً مساويةً للوجود. فعلاوةً على ثبوت أصل الوجود، فثبوت أحواله وشؤونه أيضاً لا علة له، أي إنه لا توجد علة خارجية لا لثبوت شيء للوجود [أي لا لثبوت الوجود]، ولا لثبوت الوجود لشيء (بنحو عكس الحمل).

وهذا نصُّ عبارة العلامة كما نقلها الأستاذ جوادي آملي:

«ما في القضايا الفلسفية من موضوع أو محمول، إما هو الوجود من حيث هو موجود، وإما شأن من شؤونه وخاصة من خواصه المساوية له، ولا علة للوجود، لا لثبوتها ولا لثبوت شيء،<sup>١</sup> فلا سبيل لبرهان اللّم إلى المسائل الفلسفية ولا مجال له فيها»<sup>٢</sup>.  
ولتوضيح مراده نقول: إن الشؤون المساوية للوجود، إما أنها نفسه، وحينئذٍ يرجع هذا البيان إلى التوجيه الأول. وإما أنها من لوازمه، فلا سبب لها، وحينئذٍ يرجع هذا البيان إلى التوجيه الثاني. وإما أنها من أحوال الوجود بما هو موجود التي تقع في حيطته، وحينئذٍ يرجع إلى التوجيه الثالث.

وكما أشرنا فإن العلامة طرح هذا الرأي بناءً منه على لزوم كون محمولات مسائل العلم مساوية لموضوعه، ولو بنحو القضية مرددة المحمول.

ولكنه لا بد من الالتفات إلى دخالة مبنى آخر أيضاً في هذا البحث، وهو أن موضوع الفلسفة - أي الوجود بما هو موجود - مطلق بالإطلاق المقسمي الشمولي؛ فلا يخرج عن حيطته أي أمر موجود. فلو لم يكن هنا إلا المبنى الأوّل [أي لزوم تساوي محمولات مسائل

١. من باب عكس الحمل. ومراده بالنتيجة أنه لا علة لثبوت شيء للوجود أيضاً.

٢. م.ن، صص ٣٢٩-٣٣٠. وقد كتب الأستاذ جوادي آملي في ذيل كلام: «ما أفاده (دام ظلّه العالی) غیر منطبق علی السؤال، ولا هو تامّ فی نفسه كما لا يخفى» (م.ن، ص ٣٣٠). ولكن يبدو أن جواب ينطبق على السؤال؛ لأنه قال: إنه لا علة أيضاً لثبوت شيء للوجود. وإن كان كلامه لا يخلو من خلل.

العلم مع موضوعه]، لكان ينبغي القول بأن البرهان اللمّي لا يجري في جميع العلوم الحقيقية. ولكن العلامة طرح هذا البحث في خصوص علم الفلسفة.

### المقصود بالملازمات العامة

سَلَفَ مِنَّا أَنْ الْعَلَامَةَ يَرَى أَنَّ الْفَلَسَفَةَ إِنَّمَا يَجْرِي فِيهَا الْبَرَهَانُ الْإِنِّيَّ الْمُعْتَمِدَ عَلَى الْمَلَاذِمَاتِ الْعَامَّةِ فَحَسَبَ، فَقَدْ كَتَبَ فِي نَهَايَةِ الْحِكْمَةِ: «فَلَا يَبْقَى لِلْبَحْثِ الْفَلَسَفِيِّ إِلَّا بَرَهَانُ الْإِنِّ الَّذِي يُعْتَمَدُ فِيهِ عَلَى الْمَلَاذِمَاتِ الْعَامَّةِ فَيُسَلِّكُ فِيهِ مِنْ أَحَدِ الْمَلَاذِمِينَ الْعَامِّينَ إِلَى الْآخَرِ»<sup>١</sup>.

واعتبر في موضع آخر من نفس الكتاب - وعندما جرى الكلام عن الملازمات العامة - أن المتلازمين العامّين هما صفتان عامّتان متلازمتان<sup>٢</sup>.

وقال البعض أن المراد بالملازمات العامة هي الأمور المختصّة بالفلسفة الأولى؛ لأن الفلسفة علم عام، فمسائلها أيضًا عامّة. ولكنه بحسب توضيحات العلامة لا بدّ من القول بأن المراد من كون اللزوم عامًا، أنه ليس جزئيًا ولا شخصيًا ولا موردًا. فكون لازم «أ» عامًا، أنه لازم لذات «أ»، لا أنه لازم لها في مورد خاص.

وفي الحقيقة إنّ شرط إفادة البرهان الإنّي من طريق اللوازم لليقين الكلّي هو عمومية اللزوم. والملازم العام هو نفس الصفة العامّة والكلية وغير الشخصية. وهذه نفس النكته التي ذكرها ابن سينا في بيان شرط يقينيّة هذا النوع من البرهان حيث قال: «إنما كان يقينًا لأنّ المقدمتين كليّتان واجبتان ليس فيها شك»<sup>٣</sup>.

### مناقشة رأي العلامة الطباطبائي

بنى العلامة رأيه هنا على أساس ما ذهب إليه في باب العرّض الذاتي، وأنّ محمولات مسائل العلم مساوية لنفس موضوع العلم. فما لم يتم قبول هذا المبنى، لن تتم بتبع ذلك النتيجة التي استخلصها العلامة وانتهى إليها.

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٦.

٢. م. ن، ص ٢٦٢.

٣. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٨٦.

وبيان ذلك: إنّ المحمول يمكن أن يكون أخص من الموضوع، وعلى هذا لن يواجه البرهان اللّمي مشكلة في جريانه في الفلسفة.

طبعا لا ننكر أن بعض البراهين الفلسفية إنية مطلقة تصل إلى النتيجة عن طريق الملازمات العامة، غير أن البراهين الفلسفية ليست جميعها من هذا القبيل.

ومضافاً إلى ذلك أنه حتى على مبنى العلامة نفسه لا يمكن إثبات أن البرهان اللّمي لا يجري في الفلسفة. وقد بذلنا جهدنا لتوجيه وشرح رأي العلامة من خلال عدة احتمالات توضيحية، بيد أن أيّا منها لا يخلو من الخلل.

وكما مرّ، فالحدّ الأوسط في البرهان اللّمي علّة لثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر. وعندما نشكّل برهاناً، فإننا لا نكون على علم بثبوت الأكبر للأصغر، وإلما احتجنا إلى البرهان. والمفترض في البرهان الفلسفي أن نحمل على موضوع الفلسفة (الموجود) بواسطة الحدّ الأوسط محمولاً نجهل ثبوته للموضوع.

فإذا كان البرهان الفلسفي ميّياً، فالمقدار اللازم هو أن يكون الحدّ الأوسط علّة خارجية للربط بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر، ولا يلزم أن يكون علّة لنفس الأصغر أو الأكبر.

ونضيف هنا بأنه ليس من اللازم أن تكون هذه العلّة شيئاً وراء الموجود بها هو موجود، فحتى لو ازم «الموجود» تستطيع أن تكون علّة لمثل هذا الربط. كما أن الحدّ الأوسط يمكن أن يكون من معلولات الموجود، إلا أنه لا يمكن أن يكون من علله؛ لأن الموجود لا علّة له وراء ذاته. بل إن حتى الحدّ الأوسط يمكن أن يكون معلولاً للحدّ الأكبر، لكن المهم هو أن يكون علّة خارجية للربط بين الأكبر والأصغر.

والموجود لا علّة له، ولكن يمكن أن يكون معلول الموجود علّة خارجية لثبوت بعض أحوال الموجود. وحينئذ يكون البرهان المعقود ميّياً، ولا يقع المحذور الذي تحدّث عنه العلامة الطباطبائي وأن الموجود لا علّة له وراء ذاته؛ فبعض حصص الموجود لها أن تكون علّة للحصص الأخرى، أو لمجموعة من المحمولات المساوية للموجود (أي مردّدة المحمول).

ويمكن الآن بيان الخلل الموجود في جميع أدلة وتوجيهات رأي العلامة الطباطبائي. في

التوجيه الأول، كانت المحمولات نفس الموضوع. وحينئذٍ لا بد أن تكون جميع المحمولات بيّنة، وسوف لن يكون هناك منها ما هو غير معلوم حتى يحتاج إثباته إلى برهان، إلا إذا قيل بأن المحمولات هي نفس الموضوع في الواقع، لكنه لا علم لنا بها كلّها، وإنما نعلم بها بواسطة البرهان. وفي هذه الحالة لا بد من تفحص علة التصديق بثبوت المحمول للموضوع. فإذا كانت علة التصديق هي أيضًا علة ثبوت المحمول للموضوع في الخارج، يكون البرهان المعقود هنا مبيّنًا، وإلا فهو إني. وأما إذا كان ثبوت المحمول للموضوع لا يحتاج إلى علة خارجية أصلاً، فحينئذٍ يكون بيّنًا وبدهيًا، ولا يحتاج إلى إقامة الاستدلال.

ويمكن الإشكال على التوجيه الثاني بنحو مشابه أيضًا: فحتى لو كانت جميع محمولات موضوع الفلسفة لوازم له، فليست جميعها لا تحتاج إلى علة خارجية. فإذا كان لحق اللازم لموضوع الفلسفة لا علة خارجية له، فسوف يكون بين الثبوت، ولا حاجة أساسًا لإقامة البرهان لإثباته.

ويمكن القبول بأن لحق بعض اللوازم يحتاج إلى علة خارجية، غير أنها ليست علة وراء الوجود، واستدلال العلامة لا ينفي وجود مثل هذه العلة؛ فمن الممكن أن تكون «أ» محمول لموضوع الفلسفة، ويلزمها بحسب ذاتها «ب». وفي هذه الحالة تكون «أ» علة خارجية لـ«ب»، وإذا جعلنا «أ» حدًا أو وسط في البرهان على ثبوت «ب» لموضوع الفلسفة، فإنه سيكون عندنا برهان لمي. وحتى أنه من الممكن أن لا تكون «ب» معلولة لـ«أ»، وإنما لازمه فقط، إلا أن كون «أ» علة خارجية للربط بين «ب» وموضوع الفلسفة، يكفي وحده لصيرورة البرهان مبيّنًا. وعلى هذا فيمكن إقامة البرهان اللمي من دون لزوم علة وراء الوجود.

والنكته الأساسية هنا هي وقوع الخلط بين عدم وجود علة للموجود بما هو موجود، وعدم وجود علة للثبوت الخارجي للمحمول للموضوع. فبحسب العبارة التي نقلناها أخيرًا عن العلامة الطباطبائي يلزم عدم وجود علة خارجية لثبوت أي شيء للموجود. ولكن هذا المدعى لا دليل عليه؛ ذلك أنه لم يكن المحمول على الموجود بين الثبوت، فإن إثباته يحتاج إلى علة للتصديق به، وإذا تفحصنا هذه العلة بلحاظ الخارج فمن الممكن أن تكون من اللوازم العامة،

كما أنه من الممكن أن تكون - وضمن حيطة الموجود بما هو موجود وليس وراءه - علة خارجية للحقوق المحمول.

وبعبارة ثانية: كلما يتم إثبات محمول بنحو اليقين لموضوع الفلسفة بواسطة حدّ أوسط، فلا بد من البحث بشكل مستقلّ ومعرفة هل أن ذلك الحدّ الأوسط لازم للحدّ الأكبر، أو علة له. ولا يمكن تحديد ذلك مسبقاً؛ لأننا إنما احتجنا إلى البرهان لعدم علمنا بصحة حمل الحدّ الأكبر على الحدّ الأصغر.

وبكلمات أخرى: إن البحث هنا أساساً ليس حول أن العلية خارج حيطة الموجود المطلق أو داخله، بل الملحوظ هو العلية المتعلقة بالارتباط بين الموضوع والمحمول ضمن حيطة الوجود المطلق. لاحظوا «أ» و«ب» ضمن حيطة الوجود، أليس من الممكن أن تكون «أ» علة نفس أمرية للارتباط بين «ب» وموضوعها؟ فليس قوام لمية البرهان الفلسفي بعلة وراء الوجود.

ثم إن جميع الأدلة الواردة في بحث العلامة تستند إلى كون العلة المطروحة في البرهان اللمّي علة وراء الوجود. ولكنه ينبغي القول بأنه أساساً إن العلية والمعلولة المطروحتين هنا ليس من اللازم أن تكونا في وجودين منفصلين. فقد ينشأ المعلول أحياناً من وجود العلة ويحمل عليها. وكمثال على ذلك، ما هو التصوير الذي يمكن تقديمه لخارجية الماهية بناءً على أصالة الوجود وأنه يملأ متن الواقع برمته، وفي نفس الوقت تكون الماهية حقيقة نفس أمرية خارجية؟ لا بد من القول بأن الوجود أصيل، وهو المنشأ للماهية، والماهية تنبع من الوجود الأصيل. وبناءً على هذا، يمكن - بنحوٍ من الأنحاء - اعتبارها معلولة للوجود، غير أنها ليست العلية التي تتحقّق بين وجودين منفصلين. لكنه بلحاظ ما هو لازم في البرهان اللمّي، يمكن اعتبار العلاقة بين الوجود والماهية علاقة العلية. فالماهية موجودة؛ لأنها نشأت من الوجود. والوجود حدّ أوسط في حمل التحقّق والواقعية على الماهية، والبرهان الذي يتشكّل - استناداً إلى هذا الحدّ الأوسط - على التحقّق الواقعي ونفس الأمري للماهية هو برهان لمّي.

وعلى هذا الأساس، فلا يلزم في البرهان اللمّي الفلسفي أن تكون العلة وراء موضوع الفلسفة؛ فالمحمول يمكن أن يكون مساوياً للموضوع وعينه وناشئاً منه، ومع ذلك يغيره

نحوًا من المغايرة، وهذا المقدار من المغايرة كافٍ في تصحيح تحقّق العليّة بين الموضوع والمحمول وتأليف البرهان اللّميّ.<sup>١</sup>

وإذا تم تصوير العليّة المطروحة في البرهان اللّميّ بنحو تكون وراء الموضوع، لا يلزم أن لا تُطرح إلا بشكل يجعلها تخرج عن دائرة الوجود المطلق؛ فكلّ علّة لها نحو مغايرة مع معلولها، ومن هذا الحيث تكون كلّ علّة وراء المعلول، بيد أنه لا يلزم أن يكون الوراثة فيها بمعنى خروجها عن موطن الوجود. وهذا هو مكنم الإشكال الأساسي في بحث العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه. إن مقوم لّميّة البرهان هو كون الحدّ الأوسط علّة الربط بين الأكبر والأصغر، وأما كون الأكبر معلولًا للحدّ الأوسط، أو علته، أو أنّ بينهما ملازمة، فلا دور لهذا في لّميّة البرهان وعدم لّميّته؛ فمن الممكن أن يكون الحدّ الأوسط معلولًا للأكبر، ولكنه علة نفس أمرية للربط بينه وبين الحدّ الأصغر.

وقد أوضح في علم المنطق معيار لّميّة البرهان وإنّيته، ولكن لتشخيص أي برهان إنّي وأي برهان لّميّ؛ لا بد من تطبيق المعيار المذكور في المنطق مع الواقع، فإذا كان الحدّ الأوسط للبرهان علّة خارجيةً لثبوت الأكبر للأصغر، فالبرهان لّميّ، وإلا فهو إنّي.

كما طرح ابن سينا في هذا المجال مثالين،<sup>٢</sup> يُقال في علم الطب أنه عندما يُصاب الجسم بالحمّى فإن الأخلط الغليظة تذهب إلى الدماغ، ويكون لهذا أثران في البدن: السحايا وصرورة لون البول أبيض، فإذا استدلّ من طريق بياض لون البول على وجود السحايا، فهذا استدلال من طريق أحد معلوليّ علّة واحدة على المعلول الثاني. والمنطق يقول إن الاستدلال من طريق أحد معلوليّ العلّة على المعلول الآخر هو نحو من البرهان الإنّي، وأما أن هذا الاستدلال الخاصّ

١. من الممكن اعتبار العليّة المذكورة عليّة تحليليّة، فقد ذكر ابن سينا مثالًا للبرهان اللّميّ كانت العلية فيه من سنخ العليّة التحليلية كما في: «زيد حيوان لأنه إنسان» (انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، ص ٨١). ولكن بحثنا غير ناظر إلى العلية التحليليّة فقط؛ ذلك أن أحد أنحاء العليّة التي تشكّل البرهان اللّميّ يمكن أن تكون عليّة تحليليّة. وعلى كل حال، فالعليّة المطروحة هنا عليّة خارجية تحليليّة نفس أمرية، ولكنها ليست العلية التي تتحقّق بين وجودين منفصلين، بل العلية التي يُتصوّر تحقّقها بين الوجود وأحواله وشؤونه.

هو من هذا النوع، فلا بدّ من تشخيص ذلك على أساس الواقعيّة الخارجيّة، وفي هذا المثال على أساس المعلومات الطبيّة.

ويقال في علم الهيئة أن علّة الخسوف حيلولة الأرض بين الشمس والقمر، فإذا استدلّ من طريق خسوف القمر على حالة الأرض، فسوف يكون هذا استدلالاً من طريق المعلول على العلّة، الذي يُقال عنه في المنطق أنه نوعٌ من البرهان الإنّي.

ومن الواضح أنه لا يمكن تشخيص نوع كل استدلال خاص من خلال البحوث المنطقية، وإنما المنطق يقدّم المعيار فحسب، وأما تطبيقه فالمنطق لا يتكفّل بذلك، ولا بدّ لذلك من ملاحظة الواقع.

فإذا استدلّ في الفلسفة من حركة الجوهر على حركة العرّض، فسوف يكون هذا استدلالاً من طريق العلّة على المعلول، وهو من نوع البرهان اللّميّ. وفي المقابل يكون الاستدلال من حركة العرّض على حركة الجوهر برهاناً إنّيّاً.

كذلك عندما يُقال - على أساس أصالة الوجود - بأنّ الماهيّة موجودة بتبع الوجود، فهذا بيانٌ لميّ، وحركةٌ من العلّة إلى المعلول. وأما إذا استدلّ من طريق تعدّد الماهيّات على تعدّد الوجودات الأصيلّة، فالكشف هنا يكون إنّيّاً، وتكون هذه حركةٌ من المعلول إلى العلّة واستدلالاً إنّيّاً. ولكنه إذا قيل بأنّ الوجودات المحدودة متعدّدة فالماهيّات إذاً متعدّدة أيضاً، فستكون الحركة حينئذٍ لّميّة، ويكون البرهان هنا برهاناً لميّاً.

والمثال الآخر على جريان البرهان اللّميّ في الفلسفة، هو إثبات النظام الأحسن للعالم من طريق الحكمة والحسن الإلهيين. وأما إذا تم الاستدلال من طريق النظام الأحسن للعالم على الحكمة والحسن الإلهيين، فالبرهان يكون إنّيّاً.

وأمثلة البرهان اللّميّ في الفلسفة كثيرة. وتعدّ النتائج التي استخلصها العلّامة الطباطبائي من أصالة الوجود من هذا القبيل، وإحدى نتائج أصالة الوجود أن جميع الصفات، مثل العلم والقدرة، تتبع من الوجود، وليس ثمة صفة وراء الوجود؛ إذ ليس وراء الوجود إلا البطلان والعدم بالذات. فيما أن الوجود أصيل، فجميع الصفات ترجع إليه، وتنشأ منه. فوصلنا إلى

هذه النتيجة من طريق أصالة الوجود يعني أننا سلطنا طريق البرهان اللمّي. والعلم ليس مغايراً للوجود الأصيل، وليس له تحقّق وراء تحقّق الوجود؛ فمن ذات الوجود الأصيل تنشأ الحياة والعلم والقدرة، وجميع هذه الصفات هي عين الوجود. ولازم أصالة الوجود أن الصفات ليس لها تحقّق وراء الوجود الأصيل. وتحقّق الماهية أيضاً فرع تحقّق الوجود الأصيل. وتكثر الماهيات إنها كان بسبب تكثّر الوجودات المحدودة.

فهذه النتائج جميعها حاصل البراهين اللمّية، مع أن الماهية ليست شيئاً غير الوجود، بمعنى أن الوجود والماهية متّحدان في الخارج اتحاد المتحصّل واللا متحصّل، فالماهية موجودة بالحيشية التقييدية للوجود.

والمهم هو الطريق الذي ارتبط بسببه الأكبر بالأصغر، ونسبة الحدّ الأوسط إلى هذا الارتباط. وقد ذكر ابن سينا مثلاً آخر أيضاً في برهان الشفاء بهذا المعنى: بناءً على بحوث الطبيعيات المشائية فإن جميع آثار الشيء ناشئة من طبيعته، فحركة النار معلولة لطبيعتها، والآثار - من جهة - مغايرة للطبائع، وتحكم بينهما علاقة شبيهة بالعلاقة الموجودة بين الجوهر والعرض. يقول ابن سينا أن الحركة معلولة لطبيعة النار، ولكنها قد تكون في بعض الأحيان علة للحقوق أمر لطبيعة النار، فالنار مثلاً تحرق، ولكن ليس بالذات، بل بواسطة معلولها الذي هو الحركة - مثلاً - نحو الشيء القابل للاشتعال. وبالتالي فيمكن جعل حركة النار حدّاً أوسط لإحراقها، وتشكيل برهان لمّي. فحركة النار معلولة للنار، ولكنها علة لإحراق النار للشيء<sup>١</sup>. وعليه نلاحظ أن العلية اللازمة لتشكيل البرهان اللمّي ليس من الضروري أن تكون علة ورائية؛ فحركة النار ليست أمراً وراء طبيعة النار، وليست منفصلة عنها.

وأحياناً تكون العلية المقومة للبرهان اللمّي أخفى من ذلك أيضاً، وتكون المغايرة بين العلة والمعلول على حدّ التقدّم الرتبي، فخذ مثلاً مناط الاحتياج إلى العلة، فالماهية تحتاج إلى علة؛ لأنها ممكنة بالإمكان الذاتي. وهذا البرهان لمّي، مع أنه لا فاصل ولا غيرية بين الماهية وإمكانها، والإمكان يتحصّل من حاق الماهية، وهو مندمج فيها، ورغم ذلك هو علة لحقوق حكم على



الماهية، فالماهية والإمكان متّحداً مع بعضهما على نحو العينية، وكل ما هنالك هو فقط تقدّم الماهية تقدّمًا بالرتبة.

وكذلك صفات الوجود التي هي عين الوجود، ومع ذلك يمكن جعل الوجود حدًا أو وسطاً لتحقق صفاته؛ فإن بين الوجود وصفاته نوع تقدّم وتأخر؛ إذ حيث إن الوجود موجود تكون صفاته أيضًا موجودة. كذلك يمكن القول بأن جميع صفات الوجود متّحدة فيما بينها؛ لأن متن الوجود واحد. فوحدة متن الوجود علّة نفس أمرية لاّتحاد صفاته.

طبعًا ويمكن الاستنتاج بطريق إني أيضًا والانتقال من اتّحاد صفات الوجود إلى وحدة متن الوجود. ولكن العلاقة الأصلية والعلية نفس الأمرية ليست هذه؛ فالعلاقة الواقعية تنشأ من طرف متن الوجود، يعني: باعتبار أن الوجود واحد فصفاته أيضًا متّحدة.

وبناءً على هذا، فدائرة العلية المقومة للبرهان اللّمي دائرة واسعة، تشمل العلية بين الجوهر والعرض، الطبيعة وآثارها، الوجود الأصيل ونفاده [أي: ماهيته]، والوجود الأصيل وحيثياته الاندماجية أيضًا.

والبرهان الإني من طريق اللوازم يجري أيضًا في الفلسفة وموجود هناك، فإذا تم تشكيل برهان بهذا النحو في الفلسفة بحيث يكون الوجود (موضوع الفلسفة) حدًا أصغر، وبواسطة أحد لوازمه الذاتية البينة (الحدّ الأوسط)، قبل لازمًا ذاتيًا آخر غير بين (الحدّ الأكبر)؛ فالبرهان يكون إنيًا ومن طريق اللوازم. أما إذا قبل الوجود، وبواسطة لازمه الذاتي، لازمًا آخر غير ذاتي له؛ فالبرهان حينئذٍ يكون لميًا.

وعلى هذا الأساس، فيمكن تصوير جريان البراهين اللّمية في الفلسفة، وحينئذٍ يكون هناك علّة لثبوت الأكبر للأصغر، بيد أنها ليست علّة خارجة عن نطاق الوجود (الحدّ الأصغر). وكما ذكرنا فإن تصوير جريان البرهان اللّمي في البحوث الفلسفية لا يحتاج إلى علّة وراء الوجود؛ لأن نفس الحدّ الأوسط - والذي هو لازم ذاتي للموجود - علّة نفس أمرية لثبوت الحدّ الأكبر (المحمول في القضية النتيجة) للموجود.

ولذا فاستدلال العلامة الطباطبائي على نفي جريان البراهين اللّمية في الفلسفة استدلال

غير كاف. وكما مرّ سابقاً، فابن سينا يقول بأن الملازم يمكن أن يكون حدّاً أو وسط وكافٍ للعلية التي يحتاجها البرهان اللّميّ.

وعليه، فحتى على مبنى العلامة نفسه في اعتقاده بلزوم كون العَرَضِ الذاتي مساوياً للموضوع، فإن الإشكال المذكور يبقى وارداً على استدلاله، وبالتالي لا مانع من تصوير جريان البرهان اللّميّ في الفلسفة.<sup>١</sup>

### تتمة: العقل الشهودي<sup>٢</sup>

واحدة أخرى من الفعاليات العقلية، والتي يعتمد عليها الفلاسفة عملياً، وهي حاضرة لديهم بصورة غير شعورية، إلا أنهم لم يتعرّضوا لدراستها نظرياً؛ هي الشهود العقلي .

فالشهود إما أن يكون حسّياً أو عقلياً أو قلبياً. وقد تحدّث العرفاء عن الشهود القلبي بالتفصيل، ومثل هذا الشهود مقبول ومعتَرَف به في الفلسفة الإسلامية، فابن سينا وشيخ الإشراق والملا صدرا يعتقدون بالشهود القلبي وقد كتبوا حوله أبحاثاً مختلفة. كما أن الشهود الحسّي قد قبله بعض الفلاسفة، وإن كان قد رفضه بعض آخر منهم .

أما الشهود العقلي، فهو الإدراك العقلي المباشر بنحو حضوري. وعادة ما يُطرح الإدراك العقلي في مجال العلم الحسولي فحسب، وغالباً ما يكون الكلام عن العقل الحسولي المُدرِك للكليات. فالاستدلال العقلي، والتصديق العقلي، والتصوّر العقلي، وأمثال ذلك تقع ضمن دائرة المفاهيم والعلم الحسولي. ولكننا هنا بصدد بيان أنه مضافاً إلى العقل الحسولي فإن هناك عقلاً شهودياً أيضاً، أي إن العقل يتمكّن من الإدراك الحضوري أيضاً.

وما يبرّر الكلام عن العقل الشهودي هو «الشهود العقلي» و«الفهم الشهودي» الموجود في

---

١. وهناك بحث آخر يرتبط بجريان البرهان اللّميّ في الفلسفة-لن نتعرّض له هنا-هو في ادّعاء الملا صدرا استحالة إقامة برهان لّمي على أصل الوجود. انظر على سبيل المثال: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٦، وص ٣٩٢.

٢. هذا القسم من أقسام العقل لم يرد في تعاليم الفلسفة المشائية، وقد ذكر الكاتب رأيه في هذا الشأن ومن هنا فقد ورد كتّمة في نهاية هذا الفصل

عمق الشهود. أما أنه يمكن للعقل أن يكون له شهود، أي علم حضوري؛ فهذا ما يمكن تفسيره وتبريره على ضوء القاعدة الصدرائية «النفس في وحدتها كل القوى». ومن باب المثال، فعندما يحصل للنفس شهود حسي، فإن العقل أيضًا يكون حاضرًا في نفس موطن الحسّ ذلك. فالنفس عندما تكون مشغولةً بالإدراك الحسي في موطن الحسّ، فإن جميع حيثياتها تكون حاضرةً مرافقةً لها أيضًا. وإحدى تلك الحيات هي العقل. فالعقل قوة إدراكية شعورية. وعليه، فحضوره في أي موطن كان حضوري إدراكي. فإذا كان العقل حاضرًا في موطن شهود النفس فسوف يكون له إدراك شهودي حضوري متناسب معه.

وفي موطن الشهود الحسي هناك حقائق لا يمكن إدراكها إلا بشهود العقل. وكم كان رائعًا ما قاله ابن سينا من أن الحسّ الحيواني وهماني [أي وهمي] بينما الحسّ الإنساني عقلائي. ولكنه لم يستطع الاستنتاج من هذه المسألة الشهود العقلي.

إن العقل الشهودي يستطيع ضمن الإدراك الشهودي الحسي أو الشهود الباطني (الوجدانيات) إدراك وجود الشيء ووحدته في الخارج أو في النفس. وعلى هذا الأساس، فإننا لا نحتاج لشيء آخر في إدراكنا «العلية»، فبمجرد رؤيتنا للكرة تتحرك بعد اصطدام القدم بها، أو رؤيتنا للمفتاح يتحرك بعد حركة اليد، فإن العقل يفهم العلية ويُدركها. فالعقل يُدرك بنحو شهودي علاقة العلية بين اليد والمفتاح. وبناءً على هذا فهناك مجال وساحة إدراكية يُطلق عليها «الشهود العقلي»، وإحدى فعاليات العقل هي الشهود العقلي.

إننا عندما نرتبط بالخارج ارتباطًا حسيًا فإننا نُدرك أشياء خارجةً عن مجال الإدراك الحسي. وللمثال، فإن المعقولات الثانية الفلسفية تُدرك بالشهود العقلي ضمن الشهود الحسي. و«الجوهر» كذلك يتم إدراكه بهذه الطريقة من الفهم الشهودي؛ لأن الحسّ يُدرك العَرَض فحسب. وكذلك أيضًا مطابقة الوجود الذهني للوجود الخارجي فإنها تُدرك بالعقل الشهودي. وبشكل عام ففي كل مجال شهودي يكون العقل أيضًا حاضرًا هناك ويقوم بكل فعالياته. وبناءً على هذا، فلتتحقق الشهود العقلي لا بد من وجود ارتباط حضوري مع الخارج أو مع أي موطن وجودي آخر، كالنفس مثلاً.

وعليه فالعقل حاضر في دائرة الشهود الحسي، سواء الحس الظاهر أو الحس الباطن، بل حتى في دائرة الشهود القلبي، ويحصل على الإدراكات المتناسبة معه. ومن هنا يمكن القول بأنه في كل شهود حسي (سواء الحس الظاهر أم الحس الباطن) أو قلبي، فإن هناك عينين تعملان؛ الحس أو القلب، والعقل. وهذه الإدراكات العقلية تكون بلا واسطة، حتى أنه لا يمكن القول إنها تحصل بواسطة القوى الباطنية.

إن العقل الذي يقوم بالشهود يُدرك الحقائق المسانحة له؛ أي إن العقل يلتقط الحقائق العقلية الموجودة في الشيء، والتي لا يُدركها الحس أثناء الشهود الحسي. فعندما نُدرك السطح الظاهري للشيء بالشهود الحسي فإن العقل - في هذه الأثناء - يُدرك بالشهود الحقائق الكامنة فيه. فعندما نُدرك مثلاً لون وطعم شيء ما بالحواس، فإننا نُدرك بشهود العقل أن ذلك الشيء هو موجود واحد ومتشخص، ونُدرك بالشهود أن هناك حقائق متعددة موجودة فيه.

#### العقل الشهودي في بطن الشهود القلبي

لإتمام البحث لا بد من الإشارة أيضاً إلى كيفية الشهود العقلي داخل الشهود القلبي. ويمكن تقديم تحليلين في هذا المجال:

ألف: إن العقل الشهودي يعمل في بطن الشهود القلبي وفي داخله باعتباره قوّة أضعف داخل قوّة أعلى.

باء: إن العقل الشهودي يُدرك الحقائق في بطن الشهود القلبي باعتبار أن كل قوّة أعلى تستبطن داخلها جميع القوى التي دونها. وهذا التحليل للملا صدرا، فهو يرى أن الخيال يستبطن الحس داخله، والعقل أيضاً يشتمل على الخيال والحس معاً، باعتبار أن القوّة العاقلة قوّة أعلى تنزلت إلى موطن السمع كقوّة أدنى، وتقوم هناك بالعمل والإدراك. ومن هنا يكون سمع الإنسان سمعاً عقلياً، بينما القوّة الأدنى لا طريق لها إلى القوّة الأعلى، بل إن جميع القوى الدانية موجودة في القوّة الأعلى بنحو أعلى، وتقوم هناك بعملها الخاص بها.

وهذا هو اعتقاد العرفاء أيضاً، فهم يرون أن القوّة القلبية هي القوّة الأعلى، وعندما يصل

الإنسان إلى مرتبة القلب، فإن عقله يصبح قوة من قوى القلب وشأنًا من شؤونه. وفي تلك الحالة يكون القلب هو المدرك الأصلي، وهو الذي يقوم بعمل العقل في مرتبة القوة القلبية الأعلى. وبناءً على هذا، فعندما يُقال إن العقل الشهودي يُدرك في بطن الشهود القلبي فهذا يعني أن بعضًا من إدراكات القلب يتم نسبتها إلى العقل؛ فالقلب هو المدرك بواسطة شأن من شؤونه الاندماجية - وذلك الشأن هو العقل -.

ويمكن بيان هذه المسألة بهذا النحو أيضًا: إن عمل العقل هو إدراك المعاني، وعمل الحس والخيال هو إدراك الصور. وقد يقع للقلب أحيانًا كشف صوري، كما قد يحصل له أحيانًا أخرى - داخل الكشف الصوري أو بدونه - كشف معنوي أيضًا، وهذا الكشف وإدراك القلب للمعاني يُنسب إلى العقل؛ لأن العقل قوة من قوى القلب وعمله إدراك المعاني. وعلى هذا فالشهود العقلي مندمج في الشهود القلبي في هذه المرتبة.

والأمر على المنوال أيضًا بالنسبة للكشف الصوري؛ أي إن القلب هو الذي يشاهد الصور، ولكن بواسطة شؤونه من الحس والخيال.

طبعًا إن مرتبة من الشهود الصوري تحصل داخل الشهود الحسي، فالعارف قد يرى شيئًا بعينه، فيحصل له داخل هذا الإدراك وباطنه شهود الأسماء الإلهية الموجودة في حقيقة ذلك الشيء، وهنا نقول: إن الشهود القلبي كان حاضرًا داخل الشهود الحسي، فأدرك ما يناسبه من الحقائق التي يمكن إدراكها في باطن ذلك الشهود الحسي. كما نكُننا نقول بأن العقل حاضر في الشهود الحسي ويُدرك المعاني العقلية الموجودة في الشيء.

وفي هذه الحالة يكون القلب قد تنزّل إلى موطن الحس وحضر في الشهود الحسي. كما يمكن أيضًا تصوّر حالة أخرى يتنزّل فيها القلب إلى مرتبة العقل ويكون لها فيها إدراكاته المناسبة له في تلك المرتبة. ولكن قد يحصل للقلب - وهو في موطنه الأعلى - كشف صوري أو معنوي، وهنا يكون القلب هو الذي أدرك المعاني، والشهود العقلي هنا مندمج في الكشف القلبي؛ لأن القوى الأعلى تتضمن القوى الأدنى بنحو اندماجي.

### العقل الشهودي والعقل المنور

ذكر العرفاء في متونهم العرفانية والحكمية «العقل المنور»، وعادة ما يُراد بالعقل المنور، العقل الذي تنور بالكشف القلبي فأضحى قادرًا على الوصول إلى إدراكاتٍ أعلى وفهم أفضل، بعد أن لم يكن له قدرة على هذا الإدراك والفهم قبل تنوره. وكمثال على ذلك نقول: بعد أن حصل للقلب كشف للوحدة المشتملة على حقائق كثيرة، فإن العقل هنا - أي بعد ذلك الكشف القلبي - يضحى قادرًا على إدراك تلك المعاني، فيُدرك أنه يمكن لأمر واحد أن يستبطن داخله آلافًا من الكثرات. بينما كان من المحتمل جدًّا أن العقل الذي لم يتنور بنور الكشف لا يستطيع تقبُّل هذه الحقيقة، بل يراها مشتملةً على التناقض.

ومن الممكن طبعًا أن يكون مصداق العقل المنور هو العقل الشهودي، وكذلك العقل التحليلي، والتوصيفي. فإذا كان العقل المنور، عقلاً يعمل في بطن الشهود القلبي فإنه سوف يكون عقلاً شهوديًا. ولكنه أحيانًا بعد حصول الشهود القلبي وعودة العارف إلى حالته العادية، يجد عقله القوة والقدرة على تقبُّل الحقائق الشهودية [بعد أن رآها القلب بكشفه وساعد العقل على إدراكها]، وهنا، يكون العقل المنور مصداقًا للعقل التحليلي والتوصيفي.

ويمكن تقديم تصوير آخر للعقل المنور، فيمكن للعقل المنور أن يكون عقلاً شهوديًا منورًا بنور الكشف القلبي، ويحصل له الإدراك في مراتب أدنى من الشهود القلبي، ويصل إلى الطبقات الأكثر بطونًا للمشهود.

في التصوير السابق كان العقل المنور يُدرك الحقائق وهو في بطن الشهود القلبي، بينما الكلام هنا في العقل المنور بالكشف القلبي، غير أنه يكون حاضرًا ومُدركًا في المراتب الأدنى.

وعلى سبيل المثال: العقل الشهودي المنور بنور القلب يحضر في بطن الشهود الحسي فيُدرك تعلق الشيء بالحق تعالى. وهنا أيضًا يجب القول إن القلب هو المُدرك، بيد أنه قد تنزل وقام بعمله في المراتب الأدنى.

### الفهم الشهودي

وهناك نقطة مهمّة للغاية مرتبطة بالشهود العقلي، يُضيء الالتفات لها الطريق أمام حلّ

بعض المسائل

أسلفنا أن العقل الشهودي يشهد [يُدرِك] بعض الأمور مباشرةً ومن دون واسطة، ونضيف الآن أن هذا الشهود يستبطن فهماً أيضاً، وهو ما نُطلق عليه «الفهم الشهودي». فعندما يشاهد العقل، يحصل له في موطن الشهود نفسه فهم أيضاً. وليس المقصود أنه بعد الشهود يحصل الفهم في دائرة العلم الحسولي، بل إنما يتحقّق الفهم الشهودي في بطن الشهود العقلي وبالتزامن معه، أي إنّ العقل الشاهد الحاضر في موطن الشهود يحصل له الفهم في ذلك الموطن أيضاً، ودرك بعض الحقائق التي يمكنه إدراكها.

وبعبارة أخرى: إنّ الفهم الشهودي شعبة من شعبيّ العقل الشهودي؛ ذلك أنّ للعقل الشهودي شعبتان: الشهود، والفهم. فالعقل في موطن الشهود يقوم بعملين: يُدرِك، ويفهم بصورة شهودية. وللفهم الشهودي دائرة واسعة، أي إنه مضافاً إلى تعلقه بالمشهود نفسه فإنه يمكن أن يتعلق أيضاً باللوازم الإيجابية وحتى السلبية للمشهود. كالتصديق بمبدأ عدم التناقض، حيث له خلفية شهودية أيضاً، فمع شهود الوجود يتم في نفس ذلك الموطن فهم لازمه السلبي وكذلك المطاردة الذاتية بينهما [أي بين الوجود والعدم]. وكذلك عندما يتم شهود الوجود، فإن صفاته مثل التشخص يتم فهمها في نفس موطن الشهود ذاك.

وبكلمات أخرى: ثمة مجموعة من المعاني موجودة في المشهود يلتقطها الفهم الشهودي ويُدركها. وهذا الفهم الشهودي هو السبب في تحقّق العلوم الحسولية في المراحل التالية للشهود العقلي.

وكمثال على ذلك: أنا أفهم وجود نفسي وتشخص نفسي وكذلك الاتّحاد بينهما، أفهم ذلك في موطن الشهود. ونُطلق على فهم هذا الارتباط في موطن الشهود تعبير «التصديق بالقوّة»، ثم نقوم - في مرحلة العلم الحسولي - بتبديل هذا الفهم إلى علم حسولي.

وللمثال نُشير إلى موردين من الأمور التي يتعلّق بها الفهم الشهودي:

ألف: مبدأ عدم التناقض: فهل أنّ مبدأ عدم التناقض موجود في الشهود؟

إن هذا المبدأ مُحكّم في الذهن والعين. وعلى هذا الأساس فنحن نعتقد أن هذا المبدأ موجود في الشهود بالقوّة، بمعنى أن العلة في التصديق به موجودة في الشهود. فنحن نجد في الشهود

أن هناك تطاردًا وتنافيًا ذاتيًا بين الوجود الخارجي والعدم، فالشهود تعلق بالوجود، وأما الفهم الشهودي فقد تعلق أيضًا بالتطارد بين الوجود والعدم.

ويعتقد بعض الغربيين أن الفهم هو أمر عقلي صرف، وأن الذهن هو الموجب لهذا الفهم، لكننا نعتقد أن الأمر ليس كذلك، وأن فهم التطارد الذاتي بين الوجود والعدم، وفهم لوازم الشيء، إنما يحصل في متن الشهود العقلي.

وبناءً على مسألة الفهم الشهودي يمكن إدراك المنشأ الشهودي لمبدأ عدم التناقض. وطبعًا فإن مبدأ عدم التناقض يقيني ويمكن فهمه بلحاظ العقل الحسولي، والعقل الأوّلي يُدرّكه.

باء: العدم المضاف: إن الحظ الوجودي للعدم المضاف لا يمكن إدراكه بالعقل الشهودي، ولكن هذا العقل يفهم حيثيته العدمية، مثلما لو توقع الفلاح أن سنابل القمح يجب أن تكون قد كبرت الآن، ولكنه يفهم ويُدرك أنها لم تكبر بعد. وأحيانًا يقول البعض في التعبير عن الشيء الذي لم يجده: «رأيتُه غير موجود»، وأحيانًا أيضًا يقول: «لم أراه موجودًا». فالفلاح الآن رأى أنه لا يوجد قمح، وأدرك «العدم» في تلك الواقعة نفسها.

طبعًا يمكن القول كذلك بأن مفهوم العدم تمّ فهمه بالتبع، أي عندما تعلق الشهود بالوجود، فإنه يتبع ذلك تمّ فهم العدم أيضًا، فالوجود أُدرِك بواسطة الشهود نفسه، وأما العدم فتم إدراكه بواسطة الفهم الشهودي.





## الفصل الثاني: المنهج الإشراقي<sup>١</sup>

---

١ . هذا المقطع مأخوذ من كتاب حكمت إشراق الجلد الأول والثاني، ترجمة السيد حسن مطر.



## المبحث الأول: توضيحات حول فلسفة الإشراق

### تمهيد

إن لكل مدرسة فلسفية خصائص تميّزها من المدارس الأخرى. لا شك في أن هذا السنخ من الخصائص يجب أن يكون جذرياً وشاملاً. وبالنظر إلى هذا المطلب لا بدّ من التوجّه بالسؤال إلى شيخ الإشراق السهروردي - الذي يدعي عزل الفلسفة المشائية وتقديم مدرسة جديدة - والقول له: ما هي العناصر الجوهرية والرئيسة للمدرسة التي عمل على تقديمها حتى جعلها متميّزة من الحكمة المشائية؟

ويبدو أن شيخ الإشراق السهروردي في الجواب عن هذا السؤال، يرى أن العناصر الأصلية في فلسفة الإشراق، عبارة عن ثلاثة أشياء، وهي:

١. المنهج والأسلوب الإشراقي.
٢. المحتوى الفلسفي أو بعبارة أخرى: علم الأنوار.
٣. علم النفس الإشراقي.

وكما سبق أن ذكرنا في موضع آخر أن شيخ الإشراق السهروردي كان في البداية مشائياً، وقد بذل الكثير من الجهود من أجل التخلّص من هيمنة التفكير المشائي. وفي الحقيقة فإن السهروردي قد رأى بعد ذلك أن الفلسفة المشائية لم تعد مجدية أو مقنعة. فهو يرى أن المشاء لم يُصَبِّب الواقع، ومن هنا يجب عليه أن يعمل بحيث يصل إلى إصابة الواقع. والملفت للانتباه أن الفلسفة المشائية منذ أواخر القرن الخامس إلى منتصف القرن السابع للهجرة قد تعرّضت إلى الجفاء من قبل بعض العلماء والمفكرين؛ غاية ما هنالك أن هذا الإعراض لم يكن بأجمعه من جهة واحدة، بل من قبل مختلف الأشخاص من ذوي الأذواق والمشارب المختلفة. وبشكل عام

يمكن مشاهدة الحركات المخالفة للفلسفة المشائية ضمن ثلاثة اتجاهات عامّة، وهي:

الاتجاه الأول: الإعراض عن الفلسفة والإقبال على العرفان. وإن شخصًا مثل الغزالي، يقف على رأس هذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني: الإعراض عن الفلسفة والإقبال على الكلام من الناحية العملية، مع توظيف الفلسفة لخدمة الكلام والمفاهيم الكلامية، ويُعدّ الفخر الرازي هو الشخصية البارزة في هذا الاتجاه.

الاتجاه الثالث: البقاء والتأكيد على أصل لزوم الفلسفة، في عين الإعراض عن الفلسفة المشائية؛ حيث يُعدّ شيخ الإشراق السهروردي الممثل الأبرز لهذا الاتجاه.

إن التيار الأول المخالف للفلسفة المشائية قد انطلق بقيادة الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ). لقد كان فضاء عصر أبي حامد الغزالي فضاء مُلبّدًا بالاعتراض على الفلسفة. فقد كان هؤلاء يرون أن الفلسفة المشائية ليست غير كافية فحسب، بل وهي في بعض الموارد تخالف الدين أيضًا. في هذه المرحلة التي اقترنت بظهور السلاجقة شاع المذهب الكلامي الأشعري، وتبلورت المعارضة الجديدة للفلسفة، وتمّ الإعلان رسميًا عن عدم جدوائية الفلسفة وتمّ الوقوف بوجه العقلانية. وقد عمد الغزالي - في إطار هذه الغاية ولغرض تنقيح الآراء الفلسفية - إلى تأليف كتاب مقاصد الفلاسفة، ثمّ ألف بعد ذلك كتاب تهافت الفلاسفة. فهو بعد قوله بعدم جدوائية الفلسفة، بل وعدم صوابيتها، قال بأن الطريق الوحيد الموصل إلى الواقع هو طريق العرفان والحركة الأنفسية. وفي الواقع فإنه في هذه المرحلة وبالتزامن مع نفي الفلسفة والجفاء بحقها، انتشرت التوجهات العرفانية.<sup>١</sup> وقد تحدّث الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال عن حالته هذه، وفي كتاب الجوامع العوام عن علم الكلام، أعلن عن إعراضه وتراجعته عن هذا الكلام.

١. لقد كان للإمام الغزالي شقيق اسمه أحمد الغزالي صاحب كتاب سوانح العشاق. وقد توفي أحمد الغزالي سنة ٥٢٠ للهجرة، أي قبل ولادة شيخ الإشراق السهروردي بثلاثة عقود تقريبًا. وكان تلميذه عين القضاة الهمداني (م: ٥٢٥ هـ) مؤلف كتاب التمهيدات، وكان يعدّ قتيلاً وشهيداً هذا القرن. وفي ذات هذه الفترة كان يعيش السنائي (م: ٥٤٥ هـ)، وكان على قيد الحياة حتى ما قبل أربع سنوات من ولادة شيخ الإشراق. كما كان روزبهان البقلي الشيرازي (٥٢٥ - ٦٠٦ هـ) يعيش في هذه المرحلة أيضًا. وهذا الأمر يعبر بوضوح عن شيوع الأفكار والتيارات العرفانية في شرق العالم الإسلامي في تلك المرحلة.

وبعد الغزالي كان الفخر الرازي أحد أبرز المخالفين للفلسفة، حيث يُعدّ معاصرًا لشيخ الإشراق السهروردي. إن الفخر الرازي - خلافاً للغزالي - قد مال إلى علم الكلام بعد قوله ببطلان الفلسفة. وقد ذكر الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ للهجرة، ذات هذا الاتجاه في كتاب مصارع الفلاسفة أيضًا.

إن شيخ الإشراق السهروردي إنما دخل في مجال التفكير حيث كانت الأجواء في المجتمعات العلمية في العالم الإسلامي مشحونة بضباب مناوئ للفلسفة ولا سيما منها الفلسفة المشائية. فهو بعد مواجهة هذا النوع من الاختلافات الخارجية، وكذلك وقوفه على حجم الضعف الكبير في دراسة الحكمة المشائية، لجأ إلى التفكير العميق. بيد أن السهروردي - خلافاً لأسلافه والمعاصرين له، من أمثال: الغزالي والشهرستاني والفخر الرازي، من الذين قاموا بعد مشاهدة الضعف والوهن في جانب من المباني الفلسفية للحكمة المشائية، بإنكار مجمل النظام العقلي والاعتراض على كل نوع من أنواع المنظومات الفلسفية - كان يمتلك من الفطنة ما يكفي لعدم أداء انتقاده لهذا المذهب الفلسفي المشائي إلى الاعتراض وإنكار كل المنظومة العقلية وأي نوع من أنواع التفكير الفلسفي. ومن هنا فإنه كان ينبّه المنتقدين السابقين مرارًا إلى أن ما تقولونه إنما يمثل إشكالاً وبياناً لنقاط موجودة في الفلسفة المشائية، ولكن هذا الأمر لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى الاعتراض على أصل الفلسفة ومجمل المنظومة العقلية. إن طريق الوصول إلى الواقع من وجهة نظر السهروردي لا ينحصر في طريق القلب فقط على ما يدّعيه بعض أصحاب العرفان. وكذلك فإن هذا الطريق - خلافاً لما توهمه المشاؤون - لا ينحصر في الأسلوب العقلي فقط، بل إن العقل والقلب يمكنهما أن يتظاهرا ويساعد أحدهما الآخر ليقطعا هذا الطريق بسلام وصولاً إلى الحقيقة. يرى السهروردي أن طريق الأبحاث النظرية والعقلية يجب اجتيازه بواسطة الفلسفة، إذ ليست هناك رؤية أقوى منها، ولكن ليس من الضروري أن يكون ذلك من طريق المنهج المشائي فقط. ربما أمكن اعتبار منهج شيخ الإشراق السهروردي وأسلوبه في المواجهة مع الحكمة المشائية وتحليله وتقييمه لها، من أكثر المناهج اعتدالاً.

لا بدّ من الالتفات إلى أن شيخ الإشراق السهروردي من خلال الرؤية التي قدّمها بوصفها

بديلاً عن الحكمة المشائية، قد أقام بقصد أو بغير قصد أساساً فلسفياً للعرفان الإسلامي أيضاً؛ بمعنى أن منظومته الفلسفية تعد نوعاً من الأرضية لتحليل المفاهيم العرفانية فلسفياً، حيث حظي بعده باهتمام الكثير من أصحاب العرفان ونزوعهم إلى القيام بمثل هذا الأمر؛ ولا سيما في القرن السابع للهجرة حيث يمثل ذروة انتشار العرفان الإسلامي وقد اقترن بظهور أمثال ابن عربي والقونوي والمولوي والفرغاني والجندي، إذ يعتبر هؤلاء الأشخاص من أفضل العلماء في العرفان الإسلامي، وتعدّ جميع النصوص والمؤلفات العرفانية عندنا في حقل العرفان النظري مدينة إلى هذه المرحلة على وجه التقريب. إن نشاط السهروردي بالإضافة إلى العارفين، كان مؤثراً في توجه الفلاسفة إلى العرفان أيضاً. يمكن تحليل الميل العرفاني لدى بعض الأشخاص من أمثال الشيخ نصير الدين الطوسي والميرداماد تحت تأثير هذا الاتجاه عند السهروردي بالإضافة إلى النزعة العرفانية لدى ابن سينا.

ومن خلال هذا البيان يتضح أن شيخ الإشراق السهروردي يتعيّن عليه في مثل هذا الفضاء أن يعمل لتأييد وتقوية الفلسفة في المنظومة الجديدة التي يستعرضها أن يعمل بالإضافة إلى خلوّها من نقاط ضعف الفلسفة المشائية على الاستفادة من المنهج العرفاني، وأن يحظى في الوقت نفسه بهوية فلسفية قوية أيضاً. ومن هنا فإن شيخ الإشراق السهروردي قد عمل لأجل الوصول إلى هذه الغاية على تقويم نظامه الفلسفي ضمن ثلاثة اتجاهات، نذكرها على النحو الآتي:

الجهة الأولى: منهج وأسلوب فلسفة الإشراق، حيث عمد السهروردي -بالإضافة إلى المنهج الاستدلالي البحثي- إلى الاستفادة من المنهج الذوقي والشهودي أيضاً، وأقام منظومته الفلسفية على أساس كلا هذين المنهجين والأسلوبين.

الجهة الثانية: ترتبط بمحتوى الأبحاث. فإن فلسفة الإشراق تختلف في محتوى الأبحاث التي تطرحها عن أبحاث الفلسفة المشائية كثيراً. وفي الحقيقة فإن السهروردي قد تخلى عن مباحث الفلسفة المشائية بالمرّة تقريباً، وعمد في المقابل إلى تأسيس الحكمة النورية. ومن هنا فإنه قد سمى الحكمة الإشراقية بـ«فقه الأنوار» أو «علم الأنوار»، وقال في ذلك:

« ما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدي عليه كل من سلك سبيل الله عزّ وجلّ »<sup>١</sup>.

وقد رأى أن رئيس هذا النوع من الحكمة هو أفلاطون، وادعى أن حكمته ليست متعلقة به بل هي راسخة في القدم وتعود إلى حكماء العهود القديمة.<sup>٢</sup> وقال في نهاية كتاب المطارحات [ما معناه]:

« لا نعرف من بين أتباع الحكمة المشائية شخصاً له قدم راسخة في الحكمة الإلهية؛ ونعني بذلك فقه الأنوار ».<sup>٣</sup>

الجهة الثالثة: أن علم النفس الإشراقي يختلف تماماً عن علم النفس المشائي في حاضنته الرسمية؛ وذلك لأن النفس الناطقة والنور المدبّر - الذي يؤمن به شيخ الإشراق السهروردي - يختلف عن النفس الناطقة التي يعمل المشاؤون على تصويرها اختلافاً جذرياً. إن النفس المشائية لها قوى متعددة وحواس خمسة. وإن غاية مقصده هو العلم الحسولي بالكليات من طريق القوة العاقلة، حيث تشكّل هذه القوة حقيقته الأصلية، بيد أن نظرة السهروردي ليست كذلك. إن الخصيصة الأصلية لعلم النفس الإشراقي هي أنه يعدّ النفس شعاعاً من عالم النور الذي شمع منه على العالم المادي الظلماني، ويكون في الواقع قد ابتعد عن موطنه، وهو يرغب الآن في العودة إلى الوطن. إن لتفسيره بالقياس إلى التفسير المشائي للنفس صبغة أكثر عرفانية؛ حيث تستطيع الاستفادة بيسر من تعاليم الرياضة والشهود والفناء والاتصال بعالم النور. يبدو أن علم النفس الإشراقي يمثل حلقة الوصل بين أسلوب ومضمون الفلسفة والنظام النوري السهروردي. سوف يتضح لاحقاً أن هذه الميزات الثلاث في فلسفة الإشراق على الرغم من كونها عبارة عن ثلاثة عناصر، إلا أنها في ارتباط معقّد وعميق مع بعضها؛ إذ أننا من جهة لا نصل إلى الأنوار إلا من خلال سلوك المنهج الإشراقي، ومن جهة أخرى لو نظرنا إلى الميافيزيق

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق).

٢. م.ن.

٣. م.ن، ج ١، ص ٥٥٥.



النوري جيداً، سنجد أن الإشراق قابل للاستخراج منه؛ بمعنى أنه يُبقي الطريق إلى الإشراق والشهود مفتوحاً. ومن جهة ثالثة تفسير علم النفس الإشراقي ضمن ميتافيزيق ذلك المعنى الدقيق والصحيح، وإن الميتافيزيق الإشراقي بدوره قابل للحل بواسطة علم النفس أيضاً. ومن ناحية رابعة إن إصلاح وتصحيح المنهج الإشراقي يجب أن يتم من طريق النفس، ومن دون تطبيق المنهج الإشراقي سوف تبقى حقيقة النفس - على ما يراها شيخ الإشراق السهروردي - مجهولة وخافية.

هذا البيان يتضح أن التمييز بين الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية، يحتاج إلى شرح وتحليل وتقييم هذه العناصر الثلاثة الأساسية. وسوف نتعرض في هذا الفصل إلى عنصرَي منهج وعلم النفس الإشراقي، ونرجى بحث عنصر الميتافيزيق النوري إلى الفصل الثالث.

### المنهج الفلسفي للإشراق

#### القول بمنهجي الحكمة البحثية والذوقية (الشهودية)

إن الحكمة المشائية حكمة منبثقة عن منهج البحث والنظر في العلوم الحصولية، ولا تنتفع بالمنهج الذوقي أو الشهودي في تحليل وبيان المباحث العلمية. قال الشهرزوري شارح حكمة الإشراق في مقدمته على هذا الكتاب:

«ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جداً؛ لأن أرسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط والرد والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية وسيما مع انضمام حبّ الرئاسة إلى ذلك ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ إلى قريب من زماننا هذا»<sup>١</sup>.

إن ما ذكره الشهرزوري يمكن له أن يُشير إلى نقطتين بشكل متزامن. إحداهما: أن المشائين - ولا سيما منهم أبو علي ابن سينا - كان لهم منصب الرئاسة والوزارة، ومن هذه الناحية كانوا يتمتعون من الناحية الاجتماعية بالمكانة المرموقة والتوقير الخاص. ويبدو أن معرفة الفلسفة

١. م.ن، ج، ص ٥. وانظر أيضاً: الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ج ١، ص ٢١٣.

والطبيعيات وما إلى ذلك من العلوم كان يجلب لهم نوعاً من المتانة والوجهة الاجتماعية، الأمر الذي كان يمهد الطريق أمامهم للدخول في الدوائر الاجتماعية والسياسية. والنقطة الأخرى: أنه كلما كان الشخص من أصحاب البحث والجدل المفرط، بحيث لا يكون له مثل من هذه الناحية؛ بمعنى أنه لا يمكن لشخص أن يجاربه في هذا المضمار أو يردّ عليه كلامه، سوف يشعر من نفسه بالقدرة والرئاسة. وهذا الأمر هو الذي يبعدهم بشكل ما عن الواقعية والحقائق الذوقية.

كما قال قطب الدين الشيرازي - وهو من بين الذين كتبوا شروحاً على حكمة الإشراق - في هذا الشأن:

«هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية؛ لاشتغالهم بالفروع عن الأصول ونقضهم الحكمة البحثية بكثرة الرد والقبول وكل ذلك لبّ الرئاسة والفضول»<sup>١</sup>.  
وبذلك فقد كانت هناك مشكلتان في الجهود العلمية للمشائين، وهما أولاً: إنهم يحرصون الحكمة في البحث والنظر، في حين أن الشخص إذا أراد أن يكون حكيمًا حقًا؛ فيجب عليه أن يأخذ الناحية الذوقية والشهودية بنظر الاعتبار أيضًا، ولا سيما بالنسبة إلى الحكمة الإلهية. وثانيًا: إنهم لم يحافظوا حتى على سلامة هذه الحكمة البحثية أيضًا، وبسبب منهجهم الخاطئ دفعوا بها نحو الانحراف وتنكّب الطريق.

وإليك نصّ كلام شيخ الإشراق السهروردي في حقل وجوب امتلاك كلتا القوتين من قبل الحكيم، إذ يقول:

«فكما أن السالك إذا لم يكن له قوّة بحثية هو ناقص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصًا غير معتبر ولا مستنطق من القدس»<sup>٢</sup>.

يذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى الاعتقاد بأن الذين كانوا من أصحاب الذوق طوال تاريخ الجهود الفلسفية قد عملوا على تطوير الفلسفة إلى حدّ كبير، في حين أن أصحاب النظر

١. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٥.

٢. م. ن.

البحث كانوا في الغالب يطر حون الأبحاث في الفلسفة فقط؛ الأمر الذي أدى إلى ركود وجمود الحكمة الحقيقية:

«وبظهور مثل هذه المباحث انقطعت الحكمة واندرست علوم السلوك القدسي وانسدَّ السبيل إلى الملكوت وبقيت أسطر من أقاويل واغتر المتشبه بالحكماء بها ظناً منهم أن الإنسان يصير من أهل الحكمة بمجرد قراءة كتاب دون أن يسلك سبيل القدس ويشاهد الأنوار الروحانية»<sup>١</sup>.

وقال السهروردي في موضع آخر إن الفلسفة ليست سوى البحث عن مقامات ومبادئ العالم، بمعنى الله والأبحاث الكلية المرتبطة بالموجودات، من قبيل: بحث الوجود المتعلق بالأعيان، وهذا النوع من الأمور لا يمكن حلّه إلا من طريق الذوق والشهود. ومن وجهة نظره فإن عنوان الحكيم إنما يُطلق على الشخص الذي يُشاهد الأمور المتعالية ويتذوّق الحقيقة، وأن يكون باختصار من أصحاب التأله. لا شك في أن التأله الذي يعنيه السهروردي هو ذلك الشيء الذي يتسمّى به الحكيم صاحب ذوق، وسُمّي به صدر الدين الشيرازي بصدر المتألمين. إن التأله يعني في الحقيقة والواقع هو المنسوب إلى الألوهية. صحيح أن الذي يقرأ الفلسفة ويتعلم الإلهيات بالمعنى الأخص، يصبح منتسباً نوعاً ما إلى الألوهية، ولكن لا يمكن تسمية مثل هذا الشيء في الحقيقة تألهًا؛ إن هذا المقدار يرتبط بدائرة الفلسفة الفكرية والحصولية، وأما الشخص الذي يتذوّق الحقيقة، يكون متألهًا حقًا.

«فإذا أطلقت الفلسفة يُعنى بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث الكلية المتعلقة بالأعيان واسم الحكيم لا يُطلق إلا على من له مشاهدة للأمر العلوية وذوق مع هذه الأشياء وتأله»<sup>٢</sup>. كما أن شيخ الإشراق السهروردي قد نظر - في رسالة في اعتقاد الحكماء في المجلد الثاني من سلسلة الأعمال الكاملة بعد حكمة الإشراق - إلى هذه المسألة من زاوية لافتة؛ حيث قال: يجب أن يتفق الفكر والقلب في وجود الإنسان الحكيم، ويجب أن يكون ما يجري على لسانه منسجماً

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، (المشارع والمطارات)، ص ٣٦١.

٢. م.ن، ص ١٩٩.

مع ما يختلج في ضميره. إن غاية السهروردي من هذا الكلام ليس مجرد بيان نصيحة أخلاقية، بل هو بصدد بيان نقطة منهجية؛ بمعنى أنه يُشير إلى معيار يجب على الحكيم أن يجعله نصب عينيه، وهذا المعيار عبارة عن ضرورة أن يتواكب الفكر مع الشهود. يرى شيخ الإشراق السهروردي إمكان التفكير في العلوم الشهودية، والوصول إلى الحقائق من خلال تليق الشهود بالتفكير. وفي هذه الصورة سوف يكون الفكر منسجماً مع القلب، ويكون العلم الحصولي متناغماً مع الشهود. وبعبارة أخرى: يمكن التفكير في العلوم الشهودية بشكل نظري، ومن خلال التدقيق والتفكير فهم تلك الساحة الشهودية بشكل نظري وبحثي.

«واعلم أن أرباب الرياضة إذا حصل لهم العلوم وفكروا في معلوماتهم من مُسبب الأسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً ويضعف قواهم بقليل من الغداء؛ فيوافق فكرهم بالقلب وذكرهم باللسان»<sup>١</sup>.

إن الشهرزوري في مقدمته على حكمة الإشراق، بعد تقسيم العلوم الحقيقية إلى قسمين: الذوقي أو الكشفي، والبحثي أو النظري، وبيان منهج الوصول إلى كل واحد من هذه العلوم، يرى القليل من الحكماء الذين يمتلكون هذه الحكمة الذوقية، ويعتبرها من نصيب القلائل من الحكماء الإلهيين الذين لا يتجاوز عددهم أصابع اليد. ثم ذكر أسماء عدد من المتقدمين ومن الذين سبقوا أرسطوطاليس، والذين تعرفهم جميع أمم العالم بالفضل وعلو الشأن، ويشهدون لهم بالفضل على سائر الخلق، وقال إن هؤلاء وإن كانوا يصبّون الجانب الأكبر من جهودهم على الأمور الذوقية، إلا أنهم لم يكونوا يخلون من البحث والجهد النظري أيضاً:

«إن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية وبحثية نظرية. فالقسم الأول يعني به معاينة المعاني والمجردات مكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن، وتبين معلقة تشاهد تجربتها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زماناً كأغاثاديمون

وهرمس وأنباذقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم وهؤلاء وإن كانوا أكثروا كدهم في الأمور الذوقية، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإرشادات»<sup>١</sup>.

### الف. الحكمة الحقّة (خميرة الحكمة) في رؤية السهروردي

نواصل البحث عن الحكمة الحقّة، ضمن الأمور الثلاثة الآتية:

#### ١. الحكمة بما هي علم بصلب الواقع

يُشير شيخ الإشراق السهروردي إلى أن الغاية من الفلسفة إذا كانت هي الوصول إلى صُلب الواقع، عندها فإن كل شخص يصل إلى الواقع يكون فيلسوفاً ويستحق أن يُسمّى حكيمًا. وأما الذي يقرأ الفلسفة ويستدل عليها، ويكون في الوقت نفسه من أصحاب البحث، ومع ذلك لا يصل إلى الواقع، فإنها يمكن تسميته متفلسفاً، ولا يكون حكيمًا. إن الحكيم من وجهة نظر السهروردي هو الذي يصل إلى الواقع من أيّ طريق كان، سواء من طريق العقل أو من طريق القلب. ومن هنا فإنه يعتبر العارفين قد حازوا على الحكمة الحقّة. وعلى هذا الأساس فإن العقل الاستدلالي الصرف لا يستوجب الحصول على الحكمة الحقّة. إن الذي تمسّ إليه الحاجة في الفلسفة هو الاستفادة من مطلق العقل؛ سواء في ذلك العقل الاستدلالي أو العقل المنبثق عن الشهود. ناهيك عن أن السهروردي يرجّح العقل المنبثق عن الشهود على العقل الاستدلالي. وبذلك يمكن القول إن شيخ الإشراق السهروردي يُعرّف الفلسفة على أساس غايتها المتمثلة بالوصول إلى صُلب الواقع، ومن هنا فإن العرفان الخالص بلحاظ الغاية من وجهة نظره هو ذات الفلسفة، وإن العارفين من أمثال الحلاج وبايزيد البسطامي، حيث وصلوا إلى صلب الواقع، يكونون من الحكماء الحقيقيين ويمتلكون حكمة حقّة؛ خلافاً للكثير من الفلاسفة الإسلاميين البارزين، من أمثال: الفارابي وابن سينا؛ فإنهم لا يمتلكون حكمة حقّة.

والملفت أن جذور رؤية السهروردي إلى الحكمة قد تبلورت على أساس تلك الحكاية

١. م. ن، ج ٢ (مقدمة شمس الدين الشهرزوري)، ص ٥؛ الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص ٤.

المناميّة، وهذا الأمر يُشير إلى المكانة الخاصّة لتلك الحكاية. وفي ختام تلك الحكاية توجّه السهروردي بسؤال المعلم الأول عن الحكماء الحقيقيين، وقد أجاب المعلم الأول عن ذلك بجواب جدير بأن يُسمع؛ إذ قال:

«... ثم أخذ يُثني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناء تحيّرت فيه. فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: لا، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته. ثم كنت أعدّ جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما، فكأنه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقًا، ما وفقوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي»<sup>١</sup>.

## ٢. الخميرة الواحدة للحكمة

إن الحكمة بمعنى الحصول على صُلب الواقع وبلحاظ نفس الأمر، ليس أكثر من شيء واحد؛ وذلك لأن الحقيقة شيء واحد، وعلى هذا الأساس تكون حقيقة وجوهر الحكمة بدورها شيئًا واحدًا أيضًا. إن خميرة الحكمة من وجهة نظر شيخ الإشراق السهروردي تحتوي على خصوصيتين، وهما:

١. إن خميرة الحكمة قد تمّ إعطاؤها إلى الإنسان من قبل ربّ النوع البشري.

٢. إن خميرة الحكمة أزلية ومقدّسة؛ لأن الواقعة أمر راسخ وثابت وغيبى.

بالنظر إلى البيان الذي يذكره السهروردي في ضوء شهوداته الداخلية عن الحكمة الحقّة والخميرة الواحدة لها، فإنه يذهب إلى الاعتقاد بأن جميع الحكماء الذين كانوا في اليونان قبل أرسطو، وجميع الذين كانوا يعيشون في الهند أو بلاد فارس أو بابل أو غيرها من البلدان والأصقاع الأخرى، كانوا في الواقع يمتلكون حكمة حقيقية<sup>٢</sup>؛ لأنهم بأجمعهم نظروا إلى عالم ما

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، (التلويحات)، ص ٧٣ - ٧٤.

٢. يتم اليوم بيان بحث من قبل البعض تحت عنوان «الحكمة أو العقل الخالد» أو الحكمة الكلية العالمية، والتي عمد هنري كوربان إلى ذكرها في عدّة مواضع. ويبدو أن ذلك ينطوي على نوع من الشبه بهذا البحث الذي ذكره شيخ الإشراق السهروردي حول «الخميرة الواحدة للحكمة». وعليه يجدر القيام بتحقيق للتعرف على أوجه التشابه والتمايز بينها

بعد الطبيعة والغيب بأسلوب إشراقي وشهودي، وحصلوا على أمور وقاموا بتقريرها. والآن حيث نشاهد تلك التقريرات، نجد أنهم بأجمعهم قد قدّموا تقاريرات واحدة ومتشابهة في المسائل الوجودية الجوهرية والمسار الكلي.<sup>١</sup>

والآن علينا أن نرى ما هي الشواهد التي ذهب السهروردي على أساسها إلى مثل هذا الادعاء. قلنا إن شيخ الإشراق السهروردي يذهب إلى الاعتقاد بأن الخميرة الواحدة للحكمة إنما تُعطى إلى الإنسان من قبل مُلق للمعارف من نشأة أخرى.<sup>٢</sup> إن المراد من هذا المُلقى للمعارف هو ذات «ربّ نوع الإنسان». يرى شيخ الإشراق السهروردي أن السالك عندما يرتقي في مراحل الشهودية إلى الأعلى، سوف يصادف ربّ النوع هذا، وإن رب النوع المذكور سوف يعمل على إعطاء المعارف لهذا الفرد السالك. وحيث أن جميع الذين يبحثون عن اكتساب المعارف من هذا الطريق، إنما يأخذون هذه المعارف من رب النوع الواحد، فإن هذا الأمر يؤدّي إلى تبلور خميرة الحكمة الواحدة. وقد بيّن السهروردي أن هذا المطلب قد تمّ نقله بالمناسبة عن هرمس الهرامسة (إدريس النبي) إذ قال إنه قد أخذ المعارف من ربّ نوع الإنسان:

«إن ذاتاً روحانية أُلقت إليّ المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة<sup>٣</sup>

---

ويتم النسبة بينها في ضوء المنهج الشهودي.

١. من المناسب القيام بتحقيق مستقل بشأن هذا الادعاء من السهروردي. ويمكن لذلك أن يحكي عن نوع من الارتباط بين الحكمة الفارسية واليونانية والهندية وغيرها.

٢. كما كان المذهب المشائي يقول بأن جميع معارف الإنسان تعطى إليه من قبل العقل الفعال، غاية ما هنالك أن المشائين لم يكونوا يستطيعون بيان هذا الأمر على نحو حضوري، بل كانوا يعملون على توجيهه على نحو ذهني وحصولي.

٣. هناك اختلاف في بيان المراد من الطباع التامة، الأمر الذي أدى إلى ظهور الكثير من التفسيرات في هذا الشأن، غاية ما هنالك يبدو أن المراد من هذا المصطلح - على ما ذكره السهروردي في المطارحات وفي المجلد الثاني من الأسفار - هو ربّ النوع. وفي الحقيقة فإن الطبيعة الكاملة والتامة للإنسان هو ربّ نوع الإنسان.

[بمعنى: إني ربّ نوعك التام والكامل]¹. ٢.

وقد صرّح السهروردي في توضيح هذا المطلب، قبل ذكر هذه العبارة وبعدها أن المراد من الطباع التامة هنا هو ربّ نوع الإنسان.

والآن بالنظر إلى أن هذا النوع من الحكمة قد تمّ إعطاؤها إليه من قبل الطباع التامة للإنسان الذي يحظى بمرتبة قدسية متعالية، فإنها تكون أزلية وثابتة وقدسية أيضًا. وقد قال شيخ الإشراق في طبيعيات المطارحات التي ذكرها هنري كوربان في المقدمة الفرنسية للمجلد الأول من الأعمال الكاملة لشيخ الإشراق السهروردي:

«وأودعنا علم الحقيقة [في] كتابنا المسمّى بحكمة الإشراق أحياناً فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون عنها حكمتهم وهي الخميرة الأزلية».

وقال السهروردي في موضع آخر من المطارحات صراحة: «على أن للحكمة خميرة ما انقطعت عن العالم أبداً»³. بمعنى أن هذه الجوهرية من الحكمة لا تفنى أبداً. وإن السرّ في بقائها وخلودها هو أن هذه الحكمة تحظى على الدوام باهتمام بالغ من قبل بعض الخاصة من ذوي الصلاح، وإنهم بعد مشاهدة الحكمة الحقّة وتحصيلها يعملون على بيانها وتقديرها. وقال في ذات هذا الكتاب أيضًا:

«ولا يُعدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطلع على الخميرة المقدّسة، وما لم يخلع ويلبس»⁴. وقد تحدّث شيخ الإشراق السهروردي في نهاية كتاب المطارحات عن جذور خميرة الحكمة ومن هم الأشخاص الذين حصلوا عليها من مختلف الأمم، قائلاً:

---

١. ومن الجدير ذكره أن القرآن الكريم قد تحدّث عن النبي إدريس واصفًا إياه بالخائز على المقام والمرتبة العالية؛ إذ يقول: (ورفعناه مكانًا عليًا). وسوف نذكر لاحقًا وفي بعض الأبحاث الأخرى حول النبي إدريس وبلوغه إلى مرتبة التجرّد التام وعروجه نحو السماء، مطالب أخرى أيضًا.

٢. م.ن، (المطارحات)، ص ٤٦٤.

٣. م.ن، ص ٤٩٤.

٤. م.ن، ص ٥٠٣.



«وأما النور الطامس<sup>١</sup> الذي يجرّ [السالك] إلى الموت الأصغر، فأخر من صحّ إخباره عنه [أي: النور الطامس] من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون، ومن عطاء من انضبط عنه [الإخبار عن الاتحاد وظهور النور الطامس فيها] وبقي اسمه في التواريخ: هرمس. وفي الفهلويين: مالك الطين المسمّى بكيومرث، وكذا من شيعته أفرودين وكيخسرو. وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة [فعلى النحو الآتي]، فخميرة [حكمة] الفيثاغوريين وقعت إلى أخي إخميم [ذو النون المصري]، ومنه نزلت إلى سيار تستر [سهل التستري] وشيعته. وأما خميرة [حكمة] الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام [بايزيد البسطامي]، ومن بعده إلى فتى بيضاء [الحلاج]، ومن بعدهم إلى سيار أمل [أبو العباس القصاب الأملي] وخرقان [أبو الحسن الخرقاني]. ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس وأبناذقليس وسقلييوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي، ووقعت [هذه الحكمة المنبثقة عن تعاليم الغرب والشرق] إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصّة»<sup>٢</sup>.

### ٣. شرط الحكمة الحقّة

إن شرط الحصول على الحكمة الحقّة من وجهة نظر السهروردي هو أن يتمكن الإنسان - من خلال القيام بالرياضات وتجنّب الدنيا وعدم التعلق بها - من الوصول إلى مقام التجرّد وخلع الجسد ليتصل بالعالم الأعلى ويرى الحقائق بعين القلب، ل يتمكن من مجالسة ذلك الملقّي السماوي للمعارف، ونعني به ربّ نوع الإنسان، ويستفيد منه. وقد صرّح شيخ الإشراق في مواضع متعددة بلزوم هذا الشرط من أجل الوصول إلى الحكمة الحقّة. من ذلك - على سبيل المثال - أنه قال في التلويحات:

«لا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المشبّهة بالفلاسفة المخبّطين الماديين، فإن الأمر أعظم ممّا قالوا»<sup>٣</sup>.

١. إن النور الطامس من وجهة نظر شيخ الإشراق السهروردي هو نور يسطع أثناء الفناء والاتحاد حيث تفقد الأشياء التفاتها حتى إلى ذاتها، ويستوجب ذلك محوها. وسوف نستأنف البحث في هذا الشأن في القسم الخاص بالفناء.

٢. م.ن، (المطارحات)، ص ٥٠٢-٥٠٣.

٣. م.ن، (التلويحات)، ص ١١٣.

ثم تحدّث بعد ذلك عن الصوفية وأصحاب العرفان من الذين تمكنوا - بعد جهود كثيرة والوصول إلى درجة التجرّد وخلع البدن - من الاتصال بمصدر النور.<sup>١</sup> وقال السهروردي في موضع آخر إنه ما لم يكن هناك سير وسلوك فإن طريق الحكمة سوف يبقى مغلقاً، ويرى أنه قد عمل على فتح هذا الطريق من خلال تأليفه لكتاب حكمة الإشراق.<sup>٢</sup> كما صرّح في موضع آخر من هذا الكتاب بأن طالب طريق الحكمة يجب أن يعطى حق الرياضة ليتمكن من رصد الأمور الروحانية.<sup>٣</sup>

### مباني المنهج الإشراقي

يُقال أحياناً - ولا سيما من قبل الحكماء المشائين - إن نشاط الفلسفة نشاط عقلي، وإن الشهود مطروح في دائرة العرفان. ومن هنا فإن إفساح الطريق أمام الشهود للدخول في حرم الفلسفة، يُعدّ خلطاً بين العرفان والفلسفة. وهناك من أورد ذات هذا الإشكال على صدر المتألهين أيضاً وقال بأنه قد خلط الفلسفة بالعرفان. نروم في هذا البحث بيان العلاقة بين العقل والشهود وتحليلها في ضوء مباني السهروردي. ومن هنا سوف نعمل على تنظيم هذه المسألة ضمن أربعة مطالب كلية على النحو الآتي:

### عدم التعارض بين العقل والشهود

لقد ذكر شيخ الإشراق السهروردي هذا البحث في مساحة أخص من الشهود القلبي ونسبته إلى العقل، ولكن من المناسب أن ندرس هذا النوع من البحث بشكل أوسع ليشمل الشهود العقلي أيضاً.

وفي قبال ما يقوله أصحاب الفلسفة، ذهب بعض أصحاب العرفان - ولا سيما في الغرب - إلى التشكيك في قدرة العقل على إدراك الساحات الخاصة بمجال الشهود، ولا يثقون به. فهم

١. م. ن.

٢. م. ن، (المطارحات)، ص ٣٦١.

٣. م. ن، ص ٤٥٢.

يرون أن العقل ليس له طريق إلى هذا النوع من المجالات الخاصّة، وإن قوانين المنطق لا تجدي شيئاً فيها. فإن هذه المساحات متمحّضة للعرفان والشهود فقط. ومن هنا لا يمكن في هذه الموارد تأييد الشهود أو الاستدلال لصالحها بقوانين العقل والمنطق. ويعد والتر استيس من بين الأشخاص الذين قدموا تحقيقات نافعة في فلسفة العرفان، وقد بيّن هذه المسألة بقوله: إن العرفاء حيث يؤمنون بوحدة الوجود الشخصية، فإنهم يقولون بأن الوجود واحد وغير واحد أيضاً. هو حقيقة واحدة، ولكن هذه الحقيقة الواحدة هي عين الكثرة. أو أن الله والعالم متحدان وليسا متحدين. وقد نقل أنه قال: سألت عارفاً: هل ترون جميع العالم واحداً؟ فقال: أجل. فقلت له: وهل ذلك الواحد بدوره هو عين الجميع؟ فقال: أحل. فسألته: ألا ترى أيّ تناقض في هذا الأمر؟ فقال: كلا. ثم ذهب استيس إلى تحليل ذلك بنفسه وقال: إن هذين الأمرين لا يصحان معاً؛ إذ نقول من الناحية المنطقية: لا يخلو الأمر فإما أن يكون كثيراً أو واحداً؛ فإن كان واحداً لا يكون كثيراً، وإن كان كثيراً فلا يكون واحداً. فكيف يمكن لهذا العارف المذكور أن يفهم أمراً على خلاف القوانين المنطقية ولا يرى في ذلك أيّ تناقض في فهمه؟! ثم يستنتج في نهاية المطاف أن أقوال العارف المذكور وإن كانت تنطوي على شطح بمعنى من المعاني، بيد أن المشكلة أعمق من ذلك بكثير؛ لأن هذه الآراء واضحة التناقض، ولا يمكن القبول بها من الناحية المنطقية.

ومن هنا يسعى والتر استيس إلى العثور على طريقة حل مناسبة لهذا الإشكال، وأشار في ذلك إلى أربعة طرق مقترحة لحل هذا التناقض، وهي عبارة عن:

١. نظرية المفارقة البلاغية<sup>١</sup>.
٢. نظرية الوصف الخاطئ<sup>٢</sup>.
٣. نظرية تعدّد المصاديق أو الوضع المزدوج<sup>٣</sup>.

---

1. The Theory of Rhetorical Paradox
2. The Theory of Misdescription
3. The Theory of Double Location

٤. نظرية تعدّد المعاني<sup>١</sup> أو الالتباس<sup>٢</sup>.

وحيث لا يجد استيس أيّ واحد من هذه الحلول الأربعة مقنعاً في حل هذا التناقض، فإنه يذهب في نهاية المطاف إلى الاعتقاد قائلًا:

«إن هذه الشطحات ليس لها حل عقلي مقبول، وإن التناقضات التي تشير إليها ليس لها حل منطقي»<sup>٣</sup>.

وقد قرّر والتر استيس أن الشطحات العرفانية المتناقضة، قد تمّ تأييدها من قبل بعض العرفاء من أمثال أوتو وسوزوكي وكوستلر أيضًا. وقد استنتج استيس في الختام أن المنطق لا يستطيع حلّ هذه المفارقة؛ وذلك لأن قوانين المنطق لا تجري في جميع العوالم. ومن هنا فإن التناقض إنما لا يجوز حيث تكون القواعد المنطقية جارية، وإلا فحيث لا يكون المنطق جاريًا لا يكون التناقض أو اجتراح المفارقات مشكلًا. وفي ما يلي نسوق إليك جانبًا من عبارات والتر استيس في هذا الشأن؛ إذ يقول:

«وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يمكن انطباقهما على جميع التجارب والمجالات والكلمات حيث توجد كثرة من الموجودات، لكنهما لا ينطبقان على الوحدة العرفانية التي لا تمايز فيها ولا اختلاف؛ فالكثير هو ميدان المنطق، أما الواحد فهو ليس كذلك، ولهذا السبب لا يوجد صدام بين العرفان والمنطق... ومن هنا فإن الحل الذي اقترحه بأن تكون الكثرة هي ميدان المنطق في حين يكون الواحد هو مجال المفارقات اقترح سليم؛ لأننا عندما نقول ذلك فإننا نضع أقدامنا في عالم الكثرة، ونتحدّث من وجهة نظر تفصل بين الكثرة وبين الواحد، وذلك صحيح لأنه من هذا الموقف وحده ينشأ التمييز بين المنطق واللامنطق... [وهذا البيان فإن الاعتقاد القائل] لا يمكن تصوّر تجربة تنتهك قوانين المنطق؛ إذ لا بد أن تصدق هذه القوانين على كل تجربة ممكنة في أيّ ميدان أو في أيّ عالم ممكن... هذا الاعتقاد هو الذي بيّننا الآن أنه خطأ.

---

1. The Theory of Double Meaning / Ambiguity

٢. استيس، عرفان و فلسفه، ص ٢٦٥ - ٢٧٥.

٣. م.ن، ص ٢٧٦.

... إن المنطق لا ينطبق إلا على بعض العوالم الفعلية أو الممكنة أو على جميع العوالم الممكنة كما يفترض عادة، ولا يكفي أن نقول إنه ينطبق على عالم حياتنا اليومية، طالما أنه يمكن أن ينطبق على عوالم أخرى أيضًا، بل ينبغي علينا أن نقول إنه سوف ينطبق على أي عالم توجد فيه كثرة، وسوف توجد الكثرة حيثما يوجد مبدأ التفريد الذي يفصل بواسطته شيء ما عن غيره من الأشياء. وأكثر المبادي التي نعرفها شيوعاً عن التفريد [وأصل ما به الامتياز]<sup>١</sup> هما الزمان والمكان، ولهذا فإن المنطق لا بد أن ينطبق بالضرورة على عالم الزمان والمكان... لكن قد تكون هناك مبادئ أخرى للتفريد مجهولة لنا. ومن ثم فقد تكون هناك عوالم أخرى لا يمكن أن نتصورها ينطبق عليها المنطق أيضًا. فعالم المثل عند أفلاطون - لو كان عالمًا حقيقيًا - لا بد أن يكون عالمًا ينطبق عليه المنطق أيضًا؛ لأنه عالم يتألف من كثرة من الكليات<sup>٢</sup>.

نقد رؤية والتر استيس: إن رأي استيس القائل بأن الشهود والتجربة العرفانية لا يمكن تفسيرها بالقوانين المنطقية، ليس صحيحًا؛ وذلك لأن الأصول المنطقية - ولا سيما منها الأصول البديهية في المنطق والمعرفة - تجري في جميع العوالم والظروف ولا تختص بظرف خاص فقط؛ إذ في الفلسفة والمنطق الإسلامي وحتى الكثير من علماء المعرفة الذين يؤمنون بالأصول البديهية والأولية، يعتقدون بأن هذا النوع من الأصول البديهية يحتوي على ضرورة الصدق والجهة كلاهما أيضًا، ومن هذه الناحية تكون صادقة في جميع الظروف والعوالم؛ إذ لا يمكن نفي هذا النوع من الأصول والمعارف من دون ارتكاب التناقض، إذ أن نفيها في نهاية المطاف يستلزم إثباتها. وعلى هذا الأساس فإن الأصل الجوهرية والأساسي القائم على امتناع اجتماع النقيضين بدوره قانون عام في جميع الظروف والعوالم، بمعنى أن ضرورة صدق هذا الأصل ثابتة للعقل على نحو سابق في جميع الظروف بشكل واضح. وإن أحد هذه الظروف هو ظرف العرفان

١. ورد في الترجمة الفارسية للأستاذ خرماهي التعبير بـ «أصل الانقسام» بمعنى المقسم، ويبدو أنه ليس دقيقًا أو مناسبًا. ومن هنا فقد استعوضنا عنه بعبارة «أصل ما به الامتياز»؛ إذ يقال في العرفان إن الكثرة إنما تكون حيث يجري في البين «أصل ما به الامتياز».

٢. م.ن، ص ٢٦٢ - ٢٨٨. وانظر أيضًا: استيس، التصوف والفلسفة، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

والشهودات العرفانية. ومن هنا لا يمكن القول بتجويز التناقض في عالم العرفان بحجة عدم جريان قوانين المنطق فيه. وبهذا البيان يتضح أن العبارات العرفانية الدقيقة التي يُشير إليها والتر استيس يجب توجيهها بشكل معرفي ومقبول، وإن هذا النوع من التوجيه ممكن، وبالمناسبة يمكن على أساس مصادر العرفان الإسلامي أن نبيّن أن هذا النوع من الكلام ليس متناقضاً ولا ينطوي على مفارقة.<sup>١</sup>

بالنظر إلى مبنى شيخ الإشراق، فإن لكل من العقل والشهود طريق إلى مجالات بعضها؛ وذلك لأن طريق الذوق وطريق العقل مفتوحان، ومن هنا يجب القبول بأن الشهود والعقل لا يتعارضان. كما يذهب العارفون المسلمون بدورهم إلى الاعتقاد بأن أصل عدم التناقض والقوانين العقلية العامة حاكم في شهوداتهما. وعليه فإن الشهود من وجهة نظرهم ليس بحيث يصل إلى مرتبة لا يمكن للعقل أن يصل إليها. ومن هنا لو كان الشهود العرفاني للعارف بحيث لا ينسجم مع العقل أو كان العقل يراه محالاً، عندها يجب على العارف أن يتأمل في شهوده ولا يتعجل في تصديقه. وعلى كل حال ففي هذه الصورة إما أن يكون هناك خلل في شهود العارف أو أن يعاني العقل من الجهل المركّب؛ فلا بد من التحقيق لبيان مكمّن النقص في المسار المذكور. وعلى هذا الأساس ليس الأمر بأن العقل إذا أشكل في كل مورد على مشهودات العارفين أو حكم باستحالتها، أمكن للعارف أن يتجاهل العقل أو الاستهانة به أو الحكم بجهله المركب أو القول بأن العقل لا يستطيع الوصول إلى هذه الدرجة والمكانة. وللمزيد من التعرّف على هذه المسألة نعمل على إيضاح نموذجين من آراء العارفين المسلمين في هذا الشأن:

النموذج الأول: تصريح أبي حامد الغزالي بهذه النقطة، وهي أنه لا يجوز الوصول في الطرق الكشفية والذوقية إلى أمور يحكم العقل باستحالتها، وإليك نصّ عبارة الغزالي في هذا الشأن إذ يقول:

«اعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالتها نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل... ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما

١. يزدان پناه، «عقل گریزی عرفان؟»، حيث عمدنا إلى نقد رأي استيس بشكل تفصيلي.

لا يناله العقل فهو أحسن من أن يخاطب فليترك وجهه»<sup>١</sup>.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من الالتفات إلى أننا أحياناً قد نصل في العرفان والشهودات العرفانية إلى أمور لا علم للعقل بها؛ إذ أنه لا يستطيع لوحده أن يفهم تلك الأمور أصلاً، لكي يكون بمقدوره أن يصدر حكماً بشأنها. في هذه الموارد لا يرد أيّ إشكال؛ إذ أن الشهود العرفاني في هذه الموارد إنما يعمل على بيان شيء لا يوجد للعقل أيّ حكم بشأنه؛ بمعنى أن العقل لوحده قاصر عن إدراكه، ومن الواضح أن العقل لا يستطيع أن يصدر حكماً بشأن شيء من دون أن يدركه. إن الذي يمكن أن يستوجب التعارض هي الموارد التي يعمل فيها شهودنا العرفاني على إظهار شيء يعتبره العقل محالاً. في مثل هذه الموارد يذهب الغزالي إلى القول صراحة بأنه لا يمكن لهذا الشهود أن يكون معتبراً، بل يجب من هذه الناحية عدم اعتباره مجازاً، وعدم اعتباره من سنخ المعرفة الشهودية. إن هذا الكلام من الغزالي يدل على أن العارفين المسلمين يعتقدون أن الأحكام العقلية تجري حتى في دائرة الشهودات العرفانية أيضاً، ولا مناص من ذلك، ومن ناحية أخرى يمكن إمداد العقل بواسطة شهود الحقائق، ويمكنه العثور بمساعدة الشهود على أمور لم يكن بمقدوره العثور عليها أو يفهمها بمفرده، وفي هذه الموارد لا يراها العقل محالاً، بل يعدها ممكنة وجائزة على الرغم من دقتها ولطافتها.

النموذج الثاني، كلام ذكره عين القضاة الهمداني، إذ يقول:

«اعلم أن العقل ميزان صحيح، وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها، وهو عادل لا يتصور

منه الجور»<sup>٢</sup>.

إن كلام عين القضاة الهمداني بدوره يشير إلى أن العقل معيار وضابطة صحيحة لتقييم الشهود والكشف العرفاني، وهذا يعني أن العقل جارٍ في ساحة العرفان؛ إذ لا يكون هناك تعارض بينهما.

يذهب شيخ الإشراق السهروردي بدوره إلى الادعاء بأنه يأتي بدليل على جميع مشاهداته؛

١. الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، خاتمة الفصل الأول من الفن الثاني، ص ١٢٥. وانظر أيضاً:

الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٣٢٢-٣٢٣.

٢. م. ن، ص ٣٢٣.

بمعنى أنه يسعى لكي يقوم بذلك. ومعنى هذا الادعاء أن يمكن لموطني العقل والشهود أن يتطابقا معاً؛ إذ لو لم يتطابقا، وكانا متعارضين، فلا معنى للاستدلال وإقامة الحججة على شيء متعارض. وعلى هذا الأساس فإن شيخ الإشراق يذهب إلى الاعتقاد بأن هناك طريقين للوصول إلى الحقائق الفلسفية، وهما: الطريق الشهودي، والطريق العقلي، وهذان الطريقان لا يتنافيان. وقد سبق لنا أن ذكرنا نصين عن التلويحات<sup>١</sup> وحكمة الإشراق<sup>٢</sup>، حيث كان السهروردي قد أوضح فيهما أنه يسعى أيضاً إلى العثور على دليل عقلي لمشاهداته العرفانية.

وبطبيعة الحال لا يمكن إنكار أن أصحاب العرفان كانوا في بعض الموارد من الناحية التاريخية في صراع مع العقلانية المطلقة للفلاسفة المشائين، ويخطئون آراءهم على سبيل المثال في باب واجب الوجود والعقول العشرة بشدة. لقد ذكر صدر الدين القونوي في تفسير سورة الفاتحة<sup>٣</sup> أحد عشر دليلاً على إبطال العقل وعدم حجّيته. ربما كنا في بداية ازدهار العرفان نشاهد مثل هذه المخالفات الظاهرية بين العقل والشهود في الكتابات بشكل أكبر، ولكن عندما نصل في المراحل اللاحقة وأشخاص من أمثال: أبي حامد بن تركة<sup>٤</sup> - صاحب كتاب قواعد التوحيد - وحفيده صائن الدين بن تركة - صاحب كتاب تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد - قلما نشاهد هذا النوع من الآراء وأوجه النظر. والملفت أن هذين الكتّابين في المتن وشرحه يقومان في الغالب أساساً على بيان الأمور وتحليلها بلغة مشائية. وفي ختام هذا الكتاب يتم بيان ميزان ومعياري للعرفان والمشاهدات العرفانية؛ وإن الميزان الأول الذي يقدمه عبارة عن الرجوع إلى الشريعة، ثم الرجوع إلى الأستاذ الكامل، وهذان الطريقان هما اللذان كان يؤكد عليهما العارفون المتقدمون أيضاً. بيد أنها قد أضفاً طريقاً ثالثاً، وهو أن السالك إذا لم يكن له أستاذ، أمكنه

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، (التلويحات)، ص ١٢١.

٢. م.ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٠.

٣. القونوي، تفسير الفاتحة، ص ٣٥.

٤. من الملفت أن هذا الشخص كان في بداية أمره فيلسوفاً مشائياً، ثم اتجه نحو العرفان وبعد السير والسلوك العرفاني والحصول على الكثير من المشاهدات عن أمور الوجود، عاد ليصنّف كتاب التوحيد ليعرض مشاهداته ضمن نظام علمي. وقد استخدم في هذا الشأن لغة مشائية.



الدخول من الطريق العقلي، ويعمل على تقييم مشاهداته بمعيار العقل. وإن الفناري في كتاب مصباح الأنس على الرغم من ذكره لذات الأدلة المذكورة في تفسير سورة الفاتحة لصدر الدين القونوي، ويعمل على تأييدها بشكل وآخر، إلا أنه يعود في موضع آخر من كتاب مصباح الأنس ليؤكد على العقل ومعياريته بالنسبة إلى الشهود. وفي الواقع فإنه بعد ازدهار العرفان الإسلامي وتدوين الكتب في حقل العرفان النظري ظهر بالتدريج البلوغ العقلي الضروري لهذا الحقل العلمي، ومنذ ذلك الحين لم يرد حديث عن التعارض بين العقل والشهود، بل أخذ العارفون يستفيدون من العقل لبيان الشهود، بل وفي مرحلة لاحقة ذهب صدر المتألهين إلى أبعد من ذلك ليدعي عدم الانفصال بين العرفان والبرهان والقرآن. يرى صدر المتألهين أن متن الواقع واحد، وطرق الوصول إليه متنوّعة، وإن أحد الطرق هو طريق العقل، والطريق الثاني هو طريق الشهود، والطريق الثالث هو طريق الوحي والذي يحكي بدوره عن الشهود التام والكشف الأتم للنبي الأكرم ﷺ<sup>١</sup>.

وخلاصة الكلام، إن هناك نقطتين كليتين قد تمّ طرحهما من قبل أصحاب العرفان في باب العقل، وهما:

١. إن العقل المشائي - من وجهة نظرهم - عقل مشوب، ومن هنا فإنه لن يكون مجدياً. وفي بعض الموارد يصرّحون بأن نزاعهم في باب العقل إنما يستهدف العقل المشائي.
٢. لقد تحدّث العارفون في الكثير من الموارد صراحة عن عقل باسم «العقل المنوّر» و«العقل السليم»، واعتبروه حجة. ومن هنا لا ينبغي اعتبار نزاع العارفين مع العقل المشائي، نزاعاً مطلقاً بين العقل والعرفان.

### جدية الشهود في فلسفة الإشراق

عمد شيخ الإشراق السهروردي لأول مرة إلى إطلاق الشهود والإحساس أو التجربة بمعنى واحد. توضيح ذلك أن الشهود يُطلق أحياناً على التجربة الحسية، وهذا يعني أن تجربتنا

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٣٢٢-٣٢٣.

الحسنية تكون على نحو شهودي. وعليه تكون علاقتنا بالخارج علاقة حضورية وشهودية، وليست علاقة حصولية. إن شيخ الإشراق السهروردي هو أول شخص من بين الفلاسفة المسلمين، يُقر بهذا الأمر ويؤكد عليه.<sup>١</sup> وتارة يُطلق الشهود بمعنى العلم الحضورى، والعلم الحضورى يطلق على الأمور التي تتعلق بالإنسان، من قبيل: علم الإنسان بالوجع والجوع أو علم الإنسان بنفسه وما إلى ذلك مما يشتهر في علم المنطق بالوجدانيات. وفي إطلاق ثالث يطلق الشهود بمعنى الشهود العقلي حيث يدرك العقل في هذه المرتبة المفاهيم والحقائق على نحو حضورى، ولا يرى بعد ذلك حاجة إلى إقامة الاستدلال. وبطبيعة الحال فإن شيخ الإشراق السهروردي لا يذكر هذا القسم من الشهود في آثاره، بل إن هذا النوع من الشهود لا ينسجم مع مبانيه. وفي إطلاق رابع يُطلق الشهود بمعنى الشهود القلبي؛ بمعنى أن العارف يذهب إلى ما هو أبعد من عالم المادة، ويرى الحقائق بعين قلبه. وفي إطلاق خامس أيضاً يُطلق الشهود بمعنى الشهود الروحي الذي هو عبارة عن حالة اندماجية، ويتمّ وضعه في العرفان في مرتبة بعد الشهود القلبي وفوقه.

لا بدّ من الالتفات إلى أن غايتنا من هذا البحث هو تحليل وبيان المباني المنطقية والمنهجية والمعرفية للشهود. وفي الواقع نروم بحث ما إذا كان الشهود يحظى من الناحية المنطقية والمعرفية بالاستقامة اللازمة، وهل يؤدّي من الناحية المنهجية إلى استنتاجات مقبولة؟ كما سوف نشير من خلال تعداد نماذج من تطبيقات الشهود في الفلسفة عملياً إلى موقعه وتطبيقه عند الفلاسفة. من الواضح أنه لا بد من بحث مقولة الشهود من الزاوية الأنطولوجية والفلسفية أيضاً، والإشارة إلى ماهية حقيقة العلم الحضورى أو الشهودى وطريقة وجوده من وجهة النظر الفلسفية، وما هو المسار الوجودى لتبلور الشهود والتجربة والإحساس؟ وسوف نعمل على

---

١. والمفّت أنه حتى في المرحلة اللاحقة كان الحسّ في فضاء الحكمة المتعالية يعتبر بمعنى شهود عالم المثال، وليس شهود عالم المادة. هذا في حين أن شيخ الإشراق السهروردي كان مصرّاً بشدّة على أن الحسّ هو شهود عالم المادة، وإن متعلق علمنا (المعلوم بالذات) هو ذات الشيء الخارجى وعالم الخارج، وليس الصورة الذهنية لذلك؛ حيث يُعدّ الخارج معلوماً بالعرض، وهذا الرأى مخالف لرأى المشهور في الفلسفة الإسلامية.

بيان هذا المشهد من الأبحاث الشهودية في القسم الثالث (الميتافيزيق الإشراقي) من الفصل الخاص بالعلم الإشراقي.

