

قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري

- | | | |
|--------------------|-------------------------|----------------------|
| ١٩ . عمّار الصيمري | ١٠ . طلال الحسن | ١ . أسعد الشمري |
| ٢٠ . قيصر التميمي | ١١ . عبد الجبار الرفاعي | ٢ . حميد هدّو |
| ٢١ . محمّد الربيعي | ١٢ . عبد الرضا افتخاري | ٣ . حيدر اليعقوبي |
| ٢٢ . محمّد القاضي | ١٣ . عبد الله الأسعد | ٤ . خليل رزق |
| ٢٣ . محمود الجياشي | ١٤ . عبد الله الجعفري | ٥ . خليل العاملي |
| ٢٤ . مهدي راد | ١٥ . عقيل الزهرائي | ٦ . رضا الغرابي |
| ٢٥ . ميثاق العسر | ١٦ . علي العبادي | ٧ . زاهد جول |
| ٢٦ . نجاح النويني | ١٧ . علي العلي | ٨ . زيد البطّاط |
| | ١٨ . علي المدن | ٩ . سلمان عبد الأعلى |

الجزء الرابع

يطلب من

• مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسّسة الثقلين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين؛

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير؛

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[٥]

المنطق ونظرية المعرفة

١. قراءة في كتاب: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين - محمد زاهد جولد
٢. قراءة في كتاب: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة - حميد مجيد هدّو
٣. قراءة في كتاب: الثابت والمتغير في المعرفة الدينية - علي العلي
٤. قراءة في كتاب: شرح منطق المظفر - نجاح النويني

قراءة في كتاب مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين (المنهج في المجال التداولي الإسلامي)

بقلم

محمد زاهد جول*

- تركيا -

* كاتب وباحث في قضايا الفكر الإسلامي. باحث في مركز البحوث الإسلامية بأسطنبول. شارك في العديد من الندوات العلمية والمؤتمرات، مثل: مؤتمر «الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة منهجية ومعرفية» والذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجمعية الفلسفية العربية / عمان والجامعة الأردنية. كتب العديد من البحوث في شؤون الجماعات الإسلامية لعدد من مراكز دراسات عالمية، وحقق الكثير من كتب التراث، وعدداً من الرسائل في مشروع «سلسلة تجديد النظر في التراث الفلسفي والكلامي». له أبحاث متنوعة منشورة في المجلات وضمن الكتب البحثية والعشرات من المقالات في جريدة الوطن العمانية.

تمهيد

يتمتع مفهوم المنهج بحضورٍ كثيفٍ في مجال الدِّراسات العلميَّة المعاصرة، ولا ينفكُّ كلُّ من تعاطى البحث والدِّرس عن التَّشديد على أهميَّة المنهج للوصول إلى الحقيقة، باعتباره تتبُّعاً لخطوات مضبوطة في البحث، فما يميِّز المعرفة العلميَّة عن المعارف العامَّة هو الالتزام الفعلي بالمنهج الذي يتمثَّل في جملة من المبادئ النظرية والخطوات الإجرائية الدقيقة، ويستخدم مفهوم المنهج بدلالات متعدِّدة، حيث يترادف أحياناً مع مفهوم النظرية والنَّمُودج المعرفي، ويتحدَّد أحياناً بجملة الأدوات والتكنيكات البحثية، ويختلط كثيراً بمفهوم العلم الذي يدرس تكوينه وبناءه المنطقي والمعرفي الذي يعرف بالمنهجية^(١).

ماهية المنهج

يشير مفهوم المنهج (Method) في لغة الإغريق إلى (Following after) أي: الإتيان أو المتابعة أو السير وراء شيءٍ آخر. وقد تطوَّرت دلالات المفهوم تاريخياً؛ فقد استخدم بمعناه العلمي الاصطلاحي خلال القرن السادس عشر مع بداية الثورة العلميَّة التي طرأت على العلوم الطبيعيَّة، أو من خلال استخدامها للتجريب والتحويل الكمي كمنهجية للتفسير والتنبؤ، ومن ثمَّ فقد تمَّ ربط مفهوم المنهج بمفهوم العلم، ثمَّ استخدمت بعد ذلك صيغة «المنهج العلمي» تمييزاً لطبيعة هذا المنهج، وانطلاقاً من رؤية تعمل على الدمج بين المفهومين، إذ ترى أنَّ العلم يتميِّز بمنهجه، وأنَّ أهمَّ ما يميِّزه عن باقي حقول

(١) نظريَّات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسيَّة العربيَّة: مقارنة ابستمولوجية، نصر محمَّد عارف، جامعة العلوم الإسلاميَّة والاجتماعية، ليزيرج - فرجينيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م: ص ٧٣-٧٤.

المعرفة الأخرى هو المنهج وليس المحتوى، ومن ثمّ يكون الاهتمام بوسائل تحليل المعرفة والقواعد التي تضبط ذلك. وحيث إنّ هناك ما يشبه الإجماع على أنّ العلم عبارة عن بناء الافتراضات والمفاهيم والمناهج والنظريات والقوانين المنظّمة حول موضوع معين، أو عبارة عن فعلٍ معرفيٍّ معيّن مستقلٍّ ومحدّد المعالم والحدود مع الحقول الأخرى، فالمنهج هو أحد مكونات العلم وليس مرادفًا له، فهو عبارة عن إجراءات تهدف للوصول إلى المعرفة التي تتضمن قواعد وخطوات الإجابة على أسئلة البحث واختبار فرضياته.

ويمثّل المنهج بحسب المنظور المعاصر السّمة الأساسيّة للعلم، أمّا المعارف العامّة والمعتقدات المختلفة، فإنّها تستند في المقابل إلى أسلوب الرواية والتداعي والإدراك الحسيّ العادي، وبهذا فإننا نتوافر على تصوّرين للمنهج العلمي، وهما: الأوّل: ينعته بالمنهج الفرضي الاستنباطي، والثاني: ينعته بالمنهج التجريبي الاستقرائي.

فالأوّل يغلب عليه الطابع الاستنباطي، وربّما ترك للاستقراء وظيفة ثانويّة مساعدة من أجل توطيد العلاقة بالمجال الوقائعي، والثاني يغلب عليه الطابع الاستقرائي، لكنه يعتبر الاستنباط عمليّة مهمّة في تنظيم القوانين العلميّة بعد صياغتها، وقد تطوّر توجّهان بشكل متوازٍ، إذ ساد الطرح الأوّل لدى معظم العقلائيّين، وساد الطرح الثاني لدى معظم التجريبيّين، وقد جعل البعض من نمطيّ الاستدلال وهما: «الاستنباط» و«الاستقراء» مرحلتين متكاملتين في المنهج^(١).

ومن هنا فإنّ البحث العلمي يبنّي على منهجين في العرف العلمي المعاصر: الأوّل: تكوينيّ يدرس نشأة النظم الفكرية (المذاهب، المدارس، الاتجاهات،

(١) الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقليّة العمليّة، بنّاصر البعزاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ ص ٥٧.

التيارات... الخ)، ويعتمد أساساً على المادة المخزونة في كُتب الطبقات.
والثاني: تفكيكي ينطلق من النّظيمة المكوّنة والمنسّقة ليكسرها إلى أجزاء،
ويردّ كلّ جزءٍ إلى أصله.

ولكلّ من المنهجين مصاعب ومزالق، والمسلك الأوّل رديف لتاريخ الأفكار، وقواعده معروفة منذ زمان، ولا يتميّز اليوم إلاّ بالزيادة في الضّبط والتدقيق. أمّا الثاني فإنّه يشترك في غالب أسسه المعرفيّة مع علمي اللّسانيّات والمنطق، وكلّ دراسة لا تراوح بين هذين المنهجين لا تحظى عادةً برضى الأخصائيّين، والمطلوب اليوم من كلّ بحثٍ يطمح إلى أن يتحوّل إلى مرجع هو أن يكون تكوينيّاً ونسقيّاً؛ فالخطاب الذي يتسم بالتكامل والشّمول يتضمّن حتماً خطابين؛ أحدهما تاريخيّ والثاني منطقيّ، بالتّاريخ يتكوّن المعقول، وبالمعقول ينتظم الواقع^(١).

معالم المنهج الإسلامي

إنّ المنهج الإسلامي في تناول الظواهر المختلفة ليس مجرد نقلٍ مقلدٍ من الحضارات الأخرى، مع التسليم بتداخل الحضارات وتأثيرها عبر التاريخ؛ فالحضارات المتعدّدة ساهمت في بناء المعرفة العلميّة عبر عمليّات تلاقح ثقافيّ، بحيث أضحى مفهوم العلم عمليّة ساهمت بها شتّى الثقافات والحضارات، ولم تعد أسطورة المعرفة الغربيّة ذات الأصول الإغريقيّة سوى وهم أيديولوجيّ يهدف إلى الهيمنة والسيطرة والاحتكار من خلال مفهوم «إمبرياليّة العلم»^(٢) إلاّ

(١) مفهوم العقل، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ ص ١٠.

(٢) حول علاقة الثقافات والحضارات المختلفة في تأسيس المنهج العلمي والمعرفة، انظر: الثقافة والإمبرياليّة، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة

أنّ المنهج العلمي يناقض جملة الأطروحات العنصرية، ويعمل من خلال البحث عن الحقيقة على ترسيخ المعرفة العلمية، ومع ذلك فلا يمكن القول بكونية العلم ونفي خصوصيته، فقد أنتجت هذه الدّعوى تحت شعار التّحديث، استعماراً مدمراً وتغريباً شاملاً^(١) عمل على طمس الهويّات الوطنيّة وتخريبها وتغريبها. ولعلّ السبب في حصول الاضطراب والبلبلة حول كونيّة المنهج وعالميّة العلم، هو الغفلة عن الإطار المؤسّس للمنهج؛ فالمنهاج هو الطريق الموصل إلى المقصد، وبقدر اكتمال المقصد وبيانه يكون المنهاج المؤدّي إليه كذلك، والمنهج ودراسته لا يمكن أن تكتمل إلاّ بالفطنة لما يمكن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلاّ عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادّة، وشرط في معالجة التطبيق^(٢).

أهميّة المنهج والمنهاج عند السيّد الحيدري

ولأهميّة المنهج ودراسته جاءت قراءتي لكتاب السيّد العلامة كمال الحيدري، وذلك للاطلاع والنظر والتعرّف على رأي أحد العلماء البارزين من مدرسة أهل

الثانية، ١٩٩٨.

(١) بذريعة شموليّة المنهج العلمي، شاع فكر القطيعة مع التراث عند معظم المتعاطين مع فكرة النهضة، بحيث أصبح شعار القطيعة أساساً لجُلّ المفكرين العرب، فقد انتهى هؤلاء إلى القول بوجوب متابعة نسق المنهجية والتجديد الغربي باعتباره ظاهرةً كونيّةً، تستند إلى علميّة المنهج وتحقيق التقدم والنهضة للخروج من حالة التخلف والتأخر، ومن أبرز ممثلي هذا التيار الدكتور عبد الله العروي، وبدرجة أقلّ: الدكتور محمّد عابد الجابري الذي يطالب بالقطيعة مع العرفان والبيان، والالتحاق بالبرهان، وهو في نهاية المطاف لا يختلف عن العروي، وكذلك الدكتور محمّد أركون.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، د. محمود شاكر، دار الهلال، القاهرة، أكتوبر، ١٩٨٧م:

ص ٣٤.

البيت في قضية ومسألة المنهج عند المسلمين^(١)، ومعرفة كيفية تناوله لهذه المسألة الجليّة.

قسّم السيّد الحيدري كتابه إلى خمسة مباحث، هي:

١. التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
٢. نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
٣. المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
٤. منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
٥. خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.

المبحث الأوّل: التفسير الماهوي للمعرفة

في تمهيد المبحث الأوّل أشار المؤلّف أولاً إلى أهميّة وفائدة بحث الوجود الذهني، ثمّ بحث ثانياً في تاريخ البحث عن الوجود الذهني. أمّا أهميّة، فإنّ المؤلّف يرى أنّ بحث الوجود الذهني من أهمّ المسائل التي طُرحت في الفلسفة الإسلاميّة، خصوصاً عند مدرسة الحكمة المتعالية، ذلك لأنّها ترتبط بأهمّ مسألة في نظريّة المعرفة، وهي قيمة المعلومات التي يمتلكها الإنسان عن الواقع الخارجي، بمعنى: هل يدرك الإنسان الأشياء وهي في الخارج إدراكاً كاملاً في الوجود الذهني؟ ومن هنا يمكن اعتبار هذه المسألة أساس المسائل الأخرى، وأنّ تفرّق المذاهب المعرفيّة يتمّ باختلاف النظر إليها. فالسُّفسطائيّة تنكر الواقع الموضوعي وتنكر القدرة على التعرّف عليه، «وبهذا يتميّز سبيل الفلسفة اليقينيّة التي جاء بها أفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الفلاسفة في العصر الإسلامي، وديكارت وليبنيتس

(١) للمزيد حول قضية المناهج، يمكن الرجوع إلى بحث الكاتب: ماهيّة المنهج في المجال التداولي الإسلامي، مجلّة التسامح، سلطنة عمان، عدد: ٢٥.

ومجموعة أخرى من الفلاسفة المحدثين في أوروبا، عن سبيل فلسفة الشك التي أسّسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان لها أتباع في اليونان ثمّ في الإسكندرية وأخيراً في أوروبا^(١).

أمّا تاريخ البحث عن الوجود الذهني، فهو في نظر السيّد الحيدري من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فعندما تُرجمت الفلسفة اليونانية لم يكن لبحث الوجود الذهني أيُّ أثرٍ في كُتُب أوائل من ترجموها أو أخذوا عن الكُتُب اليونانية، حيث لا نجد هذا البحث في مؤلّفات الفارابي ولا ابن سينا ولا الشيخ السهروردي، ويرى السيّد الحيدري أنّ أوّل من تعرّض لهذه المسألة بعنوان بحثٍ مستقلٍّ هو الفخر الرازي (٦١٠هـ)^(٢)، وأنّ المحقّق الطوسي (٦٧٢هـ)، قد تبع الفخر الرازي في بحث الوجود الذهني في كتابه «تجريد الاعتقاد»^(٣).

وبالرغم من أنّ السيّد لا ينفي ورود بعض المعاني عن هذه الفكرة في كتب المتقدّمين، إلّا أنّها لم ترد كبحثٍ مستقلٍّ، وفي تقديرنا أنّ في ذلك نظراً، لأنّ حجة الإسلام أبا حامد الغزالي رحمه الله تعرّض لهذه المسألة في مراتب الوجود كثيراً^(٤).

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، دار فراق للطباعة والنشر، قم، ١٤٢٦هـ: ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١١. وانظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م: ج ١، ص ١٣٠.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص ١١. وانظر: تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي، تحقيق: عباس محمّد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٦م: ص ٦٣.

(٤) انظر: معيار العلم في المنطق، حجة الإسلام الإمام أبي حامد الغزالي، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م: ص ٤٧. ونسبه إلى شرح المنظومة: ج ١، ص ٢١١.

ثم استعرض السيد الحيدري الأقوال الواردة في المسألة وأدلتها^(١)، ومن الإشكاليات التي تطرح على منكري الوجود الذهني: ما الذي يحدث للإنسان عندما يواجه أي حقيقة من حقائق العلم الخارجي حتى يتحقق له العلم بتلك الحقيقة؟^(٢) هناك عدة اتجاهات للإجابة على هذا السؤال ومن أهمها:

الاتجاه الأول: نظرية مشهور الفلاسفة

يقول السيد الحيدري: إن المشهور بين الفلاسفة في العصر الإسلامي أنّ للماهيات بالمعنى الأخصّ نحوين من الوجود هما:

١. الوجود الخارجي: وهو الذي يترتب عليه الآثار المختصة بتلك الماهية، سواء كانت تلك الآثار كمالات أولية مثل النطق للإنسان، أو كمالات ثانوية مثل الشيء بعد تحققه مثل الضحك.