بالنظر إلى البيان أعلاه، سوف نعمل على إيضاح هذا البحث ضمن العنوانين الآتين:

### ١. البيان المنطقي للشهود

إن بحثنا هنا يدور حول معرفة الموقع المنطقي والمنهجي للشهود والعلم الحضورى؛ بمعنى: ما هو التفسير والتحليل الذي يمكن تقديمه عن الشهود من الناحية المنطقية، وما هو مبلغ قيمته المنهجية والأسلوبية؟ في المنطق التقليدي يتم العمل بعد بيان البديهيات الستة التي تعدّ أساساً لجميع المعارف البرهانية، يتمّ البحث في تقييم كل سنخ من القضايا البديهية أيضاً. إن المناطقة يقسمون القضايا البديهية إلى نوعين، وهما: الأوليات،<sup>١</sup> والمحسوسات واسمها الآخر هو المشاهدات. وبطبيعة الحال فإن الفطريات - التي هي «من القضايا التي قياساتها معها» - وإن كانت في التصديق بها تحتاج إلى الحدّ الأوسط والقياس بالإضافة إلى تصوّر أطراف القضية، ولكن حيث يكون هذا القياس حاضرًا في الذهن، فإن الذهن يصدّق هذه القضايا بسرعة، ومن هنا فإن هذا السنخ من القضايا ينتهي إلى الأوليات. وإن الأقسام الأخرى من البديهيات الستة، أي المجربّات والحدسيات والمتواترات، تعدّ في تحليلها المنطقي مؤلفة من المشاهدة ومن قياس خفي عقلي. وعلى هذا الأساس فإنها من حيث ارتباطها بالمشاهدة فإنها تعود إلى المشاهدات والمحسوسات، ومن حيث قيامها على قياس خفي عقلي، فإنها تنتهي إلى الأوليات. وكذلك يجب أن نعلم أن كل معرفة نظرية تنتهي - على أساس المباني المعرفية والمنطقية للحكماء الأرسطيين والتقليديين - إلى معرفة بديهية.

إن البيان أعلاه يُثبت في الفضاء المنطقي الأرسطي التقليدي أولاً: أن جميع النظريات تنتهي إلى البديهيات، وثانياً: بعد تحليل البديهيات، تعود بأجمعها إلى قسمين؛ أي: أن المبنى الأساسي

١. إن القضايا الأولية هي القضايا التي يكفي للتصديق بها تصوّر كلا طرفي القضية، من قبيل: «إن الكل أكبر من جزئه»، و«إن المشاهدات هي القضايا التي نحتاج في تصديقها إلى الحس»؛ غاية ما هنالك أننا نحتاج فيها تارة إلى حسّ الظاهر فتسمّى في مثل هذه الحالة بالمحسوسات، وتارة أخرى إلى حسّ الباطن فتسمّى عندها بالوجدانيات.

لجميع الأفهام والمعارف البشرية، إنما هي عبارة عن سنخين من القضايا، وهي: الأوليات والمحسوسات.

ومن ناحية أخرى: هناك إجماع في المنطق التقليدي على هذه النقطة، وهي أن المحسوسات والمشاهدات - سواء منها تلك التي تستمد من الحس الظاهري أو الوجدانيات التي يتم إدراكها بحس الباطن - يجب إخراجها من دائرة العلوم العقلية والبرهانية؛ وذلك لأن نتيجة الإدراك الحسي علم جزئي، والجزئي لا هو كاسب ولا هو مكتسب، وبالتالي لن يكون له تطبيقات في العلوم العقلية والبرهانية التي هي علوم كلية. وعلى هذا الأساس فإن الذي يعتبر في منظومة المنطق الأرسطي في العلوم البرهانية مستندًا للمعارف، إنما هي الأوليات فقط.

من ذلك - على سبيل المثال - أن الشيخ نصير الدين الطوسي في منطق تجريد الاعتقاد وشرحه عليه باسم الجوهر النضيد، بعد بيان البديهيات الستة التي تبدأ على التوالي من الأوليات وتنتهي إلى المحسوسات والمجربّات والمتواترات والحدسيات والفطريات، قال: «والأخيرتان [أي: الحدسيات والفطريات] ليستا من المبادئ [أي: المعارف البرهانية]، بل واللذان قبلهما [أي: المجربّات والمتواترات لا يعدان من المبادئ] أيضًا، والعمدة [في المعارف البرهانية] هي الأوليات»<sup>١</sup>.

ثم قال في باب المحسوسات:

«والحواس [سواء الظاهرية أو الباطنية المستعملة في المحسوسات] لا تفيد رأيًا كليًا»<sup>٢</sup>.  
والآن علينا أن نرى ما هو الموقع الذي يمكن للشهود أن يحتله في هذا الفضاء من الناحية المنطقية والمعرفية؟ نعلم أنه لا كلام في المنطق المتعارف والتقليدي في الأساس عن المشاهدات القلبية والعقلية، وإنما الذي يقع موردًا للتقييم هو المشاهدات الحسية فقط، وتم الحكم بأن طريق الشهود من أجل تحصيل العلوم البرهانية مغلق تمامًا. وفي ظلّ هذا الفضاء يفتح شيخ الإشراق السهروردي طريقًا جديدًا ويدّعي أنه يفتح مسارًا لدخول العلم الحضور في المنظومة المنطقية

١. الطوسي، الجوهر النضيد، ص ٢٠١.

٢. م. ن، ص ٢٠٥. وانظر أيضًا: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢١٤ فما بعد.

وتطوير التفكير، وبالإضافة إلى الأوليات يقدم الشهود القلبي بوصفه منهجًا صائبًا وطريقًا كاملاً في العلوم العقلية. يذهب السهروردي إلى الاعتقاد بأن الشهود القلبي بدوره - في جميع الموارد التي يصل فيها العقل الاستدلالي من مبدأ الأوليات إلى النتائج الفلسفية - لن يكون مجداً فحسب، بل وسوف يؤدي إلى نتائج يقينية وبرهانية بمزية أسمى ونسبة أقل من الأخطاء؛ أي كما أن الطريق العقلي يشتمل في حد ذاته على الحجية، فإن الشهود القلبي والملاحظة العينية هي الأخرى تحتوي على حجية ذاتية أيضاً.

من ذلك - على سبيل المثال - أن السهروردي حيث يذهب المشاؤون - ولا سيما منهم ابن سينا - إلى نفي وجود عالم المثل أو إعلانه عن عدم الاطلاع عليه - قد حكم بوجوده، وادعى أنه قد رأى عالم المثل بالشهود القلبي. من الواضح أن هذا النوع من الشهود يحتوي على حجية دون الحاجة إلى التوسل بأي استدلال، وتكفي الملاحظة لوحدها في إثبات المدعى بالنسبة إلى شخص المدعى في الحد الأدنى. أو حيث يصل المشاؤون في خصوص عدد العقول إلى نظرية العقول الطولية العشرة، يقول شيخ الإشراق السهروردي إن حصر العقول بعشرة عقول لا معنى له؛ لأنه قد شاهد في مشاهداته القلبية أكثر من هذا العدد.

يذهب شيخ الإشراق السهروردي في الضابطة السادسة من المقالة الأولى في حكمة الإشراق إلى تقسيم المجهولات إلى ثلاثة أقسام، ويقول إن قسمًا من المجهولات يتضح من خلال التنبيه والإخطار، ولا يحتاج في ذلك إلى تفكير واستدلال. إن هذا القسم هو ذات الأوليات والبديهيات. وكذلك فإن القسم الآخر الذي هو عبارة عن الشهودات القلبية لأصحاب الكشف، لا يحتاج إلى استدلال أيضاً، وإنما القسم الثالث فقط الذي هو ليس من القسمين الأولين، هو الذي يحتاج إلى استدلال، ويجب العمل على توضيحه من خلال تنظيم بعض المقدمات التي تنتهي إلى البديهيات:

«والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء، لا بد له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية في التبيين إلى الفطريات»<sup>١</sup>.

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٨.

وفي الحقيقة فإن السهروردي في البيان أعلاه قد وضع شهود الحكماء الكبار إلى جانب الأوليات، وفي مقابل المشائين-الذين يعتبرون الأوليات وحدها بوصفها هي العمدة والأساس للفلسفة- يعمل على إدراج المشاهدات القلبية أيضًا. لقد اعتبر السهروردي المشاهدات أعم من الحس الظاهر والحس الباطن، وقال بأن الشهود القلبي جزء من المشاهدات. وعليه يمكن اعتبار نشاط السهروردي في هذا الحقل نشاطاً في مواجهة المنطق الرسمي المشائي؛ حيث ينفصل عن المشائين في نقطتين مهمتين، النقطة الأولى: القول بعمومية وشمولية المشاهدات بحيث تكون شاملة للشهود القلبي أيضًا. والنقطة الثانية: اعتبار الشهود القلبي من الأوليات بوصفها أساساً وقاعدة أصلية للفلسفة.

لقد نبّه شيخ الإشراق السهروردي في الكثير من الموارد إلى أخذ الشهود بجدية واعتبارها أساساً للفلسفة، إلى الحدّ الذي قال معه في مقدمة كتاب حكمة الإشراق بعد تنبيهنا مراراً إلى الكشف والشهود، بأنه كما أن الكثير من علومنا اليقينية تقوم على أساس مشاهداتنا الحسية، كذلك يمكن في العلوم الميتافيزيقية وما وراء الطبيعية العمل من خلال شهود العوالم المملوكة على ترتيب القواعد الفلسفية والحكمية عليها، والوصول إلى قضايا وأحكام يقينية:

« كما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علومًا صحيحة كاهيئة وغيرها، فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء»<sup>١</sup>.

لقد أشار السهروردي في الكلام أعلاه إلى اعتبار الشهود أساساً للفلسفة بشكل صريح. ونبّه المشائين إلى أنه كما يمكن إقامة علم يقيني وصحيح من قبيل الهيئة على أساس الشهود الحسي، وهو ما يرتضيه المشاء بوصفه علمًا برهانيًا؛ لأنه يقوم على أساس القضايا البديهية التي هي من سنخ المشاهدات، كذلك يمكن تنظيم جانب من الفلسفة على أساس المشاهدات القلبية أيضًا.

وعلى الرغم من أهمية البحث عن دور الشهود من الناحية المنطقية والمنهجية وإبداء الآراء

الكثيرة من قبل شيخ الإشراق السهروردي في كتاباته المتنوعة حول هذه النقطة، إلا أنه في الضابطة السابعة من المقالة الثانية في حكمة الإشراق التي هي في الواقع الموضع الرئيس للبحث عن المنهج والأسلوب المنطقي للفلسفة الإشراقية، وقد تحدّث شيخ الإشراق هناك عن البديهيات الستة وعودتها إلى البديهيات الثلاثة<sup>١</sup>، لم يُشر للأسف الشديد إلى مبناه الخاص في هذه المسألة أبداً.

كما رأينا فإن السهروردي في معرض ذكر البديهيات الأولية إنما تعرّض إلى ذكر الشهودات القلبية فقط، بيد أن الحقيقة هي أنه بناء على الفضاء المنطقي الذي قام بترسيمه والطريق الذي فتحه للشهود من الناحية المنهجية، يمكن الاهتمام بنوع آخر من الشهود الذي يمكن تسميته اصطلاحاً بالشهود العقلي، وإجراء هذا الحكم بشأنه. إن الشهود العقلي هو في الأساس شيء تتعلق به حياة الفلسفة. من ذلك - على سبيل المثال - لو أردنا أن نثبت حقيقة الشجرة في الخارج، فإن ذلك لن يكون بواسطة الشهود الحسي قطعاً؛ وذلك لأن الحسّ ليس له من طريق إلى حقيقة الشجرة. في مثل هذه الصورة وعلى أساس المنطق المشائي يجب إثبات حقيقة الشجرة من طريق العقل الاستدلالي، بيد أننا نرى أن العقل الشهودي حاضر في ذات الشهود الحسي أيضاً، وإنه يحصل على حقيقة الشجرة من خلال التماس الشهودي والحضور مع حقيقتها، ويعمل على إثباتها من دون أن يكون بحاجة إلى الاستدلال النظري. وسوف نتحدث لاحقاً حول الشهود العقلي مرّة أخرى أيضاً.

## ٢. بيان بعض الأمثلة حول تطبيقات الشهود في الفلسفة

والآن بعد أن قمنا بتقرير وشرح رؤية شيخ الإشراق بشأن الموقع المنطقي للشهود، وأثبتنا عدم صحة إنكار البنية الرسمية للمنطق المتعارف في الاستفادة من الشهود للوصول إلى الاستنتاجات المقبولة، يجب أن نعمل على بحث نماذج من الاستفادة الفلسفة من المنهج الشهودي على المستوى العملي. إن حسن هذا الأمر يكمن في أنه يؤدي إلى زوال الاستيحاش والاستغراب الذهني لدى البعض في خصوص الجدوائية الجادة للشهود في الحكمة والفلسفة

١. سوف يأتي تفصيل البحث عن البديهيات الستة وجعلها في ثلاثة بديهيات في المنطق الإشراقي.

بشكل كامل. وبطبيعة الحال فإن هذه النقطة بدورها جديرة بالاهتمام من تلقائها، وهي أنه على الرغم من الإعلان عن أن طريق الشهود في الفلسفة مغلق، وإن الطريق الوحيد المقبول للوصول إلى المطلوب هو الاستدلال العقلي المعروف فقط، بيد أن الفلاسفة قد استفادة من المقدمات الشهودية من الناحية العملية على نطاق واسع.

إن أول - وربما أهم استعمال جاد للشهود في الفلسفة - هو أن الشهود يُعدّ بشكل طبيعي نقطة بداية الفلسفة؛ وذلك لأن الفلاسفة يلجأون إلى الشهود لتوضيح موضوع علم الفلسفة بشكل طبيعي. وربما لهذا السبب - كما أشار بعض العلماء - يجب القول بأن الفلسفة لا يمكن أن تبدأ إلا بواسطة الشهود. توضيح ذلك أن الفلسفة في بيان موضوعها بالإضافة إلى المبدأ التصوري، هناك حاجة إلى المبدأ التصديقي أيضًا؛ بمعنى أنه كما يجب أن يكون مفهوم هذا الموضوع واضحًا، يجب أن يتم إثبات التحقق الخارجي له أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنه إثر التعريف بـ «الوجود» بوصفه موضوعًا للفلسفة، يجب العمل - وراء البيان المفهومي له والذي يُعد المبدأ التصوري - على إثبات التحقق الخارجي والواقعية العينية له والتي تعتبر المبدأ التصديقي للفلسفة أيضًا. نعلم أن الكثير من الفلاسفة من خلال القول بأن مفهوم الوجود من ألبه المفاهيم، قد اعتبروا أنفسهم في غنى عن إثباته الخارجي أيضًا، ويعتقدون في الأساس أن الواقعية والوجود كامن في ذات مفهوم الوجود، وهذا الأمر لا يحتاج إلى إثبات. وفي المقابل يذهب بعض الفلاسفة الآخرون من المسلمين إلى القول بعدم صوابية هذا الرأي، وقالوا بأن مفهوم الوجود وإن كان يدل من الناحية المفهومية وبالحمل الأولي على الوجود والتحقق، ولكنه لا يستطيع أن يثبت الواقعية الخارجية لموضوع الفلسفة من الناحية المصادقية وبلحاظ الحمل الشائع. وبعبارة أخرى: لا يمكن من طريق المفهوم الذهني إثبات واقعية في خارج الذهن. من ذلك - مثلاً - أن من بين المسائل المهمة في الفلسفة المشائية، تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أنواع، وهي: الواجب، والممكن، والممتنع. إن الذهن وجد هذا التقسيم على شكل الحصر العقلي، وإن الفيلسوف المشائي يرى أن ما استحکم في الذهن له واقعية في الخارج، وإن كل موجود خارجي بدوره يجب أن يندرج تحت واحد من هذه الأقسام الثلاثة. في حين أنه مع تبلور الإمكان الفقري



الوجودي لصدر المتألمين، يتم طيِّ جميع مشروع الإمكان الماهوي المشائي بوصفه بحثاً لمتن الواقعية الخارجية، ويتضح أن التقسيم إلى الواجب والممكن والممتنع، إنما هو أمر ذهني وفهم عقلي، ولا يُعبّر عن متن الواقع الخارجي أبداً؛ وإن كانت لوازم الوجود الأصيل للممكنات في الخارج سوف تكون تبعاً للماهية. وعلى هذا الأساس فإن الأفكار الذهني لا تمثل طريقاً موثقاً إلى الواقعية الخارجية، وفي محل بحثنا فإن مجرد أن يكون التحقق كامناً في مفهوم الوجود - الذي هو موضوع الفلسفة - لا يثبت تحقّقه الخارجي ولا يضمن المبدأ التصديقي للفلسفة.

إن هؤلاء العلماء بعد إبطالهم الطريق السابق، لجأوا إلى الطريق الشهودي لبيان المبدأ التصديقي لعلم الفلسفة. وإن من بين الفلاسفة الذين تمكنوا من بيان هذه النقطة بشكل بديع هو العلامة الطباطبائي؛ فإنه في بداية كتاب نهاية الحكمة لا يستفيد في إثبات الواقعية الخارجية من القياس والاستدلال، بل على الرغم من الادعاء الرسمي في مقدمة هذا الكتاب - والذي هو كتاب فلسفي، والفلسفة علم برهاني لا يرد فيه غير البرهان والاستدلال - يعمد من الناحية العملية وبشكل واضح إلى إثبات أصل الواقعية بواسطة المداخل الشهودية والمعطيات الوجدانية، وبذلك تبدأ الفلسفة ويتم إبطال السفسطة. فهو بعد ذكره لعدد من موارد المشاهدات الحسية للإنسان في الميل أو النفور من الأشياء، يقول في مقام الاستنتاج وإثبات أصل الواقعية: «وجميع هذه الأمور [التي وجدناها في مشاهداتنا الحسيّة] ... ليست بسُدَى لما أنها موجودة جدّاً وثابتة واقِعاً، فلا يقصد شيء [أو شخص] شيئاً [ولا يتوجّه إليه] إلا لأنه عين خارجية وموجود واقعي أو منته إليه ليس وهماً سرايباً. فلا يسعنا [مثل السفسطائي] أن نرتاب في أن هناك وجوداً ولا [يسعنا] أن ننكر الواقعية مطلقاً»<sup>١</sup>.

وبالإضافة إلى النموذج الأول؛ حيث قلنا إن الفلسفة لا تستقيم إلا بالشهود والإدراك الحضوري، فإن هناك في جميع مواطن الفلسفة الكثير من الموارد التي تمّ فيها توظيف الشهود على نطاق واسع، ومن بين تلك الموارد الأمور التي استفاد منها الفلاسفة من الشهود في الأبحاث المتعلقة بالنفس. توضيح ذلك أن أحد البراهين المشهورة والمهمّة التي يتمّ ذكرها في

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٤.

بحث إثبات تجرّد النفس، هو البرهان من طريق العلم وإثبات تجرّده. وإن تقرير خلاصة ذلك البرهان على النحو الآتي: إن العلم والإدراك لا يحتوي على تغيير أو تبدّل أو حركة، وكل ما لا يمتلك حركة، لن يكون مادياً، ويكون ثابتاً وفعالاً ومجرّداً؛ وعليه فإن ظرف العلم - الذي هو النفس الناطقة الإنسانية - سوف يكون مجرّداً وغير مادي أيضاً. ففي هذا التقرير وإن تمت الاستفادة من العقل الاستدلالي الانتقالي أيضاً، إلا أن مقدمته الأولى - في الحد الأدنى - تنتظم على أساس الشهود، حيث سنعمل في الأبحاث القادمة وفي مقام البيان الفلسفي للشهود - في ضوء تقديم نظرية الشهود العقلاني - على تحليل هذا الشهود والشهودات الأخرى التي يتم استعمالها في الفلسفة.

والنموذج الآخر من موارد الاستفادة من الشهود في مباحث النفس من الفلسفة، هو الشهود التجريبي / الافتراضي للإنسان المعلق في الهواء الطلق.<sup>١</sup> إن ابن سينا من خلال هذا البيان المبتكر في بداية أبحاث النفس من كتاب الإشارات، عمل على حلّ وفصل الكثير من الأبحاث، من قبيل: إثبات النفس، واختلافها عن البدن، وعلم النفس بذاتها وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

والنموذج الآخر الذي تتم فيه الاستفادة من الشهود، مسألة العلم الحضورى؛ إذ أن عمدة التحليلات في إثبات العلم الحضورى، عبارة عن التحليل من طريق علم النفس بالنفس. توضيح ذلك: إن لدينا علم بأنفسنا، وإن هذا العلم لا يمكن أن يكون من قبيل العلم الحضورى؛ وذلك لأن العلم الحضورى مفهومي، وهو يحتوي على الكلية التي تعني قابلية الصدق على كثيرين، في حين أن علمي بنفسي هو علم شخصي ولا يقبل الصدق على الكثيرين، ولا تتطرق إليه الكلية؛ وعلى هذا الأساس نصل إلى نوع آخر من العلم، وهو الذي نعبر عنه بالعلم

---

١. إن برهان الإنسان المعلق - الذي ورد ذكره في كتاب الإشارات والتنبيهات، ص ٢٩٢ - على النحو الآتي: «ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها». يجب الالتفات إلى أن الركن الأساسي في هذا البيان - كما صرح ابن سينا بذلك عند استعماله لكلمة (وجدت) - هو الوجدان والشهود، ومن طريق هذا النوع من الشهود، يمكن العمل على حلّ بعض المسائل بشأن النفس.

الحضوري. وكما نرى فإن للشهود في هذا المسار دورًا أساسيًا؛ وذلك لأن إثبات شخصية هذا النوه من العلم ونفي الكلية عنه لا يكون إلا بواسطة الشهود. وقد عمد العلامة الطباطبائي إلى بيان وإثبات العلم الحضوري من هذا الطريق؛ إذ يقول:

«وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته عند ذاته حضورًا مفهوميًا وعلمًا حصوليًا؛ لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض [ومهما أضيف له من قيود] لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين. وإنما يتشخص وجوده الخارجي [ويخرج عن الكلية] وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ (أنا) أمر شخصي بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين [وعليه فإن هذا العلم من نوع آخر يُسمى بالعلم الحضوري]». <sup>١</sup>

ثم إن المورد الآخر الذي تمت الاستفادة فيه من الشهود بشكل واضح، يتعلق بإثبات أصالة الوجود في قبال أصالة الماهية. توضيح ذلك أنه بعد إبطال السفسطة وإثبات أصل الواقعية، وبعد إثبات أنه لا يُنتزع من كل واقعية سوى مفهومي الوجود والماهية، وبعد التذكير بأنه لا يوجد لأي شيء في الخارج سوى حقيقة واحدة، عندها لا يكون هناك مناص من اعتبار الأصالة للوجود أو الماهية واعتبار الآخر أمرًا اعتباريًا، وحيث أن كل شيء إنما يصل إلى الواقع بواسطة الوجود، ومن دونه يكون فارغًا وباطلاً، يتضح أن الوجود هو الذي يشكل حقيقة الأشياء؛ فيكون هو الأصيل. <sup>٢</sup>

من خلال القليل من التأمل يتضح أنه في الكثير من مراحل هذا التقرير عن أصالة الوجود، تتم الاستفادة من الشهود، سواء حيث يتم إبطال السفسطة، أو حيث يتم انتزاع مفهوميين من كل واقعية، أو في المقدمة القائلة بأن لكل شيء حقيقة واحدة، فهذه الأمور بأجمعها لا تنتظم إلا بواسطة الشهود فقط.

وبالإضافة إلى الموارد التي ذكرناها، نجد توظيفًا للشهود على نطاق واسع في أبحاث من قبيل: الحركة والوجود الذهني والمعقولات الثانية وعشرات المسائل الفلسفية الأخرى. ومن

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٣٦.

٢. م.ن، ص ٩.

خلال التدقيق فيها من زاوية تدخل المنهج الشهودي يزول الاستغراب والاستيحاش الحاصل من قبل البنية الفلسفية الرسمية والمتعارفة في توظيف الشهود، بشكل تدريجي.

كما أن الاتجاه نحو المنهج الشهودي بين الفلاسفة الغربيين أخذ بالازدياد. فقد ذهب بول فولكي في كتابه الفلسفة العامة أو ما بعد الطبيعة إلى تقسيم الفلاسفة من الناحية المنهجية إلى قسمين، وقال: إن محور ما بعد الطبيعة يقوم عند بعض الفلاسفة على محور القياس العقلي. في ما بعد الطبيعة هذه إنما يتم العمل على تعيين الأوصاف والعوارض الذاتية الموجودة من خلال المقتضيات العقلية ومن دون الرجوع إلى تجربة غير التجربة الذهنية.<sup>١</sup> إن بول فولكي بعد التعريف بهذا النوع من الاتجاه الفلسفي، وبعد تعداد أتباع الفلسفة الذهنية والعقلية في الأنظمة الفلسفية القديمة والحديثة، عمد إلى تقييم هذا المنهج، وقال:

«إن حجية ما بعد الطبيعة اللمّية [التي تستند إلى العقل المحض] لا تبدو ثابتة حقاً؛ لأن ما بعد الطبيعة التي تكون محض لمّية حقاً، ليس لها وجود خارجي، وإن الاستفادة من مجرد القياس العقلي في ما بعد الطبيعة ليس سوى محض ادعاء، وإن القياس العقلي لا يمكن أن يكون منفكاً بالكامل عن التجربة؛ لأن المتعاطي لما بعد الطبيعي ليس هو العقل المحض، وهو يعيش في هذا العالم الحقيقي، وهو يكتسب ويتخذ المفاهيم من هذا العالم الحقيقي، ثم يحصل من تحليلها على ذات هذا العالم الحقيقي الذي يكتم التصديق بثبوتته، وهو على كل حال يكون على شكل خاطرة لهذا العالم حيث يكون متصرّفاً في أنظّمته التأليفية. كما قال (إيتشيفيري) في كتاب له بعنوان مذهب أصالة المفهوم في العصر الراهن: إن نشاط هذا النوع من ما بعد الطبيعة لن يكون شيئاً آخر غير التصديق على المشاهدات الحاصلة من المنهج الإنسي ووسمها بـ (وسم اللمّية)».<sup>٢</sup>

وفي قبال هذه المجموعة من الفلاسفة الذين يدعون الاستفادة من المنهج العقلي المحض، هناك تيار فكري جديد، عمد إلى اجتذاب جماعة من الفلاسفة المعاصرين نحو ما بعد الطبيعة التجريبية. وعلى حدّ تعبير فولكي إن هؤلاء يعتقدون أنه لمعرفة الواقع وحل المسائل التي وضعها

١. فولكيه، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبعه، ص ٢٠ - ٤١.

٢. م. ن، ص ٢٧ - ٢٨.

العقل البشري لنفسه بشأن حقيقة الأشياء والأمور والمفهوم والغاية من الحياة، يجب عليه الكف عن الاشتغال بتحليل وتركيب المفاهيم، والاهتمام بالتواصل مع النفس الموجودة وتحصيلها المباشر بواسطة الاختبار والتجربة؛ وهو ذات طريقة الإدراك التي أطلق عليها هنري برجسون عنوان «الشهود»، وقال في بيانها: إن العلم الحضورى بلا واسطة، رؤية متحدة مع متعلقها تقريباً، وهذه المعرفة عبارة عن التماس بل وحتى الاتحاد.<sup>١</sup> على الرغم من أنه ربما أمكن القول بوجود فرق في فهم «التجربة المعرفية الشهودية» بين السهروردي وحتى الفلاسفة المسلمين وبين هذه المجموعة من الفرق، يبدو أنه يوجد هنا اتحاد في المنهج الشهودي المقبول في الجملة. وقد أشار إيتيان جيلسون في كتابه نقد التفكير الفلسفي في الغرب - من خلال بيان الشهود العقلاني - إلى هذا المنهج الثاني؛ أي المنهج والأسلوب الشهودي في ما بعد الطبيعة، وقال في هذا الشأن:

«إن العقل البشري بمجرد أن يتعرّف على التجربة الحسية، حتى يحصل على شهود الوجود من دون واسطة... أجل، إن العقل لا يستنبط فقط، بل يشاهد ويرى ويحصل بقوة الاستدلال - في ضوء الشهود العقلاني، ومن طريق التجربة - شيئاً فشيئاً على معرفة خاصة بالحقيقة والواقعية العينية. وبذلك فإن العقل بالضرورة ومن دون واسطة يرى أن هناك شيئاً، وإن الوجود هو الوجود، والشيء الموجود من المحال أن يكون موجوداً في زمان واحد وغير موجود في الوقت نفسه، فالشيء إما أن يكون موجوداً أو لا يكون موجوداً وليس هناك من شق ثالث، والمطلب المهم والأخير هو أن الوجود ينشأ من الوجود فقط، وهذا هو مكن جذر مفهوم العلية. لا شيء من هذه المبادئ والأصول أعلاه يثبت بالاستدلال؛ وذلك لأننا لو حصلنا عليها من طريق الاستدلال فسوف تعد نتيجة لا مبادئ، في حين أن العقل يثبت سائر المسائل من هذه الطرق».<sup>٢</sup>

#### الشهود العقلي والشهود القلبي وتأثيرهما في الفلسفة

إن موضوع الشهود العقلي لم يرد له ذكر في أيّ موضع من آثار شيخ الإشراق السهروردي

١. م.ن، ص ٢٧-٢٨.

٢. جيلسون، نقد تفكير فلسفي غرب، ص ٢٨٩-٢٩٠.

للأسف الشديد، بل إن الطريق إلى الشهود العقلي مغلق بالكامل في ضوء المبنى الخاص للسهروردي في حقل المعقولات الثانية، والذي سوف نأتي على شرحه وتقريره في قسم الميتافيزيق الإشراقي بالتفصيل. ولكن مع ذلك نرى أنه لتنظيم بحث الشهود والتأثير العميق الذي يتركه الشهود العقلي في مسائل الفلسفة، من الضروري التعرّض له بشكل مستقل.

### ١. ماهية الشهود العقلي

إن الخطوة الأولى في مسار توضيح وتحليل الشهود العقلي، هي العمل على بيان وإثبات الشهود الحسيّ. ومن هنا يجب أولاً أن نرى كيف ندرك الأشياء المادية والمحسوسة من حولنا؟ يذهب صدر المتألمين إلى الاعتقاد بأن الإدراك الحسي يتحقق على نحو إنشائي الصور في صقع النفس؛ بمعنى أن كل ما يحدث في التعاطي المباشر مع عالم الخارج - من قبيل: الإبصار الذي يتحقق أو اللمس الذي يحدث، وجميع الأفعال والانفعالات التي تجري في سلسلة الأعصاب والعوامل المادية الأخرى - لها بأجمعها ناحية إعدادية، وتعدّ النفس كي تعمل على إنشاء وإيجاد صورة مثالية على شاكلة صورة الشيء الخارجي، وفي هذه المرحلة يتحقق الإدراك؛ إذ لا يحدث إدراك في جميع المراحل الإعدادية؛ وذلك لأن عملية الإعداد في الأساس هي غير عملية الفهم والإدراك. ومن هنا يظهر نوعان من المعلوم في نظرية صدر المتألمين؛ وذلك لأن الذي يقع متعلقاً للعلم والإدراك في الإدراك الحسي حقيقة ويُطلق عليه عنوان «المعلوم بالذات» هو ذات الصورة الإنشائية في صقع النفس، وإن الذي يتمّ إدراكه بواسطة الصورة الإنشائية على نحو مجازي، ويطلق عليه اصطلاحاً عنوان «المعلوم بالعرض» هو الشيء الخارجي المحاذي للقوة الحاسّة. وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألمين في نظريته الرسمية لا يرتضي الإدراك الحسي على نحو شهودي وحضورى، وإن كانت هذه النظرية لا تنسجم مع بعض الأبحاث التي يعمل على بيانها، من قبيل: مسائل النفس ونظائر ذلك.

ويبدو أن الكلام النهائي والصحيح في باب المدركات الحسية، هو ما قاله شيخ الإشراق. ومن هنا لا يمكن لنا الاتفاق مع صدر المتألمين في هذا الخصوص. سوف نأتي على تفصيل رؤية شيخ الإشراق السهروردي في هذه المسألة في الفصل الخاص بالعلم الإشراقي، ولكننا

نكتفي هنا بمجرد الإشارة إليها باختصار. يرى شيخ الإشراق السهروردي أن إدراك الأشياء المحسوسة يتحقق بشكل مباشر وعلى نحو شهودي؛ بمعنى أنه عندما يرتبط الشخص بواسطة واحد من الحواس الظاهرية<sup>١</sup> بعالم الخارج، يتحقق إدراك الشيء المحسوس على نحو شهودي وحضورى وفي ذات موطن الحس. وبعبارة أخرى: إن ذات الشيء الخارجى هو المعلوم للنفس بالذات. إن هذا الرأي يمكن تحليله في نظرية «النفس في وحدتها كل القوى» وأن «البدن شأن من شؤون النفس» - التي تعرّض لها صدر المتألمين - بشكل واضح؛ وذلك لأن النفس في ضوء هذين الأصلين حاضرة في جميع مراتبها، بل هي عين مراتبها. ومن هنا فإن حقيقة النفس لها حضور حتى في المرحلة الحسية، وحتى في مرحلة العين وسائر الأعضاء الحاسّة الأخرى وهي عينها. وعلى هذا الأساس يجب القول إن ذات النفس في ارتباط حضورى ومباشر مع الأشياء الخارجية والمحسوسة، وإنها تدركها على هذه الشاكلة.

وقد عمد المحقق السبزواري - في حاشيته على مبحث الإبصار من كتاب الأسفار - إلى الجمع بشكل وآخر بين هذين القولين المذكورين، وقال: في مسار الإدراك الحسى، يتحقق مدعى الشيخ شهاب الدين السهروردي كما يتحقق مدعى صدر الدين الشيرازي أيضًا؛ وذلك إذ بعد الارتباط الحضورى مع الشيء المحسوس، تعمل النفس بألية خاصة ومعقدة على التقاط الصور وإنشاء صورة للشيء المعلوم في صقع ذاتها؛ بحيث تبقى تلك الصورة في النفس وفي قوّة الذاكرة حتى بعد انقطاع الارتباط الحضورى أيضًا، كي تتمكن قوّة الخيال وسائر قوى النفس الأخرى من الاستفادة منها في المواضيع الخاصة.

كما أن العلامة الطباطبائي بدوره لا يرتضى رأي صدر المتألمين في هذه المسألة أيضًا، وذلك حيث يجذف الوهم - في تهميشه على كلام صدر المتألمين - من مراتب الإدراك، ويحصر الإدراك في ثلاث مراحل، وهي: الإحساس والخيال والتعقل، ويقول: من خلال التحليل الذي يديه مؤسس الحكمة المتعالية عن الإدراك الحسى، لا ينبغي بعد ذلك اعتبار الإدراك على ثلاث

١. تم في البداية بيان الحواس الظاهرية، ولكن سوف يتضح في نهاية المطاف في البحث عن الشهود العقلي أن جميع الحواس - بما في ذلك الحواس الباطنية - كذلك أيضًا.

مراحل، بل لا فرق في الأساس بين الإدراك الحسي والخيالي، وإن الإدراك الحسي على أساس هذا المبنى يحظى بتلك الهوية الثابتة للإدراك الخيالي حقيقة. ومن هنا سوف يكون الإدراك لدى الإنسان حقيقة ذات مرحلتين.<sup>١</sup> وبالإضافة إلى ذلك فإن العلامة الطبائبي يميل في بعض آثاره إلى شهودية وحضورية الإدراكات الحسيّة، ومن ذلك أنه في المقالة الخامسة من أصول الفلسفة والمنهج الواقعي بعد الإشارة إلى ما ذكره في المقالة الرابعة، قال: «وعلى أيّ حال، يلزمنا القول بأننا نعلم بذواتنا وقوانا وأعضائنا المدركة وأفعالنا الإرادية بالعلم الحضورى. وقد قلنا فيما مضى (عبر المقالة الرابعة): إن المحسوسات موجودة بواقعها في الحواس، وهذا لون آخر من العلم الحضورى».<sup>٢</sup>

نرى أن الرأي المقبول في باب الإدراك الحسي، هو رأي الشيخ شهاب الدين السهروردي. وفي الحقيقة فإن النفس بسبب حضورها في الحواس الخمسة وأعضائها، وهي في مرتبة الحس عين الحس، تكتسب ارتباطاً مباشراً مع المحسوسات، وتتحقق في ذات موطن الفهم وإدراك الشيء المحسوس. إن هذا المبنى لا ينسجم مع فهمنا الوجداني فحسب، بل ويؤيد تحليلنا النفسي الفلسفي الذي أشرنا إليه أيضاً.

إن الخطوة الثانية في مسار بيان الشهود العقلي، بعد إثبات الشهود الحسي، بيان الإدراكات التي تتحقق في ذات موطن الشهود الحسي، بيد أن التدقيق والتأمل الفلسفي يمنحنا اليقين والاطمئنان بأن تلك المدركات لم تحصل بواسطة الحسّ أو الإحساس. توضيح ذلك أننا عندما نرى كتاباً ندرّك في ذلك الموطن وحدته أيضاً، وعندما نضع إلى جواره كتاباً آخر، ندرّك التعدّد والتكثّر، في حين أن الوحدة والكثرة من جملة المعقولات الفلسفية الثانية، التي لا يكون إدراكها من شأن القوّة الحاسّة. أو في باب العلة والمعلول - مثلاً - فإن كل ما تدرّكه قوانا الحسيّة لا يعدو اليد وحركة اليد والمفتاح ودورانه في الحد الأقصى بفعل تحريكه. ومع ذلك عندما يتحرّك المفتاح بتحريك من يدنا، ندرّك بأجمعنا مفهوم العلية. والأهم من الأمثلة أعلاه، كيفية فهم الوجود.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٢.

٢. الطبائبي، أصول فلسفة وروش رذاليسم، ج ٢، ص ٤٦.



عندما ندرك البياض في الورقة - على سبيل المثال - ولا ندركه في موضع آخر، نقول في المورد الأول إن البياض موجود، وفي المورد الثاني نقول إنه غير موجود. إن هذا الوجود والعدم نجده قطعاً في ذات موطن الحس وفي ذات موضع الشيء الخارجي، ولكن لا يمكن القول إنه من عمل الحس. إن هذا النوع من الإدراك للوجود، لا يختص بالفهم الفلسفي. وإن المزارع الذي ينثر البذور في تربته، ويعمل على سقايتها بشكل منتظم، يترقب تفتح بذوره وازدهارها. وعلى هذا الأساس فإنه حيث لا تنبت البذور لسبب ما، فإنه سوف يحس بعدم وجود القمح، وإن ازدهرت البذور فسوف يدرك وجودها. أو عندما يُقال لصبي تناول قطعة الحلوى من الصحن، فإنه عندما يمدّ يده في الصحن سوف يدرك وجود الحلوى أو عدم وجودها. وعليه نقول: كيف يتم إدراك هذا النوع من الإدراكات الذي هو من شؤون الحس الأعلى، ومع ذلك تتحقق في ظرف الخارج؟ وما هي القوة التي تدرك بواسطتها؟ إن القوة التي تكون شأنيتها عبارة عن إدراك هذا السنخ من المفاهيم، ويكون لها حضور على أساس قاعدة «النفس في وحدتها كلّ القوى» حتى في مرحلة حواسنا وأطراف أصابعنا، ومن هنا يتم إدراك المفاهيم المذكورة في ذلك الموطن الخارجي، هو الذي نسمّيه بالعقل والقوة العاقلة؛ بمعنى أنه في صلب ذلك الشهود الحسي حيث نصل إلى فهم المحسوسات المتنوعة، يكون شعاع العقل حاضرًا، وتحصل الحقائق على مسانحتها؛ حيث نعبر عن هذا الفهم المباشر بالشهود العقلي. وبعبارة أخرى: إن القوى العليا من قبيل: القوة العاقلة، يكون لها حضور - بفعل النفس وحضورها في جميع القوى - في قوة الحاسة، وفي ذات الشهود الحسي من قبل القوة الحاسة، تقوم تلك القوى الأعلى بنشاطها أيضًا، وهذا هو مكن السرّ حيث قالوا: إن حسّ الإنسان حسّ عقلائي، بخلاف الحيوان الذي يكون حسّه حسّ وهمائي.

إن من بين إبداعات العلامة الطباطبائي - التي لم يسبقه إليها أحد تقريباً في الفلسفة الإسلامية - بحث وتنظيم أنواع مدركات الإنسان. وبعبارة أخرى: إنه قد بحث كيفية ظهور الكثرة في العلم والإدراك وكيفية تبلور مختلف أنواع الإدراك. إن العلامة الطباطبائي فيما يتعلق بكيفية ظهور مفهوم الوجود لدى الإنسان وكيفية حصول الإنسان على مفهوم الوجود، ينتهج طريقاً

ومنهجًا ذهنيًا. يذهب العلامة إلى الاعتقاد بأن الإنسان إنما يصل من طريق القضايا والوجود الرابط الكامن فيها وعبر مسار تدريجي إلى مفهوم الوجود؛ إذ عندما نقول: «إن الجسم أبيض»، بعد الحذف التدريجي للطرفين الأمر الذي يدل الطريق للرؤية المستقلة والإسمية إلى الرابط، ونعني بذلك «الكينونة»، نصل إلى مفهوم «الوجود»، وهكذا يتم العمل على إدراك الوجود. وعندها نعمل بعد ذلك على نسبة هذا المفهوم الحاصل إلى مختلف أنواع الموجودات، ونقول على سبيل المثال: «إن الماء موجود»، و«إن التراب موجود»، و«إن الهواء موجود». قال العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة بعد شرحه لكيفية صدور الحكم من النفس وكيفية توفر القضية: «ثم للنفس أن تتصور الحكم الذي هو فعلها وتنظر إليه نظرًا استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان [مجرد وجود] رابطاً، فتتصور وجود المفهوم [من ذلك - على سبيل المثال - في مثل الجسم الأبيض يتداعى إلى الذهن وجود البياض]، ثم تجرّده [من المضاف إليه] فتتصور الوجود مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود [في القضايا] من الحكم»<sup>١</sup>.

إن لبّ هذا الكلام وخلاصته هي أن مفهوم الوجود مجرد نتيجة ذهنية. يُضاف إلى ذلك أن العلامة في تعليقه على الأسفار، يذهب صراحة إلى اعتبار مفهوم الوجود والمفاهيم المسانخة له من صنع الذهن، وإن كان في نهاية تلك التعليقة يسعى من أجل فصل هذا النوع من الاعتبارات الذهنية عن الاعتبارات الاجتماعية، من قبيل: الملكية والرئاسة وغير ذلك، إلى القول بأن هذه الطائفة من المفاهيم تحتوي من حيث الهوية على حقيقة هي ذات الحقيقة الاعتبارية. وقال بعد شرح مسهب:

«... فهذان المفهومان أعني مفهوم الوجود والعدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجعولة الذهنية غير منتزعة من خارج محقق، بل الذهن يخلقها بنحو من الفرض والتقدير...»<sup>٢</sup>.

يبدو أن تحليل العلامة الطباطبائي لكيفية الحصول على مفهوم الوجود والمفاهيم المسانخة له

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٥٧.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٤٥-٣٤٦.

من حيث كيفية انتساب هذه المفاهيم إلى الموجودات الخارجية، يستحق التأمل . وبعبارة أخرى: إذا لم تكن هذه المفاهيم منتزعة من الخارج، فكيف يمكن للنفس وبأبيّ مصحح تعمل على حمل هذه الموجودات الخارجية؟ وكيف وبأبيّ ملاك نقول: «إن الماء موجود»، و«إن التراب موجود»، أو «إن الكتاب واحد والأفلام متكثرة» وما إلى ذلك؟

إن هذا الأصل الثابت والمسلم القائل بأن النفس تحتوي - باللحاظ المعرفي عند الفلاسفة المسلمين - على جهة انفعالية بالنسبة إلى الخارج. وبطبيعة الحال فإن الفلاسفة المسلمين يرتضون أن الذهن يحتوي على حيثة فاعلة أيضًا، بيد أنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن الذهن من حيث كونه فاعلاً، لا يُضيف شيئاً إلى معطياته الخارجية، بل إن ما يتقبله من الخارج بواسطة حيثيته الانفعالية، يعمل على تجزئته وتحليله. ومن هنا فإن شأن ذهني أنا بوصفه مدرِّكاً ليس هو القول بوجود شيء أو عدم وجوده، أو أن يكون واحداً أو متعدداً، بل هو حقيقة خارجية يقول فيها الذهن: أنا موجود أو لست موجوداً، أو أنا واحد أو متكثر؛ بمعنى أن النفس بصدده العثور على وجود حقيقي في الخارج، ويحكم بوجوده.

وعلى هذا الأساس فإن المسار الطبيعي جداً في هذا البحث، هو أن يقال: حيث أن للنفس - بهويتها العقلانية - حضوراً في جميع مراتبها، ومن بينها المرتبة الحسية، فإنها في صلب ذات الشهود الحسي والمباشر لها مع الحقائق الخارجية تصل إلى إدراك وجودها ووحدتها وفعاليتها وعليتها وتشخيصها، وفي الأساس فإن كل من يؤمن بالشهود الحسي، يضطر إلى القبول بمرتبة أرق - وفي الوقت نفسه أعمق - من الإدراك في ذات موطن الشهود الحسي الذي يُسمّى بالشهود العقلي.

وعليه لو رجعنا في هذا الفضاء مرة أخرى إلى بيان إيتان جيلسون - الذي سبق أن أتينا على ذكره - فسوف نصل إلى نقاط جديدة بالاهتمام في هذا الشأن. فقد سبق أن ذكرنا أن جيلسون يعمل على تعريف الوجود بوصفه مشهوداً مباشراً لعقل الإنسان إثر الشهود الحسي، ويرى أن العقل لا يستدل فقط، بل يعمل في البداية على الخوض والشهود والتجربة العقلانية، وفي ضوء ذلك يصل بقوة الاستدلال إلى معرفة الحقائق العينية:

«إن عقل الإنسان بمجرد أن يتعرّف على التجربة الحسية، فإنه يحصل على شهود الوجود من دون واسطة... أجل، إن العقل لا يستنبط فحسب، بل ويشهد ويرى أيضاً، وبواسطة قوة الاستدلال في ضوء الشهود العقلاني يصل شيئاً فشيئاً من طريق التجربة إلى معرفة خاصة بشأن الواقعية العينية. وعلى هذا الأساس فإن العقل بالضرورة ومن دوان واسطة يرى أن هناك شيئاً أوله وجود. وإن ما هو كائن هو الموجود. والشيء الموجود من المحال أن يكون في زمان واحد موجود وغير موجود. فالشيء إما أن يكون موجود أو غير موجود، وليس هناك من شق ثالث يمكن تصوّره، والأمر الأخير المهم هو أن الوجود إنما يصدر عن الوجود فقط، وهنا يكمن أصل مفهوم العلية»<sup>١</sup>.

وفي موضع آخر، عمد إتيان جيلسون إلى المقارنة بين الشهود الحسي والشهود العقلي، وعلى الرغم من اعتباره الشهود العقلي مقروناً بالشهود الحسي، فإنه يراه إدراكاً أسمى وأعلى من الإدراك الحسي، إذ يقول:

«إن هذه الخاصية ذات البُعدين من الشهود العقلي للوجود - بمعنى أنه في التجربة الحسية وفي الوقت نفسه الاستعلاء عن كل نوع من أنواع التجربة الجزئية - هي أصل ومبدأ ما بعد الطبيعة، كما أنها أرضية دائمة لأخطائها وإخفاقاتها»<sup>٢</sup>.

وفي مجموعة الأعمال الكاملة لأفلاطون، هناك في هذا الباب حوار جميل بين سقراط وثيا تيتوس، حيث يقوم سقراط بتوجيه السؤال إلى ثيا تيتوس قائلاً:

«... حسناً.. ولكن بأيّ عضو تعمل القدرة التي تكشف لك عمّا هو مشترك [وكلي] لا بين هذه المحسوسات فحسب، بل المشترك بين كل الأشياء؟ فيجيب ثيا تيتوس قائلاً: أتبغي الحديث عن الوجود واللاوجود، وعن التشابه واللاتشابه، وعن الذاتية والاختلاف، وعن الوحدة وعن الكثرة.. وعن الفردي والزوجي، وكل التصوّرات الأخرى التي هي من هذا القبيل، أي أنك تسأل بواسطة أيّ عضو جسماني يتمّ للنفس إدراك هذه الأشياء.

١. جيلسون، نقد تفكير فلسفي غرب، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٢. م.ن، ص ٢٩٠.

سقراط: إنك لتتابع بمهارة يا ثيا تيتوس، ذلك هو بالضبط ما أسأل عنه.  
 ثيا تيتوس: لكن والله يا سقراط إني لا أكاد أجد إجابة عن سؤالك هذا، غير أنه في رأيي أن  
 المشتركات [والأمور الكلية] ليس لها عضو خاص بها شأن المحسوسات، ويظهر لي أن النفس  
 بذاتها هي التي تحدث هذه المعرفة بالمشتركات في كل الموضوعات.  
 سقراط: ... لقد أحسنت إذ تقدم لي من وفرة في الأدلة إذا ما ظهر لك حقاً أن هناك بعض  
 المعلومات تعرفها النفس بطريقتها الخاصة .. لتتوقف هنا، أليس باللمس تحسّ النفس بصلاية  
 الصلب وليونة اللين على السواء؟

ثيا تيتوس: بلى.

سقراط: لكن أليست النفس ذاتها هي التي تقدم لنا الأحكام بوجودهما [الصلاية والليونة]  
 وبازدواج وجودهما وبتعارضهما ووجود هذا التعارض، وذلك عندما نفكر فيها ونقارن الواحد  
 منها بالآخر؟

ثيا تيتوس: بكل تأكيد.<sup>١</sup>

بعد بيان مسألة الشهود العقلاني، لا بدّ من التذكير بهذه النقطة وهي أن ما تدركه النفس  
 بالمشاهدة والحضور المباشر وبأسلوب الشهود العقلي، هو الحقائق الجزئية والمتشخّصة فقط.  
 ثم في المرحلة اللاحقة، كما أن النفس تحوّل البياض الجزئي المتشخّص إلى بياض كلي، كذلك  
 فإنها تحوّل مفاهيم من قبيل: الوجود والوحدة الجزئية إلى أمور كلية أيضاً. وبعبارة أخرى: إن  
 القوة العقلانية للإنسان كما تدرك الوجود وأمثاله من صُلب الشهود الحسيّ، تصل إلى إدراك  
 كلية هذه المفاهيم أيضاً. إن هذا المعنى هو الذي يتمّ تقسيمه والتعبير عنه في فلسفتنا بالإدراك  
 الوهمي والإدراك العقلي.

إن الكثير من الفلاسفة المسلمين، كانوا في مقولة الإدراك يقولون بوجود أربع مراحل في  
 إدراك الإنسان، وهي عبارة عن: المرحلة الحسيّة، والمرحلة الخيالية، والمرحلة الوهمية، والمرحلة

١. أفلاطون، دوره آثار، ج ٣، ص ١٤٢٦-١٤٢٧ وانظر أيضاً: أفلاطون، محاوره ثيا تيتوس لأفلاطون أو عن العلم،

العقلية. إلا أن بعض العلماء المسلمين - ولا سيّما صدر المتألهين - قد تنهوا إلى مسألة عميقة في مقولة الإدراك، وهي أن القسمين الأخيرين من أقسام الإدراك، ونعني بهما الإدراك الوهمي والإدراك العقلي، هما من حيث الهوية من سنخ واحد، وإن هناك قوة واحدة في النفس تتكفل بإدراك المعاني في قبال الصور؛ ولكن على هذا التفصيل، وهو أن هذه القوة النفسانية عندما تدرك المعاني بصورة جزئية، وتجدها في الأشخاص والأفراد الخارجيين، يتم التعبير عنها بالقوة الواهمة والوهم، وحيثما أدركت تلك المعاني في مستوى أعلى وبشكل كلي، فسوف تسمى بالقوة العاقلة أو العقل. وبعبارة أخرى: إن الوهم - كما أطلق عليه صدر المتألهين - هو العقل الساقط أو النازل.<sup>١</sup>

من خلال التدبّر في هذا المطلب، يتضح أن بيان الشهود العقلي إنما هو في الواقع ذات التحليل الذي ذكره الفلاسفة المسلمون من أمثال صدر المتألهين بشأن العقل والوهم. غاية ما هنالك أنه يجب الالتفات إلى أن هذا الشهود العقلي إنما يتحقق في صلب الشهود الحسيّ - سواء أكان من قبيل حسّ الظاهر أو من قبيل حسّ الباطن - بيد أن صدر المتألهين قد رفض الشهود الحسي. والملفت أنه على الرغم من أنهم يمثلون عادة لبيان القوة الواهمة بإدراك المعاني الجزئية من قبيل العداوة والمحبة، وذات هذا الأمر يمكن أن يكون مضللاً بالنسبة إلى بعض الأشخاص، ولكن قوّة الوهم - بحسب تصريح فلاسفتنا الكبار - لا تختص بمثل العداوة والمحبة فقط، وإنما تشمل جميع المعقولات الثانية، من قبيل: العلية، والتقدم والتأخر أيضاً. وقد تحدّث صدر المتألهين في هذا الشأن، قائلاً:

«واعلم أن الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذُكرت إلا أنه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتديرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال [والصور الجزئية] هو الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور

١. إن الفلاسفة المسلمين في معرض بيان أحكام قوّة الوهم، يرون أن جانباً من أخطاء الحقل الإدراكي للإنسان إنما ينشأ من هذه القوة. من ذلك مثلاً أن الوهم عندما يدرك وجود الجزئي في عالم المادة؛ فحيث أن كل جزئي يقترن بأحكام وخصائص مباشرة، فإن القوّة الواهمة في فهم خاطئ حيث تدرك الوجود المباشر للسادة، إنما تتصوره مجرد وجود مادي فقط، وتحكم بنفي الحقائق غير المادية. وهذا الإشكال هو الذي تعرّض له ابن سينا في بداية النمط الرابع من الإشارات، وصار بصدده رفع هذا التوهم.

الشخصيات الخيالية، و[في المجموع] ليس للوهم في الوجود [أي: وجود الإنسان] ذات أخرى غير العقل»<sup>١</sup>.

ثم يستطرد بعد ذلك في بحث نسبة العقل والوهم وإدراكاتها بصراحة أكبر، ويعمد في البداية إلى تقسيم المعقولات الكلية إلى قسمين: القسم الأول الأمور التي يدركها الذهن من الأشخاص في الخارج على نحو انتزاعي، من قبيل: المعقولات الفلسفية الثانية والإضافات. والقسم الآخر المعقولات التي توجد صورها في الأشخاص الجزئية في الخارج؛ بمعنى أن الذهن لا يدركها على نحو انتزاعي، وإنما على نحو مباشر، من قبيل: مقولات الكم والكيف. ثم ينتقل صدر المتألهين بعد هذا التقسيم، إلى بحث إدراك القسم الأول من المعقولات التي يتم إدراكها على نحو انتزاعي، ويقول: إن هذه المعقولات عندما تكون منفصلة عن المتعلقات والأشخاص الخارجية وعلى شكل كلي، يتم إدراكها بواسطة العقل الصرف، وعندما تكون مقرونة بالمتعلقات وعلى شكل جزئي، يتم إدراكها بقوة الوهم والعقل غير الخالص:

«وبالجمله كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية [الخارجية] فوجوده فيها [يكون على نوعين]؛ إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتأخر وسائر الإضافات كالأبوة والبنوة وغيرها [مثل الوجود والوحدة والفعلية وما إلى ذلك]. وأما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد والرائحة والطعم. فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف وذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها [أي: مع الحفاظ على العلية]. وأما بالوهم [الذي هو عقل غير خالص وعقل نازل] إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة، وإدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال... فالوهم يدرك الكلي المقيّد بقيد جزئي»<sup>٢</sup>.

والنقطة المثيرة للانتباه هي أن صدر المتألهين يتجاوز الأمثلة المعروفة، من قبيل العداوة،

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢١٥.

٢. م. ن، ص ٢١٨.

ويعمل على تحديد دائرة الوهم بشكل دقيق، ويضعها على وزان دائرة الإدراك العقلي، ويكتفي بذكر الاختلاف في الكلية والجزئية.<sup>١</sup>

إن التحقيق في آثار المحققين من العارفين يثبت أنهم كانوا قبل ذلك قد تنبّهوا إلى هذا الموضوع وبحثوا فيه. فقد بحث المحقق القيصري في شرحه على فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي حول حقيقة القوّة الوهمية ونسبتها إلى العقل، وقال:

«من أمعن النظر يعلم أن القوة الوهمية هي التي إذا قويت وتنوّرت تصير عقلاً مدرّكاً للكليات، وذلك لأنه نور من أنوار العقل الكلي المنزل إلى العالم السفلي مع الروح الإنساني فصغر وضعف نوريته وإدراكه لبعده من منبع الأنوار العقلية فتسمّى بالوهم. فإذا رجع وتنوّر بحسب اعتدال المزاج الإنساني قوي إدراكه وصار عقلاً من العقول».<sup>٢</sup>

يمكن القول إن جميع العناصر الأصلية للشهود العقلي موجودة في كلمات صدر المتألمين، سوى أنه لا يعترف بالشهود الحسي بشكل رسمي؛ وإن كانت آراؤه في بعض الأبحاث - ولا سيما في بحث علم الواجب تعالى - تشير بشكل وآخر إلى أنه يجب أن يؤمن في لا وعيه وشعوره بالشهود الحسيّ أيضاً. علاوة على أن تحليله الفني في علم النفس - الذي ينفصل عن الأبحاث الأرسطية والمشائية في هذا الشأن - يؤيد هذا الفهم من قبلنا. توضيح ذلك أن حقيقة النفس في علم النفس المشائي تقع في النقطة العليا من وجود الإنسان، وإن سائر القوى الإنسانية الأخرى وصولاً إلى البدن المادي قد تمّ ترتيبها على التوالي في إثرها، وهي تعمل بأجمعها على شكل آلات وأدوات للنفس. بيد أن صدر المتألمين يقول: إن «النفس في وحدتها كل القوى»؛ بمعنى أن النفس مع الحفاظ على هويتها الواحدة تتجلى في جميع القوى، وتجري بنفسها في جميع المواطن، وهي في كل قوّة عين تلك القوّة. وبعبارة أخرى: إنها حقيقة واحدة قد اكتسبت واتخذت شؤوناً متنوّعة، بحيث أنها تتجلى في موطن من الناحية العقلانية، وفي موطن ثان من الناحية الخيالية، وفي موطن آخر من الناحية الحسية. يتضح من هذا التحليل أن النفس بجميع هويتها وكافة

١. م. ن، ج ٨، ص ٢٣٩؛ حسن زاده الأملي، عيون مسائل النفس، العين الحادية والثلاثون، ص ٤٦٣.

٢. القيصري، شرح قيصري بر فصوص الحكم ابن عربي (الطبعة الحجرية)، ص ٩١.



خصائصها تتجلى في جميع مواطنها وشؤونها؛ بمعنى أننا حينما نجد النفس في شأنها الحسي، لا تكون نفساً قد تخلت عن بُعدها العقلاني في مرتبة أسمى، وفيها لو كانت خالية من هويتها العقلانية يكون لها حضور في القوى الحسية، بل النفس حقيقة واحدة وبسيطة، وإن جميع ما نعرفه بوصفه من المراتب العقلية والخيالية والحسية للنفس، إنما هي من شؤونها وتجلياته دون أن تكون شيئاً مضافاً إلى صلب النفس. وعلى هذا الأساس حيث تحضر النفس وتتجلى في شأنها الحسي، يكون بُعدها العقلاني وسائر أبعادها الأخرى موجودة معها أيضاً، وتكون النفس قد حضرت بجميع هويتها في البعد الحسي أيضاً.

ومن هنا يقال إن الحس في الحيوانات حسّ وهمي، وفي البشر حسّ عقلائي؛ بمعنى أنه لو قبلنا بهذه الحقيقة القائلة بأن النورانية العقلية للنفس تتجلى حتى في مرتبة الحواس أيضاً، يجب الاعتقاد بأن حسّ الإنسان وحواسه الظاهرية الخمسة، لن تكون مجرد إدراك حسي فقط، بل في ذات موطن الحس، وفي ذات موضع الإبصار والسمع واللمس، تكون الهوية العقلانية للنفس عاملة، وتحصل على إدراكها العقلاني الخاص أيضاً. ولا سيما في بعض المواطن الخاصة، حيث يكون حضور الهوية العقلانية في الحواس مشهوداً بشكل كامل. من ذلك - على سبيل المثال - لو التفت شخص ذكي إلى شيء ونظر إلى أمر خاص، فإنك سوف ترى تشعشع عقله في عينيه بوضوح، وتشعر بتركيز جميع قواه النفسية في حسّه.

بهذا التحليل الأنطولوجي للنفس وإدراكاتها، يتم الوصول بوضوح إلى كيفية الإدراك والحصول على الكليات من صلب الجزئيات، كما تتضح المباني الأساسية للعلوم التجريبية حيث تنبثق القوانين العلمية العامة من صلب الإحساس والتجربة. وكذلك يتضح عمق عبارة صدر المتألهين في المجلد الثامن من كتاب الأسفار؛ إذ يقول:

«فكل محسوس فهو معقول بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بواسطة الحسّ بالمحسوس قسيماً للمعقول أعني إدراك المجردات الكلية هذا»<sup>١</sup>.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٠٤.

وعليه يتضح - من خلال النظرة الأعمق إلى الأبحاث الفلسفية - أنه على الرغم من أن بعض مسائل الفلسفة - من قبيل: الهيولى - يتم الحصول عليها بواسطة العقل الاستدلالي والنشاط غير المباشر، بيد أن اللغة والفهم الفلسفي إنما يحصل في الغالب من خلال المواجهة المباشرة مع صلب الخارج، وإن أغلب المعقولات الفلسفية الثانية التي تعدّ هي الهيكل الأصلي للفلسفة - إذ لم نقل جميعها من دون استثناء - إنما يحصل من طريق المواجهة الفلسفية مع الأشياء في عالم الواقع والعالم الخارجي؛ وذلك لأن الذي يستثير قوانا الإدراكية ويستحثها لكي تعمل على ترتيب المفاهيم الفلسفية من نوع المعقولات الثانية في أذهاننا، إنما هو وجود الحثيات المتعددة في صلب الواقع والحقيقة الخارجية للأشياء. وقد عبّرنا في هذا البحث عن هذه المواجهة الفلسفية بـ «الشهود العقلي والعقلاني». وعلى هذا الأساس فإن الشهود العقلي ليس شيئاً سوى التعاطي العقلي والمواجهة الفلسفية المباشرة مع الأشياء والحقائق الخارجية، وإن النفس تعمل - في صلب الأفهام والإدراكات الجزئية الكامنة وراء المواجهة العقلية المباشرة - على إعداد كلياتها بألية خاصة، وتحدّث في الفلسفة واللغة الفلسفية على نحو رئيس بكلمات كلية. ولكن من الواضح أن الفلسفة لا تنحصر بالمفاهيم الكلية، بل وتجري في الجزئيات أيضاً. من ذلك مثلاً في بحث أصالة الوجود، وإن كان الوجود الكلي يكون هو المنظور بشكل رسمي في مقابل الماهية، ولكن ليس هناك من شك في أن ذات الوجود الجزئي للشيء الخاص يُعدّ - من وجهة نظر الفيلسوف القائل بأصالة الوجود - أصيلاً أيضاً، وفي الأساس حيث تكون هذه الوجودات الجزئية أصيلة، فإنه يؤذن لذهن الفيلسوف بأن يعمل على بيان البحث بشكل كلي أيضاً؛ بمعنى أنه عندما ينظر المفكر العقلاني إلى الجزئي لا من حيث هو جزئي، بل ينظر إليه بما هو كلي، سوف تتشكل بنية اللغة الفلسفية بالتدرّج. وبذلك نرى أن جميع المسائل الفلسفية سوف تكون من هذه الزاوية مقرونة برؤية شهودية، وهو بطبيعة الحال شهود عقلي وليس شهوداً حسيّاً أو قلبياً يحصل عليه العارف.

## ٢. تأثير الشهود العقلي على الفلسفة

تتم الاستفادة من الشهود العقلي في الكثير من الأبحاث الفلسفية، وإن كان المستفيدون منها قد لا يلتفتون إلى استفادتهم من هذا الأمر. وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الأمثلة المهمة من استعمال الشهود العقلي في الفلسفة، لإثبات هذا التأثير.

إن من بين أهم الأبحاث في الفلسفة هو البحث عن المعقولات الثانية. وربما أمكن القول إن أساس نشاط الفلاسفة إنما يكون في المعقول الثاني؛ وذلك لأن معيار ومعنى البحث الفلسفي هو البحث عن المعقول الثاني. توضيح ذلك: حيث أن موضوع الفلسفة حيث يكون هو الموجود بما هو موجود، وطبقاً للنظرية التقليدية يتم البحث في كل علم عن العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم، يتم الحديث في علم الفلسفة - بطبيعة الحال - عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود أيضاً. من الواضح أن البحث عن العوارض إنما هو بحث عن الأمور التي هي بأجمعها من سنخ المعقولات الثانية؛ من قبيل البحث عن الإمكان والوجود والامتناع والعلية والمعلولية والوجود والماهية والعدم والوحدة والكثرة. وعلى هذا الأساس فإنهم لا يبحثون في الفلسفة عن المفاهيم المرتبطة بالمعقولات الأولى، ولا بد من معرفة أننا إنما ندرك المعقولات الثانية من طريق الشهود العقلي.

المثال الآخر من الشهود يمكن مشاهدته في بداية الفلسفة؛ إذ أن الفلسفة تبدأ بإثبات أصل «واقعية ما»، وإن أصل الواقعية بدوره يمكن إدراكه من طريق البداهة والشهود، كما قام العلامة الطباطبائي بذلك. أو أن نظرية مثل أصالة الوجود التي قال بها صدر المتألمين، تقوم هي الأخرى على أساس الشهود العقلاني. وبطبيعة الحال من الممكن أن لا يكون صدر المتألمين أو العلامة الطباطبائي قد عمدا إلى تحليل كيفية نشاطها، ولم يضعها عليه عنوان الشهود العقلاني، ولكن عندما نحلل منهجها في الوصول إلى هذه النظرية، ندرك أنها في بيان أصالة الوجود أو إثبات أصل الواقع، قد سلكا طريق الشهود العقلاني.

وهناك موارد من الأبحاث الفلسفية يكون الشهود فيها بمنزلة الحد الأوسط. من ذلك في إثبات العلم الحضورى - مثلاً - تتم الاستفادة من «علم النفس بذاتها على نحو حضورى

وشهودي»، أو أن شيخ الإشراق السهروردي في بحث النفس الذي يشكل بداية لميتافيزيقه النوري قد سلك طريق الشهود وعلى حدّ تعبيرنا طريق الشهود العقلي. وبطبيعة الحال سوف نبيّن لاحقاً أن هذه الشهودات ما لم تدرج على شكل العقل التحليلي والعقل التوصيفي، لن تكون قابلة للتوظيف، ولكن يجب معرفة أن العقل التحليلي والعقل التوصيفي، إنما هما عبارة عن الصورة المنعكسة عن الشهود العقلاني.

هناك مسائل في الفلسفة لا يمكن إثباتها وبيانها بشكل دقيق إلا من طريق الشهود. ففي باب الوجود الذهني والوجود الخارجي وكيفية حكاية الذهن عن الخارج أو انطباق الوجود الذهني على الوجود الخارجي - مثلاً - لا يوجد هناك من شرح وبيان سوى من طريق الشهود. إن الموارد التي تقدّم بيانها إنما هي مجرد أمثلة ونماذج عن تأثير الشهود العقلي في الفلسفة. ولا شك في أن تأثير الشهود العقلي في الفلسفة، أكثر من هذه الأمثلة والنماذج، وهي جديرة بالإحصاء.

### ٣. ماهية الشهود القلبي

إن المسألة الثالثة في باب الشهود، هي الشهود القلبي. فعلينا أولاً أن نرى ما هو الشهود القلبي؟ لقد سبق لنا أن ذكرنا أن هناك أنواعاً من الشهودات، وإن واحداً منها هو الشهود القلبي. وإن مبنى نشاط شيخ الإشراق السهروردي هو ذات هذا الشهود القلبي. يقول المحققون في بيان الشهود القلبي: إن هناك وراء قوة العقل لدينا قوّة أخرى باسم «القلب»، حيث لا يتمّ الحصول فيها على الحقائق بشكل كلي ومعقول، بل يجدها الإنسأت بواسطة قلبه أو روحه على نحو جزئي ومتشخّص. وقد جاء في النصوص الدينية أن للقلب عيناً وأذناً يرى ويسمع بهما. ويبدو أن التعبيرات الواردة في القصائد والأشعار العرفانية في باب نداء الهاتف الغيبي، إنما ينظر إلى هذا الشهود القلبي، وذلك لأن الشخص الذي يسمع صوت هذا الهاتف لا يسمع بهذه الأذن الجارحة، وذلك لأنه يسمع بينما الآخر لا يسمع. وكذلك التمثلات التي تظهر عند بعض الأشخاص، من قبيل ما ذكره شيخ الإشراق السهروردي بقوله إنه قد رأى عالم المثال أو عالم العقل، هو من نوع المشاهدات القلبية؛ بمعنى أن هذه الأمور لم تنشأ من العقل

أو الشهود العقلي، وإنما هي متجذّرة في الروح أو القلب. إن الشهود القلبي أعلى وأسمى من العقل والشهود العقلي، كما أن العقل أعلى من الحسّ والخيال. يذهب المحققون الإشراقيون إلى الاعتقاد بأن الشهود القلبي يعمل على إظهار حقائق يعجز أكثر الناس عن إدراكها؛ لأنهم لم يصلوا إلى حدّ تطيف الروح وصفاء القلب. إن الوصول إلى هذا المقام يحتاج إلى رياضة وإزالة للأدران القلبية والحصول على الصفاء الفطري والباطني. وقد أكد شيخ الإشراق السهروردي على هذه النقطة بشكل خاص.

عندما يصل الفرد إلى مرتبة الشهود القلبي، عندها فإنه كما كان يجري قوته العقلية الأعلى في مرتبة القوّة الحسيّة الأدنى ويصبح حسًّا لنا «الحس العقلاني»، بمعنى أن ذلك الحس الأعلى يرى نفسه في هذه المرتبة، ويقوم بأعماله العقلية الخاصة به في هذه المرتبة، كذلك فإن قوة القلب الأسمى تجري نفسها في العقل، ويستتير العقل بنور القلب؛ بمعنى أننا في مثل هذه الحالة سوف نحصل على «عقل مستتير» أو «عقل قلبي». إن العقل في هذه الحالة سوف يدرك الأمور تبعًا للقلب. ومن هنا فإن الشخص الذي يدرك الأمور من طريق الشهود القلبي، سوف يدرك ذات تلك الأمور بعقله تبعًا لقلبه أيضًا، وعندها لن يكون هناك تناف واختلاف بين النتائج والمعطيات. صحيح أن العقل لا يدرك بعض الموارد لوحده أحيانًا، ولكنه عندما يحصل على ذات تلك الأمور بواسطة الشهود القلبي، فإن هذا الشهود يساعد العقل، وإن العقل بدوره سوف يصادق على تلك المعطيات الشهودية ويشهد لصالحها، في حين أن ذات العقل في نفسه لم يكن لوحده يعجز عن إدراكها فحسب، بل وكذلك يرى الوصول إليها مشكلًا أيضًا، ولكن بعد تحقق الإدراك الشهودي، يقوم العقل بتحليله، ويدرك حتى معانيه أو مشكلاته أيضًا ويُصدر حكمه بشأنها.

لنذكر هنا بعض الأمثلة من كلمات العرفاء، وبعد ذلك عبارات شيخ الإشراق السهروردي في هذه المسألة. قال صائن الدين بن تركة في كتاب تمهيد القواعد:

«إنا لا نسلّم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي

هو فوق العقل أصلاً، نعم إن من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنما يصل إليه باستعانة قوّة أخرى هي أشرف منه»<sup>١</sup>.

وفي الواقع فإن مراد صائب الدين بن تركة هو أنه ليس من المهم لو أن العقل لا يتوصل إلى الفهم لوحده، بيد أن المهم هو أن العقل يفهم تبعاً لفهم المكاشفات. ومن هنا فإن ما يذهب إليه بعضهم من أن العقل لا يستطيع إدراك أيّ أمر شهودي عميق، ليس صحيحاً؛ وذلك لأن العقل إذا أصبح مستنيراً، فإنه سوف يعلم، وإن العقل من خلال الاستعانة بالقوّة القلبية سوف يصبح مستنيراً، ومن هنا سوف يحصل على إدراك الأمور الشهودية.

قال القيصري بدوره في شرحه على فصوص الحكم:

«القلب إذا تنوّر بالنور الإلهي يتنوّر العقل أيضاً بنوره، ويتبع العقل أيضاً بنوره لأنه قوّة من قواه فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكاً مجرداً من التصرف فيها»<sup>٢</sup>.

من ذلك - على سبيل المثال - أن الحق الذي ندركه بقلبنا، فإن العقل مع الشهود العقلي هنا يرى بقلبه أيضاً، ثم يارس العقل التحليلي والعقل التوصيفي نشاطهما. وقال شيخ الإشراق السهروردي بدوره فيما يتعلق بالشهود القلبي:

«واعلم أن أرباب الرياضة إذا حصل لهم العلوم، وفكروا في معلوماتهم من مسبب الأسباب [وهو الله سبحانه وتعالى] وما دونه من مبدعاته [من قبيل: المثل والعقول] فكرياً لطيفاً، ويضعف قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب»<sup>٣</sup>.

وفي الواقع فإن كلام شيخ الإشراق السهروردي يتضمن أن يكون في صلب ذلك الشهود القلبي، عقل تحليلي وتوصيفي أيضاً، حيث يمكنه أن يستفيد من معطيات الشهود القلبي، ويعمل على تحليله وتأيينه.

#### ٤. تأثير الشهود القلبي في الفلسفة

١. ابن تركة، تمهيد القواعد، ص ٢٤٨.

٢. القيصري، شرح قيصري بر فصوص الحكم ابن عربي، ص ٧٠.

٣. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (رسالة في اعتقاد الحكماء)، ص ٢٧١.

فيما يتعلق بتأثير الشهود القلبي في الفلسفة، نكتفي هنا بذكر نقطتين، وهما:

١. نعلم أن الشهود القلبي يؤدي إلى تلطيف السرّ، ويُعدّ الأرضية للاهتمام والالتفات إلى الأمور الظرفية والخفية. ثم إن هذه اللطافة الخاصة بالسرّ القلبي سوف تؤثر في العقل وتؤدي بدورها إلى اللطافة العقلية. وعندما يتلطف العقل - ويصبح مستنيراً بحسب تعبيرنا الذي سبق لنا ذكره - سوف يدرك المسائل الفلسفية، ولا سيّما الأمور المعقّدة المرتبطة بالعوالم العُليا ونظائرها بشكل جيّد. وبعبارة أخرى: إن الذي يقوم بالجهد الأكبر في الفلسفة هو الفهم الصحيح والشامل للأمر. وعندما يتحقق مثل هذا الفهم، عندها سوف يتمكن الفيلسوف من تحليل ذلك الأمر بجميع ظرائفه وأبعاده وطبقاته بشكل دقيق والاستدلال عليه أيضاً. وبالمناسبة فإن الشهود القلبي يوفر مثل هذا الفضاء بالنسبة إلى الفيلسوف، كي يتمكن من خلال استنارة عقله من رؤية سطوح الأشياء وطبقاتها التحتانية، وتقديم تحليل عميق وصحيح عنها، ويستخرج من صلبها أدلة ظرفية أحياناً. وقد أشار قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق إلى هذا التلطيف للسرّ؛ حيث قال:

«ليس كل العلوم يحصل بالقليل والقال، بل منها ما لا يحصل إلا بتلطيف السرّ وتحّدس من الأحوال وعلى هذا نبّه الشيخ الرئيس... في مواضع من الإشارات وكذا في الشفاء والنجاة بقوله تلطف من نفسك»<sup>١</sup>.

إن شيخ الإشراق السهروردي بدوره ينصح أصحاب الفلسفة بأن يعملوا من خلال الرياضة والانشغال بالسرّ والتصرّع الدائم وتلاوة القرآن الكريم على تلطيف السرّ، ليتمكنوا بذلك من فهم دقائق الأمور العقلية والفلسفية في العالم بشكل صحيح:

«ومن الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحي الإلهي والمواظبة على الصلوات في جنح الليل والناس نيام، والصوم... وقراءة آيات في الليل مهيجّة لرقّة وشوق، وينفعهم الأفكار اللطيفة والتخيلات المناسبة للأمر القدسي ليتلطف سرهم...»<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٤.

٢. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، (التلويحات)، ص ١١٣.

لا شك في أن من بين المسائل التي أذت إلى تعالي صدر المتألهين، وأقرّ بها بنفسه، هو امتلاكه لمقام الشهود؛ وذلك لأنه تمكن بذلك من الحصول على تلطيف السر، والوصول بذلك إلى متن الواقع وإدراكه. وهذا الأمر هو الذي أدى إلى أن تكون تحليلاته الفلسفية بشأن الأمور الفلسفية والعقلية الظريفة فنية ومقبولة جداً. وبعد صدر المتألهين كان أغلب حكمائنا من أصحاب الكشف والشهود. ومن هنا كانوا يدركون آراءه بوضوح ويعملون على تحليلها، في حين أنه لا يمكن بيان هذا النوع من الإدراك والتحليل لآراء صدر المتألهين من خلال الذهنية المشائية. ٢. إن من بين تأثيرات الشهود القلبي في الأبحاث الفلسفية هو التصوّر الصحيح للمسألة. إن للشيخ الرئيس إشكالات على الباحثين الأساسيين، وهما: المثل واتحاد العاقل والمعقول، وعلى أساس تلك الاعتراضات لم يقبل هذين الرأيين في فلسفته. لا شك في أن كل شخص يلتفت إلى هذه الإشكالات سوف يوافق الشيخ الرئيس على إشكالاته، بيد أنه إذا كان حكيمًا يمتلك شهودًا قلبيًا، وشاهد المثل أو اتحاد العاقل والمعقول بالمشاهدة، فسوف يُدرك أن انتقادات الشيخ الرئيس لا أساس لها، ولا شيء منها صحيح، بل إن طرحه وبيانه خطأ من الأساس. وعليه كيف ينبغي تحليل دور الشهود هنا؟ الجواب هو أن الشهود القلبي في هذا النوع من الموارد يؤدي بالفيلسوف إلى أن يحصل على تصوّر صحيح عن المسألة، ويفهم في الأساس ما هي المثل أو اتحاد العاقل بالمعقول، وكيف يمكن بيانها. وبذلك تتضح له الكثير من الأمور، ويتغلب على المشاكل الابتدائية بسهولة.

### فلسفة الشهود

قد يُشكل أحيانًا على شيخ الإشراق السهروردي و صدر المتألهين بشكل جادّ ويُقال إنهم قد خلطوا الفلسفة بالعرفان؛ إذ أنهما من خلال إدخال الشهود في حقل الفلسفة، قد جعلتا التمايز بين العرفان والفلسفة أمرًا باهتًا. ومن هنا فقد ذهب هؤلاء المعترضون إلى الزعم بأن فلسفة الإشراق أو الحكمة المتعالية ليست من الفلسفة في شيء أصلاً، وإن إطلاق العرفان عليهما هو الأقرب إلى الصواب. ونحن في بحث فلسفة الشهود نروم في الحقيقة والواقع إلى الإجابة عن



هذا الاعتراض، ونعمل على بيان هذه المسألة، وهي أن هذا الأمر - الذي نعني به إدخال الشهود في حقل الفلسفة - لا يسقط الفلسفة عن كونها فلسفة، ولا يزيل الحدود والفوارق بين العرفان والفلسفة؛ وذلك بطبيعة الحال يتوقف على شرط وهو عبارة عن القدرة على تقديم الشهود بطريقة فلسفية.

وعليه يجب أن نرى كيف يمكن العمل على فلسفة الشهود؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن مواجهة الشهود بهواجس فلسفية والعمل على تحليله من هذه الزاوية؟ وفيما يلي سوف نبحث في بعض الأساليب الخاصة بالعمل على فلسفة الشهود:

الطريقة الأولى: صحيح أن الشهود بما هو شهود لا يجدي الفلسفة شيئاً، ولكن لو تم توصيف وتحليل ذات هذا الشهود والبلوغ به إلى دائرة العلم الحصولي، عندها سوف يكون مجدياً بالنسبة إلى الفلسفة. من الواضح أننا في العلوم الإنسانية إنما نتعامل مع العلوم الحصولية والاكتمالية، وحيثما أمكن تحويل الشهود إلى هذا النوع من العلوم، فإنه سوف يمكن الاستفادة منه في حقل الفلسفة أيضاً. وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات إلى أن المراد من التوصيف والتحليل الدقيق هو مجرد تصوير وترجمة الشهود بلغة العلم الحصولي، ثم العمل بعد ذلك على تقرير وتوصيف مورد الشهود بشكل دقيق، لا أن نستدل على الشهود القلبي أو العقلي. ويمكن القول نوعاً ما يجب القيام بعمل ظاهراتي تجاه الشهود، ولا شك بطبيعة الحال في أن الظاهراتية الفلسفية - التي هي عبارة عن العقل التحليلي والتوصيفي بوصفه ترجمة صادقة وأمينة - إنما تعمل على تحليل وتوصيف صُلب حقائق الوجود على نحو فلسفي.

وقد سبق لنا أن ذكرنا وقلنا إن لدينا عدّة أنواع من العقل، ومن بينها: العقل الاستدلالي (الانتقالي)، والعقل الشهودي، والعقل التحليلي، والعقل التوصيفي. وبطبيعة الحال لا نعني بذلك أن لدينا ثلاث قوى عقلية مستقلة، بل إن القوة العقلية الواحدة ذاتها هي التي تقوم بهذه الأعمال المتعددة.

إن العقل الاستدلالي أو الانتقالي حيث هو شائع في الفلسفة فإنه يكون واضحاً. وإن هذا العقل يصل - من خلال ترتيب مقدمات الاستدلال وتشكيل الصور القياسية - إلى النتيجة.

وفي هذه الحالة فإن العقل لا يصل إلى النتيجة قبل الاستدلال من طريق الشهود، بل إن هذه المقدمات هي التي توصله إلى النتيجة. ومن هنا فإنه حتى لو كانت المقدمات المستعملة شهودية، فإن النتيجة لن تكون شهودية، وإنما النتيجة سوف تكون من استنتاج العقل، وفي هذا الاستدلال يكون هناك انتقال من المقدمات إلى النتيجة أيضًا. وهناك بعض الأشخاص - من أمثال الظاهراتيين - لا يرتضون العقل الاستدلالي؛ إذ يزعمون أن العقل الاستدلالي لا يمتلك القدرة على اكتشاف الواقع، وإنما هو يختلق في ذهنه بعض الأمور ويعمل على نسبتها. بيد أن الحقيقة هي أن إنكار العقل الاستدلالي والتشكيك في قدرته لا معنى له؛ إذ أن الفيلسوف لا مندوحة له سوى الاستفادة منه، بل يجب القول: إنه لا مفرّ للإنسان من الاستعانة بهذا العقل؛ وذلك لأن ضرورة أصل الاستفادة من المنهج الاستدلالي أو الانتقالي أمر بديهي، ونحن البشر نستفيد منه على الدوام، دون أن نتعلم ذلك من أحد. أجل إن المهم في البين هو أن نعمل على بيان حدود وثغور هذا العقل كي تكون الاستفادة منه طبيعة، ولا يقوم أحد بالاستفادة منه على نحو اعتباطي.

إن هوية العقل الشهودي - الذي سبق أن عملنا على بيانه - هي أن العقل حاضر بشكل دقيق في صُلب المعلوم، وله معه ارتباط وجودي، ويشاهد المعلوم حيث هو كائن. من ذلك - على سبيل المثال - عندما نشاهد البياض، سوف نرى الوجود والوحدة والتشخص في صلب هذه المشاهدة أيضًا. إن العقل الشهودي يتعلق بمرتبة الحضور، ولا يرتبط بمرتبة العلم الحسولي، وفي الواقع فإنه لم يتطرق إليه البحث عن التصوّر والتصديق.

وأما العقل التحليلي فهو عقل لا يأتي بالاستدلال والبرهان؛ بمعنى أنه لا يرتبط بهذا المقام. إن العقل التحليلي الذي يتعلق بالحقل الحسولي يعمل على تجزئة أمر ما، والعقل التوصيفي هو الذي يعمل على رصف تلك الأمور التي تمّ تحليلها وتجزئتها جنبًا إلى جنب من أجل توصيفها لتقرّر الواقع الخارج عنها. من ذلك مثلاً أننا عند مشاهدة بياض شيء سوف ندرك وجوده و وحدته وتشخصه بواسطة العقل الشهودي أيضًا، وعندها سوف يقوم العقل التحليلي باستلام ما عثر عليه العقل الشهودي ويرسله إلى الدائرة الحسولية ليتم العمل هناك على تجزئته وتحليله،

ثم يعمل العقل التوصيفي بعد ذلك على تقديمه في قالب من القضايا المعرفية؛ غاية ما هنالك أنه لا يتم بيان أيّ استدلال في هذه المرحلة. وبذلك فإن العقل التحليلي يبحث عن نوع وجود ذلك الشيء ونوع ارتباطه بأوصاف الشيء الأخرى، من قبيل: التشخيص والوحدة، وكذلك العلاقات المتنوعة لأوصاف وعوارض الشيء أيضًا. وهكذا نرى أن العقل التحليلي لا يقوم هنا إلا بعملية التحليل، وليس هناك أيّ استدلال في البين، وهكذا الأمر بالنسبة إلى العقل التوصيفي الاستدلالي، بل إنه على أساس ما يجده في العقل الشهودي يقدم هذه الأمور التي تمّ تحليلها وتجزئتها في إطار قضية وتصديق، لتقرير ما رآه في العقل الشهودي.

لا بدّ من الالتفات إلى أنه حيثما كان العقل الشهودي موجودًا، فسوف يأتي العقل التحليلي والعقل التوصيفي في أثره قطعًا؛ وبطبيعة الحال ليس الأمر كما لو كان العقل التحليلي والتوصيفي لا يوجدان إلا في موارد العقل الشهودي فقط، بل يمكن العثور على العقل التحليلي والتوصيفي في مواطن أخرى أيضًا. إن الظاهرتين<sup>١</sup> يجلّون العقل التحليلي والشهودي كثيرًا، بخلاف العقل الاستدلال حيث يعملون على إلغاءه!

إن العقل التحليلي يقوم بعدّة أمور للوصول إلى التحليل المطلوب؛ فهو في بداية الأمر يقوم بالتقاط صورة عن الإدراك الشهودي، بمعنى أنه يعمل على قبولته في إطار صورة، وفي ذات هذه المرحلة يمارس التحليل أيضًا. ثم يعمل العقل التوصيفي بتقييم ذلك الإدراك التحليلي الحصولي. إن العقل التحليلي يقوم بعملية «الإفراز» و«الانتزاع»، بمعنى أنه في ذلك المشهود، بالإضافة إلى التقاط صورة عن ذلك الشيء، يدرك كذلك أمورًا، من قبيل: الوجود والوحدة والتشخيص وما إلى ذلك بشكل منفصل ومن دون أن تكون مرتبطة ببعضها أيضًا. بعد عملية الإفراز والانتزاع، يقوم العقل التوصيفي بعملية التركيب. ومن هنا فإنه يقوم بحمل بعض

١. إن للظاهرتين - سواء منهم هوسرل وأتباعه من الذين يؤمنون بالظاهراتية الذاتية والماهوية، أو الظاهرتين الوجوديين الذين كانوا يبحثون في تحليل وتوصيف الوجود - أعمال وأبحاث قيمة بشأن العقل التحليلي أو التوصيفي، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانها. ولا بدّ من الالتفات هنا - بطبيعة الحال - إلى أن الظاهراتية في الغرب قد نشأت أحيانًا في مهد النسبية، بيد أن الذي نعمل على بيانه في التراث الفلسفي الإسلامي لا يطبق النسبية أبدًا، وهو يحتوي على حجّة وإتقان فلسفي لتقرير الواقع.

الأوصاف على بعضها الآخر. والمصحح لهذا الحمل بدوره خارجي أيضًا حيث حصل عليه بواسطة العقل الشهودي؛ من ذلك أن المدرك - على سبيل المثال - يرى البياض في الخارج، ومن هنا يحكم بأن «هذا البياض موجود». وبعبارة أوضح: إن المدرك في مرتبة الشهود لا يرى أكثر من شيء واحد، وهو شيء يلاحظ على نحو متحد، غاية ما هنالك عندما يتدخل العقل التحليلي، ينتزع من ذات هذه الحقيقة الواحدة بحسب الظاهر، أو صافًا متعددة. ففي الوقت الذي لا يبدو معه هناك أكثر من واقعية واحدة باسم البياض الذي هو مشهود المدرك، بيد أن العقل التحليلي في ضوء هذا الشيء المشهود الخارجي؛ أي ذات هذا الشيء الأبيض الخارجي، يعمد في الذهن على إفراز وانتزاع أمور من قبيل الوجود والوحدة والتشخص بشكل مستقل، ويأخذ كل واحد من الخصائص من دون لحاظ ارتباطها ببعضها، ويقوم بحسب المصطلح بعملية الحمل والتركيب. غاية ما هنالك نؤكد ثانية أنه يأخذ جميع هذه الأمور من ذات هذا الشهود الواحد الذي كان له في الخارج وجود على نحو مندمج، ويعمل في مقام الذهن أولاً على تجريده، ثم يعمل بعد ذلك على تركيبه بلحاظ الخارج، وفي نهاية المطاف تكون من بين الوظائف الأخرى للعقل التوصيفي مهمة تصديق القضايا بعد تصوورها<sup>١</sup>. توضيح ذلك أن

---

١. يقال في المنطق: إن التصور متقدم على التصديق؛ بمعنى أنه ما لم يكن هناك تصور لن يكون هناك تصديق في البين. ولكن من الواضح أن هذا التصور والتصديق إنما يتعلق بمقام العلم الحسولي، وليس مطروحًا في عالم الشهود؛ إذ في مرتبة الشهود والعلم الحسوري ليس هناك تصور وتصديق أصلاً. غاية ما هنالك لو أننا أردنا أن نطرح بحث التصور والتصديق في العلم الحسوري أيضًا، أمكن طرح البحث عن التصور والتصديق بالقوة من باب التسامح، وفي هذه الحالة يجب القول: إن التصور بالقوة متقارن مع التصديق بالقوة، أو أن التصديق بالقوة متقدم على التصور بالقوة. إن مرادنا من التصور بالقوة هو أننا عندما ننظر إلى الخارج ندرك الشيء الأبيض. وفي الواقع نرى البياض الموجود، بيد أن الذهن ينتزع من هذا الشيء عبارة عن مفهومين أو تصورين، وهما: الوجود والبياض؛ وبطبيعة الحال فإن ذات البياض وذات الوجود قد أخذنا من ذات ذلك الشيء المشهود. والآن حيث اتضح ذلك ربما أمكن القول مع شيء من التسامح:

إن رؤية هذا البياض والوجود لو أخذ قبل مرحلة الذهن والعقل التحليلي، حيث يكون لهما وجود واقعي في الخارج - ولكن لا بشكل مستقل ومنفصل - كان عنوانها «تصورًا بالقوة». ومن هذه الناحية فإننا نعبر عنها بالتصور بالقوة؛ لأنهما لم يصلا بعد إلى مرتبة الذهن لكي يتم تصورهما بالفعل. والآن على وزان ذات هذا التصور بالقوة، يمكن

هذا العقل التوصيفي يصل إلى القضية بعد مرحلة التحليل، ثم يعمل بعد ذلك على تصديق أو تكذيب القضايا. في الفلسفة الإسلامية يتم إلقاء مهمّة التصديق على عاتق العقل؛ وذلك لأن الموجود في مرتبة الرؤية الحسية أو الشهود العقلي أو الشهود القلبي، هو مجرد الرؤية أو الشهود؛ وليس هناك تصوّر أو تصديق في البين. وبطبيعة الحال فإن العقل البرهاني أو الاستدلالي بدوره - بالإضافة إلى العقل التوصيفي - يقوم بالتصديق وإعداد القضايا أيضًا، غاية ما هنالك أنه في الموارد المتعلقة بالشهود، يكون إعداد القضايا والتصديق من مهام العقل التوصيفي.

بيد أن المصحح لتحليلات وبيانات العقل التوصيفي هو ذات الشهود الذي حصل عليه المدرك؛ بمعنى أن العقل في مرحلة التوصيف يستعين بالشهود، وإن التعامل والتعاطي المتواصل بين الشهود والتوصيف هو الذي يدل على هذا الأمر. ومن هنا يجدر بالعقل التوصيفي على أثر العقل التحليلي أن تكون له هذه المقدرة ليعود إلى عالم الشهود دائمًا، ليتمكن من تصحيح وتتميم إدراكاته الحصولية على أساس شهود صلب الواقع. ولهذا الأمر يجب على الفيلسوف - كما قال شيخ الإشراق السهروردي - أن تكون له القدرة على خلع البدن بشكل متكرر، ويرى العالم الأعلى بشكل دقيق، ثم يقوم بتحليله، ويعمل في المراجعات اللاحقة على تصحيحه. وفي الواقع فإن الشروع من المقدمات الشهودية في الفلسفة، إنما هو لأصل التحليل والتوصيف، وإن العودة للمرة الثانية أو أكثر من العقل التوصيفي إلى ذات المقدمات الشهودية، إنما هي من أجل تقييم صحة وسقم التحليلات، وهي التي تسمى بالتقييم أو التوجيه.

---

الحديث كذلك عن التصديق بالقوّة أيضًا. إن التصديق بالقوّة هو أننا عندما نقول إن البياض موجود، نريد بذلك أن الارتباط بينهما موجود في الخارج، لا أن يكون هناك حمل في البين، وإنما نريد بذلك الارتباط الخارجي بينهما، وهو ذات الارتباط الذي إذا أردنا التعبير عنه في مقام التحليل والذهن، فإننا نستفيد من الحمل ونحمل واحدًا منها على الآخر. والآن من خلال هذين التعبيرين، نقول إن التصديق بالقوّة متقدّم على التصوّر بالقوّة، أو أنها متساويان في الحد الأدنى. وعلى كل حال فإن المدرك - في مقام الشهود والمشاهدة - يرى ويشاهد تفاحة حمراء، لا أنه يرى تفاحة ويرى حمرة ويرى جمعًا بين التفاحة والحمرة، لنبحث بعد ذلك أيهما متقدم على الآخر، إلا في ضوء هذا البيان الذي قمنا بتوضيحه آنفًا. وعلى كل حال لا بدّ من الالتفات إلى أنه لا ينبغي لأحد - بعد هذا التوضيح - أن يخلط بين الذهن والعين في هذه المسألة!

الطريقة الثانية: إن الطريقة الثانية هي أن يتم الإتيان ببرهان على الشهود. لقد صرح شيخ الإشراق السهروردي في الكثير من الموارد أنه قد عثر على أمور بواسطة الشهود، ولكنه يقيم الحجة عليها، لكي يحصل الآخرون على معرفة بهذه الأمور أيضًا. وبطبيعة الحال فإن الإتيان بالشهود إنما هو نشاط فلسفي، ولا ربط له بتأثير الشهود، بيد أن تأثير الشهود يكمن في أن ذات هذا البرهان مدين للشهود. عندما يتمكن العارف أو الحكيم من شهود العوالم العليا، فإن هذا الشهود سوف يساعده ليتمكن من الحصول على الحد الأوسط لبرهانه؛ بمعنى أنه في مثل هذه الحالة يأتي ببرهان مناسب قد أخذ حدّه الأوسط من الشهود.

في هذه الموارد لا يكون الشهود مجرد طريق فقط، بل هو عنصر محرّك لإيجاد الحد الأوسط في البرهان؛ وذلك لأن المستدل قد حصل على الحد الأوسط من خلال الشهود.

توضيح ذلك أن صاحب الشهود في هذه الحالة يرى في شهوده خصوصية على نحو دقيق، ويجعلها معيارًا ويأخذها بنظر الاعتبار بوصفها الحد الأوسط في البرهان. إن هذا الأمر شبيه بالنشاط الذي يمارسه الفلاسفة باستمرار على نحو ذهني، بمعنى أن الفيلسوف يعمل دائمًا من أجل الاستدلال في مسألة، على التدقيق في تلك المسألة ليرى ما هي الخصوصية التي تشمل عليها، وبعد العثور على تلك الخصوصية، يستدل على طبقها؛ بمعنى أنه يأخذ ذاتًا بنظر الاعتبار، ويعثر في صلب هذه الذات على خصوصية، ويجعل تلك الخصوصية بمثابة الحد الأوسط. ويبدو أنه يمكن القيام بما يشبه هذا الأمر بشأن الشهود أيضًا؛ وذلك لأن الحصول على الخصيصة مورد النظر في الشهود واعتبارها بمنزلة الحد الأوسط أيسر، وذلك بسبب اشتغالها على شفافية أكبر، لا سيّما إذا كان لدى الشخص شهود أقوى وأكثر. ولا شك في أن هذا الأمر يحظى بأهمية أكبر في باب الأمور المتعالية. من ذلك - على سبيل المثال - ما هو الدليل الذي نمتلكه على وجود المثل (ربّ النوع وأرباب الأصنام)؟ من الواضح أنه لا يمكن العثور على مثل هذا الشيء بواسطة العقل البحت وإقامة البرهان عليه، ومن هنا فإن المشائين - كما نعلم - لم يتمكنوا من الموافقة على ذلك، بل وأنكروه صراحة. بيد أن الفيلسوف الذي يمتلك شهودًا قلبيًا، وقد رأى المثل من طريق الشهود، وشاهد ارتباطها بأنواعها، يدرك أن الخصوصية الموجودة في هذا الشأن هي

من سنخ الخصوصية التدبيرية، وهذه الطريقة يفهم دور المثل في خصوص الموجودات الدنيا. ومن هنا يقول: إن الأنواع تحتاج إلى تدبير، والتدبير يحتاج إلى مدبر، وإن هذا المدبر الذي تمس الحاجة إليه هو ذات المثل<sup>١</sup>. أو أن شيخ الإشراق - مثلاً - يقول إنه من خلال الرجوع إلى نفسه يدرك الشخصية فيها على نحو حضوري وشهودي، ثم يعمل على تحليل وتوصيف ذلك المعطى من خلال الاستعانة بالعقل التحليلي والتوصيفي. إنه يُدرك أن «الشخصية» لا تنسجم مع المفهوم؛ إذ من الواضح بالنسبة إليه من الناحية الفلسفية أن «المفهوم» - سواء بواسطة العقل التوصيفي أو العقل الاستدلالي والبرهاني - يشتمل على خصوصية «الكلية»، بمعنى الصدق على كثيرين، وإن الشخصية غير ملحوظة في هذا المفهوم. والآن فإنه يدرك ذات هذا الشيء بوصفه «شخصية» على نحو حضوري وليس كلياً، ويجعله بمثابة الحد الأوسط، ويستنتج من ذلك أن الشخصية ليست من سنخ المفهوم. وكما نرى فإن شهود المدرك قد ساعده ليتمكن من إقامة برهان مناسب.

لو أراد شخص أن يعمل على حل أبحاث من قبيل: الوجود الذهني والوجود الخارجي وبحث الوجود والوحدة على نحو جيد، ويقيم عليها براهين مناسبة، فإن من الأسهل له جداً أن يقوم بذلك من طريق الرجوع إلى الشهود والإدراك الحضوري؛ وذلك لأنه يستطيع الحصول من هذا الطريق على الحد الأوسط للبرهان في صلب الواقع المشهود بشكل أيسر، ويشكل بذلك قياساً منتجاً. وإن مرادنا من البرهنة على الشهود هو هذه النقطة بالذات، حيث يمكن العثور - من خلال التدقيق في شهودنا - على حدٍّ أوسط يمهد الأرضية لتشكيل البرهان.

وبطبيعة الحال قد لا يمكن في بعض الموارد صنع الحد الأوسط للبرهان من ذات الشهود مباشرة، بل يكون الشهود مجرد حافز ومحرك للمستدل كي يقوم بعملية الاستدلال. وفي الحقيقة فإن المشاهد في هذه الحالة وإن كان قد حصل على الحد الأوسط والنتيجة من خلال مشاهدة ذلك الأمر حقيقة، إلا أن الإتيان بذلك إلى الآخرين الذين لم يشاهدوا ليس كافياً، ولا يكون

١. لا بد من الالتفات - بطبيعة الحال - إلى أن ما ذكرناه هنا، إنما هو من باب المثال فقط بغض النظر عن صحته أو سقمه؛ لأننا الآن لسنا في مقام بيان صوابية أو خطأ هذا التحليل.

مقنعًا بالنسبة لهم. ومن هنا يجب عليه أن يقوم بتميمه؛ بمعنى أنه صحيح أن هذا الحد الأوسط يوصلنا إلى النتيجة في الواقع، إلا أنه يحتاج من الناحية البرهانية إلى تميم ليكون واضحًا بالنسبة إلى الآخرين أيضًا. وفي مثل هذه الحالة فإن صاحب الشهود وإن يكن - مثلاً - قد توصل إلى أن «(أ) هو (ب)» وأن «(ب) هو (ج)» بشهوده، إلا أنه عندما يريد بيان هاتين المقدمتين لشخص لم يشاهد ذلك بنفسه، فإن ذلك الشخص سوف لا يقبل ذلك منه. ومن هنا فإنه سوف يضطر إلى القول بأن (أ) إنها هو (ب) لهذا السبب، وإن (ب) إنها هو (ج) لهذا السبب أيضًا. وفي الحقيقة فإن المدرك إنما يأتي بالدليل لكي يتمكن الآخرون من فهم المسألة ويؤمنوا بها. صحيح أن دافع المستدل هنا هو مجرد إقناع وإفهام الأشخاص الآخرين، وإنه قد توصل إلى ذلك من دون استدلال، إلا أن ظاهر ما يقوم به المستدل - بغض النظر عن هذا الدافع - عبارة عن جهد فلسفي وعقلي خالص، ولكن علينا أن نلتفت في الواقع إلى هذا السؤال الجوهرى القائل: ما هو ذلك الشيء الذي أوصله إلى هذه النقطة ودفعه إلى البحث عن الدليل؟ لا شك في أن الجواب عن هذا السؤال هو أن الشهود هو العنصر المحرك للمشاهد من أجل القيام بمثل هذا الاستدلال. من ذلك - على سبيل المثال - أن شيخ الإشراق السهروردي يقوم بهذا الأمر في الكثير من الموارد؛ بمعنى أنه قد شاهد شيئًا من قبل، وقد أيقن به وأصبح الأمر محلولةً بالنسبة إليه من الناحية المعرفية، ولم يجد أي حاجة إلى برهان لإثبات ذلك، ولكنه في الوقت نفسه يلتفت إلى أنه لا يستطيع أن يستفيد من هذه المشاهدات بوصفها مقدمات لبرهانه. ومن هنا فإنه يسعى من خلال التأمل إلى العثور على مقدمات لشهوده، ليعمل بذلك على إقناع الآخرين من الذين لم يكونوا من أصحاب الشهود، وفي الغالب فإنهم بسبب عدم هذا الشهود ينكرون أمورًا مهمة للغاية بهذه البساطة.<sup>١</sup> من ذلك أنه - على سبيل المثال - يشاهد «المثل»، ولكنه يرى أن الفلاسفة المشائين يستدلون على نفي ذلك بغير وجه حق. ومن هنا فإنه يذهب إلى البرهنة

١. إن شيخ الإشراق السهروردي نفسه يقول بشأن الأمور التي عشر عليها من طريق الشهود: «... لم يحصل لي [شيء من هذه النظريات] أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر. ثم طلبت عليه الحجّة، [بيد أن الحقيقة هي أنني] حتى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً، ما كان يشككني فيه مشكك».



على المثل، وقيم عليها البراهين. لا شك في أن الحافز الأصلي لشيخ الإشراق السهروردي في هذا المسعى الفلسفي هو شهوده لعالم المثل؛ وإن لم يتمكن من الاستفادة من ذاته شهوده بوصفه مقدمة لاستدلاله بشكل مباشر، ومن هنا نجد يقول في هذا الشأن:

«والأنوار القاهرة... شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارًا كثيرة، ثم طلبوا الحجّة عليها لغيرهم...»<sup>١</sup>.

من الواضح أن المراد من الأنوار القاهرة هنا، هو ذات المثل والعقول والمفارقات. الطريقة الثالثة: لا شك في أن كل فيلسوف يجب أن يعمل على توجيه نشاطه الفلسفي نحو الإجابة عن الانتقادات والإشكالات التي يتم إيرادها عليه من قبل الفلاسفة الأخرى ليعمل على إصلاح وتتميم فلسفته. ويبدو أنه يمكن الاستفادة من الشهود للإجابة عن الانتقادات والإشكالات الفلسفية المنافسة. وقد استفاد شيخ الإشراق السهروردي في بعض الموارد من الشهود للإجابة عن الاعتراضات. من ذلك - على سبيل المثال - أن الشيخ الرئيس ابن سينا قد أنكر المثل، وقد ذكر أدلة ونقوضًا في تأييد رأيه، وقال بأنه لا يمكن تصوّر مثل هذا الشيء أصلاً. بيد أن شيخ الإشراق السهروردي في المقابل قد شاهد المثل وحقائق أرباب الأنواع، وتنبّه إلى أن مسألة المثل وتصويرها أوضح بكثير ممّا يظنه البعض، وإن الإشكالات التي ذكرها ابن سينا وأضرابه لا ترد عليها أبدًا. وفي الحقيقة فإن السهروردي من خلال مشاهدته لعالم المثل قد حصل على فهم صحيح ودقيق عن هذا الأمر. إن هذا الفهم الصحيح الذي يقوم على أساس الشهود، قد ساعده ليدرك تمامًا وبشكل دقيق أين تكمن نقاط الضعف في إشكالات الشيخ الرئيس والمشائين، وكيف يمكن العمل على إزالة تلك النقاط والإشكالات. وبذلك نرى كيف يقوم شيخ الإشراق السهروردي بواسطة الشهود بالإجابة عن شبهات المعترضين والمخالفين والردّ عليها.

الطريقة الرابعة: إن من بين الطرق التي يمكن بواسطتها نقل الشهود إلى الفلسفة، هي طريقة الإلهام والحدس. إذ أن لمسألة الحدس والإلهام منزلة خاصة في فلسفة الإشراق. وعليه

يجب التعرف أولاً على ماهية الحدس والإلهام. إن الحدس في أبحاث المشائين والشيخ الرئيس ابن سينا؛ يعني أن يدرك المفكر ارتباط النتيجة بحدّها الأوسط بسرعة ومن دون تأمل. خلافاً للتفكير حيث لا يتمّ سريعاً ويحتاج إلى اجتياز مقدمات واكتشاف للمبادئ، هناك في الحدس حاجة إلى تلطيف السرّ بشكل وآخر. إن الذي يمارس الشهود القلبي ويسلك الطريق والمنهج الإشراقي، يحصل على هذا النوع من تلطيف السرّ، وبذلك تشتدّ عنده قوّة الحدس والإلهام. قد لا يكون الحدس والإلهام لدى الشخص مفيداً لشيء بالنسبة إلى الآخرين، ولكنه يدفع الفيلسوف نفسه إلى الأمام. وقد استفاد شيخ الإشراق السهروردي بدوره من قوّة الحدس كثيراً. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه قد توصل إلى النظام النوري - بمعنى تقسيم العالم بأسره إلى نور وظلمة وبيان الروابط الخاصة بين الأنوار - من طريق الحدس والإلهام، ولكنه بطبيعة الحال حدس قائم على الشهود. وفي الواقع فإن الشهودات المتعاقبة والمتابعة لشيخ الإشراق السهروردي في خصوص الهوية النورية للنفس وما فوقها، وكذلك كدورة ما دون النفس، وإن لم يؤدّ إلى استخراج النظام النوري منها بشكل مباشر، ولكنه أدى بالتدرّج إلى إعداد هذه الأرضية ليخطر على ذهنه في لحظة واحدة من طريق الحدس والإلهام لكي يعمل على بيان وتفسير منظومة الوجود بأسرها على أساس النظام النوري. وبذلك يجب القول إن مبنى الميتافيزيق النوري للشيخ السهروردي قد بدأ بالحدس. وبطبيعة الحال فإنه قد سعى بعد ذلك إلى تقديم تفسير فلسفي لهذا النظام، وقد شرع بالفعل بهذا التفسير من طريق نورية النفس، ويجب القول للإنصاف إن الذي أدّى إلى تطوير المنظومة الفلسفية للشيخ السهروردي هو الحدس، وهو الحدس الذي ألهمه إياه النافث القدسي في لحظة واحدة:

«وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في

أشهر لموانع السفر»<sup>١</sup>.

إن مراد السهروردي هو أن الحكمة الإشراقية أو ذات الميتافيزيق النوري قد حصل له دفعة وفي لحظة واحدة؛ بمعنى أنه قد ألهم له برمشة عين، أو بعبارة أخرى: إنه قد توصل إلى هذه النظرية بواسطة الحدس في لحظة واحدة.

أو في التلوحيات حيث أفاد أن واجب الوجود أو الحق تعالى نور محض وصرف الوجود، وسائر الموجودات الأخرى بأجمعها إنما هي من لمعاته النورية و...، وصرّح في الختام بأن هذه الأمور من جملة الإلهامات التي حصل عليها، وذلك إذ يقول: «هذه عرشيات إلهامية»<sup>١</sup>. ثم إن للحدس أهميّة خاصة، وإن الشيخ الرئيس ابن سينا بدوره قد فطن إلى هذه النقطة وقد تحدّث في العديد من المواطن عن أهمية الحدس، وقال بأن بعض العلوم يتمّ الحصول عليها بواسطة الحدس دون التفكير. وقد صرّح ابن سينا بالحاجة إلى تلطيف السرّ للحصول على الحدس. وقد أشار قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرح حكمة الإشراق إلى رأي ابن سينا في باب الحدس، وقال في ذلك:

«إذ ليس كل العلوم بالقييل والقال، بل منها ما لا يحصل إلا بتلطيف السرّ والتحدّس من الأحوال، وعلى هذا نبّه الشيخ الرئيس... في مواضع من الإشارات وكذا في الشفاء والنجاة بقوله: (تلطّف من نفسك)، وقوله: (فاحدس من هذا)، وأمثالها»<sup>٢</sup>.

وبطبيعة الحال لا بد - بالنظر إلى هذا المطلب - من الالتفات إلى أن الحدس قد لا يقترن مع الشهود بالضرورة؛ بمعنى أنه قد يمكن الوصول إلى الحدس من دون شهود، ولكن لا يمكن إنكار أن الشهود واحد من طرق تلطيف السرّ وأنه يؤدّي إلى الحصول على الكثير من أنواع الحدس بالنسبة إلى الشخص إذا كان من أصحاب الشهود؛ نظير العالم التجريبي الذي يخوض غمار التجارب كثيرًا، ويحصل - بفعل هذه التجارب - على أنواع من الحدس، يقال إنه قد حصل عليها بواسطة التجربة. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى التجارب القلبية؛ بمعنى أن صاحب التجربة القلبية يحصل - بفعل هذا التجربة - على تلطيف السرّ، ويصل إلى مراتب الحدس أو الإلهام. وعلى كل حال فإن الشهود في الكثير من الموارد يُعدّ الأرضية للحصول على الحدس والإلهام.

١. م.ن، ج ١، (التلوحيات)، ص ٣٥.

٢. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٤.

### خلاصة البحث

بعد البحث في طرق إدخال الشهود في الفلسفة، أو فلسفة الشهود، نصل إلى بيان خلاصة هذا البحث بشكل مختصر. هل ما قام شيخ الإشراق السهروردي - مع كل هذه التفاصيل - يُعد نشاطاً فلسفياً أم أنه قد خلط فيه بين العرفان والفلسفة؟ الحقيقة هي أن شيخ الإشراق قام بنشاط فلسفي؛ إذ نشاهد جميع الخصائص المطروحة في المنظومة الفلسفية متوفرة وحاضرة في نشاط شيخ الإشراق السهروردي. ومن هنا فإن ما ذهب إليه بعضهم من أن السهروردي لم يَعمل بفلسفي بل هو مجرد عرْفاني يعبر عن شهوداته البحتة، ليس صحيحاً. وعلى الرغم من تأسيس شيخ الإشراق لفلسفة على أساس الشهود، إلا أنه قام حقاً بنشاط فلسفي؛ وذلك لأن نتيجة جهوده تحتوي على المعايير الضرورية في الفلسفة؛ وذلك أولاً: لأنه قدّم فلسفة على شكل نظام كامل، وبيّن مبانيه المنطقية أيضاً. وثانياً: إنه قد برهن على مدعياته. وثالثاً: قد انتقد آراء الخصوم والمنظومة الفلسفية المنافسة له، وأجاب عن ردود وإشكالات المخالفين لمنظومته الفلسفية. وعليه فإن هذه الأمور بأجمعها تدل على كونه فيلسوفاً وأن ما قام به إنما هون نشاط فلسفي؛ غاية ما هنالك أنه فيلسوف قام بالكثير من الأعمال أعلاه على أساس الشهود. وعليه لو حذفنا أصل الشهود السهروردي من منظومته، فإن الذي سوف يبقى عبارة عن منظومة فلسفية كاملة وخالصة، ولا تحتاج إلى شيء آخر.

### قَدَم وتعميم هذا المنهج

لقد أوضحنا حتى الآن أن المنظومة الإشراقية منظومة فلسفية. وفيما يلي نروم القول بأن لهذا المنهج جذوراً تاريخية عريقة جداً، بالإضافة إلى أنه يحظى بالتعميم أيضاً. ورد في التاريخ وكتب الفلسفة - ومن بينها في حكمة الإشراق للسهروردي - أن الحكمة قد بدأت من «هرمس الهرامسة». ومن هنا فإنهم يسمونه أبو الفلسفة، وهناك من يرى أن هرمس هو النبي إدريس عليه السلام<sup>١</sup>.

١. هناك فيما يتعلق بالهرامسة وهرمس الهرامسة وما إذا كان النبي إدريس عليه السلام هو هرمس الهرامسة أم لا، أبحاث بديعة وشائقة جداً، تجدها في: نصر، معارف إسلامي در جهان معاصر، ص ٦١ - ٧١. فقد عمد الدكتور حسين نصر في

يستمر هذا التراث الهرمسي ويصل من جهة إلى الفرس من أمثال كيومرث وكيخسرو وبايزيد البسطامي ومنصور الحلاج وغيرهم، وهي الحكمة المعروفة بحكمة الفرس أو حكمة البهلويين، ويصل من ناحية أخرى إلى المصريين والهنود والإغريق، وأمثال فيثاغورس وإنباذقليوس وسقراط وأفلاطون؛ بمعنى أن المنهج الإشراقي وطريق الشهود ولا سيّما الشهود القلبي والمنهج العام والرسمي للحكمة، كان هو القائم في جميع هذه المراحل التاريخية وجميع الثقافات والأمم والشعوب.

«والأنوار القاهرة... شاهدها المجردون... ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد إلا اعترف بهذا الأمر. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاديمون وإنباذقليس، كلهم يرون هذا الرأي، وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا»<sup>١</sup>.

وأما في اليونان فقد تغير مسار فلسفة الشهود بظهور أرسطو، وخرجت من الطريق الذوقي والشهودي، واتخذت في الغالب مسارًا بحثيًا. يذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى الاعتقاد بأن الحكمة الشهودية والذوقية الهرمسية قد انحرفت عن مسارها بالتدريج، وأوشكت على الاندثار وأن يطويها النسيان، إلى أن ظهر بنفسه وقام بإحياء ذات هذا المنهج العام والأصيل للحكمة.

---

هذا الكتاب إلى تحليل ما إذا كان هرمس الهرامسة - سواء أكان المراد منه هو النبي إدريس عليه السلام أم لا - رمزًا للفلسفة، أو كان هناك وجود خارجي لهذا الشخص أصلاً؟ وعلى كل حال، ما هي مكانة هذا الشخص في الحكمة والتراث الذي وصلنا منه؟

وقد ذكر الدكتور حسين نصر في تأييد القول القائل بأن هرمس الهرامسة هو ذات النبي إدريس عليه السلام شواهد قرآنية من كلمات الحكماء المسلمين؛ وذلك لأن القرآن قد نسب إلى إدريس مقامًا عليًا وقدرة قوية على التجرد. وعلى كل حال فإن الذي وصل إلينا بوصفه من التعاليم الهرمسية يشهد على أن النبي إدريس عليه السلام أو هرمس والاتجاه الهرمسي بشكل عام، يذهب إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من طريق في مورد الحق تعالى سوى طريق الشهود.

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٦. وانظر في هذا الشأن: م.ن، ج

المبحث الأول: توضيحات حول فلسفة الإشراق ❖ ٢٢١

ويتضح من تقرير شيخ الإشراق السهروردي أنه قد ورث الحكمة الهرمسية والإشراقية من طريقتين:

الطريق الأول: طريق هرمس، إلى آغااثاذيمنون (النبي شيث عليه السلام)، إلى كيومرث، إلى فريدون، إلى كيخسرو، إلى أبي يزيد البسطامي، إلى المنصور الحلاج، إلى أبي الحسن الخرقاني، إلى السهروردي.

الطريق الثاني: طريق هرمس، إلى آغااثاذيمنون، إلى فيثاغورس، إلى أنباذقليس، إلى اسقليبوس، إلى أفلاطون، إلى ذي النون المصري، إلى أبي سهل التستري، إلى السهروردي.<sup>١</sup>

---

١. م.ن، ج ١، (المطارحات)، ص ٥٠٣.



## المبحث الثاني: مصادر فلسفة الإشراق

لا بدّ في البداية من التذكير بهذه النقطة، وهي أن المراد من مصادر فلسفة الإشراق، ليست هي مجرد المصادر التي قبل بها شيخ الإشراق السهروردي في فلسفته وقبل بتأثيرها الجاد والمباشر، بل المراد هو تمام ذلك الشيء الذي حظي باهتمام السهروردي بوصفه من المواد السابقة؛ سواء اقترن برؤيته الناقدّة أو برؤيته الموافقة. وبعبارة أخرى: إن جميع الأمور التي أشار إليها شيخ الإشراق في نصوصه الفلسفية، ويؤدّي العلم بها إلى التعرّف على فضاء المسار الفكري له بشكل أفضل، تعدّ بوصفها من مصادر النشاط الفلسفي لشيخ الإشراق السهروردي.

بالنظر إلى هذه النقطة يمكن حصر مصادر فلسفة الإشراق في سبعة مصادر، وهي كالآتي: الفلسفة المشائية، والحكمة اليونانية وما قبلها، والحكمة الفارسية، والحكمة المصرية والبابلية والهندية، والعرفان الإسلامي، والدين والكشف والشهود عند شيخ الإشراق نفسه. وسوف نعمل في هذا البحث في كل واحد من هذه المصادر على التوالي، مع بيان دورها في المسار الفكري للسهروردي.

### الفلسفة المشائية

إن الفلسفة المتعارفة والتي كانت شائعة في عصر دراسة شيخ الإشراق السهروردي في الحوزة العلمية لإصفهان، كانت هي الفلسفة المشائية. ومن هنا كان يتعيّن على جميع طلاب الفلسفة أن يدرسوها. وعلى هذا الأساس فقد نشأ السهروردي في مهد الفكر المشائي، وكما صرّح هو بنفسه أنه كان في البداية من أشدّ المدافعين عن هذه المدرسة الفلسفية؛ حيث قال: «صاحب هذه الأسطر كان [قبل هذا] شديد الذبّ عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء



[يعني المثل]، عظيم الميل إليها، وكان مصرًا على ذلك لولا أن رأى برهان [وهداية] ربّه.<sup>١</sup> وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة المشائية مطروحة في الحكمة الإشرافية على نحو جاد جدًا؛ بحيث أن الشخص إذا لم يقرأ الفلسفة المشائية، لن يستطيع فهم الفلسفة الإشرافية بشكل صحيح؛ وذلك لأن شيخ الإشراق السهروردي كان في أكثر مواطن فلسفته ناظرًا إلى نقد المشائين.

ومن الواضح - بطبيعة الحال - أنه لسبب فني لو تم فصل فلسفة ما عن جذورها التاريخية، ودرسناها بشكل منفصل عن الفلسفة السابقة عليها، سوف تكون مدرسة فلسفية عقيمة ومتداعية الأركان، ولن تنضبط شاكلتها بشكل صحيح ومعلوم. يجب أن يكون من الأهمية بالنسبة لنا أن تكون الحاضنة الفكرية والسابقة الفلسفية لشيخ الإشراق هي الفلسفة الإشرافية. ومن هنا فإن هذه الأرضية والحاضنة المشائية ظاهرة في جميع مواطن الفلسفة الإشرافية. من ذلك - على سبيل المثال - أن السهروردي عندما يقوم بتعريف النفس ويدّعي أنه وجد نفسه حقيقة نورية، يستنتج من ذلك أن العوالم ما فوق النفس هي الأخرى بأجمعها من سنخ الحقائق النورية أيضًا؛ هذا في حين أنه يتعيّن عليه أولاً أن يثبت هذه الحقائق العليا، ثم ينظر بشأن كيفية حقيقتها، بيد أن شيخ الإشراق السهروردي يتحدّث عن نورية حقيقتها دون مراعاة هذا الترتيب ودون البحث في إثبات حقائق ما فوق النفس.

والسبب في ذلك هو أن المخاطب لشيخ الإشراق السهروردي هم الفلاسفة المشاءون، وكان هؤلاء يؤمنون بعالم العقول وعوالم ما فوق النفس؛ بمعنى أن السهروردي إنما يتحدّث في الفضاء المشائي الذي كان يؤمن بترتيب نظام الوجود بالنسبة إلى النفس المافوقية. أو في بحث المقولات، حيث يكون المهيمن هو الفضاء المشائي، غاية ما هنالك أن السهروردي يشكك في عدد هذه المقولات، ويعمل في ذات هذا الفضاء على تقليلها وخفضها إلى خمس مقولات فقط. أو في بحث العناصر في ذات حاضنة الفلسفة المشائية حيث يعتبرون العناصر الأربعة، يعمل السهروردي على خفضها إلى ثلاثة، وينتقد رؤية المشائين في هذا الشأن، وإن كان في

١. م. ن. ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٦.

التقسيم الثلاثي يقوم بتعريف ضوابط أخرى منفصلة عن البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة. وكذلك في بحث قوى النفس أيضًا، فإنه يرتضي ذات الأبحاث المشائية، ويكتفي بذكر بعض الإضافات. وفي باب المثل؛ حيث لا يقبل المشاؤون بالمثل، وإن الشيخ الرئيس ابن سينا من أشد المنكرين لها، فإن السهروردي يعمل في البداية على دخول ذات هذا المضمار، ويقوم بإثبات المثل وينتقد النظرية المشائية، ولكنه في المقابل لا يبدي في باب العقول بحثًا ملحوظًا حول أصل إثباتها؛ وذلك لأنه يتفق مع المشائين في هذه المسألة، ولكن عندما يتم بحث عدد العقول، لا يستطيع القبول بالعقول العشرة المشائية، ويبرهن - من خلال الاستفادة من ذات الأبحاث المقبولة عند المشائين - على وجود عقول كثيرة في العالم. وفي بحث الهوى والصورة والجسم وإن كان السهروردي يتعد عن المنهج المشائي كثيرًا، ولكنه في الحقيقة يبدأ من الأرضية المشائية، ليصل في الختام إلى نتيجته الجديدة.

وبشكل عام حيث أن السهروردي يرى اتجاهه في قبال الفلسفة المشائية عبارة عن نقده وتقييمه - وإن كان في الكثير من الموارد يرتضي ذات الآراء المشائية بعد جرحها وتعديلها - فإن لفهم الحكمة المشائية - ولا سيما كتابات وآراء الشيخ الرئيس ابن سينا - تأثيرًا كبيرًا في فهم فلسفة الإشراق. وبالإضافة إلى مؤلفات الشيخ الرئيس من بين المشائين، فقد حظيت آثار ابن سهلان الساوي لا سيما كتابه البصائر النصيرية، وكتاب التحصيل لبهمنيار، باهتمام كبير من قبل شيخ الإشراق السهروردي. وعلى الرغم من أن شيخ الإشراق لا يُشير إلى بهمنيار وكتاب التحصيل في آثاره بشكل صريح، بيد أن آثار كلمات وآراء بهمنيار وكتاب التحصيل واضحة في فلسفة الإشراق جدًا. ففي بعض الأبحاث الإشراقية الميتافيزيقية - من قبيل: بحث المعقول الثاني، وبحث أصالة الماهية، وبحث التشخيص - يمكن لنا رؤية آثار بهمنيار بيسر ووضوح، وتارة ينسب إلى المشائين بعض الآراء التي نعلم أنها لم تصدر عن غير بهمنيار.

والنتيجة هي أن المصدر الأول لفلسفة الإشراق، عبارة عن مجموع الحكمة المشائية، ولا سيما آثار الشيخ الرئيس وكتاب البصائر النصيرية لابن سهلان الساوي، وكتاب التحصيل لبهمنيار. ومن الجدير ذكره أن السهروردي قد استفاد الكثير من آثار ابن سينا حيث الجذور الإشراقية تمور فيها إلى حدّ كبير.

## الحكمة اليونانية وما قبلها

في الحكمة اليونانية،<sup>١</sup> يعدّ أفلاطون ومن سبقه من الحكماء من أمثال: سقراط، وفيثاغورس، وأنباذقليس، وأغاثاديمون، وهرمس، من مشاهير هذه الحكمة. وقد صرح شيخ الإشراق السهروردي في الكثير من الموارد أنه قد تأثر بحكمة هرمس والتعاليم الهرمسية. ومن خلال الرجوع إلى هذه التعاليم يتضح تأثر شيخ الإشراق بها. من ذلك - على سبيل المثال - أنه يتمّ التعريف بطريق الإشراق والعشق والرياضة في التعاليم الهرمسية بوصفه طريق الوصول إلى الحقيقة. وذات هذا المضمون يحضر في فلسفة الإشراق بوصفه منهجاً فلسفياً على نحو واضح جداً. والنموذج الآخر من هذا التأثير نجده في مسألة المعرفة السماوية التي تمثل خيرة الحكمة التي تلقى إلى الإنسان بواسطة ربّ نوع الإنسان. قال شيخ الإشراق السهروردي في المطارحات: «... هرمس يقول: إن ذاتاً روحانية ألفت إليّ المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة».<sup>٢</sup>

وقد أثنى شيخ الإشراق السهروردي في التلويحات على أفلاطون ومن سبقه من الحكماء وصولاً إلى هرمس الهرامسة، صراحة وعدّهم أفضل من حكماء الإسلام البارزين، وقال في ذلك:

«اعلم أن الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الآباء هرمس وقبله أغاثاديمون، وأيضاً مثل فيثاغورس وانباذقليس وعظيم الحكمة أفلاطون، كانوا أعظم قدرًا وأجلّ شأنًا من كل [حكيم ماهر و] مبرّز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين».<sup>٣</sup>

١. وبطبيعة الحال فإن المصدر الثاني لفلسفة الإشراق يحتوي بدوره على تقسيمات أخرى، ولكن حيث أن شيخ الإشراق السهروردي قد وحد بينها، وأشار إلى الحكمة الأفلاطونية والحكمة الهرمسية تحت عنوان حكمة القدماء، فقد عمدنا بدورنا إلى عدّها جميعًا ضمن عنوان المصدر الثاني، وأسميناها بـ «الحكمة اليونانية وما قبلها». وإن كان من المناسب بحث الحكمة الهرمسية بشكل منفصل بوصفها مصدرًا مستقلًا.

٢. م.ن، ج ١، (المشارع والمطارحات)، ص ٤٦٤.

٣. م.ن، (التلويحات)، ص ١١١.

إن شيخ الإشراق السهروردي، عندما يطرح بحث الأنوار القاهرة، يذكر مشاهدات وآراء هؤلاء الحكماء بوصفها مؤيداً لمدعاه، ويقول:

«وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاديمون وانباذقليس كلهم يروون [يرون] هذا الرأي [وكانوا يعتقدون بالأنوار القاهرة]. وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها في عالم النور، وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها [أي: الأنوار القاهرة]»<sup>١</sup>. وقد نقل في موضع آخر من كتاب المطارحات،<sup>٢</sup> مدعى حكماء اليونان حول أرباب الأنواع، وقال بأن طريق وصول هؤلاء الحكماء إلى أرباب الأنواع كان هو الكشف والشهود، ولم يقيموا دليلاً على مدعياتهم. ولهذا السبب لا يحق لنا أن نقف في وجههم وندخل معهم في النقاش والبحث والجدل، فكما نقبل أقوال علماء الهيئة والفلك دون أيّ نقاش أو جدل رغم أنهم لا يقدمون أيّ حجة سوى دعوى المشاهدة، يجب أن نقبل أقوال هؤلاء الحكماء الكبار الذي يرصدون سماء المعرفة ويصلون إلى الحقائق بالكشف والشهود، دون أيّ نقاش أو جدل. وقد عمد مرّة أخرى في مقدمة حكمة الإشراق إلى تأييد مجموع نظامه النوري على أساس بيان تعابير هذه المجموعة من الحكماء، وقال:

«وما ذكرته من علم الأنوار [والنظام النوري] وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدي عليه كل من سلك سبيل الله - عز وجل - وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما»<sup>٣</sup>.

إن هذا النوع من العبارات يثبت بوضوح أن شيخ الإشراق السهروردي يهتم بأفلاطون - من بين حكماء اليونان والمتقدمين - بشكل خاص، ويُعبّر عنه بعبارات من قبيل: إمام الحكمة، وصاحب الأيد والنور، وعظيم الحكمة؛ إذ تشتمل آثار أفلاطون على الكثير من المضامين الإشرافية في باب المثل ومقام ما وراء النفس ومضامين الحب أيضاً.

١. م. ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٦.

٢. م. ن، ج ١، (المشارع والمطارحات)، ص ٤٦٠.

٣. م. ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٠.

ومن هنا فإن شيخ الإشراق السهروردي ينتفض أمام تعظيم الشيخ الرئيس ابن سينا لأرسطو، وتجاهله وطعنه على أفلاطون،<sup>١</sup> ويرى أن هذا الرأي من الشيخ الرئيس بعيد عن الصواب، ويقول صراحة:

«والمعلم الأول وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الإزراء بأستاذه ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاناذيمون وهرمس واسقليوس<sup>٢</sup> وغيرهم»<sup>٣</sup>.

إن شيخ الإشراق السهروردي يرى لنفسه في قبال الحكماء الإغريق والسابقين عليهم ثلاثة شؤون؛ الشأن الأول: شأن التأيد وهذا ما تثبته العبارة أعلاه. والشأن الثاني: الشأن الاستدلالي؛ حيث يسعى إلى إقامة الدليل على إثبات مدعيات هذه الطائفة من الحكماء الذين لم يقيموا الدليل على مدعياتهم. والشأن الثالث والأخير: شأن توضيح وحل رموز كلامهم. يرى شيخ الإشراق السهروردي أن أكثر كتابات الحكماء المتقدمين قد تمّ عرضها بشكل مرموز. ومن هنا فقد كان من بين الأعمال المهمة التي تولاها شيخ الإشراق ثم واصلها صدر المتألهين على نحو جادّ، هو توضيح هذه الألغاز وحلّ هذه الرموز.

وقد صرّح بهذه النقطة في كتاب التلويحات، قائلاً:

«وأكثر كلام القوم على الرموز والتجوّزات، فليس من الواجب الردّ عليهم»<sup>٤</sup>.

كما ذكر هذا البيان في مقدمة حكمة الإشراق، حيث قال:

«وكلمات الأولين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم، لم يتوجّه

على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز»<sup>٥</sup>.

١. م.ن، ص ٣٠٣. نقلاً عن: الرئيس أبو علي بن سينا في آخر منطق الشفاء في باب معنى القياس.

٢. يرى شيخ الإشراق السهروردي أن المراد من أغاناذيمون هو النبي شيث عليه السلام، وأن المراد من هرمس هو النبي إدريس عليه السلام، ويرى أن اسقليوس كان تلميذاً وخادماً لهرمس.

٣. م.ن، ص ١١.

٤. م.ن، ج ١، (التلويحات)، ص ١١٢.

٥. م.ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٠.

من ذلك على سبيل المثال أن السهروردي قد نقل في كتاب المطارحات كلام فيثاغورس في أن العدد هو مبدأ موجودات العالم، ثم عمل بعد ذلك على فك رمز هذا الكلام الذي لا يبدو صحيحًا بحسب الظاهر، ويقول إن مراد فيثاغورس ليس هو الأعداد الرياضية المتعارفة، وإنما مراد هذا الحكيم الفاضل من الأعداد هي العقول والمفارقات التي هي من المبادئ العالية لموجودات العالم.<sup>١</sup>

### الحكمة الفارسية

إن من بين المصادر المهمة جدًّا في فلسفة شيخ الإشراق السهروردي، هي الحكمة الفارسية أو الحكمة البهلوية والإيرانية. ففي قبال الحكمة اليونانية - التي تسمى بالحكمة الغربية - تقع الحكمة الفارسية والبابلية والصينية والهندية، وهي الحكمة التي تشتهر بحكمة المشرقيين. بيد أن السهروردي من بين حكماء المشرقيين قد استفاد من الحكمة الفارسية البهلوية أو الزرادشتية بشكل أكثر من غيرها.

إذا كان تأكيد حكماء اليونان على المنهج الشهودي والبحث عن المثل، هو الذي جذب اهتمام شيخ الإشراق السهروردي ليستفيد من حكماء اليونان من أمثال: أفلاطون وسقراط وانباذقليس وفيثاغورس وهرمس، فإن الذي جذب نظر شيخ الإشراق في الحكمة الفارسية - بالإضافة إلى المنهج الشهودي - هو اهتمام وتأکید حکماء بلاد فارس على نظام النور والظلمة والبحث عن الملائكة وأرباب الأنواع. إن مسألة الخير والشعر في الحكمة الفارسية وأهورامزدا (إله الخير) وأهريمن (إله الشر)، وبعبارة أخرى: مسألة النور والظلمة، مطروحة في الحكمة الفارسية بقوة. قبل زرادشت كان بحث الخير والشر والنور والظلمة قائمًا على شكل موجودين مستقلين لا يتم إرجاع أي واحد منهما إلى الآخر، ومن هنا فإنهم كانوا يؤمنون بالثنوية. ولكن عندما ظهر زرادشت بوصفه شخصًا يرى نفسه مبعوثًا من قبل الحق تعالى، فإنه قد أدخل الكثير من الإصلاحات في هذه الرؤية، وأعاد الخير إلى النور، وأعاد الشر إلى الظلمة، وأحلّ التوحيد محلّ الثنوية.

يذهب المؤرخون إلى الاعتقاد بأن زرادشت كان يعيش قبل الميلاد بستة قرون أو سبعة قرون، وبعد ذلك بثمانية قرون أو ثمانية قرون ونصف؛ أي بعد الميلاد بقرنين أو قرنين ونصف وفي عصر الساسانيين عاد المذهب المانوي ومسألة الاعتقاد الثنوي إلى الظهور مجددًا، إلى الحد الذي تسلسل معه حتى في النصوص الدينية الزرادشتية وكتاب الأفيستا، وإذا ما استثنينا قسم «يسنا» حيث يحتوي على مجموعة الغاتات، بدأنا نشهد ظهور الثنوية في هذا الكتاب، وأما في الغاتات فيتجلى التوحيد بشكل أكبر.<sup>١</sup>

إن أهمية حقيقة النور في الحكمة الفارسية قد بلغ بها مبلغًا من الأمر أن تمّ معه تقديس حتى التجليات المادية لها من قبيل الشمس والنار، مما كان يطلق عليه في لغة حكماء الفرس بـ «هورخش» و«آذر» أيضًا، وتمّ اتخاذها معبودات في بعض المراحل الزمنية.

إن شيخ الإشراق السهروردي - بالإضافة إلى المنهج الشهودي - يؤمن بالميتافيزيق النوري حتى في الميتافيزيق، ويُسمى حكمته بـ «علم الأنوار»،<sup>٢</sup> و«فقه الأنوار»،<sup>٣</sup> وكما سوف يأتي في الفصول القادمة، فإنه يقسم جميع الوجود إلى النور والظلمة. ومن هنا فإنه يشعر بوجود تشابه كبير بين فلسفته وبين الحكمة الفارسية، ويعتبر حكمته إحياء للحكمة الفارسية رسميًا. وفي هذا السياق فإن السهروردي يستفيد من تعابير الحكماء الإيرانيين في الكثير من نصوصه؛ وهي عبارات من قبيل: الأضواء المينوية، والخثرة وبهمن وشهريور ونظائر ذلك. إن مينو في كلمات زرادشت هو غير الوجود. فإن مينو يشير إلى عالم النور، وأما الوجود فهو نتيجة لعالم النور ويُشير إلى العالم المادي. وجاء في الأفيستا قوله:

«إن الوجود فوق مينو، ومينو هو أساس الوجود... وإن فوقية الوجود على مينو وجذرية مينو بالنسبة إلى الوجود، إنما يتضح من أن كل شيء مرئي ومأخوذ، من حيث أنه يظهر من صقع العدم إلى الوجود».<sup>٤</sup>

١. المطهري، خدمات متقابل اسلام و ايران، ص ٢٠٩، و٢٢٥، و٢٣٦ - ٢٤١.

٢. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٠.

٣. م.ن، ج ١، (المشارع والمطارات)، ص ٥٠٥.

٤. شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج ١، ص ٩٤. وانظر أيضًا: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ٣٧٢. وانظر

لقد تمّ في العبارة أعلاه بيان علاقة عالم المعنى بالعالم المادي؛ حيث عالم المينو هو أصل وأساس الوجود، وإن الوجود يُعد من ثماره، وناشئاً منه. وإن التعبير بالخرّة أو الحرّة، عبارة عن تلك السوانح النورية والبوارق المعنوية عن عالم المينو الذي يشعّ عليه. إن «وجود الحرّة» أو «وجود الفرّ»، هو ذلك الفرّ الوجودي والملكي وذلك النور المعنوي المقرون بالعظمة والجلال السلطاني الذي ما إن ينزل على أيّ شخص حتى يصبح سلطاناً وملكاً، وما أن يصدر عنه فعل قبيح، فسوف ينسلخ عنه ذلك الفرّ والشعاع النوراني والجلال المعنوي.

لقد عمل شيخ الإشراق السهروردي - في حكمة من خلال الإشارة إلى مباني حكماء الفرس، من أمثال كيخسرو وزرادشت، واتفق رؤيتهم مع رؤية الحكماء اليونانية في المشاهدات - على توضيح بعض هذه التعابير بقوله:

«ومن لم يصدّق بهذا [أي: أرباب الأنواع من الأنوار القاهرة] ولم تقنعه الحجة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة، فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون والأضواء المينوية ينابيع «الخرّة» و«الرأي» التي أخبر عنها زرادشت. ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها، وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا»<sup>١</sup>.

إن شيخ الإشراق السهروردي بعد ذهابه في مقدمة كتاب حكمة الإشراق إلى القول بأن معتقدات ومشاهدات الحكماء اليونانيين منسجمة ومتسقة مع حكمته النورية، أشار إلى حكمة النور والظلمة لدى حكماء فارس، وقال:

«وعلى هذا [الحكمة النورية] بيتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جاماسف وفرشاوشر [فرشادشير] وبوزرجمهر ومن قبلهم، وهي [أي: هذه القاعدة المشرقية التوحيدية] ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يُفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزهه»<sup>٢</sup>.

أيضاً: السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٧.

١. م. ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٧.

٢. م. ن، ص ١٠ - ١١.



إن الجهد المهم لشيخ الإشراق السهروردي الواضح في هذا القسم من كتابته أيضًا، هو عبارة عن فصل مباني حكماء فارس والحكمة الزرادشتية عن قواعد الكفر المجوسي والشركي لماني. وكما سبق أن ذكرنا فإنه بعد عدّة قرون من التعاليم التوحيدية لزرادشت، ظهرت الثنوية والشرك المجوسي وماني ثانية، وشوّهت حتى التعاليم الزرادشتية أيضًا.

إن الجهد القيّم لشيخ الإشراق السهروردي حول الحكمة الفارسية، عبارة عن فصل التعاليم الزرادشتية والحكمة الفارسية عن المبانية الشركية والإلحادية التي ظهرت بمرور الوقت ومن خلال ظهور ماني في الدين. وقد أشار السهروردي مرّة أخرى إلى هذا الفصل في كتاب الألواح العمادية، قائلاً:

«وينال [الملّك الذي يسلك في مسار بناء النفس] النور الذي ناله قدماء الفرس وعظماء الملوك و[لا بد من العلم أنهم] ما كانوا هم من [الكفار] المجوس والثنوية، فإن هذه الآراء [المشركة] من بعد كشتاسف ظهرت»<sup>١</sup>.

كما أشار شيخ الإشراق السهروردي في رسالة كلمة التصوّف إلى عقائد المجوس الباطلة أيضًا، وقال:

«ضلّت المجوسية حيث قالت: إن لله شريكًا، إذ لا اثنان هما واجب الوجود»<sup>٢</sup>.  
كما أنه في ذات هذه الرسالة بعد فصل الحكمة الفارسية والمجوسية، أشار إلى دوره في إحيائها قائلاً:

«وكانت في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبّهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمّى بحكمة الإشراق، وما سُبِقتُ إلى مثله»<sup>٣</sup>.

وفي الحكمة الإيرانية -بالإضافة إلى فلسفة النور والظلمة التي تشكل أساس الحكمة

١. م.ن، ج ٤، (الألواح العمادية)، ص ٩٢.

٢. م.ن، ج ٤، (كلمة التصوّف)، ص ١٢٨.

٣. م.ن.

الإيرانية - يتم التأكيد كثيرًا على وجود الملائكة أو أرباب الأنواع والمثل الإلهية أيضًا، كما ذكر شيخ الإشراق السهروردي في ذلك قائلاً: «فإن الفرس كانوا أشدّ مبالغة في أرباب الأنواع».<sup>١</sup> يتضح من خلال هذه البيانات أن السهروردي حيث يُكثر من الاستفادة من المصطلحات والتعابير الواردة في حكمة الفرس، فإن الفهم والإدراك الدقيق للمصطلحات الفارسية يحظى بأهمية خاصّة في إدراك فلسفة الإشراق بشكل صحيح». من ذلك - على سبيل المثال - أن السهروردي في خصوص أرباب الأنواع يستعمل الكثير من مصطلحات حكماء الفرس، ويقول:

«حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم [ربّ نوع] من الملكوت وسمّوه (خرداد)، وما للأشجار [من ربّ النوع] سمّوه (مرداد)، وما للنار [من ربّ النوع] سمّوه (أرديهشت)».<sup>٢</sup> وأوضح في موضع آخر أن اسفندارمذ<sup>٣</sup> كان يُسمي ربّ نوع الأرض والنور الأقرب وهو المعلول والصادر الأول بـ «بهمن»،<sup>٤</sup> ويُسمي روح القدس بـ «روان بخس»،<sup>٥</sup> ويُسمي الشمس بـ «هورخش».<sup>٦</sup>

إن شيخ الإشراق السهروردي في التبعية والاقتراب من الحكمة الفارسية، قد ذهب إلى حدّ إثبات أنه قد تأثر في بعض الموارد بالحكماء الإيرانيين بشدّة. ومن بين تلك الموارد هو الحساب الخاص الذي يفتحه للنار، ويرى لها شرفاً<sup>٧</sup> خاصاً، وفي الوقت نفسه يذهب إلى إخراجها من حقل العناصر الأربعة، ويرى أن العناصر الطبيعية تنحصر بثلاثة عناصر لا أكثر، وهي عبرة عن: الماء والتراب والهواء. يعلم المطلعون أن النار تحظى باحترام واهتمام كبير عند حكماء

١. م.ن، ج ١، (المشارع والمطارحات)، ص ٤٦٠.

٢. م.ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٧.

٣. م.ن، ص ١٩٩.

٤. م.ن، ص ١٢٨.

٥. م.ن، ص ٢٠١.

٦. م.ن، ص ١٤٩.

٧. م.ن، ص ١٩٦.

إيران وعموم الإيرانيين، إلى الحد الذي تحوّل معه هذا الاحترام شيئاً فشيئاً إلى حالة من الغلوّ والتقديس والعبادة. وإن حاول بعض العلماء الزرادشتيين إلى التبرير وقالوا بأن النار تعد بالنسبة إليهم بمنزلة الكعبة فهي قبلتهم. إلا أن هذا الكلام بطبيعة الحال - كما قال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في كتابه القيمّ الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران - ليس سوى توجيه وتبرير لا ينسجم مع أعمال الغلو التي يارسها الزرادشتيين في طقوسهم تجاه النار بشكل خاص.<sup>١</sup> والبحث الآخر الذي تأثر فيه السهروردي تحديداً بحكمة الفرس، هو مسألة الشمس أو هورخش؛ إذ أنه يتحدّث حول الشمس بأهمية كبيرة، ويسمّيها بـ«السيد الأعظم».<sup>٢</sup> وفي الواقع فإن تحليل شيخ الإشراق السهروردي للشمس والنار إنما يأتي بمقتضى ميتافيزيقه النوري. وبعبارة أخرى: إن المبنى الفلسفي لشيخ الإشراق السهروردي الذي تمّ تنظيمه على أساس نظام النور والظلمة يسمح له بتقديم مثل هذا الفهم حول النار والشمس اللذين هما نور عرضي مادي. ولكن كما لا يخفى على أهل الفن فإن تحليل شيخ الإشراق للنور العرضي في عالم المادة ميكانيكي جداً وقد ظهر على نحو واه وضعيف للغاية.

وعلى كل حال فإن السهروردي قد عمد إلى بيان نوع رؤيته الميتافيزيقية بقوله: إن مثال ومظهر نور الأنوار وعالم الأنوار في عالم المادة، عبارة عن ثلاثة أشياء، وهي:

١. نور اسفهد أو النفس الإنسانية الناطقة.
٢. هورخش أو الشمس.
٣. النار.

وقد عبّر عن هذه الأمور الثلاثة بوصفها آية ومظهرًا؛ إذ يمكن لهذه الأمور الثلاثة في هذا العالم أن تجسد عالم الأنوار. وهو يُعبّر عن الإنسان ونور اسفهد بالخليفة الكبرى، وعن النار بوصفها الخليفة الصغرى،<sup>٣</sup> ويُسمّى الشمس بالآية الكبرى والوجهة العليا والمثال الأعلى بين

١. المطهري، خدمات متقابل اسلام و ايران، ص ٢٤١-٢٥٩.

٢. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، (المشارع والمطارات)، ص ٤٩٤.

٣. م.ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٩٧.

الأفلاك؛<sup>١</sup> وذلك لأن الشمس بين الأفلاك مثال أعلى لنور الأنوار التي تعطي النور للجميع. ومع ذلك كله لا يرتضي السهروري مفهوم العبادة بالنسبة إلى أيّ واحد من هذه الموارد الثلاثة، بيد أنه يأمر بتكريمها بوصفها النموذج الأعلى والوجه البارز لعالم الأنوار في عالم المادة.

وهناك من ذهب من خلال ملاحظة هذا النوع من الأبحاث في آثار السهروردي، والتمسك بهذه الكلمات، إلى اعتبار شيخ الإشراق السهروردي شخصاً زرادشتياً، ولا ينتمي إلى المسلمين، بيد أن الفضاء الفلسفي لشيخ الإشراق من الامتزاج بالإسلام والقرآن، بحيث لا يمكن إنقاص ذرّة من إسلاميته، ولا احتمال شيء آخر غير الإسلام في مورده. بل على العكس من ذلك، يجب الالتفات إلى أن السرّ الأصلي والتحليل الصحيح لاتجاه السهروردي إلى الحكمة الإيرانية وكلمات زرادشت وأمثاله، موجود في بيانه وطرحه المهم والجوهري حول «خميّة الحكمة». إن حُسن ظن شيخ الإشراق بالمتقدمين أدّى به إلى اعتبار آرائهم منسجمة فيما بينها، وإن الذي يبدو خاطئاً في ظاهره، فإنه يُعرّف به بوصفه من الألباز والرموز، ويعمل على حلّه. وعلى هذا الأساس فإنه كما يتعاطى مع الحكمة الفارسية، فإنه يتلقى كذلك الحكمة اليونانية والحكمة البابلية والحكمة الهندية بالقبول، ويخوض في حلّ رموزها وكلماتها المألوفة أيضاً.

لا بدّ من الالتفات إلى أن الأهمية التي منحها الشيخ السهروردي لأفلاطون بوصفه رئيساً للحكمة، لم يمنحها إلى أيّ حكيم آخر. وعليه كما أن مجرد استشهاد شيخ الإشراق السهروردي بكلمات الإغريق والبابليين أو الهنود، والاهتمام بتوضيحها وتفسيرها، لا يستوجب اعتباره تابعاً لدينهم وإخراجه من رتبة المسلمين، فإن اهتمامه بكلمات الحكماء الإيرانيين والتعاليم الزرادشتية بدوره لا يمكن أن يكون له مثل هذا الدور أيضاً. إن شيخ الإشراق إثر بحثه عن هدف عال باسم خميّة الحكمة العالمية ينظر إلى حكم متنوّعة، ويسعى إلى إثبات تناغمها وبيان الوحدة الحقيقية بينها.

والخلاصة أنه يمكن الاعتقاد بوجود أربعة شؤون لشيخ الإشراق السهروردي في خصوص الحكمة الإيرانية، وهي أولاً: شأن التأييد. وثانياً: شأن التوضيح والتفسير وحلّ

الرموز والألغاز. وثالثاً: شأن البسط والتوسيع، حيث تمّ بسط الكثير من الأبحاث من قبل شيخ الإشراق نفسه، ولم يتمّ طرحها وبيانها في الحكمة الفارسية إلا على نحو الإجمال. ورابعاً: شأن الإحياء. وعلى هذا الأساس فإن جهد السهروردي في حكمة الإيرانيين جدير بالاهتمام. ومن هنا فإن بعض الزرادشتيين المتأخرين كانوا في البيان الفلسفي لدينهم قد تأثروا بشيخ الإشراق السهروردي، واستفادوا من كلماته في تحقيقاتهم.<sup>١</sup>

### الحكمة المصرية والبابلية والهندية والصينية

في قبال العلم الجَمّ لشيخ الإشراق السهروردي فيما يتعلق بالحكمة الفارسية واليونانية بسبب توفر مصادر هاتين الحكمتين لديه، إلا أنه لم يكن يمتلك معلومات كثيرة بشأن حكمة الحكماء البابليين والهنود والمصريين، وإن روايته للأقوال عنهم تثبت أنه كان يمتلك معلومات شحيحة عنهم، ويعود سبب ذلك إلى عدم توفر مصادر هذه الفلسفات لديه. ولكنه على الرغم من ذلك ولحسن ظنه بجميع الحكماء المتقدمين وبالنظر إلى البيان القويم القائم على «خبرة الحكمة العالمية»، كان يذهب إلى الاعتقاد بأن هؤلاء بدورهم كانوا يؤمنون بالحكمة الإشرافية والنورية أيضاً، ويرى أن رؤيته تتفق مع رؤيتهم.

من ذلك أنه في حكمة الإشراق - على سبيل المثال - حيث يعمل على تأييد مدعاه في باب الأنوار القاهرة والمثل النورية، بمشاهدات الحكماء اليونانيين من أمثال: هرمس وسقراط وأفلاطون، يقول: «وحكاماء الفرس والهند قاطبة على هذا».<sup>٢</sup>

وقال في موضع آخر من هذا الكتاب:

«قال بوذاسف ومن قبله من المشرقين: إن باب الأبواب لحياة جميع الصياصي العنصرية

الصيصة الإنسيّة»<sup>٣, ٤</sup>

١. كوربان، تاريخ فلسفه اسلامي، ص ٢٩١؛ كوربان، تاريخ فلسفه اسلامي، ص ١٣٠.

٢. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٦.

٣. م.ن، ص ٢١٧.

٤. إن هذه العبارة ترد في باب التناسخ، حيث سيأتي شرحها وتفصيلها وبيان رأي شيخ الإشراق في موضعه.

وقال قطب الدين الشيرازي في التعريف ببوداسف: إنه فيلسوف هندي كان مؤمناً بالتناسخ.<sup>١</sup> وفي بيان المراد من الحكماء المشرقين، قال: إنهم فلاسفة بابل وإيران والهند والصين.<sup>٢</sup> وقد أشار شيخ الإشراق السهروردي في كتاب المطارحات إلى الحكمة والحكماء المشرقين صراحة، وقال: إن الأدلة والحجج التي ساقها في هذه الأبحاث وإن كانت من إبداعاته وأنها متمخضة من تفكيره، إلا أن أصل المدعى يعود إلى الحكماء المتقدمين من الغربيين والشرقيين.<sup>٣</sup> وعلى هذا الأساس فإن من بين المصادر التي يُعدّ التعرّف عليها - على نحو الإجمال في فلسفة الإشراق - ضرورياً، هي الحكمة الهندية والبابلية والصينية والمصرية.

### العرفان

إن المصدر الخامس لفلسفة الإشراق، هو العرفان الإسلامي. إن العارفين المسلمين وإن لم يكونوا في عداد الفلاسفة الرسميين، بيد أنه في ضوء المبنى الخاص لشيخ الإشراق السهروردي في تعريف الحكمة، يجب عدّهم بحق من الحكماء والفلاسفة الحقيقيين.

لقد كان لشيخ الإشراق السهروردي منذ البداية عناية خاصّة بالعارفين، ويظهر هذا الاهتمام من حكايته المنامية بشكل واضح. فقد ذكرنا في تلك الرؤيا أن أرسطو عندما تمثل لشيخ الإشراق، وأخذ يحلّ له مسألة العلم التي أشكل فهمها على شيخ الإشراق، أخذ أرسطو - بعد كلام طويل في حقيقة العلم - يثني على أستاذه أفلاطون كثيراً. وعندما سأله شيخ الإشراق عن الحكماء الإسلاميين، من أمثال: الفارابي، وأبي علي بن سينا، واجه تجاهلاً لهم من قبل أرسطو، ولكنه عندما سأله عن العارفين من أمثال: بايزيد البسطامي، وسهل التستري، هتّت نفس المعلم الأول (أرسطو) وأخذ يذكرهم بالتجليل والتبجيل.<sup>٤</sup> إن هذا البيان يُعبّر عن الاتجاه الشديد لشيخ الإشراق السهروردي إلى العرفان والعارفين.

١. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق (الطبعة الحجرية)، ص ٤٧٩.

٢. م. ن.

٣. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، (المشارع والمطارحات)، ص ٤٩٣.

٤. م. ن، ج ١، (التلويحات)، ص ٧٣ - ٧٤.

ثم بعد أن وصل السهروردي إلى الحكمة النورية، وقدّم النظام النوري في آرائه، عدّ أهل التصوّف من الموافقين لحكمته، وقال بأن العارفين قد حصلوا على مصدر النور وأدركوا نور الأنوار بشكل حضوري، وقال في هذا الشأن ما نصّه:

«الصوفية والمجرّدون من الإسلاميين، سلكوا طرائق أهل الحكمة، ووصلوا إلى ينبوع النور»<sup>١</sup>.

كما أن لشيخ الإشراف السهروردي في كتاب المطارحات بيان مهم يُظهر رؤيته التاريخية تجاه الحكماء والعارفين الإسلاميين بوضوح، ويمكن الوقوف على النظرة المذكورة فيها؛ إذ يقول هناك:

«وأما النور الطامس الذي يجرّ [السالك] إلى الموت الأصغر فأخر من صحّ إخباره عنه [النور الطامس] من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون ومن عظماء من انضبط عنه [الإخبار عن الاتحاد وظهور النور الطامس فيها] وبقي اسمه في التواريخ: هرمس. وفي الفهلويين: مالك الطين المسمّى بكيومرث، وكذا من شيعته: أفريدون وكيخسرو. وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة [فعلى النحو الآتي]: فخميرة [حكمة] الفيثاغورس وقعت إلى أخي إخميم [ذو النون المصري]، ومنه نزلت إلى سيار تُسْتَرّ [سهل التستري] وشيعته. وأما خميرة [حكمة] الخسروانيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار بسطام [بايزيد البسطامي]، ومن بعده إلى فتى بيضاء [الحلاج]، ومن بعدهم إلى سيار أمل [أبو العباس القصاب الأملي] وخرقان [أبو الحسن الخرقاني]. ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس وأبناذقليس وسقليوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي، ووقعت [هذه الحكمة المنبثقة عن تعاليم الغرب والشرق] إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصّة. وفي الجملة الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى ولا يُعدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطلّع على الخميرة المقدّسة، وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء

عرج إلى [عالم] النور، وإن شاء ظهر في أيّ صورة أراد»<sup>١</sup>.  
وقد عمد شيخ الإشراق السهروردي في كتاب الألوّاح العمادية - في البحث عن النفس -  
إلى نقل كلام عن أبي يزيد البسطامي، وقال إن مراده هو ذات النفس النورية التي ذكرتها في  
حكمة الإشراق:

«إياها عنى أبو يزيد بقوله: انسلخت من جلدي فرأيت من أنا، وقوله: طلبت ذاتي في  
الكونين فما وجدتها»<sup>٢</sup>.

وفي تنمة هذه العبارة، نقل شيخ الإشراق السهروردي كلمات عن الحلّاج أشار فيها إلى  
النفس النورية؛ إذ يقول:

«وإليها أشار الحلّاج بقوله: تبين ذاتي حيث لا أين. وقوله عند صلبه: حسب الواحد إفراد  
الواحد له. وإلى معادها أشار بقوله: اقتلوني يا ثقتاي / إن في قتلي حياتي / وحياتي في مماتي /  
ومماتي في حياتي»<sup>٣</sup>.

ثم إن السهروردي في رسالة كلمة التصوّف كذلك يذكر الكثير من المصطلحات عن  
العارفين، ويتصدّى لشرحها. إن أغلب الرسائل الرمزية التأويلية لشيخ الإشراق السهروردي -  
من قبيل: آواز پر جبرئيل، وعقل سرخ، وفي حالة الطفولية، وقصة الغربة الغربية، وكلمات ذوقية  
- ناظرة إلى التعاليم العرفاني التي تقترن أحياناً بالمصطلحات الظاهرة في العرفان الإسلامي. وإن  
رسالة صفيّر سيمرغ تبحث في أحوال السالكين، وكل ذلك يعبر عن شدة تأثر السهروردي  
بآراء واتجاهات العارفين، بوصفها مصدرًا مهمًّا في فلسفته. وبطبيعة الحال سوف نرى في القسم  
الثالث أن شيخ الإشراق ليس ضليعًا في العرفان جدًّا. فهو وإن كان في المنهج والأسلوب قريبًا  
من العارفين، إلا أنه لم يتمكن في المحتوى من الحصول على جوهر كلامهم وآرائهم؛ كما توصل  
إليه صدر المتألهين لاحقًا، وقام بتكميل عمله.

١. م. ن، ج ١، (المطارحات)، ص ٥٠٢-٥٠٣.

٢. م. ن، ج ٤، (الألوّاح العمادية)، ص ٤٩.

٣. م. ن.



## الدين

إن من المصادر المهمة جداً بالنسبة إلى شيخ الاستشراق السهروردي في فلسفة الإشراق، عبارة عن الدين وتعاليمه. فإن للدين من جهة تأثيراً جاداً وشاملاً في رؤية السهروردي، وهو من جهة أخرى في مقام تفسير الدين وتطبيق المباني الفلسفية مع المباني الدينية، بحيث تم إنجاز هذا التطبيق والتفسير في الكثير من الأبحاث، من قبيل: الأسلوب الإشراقي، والنفس، والحكمة القلبية، والمثل، وعالم المثال المنفصل، والحكمة النورية.

من ذلك - على سبيل المثال - أنه في حكمة الإشراق بعد بيان الميتافيزيق النوري، وفي مقام جمع الشواهد، يربط المبنى الأصلي لفلسفته - أي: الحكمة النورية - بالدين، وقال في هذا الشأن: «قال شارح العرب والعجم [أي: رسول الله ﷺ]: (إن لله سبغاً وسبعين حجاً من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره)، و[كذلك] أوحى إليه (الله نور السماوات والأرض)، وقال: (إن العرض من نوري) ...»<sup>١</sup>.

وفي موضع آخر من حكمة الإشراق، عرّف عن جبرائيل - الذي هو مفهوم ديني - بوصفه ربّ نوع الإنسان الذي هو اصطلاح فلسفي، وقال في هذا الشأن:

«ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم الناطق، يعني جبرئيل - عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملوك القاهرة [التي هي عبارة عن]: (روان بخش)،<sup>٢</sup> روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الأتمّ الإنساني نور مجرد [أي: النفس الإنسانية الناطقة] هو النور المتصرّف في الصياصي الإنسيّة».<sup>٣</sup>

وكذلك في موضع آخر بعد بيان المثل المعلقة، التي هي ذات الصور الموجودة في عالم المثال المنفصل، يعمل على ربط هذه المثل بتعاليم الشريعة، ويقول:

«وهذا العالم المذكور نسميه (عالم الأشباح المجردة) وبه تحقق بعث الأجساد [والمعاد]

١. م.ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٥٦.

٢. مصطلح فارسي يعني واهب النفس والحياة. (المعرب).

٣. م.ن، ص ٢٠٠.

والأشباح الربانية [من قبيل: رؤية النبي الأكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - جبرائيل على شكل دحية الكلبي]، وجميع مواعيد النبوة [من الجنة والنار وغيرهما]<sup>١</sup>.  
إن لشيخ الإشراق السهروردي اهتمامًا خاصًا بتفسيره للشريعة واستفادته من هذا المصدر الإلهي العظيم، إلى الحد الذي عمد معه إلى تأليف بعض الكتب - مثل: (الألواح العمادية) - في تطبيق الفلسفة الإشراقية على أساس المباني الدينية، وعلى الرغم من أنه في الكثير من هذه التطبيقات لم يقدم تفسيرًا وشرحًا فنيًا، وله فيها ذات المنهج والأسلوب الفلسفي والبيان الحكمي، ولكنه في الغالب نجح في التمكن من بيانها بشكل بديع، وقدم تحليلات قشبية عن التعابير الدينية.<sup>٢</sup>

### الكشف والشهود

لا شك في أن واحدًا من أهم مصادر فلسفة شيخ الإشراق السهروردي وأولها هو كشفه وشهوده الخاص. فقد صرّح في موارد متعددة أنه قد أقام أساس أفكاره الفلسفية من خلال ذوقه المقرون بنبوغه وإلهامه، وأنه قد اهتم بثروات ومصادر أخرى في إثر ذلك. فقال في حكمة الإشراق مخاطبًا أصحابه ومرافقيه في العلم:

«وما زلت يا معشر صحبي - وفقكم الله لما يُحِبُّ ويرضى - تلتمسون مني أن أكتب لكم كتابًا أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي [شهوداتي]».<sup>٣</sup>

وفي ذات هذه المقدمة بعد التعريف بمنهجه وأسلوبه الفلسفي، قد صرّح بأن الذي يقدمه في مؤلفاته من الاحتجاجات والأدلة، إنما حصل عليها بعد كشفه وشهوده. وعليه لو شكك أحد في هذه الأدلة وعمل على تفنيدها، لن يحصل لدى أصحاب الشهود نفسه أي شك، ولا ينقص ذلك ذرة من يقينه:

١. م. ن، ص ٢٣٤.

٢. انظر على سبيل المثال: م. ن، ج ٣، ص ٤٦٢. في تفسير الرجعة في الآية الكريمة (اِزْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُّرْضِيَةً)، وحديث «حبّ الوطن من الإيمان».

٣. م. ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ٩.

«... ولم يحصل لي [من المباني الخاصة بفلسفتي] أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر [أي: الذوق والشهود]، ثم طلبت عليه الحجّة حتى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً، [مع ذلك] ما كان يشككني فيه مشكك»<sup>١</sup>.

لقد وجد شيخ الإشراق السهروردي عالم المثال المنفصل والعقول والمفارقات بالشهود. ومن هنا فإن للشهود في فلسفته مكانة ومنزلة خاصّة. فهو في مقام إثبات هذه العوالم يستفيد من تجاربه الشهودية، ويجعلها مستنداً له:

«ولي في نفسي تجارب [شهودية] صحيحة تدلّ على أن العوالم [الوجودية] أربعة: [وهي: عالم عقول و] [أنوار قاهرة، و] [عالم نفوس] و [أنوار مدبرة، و] [عالم مادّة وجسم، و] [عالم مادي] [وهما قسمان] [برزخيّان] [جسم عنصري وجسم فلكي]، و [عالم مثال منفصل أو] [صوّر معلقة ظلمانية ومستتيرة]»<sup>٢</sup>.

لقد عمد شيخ الإشراق السهروردي في نهاية كتاب حكمة الإشراق إلى التعريف بنظريته الفلسفية الأهم، وهي النظام النوري الذي هو نتيجة للكشف المعنوي الدفعي:

«وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة وإن كانت كتابته ما انفقت إلا في أشهر لموانع الأسفار»<sup>٣</sup>.

بالنظر إلى عبارات شيخ الإشراق السهروردي، يتضح أن أصل وأساس الحكمة الإشراقية، إنما تنشأ من الكشف والشهود والذوق الخاص بشيخ الإشراق نفسه. وبطبيعة الحال فإن بيان كيفية انسجام هذا المصدر الأساسي مع المصادر السابقة، وكيف يمكن حساب سهم كل واحد منها، مسألة تتعرّض لها في العنوان الآتي:

التبويب والجمع التحليلي للمصادر السبعة التي يعتمدها السهروردي في تنظيم فلسفة

### الإشراق

يجب أن يكون قد اتضح لكم حتى الآن أن شيخ الإشراق السهروردي قد أقام أصل

١. م. ن، ص ١٠.

٢. م. ن، ص ٢٣٢.

٣. م. ن، ص ٢٥٩.

وأساس فلسفته بالنظر إلى ذوقه وكشفه وإلهامه الخاص، وقد دعمه بنبوغه الذاتي المقرون بالنشاط الفلسفي المستمر وعمله الدائب والمتواصل، حتى تمكّن في نهاية المطاف من تأسيس نظامه النوري. غاية ما هنالك أنه أثناء قيامه بهذه التحقيقات والتأملات، لاحظ عدم كفاءة الفلسفة المشائية في تفسير حقيقة الوجود، ومن هنا فقد اتخذ موقفاً أشدّ نقداً لهذه الفلسفة، وفي المقابل وعلى أساس بعض مكاشفاته - ولا سيّما منها الحكاية المنامية - أبدى حُسن ظن واعتقاد خاص بالحكمة السابقة على الحكمة المشائية، ونعني بها حكمة أفلاطون والحكماء المتقدمين عليه. ثم بعد ذلك وشيئاً فشيئاً تعرّف على الحكمة الفارسية، وبعدها على حكمة بابل والهند ومصر ونظائرها من الحكم الأخرى، ولاحظ أنها بأجمعها تشترك في نقطتين أساسيتين، وهما أولاً: المنهج والأسلوب الإشراقي. وثانياً: الميتافيزيق النوري.

وبعد أن اطلع شيخ الإشراق السهروردي على هذه المصادر ودرستها، وجد من نفسه القوّة على القيام بإصلاح الفلسفة.<sup>١</sup> وهو في هذا الإصلاح يؤكد على عنوان «الخميرة الأزلية للحكمة»

---

١. إن كل فيلسوف كبير وحادق، يقوم في خصوص الفلسفات السابقة بإجراء نوع من الإصلاح. وكل عملية إصلاح فلسفية يمكن أن تنطوي على أشكال متنوّعة، ويمكن بيان هذه الأشكال على النحو الآتي:

١ - الإصلاح المنسجم ضمن مذهب واحد: تارة يكون الإصلاح الفلسفي في مذهب واحد، وبطبيعة الحال سوف يكون هذا الإصلاح منسجماً ومتناغماً في هذه الحالة؛ بمعنى أنه يعمل - في مسار ذات الفلسفة السابقة وفي إطار تلك البنية - على حذف بعض الزوائد، وتطوير وتكميل جوهر المطلب وتقديم تحليلات ناجعة ومجدية في بيانها وشرحها. ونشاهد مثلاً لهذا النوع من الإصلاح عند فلوطين. لقد عمد فلوطين إلى اعتناق فلسفة أفلاطون بعد ما يقرب من ثمانية قرون على وفاة أفلاطون، وبالتالي فإنه قام بإصلاح فلسفة أفلاطون على نحو متناغم ومنسجم. فإنه على الرغم من رفضه للجوهر الحاكم على فلسفة أرسطو، فقد عمد إلى توظيف النقاط الإيجابية في هذه الفلسفة مع بسطها وتحليلها من قبله، لاستعراض أبحاث فلسفة أفلاطون، من قبيل: بحث المثل، مع إضافة أمور من عنده، مثل: الوحدة الشخصية، وأبحاث أخرى لم يذكرها أفلاطون، فتجلت على شكل الأفلاطونية المحدثة.

والمثال الآخر لهذا النوع من الإصلاح نجده في أعمال صدر المتألهين. فقد كان لبدوره اهتمام خاص بأفلاطون أيضاً من ذلك - مثلاً - أنه في بحث المثل ينتصر لمدعى أفلاطون بقوّة، ولكنه يقدّم تحليلاً عن المثل في ضوء أصالة الوجود؛ بمعنى أنه على الرغم من أن بحث أصالة الماهية أو أصالة الوجود لم يكن مطروحاً في عصر أفلاطون وبالنسبة إليه، ومن هنا لا يمكن اعتباره وأمثاله مسانداً لأحد الطرفين، بيد أن أكثر عباراته تميل نحو الماهية. وعلى هذا الأساس فإن عندما يرتضي المثل الأفلاطونية، ويتعاطف معها، يقوم بتحليلها وتكميلها على أساس مبناه في القول بأصالة الوجود؛

ويسعى إلى إيصال جميع الفلسفات المتنوعة إلى نقطة الوحدة، في حين أن هذه الفلسفات متنوعة

بمعنى أنه يقوم بإدخال نوع من الإصلاح عليها. وفي بحث قدم النفس أو حدوثها، قالوا بأن أفلاطون يذهب إلى الاعتقاد بقدّم النفس. وقد عمد - القائل بحدوث النفس - إلى القيام بتحليل وتفسير وقراءة خاصة في خصوص نظرية أفلاطون، بشكل ينسجم مع مبناه. يقول صدر المتألهين: إن قدّم النفس يعني الحثيات المنجدة في العقل الفعال المقبولة عندنا، وهذا المعنى هو الذي يريده الفيلسوف الإلهي اليوناني.

٢ - الإصلاح المنسجم ضمن المذاهب المختلفة: إن الإصلاح قد لا يحصل في مذهب واحد، بل يحصل التوفيق والتناغم بين مذاهب مختلفة؛ بمعنى أن يتم العمل - من خلال تقديم تحليل وتفسير جديد للمذاهب والمدارس الفلسفية المختلفة - على تقريبها من بعضها وبيان نقاطها المشتركة، ويكون هناك إصرار على صوابية جميع هذه المذاهب في هذه النقاط المشتركة. ومن هنا فقد عبّرنا عن هذا النوع من الإصلاح بالإصلاح «المنسجم». وقد ظهر هذا النوع من الإصلاح الفلسفي عند صدر المتألهين. ففي عصر هذا الفيلسوف الإلهي كانت الفلسفة المشائية تقف إلى الضد من الفلسفة الإشراقية، وتقف كلتا هاتين الفلسفتين إلى الضد من الكلام والعرفان اللذين يقفان إلى الضد من بعضهما. إن هذه الهويات العلمية الأربعة كانت تسير في اتجاهات أربعة مختلفة، بيد أن قد بحث عن العناصر المشتركة أو البارزة في هذه المدارس المختلفة، ومن خلال التحليل الفلسفي الجديد الذي قدّمه تمكن من التوحيد بينها جميعاً، بحيث أن المنافاة التامة التي كان يتمّ الإحساس بها قد اضمحلت، وحل محلها الانسجام والوئام، وإن على نحو طولي.

كما لعب شيخ الإشراق السهروردي بدوره في تأسيس مذهبه الإشراقي ذات الدور التوفيقي في خصوص الفلسفات المتقدمة عليه؛ إذ أنه من خلال أخذه للمحاور المشتركة بين مختلف الفلسفات والحكم اليونانية والفارسية والهندية وغيرها، ومن خلال تقديمه لتحليل جامع عنها، تمكن من القيام بإصلاح هذه المذاهب والمدارس بشكل متناغم ومنسجم.

٣ - الإصلاح الجذري: في بعض الأحيان لا يكون الإصلاح الفلسفي منسجماً أو متناغماً؛ بمعنى أن الفيلسوف في عمليته الإصلاحية لا يكون له شأن بمدعى صاحب الفلسفة، وإنما يبحث في صلب الفلسفة المغايرة بل وحتى المخالفة عن الجوهر الداخلي والمخفي والمستور لتلك الفلسفة. ومن هنا فإنه يعمل على قراءة وإصلاح كلمات الفيلسوف السابق؛ بحيث يستخرج من بينها كلاماً آخر. إن هذا النوع من الإصلاح إنما هو في الواقع عبارة عن تغيير جذري.

من ذلك أن أعمال هايدغر - مثلاً - بالنسبة إلى الفلاسفة السابقين هي من هذا القبيل؛ فحيث هو فيلسوف وجودي فإنه ينظر إلى الجميع بهذه العين. ولا شأن له أساساً فيما لو كان الفيلسوف مورد البحث يحمل هاجساً وجودياً أم لا، وإنما يقتصر على استخراج غايته من كلامه. إن هذا الأسلوب إنما هو عرض مخالف وكاسر للأطر والقوالب. ولا بد من الالتفات إلى أنه لو تمّ تعزيز ذلك بشواهد موافقة، يمكن لهذا الإصلاح الجذري والمعكوس أن يكون صائباً، فإذا كان الأمر كذلك نقول: على الرغم من أن صاحب الفلسفة (أ) ليس معتقداً بها، ولكنها كامنة في صلب فلسفة صاحب الفلسفة (ب). ولكن قد لا يعدو هذا الإصلاح الجذري أن يكون تحاملاً بحثاً لا تساعد عليه الشواهد. من

ومختلفة ومتكثرة بحسب الظاهر على نحو واضح جداً. من ذلك - على سبيل المثال - أن هناك في الحكمة اليونانية أبحاث لا وجود لها في الحكمة الفارسية أبداً. وكذلك في المقابل هناك مسائل في الحكمة الفارسية لا وجود لها في الحكمة اليونانية أصلاً، وهكذا هناك اختلافات كثيرة بين الفلسفات المصرية والبابلية والهندية، وهناك اختلافات بينها وبين الفلسفات والحكم الفارسية واليونانية أيضاً، غاية ما هنالك أن العين الثاقبة لشيخ الإشراق السهروردي تعمل على إزالة القشور والظواهر التي تخلق حالة التكسر، ويلتقط النقاط الأساسية والمشاركة من بينها، كما يلتقط حبات اللؤلؤ من بين الصدف، ويعمل على إبرازها للعيان.

وبذلك فإنه من خلال بيان «الخميرة الأزلية للحكمة العالمية» يربط جميع المدارس الفلسفية ببعضها، ويعمل على إثبات انسجام وتناغم جميع الفلسفات والحكم الشرقية والغربية. وقد أشار شيخ الإشراق السهروردي بنفسه في مقدمة حكمة الإشراق إلى هذا الأمر قائلاً إنه على الرغم من تنوع ألفاظ وعادات وأساليب حكماء الشرق والغرب قديماً في طرح الأبحاث، إلا أنها تشارك في الأصول بأجمعها. وبعد ذكره لأسماء الحكماء المتقدمين، من أمثال هرمس وأنباذقليس وفيثاغورس وأفلاطون وحكماء فارس من أمثال: جاماسب وبرزجمهر، قال:

«والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح [بتعاليمهم] والتعريض [في طيات كلماتهم]. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة [عالم

---

ذلك على سبيل المثال التفسير الذي يقدمه الماركسيون عن الدين. فإنهم يرون أن الدين وتعاليمه منبثقة عن الأسس الاقتصادية، وإن لم يكن للدين مثل هذه الرؤية في بيان مفاهيمه، ولا يثبت صحة كلام الماركسيين بحسب الواقع والشواهد.

إن البحث عن أنواع الإصلاح الفلسفي مهم من الناحية المنهجية؛ إذ أن الذي يشتغل حالياً في حقل الفلسفة يفهم بشكل دقيق كيف يتعامل مع الفلسفات السابقة، ولا شك في أن هذا المعنى يؤثر في فهم الفلسفات السابقة، وفي تطوير الكفاءات وبلورة الأفكار الجديدة.

العقل والنفس والجسم]، متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل<sup>١</sup>.  
وقال في تتمّة هذا النص بأنه لا ينبغي التقليل من منزلة المتقدمين من خلال المبالغة في تعظيم أرسطو، أو التقليل من قيمة الفلسفة السابقة عليه. وبهذا الكلام عمد السهروردي إلى نقد الفضاء المشائي المهيم، وأعرب عن ميله إلى الفلسفات المتقدمة على أرسطو، وعمل على تعريف الجميع بالروح الحاكمة عليها.

يذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى الاعتقاد بأن سرّ اتحاد جميع حكماء الإشراق يكمن في مصدر اتخاذ الحكمة. ويرى أن ملقي المعارف هو النور المفارق أو الطباع التامة (وهو ربّ النوع الإنساني). ومن هنا فإن كل من يسير في طريق اكتساب المعارف في ضوء المنهج الإشراقي ومن خلال السير والسلوك المعنوي، يستطيع أخذ المعارف من هذا المصدر الواحد، وإن هذه النقطة هي السرّ في الانسجام والاتحاد بين آراء هذا الصنف من الحكماء.

يذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى الاعتقاد بأن جميع الفلاسفة - باستثناء أرسطو وأتباعه الذين أحدثوا انحرافاً في أسلوب أخذ المعارف - قديماً وحديثاً ومن جميع الثقافات والأمم، قد سلكوا المنهج الإشراقي الصحيح في مسار المعارف، وقدّموا بأجمعهم نظاماً معرفياً واحداً. لقد تمكن شيخ الإشراق السهروردي برويته التوحيدية ومن خلال طرح خيرة الحكمة الأريزية، من الربط بيسر بين الكثير من المفاهيم. من ذلك - على سبيل المثال - أنه يربط المثل الأفلاطونية بملائكة حكماء الفرس، من أمثال: خرداد وأرديبهشت وشهريور، وبالعقل المشائي الفعال، وجبرائيل في التعاليم الدينية، ويفسر الجميع ضمن مسار واحد.

ويمكن القول: إننا لو عملنا - بفضل الحصول على مصادر المتقدمين - على بحث الفلسفات والحكم السابقة على أرسطو، فإننا سوف نجد شيخ الإشراق السهروردي محقاً في هذا الإصلاح

١. إن التعبير بـ «أصول المسائل» ينطوي على دقة خاصة، ويشير إلى إدراك شيخ الإشراق إلى الاختلاف الموجود بين الحكم والفلسفات، ولكنه يذهب إلى الاعتقاد بأنها تشترك في أصول المسائل. ويمكن مشاهدة الدقة والعمق في رؤية شيخ الإشراق السهروردي في الإصلاح المنسجم والمتناغم بين الفلسفات القديمة من خلال هذا النص بوضوح. كما نرى هذا الأسلوب من الناحية العملية بوضوح في مجمل فلسفته أيضاً.

٢. م.ن، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١١؛ م.ن، ج ١، (التلويحات)، ص ١١٢.

المبحث الثاني: مصادر فلسفة الإشراق ❖ ٢٤٧

الفلسفي المنسجم والمتناغم، وسوف نشيد بها قام به ونثني عليه؛ وذلك لأن جميع الفلسفات القديمة - كما قال السهروردي - متفقة فيما بينها حول المنهج والأسلوب الإشراقي وفي أصول المعارف. ومن هنا فإن دقة نظر شيخ الإشراق كانت موردًا للتقدير والاستحسان ومثارًا للإعجاب على مدى قرون.





## المبحث الثالث: إطلالة على دور السهروردي في تطوير الفلسفة الإسلامية

### ١. إيجاد الحيوية في الفلسفة

صحيح أن الفلسفة المشائية بوصفها منهجًا فكريًا، قد وقعت موردًا للطعن والإبطال من قبل المجتمع العلمي السابق لشيخ الإشراق السهروردي، وقد عمد أشخاص مثل أبي حامد الغزالي إلى نقد الفلسفة بشدّة، ولكن من الواضح جدًّا أن الحكمة المشائية بوصفها مدرسة فلسفية كانت لها هيمنة وسطوة عجيبة. بحيث لو أراد شخص أن يتفلسف ولم يكن منكرًا لأصل الفلسفة، فإنه سوف يُبادر إلى ذلك ضمن قواعد ومناهج المدرسة المشائية. إن من بين الخطوات الواعية لشيخ الإشراق السهروردي والتي تمّ اتخاذها بعد تأمل وتدبير، هي المواجهة النقدية التي قام بها تجاه المدرسة المشائية لا بوصفها فلسفة، بل بوصفها مدرسة فلسفية خاصّة كان لها أسلوبها وطريقتها وقواعدها الخاصّة، ولكنها كانت من الناحية العملية تُعدّ بوصفها الفلسفة الوحيدة الراسخة، وحيث أن شيخ الإشراق السهروردي بالإضافة إلى ذهنه الدقيق وفكره القوي، متبحرًا في الفلسفة المشائية بشكل كامل، كانت نتيجة انتقاده هي كسر هيبة الفلسفة المشائية التي كانت تدعو إلى الجمود، وبذلك فقد تمّ الإعداد لفضاء واسع لتأملات جديدة في هذه المنظومة الفلسفية ونقدها.

وحيث قد سبق لنا أن ذكرنا الكثير من الشواهد في بيان عمل شيخ الإشراق السهروردي ضمن مختلف أبحاث هذا الكتاب، لا نرى هنا حاجة إلى ذكر المزيد من الأمثلة في هذا الشأن؛ بيد أنه من المفيد التأكيد على هذا المطلب وهو أن السهروردي لم يقتصر على نقد الأنطولوجيا المشائية فقط، بل وعمل حتى على تقييم الأبتمولوجيا المشائية والمنهج المشائي بل وحتى المنطق

المشائي أيضًا؛ على الرغم من الادعاء في خصوص المنطق بأنه مثل الرياضيات ثابت ولا يقبل التغيير. ثم إن هذه الانتقادات وإن لم تكن - بطبيعة الحال - صحيحة ومقبولة في جميع الموارد، بيد أنها في المجموع عملت على غربلة المنطق والطبيعيات والفلسفة الأولى وحتى المنهج المشائي الجاف لفلسفة المشاء، وأقامت بدلًا من ذلك أسلوبًا جديدًا ومدرسة فلسفية حديثًا.

وعلى هذا الأساس لا ينبغي اعتبار شيخ الإشراق السهروردي بوصفه فيلسوفًا صاحب رؤية وأنه على الرغم من تقييمه لبعض المباني الفلسفية لمدرسة ما، لا يزال باقياً في ذلك الفضاء المؤلف. أجل، إن النظر في التحليل الدقيق لنشاط شيخ الإشراق السهروردي يفيد أنه قد أقام مدرسة فلسفية جديدة وممتازة بالمقارنة إلى المدارس السابقة عليه واللاحقة له، حيث يمكن تسمية هذه الفلسفة بـ«الفلسفة النورية»، ونرى اليوم أن تلقي المفكرين وأساتذة الفلسفة الإسلامية قد قرّ على أن الفلسفة الإشراقية قد وجدت لنفسها حينًا مناسبًا إلى جوار المدرسة الفلسفية المشائية والحكمة المتعالية.

إن من فوائد كسر الهيبة العلمية للحكمة المشائية، إيجاد حالة من الحيوية والحركية في الفلسفة الإسلامية؛ إذ بعد الشيخ الرئيس ابن سينا، نكصت الفلسفة عن الحركة والتكامل. إن الحكماء من أمثال بهمنيار - الذي كان تلميذاً مباشراً للشيخ الرئيس ابن سينا - و«أبو العباس اللوكري» - الذي هو تلميذ بهمنيار، لم يقوموا بنشاط فلسفي كبير وجدير بالذكر؛ بمعنى أنهم قد اكتفوا بمجرد تبويب وتنظيم مباحث الشيخ الرئيس أو مجرد عرضها بتقرير جديد، وفي بعض الأحيان لم يظهر وحتى بقوة الشيخ الرئيس ابن سينا في ذات تلك الأبحاث! وهذا ما يمكن تأييده والوقوف عنده من خلال الرجوع إلى كتاب التحصيل لبهمنيار، وكتاب بيان الحق بضمان الصدق لأبي العباس اللوكري، ومقارنتها بمؤلفات ابن سينا.

والملفت للانتباه أنه حتى بعد مضيّ قرون بعد شيخ الإشراق السهروردي، نجد أن الآثار والكتب التي ألفها بعض الأشخاص على أساس الحكمة المشائية، تخلو من التكامل والتحول اللازم، فهي مجرد تكرار واجترار لكلمات المتقدمين؛ بمعنى أنهم لم يعملوا على إيجاد مسألة أو طريقة حلّ جديدة لمنظومتهم الفلسفية.

وعلى كل حال فقد حظي شيخ الإشراق السهروردي بهذه الفرصة؛ حيث لم يقيم بتقييم ونقد الحكمة المشائية فحسب، بل ويتمكن من التأسيس لنظامه الفلسفي المستقل، وأن تتلع برأسها في قبالها بوصفها فلسفة منافسة لها، بل وأن تتقدم عليها وتسبقها في مرحلة من الزمن. والشاهد على هذا التقدم هو الاستقبال الشامل نسبياً للنخب في الفلسفة، من أمثال الشهرزوري والشيخ الطوسي وقطب الدين الشيرازي وغيرهم، واحتفائهم بالفلسفة الإشراقية في قبال الفلسفة المشائية. قال الشهرزوري: «لما عجزوا عن فهم كلامه طعنوا فيه... وقد كنت في عنفوان الشباب أوافقهم في عدم الالتفات إليه حتى غلبني حب التجريد، فسلكت ويسر الله لي على معرفة نفسي فانحل لي كلامه ووقفت على جميع أسرارها»<sup>١</sup>. ان الشيخ الطوسي - بوصفه الشيخ الذي أنقذ الحكمة المشائية من قبضة الفخر الرازي - له ميول إشراقية قوية، وكان يدرس حكمة الإشراق للسهروردي يقيناً. وقد تعهد في بداية شرح الإشارات - الذي كتبه في بيان وشرح كلام أبي علي بن سينا والإجابة عن شرح الإشارات الذي ألفه الفخر الرازي في نقده - أن يقول ما يقوله المشاؤون. ولكنه مع ذلك لم يف بهذا الشرط عند بحث علم الواجب، ولم يتمكن من كتان رؤيته الإشراقية. إن الشيخ الطوسي قد تأثر بشيخ الإشراق في الكثير من الموارد، ومن بينها المعقول الثاني وأصالة ماهية، وقد تجلّى هذا التأثير في تجريد الاعتقاد بشكل واضح. وبعد الشيخ الطوسي كان الكثير من المفكرين حتى القرن الحادي عشر للهجرة وظهور صدر المتألهين، هم من الفلاسفة على المنهج الإشراقي، وحتى شخص مثل الميرداماد من ذوي الاتجاه المشائي، لم يتمكن من البقاء مشائياً بالكامل، ولا يُدخل الرؤية الإشراقية في أبحاثه.

## ٢. نجاة الفلسفة من الأزمة

على الرغم من أنه في مرحلة ظهور شيخ الإشراق السهروردي - أي: في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس للهجرة - لم يكن يُرى سوى ظهور معارضة ونقد المفكرين للتفكير الفلسفي بالنسبة إلى الفكر والمدرسة المشائية فقط، بيد أن انتقاد المعترضين لم يكن

١. م. ن، ج ٣، ص ١٤ - ١٥. مقدمة المصحح، نقلاً عن: نزهة الأرواح للشهرزوري.

مقتصرًا على التفكير المشائي فقط، بل إنهم كانوا على خلاف مع أصل التفكير الفلسفي، وكانوا يطالبون بالتخلي عن هذا المنهج التحقيقي؛ إن هذه النقطة تثبت بوضوح أن هذا الاتجاه لو كُتب له أن يُحقق النجاح، لكان بمقدوره أن يؤدي إلى الركود المدمّر لجميع أنواع التأمل والتفكير العقلاني، وكان بإمكانها في تلك الفترة القصيرة أن تعمل بشكل ما على عزل الفلسفة أيضًا وتعمل على تجريدها من بريقتها؛ ومن هنا كان من الضروري أن يتم العمل على إيجاد تحوّل في الفلسفة، لكي تتمكن من الإجابة عن اعتراض المتقدين، وبذلك تتوفر الأرضية لإمكان التوجه والعودة إلى الفلسفة مجددًا. وهذه هي الخطوة التي قام بها شيخ الإشراق السهروردي. إن السهروردي - بوصفه فيلسوفًا - لم يعمل على إبطال أصل التفكير الفلسفي، وإنما قام بنقد خصوص الفلسفة المشائية بما تحتوي عليه من الاتجاه والرؤية الخاصة بها. وحيث كان يؤمن بالتفكير الفلسفي، فقد أوجد بجهوده الكثيرة توافقها وتناغمًا بين العقل والقلب والدين، وأقام بينها لغة مشتركة. وربما لو أنه لم يقيم بهذه الجهود، لتمّ تهميش الفلسفة وعزلها عن مسرح الحياة الفكرية حتمًا. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار عودة أصل الحياة إلى الفلسفة الإسلامية ثانية، مدينة إلى نشاط شيخ الإشراق السهروردي.

### ٣. إحياء الطبقات المستورة من الفلسفة المشائية

إن الفلسفة التي كانت شائعة في القرن الخامس للهجرة، وإن كانت تبدو بحسب الظاهر فلسفة استدلالية وجافة، بيد أن الفلسفة المشائية التي ترعرعت في أحضان التعاليم الإسلامية - على ما جاء توضيحه في مستهل الكتاب - لم تبق وفيه للاتجاه الأرسطي الجاف، بل كان هناك وراء ظاهرها الجاف، نزعة عرفانية وذوقية واتجاه أفلاطوني محدث، حيث رسّخ مكانه شيئًا فشيئًا في صلب هذا المنهج الفلسفي. وعلى كل حال فإن الحكمة المشائية لأبي علي بن سينا كانت تحظى بهذه الجذور الإشراقية، حيث سبق أن أشرنا إلى ذلك. بيد أن هذه الجذور الإشراقية قد خفّ بريقها - للأسف الشديد - في آثار ومؤلفات بهمنيار وأبي العباس اللوكري (تلميذ بهمنيار)، بل وفقدت بريقها بالمرّة، واكتفت بالناحية الاستدلالية الجافة فقط. ولو استمرّ هذا

المسار الجاف، لما كان هناك من شك في أن الأبعاد العميقة والمستورة نسبيًا - والتي ظهرت من جهة بفعل ذلك الخطأ التاريخي المتمثل بنسبة كتاب الأتولوجي إلى أرسطو، وكانت من جهة ثانية موافقة لتعاليم الكلام الإسلامي أيضًا، ومن جهة أخرى كانت تبدو موافقة ومنسجمة مع الميول العرفانية، وتقدمت إلى الأمام من خلال تحقيقات الشيخ الرئيس - لكانت تتنفي بشكل كامل، بل وربما خفت بريق سراج الفلسفة في هذه الحضارة وانطفأ تمامًا!

لقد ذهب ابن كمونة في شرح التلويحات إلى اعتبار شيخ الإشراق السهروردي تابعًا لمقاصد الشيخ الرئيس، لا سيما فيما ورد في كتاب الإشارات. إن ظاهر هذه العبارة وإن كان يوهم أن السهروردي لم يكن لديه كلام جديد، بيد أن الجانب الآخر من هذه العبارة هو أن شيخ الإشراق في الواقع قد واصل الطريق والمنهج الذي بدأه الشيخ الرئيس من أجل تأسيس فلسفة إسلامية مستقلة، ولا سيما في الأنماط الأخيرة من الإشارات وربما في الحكمة المشرقية، وعمل على تطويره وإثرائه. إن هذا الكلام من ابن كمونة - الذي كان يعيش في القرن السابع للهجرة - يحظى بأهمية تاريخية؛ إذ ثبت أنه قد تم منذ تلك الفترة تشخيص أن الحكمة الإشرافية على الرغم من كل هجماتها على المشائية المتأخرة، لم تعتبر أجنبية ومنفصلة عنها بالكامل؛ بالإضافة إلى أنه يُثبت أن حكمهم كان هو أن ذات الشيخ الرئيس كان ينوي نقل التفكير الفلسفي إلى هذه الناحية.

#### ٤. تقوية وإثراء الفلسفة

إن جهة اهتمام كل فيلسوف هي العمل على إثراء الفلسفة وجعلها هي الأقوى. وكان هذا الاهتمام موجودًا بين الفلاسفة المسلمين من المتقدمين على شيخ الإشراق السهروردي أيضًا. وقد اطلع السهروردي على الفلسفات المتعددة قبل أرسطو، وذلك على مختلف الثقافات والتقاليد المتنوعة والتي تنتمي إلى أصقاع مختلفة، مثل: الهند والصين وإيران وبابل واليونان وغيرها. ويظهر من الشواهد بوضوح أنه قد قرأها في حدود عصره بشكل دقيق وفهمها. إن نظرتة إلى أفلاطون تختلف عن الرؤية الشائعة. لقد كان الشيخ الرئيس ابن سينا يذهب إلى الاعتقاد بأنه على الرغم من اطلاعه على آراء أفلاطون وقراءتها، إلا أنه لا يمكن الحصول

من بينها على شيء مهم، ويتعجب لذلك من إصابته لكل تلك الهالة من الشهرة، وحظي بثناء وتبجيل المعلم الأول. وأما شيخ الإشراق فله رؤية مختلفة تمامًا، ويضع أرسطو في الحقل العلمي في مرتبة أدنى.<sup>١</sup> إن العين الثاقبة والدقيقة لشيخ الإشراقي قد رأت في أفلاطون شيئًا لم تره في أرسطو، وإن الوصول إلى هذه الرؤية في تلك المرحلة أمر يدعو إلى التعجب.

كما أن شيخ الإشراق السهروردي كان - على سبيل المثال - يبدى اهتمامًا خاصًا بحكمة الفرس، وأدرج الكثير من مسائلها في حكمته الإشراقية، من قبيل البحث في مورد مينو والوجود، أو الأبحاث الدقيقة التي يستعرضها بشأن معرفة الملائكة، فإنها تدلّ بأجمعها على عمق معرفته وعلمه بحكمة الفرس والاستفادة من نقاطها الفنية، وباختصار فإنه كان له ذات هذا الاطلاع والتوجه بالنسبة إلى سائر المذاهب الفلسفية والحكّمية الأخرى في عصره. ولو أردنا أن نحلل نشاطه وجهوده بالقياس إلى هذا العصر، فسوف يكون ذلك من قبيل أن نروم عرض الفلسفة الإسلامية بنظرة عميقة إلى جميع الفلسفات الغربية وتقييمها والاستفادة من النقاط الإيجابية وانتقاد النقاط السلبية فيها. ومن الواضح بدهاءة مقدار الحاجة إلى التحقيق والقراءة والاطلاع من أجل القيام بمثل هذا الأمر! وإن مجرد تصوّر هذا الأمر يستوجب الوقوف جليًا على قيمة نشاط شيخ الإشراق السهروردي في هذا الشأن.

لقد قام شيخ الإشراق السهروردي في تأسيس دعائم الحكمة الإشراقية بعدة أمور مهمّة، نذكر من بينها ما يلي:

- الحصول على رؤية جديدة إلى المتقدين: يذهب السهروردي إلى الاعتقاد بأن آراء الحكماء المتقدمين وكتاباتهم تنطوي على لغة رمزية وذات معان عميقة ومستورة، وقد تقدّم بيان مستنداته وأدلتها على ذلك في الأبحاث السابقة. ومن هنا فإن من بين الجهود التي قام بها شيخ الإشراق هو العمل على فك رموزها؛ وذات هذا الجهد نجده في أعمال صدر المتألمين أيضًا.

- الاستفادة من التراث المتقدّم: كما سبق أن ذكرنا فإن شيخ الإشراق السهروردي قد قرأ نظريات الحكماء المتقدمين عليه بشكل دقيق، وقام بفهمها وتحليلها وتقييمها، وقد استوعب

بإدراكه العميق النقاط الإيجابية والسلبية فيها، وقام في الحقيقة بهضم تلك المدارس والمذاهب الفلسفية في فلسفته.

- إصلاح أفكار المتقدمين: إن من بين الجهود الثمينة التي قام بها شيخ الإشراق السهروردي، تقديمه لتحليل جديد في مورد الحكم السابقة، وهذا هو الذي نعبر عنه بالإصلاح. إن هذا الأمر يُعدّ فنًا؛ إذ أنه - بالإضافة إلى الاعتقاد والاهتمام - يحتاج إلى قوّة ومهارة أيضًا. وللأسف الشديد فإن جهده هذا ليس له سابقة ملحوظة بين المفكرين، إلا في بعض المسائل. من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألهين في بيان وإثبات الحركة الجوهرية، يهتم بكلمات المتقدمين في باب قَدَم النفوس على نحو جاد. أو الشيخ الرئيس ابن سينا - مثلاً - فإنه قام في بعض الموارد بنقل كلام السابقين وعمل على تحليلها، إلا أن الذين رجع إليهم ينحصرن بالمتقدمين من حكماء الإغريق. بيد أن شيخ الإشراق السهروردي يقوم بنشاط أوسع بكثير، فهو ينقل المطالب حتى عن بوذا (بوداسف) أيضًا. وقد استفاد الحكماء اللاحقون من هذا النوع من تحقیقاته كثيرًا، من ذلك أن صدر المتألهين مثلاً، يقول: «إن أكثر المتقدمين والأقدمين، لهم قدم راسخة في بحث التناسخ»، بيد أنه لم يقم بالتحقيق في هذا الموضوع بشكل مستقل، وإنما استفاد في هذا الشأن من تحقیقات السهروردي. وقد أخذ بعض العارفين - من أمثال القونوي - نشاط السهروردي، على نحو جاد، وعملوا على بيان هذه النقطة وهي أن أفلاطون ومن سبقه قدساروا في ضوء المنهج الإشراقي.

#### ٥. الاتجاه نحو العرفان والتقريب بين العقل والقلب

إن الفلسفة الإسلامية من خلال الاتجاه نحو المذاق العرفاني، قد اكتسبت مطلوبة أكبر، كما حصلت على قوّة وثراء أكثر. إن الصراع بين العقل والقلب والجفاء بينهما مضرّ للغاية؛ وفي الحقيقة فإن العثر القلبي والشهودي على شيء بواسطة القلب، ونفيه الضروري من قبل العقل بسبب عدم قدرة هذا العقل على تحليله ليس مطلوبًا أبدًا، ولا سيّما عندما نرى تجاوزهما (العقل والقلب) في حقل الدين والتعاليم الدينية، حتى يبدو الأمر وكأنه لا يوجد أيّ نزاع بينهما.



وحتى ما قبل شيخ الإشراق السهروردي، كان الحكماء يذهبون إلى الاعتقاد بأن ما يقوله العارفون إنما هو من سنخ الأمور الشعرية والذوقية والخطابية، ولا يمكن اعتباره من سنخ الحكمة. أجل، لا يمكن - بطبيعة الحال - حتى في هذه المرحلة إنكار وجود جذور من الميل إلى المضمون والمنهج العرفاني عند أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا، بيد أن الذي فتح هذا المسار بشكل صحيح، وعمل على توجيهه وهدايته بشكل فلسفي، هو شيخ الإشراق السهروردي. فإنه من خلال تحليلاته الخاصة - كما سبق أن ذكرنا - قد اعتبر العارفين من أصحاب الحكمة أيضًا، بل وادعى أن الحكمة الحقيقية إنما توجد عندهم. فقد عدَّ الحكمة من دون المنهج العرفاني علية، ومن دون المحتوى العرفاني ناقصة. وقد استمرَّ هذا الاتجاه في التراث الإسلامي، حتى بلغ الأمر ببعض حكمائنا الكبار - تبعًا لصدر المتألهين - إلى الاعتقاد بعدم الانفصال بين العرفان والبرهان والقرآن.

لقد دخل المنهج الإشراقي بفضل نشاط السهروردي إلى المجالات الفكرية بشكل جاد ومستدل، مع أن شيخ الإشراق نفسه قد يبدو ضعيفًا في ما يتعلق بالوصول إلى المحتوى العرفاني العميق والشهود والوحدة الشخصية، بل ولم يصل إلى ذلك! ويروى أن شمس التبريزي كان له مثل هذا الحكم بشأن شيخ الإشراق أيضًا. يرى شمس التبريزي أن الدرجة الأخيرة التي ارتقاها شيخ الإشراق السهروردي كانت عبارة عن عالم الأرواح والعقول والمفارقات. بيد أن المسألة المهمة في البين هي أن النحل الفلسفية الغالبة بعد شيخ الإشراق، كانت هي الأخرى إشراقية أيضًا. فإن الشيخ نصير الدين الطوسي على الرغم من استقلاله الفكري كانت لديه ميول إشراقية، وكذلك الدواني كان له ذوق إشراقي، وحتى الميرداماد - الذي له توجه مشائي قوي - يُعدُّ إشراقياً نوعاً ما، ويُلقَّب بـ«الإشراق» أيضًا. غاية ما هناك أن الحقيقة هي أن هذا المسار قد بلغ كماله على يد صدر المتألهين. وإن صدر المتألهين بدوره يعتبر نفسه إشراقياً، مع فارق أنه قد رفع النقص المذكور بشأن شيخ الإشراق السهروردي، وقد أثبت الوحدة الشخصية العرفانية في نظريته النهائية.