٢. الوجود الذهني: وهو الوجود الذي يحضر عند العالم، ولا تترتب عليه تلك الآثار التي كانت تترتب عليه وهو في الخارج.

ولازم التصديق بالوجود الذهني: «أنّ العلاقة التي تقوم بين العالم والواقع الخارجي هي علاقة ماهوية وليست وجودية»^(٣).

إن نظرية مشهور الحكماء في الوجود الذهني تقوم على ركنين هما:

القول الأول: إنّ الماهية بالمعنى الأخصّ (أي ما يقال في جواب ما هو) لها

نحوان من الوجود: ذهنيّ وخارجي.

القول الثاني: إنّ هناك عينية بين الخارج والذهن من حيث الماهية لا

الوجود.

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٧.

وأدلة القول المشهور من وجوه^(١):

الوجه الأول: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدومات.

الوجه الثاني: تصوّر المعدومات في الخارج.

الوجه الثالث: الماهية الصرفة لا تحقّق لها في الخارج.

الوجه الرابع: الكلّي العقلي غير موجود في الخارج.

الاتجاه الثاني: نظرية الإضافة

وهو القول الذي ينكر أصل الوجود الذهني، وهو المنسوب إلى جماعة المتكلمين^(٢)، كما في شرح «غرر الفرائد» للسبزواري^(٣)، ونسبه في «شرح المواقف» إلى جمهور المتكلمين، وهو المعروف بنظرية التعلّق في كلمات أبي الحسن الأشعري حيث يقول: «إنّ حقيقة العلم عبارة عن تعلّق بين العالم والمعلوم»^(٤). وقال: «واختلفت النسبة إلى الفخر الرازي، فبعضهم نسب إليه إنكار الوجود الذهني مطلقاً، وبعضهم يرى أنّ الرازي وإن كان يعتقد بالوجود الذهني، إلاّ أنّه ينكر أن يكون العلم هو الوجود الذهني نفسه، بل يعتقد أنّ العلم على الإطلاق - حصولياً كان أو حضورياً - إضافة، وأنّ الحصول منه إضافة بين العالم وبين الوجود الذهني، وهي الصورة المنطبعة في الذهن المطابقة للواقع الحاكية عنه»^(٥). وقد يبدو للقارئ أنّ المؤلّف ينسب إلى المدرسة الأشعرية القول بنفي

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ١٨.

(٢) هنا يرد سؤال على السيد كمال الحيدري، لماذا لم يعز ما ينسبه إلى المتكلمين إلى مصادرهم وكتبهم، وهي بالتأكيد متوفرة لديه، فهذا مأخذ معرفي وعلمي لا ينبغي الوقوع فيه.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٧.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣٠.

الوجود الذهني، بينما ينسب إلى المدرسة الإمامية^(١): القول بوجود الوجود الذهني، وهو إذ يذكر موقف قطب الدين الشيرازي^(٢) في الإنكار على رأي المنكرين والتشنيع عليهم، فكأنه ينكر على المدرسة الأشعرية التي نسب لها القول بهذا الرأي دون تحقيق علمي كافٍ^(٣).

الاتجاه الثالث: نظرية الشبح

يرى السيد الحيدري أن هذه النظرية أكثر نظريات الوجود الذهني تداولاً بين الفلاسفة القدماء والمعاصرين في الفلسفة الغربية، حيث ذهبوا إلى أن «الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوع محاكاة، كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرترسة في الخارج»^(٤).

ولم يرغب المؤلف أن يشنع على الفلاسفة المتقدمين ولا الفلاسفة الغربيين المتأخرين، فدافع عن وجهة نظرهم، ودافع عن استعمالهم لكلمة الشبح فقال: «والحق أن ماهيات الأشياء لما لم تظهر عنها ولم تصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا

(١) لم يرد في كلام السيد الحيدري ما يدل على هذا التصنيف - أي الإمامية وغيرها - الذي ذكره الباحث في مقاله.

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٣٠.

(٣) دار نقاش طويل بين متكلمي أهل السنة المتأخرين حول مسألة الوجود الذهني، من حيث تعريفه، ثم من حيث إثباته ونفيه، وقد اختلف مثبتوه في حجج إثباتها، كما اختلف نافوه في حجج نفيها، ومن ثم اختلفوا في الحاصل في الذهن، وهي الماهيات أنفسها، أم ظلالها وأشباحها. للمزيد حول المسألة، انظر: الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني لطاشكبري زاده، اعتناء محمد زاهد جول، منشورات الجمل في ألمانيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٩. والرسالة المخطوطة لابن كمال باشا عن الوجود الذهني.

(٤) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٣٢.

١٨ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

أثم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن^(١)، وأيد رأيه برأي المحقق حسن زادة آملي، وهو ما لم يفعله مع أصحاب القول الثاني القائلين بالإضافة، الذي نسب إلى المدرسة الأشعرية.

وبعد أن ذكر السيّد الحيدري ردود من أصبح يصفهم بالحكماء على القائلين بنظرية الشيخ بالمعنى المخالف لرأي الحكماء، ذكر في الفصل الثاني: الإشكالات الواردة على نظرية الفلاسفة مع الإجابة عنها^(٢)، فكان الإشكال الأوّل: اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد، والإشكال الثاني: اندراج شيء واحد تحت مقولتين، والإشكال الثالث: الجمع بين المتقابلات، والإشكال الرابع: لزوم وجود أشخاص حقيقية من الممتنعات. والإشكال الخامس: انطباع الكبير بالصغير. والإشكال السادس: عدم حضور الماهيات في الذهن. والإشكال السابع: اجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد. وقد رد السيّد الحيدري على هذه الإشكاليات بأجوبة موسّعة وكثيرة.

ثم بحث السيّد الحيدري في الإجابة على التساؤل الأساسي الذي من خلاله يجب على كثير من الإشكالات والاعتراضات السابقة، وهو: هذه المدركات عموماً، أهي قائمة بالذات قيماً حلولياً، بمعنى أنّها حالة في النفس حلول العرض في الموضوع - كما هو المشهور بين فلاسفة المشائين - أم إنّ حال النفس بالنسبة إلى هذه الصور أشبه بالفاعل المخترع لها منها بالمحلّ القابل؟^(٣).

فجاء الجواب المنسوب إلى أتباع الحكمة المتعالية، إلى الاعتقاد بأنّ الله

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٣٦.

(٢) انظر: فهم الإنسان، النظرية المعرفية العربية، عمران نزال، دار القراء، عمان، ودار قتيبة، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م.

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٨٣.

سبحانه خلق النفس الإنسانيّة بنحو لها القدرة على إنشاء هذه الحقائق بإذن بارئها. وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ الصُّور العلميّة تنقسم إلى جزئية وكليّة. أمّا الصور العلميّة الجزئية من المحسوسات والمتخيّلات فهي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل^(١).

وتوضيح ذلك: أنّ النَّفس من خلال ارتباطها بالواقع الخارجي تستعدّ أن تخلق صور الأشياء الخارجيّة في صقع ذاتها لكن بنحو آخر من الوجود يختلف سنخاً عن الوجود الخارجي لتلك الأشياء^(٢).

المبحث الثاني: نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا

ثمّ ينتقل الكتاب لمبحث الموضوع الثاني، وهو: نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا، وقد تناول في هذه الرسالة بحثين:

المبحث الأوّل: نظريّات في حقيقة نفس الأمر. المبحث الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها.

وبحث في أهميّة البحث في نفس الأمر وعلاقته مع مبحث الوجود الذهني والعلاقة بين بحث نفس الأمر وعلم المنطق، فقال عن أهميّة البحث: أن يكون عندنا ملاك ومعيار نعرف من خلاله قيمة ما عندنا من قضايا تشكّل مساحة واسعة من حياتنا الفكرية، وكيف لا ندرك تلك الأهميّة، إذ بذلك المعيار نطمئنّ إلى ما نسعى للحصول عليه وهو المعرفة، والمعرفة هي إدراك الحقيقة، فما لا حقيقة له لا يهمنّا أمره ولا نسعى وراءه^(٣).

وهنا نقل المؤلّف رأي صدر الدين الشيرازي عن غاية الفلسفة فقال:

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩١.

٢٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

«انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة، بل في صورته ورقشه وهياته ونقشه، وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد المرسلين، المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله إلى ربه، حيث قال: «ربّ أرني الأشياء كما هي»، وللخيل عليه السلام حين سأل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً»^(١).

ثم تحدّث المؤلف عن فئات الإدراكات من وجهة نظر الفيلسوف، فكانت ثلاث فئات رئيسية هي: الحقائق وهي تلك التي لها مصاديق واقعية في الخارج، والاعتبارات وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً، مثل الرئاسة والملك^(٢)، والفرق بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية: أنّ الإدراكات الحقيقية هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الاعتبارات فإنّها فُرُوض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم ولا واقع لها وراء ظرف العمل^(٣).

والفئة الثالثة للإدراكات هي الوهميات، وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس^(٤).

والعلاقة بين الوجود الذهني وملاك الأمر، هو أنّ البحث في الوجود الذهني بحث عن قيمة المعرفة التصورية، بينما البحث في ملاك الصدق إنّما هو

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ٩٢. وعزاه لكتاب: الحكمة

المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٩٤.

عن قيمة المعرفة التصديقية^(١).

وأما العلاقة بينه وبين المنطق، فالمنطق «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»^(٢)، بينما الثاني يأخذ على عاتقه تبين طريق إثبات الصواب والخطأ.

وجاء الفصل الأول في نظريات في حقيقة نفس الأمر، فكانت النظرية الأولى تقول: إن نفس الأمر هو العقل الفعال^(٣)، والنظرية الثانية تقول: بحد ذات الشيء نفس الأمر حد^(٤). والنظرية الثالثة هي نظرية الطباطبائي، الذي يعتقد أن المراد من نفس الأمر هو الثبوت العام الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية^(٥). والنظرية الرابعة هي نظرية العرفاء، والتي تعتقد أن نفس الأمر هو متعلق بعلم الحق تعالى قبل الإيجاد في مقام ذاته. وفي هذا الصدد ينقل من قول داود القيصري: «فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كليها وجزئها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء»^(٦).

وأما الفصل الثاني: القضايا التي وقع الحديث في ملاك صدقها وكذبها، وهذه القضايا هي القضايا الحملية، والقضايا الشرطية، والطائفة الأولى تنقسم إلى موجبة وسالبة، والطائفة الثانية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة^(٧).

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٩٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: ص ١١٩.

(٥) المصدر نفسه: ص ١٢١.

(٦) المصدر نفسه: ص ١٤٤.

(٧) المصدر نفسه: ص ١٥٩.

المبحث الثالث: المدارس الخمس في العصر الإسلامي

والقسم الثالث للكتاب هو للحدّث عن المدارس الخمس في العصر الإسلامي. يقول السيّد الحيدري: «إنّ الغرض الأساسي الذي دعاه إلى كتابة هذه الرسالة حول المناهج المعرفية لدى علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم، هو بيان أنّهم جميعاً - إلا من شدّد منهم - متفقون على حجّية الدليل العقلي في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، بل نجد ذلك حتّى عند المدارس الماديّة في الفكر الإنساني، حيث إنهم وإن أنكروا ما وراء المادّة ولكننا نجدهم في مقام الاستدلال والبحث العلمي يعتمدون المنهج العقلي أيضاً»^(١).

وفي الفصل التمهيدي لهذا القسم تكلم المؤلف عن أهميّة البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسته، وتحدّث عن بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات، وبيان المشكلة الأساسيّة التي يعاني منها الإنسان، وبيان الحاجة إلى تكوين رؤية كونية، وأخيراً تحدّث عن مقدّمة منهجيّة.

وقد تحدّث عن الميول والإحساسات الفطريّة التي لا تفارق الإنسان، وهي حبُّ الاطّلاع والكشف عن المجهولات والوصول إلى الحقائق، وحبُّ الخير والفضيلة والأخلاق والقيم، وحبُّ الجمال والميل إليه، والميل إلى الإبداع، والعشق والعبادة^(٢).

وفي بيان المشكلة الأساسيّة التي يعاني منها الإنسان تحدّث عن فئتين انقسمت إليهما القافلة البشريّة، وهما:

الفئة الأولى: أنكروا أن يكون لهذا العالم مبدأً ومنتهاً، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ...﴾ (الجنّة: ٢٤).

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٨.

والفئة الثانية: لم تقبل الجواب السابق، وتبحث عن المبدأ والمنتهى والطريق المستقيم إلى الغاية.

أما المدارس وأنواع الرؤى الكونيّة التي يقع الحديث عنها، فهي^(١):

١. المدرسة المشائيّة.

٢. المدرسة الكلاميّة - الدينيّة.

٣. المدرسة العرفانيّة.

٤. المدرسة التوفيقيّة، التي تنقسم بدورها إلى:

أ. المدرسة الإشرافيّة.

ب. مدرسة الحكمة المتعالية.

وتحدّث السيّد الحيدري عن خصائص المدرسة المشائيّة فقال: «تمتدّ جذور المدرسة المشائيّة إلى سقراط وأرسطو، حيث امتازت بالمنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، حتّى في ما يرتبط بالأخلاق والسياسة. فإنّ هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقيّة. وأنّ الرّوح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وبتحولات الميتافيزيقا التجريديّة عموماً. ومحاولة ربط الأبحاث الفلسفيّة بالقضايا الحيائيّة للإنسان، فإنّ فلسفة سقراط هي أوّل فلسفة يونانيّة اهتمت بالقضايا الأخلاقيّة»^(٢).

ثمّ جاء دور أرسطو تلميذ أفلاطون وكبير فلاسفة اليونان الملقب بالمعلم الأوّل، حيث استطاع هذا الفيلسوف تأسيس فلسفة جبّارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتّى اتجاهاته، ويعود ذلك إلى الأسس المنطقيّة التي

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠١.

وضعها في قالب علميّ دقيق.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشائية من خلال ترجمة الفلاسفة اليونانية إلى اللغة العربية، كان في طليعة المترجمين «يعقوب بن إسحاق الكندي»، فكان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلاسفات، وكان دوره الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها متطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

واستمرت حركة الترجمة حتى ظهور أبي نصر الفارابي الملقب بالمعلم الثاني، وابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، لآته رئيس المدرسة المشائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلاسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولذا يرفض السيّد الحيدري تهمة الدكتور محمّد عابد الجابري لابن سينا أنّه من فلاسفة العرفان المعتقد بالكشف والشهود وأنّه لا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي^(١).

ويرى السيّد الحيدري أن جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية، - وهناك شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا - ولم يكن ذلك مقصوراً على الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتجاه الكلامي والعرفاني أيضاً؛ لأنّ هؤلاء جميعاً يؤمنون بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلمين وعرفاء^(٢).

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٠٤-٢١٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٥.

وفي تقديرنا أنّ هذا الرأي من أفضل آراء الكتاب، ويمتاز عن آراء المدارس الإسلامية الأخرى، باحترام القراءات الفلسفية، واعتبارها فكراً فلسفياً إسلامياً. ولكنه يرى أنّ الفلسفة المشائية لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، وبالأخصّ في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسية الكثيرة التي أخفقت فلسفياً وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجد في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث إنّها كانت موفّقة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبيين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

وكان من أخطاء فلسفة المدرسة المشائية اعتقادهم أنّ معطيات العقل غنية عن البحث والتفسير والنقد والتمحيص، على عكس معطيات الشريعة، فإنّها قابلة لكلّ تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا منشأً لابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحو أو بآخر، فاتّهموا من قبل خصومهم المتكلمين بأنّهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية، وإنّما الذي يهّمهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفية مهما أمكن^(١).