## ٦. بيان الأبحاث المؤثرة والجديدة

إن مجموعة من الأبحاث المطروحة من قبل شيخ الإشراق السهروردي، هي أبحاث جديدة بل وجوهرية أيضاً. ومن خلال بيان هذا النوع من الأبحاث في صلب كل مذهب فلسفي، فإن تلك الفلسفة تمضي قُدماً إلى الأمام. وإن بعض الأمثلة من هذه الأبحاث التي ذكرها شيخ الإشراق السهروردي، على النحو الآتي:

### أ. عالم المثال المنفصل

يتم في الحكمة المشائية إثبات أن عالم المثال هو ذات عالم الخيال، وله من وجهة نظر المشائين مجرد وجود مادّي، ولا حظ له أو نصيب من التجرد، وأما وجود عالم المثال المنفصل، فيتم نفيه بسهولة. وفي المقابل يذهب شيخ الإشراق السهروردي إلى الاعتقاد بوجود هذا العالم، ويعتبره نتيجة لمشاهداته، ويقدم تحليلات عن هذا العالم. وبغض النظر عن صوابية وعدم صوابية تقرير السهروردي عن عالم المثال المنفصل، فإن أصل بيان هذا البحث على شكل فلسفي قد أصبح له وقع في غاية الأهمية. إن هذا البحث يحظى بأهمية بالغة سواء في الفلسفة أو في العرفان أيضاً؛ فإن أهميته بالنسبة إلى الفلسفة تأتي من حيث أن الكثير من الأبحاث الفلسفية تقبل الحل بواسطتها؛ وهي أبحاث من قبيل: وجود العالم الواسط بين العالم العقلي وعالم المادة، والتجرد البرزخي للنفس، والخيالات والمكاشفات والمنامات والمعاد في مرحلة البرزخ، وأما أهميته بالنسبة إلى العرفان النظري والعملي، فتأتي من حيث أنها ترتبط بأبحاث متعددة عن ذينك العلمين، بما في ذلك بحث أنواع الكشف (الكشف الصوري والمثالي)، والبرزخ الصعودي وما إلى ذلك.

لقد ذكر ابن الفناري<sup>١</sup> في القرن التاسع للهجرة - في بيان بحث عالم المثال - تقرير وتحليل شيخ الإشراق وأتباعه في هذا الباب، الأمر الذي يثبت أنه يرى أن شيخ الإشراق السهروردي هو الذي بدأ هذا البحث. وبطبيعة الحال لا بدّ من الاعتراف بأن ابن عربي والقونوي يذكران هذا البحث بجميع أبعاده، ولكن في الوقت نفسه فإن عالم المثال بوصفه مرحلة وجودية تختلف عن عالم المادة - وليس منطبعاً في المادة كما تقول الفلسفة المشائية - إنما يتم إثباتها أولاً من قبل شيخ الإشراق.

١. ابن الفناري، مصباح الأئس، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

## ب. العلم الحضورى

بعد البحث عن أصل وجود العلم الحضورى، فإن البحث عن إمكان وكيفية العلم الحضورى بالنسبة إلى عالم الخارج يحظى بأهمية بالغة، وحتى صدر المتأهلين لم يتمكن من حل هذه المسألة وفصلها بشكل جيد. وأما شيخ الإشراق السهروردى فقد أثبت - بواسطة التحليل الدقيق - أن علمنا بالخارج يكون على شكل حضورى. من الواضح أن هذا الرأي والبحث الذي أثاره السهروردى لا يزال يحظى في الفلسفة بجاذبية، ولا يزال قابلاً للتوظيف أيضاً.

## ج. علم الواجب تعالى

هناك تقريران من وجهة نظر المشائين بشأن علم الواجب تعالى بالأشياء، وهما أولاً: إن الواجب تعالى في ذات علمه بذاته له علم بلوازم ذاته - أي الأشياء - أيضاً؛ إذ لا يمكن له أن يقوم بخلق الأشياء دون أن يكون لديه علم بها، وحيث أن حقيقة العلم هي الصورة المرسمة عند العالم، فبالتالي يجب أن تكون هذه الصورة موجودة عند ذات الحق تعالى، حيث يتم التعبير عن ذلك بالعلم العنائى. وثانياً: حيث أن كل شيء موجود في العقل الأول، ومن هنا فإن الواجب تعالى بذات العلم بالعقل الأول، سوف يكون له علم بكل شيء. وأما شيخ الإشراق السهروردى فإنه يرسم نوعاً آخر من العلم الواجبى، والذي هو عبارة عن العلم الحضورى للحق تعالى بالأشياء، بما في ذلك الأشياء المادية، على نحو الإضافة الإشراقية. ولا شك في أن هذا الرأي كان له تأثيره الخاص في أبحاث الحكمة الإلهية ومعرفة صفات الله سبحانه وتعالى.

## د. المثل الأفلاطونية

إن البحث عن المثل بحث عريق جداً، بيد أن ابن سينا شنَّ عليه هجوماً عنيفاً بحيث بدا وكأنه قد اجتثه من جذوره ولم يُبق له في الفلسفة من باقية، ولكن عاد شيخ الإشراق وعمل على طرح هذا البحث من جديد ووهب له حياة ثانية. ثم جاء صدر المتأهلين ليحتفي بهذا البحث أيضاً.

وبالإضافة إلى الأبحاث أعلاه، فقد كان لشيخ الإشراق آراء أخرى أيضاً، وقد كان لها تأثير كبير على مستقبل الفلسفة الإسلامية، وإن كانوا اليوم لا يعتبرون هذه الآراء صحيحة:

أ. المعقول الثاني: ذكرنا أن البحث عن المعقول الثاني لم يكن مطروحاً بهذا الشكل قبل شيخ الإشراق السهروردي. فإن الشيء الوحيد الذي كان معروفاً بعد المعقولات الأولى (الماهيات)، كانت هي المعقولات الثانية المنطقية. وقد تم التعريف بمفاهيم فلسفية، من قبيل: الوجود والوحدة والتشخيص ونظائر ذلك، من قبل شيخ الإشراق السهروردي، بوصفها من المعقولات الفلسفية الثانية. فقد عمد إلى تحليل هذا النوع من المفاهيم التي يبدو أن الكثير منها ليست صحيحة بحسب الظاهر، بيد أن الواقع هو أن السهروردي من خلال بيانه لهذا البحث، قد عمد إلى وضع إحدى المسائل المحورية في الفلسفة على طاولة البحث والتنظير، ثم جاء صدر المتألهين بعد ذلك ليواصل هذا البحث، وقدم بعض الآراء الجديدة في هذا الشأن.

ب. أصالة الماهية: نعلم أن عظمة المدرسة الفلسفية الكبيرة لصدر المتألهين تقوم على أساس «أصالة الوجود». وإن صدر المتألهين نفسه يقول إن أس وأصل فلسفته على هذه الشاكلة، وإن كل منظومته الفلسفية تقوم على هذا الأساس. وعلينا الآن أن نعلم أنه لولا التحقيقات الدقيقة التي قام بها شيخ الإشراق السهروردي في مسألة «أصالة الوجود أو الماهية»، وعدة قرون من تأملات الفلاسفة حول كلامه، وتعاطي العارفين المحققين معها، لما وضع صدر المتألهين ثمار أصالة الوجود على خوان تراث الفلسفة الإسلامية. نعود ثانية ونقول بأننا هنا لسنا بصدد تصويب رأي شيخ الإشراق السهروردي، ولكن الذي نقوله هو أنه لا ينبغي تجاهل حقه الكبير في بيان هذه المسألة، والعمل على تطويرها.

ج. التشكيك في الماهية: إن البحث عن التشكيك في الماهية بدوره لم يكن مطروحاً قبل شيخ الإشراق السهروردي، وإن المشائين إنما كانوا يقولون بمجرد الأنواع الثلاثة المتمايزة (في النوع والفصل والأعراض)، ولم يكونوا يقولون بالتمايز بأصل الذات، بيد أن السهروردي قد أثبت هذا النوع من التمايز أيضاً، وقد أدى هذا البحث بدوره إلى تمهيد الأرضية لبيان الرؤية التشكيكية الخاصة لصدر المتألهين، على الرغم من رفض صدر المتألهين في نهاية المطاف للتشكيك في الماهية.

## ٧. التأسيس لنظام منسجم

لو ألقينا نظرة على آثار الفلسفة المشائية، من قبيل الإلهيات من الشفاء، سوف نجد أنها عبارة عن مجموعة من الآراء الفلسفية المتشكلة من الأبحاث المتعددة والمستقلة نسبياً، باسم العلة والمعلول، أو الواجب والممكن، أو الماهية وما إلى ذلك. فإنها وإن كانت تشتمل على هواجس فلسفية، ولكنها تخلو من هواجس إقامة نظام فكري. وإن النقطة الوحيدة التي كانت تمنح تلك الفلسفة تلاحماً وتغطية كاملة، هي أنها كانت تقول إن هناك واجب واحد للوجود في العالم، وإن سائر الكائنات الأخرى ممكنة، وإن للمكنات علاقة العلية والمعلولية فيما بينها، لا بد من الالتفات إلى أنه حتى هذا المقدار من الارتباط بدوره إنها يتحقق من خلال الدراسة والتدقيق في الفصول المتعددة للآثار والأعمال المشائية. بيد أن شيخ الإشراق السهروردي قدّم في الحقيقة والواقع نظاماً متماسكاً ومنطقياً باسم نظام النور والظلمة، وحافظ عليه حتى نهاية أبحاثه الفلسفية. وقد ذكر بحث النور حتى في مبحث الطبيعيات أيضاً. وعلى حدّ تعبيره الذي تقدّم بيانه بالتفصيل فإنه في ذات يوم عجب أدرك أن جميع هذا العالم يعيش حالة من الترابط الخاص مع بعضه؛ إن النفس ترى نفسها نورانية؛ وترى ما فوقها نورانياً أيضاً، وتلتفت إلى كيفية انتشاء هذه الأنوار من بعضها، لكي يبدو العالم الأعلى إلى النظر على شكل صورة منتظمة من الأنوار، إلى أن تنتهي إلى عالم المادة الذي هو بأسره عبارة عن ظلمة.

وقد أوضحنا في محله - بطبيعة الحال - أن هناك بعض مواطن الخلل في النظام الفلسفي لشيخ الإشراق السهروردي، يسلب منه ميزة اعتباره نظاماً منسجماً ومتناغماً بالكامل، غاية ما هنالك أن طرحه ملهم بالنسبة إلى كل فيلسوف، لكي يقيم الفلسفة على أساس بنية منسجمة.

## ٨. وضع المصطلحات

على الرغم من أن شيخ الإشراق السهروردي ربما كان قد أفرط نوعاً ما في وضع المصطلحات الفلسفية، وربما بشكل خاص وضع الكلمات غير الضرورية في الأبحاث المنطقية مع وجود المصطلحات الشائعة وغير المبهمة وغير المعقدة، من قبيل وضع مصطلح «الشاخص» بدلاً من

لفظ «الجزئي»، ومصطلح «الدلالة الإحاطية» بدلاً من «الدلالة التفسيرية»، و«دلالة القصد» بدلاً من «الدلالة المطابقة»<sup>١</sup>، ولكن ينبغي الاعتراف في المجموع بأن اختيار هذه المصطلحات من قبل شيخ الإشراق السهروردي كان مفيداً جداً.

إن عمدة المصطلحات التي وضعها شيخ الإشراق السهروردي في نظامه الفلسفي، إنما تتعلق بـ«النظام النوري»، التي لا شك في أن السهروردي قد اضطرَّ إليها من أجل نقل المفاهيم المنشودة له في هذا النظام. من الواضح جداً أن النظرة الجديدة من قبل السهروردي إلى نظام العالم من زاوية النور والظلمة، قد غيرت ماهية الأشياء من وجهة نظره. وبطبيعة الحال فإنه لكي يتجنب الآراء الشائعة السابقة، يرى من اللازم عليه أن يقوم بتزريق هذه الهوية النورية في جميع الموضوعات التي يتعامل معها. من ذلك مثلاً أنه يُسمِّي «عالم المادة» بـ«الغاسق» (الظلمة)، و«رب النوع» بـ«الأنوار القاهرة»، و«النفس» بـ«نور اسبهيد»، حيث يكون لهذا المصطلح تأثير في نظامه النوري، ويفصل النفوس عن الأنوار القاهرة. ربما كان بمقدور السهروردي مثلاً أن يستفيد من ذات مصطلح النفس الناطقة، ولكن عليه في هذه الحالة أن يتخلى عن ذلك المفهوم المشبع في لفظ النور الاسبهيدي المؤثر في نظامه الفلسفي.

ثم إن التأسيس لنظام فكري جديد يحتاج إلى إبداع مصطلحات جديدة، وإن استعمال مصطلحات النظام السابق بدوره إنما يمكن إذا كانت قادرة على الوفاء بالدلالة على المعنى الجديد، وإن على المنظر أن يلتفت إلى هذه النقطة وأن يصرح بها، كي لا يؤدي استعماله للمصطلحات القديمة إلى سوء في الفهم. ومن هنا فإن شيخ الإشراق السهروردي من خلال الالتفات إلى هذا المطلب يسعى أولاً: إلى تسمية جميع الموجودات والأشياء في نظامه الفكري الجديد بمصطلحات جديدة. وثانياً: أن يصرح بحقيقة الأمر فيما لو قصد من وراء ذلك وضع المصطلح. فإن هذا الأمر سوف يكون مفيداً جداً في فهم فلسفته.

يمكن الادعاء بأن هذا المطلب لا يكون مفيداً في بيان كل نظام فكري جديد فحسب، بل ويمكن أن يحول حتى دون سوء الفهم وسدَّ الطريق على الكثير من المغالطات، بالإضافة إلى

١. السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، (حكمة الإشراق)، ص ١٤ - ١٥.

إبداع مصطلح «الوجود الرابط» إلى جوار «الوجود الرابطي»، كي لا يتم خلط طريقة وجود الأوصاف المشتمة على فقر وجودي بطريقة تقرّر وتحقق المحمول بالنسبة إلى الموضوع (الوجود الرابط). وفي الواقع فإنه بعد إظهار الفرق بين هذين النحويين من التقرّر والتحقق، وجب إضافة علامات هذا الاختلاف في اللغة أيضاً، وأصبح هذا الإبداع مفيداً لعلماء الفلسفة إلى حدّ كبير. عندما يتم وضع مصطلح ما في لغة علمية أو فلسفية، فإنه كلما تمّ استعمال ذلك المصطلح فسوف يحضر في الذهن بجميع مفاده العلمي أو الفلسفي. من ذلك - على سبيل المثال - أن عبارة «أصالة الوجود» تطلق اليوم بسرعة ويُسر، بيد أنها تكون مصحوبة - بالنسبة إلى المحقق المطلع على هذا الاصطلاح - بكتاب من التحليلات والتدقيقات الفلسفية. إن وضع الاصطلاح إنما هو في الواقع تثبيت لسعي وجهد فكري، على شرط أن لا يؤدي إلى الإفراط والإصرار الاعتباطي والإسراف في الإبداع، وإن شيخ الإشراق السهروردي بعمله هذا قد منح المفكرين والفلاسفة جرأة القيام بذلك. وبما قلناه يتضح أن إشكال ومدعى الراحل الشيخ مهدي إلهي قمشي في خصوص ما قام به شيخ الإشراق السهروردي، حيث قال: «إن ما قام به السهروردي كان مجرد تغيير لبعض المصطلحات في الفلسفة، دون أن يضيف شيئاً من المضامين إليها، ومن هنا لم يكن هناك أيّ حاجة إلى ما قام به أصلاً»، لا يبدو مقبولاً؛ وذلك لأن نظام النور والظلمة الذي أسسه - وكان يبدو من حيث المحتوى إبداعياً بالكامل - يحتاج إلى إبداع مثل تلك المصطلحات.

#### ٩. حركة جديدة في المنطق

ربما كانت تحقيقات شيخ الإشراق السهروردي في المنطق قد تجلّت بشكل ضعيف، ولكن مع ذلك لا يمكن غض الطرف عن بعض إبداعاته في هذا العلم، ومن بين إبداعاته المهمة والمفيدة في المنطق، رأيه في خصوص تعريف المفهوم الذي لا يزال محطاً للأنظار والتأثير أيضاً. وكذلك جهده في خصوص التعريف ببعض المغالطات أو التحليل الفني للبيدييات الستة، حيث يحتوي هذا الجهد على قيمة تجعله أهلاً للإشادة والتقدير.

وحبذا لو تمّ اتباع هذا النهج من الإبداع في علم المنطق، والتقدم به بمواكبة الفلسفة تأسياً

المبحث الثالث: إطلالة على دور السهروردي في تطوير الفلسفة الإسلامية ❖ ٢٦٣

بشيخ الإشراق السهروردي بدقّة أكبر، ولم يتمّ الاكتفاء بالموجود. وكان يجدر بنا القيام بالإعداد لمنطق خاص واستخراجه لكل عمل فني وعلمي، ونسعى - من خلال توسيع المنطق بشكل دقيق وفني بالكامل - إلى نجدة وتقوية وتطوير التفكير.





## الفصل الثالث: المنهج الصدرائي<sup>١</sup>

---

١. هذا المقطع مأخوذ من كتاب مختصات حكمت متعالیه الفصل الرابع والخامس والسادس، ترجمة السيد حسن مطر.



## المبحث الاول: المنهج الفلسفي في الحكمة المتعالية

مدخل:

إن الشاخص الثالث الذي سنبحثه هنا هو الشاخص المنهجي للحكمة المتعالية. إن للحكمة المتعالية منهجها الفلسفي الخاص والذي نعبر عنه بـ«المنهج البحثي / الإشراقي». ومن هنا فإن الفهم الصحيح لهذا الشاخص والمنهج الخاص للحكمة المتعالية، ضروري لمعرفة هذه الحكمة بشكل صحيح وكذلك من أجل تحليل الأمور التي قام بها صدر المتألهين في فلسفته أيضاً. وباختصار يقال في هذا الشاخص إن صدر المتألهين قد جمع بين العقل والشهود، وتحدث عن كيفية توظيف الشهود في الفلسفة.

وسوف نتحدث في هذا الفصل أولاً وبشكل مختصر عن الاختلاف بين المذهب والمشرّب، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الاختلاف المهم بين المنهج العام والمنهج الخاص. وبعد ذلك سوف نتعرّض إلى الجذور التاريخية للمنهج الإشراقي في الفلسفة الإسلامية. وبعد ذلك سوف نستطرد في بحث مباني صدر المتألهين في توظيف الشهود. يضاف إلى ذلك أن الأسلوب الخاص لصدر المتألهين يحتوي على أسس خاصة يجب الاهتمام بها وملاحظتها. كما أن للشهود معطيات ونتائج لصالح الفلسفة، ولذلك سوف نتعرّض لها أيضاً. وسوف يشتمل الفصل الأخير من هذا الفصل على نقاط متشعبة عن بحث الأسلوب الفلسفي الخاص لصدر المتألهين.

### المذهب والمشرّب

إن الفلسفات - كما سبق أن ذكرنا في الفصل السابق - قد يتمّ بحثها في بعض الموارد على أساس المحتوى. وبهذا اللحاظ يأتي تبويب الفلسفات والفلاسفة ضمن عناوين المذاهب والمدارس أو المدارس الفرعية والأتباع المحققين. وفي بعض الموارد يتمّ بحث المنظومات

الفلسفية بلحاظ الأسلوب والمنهج. وفي هذه الحالة يتمّ توظيف مصطلح «المشرب»<sup>١</sup>. وفي هذا الفصل سوف نتعرّض إلى بحث المشرب الخاص بالحكمة المتعالية. وقد يكون لعدّة منظومات فلسفية مشرباً واحداً؛ بمعنى أنها على الرغم من امتلاكها أسلوباً ومنهجاً فلسفياً واحداً، ولكن محتوياتها ومضامينها مختلفة. من ذلك على سبيل المثال أن المشرب الفلسفي لصدر المتألهين شبيه بالمشرب الفلسفي لشيخ الإشراق السهروردي، بيد أن المدرسة الفلسفية لصدر المتألهين تختلف عن المدرسة الفلسفية لشيخ الإشراق. وكذلك في المشرب الفلسفي الواحد، قد يكون هناك اختلاف من حيث المحتوى شدة وضعفًا.

#### المنهج العام والمنهج الخاص

بلحاظ ما سنأتي على ذكره في الشاخصين الآتين؛ أي توظيف الدين والعرفان النظري بوصفها منهجاً فلسفياً عاماً، يجب بلحاظ الأسلوب أن نذكر تقسيماً آخر أيضاً، وهذا ما كان صدر المتألهين نفسه قد فطن إليه أيضاً.

إن الأسلوب الفلسفي على قسمين، وله منهجان، وهما: المنهج العام، والمنهج الخاص. أما «المنهج الخاص» فهو المنهج الذي يختاره الفيلسوف بنفسه بعد التحقيق لغرض الوصول إلى الحقائق الفلسفية. ولكن قد يستفيد الفيلسوف أحياناً من المصادر الأخرى أيضاً، من قبيل: الدين والعرفان والعلوم الطبيعية. وبطبيعة الحال فإن الاستفادة من المصادر الأخرى إنما يكون ممكناً إذا كانت هذه المصادر تمثل بالنسبة إلى الفيلسوف مصادر لاكتشاف الواقع. إن الفلسفة تسعى إلى اكتشاف الواقع. وحيث يقوم الفيلسوف بنشاطه الفلسفي وهو مشحون بهذا الهاجس، فيعثر في مصدر آخر على شاخص لاكتشاف الواقع، يرى أن من الواجب عليه أن يأخذ هذا الشاخص بنظر الاعتبار وأن يستلهم منه، وإن لم يقدّم في هذا النوع من التوظيف بإعمال أيّ منهج فلسفي؛ لكي يتمّ عدّه بوصفه منهجاً فلسفياً خاصاً. وعلى كل حال فإن الاستفادة والاستلهم من هذه المصادر ومعطياتها ونتائجها التي لم يصل إليها الفيلسوف من خلال توظيفه

١. كما يمكن أن يكون لـ «المشرب» معانٍ أخرى أيضاً.

لأسلوبه ومنهجه الخاص، هي في حدّ ذاتها منهج يعمل الفيلسوف على توظيفه في فلسفته، حيث نذكره تحت عنوان «المنهج العام».<sup>١</sup>

يسعى صدر المتألهين إلى الحصول على فهم فلسفي من النصّ الديني، وأن يستفيد من نتائج الرجوع إلى النصّ الديني وفهمه في فلسفته بشكل خاص.<sup>٢</sup> أن يستفيد صدر المتألهين من النصّ الديني أو المصادر الأخرى في فلسفته، هو في حدّ ذاته يُعد شاخص منهجي خاص في فلسفته، بيد أن الفيلسوف من خلال توظيفه لهذا الأسلوب الخاص يصل إلى بعض النتائج والمعطيات بشكل مستقل. إن الفيلسوف من خلال الرجوع إلى النصّ الديني يمكنه أن يكتشف الواقع، إلا أن هذا الكشف للواقع لم يقدّم به بنفسه، وإنه لم يسلك هذا الطريق برجله، وإنما هو قد فهم الواقع، بيد أنه في هذا الفهم لم يكن مستقلاً، وإنما كان تابعاً للنصّ الديني. كما يعتمد صدر المتألهين على الاستفادة بهذه الطريقة من نصوص ومعطيات العارفين أيضاً، على ما سنذكره في الشاخص الخامس.

من خلال العمل على توظيف المنهج الخاص يقوم الفيلسوف بنفسه وبجهوده بالحصول على الحقائق، سواء من طريق الاستدلال أو من طريق الشهود، بمعنى أنه يعثر عليها بمجهود شخصي. وأما من خلال العمل على توظيف المنهج العام، فإن الفيلسوف في الكشف عن الواقع يستفيد من المصادر الأخرى أيضاً، ولكنه لا يمكن له أن يعتبر ما حصل عليه من هذه المصادر نتائج فلسفية توصل إلى اكتشافها بجهوده الفلسفية الخاصة. وإنما هو في هذا المنهج يعمل على تحصيل بعض المطالب أو أخذها بالإيمان بها على أساس الإيمان أو الاعتقاد والاطمئنان أو الاستدلال على أحقيتها.

وقد صرّح صدر المتألهين في الأسفار أنه يأخذ الحقائق تارة من الشريعة، وتارة أخرى يصل إليها بشكل مستقل؛ إذ يقول:

«قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية، بل المقصود منها شيء

١. للمزيد من التوضيحات في هذا الشأن، انظر: يزدان پناه، تأملاتي در فلسفه فلسفه اسلامي، الكتاب الأول، ص ٣٢٣.

٢. سوف نعمل على بيان كيفية هذه الاستفادة والتوظيف في الشاخص الرابع.

واحدة هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمّى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية<sup>١</sup>.  
 إن الولاية جهة شهودية، والحكمة جهة بحثية. وإن السلوك والكسب الذي تكون نتيجته الولاية والحكمة إنما هو مجهود الفيلسوف والعارف. يقول صدر المتألهين في العبارة الآنفة بأن معطيات الكسب والسلوك بطبيعة الحال لا تتخالف محتوى الشريعة الإلهية. وسوف نبين سبب ذلك لاحقاً<sup>٢</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن الفيلسوف في مقام اكتشاف الواقع، بالإضافة إلى الشهود أو الاستدلال الخاص به، يمكنه أن يستعين بالمصادر والعلوم الأخرى أيضاً. إن الفلسفة التي تعني المعرفة العقلية للوجود، يمكن أن تستفيد من المعارف الوجودية المتوازية والموافقة - التي تمتلك خاصية اكتشاف الواقع، وإن كان ذلك من طرق أخرى - أي: المعرفة الدينية للوجود والمعرفة العرفانية للوجود، أيضاً. بيد أن هذا النوع من الاستفادة والتوظيف لا يمكن اعتباره مشرباً فلسفياً بالنسبة إلى الفيلسوف. فإن الفيلسوف على الرغم من امتلاكه لمشرب بحثي أو إشراقي، يمكنه في الوقت نفسه أن يجول على المصادر الأخرى ويستفيد منها أيضاً.

في الشاخصين الرابع والخامس سوف نبحث في المنهج العام لصدر المتألهين وأساليبه العامة في الكشف عن الواقع من طريق المصادر الأخرى، بيد أننا في هذا الفصل - الخاص بشاخص المنهج الفلسفي للحكمة المتعالية - إنما ننظر في الأسلوب الخاص للحكمة المتعالية. يقع الكلام في أن صدر المتألهين كيف يعمل على اكتشاف الواقع بنفسه في الحكمة المتعالية، ومن أيّ طريق يتم الحصول على المعطيات والنتائج الخاصة بالحكمة المتعالية؟ سوف نرى أن المنهج الخاص في الحكمة المتعالية هو المنهج البحثي / الإشراقي.

١ . الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

٢ . لقد استطرّد في ذات هذه العبارة يقول: إن الذي يتحدّث عن المخالفة، لا يعلم كيف يتم تطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية.

### السنة الإشراقية والسنة البحثية

إن المراد من السنة البحثية في الفلسفة، هو منهج الوصول إلى الحقائق من طريق الاستدلال والعلم الحصولي. وفي الاستدلال من خلال ترتيب الصغرى والكبرى نحصل على النتيجة. وإن مقدمات الاستدلال يجب إما أن تكون بنفسها من المبادئ الأولية أو تنهي إلى المبادئ الأولية؛ لكي تكون معتبرة ومقبولة. ويتم التعبير عن هذا المنهج بعناوين من قبيل: «البحث»، و«النظر»، و«الفكر» أيضًا.

وفي الفلسفة بالإضافة إلى السنة البحثية، هناك سنة إشراقية وشهودية أيضًا. والمراد من الأسلوب الإشراقي هو الحصول على الحقائق من طريق الكشف والشهود القلبي والعلم الحضوري. وفي السنة الإشراقية كما نصل إلى الواقع من طريق الاستدلال، كذلك فإن الشهود القلبي بدوره يوصل إلى الواقع أيضًا، بل هو الطريق الأقوى. إن الفيلسوف الذي يبحث عن معرفة الواقع، يمكنه أن يخلق بكلا جناحي البحث والإشراق في سماء الحقائق، ويبلغ بهما الجوزاء وكبد السماء.

ومن المعروف أن أرسطو كان ينتهج الأسلوب البحثي، بينما كان أفلاطون ينتهج الأسلوب الإشراقي. وعليه يمكن اقتفاء آثار هاتين السنتين (السنة البحثية والسنة الإشراقية) حتى في عمق التراث الإغريقي القديم. وفي المرحلة الإسلامية كان الاتجاه الغالب يميل في الحكمة المشائية نحو المنهج البحثي، بيد أن حكمة الإشراق والحكمة المتعالية كانتا تستفيدان من كلا المنهجين (البحثي والإشراقي). يقول السهروردي أحياناً إن الموارد التي أوردتها في فلسفته هي حصيلة منازلاته ومكاشفاته، ومع ذلك فإنه قد استفاد من الاستدلال أيضًا. لقد كان شيخ الإشراق هو أول من بدأ عملية الجمع بين السنة البحثية والسنة الإشراقية في السنة الإسلامية، وقام صدر المتألهين بمواصلة هذا المنهج وعمل على تطويره والوصول به إلى مرحلة الكمال. وبطبيعة الحال كان بعض الفلاسفة في السنة البحثية يرون طريق الإشراق والشهود في الفلسفة مغلقاً، ويتصورون أن نتائج الشهود من سنخ القوائد الشرعية. وأما أنصار السنة الإشراقية فيرون أن طريق الشهود موصل إلى الواقع، وحيث أن غاية الفيلسوف هي الوصول إلى الواقع كما هو، يكون بمقدوره الوصول إلى الواقع من طريق الشهود أيضًا.



### المنهج الإشراقي في تاريخ الفلسفة الإسلامية

لم يكن صدر المتألهين هو أول فيلسوف مسلم يستفيد من المنهج الإشراقي. فمن الواضح في الحد الأدنى أن الشيخ شهاب الدين السهروردي قد سبقه في توظيف هذا المنهج على نطاق واسع، بل وأطلق على فلسفته الخاصة عنوان «حكمة الإشراق» أيضًا. ولكن بالإضافة إلى شيخ الإشراق، فقد كان لشيخ ورئيس المشائين المسلمين - أبو علي بن سينا - اهتمام بهذا المنهج أيضًا. إن المنهج الغالب على المدرسة الفلسفية لابن سينا هو المنهج البحثي. إن للمنهج البحثي البحت شكل عبوس وجاف ومتجمد. ويبدو العقل في هذا المنهج وكأنه شخص ضريع يتوكأ على عصاه بحثًا عن الأشياء وتلمسًا للطريق. إن المنهج البحثي البحت - ولا سيما في المسائل الميتافيزيقية والمأورائية، من قبيل: وجود الله سبحانه وتعالى، والعوالم العليا، وانتشاء عالم الدنيا من العوالم العليا، وما إلى ذلك - قليل الحيلة والنصيب. إن هذا الشكل العابس يرى المنهج اليهودي منهجًا ذوقيًا وشعريًا وأن معطياته وتنتاجه هي من قبيل القصائد الشعرية الحاملة.

على الرغم من أن الصورة الغالبة على المدرسة المشائية الإسلامية عبارة عن صورة المنهج البحثي، وكان ابن سينا في الغالب تابعًا لآثار أرسطو في هذا الشأن، إلا أن له كذلك جانبًا محجوبًا آخر أيضًا. إن الجانب الخفي من حكمة ابن سينا مزوج بالمنهج اليهودي والإشراقي. لقد سار ابن سينا سيرًا خبيًا وتدرجيًا نحو القبول بالمضامين الإشراقية والعرفانية.<sup>١</sup> وهناك في كلمات شيخ المشائين شواهد على هذا المدعى. فقد قال في مقدمة كتاب الشفاء:

«لي كتاب غير هذين الكتابين،<sup>٢</sup> أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجهه

١. لقد عمد ابن سينا في المنهج البحثي من فلسفته إلى إنكار جملة مما يتصف بالصبغة اليهودية، من قبيل: المثل، واتحاد العاقل والمعقول، وعد ذلك من قبيل الشعريات والخطبيات. ومن هذه الناحية ذهب إلى تعظيم أرسطو، وإلى وصف أفلاطون بالضعف. بيد أنه في بعض آثاره ولا سيما في الأنطاط الأخيرة من كتاب الإشارات، أبدى انحيازًا إلى الحكمة الذوقية والإشراقية. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الاتجاهات الإشراقية لابن سينا في أواخر حياته العلمية أكثر وضوحًا.

٢. وهما: كتاب الشفاء، وكتاب لواحق الشفاء الذي هو شرح لكتاب الشفاء، ولم يصل إلينا منه سوى القليل من مباحث منطقته.

الرأي الصريح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة،<sup>١</sup> ولا يُتَّقَى فيه من شقَّ عصاهم ما يُتَّقَى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية. وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً وأشدَّ مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمعة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترصُّ ما إلى الشركاء وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر؛ فعليه بهذا الكتاب»<sup>٢</sup>.

في ضوء هذا البيان لا نجد لابن سينا في كتاب الشفاء مخالفة صريحة مع كبار المشائين، وله - بطبيعة الحال - إشارات إلى آرائه الخاصة التي خصَّ بها اللماحين، ولكنه قال صراحة بأنه يشتمل على آراء مختلفة أيضاً ذكرها في كتاب حكمة المشركين.<sup>٣</sup>

يمكن العثور على أوضح توجهات الشيخ الرئيس إلى المنهج الشهودي في الأنماط الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات.<sup>٤</sup> وقال في النمط الثامن من هذا الكتاب إن بهجة الإنسان وسعادته في فهم حقائق الوجود لا تكمن في التفكير فيها، وإنما تكمن في مشاهدتها. ومن هنا فإنه يُفسَّر بهجة الإنسان وسعادته بما يتطابق ورأي العارفين من المسلمين في المرحلة الأولى.<sup>٥</sup> وفي نهاية المطاف أقرَّ الشيخ الرئيس في النمط التاسع بأن نهاية طريق الوصول تكون بالكشف والشهود؛ إذ يقول:

---

١. يقصد الرئيس ابن سينا بذلك سائر الفلاسفة الكبار من المشائين.

٢. ابن سينا، كتاب الشفاء (المنطق)، ج ١، ص ١٠.

٣. ولكن لم يصل إلينا من هذا الكتاب - للأسف الشديد - سوى قسم المنطق، وهو لا يحتوي على مطالب جديدة تختلف عن المنطق السائد.

٤. إن الأنماط الثلاثة الأخير من كتاب الإشارات تحتوي على أهمية بالغة جداً، وقد تركت بتأثيرها على جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعد ابن سينا. وحتى الفخر الرازي الذي كان من دأبه أن يعمل على نقد وردَّ آراء الرئيس في الإشارات، لم يشكل على مطالب هذه الأنماط الثلاثة كثيراً، ومال إلى الاعتقاد بأن الرئيس قد أورد فيها أسمى وأشرف الحقائق.

٥. والملفت في البين أن الرئيس في النمط التاسع من الإشارات (مقامات العارفين) قد تحدَّث عن حالات العارفين. وكان في هذا الكلام ناظراً إلى العارفين منذ المرحلة الأولى (إلى القرن الثالث للهجرة). وقد نقل التاريخ لنا مكاتبات متبادلة بينه وبين أبي سعيد أبي الخير.

«من أحبّ أن يتعرّفها [درجات مقام الوصول]؛ فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر»<sup>١</sup>.

وقال في النمط العاشر - الخاص بصدور خوارق العادات عن العارفين - إن العارف يمكنه الإخبار عن الغيب، وقد قام ذلك بتحليل فلسفي لم يكن بمقدور العارفين في عصره أن يأتوا بمثله. وباختصار فإن ابن سينا قد عمد في هذه الأنماط الثلاثة إلى تحليل الطريق الشهودي وفتح أحضان الفلسفة على الكشف والشهود.

كما كتب ابن سينا رسائل رمزية / تأويلية، من قبيل: رسالة حيّ بن يقظان، ورسالة سلامان وأبسال، ورسالة الطير والقصيدة العينية. حيث نشاهد في هذا النوع من الرسائل توجهًا إشراقيًا صارخًا وقويًا. والملفت في البين أن للشيخ الرئيس في بداية النمط التاسع من كتاب الإشارات، إشارة إلى قصة سلامان وأبسال؛ إذ يقول:

«وإذا قرع سمعك فيما يقرعه و سرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال؛ فاعلم أن سلامان مثل يُضرب لك، وأن أبسالاً مثل يُضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله»<sup>٢</sup>.  
إن هذه القصة عميقة جدًا، وهي تدعو الإنسان إلى طريق العرفان والشهود<sup>٣</sup>. وقد أشار شيخ الإشراق السهروردي في رسالة الغربة الغربية إلى رسالة حيّ بن يقظان وقصة سلامان وأبسال للشيخ الرئيس ابن سينا، وعدّ رسالته تتمةً لرسالة حيّ بن يقظان<sup>٤</sup>. وعلى هذا الأساس فإنه يقرّ بأن مؤلفات الشيخ الرئيس لم تكن تخلو من المباحث الإشراقية، وإنه يعمل حاليًا على اقتفاء أثره.

يقول ابن سينا في القصيدة العينية: من أين جننا، وكيف نسينا المكان الذي أتينا منه؟ ومن الواضح جدًا أن هذه القصيدة تحتوي على فضاء إشراقي بالكامل. كما أن للشيخ الرئيس في

١. ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، ص ٣٦٤.

٢. م.ن، ص ٣٥٥.

٣. وقد ذكر المحقق الطوسي خلاصة هذه القصة في شرح الإشارات أيضًا.

٤. السهروردي، مجموعه مصنّفات شيخ إشراق (قصة الغربة الغربية)، ج ٢، ص ٢٧٥.

رسالة علم النفس إشارة إلى الفضاء الإشراقي أيضًا، ويسعى فيها إلى حلّ المسائل الخاصة بهذا الشأن. وفي رسالة العشق يسعى إلى القول بأن العشق يسري في جميع أركان العالم، وقد سعى في مواضع من هذه الرسالة إلى حل مسألة الفناء العرفاني. وقال في الفصل السابع من هذه الرسالة: «إن غاية القربى منه [أي الخير المطلق] هو قبول لتجليه على الحقيقة؛ أعني على أكمل ما في الإمكان، وهو المعنى الذي يُسمّيه الصوفية بالاتحاد»<sup>١</sup>.

تزرخ هذه الرسالة بمضامين العشق والإشراق وتحليل هذه المضامين؛ وعلى هذا الأساس يكون الشيخ الرئيس ابن سينا قد قبل بالتحليل الإشراقي بوصفه منهجًا. كما أن للشيخ الرئيس تعليقات على كتاب إثنولوجيا؛ حيث قال في موضع من هذه التعليقات: «لكن الإدراك شيء والمشاهدة الحقّة شيء؛ والمشاهدة الحقّة تالية للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقطعت عن كل خالج وعائق»<sup>٢</sup>.

وقال في موضع آخر:

«ذكر المشاهدة الحقّة: [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقّة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه»<sup>٣</sup>، وإنما تكون إذا تمت القوّة وكملت؛ فتشاهد الجنس الحق بالقوّة التي لها دون عمل<sup>٤</sup> أكثر ممّا يُسمّيه النهوض<sup>٥</sup>. وهو كالأعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق»<sup>٦</sup>.

من خلال النظر فيما تقدّم ندرك أن حكمة ابن سينا تنطوي على جذور عرفانية وإشراقية وشهودية. وبطبيعة الحال حيث لم يكن ابن سينا من أصحاب الشهود، فإنه على الرغم من تأكيده على المنهج الشهودي، لم يتمكن من توظيفه في فلسفته كثيرًا.

١. ابن سينا، رسالة العشق، ضمن رسائل ابن سينا، ص ٣٩٣.

٢. ابن سينا، تعليقة على الأثنولوجيا، ص ٤٤.

٣. بمعنى أنها ليست من سنخ العلم الحسولي.

٤. أي بدون إجمالة تفكير واستدلال؛ وإن عليه القيام بمجرد العمل ليحصل على حالة اليقظة والوعي بالعالم الحقّة فقط.

٥. المراد بذلك هو الاستدلال حيث تنهض النتيجة فيه من المقدمات.

٦. م.ن، ص ٧١.

وفي معرض الجواب عن السؤال القائل: لماذا قبل الشيخ الرئيس ابن سينا بالمنهج الإشراقي، يمكن لنا أن نذكر عدّة أسباب في هذا الشأن، وذلك على النحو الآتي:

أ. إن الطريق الشهودي مفتوح في دين الإسلام، وإن هذا منهج ثابت ومؤيد. إن الفيلسوف المتديّن يعثر على الكثير من الشواهد على الاهتمام بالمنهج الشهودي، بحيث لا يمكن له ان يتجاهلها. من ذلك - على سبيل المثال - أن القرآن الكريم قد تحدّث عن العلم اللدني<sup>١</sup>. وفي المأثور عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال:

«من أخلص لله أربعين يوماً فجرّ الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»<sup>٢</sup>.

من الواضح بالنسبة إلى فيلسوف مثل ابن سينا أن هذا النوع من النصوص الدينية يتحدّث عن طريق المعرفة الشهودية وغير الاستدلالية. ويقرّ بأن هذا الطريق أفضل طرق المعرفة، وفي ضوء آيات القرآن الكريم يُعد الكشف غاية ما يصل إليه المؤمنون<sup>٣</sup>.

ب. السبب الآخر، عبارة عن خطأ تاريخي حدث في نسبة كتاب إثنولوجيا إلى أرسطو. إن أرسطو هو عماد الفلسفة المشائية، وكان ابن سينا شديد الاهتمام به. ومن هنا فقد حظي هذا الكتاب بدوره باهتمام ابن سينا، وقد كتب عليه تعليقات أيضاً. ويجب القول - بطبيعة الحال - إن ابن سينا كان يدرك على نحو الإجمال أن أرسطو الذي ألف إثنولوجيا هو غير أرسطو الميتافيزيقي.

ج. السبب الآخر عبارة عن الحالات التي رآها الشيخ الرئيس من العارفين الأوائل أو سمع بها. وبالتالي فإن ابن سينا قد فهم ما رآه وسمعه عن الطريق الشهودي بشكل صحيح، واهتمّ به وارتضاه. وقد كانت حصيلة هذا الاهتمام والرضا أنه على خلاف التعاليم المشائية السائدة، وجد أن غاية الكمال تكمن في ما ذكره العارفون؛ وهو المشاهدة الحضورية للحقائق ومسألة الفناء.

١. الكهف: ٦٥.

٢. الحلي، عدّة الداعي ونجاح الساعي، ص ٢٣٢.

٣. لقد عمد إلى تحليل هذه النقاط، وبين كيف يكون الشهود غاية ما يرومه المؤمنون. انظر: الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٢٥٥-٢٥٦.

ونتيجة لهذه الأسباب ذهب ابن سينا إلى القبول بالمنهج الشهودي وعمد إلى تحليله، إلا أنه لم يتمكن من الاستفادة منه كثيراً؛ وذلك لأن هذا الإدراك قد حصل عليه في آخر حياته العلمية، ولم يكن بدوره من أصحاب الشهود.<sup>١</sup> بيد أن المهم هو أن ابن سينا من خلال تقديمه لهذا الجانب الإشراقي، قد أعدّ الأرضية إلى ظهور المنهج الإشراقي في الفلسفة الإسلامية.

ومن الجدير قوله إن بهمنيار لم يواصل هذه الناحية من حكمة أستاذه. إن التحصيل لا يحمل سوى وجه بحثي عابس. ومن بين الأتباع اللاحقين لابن سينا، مثل أبي العباس اللوكري - الذي كان تلميذاً لبهمنيار - كذلك لا نرى عنده أثراً للمنهج الإشراقي.

ولكن بعد وفاة ابن سينا بحوالي قرن ونصف - أي: في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة - حيث تمكن الشيخ شهاب الدين السهروردي في سن الثلاثين من عمره من الوصول إلى بعض الشهودات، فقد أمسك بهذه الجذور الإشراقية وعمل على تطويرها وتطهيرها بشكل أكبر. فقد واصل الطريق الذي كان أبو علي ابن سينا قد سلك الخطوات الأولى من بدايته، وبالتالي فقد توصل في نهاية المطاف إلى تأسيس حكمة في ضوء المنهج الإشراقي، وبذلك فقد ابتعد وانفصل عن الحكمة البحثية المشائية. لقد عمد شيخ الإشراق إلى تحليل المنهج الشهودي وقام بتطبيقه في الفلسفة أيضاً. وكان يرى كفاية دراسة مقدار من العلوم التعليمية والحصولية، ويجب الحصول على الشهود، وإن الحكيم هو الذي يحصل على العلم الشهودي الاتصالي، إذ قال في ذلك:

«كفاك من العلم التعليمي طرفاً، فعليك بالعلم التجردّي الاتصالي الشهودي لتصير من

الحكماء».<sup>٢</sup>

---

١. إن بعض الحقائق واضحة بالنسبة إلى الفلاسفة من أصحاب الشهود. من ذلك - على سبيل المثال - أن شيخ الإشراق كان يُشاهد المُثل الإلهية وعالم المُثل والمثال المنفصل عياناً. وهو يقول: إن المشائين كانوا في غفلة من عالمين عظيمين. (انظر: السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارات)، ج ١، ص ٤٩٦). وهذا كله يأتي من جهة أن المشائين لم يكونوا من أصحاب الشهود، ولو أن فيلسوفاً أصبح من أصحاب الشهود فإنه لا يعود بمقدوره الاعتقاد بالمنهج البحثي البحث، ولا يستفيد في فلسفته من المنهج الإشراقي.

٢. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق (التلويحات)، ج ١، ص ١٢١.

وقد أصرّ في موضع آخر على هذه النقطة وهي أن لقب «الحكيم» لا يُطلق على شخص لا يمتلك شهودًا. إن الفلسفة عبارة عن معرفة المجردات والأمور المرتبطة بالعوالم العليا، وإن العقل من دون شهود يكون بمنزلة الشخص الكفيف الذي يتلمّس طريقه بصعوبة، ولا يحصل إلا على معلومات قليلة جدًا بشأن الأشياء المحيطة به. وبذلك لا يمكن الحصول على فلسفة طليعية وموصلة إلى الحقائق؛ ومن هنا يجب علينا أن نتحرّك وأن نرى ونتدوّق:

«فإذا أطلقت (الفلسفة) يُعنى بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث الكلية المتعلقة بالأعيان، واسم الحكيم لا يُطلق إلا على من له مشاهدة للأمور العلوية وذوق مع هذه الأشياء وتألّه»<sup>١</sup>.

يرى الفلاسفة الإشرافيون والمتأهلون - بل وحتى العارفون - أن الطريق الشهودي أفضل من الطريق الاستدلالي. يذكر المولوي جلال الدين الرومي مثالاً في هذا الشأن، يقول: قام بعض اللصوص باقتحام بعض المنازل ليلاً، وحدثت ضجة أفاق صاحب المنزل من النوم بسببها، فسارع إلى مطاردة أحد اللصوص بعد أن رآه هاربًا، وكان على وشك الإمساك به، إذ صاح به أحد اللصوص الآخرين: لقد ظفرت باللص. فتخلى صاحب المنزل عن مطاردة اللص الهارب ظنًا منه أن اللص الحقيقي قد تمّ الإمساك به؛ فعاد إلى الشخص الذي كان قد أخبره بالظفر باللص، وقال له: ماذا وجدت؟ فقال له: لقد وجدت حذاءه! فصاح به صاحب المنزل: لم يكن بيني وبين الإمساك باللص سوى خطوتين فمنعتني من القبض عليه لتخبرني بالعثور على حذائه؟!<sup>٢</sup> يقول المولوي إن الحكماء الباحثين هم بمنزل شريك هذا اللص، وإنهم يحولون بينك وبين الوصول إلى الحقيقة التي لا تبعد عنك سوى خطوة واحدة ويشغلونك عن الحقيقة بالنظر في آثارها. إن الحكيم يسعى إلى التوسّل بالآلاف الأدلة ليثبت لك أن الله موجود، في حين أن في مقدورك مشاهدة الله بنفسك!

يقول شيخ الإشراق في المطارحات: إن بعض المطالب البحثية ليست سوى تكلفات لا

١. م.ن، ج ١ (المشارع والمطارحات)، ص ١٩٩.

٢. المولوي الرومي، المثوي المعنوي، الكتاب الثاني، ص ٢٧٦ - ٢٧٧، الأبيات: ٢٧٩٣ - ٢٨١٤.

طائل من ورائها، ولا تنطوي على فائدة غير إهدار الوقت. إن ظهور هذا النوع من الأبحاث يقضي على الحكمة، ويعمل على واد السلوك القدسي، ويغلق الطريق دون السلوك إلى الملكوت. إن الشخص لا يصبح حكيمًا بعد دراسة كتاب واحد، ومن دون سلوك الطريق إلى حضيرة القدس ومشاهدة الأنوار الروحانية.<sup>١</sup> ثم يُصرّ بعد ذلك على وجوب اقتران المنهج البحثي بالمنهج الإشرافي، ويقول:

«فكما أن السالك إذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت يكون ناقصًا غير معتبر ولا مستنطق من القدس».<sup>٢</sup>

وقال في موضع آخر بأن الذي لا يمتلك شهودًا ولا يمكن له أن يرصد الحقائق الروحانية، سوف يكون كذلك عاجزًا عن إدراك الحقائق؛ إذ يقول: «تدرك أكثر الحقائق بالرصد الروحاني إذا كان لك مرشد مطلع على حقائق خفيات الطرائق والأسرار، وإن لم تفعل فأنت في الحكمة كالأكمة في سياحة الأرض أو الزمن في أن يكون فيجًا».<sup>٣</sup>

إن العقل البحثي عاجز عن فهم الكثير من الحقائق العليا. لقد عمد الشيخ الرئيس إلى إنكار المُثُل؛ إذ لم يكن يستطيع تصوّر أن يكون شيئًا كليًا، وهو على الرغم من كليته يكون جزئيًا أيضًا. فحيث لم يكن يمتلك شهودًا، لم يكن يمتلك إدراكًا وفهْمًا عن «التشخص العقلي»، ومن هنا لم يتمكن من الوصول إلى الحقيقة في هذا البحث.

وهكذا هو الأمر في مورد فهم النصوص الدينية التي تشير إلى الحقائق الميتافيزيقية والماورائية المعقدة أيضًا. من ذلك مثلاً أننا نعلم ونرى أن ظاهرة التلقيح تحدث بين النباتات أيضًا، وعليه يمكن لنا أن ندرك ونفهم قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾.<sup>٤</sup> إلا أن الذي لم يشهد حقائق

١. م.ن، ج ١ (المشارع والمطارحات)، ص ٣٦١.

٢. م.ن.

٣. م.ن، ص ٤٤٤.

٤. الحجر: ٢٢.



العالم الأعلى لن يستطيع فهم قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾<sup>١</sup> بشكل جيد.<sup>٢</sup> وعلى هذا الأساس فإن الشهود والطريق الشهودي - من وجهة نظر شيخ الأشراق - أفضل من العقل والمنهج البحثي. وفي رسالة صغير سيمرغ قال في هذا الشأن صراحة: «أما من حيث العثور على الدليل وتأكيد البرهان، فمن الواضح أن المشاهدة أقوى من الاستدلال... لقد سألوا أحد المتصوفة: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: قد أغنى الصباح عن المصباح»<sup>٣</sup>.

والحقيقة هي أن الشهود يجعل عين العقل ثابتة، بل ويفتحها جيداً. إن العقل من دون شهود لا يستطيع الوصول إلى الكثير من الحقائق المعقدة والميتافيزيقية. من خلال رؤية آثار أقدام إنسان في الصحراء، ندرك أن شخصاً قد مرّ من هناك. وهنا يستدل العقل ويصل من الأثر إلى المؤثر وصاحب الأثر. ثم يقول الشخص الذي سبق له أن رأى الشخص الذي ترك ذلك الأثر في الصحراء: نعم، لقد مرّ بالأمس شخص بهذه الصحراء وكانت رجله اليسرى عرجاء. وهنا ندقق أكثر، وندرك أن بعض آثار الأقدام تختلف عن بعضها الآخر، ويتبين لنا أن أثر القدم اليسرى أصغر من أثر القدم اليمنى قليلاً. وبهذا المثال البسيط يمكن لنا أن ندرك أن الشهود يمكن أن يساعد العقل كثيراً وأن يجعل إدراكه أدق وأصح، ولكن من دون الشهود لا يمتلك العقل القدرة على التوصل إلى الكثير من الحقائق الظرفية والدقيقة.

لقد عمد شيخ الإشراق إلى تطبيق المنهج الشهودي، وأسس الفلسفة الإشراقية، وقام بعرضها في كتاب حكمة الإشراق. وقد رسم في مقدمة هذا الكتاب حدود عمله بوضوح وقال بأن هذا الكتاب قد تمّ تأليفه على أساس المنهج الشهودي والإشراقي. وقال في بعض فقرات هذه المقدمة:

١. هود: ٧.

٢. وأما العارف صاحب الكشف فهو يستطيع القيام بذلك دون صعوبة. انظر على سبيل المثال: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٦٥؛ القيصري، شرح فصوص الحكم، ص ٩٨٧.

٣. م.ن، ج ٣ (صغير سيمرغ)، ص ٣١٧.

«تلتمسون مني أن أكتب لكم كتابًا أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي»<sup>١</sup>.  
ثم قال إنه قد سبق له أن ألف قبل هذا الكتاب كتبًا أخرى على منهج المشائين، من قبيل:  
التلويحات، إلا أن هذا الكتاب من مقولة أخرى:

«وهذا سياق آخر أقرب من تلك الطريقة [المشائية] وأنظم وأضبط وأقل إتعاّبًا في التحصيل،  
ولم يحصل لي أولًا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر<sup>٢</sup>. ثم طلبت عليه الحجّة حتى لو قطعت  
النظر عن الحجّة - مثلاً - ما كان يشككني فيه مشكك»<sup>٣</sup>.

وحيث لم يكن المشاؤون من أصحاب الشهود أصلاً، أو كان شهودهم ضعيفاً، فقد كانوا  
جاهلين ببعض العوالم. يقول شيخ الإشراق إن المشائين كانوا غافلين عن عالين عظيمين<sup>٤</sup>. وإن  
مراده من هذين العالمين العظيمين هما: عالم أرباب الأنواع، بمعنى المثل الأفلاطونية، وكذلك  
عالم المثل المنفصل (عالم الأشباح المجردة والمثل المعلقة). إن شيخ الإشراق هو أول فيلسوف  
مسلم يعمل على إدخال عالم المثل في الفلسفة بشكل جاد، وقام بتقديم أمور فلسفية وعرضها  
على أساسه. ليس هناك في تفكير المشائين غير عالم المثل المتصل الذي هو الخيال المنطبع في  
المادّة، وهو أمر مادي، وليس هناك من أثر للعالم المنفصل والمجرد عن المادّة. وبعد أن قام  
شيخ الإشراق بإثبات هذا العالم، عمد إلى حل الكثير من المسائل على أساسه، من قبيل: مسألة  
المكاشفات الصورية للعرفاء والمعاد الجسماني. وأما ظهور بحث المثل الأفلاطونية بعد ذلك  
بشكل صارخ في أعمال صدر المتألهين، فيعود سببه إلى أن شيخ الإشراق قد أدخله في الفلسفة  
بقوّة، وإلا فإن ابن سينا كان قد عمل على استئصاله واجتثاثه بحيث لم يكن من المعلوم أن تقوم  
له قائمة من جديد أو يجد له موقعاً في الفلسفة. يقول شيخ الإشراق إنه كانت له تجارب متكررة  
وأنه قد شاهد عالم المثل مراراً:

١. م. ن، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ٩.

٢. يعني الشهود.

٣. م. ن، ص ١٠.

٤. م. ن، ج ١ (المشارع والمطارحات)، ج ١، ص ٤٩٦.

«لي في نفسي تجارب صحيحة تدلّ على أن العوالم أربعة: أنوار القاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخيان، وصور معلقة ومستنيرة»<sup>١</sup>.

يقول شيخ الإشراق إن المشائين ليس لديهم كلام بشأن المكاشفات الصورية لعرفاء الكلام؛ إذ حتى لو كان لديهم سلوك، لا يكون سلوكهم إلا ضعيفاً، ولذلك فإنهم قد غفلوا عن بعض العوالم والموجودات العليا:

«أما الكلام في الصور والأمر التي تتراءى لأرباب المشاهدات فلا نسلم للمشائين الكلام فيها، فإنه لم يسلك منهم إلا القليل، والذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفاً. ومن سلك عن أستاذ متأله أو بتأييد قدسي غريب، وإن كان قلّ ما يقع، فسيعرف أن المشائين غفلوا عن عالمين عظيمين<sup>٢</sup> ولم يدخلوا في أبحاثهم قط، وإن وراء ما ذكروا أشياء أخرى»<sup>٣</sup>.

لقد تمكن شيخ الإشراق بمساعدة الشهود من حلّ الكثير من المسائل؛ بمعنى أن الشهود القلبي قد ضاعف من مقدرته الفلسفية. من ذلك أنه - على سبيل المثال - قد ذكر الإضافة الإشراقية، وقدّم تحليلاً عن مسألة العلم الفعلي لله بالموجودات المادية وغير المادية. كما استعان في إثبات عالم المثال المنفصل باستحالة انطباع الكبير في الصغير، وقال بأن الكبير في هذه الحالة يجب أن يكون له موطنه الخاص، وبذلك توصل إلى تجرّد ذلك الموطن. إنه بسبب امتلاكه للشهود، حصلت له القدرة على القيام بهذا النوع من التحليلات، وأما تعليق الصور المثالية فقد بينها على أساس شهوده؛ بمعنى أنه قد رآها معلقة وليست متشبّثة بالمادّة، أي أنها ليست منطبعة في مادّة خاصة من الأمور المادية.

كما تحدّث شيخ الإشراق عن الحكمة وعن الحكيم الحقيقي. إن الفلسفة تروم الوصول إلى

١. م.ن، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ٢٣٢. إن الأنوار القاهرة عقول مفارقة، تشمل العقول الطولية والعرضية، أي المثل الأفلاطونية، والأنوار المدبرة هي النفوس، والبرزخيان هما عالم العناصر وعالم الأفلاك (إن شيخ الإشراق السهروردي يُسمّي موجودات عالم المادّة والعناصر أموراً برزخية)، والصور المعلقة هي موجودات عالم المثال المنفصل، ويتمّ التعبير عنها بالأشباح المعلقة أو الأشباح المجردة أيضاً.

٢. أي: عالم المثال المنفصل، وعالم المثل الأفلاطونية.

٣. م.ن، ج ١ (المشارع والمطارات)، ص ٤٩٦.

صلب الحقيقة والواقع. إن العارف الذي توصل إلى صلب الواقع بواسطة الكشف والشهود يُعدّ حكيماً حقيقياً، ويكون مالِكاً للحكمة الحقيقية، بمعنى أنه قد توصل إلى الواقع كما هو. إن مصدر هذا الكلام مكاشفة نقلها تحت عنوان «حكاية ومنام»<sup>١</sup>. يقول كنت ردحاً من الزمن منشغل التفكير والرياضة،<sup>٢</sup> وأشكل عليّ حلّ مسألة العلم، ولم يكن ما في الكتب يستطيع حل عقدة. وذات ليلة أخذتني سنة شبيهة بالنوم ورأيت أرسطو معلم المشائين، وشكوت إليه صعوبة هذه المسألة؛ فعرض عليه أرسطو جواباً، ثم ألقى عليه شيخ الإشراق مسائل أخرى وسمع منه بعض الإجابات. ثم أخذ أرسطو يُكثر من الثناء على أستاذه أفلاطون الأمر الذي أثار حيرة شيخ الإشراق. وبعد ذلك سأله شيخ الإشراق: هل هناك بين فلاسفة الإسلام من وصل إلى مرتبة أفلاطون؟ فقال أرسطو: ليس منهم من بلغ عُشر معشار مرتبته. ثم أخذ شيخ الإشراق يذكر له أسماء بعضهم، ولكن أرسطو كان يتجاهلها، حتى أخذ شيخ الإشراق يُسمّي العارفين من أمثال: أبي يزيد البسطامي وسهل التستري وأضرابها. عندها بان البشر والانسراح على محيا أرسطو، وقال:

«أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالي الشهودى»<sup>٣</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن أصحاب الشهود هم وحدهم الفلاسفة والحكماء الحقيقيون من وجهة نظر شيخ الإشراق. وقد ذكر هذا الأمر في الكثير من المواطن. من ذلك أنه يذهب مثلاً إلى الاعتقاد بأن الحكيم يجب أن يرتقي ويتمكن من خلع رداء البدن ويصل إلى الملكوت، وما لم يصل إلى الملكوت لن يكون حكيماً<sup>٤</sup>. وقد تحدّث عن الخميرة الأزلية والمقدّسة للحكمة أيضاً، وذهب إلى الاعتقاد بوجوب العثور على هذه الخميرة من طريق الكشف أيضاً. وقال بأنه قد

١. م.ن، ج ١، (التلويحات)، ص ٧٠.

٢. كان شيخ الإشراق يبارس الرياضة الروحية منذ أن كان يافعاً. وقد أُلّف بدايات كتاب التلويحات - حيث ورد هذا الكلام في بدايته - قبل أن يبلغ السنة الرابعة والثلاثين من عمره.

٣. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق (التلويحات)، ج ١، ص ٧٤.

٤. م.ن، ص ١١٣.

أدخل هذه الخميرة في فلسفته.<sup>١</sup> وقال شيخ الإشراق في موضع آخر:

«الصوفية والمجردون من الإسلاميين سلكوا طرائق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور».<sup>٢</sup> يمكن أن نستنتج مما تقدّم ذكره بوضوح أن الاتجاه المنهجي إلى العرفان والشهود كان موجودًا منذ البداية في الفلسفة الإسلام، حيث كان شكل هذا المنهج غائبًا في حكمة ابن سينا، وأزيح عن وجهه الستار في حكمة الإشراق للسهروردي. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة الإسلامية أخذت تقترب بلحاظ المنهج إلى العرفان أكثر فأكثر. لقد استفاد شيخ الإشراق من المنهج الشهودي في فلسفته، وأسس على هذا الأساس حكمة جديدة. وبطبيعة الحال فإن شيخ الإشراق لم يتمكن من الاقتراب من العرفان بلحاظ المحتوى؛ وذلك لأن شهوده لم يصل إلى عالم الإله والصقع الربوبي، وتوقف في حدود عالم العقل.<sup>٣</sup>

وعلى هذا الأساس فإن المنهج الشهودي كان موجودًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ البداية، وكان أخذًا بالتطور على الدوام. ومن هنا لم يكن صدر المتألهين هو أول من أقام منهجه الفلسفي على أساس المنهج البحثي / الإشراقي، ولم يكن هو الوحيد في ذلك. كما نشاهد الاستفادة من المنهج الإشراقي وتثيته بعد شيخ الإشراق بين الحكماء المسلمين أيضًا، ويمكن أن نذكر من بينهم المحقق الطوسي والميرداماد. بيد أننا نؤثر أن نقف في هذه المسألة عند هذا الحد، وننتقل إلى فهم صدر المتألهين للمنهج الإشراقي.

### الحكمة المتعالية والمنهج الإشراقي / البحثي

وقد ذكر صدر المتألهين صراحة أنه قد استفاد في فلسفته من كلا هذين المنهجين البحثي والإشراقي. فقد قال في مقدمة الأسفار:

«وألهمني [الله] بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف

١. للاطلاع في هذا الشأن، انظر: يزدان پناه، حكمت اشراق، ج ١، ص ٣٥-٣٩.

٢. م.ن، ج ١ (التلويحات)، ص ١١٣. وانظر أيضًا: م.ن، ج ١ (المشارع والمطارحات)، ص ٥٠٢.

٣. هذا ما حكم به شمس التبريزي بشأن المرتبة الشهودية لشيخ الإشراق. (انظر: الجامي، نفحات الأئس من حضرات القدس، ص ٥٨٦). كما أن نوع أبحاث وكشفيات شيخ الإشراق يثبت هذا الشيء أيضًا.

مبدئه ومعاده... قد اندمجت في العلوم التأهيلية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية»<sup>١</sup>.

لقد أطلق صدر المتأهلين على فلسفته عنوان «الحكمة المتعالية»، كما هو ظاهر من العبارات المذكورة. إن العلوم الإلهية قد اقترنت في الحكمة المتعالية بالفلسفة البحثية.<sup>٢</sup>

إن التأله يعني الاصطباغ بالصبغة الإلهية، وإن المتأله هو الشخص الذي أصبح متصفاً بالصفات الإلهية وأضحى صاحب كشف وشهود. إن لمفردة «التأله» في الحكمة الإسلامية سابقة تاريخية طويلة.<sup>٣</sup> وقد عمد شيخ الإشراق إلى تطهير الاستفادة من منهج التأله؛ أي المنهج الشهودي والإشراقي في الفلسفة في كتاب المطارحات:

«فإذا أطلقت (الفلسفة) يُعنى بها معرفة المفارقات والمبادئ والأبحاث الكلية المتعلقة بالأعيان، واسم الحكيم لا يُطلق إلا على من له مشاهدة للأمر العلوية وذوق مع هذه الأشياء وتأله»<sup>٤</sup>.

ويعود سبب تلقيب «صدر المتأهلين» بهذا اللقب إلى أنه كان صاحب كشف، وقدّم حكمة كشفية. يقول صدر المتأهلين إنه عمد إلى تغليف الحقائق الكشفية ببيانات تعليمية، وكان

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٩.

٢. إن ما يقوله من إدراجه للعلوم الإلهية بمعنى العلوم الشهودية في الحكمة البحثية والجمع بينهما إنما يشير إلى الأرضية التاريخية من الفصل بين هذين الأمرين. هو يرى أن الحكمة البحثية من دون شهود - كما يذهب إلى ذلك أغلب المشائين - وكذلك الشهود من دون بحث وبرهان - كما نلمسه من أغلب العارفين - كلاهما ناقص. وعليه يجب الجمع بين

البحث والشهود من أجل الحصول على النتيجة العالية. انظر: م. ن، ج ٧، ص ٣٢٦.

٣. لقد استعمل ابن سينا في رسالة العشق تعبير «التأله» و«النفوس المتألهة». انظر: ابن سينا، رسالة العشق، المطبوع ضمن رسائل ابن سينا، ص ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٦. وقد سبق لابن مسكويه الرازي أن استعمل هذه المفردة قبل ابن سينا. انظر: مسكويه الرازي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٣٦٢ و ٣٨٨. كما يمكن لنا مشاهدة هذا التعبير في آثار شيخ الإشراق في الكثير من المواضع أيضاً. انظر على سبيل المثال: مقدمته على كتاب حكمة الإشراق.

٤. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ج ١ (المشارع والمطارحات)، ص ١٩٩.

لا بد من الالتفات إلى أن كلمة «الذوق» مصطلح عرفاني ظهر في المرحلة الأولى من العرفان، وهي تعني تذوق الحقيقة من طريق الشهود، ولكن قد يُستعمل «الذوق» في معنى آخر ويُعدّ الأمر الذوقي بمعنى الأمر الخطابي وغير المتأصل، وليس هو المراد هنا.

مراده من ذلك أنه قدّم الحقائق الكشفية بلغة بحثية وأنه قد ألبس البيان البحثي ثوب الحقائق اليهودية.<sup>١</sup> ثم استطرّد صدر المتألهين في سياق العبارات المذكورة ليقول إن الحقائق التي ذكرتها في كتابي لا يمكن فهمها غير الأفاذ من العقلاء؛ إذ يقول:

«قد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب، ونهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب».<sup>٢</sup>

يقول صدر المتألهين إن فهم مسائل هذه الحكمة يتوقّف على شرطين، وهما: القوّة في النشاط الفلسفي البحثي - الذي يعبر عنه في بعض المواضع الأخرى بعبارة «تلطيف الذهن» - والكشف والذوق. إن الذي يتفق مع صدر المتألهين في المشرب؛ بمعنى الذي شهد هذه المطالب، يمكن له أن يحصل على فهم صحيح لهذه الأبحاث. وعلى هذا الأساس فقد تمّ الجمع - في الحكمة المعروضة في كتاب الأسفار وكذلك سائر مؤلفات صدر المتألهين - بين الحكمة البحثية والحكمة اليهودية.<sup>٣</sup> وعلى هذا الأساس يكون المنهج الفلسفي الخاص لصدر المتألهين الشيرازي بحثي / إشراقي.

كما ذكر صدر المتألهين هذه النقطة في رسالة المشاعر أيضًا؛ حيث قال:

«علمونا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الأنظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية، ولا من التخيلات الصوفية،<sup>٤</sup> بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم أجمعين».<sup>٥</sup>

١ . سيأتي لاحقًا كيف تصبح المطالب الكشفية فلسفية، ويمكن للفيلسوف أن يستفيد منها ويعمل على بيانها في الفلسفة أيضًا.

٢ . الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٩ - ١٠.

٣ . رأينا في الفصل الأول أن السيرة العلمية لقد اشتملت على هذا الأمر أيضًا. فقد تعرّض إلى الحكمة البحثية، كما كان صاحب شهود أيضًا، ثم تعرّض إلى بيان الحكمة المتعالية.

٤ . لقد عبّر في مواضع متعدّدة عن براءته من الصوفية الجاهلين. وفي المقابل أشاد كثيرًا بالعارفين المحققين.

٥ . الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ٥.

إن التعبير بـ«البرهانات الكشفية» مهم للغاية، ويزيد من أهميته ذكره في كتاب المشاعر الذي يتضمّن عادة الآراء النهائية والأخيرة لصدر المتألهين. فيما يلي سوف نبحت في هذه النقطة وهي كيف يمكن جعل الشهود برهائناً، وما هو السبب الذي جعل صدر المتألهين متمكناً من القيام بذلك.

وعلى هذا الأساس فإن منهج الحكمة المتعالية، بحثي / تألّهي، وإن تسمية صدر المتألهين لحكمته بـ«الحكمة المتعالية» يُشير إلى المنهج وإلى المحتوى؛ بمعنى أن محتوى حكمته وكذلك منهجها متعاليان.

إن التعبير بـ«الحكمة المتعالية» قد ورد أول مرة عن الشيخ الرئيس ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات، وذلك في معرض بحث النفوس الفلكية؛ إذ قال: «ما يلوحه ضرب من النظر مستورًا إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية».<sup>١</sup> وعليه يعود استعمال هذا التعبير إلى القرن الخامس للهجرة، وفي القرن الهجري السابع عمده المحقق الطوسي في شرح الإشارات إلى بيان شرح هذه العبارة بقوله:

«إنما جعل [ابن سينا] هذه المسألة من الحكمة المتعالية؛ لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة، وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها [أي: الكشف والذوق] متعالية بالقياس إلى الأول [أي: الحكمة البحثية]».<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس فإن مصطلح الحكمة البحثية والحكمة المتعالية - الذي استعمله صدر المتألهين - كان مصطلحاً مستعملاً وشائعاً.<sup>٣</sup> وكانت الحكمة المتعالية تُعرف بوصفها حكمة تجمع بين المنهج البحثي والشهودي. وإن صدر المتألهين من خلال إدراكه لهذا المعنى أطلق على فلسفته التأسيسية عنوان الحكمة المتعالية.

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٧٥.

٢. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٤٠١.

٣. يجب الالتفات إلى أن كتاب شرح الإشارات للمحقق الطوسي كان من المناهج الدراسية، وعلى هذا الأساس فإن جميع المختصين في الفلسفة كانوا مطلعين عليه.



## مباني استعمال الحكمة المتعالية للشهود

لا بد من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن فيلسوفاً مثل صدر المتألهين - الذي يولي أهمية للشهود ويعمل على الاستفادة منه في نشاطه الفلسفي - لم يلجأ إلى هذا الأسلوب عبثاً واعتباطاً. لا شك في أن هناك مبان عقلية خاصة تسمح للفيلسوف بأن يمنح نحو الشهود، وأن يستفيد منه في نشاطه الفلسفي. إن هذه المباني وتحليلاتها فلسفياً تشكل في الواقع جسراً فلسفياً بالنسبة إلى الفيلسوف كي يعمل على توظيف الشهود في فلسفته. إن هذه المباني في فلسفة صدر المتألهين، عبارة عن:

## ١. إظهار الواقع وحجية الشهود

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن كلا الطريقتين البحثي والكشفي، يوصل إلى الواقع، وقد أكد على هذه النقطة كثيراً، ومن ذلك قوله: «إن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف»،<sup>١</sup> وقوله: «إن المتبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة بالعيان». <sup>٢</sup> كما أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن العلم بحقيقة الوجود يكون إما بالمشاهدة الحضورية أو من طريق الاستدلال والبرهان الإيني، وهو بطبيعة الحال ينتج معرفة ضعيفة.<sup>٣</sup> وعلى هذا الأساس فإن أصل اعتبار الطريق الشهود مقبول عنده.

إن الطريق الشهودي والعلم الحضورى معتبر ومعبر عن الواقع على نحو الاستقلال، كما هو الحال بالنسبة إلى الطريق العقلي أيضاً. وعلى هذا الأساس حيث لا تكون هناك قرائن حتمية على الخلاف، فإنه يتم الحكم بصحته. إن العلم الحضورى والشهود عبارة عن مواجهة مباشرة ومن دون واسطة مع الواقع، فإذا لم يكن هذا النوع من المعرفة معتبراً، لن تكون هناك في البين معرفة حصولية معتبرة أيضاً؛ لأن المعرفة الحصولية معرفة بواسطة الأمر الحاكي، بمعنى الصورة الحصولية الموجودة في الذهن، ولكي تتحقق مثل هذه المعرفة يجب أن يُعلم الأمر الحاكي لنفس

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢١١.

٢. الشيرازي، العرشية، ص ٢٨٦.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٥٣. حيث وردت هذه العبارة لاحقاً.

الإنسان بشكل حضوري. بيد أن الأمر الحاكي لا يمكن أن يكون معلومًا بالواسطة، وإلا فسوف يلزم من ذلك التسلسل. وكذلك فإن عدم القول باعتبار الشهود، سوف يجعل من تفسير وبيان بعض الحقائق الدينية، ومن بينها الوحي، ومواجهة الأنبياء ﷺ للملائكة، والمواجهة المباشرة للأنبياء أو الملائكة مع الله سبحانه وتعالى،<sup>١</sup> سوف يكون مشكلاً أو مستحيلاً.

وبطبعة الحال فإن القول بحجية الشهود لا يعني أن جميع المكاشفات العرفانية سوف تكون متطابقة مع الواقع، كما أن القول بحجية الاستدلال العقلي لا يعني صوابية جميع البراهين والأدلة التي أقامها الفلاسفة. إن الكلام هنا يدور حول حجية الشهود الخالص. وبطبيعة الحال قد تكون هناك أسباب وعناصر تؤثر في شهود صاحب المكاشفة وتحرف شهوده، ومن هنا فقد عمد العارفون أنفسهم إلى تقسيم المكاشفات إلى صادقة وكاذبة، وذكروا ملاكات ومعايير للتمييز بين المكاشفات الصادقة والكاذبة. وبشكل عام فإن الشهود في نفسه حجة، ولكي يتمكن الشخص من الوصول إلى الشهود الخاص يجب أن يتحلّى بالطهارة الروحية والمعنوية. وعلى هذا الأساس يجب التمييز بين الشهود وشرائط الحصول عليه، ويجب عدم خلط أحكامهما ببعضها. ويجري ما يشبه هذا الأمر بشأن البرهان والمبرهن أيضاً.

## ٢. أفضلية الطريق الكشفي على الطريق العقلي

لقد عمد صدر المتألهين إلى مواصلة تراث فلسفة الإشراق، ويمضي قدماً من خلال سلوك المنهج البحثي / الإشراقي، إلا أنه يقرن مهمته بتحليلات قوية. وقد قام بتحليل المنهج الإشراقي في نظامه الوجودي بشكل دقيق. وقد ذهب إلى القول بأن الطريق الشهودي أفضل من الطريق العقلي، وقدّم بعض التحليلات في هذا الشأن، وفيما يلي سوف نستعرض بعضها على النحو الآتي:

### أ. ضعف المعرفة من طريق اللوازم والآثار

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن البرهان حجة ويوصل إلى الواقع. فبواسطة

---

١. في ضوء الآية الحادية والخمسين من الشورى لا يكون تكلم الله سبحانه وتعالى مع الإنسان ممكناً إلا بوحدة من ثلاث طرق، وهي: التكلم من دون واسطة، والتكلم من وراء حجاب، أو بواسطة ملاك الوحي.

الاستدلال يتضح الأمر المجهول وغير المرئي ويصبح معلومًا. وكما تقدّم في الفصل الثاني فإن العقل الاستدلالي عقل انتقالي. إن العقل الانتقالي يجعل من الأمر غير المرئي بمثابة الأمر المرئي. إن طريق الاستدلال مفتوح، وإن نتيجته معتبرة وقابلة للتابع، ولكن بالاستدلال إنما نصل إلى الشيء من طريق لوازمه وآثاره، لا من طريق ذات الشيء. بيد أن خاصية الكشف أنه يعمل على كشف ذات الشيء، ويجعل الشيء معلومًا من طريق ذات هذا الشيء. إن المكاشفة هي رؤية ذات الشيء واقعًا، وأما الاستدلال فليس كذلك.

لكي نصل إلى الواقع في مورد الأمور الغيبية والماورائية، هناك في الحقيقة طريقان: إما من طريق لوازمها وآثارها، أو من طريقها بنفسها وذاتها. وإن التحليل الوجودي لصدر المتألهين كالآتي: إن الوجود الذي يشكل المتن الأصيل للخارج، لا يمكن أن يرد على الذهن أبدًا. وإن الذي يرد من الوجود إلى الذهن إنما هو وجهه من وجوه الوجود الخارجي وعنوان من عناوينه. وعلى هذا الأساس فإن الوجود الخارجي ليس له ما يساويه، كي يمكن لهذا المساوي أن يرد على الذهن ويعبر عنه بشكل كامل، بخلاف الماهية التي ترد حقيقتها على الذهن، وإن الحاكي الذهني عنه يتطابق ويتساوى مع المحكي الخارجي له بشكل دقيق. يمكن الإشارة إلى وجود الشيء من طريق لوازمه ولآثاره، بيد أن المشاهدة الحضورية وحدها هي التي تصل إلى صُلب الوجود.

«لا شيء أعرف منه، ولا يمكن تصوّره؛ لأن تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود؛ أما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة والعيان دون الحدّ والبرهان»<sup>١</sup>.

إن معرفة الوجود الخارجي من طريق اللوازم والآثار معرفة ضعيفة، وإن مشاهدة ذات الوجود الخارجي معرفة قوية. ومن هنا فإن المشاهدة أقوى من الاستدلال. لقد عمد صدر المتألهين إلى بيان هذا التحليل والبيان على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأن متن الوجود الأصيل لا يرد إلى الذهن.

١. الشيرازي، المظاهر الإلهية، ص ٢٦.

كما أن له تحليلاً مشابهاً للتحليل أعلاه، ويقول إن الوجود ليس له جنس وفصل؛ وعليه لا يكون له تعريف، ومن هنا فإنه لا يصل إلى متناول الذهن. إن الذهن إنما يصل إلى معرفة الحقائق من طريق اللوازم والآثار فقط.

«إن الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية... وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها، وإذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركها في الحدود كما مرّت الإشارة إليه، فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»<sup>١</sup>.

وله في موضع آخر كلام مماثل لهذا الكلام، يقول فيه:

«إن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن، وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي، وهو وجه من وجوهه، والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية»<sup>٢</sup>.

ب. المعرفة العقلية مشاهدة من بعيد وأجواء ملبّدة بالضباب

إن لصدر المتألمين في فضائه الوجودي تحليل آخر أيضاً، وهو تحليل نافع ويساعد على فهم المسألة. فهو يقول إن الفيلسوف من خلال مشاهدة الأشياء المادية ينتقل إلى مشاهدة حقائقها الكلية التي هي أرباب الأنواع، ويعمل على مشاهدتها. ولكن السؤال الجدير بالطرح في البين هو: إذا كان هذا العلم حضورياً وشهودياً، فكيف لا يمكن تشخيصه ويكون مبهماً وغامضاً ويقبل الصدق على أفراد متعددين؟ والجواب الذي بيديه صدر المتألمين عن هذا السؤال هو القول: إن الفيلسوف ينظر من بعيد وفي جو مليء بالضباب، وعليه فإنه يحصل على مفهوم قابل للصدق على الكثير من الأفراد. وأما العارف فإنه يشاهد الحقائق العقلية الكلية عن كثب، ومن هنا فإنه يحصل عليها ويفهمها من دون غموض ولا إبهام، ويدرك أن لهذه الحقائق تشخيصاً عقلياً وكلية سعيّة؛ ومن هنا فإنها على الرغم من تعيّناتها، فإنها كلية وسارية في الكثير من الأفراد. وعليه فإن اختلاف رؤية الفيلسوف عن رؤية العارف تكمن في أن الأول يرى الأمور من بعيد،

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٥٣.

٢. م. ن، ص ٦١.

بينما الثاني يراها من قريب.<sup>١</sup> وبهذا التحليل يثبت صدر المتألهين بيسر أن الشهود أقوى من الاستدلال والطريق العقلي.

ج. استحالة معرفة حقيقة الفصل من طريق العقل

التحليل الآخر لصدر المتألهين هو أن شكل وجود الشيء يتعين بواسطة الفصل؛ بمعنى أن حقيقة الشيء لا تُفهم إلا من طريق الفصل. وبعبارة أخرى: إن الفصل هو نمط وجود الشيء، وعليه فإنه للعثور على حقيقة الشيء - التي تمثل شكل وطريقة وجوده - يجب العثور على حقيقة فصل ذلك الشيء. بيد أن حقيقة الفصل لا يتم الحصول عليها بالأسلوب العقلي ومن طريق الاستدلال، وإن العقل إنما يستطيع التعرف على مجرد آثار الأشياء ولوازمها. وهذه النقطة هي التي أشار إليها الشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب التعليقات بقوله:

«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض».<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس فإن الطريق العقلي لمعرفة حقائق الأشياء - المتمثلة بفصولها - مغلق. وبالتالي فإن حقائق الأشياء لا يمكن التعرف عليها إلا من طريق الشهود. وقد عمد صدر المتألهين في البداية إلى نقل عبارات الشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب التعليقات ثم عقب على ذلك بالقول:

«أقول: تأويل كلامه ما أو مانا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً باللّم؛ حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تُعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية؛ فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها وتلك المفهومات وإن

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩، ١٩٨١ م؛ الشيرازي، الحاشية على

إلهيات الشفاء، ص ١٣٠.

٢. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٤.

كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّى بالحدّ المشتتمل على ما يُسمّى جنسًا وما يُسمّى فصلاً، إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة<sup>١</sup>. وعلى هذا الأساس لا يمكن الوصول إلى كنهه وحقيقة الشيء - التي تمثل طريقة وشكل وجوده - من طريق المفاهيم، إلا من طريق الآثار واللوازم.

د. لزوم شهود المبادئ العالية لمعرفة كنه الأشياء

قال الفلاسفة إن ما يكون له سبب إنما يتمّ التعرّف عليه بشكل صحيح من خلال التعرّف على سببه. وإن تفصيل هذا الكلام هو أنه يجب في معرفة حقيقة كل شيء ذي سبب الذهاب إلى المبادئ العالية لذلك الشيء ومشاهدتها. وهذا هو الطريق الذي سلكه العارفون من أجل معرفة الأشياء. وعلى هذا الأساس حيث لا يمكن للعقل أن يحصل معرفة ضعيفة بالأشياء إلا من طريق لوازمها وآثارها، فإن مرتبة مكاشفة العارفين في إفادة اليقين تكون أفضل من مرتبة البرهان العقلي.

«فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم أن العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها»<sup>٢</sup>.

وهكذا تحدّث صدر المتألمين في باب الهويات الوجودية التي تكون هويتها فقرية أيضًا. فإنه يثبت أن الهويات الوجودية هي عين الفقر، وإن نمط وجودها فقر ويحتاج إلى مبادئ وجودية ومقومات فاعلية. وإن الذي يدرك الوجودات بشكل مستقل، لم يصل إلى كنهها؛ لأنها عين الفقر. إن العلم الاكتناهي بالوجودات إنما يكون من طريق العلم الاكتناهي بمبادئ وجودها: «لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفارقة لذوات، إلا من سبيل الاكتناه بما هو

مقوم له من مبادئ الوجودية ومقوماته الفاعلية»<sup>٣</sup>.

١. فيه إشارة إلى الفصل المنطقي والفصل الاشتقاقي.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣٩٢-٣٩٣.

٣. م. ن، ج ٢، ص ٣١٥. وانظر أيضًا: م. ن، ج ١، ص ٨٧.

٤. م. ن، ج ١، ص ٨٧.

إن كلام صدر المتألهين هو أن العلم بالشيء إنما يمكن أن يتحقق من طريق العلم بسببه. ومن دون الاتحاد مع الحقيقة الوجودية للسبب ومشاهدتها بشكل حضوري، لا يمكن إدراك فقر الهويات الوجودية. ولكي نفهم عين فقر الهويات الوجودية يجب مشاهدة مبادئها الوجودية. ومن هذا الطريق يمكن أن ندرك أن الهويات الوجودية للممكن مفتقرة إلى الذوات. والنتيجة هي أن صدر المتألهين كان يؤكد على هذه النقطة دائماً وهي أنه لا بدّ في معرفة حقائق الأشياء من الحصول على كيفية وجودها، وإن كيفية الوجود إنما يمكن التعرف عليها من طريق السبب. وعلى هذا الأساس يجب السفر إلى العوالم الأعلى من خلال الشهود. وهذا هو ما يقوم به المحققون من العارفين.

#### ضرورة الاستفادة من الشهود في الفلسفة

ما هي الضرورة التي تدعو الفيلسوف إلى توظيف الشهود، وهو الذي يتتهج في نشاطه الأسلوب العقلي؟ وما هو الداعي إلى نتهاج الفيلسوف للمنهج الشهودي، ليقول بعد ذلك إنه من أصحاب الشف وإنه من أصحاب البرهان أيضاً؟ لقد تحدّث صدر المتألهين في هذا الشأن وذكر بعض التحليلات أيضاً.

#### ١. تعقيد ودقة حقائق العوالم العليا

إن البيان والتحليل الأول هو أن العوالم العليا بالغة الصعوبة والتعقيد، ولا يكفي لمجرّد الذكاء الحاد والقوة العقلية لوحدها الوصول إلى أسرارها. فمن دون الارتباط المباشر والمشاهدة لا يمكن الاطلاع على أسرار تلك العوالم ولا حتى على أسرار عالم المثال أيضاً. نعلم أن أحكام الروح التي هي مجرّدة، تختلف عن أحكام الموجودات المادية إلى حدّ بعيد. وحتى أحكام الروح الإنسانية التي هي حقيقتنا، من الصعوبة بمكان الوصول إلى أسرارها بالعقل فقط. وأما الذي يخوض تجربة خلع البدن، فيمكن أن يدرك بسهولة أن النفس غير البدن، وأن النفس حقيقة البدن. يقول صدر المتألهين: يجب أن نذهب إلى كشف الحقيقة مشياً على الأقدام ومشاهدة الحقيقة عياناً؛ ثم العمل بعد ذلك على ممارسة النشاط الفلسفي. وللعثور على أسرار المبدأ والمعاد

يجب العمل على ترك الدنيا وممارسة الرياضة الروحية؛ لأن أغلب هذه الأسرار بعيد عن متناول العقل.

«إن أكثر أحوال المعاد كأحوال المبدأ أسرار على العقول الإنسانية وإن كانوا من الأذكياء ما لم يقيموا على الرياضات وترك الاشتهار وطلب الجمعية ووفور الجاه وتقرب السلطان»<sup>١</sup>.  
يقول صدر المتألهين في تفسير آية الكرسي:

«إن العلوم المعرفية الأربعة - وهي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وعلم المعاد - من أدق وأعقد العلوم، ولا يمكن الحصول عليها إلا بترك الدنيا والاشتغال بأنواع الرياضات في الخلوات. وعلى هذا الأساس فإنه في هذا المقام ليس بصدد القول بأن هذه الأمور يمكن فهمها بالعقل الحاد والذكاء الوقاد فقط، ولكن هذا الأمر بالغ الصعوبة والتعقيد، وإنما هو بصدد القول باستحالة ذلك وعدم إمكانه أصلاً. بالإضافة إلى الذهن الصافي والذكاء الحاد، لا بد كذلك من ترك الدنيا والقيام بالرياضات أيضاً؛ ليمكن الإنسان من الوصول إلى الحقائق وإدراكها في ضوء الشهود: «حرام في الرقم الأول الواجبي<sup>٢</sup> والقضاء السابق الإلهي أن يرزق شيء من هذه العلوم الأربعة خصوصاً معرفة الذات وعلم الآخرة، إلا مع رفض الدنيا وطلب الحمول وترك الشهرة مع فطنة وقادة وقرينة متقادة وذكاء بليغ وفطرة صافية وحس شديد»<sup>٣</sup>.  
والتحليل والبيان الآخر لصدر المتألهين في هذا الشأن هو أن الحقائق الميتافيزيقية والماورائية بالغة التعقيد والدقة وتنطوي على الكثير من الأسرار، ونحن البشر الذين نسكن في هذه الدنيا قد أحاطت بنا الكدورات وابتعدنا عن إدراك اللطائف. ولكي تتمكن من فهم تلك الحقائق بشكل صحيح يتعين علينا اكتساب اللطافة وأن نصبح مسانحين لها. وإن طريق اكتساب اللطافة والمسانحة معها والوصول إلى التناسب مع تلك الحقائق، هو العمل بالرياضات والوصول إلى الكشف. ونتيجة لاكتساب تلك اللطافة والكشف، تنكشف تلك الحقائق وتصبح مشهودة،

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٨٠.

٢. بمعنى المقدرات التي يكتبها القلم الأعلى.

٣. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص ٦٠.



وبالتالي نحصل على فهم صحيح لها. وبعد ذلك يمكن التفلسف بشأن تلك الحقائق، ويمكن لنا في معرض إثباتها إلى الآخرين أن نقيم البرهان عليها وترتيب نظام فكري لها. وأما من دون الفهم الصحيح فإن أدلة وتحليلات الفيلسوف سوف تخطئ الهدف وتذهب شططاً، في حين أنه يتصوّر أنه قد أقام البرهان وأصاب الواقع كما هو. ومن هنا يقول صدر المتألهين إنه قد ألبس الحقائق الكشفية في فلسفته ثوباً برهانياً.<sup>١</sup> وعلى هذا الأساس يكون أسلوب النشاط الفلسفي عبارة عن وجوب الاستعانة بالكشف، ثم العمل على إثبات معطياتها بالبرهان.

«اعلموا أن المباحث الإلهية والمعارف الربانية في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلا واحد بعد واحد، ولا يهتدي إلى كنهها إلا وارد بعد وارد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهية والتعمق في الحقائق الربانية، فعليه الارتياض بالرياضات العلمية والعملية واكتساب السعادات الأبديّة، حتى يتيسّر له شروق نور الحق وتحصيل ملكة خلع الأبدان والارتقاء إلى ملكوت السماء ولذلك قال المعلم الأول أرسطاطاليس الفيلسوف: (من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى)؛ لأن العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية، فإدراكها يحتاج إلى تجرّد تام ولطف شديد؛ وهو (الفطرة الثانية) [وهذا التناسب ضروري]، إذ أذهان الخلق في أول الفطرة جاسية كثيفة».<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس فإن كلام صدر المتألهين هو أن العقل إذا بقي على حالته الأولى، لن يكون بمقدوره الوصول إلى العوالم العليا والاطلاع على أسرار تلك العوالم. إن العقل العادي عقل نازل. وإنه يجب على العقل أن يتبدّل وأن يرتقي ويصبح مقتدرًا ومستنيرًا كي يتمكن من إدراك تلك الحقائق. وإن الذي يجعل العقل قادرًا على ذلك هو الكشف، الذي هو بدوره من ثمار ونتائج الخلوات والرياضات. لقد أشار الحكماء إلى هذه النقطة مرارًا وتكرارًا وهي أن الوصول إلى طور وراء طور العقل العادي، يحتاج إلى ولادة ثانية، ولا يمكن تحقيق ذلك بواسطة الطبيعة الأولى المشوبة بالكدورات. إن على العقل أن يصبح عقلاً خالصًا، وإلا فلا يمكن الوصول إلى

١. لقد سبق لنا أن ذكرنا كلام في هذا الشأن. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٩.

٢. الشيرازي، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ص ٨-٩. وانظر أيضًا: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٨.

فهم الحقائق العليا بالعقل المشوب بالكدر. من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألهين يرى أن فهم مسألة الوجود الفقري من هذا القبيل.

«هذا مما يحتاج تصوّره إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة، ولهذا قيل: إن

هذا طور وراء طور العقل؛<sup>١</sup> لأن إدراكه يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقرينة ثانية».<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألهين بصدد القول إن المتشبهين بالدنيا قد اكتسبوا طبيعة مكدّرة، ولكي يصلوا إلى فهم الحقائق العليا عليهم أن يولدوا من جديد ليحصل التناسب بينهم وبين تلك الحقائق.

وعلى كل حال فإنه في المنهج الإشراقي / البحثي، يرتقي العقل البحثي والفلسفي لدى الفيلسوف، بمعنى أن ذات العقل الذي يجب عليه الاشتغال بالفلسفة، يكتسب بالشهود القلبي قوة وقدرة مضاعفة ليتمكن من القيام بالتمييز والاستدلال الفلسفي بشكل أفضل. وقد تمّ التعبير عن هذا المعنى بـ «الفطرة الثانية». وفي الحقيقة فإن العقل بمساعدة الشهود يكتسب عقلاً فطرياً ثانياً، ويتحوّل من العقل العادي والبحثي إلى العقل البحثي الخالص. إن العقل البحثي الخالص عقل حاد وناصح الفهم ولّاح وراسخ وقويّ في فهم الحقائق المعقدة وفي غاية الدقة واللطافة.

### العقل المستنير

إن المصطلح الآخر الذي يتمّ استعماله للعقل المرتقي تبعاً للعرفاء، هو «العقل المستنير». إن العقل المستنير هو العقل الذي تنور بنور الكشف والشهود، وصار في ضوء هذا النور قادراً على إدراك الكثير من الحقائق المعقدة والماورائية. إن على العقل أن يُشّاب بالكشف، بمعنى أن عليه الاستعانة والاستظهار بالكشف كي يصبح قوياً.

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن الحسّ الإنساني حسّ عقلائي، وأن الحسّ الحيواني

١. لقد استعار هذا التعبير من العارفين.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٨٧.

حسّ وهمي.<sup>١</sup> إن الإنسان يحسّ بالأشياء وبذلك يصل إلى القوانين العامة والمفاهيم الكلية، وأما الحيوان فإنه على الرغم من إحساسه بالأشياء، إلا أنه لا يقوم بمثل هذه الأنشطة. ويعود السبب في ذلك إلى أن حسّ الإنسان حسّ عقلائي، بينما حسّ الحيوان حسّ وهمي. إن العقل هو السلطان على سائر قوى الإنسان الأخرى والحاكم عليها، كما أن سلطان القوى الحيوانية هو الوهم الذي يهيمن على جميع قوى الحيوان الأخرى. وبعبارة أخرى: إن حسّ الإنسان مستنير بنور العقل، وأما حسّ الحيوان فلا نصيب له من هذا النور. ولهذا السبب يمكن للإنسان أن يتحرّك بوحى من هذا الحس ويصل إلى إدراك الكلي. إن حسّ الإنسان راق ومستنير.<sup>٢</sup> وعلى هذه الشاكلة يمكن لعقل الإنسان أن يستضيء بنور القلب ويصبح مستنيرًا. إن العقل الذي يستنير بنور القلب والكشف النوراني فإنه يرتقي ويحصل على إدراكات لم يكن يستطيع بلوغها قبل حصوله على تلك الاستنارة.

وقد تحدّث العارفون عن العقل المستنير، وأشاروا إلى هذه النقطة. من ذلك - على سبيل المثال - قال المحقق القيصري:

«القلب إذا تنوّر بالنور الإلهي، يتنوّر العقل أيضًا بنوره ويتبع القلب، لأنه قوّة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكًا مجردًا من التصرّف فيها».<sup>٣</sup>

وقد عمد صائن الدين بن ترکه الإصفهاني إلى بيان هذا المطلب بشكل واضح، إذ قال:

١. هذا ما أشار إليه الرئيس أبو علي بن سينا واستحسنه صدر المتألهين، وذكره في أبحاثه أيضًا. قال في بحث النفس من كتاب الشفاء: «... وإن كان الإنسان قد يعرض لحواسه وقواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم؛ فلذلك يثيب من فوائد الأصوات المؤلفة والألوان المؤلفة والروائح والطعوم المؤلفة ومن الرجاء والتمني أمورًا لا تصيها الحيوانات الأخرى، لأن نور النطق كأنه فائض سناح على هذه القوى. وهذا التخيل أيضًا الذي للإنسان قد صار موضوعًا للنطق بعد ما أنه موضوع للوهم في الحيوانات». ابن سينا، كتاب الشفاء (المنطق)، ج ٢، ص ١٦٢. وانظر أيضًا: م.ن، ص ١١٢. وللمزيد من الاطلاع في هذا الشأن، انظر: حسن زاده الأملي، سرح العيون في شرح العيون، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

٢. تقدم في الفصل الثاني ذكر بعض المسائل في هذا الشأن.

٣. القيصري، شرح فصوص الحكم، ص ٣٤٧.

«إنا لا نسلم أن العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدرجات التي في الطّور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً. نعم، إنّ من الأشياء الخفية ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّة أخرى هي أشرف منه، واستبانة نور أضواء هو أتم منه، ... لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدرجاته، كما في المدرجات الجزئية، فإنه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أخرى، لكنها أنزل وأخسّ منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدرجاته على السواء»<sup>١</sup>. وهكذا نرى أن صائن الدين يقول هناك أشياء مستترة لا يمكن للعقل أن يدركها بنفسه. وهذا هو ما ذكره صدر المتألمين. إن العقل البحتي العادي لا يستطيع لوحده الوصول إلى الكثير من الحقائق الغيبية والماورائية. إن الشهود القلبي ينير العقل ويجعله أفضل ويعمل على إعداده وتقويته من أجل الوصول إلى الحقائق العليا والمعقدة.

قال صدر المتألمين بعد البحث حول الأفعال النفسانية وأن شعور النفس بهذه الأفعال يكون على نحو حضوري:

«هذه المعاني وإن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور البصيرة والكشف، ولذلك مما خفيت على أكثر المفكرين فضلاً عن المجادلين والمقلدين»<sup>٢</sup>.  
وقد تحدّث الأغا علي المدرّس في معرض تهميشه على هذه العبارة من صدر المتألمين، وشرحه للبصيرة والكشف، قائلاً:

«أي: البصيرة القلبية وكشف العقل المتنوّر بنور البصيرة القلبية الحاصل من المجاهدات والرياضات الملازمة للتوجّه إلى مبدأ أنوار العلم ومنبعها»<sup>٣</sup>.

وبطبيعة الحال ليس المراد - على ما سيأتي - أن استنارة العقل تكفي للقيام بالنشاط الفلسفي. إن الفيلسوف بعد أن يستنير عقله يباشر النشاط الفلسفي ويقوم بعملية الاستدلال، وبذلك يكون بمقدوره تقديم فلسفة أفضل، وهو ما قام به صدر المتألمين بجدارة. إن إقامة البرهان على

١. ابن ترکه الإصفهاني، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٧٦.

٣. م. ن.

مطلب تم اكتشافه يقترن أحياناً بالكثير من الصعوبات البالغة، وهو في حد ذاته يعتبر عملية مهمة ومعقدة.<sup>١</sup>

## ٢. تجربة الفيلسوف الشخصية

إن صدر المتألمين -بالإضافة إلى التحليلات السابقة؛ ونعني بها: تعقيدات العوالم العليا ولطافتها ولزوم الحصول على اللطافة والتناسب من أجل إدراكها - قد عاش بنفسه تجربة ضرورة الاستفادة من الشهود في النشاط الفلسفي وشاهدها بعينه. وإنه من خلال المقارنة بين معطياته الفلسفية بعد حصوله على الكشف وقبله، وصل إلى نتيجة مفادها ضرورة الاستفادة من الشهود في النشاط الفلسفي الصحيح، ونصح الآخرين بذلك أيضاً. وقال في تفسير سورة الواقعة في هذا الشأن:

«وإني كنت سألماً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظائر، حتى ظننت أنني على شيء، فلما انفتحت بصيرتي قليلاً ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي - وإن حصلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان - فارغة من علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلا بالذوق والوجدان، وهي الواردة في الكتاب والسنة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورساله، ومعرفة النفس وأحوالها من القبر والبعث والحساب والميزان والصراف والجنة والنار وغير ذلك، مما لا تعلم حقيقته إلا بتعليم الله، ولا تنكشف إلا بنور النبوة والولاية. والفرق بين علوم النظائر وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة... فعلمت يقيناً أن هذه الحقائق الإيمانية لا تدرك إلا بالتصفية للقلب عن الهوى، والتهذيب عن أعراض الدنيا، والعزلة عن صحبة الناس وخصوصاً الأكياس، والتدبّر في آيات الله وحديث رسوله وآله ﷺ والتسير بسيرة الصالحين في بقية من العمر القليل وبين يدي السير الطويل. فلما أحسست بعجزتي وأيقنت أنني لست على شيء، وقد كنت قنعت من ضوء النور بظلم وفيء،

١. تقدم في الفصل الأول مقدار ما عاناه من أجل إقامة البرهان على اتحاد العاقل والمعقول الذي سبق له أن شاهده.

اشتعلت نفسي لكثرة الاضطراب اشتعالاً قوياً، والتهب قلبي لشدة الانضجار التهاباً نورانياً، فتداركته العناية الأزلية بالرحموت، ونظرت إليه العطوفة الربانية بشيء من لوازم الملكوت ... فاطلعت على بعض أسرار التنزيل وحقائق التأويل»<sup>١</sup>.

يقول صدر المتألهين صراحة أنه قبل الكشف والشهود كان فارغ الوفاض من المعارف الحقيقية، ولكنه أصبح بعد الكشف قادراً ومسلحاً بالكثير من المعارف. وبعد هذا الاقتدار باشر النشاط الفلسفي وقرن المعارف الكشفية بالبرهان، وأسس لمنهجه المسمّى بـ«الحكمة المتعالية». وقد عمد صدر المتألهين في النص المذكور إلى تعداد بعض المعارف التي لا يمتلك العقل الكثير من السبل في الوصول إليها. وقد تحدّث في مواضع أخرى عن هذا الصنف من المعارف. فقال في كتاب المبدأ والمعاد على هامش مسألة «كيفية حصول العقل الفعال في نفوسنا»: إن كمال النفس الإنسانية يكون من خلال الاتصال والاتحاد مع العقل الفعال. ويرد هنا هذا السؤال القائل: كيف يمكن للعقل الفعال أن يكون علّة فاعلية ومتقدّمة على النفوس الإنسانية، ويكون في الوقت نفسه غاية تصل إليها النفوس الإنسانية بعد اجتياز المراتب الصعودية الوجودية؟ يقول صدر المتألهين: نحن شهدنا ذلك، فعلى كل من أراد الوصول إلى هذا الأمر أن يسلك الطريق الذي سلكناه:

«وإن استشكل الأمر على أحد من جهة أن شيئاً واحداً كيف يكون مبدءاً فاعلياً لشيء متقدماً عليه وغاية ذاتية لاحقة به بعد مراتب تصعداته في الوجود وترقياته في الكون، فعليه أن ينظر في ما حققناه، ويسلك الطريق الذي سلكناه في أسفارنا الإلهية ورياضاتنا القدسية، حيث عرفنا بنور البرهان وشهود العيان، أن المبدأ الأعلى له الأولية والآخريّة لأجل انبساط وحدته الحقّة وشمول هويته الإلهية»<sup>٢</sup>.

وقال في ذات هذا الكتاب إن حقيقة النفس الإنسانية وكيفية وحدتها أمر معقد، ولا يمكن

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص ١٠ - ١١. وانظر أيضاً: م.ن، ص ٦ - ٧.

٢. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٥٧. وانظر أيضاً: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص

الوصول إليها إلا بالشهود. وقد ذكر أن إدراك الحكماء من المشائين والرواقيين لحقيقة النفس إدراك ناقص، وقال في هذا الشأن:

«اعلم أن حقيقة النفس ونحو وحدتها شيء غامض غفل عنها الأكثرون، ولم يصل ولا يصل إلى غورها إلا الأقلون من أصحاب السلوك والرياضات. وما أدركه الحكماء المشاؤون والفلاسفة الرواقيون في النفس من التجرد الصرف والطهارة عن البدن وأوصافه فهو صدق وصواب لكنه يرجع إلى تنزيه قوة من قواها بل مرتبة من مراتبها المسماة بالقوة العاقلة وهي مرتبة غيبتها عن البدن وقواه واتصالها بعالم القدس ورجوعها إلى جهة الوحدة، وليست حقيقة النفس عند أرباب الذوق والشهود مجرد قوة عاقلة مباينة للأبدان منزهة عن الأجرام، بل البدن عندهم كظل لنور النفس لا استقلال له في الوجود، كما لا استقلال له في الحركة الإرادية»<sup>١</sup>

وقد تحدّث صدر المتألهين، بعد بيان توضيحات حول النفس والبدن بما يتطابق مع مشربه - الذي هو مشرب إشراقي - قائلاً:

«ولنصرف عنان الكلام عن هذا الأسلوب الذي يكاد أن يخرج عن طور عقول الجمهور إلى ما كنا فيه»<sup>٢</sup>.

المورد الآخر هو تحليل الكشف الصوري للعرفاء. يقول صدر المتألهين إن المشائين يعتبرون الكشف الصوري للعرفاء بأنه انطباع الصوّر في الذهن. إن هذا الكلام بحسب أسلوب أهل البحث متين بطبيعة الحال، إلا أن الذي هو من أصحاب الشهود يعلم أن العارفين يشاهدون هذه الصوّر في عالم المثال:

«وأنت تعلم أن طريقتنا أسدّ وأوثق من هذه، وكلام هؤلاء في هذا المقام، وإن كان بحسب طريقة البحث وعند أهل الاحتجاب عن مشاهدة الصوّر الغيبية المعلقة في غير هذا العالم في غاية القوة والمتانة، إلا أن من ذاق مشرباً آخر، يعلم أن الصور الشريفة التي يراها السلاك وأهل الكمال والإلهيون والسفراء أجلّ من أن تكون منطبعة في قوى إنسانية، ومشاعر مادية بل هي

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٠٧-٣٠٨.

٢. م.ن، ص ٣٠٨.

مرئية في هذا العالم. فالمصير إلى غير طريقة الانطباع في الصور الغيبية»<sup>١</sup>.  
ثم استطرده صدر المتألهين في سياق تحقيق المشائين حول الصور التي يراها البعض في اليقظة، وقال: إن إشكال هؤلاء يكمن في أنهم إما ليسوا من أصحاب السلوك والشهود، أو أن سلوكهم ضعيف، ومن هنا فإنهم قد غفلوا عن هذين العالمين العظيمين:

«هذا الذي ذكرناه من التفصيل أيضًا مبناه على طريقة المشائين من إنكار وجود الصور الغائبة عن الحواس في عالم غير هذا العالم... والحق عندنا أن الأمور التي تترأى لأرباب الشهود وأصحاب الكشف، والكلام فيها غير مسلم لتوابع المعلم الأول ومن يحدو حدوهم؛ لأنهم غفلوا عن عالمين عظيمين، ولم يدخلوا في بحوثهم وأنظارهم، هما عالم المثل الأفلاطونية التي هي جنة المقرّبين، وعالم الأشباح المثالية التي هي منقسمة إلى جنة السعداء، وجحيم الأشقياء، كل منهما على طبقات متفاوتة، كلها موجودة في الخارج، وإنما غفلوا عنها، لأنه لم يسلك أحد منهم سبيل القدس، ولا اشتغلوا بالرياضة والتنزيه، والذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفًا، ومن سلك إما من مرشد متأله، أو بتأييد إلهي غريب وقع على الندره فسيطع على وجود أمور تيقن أنها غير موجودة في مواد هذا العالم ولا في تجاويف دماغه على ما زعمه المشاؤون، بل في صقع آخر من غير ريبه، وإن كذبه أهل البحث يكذب هو إياه بالمشاهدة المتكررة»<sup>٢</sup>.

نقل صدر المتألهين في كتاب الأسفار عبارة عن إثولوجيا، وقال بإمكان الاستعانة بها في حل الكثير من المطالب، من قبل: إثبات المعاد الجسماني، وكيفية ارتباط المعلولات بعلمها، وكيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن؛ حيث عجز الشيخ الرئيس ابن سينا عن إدراك ذلك رغم ذكائه الوقاد وشدة فهم ولطافة طبعه. ثم قال بأن هذا النوع من المسائل إنما يمكن كشفه من طريق الكشف والشهود فقط:

«واعلم أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية

١. م. ن، ص ٤٧٦.

٢. م. ن، ص ٤٧٩. لقد نقل في هذا النص جانبًا من عبارات شيخ الإشراق السهروردي مع بعض الإضافات من عنده.

انظر: السهروردي، مجموعه مصنغات شيخ إشراق، ج ١ (المشارع والمطارحات)، ص ٤٩٦.



وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا بالرياضات ومجاهدات في خلوات مع توخّش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيتها الكاذبة»<sup>١</sup>.<sup>٢</sup>

وحاصل الكلام هو أن فيلسوفاً مثل صدر المتألهين قد أدرك بالتجربة أن فهم بعض الحقائق يحتاج إلى الاستعانة بالشهود، وحيث يستنير العقل ويصبح مستضيئاً بنور الكشف، يمكنه حينها أن يدرك الكثير من الحقائق الغيبية والماورائية.

### اقتران البرهان بالشهود في المنهج الفلسفي لصدر المتألهين

على الرغم من ذهاب صدر المتألهين إلى المنهج الإشراقي واعتقاده بضرورة الاستعانة

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٠٨ - ١٠٩. وبعد ذلك أثنى على مؤلف كتاب الأثولوجيا، وقال إن كلماته تدل على أنه كان يمتلك كشفاً قوياً ونورانية باطنية وأنه يُعدّ من الأولياء والمقرّبين. وحيث كانوا في التراث الإسلامي يعتبرون أرسطو هو مؤلف كتاب الأثولوجيا، قال صدر المتألهين: ربما كان اشتغاله بأمور الدنيا وتدبير الخلق وما إلى ذلك قد حصل بعد اشتغاله بالرياضات والمجاهدات وتهذيب النفس، بحيث أن الاشتغال بأمور الدنيا لم يكن يمنعه من الأمور الكشفية والمعنوية. ثم قام بعد ذلك بمقارنة الرئيس ابن سينا بأرسطو الذي هو مؤلف الأثولوجيا، وقال: إن اشتغال ابن سينا بأمور الدنيا لم يكن من هذا القبيل، بمعنى أن الرئيس بعد المجاهدات والكشف والشهود لم يشتغل بهذه الأمور. ثم أبدى تعجّبه من الرئيس؛ إذ أخذ ذهنه - بعد تحقيق الهويات الوجودية غير الأمور العامة - يعاني من الكلل، ويتضح عجزه في الكثير من المواضيع (انظر: م. ن، ص ١٠٩). ثم ذكر بعد ذلك سبعة عشر مورداً من موارد عجز الرئيس في هذا الشأن. ثم قال في نهاية المطاف: إن هذا العجز ينشأ من الغفلة عن حقيقة الوجود وأحكامه وأحكام الهويات الوجودية وكذلك هدر الوقت في علوم جزئية وغير ضرورية، من قبيل: علم اللغة ودقائق الحساب والأرثاطيقيا (علم معرفة خصائص الأعداد) والموسيقى وتفصيل العلاجات الطبية وما إلى ذلك، في حين أن الله سبحانه وتعالى قد قيّض لكل واحد من هذه الأمور أصحابها ورجالها، وإن الشخص الإلهي عليه أن لا ينغمس في هذه الأمور (انظر: م. ن، ص ١١٩). ثم عاد بعد ذلك ليؤكد على وجوب ترك الدنيا، وضرورة ممارسة الرياضات والخلوات والحصول على الكشف والشهود القلبي من أجل الوصول إلى المعارف الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد. وقال بعد ذلك: نعتبر أن خوض الرئيس في هذا النوع من الأمور إنما كان بدافع الإكراه والاضطرار (انظر: م. ن، ص ١٢٠).

٢. لقد سبق لنا أن ذكرنا أمثلة أخرى من عبارات حول احتياج الحصول على بعض الحقائق إلى الشهود وامتلاك العقل المستنير. انظر: م. ن، ج ١، ص ٨٧؛ ج ٣، ص ٣٣٦، ج ٨، ص ٧٦.

بالكشف، إلا أنه لا يرى الكشف لوحده كافيًا في الفلسفة. وبعبارة أخرى: إن منهجه ليس إشرافيًا بحثًا، بل إن منهجه الفلسفي إشرافي / بحثي. إن صدر المتألهين يدرك جيدًا أن للفلسفة ضوابطها الخاصة. وفي الفلسفة لا يمكن تجاوز الضوابط البحثية.

يراد من الحكمة أحيانًا معناها العام والمطلق، والذي هو الحصول على المعرفة المتطابقة مع الواقع. ولكن تستعمل الحكمة أحيانًا في معنى خاص، أي الحصول على المعرفة ولا سيّما منها المعارف والحقائق الكلية للوجود من طريق العقل وبالأسلوب البحثي والبرهاني. وطبقًا للاستعمال الثاني يمكن تسمية الفيلسوف حكيمًا، وطبقًا للاستعمال الأول يكون حتى العارف حكيمًا. وعندما يقول صدر المتألهين إنه لا يمكن الوصول إلى حقيقة الحكمة إلا من طريق الشهود والعلم اللدني، فمراده هو المعنى الأول. قال في مفاتيح الغيب:

«روح القرآن ولبّه وسرّه فلا يدركه إلا أولوا الألباب ولا ينالوه بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكير بل بالعلوم اللدنية... وحقيقة الحكمة إنما تنال من العلم اللدني، وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيمة»<sup>١</sup>.

إن لصدر المتألهين في بيان أنواع الأساليب والمناهج المتبعة من أجل الحصول على الحكمة كلامًا شافيًا وناجعًا جدًا.<sup>٢</sup> فإنه بعد تقسيم العلوم إلى مكتسبة وغير مكتسبة، قال:

«والذي يحصل لا بالاكْتساب وبغير تمحّل استدلال واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن إين حصل وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب، والأول يُسمّى إلهامًا ونفثًا في الروح، والثاني يُسمّى وحيًا، ويختص به الأنبياء - سلام الله عليهم - والأول يختصّ به الأولياء والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به الحكماء؛ فكل نبي ووليّ دون العكس، وكل ولي حكيم - من حيث المعرفة لا من حيث الطريق - دون العكس»<sup>٣</sup>.

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤١.

٢. إن أصل هذا البحث موجود عند شيخ الإشراق السهروردي، بيد أن قد ابتعد عنه قليلًا.

٣. م.ن، ص ٤٩٣.

وعلى هذا الأساس فإن تحصيل العلم إذا كان من طريق الاكتساب والعقل كان من الحكمة (بالمعنى الأخص)، وإن لم يكن من طريق الاكتساب والعقل وإنما كان الوصول إلى الواقع من طريق الكشف فهو نبوة وولاية. إن كل وليّ حكيم من جهة المعرفة، وذلك لأنه قد وصل إلى الحقائق من طريق الكشف، وليس من طريق الكسب والاستدلال، إلا أنه ليس حكيمًا من جهة الوصول إلى المعرفة؛ وذلك لأن الحكيم والفيلسوف بالمعنى الأخص هو الشخص الذي يصل إلى المعرفة من طريق البحث والنظر والاستدلال. وإن الحكيم الذي هو فيلسوف لديه بالضرورة طريق خاص في الوصول إلى المعرفة، وهو الاستدلال والاكتساب العقلي. وإن الذي يصل إلى المعرفة من طريق الكشف والشهود فهو حكيم، أي أنه يمتلك الحكمة (بالمعنى الأعم)، إلا أنه لم يصل إليها من الطريق الخاص بالفلاسفة. بيد أن صاحب الكشف يصل إلى الحقيقة وجوهر الحكمة، وغاية الفيلسوف بدوره هي الوصول إلى الحكمة والمعرفة الحقيقية، إلا أن الفيلسوف من حيث هو فيلسوف ولكي يقوم بمهمته الفلسفية، يجب أن يصل إلى المعرفة من طريق العقل والاستدلال.

إن طريق الكشف طريق أقوى، ومن خلال اجتيازه تتوفر نتائج أفضل وأقرب إلى اليقين، إلا أن ثمرة هذا الطريق لا تكون حكمة استدلالية وعقلية بالضرورة. إن نتيجة كشف العارفين هو ما يتم التعبير عنه بـ«العرفان النظري». وإن العرفان النظري معرفة وجودية، كما أن محتوى الفلسفة بدوره عبارة عن الاختلاف في طريق الوصول إلى المعارف الوجودية والأنطولوجية أو طريقة بيانها. إن على الفيلسوف أن يجتاز الطريق العقلي؛ بمعنى أنه وإن كان قد حصل على معرفة من طريق الشهود، يجب عليه أن يعرضها في فلسفته بشكل برهاني. إن هذا الفصل والتفكيك الذي قام به صدر المتألهين بين نوعين من الحكمة اليهودية والفلسفية، نافع ومفيد للغاية.

لقد تحدثنا في الفصل الثاني حول منهج الفلسفة. ونضيف هنا أنه إذا أردنا أن نطلق على مجموعة من المعارف عنوان الفلسفة، لا يكفي مجرد أن تحتوي هذه المجموعة على محتوى أنطولوجي، بل إن الفلسفة بالإضافة إلى ذلك تشتمل على الأسلوب العقلي والاستدلالي أيضًا.

لو تم التعبير عن المشاهدات العرفانية؛ بمعنى أنها لو اكتسبت بياناً لغوياً واكتست نظماً ونسقاً علمياً، فسوف يتبلور لدينا علم العرفان النظري. وبطبيعة الحال فإن حقيقة الحكمة حتى على النحو الأفضل موجودة في العرفان النظري من حيث الوصول إلى الحقيقة، وأما العرفان النظري فليس حكمة خاصة بمعنى الفلسفة. إن القضايا الفلسفية يجب إثباتها بطريقة عقلية. وبعبارة أخرى: إن روح الحكمة هي العثور على الحقائق والوصول إلى الواقع كما هو، سواء من طريق الشهود أو من طريق العقل. وأما الفلسفة فلها أسلوبها الخاص. إن الفيلسوف إما أن يصل إلى الواقع من طريق العقل في الأساس، أو إنه يقدم الواقع المشهود برهانياً.

وعلى هذا الأساس لا تتحقق الفلسفة من خلال توفر المحتوى الأنطولوجي فقط. إن المحتوى الأنطولوجي موجود في الأنطولوجيات الأسمى من الفلسفة، بمعنى أنها موجودة في الأنطولوجيا الدينية والأنطولوجيا العرفانية أيضاً. إن قوام الفلسفة يكون بالمحتوى الأنطولوجي المقرون بالأسلوب العقلي. وعلى هذا الأساس فإن الحكمة (بالمعنى العام) إنما تكون من الفلسفة إذا تم الحصول عليها بالأسلوب العقلي أو تم إثباتها بالأسلوب العقلي.

إن أسلوب إثبات القضايا في الفلسفة عقلي، وإن هذا هو مركز اختلاف الفلسفة عن العرفان النظري. تقدم في الفصل الثاني أنه تتم الاستفادة في الفلسفة من المساعي العقلانية المتعددة والجهود المنطقية، حتى يتم التأسيس في نهاية المطاف للمنظومة الفلسفية البرهانية.<sup>١</sup> وقد أكد صدر المتألهين على هذه النقطة كثيراً. فهو يؤكد على أن حكيمته الخاصة (من حيث المعرفة) و(من حيث الطريق)، حكمة. وطبقاً لبيانه يجب أن تلتزم الفلسفة بالقوانين والضوابط البحثية والاستدلالية.

«لا يُجمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير»<sup>٢</sup>.

١. وعلى هذا الأساس فإن الذي يتم القيام به في الفلسفة ليس مجرد الاستدلال والبرهان فقط، وإنما إقامة الاستدلال إنما هو واحد من المهام التي يقوم بها العقل الفلسفي. وقد تحدثنا حول هذا الأمر في الفصل الثاني.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٣٢٦.

وعلى هذا الأساس فإن الحكمة الصدرائية لا تتجاوز الأسلوب والمنهج البحثي، فليس الأمر بأن تحضر الشهودات العرفانية في الفلسفة دون البرهنة عليها، أو أن يُستفاد منها في مقدمات الأدلة الفلسفية قبل إثباتها بالبرهان.<sup>١</sup> إن هذه الخصوصية بالغة الأهمية في الحكمة المتعالية، وإن عدم الالتفات إليها قد أدّى إلى عدم فهم حكمة صدر المتألهين.

وبطبيعة الحال فإن لشيخ الإشراق السهروردي في مقام النظر مبنى مختلف، وقال بأن شهود الحكماء - بالإضافة إلى الأوليات - يمكن أن يشكل أساساً للبحث الفلسفي أيضاً.<sup>٢</sup> بيد أن صدر المتألهين لا يفعل ذلك ويقول إنه يُلبس البيانات الكشفية ثوباً تعليمياً، ثم يدخلها في فلسفته:

«قد اندمج فيه [أي: هذا الكتاب] العلوم التأهلية في الحكمة البحثية وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية<sup>٣</sup> وتسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة<sup>٤</sup> للطباع»<sup>٥</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن الحكمة الصدرائية على الرغم من استفادتها من الشهود تبقى فلسفة ولا تتخلى عن الضوابط العقلية، وإلا فإنها لن تكون فلسفة. وكما سبق أن ذكرنا فإن العقل الذي

١. قلنا في الفصل الثاني: إن الشهود العقلي واحد من نشاطات العقل الفلسفي، وعلى هذا الأساس تكون نتائج الشهود العقلي قابلة للتوظيف في الفلسفة؛ لأنها أمر عقلي وعام. وأما في الفلسفة فلا يمكن الاستفادة من الشهود القلبي بشكل مباشر؛ بمعنى أنه لا يمكن جعل المعرفة الحاصلة من الشهود القلبي مقدمة للاستدلال الفلسفي، إلا إذا سبق لهذه المعرفة الشهودية أن تمت البرهنة عليها وحصلت بذلك على تأشيرة دخول إلى الفلسفة. وسوف نعود إلى الحديث في هذا الشأن ثانية.

٢. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق، ج ٢ (حكمة الإشراق)، ص ١٨. وبطبيعة الحال لم نر من شيخ الإشراق أنه قام بذلك في مقام الفلسفة، ولكنه قد ذكر هذا المبنى على كل حال.

٣. المراد من البيان التعليمي هنا هو البيان البحثي.

٤. إن هذه النقطة هي الأخرى مهمة أيضاً ويجب العمل على بيانها في محلها. إن انتقاء العبارات والمصطلحات المناسبة لبيان الأبحاث الفلسفية مهم للغاية. إن من بين المؤشرات على قوة الفيلسوف أنه يستطيع وضع المصطلحات المناسبة والوافية بالمطلوب. من ذلك - على سبيل المثال - أنه في عصر كان يتم التعبير عن كلا الوجودين - اللذين نفرّق اليوم بينهما بعنوان «الوجود الرابط» و«الوجود الرباطي» - ب«الوجود الرباطي»، وهذا الأمر هو الذي أدى إلى حدوث الأخطاء في بعض الأبحاث. إلا أن قد بيّن الفرق بين هذين النوعين من الوجود بوضعه لمصطلح «الوجود الرابط»، وحال بذلك دون وقوع بعض الأخطاء.

٥. م.ن، ج ١، ص ٩.

يستفيد من الشهود هو العقل المستنير، الذي يكون قادرًا على إدراك الحقائق العالية، وكذلك يكون ملتزمًا في نشاطه بالقوانين البحثية أيضًا.<sup>١</sup> إن الفلسفة المتعالية تقوم ببحثها مستعينة بالعقل المستنير والمرتقي بواسطة الشهود. وإن الحكيم المتأله قد حصل على الشهود، وقد أنار عقله وجعل نتيجة الشهود القلبي برهانية وعقلية، وهو يعمل على توظيفها والاستفادة منها في حكمته. وفي هذه الحالة يصبح من الممكن عرض المعارف اليهودية على الآخرين.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الأسلوب الفلسفي للحكمة المتعالية هو ذات الأسلوب البحثي المعهود في الفلسفة، بيد أن العقل الذي يعمل على توظيف هذا الأسلوب هو العقل المرتقي والمستنير بنور الكشف. كما يحتوي هذا العقل على قوة استدلالية أكبر، ويمكن أن يدرك المعارف الأسمى التي يعجز العقل غير المستنير عن إدراكها.

كما أكد صدر المتألهين على هذه النقطة في موضع آخر، حيث قال: «نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية».<sup>٢</sup> وهكذا نرى مرة أخرى أن صدر المتألهين يتحدث عن «القوانين». إن القوانين هنا تشمل قوانين المنطق والقوانين العقلية، من قبيل النشاطات العقلية والأدوات المفهومية للمعقول الثاني؛ بمعنى أنه في منهج الإثبات الفلسفي يجب الانطلاق من البديهيات، والوصول إلى النتيجة من خلال تطبيق القوانين المنطقية للاستدلال والاستنتاج المصحوب بالنشاطات العقلية والأدوات المفهومية المناسبة. وقال صدر المتألهين في موضع آخر بعد نقل كلام عن الفتوحات المكية لابن عربي:

«الحمد له الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان، وأكثر مباحث هذا الكتاب مما 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».<sup>٣</sup>

١. سوف نذكر كيف يصبح الشهود عقليًا وبحثيًا.

٢. م.ن، ج ٦، ص ٢٦٣.

٣. م.ن، ج ٨، ص ١٤٢ - ١٤٣.

في هذه العبارة يذهب صدر المتألهين إلى التصريح أولاً بأنه من أصحاب الذوق والشهود، وثانياً أنه لم يتخلّ عن البحث والبرهان، وأنه قد جعل المعطيات والنتائج الشهودية برهانية وبحثية. وهو يعتقد أنه بهذا الأسلوب قد جلب الأمور التي شوهدت في طور وراء طور العقل إلى فضاء العقل والنظر، وقام بعرضها على الجميع.

وقد أصرّ صدر المتألهين في كتاب المبدأ والمعاد على هذا الجمع بين الوجدان والبرهان أيضاً. إنه يرى أن هناك في الأمة الإسلامية من يذهب إلى خصوص النظر ولا حظّ له من الكشف، وبعض آخر من أصحاب الكشف فقط، ولا يهتم بالبحث والنظر والاستدلال، ولا يبيّن مشهوداته بلغة فلسفية وعلى أساس القوانين العقلية. ولكن هناك في هذه الأمة المباركة شخص - هو صدر المتألهين - تمكن من الجمع بين هذين الأمرين، بمعنى أنه من أصحاب الكشف كما أنه قدّم مكشوفاته على طبق برهاني:

«فالأولى لمثله [هذا الشخص] <sup>١</sup> إذا اشتاق إلى أن يفهم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني بعد أن أعاد النظر في كتب القوم واستفاد كثيراً من فوائدهم وخصوصاً ما وجد في كتب الشيخين أبي نصر وأبي علي في طريقة المشائين وكتب الشيخ الإلهي صاحب الإشراق أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العارفين فإن ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضل وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، مما لست أظن أن قد وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدميهم، كأرسطو <sup>٢</sup> ومن سبقه، <sup>٣</sup> ولا أزعّم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقهم ولأحقهم، وظني

١. المراد من هذا الشخص في ضوء العبارات السابقة هو الذي يسعى وراء المعارف اليقينية، وتجاوز حب الدنيا وطلب

الشهرة، ولا يكتفي بالتقليد، ويبحث جاهداً عن الكثير من المعارف.

٢. كما سبق أن ذكرنا فإن يرى أن أرسطو هو صاحب كتاب الأثولوجيا، ويرى أن عبارات هذا الكتاب تثبت أن مؤلفه كان من أصحاب الكشف. ومن هنا فإنه يستثنى أرسطو في هذا الموضوع.

٣. المراد هو أفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأضرابهم.

أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة، عن الواهب العظيم والجواد الرحيم»<sup>١</sup>.

إن صدر المتأهين ملتفت إلى أنه كان فردًا في انتهاج هذا الأسلوب، ونعني به الاستفادة من الكشف في الفلسفة دون أن ينقص ذلك من النشاط الفلسفي، وأنه قد اختط لنفسه منهجًا مختلفًا عن مناهج العارفين. وبالإضافة إلى العبارة الآنفه، أعاد بيان هذه النقطة في موضع آخر؛ حيث قال: «من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية»<sup>٢</sup>.

يمكن تأييد كلام صدر المتأهين بنظرة تاريخية. ففي كتب العرفان النظري الأصيلة ليست هناك مساحة واسعة للاستدلال؛ وذلك لأن أسلوب العرفان النظري في الأساس لا يقوم على إثبات القضايا بالاستدلال العقلي. إن صدر المتأهين ملتفت إلى هذه النقطة وهي أن العارفين لا يقيمون الأدلة على كلامهم بالضرورة، ولا يلتزمون برعاية القوانين البحثية، بل ولا يرون حاجة إلى إقامة البرهان أصلاً. وهو يرى أن بعض العارفين لا يمتلكون القدرة على إقامة الاستدلال؛ وذلك لأنهم يفتقرون إلى الممارسة الكافية في النشاط البحثي. وبعضهم لا يبدي من نفسه رغبة أو حماساً إلى القيام بهذا الأمر.

وقد عمد في الأسفار - بعد بيان مطلب عن العارفين حول الأعيان الثابتة في موطن العلم الربوبي - إلى القول:

«فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية، لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرّنه في التعاليم البحثية والمناظرات

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٣٤. وبطبيعة الحال فإن لآثار عرفانية، من قبيل: (إيقاظ النائمين)، فهو وإن كان مقتبساً من كتاب الأسفار، يتحدث فيه مثل العارفين، ولا يلتزم فيه ببيان الأدلة. وكذلك في بعض الآثار الأخرى من قبيل: مفاتيح الغيب والآثار التفسيرية، يذكر مسائل عرفانية دون أن يقرنها بالاستدلال. إن هذه الآثار ليست من الآثار الفلسفية لصدر المتأهين. وإنه في آثاره الفلسفية ينتهج ذات المنهج والأسلوب الذي ذكره في العبارة الآنفه.



العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يُبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك، ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة<sup>١</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن سبب عجز العارفين عن بيان مشهوداتهم بلغة الاستدلال - من وجهة نظر صدر المتألمين - يعود إما لانشغالهم الشديد بالرياضيات أو لأنهم لم يمارسوا البحث بالمقدار الكافي. ولكن كما سبق في الفصل الأول فإن صدر المتألمين في المرحلة الأولى من حياته العلمية وقبل الكشف والشهود، قد استوعب الفلسفة بشكل جيد، وقد سبق له أن خاض غمار البحث والتحقيق الفلسفي. وقد حصل في هذه المرحلة على قوّة عارضة في الممارسة البحثية، ثم أخذ يقوم بالرياضيات بعد ذلك ليصبح في زمرة أصحاب المكاشفة. ولهذا السبب كان صدر المتألمين قويّ الشكيمة في بيان المطالب الكشفية بلغة فلسفية، وقد اعتبر ذلك بنفسه واحداً من مزاياه، ويرى نفسه فريداً في هذا المضمار. إنه على أساس النقد المذكور لنشاط العارفين يدّعون بأن بعض عباراتهم تحتوي على بعض الإشكالات، ولكنه يرى أن هذه الإشكالات ظاهرية، وأن الخلل في الواقع يكمن في طريقة البيان وليس في المحتوى والمقصود. وعلى هذا الأساس فإن من كان من أصحاب الرياضة والمكاشفة ويمتلك قوة بحثية وبرهانية، يمكنه أن يدرك مواطن الخلل في هذه العبارات ويعمل على إصلاحها.

وعليه فقد اتضح هنا أن صدر المتألمين في مقام النظر يرى أن الشهود يجب أن يقترن بالبحث والتنظير، وقال بأن حكمته تشتمل على هذه الخصوصية. كما أن صدر المتألمين في مقام العمل قد جمع بين المكاشفة والبرهان أيضاً، وأقام حكمته المتعالية على أساس هذا المنهج. وفيما يلي نشير إلى نماذج من ذلك:

أ. يقول صدر المتألمين إنه شاهد أصالة الوجود عياناً، وكذلك فقد نقل عن العارفين أنهم شاهدوا أصالة الوجود؛ بمعنى أن الوجود أصل متحقق في الخارج. بيد أنه لم يكتف بهذا المقدار

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٢٨٤.

فقط وإنما تعرّض إلى هذا البحث وتناوله بأسلوب فلسفي. وقد أقام العديد من الأدلة على أصالة الوجود، كما أجاب عن شبهات شيخ الإشراق أيضًا.

ب. إن صدر المتألهين قد شاهد الوحدة الشخصية التي تمثل مفهومًا محوريًا في العرفان النظري، وأقام عليها البرهان أيضًا. وقد ذكر هذه النقطة في رسالة الشواهد الربوبية التي نقل فيها إبداعاته الحكيمية، حيث قال:

«مسألة التوحيد الخاصّي الذي ذهب إليه العرفاء، ولم يبلغ إلى دركه أفهام جمهور الحكماء، ولم يتفق لأحد فيها الكشف والعيان مع إقامة الحجة والبرهان»<sup>١</sup>.

والملفت في البين أن صدر المتألهين في كتاب الأسفار بعد إقامة الدليل على هذه المسألة قال إنه بذلك قد عمل على إكمال الفلسفة وقام بتتميمها؛ إذ يقول:

«برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربّي من الحكمة... فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم

الحكمة»<sup>٢</sup>.

ج. إن مسألة اتحاد العاقل والمعقول كانت مطروحة في الفلسفة منذ أزمنة بعيدة، وقد شاهدها بعض الحكماء المتقدمين. وقد كان صدر المتألهين معتقدًا بها قبل سنوات من تمكنه من البرهنة عليها، بيد أنه لم يذكرها في كتبه الفلسفية. وقد تقدّم أن ذكرنا في الفصل الأول أنها توصل إلى البرهنة على هذه المسألة عندما ناهز عمره الثامنة والخمسين سنة، وذلك بعد محاولات من التضرّع والتوسّل، ثم أقام عليها البرهان في الأسفار<sup>٣</sup>.

د. إن مسألة اتحاد النفس مع العقل المفارق، قد ذكرها الكثير من أصحاب البصر، بيد أن الفلاسفة يردّون عليها عادة. إلا أن صدر المتألهين يؤمن بها وقد سعى إلى إقامة البرهان عليها، ويقوم برهانه على ثلاث مقدمات<sup>٤</sup>.

١. الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ٢٨٤. وهذا هو الإبداع الأول الذي ذكره في هذه الرسالة.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٢٩٢.

٣. م.ن، ج ٣، ص ٣١٢-٣١٣.

٤. م.ن، ص ٣٣٦-٣٤٠.

وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألهين وإن عمل على إدخال الكشف في الفلسفة على نحو صارخ، ولكنه فيلسوف بشكل جاد، وإن الحكمة المتعالية فلسفة حقاً. وعليه لا ينبغي القول بأنه قد مزج الفلسفة بالعرفان، بل إن منهج فلسفته إشراقي / بحثي، وإنه قد استفاد في فلسفته من العقل الأعلى والراقي.

### مباني المنهج الفلسفي الخاص بصدر المتألهين

كما سبق أن ذكرنا فإن لحضور المنهج الإشراقي في الفلسفة الإسلامية سابقة طويلة. وقد عمد صدر المتألهين في هذا الشأن إلى الاستفادة من الحكمة الإشراقية لشيخ الإشراق السهروردي كثيراً، إلا أن هذا المنهج أصبح أكثر ثراءً وغنى في نشاط صدر المتألهين واقترب من التحليلات الصدرائية المستقلة. إن للمنهج الفلسفي الخاص بصدر المتألهين مبان خاصة لا يمكن تشييته إلا من خلالها. وإن هذه المباني عبارة عن:

#### ١. عدم مخالفة البرهان الحقيقي والكشف المصيب

إن من بين مباني المنهج الفلسفي الخاص بصدر المتألهين أن العقل لا يعارض الشهود، كما أن البرهان الحقيقي لا يخالف الكشف المصيب أيضاً. فإذا قصر العقل عن الدخول في دائرة الكشف، لا يمكن عندها الحديث عن الجمع بين العرفان والبرهان. يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن العقل يستطيع الدخول في المساحات المكشوفة والمشهودة، ولا يوجد هناك اختلاف بين معطيات العقل المحض ومعطيات الشهود اللاحق. وعلى هذا الأساس لا يمكن للكشف العرفاني أن يخالف الأمر البرهاني، ويستحيل إقامة البرهان الحقيقي على خلاف المشهود العرفاني. وبطبيعة الحال يجب على العقل إذا أراد التوصل إلى إدراك الأمور - كما سبق أن ذكرنا - أن يستنير ويرتقي. وحيث يقام الاستدلال العقلي على خلاف الأمور المشهودة الصائبة، يجب أن يكون هناك خلل في مقدمات الاستدلال العقلي. إن العقل غير المستنير لا يستطيع الحصول على إدراك صحيح في مورد هذا النوع من المسائل، أو يدرك الحدود الوسطى بشكل جيد، ومن هنا فإنه يتنكب الطريق وينحرف نحو الخطأ. وعلى هذا الأساس لو تمت مشاهدة مخالفة فإنها سوف

تكون مخالفة للعقل النازل مع الأمر المشهود، وليست مخالفة لحقيقة العقل مع حقيقة الشهود. وبعبارة أخرى: إن صدر المتألهين يرى أن كلاً من العقل والكشف يوصل إلى الواقع؛<sup>١</sup> ومن هنا فإن النتائج الحاصلة بواسطة هذين الطريقتين المعرفيين لا يمكن أن تكون متخالفة؛ لأن الواقع الذي يكشفان عنه لا يعدو أن يكون شيئاً واحداً. من ذلك على سبيل المثال أن أصالة الوجود مطلب يشهد له شهود العارفين من المحققين، إلا أن شيخ الإشراق السهروردي قد استدل على خلاف ذلك وقال بأصالة الماهية. وحيث أن مقتضى الكشف الصحيح والعقل الصحيح لا يمكن أن يتخالفا، علينا أن نرى أين يكمن الخلل في أدلة شيخ الإشراق. وهذا ما قام به صدر المتألهين وأثبت أن أدلة شيخ الإشراق السهروردي خاطئة. كما أنه بالإضافة إلى ذلك قد أقام البرهان على صحة أصالة الوجود.

وعلى هذا الأساس فإن واحداً من أسس المنهج الفلسفي لصدر المتألهين هو الجمع بين الكشف والبرهان، هو عدم وجود الاختلاف بين الكشف والبرهان، وإن كلاً من العقل والكشف يحظيان بالحجية الذاتية، ومن هنا فإن النتائج والمعطيات المعرفية الخالصة لهذين الطريقتين المعرفيين لا تختلف فيما بينها. ولو قبلنا بتحقيق الاختلاف بين هذين الطريقتين، وجب في الحد الأدنى القبول بأحد هذين المطلبين: أ- إن الواقع على نوعين. ب- في الحد الأدنى إن واحداً من طريقي العقل والشهود لا حجية له، ولا يوصل إلى الواقع. بيد أنه لا شيء من هذين الأمرين مقبول، وعليه لا يمكن القول بتحقيق الاختلاف بين العقل والشهود. وقال صدر المتألهين في هذا الشأن:

«إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم الرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية؛

---

١. إن البرهان حجة ويكون طريقاً معتبراً في الوصول إلى الواقع، وكذلك الكشف أيضاً، ولكن هذا لا يعني - بطبيعة الحال - أن المبرهن والمكاشف لا يقعان في الخطأ أحياناً. وهنا ننظر إلى الحجية والاعتبار الذاتي للبرهان والكشف. كما سبق أن أشرنا إلى أن يرى أن طريق الكشف من أجل الوصول إلى الواقع هو الطريق الأقوى. وهنا سوف نلقي الآن نظرة على هذه الأفضلية التي يتحلى بها الكشف على البرهان أيضاً.

حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحققة الحكمية ناشئ عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم أن العلم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض منهم إن تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه إن تكذيبهم بما سميت برهاناً وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي»<sup>١</sup>.

إن الطريق العقلي والبرهاني يحظى بالحجية الذاتية ويوصل إلى الواقع. وكما أشرنا فإن مراد صدر المتألهين من عدم الاختلاف بين البرهان والكشف، هو عدم اختلاف معطيات البرهان الحقيقي ونتائج الكشف الواقعي والمصيب. وعلى هذا الأساس لو شوهدت مخالفة بين معطيات هذين الطريقتين، يجب أن نستنتج من ذلك أن هناك خللاً إما في البرهان الذي تمت إقامته، أو أن الكشف لم يتوصل إلى الواقع كما هو.

وعلى هذا الأساس فقد وجّه صدر المتألهين بعض الإشكالات على العقل التاريخي المشائي. فهو يرى أن هذا العقل مشوب بالوهم، ولا يستطيع فهم أو حلّ بعض المسائل المرتبطة بصلب الواقع. وحيث يعمل فيلسوف على إقامة برهان دون أن يصل إلى الواقع، يقال: إن ما أقامه ليس برهاناً حقيقياً، بل هو شبيه بالبرهان. إن العقل المشوب بالوهم يتعرّض إلى المغالطة ولا يستطيع أن يقيم برهاناً حقيقياً.

لقد نجح صدر المتألهين بواسطة الالتفات إلى هذا المبنى في تحليل الوحدة الشخصية للوجود بشكل صحيح، وأن يتكفل بهذا البحث بشكل جيّد. يقول العارف ليس هناك أكثر من وجود متحقق واحد. يُستفاد من هذا الكلام عادة نفي جميع أنواع الكثرة والتعدد، ثم يُشكل على ذلك بأن العقل الصريح يحكم بوجود الكثرة والتعدد، وإن كلام العارفين يخالف ما يقتضيه العقل

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣١٥.

الصريح. وفي المقابل فإن صدر المتألهين - حيث يرى أن العقل الصريح والكشف الصحيح لا يختلفان أبدًا - يسعى إلى فهم وتحليل كلام العارفين بشكل صحيح. فهو يرى أن العارفين لم يعملوا على نفي الكثرة والتعددية بشكل مطلق، ولا يقولون بعدم تحقق أي نوع من الكثرة والتعدد، بل مرادهم هو نفي كثرة خاصّة، وهي الكثرة الموجودة بين العلة والمعلول. فإنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين الله والخلق على نحو عليّ، ليست على الشكل الذي يذكره الفلاسفة عادة. وخلاصة الكلام أن ساحة العقل وساحة العرفان - من وجهة نظر صدر المتألهين - متفقتان فيما بينهما ولا يختلفان.

وفي المقابل هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن ساحة العرفان تختلف عن ساحة العقل من الأساس. من ذلك - على سبيل المثال - أن والتر تيرينس استيس قد دافع عن هذا المبنى في كتاب العرفان والفلسفة، وهو أن دائرة العرفان والكشف والشهود وراء دائرة العقل والبرهان، وليس للعقل أيّ طريق إلى هذه المساحة؛ وذلك لأن ساحة العقل تقوم على أصل عدم التناقض، بينما ساحة العرفان مزيج من التناقض. وقد ذكر بعض الأمثلة والنماذج على هذا الادعاء، ومن بينها أن «الواحد» في دائرة العرفان، على الرغم من كونه واحدًا ولكنه كثير. وقد استعمل والتر استيس لهذا النوع من الموارد عبارة تمت ترجمتها بـ «الشطحيات». فقد ذكر أن ما يقوله العارفون بأجمعهم في التراث العرفاني المتنوع من أن العرفان يتعلق بطور وراء طور العقل، بمعنى أن العقل لا يستطيع الوصول إلى ساحة العرفان؛ وذلك لأن العقل يعمل على أساس المنطق، ويقوم بناء المنطق على قاعدة عدم التناقض، وعلى هذا الأساس لا يمكن للعقل أن يقبل بالتناقض. وأما ساحة العرفان فهي زاخرة بالتناقضات، ويجب القول إنها عبارة عن مزيج من المتناقضات، ومن هنا لا يمكن للعقل أن يقبل بساحة العرفان. وبالتالي فإن الأحكام الخاصة بدائرة العرفان لن تقبل الاستدلال، ولا ينبغي الحديث عن الجمع بين العرفان والبرهان، إلا إذا أمكن الجمع بين الأمور المتناقضة، واعتبار الأمر المحال أمرًا ممكنًا. في حين أن هذين الأمرين مختلفان ولا يمكن التوفيق بينهما.

يبدو أن والتر استيس على الرغم من سعيه إلى التعاطي المتعاطف مع العرفان وكلمات

العارفين، لم يكن على معرفة كاملة باللغة الغنيّة المتبلورة بين العلماء والعارفين المسلمين وكذلك تحليلاتهم القوية، وكذلك فإن مبانيه المعرفية تعاني هي الأخرى من الضعف أيضًا. وسوف نبين رأيه هنا باختصار.

لقد عمد والتر استيس في بداية الأمر إلى نقل بعض القضايا المتناقضة عن العارفين، من قبيل قولهم: إن الشيء الواحد ثابت ومتحرك، أو هو واحد ومتكثر. ثم نقل بعد ذلك بعض الآراء حيث الوجه الجامع بينها هو أن في العرفان شطحيات واقعية، بمعنى عدم وجود التناقضات المنطقية، ثم قام بعد ذلك بالردّ على هذه الآراء، قائلاً:

«ما الذي يمكن قوله بعد ذلك؛ حيث جميع العرفاء في كافة الأعصار والأمصاّر متفقون فيما بينهم إذ أحوالهم (تفوق حدود العقل) و(تخرج عن دائرة العقل). على ماذا يجب أن نحمل هذا الكلام؟ لم تكن الغاية من هذا البحث سوى إثبات أن العرفاء صادقون في قولهم، وهم راسخون في هذا الاعتقاد. إن ما يقولونه من أن حالهم أو تجربتهم وراء طور العقل، يعني صراحة أنها تفوق حدود المنطق والبرهان... إن كل من يحصل على معرفة عرفانية، يدخل إلى ساحة خارطة بالمرّة وأسمى أبداً من ساحة الوعي اليومي والرتيب، ولا يتم تقييمها وإدراكها بواسطة موازين ومعايير هذه الدائرة» (من قبيل: المنطق والعقل). ومن الواضح جداً أن العرفاء يشعرون بذلك.<sup>١</sup>

من الواضح أنه لا يمكن الحديث - في ضوء هذا الفهم - عن الجمع بين العقل والشهود والاقتران بين البرهان والعرفان. بيد أن الحقيقة هي أنه لا يوجد تناقض في دائرة العرفان. حيث يتحدث العارف عن الوحدة الشخصية فإنه لا يستطيع بيان نقيضها في الوقت نفسه، وحيث يشاهد الوحدة الشخصية، فإنه لا يشاهد نقيضها أيضًا. من الواضح أن الوحدة الشخصية إذا كانت صحيحة، فإن نقيضها لن يكون صحيحًا. ولكن ما هو السرّ في ذهاب بعضهم إلى القول بأن ساحة العرفان أو كلمات العارفين متناقضة؟

يجب الالتفات إلى أن القول بتناقض ساحة العرفان إنما ينشأ من قياس الساحة المتناهية إلى

١. استيس، عرفان وفلسفه، ص ٢٧٦.

الساحة اللامتناهية. إن الساحة اللامتناهية التي هي ساحة العرفان تنطوي على أحكام خاصة، ولا ينبغي مقارنتها بأحكام الساحة المتناهية. إن حدوث التناقض في جميع أبعاد الساحات الواقعية - سواء في ذلك الذهن أو العين وسواء أكان وراء العقل أو ليس وراء العقل - محال. وهذا ما يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد به. وحيث أنه بنفسه من أصحاب الشهود، وهو بالإضافة إلى ذلك فيلسوف ضليع، يمكنه أن يدرك عدم وجود تناقض في ساحة العرفان، ويسعى إلى البرهنة على المطالب العرفانية. إذا كان أصل امتناع التناقض قائماً في جميع ساحات الواقعية، يمكن للعقل والشهود أن يرتبطا مع بعضهما. وحيث أن ساحة الواقع لا تقبل التناقض، فإن الشهود العرفاني بدوره لا يصل إلى التناقض. ولكن لا ينبغي الغفلة عن هذه النقطة وهي أن الأبعاد والساحات المتنوعة للواقعية قد تكون لها أحكامها الخاصة، حيث يمكن لامتزاجها ببعضها أن يؤدي إلى سوء الفهم والدخول في متاهة. إن أحكام ساحة العرفان في تلك الساحة ليست متناقضة، ولكن لو أردنا حمل أحكام الساحة الأدنى على واقعيات ساحة العرفان، فهنا سوف يحدث التناقض. لا يمكن إلباس عباءة عالم الكثرة والمتناهي على قامة عالم الوحدة واللامتناهي. من ذلك - على سبيل المثال - إن الكائن العقلي المجرد في عين اشتماله على تشخيصه الخاص يجمع في ذاته كثرات متعددة؛ وهي كثرات لا يمكن لها أن تجتمع في العالم الأدنى أبداً. إلا أن هذا لا يعني أن الكائن العقلي يشتمل على تناقض، وأن عالم العقل عالم وقوع التناقض، وبالتالي يكون فوق المنطق. لو قبلنا أن أصل عدم التناقض قائم في الذهن وفي العين، عندها يجب القبول بأن العارف لا يصل إلى أي موطن لا يتطرق إليه التناقض. وقد عمدنا في موضعه إلى نقد رأي والتر تيرينس استيس بالتفصيل، وعليه سوف نكتفي هنا بهذا المقدار.<sup>١</sup>

## ٢. محدودية العقل

إن من بين المباني الأخرى في المنهج الخاص بصدر المتألهين أن العقل محدود ولا يستطيع لوحده وب نفسه أن يشق طريقه إلى بعض مساحات الواقع. إن العقل بالنسبة إلى بعض المجالات

١. للمزيد من التفصيل، انظر: يزدان پناه، مباني و اصول عرفان نظري، ص ١٢٣ - ١٣٩؛ يزدان پناه، «عقل گريزي



التي لا يعرفها، يعاني نوعاً من القصور والضمور. ومن هنا فإنه يقع أحياناً في الخطأ في مورد الأمور المتعلقة بهذه المساحات، ولا يستطيع الوصول إلى الحد الأوسط بشكل صحيح، وبالتالي فإنه سوف يقع في الخطأ عند الاستدلال.

إن صدر المتأهين يؤمن بهذا القصور في العقل، ومن هنا فإنه قد قبل بمفهوم العقل المستنير. فعلى الرغم من اعتبار العقل وأنه يوصلنا إلى الواقع، إلا أنه لا يستطيع شدّ الرحال بمفرده إلى بعض منازل الوجود، ويجب عليه أن يستعين في هذه المنازل بالكشف والشهود. نحن ننتهي إلى هذا العالم المادي، وإن الحقائق الغيبية والمجرّدة بالغة التعقيد وليست مألوفة بالنسبة لنا، ومن هنا فإننا نحتاج إلى قريحة ثانية وطبيعة ثانوية تأخذ بأيدينا وترفعنا إلى الأعلى. إن على الشهود أن يساعد العقل ليتمكن من اجتياز الطريق. وبطبيعة الحال عندما يستعين العقل بالشهود، فإنه سوف يصبح عندها مستنيراً، وبذلك يتمكن من فهم الأمور وقيم البرهان عليها بنفسه. إن هذه نقطة مهمّة وهي أن صدر المتأهين يرى أن العقل يصل إلى الحقائق بواسطة الشهود، وبعد الدخول إلى مساحات لم يكن يستطيع دخولها لوحده، يباشر نشاطه العقلاني.

لقد انطوى هذا المبنى على نقطتين، وهما أولاً: إن الشهود أقوى وأفضل من العقل في الوصول إلى حقائق العوالم. وثانياً: إن التناسب مع العوالم الأعلى أمر ضروري في الحصول على المعرفة بها والاطلاع عليها. وقد سبق لنا أن تعرّضنا إلى هذه النقاط.

وعلى هذا الأساس يقول صدر المتأهين: إن المراد من «الطور وراء طور العقل» ليس مساحة لا يمكن للعقل أن يصل إليها، بل العقل إنما لا يستطيع الوصول إليها بمفرده. فيمكن لعقل أن يسلك هذه المساحة بمساعدة من الشهود، وأن يدرك حقائقها العقلية، ويبارس نشاطه العقلي. وبالإضافة إلى العقل المستنير، فقد تحدّث صدر المتأهين عن العقل السليم أيضاً. إن العقل السليم هو العقل الذي يكون في مأمن من الشبهة والأمور الوهمية والمغالطة. وفي قبال العقل السليم يقع العقل المشوب الذي هو عقل مصحوب بالخيالات والأوهام والمغالطات.

إن الذي ينفع نشاط الفيلسوف في الفلسفة هو العقل المستنير والعقل السليم. وبطبيعة الحال فإن العقل السليم على الرغم من عدم ابتلائه ببعض المشاكل والموانع التي تحول دون تحقق

الفهم، إلا أنه لا يستطيع لوحده شدّ الرحال إلى بعض منازل الوجود والحصول على الحقائق الموجودة في تلك المراتب؛ بيد أن بمقدوره بواسطة السلم البرهاني الذي يقيمه العقل المستنير أن يفهم الحقائق المشهودة دون حاجة إلى مواكبة الشهود. وعلى هذا الأساس فإن العقل السليم يسير عادة في أثر العقل المستنير. وبطبيعة الحال يمكن للعقل السليم في بعض الموارد - حيث لا يعاني من موانع الفهم - أن يقيم البرهان بشكل مستقل، ويصل إلى بعض الحقائق العُليا. إن العقل المشوب يعاني في بعض الأحيان من بعض الفرضيات الخاطئة. من ذلك - على سبيل المثال - أن الذي يؤمن بأن الحركة لا يمكن أن تكون إلا في دائرة عالم المعنى، لن يستطيع التصديق بكلام الشخص الذي يتحدث عن الحركة في عالم المثال؛ وذلك لأن مقدماته ومقبولاته الفلسفية لا تسمح له بالقبول بمثل هذا الكلام. وأما العقل السليم فيمكنه جمع المقدمات الصحيحة والضرورية، وأن يقيم البرهان على تحقق الحركة في عالم المثال، ونتيجة لذلك يمكنه التصديق بها.

وكنموذج على قدرة العقل السليم على فهم أمر ما، يمثّل صدر المتألهين بالوحدة الشخصية للوجود. إن هذا المطلب ينطوي على شيء من التعقيد، وإن كلمات العارفين في هذا الشأن لا تستطيع بدورها الوفاء ببيان المراد ونقله إلى المخاطب بشكل صحيح. إن أصحاب الحكمة لا يستطيعون تقبّل مثل هذا الأمر؛ وذلك لأن القبول بالكثرة - علاوة على كونه أمرًا بديهيًا - يشكل ركيزة بالنسبة إلى الكثير من الأبحاث الحكيمة.

«ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعده غوره يشتهه على الأذهان ويختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنها ممّا يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح، ويُبطل به علم الحكمة وخصوصًا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصوّر والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات»<sup>١</sup>

وقد نقل صدر المتألهين عن بعضهم في حلّ هذا الإشكال أنه قال: إن طور العرفان والشهود يقع وراء طور العقل؛ بمعنى أن هناك في طور العرفان أمورًا خارجة عن متناول فهم العقل؛

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣٢٢.

لأن العقل ينتمي إلى عالم الكثرات ولا يمكن أن يحصل على فهم صحيح لعالم الوحدة. وبعبارة أخرى: إن العقل ليس له طريق إلى عالم الوحدة ليتمكن من الحصول على فهم صحيح عنه. يرى صدر المتألهين أن هذا الكلام سخيّف جدًّا، ويقول:

«ما أشدّ في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح ما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة، نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية ممَّا يقصر عن غورها العقول السليمة؛ لغاية شرفها وعلوّها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئًا من المطالب الحقّة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم صرّح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم»<sup>١</sup>.

يقول صدر المتألهين: إن العقل السليم لا يستطيع أن يدرك بعض الحقائق أصلًا، لأنه يرى ذلك مستحيلًا. ومن هنا يجب التفريق - كما صنع أبو حامد الغزالي وعين القضاة الهمداني - بين المحال وعدم العثور:

«قال الشيخ الفاضل [أبو حامد] الغزالي: اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أحسّ من أن يُخاطب؛ فيترك وجهه. وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة: اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها، وهو عادل لا يتصور منه جور. فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنه لا يجوز العدول عمّا حكم به العقل الصحيح، فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجرّدين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل، أي العقل الصحيح باستحالته؟ فالحق أن من له قدم راسخ في تصوّف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات رأسًا»<sup>٢</sup>.

١. م. ن، ص ٣٢٢.

٢. م. ن، ص ٣٢٢-٣٢٣.

وعليه فإن خلاصة الكلام في المبنى الثاني هو: بعد القول بقصور العقل، يجب العمل على ترميم هذا القصور بشكل وآخر. وإن ترميم قصور العقل يمكن العمل عليه من خلال الاستعانة بالشهود. وبطبيعة الحال فإن استعانة العقل بالشهود إنما يراد منه تحقق النشاط الفلسفي، وكلامنا الآن لا يدور حول العرفان النظري. إن البحث حول حاجة النشاط الفلسفي إلى استنارة العقل. وأما العرفان النظري فلا يحتاج إلى العقل المستنير أصلاً.

إن استنارة العقل تعني توفر الأرضية للفهم الصحيح والإدراك المناسب للحقائق الأعلى والأكثر تعقيداً، حيث لا يمكن للعقل أن يتوصل إلى فهمها وإدراكها بمفرده. فحيث يستنير العقل، تتوفر الأرضية للنشاط الفلسفي حول هذا النوع من الحقائق العُلّيا والمساحات الباطنية من الوجود.

### ٣. عقلانية النشاطات الفلسفية

إن المبنى الثالث للمنهج الخاص بصدر المتألهين هو أن الفلسفة نشاط عقلي. إن الحركة في أودية الحكمة الاصطلاحية تحتاج إلى نشاط فلسفي عقلائي، ويجب الاستفادة في ذلك من مختلف النشاطات العقلية المتنوعة التي سبق أن تحدثنا عنها، من قبيل: العقل الشهودي، والعقل الاستدلالي وما إلى ذلك. وقد تقدّم أن ذكرنا أن الاختلاف بين الحكيم والولي من وجهة نظر صدر المتألهين يكمن في أن الأول من حيث الطريق، والثاني حكيم من حيث المعرفة. إن على الفيلسوف أن يسلك الطريق الفلسفي المعهود كي تكون نتيجة نشاطه محسوبة على الفلسفة. بناء على هذه المباني الثلاثة يمكن فهم السبب الذي دعا صدر المتألهين إلى سلوك منهجه الخاص المتمثل بالمنهج الإشراقي / البحثي، وعلى الرغم من استفادته من الشهود في فلسفته، إلا أنه يبقى ملتزماً بالقوانين البحثية. فعلى الرغم من كون المسألة واضحة بالنسبة إليه من الطريق الشهودي، ولكن يجب عليه أن يعمل على فلسفتها وعقلنتها، ليدرجها بعد ذلك في فلسفته.

### فلسفة الشهود بواسطة العقل المستنير

اتضح حتى الآن أن صدر المتألهين يسعى إلى انتهاج طريق الفلسفة، وإن ثمره جهوده

فلسفية. فهو من جهة يذهب إلى الاعتقاد بأن نتيجة الشهود ونتيجة العقل لا تتنايان فيما بينهما، كما أنه من جهة أخرى يذهب إلى وجوب تقوية العقل بالشهود والعمل على تنويره. وعلى هذا الأساس يتم طرح سؤال مهم، وهو: كيف يمكن القيام بنشاط فلسفي بواسطة العقل المستنير؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن فلسفة المشهودات بالعقل المستنير، بحيث يمكن الاستفادة منها في الفلسفة؟

إن بيان هذه الكيفية من أهم الأعمال والنتائج التي توصل إليها صدر المتألمين. إن العارفين لم يستفيدوا من الشهود بشكل فلسفي، ولا هم عملوا على بيان هذه الكيفية؛ إذ لم يكن لديهم دافع أو حافز إلى القيام بمثل هذا النشاط، كما أن منهجهم الخاص لا يقتضي منهم ذلك. إن العرفان النظري يقوم في الأساس على دعائم المشهودات، ولا توجد هناك حاجة إلى عقلنة الشهود من أجل تنظيم ذلك. وسنعمل فيما يلي على بيان كيفية فلسفة الشهود، ضمن بيان معطيات الشهود بالنسبة إلى العقل المستنير:

#### معطيات الشهود بالنسبة إلى العقل المستنير

##### ١. فهم الحقائق بشكل صحيح

إن تسهيل الفهم الصحيح للحقائق يُعدّ من أهم أنشطة الشهود بالنسبة إلى العقل المستنير. إن الفهم الصحيح بالنسبة إلى الفلسفة إذا لم يكن أهم من الاستدلال، فهو لا يقل عنه أهمية، إلى الحدّ الذي ذهب التصوّر معه إلى القول بأن تصوّر المسألة بشكل صحيح أهم من تصديقها. وفي الأساس فإن التصوّر الخاطيء للمسألة، يسدّ الطريق دون التصديق بها. من ذلك - على سبيل المثال - أن الذي لا يمتلك تصوّرًا صحيحًا عن الوحدة الشخصية للوجود، لا يمكنه القبول بها، ويصبح التقدّم في المسار الذي ترسمه هذه المسألة المهمّة للغاية، بالنسبة إليه مستحيلًا. إن ابن سينا لم يكن يمتلك تصوّرًا صحيحًا عن الحركة الجوهرية، ومن هنا فإنه قد أنكرها. فقد كان يتصوّر أن الجوهر إذا كان بدوره متحرّكًا أيضًا، لن تكون لدينا بعد ذلك الوحدة اللازمة لتحقق الحركة. ومن هنا فإن بهمنيار عندما سأله عن إمكان حركة الجوهر، قال له في الجواب:

لو تحرك الجوهر أيضاً، فإن الذي يجيبك سوف يكون غير الذي سألته.<sup>١</sup> وعلى هذا الأساس فإن مشكلة ابن سينا تكمن في عدم امتلاكه تصويراً دقيقاً عن الحركة. وأما صدر المتأهلين فقد قدّم تصويراً دقيقاً عن الحركة؛ حيث يكون الجوهر في ضوئه متحرّكاً وكذلك الوحدة بدورها متحرّكة، والحركة قائمة؛ والحركة تعني السيلان الاتصالي والاتصال السيلاني.

إن استنارة العقل تكون سبباً في تصوّر الكثير من الحقائق، ولا سيّما الحقائق الخاصّة بالعوالم العلّيا - ومن بينها: المبدأ، والتوحيد، والعقول المفارقة، والمعاد، والأسماء الحسنى، وما إلى ذلك - بشكل دقيق. وبطبيعة الحال فإن الاستدلال أحياناً قد يحمل في طيّاته تصويراً خاصاً عن المسألة، الأمر الذي يستحق في حدّ ذاته الاهتمام والتدقيق. من ذلك - على سبيل المثال - أن بعض الأدلة المقامة على إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ترسم تصويراً خاصاً عن هذه المسألة. أو أن نوع الاستدلال على اتحاد العقل والعاقل والمعقول، يمكنه أن يُقدّم فهماً خاصاً عن هذه المسألة، وأن يرسم مساراً خاصاً لامتداد هذه المسألة. بيد أن الفهم يتقدّم في بعض الأحيان على الاستدلال؛ بمعنى أن الفهم الخاص للمسألة، يحدّد مساراً استدلالياً خاصاً ويؤدّي إليه. ومن هنا فإنهم يقولون أحياناً إن الفهم متقدّم على المعرفة. إن تصوّرنا غرفة تبلغ مساحتها عشرة أمتار، لا يسمح لنا بتصديق إمكان أن تضم ذات هذه الغرفة الصغيرة حشداً مؤلفاً من ألف شخص. إن الذي يقوم تصويره لمبدأ الوجود عبارة عن موجود مباين بالكامل للمخلوقات، لا يمكنه القبول أبداً بأن يكون الله داخلًا في الأشياء.<sup>٢</sup>

وعلى كل حال فإن إثبات كل مسألة بالدليل، يجب أن يكون مسبوقةً بتبلور فهم صحيح عن تلك المسألة. إن هذا الفهم المتقدّم على الاستدلال، يتمّ تصحيحه بالفهم الذي يحصل عليه العقل المستنير بمساعدة الشهود. من خلال الكشف والشهود يتمّ العثور على الحقائق كما هي،

١. ابن سينا، المباحثات، ص ١٤٧؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٠٨.

٢. ورد في المأثور عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنه قال في وصف الله سبحانه وتعالى: «داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره». (الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢١٤).

ويحصل العقل المستنير بنور الكشف على تصويرات صحيحة عن الحقائق. نشاهد نماذج وأمثلة عن تصحيح الفهم والحصول على تصوير صحيح عن المسألة بمساعدة الشهود في جهود صدر المتأهلين، وفيما يلي نشير إلى بعضها:

أ. الوحدة الحقة الحقيقية لله: لقد تحدّث الحكماء المشاؤون عن الوحدة الحقة الحقيقية لله، والتي هي نوع من الوحدة السعية والإطلاقية. وإن صدر المتأهلين قد عثر على هذا النوع من الوحدة في شهوده، ثم أدخله في فلسفته بشكل برهاني. إن التصوير الصحيح للوحدة الحقة الحقيقية يحول دون تبلور الأفهام الخاطئة بشأنها، ويؤدّي إلى الحصول منها على الكثير من اللوازم والنتائج في الفلسفة.

ب. اتحاد الإنسان والعقل الفعّال: يذهب صدر المتأهلين إلى الاعتقاد بأن العقل الفعّال، كما له نحو من الوجود لذاته وفي نفسه، فإن له كذلك تحقّقاً وحصولاً في وجودنا (في أنفسنا) أيضاً. وعلى هذا الأساس هناك نوع من الاتحاد بين الأشخاص وبين العقل الفعّال. وقال صدر المتأهلين في بيان كيفية الاتصال والاتحاد مع العقل الفعّال والفناء فيه:

«كأننا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي<sup>١</sup> عند بحثنا عن أحوال العقل والمعقول أيضاً يكفي لأهل العرفان وأصحاب الذوق والوجدان؛ وإن لم يكن نافعاً لأهل الجحود والطغيان. فمن استشكل عليه أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدّماً على وجود الشيء، وغايته متأخرة عنه مترتبة عليه ترتباً ذاتياً بعد مراتب استكمالته وترقياته في الوجود، فعليه أن يرجع وينظر إلى ما حققناه ويسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفناه بقوة البرهان ونور الكشف والعيان<sup>٢</sup> أن المبدأ الأعلى له الأولية والآخرة لأجل سعة وجوده المنبسط وقوّة وحدته الجامعة»<sup>٣</sup>.

إن المراد من «أهل الطغيان» هم الذين أصبحت عقولهم مشوبة، وبسبب بعض المقدمات

١. المراد هو مباحث الإلهيات بالمعنى الأعم.

٢. سبق أن رأينا أن قد تحدّث عن البرهان الكشفي. انظر: الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ٥.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٤٠.

والأدلة المصحوبة بالمغالطات التي آمنوا بها، قد أغلقوا على أنفسهم طريق فهم المطالب العالية. إن الفاعل - من وجهة نظر ابن سينا - لا يمكن أن يكون غاية؛ وذلك لأن ما يكون متأخرًا، لا يمكن أن يكون متقدمًا أيضًا. بيد أن صدر المتألهين يردّ على هذه الرؤية، ويقول: إن لوجود المبدأ الأعلى وحدة سعيّة، ويمكن له أن يكون أوّلًا وأن يكون آخرًا أيضًا، وأن يجمع هذه المراتب في ذاته. وقد ذكر صدر المتألهين هذا المضمون في رسالة الشواهد الربوبية أيضًا؛ حيث قال:

«هذا أمر عجيب في غاية الغرابة كيف يكون جوهرًا واحدًا فاعلاً متقدمًا على وجود شيء وغاية متأخرة عن وجود ذلك الشيء من غير أن يتغيّر ذلك الجوهر في ذاته وصفاته المتقرّرة في ذاته، لتعالیه عن الوقوع في التجدد والاستحالة. وذلك لغاية سعة وجوده وبسط حقيقته، لكونه أثرًا من آثار قدرته تعالى ومن سكان عالم جبروته»<sup>١</sup>.

إن هذا النوع من البحث لا يمكن العثور عليه حتى في فلسفة الإشراق أيضًا. وقد تمكن صدر المتألهين من حلّ هذا البحث بشكل برهاني في منظومته الوجودية بقوة كشفه، كما قال هو بنفسه إنه قد توصل إلى ذلك بقوة البرهان ونور الكشف والعيان.

إن الذي يحصل على تصوير صحيح عن المسألة بمساعدة الشهود، لا يقع في مستنقع الأقاويل والترهات الذهنية الفجّة وغير الناضجة؛ لأن منشأ الكثير من هذا النوع من الترهات يعود إلى عدم امتلاك تصوير صحيح عن هذه المسألة.

ج. الاتحاد مع العقل الفعّال والفناء فيه: كان الحكماء يذهبون إلى الاعتقاد بأنه عندما يتم إدراك حقائق العالم، يتحد العالم مع العقل الفعّال. وهناك من لا يمتلك تصويرًا مقبولًا عن هذه المسألة في الذهن أصلًا، ويظن أن اتحاد الأشخاص المتعددين مع العقل الفعّال - الذي هو موجود واحد - يلزم منه تجزئة العقل الفعّال وظهور كثرة في ذاته. بيد أن صدر المتألهين يذهب إلى أن التصوير الصحيح للوحدة السعيّة والسريرية يساعد على إدراك هذا المطلب وفهم كيفية إمكان أن تشمل الحقيقة الواحدة على كثرة في ذاتها. إن الحقيقة الواحدة للعقل الفعّال يمكن لها أن تشمل على حقائق متكررة واندماجية، دون أن يطال التكرّر ذاتها. وبعد بيان إشكال المشائين في مورد هذه المسألة، قال صدر المتألهين:

١. الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٨٨.



«هذا المذهب<sup>١</sup> كالذي قبله<sup>٢</sup> لما كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بدّ وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتصرّح إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه، وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة، لا أيدينا الدائرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه، وتضرّعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجئ ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحُجُب والموانع فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدوؤها وإليه معادها وهو أصل المعقولات وكل الماهيات من غير أن يتكثر ويتجزأ، ولا ينقص بفيضان شيء منه ولا أن يزداد باتصال شيء إليه»<sup>٣</sup>.

د. كيفية اتحاد العاقل والمعقول: لا يمكن لابن سينا أن يقبل باتحاد العاقل والمعقول. ودليله على ذلك كالآتي: لنفترض أن الشيء (أ) والشيء (ب) يتحدان. في مثل هذه الحالة هناك أربع حالات ممكنة بعد الاتحاد، وهي كالآتي:

١. أن يكون الموجود هو (أ) فقط.
٢. أن يكون الموجود هو (ب) فقط.
٣. أن لا يكون شيء من (أ) و(ب) موجوداً.
٤. أن يكون كل من (أ) و(ب) موجوداً.

ولكن لم يتحقق الاتحاد في أيّ واحد من هذه الحالات الممكنة. وعلى هذا الأساس لا يكون الاتحاد بين شيئين ممكناً.<sup>٤</sup> كما قبل شيخ الإشراق بكلام ابن سينا، وواجه إشكالاً في القبول بالاتحاد والفناء.<sup>٥</sup> بيد أن صدر المتألهين يذهب إلى الاعتقاد بأنه لو تمّ تصوير المسألة بشكل

١. يعني الاتحاد مع العقل الفعال.

٢. أي: اتحاد العقل والعاقل والمعقول.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٣٦.

٤. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٢٦-٣٢٧؛ الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٥-٢٩٨.

٥. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارات)، ج ١، ص ٤٧٤-٤٧٥؛ يزدان پناه، حكمت

اشراق، ج ٢، ص ٣٢٠-٣٢٣.

صحيح، لن ترد هناك مشكلة في البين، وقد توصل إلى ذلك من خلال التصريح والدعاء بنفسه. وفي الأساس فإن التصوير الصحيح لمسألة الاشتراك الوجودي بين الحقائق المتعددة يحظى بأهمية كبيرة، ويعمل على حل المسائل الحكمية المتنوعة. إن الأشخاص العاديين لا يستطيعون بوضوح تصوّر أن تكتسب حقيقة صيرورة واشتداد وجودي وأن تجمع في ذاتها حقائق متعددة. إن العارفين الذين شاهدوا هذا النوع من الاتحاد والصيرورة ويتصوّرونه بشكل جيد، لا يواجهون أيّ مشكلة في مسألة فناء الإنسان في موطن الصقع الربوبي. إن الإنسان الذي نجح في تجريد نفسه وتوصل إلى مقام الفناء، يكون متحدًا مع موطن الصقع الربوبي، في الوقت الذي تكون الهوية الشخصية للإنسان الفاني والهوية الشخصية لموطن الصقع الربوبي محفوظة. وكذلك يمكن على هذا الأساس إدراك كيف يكون الأئمة والمعصومون الأربعة عشرة عليهم السلام نورًا واحدًا ويكون لهم مقام واحد بلحاظ أصل الباطن، مع أن لكل واحد منهم هوية متشخصة ومستقلة. قال صدر المتألهين في رسالة الشواهد الربوبية إن مسألة اتحاد العاقل والمعقول من المسائل التي لا يمكن التوصل إليها بالتفكير العادي ومن دون تصفية الداخل، وقال في هذا الشأن:

«تحقيق القول باتحاد العاقل بالمعقول، حسبها هو المنقول عن فرغوريوس بوجه سديد، لا يرد عليه ما أورده الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه، وهذا أيضًا من المسائل الشريفة التي لا يصل إليها الإنسان بقوة الفكر البحثي [من] غير تصفية الباطن وتهذيب السر»<sup>١</sup>.

هـ. التشكيك الخاصي والوحدة السريانية: النموذج الآخر هو الوحدة السريانية أو التشكيك الخاصي. إن حقيقة الوجود طبقًا لنظرية التشكيك الخاصي تشمل على وحدة سريانية، بمعنى أنها شخص واحد له حضور في جميع المراتب على نحو سرياني<sup>٢</sup>. يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن هذا النوع من الوحدة لا يمكن لغير العارفين وأصحاب الكشف أن يدركه بوضوح، بل ويقول أحيانًا إنه مجهول التصور أصلًا. مراده أن العقل العادي لا يستطيع إدراك هذا النوع من الوحدة، لأنه لا يحصل أيّ فهم عنها أبدًا، ولا يمكن شرحها وتوضيحها أساسًا.

١. الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

٢. وبطبيعة الحال فإن للوجود - من وجهة نظر العارفين - وحدة إطلاقية، لا وحدة سريانية.

إن العقل العادي يتصوّر الوجودات متكثرة ومتباينة بشكل كامل، ولا يمكن أن يدرك الوحدة بينها، كما كان الحكماء المشاؤون يتصوّرون ذلك بشأن الوجودات. لقد كان المشاؤون يعتبرون الوجودات ذات وحدة سنخية فقط. إن الوجودات إنما تكون - من وجهة نظرهم - مشتركة في سنخ الوجود فقط، وليست حقيقة واحدة سرّانية خارجية. بيد أن الذي يكون من أصحاب الشهود يرى هذا النوع من الوحدة. إن العارفين المحققين يشاهدون النفس الرحمانية، ويمكنهم تصوير الاشتراك الخارجي الوجودي بسهولة. بيد أنهم لا يعتقدون بالاشتراك بالفعل لا بالقوة بين الوجودات في الحقيقة الواحدة الخارجية. إن تصوير مسألة الوحدة السرّانية الخارجية سهل ويسير بالنسبة إلى أصحاب الشهود، بيد أن الذهن العادي لا يستطيع فهم وتصوير هذه المسألة، ولربما بدت له وحدة الحقيقة الخارجية في عين الكثرة الخارجية نوعاً من التناقض.

أن لا يفهم ابن سينا كلام الرجل الهمداني - والذي يجله - ويرسل إلى العلماء في دار السلام (بغداد)، ويستعين بهم على فهم كلامه،<sup>١</sup> يعود سببه إلى أنه لم يكن يمتلك تصويراً عن الوحدة الخارجية في عين الكثرة الخارجية. إن الرجل الهمداني - الذي كان من العارفين قطعاً - كان يعتقد أن إنساناً كلياً خارجياً وليس مفهوماً، له وجود في الخارج يشمل جميع أفراد البشر، وهو بمنزلة الأب الأوحّد لجميع الأشخاص. وإن صدر المتألهين بدوره قد عمد في بحث المثل إلى تصوير ربّ النوع للبشر إنساناً واحداً خارجياً ومشاركاً في جميع الناس. إن تصوير الوحدة الخارجية السرّانية صعب ومعقد حقاً، وحتى أن بعض أتباع صدر المتألهين قد تصوّروا الوحدة التشكيكية للوجود على نحو الوحدة السنخية. وإن صدر المتألهين نفسه مدرك لصعوبة تصوّر هذه المسألة، ومن هنا فإنه يقول إن هذا المطلب لا يمكن أن يفهمه إلا الراسخون في العلم.<sup>٢</sup>

## ٢. الحصول على الحد الأوسط

إن من بين الأمور الأخرى التي تساعد بواسطة العقل المستنير، إعطاء الحد الأوسط. إن

١. ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص ٤٦٢ فما بعد، ١٤٠٠ هـ.

٢. انظر على سبيل المثال: الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين،

العقل المستنير بنور الشهود، بالإضافة إلى العثور على تصوير صحيح، يتوصل في بعض الأحيان إلى فهم يمكنه الحصول منه على الحد الأوسط للاستدلال على المسألة الفلسفية، والعمل بهذه الطريقة على جعل الأمر المشهود فلسفياً. ليس المراد من ذلك أن يكون الحد الأوسط موجوداً أو يتم إعطاؤه في الشهود بالضرورة بوصفه حداً أو سطاً، بل يتم في الشهود إدراك أمور تؤدي إلى حصول العقل على الحد الأوسط. ولتقريب الذهن يمكن الالتفات إلى الاختلاف بين الفكر والحدس. ففي الحدس يمكن العثور على الحد الأوسط بلا عناء. في بعض الأحيان تكون جوانب الأمر مشهودة بوضوح كبير بحيث لا يشعر العقل بمشقة ولا يتحمل أعباء التفكير والتأمل في الوصول إلى الحد الأوسط، ويصل إلى الحد الأوسط الحقيقي دون عناء. والمثال على هذا المسار، هو الاستدلال الذي أقامه صدر المتألهين على إثبات الوحدة الشخصية للوجود من طريق الإمكان الفقري. فقد شاهد الفقر الوجودي للمخلوقات، وأدرك في صلب هذا الشهود أن الموجود الفقير لا يمكن أن تكون له ذات مستقلة، وإن هذا الموجود إنما يكون موجوداً بواسطة ذات الحق تعالى. إن الموجود الإمكانى يمتلك هوية فقيرة، وإن الذي يمتلك هوية فقيرة ليس له ذات منفصلة لذاته، وإنما يكون موجوداً مع المقوم الوجودي. وقال في هذا الشأن: «فحقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانية، لا استقلال لها ذاتاً ووجوداً... فإن حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي؛ إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، ومع هذا فإنها عينيات صرفة بلا إبهام ووجودات محضة بلا ماهيات وأنوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصوّره إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة، ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل؛ لأن إدراكه يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقرينة ثانية»<sup>١</sup>.

لقد أشار صدر المتألهين في بداية رسالة الشواهد إلى معطياته ونتائجه في إثبات مسألة التوحيد الخاصّي، وقال بأن أفهام الفلاسفة لم تصل إلى إدراك هذه المسألة، ولم يتمكن أحد

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٨٦-٨٧. كما أن لفي موضع آخر كلاماً وتوضيحاً حول الهويات المختلفة ليست لها ذوات مستقلة ومنفصلة. انظر: م. ن، ج ٢، ص ٣٠٠.

من المتقدمين بالإضافة إلى الحصول على الكشف والعيان، من إقامة الحجة والبرهان عليها. إن التعبير بـ«الأفهام» في هذا الكلام الذي يقوله صدر المتألهين مهم، ويُشير إلى أنه يعتقد أن هذه المسألة ونظائرها لا يمكن فهمها من طريق التفكير فقط، بل يمكن التوصل إليها بقوة الشهود. وبطبيعة الحال فإن العارفين قد توصلوا إلى ذلك بالشهود، ولكنهم لم يقيموا البرهان عليه، وفي الوقت نفسه فإن الذي يمكنه إقامة البرهان على التوحيد الخاصّي، هو الذي يمتلك المعرفة العيانية والكشفية.<sup>١</sup>

إن المبنى الفلسفي لهذا النوع من استحصال الحدّ الأوسط من قلب الشهود، والذي أجاد صدر المتألهين في شرحه وتوضيحه، هو مشاركة الحدّ والبرهان. إن تعريف الشيء هو البرهان عليه. وبعبارة أخرى: في التعريف التام يجب ذكر الفصل، والفصل هو الحدّ الأوسط في البرهان على شيء. وقد عمد صدر المتألهين إلى تطبيق وتحليل هذه القاعدة في مورد الوجود. إن تعريف الماهيات يكون بالجنس والفصل، بيد أن الوجود ليس له جنس ولا فصل. للتعريف بالوجود يجب التعريف بالمقوم والفاعل والعلّة الغائية له. وعلى هذا الأساس فإن ما هو علة الوجود، يكون معرفه أيضًا.<sup>٢</sup>

«فكما أن الماهيات غير البسيطة التي لها حدّ لا يمكن تصوّرها بحدودها والاكتناء بماهياتها إلا بعد تصوّر ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناء شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلا من سبيل الاكتناء بما هو مقوم له من مبادئه الوجودية ومقوماته الفاعلية

١. «مسألة التوحيد الخاصّي الذي ذهب إليها العرفاء، ولم يبلغ إلى دركه أفهام جمهور الحكماء، ولم يتفق لأحد فيها الكشف والعيان مع إقامة الحجة والبرهان». (انظر على سبيل المثال: الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٨٤).

٢. «قد علمت من طريقنا أن الحدود قد تكون للماهيات وقد تكون للوجودات، والفرق بين الماهية والوجود أمر قد فرغنا من بيانه، والحدّ للماهية لا يكون إلا بأجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء؛ إذ الوجود لا جزء له، فهو إما بالفاعل والغاية إن كان تامًا، أو بالفعل إن كان ناقصًا لما أشرنا إليه سابقًا أن حدّ الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم أقوى من برهان الإن». (الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٩٣ - ٩٤، ١٩٨١ م).

ومن تعمّق تعمّقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان أن الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود وأن الحدّ الأوسط في البرهان بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد، وما ذكره المعلم الأول في إثولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحّة ما قلناه»<sup>١</sup>.

لقد عمد صدر المتألمين في العديد من المواضيع إلى حلّ المسائل وفصلها من طريق الحدّ الأوسط، أي: من طريق العلة. وفي مورد مسألة الوحدة الشخصية، شاهد الارتباط القائم بين الله والخلق، وأدرك أن شاكلة وجود المخلوقات هي على شاكلة الوجود الفقري. وعلى هذا الأساس قام بإثبات الوحدة الشخصية للوجود.

النموذج الآخر هو العثور على الحدّ الأوسط في مورد نمط وجود الكائنات المثالية. فهو يقول: في التمثّل نرى جبلاً بحجمه الكبير. ثم ندرك أن الجبل إذا أراد أن ينطبع في المادة بحجمه الكبير، فسوف يلزم من ذلك انطباع الكبير في الصغير. إن هذا الحد الأوسط قد حصل من الشهود المثالي العام. وعلى هذا الأساس فإننا نرى أن صدر المتألمين في العديد من الموارد قد حصل على الحد الأوسط من الاستدلال في صلب الشهود الأعم من الشهود القلبي والعقلي والمثالي.

### ٣. هداية العقل بشكل سلبي

إن من بين الموانع الكبيرة في النشاط الفلسفي - طبقاً لتعبير الفلاسفة - هو العقل المشوب بالوهم، بمعنى حلول الوهم محل العقل؛ حيث تظهر نتيجة النشاط الفلسفي على شكل أحكام وهمية، ويكون الاستدلال المقام في هذا المسار عبارة عن مغالطة. إن العقل المشوب بالوهم في موطن الحقائق المعقدة لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة بسهولة، بل وقد يتخذ موقف في مواجهة الحق، ويقيم المغالطات ضد الحقيقة؛ كما نجد ذلك في بعض الفلسفات المخالفة للتمثّل

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٨٧-٨٨. وبطبيعة الحال فقد قال في موضع آخر إن هذا النوع من التفسير والتحقيق في كلام القوم إنما هو من اختصاصه. انظر: الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألمين، ص ٢٩٦، الفقرة: ٤١.

الأفلاطونية والحركة الجوهرية. بيد أن العقل المستظهر بالشهود، يمكن له أن يكتشف مواطن الخلل في أمر العقل المشوب بالوهم ويميز الغث من السمين، ومن ذلك أن بمقدوره تشخيص وجوه الإشكال في الأدلة المقامة ضد الحقائق المشهودة، ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه يستطيع أن يدرك أن المخالفين لاتحاد النفس مع العقل الفعال إنما يخالفون ذلك لظنهم أن وحدة العقل وحدة عددية، ويعمل على إيضاح أن وحدة العقول المفارقة من نوع الوحدة الحقة الظلية. ولذلك نقول إن الشهود يستطيع إرشاد العقل بشكل سلبي؛ بمعنى أنه يستطيع أن يعمل على سلب العقل المشوب، ويبين جوانب الخطأ والاشتباه في أدلة العقل المشوب، ويعمل على بيان انحراف العقل المشوب بالوهم. إن ابن سينا لا يؤمن بالحركة الجوهرية، لأنه يراها متنافية مع وحدة موضوع الحركة. إلا أن العقل المستنير بنور الشهود يدرك أن وجهًا مهمًا من الحقيقة ليس حاضرًا في هذا الفهم والاستدلال. إن العقل الشهودي يفهم أن الجوهر الاتصالي الواحد يستطيع التحوّل وجوديًا دون أن يفقد هويته الواحدة، وفي الحقيقة يمكنه أن يجمع بين الحركة والوحدة. إن الذي ينكر الحركة الجوهرية يتصوّر أن الأمر الموحد هو خصوص موضوع الأعراض، ومن هنا فإن الأعراض وحدها هي التي تستطيع التحوّل. النموذج الآخر أدلة شيخ الإشراق السهروردي ضد أصالة الوجود. ومن خلال الاعتضاد بالشهود تمكن صدر المتألهين من بيان أخطاء بعض أدلة السهروردي بشكل واضح. إن هذا النشاط الفلسفي السلبي، والذي نعني به نقض الرأي والفهم الخاطئ والعثور على مواطن الخلل فيه، إنما يتمّ بمساعدة الشهود، بمعنى أن الشهود يتولى مهمة إرشاد العقل وهدايته على الجانب السلبي.

#### ٤. هداية العقل بشكل إيجابي

إن الهداية السلبية للعقل عبارة عن تطهير وتنقية العقل المشوب، وتشذيب صفحة العقل من شوائب الوهم، وبيان مواطن الانحراف فيه. بيد أن النوع الآخر من المساعدة والدعم الذي يقدمه الشهود إلى العقل، عبارة عن الهداية الإيجابية، بمعنى إظهار الطرق والمسالك الصحيحة وفتح الآفاق الجديدة أمام العقل. إن العقل المستنير يصل إلى حقائق لا يمكنه الوصول إليها بواسطة الاعتماد على الأسلوب البحثي فقط. وفي هذه الصورة يعثر العقل على مواد جديدة

لنشاطه الفلسفي ويجد أمامه طرقاً جديدة لسلوكها. وفي هذا الطريق يمكن للعقل أن يعتمد بنفسه إلى الاستدلال على صحة معلوماته الشهودية، كما يمكن أن يحصل على الحد الأوسط من الشهود أيضاً على ما سبق ذكره. وإن الاستدلال الفلسفي لشيخ الإشراق السهروردي على عالم المثال من هذا القبيل. فقد عمد أولاً إلى مشاهدة عالم المثال، ثم أقام عليه الدليل في فلسفته من أجل إثباته. وعلى هذا الأساس يمكن للعقل أن يعمل على توجيه العقل وهداياته، وأن يضعه على الطريق الصحيح ليتمكن من مواصلة حركته بشكل صحيح.<sup>١</sup> النموذج الآخر للمجهود العقلي الذي قام به صدر المتألهين من أجل العثور على برهان لإثبات اتحاد العاقل والمعقول.<sup>٢</sup> وإن الذي وضعه في مسار هذا النشاط الفلسفي والسعي إلى العثور على هذا الاستدلال، هو العثور الشهودي على اتحاد العاقل والمعقول. وحيث يشاهد الفيلسوف حقيقة، ولكنه لا يعثر على الحد الأوسط للاستدلال العقلي عليه في شهوده، فإنه سوف يبدأ مجهوداً عقلياً مستقلاً، لكي يستدل على شهوده وبذلك يقيم البرهان على ما شاهده. إن الذي يُعدّ الأرضية لهذا النوع من الجهد الفلسفي هو الشهود. إن إحياء نظرية المثل الأفلاطونية بعد ابن سينا، والأدلة المذكورة لإثباتها في الحكمة المتعالية، يمثل بدوره نموذجاً آخر في هذا الشأن أيضاً. إن الفيلسوف صاحب الكشف يشاهد حقيقة المثل، ثم يقوم بنشاط فلسفي للبرهنة على شهوده، ويصل بذلك إلى النتيجة.<sup>٣</sup> بيد أن هذا المسار بطبيعة الحال لا يمكن أن يفتح من دون الشهود. والنموذج الآخر استدلال صدر المتألهين على قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء». فقد قال

- 
١. سوف يأتي أن للنصّ الديني بدوره مثل هذا الدور التوجيهي بالنسبة إلى العقل. من ذلك - على سبيل المثال - أن الملائكة المهيمّة طبقاً للنصّ الديني عبارة عن مجموعة من الكائنات التي تتصف بخصائص خاصّة وممتازة. وإن الفيلسوف مهما تفكر في شأنها بأدواته الخاصّة لن يستطيع التوصل إلى وجود هذا الصنف من الملائكة. ولكن حيث يعمل النصّ الديني على تعبيد الطريق أمام العقل، يكون إمكان التفكير والاستدلال في هذا المسار معدّاً.
  ٢. تقدّم في الفصل الأول أن يقول إن هذا الاستدلال قد حصل عليه كنتيجة للانتحاء إلى الله سبحانه وتعالى.
  ٣. إن الشهود القلبي خلافاً للشهود العقلي - كما سبق أن ذكرنا - ليس أمراً عامّاً، ولكي تتمّ فلسفته يجب القيام بمسار لبيان فلسفته وإقامة الدليل العقلاني عليه. وقد أشرنا إلى أن الحد الأوسط للاستدلال الفلسفي يجب أن يكون أمراً قابلاً للفهم والإدراك من قبل جميع أصحاب العقول.



في رسالة الشواهد الربوبية: إن تعريفات جميع الأشياء موجودة في تعريف حقيقة الله - جلّ جلاله - وإن إدراك هذه النقطة يحتاج بدوره إلى فطرة أخرى.<sup>١</sup> وعلى هذا الأساس لا يكفي مجرد التفكير البحثي لفهم هذه النقطة. ولكن بعد الفهم، يمكن إقامة الدليل الفلسفي على صحتها، وهذا هو الذي قام به صدر المتألمين، وأقرّ هذه القاعدة بوصفها الدليل الثاني على إثبات الوحدة الشخصية للوجود.<sup>٢</sup> وهكذا هو الأمر في مورد عينية الصفات الإلهية مع الذات وقاعدة «النفس في وحدتها كل القوى» أيضًا.

#### ضرورة النشاط العقلي من أجل العمل على فلسفة الشهود

إن فلسفة الشهود، وممارسة النشاط الفلسفي في باب معطيات الشهود - بمعنى إقامة البرهان ونقد الإشكالات وردّها، وبيان مباني الادعاء واستنتاج المدعى من المباني، واستخراج النتائج من المدعى الذي تمّ إثباته - يحتاج إلى قوّة عقلية وممارسة فلسفية. وكما سبق أن ذكرنا فإن صدر المتألمين يرى أن من بين امتيازاته هو الجمع بين البحث والشهود.

ويسعى صدر المتألمين في بعض الموارد إلى البرهنة حتى على الأمور التي تعدّ مسلمة ومقبولة من الناحية الشهودية أيضًا. ونتيجة لهذا النوع من الاتجاه الذي سلكه صدر المتألمين نحو الشهود، وسعيه هو وأتباعه إلى فلسفة الشهود، عمل على تقريب الفلسفة بلحاظ المحتوى من العرفان، الأمر الذي أعدّ الأرضية للقيام بحركة ثقافية خاصّة. إن شرط هذا النوع من النشاط هو الممارسة الفلسفية. وقد أكد صدر المتألمين على الباحثين عن الحقيقة دائمًا بمواصلة الرياضات العلمية والعملية بشكل متقارن ليصبحوا من الحكماء الإشرافيين ويصلوا إلى الحكمة المتعالية. وكذلك فإن أصحاب الشهود من الذين كانوا من الفلاسفة، كانوا هم الأقدر على بيان مشهوداتهم.

١. «وأما مفهوم لفظة الجلالة ومعناها فوجود جميع الموجودات برهانه، وحدود جميع الممكنات واقعة في حدوده؛ وهذا أيضًا من الأمور التي يجوح دركها إلى فطرة أخرى». (الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألمين، ص ٢٩٩).

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١١٠ - ١١٤؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٣٥؛ الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٥١.

### التذكير ببعض النقاط حول المنهج الفلسفي الخاص بصدر المتألهين

#### ١. المراد من المشرب الإشراقي في الفلسفة

هناك من يذهب به الظن إلى القول فإن الفلسفة علم بحثي بحت، وأنه لا معنى للقول بإشراقية الفلسفة. ومن ناحية أخرى فإن الفلسفات قد تمّ تقسيمها في تاريخ الفلسفة على الدوام إلى قسمين، وهما: الفلسفات البحثية، والفلسفات الإشراقية. وفي الفلسفة الإسلامية كان الحكيم السهروردي هو أول من أكد على المنهج الإشراقي وقام بشرحه وتبينه. بيد أن الذي تمكن من تثبيت وتحليل وبيان هذا المنهج قبل الآخرين هو صدر المتألهين الشيرازي. لقد أوضح صدر المتألهين أن الطريق الخاص في الفلسفة هو الطريق البحثي والاستعانة بالقواعد والقوانين العقلية، بيد أن الفلسفة بدورها تحتاج إلى شهود أيضًا، وإن الشهود ينفع في الفلسفة كثيرًا ويترك تأثيرًا ملحوظًا. وكما سبق أن ذكرنا فإن العقل الذي يستفيد من الشهود يصبح مستنيرًا ويصير إلى مرتبة العقل الخالص. إن العقل غير المستفيد من الشهود يُعدّ عقلاً نازلًا. وكذلك فإن فهم المراتب العليا من الوجود تستدعي أن يكون هناك تناسب خاص مع تلك المراتب. إن الأبعاد والمساحات العليا من الشهود أكثر تعقيدًا ولطافة، ويجب على العقل لكي يفهمها أن يغدو لطيفًا. يرى صدر المتألهين أن ما هو أعلى جدًّا من ساحة العقل، من قبيل: واجب الوجود أو العقول المفارقة، إما أكثر أو أدنى من ساحة العقل، من قبيل: حركة الهيولا، مبهم وغير واضح بالنسبة إلى العقل في المرحلة الأولى.<sup>١</sup> إن الشهود يعمل على رفع العقل إلى الأعلى ويجعله متناسبًا مع مراتب الوجود العليا.

إن إشراقية الفلسفة لا تعني تفرغ الفلسفة من هويتها الأصلية والخوض في أودية العرفان، وإنما يؤدّي بالفلسفة لكي تصبح أقوى وأنشط في الوصول إلى الحقائق العليا. وعلى حدّ تعبير شيخ الإشراق السهروردي: إن الذي يروم التعرّف على الحقائق الغيبية والماورائية بمجرد البحث والتفكير، هو مثل الضير الذي يروم السياحة في الأرض والاطلاع على ما يكون فيها

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣٨٧، وج ٣، ص ٣٦٩؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد،

من المناظر الخلابة.<sup>١</sup> يقول صدر المتألهين: إن معرفة الحقائق العُلّيا تحتاج إلى فطرة وقرينة أخرى. ولكن بعد الحصول على الفطرة الثانية، يجب الالتزام بالقوانين البحثية. إن المنهج الإشراقي يعني اقتران الشهود بالقوانين والقواعد البحثية. ومن هنا يُصرّ صدر المتألهين على إقامة الدليل الفلسفي على ما وجده بواسطة الشهود، كما وقد أخذ على نفسه أن لا يدخل في فلسفته شيئاً لم يجد عليه برهاناً، مهما كان من الأمور التي تكون صحتها واضحة بالنسبة إليه.<sup>٢</sup> من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألهين يقول بأن جميع العظماء من أهل الكشف والشهود يُجمعون على اتحاد العاقل والمعقول. بيد أنه مع ذلك قد سعى إلى العثور على الحدّ الأوسط لإثبات هذا المطلب الصحيح فلسفياً، وقد أقيا البرهان عليه. وقد قال بنفسه إن فلسفته ليست تقليدياً للعرفان والشريعة، بل إن طريقته تقوم على أساس البرهان الكشفي، ولا يتخلى بالضرورة عن الالتزام بالقوانين والقواعد البحثية. وعلى هذا الأساس فإن توظيف المنهج الإشراقي لا يعني خلط الفلسفة بالعرفان، بل هو المنهج الأسمى في الحكمة المتعالية.

لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن صدر المتألهين بالإضافة إلى الشهود، قام بنشاط بحثي قوي. وقد أحسن الاستفادة من المعطيات والدقائق الفلسفية التي توصل إليها من سبقه من الحكماء والمفكرين. فلولا أبحاث شيخ الإشراق السهروردي في باب اعتبارية الوجود، وتدقيقات حكماء شیراز في باب الوجود والماهية، لما كتب التبليور لأصالة الوجود عند صدر المتألهين، ولم تبلغ ما وصلت إليه من القوّة والمثانة. إن صدر المتألهين مجتهد ضليع في نشاطه البحثي، وإن تأكيده على المنهج الإشراقي ينبغي أن لا يؤدي إلى إضعاف القوّة البحثية في النشاط العلمي لصدر المتألهين.

## ٢. القول بالمنهج الإشراقي القائم على التحليل والاستدلال العقلي

إن لدى صدر المتألهين دليل وبيان عقلائي على منهجه الإشراقي / البحثي، ولم يعمل في القبول بهذا المنهج بشكل تقليدي أيضاً. وقد سبق أن أشرنا إلى تحليلات صدر المتألهين، من ذلك

١. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارات)، ج ١، ص ٤٤٤.

٢. سبق أن ذكرنا عبارات في هذا الشأن، انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٣٤.

أن صدر المتألهين يرى أن المنهج الشهودي هو الأسمى؛ لأنه من قبيل العلم بالمسبب من طريق السبب، أو أن الحقائق الغيبية والماورائية أفضل وأكثر تعقيداً وإن طرق الوصول إليها تحتاج إلى تناسب. وعلى هذا الأساس يكون المنهج الإشراقي في فلسفة صدر المتألهين مبرهنًا وعقلانيًا. من الجدير ذكره أن غاية نضج المشرب الإشراقي يمكن مشاهدته في نشاط صدر المتألهين. وكما سبق أن ذكرنا فإن المنهج الإشراقي بدأ ببعض أبحاث ابن سينا، وتطوّر كثيرًا على يد شيخ الإشراق السهروردي، بيد أن هذا المسار لم يصل إلى ذروة كماله إلا على يد صدر المتألهين.<sup>١</sup> لقد قدّم صدر المتألهين تحليلات غنية حول هذا المنهج والأسلوب كما أنه قد استفاد منه في النشاط الفلسفي بشكل أفضل وأكثر. من ذلك - على سبيل المثال - أن شيخ الإشراق السهروردي يرى أن بالإمكان جعل شهود الحكماء الآخرين مبنى وملاكمًا للنشاط الفلسفي،<sup>٢</sup> بيد أن صدر المتألهين يرى أن الفلسفة يجب أن لا تتخطى حدودها، ويجب أن تكون تقليدية.

### ٣. تعيين العقل بذاته

إن بعض الأبحاث العقلية الكلية نضفي على العقل تعيّنًا، وتجعله موجّهًا، وتعمل على تحريكه ضمن مسار خاص. من ذلك - مثلاً - أن العقل الكانطي يضطرّه إلى الدخول في فضاء خاص، وإن العقل الوضعي يتحرّك ضمن طريق خاص. إن صدر المتألهين من خلال البيان والاستدلال العقلي آمن بالمنهج الإشراقي ووجوب توظيفه. وبعد ذلك يكتسب العقل عند صدر المتألهين تعيّنًا خاصًا، ويتحرّك ضمن مسار خاص. إن العقل عند صدر المتألهين منفتح على الشهود، وإن لهذا الانفتاح اتجاه عام، وله تأثير في الكثير من المسائل. إن العقل من خلال القبول ببعض المقدمات يكتسب خصوصية ذاتية، ويجعل لحركته مسارًا متعيّنًا وخاصًا، ويضع نفسه في هذا المسار. ومن بين العقول المتعيّنة، عقل المرحلة الإسلامية الذي يعتبر منفتحًا على الدين والعرفان. إن عقل المرحلة الإسلامية عقل خاص، وينطوي على نتائج مهمّة، ويمكن

١. لقد كان أفضل من شيخ الإشراق السهروردي من حيث المرتبة الشهودية وكذلك بلحاظ القوّة البحثية أيضًا. وكذلك فإن العرفان النظري لمدرسة ابن عربي كان أكثر خصبًا وتأثيرًا على نشاط صدر المتألهين، وهو أمر لم يكن يمتلكه شيخ الإشراق.