وخلاصة قول السيّد الحيدري عن المدرسة المشائية: «إنّ هذا الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي استطاع أن يحكم قبضته الفكرية وتكون له السّلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته (الحكمة المتعالية) وعندها أخذ نجم هذا الاتجاه بالأفول»^(٢).

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٧.

من الملاحظ على خلاصة السيد الحيدري: أنّ ما يذكره قد يعبر عن دائرة خاصّة من الفكر الفلسفي الإسلامي، وهو في نظر الحيدري دائرة الفكر الفلسفي في المدرسة الإمامية من الشيعة، وإلا فإنّ علماء الفلسفة من العرب والغربيين الذي درسوا الفلسفة الإسلامية وأعلامها لا يأتون على مثل هذه النتيجة ولا يعرفونها، بل نظرة التقدير والإكبار لا زالت قائمة لفلاسفة المدرسة المشائية وأكبر ممثليها من المسلمين ابن رشد الحفيد^(١).

المدرسة الكلامية

يعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل.

وعلم الكلام هو: العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي^(٢). ووظائفه هي تبيين أصول الدين وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلامية، وإثباتها بالأدلة العقلية، والدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك. وهذه الوظائف المشار إليها تعبر عن جهةٍ عن المسؤولية الملقاة على عاتق عالم الكلام، متمثلةً بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلم في المقام الأول من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وُصوله إلى هذه الأصول التي أثبتتها ودافع عنها، لأجاب: إنّ ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة. وهذا يعني أنّ هذه المدرسة يمكن تصنيفها على الاتجاه النقلي في المقام الأول من البحث^(٣).

(١) كان من حقك أن تقول إنّ هذه النتيجة خاطئة للأسباب التالية، أمّا أن تعدّها خاطئة

لمخالفتها لمن تعتقد بهم والذين لا يريدون أن يروا غيرهم فلا. (المعدّ)

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢١١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢١٣.

وهكذا يوافق السيّد الحيدري الدكتور محمّد عابد الجابري بأنّ علم الكلام ليس من الأبحاث العقلية ولا الفلسفية ولا البرهانية وإنّما من العلوم النقلية، وحتىّ يشمل هذا التعميم كلّ علم الكلام الإسلاميّ فإنّه يشمل علم الكلام في المدرسة السنية، أي مدرسة أهل السنة والجماعة، بل لعلّهم هم وحدهم المقصودون بمدرسة المتكلّمين في هذا الكتاب، وبذلك جازف المؤلّف الحيدري بالقول بأنّ أدلّته، هي أدلّة علم الكلام من الكتاب والسنة، ولم يقل إنّ أدلّته من الكتاب والعترة، فقال في هامش نفس الصفحة: «لا يقال: لماذا لا تبدّل لفظة السنة بالعترة - كما ورد في حديث الثقلين - لأنّه يقال: إنّ البحث الكلامي لا يختصّ بالمدرسة الإمامية، وإنّما هو أعمّ، ومن هنا عبرنا بالسنة ليكون شاملاً لجميع المدارس الكلامية، العامة والخاصّة»^(١).

فالمؤلّف يظهر حرصه على جعل مدرسة المتكلّمين هي في الغالب من أهل السنة، وربّما يشمل بهم مدرسة المعتزلة، لأنّه يريد حصرهم كلّهم بأنّهم من أهل النقل دون العقل، وهو لا يقصد بذلك الإساءة لهم، وإنّما يقع في هذه المغالطة ليجعل علوم العقل التي يدعو لها من اختصاص المدارس الإمامية التراثية والحديثة والمعاصرة، ولا نعلم ما الذي يضطرّ العالم الشيعي إلى أن يؤسّس دعوته على ما يخالف «الآخرين»!!؟.

ويخلّص إلى القول: «إنّ المدرسة الكلامية لم يحالفها التّوفيق لتأسيس منظومة عقلية كاملة ومنسجمة ومتقنة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكلّ الظواهر الدينية المتعلقة بأصول الدين»^(٢).

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٠٤.

وهذا يكشف عن أنّ السيّد الحيدري ليس بصدد توجيه الكلام إلى المدرسة السنية - كما يقول الباحث - وإنّما نظره أعمّ من ذلك، كما أشير إليه في المقالة. (المعدّ)

(٢) المصدر نفسه: ص ٢١٣.

ويعزو الحيدري السبب الرئيسي إلى أن هؤلاء (المتكلمين) «تعاملوا مع الظواهر النقلية بنحوٍ يرفض أي تفسيرٍ أو شرحٍ أو نقدٍ لها، مع أنها لا تفيد في كثير من الأحيان غير الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلم في المعارف المرتبطة بأصول الدين»^(١).

وفي المقارنة بين المدرسة المشائية والمدرسة الكلامية، يجد الحيدري: أنها يختلفان في المنطلق والوسيلة والهدف. أما المنطلق، فالأتجاه المشائي يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلا بالمنهج والأسلوب التعقلي، بينما يرى الاتجاه الكلامي أن الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى الكتاب والسنة. أما الوسيلة، فالأتجاه المشائي يرى أنه لا بد من اعتماد المقدمات البرهانية لإثبات الحقائق والمدعيات، خلافاً للاتجاه الكلامي فإنه يستعين بالمقدمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأما الهدف فإن الاتجاه المشائي يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية، ويبحث في ظواهر الشريعة، محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف الاتجاه الكلامي على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أن الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمس بأي نحو من الأنحاء، وإنما يجب على العقل ومعطياته أن يطبق نفسه على تلك المدعيات.

ومما يلاحظ على هذه المقارنة وما قبلها أنها تفتقد إلى التوثيق العلمي، فكل ما نسبه الحيدري إلى مدرسة السنة أو مدرسة المتكلمين لم يوثقه لمرجع أو مصدر معتبر عن أهل السنة أو المتكلمين، مما يفقد مقارنته قيمتها العلمية أولاً، والأمر الآخر أن الحيدري ضحى بعلم الكلام لصالح المدرسة المشائية نكاية بمدرسة أهل السنة، وأغلب الظن أن الكثير من علماء المدرسة الإمامية لن يوافقوا

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢١٤.

الحيدري في عدم إنصاف علم الكلام لأسباب تراثية مذهبية.
وقد طرح السيّد الحيدري سؤالاً لا نعرف لماذا أقحمه في بحث مدرسة المتكلمين وهو: ما هو الفرق بين هذا الاتجاه واتجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟^(١)

فكان جوابه: لا يخفى أنّ مصطلح أهل الحديث قد يُطلق ويراد به أولئك الذين اعتمدوا الحديث (النبيّ)^(٢) والرواية في مقام استنباط الفروع الدينيّة، ويقع قباهم أهل القياس^(٣) مثلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وقد يطلق ويراد به الذين اعتمدوا النصّ الديني في مقام الاستدلال على أصول الدين في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفرقون عن المتكلمين حيث إنهم اعتمدوا النصّ الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلمين حيث لم يعتمدوا النصّ إلّا في المقام الأوّل^(٤).

المدرسة العرفانية

ينقسم العرفان إلى قسمين، الأوّل: هو العرفان النظري، وهو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي: «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكنّ العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود^(٥). ويسأل السيّد الحيدري: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي، أو

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢١٤.

(٢) هذه المقابلة لا تصحّ عند السيّد كمال الحيدري، لأنّه جعل المتكلمين من أهل النقل، والتقسيم الذي ينسب إليه الاختلاف هو بين أهل الأثر والنقل وأهل الرأي والعقل، أي بين أهل الحديث والمتكلمين، وبما أنّ المتكلمين عند الحيدري من أهل النقل، فهم وأهل الحديث سواءً في حكمه. (المعدّ)

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢١٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٢١.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٢٥.

النصّي (الكلامي) لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟
والجواب يأتي من كلام ابن عربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها
الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمم، فإنّ الأمر أكبر من أن
يقف عليه الفكر... فللعقول حدّ تقف عنده»^(١).

والمؤلّف إذ يذكر نقله من كلام ابن عربي، إلّا أنّه لا يرجع إلى كتب ابن
عربي نفسه، وإنّما ينقله من كتاب «جامع الأسرار» للسيّد حيدر الأملي.
والخلاصة: أنّ العارف لا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم
والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها، هي مشاهدة جمال الحقّ وشهود
حقائق هذا العلم على ما هي عليه^(٢).

أمّا القسم الثاني من العرفان فهو العرفان العملي، وهو الذي يتعهّد تفسير
وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدّم المجاهدة
والتصفية والتزكية^(٣).

المدرسة الإشرافية؛ عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

يلاحظ القارئ أنّ في هذا العنوان دفاعاً عن كلّ من يتّهم المدرسة الإشرافية
بالعرفان، والغريب أنّ اسم الإشراف لا يفيد إلّا العرفان، فكان هذا الاسم من
الأضداد، فالاسم إشرافيّ والفعل عقليّ، وهذا منهجٌ يقلب الحقائق وغير
علميّ، فما الذي يمنع أن تكون هناك مدارس إسلامية من شتى الفرق والمذاهب
عرفانية أو بيانية وأتباع هذه المدارس التراثية أو المذهبية أو الطائفية يرجّحون
الرؤى الفلسفية البرهانية والعقلية المنطقية؟

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٦.

يعدّ شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلافٍ في ما إذا كان هذا الاتجاه امتداداً للاتجاه الأفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟^(١).

يقول السهروردي في التعريف بنهجه: «وأما أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقربة إلى القدس، فقد حدثت نفسك بالمتنع أو شبيه المتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»^(٢).

يقول السهروردي في (حكمة الإشراق): «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهي متوغّل في التأله عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحث عديم التأله.

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

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

وينقل السيّد الحيدري شرح قطب الدين الشيرازي لهذه الطبقات فيقول: «إنّ الطبقة الأولى هم كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري، ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي.

وإنّ الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين، كأكثر المشائين

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٤٤.

أتباع أرسطو، ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإنَّ الطبقة الثالثة هم أعزَّ من الكبريت الأحمر، ولا نعرف أحداً من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخرين غير صاحب هذا الكتاب^(١). وهذا النوع من الكلام عن الطبقات ليس كلاماً إسلامياً ولا علمياً، فكيف يوصف الأنبياء بالحكماء المتأهلين وهم غير باحثين، فالأنبياء الصادقون الذين أنزلت عليهم الكتب من عند الله تعالى، لا يصحَّ وصفهم بغير الباحثين، لأنَّهم في بحثهم عن الحقيقة وهم أنبياء لا يرقى إليهم أحد من أدعياء التألّه والحكمة والبحث، فما الحاجة لمثل هذه الأقوال التي لا دليل عليها من عقل ولا شرع.

مدرسة الحكمة المتعالية؛ مشروعٌ للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

قبل الخوض في معرفة فلسفة الحكمة المتعالية، نجد أنَّ العنوان الذي وضعه السيّد الحيدري عنوان خاطئ، إذ إنَّ وضع القرآن الكريم في الوسط بين البرهان والعرفان، يوحي بأنَّ القرآن دون البرهان وأعلى من العرفان، وكان الأحرى أن يكتب بأنَّه مشروعٌ للتوفيق بين البرهان والكلام والعرفان، أو كما فعل محمّد عابد الجابري في تقسيم الأنظمة المعرفية إلى بيان وعرفان وبرهان. ولعلَّ الصواب هو ما ذكره المؤلّف أنّها محاولة للتوفيق بين العقل والكشف والشرع^(٢)، بمعنى التوفيق بين الفكر العقلي والفكر الصوفي والفكر العقدي.

واضع هذه المدرسة صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، وهي في تقدير السيّد الحيدري مرحلة أرقى ممّا سبق، أي أرقى من المدرسة المشائية والكلامية والإشراقية، بل موفّقة بينها وشاملة عليها، وهذه في الغالب من باب الأمنيات، أو الرغبة عند المؤلّف أن يقتنع القارئ بها، ولكنّها محاولة مجانية للصواب، لأنَّ

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٦٢.

كلّ محاولة توفيقية فاقدة للإبداع أولاً، وتحاول إرضاء جميع الأطراف على حساب الحقيقة ثانياً، وعاجزة أن تكون موقفاً فلسفياً متميزاً ثالثاً.

وإذا كانت محاولة الشيرازي هي محاولة جمع أفهام المسلمين للقرآن على مدرسة واحدة^(١)، فإنّها محاولة غير علمية ولا عملية أيضاً، فلا يمكن جمع أفهام المسلمين للقرآن على فهم واحد إطلاقاً، بل الأصل هو تعدّد الاجتهادات وتنوعها^(٢).

وانتهى السيّد الحيدري بعد عرض آراء صدر الدين الشيرازي في فلسفته الحكمية المتعالية إلى القول: «وقد تبين أنّ المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان والعرفان والقرآن على حدّ سواء، بنحو أدى إلى التوفيق والانسجام التام ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أن كلّ واحدة تختطّ لنفسها طريقاً معيّناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرّض لها بنحو من الشاهد والمؤيد»^(٣).

وأنّ دعوته: «هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام»^(٤).
وعند سؤال المؤلف عن مدرسة الشيرازي إن حققت النجاح في تأسيس

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٥٧ و ٢٥٨.

(٢) فهّم التوفيق الإبداعي الذي تنشده البشرية للخلاص من الاختلافات والذي لا يستطيعه كلّ أحد، أنّه كمصالحة سياسية أو إرضاء كلّ بقبول بعض ما أتى به، أو على طريقة قريش عندما عرضت على الرسول صلّى الله عليه وآله أن يعبد هو أصنامها عاماً وتعبد هي ربّه عاماً. ومن الواضح أنّ الأمر ليس كذلك لمن تدبّر في البحث الذي أورده السيّد الحيدري في بيان خصائص هذه المدرسة. (المعدّ).

(٣) مدخل إلى مناهج المعرفة، مصدر سابق.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٧٦.

منظومة فلسفيّة متقنة، أجب: «لأريب أنّ النّجاح الذي حقّقه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً جداً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، وبالأخصّ في المدرسة الإشراقية التي حاولت ذلك ولم توفّق له، مع أنّ عناصر الاتّجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل مشتركة، وربّما هو سرّ نجاح هذه المدرسة وتحوّنها إلى إطار فكريّ وفلسفيّ ظل سائداً لقرون متعدّدة إلى يومنا هذا. في هذا المقام من البحث تجلّت عبقرية صدر المتألّهين، حيث استطاع أن يحقّق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفيّة أدّت إلى نظام عقليّ جديد قائم على أسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكاناني وعلاقته بمبدئه المتعالّي»^(١).

إنّ فلسفة صدر الدين الشيرازي واضحة وضوح الشمس بأخذها بالإشراق والعرفان، ولذا فمهما قيل إنّها تأخذ بالعقل والبرهان، فإنّها تصنّف على أنّها مدرسة عرفانية إشراقية، وهذا حال الغزالي وابن عربي وابن سينا أيضاً، فكلّ ما رمي به الغزالي وابن عربي وابن سينا يمكن أن يرمى به صدر الدين الشيرازي، وفي تقديرنا أنّ للمدرسة الإمامية أهدافاً خاصّة من التركيز على الجانب العقلي الفلسفي البرهاني لمدرسة صدر الدين الشيرازي وتغافل الجوانب الإشراقية والعرفانية، وذلك من أجل تراجع العرفان والإشراق منذ أوائل القرن الماضي في العالم الإسلاميّ كلّّه، والمدرسة الإمامية تبحث عن مرجعية تراثية خاصّة بها ومن تراثها، وكذلك إحداث التوازن داخل المدرسة الإمامية بعد أن طغى عليها الإشراق والعرفان، فقد ذهبت الدراسات الفلسفيّة إلى أنّ الشيعة أوّل من تهرمس في الإسلام^(٢)، أي أوّل من أخذ بالعرفان والغنوصية والباطنية،

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٢٧٧.