٢. انظر على سبيل المثال: السهروردي، مجموعته مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارات)، ج ١، ص ٤٦٠ - ٤٦١.

القول إنه قد بدأ من الفارابي وابن سينا، وقد استمرّ إلى هذه اليوم على شكل سلسلة متصلة، حيث يجب الحديث في موضعه حول خصائصه ومميزاته.<sup>١</sup>

٤. أسباب توجّه صدر المتألهين إلى المنهج الإشراقي

يمكن القول إن ابن سينا هو الذي أسس للمنهج الإشراقي في الفلسفة الإسلامية. وإن العامل الأهم في توجّهه إلى هذا المنهج هو الشريعة الإسلامية والأرضية المعدّة من قبل العارفين السابقين وكتاب أثولوجيا. لقد تمّ في الشريعة تثبيت الطريق الشهودي والكشفي بوصفه واحداً من طرق الوصول إلى الواقع. إن كتاب أثولوجيايشتمل بدوره على المضامين والمنهج الإشراقي أيضاً، وحيث أن هذا الكتاب يعود في التراث الإسلامي إلى أرسطو، فقد حظي لذلك باهتمام كبير. وقد انتفع شيخ الإشراق السهروردي بهذه الثروات كثيراً، وحيث كان بدوره من أصحاب الكشف والشهود، فقد تمكن من بيان الفلسفة الإشراقية.<sup>٢</sup> وعلى هذا الأساس فإن الأرضية الفلسفية المناسبة لتوظيف المنهج الإشراقية قد تبلورت قبل صدر المتألهين، وهذا كان واحداً من أسباب اتجاه صدر المتألهين إلى المنهج الإشراقي. والعامل المهم الثاني في توجّه صدر المتألهين إلى المنهج الإشراقي هو الشريعة الإسلامية. والعامل الثالث هو وجود الحاضنة العرفانية المتقدّمة كثيراً في مدرسة ابن عربي، والتي لم تكن متوفرة عند شيخ الإشراق.

أ. الشريعة

لقد تمّ التعريف بالشهود في الشريعة الإسلامية، بوصفه واحداً من طرق الوصول إلى الواقع من ذلك أنه طبقاً للرواية المأثورة عن المعصوم عليه السلام؛ إذ يقول: «من أخلص الله أربعين يوماً فجزّ الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»،<sup>٣</sup> هناك طريق خاص للحصول على الحكمة؛ بمعنى أن الإنسان إذا أخلص العبادة لله - عزّ وجل - فإن صدره سوف يتفجّر بالحكمة. كما ورد في القرآن

١. للوقوف على المزيد من البيان والتوضيح في هذا الشأن، انظر: يزدان پناه، تأملاتي در فلسفه اسلامي، الكتاب الأول، ص ٣٤٧-٤٥٧.

٢. لقد ذكرنا في كتاب حكمة الإشراق أسباب توجّه شيخ الإشراق السهروردي إلى المنهج الإشراقي. انظر: يزدان پناه، حكمت اشراق، ج ١، ص ١٠٥-١١٠.

٣. الحلي، عدّة الساعي ونجاح الساعي، ص ٢٣٢.

الكريم في وصف العبد الصالح الخضر عليه السلام، قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾<sup>١</sup>. الأمر الذي يدل على أن هناك طريقًا آخر غير الطرق المعتادة للحصول على العلم والمعرفة. إن العلم اللدني لا يتم الحصول عليه من قبل معلم من بني البشر، ولا يأتي من طريق التعليم والتعلم في المدارس الرسمية. وقد ورد ذكر الكثير من المطالب في القرآن الكريم حول القلب والمدركات القلبية، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾<sup>٢</sup>. وقد اشتملت الروايات على الكثير من المسائل بشأن شهودات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام. وكما سيأتي<sup>٣</sup> فإن الفيلسوف المسلم يهتم بالنص الديني كثيرًا، وإن ما يرد في النصوص الدينية ينطوي بالنسبة إليه على الكثير من الأهمية ويراه زاخرًا بالمعاني. وهو يستنبط من هذا النوع من النصوص الدينية الحجية الذاتية للشهود. ورد في المأثور أنه بعد نزول الآية الأولى من القرآن الكريم وبعثة النبي صلى الله عليه وآله بالرسالة، ولدى منقلب النبي الأكرم من غار حراء إلى مدينة مكة المكرمة أخذ كل حجر وشجر يسلم عليه بالرسالة. إن هذا النوع من الإدراك الذي حصل للنبي الأكرم يُعدّ سنخًا من الشهود. وبطبيعة الحال فإن النبي أثناء الكشف يتصف كما هو شأنه بالعصمة، بيد أن الشهود يجب أن يمتلك الحجية والاعتبار لكي يكون مجددًا بالنسبة إلى المعصوم. وبطبيعة الحال فإن الفيلسوف بعد حصوله على هذه النقطة من الشريعة، يبدأ نشاطه العقلائي، ويعمل على تثبيت هذا الطريق من الناحية العقلانية أيضًا. إن العقل الذي يرتضي الشهود بوصفه طريقًا موثوقًا إلى الواقع، يكتسب في الحثيثة تعيينًا خاصًا، ويفتح لنفسه مسارًا جديدًا للحركة والانطلاق.

ومن ناحية أخرى فإن الشريعة قد قبلت بالطريق العقلي وعملت على توثيقه وتصحيحه. بل وحتى يمكن القول إن واحدًا من أسباب توجه العرفاء المسلمين إلى الطريق العقلي هو الشريعة الإسلامية. قال ابن عربي في الفتوحات المكية: إن الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>٤</sup> قد دعا إلى التفكير العقلي،

١. الكهف: ٦٥.

٢. النجم: ١١.

٣. الفصل الخامس.

٤. الأعراف: ١٨٥.

وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار الطريق العقلي للحصول على الحقائق والمعارف مغلقاً<sup>١</sup> إن المراد من العقل في هذه الرواية - التي ورد فيها التعبير بـ «بشهادة العقول» - هو العقل النظري المتعارف<sup>٢</sup>، ويُعدّ إدراكه وشهادته معتبرة: «أصل معرفة الله توحيده ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق»<sup>٣</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن الشريعة لم تسكت بشأن طريق المعرفة، بل عملت على بيان الطريق، ودعت أتباعها إلى التعقل وإلى الشهود أيضاً. إن هذه الأرضية تهدي الفيلسوف المسلم لكي يأخذ الشهود مع العقل بنظر الاعتبار أيضاً، وتدفع العارفين المسلمين إلى العمل بالشهود بالإضافة إلى العقل أيضاً. وبالتالي فإن جميع الحكماء المسلمين ابتداءً من ابن سينا إلى شيخ الإشراق والشيخ نصير الدين الطوسي والدواني والميرداماد وصدر المتألهين، صاروا بصدد الجمع بين المعقول والمشهود<sup>٤</sup>، وهكذا تبلور المنهج الإشراقي في التراث الإسلامي بالتدرّج.

#### ب. الأرضية الفلسفية

كما سبق أن أشرنا فإن المنهج الإشراقي كان قد تبلور بين الفلاسفة قبل صدر المتألهين، ومن هذه الناحية كانت هناك أرضية فلسفية جاهزة ومُعَدَّة. من الطبيعي أن هذه الأرضية المُعَدَّة من الأسباب المهمّة في ذهاب صدر المتألهين إلى المنهج الإشراقي.

#### ج. التراث العرفاني المتبلور في المرحلة الإسلامية

إن التراث العرفاني بشكل عام، ومدرسة ابن عربي بشكل خاص، كانت من العوامل والأسباب المهمّة في اتجاه صدر المتألهين إلى المنهج الإشراقي.

#### د. الأساتذة المؤمنون بالشهود

١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٦٣.

٢. يراد من العقل في الروايات معانٍ أخرى أحياناً، من قبيل: الفطرة والقوة العملية.

٣. الصدوق، التوحيد، ص ٣٥.

٤. كما أن العرفاء المسلمين بدورهم كانوا بصدد الجمع بين المشهود والمعقول، مع فارق أن الفيلسوف يجمع بين العقل والشهود بشكل «فلسفي»، والعارف يقوم بذات الشيء ولكن بشكل «عرفاني».

لقد تتلمذ صدر المتألهين على يد أساتذة من أمثال الميرداماد والشيخ البهائي، وقد تقدّم في الفصل الأول أن ذكرنا أن كلا هذين العلمين كانا من أصحاب الشهود، وكانا يُصَرَّان على المنهج الشهودي.

#### ٥. استقواء العقل السليم بعد الحكمة المتعالية

بعد أن تنكشف الحقائق والمسائل في فلسفة ذات مشرب إشراقي، في ضوء الشهود والجهود العقلانية، من الطبيعي أن يصبح الطريق مفتوحاً أمام الأجيال اللاحقة، وسوف تكون أبعاد البحث والتحقيق بالنسبة إليهم بشأن تلك الحقائق مفتوحة ومعبّدة. وعلى هذا الأساس فإن الأجيال القادمة حتى إذا لم تكن تحظى بالقدرة على الكشف، ولكن حيث تم تجاوز الوهم المشوب في المسائل التي تم حلها وفصلها، وأصبحت أرضيات الاستدلال والبيان الفلسفي الصحيح مُعدّة، وحواضن الحركة نحو الحقائق الفلسفية بالنسبة إليهم مُمهّدة، سوف يكون بمقدورهم التحرك في مسار العقل السليم. ومن هنا فإن صدر المتألهين قد تمكن في الحكمة المتعالية من تشخيص الكثير من الانحرافات العقلية، وقد فلسف الكثير من الحقائق الغيبية والميتافيزيقية وأقام البرهان عليها. إن من بين نتائج وتداعيات الحكمة المتعالية من هذه الناحية أنه من خلال الاستفادة من هذه الحكمة، يمكن للعقل السليم - أن يصل إلى الحقائق العلمية الصحيحة دون أن يكون بحاجة إلى الاستعانة بالكشف، ويكون لديه الاستعداد الكبير للتقدم والانطلاق نحو الأمام. وعلى هذا الأساس فإنه بعد تقديم الحكمة المتعالية وعرضها على المخاطبين، يمكن للعقل السليم بدوره - مثل العقل المستنير - أن يدرك الحقائق، ويقوم بأمور فلسفية متقدمة. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أنه لا تعود هناك من حاجة إلى استنارة العقل، بل النقطة هنا تكمن في أن ما قام به صدر المتألهين يجعل العقل غير المستنير من نوع العقل السليم بدوره أقوى. من الواضح أن العقل السليم يجب أن يتمتع بنظرة ظريفة ودقيقة، ويجب على صاحب العقل السليم - لكي يتمكن من الحصول على المعاني السامية والعالية في الحكمة المتعالية - أن يعمل على تلطيف السرّ. ومن هنا يمكن فهم السبب الذي كان يدفع صدر المتألهين أحياناً إلى توصية الآخرين في مورد الحقائق الغامضة التي حصل عليها بأنامل الكشف والعقل



ووضعها تحت تصرّف الآخرين، بوجوب أن يعملوا على تلطيف السرّ. فعلى الرغم من أن العقل السليم يستطيع الوصول إلى تلك الحقائق، بيد أن غموض وعمق المسائل المعقدة والأمور الغيبية العميقة - التي تسللت إلى الفلسفة العقلانية - يستدعي من العقل بدوره أن يتخلّى عن النظرة العقلية الأولية، وأن يقفز نحو تلك الحقائق بواسطة تلطيف السرّ. ومن هنا فإن تلطيف السرّ بالإضافة إلى العقل السليم ضروري لإدراك الأمور المعقدة، ولا بدّ من الالتفات إلى أساليب تلطيف السرّ، ومن بينها:

- أ. الاستقامة على المباني الواضحة والمتقنة الموجودة في المسائل، أثناء مزاحمة العقل المشوب.
- ب. عدم الاقتصار على العقل العادي في فهم الحقائق.
- ج. الالتفات إلى مفاد الاستدلال وعدم العدول عنه في إطار التبعية للعقل العادي.
- د. تصوير المسألة في ضوء الجمع بين مباني وأدلة وفروع المسألة.
- هـ. تذوّق الحقائق الغيبية والميتافيزيقية وفهم سنخ المسائل الماورائية.
- و. الابتعاد عن الدنيا وحبّ النفس. إن هذا الابتعاد يستوجب تجرّد العقل؛ إذ التعقل لا ينسجم مع التعلق. وإن تجرّد العقل يشكل أرضية لحسن فهم العقل.

٦. المنهج الطبيعي لصدر المتألهين في مقام الإثبات بالإضافة إلى المنهج الإشراقي في مقام

الثبوت

إن صدر المتألهين بالإضافة إلى المنهج الإشراقي بلحاظ الثبوت وواقع الأمر، يسلك في نشاطه منهجاً طبيعياً بلحاظ الإثبات ومرحلة التعليم أيضاً. علينا أن نرى ما هي المشاكل التي يعاني منها هذا المنهج، وكيف يمكن العمل على ترميمها. يسلك صدر المتألهين أسلوباً تعليمياً، فحيث تكون معطياته الفلسفية بعيدة جداً عن الفضاء الحاكم على جمهور الفلاسفة، لا يعتمد في البداية إلى بيان رؤيته بشكل صريح، وإنما يكتفي بفتح كوة صغيرة تسمح بدخول بصيص من النور، ثم يتقدّم بهدوء ويصطحب معه القارئ في بحثه بخطى بطيئة ومتدرجة حتى يوصله في نهاية المطاف إلى غايته ورؤيته. ومن هنا فإنه يجد نفسه مضطراً إلى سلوك الأسلوب الطبيعي، بمعنى أنه يبادر أولاً إلى بيان الرأي المشهور، ويعمل على رفعه وترقيته إلى حدّ ما ويرتضيه. ثم

يعمل على ترقيته مرّة أو مرّات أخرى حتى يصل به إلى الرأي المنشود له. من ذلك - على سبيل المثال - أنه في البداية يعرف المخلوقات بأنها موجودات فقيرة، وفي قبال الفضاء المشهور - القائل بأن المخلوقات عبارة عن وجود رابطي - يعمل على تقوية الوجود الرابط فيها. إن الوجود الرابط وجود، بيد أنه وجود فقير. ثم يستمرّ بعد ذلك في العمل على ترقية الوجود الرابط، ويرى أن المخلوق ليس هو الوجود بل هو شأن الوجود، وفي نهاية المطاف يصل إلى الوحدة الشخصية للوجود. وقد صرح صدر المتألهين بأنه قد سار على هذا النهج، إذ يقول:

«اعلم أي ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي وأعتمد عليه في اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجّه إليها وما يرد عليها، ثم نبّهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذبّ عنها بقدر الوسع والإمكان، وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتغالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعاً على المباحث المشكّلة»<sup>١</sup>.

وقال صدر المتألهين في موضع آخر إن الفلاسفة يعمدون في بعض الأحيان إلى بيان رأي في بداية الأمر لا يمثل رؤيتهم النهائية، وإنما يعملون على إيصال القارئ إلى رؤيتهم في مسار البحث، وإنهم إنما يسلكون هذه الطريقة لغرض تسهيل التعليم. ثم قال بعد ذلك إني سلكت ذات هذه الطريقة في بيان أكثر آرائي الخاصة، وإليك نص عبارته في هذا الشأن إذ يقول:

«نحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلطنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات، لثلاث تنبؤ الطبايع عمّا نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول»<sup>٢</sup>.

إن هذا الأسلوب قد ترك تأثيره في مقبولية الحكمة المتعالية، بيد أنه في بعض الأحيان عرض الآراء النهائية لصدور المتألهين ومبانيها إلى الصعوبة والتعقيد. من ذلك - على سبيل المثال - أن

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٠ - ١١.

٢. م. ن، ص ٨٥.

صدر المتألهين يبدأ من خلال التشكيك في الوجود، ويصل في نهاية المطاف إلى الوحدة الشخصية للوجود. في هذه الموارد يجب العمل على ترقية وتلطيف المقدمات السابقة، والقيام بإصلاح رؤيته النهائية بحيث يتم تقرير وإثبات رؤيته بشكل منسجم، ويتم تقريره وإثباته من الناحية المنطقية بشكل صحيح أيضاً. وبناء على هذا فإن الأسلوب الطبيعي قد أدى إلى أن تكون بعض أبحاث صدر المتألهين بحاجة إلى ترميم من الناحية المنطقية.

## المبحث الثاني: استيعاب المفاهيم الإسلامية في الحكمة المتعالية

### المدخل

إن الشاخص الرابع في الحكمة المتعالية عبارة عن استيعاب المفاهيم الإسلامية والشيعية في هذه الحكمة، حيث يمكن التعبير عنها بإسلامية وشيعية حكمة صدر المتأهلين. هناك حضور للمعارف الإسلامية والشيعية في الحكمة المتعالية، وقد عمد صدر المتأهلين على تثبيت هذه التعاليم بشكل فلسفي، وقام بتوظيفها والاستفادة منها. في الحكمة المتعالية تتم الاستفادة من المعارف الإسلامية، وإن هذه الاستفادة منهجية، ولكنها من نوع المنهج العام وليست من نوع المنهج الخاص. وقد سارت الحكمة المتعالية بعد صدر المتأهلين على هذه الطريقة، وقد زاد زخم حضور هذه التعاليم الإسلامية والشيعية فيها. يمكن التأسي بهذه الطريقة لصدر المتأهلين. يمكن أن نتعلم من صدر المتأهلين كيفية أسلمة الفلسفة وتقريب الفلسفة من الدين وتطبيق ذلك على أرض الواقع. وعلى هذا الأساس فإن البحث الذي سنقوم به في هذا الفصل هو من جهة توصيف لأسلوب وأداء صدر المتأهلين، ومن جهة أخرى توصية منهجية وعامة لكل نوع من أنواع الحكمة الإسلامية والشيعية.<sup>1</sup>

إن الاستفادة من الدين في الحكمة المتعالية واسعة وكبيرة جدًا. إن عدم إدراك علة وكيفية هذه الاستفادة أدى إلى تبلور بعض الأفهام والأحكام الخاطئة بشأن فلسفة وحكمة صدر المتأهلين. وقد أعلن صدر المتأهلين بوضوح عن أنه يستفيد من الدين في حكمته الخاصة، ويرى

---

1. بل يمكن للتفكيك بين كلا نوعي المنهج الخاص والعام أن يتم في كل معرفة دينية، ويمكن الاستفادة من البصائر الحاصلة من هذا التفكيك والتقسيم في المعارف الدينية أيضًا.

أن هذه الاستفادة مهمة وضرورية للحصول على الحكمة الحقيقية. ولكن لا بد من الالتفات إلى أن الحدود لا تزال قائمة بين فلسفة صدر المتألهين وبين الكلام الإسلامي، وإن الاستفادة صدر المتألهين من المعارف والنصوص الدينية ليست بحيث تخرج الحكمة المتعالية عن موقعها الفلسفي، وتدخلها في حقل الكلام.<sup>١</sup> وسوف يتضح في الأبحاث المقبلة أن صدر المتألهين لم يمزج ما هو غير فلسفي بالفلسفة أبداً، وإن وضوح الهاجس الديني في الحكمة المتعالية لم يتسبب بخروجه من حصن الفلسفة والترجع على عرش تفسير النصوص الدينية، وإن كنا في الوقت نفسه نفسير الكثير من النصوص والمضامين العالية للمعارف الإسلامية والشيعية في هذه الحكمة بوضوح واحتراف ومهنية. إن حضور الآيات والروايات في تضاعيف مطالب الكتب الفلسفية لصدر المتألهين يجب أن لا يؤدي إلى بلورة تصوير غير مكتمل عن هذه الفلسفة. كما سيتضح فإن صدر المتألهين يستفيد من النصوص الدينية، ولكن لا بحيث أنه يدخل النصوص الدينية في فلسفته بشكل مباشر، ويضعها بوصفها مقدمة لأدلته الفلسفية. إنه يستفيد من هذه النصوص بشكل تحقيقي، ويسعى من خلالها إلى إقامة برهان فلسفي. وبعبارة أخرى: إنه يعمل على فلسفة المحتوى الديني، ثم يدخله في فلسفته. إلا أن صدر المتألهين يعمل في بعض الأحيان على تقديم مساره الفكري واستفادته من الآيات والروايات على نحو المنهج العام.<sup>٢</sup>

إن مطالب هذا الفصل والفصل القادم مهمّة للغاية في الحصول على تصوير صحيح عن الحكمة المتعالية، والتوصل إلى أسلوب عمل صدر المتألهين في هذه الحكمة. وكذلك فإنه على أساس هذه الأبحاث سوف تتضح قابليات حكمة صدر المتألهين أكثر من ذي قبل أيضاً.

أشرنا في هذا الفصل أولاً إلى الخلفية التاريخية للاستفادة من الدين في الفلسفة، ثم تعرّضنا

١. إن هذه النقطة لا تعني أن علم الكلام يتمتع بموقع أدنى من الفلسفة أو أنه ليس نافعا. وإنما النقطة في البين هي أن لم يخلط بين حدود هذين العلمين، ولم يُعد خلط غير متجانس من الأبحاث المتنوعة. وكما سبق أن ذكرنا في الأبحاث السابقة فإن الحكمة المتعالية فلسفة حقاً وليست شيئاً آخر، ولكنها فلسفة بمنهج إشراقي / بحثي خاص، وهي منهج عام في الاستفادة من الدين والعرفان النظري.

٢. ومن هنا يمكن العمل على إعداد كتاب في الحكمة المتعالية دون أن يكون هناك حضور لأي نص ديني (آية أو رواية) فيه بشكل مباشر. وإن كتاب نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي مثال واضح على ذلك.

بعد ذلك إلى ثلاثة آراء فلسفية حول النبوة والوحي، شكّلت أرضية لاهتمام الفيلسوف بالنصّ الديني. ثم عمدنا إلى بيان مباني استفادة صدر المتألهين من النصوص الدينية وأشرنا إلى أن هذه الاستفادة تقوم على أسس نظرية مهمّة. نذهب إلى الاعتقاد بأن الاستفادة من الدين في الحكمة المتعالية تأتي في ضوء المنهج العام. وقد أوضحنا هذه النقطة وأشرنا إلى كيفية الاستفادة الخاطئة من النصّ الديني في الفلسفة، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى بيان مسار وأسلوب الاستفادة الصحيحة من النصوص الدينية في الفلسفة. وبعد ذلك عملنا على بيان أنواع استفادة الفلسفة من النصّ الديني، وذكرنا نماذج من هذه الاستفادة ونتائج هذا النوع من الاستفادات من النصّ الديني في الحكمة المتعالية.

ومن الجدير ذكره أن المراد من الدين في هذا الفصل هو المعارف والمفاهيم الأنطولوجية للدين، لأن موضوع البحث عبارة عن التوظيف الأولي من الدين. إن الأنطولوجيا الفلسفية جزء من الحكمة النظرية. وعلى هذا الأساس فإن قسم الأحكام والأخلاق من الدين تخرج عن دائرة أبحاثنا الراهنة.<sup>١</sup> تمّ البحث في الفلسفة الإسلامية حول المعارف الأنطولوجية من الدين، من قبيل: التوحيد، والصفات والأفعال الإلهية، والمعاد، والملائكة، وهوية الإنسان، والوحي والنبوة ونظائر ذلك.

#### الحاضنة التاريخية للاستفادة من الدين في الفلسفة

سوف نبيّن في هذا الفصل أن تطابق المعطيات الفلسفية مع التعاليم الدينية يحظى بأهمية بالغة عند صدر المتألهين، وإن أسلمة الفلسفة كانت من هواجسه الجادة. فقد استفاد كثيرًا وبشكل منهجي من النصوص والمفاهيم المعرفية في الدين، واستعرض استفاداته هذه وكان يفاخر بها أيضًا. وهذه الأمور - بطبيعة الحال - لم تكن من دون سبب ولم تكن مجتثة ومن دون جذور. وسوف نرى أن الفلاسفة المسلمين - ومن بينهم صدر المتألهين - يقومون بتحليلات واستدلالات فلسفية خاصة في محضر الدين، الأمر الذي يستوجب أن يعتبروا الاستفادة من

١. وبطبيعة الحال يمكن الحديث في هذه الأقسام بحسب الحكمة العملية أيضًا، بيد أن البحث الراهن يدور حول الفلسفة الأولى والحكمة المتعالية.

النصوص الدينية أمرًا لازمًا عليهم. وعلى هذا الأساس فإن أسلمة الفلسفة والرجوع إلى المفاهيم المعرفية للدين والاهتمام بالاستفادة منها في الفلسفة، كان منذ البداية يشكل هاجسًا لدى الحكماء المسلمين. ومن هنا فإن الاستفادة من الدين للقيام بنشاط فلسفي أفضل، تحتوي على سابقة تاريخية وتنطوي على دروس وعبر. وقبل بيان العلة الفلسفية لاهتمام الفلاسفة - ولا سيَّما صدر المتأهين - بالدين، سوف نشير في هذا الفصل إلى الحاضنة التاريخية لهذا الاهتمام والاستفادة والتوظيف. نرمي إلى بيان أن المباني والآراء الفلسفية من جهة جرّت صدر المتأهين إلى أعتاب المعارف الدينية، ومن ناحية أخرى كان لهذا التوظيف والاستفادة حاضنة تاريخية مليئة بالمنعطفات، وأدّى هذا الأمر بصدر المتأهين - بوصفه فيلسوفًا - إلى سلوك هذا المسار. وسوف نقول إن صدر المتأهين كانت له خطوات واسعة في هذا المسار، وإنه قد خطف قصب السبق من الآخرين في هذا المجال، بل ويجب القول بحق إن الحكمة المتعالية قد سلكت هذا المسار بشكل أقوى وأسرع، واقتربت من نقاط الذروة إلى حدّ كبير. وفي الحقيقة فإن امتداد الفلسفة المتعالية عبارة عن تفسير عميق للنصوص الدينية الإسلامية، ويبدو أحيانًا أن صدر المتأهين من خلال الحفاظ على هوية الفلسفة - من حيث كونها فلسفة - لا يقوم في فلسفته بشيء آخر غير هذا الشيء.

يُعتبر علم الكلام في التراث الإسلامي علمًا رسميًا في حقل المعارف والمفاهيم العقائدية للدين.<sup>١</sup> إن تثبيت وبيان المفاهيم الاعتقادية من الدين، كان واحدًا من المهام الأصلية للمتكلمين، وإنهم في ذلك كانوا يستعينون بالمنهج العقلائي أيضًا.<sup>٢</sup> إن دراسة تاريخ الفكر الإسلامي تثبت أن الكلام والفلسفة كانا يُعرفان منذ بداية تأسيسهما بوصفهما منافسين لبعضهما. كان المتكلمون يعتبرون الفلسفة علمًا مستوردًا ودخيلاً، والأهم من ذلك كله أنهم كانوا يعتقدون أن نتائج ومعطيات الفلسفة في حقل المفاهيم الدينية لا تتوافق مع نصوص وتعاليم الدين الأصيلة. يبدو

١. لقد بدأت الأبحاث الكلامية بين المسلمين منذ القرن الأول من الهجرة، وقد ظهرت اختلافات مهمة في هذا الشأن.

وإن الجهود والأبحاث والاختلافات في الآراء الكلامية، أدت إلى بلورة تيارات ومدارس كلامية إسلامية مهمة.

٢. بيد أن العقل الجدلي الكلامي يختلف - بطبيعة الحال - عن العقل الفلسفي.

للنظر أن المتكلم يهتم بالدين كثيرًا، وييدي تعهدًا والتزامًا بالنص الديني، وأما الفيلسوف فليس كذلك ولا يأبى أن تكون معطياته مخالفة لتعاليم الدين. وبعبارة أخرى: كان الفهم قائمًا على أن الدين يحظى بالدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة إلى المتكلم، فهو يُفسر الدين على نحو إيماني، وأما الفيلسوف فإن الذي يحظى بالأصالة من وجهة نظره هو معطياته العقلية، وأما الدين فيأتي بالدرجة الثانية من الأهمية، وكذلك فإنه لا يبالي بما لو خرج علمه بنتائج مغايرة للدين.

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نثبت في محله بوضوح أن هذه الرؤية لا يمكن أن تكون صحيحة بالنسبة إلى الفلاسفة من الطراز الأول في التراث الإسلامي، وإن هاجس التطابق والموافقة مع الدين تحظى باهتمامهم إلى حد كبير. ولكن كان هناك على كل حال تقابل ونزاع بين المتكلمين والفلاسفة.<sup>١</sup> وإن واحدًا من التجليات والمظاهر المهمة لهذا النزاع والتقابل نجده في كتاب تهافت الفلاسفة لأبي حامد محمد الغزالي.<sup>٢</sup>

وبعد الغزالي حمل الفخر الرازي لواء المعارضة للفلسفة على عاتقه. وكان فخر الدين الرازي معاصرًا للحكيم شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي. وقد سعى الفخر الرازي في هذا المسار بجهود كبيرة ومثابرة وألف العديد من الأعمال والآثار في هذا الشأن. وقد عمد بصبر وطلاقة قل نظيرها إلى نقد وتقرير مختلف آراء المشائين ولا سيّما منهم الشيخ أبو علي بن سينا. ومن بين آثاره المهمة التي تناول فيها بيان مقصوده كتابي المباحث المشرقية، وشرح الإشارات والتنبيهات. وقد عمد في كتاب المباحث المشرقية إلى تقديم تقارير واضحة ومبسطة عن آراء المشائين، ثم قام بنقدها. وكذلك في كتاب شرح الإشارات أخذ يباري الشيخ الرئيس، وأخذ يشكل عليه بكثرة حتى ذهب البعض إلى تسمية هذا الشرح بـ«الجرح».<sup>٣</sup> إن هذه النشاطات العلمية كانت توحى بأن كلام المشائين بالإضافة إلى عدم انسجامه مع التعاليم الدينية، لا يمتلك

١. لا يزال هذا النزاع في بعض المدارس والنحل الكلامية قائمًا إلى يومنا هذا.

٢. لقد ألف ابن رشد في نقد كتاب الغزالي كتاب تهافت التهافت، وسعى فيه إلى الدفاع عن الفلسفة في قبال انتقادات الغزالي.

٣. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢.



أسسًا عقلانية ثابتة. ثم عزم الفخر الرازي بعد ذلك على تقديم بديل للفلسفة يكون أصيلًا في التراث الإسلامي الثقافي، وقد أراد بذلك أن يحلّ الكلام الأشعري محل الفلسفة. وقد واصل الفخر الرازي في آثاره المهمة الأخرى، ومن بينها: المحصل، والمطالب العالية، والتفسير الكبير مفاتيح الغيب هذا المسار أيضًا. وقد سعى إلى تحليل وبيان جميع المفاهيم الدينية من خلال توظيف علم الكلام المنشود له. وقد أدى الاقتدار العلمي للغزالي والفخر الرازي إلى امتلاكهما لخاصية الفضاء العلمي في ذلك العصر، وأن يتربّع القول بعدم تناسب الفلسفة لفهم وتحليل التعاليم الدينية على مسند مقنع ومقبول. وهكذا فقد ضعفت أسس مقبولية ومشروعية الفلسفة بين أهل العلم. ولولا صمود وجهود الشيخ الطوسي<sup>١</sup> في مواجهة هذا الهجوم العاصف، لربما غربت شمس الفلسفة وتم استئصال هذه الشجرة. وعليه فقد شكّلت النشاطات الفكرية المؤثرة لهذا العالم الشيعي الكبير منعطفًا كبيرًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية والحياة العقلية للمسلمين.

لقد قام الشيخ الطوسي في هذه المرحلة بأمرين مهمين، وهما أولاً: إنه تصدى للدفاع عن الفلسفة، وثانيًا: قام بتطوير علم الكلام، وقدم بذلك كلامًا فلسفيًا. ومن هنا فقد عمل من جهة على إثبات أن الإشكالات المذكورة من قبل الناقدين للفلسفة ليست واردة، وأوضح من جهة أخرى أن البديل المقترح من قبلهم - والمتمثل بالكلام السائد - ليس مناسبًا. واقترح بدلًا من ذلك كلامًا منسجمًا مع الفلسفة، وعقد العزم من خلال تأليفه لكتاب تجريد الاعتقاد على حسم النزاع التاريخي القائم بين الكلام والفلسفة. وعلى هذا الأساس فقد وقف في وجه الفخر الرازي، وأجاب عن إشكالاته وانتقاداته في كتابه شرح الإشارات ونقد المحصل بشكل تفصيلي. وفي ذات هذا السياق ألف مصارع المصارع، وأجاب عن انتقادات محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه مصارع الفلاسفة. وهذا الأمر يثبت أن الشيخ نصير الدين الطوسي كان قد أخذ على عاتقه الاضطلاع بنشاط ثقافي وحضاري، وعليه لا ينبغي التقليل من قيمة نشاطه العلمي وتنزيله إلى مستوى المواجهة العلمية مع شخص الفخر الرازي. وكان يرى أن مسار العلوم العقلانية بين المسلمين قد مال نحو الانحراف، ومن هنا قام بجهود كبيرة

١. توفي الفخر الرازي سنة ٦٠٦ هـ، بينما كانت وفاة الطوسي سنة ٦٧٢ هـ، وبذلك يكون بينها جيلان علميان.

من أجل إعادة الأمور إلى مسارها الصحيح والتعريف بالمنهج الصائب للقيام بالجهود الفلسفية والكلامية.

إن النشاط الكلامي الذي قام به الشيخ نصير الدين الطوسي مثير للإعجاب وجدير بالاستحسان. فقد أثبت من الناحية العملية أن الكلام السائد لا يجدي شيئاً في الفهم العميق والمعقول للمعارف الدينية، ويجب القيام بطرح جديد في هذا الشأن. إن كتاب تجريد الاعتقاد - الذي هو من أهم الأعمال في حقل الكلام والفلسفة الإسلامية وأكثرها تأثيراً - قد قام بتعريف العقائد الإسلامية على أساس الفلسفات المشائية والإشراقية. إن المخالفين للفلسفة كانوا يريدون توجيه الفلسفة نحو الكلام، والتعريف بالكلام بوصفه علماً عقلياً أسمى، ولكن على الرغم منهم عمد الشيخ نصير الدين الطوسي إلى توجيه الكلام نحو الفلسفة، وربط كلا من الفلسفة والكلام ببعضهما، واعتبرهما من العلوم العقلية الموجهة. وذهب إلى الاعتقاد بأن الفلسفة توفر الأسس العقلانية للكلام. ومنذ ذلك الحين لم يعد يُنظر إلى الكلام بوصفه منافساً للفلسفة. إن الكلام الفلسفي يستفيد من الفلسفة ويعتبر مديناً للفلسفة. وقد سعى الشيخ الطوسي إلى تثبيت العقائد الدينية بالأدلة الفلسفية المحكمة، وليس بالأدلة الضعيفة التي كانت شائعة في تلك المرحلة. لقد كان الخطاب المهم للكلام الفلسفي هو أن الفلسفة يمكن أن تكون نافعة في فهم وبيان وتثبيت المعارف الدينية، وهي بطبيعة الحال كذلك؛ في حين أن المتكلمين المخالفين للفلسفة قد سعوا إلى إثبات أن الأمر ليس كذلك، وإن الفلسفة ليست غير مجدية في فهم وإثبات المعارف الدينية فحسب، بل وإن معطيات الفلاسفة لا تنسجم مع المعارف الدينية المسلمة أيضاً.

إن كتاب تجريد الاعتقاد من أهم كتب التراث العقلافي الإسلامي وأكثرها تداولاً وتأثيراً. إن هذا الكتاب أصبح منذ البداية الأولى من تأليفه كتاباً دراسياً وتعليمياً في الحوزات العلمية، وقد كتب الكثير من العلماء شروحاً عليه، وهناك من كتب تعليقات على هذه الشروح، وهناك من أضاف تعليقات على تلك التعليقات أيضاً. وليس هناك من أثر في المرحلة الإسلامية

يضاهي هذا الكتاب.<sup>١</sup> إن الكتب الكلامية المهمة التي تمّ تأليفها بعد الشيخ نصير الدين الطوسي، من قبيل: المواقف والمقاصد وشرحهما،<sup>٢</sup> قد وقعت في الأسلوب والاتجاه وترتيب المطالب والمحتوى تحت تأثير كتاب تجريد الاعتقاد إلى حدّ كبير. وهذا الأمر يُشير إلى أن الكلام الفلسفي بعد الشيخ نصير الدين الطوسي قد حظي بالقبول وموافقة الشخصيات العلمية. وإن الآثار الكلامية والفلسفية المهمة في الحوزة الفلسفية لشيراز قد تبلورت في الغالب حول تجريد الاعتقاد.

إن تعاليم مدرسة شيراز قد انتقلت إلى مدرسة إصفهان والحوزة الدراسية للميرداماد. وإن الجهود من أجل بيان وإثبات المفاهيم الدينية فلسفياً قد اشتدّت في أعمال الميرداماد إلى حدّ كبير. من ذلك أنه - على سبيل المثال - لبحث مفهوم البداء الذي هو من مختصات المعارف الشيعية، قد ألف رسالة نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء. إن دعامة هذا النوع من النشاطات الفلسفية عبارة عن هذه الرؤية القائلة بأن المفاهيم الدينية المعقّدة من قبيل البداء والقضاء والقدر والملائكة وما إلى ذلك، يمكن العمل على بيانها وتحليلها فلسفياً، والحصول بذلك على فهم صائب وعميق عن المعارف والتعاليم الدينية. يمكن القول إنه بعد الشيخ نصير الدين الطوسي ظهرت بالتدرّج سلسلة من الحكماء الذين كانوا من علماء الدين الأفاضل، وكانوا في الوقت نفسه يذهبون إلى القول بأن الطريق الصحيح لفهم التعاليم والمعارف الدينية بشكل عميق، هو الطريق العقلي. إن الميرداماد وتلاميذه ولا سيّما صدر المتألهين من البارزين في هذه السلسلة. وقد ترسّخ هذا النهج بعد الشيخ نصير الدين الطوسي وأصبح متداولاً. ومنذ ذلك الحين أخذت النخبة من أصحاب المعارف الأخرى لا تتردّد في اعتبار الفلسفة مجدّية في فهم وبيان التعاليم والمعارف الدينية.

لقد عاش صدر المتألهين الشيرازي وترعرع في هذا الفضاء. وبطبيعة الحال فإن لصدر

١. للوقوف على فهرسة هذه الشروح والتعليقات، انظر: صدرائي خوئي، كتاب شناسي تجريد الاعتقاد.

٢. المواقف، لعضد الدين الإيجي (م: ٧٥٦ هـ)، وشرحه من قبل المير سيد شريف الجرجاني (م: ٨١٦ هـ)؛ المقاصد وشرحه من تصنيف سعد الدين التفتازاني (م: ٧٩٢ هـ).

المتأهلين في الاستفادة من الفلسفة لفهم وبيان معارف الدين وتوظيف التعاليم الدينية للارتقاء بالفلسفة، تفكيره وأسلوبه التحليلي الخاص به. إن ذروة الاستفادة من الفلسفة في تحليل وبيان مفاهيم التعاليم الدينية قد تحققت في الحكمة المتعالية، ومن بين أسباب ذلك ظهور أدوات مفهومية أكثر ثراءً وغنى في هذه الحكمة، وتوصل صدر المتأهلين إلى منهج خاص وناجع في فهم النصوص المعرفية للدين بشكل عميق.

لقد أدرك الحكماء الذين ينتمون إلى هذا التراث الفكري أنه يجب العمل أولاً على استنتاج النص الديني بشكل مستقل عن الرأي الفلسفي، والحصول على فهم منهجي وعميق لمحتواه. وفي الأساس فإن هذا يمثل واحداً من مهام علماء الدين. وإن هذه النقطة شديدة الوضوح في نشاط صدر المتأهلين. وإنه قد عمل مراراً بعد التأمل والتدقيق في محتوى النصوص الدينية على التوصل إلى آراء مختلفة وبديعة وقام بإضافتها إلى حكمته. كما قدم هذه الطريقة تفسيرات عقلانية جديدة لمحتويات النصوص الدينية أيضاً.<sup>١</sup>

### سبب اهتمام الفيلسوف بالنص الديني

ما هو سبب اهتمام الفيلسوف المسلم بالنص الديني وخضوعه له واستفادته منه؟ هل التعبّد البحث هو الذي يحمله على انتهاج هذا الأسلوب، أم بعض معطياته الفلسفية هي التي تفتح عقله على الدين وتحثه على سلوك هذا المسار؟

إن ذات الفهم الذي يجعل الفيلسوف المسلم خاضعاً أمام الدين والنبى الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، يؤدي به إلى اعتبار الاستفادة من النصوص الدينية (الأعم من الكتاب

---

١. لقد كان توظيف النصوص الدينية موجوداً في نشاط ابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي أيضاً، حيث يجب التعرّض إلى هذا الأمر في موضعه. من ذلك - على سبيل المثال - أن الرئيس ابن سينا، من خلال التأمل في النصوص الدينية قد توصل إلى برهان جديد لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، وأطلق عليه عنوان برهان الصديقين. (انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٧٦، ١٣٨١ هـ ش). كما استفاد شيخ الإشراق السهروردي من النصوص الدينية أيضاً، وله في هذا الشأن تحليل خاص أيضاً. انظر للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن: يزدان پناه، حكمت اشراق، ج ١، ص ١٢٣-١٢٨.

والسنة) أمراً واجبا ولازمًا عليه من أجل توسيع أفقه وتصحيح أفكاره الفلسفية. نروم هنا بحث ماهية هذا الفهم والرؤية الفلسفية التي تعمل على تجويز هذا الاتجاه والأسلوب. إن الفيلسوف المسلم لا يستفيد من نصوص الدين انطلاقاً من مجرد التعبّد والمعرفة الإيمانية التقليدية فقط، بل إن الإدراك والتحليل الفلسفي الذي يمتلكه بشأن المكانة الممتازة للوحي والنبوة والولاية، هو الذي يؤدي به إلى ذلك على أساس المعرفة البرهانية اليقينية والتحقيقية، ويعتبر أن من بين وظائفه المعرفية فهم وتثبيت المفاهيم المعرفية لدين الإسلام. ومن هنا تكون فلسفة هؤلاء الفلاسفة فلسفة إسلامية.

إن الفلاسفة المسلمين يعتبرون الأنبياء ﷺ مالكين للنفس المستكفية، ويرون أنهم يتصلون بمصدر المعارف ويحصلون عليها من دون واسطة. وعلى هذا الأساس فإنهم يكونون قد بلغوا مرتبة العقل المستفاد، ومن هنا فإنه يوحى إليهم، وإن ما يحصلون عليه ويبلغونه إلى الناس عبارة عن معرفة خالصة لا يعترها الخطأ. وعلاوة على ذلك فإن صدر المتألهين يرى أن مرتبة النبي الأكرم ﷺ قد تجاوزت العقل الفعال، وإنه قد وصل إلى أعلى مرتبة معرفية يمكن لأنسان أن يصل إليها. إن العامل الآخر الذي يلعب دوراً في استفادة الفيلسوف المسلم من النصوص الدينية، هو الفهم الفلسفي للوحي. وفيما يلي سوف نبحث في هذه النقاط الثلاثة.

### النفس المستكفية

إن الفلاسفة المسلمين يقسمون الموجودات المجردة - من زاوية - إلى أربعة أقسام، وهي: المجردات، وما فوق التامات، والتامات، والناقصات. والناقصات بدورها تنقسم إلى قسمين، وهما: المستكفيات وغير المستكفيات. إن الله سبحانه وتعالى فوق جميع التامات، وليس له شريك في هذا الوصف. وإن الموجودات المجردة العقلية (العقول المفارقة) تامة ولا تشتمل على أي حالة غير متوقّعة. إنها لا تتغير، ولا تنزل عن مقامها المعلوم ولا تعلق عليه. وأما أفراد الإنسان فهم موجودات ناقصة. وإن أكثر الناس يحتاجون من أجل الحصول على الكمال إلى اكتساب المعلومات من طريق التعليم البشري. وهؤلاء هم الناقصون من غير المستكفين. بيد أن هناك

مجموعة من الناس تمتلك نفساً مستكفية؛ بمعنى أنهم في عين استكمالهم لا يحتاجون في تكاملهم إلى تعليم بشري. فإن أرواحهم من الاستعداد بحيث تقبل الاتصال بالعقول المفارقة بيسر، ويحصلون على المعارف بشكل مباشر. إن روح الإنسان من سنخ عالم الملكوت.<sup>١</sup> وإن بعض الناس من صفاء الفطرة بحيث يمكنه الاتصال بمصدر المعارف ويصلون بذلك إلى الكمال دون حاجة إلى الطرق المتعارفة في الحصول على المعارف. وقد عمد الحكماء في بعض الأحيان إلى توضيح هذه النقطة بقولهم: إن بعض الأشخاص يتحلون بـ«مزاج أعدل»، وبذلك فإنهم يمتلكون جميع الاستعدادات، ويمكنهم الاتصال بالعقل المفارق من دون واسطة، ويتكاملون من خلال حصولهم على المعارف العقلية. قال صدر المتألهين في هذا الشأن:

«المشهد الخامس: في التام وفوق التمام والناقص والمستكفي. اعلم أن الأنوار المجردة القاهرة القاطنين في حظيرة عالم القدس - أعني العقول الفعالة - هي كلمات الله التامات؛ لأن التام هو الذي يوجد له كل ما يمكن له في أول الكون وبحسب الفطرة الأولى من غير انتظار، وفوق التمام هو الذي يفضل عن وجوده وجود غيره ويفيض على غيره لفرط كماله وهو واجب الوجود، والناقص ما يحتاج إلى غيره في كماله اللائق بحاله ولا يوجد له في أول الفطرة ما يستكمل به، والمستكفي هو الناقص الذي لا يحتاج في تمامه وكماله إلى أمر مباين عنه خارج عن أسبابه الذاتية ومقوماته... كنفوس الأنبياء سيما خاتمهم - عليه وعليهم السلام - حيث لم يحتاج في تكميل نفسه القدسية إلى معلم خارج بشري بل يكاد زيت نفسه الناطقة يضيء بنور ربه ولو لم تمسه نار التعليم البشري لغاية لطفه وذكائه».<sup>٢</sup>

إن الفلاسفة المسلمين يعتبرون الأنبياء مالكين لنفوس مستكفية، بحيث لا يحتاجون إلى تعليم بشري، ويحصلون بعناية ورعاية خاصة من الله سبحانه وتعالى - وفي ضوء ما يتحلون

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢٣٩.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٥٦ - ٤٥٧. إن هذه النقطة واضحة بالنسبة إلى النبي الأكرم ﷺ، وقد تمّ التصريح في آيات القرآن والروايات بتعليمه الخاص من قبل الله سبحانه وتعالى. وقد ورد في المأثور عنه ﷺ، أنه قال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي». (المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٢١٠).

به من الاستعداد الفطري ومن خلال الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال - على جميع الحقائق الخالصة. إن عقول هؤلاء الأشخاص تقع في مرتبة العقل المستفاد، وأما هم أنفسهم فعقل بالفعل.

«العقل المستفاد هو بعينه العقل بالفعل إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال، وسُمِّي به لاستفادة النفس إياه مما فوقها. فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود وصورته كما أن العقل الفعال كمال عالم البدو وغايته فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي حلقة الإنسان وغاية حلقة الإنسان العقل المستفاد أي المشاهدة للعقليات والاتصال بالملا الأعلى»<sup>١</sup>.

يذهب صدر المتألهين وسائر الفلاسفة المسلمون إلى الاعتقاد بأن النبي إنما يمتلك المعرفة الكاملة ويمكنه الحصول على الوحي من جهة أنه قد توصل إلى مرتبة العقل المستفاد. قال صدر المتألهين بشأن نزول الوحي على قلب النبي الأكرم ﷺ بواسطة الملك:

«فنقول في كيفية تنزيل الكلام وإنزال الكتب إن الروح الإنساني كمرآة فإذا صقلت بصقالة العقل القدسي للعبودية التامة وزالت عنه غشاوة الطبيعة ورين المعصية لاح له حينئذ نور المعرفة والإيمان،<sup>٢</sup> وهو المسمى عند الحكماء بالعقل المستفاد وبهذا النور العقلي يتراءى فيه حقائق الملكوت وخبايا الجبروت كما يتراءى بالنور الحسي الأشباح المثالية في المرآة الصيقلية»<sup>٣</sup>.

وعلى هذا الأساس يذهب الحكماء إلى الاعتقاد بأن النبي بصرف فطرته يتصل بالعقول المفارقة وبالعالم الحقائق، وبذلك يكون مالكا لجميع الحقائق الإلهية. إن مشاهدة هذه الحقائق تكون مقرونة بالعصمة من الخطأ. كما أن هذا الاتصال في مورد الأنبياء ليس اكتسابيا من الطرق المتعارفة. وبعبارة أخرى: إن هذا المقام قد أعطي إلى بعض الأشخاص المتتجيبين، وأما الآخرون

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٣٣ - ٣٤.

٢. المراد هو أن سطوع نور المعرفة يحتاج إلى صفاء مرآة الروح. وإن أرواح الأنبياء - حيث يمتلكون عقلا قدسيا - صافية في أصل الفطرة، وأما الآخرون فعليهم أن يقوموا بتصفية أرواحهم من خلال ممارسة الرياضات والسير والسلوك، ليحصلوا على استعداد لاستقبال سطوع أنوار المعرفة.

٣. م، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

فمهما بذلوا من جهد لن يستطيعوا بلوغ ذلك المقام أبداً. إن هؤلاء الحكماء يبيّنون كيفية الحصول على الحقائق الوحيانية، كما يفرّقون بين النبي وغيره في هذا الشأن أيضاً. وقد عمد صدر المتألمين في موضع آخر إلى تقديم توضيحات بشأن أولئك الذين يحصلون على الحقائق من دون تعليم بشري، ويرى في ضوء الاستدلال ضرورة وجود شخص من هذا الصنف بين أفراد النوع الإنساني. وإن هذا الشخص يعدّ بنفسه واحداً من العقول المفارقة.

«... غير محتاج إلى تعليم بشري بل يفهم الإشارات الفائضة من الجنبّة العالية الشريفة والعتبة المنيفة، كما قال: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾<sup>١</sup> أي: معلم من نوع البشر،<sup>٢</sup> ولا بدّ لنوع الإنسان من شخص هذا شأنه؛ إذ لو افتقر كل واحد منهم إلى معلم بشري لتسلسل الأمر إلى ما لا يقف فلا يحصل علم ما فيما بين الخليقة البشرية؛ إذ الموقوف على ما لا يتناهى من الأشخاص لا يدخل في دائرة الوجود، فلا بدّ إذن من شخص يستبد بفهم الإشارات باطن نفسه وهو عقل من العقول الزاهرات».<sup>٣</sup>

وقد عمد صدر المتألمين في تتمّة هذه العبارة المذكورة إلى تطبيق هذا الشخص غير المفتقر إلى معلم بشري على الرسول الأعظم ﷺ، وذكر بعض التوضيحات بشأن علمه اللدني بجميع الحقائق، وساق بعض الآيات والروايات الدالة على هذا الأمر.

إن الأنبياء والأولياء المعصومين عليهم السلام هم على رأس سلسلة العالمين بالحقائق، وإن بعض الحقائق إنما تصل إلى الآخرين من طريقهم فقط، وليس هناك أحد غيرهم يمكنه الوصول إلى تلك الحقائق أصلاً.

«جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد، فهم

١. النور: ٣٥.

٢. إن قد عمل في هذا الموضع - من خلال الاستفادة من هذه الآية من القرآن الكريم - على تشبيه الشخص البشري الذي لا يحتاج إلى معلم من بني البشر، بزيت السراج؛ حيث أنه لفرط استعداده وقابليته على الاشتعال، فإنه يشتعل حتى إذا لم تदन منه نار. إن روح هذا الإنسان من الاستعداد للحصول على الحقائق بحيث أنه يحصل عليها من دون حاجة إلى معلم بشري.

٣. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٧٠.



الأنبياء والأولياء عليهم السلام الذين هم صفوة الله وخيرته وخلاصة أهل الوجود والشهود؛ فوجب لطالب الحق اتباعهم والافتداء بهم. قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾<sup>١</sup> وبقدر متابعة الأنبياء والأولياء يظهر للطالب السالك الأنوار الإلهية والأسرار الربانية والنبوة عطاء إلهي لا مدخل للكسب فيه. والنبوي هو المبعوث من الله لإرشاد الخلق وهدايتهم المخبر عن ذاته وصفاته وأفعاله وأحكام الآخرة من الحشر والنشر والثواب للمحسن والعقاب للمسيء<sup>٢</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن الفيلسوف المسلم يعتقد بأن ما يقوله الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو عين الواقع، دون أي خطأ، كما هو شأن العقل الفعال. إن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله يمتلك نفساً قدسية، وإن هذا الطهر يقتضي أن يكون بينه وبين عالم العقول المجردة تناسب كامل، وأن يكون حاصلاً على العلم اللدني، ويحصل على جميع الحقائق من العقل الكلي.

«إن النفس إذا كانت مقدسة عن دنس الطبيعة ودرن المعاصي مطهرة عن الرذائل الخلقية مقبلة بوجهها إلى بارئها ومشينها متوكلة عليه معتمدة على إفاضته، فالله تعالى ينظر إليها بحسن عنايته، ويقبل عليها إقبالاً كلياً ويتخذ منها لوحاً ومن العقل الكلي قلماً وينقش من لدنه فيها جميع العلوم، كما قال: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾<sup>٣</sup> ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسي كالتعلم، فيحصل جميع العلوم له، ويتصور الحقائق من غير تعلم [من الطرق المتعارفة]»<sup>٤</sup>.

إن هذا النوع من الفهم الذي يكون لدى الفيلسوف بشأن النبي، ونوع إدراكه لحقائق الوجود، يؤدّي به إلى أن يكون خاضعاً ومدعناً بالكامل أمامه وأمام الدين الذي جاء به، بمعنى أنه يعتبر الدين معبراً عن صُلب الواقع دون أدنى خطأ. وعلى هذا الأساس فإن خضوع الفيلسوف للدين ليس ناتجاً عن مجرد التعبد بالبحث، بل إنه قد وصل إلى هذه النتيجة من خلال

١. آل عمران: ٣١.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٨٥. وانظر أيضاً: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٦٧.

٣. الكهف: ٦٥.

٤. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ١٤٥.

استدلّاه وبيانه الفلسفي الخاص . وقد قام صدر المتألهين بالإعداد لمباني هذا الاتجاه والفهم على أفضل وجه، من قبيل: الحركة الجوهرية للنفس، واتحاد العاقل والمعقول، والمزاج الأعدل، واتحاد النفس مع العقل الفعّال. إن الفيلسوف يسعى إلى معرفة الواقع، ويذهب إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك من يعرف الواقع مثل الأنبياء والأولياء، وإن علمهم معصوم من الخطأ، وعلى هذا الأساس فإنه يرى الاستفادة من النصوص الدينية أمرًا ضروريًا للوصول إلى غايته. ومن هذه الناحية فإن الدين يقع في الصدارة عند الفيلسوف بحسب ما يكشفه من الواقع. ومن ناحية أخرى يذهب الفلاسفة المسلمون إلى الاعتقاد بأن العلم الإلهي منشأ لموجودات العالم كما هو منشأ لكلام الله، وعلى هذا الأساس فإن كل ما ورد في القرآن الكريم وسائر الكتب الوحيانية والنبوية يكون حقًا. وسوف نبين لاحقًا كيف يستفيد الفيلسوف من الدين في فلسفته. إن حكيماً مثل صدر المتألهين يذهب إلى الاعتقاد بضرورة الاستفادة من الدين ومن العقل أيضًا. إن الذين يكتفون بطواهر النصوص الدينية، ولا يفسحون المجال للفهم العميق للنصوص المقدسة والتفكير حول مفاهيمها ومعانيها، لا يمتلكون عيناً يُسرى، وإن الفلاسفة المحرومون من معين الإسلام والقرآن هناك عور في عينهم اليمنى. وأما العارف الكامل فيرى بعينين سليميتين.

«والعارف الكامل هو الذي يكون ذا العينين من غير عمى لا في اليمنى كالحشوية والمجسمية، ولا في اليسرى كأتباع الفلاسفة المحرومين عن المشرب العذب المحمدي، وفهم ما أنزل عليه من القرآن المجيد الذي كان خلفه، الممنوعين يوم القيامة عن الشرب الذي يكون الأبرار يشربون... وذلك لحرمانهم عن متابعة الأنبياء، واستنكافهم عن الرياضات الدينية والانقيادات الشرعية، واستبدادتهم لعقولهم وآرائهم، وذوولهم عن مشاهدة أنوار الحضرة النبوية العاملة بمراتب الوجود وتنزلاته، وتطابق العوالم بعضها على بعض، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»<sup>١</sup>.

## النبي هو العقل الكل

تقدّم أن أشرنا إلى أن الفلاسفة - ولا سيّما منهم صدر المتألهين - يعتبرون النبي متصلًا بالعقل الكل. في ضوء مباني وأصول الحكمة المتعالية تكتسب نفس النبي في مقام العود والصعود صيرورة جوهرية حتى تتصل بالعقل الكل. ومراده من الاتصال هو الفناء والاتحاد. إن النبي الأكرم ﷺ متحد مع العقل الكل، وفي الحقيقة فإن العقل الكل هو مقامه الخاص به، ومن هنا يمكن اعتبار العقل الأول هو الروح المحمدية.<sup>١</sup> وهذه هي ذات النقطة التي يرد التعبير عنها في الروايات أحيانًا بعبارات من قبيل: «أول ما خلق الله نوري» أو «نور نبيك» أو «العقل» أو «أرواحنا» وما إلى ذلك.<sup>٢</sup>

«وفي الصعود والرجوع إليه تعالى كان جسمًا فصار صورة بعد صورة وطباعًا بعد طباع ثم نفسًا بعد نفس، ثم عقلاً بعد عقل، أي كان أولًا عقلاً هيولانيًا ساذجًا ثم عقلاً أوليًا ثم عقلاً بالملكة، ثم عقلاً منفعلًا نفسانيًا منتقلًا من صورة إلى صورة، ثم عقلاً مستفادًا، ثم عقلاً بالفعل متحدًا بصور المعقولات كلها أو جلها ثم صار عقلاً فعالًا».<sup>٣</sup>

كما تكلم صدر المتألهين في موضع آخر - بشأن مراتب العقل - قائلاً:

«اعلم أنه قد ثبت عند الحكماء الكاملين والعرفاء المحققين أن للعقل مراتب، وأعلى مراتبه هو الذي يقال له العقل البسيط والعقل الإجمالي والعقل القرآني، وبعد مرتبته هو العقل النفساني والعقل التفصيلي والعقل الفرقاني، وهو أيضًا عقل بالفعل، وبعد مرتبتها مراتب العقل بالقوة والعقل بالملكة والعقل المستفاد، والفرق بين الأولين أن الأول واحدة بسيطة موجودة بوجود واحد عقلي، وهو مع وحدته وبساطته كل العقول والمعقولات والعلوم والمعلومات، وهو مبدأ يصدر عنه مفصل المعقولات، وعلمه تعالى بالموجودات السابق عليها من هذا القبيل كيلا

١. إن البيان الدقيق لهذه المباني والأصول الخاصة بفلسفة صدر المتألهين، خارج عن غاية هذه المقالة.

٢. من ذلك ما ورد في المأثور عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أول ما خلق الله - عز وجل - أرواحنا فأنطقها بتوجيهه وتمجيده ثم خلق الملائكة فلما شاهدوا أرواحنا نورًا واحدًا استعظمت أمرنا فسبحنا لتعلم الملائكة أنا خلق مخلوقون وأنه منزّه عن صفاتنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا». الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

٣. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٤٠٣.

يلزم كثرة في ذاته، وعلمه الذي هو عين ذاته، وهو موهبة من مواهب الله لخواص عباده ليس للكسب إليه سبيل. وأما العقل الثاني فهي تلك المعقولات المفصلة المستمدة عن ذلك العقل البسيط القرآني، ونسبة الأول إلى الثاني كنسبة البذر إلى الشجر، وكنسبة الكيمياء إلى الدنانير... وهو نور من أنوار الله يختص به الأنبياء عليهم السلام وبعض الأولياء<sup>١</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألهين يرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قد تجاوز مرتبة العقل المستفاد والعقل النفساني والتفصيلي، ووصل إلى مرتبة العقل البسيط القرآني الذي هو العلم الأول وغير الذاتي لله عز وجل. وعلى هذا الأساس يكون رسول الله صلى الله عليه وآله متحدًا مع أعلى مرتبة علمية غير ذاتية لله سبحانه وتعالى. ونتيجة هذا النوع من الرؤية هي أن كل ما يقوله حق ومتطابق مع الواقع؛ وذلك لأنه متحد بنفسه مع مصدر العلم<sup>٢</sup>. وقد ذهب صدر المتألهين في موضع آخر إلى القول بأن العقل الأول هو حقيقة رسول الله صلى الله عليه وآله ومتطابقًا مع الحقيقة المحمدية في مصطلح العارفين.

«إن المأذون للشفاعة أولاً وبالذات ليس إلا الحقيقة المحمدية المسمى في البداية بالعقل الأول والقلم الأعلى والعقل القرآني عند وجودها الصوري التجردى. وفي النهاية بمحمد بن عبد الله وخاتم الأنبياء عند ظهورها البشري الجسماني، قال صلى الله عليه وآله: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)، و(أنا سيد ولد آدم وصاحب اللواء وفتح باب الشفاعة يوم القيامة)<sup>٣</sup>. وعلى هذا الأساس فإن العقل الأسمى والنهائي هو مقام النبي الأكرم صلى الله عليه وآله<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٢. ورد في الروايات أن الروح الأعظم خلق أكبر وأعظم من جبرائيل وميكائيل عليهم السلام، وكان مع رسول الله صلى الله عليه وآله يعينه ويمدّه، وبعده كان مرافقاً للأئمة عليهم السلام وناصرهم. انظر: الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٧٣.

٣. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص ١٢٨. وانظر أيضاً: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ١، ص ٢١٧.

٤. لقد سبق للعارفين المتقدمين أن تحدثوا عن هذا الاتصال والفناء الأسمى للإنسان الكامل في العقل الأول. وقد تمكّن - من خلال المباني الخاصة التي توصل إليها في الحكمة المتعالية، من قبيل: الحركة الجوهرية، واتحاد العاقل والمعقول - من تحليل هذه الرؤية من قبل العارفين فلسفياً، وأن يعمل على إدخال ذلك في فلسفته، وهو ما لم تتمكن الفلسفات السابقة من القيام به.

## حقيقة الوحي

لقد شهد تاريخ الفلسفة الإسلامية الكثير من البيانات والشروح حول الوحي. إن رسول الله ﷺ - في ضوء آيات القرآن الكريم - كان يرى جبرائيل عليه السلام، وكان جبرائيل يلقي الكلمات على قلبه الشريف.<sup>١</sup> وقال صدر المتألهين في توضيح هذه المسألة: إن الحقيقة الأصلية لجبرائيل عليه السلام هي حقيقة عقلية، وإن رسول الله ﷺ أثناء الوحي يشاهد هذه الحقيقة التي هي من سنخ الكشف المعنوي وليست من سنخ الكشف الصوري. وفي الوقت نفسه فإن ملك الوحي يتمثل بإرادته بصورة مثالية (وتارة بصورة حسية أيضاً) ويظهر لرسول الله ﷺ على هذه الصورة، وإن رسول الله ﷺ يجد هذه الحقيقة بكشف صوري مثالي (وحسي أيضاً). إن هذا التمثل يكون بحسب المرئي لا بحسب الرائي، بمعنى أن ذات الملك ونفسه (المرئي) هو الذي يتمثل على نحو صوري واقعا، لا أن ذلك يترأى إلى الرسول (الرائي) فقط. وعليه فإن جبرائيل عليه السلام بالإضافة إلى امتلاكه هوية عقلية،<sup>٢</sup> يعمل أثناء الوحي على إنشاء صورة برزخية لنفسه (وتارة تكون هذه الصورة عنصرية وحسية أيضاً). إن هذه الصورة والتجلي المثالي (والعنصري الحسي) يدعوه صدر المتألهين بـ «الملك بالإضافة». إن لهذا الملك بحسب ذاته هوية عقلية، ولكنه في الوقت نفسه له شأن برزخي ومثالي وعنصري حسي أيضاً. إن جبرائيل عليه السلام يظهر أثناء الوحي للنبي الأكرم ﷺ بجميع شؤون وجوده، وعليه فإن النبي بدوره يدرك جميع مراتب معاني الكلام الإلهي كما يدرك ألفاظ الوحي وصورته أيضاً. إن تكلم الله مع النبي بواسطة الملك يقترن بفهم جميع مراتب المعنى. وبعبارة أخرى: إن النبي أثناء الوحي يتصل بالحقيقة العقلية لملك الوحي، ثم يجد بعد ذلك مراتب التجلي المثالي والبرزخي والعنصري الحسي له أيضاً، والذي هو وجود بالإضافة، وبذلك فإنه يدرك جميع مراتب معاني وألفاظ القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس ليس هناك شأن من شؤون الوحي القرآني خارج عن متناول مشاهدة الروح القدسية للرسول الأكرم ﷺ وهذه نقطة في غاية الأهمية.

١. الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤؛ النجم: ٤ - ١٤.

٢. هناك من يرى أن جبرائيل عليه السلام هو ذات العقل الأول والعقل الكل، وهناك من يرى أنه غير العقل الأول.

«فإذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن، ولا يصرفها نشأة عن نشأة، وتلقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونها أشرف الحواس الظاهرة فيرى بصره شخصاً محسوساً في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب كبعض أتباع المشائين»<sup>١</sup>.

ثم استطرد صدر المتألمين ليتابع كلامه تحت عنوان «إنارة قلبية وإشارة نورية» بشأن الذوات الحقيقية والإضافية للملائكة، ويقول:

«عليك أن تعلم يا حبيبي أن للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات إضافية مضافة إلى ما دونها إضافة النفس إلى البدن، لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يُضاف إليه شيء من الذوات الملكية، فإنما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة»<sup>٢</sup>.

وقال بشأن مراتب مشاهدة ملك الوحي والحصول على الكلام الإلهي:

«فإذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم [أي: عالم الملائكة] عالم الوحي الرباني، كان يسمع كلام الله وهو إعلام الحقائق بالمكاملة الحقيقية وهي الإفاضة والاستفاضة في مقام (قاب قوسين أو أدنى) وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والإلهام، وهو الكلام الحقيقي ... وكلامهم [أي: كلام الملائكة] كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب ... ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورة ما عقلها وشاهدها في

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٢٥-٢٦.

٢. م. ن، ص ٢٦.

لوح نفسه الواقعة في عالم الألواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الأثر إلى الظاهر. وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من أن الروح القدسية لضبطها الجانبين تستعمل المشاعر الحسية... في سبيل سلوك الربّ سبحانه فهي تشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم إذا خاطبه الله خطاباً من غير حجاب خارجي - سواء كان الخطاب بلا واسطة أو بواسطة الملك - واطلع على الغيب فانقطع في فصّ نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي وحامله إلى الحسّ الباطن، فينجذب قوة الحسّ الظاهر إلى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي... فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكاً من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر؛ لأن الأمر إذا نزل صار خلقاً مقدّراً. فيرى على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاماً مسموعاً بعدما كان وحيّاً معقولاً، أو يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولاً بروحه العقلي، ويتلقى منه المعارف الإلهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربّه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام ربّ العالمين من الروح الأعظم. ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي، يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسّه ثم ينحدر إلى حسّه الظاهر ثم إلى الهواء، وهكذا الكلام في كلامه؛ فيسمع أصواتاً وحرّوفاً منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة وبرزت من باطنه إلى ظاهره... فهذا معنى تنزيل الكتاب وإنزال الكلام من ربّ العالمين»<sup>١</sup>.

إن هذه البيانات العالية والحكّمية التي تمّ بيانها في الكثير من الآيات والروايات المرتبطة بالوحي وكيفية نزوله وتلقيه بوضوح، إنما هي من مختصات صدر المتألهين. لقد ذكر صدر المتألهين في موضع آخر ثلاث خصائص كلية ومهمّة يختص بها الرسول الأكرم ﷺ، وإنه إنما بُعث بالرسالة بسبب امتلاكه لهذه الخصائص، والخصوصية الأولى منها ترتبط بروحه (المرتبة العقلية)، والثانية ترتبط بنفسه (المرتبة المثالية)، والثالثة والأخيرة ترتبط بحسّه (المرتبة العنصرية). إن الخصوصية المرتبطة بالمرتبة العقلية - التي هي من أشرف المراتب

الأخرى على الإطلاق - هي أنه مطلع على جميع العلوم وحقائق وجميع الأشياء ابتداءً من المبدأ الأعلى والملكوت العلوي والسفلي وصولاً إلى الحقيقة العلمية والعملية للنفس الإنسانية وكلتا النشأتين في الدنيا والآخرة وأحوال الخلائق في القيامة ورجوع جميع الخلائق إلى الله الواحد القهار. وقد أخذ النبي هذا العلم من طريق الإلهام الإلهي ومن طريق الكشف الروحي، والإلقاء السبّوحي، وليس من طريق التعليم البشري أو النشاط الفكري.

والخصوصية الثانية هي أن الرسول الأعظم ﷺ يتمتع بقوة باطنية تتمثل له الحقائق بواسطتها على شكل أشباح مثالية في عالم المثال، بل إن هذه القوة تسري حتى إلى الحسّ الظاهر أيضاً، فتصوّر تلك الحقائق بالنسبة إليه حتى في هذا العالم الحسي أيضاً. وبذلك فإنه يشاهد الملك عياناً بالعين الظاهرية، ويسمع كلام الله بعبارات واضحة وألفاظ فصيحة. وكذلك فإنه على هذه الشاكلة يطلع على أحداث الماضي والمستقبل أيضاً.

الخصوصية الثالثة هي أنه يمتلك قوة قوية للتغلب على المنكرين والأعداء، وبها قد تغلب على أعداء الله وأولياء الشيطان، وبهذه القوة تمكن من الصبر والصمود في مواجهة الصعاب، وتمكن بواسطتها - بشكل عام - من إقامة وتنظيم الأمور الظاهرية للرسالة والحكومة الإسلامية.<sup>١</sup> ما تقدّم حتى الآن كان عبارة عن تلقي الوحي إلى حدود سقف عالم العقل والعلم التجرّدي الملكي. بيد أن صدر المتألهين يُشير إلى وحي أعلى أيضاً، ويرى أن النبي الأكرم ﷺ قد تجاوز حدود عالم العقل وتوصّل إلى مقام الوحدة والناحية الحقّة أيضاً. إن هذا النوع من الوحي أسمى وأرقى من أنواع الوحي التي سبق ذكرها، بمعنى الوحي العقلي والوحي التمثلي المثالي.

«لا شك أن كلام الله من حيث هو كلامه قبل نزوله إلى عالم الأمر وهو اللوح المحفوظ، وقبل نزوله إلى عالم سماء الدنيا وهو لوح المحو والإثبات، وعالم الخلق والتقدير له مرتبة فوق هذه المراتب لا يدركه أحد من الأنبياء إلا في مقام الوحدة عند تجرّده عن الكونين وبلوغه إلى قاب قوسين أو أدنى وتجاوزه عن العالمين الخلق والأمر، كما قال أفضل الأنبياء ﷺ: (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل)»<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص ١٥٢ - ١٥٣. وانظر أيضاً: م. ن، ج ١، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٠.



في ضوء هذه الرؤية التي يمتلكها فيلسوف - مثل صدر المتألهين - إلى النبوة ومقام النبي الأعظم ﷺ، يمكن أن ندرك بوضوح أنه لا يستطيع القيام بفلسفته وأنطولوجيته من دون الالتفات إلى معطيات الرسالة المتمثلة في الدين الإلهي. إن القرآن الكريم النازل هو العلم الإلهي وذات الوجود الذي تحوّل إلى ألفاظ ووصلنا في إطار هذا الكتاب. إن الحكيم يقصد إلى التعرّف على الوجود بشكل يقيني وكما هو. إن الآيات المعرفية في القرآن الكريم (وكذلك الكلمات المعرفية الماثورة عن الأولياء المعصومين في الدين) تعمل على بيان الوجود كما هو. وعلى هذا الأساس فإن الحكيم المسلم يرى نفسه مضطراً إلى مراجعة النصوص الدينية، ومن دون التبعية للدين لا يرى نفسه جديراً بعنوان الحكيم. وهو يعلم أنه من دون الاستفادة من النصوص الدينية سوف تتعرض رؤيته الأنطولوجية إلى خلل عظيم ولن يستطيع الدخول إلى أعماق الوجود.

«يقول هذا العبد الذليل: إني أستعيز بالله ربي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاي من كل ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله أفضل صلوات المصلين أو يشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسك بالحبل المتين لأنني أعلم يقيناً أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقه إلا بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتى الأخرى والأولى»<sup>١</sup>.

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن استعمال عنوان العالم والحكيم بالنسبة إلى الشخص الذي لا يتبع الأنبياء، إنما هو استعمال مجازي؛ لأن المراد من الحكمة هو العثور على حقيقة الوجود والوصول إليه، وهذا لا يكون إلا من خلال اتباع الأنبياء والأولياء. ومن هنا فإنه بعد تعداد مقامات ومراتب الموجودات ابتداءً من العقل الأول وصولاً إلى الأنبياء والأولياء، قال: «ثم الحكماء والعلماء - الذين منازلهم دون منازل الأنبياء والأولياء - إذا اقتبسوا أنوار علومهم من مشكاة النبوة والولاية، وإلا فليسوا من الحكماء والعلماء في شيء إلا المجاز؛ وذلك

لأن الوصول إلى الله تعالى ونيل روح الوجود من المنبع الحقيقي لا يمكن إلا باتباع الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم أجمعين»<sup>١</sup>.

وحيث أن الفيلسوف المسلم يرى أن الوجودية الدينية وجودية قدسية ومصانة من الخطأ، ويعتقد أن الدين نازل من أعماق الوجود، فإنه يضع هذه الوجودية - من حيث اكتشاف الحقائق التي يسعى إليها - في موقع الصدارة. وعلى هذا الأساس إذا لم تكن النتائج الفلسفية للفيلسوف المسلم منسجمة مع تعاليم الرسول الأعظم ﷺ، فإنها لن تكون من الحكمة الحقيقية في شيء. إن على الحكيم الحقيقي أن ينظر في أنطولوجيته إلى الشريعة الإلهية، بل وعليه أن يجعل من الشريعة دليلاً ومرشداً له، وأن يصل من خلال التأمل في معاني النصوص الدينية إلى فهم الوجود القدسي، ويعمل على تطوير فلسفته. ولهذا الغاية يجب على الفيلسوف أن يقوم بأمرين، وهما أولاً: أن يحصل على المعارف الدينية بطريقة الفهم العميق للنصوص، ثم يعمل بعد ذلك على فلسفة المعاني التي حصل عليها من النصوص الدينية، بمعنى أن يعمل - من خلال توظيف الأدوات المفهومية في الفلسفة ومختلف نشاطات العقل النظري - على تحليل وبيان مفاد النصوص الدينية فلسفياً، وأن يقيم البرهان والدليل عليها. وبعد ذلك تتم فلسفة ما تم فهمه من الدين، ويضاف إلى علم الحكمة والفلسفة.

ومن الجدير ذكره أن الحكيم الشيعي يحمل بالنسبة إلى أقوال وتعاليم الأوصياء المعصومين ﷺ ذات الرؤية التي يحملها عن تعاليم وكلمات الرسول الأعظم ﷺ أيضاً. إن الوحي الرسالي قد انقطع بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ، إلا أن الارتباط بالسما واللائكة لم ينقطع. وبعبارة أخرى: إن أوصياء النبي هم مثله في الارتباط الوجودي بالحقائق العليا من الوجود. إن هذا النوع من الارتباط يُسمى بـ«الإلهام». إن الأئمة المعصومين ﷺ هم خلفاء النبي ﷺ وإن ذات الروح الأعظم الذي كان مع النبي يكون معهم أيضاً. وإن النبي الأكرم وخلفاءه المعصومين ﷺ متحدون في المقامات الباطنية.<sup>٢</sup>

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص ١٢٨ - ١٢٩. وانظر أيضاً: م. ن، ج ٧، ص ١٥٥؛ الشيرازي، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص ١٤٣ - ١٤٤.

٢. للاطلاع على بعض العبارات حول الإلهام، انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤١ - ٤٢، و ص ٤٩٣.

## مباني صدر المتألهين حول الاستفادة من الدين في الفلسفة<sup>١</sup>

١. إستمولوجية الحقل المعرفي من الدين

إن الركيزة الأولى للاستفادة من مفاهيم الدين في الفلسفة - والتي من دونها لا يمكن أن يكون لهذه الاستفادة من معنى - هي أن للدين مساحة معرفية، بمعنى أن القضايا المعرفية للدين قضايا معرفية تكشف عن الواقع.

وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن القضايا المعرفية من الدين إنما هي قضايا تحفيزية، ومن المفترض أن تعمل على تحفيز الإحساسات والعواطف لدى أتباع الدين، لكي يرغبوا بالقيام ببعض الأعمال ويجتنبوا بعض الأمور الأخرى. وفي هذه الحالة لا يمكن الاستفادة من الدين في الفلسفة؛ لأن الفلسفة حقل معرفي لا مجال فيه للإحساس والعواطف.

بيد أن هذا التصور غير واقعي وناشئ عن بعض المباني الخاطئة في المعرفة الدينية. يكفي أن نلقي نظرة داخلية إلى الدين كي ندرك بوضوح أن القضايا الدينية عبارة عن مدعيات معرفية. وبطبيعة الحال فإن القضايا الدينية قد تكون في بعض الموارد تحفيزية أيضاً، بيد أن وظيفتها المعرفية تبقى قائمة على حالها. عندما يتم إبطال وجود شريك الله تعالى في القضايا الدينية، فليس المراد أن يكون في قلبنا مجرد محبة لإله واحد فقط، بل يقال في الأصل إن هناك في عالم الواقع إله واحد فقط، وليس له شريك لا في الذات ولا في الصفات ولا في أفعاله. إن القضية التي تنطوي على مجرد مضمون تحفيزي وإحساسي، تكون ساكنة بشأن الواقعة الخارجية، بيد أن القضايا الدينية ليست كذلك. وكذلك لا بد من الالتفات إلى أن النشاط التحفيزي للقضايا الدينية تابع للنشاط المعرفي لها؛ بمعنى أن تحفيز الإحساسات والمشاعر لدى الأتباع إنما يقوم على أساس الواقعيات الذاتية. وفي الأساس فإن الذي لا يكون له أي حقيقة خارجية، لا يمكن أن يعمل على تحفيز العواطف الإنسانية. فإذا قال الدين: إن جزاء أكل مال اليتيم هو نار الجحيم الحارقة، وعلم الناس أنه لا يوجد في البين نار حقيقية، وإن عملهم القبيح لن يرتد بالضرر عليهم، فما هو الحافز الذي سيكون لديهم من أجل ترك هذا العمل القبيح؟ فإذا قيل: اتقوا نار جهنم، فهذا يعني أن هناك ناراً حقاً تحيط بالمجرمين والمسيئين.

١. إن هذه المباني تشير إلى ضرورة الاستفادة من الدين في الفلسفة أيضاً.

عندما يتحدث الدين عن المعاد، فإنما يخبر بذلك عن ثبوت واقعي لمرحلة باسم القيامة، ويقول إن القيامة واقعة حتمًا، ولا يذهب بكم الظن إلى عدم وقوعها: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ \* لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾<sup>١</sup>. عندما يرى رسول الله ﷺ آيات الله الكبرى والعوالم العليا، فإن ما يراه له وجود حقيقي: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾<sup>٢</sup>.

يُضاف إلى ذلك أن النصوص الدينية الإسلامية قد كشفت عن الكثير من الأبعاد والدقائق، وعملت على بيان الكثير من الأسرار؛ فإذا كان المنشود هو مجرد إثارة المشاعر وتحفيز العواطف، فإن بيان هذا الكم الكبير من التوضيحات والإصرار على الجزئيات يبدو عبثًا ولا داعي له. وكذلك فإن مفاد بعض القضايا الدينية ليس له بالضرورة أي ارتباط تحفيزي يخص المخاطب، ولا يمكن اعتباره تحفيزيًا. من ذلك - مثلاً - أنه ورد في النصوص الدينية أن الله سبحانه وتعالى قد خلق ملائكة لا علم لها بخلق العالم والإنسان أبدًا.

## ٢. عظمة الأنطولوجية الدينية المقدسة

إن الفلاسفة المسلمين يعتبرون الجانب المعرفي والأنطولوجي من الدين أنطولوجية مقدسة ومنزهة عن الخطأ. وإن كل ما ورد في الدين صحيح ومطابق للواقع، ومن هنا فإن هذه الأنطولوجية تقع في الصدارة. قال صدر المتألهين في هذا الشأن:

«قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية»<sup>٣</sup>.

يقول الحكماء ليس هناك في العادة خطأ بشأن المسائل الرياضية.<sup>٤</sup> يقول صدر المتألهين: إن جميع ما ورد في الدين، قائم مقام البراهين الرياضية، وهذا يعني أنه لا يمكن للخطأ أن يتطرق إلى تعاليم الدين أبدًا.

١. الواقعة: ١ - ٢.

٢. النجم: ١١.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٦٧ - ١٦٨.

٤. لقد وضع الرئيس ابن سينا سبب إمكانية وقوع البراهين الفلسفية في الخطأ على الرغم من أنها أقوى من البراهين

الرياضية. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ١٩٧ - ١٩٩.

مما تقدّم بشأن رؤية الفيلسوف المسلم حول الأنبياء - ولا سيّما النبي الأكرم ﷺ - تتضح هذه النقطة بشكل أكبر. إن كلام النبي هو كلام الله، وإن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الوجود، ولا يقول غير الحق. من ذلك - على سبيل المثال - أن الله عزّ وجل يقول في القرآن الكريم: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾<sup>١</sup>. إن الله سبحانه وتعالى - طبقاً لهذه الآية - يحيط علماً بهذا العالم على نحو جزئي ويسمع التحوار. إن الفيلسوف المسلم طبقاً لمحتوى هذه الآية يدرك أن الله سبحانه وتعالى عالم بعالم المادة، وإن العالم المادي يقع متعلقاً للعلم الإلهي. ومن ناحية أخرى يرى أن الفلاسفة قد قالوا بأن حقيقة العلم عبارة عن حضور الموجود المجرد عند الموجود المجرد، وعلى هذا الأساس فإن الموجود المادي لا يقع متعلقاً للعلم. عند مواجهة هذا التهافت بين رؤية الفلاسفة وبين مضمون النص الديني، يدرك الفيلسوف المسلم أنه لا ينبغي اعتبار حقيقة العلم بأنها عبارة عن حضور المجرد عند المجرد، بل يمكن للعلم أن يكون عبارة عن حضور ووجود كل شيء عند المجرد. إن هذه النقطة تمهد الأرضية إلى نشاط فلسفي جديد. وعلى هذا الأساس يجب على الفيلسوف أن يلاحظ أبداً ما يقوله الدين بشأن حقائق الوجود، وأن يجهد بشكل متواصل من أجل ارتقاء فهمه لنصوص الدين المعرفية<sup>٢</sup>. إن المباني والأصول الفلسفية للفيلسوف المسلم قد لا تسمح له بالاعتقاد بالمعاد الجسماني الصوري، ولكن عندما يرى أن النصوص الدينية تثبت المعاد الجسماني والصوري صراحة، لا يسعه القول ببطان محتوى النصوص الدينية، بل يعمل على تعريف فهمه ومعطياته الفلسفية بوصفها مزرقة بالخطأ أو النقص، ويترك الجهود من أجل إثبات المعاد الجسماني وبيانها الفلسفي إلى الأجيال القادمة. وقد وقع هذا المسار من الناحية العملية في التراث الفلسفي الإسلامي. وعلى كل حال فإن حضور المضامين الإسلامية في الفلسفة الإسلامية

١. المجادلة: ١.

٢. إن هذه الاستفادة من الدين، وحملها جس فهم الدين، ومطابقة المعطيات الفلسفية مع مفاد الدين، يكون حضوره مقتصرًا على الكوايس الخلفية من مسرح نشاط الفيلسوف، ولا يعمل على وضعها تحت الضوء، وتارة أخرى يتحدث عن هذه العمليات بشكل واضح وصريح، ويشير في أعماله الفلسفية إلى النصوص الدينية التي يستفيد منها.

كثير، وهذا الأمر على ما سيأتي أحد أسباب وصف هذه الفلسفة بالإسلامية. إن مباحث من قبيل: إثبات وجود الله، والتوحيد، والعلم الإلهي، والعلية والخلق والمعاد، كانت مطروحة في الفلسفة الإسلامية منذ البداية بشكل جاد وحيوي، وكلما تقدّمت الفلسفة الإسلامية إلى الأمام، أصبحت أكثر تطورًا وعمقًا في هذا المجال.

إن ما ذكرناه في ذيل سبب اهتمام الفيلسوف بالنص الديني، يكفي لإثبات أفضلية الأنطولوجية الدينية من وجهة نظر الفيلسوف المسلم. إنه يعتقد أن النبي الأكرم ﷺ له نفس مستكفية وهو العقل الكل، بل وهو أعلى من عالم العقل، بمعنى أنه قد توصل لجهة الحق، ويتصل بعلم الله سواء بواسطة الملك أو من دون واسطة منه، وإن كل ما يقوله هو كلام الله. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون هناك بين المخلوقات علم ومعرفة أفضل من علم ومعرفة خاتم الأنبياء ﷺ. وعلى هذا الأساس فإن الأنطولوجية الدينية بالإضافة إلى كونها منزّهة عن الخطأ، كذلك فإنها من أفضل الأنطولوجيات. إن الأنبياء هم رؤوس الحكمة. من هنا فإن الفيلسوف المسلم طبقًا لتحليلاته ومعطياته الفلسفية في حقل الوحي والنبوة، يرى نفسه مضطرًا إلى الاستفادة من هذا المصدر الأنطولوجي الفريد من نوعه، وما لم يستفد منه لا ينبغي اعتباره حكميًا حقيقيًا. وإن العبارة أدناه لصدر المتألمين خير شاهد في هذا الشأن، إذ يقول: «منزلة الأنبياء من أمهم منزلة ضوء الشمس من الأرض، ومنزلة علمهم وعلم وراثتهم ونائبهم من علم الأمم منزلة ضوء الشمس ونور القمر من ضوء نواحي الأرض، كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾<sup>١</sup>. وكما أن وجه الأرض لا يستضيء إلا بنور الشمس والقمر والنجوم ونور الشمس هو المفيض على القمر والنجوم وغيرها، فكذلك منزلة علوم الخلائق لا تحصل ولا يتزكى نفوسهم إلا بواسطة نبوة الأنبياء»<sup>٢</sup>.

### ٣. اتحاد أفق الفلسفة الإسلامية مع الدين بلحاظ الأبعاد والمسائل

إن الفلسفة الإسلامية كانت منذ البداية فلسفة إلهية، وأخذت هذه الخصوصية تشتدّ يومًا

١. يونس: ٥.

٢. الشيرازي، أسرار الآيات، ص ١٥٥.

بعد يوم حتى بلغت ذروتها في فلسفة صدر المتألهين. وعلى حدّ قول شيخ الإشراق السهروردي، إن الفلسفة الإسلامي الأولى كانت تخوض في الغالب حول المسائل الغيبية والماورائية<sup>١</sup>. في هذه الفلسفة يتم الحديث عن الحقائق الأصلية، من قبيل: الله والمعاد والملائكة وما إلى ذلك. وعليه يمكن القول بوضوح إن هذه الفلسفة تتفق مع حقل المعارف الدينية. وبعبارة أخرى: إن الفلسفة الإسلامية قد شقت طريقها إلى دوائر المعرفة الدينية. وعلى الرغم من أن المعارف الدينية وحيانية والأبحاث الفلسفية عقلية، إلا أن هذين الأمرين متقاربان؛ إذ يحتويان على الكثير من الأبعاد المشتركة. وبعبارة أخرى: إن الدين ناظر بدوره إلى ذات المسائل التي تخوض فيها الفلسفة الإسلامية أيضاً. بيد أن العلوم التجريبية لا تستطيع الدخول إلى المساحات التي دخلها الدين، من قبيل: التوحيد والمعاد والملائكة ونظائر ذلك؛ وذلك لأن مساحة بحث العلوم التجريبية هي العالم المادي، وإن الحقائق الدينية عبارة عن أمور تفوق الأمور المادية. وفي المقابل فإن العقل يمتلك القدرة على شدّ الرحال إلى ما وراء العالم المحسوس، ومن هنا يمكن له بحث الأمور التي تقع مورداً لاهتمام الدين أيضاً. ومن الجدير ذكره أن الفلسفة الإسلامية بسبب نشاطاتها وتحليلاتها العقلية لا تمتلك القدرة على مزاوله هذا النوع من الأبحاث فحسب، بل وإنما دخلت من الناحية العملية إلى بحث هذا النوع من المسائل، وتجاوزت حدّ الإمكان أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة الإسلامية بلحاظ المسائل قد توافقت مع معارف الدين أيضاً. وإن لدى صدر المتألهين بياناً استدلالياً في هذا الشأن أيضاً. فهو يقول إن الذي لا يكون دينه دين الأنبياء، لن يكون له نصيب من الحكمة؛ وذلك لأن الحكمة تعني معرفة الحقائق كما هي بمقدار ما تتحملة حدود الطاقة البشرية. إن هذه الحقائق على مجموعتين، وعلى هذا الأساس تنقسم الحكمة النظرية إلى قسمين، وهما: علم التوحيد والإلهيات، وهو يشمل على العلم بأحوال المبدأ والمعاد وكيفية الإيجاد والخلق. وعلم المعاد والنبوات، وهو يشمل على كيفية رجوع المخلوقات إلى الله. وفي الوحي الإلهي تمّ تعظيم هاتين الطائفتين من المعارف، وتم اعتبار أصحابهما على خير كثير. ونتيجة هذا الكلام هي أن الحكمة الإلهية تتوافق مع الشريعة الإلهية، وإنهما تشتركان في المسائل.

١. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ إشراق (المشارع والمطارات)، ج ١، ص ١٩٩.

«من لم يكن دينه دين الأنبياء، فليس من الحكمة في شيء ولا يُعدّ من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق إذ الحكيم من كان عارفاً بالحقائق على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية؛ أعني أحوال المبدأ والمعاد وكيفية الصنع والإيجاد وصدور الموجودات عنه تعالى وكيفية رجوعها إليه والأول يقال له علم التوحيد وعلم الإلهيات، والثاني يقال له علم المعاد وعلم النبوات. وهذه المعرفة بقسميها هي الحكمة التي جاءت في الوحي الإلهي الإشارة إلى تعظيمها وتوقير أهلها: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾<sup>١</sup>».

لا بدّ من الالتفات إلى أن الفلسفة تتعكز على منسأة العقل، وتثبت مسائل نفسها بواسطة المنهج البرهاني. كما أن الفلسفة تستعمل لغة فنية ومصطلحات خاصة، بمعنى أنها تستفيد من المعقولات الفلسفية الثانية، وتعمل على تحليل كل مسألة جديدة بهذه اللغة؛ وأما المعارف الدينية فقد حصلت من طريق الوحي والنبوة والإمامة.<sup>٢</sup> إن الدين قد استفاد في بيان معارفه من اللغة العرفية، وأنتج من صلب اللغة العرفية بالتدرّج وشيئاً فشيئاً لغة فنية ودقيقة أيضاً. إن لغة الدين هي ذات لغة العُرف، بمعنى أن عامّة الناس يفهمونها، كما أنها في الوقت نفسه لغة دقيقة وفنية. إن الشريعة تستعمل مصطلحات عرفية، وتعمل على تطويرها وترقيتها شيئاً فشيئاً، بيد أن هذه المصطلحات الراقية والمتطورة ليست خارجة عن اللغة العرفية والعامّة والجماعية.<sup>٣</sup>

١. البقرة: ٢٦٩.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤١٣.

٣. إن حقيقة الوحي والنبوة والإمامة بدورها نوع من الشهود، وهو في الوقت نفسه شهود زاهر بالعقل أيضاً. إن الحجة الإلهية يجد جميع الحقائق بواسطة الشهود، ولكنه شهود أقوى وأسمى بحيث يخرج الاستدلال من صلبه بسهولة؛ بمعنى أن العقل والشهود يمتزجان في تلك الساحة ببعضهما. إن الحجة الإلهية كما هو عقل كله فهو قلب كله، ويجمع في ذاته الحقيقة بأجمعها، ويدرك الحقائق على نحو وجودي، كما أن كل ما يمتلكه العقل الكل إنما يمتلكه على نحو شهودي، وهو في الوقت نفسه عقل كله. ومن هنا فإن الإمام المعصوم إذا ناظر شخصاً فإنه يستطيع البحث معه بشكل فلسفي واستدلالي. ولكن لا بد من الالتفات إلى أن الإمام نفسه لم يحصل على تلك الحقيقة من طريق الاستدلال، وإنما جميع الحقائق حاضرة عنده على نحو شهودي، وكيفي منه الالتفات إليها فقط: «إن الإمام إذا شاء أن يعلم علّم» (الكافي، ج ١، ص ٢٥٨). ولكن الاستدلال يمور في صلب هذا الشهود. وهذا من حيث أن شهود الحجة الإلهية قد توصل إلى عمق الحقائق الشهودية، وعلى هذا الأساس فقد شاهد جميع الحدود الوسطى في صلبها أيضاً.

٤. لا بد من بحث هذه النقطة في محلها.



وعلى هذا الأساس فإن الأبعاد مورد البحث والحوار بين الدين والفلسفة واحدة أو متقاربة؛ إلا أن لكل واحد منهما طريقه الخاص في الوصول إليها. وفي الإشارة إلى هذه الحقيقة نستفيد من تعبير «التوافق». وكلما كانت قدرة العقل أكثر محدودية، أمكن الدخول في الأبعاد مورد الإشارة من قبل الدين بمساعدة المعطيات الوحيانية والإلهامية لأولياء الدين أيضًا.

#### ٤. التناغم بين العقل والدين

إن من بين مباني الاستفادة من الدين في البحث الفلسفي، التناغم والانسجام بين الدين والفلسفة في المحتوى والأسلوب. يقوم الادعاء هنا على أن المعارف الدينية تنسجم مع المعطيات الفلسفية البرهانية، كما أن المنهج العقلي يتطابق مع الوحي. وإذا لم يكن الانسجام والتناغم قائمًا بينهما، فإن الاستفادة المذكورة سوف تكون بلا معنى.

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن حقيقة الدين تنسجم مع العقل، وإن العقل الحقيقي بدوره يتوافق مع الدين. وقال في مستهل كتاب المبدأ والمعاد: منذ أن أدركت أن هناك توافقًا وتطابقًا بين البراهين العقلية والمطالب النقلية، وأن هناك تناغمًا وانسجامًا بين القوانين الحكمية والفلسفية وبين الأصول الدينية، شرعت في الحكمة وتأليف الكتاب في هذا الشأن.<sup>١</sup>

فهو يذهب إلى الاعتقاد بأن حقيقة الدين عقلانية، كما يذهب إلى القول بأن العقل الحقيقي بدوره لا يمكن أن يحتوي على حكم لا ينسجم مع الدين. إن الأقسام المعرفية والأنطولوجية للدين قد عملت على بيان الحقائق من دون أي خطأ. كما أن العقل الحقيقي البرهاني يتوصل إلى الواقع أيضًا. وعلى هذا الأساس لا يمكن للمعطيات البرهانية الحقيقية للعقل أن تتعارض مع المضمون الصحيح للنص الديني. يقول صدر المتألهين إن الشريعة الحقّة لا يمكن أن تخالف الأحكام العقلية اليقينية والضرورية، كما أن الفلسفة التي لا تتفق قوانينها مع مفاد الشريعة مرفوضة ولا يمكن أن تكون مقبولة أيضًا؛ وذلك لأن قوانين الفلسفة يراد منها أن تكشف عن واقع الوجود، في حين أنها إذا لم تكن متوافقة مع الشريعة، فإنها سوف تكون كاذبة حتمًا، ولن تكون معبرة عن الواقع، ولن تكون بعد ذلك جزءًا من قوانين الفلسفة. إن حياة الفلسفة تكون من خلال التعبير عن الواقع والبحث عن الحقيقة.

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٥.

«فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب<sup>١</sup> حتى يعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقبة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»<sup>٢</sup>.

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن الحكمة ليست منسجمة مع الشريعة فحسب، بل إن المراد منها ومحتواها واحد أيضاً؛ بمعنى معرفة الله وصفاته وأفعاله. وهذه نقطة في غاية الأهمية. إن تمام الحكمة التي هي عبارة عن معرفة حقائق الأشياء بمقدار طاقة الإنسان، لا تعدو - من وجهة نظر صدر المتألهين - أن تكون بسط المعرفة الإلهية. إن الوجود ليس سوى الله وصفاته وأفعاله. ومن ناحية أخرى فإن المحتوى المعرفي للشريعة كذلك أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن محتوى الحكمة والشريعة واحد، غاية ما هنالك أن طريق الوصول إلى كل واحد من الحكمة والشريعة مختلف. وبشكل عام فإن لدى الإنسان ثلاثة طرق للحصول على المعرفة، وهي أولاً: طريق الوحي والرسالة، وهو عبارة عن النبوة. وثانياً: طريق السلوك والرياضة، وهو عبارة عن الولاية. وثالثاً: طريق الكسب والنظر، وهو عبارة عن الحكمة. إن الشريعة نتيجة الوحي، والحكمة نتيجة التنظير العقلائي. وعلى هذا الأساس فإن الحكيم يعتزم التوصل من الطريق العقلي والبرهاني إلى محتوى الشريعة الذي هو عبارة عن حقائق الأشياء. يقول صدر المتألهين إن الذي لا يعلم كيف يجب تطبيق أقوال الشريعة على البراهين الحكمية، يظن أن الحكمة والشريعة لا تنسجان. بيد أن هذا التطبيق لا يمكن أن يحصل إلا إذا قام به شخص ضليع في العلوم النظرية الفلسفية، ويكون له في الوقت نفسه حظ وفير من علم الشريعة، ويكون بمقدوره بعون الله أن يطلع على الأسرار النبوية.

«إن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقبة الإلهية، بل المقصود منها شيء واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية. وإنما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة

١. بمعنى تجرد النفس الإنسانية.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٠٣.

لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك إلا مؤيّد من عند الله كمل في العلوم الحكمية مطلع على الأسرار النبوية فإنه قد يكون الإنسان بارعاً في الحكمة البحثية ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس»<sup>١</sup>.

يقول صدر المتألهين - موافقة لبعض الروايات - إن العقل حجة الله في الأرض. لو اقترن العقل بنور الهداية، فإن الإنسان سوف يهتدي، ومن دون نور الهدى سوف يقع فريسة للضياغ والضلال. ثم عمد إلى ذمّ الفلاسفة الذين يستندون إلى مجرد معطيات عقلهم الناقص وينكرون ما سواه، ويصفهم بأنهم إنما يبصرون بعين واحدة. وأما في الحقيقة فإن الفيلسوف الإلهي يجب أن ينظر بعيني العقل والشرع، ويجب عليه الجمع بين العقل والشرع. وإن العقل والشرع - في رؤية صدر المتألهين - لهما منشاء واحد وغاية واحدة. إن الشرع هو العقل الظاهر، والعقل هو الشرع المستقرّ في الباطن. إن العقل باطن الشرع، والشرع ظاهر العقل.<sup>٢</sup>

«فطوبى لأهل الشريعة والدين المنقادين بالسمع والطاعة لله ولرسوله وأئمة المسلمين. وليعلم أن العقل حجة الله في أرضه، وهو أول ما خلقه، يهدي به من يحبه فيجعله فيه مكتحلاً بنور الهداية، ويضل به من يبغضه فيجعله فيه عرياناً من نور الهداية، لإثبات الحجّة. إذ لو غاب العقل رأساً ما ثبتت الحجّة، وهو مناط الثواب والعقاب، وليس للفلاسفة ومن يحدو حدوهم إلا العكوف على باب عقولهم، والاقتصار على ما أدركوه بمبادئ عقولهم وأوائلها، وجحودهم لما ورائها، وعدم اقتباسهم أنوار حقائق الأشياء من مشكاة النبوة والولاية... فهلا نظر بالعينين... وما جمع بين العقول والمنقول والعقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن»<sup>٣</sup>.