(٢) انظر: كتاب تكوين العقل العربي، الدكتور محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩١م: ص ٢٠٠، و ص ٢٢٥.

والمؤلف الحيدري يحاول إضعاف هذه التهمة بتجاوز المدرسة الفلسفية الإمامية مرحلة السهروردي الإشراقي إلى مدرسة الحكمة المتعالية على يد الشيرازي، أي: إن الفلسفة الشيعية الإمامية استقرت على الحكمة المتعالية عموماً. وحتى لا يبدو المؤلف مناصراً إلى الجانب الإشراقي والعرفاني الذي لا تنفيه مدرسة الحكمة المتعالية، ذهب (المؤلف) لبحث الفوائد المترتبة على البحث الفلسفي وهي:

١. تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية.
٢. معرفة العلة العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى.
٣. إثبات مواضيع العلوم الأخرى.
٤. أن العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أمتها قطعية.
٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى.

وبصدد النقطة الأخيرة يقول المؤلف: «لقد غزا العالم الإسلامي - منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين - سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم الحضارية ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمدد الاستعمار امتداداً فكرياً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاد على الأمة وسرّ أصالتها المتمثل في الإسلام...»

ومن الواضح أنه لم يكن للإسلام أن يقول كلمته من خلال الاقتصار على القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمة المسلمين عليهم السلام، ذلك لأن الغزو الثقافي الفكري الذي غزا العالم الإسلامي كان يستهدف أولاً القرآن العظيم لإسقاطه عن عين الاعتبار والاعتماد... إلا أنه لم

كان الكاتب المحترم قد ذكر قبل ذلك أن السيد الحيدري يوافق الدكتور الجابري بأن علم الكلام ليس من الأبحاث العقلية ولا الفلسفية ولا البرهانية... مضعفاً للجابري، والآن يعتمد في اتهامه للشيعية. (المعدّ)

٣٦ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

يكن هناك طريق لردّ تلك المذاهب المادّية والفلسفات المنحرفة والملمحة إلّا من خلال الاستدلال القائم على المنطق العقلي والقياس البرهاني، لأنّه هو المقياس المشترك في التفكير البشري على مسرح التاريخ»^(١).

وبذلك يظهر السيّد الحيدري متبنيّاً لدورٍ جديدٍ للفلسفة وهو الدِّفاع عن الإسلام والمسلمين، فقال: «وهذا ما وجدناه جليّاً في المحاولات التي قام بها فلاسفتنا المعاصرون ونخصّ بالذكر منهم: الطباطبائي، والصدر، والمطهّري، وجوادي آملي وغيرهم من أعلام هذا الاتجاه الذين حاولوا أن يقفوا أمام ذلك الغزو الفكري من خلال المنهج العقلي الذي اتّبِعوه في مؤلّفاتهم المختلفة»^(٢).

المبحث الرابع: منهج الطباطبائي في تفسير القرآن

في هذه الدراسة يقدّم المؤلّف بكلمة «المنهج»: «مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان للدخول إلى استنباط حقائق أو عقائد معيّنة»^(٣).

يرى المؤلّف أن «الميزان في تفسير القرآن» للطباطبائي هو كتاب عقائديّ، بيد أنّه كتاب عقائديّ منطلق من القرآن الكريم^(٤).

يذكر الحيدري أنّ في الفكر الإسلامي ثلاثة مناهج لدراسة العقيدة وهي:

«١. المنهج العقلي، وهو المنهج المشائي الذي يستند إلى العقل ومعطياته في اكتشاف العقائد والتأسيس للرؤية الكونية.

٢. المنهج الكلامي أو النصّي - إن صحّ التعبير - وهو منهج اعتمد النصّ نفسه بدلاً من أن يقف على مقدّمات عقلية، وإن كان يوهّم الآخرين بأنّه منهجٌ

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، السيّد كمال الحيدري: ص ٣٠٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٠٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣١١.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣١٤.

عقلي، باعتبار أنه سعى - وهو بصدد الوقوف أمام المنهج الفلسفي - لأن يستحدث مجموعة أسلحة عقلية كي يستطيع أن يقاوم بها المنهج العقلي، وإلا فهو منهجٌ نصي في مقام اكتشاف العقيدة، وإن كان عقلياً في مجال مناقشة الآخرين، وبالأخصّ في مضمار مناقشة المنهج الفلسفي العقلي.

٣. المنهج العرفاني الكشفي الذي يعتمد تزكية الباطن للوصول إلى حقائق

الوجود.

وعندنا منهج آخر، هو الذي حاول أن يؤسس له ويشيد قواعده شيخ الإشراق السهروردي، وتبعه على ذلك صدر المتألهين الشيرازي في «الحكمة المتعالية». وجوهر هذا المنهج أن يستفيد من معطيات البرهان والقرآن والعرفان والمكاشفة للوصول إلى رؤية كونية متكاملة^(١).

ينتهي المؤلف الحيدري إلى أن المنهج الأخير هو منهج الطباطبائي وهو منهج الخميني وتلاميذه، وبذلك يمكن القول بأنه منهج المدرسة الشيعية الإمامية المتنبى، بينما لم يذكر من هم أصحاب المنهج الأول، المنهج العقلي المشائي، وفي الغالب أنه لا يمثله أحد، والهدف من ذكره، سحب العقل من منهج المتكلمين، الذين ذكرهم في المنهج الثاني، وبذلك يحكم المؤلف الحيدري بأن منهج المتكلمين وهو منهج من يوصفون بأهل السنة والجماعة^(٢) بما فيهم مدرسة المعتزلة وأهل الحديث، ليس من المنهج العقلي، وهم إذا استعملوا المنهج العقلي، فإنهم يستعملونه في الرد على الآخرين، ولعل المقصود خصومهم. بينما المنهج الرابع الذي اختاره منهجاً مستقلاً عن المناهج الثلاثة السابقة،

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٣١٦.

(٢) لم يجعل السيد الحيدري هذا المنهج مختصاً بأهل السنة والجماعة، وإنما ذكر ذلك لعموم المنهج الكلامي، كما هو واضح لمن راجع البحث في الكتاب. (المعدّ)

فهو منهج من «يستفيدون من معطيات العقل والكشف ليحضروا بين يدي القرآن، ولينهلوا من عطاياه؛ بمعنى: أن الأصل عندهم هو النصّ القرآني ولكن يتمّ الدخول إليه بخلفيّة المعطيات العقلية والعرفانية. أي: إن هؤلاء يمثلون بين يدي القرآن ليستمعوا إليه برؤية عقلية عرفانية»^(١).

وفي تقدير المؤلف أنّ هذا هو منهج السيد الطباطبائي رحمه الله، الذي يصف منهجه فيقول: «وسنضع ما تيسر لنا بعون الله سبحانه من الكلام على هذه الطريقة في البحث عن الآيات الشريفة في ضمن بيانات، قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجة نظرية فلسفية أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة علمية»^(٢).

ويقول المؤلف: «في هذا الضوء يميّز السيد الطباطبائي بين حركتين أو مسارين، فالذي يجعل العقل أو النقل بكلّ معطياتها ونتائجها مبنياً وميزاناً فهذا هو المنهج التطبيقي. أمّا الذي يجعل القرآن هو الذي يجب أولاً وقبل كلّ شيء، ولكن بإرشاد من العقل والنقل، فهذا هو المنهج التفسيري بهذا أيضاً يتّضح أمران:

الأول: لا يصحّ أن ينسب تفسير الميزان إلى التفاسير الفلسفية كما هو شائع لدى شرائح عديدة، فهو يفصل البحوث الفلسفية عن البحث التفسيري بعناوين مستقلة، ولا يدمج الاثنين في تركيب واحد، لأنّ للبحث الفلسفي اتّجهاً يمشي به، وللبحث التفسيري منهج آخر يمشي به.

الثاني: الأحرى أن يقال عن السيد الطباطبائي أنّه يستخدم المنهج العقلي في معارف القرآن ذات الصلة بموضوع العقل وحدوده، لكن بالمعنى الذي بيّناه من أنّ العقل بمنزلة المصباح الذي يرشد ولا يؤسّس مستقلاً في مقابل

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٣١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٩، وعزاه إلى الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ١٢.

القرآن»^(١).

وقد تحدّث المؤلّف عن نظريّة حقّ التّوحيد فقال ناقلاً عن تفسير الطباطبائي: «وقد أثبت القرآن أنّ أهمّ حقوق الإنسانية هو التوحيد والقوانين الدينية المبنية عليه»^(٢).

ثمّ قال المؤلّف الحيدري: «إذا أردنا أن نؤسّس نظريّة حقوق الإنسان في الإسلام فلا بدّ أن نجعل المحور فيها حقّ التوحيد، وكلّ حقّ يتعارض مع هذا الحقّ يسقط ولا قيمة له»^(٣).

البحث الخامس: خصائص عامّة في فكر الشهيد محمّد باقر الصدر

يرى المؤلّف أنّ من السمات البارزة التي تميّزت بها مدرسة السيّد محمّد باقر الصدر إبداعاته الأساسية في مجال المعرفة الإنسانية، ويعني به «تناول مصادر المعرفة ومنافعها الأساسية بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأولى للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان، وكيف تكوّنت حياته العقلية بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك الفكر والإدراك»^(٤). ويقول: «المتتبع للأبحاث الأصولية يعلم جيّداً بأنّ الأصوليين وإن لم يعنونوا البحث عن نظريّة المعرفة تحت عنوان مستقلّ إلا أنّ البحث الأصولي امتدّ إلى هذا المجال الأساسي بشكل عميق وواسع، ومن أهمّ مظاهره هو ما

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مصدر سابق: ص ٣٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤٣. وعزاه إلى: تفسير الميزان: ج ٢ ص ٧١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٢٩.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٤٩. فلسفتنا، الشهيد الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة: ص ٥٧.

٤٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

نجد في «الصراع الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الذي كان ولا يزال يتمخض عن أفكار جديدة في هذا الحقل»^(١).

وقال في «الأسس المنطقية»: «إنّ المعارف القبليّة كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكّل الأساس الأول للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتّى يتكامل البناء؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي عن المذهب الدّاتي اختلافاً أساسياً. فالمذهب العقلي لا يعترف إلاّ بطريقةٍ واحدةٍ لنموّ المعرفة وهي طريقة التّوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الدّاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة إحداهما التوالد الموضوعي، والأخرى التّوالد الدّاتي، ويعتقد المذهب الدّاتي بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الدّاتي»^(٢).

ويتحدّث السيّد الحيدري عن كتابه: «المذهب الدّاتي في نظريّة المعرفة» الذي استخلصه من فكر محمّد باقر الصدر، ومن أهمّ نتائجه معطيات البحث العقدي، حيث يذكر قول السيّد الصدر: «إنّ هذه الدراسة تبرهن على حقيقة في غاية الأهميّة من الناحية العقائديّة، وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة، وهذه الحقيقة هي: أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم من طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنّ هذا الاستدلال - كأيّ استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته وتطبيق للطريقة العامّة التي حدّدناها للدليل

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة، مصدر سابق: ص ٣٤٩. وعزاه لكتاب المعالم الجديدة للأصول، محمّد باقر الصدر: ص ٩٦.

(٢) مدخل إلى مناهج المعرفة، مصدر سابق: ص ٣٦٠؛ الأسس المنطقية للاستقراء، الشهيد الصدر، دار التعارف للمطبوعات: ص ١٣٤.

الاستقرائي في كلتا مرحلتيه.

فإنسان بين أمرين، فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل، وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي. وهكذا نبرهن أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ولا يمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء - الفصل بينهما^(١).

خاتمة

يبدو أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال أسيراً لسياقاته التاريخية، وعلى الرغم من بروز تيارات فكرية إسلامية تجديدية حققت تقدماً في تفهم الإسلام فكراً وممارسةً، وعملت على وصل التراث بالحدثة، وآمنت بقدرة التجدد الإسلامي على الاستطرد والتطور وفق استراتيجيات مبتكرة، وآليات متجددة في قراءة النص والواقع، إلا أن الكثير من القراءات الإسلامية المعاصرة تحكمها إرادة الاعتقاد وليس إرادة المعرفة، فالأيديولوجيا تهيمن على مجمل قراءة الأستاذ السيد العلامة الحيدري في كتابه «مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين»، بغض النظر عن كون دراسة المؤلف اقتصرت على دراسة مناهج المعرفة عند الشيعة الإمامية، رغم أنه عمم التسمية، وكان الأولى به تسمية الكتاب بمناهج المعرفة عند الشيعة الإمامية. كما أن الكتاب ليس دراسة موضوعية لمدارس المعرفة الإسلامية، وإنما محاكمة لمدارس معرفية متخيلة لترجيح واحدة منها، وهي فلسفة الحكمة المتعالية، وهو انحياز ينزع صفة البحث والموضوعية عن الكاتب؛ فالسيد كمال الحيدري دارسٌ وباحثٌ وناشرٌ

(١) مدخل إلى مناهج المعرفة، مصدر سابق: ص ٣٦٩؛ الأسس المنطقية، مصدر سابق: ص ٥٠٧.

٤٢ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج٤

في مذهبه الشيعي التراثي بجدّ ونشاط، ويتمتع بروح انتماء عالية للمذهب وأفكاره الفلسفية، بل هو يصنّف نفسه من دعاة الاتجاه العقلي والفلسفي المعاصر في المذهب الشيعي.

قراءة في كتاب المذهب الذاتي في نظرية المعرفة*

بقلم

الدكتور حميد مجيد هدّو

- العراق -

* مجلّة الموسم، موسوعة فصلية تصدرها أكاديمية الكوفة، العدد (٧٧ و٧٨) الخاصّ
بساحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٤٢٤.

من السمات البارزة التي تميّزت بها الفلسفة الغربيّة في القرون الأخيرة إسهاماتها الأساسيّة في مجال نظريّة المعرفة، ونعني بها تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسيّة بالبحث والدرس، ومحاولة استكشاف الركائز الأوّليّة للكيان الفكري الجبّار الذي تملكه البشريّة، والإجابة بذلك عن هذا التساؤل: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان وكيف تكوّنت حياته العقليّة بكلّ ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدُّ الإنسان بهذا السيل من الفكر والإدراك؟

وتنبع أهميّة هذا البحث من خلال أنّه يؤسّس للرؤى الكونيّة التي يملكها الإنسان عن الوجود بمفرداته الأساسيّة: الله، العالم، الإنسان، والتي تنبثق منها الأيدلوجيّات المتعدّدة التي تزخر بها الحياة الإنسانيّة.

بيان آخر: إنّ اختلاف الأيدلوجيّات في المجتمعات البشريّة والذي أدّى إلى اختلافهم في الأهداف والغايات التي ينبغي الوصول إليها وكذلك في الوسائل المؤدّية لتحقيق تلك الغايات إنّما ينبثق من تعدّد الرؤى الكونيّة التي تنطلق منها هذه الأيدلوجيّات. لكنّ سلسلة هذه التساؤلات لا تقف عند هذا الحدّ وإنّما يُطرح تساؤل آخر هو: لماذا اختلفت الرؤى الكونيّة فيما بينها؟ والجواب: إنّ ذلك ينبع من المناهج المعرفيّة التي اتّبعتها المدارس الفكرية المختلفة لاستكشاف حقائق هذا العالم. وبهذا نقف على الدور الأساسي الذي تلعبه نظريّة المعرفة في الكشف عن الرؤى الكونيّة.