وقد تحدّث صدر المتألهين عن هذا المضمون بشكل آخر، حيث قال:

١. م. ن، ج ٧، ص ٣٢٦-٣٢٧. وانظر أيضاً: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٧-٣٨٨.  
 ٢. إن ناظر هنا إلى هذه الرواية الشريفة: «إن الله على الناس حجتين؛ حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول». (الكليبي، الكافي، ج ١، ص ١٦).  
 ٣. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص ١٢٤-١٢٥. كما ذكر ذات هذا المضمون ولكن بتفصيل أكبر في مقدمة شرحه على كتاب الحجّة. انظر: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٧-٣٨٨.

«إن العلم... على قسمين أحدهما شرعي والآخر عقلي، وأكثر العلوم الشرعية<sup>١</sup> عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند ماهرها... وأما العلم الشرعي فينقسم إلى قسمين علم أصول وعلم فروع، أما علم الأصول فهو علم التوحيد والرسالة والكتابة والنبوة والإمامة والمعاد، والمؤمن الحقيقي من علم هذه الأصول عرفانًا يقينًا كشفيًا أو برهانيًا»<sup>٢</sup>.

تحدثنا حتى الآن حول التناغم بين الحكمة والشريعة في المحتوى. كما لا يوجد اختلاف بين هذين الأمرين في الأسلوب والمنهج أيضًا. إن العقل البرهاني يعمل على إثبات المنهج الوحياني ويعده معتبرًا، والشريعة بدورها تعمل على إثبات الطريق العقلاني وتعهده معتبرًا أيضًا. لو أن العقل لا يرى طريق الوحي معتبرًا، فإن استفادة الفلاسفة من الدين لن تكون ممكنة؛ لأن الطريق غير المعتمد لا يستطيع توفير معرفة وجيهة ومعتبرة. وكذلك فإن الشريعة إذا لم تعتبر طريق العقل موصلاً إلى الواقع المنشود لها، فإن فلسفة المحتوى المعرفي للشريعة سوف يكون عبثًا؛ إذ في هذه الحالة ستكون الشريعة مشتملة على محتوى ليس للعقل طريق إليه ليصل إلى العلم به وإقامة البرهان عليه. إن الدين لا يرى طريق العقل غير مغلق فحسب، بل وإنه يؤيده أيضًا. ويمكن العثور في القرآن الكريم وفي الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام الكثير من الأدلة العقلية بالمعنى الخاص والمعهود<sup>٣</sup>، والمضامين الفلسفية الصريحة والزاهرة أيضًا<sup>٤</sup>، وعلى هذا الأساس يكون الطريق العقلاني لفهم معارف الدين مشرعًا، ومن الناحية العملية قد تبلور الفهم العقلاني للدين في المرحلة الإسلامية أيضًا.

---

١. وبطبيعة الحال فإن بعض العلوم الشرعية لا يمكن الحصول عليها بواسطة العقل، من قبيل الجزئيات المتعلقة بعالم الآخرة، مثل: عدد الملائكة القائمين على جهنم. فهذه الأمور إنما يمكن مشاهدتها من قبل أولياء الله وأصحاب الكشف، وهم الذين يخبرون عنها.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ١٤٣.

٣. من قبيل ذكر الصغرى والكبرى والوصول منها إلى النتيجة بعد ذلك.

٤. سبق أن أشرنا في الفصل الأول على هامش «نشاط العقل الاستدلالي» إلى نموذج من الاستدلال الفلسفي في الروايات. للوقوف على بعض الأمثلة على ذلك، انظر: الطباطبائي، علي عليه السلام والفلسفة الإلهية، والجوادى الأملي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية، والمطهرى، سيري در نهج البلاغة.

## ٥. قصور العقل

يذهب الفلاسفة المسلمون - ولا سيّما منهم الفلاسفة الإشراقيون - إلى الاعتقاد بأن العقل يعاني من بعض المحدوديات والقيود في إدراك الوجود، الأمر الذي لا يتمكن معه لوحده من اجتياز جميع طرق الوجود. وقد سبق لنا أن ذكرنا أن العقل يستطيع أن يستنير بنور الشهود ويدخل في عرصات لم يكن بمقدوره الدخول إليها بمفرده. ونضيف هنا أن العقل بمقدوره أن يستضيء بنور الوحي أيضًا، وأن يوسع من أفق وعمق رؤيته من خلال الاستعانة بالدين. لو كان العقل كاملاً لوحده، وكان بمقدوره اجتياز جميع عرصات الوجود، لما كانت هناك من حاجة إلى الاستفادة من المصادر الأخرى. من ذلك أن العقل - على سبيل المثال - أنها يستطيع أن يدرك بعض الكليات فيما يتعلق بالحياة الأخرى للإنسان، بيد أنه لا يستطيع لوحده الوصول إلى معرفة دقائق ذلك العالم.<sup>١</sup> وقال صدر المتألهين في هذا الشأن:

«هذه المعارف الإلهية سيّما ما يتعلق بأحوال المعاد مما لا يستقل بإدراكه العقول البشرية على طريقة النظر البحثي بل يحتاج إلى اقتباس النور من مشكاة خاتم النبوة ﷺ بواسطة مشكاة أول أوصيائه وأشرف أوليائه».<sup>٢</sup>

لقد أدرك الفلاسفة المحققون أن العقل لا يستطيع لوحده أن يحيط علمًا بجميع أسرار الوجود. إنهم إنما يحصلون على دقائق العقل بمقدار طاقتهم واستطاعتهم، وفيما يتعلق بعظمة الله سبحانه وتعالى وتنزيهه إنما يتحدثون عن النقائص، ويعلمون في الوقت نفسه أن طائر أفكارهم لا يستطيع التحليق إلا على مستوى منخفض، ويعلمون أن الله تعالى قد ألهم بعض عباده - من أمثال الأنبياء ﷺ - بعض المعارف، وعلمهم أمورًا من عنده، لم يكونوا يستطيعون بلوغها لوحدهم.<sup>٣</sup> وعلى هذا الأساس فإن العقل يحكم بوجود الاستفادة من الدين للتعرف على الوجود بشكل أعمق وأوسع.

١. وحتى العرفاء من أصحاب الكشف القوي بدورهم إنما يطلعون على هذه الأسرار ويخبرون عنها بنور التبعية للشيعة.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٦٧٩.

٣. م.ن، ص ٤٩٠ - ٤٩١.

ومن بين تحليلات الفلاسفة لإثبات قصور العقل، قولهم إن العقل إنما يدرك حقائق الأشياء من طريق آثارها ولوازمها، وإن هذا النوع من المعرفة ضعيف. وإنما العلم القوي يتحقق من طريق المشاهدة الحضورية.<sup>١</sup> وأما التحليل والتعليل الآخر لإثبات قصور العقل فهو أن الحقائق الغيبية والماورائية شديدة الصعوبة والتعقيد، وهي لذلك خارجة عن متناول العقول الاعتيادية. «أصحاب الأفكار والأنظار والفكر لا ينسرح إلا فيما يُستفاد من أحكام الأجسام وأحوالها ومبادئها ولواحقها، وأما فيما وراء المحسوسات، وعجائب الملكوت وأحوال الآخرة وغايات النفوس ودرجاتها يوم القيامة، فليس للفكر فيها كثير جولان، ولا بدّ في إدراكها ونيلها من سلوك طريق النبوة والولاية، لأن إدراكها فوق طور العقل».<sup>٢</sup>

وإن من بين أمثلة ونماذج الأبحاث المعقدة التي لا يستطيع العقل لوحده أن يدرك الكثير من الحقائق المرتبطة بها، مسألة المعاد. يقول صدر المتألهين إن بحث المعاد - الذي هو من الأركان الكبرى في الإيوان الإسلامي وأصل عظيم في الحكمة والعرفان - يشتمل على مسائل متنوّعة، من قبيل: أحوال القبر، والبعث، والحشر والنشور، والحساب، والميزان، والصراط وما إلى ذلك. إن هذا البحث هو من أعقد العلوم وأصعبها، وهو كذلك - بطبيعة الحال - من أشرفها. ولكن هناك نزر قليل من الحكماء المتقدمين قد تمكنوا من الوصول إليها والتحقيق بشأنها من مختلف الأبعاد والجوانب. إن أكثر الفلاسفة الذين قاموا بجهود ملحوظة وكبيرة في أبحاث معرفة المبدأ، لم يتوصلوا إلى شيء بالنسبة إلى بحث المعاد، بل وحتى رئيس الفلاسفة يعترف بأنه لم يتمكن من إثبات المعاد الجسماني في فلسفته. يرى صدر المتألهين أن من بين أسباب هذا النقص، عدم الاستفادة من النصوص الدينية الإسلامية، وعدم الاستضاءة والاقتباس من نور شمس الحكمة النبوية.<sup>٣</sup>

وفيما يتعلق بقصور العقل يمكن أن نستفيد من ضروريات ذات العقل أيضًا. فالعقل بنفسه

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٥٣.

٢. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٣٦٠.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٧٩ - ١٨٠.

يدرك أولاً: أنه إنما يحصل على الحقائق بالتدرّج، ولم تكن جميع التفصيلات رغم كل التديقات المرتبطة بها متوفرة له منذ البداية. إن العقل بالخصوص يدرك أن وجودنا يتكامل بالتدرّج. وعلى هذا الأساس تكون تدرّجية حصول المعلومات أصل محكم. وهذا في حدّ ذاته يُعدّ نقصاً في وجودنا بخلاف العلم الربوبي والعقل الكل. وثانياً: إن العقل نفسه يعلم أن قوانا الإدراكية العادية محدودة، ولهذا السبب فإنها لا تحيط علماً بالحقائق اللامتناهية بجميع فروعها ومتعلقاتها، وهذا بدوره يُعدّ نقصاً آخر، وأما العلم الربوبي والعقل الكل فليس كذلك. وثالثاً: إن العقل يعلم بالضرورة أن هناك إمكان الوقوع في الخطأ في طريق تحصيل العلم، وأما في العلم الربوبي والعقل الكل فلا يوجد احتمال للوقوع في الخطأ.<sup>١</sup> إن العقل الضروري بنفسه يجد هذه الأمور الثلاثة في ذاته ويحكم لذلك بقصور نفسه، بخلاف العلم الربوبي والعلم الموجود لدى العقل الكل. وإن هذا الأمر في حدّ ذاته يؤدّي بالعقل إلى الحكم بالتوجه إلى النصوص الدينية ولزوم التبعية لها من أجل الوصول إلى الحقائق.

#### ٦. الهداية وتكميل العقل بواسطة الدين

إن المبنى الآخر في وجوب الاستفادة من الدين في النشاط الفلسفي هو أن الدين يعمل على تكميل العقل القاصر والناقص، كما أنه يكون معياراً لصحة معطياته الأنطولوجية. قلنا إن الدين من وجهة نظر الفلاسفة عبارة عن أنطولوجية عليا وقدسية، وإن القضايا الدينية تخبر عن صُلب الواقع. لقد ورد الحديث في الدين عن الحقائق العليا، ودار الكلام عن الغاية القصوى والنهائية للأبحاث الحكيمة السخية مع الإنسان النازل في منزل الدنيا. وعلى هذا الأساس هناك معارف سامية لا يمكن للعقل أن يصل إليها من دون إرشاد وهداية من الدين. وإن الدين يعمل في هذا المسار على هداية العقل من أجل معرفة الحقائق الخالصة والعميقة من الوجود. إن الفيلسوف المسلم يدرك أن الله سبحانه وتعالى قد علّم النبي الأكرم ﷺ وخلفاءه المعصومين

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٧١. يكمن الاستدلال الأول في تضاعيف أبحاث بشأن الحركة الجوهرية للنفس، كما تكمن محدودية العقل العادي في أبحاث الوحي والعقل المستفاد أيضاً. وكذلك يذهب جميع الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن الناس العاديين قد يتعرّضون في إدراكهم إلى الخطأ.

معارف العوالم العليا، وأعطاهم علوًّا لم تصل إليها أفكار الفلاسفة ولن تصل إليها أبدًا. من ذلك - على سبيل المثال - أن الفلاسفة يدركون أن النبي الأكرم ﷺ قد أخبر الناس بالحقائق العليا المرتبطة بيوم القيامة التي تعلمها من الغيب، ومن هنا قال صدر المتألهين:

«فقبلوا ما أعلمهم به من الغيوب وآمنوا به... فعلمت العقلاء عند ذلك أن بعثة الرسول لتتميم ما قاله العقول من العلم بالله وبالיום الآخر ومعرفة النفس ومعرفة الرب»<sup>١</sup>.

إن صدر المتألهين يستدل بقصور العقل ونقصانه على ضرورة أن يستعين العقل بالقرآن الكريم، ثم يقول لا ينبغي لطالب الحق أن يعرض عن أي واحد من العقل والقرآن، ولا ينبغي له الاقتصار على أحدهما دون الآخر. إن الذي يرى كفاية العقل يحسب رجله العرجاء حصانًا أبلق سريع العدو، وإن الذي يُعرض عن العقل ظنًّا منه بأن القرآن يكفيه، كالذي يغمض عينيه عند مواجهة الشمس الساطعة.

«فليت شعري كيف يفرغ إلى العقل حين يعتريه العي والحصر، أو لا يعلم أن خطى العقل قبل أن يهتدي بنور الشريعة قاصرة وإن مجاله ضيقٌ مختصر... فمثال [العقل] البصر السليم عن الآفات والأدواء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء... فالمعرض عن العقل مكنتيًا بنور القرآن والخبر مثاله المعترض لنور الشمس والقمر مغمضًا للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور»<sup>٢</sup>.

لقد تم التعبير في التراث الإسلامي أحيانًا عن العقل الذي لا يستفيد من نور الشريعة بالعقل الجزئي، وهو عقل غير مجد ولا نافع. إن هذا العقل لا يستطيع إدراك الحقائق المعقدة، ومن هنا فإنه يقف في مواجهتها.

إن هداية الشريعة تشكل معيارية الشريعة بالنسبة إلى العقل أيضًا، بمعنى أنها تصونه من تنكّب الطريق. إن الشريعة ميزان التعقل، وذلك لأنها أنطولوجية مقدّسة. إن العقل الذي يستفيد من الدين، يحمل هاجس تطابق معطياته مع الدين. إن عدم انسجام الحكم العقلي مع

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٩١.

٢. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨.



مفاد الشريعة، مثل عدم انسجام الحكم العقلي مع حكم عقلي آخر، ويجب العمل على إيجاد حلّ لرفع هذا التهافت وعدم الانسجام.

«علمنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الأنظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية، ولا من التخيّلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم أجمعين»<sup>١</sup>.

### المنهج العام وطريقة الاستفادة من الدين في الفلسفة

#### ١. الاستفادة الخاطئة من الدين في الفلسفة

إن القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام تحكي بلحاظ معرفي معتبر عن الواقع. فهل يمكن على هذا الأساس إدخال القضية الدينية في الفلسفة على نحو مباشر والتعاطي معها كما لو كانت قضية فلسفية؟ من ذلك - على سبيل المثال - هل يمكن جعل القضية الدينية مقدمة في الاستدلال والحصول من هذا الاستدلال على نتيجة واعتبار هذه النتيجة فلسفة؟ ليس الأمر كذلك. إن القضية الدينية «من حيث المعرفة» حكمة، بيد أنها «من حيث الطريق» ليست حكمة. إن الحكمة - بحسب المصطلح - حكمة برهانية. إن القضية الفلسفية من حيث أنها قضية فلسفية، لا من حيث كونها متطابقة مع الواقع، يجب أن تكون قابلة للحصول من خلال النشاط العقلي، ويتم الاستدلال على صحتها من الناحية العقلية. وبعبارة أخرى: إن الفلسفة أنطولوجية عقلية، وإن الفيلسوف يتعرّف على الوجود بأدوات مفهومية خاصّة بالفلسفة، ويعمل على شرحه وبيانه. وعلى هذا الأساس لكي تدخل القضية الدينية في الفلسفة، ويغدو من الممكن أن نستفيد منها في الفلسفة، يجب سلوك مسار عقلائي خاص<sup>٢</sup>. إن طريق الفلسفة طريق عام. لو تمت فلسفة المعطى الديني، فإن القبول به لن يتوقف على الاعتقاد بالدين والاعتبار المعرفي لقضاياها.

١. الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ٥.

٢. فتى الإمام المعصوم عليه السلام إذا أراد الاحتجاج على شخص لا يؤمن بالحجة المعرفية للنصّ الديني، يجب عليه أن يستدل له وأن يسلك طريق الحكمة التي هي بحسب المصطلح طريق عام يتسع للجميع.

وعلى هذا الأساس لو دخلت القضية الدينية إلى حقل الفلسفة دون أن يتمّ العمل على فلسفتها، يكون قد تمّ توظيف النصّ الديني على حساب النشاط الفلسفي والتفلسف بشكل خاطئ.

إن الفلسفة الأولى علم يدخل إلى الأنطولوجيا من طريق البرهان. ولكي يكون العلم برهانياً يجب الاستفادة من الأنشطة العقلية الخاصة. إن هذه الأنشطة العقلية عامة، بمعنى أنها تكفي لعقل الإنسان المتعارف كي يمارس النشاط الفلسفي.<sup>١</sup> لو قام الفيلسوف بإدخال قضايا من الدين أو العرفان النظري أو أيّ حقل معرفي آخر، دون أن يعمل على إثباتها وبيانها من خلال الاستفادة من أنشطة العقل النظري، يكون قد خرج عن النشاط الفلسفي.<sup>٢</sup>

٢. الأسلوب العام، مسار وأسلوب الاستفادة الفيلسوف من النصوص الدينية يذهب الفيلسوف المسلم إلى الاعتقاد بأن روح الحكمة موجودة في النصوص الدينية الإسلامية. بيد أن طريقة استفادته من الحكمة النبوية والدينية ليست طريقة تقليدية. ولكي تدخل الحكمة الدينية إلى الفلسفة، يُعدّ الاعتبار المعرفي للنصّ الديني والإيمان به وكون محتوى النصّ الديني حقاً، شرطاً لازماً ولكنه ليس كافياً. سبق أن ذكرنا أن محتوى الحكمة الدينية لكي يتمكن من الدخول في الفلسفة يجب أن يصبح فلسفياً. إن عقلنة محتوى النصّ الديني يكون

١. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أن كل شخص يستطيع فهم جميع مدعيات الفلاسفة، أو يشتغل بفهم انشغال الفيلسوف، دون اجتياز المقدمات المعرفية أو النشاط العقلي والمهارة في علم الفلسفة. بل إن المراد هو أن الشرط اللازم في العمل الفيلسوف هو العقل الإنساني المتعارف. إن الإنسان العاقل يستطيع الانطلاق من البدييات العقلية وسائر البدييات العامة، وأن يمارس الفلسفة من خلال اجتياز المسار الاستدلالي والاستفادة من نشاطات العقل النظري. وكما سبق أن ذكرنا فإنه في الفلسفة إنها يمكن الاستفادة من الشهود العقلي - الذي هو شهود عام - فقط، وحتى الشهود القلبي لا يمكنه أن يدخل في الفلسفة بوصفه منهجاً وأسلوباً. وإن نتائج ومعطيات الشهود القلبي يجب أن تصبح فلسفة قبل أن تدخل في الفلسفة.

٢. من الجدير ذكره أن هناك استدلالاً أو بياناً عقلياً في النصّ الديني. وفي هذه الحالة يكون هناك في النصّ الديني شيء هو من جنس الفلسفة ويمكن لذلك أن يدخل في الفلسفة. وعليه ليس المراد هو أن كل ما جاء في النصّ الديني ليس فلسفة. إن النقطة الكامنة هنا هي أن النتيجة المعرفية للوحي والإلهام وإن كانت من حيث المعرفة حكمة وتحتوي على أسمى الاعتبار المعرفي، إلا أنها من حيث الطريق ليست حكمة، ويجب أن تصبح عقلانية لكي تسجّل حضورها في علم الفلسفة. تارة تُجبر النبي والإمام عن علمه الوحياني وعلمه اللدني بشكل مباشر، وتارة أخرى يعرب عن المحتوى المنشود له مثل سائر الناس بأسلوب عقلائي وبرهاني.

من خلال تطبيق أنشطة العقل النظري والأدوات المفهومية للفلسفة، وسلوك المنهج المنطقي والالتزام بالقوانين العقلية.

«اعلم أولاً أن النفس في أول الأمر خالية عن العلوم كلها، ولها بحسب أصل الفطرة قوة محضة هيولانية وإنما يحصل للقلب من الله تعالى بحسب ما لها من الفطرة الثانية علوم كمالية وأنوار عقلية إما ابتداء من غير اكتساب كأنها ألقيت إليه من حيث لا يدري وذلك لشدة استعداده للتنوير كفتيلة استعدت للاشتعال فكاد زيتها يستضيء ولو لم تمسه نار، وإما عقيب طلب اكتساب واستدلال والذي يحصل لا بالاكتساب وبغير تمحل استدلال واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل وإلى ما يطالع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروع والثاني يُسمى وحياً ويختص به الأنبياء - سلام الله عليهم - والأول يختص به الأولياء، والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به الحكماء، فكل نبي ولي دون العكس، وكل ولي حكيم من حيث المعرفة لا من حيث الطريق دون العكس»<sup>١</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن الحكماء إنما يحصلون على المعرفة من طريق النشاط العقلي والاستدلالي، وإن معرفتهم الخاصة معرفة عقلية واستدلالية. وبعبارة أخرى: عند الاستعمال المعرفي للدين في الفلسفة، يجب استعماله وتوظيفه على طريقة الفلسفة الخاصة. إن الاستفادة من الدين في الفلسفة ليس هو الأسلوب الخاص بالفلسفة، بل هو الأسلوب العام لها. إن المعرفة الحاصلة من الفهم والاستنباط من النصوص الدينية، يجب أن تتم عقلنته وفلسفته، ليصبح بعد ذلك جزءاً من علم الفلسفة، ويتمكن الفيلسوف من بسطه - بالإضافة إلى عرضه على عامة الناس - ويستفيد منه مثل سائر المعطيات الفلسفية.

وقد شرح صدر المتألمين ذات هذه النقطة في بعض المواطن بقوله إن استعمال الفيلسوف للنص الديني ليس تقليدًا، وإنما هو تحقيق. إن المعرفة التقليدية معرفة غير استدلالية. إن المقلد لا شأن له بدليل معرفته، وإنما يقتفي أثر صاحب المعرفة لثقتته به واعتماده عليه. إلا أن المحقق

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٩٣.

لا يكتفي بهذا المقدار، ويبحث عن الدليل والدعامة المعرفية للعلم أيضًا، ويعمل بذلك على تقوية علمه. إن المحقق يبحث عن العلم مقرّونًا بالبصيرة المعرفية، ويحصل على المعلول من خلال علته.

«لا يُحْمَلُ كلامنا على مجرّد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرّد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما أن مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير»<sup>١</sup>.

يقول صدر المتألهين صراحة إن السلوك الفلسفي سلوك عقلائي، وليس مجرّد مكاشفة فقط ولا مجرّد تقليد للشريعة. وبطبيعة الحال فإن لكل من المكاشفة وتقليد الشريعة مكانته المعرفية الخاصة، وهذا أمر مستحسن في موضعه، بيد أن الفلسفة لا تقوم على هذا الأساس. يضاف إلى ذلك أن الأكمل في المعرفة يستفيد من جميع الطرق الثلاثة، بمعنى أنه يصبح من أصحاب الكشف، ويستفيد من الشريعة، ويسلك الطريق العقلائي أيضًا، ويُلْبَسُ النتيجة المنبثقة عن شهوده القلبي واستنباطه من الشريعة ثوب الاستدلال، ويعمل بذلك على إعداد معرفة عميقة ومحكمة. وكما سبق أن ذكرنا فإن صدر المتألهين يشير في هذه العبارة إلى منهجه في الحكمة بشكل كامل، بمعنى أنه يمكن فهم منهجه العام ومنهجه الخاص من هذه العبارة.

نحن نعتقد أن الفلسفة الإسلامية قد ظهرت بهذا الشكل، وإن هذا الأسلوب قابل للاتباع والاقتداء من أجل تطوير الفلسفة الإسلامية وبلورة العلوم الإسلامية الأخرى أيضًا. إن الفلسفة الإسلامية فلسفة قد نشأت على أساس عقلنة التعاليم والمفاهيم الإسلامية. وإن الفيلسوف المسلم يحمل هاجس إثبات وعرض المفاهيم الدينية في الفلسفة بواسطة المباني العقلية العامة. وفي هذه الحالة فإنه بالإضافة إلى توفر الأفهام العميقة من التعاليم الدينية، يتم إعداد الأرضية معرفتها وتصديقها بالنسبة إلى العامة بشكل أكبر.

«هي ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الفلسفة البحثية المذمومة، ولا من التخيلات الصوفية، بل هي من نتائج التدبر في آيات الله والتفكير في ملكوت

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٣٢٧.

سماواته وأرضه مع انقطاع شديد عما أكب عليه طباع أهل المجادلة والجههير، ورفض تام لما استحسنته قلوب المشاهير»<sup>١</sup>.

كما عمد صدر المتألهين في مقدمة كتاب الأسفار - بعد تعداد الأساليب المتنوعة الشائعة في المعرفة الدينية - إلى بيان أسلوبه الخاص في المواجهة مع النصوص الدينية والحصول على المعرفة الدينية. إنه يرى أن بعض الأشخاص مقلدون في المعارف الإلهية، وبطبيعة الحال فإن هؤلاء ليس لديهم طريق إلى الحقائق. كما أن طريقة المتكلمين والمشائين ليست بليغة. والأسلوب الصحيح هو تصفية القلب والإيمان العميق بالنصوص الدينية، دون تفسير مفادها بما يتطابق مع الآراء السابقة، ومتابعة الانطباق غير الصائب لمحتوى تلك النصوص مع المعطيات المعرفية وتأويلها الخاطيء. وعلى هذا الأساس فقد أثبت صدر المتألهين أنه قد توصل في الكثير من الموارد إلى حقائق جديدة، بفضل الفهم الإيماني والمنهجي للنصوص الدينية.

«ليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقفًا فإن المشغوف بالتلبد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس أيضًا هو مجرد البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر... بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاق إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد وإني لأستغفر الله كثيرًا مما ضيعت شطرًا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمننا به وصدقناه ولم نحمل أن نخيل له وجهًا عقليًا بحثيًا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيته... حتى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح ببركة متابعتة وأنجح»<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ٣.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١١.

لقد صرّح صدر المتألهين مرارًا أن أسلوبه في الجمع بين الحكمة والشريعة ليس أسلوبًا تأويليًا. إن الذي يعجز عن الفهم العميق والدقيق للنصوص الدينية، ولا يستطيع الجمع بينها بشكل صحيح، سوف يختار التأويل بمعنى الحمل على خلاف الظاهر والمجاز، الذي هو عبارة عن إعادة ألفاظ الشريعة إلى المعاني الظاهرية الصحيحة. إن صدر المتألهين بصدد البيان والتحقيق البرهاني واليقيني للأصول الإسلامية الأساسية. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن النصوص الدينية لا ينبغي حملها - بسبب العجز عن الجمع بينها وبين القواعد الحكمية - على خلاف ظاهرها. «تأويل ما ورد في نصوص الكتاب والسنة إنما هو لقصور العقول عن الجمع بين قواعد الملة الحنيفية والحكمة الحقيقية، وإلا فألفاظ الكتاب والسنة غير قاصرة عن إفادة الحقائق وتصوير العلوم والمعارف المتعلقة بأحوال المبدأ والمعاد حتى يحتاج إلى الصرف عن الظاهر للأقاويل وارتكاب التجوّز البعيد والتأويل»<sup>١</sup>.

وقد عمد إلى بيان أسلوب المحققين على النحو الآتي:

«أما المحققون من الحكماء ففرقة موجبة لوجود ما ورد في الوحي أو التنزيل وما أخبر به الرسول ﷺ من غير تأويل لما أمعنوا في البحث والتحقيق إمعانًا قويًا وبحثًا مستقصى»<sup>٢</sup>. قال صدر المتألهين في مقدمة كتاب العرشية: إن مسائل هذا الكتاب - الذي تمّ تنظيمه في بحثي المبدأ والمعاد - قد تمّ أخذها من الكتاب والسنة. وبطبيعة الحال فإنه - على ما سبق ذكره - بعد الفهم والاستنباط المنهج من النصوص الدينية، يعمل على إثباتها بشكل برهاني وبيان عقلائي، وبذلك يعمل على انضاج فلسفته بشكل أكبر:

«هذه رسالة أذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالَم القدسية التي أنار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور ولم يكن وصلت إليها أيدي أفكار الجمهور، ولم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزنة أحد من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخرين المعروفين حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئًا ولم ينالوا من هذا إلا ظلًا وفيئًا إذ لم يأتوا البيوت من أبوابها فحرموا من شراب

١. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٧.

٢. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٥، ص ٣٥٤، وج ٧، ص ١٢٣ - ١٢٤.

المعرفة بسرهما بل هذه قوايس مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين أو مزاولة صحبة المعلمين»<sup>١</sup>.

إن استفادة الفيلسوف المسلم من النصوص الدينية على نحو منهجي في الفلسفة والوصول إلى الحقائق حاضرة في عمله. إنه حيث يعتقد أن الدين يشتمل على أنطولوجية قدسية أسمى، لا يسعه عدم الاعتناء به، بل إنه يرى نفسه - من حيث هو فيلسوف - مضطراً إلى الاستفادة من الدين. ونحن نسمي هذا الأسلوب بـ«الأسلوب العام»، في قبال «الأسلوب الخاص»، الذي هو الأسلوب الخاص بعلم الفلسفة، على ما تقدّم في الفصل السابق. إن أسلوب الفلسفة الخاص عبارة عن نشاط عقلي وبرهاني، بيد أن الأسلوب العام هو الاستفادة من المصادر المعرفية المعتبرة الأخرى.<sup>٢</sup> إن الأسلوب العام لا يجعل من صدر المتألهين فيلسوفاً، إلا أنه يُساعده ويُمد له يد العون في نشاطه الفلسفي. إنه يروم التأمل والتفكير حول القيامة، ويعلم أنه لا يمتلك في هذا الشأن مصدرًا أفضل من النصوص الدينية؛ إذ لم يأت شخص عن تلك العوالم بخبر أفضل من رسول الله ﷺ. وعلى هذا الأساس فإن خير مصدر للحصول على الحقائق بشأن عالم الآخرة هو الكتاب والسنة. وإن صدر المتألهين يرتشف من هذا المنهل، ثم ومن خلال العقلنة والإثبات البرهاني يقدّم ما استنبطه من نصوص الشريعة على شكل فلسفة أكثر نضجاً.

إن الفيلسوف المسلم يتعيّن عليه الاستفادة من النص الديني في ضوء مبانيه الفلسفية. وكذلك حيث يمارس الفلسفة، يجب عليه أن يستفيد من النشاطات العقلية وينتهج الأسلوب البرهاني. وعلى هذا الأساس فإن استفادته من النص الديني لا تكون على نحو مباشر، بمعنى أنه لا يجعل القضية الدينية مقدمة لبرهانه، ولا يتعامل معها بوصفها قضية فلسفية.<sup>٣</sup> إن على الفيلسوف أن يسلك الطريق العقلي العام في علمه الخاص؛ وعلى هذا الأساس فإنه يستفيد من

١. الشيرازي، العرشية، ص ٢١٨.

٢. نتحدّث في هذا الفصل حول الاستفادة من الدين. وفي الخصوصية الخامسة سوف نذكر أن الاستفادة من الكشفيات العرفانية حاضرة في نشاط على طريقة الأسلوب العام.

٣. كما يصدق ذات هذا الشيء في مورد استفادة الفيلسوف من مطالب العارفين أيضاً.

نشاطاته العقلية، ويجعل من ركائز المعرفة العقلية أسسًا لنشاطه، ويسير في ضوء المنهج البرهاني. وعلى هذا الأساس فإن استفادته من الدين ليست على نحو المنهج الخاص. وبعبارة أخرى: إن على الفيلسوف أن لا ينظر إلى النص الديني كما لو كان نصًا فلسفيًا.<sup>١</sup> إن القضايا الدينية التي لا تكون مقرونة بالاستدلال، لا يمكن الإتيان بها في الفلسفة، وجعلها مقدمة في الاستدلال الفلسفي، إلا إذا تم العمل أولاً على إثباتها على نحو فلسفي. إن على الفيلسوف أن يعمل أولاً على فلسفة القضية الدينية بأسلوبه الخاص؛ إذ لو كانت الاستفادة المباشرة من القضية الدينية في الفلسفة أمرًا جائزًا، لكان التوظيف المباشر للنص الديني يُعدّ جزءًا من أسلوب ومنهج خاص، ولما كان الأسلوب الخاص في الفلسفة أسلوبًا عقليًا. يمكن في الفلسفة الاستفادة من جميع الحقائق الموجودة في الدين، ولكن بشرط أن يتم بيان وتثبيت هذه الحقائق بما يتطابق مع المنهج الخاص في الفلسفة. من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألهين فيما يتعلق بمفهوم «البداء» الشيعي، يقول:

«[إن من بين إبداعاتنا الأخرى] تحقيق مسألة البداء التي نقلت إلينا من أئمتنا المعصومين - سلام الله عليهم أجمعين - وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين».<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس فإن أسلوب صدر المتألهين هو حلّ المسائل المطروحة في النصوص الديني على النحو الذي يتطابق مع الأصول والقواعد الفلسفية، وجعلها ضمن علم الفلسفة. إن المنهج العام هو منهج خاص من مناهج التحقيق البيني. وفي الوقت نفسه فإن الفيلسوف لا يستطيع التخلي عن أسلوبه الخاص، أو التنكّر للضوابط والنشاطات العقلية. إن الفيلسوف في المنهج العام لاكتشاف الحقيقة - وليس التفلسف وبيان الاستدلال - يستفيد من الأساليب الأخرى أيضًا. إن الالتفات إلى قيد «من أجل كشف الحقيقة» يحظى بأهمية كبيرة في الفهم الصحيح لمصطلح «المنهج العام». إن المنهج العام إنما يُسمى «منهج» الفيلسوف، من حيث أنه يدرك خصوصية كشف الحقيقة في الدين أو في العرفان، وحيث أن مهمّة الفلسفة

١. إلا إذا ورد الاستدلال والتفسير العقلي في النصّ الديني.

٢. الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٣٠٠.



تتلخص في اكتشاف الحقيقة، فإن الفيلسوف يهتم بها، وإن هذا الاهتمام والتوظيف يُعدّ بمثابة أسلوب عمله ونشاطه، وإنما يُسمّى بـ«المنهج العام» من حيث أن نتيجة الدين لا يمكن الاستناد إليها والاستفادة منها في الفلسفة مباشرة، ولا تقع مقدمة في البرهان، إلا إذا أوضحت برهانية وعقلية. وبعد اكتشاف الحقيقة من طرق أخرى، يجب على الفيلسوف أن يستفيد من المنهج الخاص في الفلسفة، لكي يعمل على فلسفة الحقيقة المكتشفة. إن الفيلسوف يسعى إلى اكتشاف الحقيقة. وهو في ضوء آرائه الفلسفية بشأن الدين يعلم أن هناك للوصول إلى الحقيقة طرقاً أخرى غير العقل أيضاً. وإنه من خلال هذا المصدر يصل إلى بعض الحقائق، ولكن عليه بعد ذلك أن يسعى لكي يصل إلى تلك الحقائق من طريق البرهان، ولا يمكنه إدراج تلك الحقائق المكتشفة في الفلسفة إلا بعد سلوك هذا المسار. وكما سبق أن ذكرنا فإن الفلسفة حكمة، سواء من حيث المعرفة واكتشاف الحقيقة، وكذلك من حيث الطريق والمنهج العقلي (الأسلوب الخاص) أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الفيلسوف يمكنه اكتشاف الحقيقة من أيّ طريق كان (الأسلوب العام)، شريطة أن يكون طريقاً كاشفاً، ولكنه في نهاية المطاف عليه أن يسلك طريقه الفلسفي، ويجعل المعارف المكتشفة فلسفية وبرهانية (الأسلوب الخاص). ومن هنا يمكن القول: إن الاستفادة من الأسلوب العام، لا يعني ممارسة الفلسفة والوصول إلى المسائل الفلسفية. إن غاية الفيلسوف هي اكتشاف الحقيقة، وإنه من خلال تطبيق الأسلوب العام يمكنه سلوك طرق متعددة من أجل الوصول إلى الحقيقة، إلا أن الأسلوب الخاص إنما هو عبارة عن اكتشاف الحقيقة من الطريق الفلسفي والعقلي والبرهاني. وعلى هذا الأساس يمكن الوصول إلى الحقيقة من طريق آخر غير العقل، والحصول على يقين بها، بيد أن الفلسفة إنما هي حركة من خلال التعكّز على العقل. إن قوام الفلسفة باكتشاف الحقيقة من طريق البرهان. وإن الأسلوب العام يعمل على تكميم وتكميل الأسلوب الخاص. إن من بين أسباب تقدّم الفلسفة الإسلامية في فهم العقائد الدينية بشكل استدلالي، هو أنه قد تمّ السعي فيها إلى الاستدلال على المعارف الدينية. والنتيجة هي أن الأسلوب العام، هو الأسلوب العام في الوصول إلى الحقيقة واكتشافها؛ بمعنى أنه يمكن اكتشاف الواقع كما هو من خلال طرق غير فلسفية أيضاً.

ومن الجدير ذكره أن صدر المتألهين في آثاره الحكيمية والفلسفية قد وضع كلا الأسلوبين (الخاص والعام) نصب عينيه، وذكرهما بشكل صريح. فهو في ذات انشغاله بالفلسفة يذكر الآيات والروايات أيضاً. وقد أدّى هذا السلوك ببعض المتقدين إلى اعتبار الاستفادة من المصادر الأخرى بوصفه أسلوباً خاصاً به، أو اتهامه بخلط المعارف الدينية بعلم الفلسفة. ولكن لا بدّ من القول بأن صدر المتألهين إنما يضع النصوص الدينية نصب عينيه بوصفها طريقاً إلى كشف الحقيقة، وليس بوصفها تحقيقاً فلسفياً. وإن وضعه لاستفادته من الدين أمام أنظار المخاطبين، إنما يأتي لإظهار ما يجري في الحقول العليا من الأنطولوجيا ويكون مادة للتأملات الفلسفية. وعلى هذا الأساس فإن حضور النصوص الدينية في آثاره، إنما يجب اعتباره بمنزلة اكتشاف الحقيقة والبحث البيني والأسلوب العام، وليس بحثاً فلسفياً خاصاً<sup>١</sup>. وعليه فإنه بعد حذف جميع توظيفات صدر المتألهين للنصوص الدينية والإبقاء على أبحاثه الفلسفية، لن يرد أيّ خلل في الحكمة المتعالية<sup>٢</sup>. فعندما يتم إثبات الحقائق المكتشفة من طريق الدين بطريقة فلسفية أيضاً، سوف يمكن عرضها على العامة، ولا تكون متوقفة على الاقتناع بالدين والإيمان به. قد لا يكون لدى الفيلسوف دليلاً في الرجوع إلى الدين، واستفاد منه من منطلق الإيمان أو الوثوق أو أيّ دليل آخر؛ وهنا لا أهمية للدافع أو الحافز الذي يستحث الفيلسوف إلى الاستفادة من المصادر الأخرى، بل المهم هو أن يعمل على تقديم نتيجة فلسفية، وأن يقوم بتثبيت المطالب التي أخذها من مصادر أخرى بشكل فلسفي. وبعد ذلك لن تكون تلك المطالب رهن بقبول تلك المصادر أو اعتبارها، وتصبح من الناحية الفلسفية والمعرفة العقلانية مستقلة، ويمكن للجميع أن يعمل على بحثها وإدراكها وفهمها.

إن هذا الأسلوب الرؤيوي والتدويني لصدر المتألهين - أي التصريح بتوظيفه للمصادر

١. إن أكثر هذه النقاط تصدق بدورها في مورد حضور الآراء ونصوص العارفين في الحكمة المتعالية أيضاً.

٢. لقد عمل الطباطبائي في نهاية الحكمة بهذه الطريقة. انظر - على سبيل المثال - بحث «لا مؤثر في الوجود إلا الله» في هذا الكتاب. إن لهذا البحث في الأساس حاضنة قرآنية، وهي تمثل بياناً للتوحيد الأفعالي القرآني، بيد أن التحليل الأول الذي قام به في هذا الشأن يمكن اعتباره تحليلاً كاملاً مشفوعاً بالاستدلال عن هذا البحث. لقد دخل هذا البحث في الفلسفة من خلال سلوكه لمسار الفلسفة، ومن هنا يمكن التدقيق والتأمل فيه من الناحية الفلسفية.

الدينية - أسلوب مقبول ويُصح به. من ذلك مثلاً لو أردنا اليوم أن نقوم ببحث فلسفي حول حقيقة المجتمع، وأن نستفيد من النصوص الدينية أيضاً، يمكن لنا وضع القضايا التي نستفيد منها أمام أنظار المخاطبين لنا أيضاً، وأن نثبت بوضوح ما هي القضايا التي توصلنا إلى النتيجة المطلوبة لنا من خلال التأمل فيها، ونعمل في الوقت نفسه ببحث فلسفي شامل. وبطبيعة الحال فإن أصل البحث في هذا المقام، بحث فلسفي ومستقل عن هذه النصوص، بيد أن هذا الأسلوب نافع وجيد، على الرغم من أنه لا بد من التعرف على أن قوة فهم النصوص الدينية بلحاظ فلسفي ضرورية في هذا الأمر. وكذلك فإنه للاستفادة من النصوص الدينية لا بد من توفر مقدمات متعددة من قبيل: دراية الحديث والاجتهاد في الاستنباط وما إلى ذلك، مما يجب أن يقع مورداً للاهتمام في موضعه.<sup>١</sup>

---

١ . لقد عمدنا إلى بيان رأينا حول المنهج المتبع في حكمة في هذا الفصل وفي الفصل السابق. وملاحظة بحث بشأن الاتجاهات المنافسة في بيان أسلوب ومنهج الحكمة المتعالية، انظر: يزدان پناه، تأملاتي در فلسفه اسلامي، الكتاب الأول، ص ٣٣٧ - ٣٤٢.

### أنواع الاستفادة من الدين في الفلسفة

إن أهم المسائل التي تستفيد الفلسفة منها في الدين، عبارة عن:

#### ١. بيان المسائل

هناك مجموعة من المسائل في النصوص الدينية التي يمكن بحثها في الفلسفة أيضًا. فإن الفيلسوف المسلم الذي يرى أفضلية الأنطولوجيا الدينية والعرفانية، يارس التفكير في هذه المسائل، ويعمل - من خلال طي مسار الفلسفة - على إدخالها في فلسفته. وإن هذه المسائل بدورها توضع أسئلة جديدة أمام الفيلسوف وتفتح له آفاقًا جديدة أيضًا. ويمكن عدّ الأبحاث المرتبطة بالملائكة المهيّمين، والبداء، واتصاف جميع الكائنات بالشعور، والحدوث الزماني للعالم والموت، من هذا القبيل.

#### ٢. إعداد الأرضية

لقد كان النص الديني حاضنة للكثير من المسائل الفلسفية. إن دراسة الفلسفة الإسلامية منذ عصر الشيخ الرئيس ابن سينا إلى يومنا هذا تثبت أن هذه الفلسفة هي فلسفة إلهية، وقد تمّ تنظيمها في الأساس على محور المعرفة الإلهية. وإن مسائل إثبات الواجب، وصفات الواجب وأفعاله، وأن جميع العالم هو من فعل الحق تعالى، وأن مفهوم الخلق والعلية ونظائر ذلك، كلها من فروع بحث التوحيد. إن الهواجس الأصلية للفلسفة الإسلامية - منذ عصر الفارابي إلى الآن - كانت عبارة عن أبحاث من قبيل: التوحيد ولوازمه وأبعاده وفروعه، والمعاد، والملائكة، والوسائط في الفيض، والقضاء والقدر، والنبوة والإمامة. ويمكن لنا أن نرى بوضوح أن ذات هذه الموضوعات المهمة من وجهة نظر الدين، قد تجلّت في الفلسفة الإسلامية بشكل بارز جدًا. وعليه يجب القول: إن القسم الأعظم من الفلسفة الإسلامية (أو كلها من بعض الزوايا) يدور حول التوحيد ولوازمه؛ وذلك لأن جانبًا كبيرًا من المفاهيم والنصوص الدينية (أو كلها من بعض الجهات) إنما يدور حول هذا الأمر. إن بحث المعاد في الفلسفة المتقدّمة على صدر المتألهين لم يكن واسعًا، بيد أن الفلاسفة السابقين قد تعرّضوا - في حدود إمكاناتهم - إلى بحث مسائل متعددة في هذا الشأن، وكان هذا الموضوع من بين اهتمامات الفارابي - بوصفه أول

فيلسوف إسلامي - أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الدين الإسلامي قد عمل على توجيه الفلسفة.

يمكن النظر إلى مسألة الإعداد للمسائل في الحقل الجزئي والخاص، والنظر إلى إعداد الأراضات في الحقل الكلي والعام. كما أن الدين يعمل على توجيه الفيلسوف في الحقل الكلي والعام، ويبيّن له مساحات وأبعاد خاصة من البحث الفلسفي.

### ٣. إيجاد التصوير الصحيح

إن الفيلسوف المسلم حيث يرى أفضلية الأنطولوجيا الدينية، فإنه يتأمل ويتدبّر في مضمون المفاهيم الدينية، ويقدم تصويراً صحيحاً عن المسائل من بين تضاعيف تلك المفاهيم. إن عليه أن يجتهد فلسفياً ليحصل بهذه الطريقة على التصوير الصحيح للمسائل.

من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألمين قد وجد الوحدة الشخصية للوجود في آثار العارفين، كما توصل إلى اكتشافها بنفسه أيضاً. وهو يعتقد بأن هذا المفهوم كان موجوداً في النصوص الدينية أيضاً. وطبقاً لهذا المفهوم تكون هناك وحدة في الواقعية كما تكون هناك كثرة أيضاً؛ إن السماء والأرض والشمس والشجر وما إلى ذلك موجودة، وفي الوقت نفسه إنها هناك وجود لحقيقة واحدة فقط. إن تصوير هذه المسألة صعب ومعقد. وقد جاء في النصوص الدينية من جهة، قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>١</sup>، أو قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>٢</sup>. ومن ناحية أخرى تمّ التصديق بوجود السماء والأرض ونظائر ذلك. إن هذه الأمور تدفع الفيلسوف إلى القيام بالتأمل والتدبر بشكل خاص. ويتعيّن عليه لذلك أن يعمل على تثبيت وحدة تنسجم مع الكثرة. وعلى هذا الأساس فإن التأمل في النصوص الدينية يؤدي إلى بلورة تصوير صحيح عن المسألة.

والمثال الآخر هو المعاد الجسماني الذي ورد بيانه في الدين بالتفصيل. إن المعاد من جهة يعدّ نوعاً من المعاد ورجوع الأشياء إلى الله سبحانه وتعالى، وهو من ناحية أخرى معاد جسماني.

١. الحديد: ٣.

٢. البقرة: ١١٥.

ويبدو للنظر أننا عند العودة إلى الله يجب أن لا نكون على شاكلة الأجسام؛ لأننا عندما أتينا من عنده لم نكن أجساماً. إلا أن الدين يقول إن المعاد جسماني. وعلى هذا الأساس فإنها تبدو مسألة صعبة ومعقدة، ويجب العمل على إيجاد حل لها. يقول صدر المتألهين إن جسمانية المعاد يعني صورتها وتقديرتها. وعلى هذا الأساس فإنه يعمل على بلورة تصوير صحيح للمسألة من النص الديني. وطبقاً للنصوص الدينية تكون نشأة المعاد الجسماني من سنخ «ما لا تعلمون»<sup>١</sup>. يقول صدر المتألهين: بيد أن النشأة المادية ليست كذلك، ونحن على علم بها. وعلى هذا الأساس فإنه يفهم من النص الديني أمرين معاً، وهما: التقديرية والصورية، وعدم المادية. وعلى هذا الأساس فإنه يقدم تصويراً خاصاً عن المعاد الجسماني.

المثال الآخر، هو حدوث أو قَدَم النفس الإنسانية. فإن الإنسان يكون في بداية أمراً - طبقاً للتعاليم الدينية - تراباً ثم نطفة ثم يطوي مراحل الجنينية الأخرى. ومن ناحية أخرى فإنه قد كان للإنسان - في ضوء التعاليم الدينية - وجود في العوالم السابقة أيضاً. ومن خلال التأمل في هذه الأقوال يمكن التوصل إلى تصوير صحيح عن مسألة حدوث أو قَدَم النفس الإنسانية. وإن مسألة اتحاد العاقل والمعقول مثال آخر في هذا الشأن. إن صدر المتألهين يفهم الحركة الجوهرية من النصوص الدينية الواردة في باب الإنسان. إن الحركة هي نوع من التبدل المقرون بنوع من الاتحاد. وعلى هذا الأساس لا بد من تصوير اتحاد ينسجم مع الحركة. وعلى هذا الأساس تتوفر لديه الأرضية المناسبة لتقديم تصوير صحيح عن المسألة.

والمسألة الأخرى هي مسألة البدء التي ورد الكلام عنها في النصوص الدينية. فقد ورد الحديث في النصوص الدينية عن مراتب القضاء والقدر، من قبيل: أم الكتاب، والكتاب المبين، ولوح المحو والإثبات. لقد ورد التصريح في القرآن الكريم بأن لوح المحو والإثبات يشتمل على التغيير؛ بمعنى أنه يتم محو ما تمّ تقديره، ويتمّ وضع شيء آخر بدلاً منه. وأما أم الكتاب فلا أمر فيه ليس كذلك. قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>٢</sup>. وعلى هذا

١. الواقعة: ٦٠ - ٦١.

٢. الرعد: ٣٩.

الأساس يمكن لنا أن نستنتج أن البداء يرتبط بلوح المحو والإثبات. إن لوح المحو والإثبات يتغير، بيد أن أم الكتاب والكتاب المبين ثابتان ولا يتغيران.

#### ٤. الحصول على الحد الأوسط

يمكن الوصول - من خلال التأمل في مفاد النص الديني - إلى الحد الأوسط للمسألة أيضًا. ففي بحث البداء - على سبيل المثال - يمكن العثور على الحد الأوسط في الاستدلال من خلال الاستفادة من الإيضاحات الواردة بشأن لوح المحو والإثبات والملائكة الموكلون في السماوات السبع على ما ورد في النصوص الدينية؛ إذ يوجد هناك نوع من التغيير في هذه الأصناف من الملائكة.

لقد ورد الكلام في النصوص الدينية عن كثرة أسماء وصفات الحق تعالى. ومع ذلك ورد في الحديث أن الذات الإلهية أحدية.<sup>١</sup> إن الحد الأوسط لمسألة عينية صفات وذات الله تعالى عبارة عن أحدية الذات التي يمكن الحصول عليها من الروايات. وبطبيعة الحال فإن الروايات ليست في مقام الاستدلال على عينية الذات والصفات، ولكنها قد اشتملت بشكل ما على هذه العينية، حيث نحصل منها على الاستدلال أيضًا.

وكذلك في بحث الموت الطبيعي، أدرك صدر المتألهين - من خلال دراسته للنصوص الدينية - أن جميع الموجودات في حالة انتقال وصيرورة جبلية إلى الحق تعالى. فقد رأى أنه لو أثبت هذه النقطة فإن إثبات الموت الطبيعي سوف يكون يسيرًا. والملفت أن الموت الطبيعي قد ورد بيانه وتوضيحه في النص الديني بهذا الشكل أيضًا، وقد استفاد منه صدر المتألهين، وعثر على الحد الأوسط لبحث الموت الطبيعي.<sup>٢</sup>

١. «إنه واحد صمد أحدي المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة». (الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٦٤). وانظر أيضًا: م.ن، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ - وص ٢٧١. وقد ورد في رواية أخرى في بيان صفة الله سبحانه وتعالى أنه «يسمع بكلمه»، وتم التنبيه في ذلك إلى أن المراد من «الكل» هنا ليس هو الذي يحتوي على «أجزاء». (انظر: م.ن، ص ٢٦٦).

٢. لا بد من الالتفات إلى أن جميع هذه الموارد تحتاج إلى فهم عقلي خاص لاستنباط هذا النوع من المطالب من النصوص الدينية. ولكي يتحقق هذا الأمر يجب الوصول إلى مرتبة عميقة من الفهم الفلسفي. وهذه النقطة بحاجة إلى توضيح في موضعها.

٥. الاستفادة من الدين بوصفه ميزاناً للفلسفة

إن الآلية الأخرى للنصّ الديني، هي أنه يمثل معياراً وميزاناً للفلسفة. فتارة لا تكون المعطيات والنتائج الفلسفية منسجمة مع المعطيات والمفاهيم الدينية. وحيث أن النصّ الدينية يعمل على بيان وتقرير الواقع كما هو من دون خطأ، وحيث أن البرهان الحقيقي لا يمكن أن يتعارض مع المضمون والمفاد الصحيح للنصّ الديني، يتعيّن على الفيلسوف أن يجد حلاً لهذا التعارض. وفي هذه الحالة مع افتراض صحّة الاستنباط من النصّ الديني، يكون هناك خلل في المعطى الفلسفي، أو أنه لم يتمّ العثور على وجه الجمع بين هذين الأمرين.

إن معيارية النصّ الديني، عملت على إعلاء شأن الفلسفة الإسلامية كثيراً. من ذلك - على سبيل المثال - أن الشيخ الرئيس ابن سينا في الرسالة الأضحوية التي ألفها في شبابه، قال باستحالة المعاد الجسماني، ولكنه بعد ذلك وجد أن الكثير من النصوص الدينية تدلّ على ذلك. ولذلك فإنه قد تراجع عن هذا الرأي في آثاره ومؤلفاته اللاحقة، وقال بأن المعاد الجسماني - في ضوء بيان الصادق المصدّق - حق، بيد أني لا أمتلك برهاناً عليه، وفي الوقت نفسه يقدم تصويراً فلسفياً عنه.

كما أن الفلاسفة المسلمين قد استفادوا من النصوص الدينية في نقد الأفكار الفلسفية كثيراً. من ذلك - على سبيل المثال - أن الفارابي في بحث المعاد قد تمكّن من إثبات الجنة، بيد أنه لم يحظ بذات النجاح فيما يتعلق بإثبات جهنم. وقد أشكل عليه ابن سينا، وبادر إلى السعي في هذا الصدد بنفسه، ولكنه لم يتمكن إلا من إثبات الجنة والجحيم المعنويين فقط. وقد أثبت شيخ الإشراق عالم المثال المنفصل، وواصل بحث المعاد الجسماني إلى حدّ ما. بيد أن صدر المتأهلين - في ضوء نصوص الشريعة - لم يجد آراء ومعطيات المتقدمين عليه كاملة، وأخذ لذلك يواصل البحث في مسألة المعاد الجسماني بنفسه.

كما كان لمسألة الحدوث الذاتي والدهري والزمني للعالم بدورها مسار مماثل في الفلسفة أيضاً. كان المتكلمون من الأشاعرة يعملون على بيان الحدوث الزمني للعالم مقروناً بعروض الإرادة الزائدة على ذات الله سبحانه وتعالى، بيد أن هذا النوع من الإرادة قد تمّ نفيه في النصّ



الديني. وفي المقابل عمد الفلاسفة إلى ذكر الحدوث الذاتي وأنكروا الحدوث الزماني. بيد أن جلال الدين الدواني والميرداماد من خلال التأمل في النصوص الدينية أدركوا أن هناك - بالإضافة إلى الحدوث الذاتي - حدوثاً آخر يجب العمل على بيانه أيضاً، وأطلقوا عليه عنوان «الحدوث الدهري». وقد وصل صدر المتألهين بدوره إلى نتيجة مفادها أن حدوث العالم في النصوص الدينية حدوث زماني حقاً، ويجب العمل على بيان نوع من الحدوث الزماني، لا يكون من لوازمه القول بالإرادة المتجددة في الذات الإلهية.

إن معيارية الشريعة كانت بالغة التأثير في مسار الفلسفة الإسلامية. وهناك اليوم من ينتقد كلام صدر المتألهين على أساس النصوص الدينية. من ذلك - على سبيل المثال - هناك لصدر المتألهين بحث في غاية الجودة بشأن شعور جميع الكائنات بما فيها الجمادات أيضاً، وقد ذكر أربع مراتب في هذا الشأن،<sup>١</sup> ولكن يبدو في نهاية المطاف أنه يبين أن النص الديني أمر يفوق الرؤية النهائية لصدر المتألهين، حيث أشار إليه العارفون.

وكذلك فإن بعضهم يرى أن التعريف الفلسفي للعلم بأنه عبارة عن «حضور المجرد بالنسبة إلى المجرد» لا ينسجم مع النص الديني. إن الله سبحانه وتعالى - في ضوء النص الديني - حاضر في كل مساحة وفي كل لحظة، وله حضور حتى في العالم المادي والذنيوي أيضاً.<sup>٢</sup> وعلى هذا الأساس فإن النص الديني وإن لم يكن يُستعمل في الفلسفة بشكل مباشر، ولكن يكون له حضور دائم بوصفه معياراً وخريطة طريق.

### نماذج من الاستعمال الفلسفي للنص الديني

من المناسب في هذا الموضوع أن نذكر بعض موارد الاستفادة من الدين في فلسفة صدر المتألهين. إن هذه الموارد عبارة عن أمثلة من تطبيق الأسلوب العام في الحكمة المتعالية.

#### ١. المعاد الجسماني

لقد تمّ بيان مسألة المعاد الجسماني في النصوص الدينية الإسلامية بالكثير من التفصيل. إن

١. انظر على سبيل المثال: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٦٤.

٢. انظر على سبيل المثال: المجادلة: ١.

للمعاد الجسماني هوية صورية جزئية. كما ورد الحديث في النصوص الدينية عن تجسّم الأعمال بشكل واضح، وتمّ ذكر الكثير من الأمثلة على ذلك. وقد حصل صدر المتألهين - بفهمه الاجتهادي للنصوص الدينية - على الكثير من الصور من الشريعة، وعمد إلى تنظيم نشاطه الفلسفي في هذا البحث على أساس ذلك. وقد صرّح بهذا الأمر بنفسه:

«مسألة المعاد الجسماني وهذا ممّا ألهمني الله به وفضّلني على كثير من خلقه تفضيلاً، ولم أجد في كلام أحد من الإسلاميين والحكماء السابقين واللاحقين في هذه المسألة ما يشفي العليل ويروي الغليل. نعم استفدناها من كتاب الله وحديث نبيّه وعترته عليهم السلام، ووجدنا لمعات متفرقة في كتب أكابر الصوفية رضي الله عنهم ورضوا عنه»<sup>١</sup>.

وقد استفاد صدر المتألهين في مورد جزئيات وتفصيل الأبحاث الخاصّة بالمعاد، من قبيل: الصراط، والحساب، وتجسّم الأعمال، ومسوخ البواطن وما إلى ذلك، من نصوص الشريعة كثيرًا. وإن المصدر المعتبر الوحيد في مورد الكثير من هذه الأبحاث هو وجودية الشريعة.

## ٢. البداء

إن مسألة البداء التي هي من مسلّمات الشيعة، تعدّ من الأبحاث الأنطولوجية المعقّدة. وإن المعضلة الأولى بشأن هذه المسألة، تكمن في كيفية التوفيق بينها وبين مسألة القضاء والقدر. فمن جهة نجد أن كل شيء في ضوء مفهوم القضاء والقدر مسجل ومثبت، في حين أنه من جهة أخرى وفي ضوء مفهوم البداء هناك نوع من التغيير الذي يمكن وقوعه في التقدير. بيد أن صدر المتألهين من خلال التأمل في النصوص الدينية عمد إلى تقديم تصوير صحيح عن هذه المسألة، كما قد استنبط الحد الأوسط للبرهنة عليها أيضًا. وهو بالإضافة إلى تقديم البيان الصحيح لهذه المسألة، قد حصل منها على نتائج بشأن بعض الأبحاث الأخرى، من قبيل: الحركة لدى الملائكة، والإرادة المتجدّدة لله عز وجل في عين إرادته الأزلية غير المتغيّرة. يرى صدر المتألهين أن من بين إبداعاته التحقيقي في مورد مفهوم البداء الشيعي؛ إذ يقول:

---

١. الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٩٠. وانظر أيضًا: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٧٩. وقد تحدّث في الجلد التاسع من كتاب الأسفار حول المعاد الجسماني بالتفصيل.

«تحقيق مسألة البداء التي نقلت إلينا من أئمتنا المعصومين - سلام الله عليهم أجمعين - وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين»<sup>١</sup>.

وبعد بيان نتائج تحقيقه بشأن هذه المسألة، قال:

«إنك قد علمت بما بيناه لك في هذا الفصل صحّة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب والمصلحة في أمر بعد ما لم يكن ظاهراً، وإن شيئاً من قواعد الدين وأحكام الشرع المبين لا ينافيها ولا أن الأصول الحكمية والقوانين العقلية والأفكار النظرية والأحكام الميزانية مما يقدر فيها بل يؤكدها ويقررها»<sup>٢</sup>.

لقد قال صدر المتألهين بوضوح إنه قد أدخل هذه المسألة الدينية في الفلسفة، وعمد إلى تثبتها وبيانها بما يتطابق مع القوانين الحكمية والفلسفية. وهذا هو معنى الاستفادة من الدين في الفلسفة بالأسلوب العام، وتثيت وبيان المسألة الدينية بالأسلوب الفلسفي الخاص الذي تحدّثنا عنه حتى الآن.

### ٣. الحدوث الزماني للعالم

قبل صدر المتألهين كان قد تمّ طرح أنواع من حدوث العالم في الفلسفة. وكان المتكلمون يذهبون إلى الاعتقاد بالحدوث الزمني للعالم، وكانوا يؤمنون بتجدد الإرادات في الذات الإلهية. وكان الفلاسفة المشاءون يعتبرون العالم حادثاً ذاتياً وليس زمانياً. وقد عمد الدواني وميرداماد إلى بيان نظرية الحدوث الدهري بالإضافة إلى الحدوث الذاتي. إن جميع هذه التنظيرات قد حدثت في إطار التعامل مع النصوص الدينية. وقد كان صدر المتألهين يذهب إلى الاعتقاد بأن النصوص الدينية يفهم منها الحدوث الزماني للعالم أيضاً، ويجب العمل على بيان نوع من الحدوث الزماني ليكون منسجماً مع سائر النصوص الدينية ومع القواعد الحكمية. وعلى هذا الأساس فقد أثبت على أساس الحركة الجوهرية في عالم المادة نوعاً من الحدوث الزماني الخاص<sup>٣</sup>.

١. الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٣٠٠. كما تعرض في شرح أصول الكافي إلى مسألة البداء بالتفصيل. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ١٧٧.

٢. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ١٩٢.

٣. لقد ذهب إلى القول بأن إثبات حدوث العالم الجسماني بالبرهان العرشي، هو من جملة إبداعاته الخاصة. انظر:

المبحث الثاني: استيعاب المفاهيم الإسلامية في الحكمة المتعالية ❖ ٤٠٣

لقد تحدّث صدر المتألهين في بداية رسالة الحدث وبعد الإشارة إلى صعوبة هذه المسألة واختلاف الآراء حولها، قائلاً:

«إن هذه المسألة ركن عظيم من معارف الإيمان، لا يجوز الاكتفاء فيه بالتقليد من دون الإيقان الحاصل بالبرهان»<sup>١</sup>.

كما أنه بعد البحث بشأن هذه المسألة، ونقد آراء الآخرين، قال:

«فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هو عليه من تحقيق تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوّها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دائم والعالم متبدّل زائل في كل حين وإنما بقاءه بتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدّة حياة كل واحد من الناس»<sup>٢</sup>.

كما أن صدر المتألهين قد حصل على رأيه الخاص بشأن الحدوث الزماني للعالم، وكذلك البرهان عليه من خلال التأمّل في متون الشريعة. وقد أشرنا إلى أنه يعمل أحياناً على بيان النصوص الدينية التي يستفيد منها، ليعلم الآخرون أيضاً ما الذي كان يجري خلف كواليس تفكيره. وقد قام بذلك في مورد الحدوث الزماني للعالم الجسماني وحركته الدائمة والمستمرة أيضاً:

«لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في بعض آيات كتابه العزيز، مثل قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾<sup>٣</sup>، وقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ \* عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي

---

الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٩٦. وقد تعرّض إلى هذا البحث في رسالة في الحدوث وفي الأسفار الأربعة بالتفصيل. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٢٨٩-٣٢٢؛ م، ن، ج ٥، ص ٢٠٦-٢٤٨.

١. الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٠.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ٣٢٨.

٣. ق: ١٥.

مَا لَا تَعْلَمُونَ﴿<sup>١</sup>، وقوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾<sup>٢</sup>. وغير ذلك من الآيات المشيرة إلى تجدد هذا العالم ودثوره الدال على زوال الدنيا وانقطاعها<sup>٣</sup>.

#### ٤. الموت الطبيعي

لقد كان الرأي المشهور السابق على صدر المتألهين بشأن الموت الطبيعي<sup>٤</sup>، هو ذات رأي الأطباء وعلماء الطبيعة. فإنهم يعتقدون أن الجسد هو وعاء النفس، وعندما يضعف هذا الجسد لا يعود باستطاعته أن يكون ظرفاً مناسباً للروح، فتبدأ الروح بمغادرة الجسد وتلحق إلى مكان أرفع.

بيد أن هذا الكلام لم يرق لصدر المتألهين، ولم يجده موافقاً للنصوص الدينية ولا لمعطياته الفلسفية في باب حقيقة النفس والبدن والعلاقة بينهما. ومن هنا فقد عمد في معرض بيان حقيقة الموت الطبيعي إلى التأسيس لطرح ميتافيزيقي موافق لمباني الحكمة المتعالية. وقال بأنه قد توصل إلى هذا الرأي من خلال التأمل في آيات القرآن الكريم. إن لكل إنسان - في ضوء آيات القرآن الكريم - حركة تكاملية نحو الله سبحانه وتعالى، وإنه ينتقل بالموت من هذه الدنيا، ويجب عليه أن يسلك هذا الطريق. وعليه ليس الكلام في أن الجسد قد تعرّض إلى الضعف ولذلك يموت

١. الواقعة: ٦٠ - ٦١.

٢. النمل: ٨٨.

٣. الشيرازي، العرشية، ص ٢٣٠. وانظر أيضاً: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

٤. لقد تمّ تقسيم الموت عادة إلى قسمين، وهما: الموت الطبيعي، والموت الاخترامي. والموت الاخترامي هو الذي يتعرّض له الشخص بسبب حادثة أو مرض بحيث يؤدي بالجسد السليم إلى العجز عن أن يكون ظرفاً للنفس، ولولا ذلك المرض أو تلك الحادثة لكان بمقدور صاحب ذلك الجسد أن يبقى على قيد الحياة لفترة أطول. فلو سقط رجل شاب من شاهق وفارق الحياة يكون قد مات بفعل الموت الاخترامي. وأما الموت الطبيعي فهو الذي يعرض الإنسان عادة بعد التقدم في السن ووخة. والبحث هنا يدور حول حقيقة الموت الطبيعي؟ فهل سبب الموت الطبيعي هو ضعف الجسد بحيث لا يعود باستطاعته مواكبة الروح في مسارها، أم السبب هو أن الروح تبلغ من القوة بحيث لا يعود الجسد يتسع لاحتوائها؟ إن السبب الأول هو الذي ذهب إليه المشهور، وأما السبب الثاني فهو الذي ذهب إليه صدر المتألهين. ويرى أن تهالك الجسد وذبوله يعود سبب إلى قلة اهتمام الروح والنفس بهذا الجسد.

الإنسان، بل حتى إذا لم يتعرّض الجسد إلى ضعف، فإن الإنسان مكتوب عليه أن ينتقل من هذه النشأة إلى نشأة أخرى.

«اعلم أنا بيّنا في بعض فصول أسفارنا<sup>١</sup> علّة حقوق الموت الطبيعي لكل نفس منقوسة بوجه تحقيقي غير ما اشتهر في الكتب الطبيعية والطبيّة، واستنبطنا ذلك من بعض الآيات القرآنية حسباً ألهمني الله، وأثبتناه بالبيان البرهاني على نهج الحكماء الإلهيين، لا بالبيانات التي هي مسلك الأطباء الطبيعيين»<sup>٢</sup>.

إن العبارة أعلاه قد اشتملت بدورها على بيان المنهج الفلسفي لصدر المتألهين أيضاً. فإنه يستفيد من النصوص الدينية بواسطة المنهج العام، ثم يعمل على إثبات ما تمّ استنباطه.

#### ٥. اتحاد العاقل والمعقول واتحاد النفس مع العقل المفارق

يقول صدر المتألهين الشيرازي إن الحكماء الكبار من المتقدّمين كانوا يؤمنون باتحاد العاقل والمعقول، واتحاد النفس الإنسانية مع العقل المفارق، بيد أننا قد استنبطنا ذلك من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

«[إن هؤلاء الحكماء الكبار<sup>٣</sup>] كانوا كلهم قائلين بالتوحيد، وحدوث العالم الزماني، وثبوت المعاد للأنفس والأبدان... وكذا اتحاد النفس الإنسانية بعالم العقل... وغيرهما من مسائل شريفة نورية استفدناها من القرآن والحديث»<sup>٤</sup>.

#### ٦. المعراج الجسماني للنبي الأكرم ﷺ

لقد كانت الأسئلة والتحديات بشأن معراج النبي الأكرم ﷺ مطروحة منذ القِدَم، ومن بينها ما إذا كان هذا المعراج روحانياً فقط، أو كان روحانياً وجسمانياً؟ إن هذا المعراج طبقاً للروايات كان جسمانياً أيضاً، سواء في الإسراء إلى بيت المقدس أو في المعراج إلى العوالم العليا.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٩٨-١٠٨؛ م، ن، ج ٩، ص ٤٧-٥٣؛ م، ن، ج ٩، ص ٢٣٧.

٢. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٧، ص ٢١٢.

٣. من أمثال: فيثاغورس، واناباذقلس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

٤. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٣٦١.

وقد صدر المتأهين حلّ مسألة المعراج الجسماني للنبي الأكرم ﷺ واحداً من إبداعاته الفلسفية والحكّمية، إذ يقول:

«مسألة المعراج الإنساني وتحقيق عروج رسول الله - صلى الله عليه وآله - ببدنه الشريف وهيكله المحسوس إلى عالم السماء، على وجه لا يوجب خرق الأفلاك ولا فقدان بدنه المبارك في المدينة الطيبة، وقع الشك لبعض العرفاء [في] أنه عرج رسول الله - صلى الله عليه وآله - بقالبه في طبقات الأجرام العالية، أو اتسع عرصة قلبه وانشرح حتى أدرجت فيه السماوات. والمذهب المنصور أنه عرج بقالبه المتصف بصفة قلبه، لغلبة روحانيته على جسمانيته»<sup>١</sup>.

لقد سعى صدر المتأهين في بيان معراج رسول الله ﷺ إلى جعل النقاط الموجودة في الروايات منسجمة مع المباني الفلسفية والحكّمية، وأن يحصل بهذه الطريقة إلى نظرية صحيحة في هذا الشأن؛ نظرية لا تتنافى مع الشريعة ولا مع الأصول الصحيحة للحكمة. قالوا من جهة إن المعراج كان جسمانياً، وقالوا من جهة أخرى إن جسده الشريف عند المعراج لم يفارق المدينة المنورة. وكذلك كان الحكماء يعتقدون أن الأرض محاطة في الأفلاك، وإن انشقاق الفلك محال؛ وعلى هذا الأساس يستحيل على الجسم العنصري أن يجتاز من الفلك. يذهب صدر المتأهين إلى الاعتقاد بأن روحانية الإنسان إذا تغلّبت، فإن الأحكام الروحية سوف تتغلب على البدن أيضاً، وتحصل على بدن متصف بصفات القلب. إن هذا البدن يمكنه مثل الروح أن يسافر إلى حيث يشاء، ويكون له معراج جسماني أيضاً.

إن ما ذكرناه نماذج من بين الكثير من الموارد الدينية التي استفاد منها صدر المتأهين في الحكمة المتعالية. وقد سار صدر المتأهين على أساس هذه الطريقة في الكثير من الأبحاث الكلامية والإلهية، من قبيل: إثبات الصانع (برهان الصديقين)، والتوحيد الذاتي والصفات والأفعالي، والصفات الإلهية (من قبيل: العلم والإرادة والقدرة)، وعينية الصفات الذاتية مع الذات، ووجود الشعور لدى جميع الكائنات، وغائية الوجود، والقضاء، والكتب العلمية الإلهية، وأمّ الكتاب، والملائكة وما شاكل ذلك.

١. الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتأهين، ص ٢٩١.

### نتائج استفادة الحكمة المتعالية من الدين

#### ١. تبديل الحكمة الحققة بالحكمة الاصطلاحية

إن من بين نتائج الاستفادة المنهجية للحكمة المتعالية من الدين، التي هي عبارة عن الفلسفة العقلانية في باب تعاليم الشريعة، هو تبديل الحكمة الحققة بالحكمة الاصطلاحية. سبق أن ذكرنا أن مفاهيم الدين المعرفية تنسجم مع الآراء العقلية البرهانية، وإن الدين متمم وهاد للعقل. إن منهجية وطريقة صدر المتألهين عبارة عن البرهنة على المفاهيم المعرفية من الدين، ثم العمل على إدخالها في الفلسفة. فهو من جهة لا يقلد الشريعة، ومن جهة أخرى لا يعمل على تأويل نصوص الشريعة بما يتفق مع المعطيات الفلسفية السابقة؛ بل يبرهن على ما فهمه من الشريعة بطريقة اجتهادية. إنه يسعى في هذا المسار إلى الحصول على فهم عقلائي عن محتوى الشريعة وإلى العثور على الحد الأوسط الحقيقي لتعاليم الشريعة. يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بإمكان التفكير في تعاليم الشريعة بشكل عقلائي، وعرضها بطريقة عقلانية أيضاً. إن الذي يكفي بتقليد الشريعة، هو بمنزلة الشخص الذي يجربونه بلون شيء، ويقبل ذلك دون أن يفتح عينيه، ودون أن يكلف نفسه عناء رؤيته بنفسه. وبذلك لا يكون هناك أي فرق بينه وبين الشخص الضير. وقال صدر المتألهين في مفاتيح الغيب بعد بيان أن هناك طائفة من آيات القرآن الكريم، ترتبط بالمعاد وتفاصيله:

«لها [أي: هذه الآيات] ظواهر تجري مجرى الغذاء لعموم الخلق ولها أسرار غامضة لا يطلع عليها إلا أهل الله خاصة، والفلاسفة وأرباب العقول النظرية لمعزلون عن إدراك أمور الآخرة، وليس للظاهرين من علماء الإسلام وأهل الاجتهاد إلا مجرد التصديق مجملاً والإذعان بكل ما ورد به الشرع وأخبر به الشارع في هذا الباب وليس إيمانهم بأحوال الآخرة، إلا إيماناً بالغيب كإيمان الأكمة بوجود الألوان... ولعل ثلث آيات القرآن وسوره يرجع إلى تفاصيل ذلك ولسنا نجتمعها ههنا لكونها أكثر من أن تحصى وتلتقط، ولكن للفكر فيها مجال رحب»<sup>١</sup>.

لقد أكد صدر المتألهين على أنه قد ابتعد عن أسلوب المتفلسفين والمجادلين الذين حرموا



من الإرث النبوي وتركة الشريعة الخاتمة، كما أنه قد أعرض عن مرام الظاهريين الذين وقفوا أنفسهم على خدمة ظواهر الألفاظ، وحرّموا أنفسهم من كنوز المعاني الباطنية.<sup>١</sup> إن نتيجة اتجاه صدر المتألهين هي أن تصبح الحكمة الحقّة الموجودة في النصوص المعرفية للشريعة فلسفية وعقلانية، وأن يتمّ عرضها على مقاس الحكمة الاصطلاحية التي هي فلسفة برهانية وعقلية. وفي مثل هذه الحالة تتخذ هذه الحقائق شكل التفسيرات العامة، ويصبح بمقدور الجميع بمن فيهم غير المؤمنين بالتعاليم الدينية أن يشتركوا في فهم وتحقيق هذه المفاهيم الدينية.<sup>٢</sup>

٢. أسلمة الفلسفة

كما سبق أن ذكرنا فإن الفلاسفة المسلمين يذهبون إلى الاعتقاد بأن الأنبياء عليهم السلام هم طلائع الحكمة، وإن الحكمة الدينية هي الحكمة القدسية الأسمى. وعلى هذا الأساس يتعيّن على الفيلسوف إذا أراد أن يرتقي في أنطولوجيته، أن يهتم بالأنطولوجية الدينية وأن يستفيد منها. إن الفيلسوف في مسار يعمل على فلسفة أنطولوجية النصّ الديني ثم يُدخله في فلسفته. وقلنا أيضاً إن الدين يمكن أن يعمل على توفير الأسئلة للفلسفة، وأن يعمل على إصلاح فهم الفيلسوف للمسائل، أو يعمل على ترفيقته، ويقوم بتوجيه دفة الفلسفة أيضاً. إن الفيلسوف المسلم بصدده العمل على جعل حكمته متماشية وموافقة مع حكمة الشريعة، وأن يجعل الشريعة في كل مسألة ميزاناً ومعيّاراً لتقييم حكمته. إن الفلسفة التي تتأثر بالدين وتستفيد منه على هذا النحو، سوف تكون فلسفة مختلفة وخاصة، ويتمّ التعبير عنها بـ «الفلسفة الدينية». إن هذه الفلسفة تبدأ بالتدريج تحمل المزيد من الهواجس الخاصة بشأن النصّ الديني، وتعمل على توفيق معطياتها ونتائجها مع النتائج والمعطيات الدينية بشكل أكبر. وعلى هذا الأساس فإنه في نوع المسائل التي يبحثها وكذلك في النتائج التي يحصل عليها، يقترب من الدين ويتخذ صبغة دينية. وعلى هذا

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٩ - ١٠.

٢. إن نتيجة مباني واتجاه هي القول بأن الفلسفة في باب المعارف الدينية أمر ضروري. للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: يزدان پناه، تأملاتي در فلسفه فلسفه اسلامي، الكتاب الأول، ص ٣٨٤ - ٣٩٠. وكذلك للاطلاع على أدوار العقل في فهم وتفسير النصوص المعرفية من الدين: م.ن، ص ٣٦١ - ٣٨٣.

الأساس فإن فلسفة المرحلة الإسلامية منذ عصر الفارابي إلى الآن كانت فلسفة إسلامية حقًا، وإن كانت هذه الإسلامية قد اشتدت وتعمقت على طول الزمن من الناحية الكميّة والكيفية. إن هاجس الاستفادة من النصوص المعرفية للدين والعمل على التوفيق بين الفلسفة والدين ليس من مختصات صدر المتأهين. إن جميع الفلاسفة الكبار والمؤثرين في المرحلة الإسلامية قد سلكوا هذا الاتجاه، وساروا على ذات المسار. إن الفلاسفة المسلمين أخذوا بالتدرّج -بالإضافة إلى الاستفادة من النصوص الدينية في الفلسفة- يتأملون ويُنظِّرون حتى في مورد أساليب هذه الاستفادة أيضًا، وأخذوا ينقحون بعض الأساليب ويعملون على استعراضها وبيانها، حيث نشاهد نتيجة ذلك في أعمال صدر المتأهين، ونشير إليها بعنوان «الأسلوب العام»، و«هضم التعاليم الإسلامية في الفلسفة». إن الفلسفة الإسلامية قد تبلورت حقًا وسلكت مسارًا آخذًا في التقدّم والتطوّر. إن هذه الفلسفة إنما هي نتيجة سعي عقلاي وفلسفي لفهم وإثبات تعاليم الإسلام المعرفية. وإن الفلسفة الإسلامية الراهنة هي نموذج عال من العلم الديني الذي تبلور وازدهر بين المسلمين. لقد تكفّلت الفلسفة الإسلامية ببيان وإثبات التعاليم الإسلامية المعرفية المعقّدة بأسلوب تحقيقي وبرهاني، وقد قامت من أجل تحقيق هذه الغاية بجهود حثيثة وكبيرة. ولا تزال هذه الجهود مستمرة إلى اليوم، وإن هذا المسار لم يبلغ نهايته حتى الآن. ولا يزال هذا الأسلوب حتى الآن قابلاً للتابع والعمل على مواصلته.<sup>١</sup>

وبطبيعة الحال فإن حاجة الاستفادة من الدين في الفلسفة، والقول بالتوافق فيما بينهما، هو الفهم المنهجي والعميق للنصوص المعرفية من الدين. فيجب العمل أولاً على استخراج واستنباط المفاهيم الأنطولوجية للدين بشكل صحيح وبالنظر إلى سائر النصوص الأخرى الناضرة إليها، لكي يتمّ التمكن بعد ذلك من الاستفادة منها في الفلسفة. وكما سبق أن ذكرنا فإن الفهم العميق للنصوص الدينية ليس هو ما يقوم به الظاهريون. كما أن أسلوب الفلاسفة والمتكلمين الذين يسارعون إلى تأويل النصوص الدينية بدوره ليس صحيحًا أيضًا. إن الحشوية

١. للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: يزدان پناه، تأملاتي در فلسفه فلسفه اسلامي، الكتاب الأول، ص ٣٥٨ -

إنما يأخذون المعنى الظاهري من النصوص الدينية، ولا يعيرون أيّ اهتمام للإدراك والجهد العقلي. كما أن الذين يقتصرون على اعتبار المعطيات العقلية فقط، لن يصلوا إلى شيء، إذ العقل لا يستطيع لوحده السير في الكثير من العرصات الأنطولوجية السامية. وإن الطريق الصحيح في ذلك هو السلوك بين الإفراط والتفريط. إن للعقل دورًا في فهم النصّ الديني، وإن العثور على البرهان يمهد الأرضية إلى فهم أعمق. وكما أن أصل الشريعة واعتبارها وصدق النبي وما إلى ذلك إنما يُفهم بالعقل، فإن الإدراك العقلي في فهم التعاليم المعرفية الأخرى بدوره معتبر وناجع أيضًا. لا يمكن القول بحجية العقل للدخول إلى الشريعة، ثم يتمّ التخلي عنه بعد الدخول إلى الشريعة. إن حجية العقل لا تقبل التخصيص.

«الحمد لله الذي اجتبي من صفوة عباده إصابة أهل الحق واليقين المقتبسين أنوار الحكمة والدين من مشكاة النبوة والولاية... وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف لهم به حقائق الملة والشريعة وأسرار الكتاب والسنة، واتبعوا به سبيل حجج الله الناطقة وبراهينه الساطعة من الذوات المقدسة فهم باقتفاء هذه الحجج والبراهين وأهل بيت النبوة التي أتى بها سيد الأولين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى - صلى الله عليه وآله - اهتدوا إلى أسرار العلم واليقين، وأدركوا ببصائرهم أنوار الكتاب المستبين والأخبار الأولياء المعصومين، واطلعوا بضمائرهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وإن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا قواطع الشرع ما أتوا إلا خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاستبداد على الصراط المستقيم... وأنى يُصيب الرشاد من يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، والبرهان العقلي هو الذي عرف صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي إلى الصواب من اقتفى محض العقل واقتصر وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر»<sup>١</sup>.

### امتيازات الحكمة المتعالية في الاستفادة من الدين

#### ١. طليعية الحكمة المتعالية في الاتصاف بالإسلامية

إن الحكمة المتعالية متقدّمة على سائر المذاهب الفلسفية الأخرى - ونعني بها الفلسفات المشائية والإشراقية - سواء من حيث منهج وطريقة الاستفادة من النصّ الديني في الفلسفة أو بلحاظ عمق هذه الاستفادة والقرب من الدين الإسلامي. إن الحكمة المتعالية قد سبقت سائر المذاهب الأخرى في إسلاميتها؛ وذلك لأنها عملت على تفسير وإثبات المعارف الدينية فلسفيًا بشكل أكثر، كما قدّمت فهمًا أعمق عن هذه المعارف. ويمكن أن نشاهد في نشاط صدر المتألهين قفزة نوعية في هذا الشأن. وإن من بين أسباب هذه الطليعية والتقدّم، قوّة صدر المتألهين بوصفه عالمًا ومتخصّصًا في حقل الدين. فقد كان مجتهدًا في فهم النصّ الديني، ومنظرًا ضليعًا في هذا المجال. وقد تولّى حلّ وفصل جميع النصوص المعرفية في الدين بصبر وأناة وإحاطة واسعة، واعتبر جميع النصوص الدينية المعتبرة فرصة للمزيد من التأمّل والحصول على الحقائق السامية.

#### ٢. امتزاج الفلسفة والتفسير في الحكمة المتعالية

إن من بين خصائص الفلسفة عند صدر المتألهين، هي أنه يتمّ في بعض الموارد رفع الحدود في الحكمة المتعالية بين الفلسفة وتفسير النصوص الدينية، أو التخفيف من سطوتها. وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار تفسير صدر المتألهين امتدادًا لفلسفته، كما يمكن اعتبار فلسفته امتدادًا لتفسيره. إن الحكمة المتعالية قد وقفت على آلية فهم النصّ الديني بشكل جيّد. إن شدّة قرب الحكمة المتعالية من الإسلام تبلغ حدًّا بحيث لا يمكن في بعض الموارد تمييز النشاط الفلسفي لصدر المتألهين من نشاطه الفلسفي، والعكس صحيح أيضًا. إن هذا المستوى من القرب والتناغم بحيث أنه قد دفع بعض الباحثين إلى الظن بأن صدر المتألهين قد خلط بين الفلسفة وتفسير النصوص الدينية. بيد أن النقطة الكامنة هنا هي أن الحكمة المتعالية قد عثرت على نتائج عميقة. ومن ناحية أخرى يمكن العمل على فرز جميع الأبحاث الفلسفية لصدر المتألهين من أبحاثه التفسيرية للنصوص الدينية، والوقوف من الناحية العملية أمام نشاط فلسفي كامل. ومن ناحية أخرى يمكن العمل على تنظيم جميع أبحاثه التفسيرية على شكل تفسيري وفي ضوء المستندات الشرعية والدينية،

والوقوف أمام دورة متكاملة من تفسير وفهم النصوص الدينية المتناغمة والمنسجمة. وعلى هذا الأساس فإن الحكمة المتعالية من جهة لم تتجاوز المنهج الخاص، ومن جهة أخرى لم تكن محرومة من المنهج العام أيضًا. وقد اتضح في هذه الحكمة أن القرآن والعرفان والبرهان لا تنفصل عن بعضها. لقد تعرّض صدر المتألهين إلى الكثير من جزئيات المعارف الدينية، وهو أمر لم تشهده الفلسفة في السابق. إن الكتابات التفسيرية وشرح الأحاديث التي قام بها صدر المتألهين - والتي لم تكتمل بسبب وفاته - ليست قليلة.

### ٣. تحقيق الفلسفة الشيعية في حكمة صدر المتألهين

إن من بين الخصائص البارزة لاستفادة حكمة صدر المتألهين من الدين، هو الحضور الكبير للروايات الشيعية في هذه الفلسفة. كما أن للروايات الشيعية حضورًا صارخًا في نشاط الميرداماد أيضًا، ويمكن اعتباره بشكل ما هو البادئ في فتح فصل جديد من حضور الروايات الشيعية في الفلسفة. وقد سار صدر المتألهين على هذا النهج الذي رسمه أستاذه، وعمل على إيصاله إلى مرحلة الكمال. إن الكثير من المعارف الأنطولوجية العميقة قد وردت في روايات أهل البيت عليهم السلام، وكذلك فإن قسمًا كبيرًا من أقوال النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قد وصلت إلينا من طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام. وفي بعض الأحيان يكون لعمق كلام رسول الله صلى الله عليه وآله تجليًا أكبر في أقوال الأئمة المعصومين، وتارة نجد بسطًا وتفصيلًا للكلام النبوي في روايات أهل البيت عليهم السلام. وقد صرح صدر المتألهين باستفادته هذه من القرآن الكريم والروايات الماثورة عن المعصومين عليهم السلام، وقد سبق لنا أن أشرنا إلى بعض الموارد من هذا القبيل. إن الحضور الواسع لكليات وجزئيات المعارف الشيعية وحلها وفصلها فلسفيًا في فلسفة صدر المتألهين، واستمرار هذا المسار في أعمال أتباعه، قد أسس في الحقيقة والواقع فلسفة شيعية متكاملة.

## المبحث الثالث: هضم تعاليم العرفان النظري في الحكمة المتعالية

المدخل:

إن الخصوصية الخامسة في الحكمة المتعالية، عبارة عن هضم تعاليم ومفاهيم العرفان النظري في هذه الحكمة، وارتقاء الفلسفة إلى حلّ وفصل هذه المفاهيم بشكل عقلائي. إن للتعاليم الأنطولوجية العرفانية - التي هي نتاج الشهودات النهائية للعارفين الكبار - حضوراً في الحكمة المتعالية، وقد عمد صدر المتألهين إلى إثبات هذه المفاهيم بطريقة فلسفية، وقام بالاستفادة منها. وكما كانت الاستفادة من الدين في الحكمة، فقد كانت الاستفادة من المفاهيم العرفانية بدورها في الحكمة المتعالية منهجية أيضاً، ولكن على نحو الأسلوب العام، دون الأسلوب الخاص.

كما نشاهد الاستفادة من العرفان النظري في الحكمة المتعالية كثيراً. إن عدم إدراك سبب وكيفية هذه الاستفادة، قد أدى ببعض الباحثين إلى القول بأن حكمة صدر المتألهين لا تعدو أن تكون شيئاً آخر غير عرفان قد ظهر على يد صدر المتألهين بثوب جديد. ولكن لا بد من الالتفات إلى أن الحدود بين فلسفة صدر المتألهين والعرفان النظري لا تزال قائمة على حالها، وإن الاستفادة صدر المتألهين من الأنطولوجيا العرفانية ليست بحيث تخرج الحكمة المتعالية عن مكانتها الفلسفية. وكما سبق أن ذكرنا فإن صدر المتألهين لم يخلط الفلسفة بغيرها أبداً. صحيح أن صدر المتألهين يستفيد من مفاهيم ونصوص العارفين، ولكن هذا لا يعني أنه يُدخل التعاليم العرفانية في فلسفته بشكل مباشر، أو يضعها في مقام المقدمة على أدلته الفلسفية. وإنما هو يستفيد من هذه النصوص والتعاليم بشكل تحقيقي، ويسعى إلى إقامة البرهان على صوابيتها. وبعبارة أخرى: إنه يعمل على فلسفة المحتوى العرفاني، ثم يقوم بعد ذلك بإدخاله في فلسفته. وبطبيعة

الحال فإن صدر المتألهين هنا قد صرّح في بعض الموارد بمساره الفكري واستفادته من مفاهيم وعبارات العارفين التي تأتي على نحو الأسلوب العام.

إن حضور المفاهيم العرفانية في الحكمة المتعالية، وبيانها وإثباتها بشكل عقلائي، والتوفيق بين الشريعة والعرفان والفلسفة في هذه الحكمة، حقيقة لا يمكن إنكارها. إن جوهر نشاط صدر المتألهين يكمن في إيصال الحكمة إلى ذروتها في التنسيق والتوحيد بين هذه الحقول المعرفية الثلاثة، وعلى ما سيأتي فإن الرأي النهائي لصدر المتألهين يجب العثور عليه في ضوء هذا الاتحاد والانسجام.

إن المراد من العرفان في هذا البحث هو العرفان النظري، الذي هو عبارة عن منظومة أنطولوجية. وعلى هذا الأساس لا يكون المراد منه هو سائر التجليات المعرفية الأخرى من العرفان، من قبيل: العرفان الأدبي أو العرفان العملي.<sup>١</sup> كما أننا ننظر في الغالب إلى المدرسة العرفانية للشيخ محيي الدين بن عربي، وذلك لأن صدر المتألهين قد استفاد من معطيات مدرسة هذا العرفان النظري بشكل أكبر من غيره.<sup>٢</sup> إن العرفان النظري ترجمة للحقائق التي يتمّ التعرف عليها بواسطة الأسلوب الشهودي وحق اليقيني. إن الشهود الحق اليقيني في مرحلته العليا يحدث إثر التجلي الذاتي للحق تعالى على العارف، والذي هو من أسمى أنواع التجلي. وبعبارة أخرى: إن العارف في الشهود الحق اليقيني في مقام الفناء، يدرك حقائق بالعلم الحضورى الشهودي، وإن هذا الإدراك عبارة عن تجربة معرفية وشهودية من قبل العارف. إن علم العرفان النظري هو ثمرة بيان منتظم لهذه التجارب والمعارف الحضورية في إطار القضايا الحضورية. يمكن تعريف العرفان النظري على النحو الآتي:

١. للاطلاع حول ماهية العرفان العملي وعلاقته بالعرفان النظري، انظر: يزدان پناه، مباني و اصول عرفان نظري، ص ٦٢ - ٧٢.

٢. من الجدير ذكره أن مدرسة محيي الدين بن عربي في العرفان - التي ظهرت آثارها وشخصياتها الأهم ما بين القرن السابع إلى نهاية القرن التاسع للهجرة - قد احتوت على المنظومة الأسمى والأكمل من العرفان النظري في المرحلة الإسلامية. إن هذه المدرسة مقتدرة للغاية وواسعة الأبعاد وبالغة التأثير، ولم يكن لها مثيل في تاريخ العرفان الإسلامي. إن ما تمّ تقديمه قبل مدرسة ابن عربي لم يكن سوى أمور ابتدائية، وإن جميع تاريخ العرفان الإسلامي في باب المعارف بعد القرن التاسع للهجرة، إنما تبلور بتأثير من هذه المدرسة، وكان تفصيلاً وبسطاً لها بشكل وآخر.

«ترجمة وتفسير الحقائق والمعارف التوحيدية؛ بمعنى الوحدة الشخصية للوجود ولوازمه، الذي يحصل عليه العارف من طريق الشهود الحق اليقيني؛ وهو الشهود الذي يتحقق عادة بفعل ممارسة الرياضات والهيام»<sup>١</sup>.

إن العارف بفعل الرياضة والتبعية للشريعة والعشق الأسمى لله، يكتسب نوعاً من الصيرورة الوجودية، ويصل إلى مقام الفناء والغياب عن الذات، وفي هذا السفر نحو أكثر مراتب الوجود باطنية، يشاهد بعض الحقائق عياناً. وإنه في هذا المقام يجد الله والحقائق الظاهرة عنه بمقدار سعته الوجودية. إن هذا النوع من المعرفة ليس معرفة غائبة، وإنما هو ذهاب إلى صُلب الوجود، والعثور عليه بكامل الوجود. ويتمّ التمثيل في بعض الأحيان - لتقريب الفناء والمعرفة حق اليقينية إلى الذهن - باحتراق الفراشة في نار الشمعة. فإن الفراشة لكي تدرك معنى النار، ترمي بنفسها وسط لهيبها وتحترق، بمعنى أنها تتحد مع النار وتفني ذاتها، وعندما تتحول هي الأخرى إلى شعلة من النار، يتمّ العثور على النار. إن العارف في مقام الفناء يقوم على نحو الصيرورة الوجودية بمحو وجوده في الوجود المحض ويتحد معه، وعندما يتمكن الوجود من العثور على ذاته. إن التقارير التي يقدمها العارف عن مشاهداته الفئائية، يُدعى بالعرفان العلمي أو النظري. لقد تمّ تقديم هذه التقارير بجهود علمية من قبل العرفاء المحققين في قالب منظومة أنطولوجية، وهكذا تبلور علم ممتاز باسم العرفان العلمي أو النظري.<sup>٢</sup>

إن العرفان النظري علم شهودي وليس علماً استدلالياً. إن العارف من حيث هو عارف لا يسعى إلى إثبات مدعياته من طريق الاستدلال العقلي. بل وقالوا في بعض الموارد: حتى لو أنك كذّبت مدعيات العارف بواسطة الاستدلال العقلي، فإنه سيعمد إلى تكذيبك بواسطة

---

١. للوقوف على المزيد من التوضيح بشأن هذا التعريف وأوجه الاختلاف والتمايز الأساسية بين علم العرفان النظري وسائر العلوم الأخرى، انظر: يزدان پناه، مباني و اصول عرفان نظري، ص ٧٣-٧٨.

٢. إن مصطلح «النظري» هنا، يقع في قبيل «العملي»، ولا ينبغي اعتباره بمعنى الفكري أو الاستدلالي، الذي هو معنى متداول في العلوم المفهومية، من قبيل: علم الكلام والفلسفة.



المشاهدة.<sup>١</sup> إنه قد أثبت مدّعاها بالمشاهدة، ولا يحتاج في إثبات صحته إلى البرهان العقلي. لا شك في أن العارفين قد أقاموا بعض الأدلة في آثارهم على وحدة الوجود أحيانا، ولكنهم قالوا بأن هذه الأدلة إنما هي لمجرد التذكير لأولئك الأشخاص الذين ألفوا الأبحاث العقلية والفلسفية، والذين ليس لهم نصيب من شهود المواطن الأسمى من الوجود.

إن العرفان النظري يتألف من ثلاثة عناصر، وهي: عنصر المحتوى، وعنصر الأسلوب، وعنصر التفسير والترجمة. إن المحتوى الأصلي للعرفان النظري هو التوحيد الوجودي، وأسلوبه شهودي. وكذلك لكي يتبلور علم العرفان النظري، يجب أن يتحوّل العلم الحضوري الشهودي للعارف إلى علم حصولي، وأن يتمّ بيان وترجمة الحقائق المشهودة ضمن قالب لفظي ولغوي.

لقد أشرنا في الفصل الثالث (الشاخص الوجودي)، إلى أن منظومة الحكمة المتعالية المنسجمة تبدأ مع الوجود، ثم ترتقي بالتدرّج، حتى تصل في نهاية المطاف من التشكيك في الوجود إلى ذروة الوحدة الشخصية للوجود. وبعد ذلك يتعيّن على الحكيم أن يرجع ويعيد تفسير وترتيب جميع أبحاثه على هذا الأساس. وكذلك ذكرنا في الفصل الرابع (الشاخص الأسلوبي) أن الأسلوب الخاص لحكمة صدر المتألهين إشرافي / بحثي، وإنه قد استفاد من شهوده في حكمته. إن شاخص هضم التعاليم العرفانية في الحكمة، يشير إلى الاستفادة من شهود الآخرين في الفلسفة على شكل الأسلوب العام. بيد أن استفادة الفيلسوف من شهوده يختص بشاخص الأسلوب الإشرافي على ما تقدّم ذكره. إن أسلوب صدر المتألهين عبارة عن النظر في نصوص العرفان النظري، وإدخال معطياته الأنطولوجية العميقة في فلسفته، ويعمل بذلك على ترقية حكمته. إن مؤلفات العارفين في مدرسة ابن عربي واحدة من مصادر الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، وإن صدر المتألهين قد تأمل فيها لترسيخ أنطولوجيته الأسمى. وهكذا نرى من الناحية العملية أن صدر المتألهين قد أدخل الكثير من مفاهيم وتعاليم مدرسة ابن عربي في فلسفته. لقد عمل على إدخال هذه المفاهيم في حكمته، بمعنى أنه قد شرّحها وأثبتها بأساليب وأدوات الفلسفة، وأضافها إلى مدخرات فلسفته.

١. لقد شرح المراد من هذا الكلام، على ما تقدّم في الفصل الرابع. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية

### الحاضنة التاريخية لاستفادة صدر المتألهين من العرفان النظري

إن شيخ الإشراق السهروردي كان بنفسه صاحب شهود، وكان مجالسًا لبعض العارفين أيضًا. وكان أسلوب فلسفته إشراقي أيضًا. ولكن لا يمكن العثور في الحكمة الإشراقية على ذلك الحجم الذي قام به صدر المتألهين في فلسفته من الاستفادة من العارفين. وسبب ذلك أنه حتى ما قبل القرن الهجري السابع، لم يتم عرض العرفان النظرية على شكل علم منسجم وقوي. وقد حصل صدر المتألهين على التراث القوي للعرفان النظري لمدرسة ابن عربي، وهو ما لم يحصل عليه شيخ الإشراق السهروردي.<sup>١</sup>

لقد قدّم ابن عربي وتلاميذه وأتباعه المحققون منظومة أنطولوجية منسجمة فحمة. إن هذه المنظومة تبدأ من نقطة أساسية، وتعمل على بيان جميع الحقائق على هذا الأساس. إن ما قدّمه ابن عربي كان من الناحية الثبوتية منسجمًا وعظيمًا. بيد أن تلميذه صدر الدين القونوي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ) أضاف إليه انسجامًا إثباتيًا أيضًا، وارتقى بالثقل العلمي لعرفان ابن عربي إلى مكانة أبعد. من ذلك مثلاً أن كتاب مفتاح الغيب للقونوي قد تمّ فيه تقديم العرفان النظري على شكل نظام منسجم. وقد تواصل هذا المسار إلى أواخر القرن التاسع للهجرة، وبلغ كماله بواسطة آثار عبد الرحمن الجامي (المتوفى سنة ٨٧١ للهجرة).