والمتبّع لهذا اللون من البحث قد لا يجد له عنواناً خاصّاً في كلمات كثير من علماء المسلمين، إلّا أنّ هذا لا يعني عدم امتداد بحوثهم لطرح مسائلها متفرّقة هنا وهناك. وهذا ما نجده في أبواب مختلفة من أبحاثهم الفلسفيّة والكلاميّة والأصوليّة. فعلى سبيل المثال نجد أنّ البحث الأصولي عرض لهذا المجال بشكل

عميق وواسع من خلال البحث الذي دار بين الأخباريين والمجتهدين، والذي كان وما يزال يتمخض عن أفكار جديدة في هذا الحقل.

هذا ما أفاده العلامة الحيدري وأضاف: قال أستاذنا الشهيد الصدر قدس سرّه عن تاريخ هذا البحث: «وقد مُني علم الأصول بعد صاحب المعالم بصدمة عارضت نموّه وعرضته لحملة شديدة؛ وذلك نتيجةً لظهور الحركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمد أمين الاسترابادي المتوفى سنة ١٠٢١هـ واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر. وقد قُدِّر للاتجاه الأخباري في القرن الثاني عشر أن يتخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد راندها المجدد الكبير محمد باقر البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦هـ. وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية والانتصار لعلم الأصول حتى تضاعف الاتجاه الأخباري ومُني بالهزيمة، وقد قامت هذه المدرسة إلى صف ذلك بتنمية الفكر العلمي والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتى أن بالإمكان القول بأن ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضاهرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحققون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول»^(١).

محاولة الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء

وقد تعرّض السيد الصدر ضمن أبحاثه الأصولية لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية، إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي ونقده بما لم

(١) المعالم الجديدة للأصول، تأليف: سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سرّه: ص ٩٨ ص ١٠٧. المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ.

يسبقه به أحد، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية فأخرجها باسم كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء». وهذا ما أكدّه الصدر في تقارير بحثه الأصولي حيث قال: «إنّ طريقة تولّد المعارف البشرية حسبها يصوّرها المنطق الصوري أنّ الفكر يسير دائماً من معارف أولية ضرورية هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريق البرهان والقياس التي يحدّد صورتها علم المنطق، فأبى خطأ يفترض إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادّة القياس، فإن كانت المادّة أولية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها، وإن كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس، فينقل الكلام إليه حتّى ينتهي إلى خطأ يكون في الصورة، لأنّ المعارف الأولية لا خطأ فيها بحسب الفرض؛ لكونها ضرورية، وقد اصطلح عليها في الفكر البشري بمدركات العقل الأوّل، وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني.

إلا أنّ هذا التصوّر أساساً غير صحيح، على ما شرحناه مفصّلاً في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» فإنّ هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة»^(١).

والواقع أنّ كتاب الأسس المنطقية للاستقراء كما يقول أحد الباحثين المعاصرين: «يشتمل على أبداع أفكار وابتكارات الشهيد محمّد باقر الصدر، وهو من أحلى ثمار هذا الذهن الوقّاد الباحث والمبدع. ويمكن القول بجرأة: إنّ هذا

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية: تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر طاب ثراه، السيّد محمود الهاشمي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ: ج ١ ص ١٣٠.

الكتاب أوّل كتاب في تاريخ الثقافة الإسلاميّة حرّره فقيه مسلم، متناولاً فيه إحدى أهمّ مشكلات فلسفة العلم والمنهج العلمي المصيريّة، مع وضوح وبصيرة وشمول في عرض ونقد نظريّات حكماء الغرب والشرق.

مع ذلك فهذا الكتاب من أكثر دراسات هذا الراحل العظيم خفاءً وغربة. ورغم ترجمته إلى اللغة الفارسيّة ظلّ اسمه خفياً وبقيت قيمته مجهولة، ذلك لأنّ منطقة هذه الديار (إيران) يتّفقون على الاعتقاد بأنّ مشكلة الاستقراء عاجلها السلف من الحكماء، وعبر تشكيل قياس خفيّ يمكن تحويل المشاهدات إلى مجرّبات، ومن خلال الإفادة من قانون السنخيّة بين العلة والمعلول وأشباهه يعمّم الحكم الذي صدق في بضع تجارب على سائر الموارد المشابهة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يعتقد المطلعون على المنهج العلمي الحديث أنّ الاستقراء عقدة لا تُحلّ ومشكلة لا تعالج، وحلّها يشبه عندهم صناعة المكائن الدينامحراريّة من النوع الأوّل أو الثاني حيث اكتُشف بعد حين امتناع ذلك وخاب أرباب الصناعات التجاريّة في محاولاتهم الطموح العابثة.

من هنا يطرح الشهيد الصدر نظريّة جديدة في المعرفة لا يعالج في ضوئها مشكلة الاستقراء فحسب، بل يعالج مستعينا بها الكثير من قضايا المنطق والمنهج الحديث. وقد أطلق على هذه النظريّة اسم: المذهب الذاتي في المعرفة^(١) وهذا ما سنتوفّر عليه في هذه الدراسة.

وسيتّضح أنّ من أهمّ مقومات هذا المذهب في مرحلته الأولى (التوالد الموضوعي) هو الاعتماد على نظريّة الاحتمال. وليس خافياً أنّ هذه النظريّة التي

(١) الدكتور عبد الكريم سروش نقلاً عن الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، السيّد عمار أبو رغيف، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي،

اعتمدها الصدر في منهجه المعرفي الجديد كان قد بزغ نورها في بداية القرن العشرين على يد فلاسفة غربيين، حيث نجد أن البحث عن نظرية الاحتمال بدأ يأخذ إلى جانب بعده الرياضي بعداً فلسفياً منطقياً.

فبين العامين (١٩١٠ و ١٩١٣) ظهرت باكورة العمل المشترك بين الفيلسوف الإنكليزي: برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) وأستاذه ومواطنه الرياضي: ألفرد نورت وايتهد (١٨٦١-١٩٤٧) في ثلاثة مجلدات باسم (أصول الرياضيات) تأسيساً منها للمنطق الرياضي، وقد عدّه بعض الباحثين من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ البشرية، وكان (رسل) قد سبق ذلك بكتاب (مبادئ الرياضيات) عام ١٩٠٣. ثمّ تعرّض (رسل) سنة ١٩١٢ لمشكلة الاستقراء في كتابه (مشكلات الفلسفة) تحت عنوان (في الاستقراء).

وكان للعالم السوفيتي أندري كولوغوروف (١٩٠٣-١٩٨٧) عام ١٩٣٣ دور بارز في تحديد أنظمة العدّ التي تعتمد عليها نظرية الاحتمال.

وفي هذه الفترة توالت أعمال مجموعة من العلماء عملوا على التأسيس لبدهيات الاحتمال، وكان منهم فردريك وايزمان (سنة ١٩٣١)، ستيفان مازركيور (سنة ١٩٣٢)، جنينا هوزياسون (سنة ١٩٤٠)، كريان (سنة ١٩٤٠)، رايت (سنة ١٩٤١).

وفي ١٩٤١م انصرف الفيلسوف الألماني ردولف كارناب (١٨٩١-١٩٧٠) إلى دراسة الاستقراء ومشكلاته. وفي هذه الفترة تمكّن الفيلسوف الإنكليزي تشارلي دنبر بروود (١٨٨٧-١٩٧١) من التأسيس لبدهيتي (الاتصال) و(الانفصال) واللّتين نقلهما عنه (رسل) في كتابه الآتي.

وفي عام ١٩٤٨ يعود (برتراند رسل) إلى الساحة مع كتابه (المعرفة الإنسانية، مداها وحدودها) والذي خصّص حوالي (٨٠) صفحة منه للبحث حول نظرية الاحتمال، وقد لعب هذا الكتاب دوراً بارزاً في نقل أفكار القارة

الغربيّة إلى الشريقيّة كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وفي عام ١٩٥٠ ظهرت إحدى أعمق الدراسات حول الاحتمال والاستقراء، وذلك في كتاب كارناب: (الأسس المنطقيّة للاحتمال) الذي تناول فيه المسألة بعمق وتخصّص بعد أن كان كارناب - كما أشرنا سابقاً - قد انصرف إلى مشاكل الاحتمال والاستقراء منذ سنة ١٩٤١.

وفي العام نفسه نشر الدكتور المصري زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) كتابه المعروف (المنطق الوضعي) الذي تعرّض في الفصل الأخير منه إلى حساب الاحتمالات، ذاكراً بعض ما عند القوم من نظريّات لكن دون أن يأتي بجديد في المضمار.

وفي الجهة المقابلة - أعني قارّتنا الآسيويّة وبالتحديد الحاضرة العلميّة لمدينة النجف الأشرف - شهد مسجد الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة ومؤسس الحوزة العلميّة) في أوائل الستينيّات زرع بذور جديدة في الدرس الأصولي، لاحت بداياته في تمّوز من العام ١٩٦٣م، وذلك لدى وصول السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه إلى مبحث «حجّية الدليل العقلي». وقد تزامن بحثه في ذلك ونقاشه مع الأخباريين مع اطلاّعه على أثر الدكتور زكي نجيب محمود (المنطق الوضعي) والذي كان محفّزاً على الدخول في رحلة معرفيّة دارت رحاها حول الاستقراء ونظريّة الاحتمال والتي دامت زهاء تسع سنوات. وقد فتح هذا الأمر نافذة العلاقة بين السيّد الصدر والدكتور زكي نجيب محمود بتوسّط السيّد مرتضى الرضوي، فكانت بينهما مراسلات أشار فيها الدكتور زكي على السيّد الصدر بمراجعة كتاب برتراند رسل (المعرفة الإنسانيّة، مداها وحدودها) ممّا اضطرّ السيّد الصدر إلى تكليف أحد الأساتذة في بغداد بترجمة القسم المتعلّق بنظريّة الاحتمال إلى العربيّة ليتيسّر رجوعه إليه.

يكتب قدّس سرّه بتاريخ ١٥/١١/١٩٦٥م: «وشكراً جزيلاً للأستاذ الجليل

الدكتور زكي نجيب محمود على ما تفضل به من معلومات، فقد تفضل مشكوراً بالإرشاد إلى الفصل الأخير من كتابه الجديد (المنطق الوضعي) والقسم الخامس من كتاب برتراند رسل. أمّا كتاب المنطق الوضعي للدكتور زكي نجيب محمود فهو موجود عندي بطبعته الأولى في مجلّد واحد ضخّم، وقد جاء ذكره في رسالتي السابقة وأنا أعتزّ بما جاء فيه عن الاحتمال، وكنت ولا أزال أرجع إليه وأستفيد منه، ولكنّه كان بوّدي الاطلاع على نظريّة الاحتمال وبخاصّة عند (كينز) بصورة أوسع، ولهذا فكّرت في طلب ترجمة لكتاب (كينز) ويبدو الآن على ضوء رسالتكم أنّ ترجمة كتاب كينز تكتنفها الصعوبات. فإذا كان القسم الخامس من كتاب (برتراند رسل) الذي أشار إليه الدكتور زكي نجيب يكفي إلى حدّ ما لاستعراض النظريّة، فالرجاء يا أخي أن تفاوضوا الأستاذ الجليل زكي نجيب محمود على أساس ما تفضل به من إرشاد إلى القسم الخامس من ذلك الكتاب في استحصال مترجم موثوق به لهذا القسم خاصّة إذا لم يكن قد سبق أن تُرجم إلى اللغة العربيّة»^(١).

وقد تمخّض عن هذه الرحلة العلميّة مذهب جديد في المعرفة سمّاه السيّد الشهيد الصدر بـ«المذهب الذاتي للمعرفة» والذي بيّن أسسه المنطقيّة في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء».

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ هذه المحاولة هي «أفق جديد ونافذة جديدة اخترق بها السيّد محمّد باقر الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكّماء ومناطقة المسلمين. وكان هذا الأفق فصلاً أصيلاً صدر إثر تثوير إمكانات العقل والتراث دون أن يتردّد صاحبه في الإفادة ممّا

(١) فقه أهل البيت عليهم السلام، مجلّة فقهية تخصّصيّة فصليّة، العدد (٢٩): ص ١٦٤-

أنجزه الآخرون ودون أن يستسلم فيقلّد ما طرحه حكماء الغرب، بل ورد ميدان البحث واثقاً بمعدّاته، متسلّحاً بسلاح العلم المحايد، مقارعاً الحجّة بالحجّة، مع فهمٍ موفّقٍ للفكر الغربي من داخله.

ومن هنا حقّ على البحث العلمي المعاصر أن يسجّل للصدر على مستوى المنهج مزيّة ندر أن توفّر عليها باحث علمي في موضوع بحث غريب عن بيئته ومدرسته، حيث دخل السيّد الصدر ميدان البحث في قضية معالجة مشكلة الاستقراء التي تعني في الأفق الغربي المعاصر أمراً أجنبياً تماماً عن أفق ومناخ الفكر الشرقي وأدواته الثقافية، دون أن يستشرف على هذه القضية من الخارج، بل عالجها في ضوء معطياتها الداخليّة وفي ظلّ المناخ الرياضي والمنطقي الخاصّ الذي طُرحت خلاله.

وحقّ أيضاً على تاريخ البحث العقائدي الإسلامي أن يسجّل للصدر الفضل في رسم طريق جديد لخطّ هذا البحث الذي فقد في كثير من تجاربه روح الحياض التي يبتغيها الإسلام. ومن ثمّ لا بدّ لتاريخ العلم - إن أنصف التاريخ - أن يقف للصدر وقفة إجلال وتقدير، لرجل أيدلوجيٍّ يحمل فكراً وينتمي إلى مدرسة فكرية ذات تراث، لكنّه حفظ للعلم والفلسفة الحقّة حيادهما، فورد ميدان البحث العلمي والفلسفي في أخطر قضايا الفكر الحديث دون مسلمات لا تقبل الجدل»^(١).

كلمة لا بدّ منها

لكي نقف على أهميّة هذه الدراسة، لا بدّ من التوفّر أولاً على الهدف الذي توخّاه شهيدنا الصدر من محاولته التأسيسية، وقد أشار إلى ذلك في كلمته الأخيرة من الكتاب حيث قال: «إنّ هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت

(١) الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، مصدر سابق: ص ١٠.

عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدم اتجاهًا جديدًا في نظرية المعرفة يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث.

وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة. وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير؛ فإن هذا الاستدلال كأى استدلال علمي آخر استقرائي بطبيعته، وتطبيق للطريقة العامة التي حدّناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه (التوالد الموضوعي، والتوالد الذاتي).

فالإنسان بين أمرين:

- إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل.
 - وإما أن يقبل الاستدلال العلمي ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.
- وهكذا يتبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسها المنطقي الاستقرائي ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما^(١).
- ويمكن بيان هذا الهدف الأساسي الذي أشار إليه الشهيد الصدر من خلال النقاط التالية:

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات: ص ٥٠٧.

• «إعطاء نظرية المعرفة وظيفتها الحقيقية والتي تكمن في إنتاج معرفة تخدم حركة التكامل الإنساني في جميع ميادين الحضارة، وبالتالي إخراجها من المجال النظري البحت إلى حيث مجالات الفعل اليومي الإجرائي.

• إعطاء الوحي وظيفته الطبيعية والتي تكمن في ترشيد وتأطير عملية التطور والتكامل الإنساني معرفة وسياسة وعقيدة ومدنية... وعدم الاقتصار على الطابع الديني المحدود المقرر له من طرف أرباب الفكر الإنساني العالمي. وبذلك يصبح للوحي المقدس دور رئيسي في تسيير حياة الإنسان وإخضاع كل ما هو نسبي ومتغير وغير مقدس لقوانينه الفاعلة.

• إعطاء العقل البشري وظيفته الحقيقية التي خلقت من أجلها، وهي أن يكون الوساطة الضرورية بين المطلق والنسبي، والمقدس وغير المقدس، بين المتعالي والتاريخي، بين الوحي والممارسة العملية اليومية للإنسان؛ وبكلمة: بين الحقيقة الربانية المطلقة والثابتة، والحقيقة الإنسانية النسبية.

ولكي تتحقق هذه الأهداف كان لزاماً إبداع نظرية معرفية توفر العناصر الثلاثة في بنية مصادرها، ثم تقوم بعد ذلك بعملية التركيب للخروج في النهاية بالمنتوج المعرفي متجرداً عن كل عنصر من عناصر النسق، فلا هو إلهي محض ولا عقلي محض ولا تجريبي، وإنما خلاصة الجميع. وهذا هو الذي يجعل المعرفة متكاملة وعلى درجة كبيرة من اليقين من جهة، ويجعل كل عنصر من مصادر المعرفة حاضراً في جميع مجالات الفعل الإنساني مما يجعله متحرراً من جميع التناقضات المختلفة في حياته العملية من جهة ثانية.

وبهذا ننتهي إلى إنتاج معرفة إنسانية راقية وملزمة في نفس الوقت لكل إنسان، بحيث تنتفي وتندثر ظاهرة الجهل وذرائع عدم الوصول إلى المعرفة، ومعها يتم القضاء على ظاهرة الكفر والشرك والإلحاد.

على هذا الأساس جاءت محاولة معالجة إشكالية الدليل الاستقرائي ومسألة

الانتقال من الخاص إلى العام في عملية إنتاج المعرفة وتحديدًا اليقينية كمدخل في مسيرة إعادة بناء الإنسان من جديد.

إلا أن هذا المدخل جاء في الحقيقة للرد على شبهة أساسية هي طبيعة العلاقة الموضوعية القائمة بين عنصري الوحي والتجربة في نظرية المعرفة. إذ حتى إذا ما تم قبول الوحي كمعطى واقعي وضروري في عملية إنتاج المعرفة أو قسط منها، فكيف يمكن قبوله من حيث علاقته الموضوعية بالتجربة أو بقوانين العقل ومبادئه؟

هذه هي نوعية الإشكالية المطروحة في هذا المجال، والتي تم طرح إجابات وحلول لها قصد تجاوزها بطريقة تأسيسية، وهذا تلخيصها:

اعتبار علاقة الوحي بالتجربة المادية كعلاقة الخلية بالخلية داخل النسق الحيوي في أي كائن كان، فهما يؤديان وظائف ذات قواسم مشتركة من حيث أسلوب العمل والإنتاج. وهذه هي الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال سواء كان استدلالاً علمياً بحثاً أم استدلالاً متعالياً، كالاستدلال على وجود الله سبحانه أو الاستدلال على النبوة أو الإمامة أو المعاد الأخروي. وهذا يعني أن لا تناقض هناك بين المنهج المبني على قوانين العقل والتجربة والمنهج الاستدلالي المبني على قوانين الوحي، لأن كلا المنهجين يجمعهما قاسم مشترك وهو الأساس الاستقرائي.

إن الاستقراء لا الاستنباط هو مرجع ومصدر الجزء الأكبر من المعرفة البشرية عكس ما تعتمد النظرية الأرسطية وما نتج عنها من معارف، وذلك لكون الأول ينطلق من الخاص لينتهي عند العام فيما الثاني يقوم بالعكس يعني الانطلاق من العام نحو الخاص، وهذا ما عرقل عملية التطور المعرفي وتكامله الإنساني.

• اعتبار المنطق الأرسطي عاجزاً عن إعطاء تفسير مقبول للدليل

الاستقرائي ووضع أساس منطقي لتبرير إشكالية القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاص إلى العام.

• اعتبار المذهب التجريبي (التجربة كمصدر وحيد للمعرفة) عاجزاً عن تقديم التفسير الأساسي للدليل الاستقرائي.

• اعتبار نظرية الاحتمال بمثابة الحلقة المفقودة في السلسلة المكوّنة للنسق المعرفي، إذ بها يتم التأسيس للدليل الاستقرائي وجعله العنصر الرابط بين العناصر المنتجة للمعرفة والحالة هذه: الوحي، العقل، والتجربة^(١).

هذه المحاولة

يقول العلامة الحيدري: إذا اتّضح الهدف من تأليف أستاذنا الشهيد الصدر لكتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» وأهمّية محاولته نقول: رغم أن كتاب الأسس المنطقية للاستقراء من أبرز آثار الشهيد محمّد باقر الصدر، وهو مساهمة معرفية متميّزة لهذا الفقيه المفكر، غير أنه من أقلّ مؤلفاته تداولاً بين القراء، فإنّه يغيب في حلقات دراسة المنطق والفلسفة في الحوزات العلميّة، ولا تتنبّه إليه الكثير من الأبحاث في نظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وفلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد. ومما لا شكّ فيه أن إشاعة مزاعم حول عجز العقول عن إدراك مضامينه، واختصاص طائفة محدودة جداً بوعي مباحثه واستيعاب مقولاته، كان له تأثير سلبيّ في تعاطي الدارسين مع الكتاب، وعمل على تجاهله ونسيانه.

وإدراكاً منّي لأهمّية المنجز المعرفي في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» ووفاءً لأستاذنا الشهيد الصدر، حاولت أن أعيد صياغة أفكار هذا الكتاب بأسلوب واضح، يدمج بين البيان والشرح والتوضيح في بعض الموارد،

(١) محمّد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره ص ٣٣٥ - ٣٣٩، نخبة من الباحثين، دار الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.

والاختزال والتكثيف والتلخيص في موارد أخرى، ويستقي مادته من نصوص أستاذنا مباشرة في كتابه هذا ومؤلفاته المتنوعة، وفي كل موضع أفصح عن أفكاره وأوضحها بجلاء. فحرصت على عرض مذهبه الجديد في المعرفة، الذي أسماه «المذهب الذاتي»، في القسم الأول من هذا الكتاب، إذ جعلته بمثابة المدخل، كما أشرت فيه لما يختص به هذا المذهب ويتميز به عند مقارنته بالمذهبين العقلي والتجريبي.

أما القسم الثاني الذي استوعب ما يزيد على ثلثي الكتاب، فقد اشتمل على تطبيقات المذهب الذاتي في المعرفة ومعطياته، وقد حاولت أن أصنّف تلك التطبيقات والمعطيات في فصول - حسبما تجلّت في آثار الشهيد الصدر - إلى:

الفصل الأول: المعطيات المنطقية: ما وردت في بحوثه المنطقية.

الفصل الثاني: المعطيات الفلسفية: ما وردت في دراساته الفلسفية.

الفصل الثالث: المعطيات الكلامية: ما نلاحظه في مباحثه الكلامية.

الفصل الرابع: المعطيات الأصولية: وهي ما ظهرت في محاضراته وكتاباته

في أصول الفقه.

ولاحقت آراءه، وأساليب تطبيقه لمذهبه، والحقول التي تحركت فيها، في

عملية استقراء واسعة استوعبت كل إنتاجه.

ولما كانت هذه المحاولة تنشد التعريف بجهود أستاذنا الصدر، وتسعى

لتعميم الإفادة منها لدى قطاع واسع من الباحثين والدارسين، لم أقتصر على

نصوصه خاصة، وإنما اقتبست نصوصاً لفلاسفة وعلماء وباحثين آخرين،

وعززتها بهوامش وتوضيحات وشروح مسهلة، بغية إضاءة ما قد يلتبس أو يبدو

غامضاً ومبهماً على القراء.

**قراءة في كتاب
الثابت والمتغير في المعرفة الدينية**

بقلم

الدكتور علي العلي *

- الكويت -

تمهيد

تتداعى في الآونة الأخيرة بعض الآراء التي تسير على نحو يحاول بناء كيان فكريّ يُدعى من خلاله فهم حقيقيّ للدين ومعارفه الأصيلة عبر عدة اتجاهات، ومن خلال أساليب عديدة لم تقف عند المحاضرات والكتابات، وإنما تأخذ أطراً أخرى في عرض فهمها للمعارف الدينيّة والفكر الديني بشكل عام. إنّ ما نجده من إثارات من هنا وهناك، توزعت على أنحاء متعدّدة في فهم المعارف الدينيّة، ومن هذه الإثارات ما نجده يركّز على المراكز والمؤسّسات العلميّة التخصّصيّة التي تقوم على المعارف الدينيّة، فكراً ومنهجاً، حتّى غدت غدورها الأصيل، ومنبعها الرافد.

فالأحرى أن يتمّ تناول مثل هذه الإثارات التي وجّهت لهذا الاتجاه من خلال تحليل هذه الشبهات حول المراكز والمؤسّسات العلميّة التخصّصيّة، والتي تحمل الفكر الديني، وتتبنّى المعارف الدينيّة الأصيلة. وطبيعة هذه الإثارات، أو التساؤلات - كما يسمّيها البعض - تدور حول واقع فكر ومنهج الحوزة العلميّة ببعديه⁽¹⁾: النظري، والعملي. وقبل الولوج في واقع مثل هذه الإثارات؛ نبيّن - كتوطئة - عدّة نقاط ينبغي الإشارة إليها:

أولاً: المسلّمات والنقد

عندما نعلم أنّ هناك مباني تُسوّم عليها، وأصولاً تعتبر أساس البناء لعلمٍ

(1) يذهب البعد النظري إلى الجانب الذي يتناول النظريّات والأبحاث العلميّة التي تُطرح في الحوزة العلميّة، ومنه يتّضح البعد العملي، حيث يكون ما يقابل البعد النظري.

معين أو منهج، أو فكرٍ ما، فذلك لا يعني بالضرورة أنّ هذه المسلّمات لا يوجّه إليها نقد أو إشكال، أو محاولة التشكيك فيها؛ لذا فمن المغالطات التي تُثار حالياً، أو ربّما لها وجود في التراث أيضاً هو ذلك، بمعنى أنّ المسلّمات محصّنة من النقد على مستوى الشكّ فيها أو الإشكال عليها، وما خرج عن هذه الدائرة فليس من المسلّمات، بمعنى: أنّ أيّ مبنى أو أصل دخل تحت إطار النقد أو الشكّ أو الإشكال فهو في واقعه مبنى خرج من دائرة المسلّمات، ولا يصلح أن يكون أصلاً أو مبنى يُستند إليه؛ بذريعة أنّ هذا الأصل أو هذا المبنى نُوقش فيه أو أنّ عليه إشكالات، أو لم يسلم من النقد، أو شكّك في أسسه.

إنّ مجرد رسم هالة من الشكّ أو النقد أو الإشكال لا تقف عائقاً أمام الأصل أو المبنى المسلم عليه، حيث إنّ الإثارات التي تُثار حول أصل معين لا تعني ضعفه، كما أنّ المبنى أو الأصل الذي لا يُثار عليه شيء لا يعني استحكامه وقوّة فاعليّته؛ إذ إنّ مسألة الأصل والمبنى ومدى الاعتماد عليه لا تتوقّف على ما يُثار حوله بحيث تكون عاملاً مقوِّماً لدرجة ضعفه أو قوّته. هذا من جهة.

ثمّ إنّ النقد أو التشكيك والإشكال على الأصل المسلم والمبنى المعتمد هو عامل إيجابيّ يعمل على تقوية أركانه، ويؤكّد على ثبات أسسه ومدى عمق محتواه، وتأصّل جذوره وأسسه المبنيّ عليها حيث يعمل النقد أو ما شاكلة على إثراء جهة البحث العلمي وتعميق الرؤية، وفتح بوابات التشعّب الفكري للقاعدة بحيث تغطّي معظم الزوايا المحتملة ممّا يعني إيجاد وشاح علميٍّ يؤسّس لقاعدة يقوم عليها هذا الأصل أو ذلك، فيرقى إلى درجة عالية للاستدلال من خلاله أو به، والنهوض على أسسه لبناء الفكر والمنهج المطلوب.

عندها يتّضح أنّ مدخليّة النقد والإشكال أو الشكّ في المبنى تعتبر إيجابيّة ولا علاقة لها في إعطاء هذا المبنى أو ذلك سمة الضعف أو القوّة بنحو ما يذكر، وإنّما الإثارات هي واقع علميٍّ يعطي المبنى سمات تعمل على:

- تحديد مدى هذا المبنى وأبعاده الاستدلالية ومدخلاته العلمية.
 - سدّ الثغرات التي يمكن أن تكون عامل خلل وضعف فيه.
 - إيجاد سعة في الحوار العلمي لإثراء العقل البشري والعمل على تكامله.
- فالإثارات تكون عاملاً إيجابياً لا سلبياً للمباني والأصول العلمية، ولا مدخلية لها في ضعف أو قوّة المبنى من هذا اللحاظ، فعندما نتناول النظريات والبراهين التي تثبت وجود الباري عزّ وجلّ^(١) على طول مسار الفكر البشري نقداً وتحليلاً، فهذا لا يعني أن الله عزّ وجلّ غير موجود، أو أن وجود الباري عزّ وجلّ محتمل الوجود.

وكذلك ما يُثار حول القضية البديهية: «اجتماع النقيضين محال»، والتي هي أساس وأصل عقليّ بُنيت عليه المناهج العقلية، فهذا لم يكن عامل ضعف لهذا الأساس العقلي، ولم يكن معول هدم للمناهج العقلية التي تبني أسسها عليه، بل على العكس تماماً، كانت هذه الإثارات عاملاً محفزاً لبيان هذا الأساس وعرضه بشكل يبيّن تداخلاته وتشعباته وأسسها المتينة، حتّى إنّ هذه الإثارات جعلت البحث يدور حول ما يحمله الفكر المقابل من خلل في فهم هذا الأساس.

ثانياً: قيمة التساؤل

من المعلوم أنّ السؤال يعتبر مفتاح العلم والمعرفة، فعندما نتداول الأسئلة ونتعاطى معها نجد أنّنا أمام أسلوب يفتح بؤابة المعرفة؛ لذا فإنّ مجرد السؤال

(١) طُرح كتاب في الساحة الفكرية مُترجم أساساً عن الموسوعة البريطانية تحت عنوان (الله في الفلسفة)، وقد تُرجم للغة الفارسية تحت عنوان (خدا در فلسفة) ترجمة الأستاذ بهاء الدين الخرمشاهي، يتناول الكتاب الأدلة والبراهين التي ذُكرت لإثبات وجود الله عزّ وجلّ على مدى ٢٠٠٠ عام من حركة الفكر البشري على مستوى الفكر الديني لليهودية أو المسيحية والإسلام وعلى مستوى الفكر الفلسفي من اليونان حتّى كانط، وقد تلقته الأوساط العلمية بموضوعية مع أنّه يتعامل مع أهمّ القضايا الدينية.

ليس لنا أن نتعامل معه على أنّه شيء يثير المخاوف أو يهدّد المعرفة؛ إذ لا يعتبر التساؤل في حدّ ذاته إرهاباً فكرياً^(١) سواء حمل في طيّاته سمة النقد أو التشكيك أو الإشكال، مع غصّ النظر عن دقّة هذه الأبعاد وكيفية التعامل معها، وسبل الإجابة عنها؛ ذلك لأنّ السؤال في حدّ ذاته يختزل في ذاته قيمة خاصّة تطرح ذاتها بذاتها، فتثير أمام الإنسان سؤالاً جاداً وفعالاً: هل للسؤال بذاته قيمة؟ والسؤال في حدّ ذاته هل يختزل قيمة علميّة يدلّ عليها أم لا؟

ولكي نقف على الإجابة لا بدّ أن نتناول السؤال من خلال تحليل ماهيّة السؤال وفهم أنواعه، والتي يمكن أن نتعرّف عليها من خلال ثلاثة مناهج^(٢):

الأول: منهج الموجبة الكلّية.

الثاني: منهج السالبة الكلّية.

الثالث: منهج الموجبة الجزئية.