وعلى هذا الأساس فقد تمّ في نهاية القرن التاسع للهجرة إيجاد منظومة عرفانية مقتدرة، وكانت قد أعدت لنفسها أرضية عقلانية خاصة أيضًا، وكانت معدّة لاستفادة الفلاسفة. يمكن القول إن صدر المتألهين - خلافاً لشيخ الإشراق السهروردي - كان متربّعاً على خوان قد تمّ إعداده سلفاً. كما كان الكبار من أساتذة صدر المتألهين - أي الشيخ البهائي والميرداماد - على معرفة بالمنظومة العرفانية لابن عربي، وكان هذا كله يجعل الأرضية لاستفادة صدر المتألهين من نتائج ومعطيات المدرسة العرفانية لابن عربي معدّة.

وحيث تم تقديم عرفان مدرسة ابن عربي في قالب نظام أنطولوجي منسجم، أصبح قابلاً

---

١. لقد توفي شيخ الإشراق السهروردي سنة ٥٨٧ للهجرة. بينما تمّ تأليف أهم آثار ابن عربي بعد وفاة السهروردي. من ذلك - مثلاً - أن تأليف كتاب الفتوحات المكية قد بدأ منذ عام ٥٩٨ للهجرة.

للفهم من قبل الفلاسفة. عندما ينظر الفيلسوف إلى هذا النظام المعرفي ويتأمل فيه، فإنه يجد نفسه أمام نظام بديل ومنافس للفلسفة. وفي هذه الحالة يبدأ الارتباط والتواصل بين النظام الفلسفي والمنظومة العرفانية. ويبدو أن أول فيلسوف تأثر بمدرسة ابن عربي، وسعى إلى إدخال المحتوى الأنطولوجي الأصلي لهذه المدرسة في الفلسفة، وعمل على بيانها وإثباتها بأسلوب فلسفي هو جلال الدين الدواني (المتوفى سنة ٩٠٨ هـ). إن جلال الدين الدواني من كبار مدرسة شيراز. وقد تبلورت النظرية المعروفة بذوق تأله الدواني، في إطار التعامل مع المنظومة العرفانية لابن عربي. وهناك أضحت مدرسة ابن عربي أكثر شهرة بين الفلاسفة، وبدأ التعامل معها منذ ذلك الحين.

إن العارفين المحققين في مدرسة ابن عربي كانوا بدورهم مدركين لقوة منظومتهم المعرفية، وكانوا يعتبرونها منافساً جاداً للأنظمة الفلسفية الموجودة، بل وأفضل منها. إنهم كانوا يرون منظومتهم العلمية قادرة على مضارعة الأنظمة الفلسفية المشائية والإشراقية والتغلب عليها أيضاً، وكان الأمر كذلك بطبيعة الحال. إن المثال على هذا النوع من التعاملات نجده في الرسائل التي كتبها صدر الدين القونوي إلى الشيخ نصير الدين الطوسي، وأورد فيها بعض الإشكالات على الفلسفة المشائية<sup>١</sup>. وبعد ذلك أقبل بعض العارفين على الأعمال الفلسفية أيضاً، وسعوا إلى بيان منظومتهم بلغة قريبة من الفضاء الفلسفي. وقد تمّ تأليف كتاب قواعد التوحيد لأبي حامد تركه الإصفهاني في ضوء هذه الرؤية وذات هذا الهاجس، وإن حفيده صائن الدين علي بن تركه الإصفهاني (المتوفى سنة ٨٣٥ للهجرة) قد قام بشرحه في هذا الاتجاه تحت عنوان التمهيد في شرح قواعد التوحيد. وكانت غاية هذين المحققين هي الأخذ بيد الدارسين في المدرسة الفلسفية المشائية، وإيصالهم إلى فهم المنظومة العرفانية. وبطبيعة الحال فإن التعامل والمواجهة مع المتكلمين والفلاسفة موجودة في آثار ابن عربي وصدر الدين القونوي بكثرة.

وعلى هذا الأساس سعى بعض العارفين والفلاسفة من أجل التقريب بين الفلسفة والعرفان وبين الفلاسفة والعارفين، وكانت هناك جهود من كلتا الطائفتين في هذا الاتجاه. بيد أن هذه

١. للوقوف على مكتوبات القونوي، وأجوبة الطوسي عنها، انظر: الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ١٧٣ - ٢٦٤.

الجهود لم تؤت أكلها في الحقيقة إلا في فلسفة صدر المتألهين، حيث تمّ فيها الجمع بين الفلسفة والعرفان. وكما سيأتي فإن سرّ نجاح صدر المتألهين في هذا الشأن، يعود إلى أمرين، وهما أولاً: إن صدر المتألهين بنفسه كان من أصحاب الشهود، وتمكّن من إدراك كلام العارفين بشكل جيد. وثانياً: إن صدر المتألهين كان فيلسوفاً مقتدرًا جداً، وقد تمكن من إيجاد نظام فلسفي عظيم بين فيه المفاهيم العرفانية بطريقة عقلانية بشكل جيّد، وأن يقيم البرهان على صحته. ولم يتمكن أيّ فيلسوف قبل صدر المتألهين من الجمع بين هذين الأمرين.

### مباني استفادة صدر المتألهين من العرفان النظري

١. تفوّق طريق الكشف على الطريق العقلي

لقد تحدّثنا حول هذه المسألة في الفصل الرابع.

٢. محدودية العقل وقصوره

وقد تكلمنا عن هذه المسألة في الفصلين الرابع والخامس أيضاً، وذكرنا هناك أن العقل في الوصول إلى المراتب الباطنية والعميقة من الوجود يحتاج إلى نور الشريعة والشهود. وإن نوعاً من استنارة العقل تتحقق من خلال الاستفادة من نتائج مشاهدات العارفين المحققين بواسطة الأسلوب العام، وإن الفيلسوف لا يكتفي في هذا المجال بشهوده بحسب الأسلوب الخاص.

٣. تفوّق الأنطولوجيا العرفانية

إن لصدر المتألهين اهتماماً خاصاً بمعطيات شهود العارفين وآثارهم، ومن هنا فإنه يتدبّر في آثارهم ويستفيد منها في فلسفته. لقد تقدّم أن ذكرنا في الفصل الرابع أن صدر المتألهين يقول بعدم مخالفة نتائج الشهود لمعطيات البرهان.<sup>١</sup> فهو يذهب إلى الاعتقاد بأن أبحاث العارفين وإن كان من الممكن أن تبدو - بحسب الظاهر - مخالفة مع الحكمة النظرية، إلا أنهم قد توصلوا إلى روح الحكمة المنبثقة عن أنوار النبوة ومشكاة الولاية.

«فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي، فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣١٥.

ظاهر الحكمة النظرية، بيد أنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها، ولذلك لا نتحاشى عن إظهارها وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها»<sup>١</sup>.

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن بعض الحقائق العليا من الوجود لا يصل إليها سوى العارفين من أصحاب الكشف، ولا يمكن للفلاسفة من أصحاب النظر أن يصلوا إليها. إن هؤلاء العارفين هم في واقع فقهاء الشريعة الكبار، وقد وصلوا إلى العلم بالفقه الأكبر:

«اعلم أن الفقهاء وإن كانوا عالمين بأحكام الله إلا أنهم في معرفة الذات والصفات والأفعال الإلهية كباقي المقلدين من المؤمنين، بخلاف أهل التوحيد الشهودي، لشهودهم بالنور الإلهي الحق وصفاته وأفعاله، وكيفية تصرّفاته في الوجود، لا يتطرّق عليهم الشبهة ولا يدخل في قلوبهم الريبة ولا يحكم عليهم الأوهام، ولا يطرأ على مرآيا قلوبهم الرين والظلام، فهم الموحّدون حقاً والعارفون برّبهم صدقاً ويقيناً، لا ظنّاً وتخميناً... وأنى يوجد لغيرهم ما كان لهم، وهم في الحقيقة أولياء الله وقوام الدين وفقهاء شريعة سيّد المرسلين والحكماء في معارف الحق واليقين»<sup>٢</sup>.

إن العارفين من أصحاب الكشف يمتلكون - من وجهة نظر صدر المتألهين - معرفة يقينية وحقيقية، وهم الحكماء بحسب الحقيقة والواقع. وقد سبق أن ذكرنا أن العارفين - على حدّ تعبير صدر المتألهين - حكماء من حيث المعرفة، وإن لم يكونوا حكماء من حيث الطريق. إن العارفين قد توصلوا إلى حقيقة المعرفة الحكمية، وكان وصولهم إليها أفضل من الجميع؛ فإن المعرفة التي يمتلكونها، لا يمتلكها غيرهم.

وإن التعبير الآخر لصدر المتألهين بشأن أفضلية معرفة العارفين الحقيقية، هي أنهم في المرتبة التامة، وإنهم مثل العقول والملائكة العلمية. إن العارفين يخلّقون نحو العوالم العليا، ويشاهدون الحقائق في تلك المواطن، ولم يكتسبوا المعرفة مثل الأشخاص العاديين؛ وإنهم لا يحتاجون في اكتساب المعرفة إلى غيرهم.

١. م.ن.

٢. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص ٣١٧.

« فجمع المتسبين إلى العلوم التي هي دون علوم الأولياء والعرفاء ناقصون في كمالهم العلمية، إذ ليسوا في مرتبة التمام كالعقول القادسة والملائكة العلمية الذين كمالهم بالفعل من كل الوجوه، ولا كمال منتظر لهم؛ وليسوا أيضاً في مرتبة المكتفين بذواتهم وذوات عللهم المقومة الداخلية كالملائكة العمالة بإذن الله في تحريك الأجرام العالية واستخراج الكمالات النفسية من القوة إلى الفعل، بل هؤلاء يكونون أبداً محتاجين إلى المشايخ والأسانيد، كالأعمى الذي يحتاج أبداً إلى قائد خارجي وإلى ما يسند إليه في سلوكه ومشيه»<sup>١</sup>.

وقد استطرده صدر المتألهين في بيان خصائص العارفين الحقيقيين قائلاً إنهم هم ورثة الأنبياء. إن الأنبياء وورثتهم لا يأخذون علومهم من معلم من بني البشر، بل يأخذونها من عند الله. وعلى هذا الأساس تبقى علومهم على حالها من دون الأسباب الظاهرية الخارجية والأسانيد الروائية التفصيلية ولا يعترها النقصان، بل إن خصائص هذه النشأة الدنيوية وسائر النشآت الأخرى ليس لها دور في بقاء وثبات علومهم؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد ثبتهم بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ثم أخذ يعدد بعض الأمارات العلمية للعارفين، من قبيل: نوع التوحيد الذي وصلوا إليه، ومعرفة الملائكة والشياطين، ومعرفة نتيجة كل عمل وقول في عالم الآخرة، وكيفية النشأة الآخرة والمعاد الجسماني والروحاني ومشاهدة يوم الحساب والميزان، وكأن القيامة قد قامت بالنسبة إليهم، وأخذوا يشاهدون أصحاب الجنة والنار، كما روي ذلك بشأن حارثة بن مالك<sup>٢</sup>.

النموذج الآخر لنوع رؤية صدر المتألهين إلى العارفين المسلمين، يمكن مشاهدته عند المقارنة بينه وبين الحكماء اليونانيين. لقد نقل صدر المتألهين بعض الآراء بشأن الصور النوعية عن بعض الحكماء، ومن بينهم: أغاثاذايمون، وانباذقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، والرواقيين، الذين يذهب إلى اعتبار أكثرهم من أصحاب الكشف، ثم تحدّث في خصوص العارفين المسلمين وآرائهم، قائلاً:

١. م. ن، ص ٣٢٧.

٢. م. ن، ص ٣٢٧-٣٢٨. وفيها يتعلق بالحديث الخاص بحارثة بن مالك، انظر: الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٥٤.

«عند طائفة أخرى، هم أعلى مرتبة وأدق مسلكًا وأمتن دليلًا وأجل ذوقًا وأوثق برهانًا وأرفع نظرًا، وهم الحكماء الإيمانيون<sup>١</sup> والأفاضل الربانيون كأبي يزيد البسطامي وسهل التستري والجنيد البغدادي ومحيي الدين بن عربي وتابعيهم، إن أساء الله تعالى بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق الإمكانية...»<sup>٢</sup>.

كما سبق أن ذكرنا فإن صدر المتألهين يعتبر العارفين حكماء حقيقيين، وإن كانت ثمار ونتائج نشاطهم العلمية - من حيث الطريق - ليست فلسفة. هذه الرؤية إلى العارفين ونتائجهم العلمية، لا بد للفيلسوف من أن يُبدي اهتمامًا بهم حتمًا، ويرى وجوب الاستفادة من آثارهم لتطوير فلسفته. يرى صدر المتألهين أنه من بين أتباع الشريعة لم يتمكن أحد مثل العارفين من الحديث حول المعارف الماورائية والكشف عن حُجُب أسرار الوجود. وقد تحدّث صدر المتألهين عن حُسن نظره واهتمامه بآثار وتحقيقات العارفين، قائلاً:

«لكن لحسن ظننا بهذه الأكاير لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلومًا غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وألمنا به ممّا لا نشك فيه ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار وحملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكره حملاً صحيحاً ووجهًا وجيهاً في غاية الشرف والإحكام»<sup>٣</sup>.

لقد اشتملت هذه العبارة على بيان نقاط مهمّة حول طريقة تعاطي صدر المتألهين مع آثار وعبارات العارفين. إن صدر المتألهين بنفسه من أصحاب الكشف، ويرى أن أبحاث العارفين متطابقة مع كشفه. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن عبارات العارفين لا ينبغي تفسيرها بشكل سطحي، ويجب علينا أن ندرك أنهم قد أرادوا معاني شريفة وفخيمة وإن كانت المعاني الظاهرية للألفاظ لا تساعد على ذلك. وعلى هذا الأساس يجب حمل كلامهم على المعاني العالية

١. في قبال الحكماء الإغريق. تمّ طرح تقابل الحكمة اليونانية مع الحكمة الإيمانية في آثار البهائي والميرداماد، وربما غيرهم أيضًا.

٢. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٦، ص ١٢٦.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٨٣.

والصحيحة. لقد صرح صدر المتألهين في هذه العبارة بنوع رؤيته إلى العارفين وآثارهم، وهذه نقطة مهمة. وقد وجد صدر المتألهين عمقاً في آثار العارفين لا يوجد في آثار الآخرين، ومن هنا يأتي اهتمامه الخاص بهم.

يرى صدر المتألهين أن العارفين قد أدركوا لبّ الحقائق، بيد أنهم لم يكونوا في قيد البيان العقلي وإقامة البرهان عليها، وذلك لأنهم إما لم يكونوا ماهرين في هذا المجال، أو أنهم لم يكونوا يرون أهمية للبرهنة على هذه المطالب. وعلى هذا الأساس يجب العمل على تصفية وتنقية عباراتهم، كي لا يتم فهم خلاف مرادهم منها، وأن يتم كذلك عرضها وبيانها بطريقة برهانية، كي يتمكن الجميع من فهم مرادهم، ويتم التوصل إلى عمق كلامهم. بيد أن هذا الأمر إنما يمكن أن يضطلع به شخص يمتلك خصوصيتين، وهما أولاً: أن يكون من أصحاب المجاهدة ومن أهل المشاهدة ليتمكن من إدراك مراد العارفين. وثانياً: أن يكون ماهراً في فن البحث والبرهان لكي يتمكن من عرض ما حصل عليه من كلام العارفين بشكل صحيح ومقرون بالبرهان العقلي الصائب. وهاتان الخصوصيتان يتصف بهما صدر المتألهين بجدارة؛ فهو من جهة من أصحاب المشاهدة، وهو متماه ومنسجم مع العارفين، كما أنه من جهة أخرى فيلسوف مقتدر وحاذق. وقال صدر المتألهين في موضع بعد بيان تقرير آراء العارفين بشأن العلم الإلهي:

«فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرّنه في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدرُوا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة»<sup>١</sup>.

إن الآراء النهائية لصدر المتألهين في الحكمة المتعالية تتماهى وتنسجم عادة مع آراء العارفين. وبعبارة أخرى: إن صدر المتألهين يعمل على تطوير الحكمة، ليصل بها إلى مستوى كلام العارفين.



وبطبيعة الحال فإن امتياز ما يقوم به صدر المتألهين يكمن في أنه يعمل على عقلنة آراء العارفين، ويقوم بشرحها وإثباتها برهانياً بأساليب وأدوات فلسفية، وبذلك فإنه يجعل المطالب العرفانية الخالصة والعميقة جزءاً من الفلسفة. وهذا هو معنى هضم تعاليم العرفان النظري في الفلسفة بشكل عقلائي. ومن هنا فإنه بعد إثبات الوحدة الشخصية - التي هي من أهم الأبحاث العرفانية - يقول إنه قد عمل على تميم الفلسفة وتكميلها، وإليك نصّ عبارته في هذا الشأن إذ يقول:

«محصل الكلام أن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الإلهي ... وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية ... فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة ... فكما وفقني الله تعالى بفضلته ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقة ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرّح به لسان بعض العرفاء ...»<sup>١</sup>

وقد صرّح في كتاب الأسفار بأن أكثر أبحاث هذا الكتاب إنما تهدف إلى إثبات المباحث العرفانية برهانياً؛ إذ يقول:

«الحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان وأكثر مباحث هذا الكتاب مما 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»<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ١٩٢. وانظر أيضًا: م.ن، ص ٣٠٠.

٢. م.ن، ج ٨، ص ١٤٢ - ١٤٣. وانظر أيضًا: م.ن، ج ٦، ص ٢٦٣.

وعلى هذا الأساس فإن أسلوب صدر المتألهين يقوم على أنه بعد الرجوع إلى آثار العارفين والاستفادة من أبحاثهم، يبرهن على معطيات الكشف والشهود، وبذلك يعمل على الجمع والتوفيق بين العقل والعرفان والشهود والبرهان. ومن هنا فقد انحسر التعارض التاريخي بين الفلسفة والعرفان من وجهة نظر النُخب بعد صدر المتألهين. ومنذ ذلك الحين لم يعد الارتباط الوثيق بن القرآن والعرفان والبرهان مجرد إهداء أو أمنية بعيدة المنال، وإنما أصبح حقيقة واقعة.

#### أمثلة استفادة صدر المتألهين من النصوص العرفانية

يشعر صدر المتألهين بقرب إلى النصوص الباقية عن العارفين ولا سيّما المحققين من المتممين إلى مدرسة ابن عربي، ويجد مطالب تلك الآثار متماهية مع هواجسه الأنطولوجية. كما أنه - على ما سبق ذكره - يرى أن العارفين أفضل من غيرهم في الحصول على الحقائق وإدراكها. ومن هنا فإنه قد جعل تلك النصوص واحدة من مصادر تأملاته الأنطولوجية. إن الاستفادة من نصوص العارفين أدى إلى إثراء الحكمة المتعالية؛ كما أضافت مسائل جديدة إلى الفلسفة، وزادت من عمق رؤية هذه الفلسفة أيضًا. وقد تمكن صدر المتألهين في ضوء هذه الاستفادة من حلّ المسائل الجديدة، أو أن يقدّم حلولاً جديدة للمسائل القديمة. وعلى هذا الأساس فقد كان لدخول العرفان في الفلسفة فوائد نشير فيما يلي إلى بعضها:

#### ١. الإلهام

إن مباحث العرفان النظري في ضوء المباني المذكورة في استفادة صدر المتألهين من العرفان النظري، كانت في بعض الموارد ملهمة لصدر المتألهين، وقدمت له أفكارًا جديدة. فهو في ضوء التأمل في هذه المباحث قد توصل إلى آراء جديدة، واستفاد منها في بيان وحلّ بعض المسائل الفلسفية. وقد التفت صدر المتألهين إلى أن هذا النوع من الاستلهام من النصوص العرفانية يشكل مادة لإثراء فلسفته، ويزيد من ثرواته الفلسفية، وأنه يستطيع - من خلال الاستفادة من أبحاث العارفين - حلّ بعض العقد الفلسفية. لقد استلهم صدر المتألهين في هذا النوع من الاستفادة من نصوص العارفين على آراء جديدة، كانت تقع في قبال آراء الفلاسفة.

من ذلك على سبيل المثال أن هناك أنواعاً من التقدم كانت مطروحة في آراء الفلاسفة، من قبيل: التقدّم بالتجوهر، والتقدّم بالعلية. وأما في أبحاث العارفين فيتمّ طرح أنواع خاصة من التقدم تختلف عن التقدم بالعلية. ففي المنظومة العرفانية يكون صاحب الشأن متقدماً على شأنه دون أن تكون هناك علاقة العلية في البين. إن الوجود الشامل لجميع أركان الوجود، متقدّم على شؤونه، دون أن يكون موطنها الوجودي مختلفاً. لقد أخذ صدر المتألهين هذا النوع من التقدم من العارفين، وأطلق عليه عنوان «التقدّم بالحق». <sup>١</sup> وبعد إضافة هذا النوع من التقدم والتأخر إلى الفلسفة تصبح مواد الفيلسوف أكثر. وقد عمد صدر المتألهين - بواسطة الاستفادة من هذا النوع من التقدم - إلى بيان علاقة النفس بقواها. فقد أدرك أن النفس ليست علّة لقواها، وأن الموطن الوجودي للنفس وقواها ليس مختلفاً، وفي الوقت ذاته فإن للنفس نوعاً من التقدم على قواها. «التقدّم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية، كما أن له شؤناً ذاتية أيضاً لا ينثلم بها أحديته الخاصة وبالجملة وجود كل علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلية، وأما تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلية؛ إذ ليس بينهما تأثير وتأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شؤن وأطوار وله تطوّر من طور إلى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي». <sup>٢</sup>

النموذج الآخر مسألة شعور الموجودات. فقد جاءت هذه المسألة في النصوص الدينية، وقد تحدّث العارفون في هذا الشأن أيضاً. ومع إثبات هذه المسألة سوف تتغيّر بعض المباحث الفلسفية الشائعة. من ذلك - على سبيل المثال - أنهم قالوا: إن العلم هو تحقق أمر مجرد عند أمر مجرد، بمعنى أنه لكي يحصل العلم يجب أن يكون العالم مجرداً وكذلك المعلوم يجب أن يكون

١. إن التقدم بالحق هو غير التقدم بالحقيقة والمجاز. فالثاني قد عثر عليه بنفسه. وهو يرى أن العلاقة بين الوجود والماهية من هذا القبيل.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

هو الآخر مجرداً أيضاً. وأما طبقاً للنصوص الدينية وكلمات العارفين، فيمكن لكل من العالم والمعلوم أن يكونا ماديين. وقد قبل صدر المتألهين في تحليلاته النهائية بكلام النصّ الديني وكلام العارفين.

«عندنا أن الوجود مطلقاً عين العلم والشعور مطلقاً ولهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربّها ساجدة له كما دلّ عليه الكتاب الإلهي لكن الوجود إذا خُص عن شوب العدم والظلمات يكون الإدراك به وله على التمام ووجود الماديات ممزوج بالظلمات والحُجب مغمور في الأعدام والتفائض وبقدر ارتفاعها وارتباطها بالمبادئ العقلية والنفسية المجردة عن المواد والأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة والإدراك»<sup>١</sup>.

والنموذج الآخر هو الحركة الجوهرية. يذهب العارفون إلى الاعتقاد بتجدد الأمثال، ويرون أن كل موجود مخلوق في حالة تغير مستمر في كمون ذاته. وقال صدر المتألهين إنه قد أخذ الحركة الجوهرية والسيلان الذاتي من النصوص الدينية ومن نصوص العارفين:

«مما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم (ومن أعجب الأمر أن الإنسان في الترقّي دائماً وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقّته وتشابه الصور) ... وقال في الفتوحات (فالموجود كله متحرّك على الدوام دنيا وآخرة لأن التكوين لا يكون إلا عن مكّون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد)»<sup>٢</sup>.

النموذج الآخر عبارة عن البيان الجديد والدقيق الذي قدّمه صدر المتألهين مستلهماً إياه من أبحاث العارفين بشأن امتناع إعادة المعدوم. إن من بين القواعد الأنطولوجية العرفانية قاعدة «لا تكرار في التجلي». يقول صدر المتألهين على هذا الأساس إن المعاد لا يمكن أن يكون من سنخ عودة الأمر المعدوم؛ إذ لا تكرار في التجلي، ولا معنى عندما يجتمع العالم المادي، لكي يقوم ويعود من جديد. إن الله حتى في الدنيا لا يتجلى في صورة واحدة مرتين، وإن الدنيا نفسها في حالة تجديد لحظة بلحظة، ناهيك عن القيامة ومرحلة ما بعد جمع الدنيا.

١. م. ن، ج ٨، ص ١٦٤.

٢. م. ن، ج ٣، ص ١١٢ - ١١٣.

«العدم ليس له ماهية إلا رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا يتجلى في صورة مرتين فإذا المعدوم لا يُعاد بعينه»<sup>١</sup>.

«أما بالنظر إلى إفاضة الحق وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد فتجوز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام في المرام على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان»<sup>٢</sup>.

كما أن مسائل من قبيل الوحدة الشخصية للوجود، ورجوع الموجودات إلى الحق تعالى وأنه هو العلة الغائية، نماذج أخرى عن استلهاهم واستفادة صدر المتألهين من آثار العارفين<sup>٣</sup>.

## ٢. تأييد المعطيات الفلسفية

إنما يعمد صدر المتألهين إلى نقل مكاشفات ومسائل العارفين أحياناً لمجرد تأييد آرائه ومعطياته الفلسفية، وإثبات أن معطياته الفلسفية متناغمة مع المعطيات الشهودية للعارفين. من ذلك - على سبيل المثال - أنه يرى أن النفس الإنسانية تستطيع إبداع الصور الباطنية الخيالية، وإن لهذه الصور علاقة صدورية وإنشائية مع النفس، وليست حلولية واتصافية. ثم نقل في تأييد رأيه كلاماً عن كتاب فصوص الحكم لابن عربي، قال فيه:

«ومما يؤيد ما ذكرنا ما قاله الشيخ الجليل محيي الدين الأعرابي في كتاب الفصوص أنه بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام لكل إنسان، والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة»<sup>٤</sup>.

١. م. ن، ج ١، ص ٣٥٣.

٢. م. ن، ص ٣٥٦.

٣. في مورد المسألة الأولى، انظر: م. ن، ج ٥، ص ٢١١، وج ٧، ص ١١٣. وفي مورد المسألة الثانية، انظر: م. ن، ج ٢، ص ٣٦٨ - ٣٧٢.

٤. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٩١. وانظر أيضاً: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص

### ٣. فهم المسائل العميقة

إن صدر المتألهين من خلال استفادته من نصوص العارفين، قد وقف على مسائل أنطولوجية عميقة، وعمد في الوقت نفسه إلى تعميق فهمه بشكل أكبر. من ذلك على سبيل المثال أن صدر المتألهين في فهم وإثبات وتفهم الوحدة الحقيقية الخارجية في تشكيك خاص قد استفاد من الوحدة السريانية للموجود في حقيقة النفس الرحمانية التي ذكرها العارفون.

«شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات، وصدقه عليها كما نهنالك عليه من أن حقيقة الوجود ليست جنسًا ولا نوعًا ولا عرضًا إذ ليست كليًا طبيعيًا، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلى العرفاء الراسخون في العلم. وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحمني وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء، أو بالحق المخلوق عند طائفة من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات»<sup>١</sup>.

النموذج الآخر، البيان العميق لقاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» التي أخذها صدر المتألهين من العارفين. فقد أوضح كيف يمكن لحقيقة واحدة أن تكون مشتملة على حقائق متعدّدة على نحو اندماجي، دون أن تزول وحدة تلك الحقيقة الواحدة أو تنخرم كثرة هذه الحقائق المتعددة. وقد استفاد صدر المتألهين من هذه القاعدة في أبحاث الوحدة الشخصية للوجود، والعلم الإلهي، وعينية الذات مع الصفات الذاتية، والمعقولات الفلسفية الثانية، وأن شئئية الشيء تكون بالفصل الأخير، والفصل الأخير شامل لجميع المراتب والحقائق الواقعة تحته.

«بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم أن العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك

---

٣٦٣-٣٦٤؛ م.ج، ٧، ص ١٨١-١٨٢؛ م.ج، ٩، ص ٢٣٢-٢٣٣؛ الشيرازي، شرح وتعليق على الهيات

شفاء، ج ٢، ص ١٠٦٩؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٦٧-٢٦٨.

١. الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ٨. وانظر أيضًا: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص

٢٢؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ٧؛ الشيرازي، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن

سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٨٦.

أن مجرد تغير المفهومات لا يقتضي تغيرها في الوجود فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن يتشم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين»<sup>١</sup>.

#### ٤. الحلول الجديدة للمسائل الفلسفية

قد تكون نتيجة التأمل الأنطولوجي في نصوص العارفين في بعض الموارد هي الحصول على حلول جديدة للمسائل الفلسفية. من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألهين في بحث الجبر والاختيار وبيان الأمر بين الأمرين والتوحيد الأفعالي، بعد نقل آراء الآخرين يصل إلى آراء العارفين، في تضييها ويجعلها طريقة الحل النهائية، ويقول: إن العارفين قد وصلوا إليها بالكشف، وبدورنا قد أقمنا البرهان عليها، كما سبق أن ذكرنا ذلك قبل قليل. وقد بين صدر المتألهين هذا الحل على النحو الآتي:

«إن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول، فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا»<sup>٢</sup>.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٥٠. وانظر أيضًا: الشيرازي، الحاشية على إلهيات

الشفاء، ص ٢٤٢؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٦٧-٢٦٨.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٧٤. ثم عمد بعد ذلك إلى مقارنة هذا الرأي بآراء

وفي مثال آخر، يمكن الإشارة إلى قاعدة «شيئية الشيء بفصله الأخير». كما سبق أن ذكرنا ذلك أيضًا، فإن الرأي النهائي لصدر المتألهين والذي يتماهى فيه وينسجم مع العارفين، هو أن الصور النوعية والفصول الذاتية للأشياء - التي هي أنحاء وجود الأشياء وهوياتها - هي ذات الأسماء الإلهية.

«وعند طائفة أخرى، هم أعلى مرتبة وأدق مسلكًا وأمتن دليلًا وأجل ذوقًا وأوثق برهانًا وأرفع نظرًا، وهم الحكماء الإيانيون والأفاضل الربانيون كأبي يزيد البسطامي وسهل التستري والجنيد البغدادي ومحيي الدين بن عربي وتابعيهم، إن أسماء الله تعالى بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق الإمكانية»<sup>١</sup>.

النموذج الآخر مسألة الجمع بين حدوث وقدم النفس. فمن ناحية أن النفس حادثة (طبقًا لمفاد بعض النصوص الدينية، وكذلك طبقًا لبرهان وآراء بعض الحكماء)<sup>٢</sup> ومن ناحية أخرى يجب القول بأن النفس قديمة (كذلك طبقًا لمفاد بعض النصوص الدينية، وطبقًا لرؤية بعض الحكماء من أمثال أفلاطون). وقد أخذ صدر المتألهين طريقة حل هذا الجمع من العارفين.<sup>٣</sup>

«أما الراسخون في العلم، الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان، فعندهم أن للنفس شؤونًا وأطوارًا كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الإفادة وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت»<sup>٤</sup>.

الآخرين، ويراه أفضل منها. انظر: م.ن، ص ٣٨٧-٣٨٨.

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٦، ص ١٢٦.

٢. يذهب المشاؤون إلى القول بأن النفس روحانية الحدوث، بيد أن يقول بأنها جسائية الحدوث.

٣. لقد عمد أحيانًا في بيانه إلى نقل عين عبارات المحقق القيصري في شرح فصوص الحكم دون أن يسميه.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٤٦-٣٤٧. وانظر أيضًا: القيصري، شرح



## ٥. الاستفادة من براهين العارفين

لقد أقام العارفون في بعض الأحيان براهين على بعض مطالبهم، وهي تستند بطبيعة الحال إلى الشهود. بيد أن الفيلسوف يستطيع أن يستفيد من هذه البراهين، ويعمل على تقريرها وعرضها بطريقة البرهان العقلي الفلسفي. وإن البرهان على تجرّد عالم المثال المنفصل يمثل نموذجًا من موارد هذه الاستفادة. لقد بيّن شيخ الإشراق السهروردي تجرّد عالم الأشباح المجرّدة بشكل جيد. إلا أن العارفين قد أقاموا على الاختلاف بين هذين النوعين من المثال وتجرّد المثال المنفصل برهانًا مستندًا إلى الشهود، على الشكل الآتي: لقد شاهدنا أن عالم المثال لا يتطرّق إليه الجزاف، بخلاف الخيالات الإنسانية. وعلى هذا الأساس ينقسم الخيال إلى قسمين، قسم متصل بالإنسان ويتطرّق إليه الجزاف، وقسم منفصل عن الإنسان ولا يتطرّق إليه الجزاف. وقد بيّن صدر المتألهين هذا المطلب - في نقد كلام شيخ الإشراق السهروردي - على النحو الآتي: «اعلم أننا نؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبها حرّره وقرّره صاحب الإشراق أتم تحرير وتقرير إلا أنا نخالف معه في شيئين أحدهما أن الصوّر المتخيّلة عندنا موجودة كما أوأمانا إليه في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أن تصرّفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصوّر والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوّة المتخيّلة وأن هذه الصوّر الخيالية باقية بقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت»<sup>١</sup>.

## جهود صدر المتألهين في خصوص العرفان النظري

قلنا إن صدر المتألهين قد عمل على عقلنة المعارف العرفانية، وبذلك فقد عمد إلى إدخالها

فصوص الحكم، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣٠٢ - ٣٠٣. وانظر أيضًا: القنوي، الفكوك، ص

ضمن فلسفته. وسوف نقوم هنا ببسط هذه النقطة، ونذكر ما هي الأمور التي قام بها صدر المتألهين من أجل عقلنة مسائل العارفين.

#### ١. الاستدلال على المسائل العرفانية

إن من بين الأمور التي قام بها صدر المتألهين بشأن العرفان النظري، العمل على إثبات مسائل هذا العرفان برهانياً. وكما سبق أن ذكرنا فإنه قد أقام الدليل على الوحدة الشخصية للوجود، وقال بأنه قد عمل بذلك على تتميم الفلسفة. كما وقد سبق أن ذكرنا أنه قد صرح بأن أكثر مباحث كتاب الأسفار تساعد على بيان وثبات المسائل العرفانية العالية. إن صدر المتألهين يُدرك بصدق أن هذا الامتياز - ونعني به جعل المطالب العرفانية برهانية - إنما هو أمر خاص به، وإنه لا يعرف شخص قبله نجح في القيام بهذه المهمة. وإنه في كتاب المبدأ والمعاد بعد بيان أن أكثر أحوال الآخرة هي من الأسرار الغريبة، أوصى الذين لا يريدون الاكتفاء بالإيمان التقليدي، ويمتلكون القدرة على المباحثة والاستدلال، ويرغبون في الحصول على المطالب العلمية بالبرهان اليقيني، بأن يعيدوا قراءة كتب الفلاسفة المشائين - ولا سيما الفارابي وابن سينا - وكذلك كتب شيخ الإشراق السهروردي، وأن يستفيدوا منها، ثم قال:

« أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمجازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء فإن ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضل وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، مما لست أظن أن قد وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدميهم، كأرسطو ومن سبقه<sup>١</sup> ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقهم ولا حقيهم، وظني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من أمة المرحومة عن الواهب العظيم والجواد الرحيم، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتمالته عن الجهلة

---

١. يذهب إلى الاعتقاد بأن أرسطو ومن سبقه، من أمثال: أفلاطون وسقراط وفيثاغورس، قد حصلوا على هذه المعارف. إنه يهتم بكشف أفلاطون وصاحب كتاب أثولوجيا - الذي يرى أنه أرسطو - ويتأمل فيها، ومن ناحية أخرى يرى في نشاطهم جهة بحثية أيضاً.

والأراذل وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم إلى جانبه ... إلى أن تداركني الرحمة الأزلية ولحقتني الأضواء الأحدية والألطف القيومية ... فأطلعني الله على أسرار ورموز لم أكن أطلع عليها إلى ذلك الزمان وانكشف لي حقائق لم يكن منكشفة هذا الانكشاف من الحجّة والبرهان من المسائل الربوبية والمعارف الإلهية وتحقيق النفس الإنسانية التي هي سُلّم المعارف ومراقبة العلوم، وغيرها من أحوال المبدأ وأسرار المعاد، وخصوصاً هذه المسألة التي نحن بصدد بيانها على وجه يسع له البحث والبرهان دون ما انكشف للضمير بقوة الإيثار<sup>١</sup>.

النموذج الآخر من الاستدلال على المطالب العرفانية، بالإضافة إلى الوحدة الشخصية، البرهان الذي أقامه صدر المتألهين على بساط الحقيقة وأن واجب الوجود كل الأشياء<sup>٢</sup>. ويجدر القول - من ناحية أخرى - إن الاستدلال الفلسفي على مدعى ما، لا يقتصر على إثبات صوابية ذلك المدعى فحسب، بل إن لكل استدلال نتائج ولوام أيضاً. إن الاستدلال يعمل على خلق الفضاء، ويوفّر الأرضية ويقدم بياناً وتقريراً جديداً على المدعى مورد البحث أيضاً. إن لازم كل استدلال خاص على أصالة الوجود، هو تقريره وبيانه الخاص، وإن بعض تقارير أصالة الوجود لا تنسجم مع بعض البراهين المقامة عليها. لقد استدل صدر المتألهين من طريق الإمكان الفقري على التوحيد الوجودي. لا بدّ من الالتفات إلى أن لهذا الاستدلال لوازمه الخاصّة، ويقدم تقريراً خاصاً عن الوحدة الشخصية. طبقاً لهذا الاستدلال والتقرير عن التوحيد الوجودي، يتمّ بيان هوية التجلي من خلال الإمكان الفقري والإضافة الإشرافية، وهذا يعني تحقق بيان جديد للرؤية العرفانية. وعلى هذا الأساس فإن تقرير صدر المتألهين عن الوحدة الشخصية للوجود، تقرير غني وقوي وبديع عن هذا المفهوم العرفاني. وبعبارة أخرى: إن صدر المتألهين عندما يستدل على هذا المفهوم العرفاني، يعمل في الوقت نفسه على إشباع التقرير

١. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٣٨٢.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٣٦٨ - ٣٧٢. قال المحقق السبزواري في تعليقه (انظر: م. ن، ص ٣٦٨): إن أكثر العارفين قد وصلوا إلى هذه المسألة، بل واستعملوا في بيانها مصطلح «مقام التفصيل في الإجمال» أيضاً.

التحقيقي فيه أيضًا. وعلى هذا الأساس يجب اعتبار براهين صدر المتألهين على تعاليم العارفين مهمة جدًا. إن هذه البراهين منبثقة عن المنظومة الفلسفية للحكمة المتعالية، وهي بالإضافة إلى إثبات صوابية المفهوم، تعمل على تقديم بيان خاص عن تلك التعاليم. إن سبب نجاح وتأثير أدلة صدر المتألهين يعود إلى قيامها على أكتاف فلسفة قوية، وهي بالإضافة إلى ذلك مدعومة بمبان وأدوات مفهومية متينة، وهذه الميزة إنما تختص بصدر المتألهين من بين الأمة المرحومة. وقد سعى أشخاص آخرون من العارفين والفلاسفة إلى الاستدلال على الوحدة الشخصية أيضًا، بيد أن جهودهم لم تتكفل بالنجاح.<sup>١</sup> إن الحكمة المتعالية فلسفة غنية وقوية. كما أن صدر المتألهين نفسه فيلسوف صاحب كشف. ومن هنا فقد تمكّن من تقديم تقارير قوية وأدلة متينة على المفاهيم العرفانية.

## ٢. تقرير وتحريم مسائل العارفين

إن صدر المتألهين بالإضافة إلى الاستدلال، فقد قام كذلك بتقرير وتحليل مفاهيم العارفين في فلسفته أيضًا. إن بعض النصوص العرفانية تعاني في بعض الموارد من تعقيد لفظي، الأمر الذي قد يكون من شأنه أن يوقع غير المطلعين على أدبيات العارفين في الخطأ. من ذلك على سبيل المثال أن العارف يقول إن الكثرات اعتبارية أو إن الممكنات موجودات مجازية. ولذلك فقد ذهب الظن ببعضهم إلى القول بأن العارفين يقولون ليس هناك في الوجود من حقيقة لأيّ موجود سوى الله سبحانه وتعالى، وأن الجميع معدوم ولا شيء، وأن الكثرات والممكنات ليست سوى ظنون ذهنية؛ وذلك لأنهم فسّروا «الاعتبارية» بأنها ذهنية وظنية، وفسروا «المجازية» بأنها غير واقعية. في حين أن العارف إنما أراد هذه الألفاظ معان خاصة. فلو عمدنا إلى تفسير كلمات العارفين على أساس المعاني المتداولة لهذه الألفاظ في الفلسفات المشائية والإشراقية، نكون قد

---

١. من ذلك على سبيل المثال أن المحقق القيصري في شرح فصوص الحكم، وأبا حامد بن تركة في قواعد التوحيد، والمحقق الفناري في مصباح الأنس، أقاموا بعض الأدلة والبراهين على التوحيد الوجودي، ولكنها ليست بتلك القوة والمثانة. كما يمكن اعتبار نظرية ذوق التأله لجلال الدين الدواني مشتملة على دليل لصالح الوحدة الشخصية للوجود، بيد أن هذه النظرية حيث تشمل على دليل قائم على أصالة الماهية، فقد تمّ إبطالها في حكمة صدر المتألهين.

تعرّضنا إلى الخطأ في فهم مقاصدهم. وأما صدر المتألهين فهو مطلع على لغة العارفين والمضامين المنشودة لهم، ويعلم أن كلمات العارف قد تقصر في بعض الموارد عن بيان مراده العالي، وإن العارف لم يعمل على اجترار ألفاظ ولغة ومصطلحات غنية تفني بإيصال مراده وغرضه. وحيث كان صدر المتألهين نفسه من أصحاب الكشف، فإنه يستطيع أن يدرك مراد العارفين. ومن ناحية أخرى فإنه قد أعد لغة فلسفية متينة في حكمته. ومن هنا فإنه يستطيع تقرير وبيان مفاهيم العارفين في حكمته بشكل أفضل منهم، ويجول بذلك دون سوء الفهم من هذه الناحية. من ذلك أنه قال بعد تقرير رأي العارفين بشأن العلم الربوبي:

«فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكيمية البحثية، لكنهم لا استغراقهم بهم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرّنه في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يُبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك، ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة»<sup>١</sup>.

إن سوء الفهم في عبارات العارفين قد يعود سبب وقوعه إلى أدلة متنوّعة ومختلفة. فإن العارف في الأساس قد لا يحمل هاجس بيان وتقرير مراده بشكل دقيق، ويتساهل من هذه الناحية. وفي بعض الأحيان يتعرّض أثناء كتابة وتدوين تلك المطالب إلى حالات خاصة تسلبه إمكان التدقيق في الكتابة بشكل أكبر. وفي بعض الأحيان يرى من العبث إهدار الوقت في عرض المطالب الأكثر دقة؛ وذلك لاشتغاله بما هو أهم من ذلك. وتارة لم يقيم العارف بإبداع لغة علمية وفنية غنية لبيان مراده، بل وإنه في الأساس لا يمتلك مثل هذه القدرة للقيام بهذا الأمر. وبطبيعة الحال فإن المفاهيم العرفانية في الكثير من الموارد تنطوي على تعقيدات وصعوبات خاصة، وهي شديدة البعد عن الفضاء الذي يأنس به الآخرون. وفي هذه الحالة فإن العارف

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٢٨٤. وقد تقدم نقل هذا النص قريباً لبيان مراد آخر أيضاً.

حتى إذا استخدم ألفاظاً مناسبة، قد لا يمكن للآخرين أن يدركوا عمق كلامه؛ وذلك لعدم ارتقاء فهمهم في هذا الشأن. وعلى كل حال فإن صدر المتألهين قد عمل على تطوير نفسه في هذا المجال، وأدرك بذلك مقاصد العارفين. كما أنه قد أسس لمنظومة فلسفية فخمة من شأنها أن تقدم لغة مناسبة لبيان المقاصد العرفانية، وعمد إلى تقريرها بشكل مناسب. إن الحكمة المتعالية وتقريراتها الغنية للمطالب العرفانية، قد مكنت الفلاسفة من مواكبة نصوص العارفين وإدراك مقاصدهم بشكل أفضل. وقد كانت هذه النقطة من بين عوامل تبلور المرحلة الثالثة من العرفان النظري، والتماهي بين الفلاسفة والعارفين واتحاد الفلسفة والعرفان بحسب المضمون والمحتوى، وإن كانت لهما أساليبهما المختلفة في هذا الشأن، على ما سيأتي بيانه. يقول صدر المتألهين إن أفكار أصحاب البحث والنظر لا تصل إلى الكثير من مقاصد العارفين، بيد أن أكثر أبحاث كتاب الأسفار تنفع في بيان مقاصد العارفين:

«الحمد لله الذي أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان وأكثر مباحث هذا الكتاب مما 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»<sup>١</sup>.

من ذلك على سبيل المثال أن صدر المتألهين يسعى إلى إزالة ورفع الخطأ الذي وقع فيه الآخرون بشأن رأي العارفين في خصوص التوحيد الوجودي واعتبارية الممكنات، وبيان مرادهم الصحيح من خلال فتح الجهات المختلفة لموجودية الممكنات:

«إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنهه مرادهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود وحدة شخصية إن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرادهم

صَرَحوًا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء... ثم إن لكل منها آثارًا مخصوصة وأحكامًا خاصة، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئًا في الخارج ولا موجودًا فيه؟ وما يُتراءى من ظواهر كلمات الصوفية إن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناها ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم [ولن يتمكنوا من ذلك]، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية. فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري، يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجودًا واجبًا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يُشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوةً وضعفًا كما لا ونقصانًا، فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوة غير المتناهية... وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعيينات ذهنية هي المسماة بالمهايات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور، فإذن ههنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة<sup>١</sup>.

لقد أشار صدر المتألهين - مصيبًا - إلى أن الفهم العميق لكلام العارفين، لن يكون من طريق قراءة كتبهم فقط، بل بالإضافة إلى ذلك لا بد من التناسب الذاتي والاستعداد الفطري أيضًا. ثم أكد صدر المتألهين بعد ذلك على هذه النقطة، وهي أنه لا يمكن لعبارات العارفين في بعض الموارد أن تبين مرادهم بشكل صحيح؛ وذلك لأن المطلب في حد ذاته صعب ومعقد،

١. م. ن، ج ٢، الفصل (٢٧) في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

وهو بعيد عن الأذهان العادية، وهذا الأمر هو الذي يؤدي إلى وقوع البعض في الخطأ. وقال في ذلك: إن الذين تعرّضوا إلى سوء الفهم وحملوا عبارات العارفين على أمور غير معقولة، حكموا بعدم تناغم مطالبهم مع العقل الصريح والبرهان الصحيح. ولكنه رأى أن الحل الأكثر سُخْفًا من ذلك يكمن في قولهم إن مطالب العارفين ترتبط بطور وراء طور العقل، وأن أحكام العقل عند ذلك الطور باطلة. ولكن لا بدّ من العلم بأن هناك فرقاً بين ما هو فوق إدراك العقل، وبين ما هو منسجم مع الإدراك الصحيح للعقل. إن مطالب العارفين ربما تكون فوق إدراك العقل العادي والعقل غير المستنير، ولكنها لا يمكن أن تكون مستحيلة.

«لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا القصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشبهه على الأذهان ويختلط عند العقول ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح... ما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل... لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة، نعم ربما يكون بعض المراتب الكهالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم... قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يناله العقل فهو أحسن من أن يخاطب، فيترك وجهه»<sup>١</sup>.

### ٣. بيان مطالب العارفين بلغة فنية وتعليمية أكثر ثراءً

إن الأمر الآخر الذي قام به صدر المتألهين في خصوص مطالب العارفين - وهو بطبيعة الحال متفرّع على الاستدلال والتقارير - هو بيان الأبحاث العرفانية الأنطولوجية بلغة فنية وتعليمية أكثر ثراءً. فهو يعمل في حكيمته على توظيف لغة فنية ومصطلحات سليمة المعنى



ومتينة، لكي يقوم بتوضيح مقاصد العارفين بشكل جيّد. من ذلك - على سبيل المثال - أن العارفين في بيان بعض أنحاء التحقق، قد استفادوا من مفردة «الكلي»، وقد شبهوا ذلك النحو من التحقق بالكلي المفهومي. بيد أن صدر المتألهين قد استعمل مصطلح «الكلي السعي» الفلسفي لبيان مرادهم بسهولة. إن هذه اللغة أكثر ثراء وتعمل على إيصال المراد بشكل أيسر. وكذلك فإن العارفين قد استفادوا من كلمات «الإضافة» و«النسبة» و«الاعتبار» من أجل بيان العلاقة الوجودية للظهورات مع الحق تعالى. وقد عمد صدر المتألهين إلى بيان ذات هذا المفاد بمصطلح خاص وأكثر متانة وهو «الإضافة الإشرافية». إن هذه اللغة الأمتن تقوم بإيصال المقصود والمراد بشكل أفضل، وتحول في الوقت نفسه دون الوقوع في الخطأ وسوء الفهم. والنموذج الآخر هو شيوع استعمال مصطلح «الحيثية التقييدية» بين أتباع صدر المتألهين، لبيان نمط تحقق الحقائق الشأنية. إن الحقائق الشأنية موجودة في ذات الأمر، ولكن يجب بيان نمط تحققها بحيث تكون منسجمة مع التحقق الحقيقي للوجود اللامتناهي. والملفت أن هذا الإبداع من صدر المتألهين سار عليه الحكماء اللاحقون، وأخذوا يعملون على بيان مراد العارفين بذات هذه المصطلحات واللغة الفنية لصدر المتألهين. كما أن هذا النشاط من صدر المتألهين كان بدوره من عناصر تبلور المرحلة الثالثة من العرفان النظري أيضًا.

#### ٤. الاستفادة من اللغة العرفانية بما هي لغة فلسفية

لقد مضى صدر المتألهين في نشاطه المتعلق ببيان المفاهيم العرفانية بلغته الفلسفية الغنية والفنية، وإثباتها بواسطة القوانين البحثية والعقلية، حتى وصل بها إلى حيث نرى في نهاية المطاف حلول اللغة العرفانية في محلّ اللغة الفلسفية، وإلى حيث يتمّ بيان المباحث الأنطولوجية بلغة عرفانية. يبدأ صدر المتألهين فلسفته بأصالة الوجود، ويذهب بها قُدماً حتى يصل بها إلى إثبات المفاهيم العرفانية الأصلية. وبعد ذلك بالإضافة إلى الاستفادة من اللغة الفلسفية الغنية لبيان المطالب الحكميّة والعرفانية، يستخدم في بعض الأحيان لغة عرفانية لبيان مطالبه الفلسفية، حتى لكأن لغة العرفان قد أصبحت بنفسها هي لغة الفلسفة. والنقطة المثيرة للإعجاب هي أن المطلع على مباني ومقدمات أبحاث صدر المتألهين والذي واكبه في حركته، عندما يواجه هذه

اللغة والمفردات لا يشعر معها بالغرابة، ويرى أن هذه اللغة العرفانية مألوفة وقابلة للفهم. ونحن نعبر عن هذه الظاهرة بـ«توظيف المصطلحات واللغة العرفانية في حقل الفلسفة». وقد أصبح العرفان هنا امتداداً لفلسفة صدر المتألهين، وكما سبق أن ذكرنا ذلك في الفصل السابق فإن تفسير وشرح النصوص الدينية يصبح في بعض الأحيان امتداداً لفلسفة صدر المتألهين. وعلى هذا الأساس فإن من بين الأمور التي قام بها صدر المتألهين في خصوص العرفان النظري، إدخال المفردات العرفانية من المصطلحات والتفسيرات والتحليلات العرفانية في الفلسفة، بحيث تبقى القواعد الفلسفية باقية على حالها - بطبيعة الحال - ويبقى نظام الحكمة قائماً كما هو. لا بد من الالتفات إلى أن كل مصطلح علمي إنما هو في الحقيقة مراكمة للجهود والأفهام المضغوطة والتي تظهر في قالب اصطلاحي خاص. إن مصطلح «أصالة الوجود» عبارة عن مجموعة من الأفهام والتحليلات والانتقادات والأدلة الفلسفية التي يتمّ بيانها بألفاظ قليلة. وفي المصطلح يكون هناك حضور لجميع هذه الأبحاث بشكل مشبع. إن أصحاب الفن يعمدون - في عملية النقل والإشارة إلى جميع هذه النقاط والمعاني - إلى الاستفادة من المصطلح.<sup>١</sup> أن يتمكن صدر المتألهين في فضائه الفلسفي من استخدام المصطلحات الفلسفية دون أيّ مشكلة، إنما يعود سببه إلى أنه قد عمل على توفير جميع المقدمات والأسس والمباني والأدلة اللازمة لحضور وتواجد الأدبيات العرفانية في فلسفته. وفي هذه الحالة تحضر المصطلحات والبيانات العرفانية في الحقل الفلسفي بجميع لوازمها. من ذلك - على سبيل المثال - أن صدر المتألهين في شرحه لعبارة «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين» من الأدبيات العرفانية،<sup>٢</sup> لأنه يرى من جهة أن أفضل بيان لهذه المسألة إنما يخصّ العارفين، ومن ناحية أخرى فقد أعدّ جميع المقدمات والمباني اللازمة لحضور الأدبيات العرفانية في هذا البحث الفلسفي. وبعد بيانه لرأي العارفين قال بأن

١. من الجدير بالذكر أن المصطلح في بعض الأحيان ولأسباب مختلفة - من قبيل الفاصلة الزمنية - يتم استعماله دون الالتفات إلى حواضنه المفهومية، بل وقد يتمّ استعماله على خلاف الأرضيات التي تبلور على أساسها. وعليه لا بدّ من الالتفات إلى هذه الآفات المهمة في استعمال المصطلحات الفلسفية. ومن هنا لا بدّ من التعرّف على جذور المصطلحات الفلسفية المهمة، والوصول إلى حواضنها المفهومية والتاريخية.

٢. م. ن، ج ٦، ص ٣٧٢ - ٣٧٥؛ الشيرازي، خلق الأعمال، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

هذا المطلب الشريف والمعقد قد عثروا عليه بواسطة الكشف والشهود، ثم أقمنا عليه البرهان بدورنا. وبعد ذلك قام صدر المتألهين بتوضيح هذا المطلب من خلال الاستعانة بالأدبيات العرفانية على النحو الآتي:

«فإذن كما أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة... فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدّسه لا يخلو منه أرض ولا سماء، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾<sup>١</sup>»<sup>٢</sup>.

لقد تمكن صدر المتألهين من إيصال حقل الفلسفة إلى حقل العرفان، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه قد عمل بذلك على إكمال الفلسفة. إن حضور الأدبيات والبيانات العرفانية في فلسفة صدر المتألهين، لم يكن على شكل نقل المطالب أو الاستشهاد بالعارفين، بل تمّ تجميع ما يكفي من المقدمات الضرورية كثيرة؛ بحيث أصبح النص العرفاني هو ذات النصّ الفلسفي. إن فلسفة صدر المتألهين في مراحلها التكميلية خرجت هذه المرّة من الأدبيات والمصطلحات والبيانات العرفانية الخالصة. وهذا الأمر هو الذي أدّى باتباع صدر المتألهين إلى مواكبة نصوص العارفين، والعمل على فهمها بسهولة. وإن هذا النشاط من صدر المتألهين بدوره كان عنصرًا آخر في بلورة المرحلة الثالثة من العرفان النظري.

#### نتائج هضم المفاهيم العرفانية في الحكمة المتعالية

١. الحاجة إلى العرفان النظري لفهم فلسفة صدر المتألهين بشكل عميق  
حيث عمد صدر المتألهين في الحكمة المتعالية إلى الاستفادة كثيرًا من العرفان النظري وتقديم آرائه النهائية، نكون بحاجة ماسّة إلى هذا العرفان النظري من أجل التعرّف على الحكمة المتعالية

١. الحديد: ٤.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

وفهمها بشكل عميق ودقيق. لا يمكن فهم الكلام الخاص والعميق لصدر المتألهين في بعض الأحيان إلا من خلال التعرّف على العرفان النظري بشكل كاف. وعلى هذا الأساس فإن بعض أساتذة الحكمة ينصحون تلاميذهم بتعلّم العرفان النظري، قبل الدخول في دراسة الحكمة المتعالية. وبطبيعة الحال فإن تعلّم العرفان النظري قبل الحكمة المتعالية لا ضرورة له في المرحلة التعليمية، إلا أن البحث حول حكمة صدر المتألهين لن يكون مثمرًا إلا من خلال امتلاك ناصية العرفان النظري.

إن هذا الأسلوب من صدر المتألهين أدّى إلى أن تأخذ دراسة الحكمة والعرفان النظري مسارًا خاصًا. وبعد صدر المتألهين اتحدت المسارات التعليمية للحكمة المتعالية والعرفان النظري، بمعنى أن الذين يكملون دراسة الحكمة المتعالية غالبًا ما ينتقلون في مسيرتهم الدراسية إلى اجتياز مرحلة العرفان النظري أيضًا، وكذلك فإن الذين يرغبون في دراسة العرفان النظري، لا يرون أنفسهم في غنى عن دراسة حكمة صدر المتألهين. في المنهج الدراسي الدارج بالنسبة إلى الحكمة في الحوزات العلمية، يتم عادة بعد إكمال المبادئ والكتب الفلسفية الأولى وبعد دراسة المجلد الأول والسادس من الأسفار (أو مع الجزء السادس)، وبالتزامن مع دراسة الأقسام الأخرى من الحكمة المتعالية، تبدأ كذلك مرحلة دراسة العرفان النظري أيضًا.

إن أسلوب صدر المتألهين في بيان المطالب - على ما تقدّم في الفصل الأول - يقوم أولًا على العمل بالتماهي مع الآراء المشهورة، ثم يأخذ بالانفصال والابتعاد عنها شيئًا فشيئًا، حتى يقدّم رأيه النهائي. وكذلك فإن صدر المتألهين يعمل أحيانًا في مؤلفاته المتعددة على بيان آراء مختلفة. إن هذا الأسلوب جعل من فهم الرأي النهائي لصدر المتألهين يحتاج إلى بحث وإحاطة أكبر. وحيث أخذ صدر المتألهين على عاتقه مهمّة تحقيق وعقلنة آراء العارفين العميقة، وغالبًا ما يتفق معهم في مورد المسائل الأنطولوجية المهمّة والمعقدة، يمكن لنا أن نستنتج من ذلك أن من بين طرق التعرّف على الرأي النهائي له في الأبحاث المتنوّعة، هو الاهتمام بآراء العارفين.

ومن الجدير ذكره أيضًا أن صدر المتألهين قد تعرّض إلى أهم مفاهيم العرفان النظري،

ومَهَّد الطريق إلى فهم الكثير من العرفان النظري، بيد أنه لم يتمكن من تفسير جميع المفاهيم والآراء النهائية للعارفين في منظومته وتثبيتها بالدليل والبرهان. بيد أن المنظومة الغنية والعظيمة للحكمة المتعالية والأدوات المفهومية المتبلورة في هذه المنظومة الفلسفية، قد وفّرت هذه الإمكانية للمحققين الآخرين ليواصلوا مسار صدر المتألهين من خلال الاستفادة من المفاهيم العرفانية وتحليلها والعمل على إثباتها فلسفياً. ومع ذلك كله يمكن العمل على تطوير الحكمة المتعالية، وإعطائها عمقاً أكبر وتوسيع دائرة مسائلها. وعلى هذا الأساس فإن نصوص العرفان النظري لا تزال من المصادر المهمّة جدّاً في التأمّلات الأنطولوجية للحكماء الممتّنين إلى فلسفة صدر المتألهين، ويجب الاهتمام بشكل خاص بالأنطولوجيا العرفانية باعتبارها هي الأنطولوجية الأفضل. وكذلك لا تزال هناك طرق غير مطروقة تبحث عن سالك لا يعرف الكلل.

## ٢. إحياء العرفان الحقيقي

إن من بين نتائج اتجاه ونشاط صدر المتألهين في خصوص العرفان، هو العمل على إحياء العرفان الحقيقي. وإن ظهور الحكمة المتعالية يُعدّ واحداً من منعطفات تاريخ العرفان الإسلامي. لقد تعرّض العرفان الإسلامي في أواخر القرن الثامن وفي القرن الهجري التاسع إلى الكثير من المشاكل والبِدَع، وتسلسل إليه نوع من الاتجاه السخيف والسطحي. ومن هنا فقد تعرّض الاتجاه العرفاني إلى الجفاء، ونتيجة لذلك اختلط العرفان الحقيقي منذ أواخر القرن التاسع للهجرة بالعرفان المختلق، وأخذ منذ ذلك الحين يشقّ طريقه نحو الأفول. وبطبيعة الحال كان هناك عرفان حقيقي وفاخر، ولكن كان يجب القيام بعملية تنقيحية لتمييز العرفان الحقيقي من العرفان المختلق. وكان من بين الجهود التي قام بها صدر المتألهين هو الفصل والتفكيك بين الغث والسمين في عالم العرفان. وقد عمد في آثاره إلى الفصل بين الصوفيين المحققين وبين الصوفيين الجاهلين. وقد تحدّث عن الطائفة الأولى من الصوفيين بعبارات من

قبيل: «المحققون من العرفاء»،<sup>١</sup> و«المحققون من العرفاء، والكاملون من الأولياء»،<sup>٢</sup> و«أكابر العرفاء من الأولياء»<sup>٣</sup> و«العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون». <sup>٤</sup> وأما بشأن الطائفة الثانية فقد استخدم عبارات من قبيل: «جهلة الصوفية». كما في قوله: «إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم...»<sup>٥</sup>.

وكذلك قال في الفقرة الأخيرة من مقدمة الأسفار في مقام نصيحة الباحثين عن الحكمة: «لا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركز إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جادة الصواب مزلة... وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين»<sup>٦</sup>.

وبعد هذه المقدمة تحدّث صدر المتألهين في السطر الأول من كتاب الأسفار عن أربعة أسفار معنوية للعارفين والأولياء، إذ يقول: «واعلم أن للسلاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة...»<sup>٧</sup> وهذه النقطة تثبت أنه يفرّق بين الصوفية الجاهلين وأصحاب الكلمات الباطلة والواهية، ويُميّز بين العارفين السالكين والأولياء الإلهيين؛ فهو من جهة ينصح بعدم الإصغاء إلى الصوفيين الجاهلين أبداً، ويعمل من ناحية أخرى على جعل الأسفار القلبية الأربعة للعارفين نموذجاً لتأليف أهم كتاب له، ويعقد العزم على تنظيم وتقديم حكيمته المتعالية في إطار الأسفار العقلية

١. م. ن، ج ١، ص ١١٦.

٢. م. ن، ص ١٩٨.

٣. م. ن، ج ٢، ص ٢٣٥.

٤. م. ن، ج ٢، ص ٢٩٤. وانظر أيضاً: م. ن، ج ٣، ص ٣٥٠؛ م. ن، ج ٥، ص ٢١١؛ م. ن، ج ٩، ص ٣٢٧.

٥. م. ن، ج ٢، ص ٣٤٥.

٦. م. ن، ج ١، ص ١٢.

٧. م. ن، ج ١، ص ١٣.

الأربعة. وكذلك فقد أكد صدر المتألهين على أن حكيمته ليست من سنخ تخيلات الصوفية.<sup>١</sup> وهكذا نرى أن صدر المتألهين قد استفاد من كلمات وآثار العارفين المحققين والأولياء الكاملين كثيرًا، ولكنه في المقابل كان على حذر شديد من ترهات وأباطيل الصوفيين الجاهلين العاميين، بل وحذر الآخرين منهم أيضًا. وقد رسم بين هاتين الطائفتين حدًا واضحًا، واتخذ موقفًا حازمًا من الجاهلين. وكما قام صدر المتألهين بنقد الطائفة الجاهلة من الصوفيين، واستفاد من نتائج العارفين المحققين، فقد سار أتباعه على ذات النهج وميّزوا بين هاتين الطائفتين. وبذلك فقد تمّ العمل على إحياء العرفان الحقيقي، وأصبح في بؤرة اهتمام الباحثين عن الحكمة.

### ٣. ظهور المرحلة الثالثة من العرفان النظري

بالإضافة إلى إحياء العرفان الحقيقي، فإننا نذهب إلى الاعتقاد بأن نشاط صدر المتألهين قد أدى إلى انطلاق مرحلة جديدة في تاريخ العرفان النظري. وباختصار يمكن تقسيم تاريخ العرفان النظري الإسلامي إلى ثلاث مراحل، وذلك على النحو الآتي: المرحلة الأولى منذ البداية إلى ما قبل محيي الدين بن عربي. في هذه المرحلة كان مشايخ العرفان يطرحون شهوداتهم بشكل متفرّق، ولكنهم لم يقدّموا منظومة أنطولوجية منسجمة ومتناغمة على محور وحدة الوجود. إن المدرسة العرفانية لمحيي الدين بن عربي - التي بدأت منذ القرن السابع واستمرت إلى أواخر القرن التاسع للهجرة - تمثل المرحلة الثانية من العرفان النظري. في هذه المرحلة تمّ تقديم العرفان النظري على شكل منظومة منسجمة وبالغة العظمة، وقد بلغ فيها مرحلة الكمال. ومع ظهور صدر المتألهين وتقديمه للحكمة المتعالية، بدأت المرحلة الثالثة من العرفان النظرية والتي لا تزال مستمرة حتى الآن. إن الخصوصية المهمة للمرحلة الثالثة تتمثل في التطابق التام بين الفلسفة والعرفان النظري وبلوغ التقارب والتفاهم اللغوي بينهما ذروة الكمال النهائي.<sup>٢</sup>

١. الشيرازي، رسالة المشاعر، ص ٣ - ٥.

٢. اللوقوف على المزيد بشأن مراحل العرفان النظري، انظر: يزدان پناه، مباني و اصول عرفان نظري، ص ٢٩ - ٦٠؛

يزدان پناه، فروغ معرفت در أسرار خلافت و ولايت (شرح على رسالة مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية)، ج ١،

لقد كان صدر المتألهين - كما سبق أن ذكرنا - فيلسوفاً من أصحاب الكشف والشهود.<sup>١</sup> وقد عمد صدر المتألهين من خلال تقديم الحكمة المتعالية إلى استهلال مرحلة جديدة في تاريخ العرفان النظري، كما أسس لنحلة سلوكية حديثة بلحاظ الحركة الاجتماعية العرفانية، ولا يزال هذان التياران مستمرين إلى هذه اللحظة؛ وبطبيعة الحال فإن صدر المتألهين وأتباعه كانوا في البداية قد حلّوا ضيوفاً على مائدة العرفان النظري في مرحلته الثالثة، ثم عملوا إثر ذلك على تنظيم هذه النحلة الاجتماعية.

قلنا إن حكمة صدر المتألهين قد أوجدت ثروة بحيث يمكن العمل - من خلال الاستفادة منها - على فهم عرفان ابن عربي، ثم القيام بعد ذلك بشرحه وتفهمه. إن مثل هذه الثروة والقوة التحقيقية لم تتوفر قبل صدر المتألهين، ولم نجدها حتى في عصر أتباع ابن عربي من أمثال: صائغ الدين بن تركة وعبد الرحمن الجامي أيضاً. ومنذ نهاية القرن التاسع للهجرة إلى عصر صدر المتألهين لم يظهر محقق بارز في العرفان النظري. بيد أن صدر المتألهين بنفسه محقق بارز في العرفان النظري، وكذلك فقد أقام تياراً ترعرع فيه الكثير من المحققين المقتردين في العرفان النظري. إن هذا الأمر من مختصات المرحلة الثالثة من العرفان النظري. إن أهم عنصر في قوة واقتدار هذا الجيل من المحققين يعود إلى تسلّحهم بالحكمة المتعالية. وأما خصيصة المرحلة الثالثة فهي تكمن في اقتران الأبحاث الخالصة للعرفان النظري بالكثير من القوة البحثية والعقلية. من ذلك - على سبيل المثال - يمكن لكم أن تلقوا نظرة على آثار المحقق الكبير الآغا محمد رضا قمشئي قده، أو ساحة الإمام الخميني قده، أو العلامة الطباطبائي قده، لتقفوا على مدى الغنى والقوة التي قرّروا بها مطالب العرفان النظري لمحبي الدين بن عربي. إن المحققين في المرحلة الثانية عندما كانوا يرومون تقديم العرفان النظري بشكل عقلائي وقابل للفهم بالنسبة إلى الحكماء، كانوا يضطرون إلى الاستفادة من الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية، وبطبيعة الحال لم تكن تضع تحت تصرّفهم الإمكانيات اللازمة والمصطلحات المفيدة في بيان العرفان. بيد

---

١. ذكرنا في الفصل الأول أن كان يحتل عنوان الأستاذ السلوكي أيضاً.



أن حكمة صدر المتألهين ليس لها بديل من هذه الناحية. إن هذه الحكمة قد ترعرعت من جهة تحت تأثير العرفان النظري، ومن ناحية أخرى جعلت من شرح وعقلنة مباحث هذا العرفان واحداً من أهدافها وغاياتها، ولكي تصل إلى هذه الغاية عمدت إلى تقديم مصطلحات وأدوات مفهومية وقواعد حكّمية متينة. وعلى هذا الأساس فإن المنظومة الفلسفية الأنسب والأفضل لبيان وتفهم العرفان النظري، هي المنظومة الفلسفية لصدر المتألهين. بيد أن الأهم من ذلك هو أن الدارسين لحكمة صدر المتألهين يأنسون ويتماهون مع العرفان النظري إلى حدّ كبير. كان يجب على العارفين قبل ذلك أن يعملوا من أجل استقطاب الفلاسفة لفهم مطالبهم، بيد أنه في مرحلة صدر المتألهين لم يقتصر الحكماء على فهم كلام العارفين بشكل جيّد وعلى نحو دقيق فحسب، بل وأخذوا بأنفسهم يحققون في هذا الشأن، ويقدمون تحليلات ونقاط بديعة وغير مسبوقة أيضاً. إن هؤلاء المحققين لا يواجهون عنتاً في توضيح المفاهيم العرفانية، ولا يعانون من حصر لغوي أدّى في بعض الأحيان إلى تكفير العارفين. إن بمقدورهم أن يعملوا على توضيح آخر المفاهيم العرفانية بحيث لا تنطوي إلا على الحدّ الأدنى من سوء الفهم. إن المحققين من المتممين إلى فلسفة صدر المتألهين يمتلكون لغة غنية وبليغة من أجل إيضاح مفاهيم من قبيل: التوحيد الوجودي، والتمايز الإحاطي، والإطلاق الأنطولوجي، وعدم تناهي الوجود وما إلى ذلك. ونتيجة لهذه النشاطات والجهود العلمية، يتمكن حتى الذين هم ليسوا من أصحاب الكشف والشهود أن يحصلوا على فهم عميق ومتطابق مع الواقع لهذه المعارف والمفاهيم أيضاً، وهذا الأمر في حدّ ذاته نتيجة قيّمة للغاية.

#### ٤. ظهور مرحلة جديدة من التيار العرفاني التربوي والسلوكي

إن المدرسة التربوية والسلوكية للعرفان قد تبلورت بدورها بعد صدر المتألهين أيضاً. ففي العصر الصفوي كان التيار السلوكي والاجتماعي للعرفان قد اتجه نحو الانحطاط. إن علماء الدين لم يكونوا يعتبرون العرفان الخاص بالخانقاه<sup>١</sup> حركة معنوية دينية، وهذا الأمر هو الذي

١. كلمة فارسية تعني الصومعة التي يتخذ منها الصوفي مكاناً للعبادة والانقطاع إلى الله. (المعرب).

أدّى إلى أفول التيار والبُعد التربوي والسلوكي من العرفان الإسلامي. بيد أن صدر المتألهين مارس السلوك بنفسه، وأمضى فترة من حياته في الخلوات واعتزال الناس منقطعاً إلى العبادة والرياضة الروحية حتى حصل على المشاهدات القلبية، وعمل على تربية بعض تلاميذه على هذا السلوك أيضاً.<sup>١</sup> نتيجة لإحياء العرفان الحقيقي بعد صدر المتألهين وتقديم الحكمة الخاصة به، وإقبال الباحثين والمحققين من المنتسبين إلى فلسفة صدر المتألهين على السير والسلوك، تربّى على المستوى العملي جيل من السالكين والعارفين، ولا تزال هذه الشجرة تحمل الكثير من الثمار اليانعة. لو قسّمنا العرفان الإسلامي بشكل عام - وليس من جهة المعارف النظرية فحسب - فسوف يمكن لنا أن نعتبر المرحلة اللاحقة لصدر المتألهين إلى يومنا هذا هي المرحلة الرابعة من العرفان بشكل عام وتسميتها بمرحلة «التهديب».

إن المرحلة الأولى من العرفان قد بدأت في حدود عام ١٥٠ للهجرة، واستمرت حتى عام ٥٠٠ للهجرة. والمرحلة الثاني بدأت منذ حوالي عام ٥٠٠ للهجرة إلى نهاية القرن التاسع للهجرة. والمرحلة الثالثة تنتمي إلى نهاية القرن التاسع للهجرة إلى عصر ظهور صدر المتألهين الشيرازي. والمرحلة الرابعة بدأت منذ عصر صدر المتألهين ولا تزال مستمرة إلى الآن. إن المرحلة الأولى هي مرحلة تبلور وظهور العرفان الإسلامي وتثبيته. وإن مفاهيم من قبيل: السير والسلوك، ودرجات القرب، والعشق، والفناء والبقاء، وبدايات مفهوم الوحدة الشخصية، كانت موجودة في هذه المرحلة. وإن المرحلة الثانية كانت هي مرحلة ازدهار وتفصيل العرفان الإسلامي. ويمكن تسمية المرحلة الثالثة بمرحلة الانحطاط. والمرحلة الرابعة هي مرحلة نقد العرفان وتهذيبه وتنقيته.<sup>٢</sup> وبعد صدر المتألهين بدأ العرفان الإسلامي مرحلة جديدة من مراحل. في هذه المرحلة ظهر عارفون كانوا بأجمعهم من علماء الدين (وغالبا ما كانوا من الفقهاء والمفسرين) والحكماء والعارفين، وتم من الناحية العملية تجاوز المشاكل الناشئة من الفرق

١. لقد تحدّثنا حول هذا الأمر في الفصل الأول.

٢. يجب العمل على تفصيل هذه المراحل وبيان خصائص كل واحد منها في موضعه المناسب.

والمدارس المختلفة وبدع الصوفية من الذين يرتادون الخانقاهات. إن التيار العلمي والعملية للعرفان بعد صدر المتألهين يسعى إلى الحفاظ على الشريعة والعقلانية والمعرفة العميقة مجتمعة مع بعضها. إن المتعلمين في هذه المرحلة هم من أفضل ثمار شجرة الحكمة المتعالية التي غرسها صدر المتألهين. إن حكمة صدر المتألهين قد عملت في هذه المرحلة على تخريج علماء معتدلين؛ فكانوا علماء ومنتشرون، ولم يكونوا يعترضون أو يخالفون الشريعة باسم العرفان أبدًا. كما أن عرفانهم لم ينفصل عن العقلانية. وفي الأساس فإن من بين أسباب انحراف التيار العرفاني والعامي وامتزاجه بالخرافات والترهات، هو انفصاله عن العقلانية، وعن الشريعة أحيانًا. إن عرفان المرحلة الرابعة عرفان تهذيبي، ويحارب البدع. وإن الدارسين في هذه المرحلة كانوا من العلماء الفقهاء العارفين. وكانوا إما من المتعلمين والمجتهدين بأنفسهم أو كانوا من المتصلين بالمجتهدين. وكانوا كذلك من أصحاب العقلانية ولم يكونوا بسطاء وساذجين كي يخلطوا كل أمر غير معقول بالعرفان الحقيقي. إن المحققين والعلماء من أمثال: الآغا محمد البيد آبادي، والمولى علي النوري، والحكيم المولى هادي السبزواري، والآخوند الكاشي، وسماحة الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، والعلامة حسن زاده الآملي (رحمهم الله)، كانوا من المتممين إلى هذه المرحلة<sup>١</sup>.

وإن النقطة الأخرى الجديرة بالتأمل في حكمة صدر المتألهين، أنها تخلق لدى طالب حكمتها عطشًا وميلًا كبيرًا إلى العرفان، وهذا الأمر هو الذي أدى بالكثير من أصحاب الحكمة المتعالية إلى الإقبال على السلوك العملي واجتياز مراتب العرفان العملي. ولا بد من الالتفات - بطبيعة الحال - إلى أنه قد تمّ في فلسفة صدر المتألهين بيان المباني الحكمية للسلوك العملي إلى الفناء، وذات الفناء، والبقاء بعد الفناء، وأصل السعادة الإنسانية بشكل برهاني وعقلي، وهذا الأمر هو الذي

١. للاطلاع حول أهم الشخصيات في المرحلة الثالثة من العرفان النظري، انظر: يزدان پناه، فروغ معرفت در أسرار خلافت و ولايت (شرح على رسالة مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية)، ج ١، ص ١٣٦ - ١٧٣. وكذلك للمزيد من الاطلاع حول خصائص هذه المرحلة، انظر: م.ن، ص ١٨٦ - ١٩٢.

زاد من هذه الرغبة والإقبال. وعلى هذا الأساس فإن دائرة تأثير حكمة صدر المتألهين لم تكن مقتصرة على حدود حقل العرفان النظري فقط.

#### ٥. التماهي بين العقل والقلب

كان هناك على الدوام نزاع وخصام وانفصال في تاريخ التفكير البشري بين العقل والقلب. ونحن نعتقد بأن هذا النزاع - في المرحلة الإسلامية - قد وصل إلى نهايته في حكمة صدر المتألهين، وأن جهود المتقدمين قد اكتملت وآتت أكلها وثمارها في جهود صدر المتألهين. وإن الثمرة اللذيذة للتماهي بين العقل والقلب تُعدّ من الثمار المهمة للحكمة المتعالية.

في القرن الثالث للهجرة كان هناك حضور للتيارات الأربعة، وهي: أصحاب الظاهر من المحدثين، والكلام، والفلسفة، والعرفان، في حقل التفكير الإسلامي، وكان كل واحد من هذه التيارات يسير في طريقه الخاص به. وفي هذا المسار أخذت بعض الخلافات تظهر بالتدريج بين الفلسفة والعرفان. وقد كان لهذا التعارض والنزاع أسباب عدّة.

وكان من بين أسباب الاختلاف والافتراق بين الفلسفة والعرفان، أن العارفين كانوا يرون كلام الفلاسفة المشائين بشأن التوحيد ضعيفاً وغير مقبول، ومن هنا فقد سقط العقل الفلسفي من أعينهم، وأخذوا يُفتنون الباحثن عن الحقيقة باعتزال الفلسفة واجتناب العقل الفلسفي. وإن جانباً من رسالة كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني إلى العارف المعاصر له علاء الدولة السمناني في هذا الشأن جديرة بالملاحظة:

«ولما كنت قد أكملت في سنين شبابي الأولى بحث الفضليات والشرعيات دون فتح باب التحقيق في تلك البحوث، وبحث أصول الفقه والكلام بعد، فقد اعتقدت أن بحث المعقولات وعلم الإلهيات وما يتوقف عليهما يقود الناس إلى المعرفة ويخلصهم من هذه الشكوك. فقد صرفت على دراسة ذلك مدّة من الزمن، ووصلت في استذكار ذلك إلى درجة مثلى، وظهر لديّ خوف واضطراب سلبا كل راحة، وتبيّن أن معرفة المطلوب أرفع من مرتبة العقل؛ ذلك أنه بالرغم من أن الحكماء قد تجاوزوا مرحلة التشبيه بالصور والأجرام في تلك العلوم، إلا أنهم

وقعوا في التشبيه بالأرواح. حتى اخترت ملازمة المتصوّفة وأرباب الرياضة والمجاهدة ونيل توفيق الحق»<sup>١</sup>.

أما السبب الآخر فهو عبارة عن عدم انسجام بعض نتائج الفلاسفة مع معارف الشريعة. لقد كان العارفون يصرون كثيراً على متابعة الشريعة. قال عبد الرزاق الكاشاني في مقطع من هذه الرسالة:

«لا يخفى أن كل ما لا يستند إلى الكتاب والسنة النبوية لا قيمة له لدى هذه الطائفة؛ لأن أفرادها يسلكون طريق المتابعة»<sup>٢</sup>.

وكانت الأرومة الإغريقية واليونانية للفلسفة الإسلامية تزيد من اشتعال أوار هذه المعارضة؛ إذ كانوا يعتبرون الفلسفة علماً غريباً على الإسلام. وقد ظهرت بعض الاعتراضات والمخالفات من قبل الفلاسفة أيضاً. فإن بعضهم حيث لم يكونوا يستطيعون البرهنة على أمر ما، كانوا يسمونه بأنه عمل خطابي وإنشائي وشعري، وبذلك كانوا ينزون مطالب العارفين ويتعاملون معها بجفاء.

وكان العارفون أحياناً يرون بعض المتفلسفين غير متفقين مع الشريعة الإلهية، وهذا الأمر كان يؤدّي إلى ذمهم لطريق الفلسفة. قال محيي الدين بن عربي في الفتوحات المكية:

«اتفق لنا في مجلس حضرنا فيه سنة ست وثمانين وخمسمئة [من الهجرة] وقد حضر عندنا شخص فيلسوف ينكر النبوة على الحد الذي يثبتها المسلمون وينكر ما جاءت به الأنبياء من حرق العوائد وأن الحقائق لا تتبدل وكان زمان البرد والشتاء وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل ناراً. فقال المنكر المكذب: إن العامة تقول إن إبراهيم عليه السلام ألقى في النار فلم تحرقه، والنار محرقة بطبعها الجسم القابلة للإحراق وأنا كانت النار المذكورة في القرآن في قصة إبراهيم الخليل عليه السلام عبارة عن غضب نمرود عليه وحنقه، فهي نار الغضب وكونه ألقى فيها لأن

١. الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، ص ٤٨٧.

٢. م. ن، ص ٤٨٤.

الغضب كان عليه، وكونها لم تحرقه أي لم يؤثر فيه غضب الجبار لما ظهر به عليه من الحجة بما أقامه من الأدلة فيما ذكر من أفول الأنوار، وأنها لو كانت آلهة ما أفلتت، فركب له من ذلك دليلاً. فلما فرغ من قوله، قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام: فإن أريتك أنا صدق ما قاله الله تعالى في النار أنها لم تحرق إبراهيم عليه السلام وأن الله جعلها عليه كما قال بردًا وسلامًا، وأنا أقوم لك في هذا المقام مقام إبراهيم عليه السلام في الذب عنه لا أن ذلك كرامة في حقي. فقال المنكر: هذا لا يكون. فقال له: أليست هذه هي النار المحرقة؟ قال: نعم. قال تراها في نفسك ثم ألقى النار التي في المنقل في حجر المنكر وبقيت على ثيابه مدة يقلبها المنكر بيده، فلما رآها ما تحرقه تعجب، ثم ردها إلى المنقل. ثم قال له: قرب يدك أيضًا منها. فقرب يده فأحرقته، فقال له: هكذا كان الأمر وهي مأمورة تحرق بالأمر وتترك الإحراق كذلك والله تعالى الفاعل لما يشاء؛ فأسلم ذلك المنكر واعترف<sup>١</sup>.

وعلى الرغم من هذه المعارضات والخلافات، كانت هناك جهود قد بدأت من أجل التقريب والتناغم بين الجانبين. حيث قالوا: إن الفارابي كان يعيش على نحو ما كان يعيش الصوفية. وكذلك فإن ابن سينا في الأنباط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات أبدى تماهيًا واتفاقًا كبيرًا مع تعاليم الصوفيين. وقد أثبت ما كان يذهب إليه الصوفية في رسالة العشق الاتحادي. كما ظهرت الجذور الإشرافية والعرفانية لابن سينا في رسالاته الرمزية / التأويلية، من قبيل: حي بن يقظان، وسلامان وأبسال، ورسالة الطير، والقصيدة العينية أيضًا. وقد تقدم شيخ الإشراق في هذا المسار كثيرًا، واعتبر طريق الشهود العرفاني هو الأفضل. ولكنه من حيث المحتوى لم يتمكن - بطبيعة الحال - من الاقتراب كثيرًا إلى الأفكار النهائية للعارفين. وعمد الشيخ نصير الدين الطوسي إلى تسعير هذا المضمار بشكل أكبر؛ حيث تعرّض إلى فكر التوحيد العرفاني في كتابه أوصاف الأشراف. كما يمكن العثور على توجهات إلى مفاهيم العارفين في مؤلفات جلال الدين الدواني والميرداماد أيضًا، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ومن بين الأسباب المهمّة في التماهي بين الفلسفة والعرفان، ظهور الآثار العرفانية لابن عربي وتلاميذه. لقد تمّ في مدرسة ابن عربي تقديم منظومة أنطولوجية كانت من جهة مفهومة بالنسبة إلى الفلاسفة، وكانت من جهة أخرى ناظرة إلى الكلام والفلسفة الشائعة في ذلك العصر أيضًا. لقد آمن محيي الدين بن عربي بأصل المنهج العقلي وأسلوبه، وإن كان يعتبر العقل التاريخي المشائي غير ناجع ولا مجد. من ذلك - على سبيل المثال - أنه كان يرى أن الطريق العقلي والبرهاني معتبرًا بالإضافة إلى المنهج الشهودي، وإن كان طريق الكشف هو الأفضل من وجهة نظره؛ إذ يقول:

«الطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما، ومن وحد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلّد في توحده. الطريق الواحدة طريق الكشف وهو علم ضروري يحصل عند الكشف يجده الإنسان في نفسه... والطريق الثاني طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقلي وهذا الطريق دون الطريق الأول»<sup>١</sup>.

إن صدر الدين القونوي - وهو التلميذ المباشر لمحيي الدين بن عربي - والذي كان له سهم كبير في تنظيم علم العرفان النظري، كان مطلعًا على الفلسفة بشكل كامل، ويظهر ذلك جليًا من رسائله التي كان يكتبها إلى الشيخ نصير الدين الطوسي، حيث أشكل فيها على بعض التعاليم والأساليب الفلسفية. وفي هذه المرحلة أدرك العارفون أنهم يمتلكون علمًا يستطيع منافسة الفلسفة. إن الاتجاه القائم على تقريب المباحث العرفانية إلى الفهم الفلسفي والعقلاني لدى بعض المحققين في هذه المدرسة قد أدّى إلى تأليف كتب، لبيّنوا مفاهيم العارفين إلى الآخرين بوضوح، وأن يجيبوا عن الإشكالات الواردة حول أسلوب ومضمون العرفان. وإن كتاب تمهيد القواعد (شرح قواعد التوحيد لأبي حامد بن تركه) لمؤلفه صائغ الدين بن تركه، ومصباح الأنس بين المعقول والمشهود (شرح مفتاح الغيب للقونوي) لمؤلفه محمد بن حمزة الفناري، من النماذج والأمثلة المشهورة جدًا بين هذا النوع من الكتب والمؤلفات.

ولكن لم يكتمل التماهي والتوافق التام بين الفلسفة والعرفان في نهاية المطاف إلا في الحكمة المتعالية، حيث تمّ استئصال جذور هذا الاختلاف الظاهري بين هذين العلمين في هذه المدرسة. وقد كان لهذا التقارب والتماهي بدوره أسباب وعوامل أيضًا. ومن بينها الشريعة الإسلامية؛ حيث قالت هذه الشريعة باعتبار العقل والشهود معًا. والسبب الآخر يكمن في نوع العلاقة والتعامل بين العارفين والفلاسفة؛ فإن الفلاسفة ابتداءً من ابن سينا وصولاً إلى صدر المتألهين، كانوا يجدون التعاليم الخالصة والعميقة في أعمال العارفين، الأمر الذي كان يستدعي منهم التفكير في آثارهم وأقوالهم وآرائهم. كما كان العارفون بدورهم ينظرون في بعض الموارد إلى مطالب ومفاهيم الفلاسفة ويستفيدون منها أحيانًا. من ذلك - على سبيل المثال - أنه كان يتم تبادل الرسائل بين ابن سينا وأبو سعيد أبو الخير. وقد حظي النمط الأخير من كتاب الإشارات باهتمام واستقبال واسع من قبل الحكماء والعارفين على السواء، وكان ذلك واحدًا من أسباب التقارب بينهما. وقد عمد ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني إلى نقل بعض هذه العبارات عن ابن سينا في آثارهم. وبطبيعة الحال فإن الخلفيات الفلسفية للأفلاطونية المحدثة وكتاب أنولوجيا من بين الأسباب الأخرى لهذا التقارب واتجاه الفلاسفة إلى العرفان والإشراق.

إن الحكمة المتعالية عمدت إلى التعريف بالقرآن والعرفان والبرهان بوصفها أمورًا لا تقبل الانفكاك، وفرضت بذلك هدوءًا وطمأنينة كاملة على الفضاء الحكمي الإسلامي. وبالتالي فقد انحسر الكثير من النزاعات التي كانت تبدو مستعصية على الحل، وزالت الشروخ التاريخية العميقة التي كانت قائمة بين الشريعة والفلسفة. وكان الكثير من أتباع صدر المتألهين من أصحاب النظر في الحكمة المتعالية، وكانوا في الوقت نفسه من المحققين في العرفان النظري، وكانوا كذلك من السالكين في أودية العرفان العملي أيضًا. ومنذ ذلك الحين لم يعد أصحاب العرفان يعتبرون قراءة الفلسفة مانعًا يحول دون الشهود والسلوك، بل وصاروا يرونه مساعدًا على ذلك، وكان أتباع صدر المتألهين يرون فائدة في تعلم العرفان من أجل تطوير فهمهم، بل وكانوا في الأساس يميلون إلى العرفان، بل وكانوا من أصحاب العرفان أيضًا. إن المحقق



المنتسب إلى مدرسة صدر المتألهين، متعبّد حكيم وعارف، وقد وحد بين هذه الحقول الثلاثة في وجوده، وإن توهم الانفصال بينها لا يسبب له امتعاضاً. إن هذا التماهي والتناغم تحوّل إلى سنّة فكرية وعمل على بسط نفسه بين العلماء والمفكرين المتمين إلى مدرسة صدر المتألهين.

## المصادر

- القرآن الكريم.
- ابن الفناري، مصباح الأنس، طهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ هـ ش.
- ابن ترکه، صائن الدين، تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، طهران، انجمن حكمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ هـ ش.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تصحيح وتحقيق: مجتبی زارعي، قم، نشر بوستان كتاب، ۱۳۸۱ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، منطق دانشنامه علایی، تصحيح: محمد معين و سيد محمد مشكات، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (المنطق)، تحقيق سعيد زاو و اخرون، قم مكتبة السيد المرعشي النجفي ۱۴۰۴ هـ.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (الطبيعيات)، تحقيق سعيد زاو و اخرون، قم، مكتبة السيد المرعشي النجفي ۱۴۰۴ هـ.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق سعيد زاو و اخرون، قم، مكتبة السيد المرعشي النجفي ۱۴۰۴ هـ.
- \_\_\_\_\_، التعليقات، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط ۴، ۱۳۷۹ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، المباحثات، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۷۱ هـ ش.

\_\_\_\_\_، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مصحح: دانش پژوه، محمد تقی،  
تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.

\_\_\_\_\_، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ هـ.

- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، (أربعة مجلدات) بيروت، دار صادر.

- ابن فهد الحلي، عدّة الداعي ونجاح الساعي، تصحيح: أحمد موحدی قمی، دار الكتاب الإسلامي،  
۱۴۰۷ هـ.

- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفی، طهران، ۱۳۹۹ هـ.

- استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهی، طهران،  
انتشارات سروش، ۱۳۷۹ هـ.ش.

\_\_\_\_\_، التصوف والفلسفة، محقق: امام عبد الفتاح، قاهره، مدبولی.

- افلاطون، دوره آثار، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفی، طهران، انتشارات خوارزمی،  
۱۳۳۷ هـ.ش.

- الجامي، نور الدين عبد الرحمن، نفحات الأنس من حضرات القدس، تقديم وتصحيح وتعليق:  
محمود عابدي، طهران، نشر اطلاعات، ۱۳۸۲ هـ.ش.

- جوادي آملي عبدالله، شمس الوحي تبريزي، تحقيق: على رضا روغنى موفق، قم، اسراء، ۱۳۹۸ هـ.  
ش.

\_\_\_\_\_، رحيق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶ هـ.ش.

- جيلسون، اتين، نقد تفكر فلسفي غرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدی، طهران، انتشارات  
حکمت، ۱۳۵۷ هـ.ش.

- حسن زاده الأملي، حسن، شرح العيون في شرح العيون، قم، نشر بوستان كتاب، ۱۳۸۷ هـ.ش.

\_\_\_\_\_، عيون مسائل النفس، طهران، انتشارات أمير كبير، ۱۳۷۱ هـ.ش.

- الحلبي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، قم،  
جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ هـ.ق.

- \_\_\_\_\_، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم، تحقيق: محسن بيدارفر، بيدار، ١٣٦٣ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، حلّي، ابن فهد، عدة الداعي ونجاح الساعي، تصحيح: احمد موحدى قمى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ هـ ق.
- \_\_\_\_\_، الرازي محمد فخر الدين، المباحث المشرقية، قم، بيدار. ١٤١١ م.
- \_\_\_\_\_، الرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، طهران، جمعية الاثار والمفاخر الثقافية، ٢٠٠٤ م.
- \_\_\_\_\_، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تحرير القواعد المنطقية، قم، تصحيح: محسن بيدارفر، ١٣٨٦ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، السهروردي، الشيخ شهاب الدين، سلسلة مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح: هنري كوربان، والسيد حسين نصر، ونجف قلي حبيبي، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ط ٢، ١٣٨٣ هـ.
- \_\_\_\_\_، مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح: هنري كوربان والسيد حسين نصر، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٩٦ م.
- \_\_\_\_\_، شريف، ميان محمد، تاريخ فلسفه در اسلام، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، الشيرازي، صدرالدين محمد، أسرار الآيات و أنوار البينات، تصحيح: محمد خواجهوي، طهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٦٠ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، تفسير القرآن الكريم، تحقيق محمد خواجهوي ومحسن بيدارفر، ج ١، قم، انتشارات بيدار، ط ٢، ١٣٦٦ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، الحاشية على إلهيات الشفاء، قم، بيدار.
- \_\_\_\_\_، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار احياء التراث، ١٩٨١ م.
- \_\_\_\_\_، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، المطبوعة ضمن الرسائل الفلسفية لصدر المتأهلين، تصحيح وتحقيق: حامد ناجي الإصفهاني، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٧٥ هـ.

- \_\_\_\_\_ ، رسالة في الحدوث، تصحيح وتحقيق: السيد حسين موسويان، طهران،  
 بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٧٨ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، رسالة الشواهد الربوبية، المطبوع ضمن سلسلة الرسائل الفلسفية  
 لصدر المتألهين.
- \_\_\_\_\_ ، رسالة المشاعر، إعداد: هنري كوربان، طهران، انتشارات كتابخانه  
 طهوري، ط ٢، ١٣٦٣ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق: السيد جلال  
 الدين الآشتياني، مشهد، مركز نشر دانشگاهي، ط ٢، ١٣٦٠ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، شرح الهداية الأثرية، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، بيروت، مؤسسة  
 التاريخ العربي، ١٤٢٢ هـ
- \_\_\_\_\_ ، شرح أصول الكافي (أربعة مجلدات)، تحقيق: محمد خواجهوي، طهران،  
 مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٨٣ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، شرح وتعليق صدر المتألهين على احياء شفاء، تصحيح وتحقيق وتقديم:  
 نجفقلي حبيبي، طهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ١٣٨٢ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، العرشية، تصحيح: غلام حسين آهني، طهران، انتشارات مولی، ١٣٦١  
 هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، طهران،  
 نشر أنجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٥٤ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ ، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجهوي، تقديم: علي عابدي شاهرودي،  
 طهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ ش.
- \_\_\_\_\_ الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، انتشارات بيدار.
- \_\_\_\_\_ صدر الدين القونوي، محمد بن إسحاق، الفكوك، تصحيح: محمد الخواجهوي، طهران، نشر مولی،  
 ١٣٧١ هـ ش.

- صدرائي خوئي، علي، كتاب شناسي تجريد الاعتقاد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٨٢ هـ ش.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، ١٣٩٨ هـ.
- \_\_\_\_\_، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: مهدي لاجوردي، طهران، انتشارات جهان، ١٣٧٨ هـ.
- طباطبائي محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، المترجم: عمار ابورغيف، بيروت، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٢ هـ ق.
- \_\_\_\_\_، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- \_\_\_\_\_، البرهان، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٧ هـ ش.
- الطوسي، نصير الدين محمد، أجوبة المسائل النصيرية، إعداد: عبد الله نوراني، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٣ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، أساس الإقتباس، تصحيح: مدرس رضوي، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٦١.
- \_\_\_\_\_، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، به اهتمام ايزوتسو و مهدي محقق، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٩١.
- \_\_\_\_\_، تلخيص المحصل، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي مك غيل، ١٩٦٠ م.
- \_\_\_\_\_، شرح الإشارات والتنبيهات، قم، دار نشر البلاغة، ١٣٧٥ هـ ش.
- عارفي، عباس، البديهي ودوره في نظرية المعرفة، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، ١٣٨٩ هـ ش / ٢٠١٠ م.
- غزالي، ابو حامد محمد، المنقذ من الضلال، مقدمه: على بوملحم، بيروت، دارالهلل، ١٩٩٣ م.
- فارابي، محمد بن محمد، المنطقيات، مصحح: دانش پژوه، محمد تقى، قم، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤٠٨ هـ ق.

- فولكيه، بول، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٤٧ هـ ش.
- فناري حمزه، مصباح الأنس، قم، مولى، ١٣٩٨.
- قونوي صدرالدين محمد بن اسحاق، الفكوك، تصحيح: محمد خواجوى، تهران، مولى، ١٣٧١.
- القيصرى، داود بن محمود، شرح قيصرى بر فصوص الحكم ابن عربى (الطبعة الحجرية)، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٧٥ هـ ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، طهران، ١٤٠٧ هـ.
- كوربان، هنري، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أسد الله مبشري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧١ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جواد طباطبائي، طهران، انتشارات كوير.
- مجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مسكويه الرازي، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: عماد الهلالي، بغداد / بيروت، منشورات دار الجمل، ٢٠١١ م.
- مصباح اليزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة در راه حق، ١٤٠٥ هـ.
- المطهري، مرتضى، خدمات متقابل اسلام و ايران، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٦٨ هـ ش.
- المولوي الرومي، جلال الدين محمد، المثنوي المعنوي، تصحيح: بهاء الدين خرمشاهي، الكتاب الثاني، طهران، نشر ناهيد، ط ٢، ١٣٧٨ هـ ش.
- نراقى مولى مهدى، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تحقيق: مجيد هادى زاده، تهران، حكمت، ١٤٢٣ هـ ق.
- نصر، سيد حسين، معارف اسلامي در جهان معاصر، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٩٩.
- يزدان پناه، السيد يد الله، تأملاتي در فلسفه اسلامي، الكتاب الأول، قم، نشر كتاب فردا، ١٣٩٥ هـ ش.

\_\_\_\_\_، تأملات في فلسفة الفلسفة الاسلامية، ترجمة احمد وهبة، بيروت معهد المعارف الحكمية.

\_\_\_\_\_، حكمت اشراق، تحقيق وتدوين: مهدي علي پور، قم وطهران، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ١٣٨٩ هـ.ش.

\_\_\_\_\_، «عقل گریزی عرفان؟!»، مجلة معرفت فلسفی، السنة الثانية، ١٣٨٤، الرقم ٤.

\_\_\_\_\_، فروغ معرفت در أسرار خلافت و ولایت (شرح علی رسالة مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية)، تحقيق وتدوين: سعيد هلالیان، طهران، مؤسسة چاپ و نشر عروج (التابعة لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني رحمته الله عليه)، ١٣٩٥ هـ.ش.

\_\_\_\_\_، مباني و اصول عرفان نظري، تدوين: السيد عطاء أنزلي، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني رحمته الله عليه، ط ٢، ١٣٨٩ هـ.ش.

\_\_\_\_\_، مختصات حکمت متعالیه، تدوين: رضا درگاهی فر، قم، انتشارات آل احمد، ١٣٩٩ هـ.ش.



## هذا الكتاب

قد شهد العالم الإسلامي عدة مناهج مختلفة تعالج الواقع من وجهات نظر متفاوتة، ومن تلك المناهج المنهج الفلسفي بمدارسه الثلاثة المشائية والإشراقية والصدراية، وهذه المدارس الفلسفية رغم اشتراكها في أساسيات المنهج الفلسفي في الاعتماد على البرهان، غير أنها تختلف وتتفاوت في كيفية معالجة الواقع وإضافة مواضيع أخرى في مادة القياس، وهذا ما تم بيانه بشكل مستوفي في هذا الكتاب.



الإسلاميات

<http://www.iicss.iq>  
[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)