وهذه النماذج عنونت من خلال مسمّيات واصطلاحات علم المنطق؛ وذلك لتنظيم مسارها الفكري وتقريبه من خلال الأساس المنطقي إن أمكن أن ينطبق الاصطلاح المنطقي على هذه المناهج؛ لذا قد تتجاوز الاصطلاح المنطقي مع الأخذ بعين الاعتبار جهة الالتقاء.

منهج الموجبة الكلّية

وهو الأسلوب الذي ينبنى عليه السؤال مع تجاوز الشرائط الموضوعيّة للسؤال. ولتقريب ذلك وتصوّره فإنّنا نطرح السؤال لغرض واحد فقط، وهو القيمة العلميّة للسؤال من دون انتظار تبعات ذلك من إجابة أو غيرها، عدا ما

(١) يستعمل البعض مثل هذا التعبير من باب أنّ التساؤل هو في الأساس شبهة، والتعبير بالشبهة أسلوب يتمّ لإثارة المخاوف من السؤال وسائله.

(٢) استخدام الكلمة يتبلور عبر البعد اللغوي أكثر منه في البعد الاصطلاحي.

نتوقعه من قيمة علمية في ذات السؤال.

من هنا يتضح المراد من تعبيرنا بمنهج الموجبة الكلية، فهو يعني: أن طرح السؤال في كل الأحوال له قيمة علمية. فعلى هذا اللحاظ نرى أن السؤال يطرح لذاته وقيّم من خلال ذاته، وما يحمله من قيمة علمية، وهذه بحد ذاتها هي الثمرة الأساسية من هذا السؤال الذي يغلف بمنهج الموجبة الكلية الذي يتعامل مع السؤال بما هو هو من دون أي لحاظ سوى لحاظ القيمة العلمية للسؤال.

فعندما يُلقى السؤال على وفق منهج الموجبة الكلية لا نلاحظ السؤال من جهة أن له جواباً أم لا، أو من جهة أن المستمع لديه جواب عليه أم لا، أو من جهة أن الموجّه له السؤال لديه القدرة على التعامل مع السؤال، إمّا للردّ عليه أو توضيحه أو غير ذلك، وكذلك لا نريد من السؤال أن السائل أو المتسائل بصدد الإجابة أو بصدد التعامل مع تساؤله، إنّما كلّ ما نلحظه هو القيمة العلمية للسؤال، وإن صعب على البعض تصوّر ذلك ابتداءً، إلا أن مثل هذه الجهة تتم بتجريد العقل عن الأنس المتعارف في التعامل مع السؤال، عندها يكون هناك مجال لتصوّر السؤال على منهج الموجبة الكلية، والذي يلحظ القيمة العلمية للسؤال.

منهج السالبة الكلية

يعتمد في بعض الأوساط محاذير تصل إلى مرحلة عدم إبداء أيّ استفسار، سواء كان يحمل سمة البراءة أو غيرها، ممّا يعني أن هناك حظراً في أصل التساؤل، ومن الطبيعي أن يكون النقد في ضمن ذلك، أيّاً كانت الأسباب أو الأجواء، حتّى لو كان النقد أو السؤال في أجواء البحث العلمي أو المحافل العلمية؛ إذ لا مجال لمثل هذا الطرح في نفسه، فضلاً عن غيره، ولا تعدّ أجواء معينة أو محافل معينة أو مناسبة ما جديرة بأن تشفع لفتح بوابة الاستفسار أو ما هو أوسع من ذلك.

وهذا المنهج عندما نتأمل في حيثياته، بالإمكان أن نضعه في قالب منطقي بحيث يكون منهج السالبة الكلية هو المنهج الذي يُبنى على أساس لا شيء من طرح السؤال له قيمة علمية، أو لنقل: طرح السؤال في كل الأحوال ليس له قيمة علمية. وفي المقابل يكون منهج الموجبة الكلية: هو المنهج الذي يرى أن طرح السؤال في كل الأحوال له قيمة علمية.

منهج الموجبة الجزئية

هذا المنهج يعتمد على إيجاد شرائط خاصة وأجواء خاصة للتعامل مع الطرح، سواء كان تساؤلاً أو ما يدور في فلكه، فعندما نطرح مسألة وجود الخالق أو مباحث العصمة أو مباحث تتعلق بالنبى الأكرم صلى الله عليه وآله، أو الأئمة المعصومين عليهم السلام، كعلم النبى، أو الإمام، أو مسائل المعاد، وهل هو روحاني أم جسماني، وغيرها من البحوث التي تحمل سمة علمية بحثية، نجد أن هذه المباحث لا تُطرح جزافاً، بل لها زمان ومكان خاص، إضافة لخصوصيات خاصة بالملقي والمتلقي، أو لنقل من يتداولون مثل هذه البحوث. بل لعلنا نجد أن هناك من البحوث ما تتقلص فيها دائرة التداول لا شيء، وإنما لطبيعة من يتداولها.

مثل هذه المباحث لا بد أن يحصل الإنسان على شرائط خاصة تؤهله لخوض غمارها وذلك ليس من باب الاحتكار العلمي، أو من باب منهج السالبة الكلية، وإنما من باب طبيعة البحث وخصوصياته، والالتزام بمنهج الموجبة الجزئية الذي يفرض خصوصيات خاصة وشرائط معينة لتداول البحوث والمسائل العلمية. لذا فهذا المنهج الذي عبرنا عنه بمنهج الموجبة الجزئية هو المنهج^(١) الذي

(١) قد يثير البعض تساؤلاً حول تسلسل المناهج من حيث إنها اعتمدت الأسلوب والاصطلاح المنطقي على غرار القضايا المذكورة في المنطق، وهي:

يكون فيه طرح السؤال في بعض الأحوال له قيمة علمية. وبعد بيان هذه المناهج لعلمنا نجد أنّها استخدمت أكثرها، إلا أنّ ما يطرح في الساحة الاجتماعية على مستوى فكريّ، سواء على سبيل المحاضرات أو الكتب الرائجة اليوم، يتبع أكثرها المنهج الأول - أعني: منهج الموجبة الكلية - والأمثلة على ذلك واضحة في الوقت الحاضر^(١).

الموجبة الكلية: مثالها المتصور هنا: طرح السؤال في كلّ الأحوال له قيمة علمية. الموجبة الجزئية: مثالها المتصور هنا: طرح السؤال في بعض الأحوال له قيمة علمية. السالبة الكلية: مثالها المتصور هنا: لا شيء من طرح السؤال له قيمة علمية. وللتناسب نقول طرح السؤال في كلّ الأحوال ليس له قيمة علمية. السالبة الجزئية: مثالها المتصور هنا: طرح السؤال في بعض الأحوال ليس له قيمة علمية. وذكرت جميعها بشكل أتضح المراد منها، لكن لم يُشار إلى السالبة الجزئية؛ وذلك لأنّه لا مجال لذكرها، وليست في معرض بحثنا.

(١) نرى مثل هذا الطرح قد قام به أساتذة الجامعات، وعند تتبّع كلماتهم نرى أنّهم يعتمدون منهج الموجبة الكلية.

وهذه مدار أخذ وردّ ينبغي الوقوف على أصولها ومرتكزاتها الأساسية، والتي يتّضح من خلالها جلياً المنهج المتبع، وهو منهج الموجبة الكلية، فإنّ الأمر في مثل هذا المنهج لم يقف عند المستمع أو فئة من المستمعين، وإنّما أوسع من ذلك.

نعم، قد تصل الأمور إلى العلوم التي تدرّس في المراكز الدينية التخصصية - كالحوزات العلمية - عندها لنا أن نتساءل أنّه إذا كان هنالك نقد فهو موجه لمن؟

ألعلماء الحوزة وأساتذة هذه المقررات المعتمدة هناك؟

أم إلى الطريقة المتبعة في فهم هذه المقررات وما تحويه من معارف وعلوم؟!

عندها تتّضح ملامح منهج الموجبة الكلية.

ولو تتبّعنا الأمر نجد أنّ هذا متكرّر في عدة محاور؛ منها مسألة الاجتهاد والتقليد، وهي مسألة تعرّض لها البعض في أكثر من مناسبة، وذكر أنّ الحوزة العلمية ليست تحقيقية، وإنّما تعتمد التقليد في الواقع، وظاهرها هو البحث والتحقيق؛ إذ إنّها تبدأ من مقدمات

ومما ينبغي ذكره: أن من يلتزم بمنهج الموجبة الكلية، من باب أن طرح السؤال للسؤال له قيمة علمية فيه نوع من عدم الدقة في التعامل مع الذهن، وكذلك نوع من الترف في البحث الفكري؛ لذا لا أظن أن باحثاً حقيقياً يلتزم مثل هذا المنهج؛ وذلك لهشاشة هذا التبرير.

ولكن بالإمكان أن ننظر إلى الأمر من زاوية أخرى، وهي أن طرح السؤال للسؤال ليس من باب أن له قيمة علمية في ذاته، مجردة عن كل شيء، بل أن هناك غاية أو غايات أخرى وراء التلبس بهذا المنهج؛ إذ إن طرح التساؤل يحمل غاية خفية تلبس بمنهج الموجبة الكلية، خصوصاً الباحث الذي يحترم بحثه وقلمه وعلمه، ويحترم الباحثين وأصحاب الأقلام وحملة العلوم الأخرى؛ لذا من يتلبس أو يتظاهر بهذا المنهج إنما يريد السؤال والتشكيك لغاية لا تكمن في ذات السؤال العلمية قد نرى محتواها يتشخص بما يلي:

أولاً: تناول هذه الأمور وطرحها في المحافل العامة لإيجاد حافز ومحرك عام من قبل المجتمع بطبقاته المتفاوتة، وخصوصاً غير التخصصية أو العلمية للضغط على المراكز التخصصية، والتي منها المؤسسات والمراكز العلمية الدينية، وعلى رأسها الحوزة العلمية.

ثانياً: إن غياب الرأي الآخر المقابل للرد على التساؤل أو التشكيك يوجد فقاعة تساؤلات ودوامه إثارات ترسخ في أذهان البعض لبساطة المعرفة التي

مسلمة لا يمكن المناقشة فيها؛ إذ تعتبر خطوطاً حمراً، ومما يجدر بنا ذكره أن أحد السائلين لو سأل: لماذا تطرح هذه المسائل هنا؟ ولما لا تذهب وتطرح في الحوزة العلمية على علمائها وأساتذتها؟ قد نجد إجابة على أن: «الحوزة ليست ملكاً لأحد، وإنما هي ملك الأمة، والأمة لا بد أن تعرف كل شيء عنهم، لا ينبغي أن نخفي شيئاً عن الأمة، إن الحوزة العلمية مرتبطة بالأمة، والأمة لا بد أن تعرف كل ما يجري في الحوزة العلمية». وهذا تصريح بأن الأبحاث الاختصاصية لا بد أن تطرح بنحو الموجبة الكلية.

يملكها عن خصوصيات الطرف المقابل المعنيّ بالإجابة، والذي غيبت عمداً بطريق أو بآخر.

من هذه الزوايا يمكن أن يُوجد السائل المتلبّس بالمنهج السابق مجالاً ضاعطاً على الطرف المقابل؛ وذلك للوصول إلى غايته الأخرى التي تهدف إلى تغيير خصائص متعلّقة بالطرف الآخر على مستوى المنهج أو المقرّر أو طبيعة البحث أو غيرها من الأمور التي لا تروق أصلاً لطبيعة وفكر السائل لأسباب قد تتفاوت من سائل لآخر، مع عدم اليقين بسلامتها وصحّتها، أو دقّة فهمها لمقاصد ومنهج الطرف الآخر، وإلا لا نجد مبرراً منطقيّاً مقبولاً لطرح السؤال لمجرد السؤال وبحجّة القيمة العلميّة الذاتية للسؤال على نحو الموجبة الكليّة، لذا يظهر لنا أنّ هناك غاية ما لمثل هذه الإثارات، وفي مثل هذه الأجواء، وعلى هذا الحضور العامّ.

هذا الأسلوب من الطرح خصوصاً مع تغيّب الطرف المعنيّ بالسؤال والجواب عنه، ورفع مداخلاته، يجعلنا نتداول مثل هذه الغايات ونتمعّن بمواردها، خصوصاً إذا لمسنا أنّ الأثر قد ينشعب لحالتين، يقوى الاحتمال معها^(١).

الحالة الأولى: بيان حقيقة الخلل مباشرةً.

الحالة الثانية: بيان الخلل بشكل غير مباشر.

ولبيان الحالة الأولى لا بدّ لنا أن نقف على حقيقة الخلل بتشخيص كامل له في أجوائه وآلياته وأساليبه السليمة، وأمام المعنيّين به إن كان الهدف الأسمى هو

(١) يشير إلى الحالة الأولى والثانية مع فارق إضافي، وهو أنّه في الحالة الأولى تبين حقيقة الخلل - طبعاً - مع وجود خلل فعليّ، وكذلك بكامل أجوائه وشروطه وملايساته الخاصّة بالأطراف المعنيّة، أو فلنعبّر ظروفه القاسية، أو ما هو الأقرب لها، وكذلك الحالة الثانية مع لحاظ عدم تمتّعها بخصائص الظروف السياسيّة، ممّا يعني أنّها تعتمد منهج الموجبة الكليّة آنف الذكر.

٧٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

التكامل؛ من قبيل بيان حقيقة المرض وأسبابه، ومن هو المبتلى به، وأساليب علاجه، وكيفية الوقاية منه، كل ذلك أمام المعنيّ به، والجدير بمعالجته، إضافة لإحاطة المقابل بمدخلات هذا المرض، وإلا لا يمكن أن يُشخّص المرض على يد مَنْ هو بعيد عن أجواء التشخيص وأساليب العلاج.

ولكي نتعامل مع الحالة الثانية نقل الكلام أولاً لبيانها، وعند ذلك يتضح نوع من المفارقة التي نقرّبها بأحد الأمثلة، ففي الحالة الثانية نتعامل مع الخلل عبر بيان له بصورة غير مباشرة، ولكن مع إحاطتنا الكاملة بتشخيصات الخلل وأبعاده، ومن قبيل أن هناك مرضاً ولكن نخفيه، فلو سألنا أحدهم: لماذا تم إخفاء المرض؟ كان الجواب: إننا أخفينا المرض ولم نخبر بصورة مباشرة لأنّ المعنيّ به لا يتحمّل الصدمة، فقد يفقد حياته؛ وذلك لعمق الحقيقة واقعاً وأثراً على المعنيّ به، على فرض صحّة هذا التصوّر، إلا أنّنا لو تكلمنا حول المنهج، ولندع جانباً المطالب والمحتويات الواردة عند من يتبنّاها ويؤمن بها، ومع غضّ النظر عن مدى عمق وصحّة المدّعيّات التي وردت أو ذُكرت، هنا نقف وقفة تأمل في مجال طرح هذه الآراء والأفكار، فلنسأل جميعاً: هل ما يُطرح وما طُرح هو في خدمة المتلقّي والمستمع، خصوصاً المباشر أم لا؟

فأنت عندما تأتي إلى طفل صغير وتضخّ في جسمه مصلاً من الأمصال المضادّة للأمراض لتقوية مناعته، فلا بدّ وأن نتساءل هنا: إنّ هذا المصل يقوّي المناعة عن أيّ شيء؟

نجد أنّنا نسعى لبناء مناعة عن الجراثيم التي تسبّب المرض أو تكون عاملاً يعمل لمكافحة المرض على نحو الوقاية أو على نحو المباشرة؛ لذا نجد أنّ المصل يعطى بشكل نأمن معه عدم الإخلال بالوظائف التي يقوم بها الجسم، أي إنّنا نحافظ على سلامته بعد وأثناء وقبل إعطاء المصل، ممّا يعني أنّنا نحرض كلّ الحرص أن لا يكون المصل هو سبب الضرر والضياع أو الهلكة؛ لذا نعمل على

إعطاء جرعات مخففة وضعيفة لتأهيل الجسم للتعامل معها من دون الإخلال بمحتواها ووظائفها الأساسية، ولو كان الأمر يؤدي للضرر لما تمّ الإقدام عليه؛ إذ إنّنا نريد المحافظة عليه لا القضاء عليه، وإلا يلزم نقض الغرض.

أتصوّر - طبقاً لهذا المثال - أنّ الفكرة تقترب من التصوّر حيث نجد أنّ من يرى مثل هذه المتبنيّات هو في واقع الأمر لم يحفّز نحو الكمال، بل قاد إلى الانحطاط حتّى أخرج من تلقى ذلك عن دائرة الشريعة، خصوصاً إذا علمنا أنّ المتلقّي لا يمتلك غطاءً كافياً يحصّنه، أو يدعم تفاعلات أفكاره مع هذا المزيج الجديد الذي يلقي على عواهنه.

ومن حسن ظنّنا بالمتبنيّ لهذه الأفكار والمدّعيّات فإنّنا نجد أنّ النتيجة ترسم لنا فئة تلقّت فلم تتّجه نحو المتبنيّ والطراح للفكرة، بل خرجت عن دائرة الشريعة ودائرة صاحب الأفكار مع تفاوت ذلك من فرد لآخر، وهذه نتيجة طبيعيّة لمثل هذه الإفرازات التي تلقى في غير محلّها، ومن دون وجود الطرف المعنيّ بالتعامل معها وردّها، لذا فمن الحكمة والإنصاف إن كان ثمة مجال لطرح هذه المتبنيّات مع غضّ النظر عمّا يحمله صاحبها من نقاء أو غيره في سيرته أن يتعامل معها بصورة علميّة فيطرحها في ساحتها وبين حملة فكرها ومؤسّسيّ مناهجها ومتبنيّ نتائجها ومحتوياتها، لا أن تلقى هكذا من دون دراية وتعقل في أيّ جهة، وفي أيّ محفل، وعلى أيّ متلقٍ^(١) مع الأخذ بعين الاعتبار من يملك

(١) ولو أردنا أن نلاحظ الأمانة العلميّة فإنّه يقتضي بنا أن نحترم فكر الآخر وناقشه وإن خالفنا في الأسس بعد الإلمام بها، وإدراك أبعادها على وفق أصول البحث العلمي، حيث نرى أسس تلك العلوم وتلقّاها على وفق أصول تلقّيها ونخاطب المعنيّ بها وبأسسها حتّى نجد مجالاً للبحث العلمي يحترم الكيان والفكر العلمي للطرفين، يمتلك الباحث في نقده أخلاق البحث وأصوله. وقد يتوهّم البعض أنّ ما يُثار يحمل نيّات صادقة وآمالاً إنسانيّة تحمل البراءة في جميع مفاصلها وتشعباتها؛ لذا لا داعي لإثارة مثل هذه الردود في

المقابل مع إدراك سلامة النوايا وقدسيتها، وفي هذا نقول: إنّ الأمر ليس كذلك وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنّنا لسنا بصدد تقييم النوايا وباطن الباحث من جهة براءة التساؤل، وإن كان هناك من يريد أن يغلف مثل هذه الأطروحات بنوع من البراءة، ليس لي أن أحكم على مدى عمقها أو سطحيّتها؛ إذ لستُ معنيّاً في طرحها وتحليلها وإن كان هناك إصرار على التأكيد عليها، فمثلاً: تتكرّر في محاضرات البعض مثل هذه الأمور، كالقول - مثلاً - نحن نطرح ذلك طالبين للخير والصلاح، أو نحن نطرح ذلك لا لشيء، بل لأجل التساؤل؟ أو نحن لسنا نقصد الإثارات المضلّة، بل نرسم علامات استفهام بريئة، أو غير ذلك من العبائر التي تحاكي هذه المداليل، والتي تثير أمامنا نوعاً من التساؤل حول المراد منه؟ وهل هذا دفع دخل مقدّر؟ وهل هو نوع من تبرئة الذات المسبقة؟ أو هو نوع من تزكية الذات الذي لا نعلم سبب إثارته الآن، مع الأخذ بنظر الاعتبار قوله تعالى: ﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَنْتَقَى﴾ (النجم: ٣٢).

في النتيجة أيّاً كان الطرفان فإنّ ما نتناوله لا مجال لتناول عرض النوايا من خلاله، خصوصاً المدّعي الطرح الموضوعي.

ثانياً: كلّ منّا يقع في المنهج - وليس في النوايا - ومدى سلامته، وبعده الفكري، والعلمي، وأساسه الموضوعية؛ لذا في حال معالجة هذه الأطروحات نحن نتناولها من جهة البُعد المنهجي والأسس العلمية والمعرفية لذلك، لا أن نتعامل مع النوايا صرّح بنوعها أم لم يصرّح. ثالثاً: هناك بُعد تربويّ ينبغي أن نحرص عليه عندما نتعامل مع المادّة العلميّة يلحظ فيه المقابل، ومداه التربوي والثقافي والعلمي، ومدى التأثير المتوقع سلباً أو إيجاباً.

رابعاً: لو لم نأخذ بكل ما تقدّم فليس هنا إقحام أو جبر أو طرح أطروحات تثير التساؤل بشكل عنيف، أو توجد ردود فعل معاكسة، أو لنقل أجواء التهمة والريبة، ونضعه في دائرة التهمة، خصوصاً الإنسان الذي يحرص على بناء ذاته ومجتمعه نحو الكمال العلمي والتربوي؛ إذ يحرص على الاتزان والتأني في الإلقاء والتلقّي.

وردت الرواية بهذا السند عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن الحسن بن محبوب، عن عمّار بن أبي الأحوص، عن أبي عبد الله عليه السلام. وقد عبّر عن الإيمان بالإسلام في كلمات الأستاذ الحيدري ولا منافاة؛ إذ الرواية التي تلي هذه الرواية لها نفس

عهداً صغيراً في هذه المجالات حيث يتوقف فيها ويتجه نحو عالم لا يعرف مداه وفكر لم يعهده، فيدور في دائرة التشتت؛ إذ إن هذا سوف يتكرر معه في حالات أخرى إن توفرت نفس الأجواء، فيقوده نحو المزيد من التشتت فيصبح خليطاً من التشتت والتردد يتقلب في المجتمع لا يعرف إطاره الذاتي، فضلاً عن أطر غيره، فيصبح عنصراً غير إيجابي في المجتمع، بل قد يقود نحو التشتت والتردد.

ومما نجده في كلمات المعصوم، والتي تحاكي هذا المنهج ما ورد عنه في وصف درجات الإيمان، قال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَضَعَ الْإِيمَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَسْهُمٍ: عَلَى الْبِرِّ وَالصَّادِقِ، وَالْيَقِينِ، وَالرِّضَا، وَالْوَفَاءِ، وَالْعِلْمِ، وَالْحِلْمِ، ثُمَّ قَسَمَ ذَلِكَ بَيْنَ النَّاسِ، فَمَنْ جَعَلَ فِيهِ هَذِهِ السَّبْعَةَ الْأَسْهُمَ فَهُوَ كَامِلٌ، مُحْتَمِلٌ، وَقَسَمَ لِبَعْضِ النَّاسِ السَّهْمَ، وَلِبَعْضِ السَّهْمِينَ، وَلِبَعْضِ الثَّلَاثَةِ، حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى السَّبْعَةِ».

ثم قال: «لَا تَحْمِلُوا عَلَى صَاحِبِ السَّهْمِ سَهْمِينَ، وَلَا عَلَى صَاحِبِ السَّهْمِينَ ثَلَاثَةً، فَتَبْهُضُوهُمْ». ثم قال كذلك حتى ينتهي إلى السبعة^(١).

لو نظرنا إلى هذه الرواية نرى أنها تعتبر صغرى للروايات التي ورد فيها: «أَنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ»^(٢).

المضمون، وذكرت: أَنَّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ لَهُ سَهْمٌ، وَمَنْ لَهُ سَهْمَانٌ... وهي الرواية الثانية. (١) الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب درجات الإيمان: ج ٢، ص ٤٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، مطبعة حيدري، ١٩٨٦ م.

(٢) من قبيل الروايات التي وردت في أصول الكافي (كتاب الحجّة، باب فيما جاء أنّ حديثهم صعب مستصعب)، منها الرواية الأولى من باب ما ورد عن الإمام أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يُؤْمَنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ». وأيضاً الرواية الثالثة من الباب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صَدُورٌ مُنِيرَةٌ، أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ...».

فالرواية تذكر لنا طبيعة المؤمن المحتمل؛ إذ تُجيب عن سؤالنا: من هو المؤمن المحتمل أو الممتحن؟ حيث تذكر هنا درجات ذلك، وقد بينت هذه الدرجات (الأسهم) السبع من الإيمان، وما هي هذه الدرجات، ثم ذكرت أن بعض الناس لهم السهم، وبعض السهمان، وبعض ثلاثة أسهم، وبعض أربعة أسهم، وبعض خمسة أسهم، وبعض ستة أسهم، وبعض سبعة أسهم، فلا نحمل على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة أسهم، ولا على صاحب الثلاثة أسهم أربعة، ولا على صاحب الأربعة أسهم خمسة، ولا على صاحب الستة أسهم سبعة، لأننا سوف نثقل عليهم ونحملهم ما لا طاقة لهم به، حيث نرى أن هذا تكليف بما لا يُطاق^(١)، كمن نحمله ثقلاً، وإذا أثقلنا عليه قد ينكسر عموده الفقري، وإذا انكسر عموده الفقري فما الفائدة من ذلك؟!

ونجد مَنْ هم مكلفون بهداية العباد وإرشادهم نحو الصواب، قالوا كما قال الإمام عليه السلام: «ما كَلَّم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ العباد بكنه عقله قط»^(٢) وقال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نُكَلِّم الناس على قدر عقولهم»^(٣).

(١) في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾ (البقرة: ٢٨٦). وفي مورد آخر: ﴿... لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيِّجَعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق: ٧).

ومما يُذكر في هذا الباب ما ورد في أصول الكافي في كتاب الإيمان والكفر، باب درجات الإيمان، الرواية الثانية، التي تناول بياناً تمثيلاً لهذه الأسهم وأبعادها، وهي مروية عن خادم لأبي عبد الله عليه السلام.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ج ١ ص ٨٥.

(٣) أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، مطبعة حيدري، ١٣٦٥ش: ج ١ ص ٢٢.

كتاب العقل والجهل.

تداعيات فلسفة العلم في التغيير والدين

تُبنى آراء أكثر المعترضين على المعارف والعلوم الدينية، وما يترتب عليها من آراء قد يتصور البعض أنّها تتماشى مع قواعد «فلسفة العلم»^(١)، على أنّ طبيعة فلسفة العلم قد لا تكون أرضية مناسبة على الإطلاق للانطلاق منها للتعامل مع العلوم وتقييمها أو نقدها، فعندما ننظر الدين الإسلامي - مثلاً - نلاحظ أنّه يتشكّل من النصّ القرآني ورواية المعصوم عليه السلام.

ومن المعلوم أنّ الدين الواقعي لدى المعصوم وما هو متداول بأدينا هو فهم من هذا الدين المتشكّل من القرآن ورواية المعصوم، فما نمتلكه هو معرفة دينية، فإنّ الدين ما هو عليه في الواقع، وكذلك في نفس الأمر، وفي لوح الواقع هو ما يكون عند المعصوم. أمّا ما نمتلكه فهو ما نعبر عنه أنّه معرفة دينية لذلك الواقع ومعارف دينية تستند إلى ذلك الواقع^(٢) ودائرة المعرفة الدينية، والمعارف الدينية تشمل أبعاداً مترامية من المعارف، ك«علم الفقه، وعلم أصول الفقه، وعلم التفسير، وعلم الكلام» وغيرها من العلوم والمعارف التي ترتبط بفهم الدين، والنصّ الشرعي - إن جاز مثل هذا التعبير - كالقرآن الكريم، وحديث المعصوم،

(١) فلسفة العلم: هي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، أمّا فلسفة الدين فهي تُعنى بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين، ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً. للتوسّع يمكن مراجعة الموسوعة الفلسفية العربية: ج١، ص ٦٦٠، الدكتور معن زياد، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، معهد الإنماء العربي.

(٢) ينبغي التنويه إلى أنّ هذه المعرفة الدينية التي هي تعبير عن الواقع الحقيقي وفهم الواقع الحقيقي إنّما هي معرفة تبثني أساساً على قواعد ونظم أمضاها الشارع المقدّس للوصول من خلالها للواقع وكشفه؛ لذا هي طريق معتبر لدى الشارع المقدّس، خصوصاً في زمن الغيبة.

فهنا نقف عند مرحلتين في الدين:

أولاً: مرحلة الدين بحسب الواقع ونفس الأمر.

ثانياً: مرحلة المعارف الدينية.

هنا نجد أنّ فلسفة العلم تكون خارج دائرة المرحلة الأولى، وخارج دائرة المرحلة الثانية، وإنّما تتشكّل هاهنا المرحلة الثالثة على حسب العرض المعرفي لهذا العلم. من هنا عند هذا الأمر نجد أنّ بعض^(١) من يرتكز على أسس «فلسفة العلم» دمج بين المرحلة الأولى والثانية، فأصبحت المرحلة الثالثة هي الثانية، ممّا يعني أنّ هناك تداخلاً بين المراحل التي تتداخل معها أحكام كلّ مرحلة وقوانينها، ممّا يعني نتائج مشوشة ومتداخلة نتيجة لعدم الفرز بين المراحل والتعامل مع كلّ مرحلة على وفق أسسها وقواعدها وأحكامها الخاصة بها التي هي أساساً خصّصت لها أرضية ومادّة علمية معيّنة لمعالجة طبيعة محتواها. ولنتقرب ذلك بمثال حول لعبة كرة القدم، حيث نجد أنّ الفرد ممّا في هذه اللعبة يكون أحد ثلاثة عناوين^(٢).

١. لاعب.

٢. متفرّج، وهو إمّا:

أ. مُقيّم: هذا خطأ وهذا صواب، ينبغي كذا ولا ينبغي كذا.

ب. متعرّف على اللعبة: يودّ معرفة قوانين وأنظمة اللعبة، التي تحكم

مسارها.

(١) حيث نجد مثلاً في محاضرات ودراسات من درس فلسفة العلم وتخصّص فيها، على

سبيل المثال لا الحصر نجد في بعض الكتابات يطلق على المعارف الدينية معارف من

الدرجة الأولى، ويطلق على فلسفة العلم معارف من الدرجة الثانية.

(٢) لا بدّ من ملاحظة أنّ المثال ذكر هنا وبهذه الزاوية لتقريب المطالب ليس إلّا، فلا مجال

لتوسعة دائرة التصرّور وفرض عناوين يحتمل وجودها.

ففي ضوء هذا اتضح أنّ فلسفة العلم تمثّل مرحلة متأخرة عن الدين؛ إذ تتشكّل عبر دائرة يخرج مجالها عن العلوم البشريّة والإنسانيّة - إن صحّ التعبير - للتعرف على القوانين التي تحكم هذه العلوم والمعارف، فعندما نثير مسألة من قبيل هل هناك تكامل في الفكر البشري أم سكون؟ أو هل الفكر البشري ثابت أم متغيّر؟ نرى أنّ هناك إجابات تتبادر للذهن مباشرة مفادها أنّه متغيّر وفي حركة تكامل مستمرّة، وهذا ما تتبناه النظريّات في العلوم الطبيعيّة، كالفلك والفيزياء والكيمياء، وتتفاعل الأسئلة فيثار مورد آخر حول هذا التكامل يبحث بشكل أعمق، حيث يتمحور حول معرفة أيّ القوانين هي التي تحكم هذا التكامل بعد ثبوته؟ أو لنقل: على أيّ قانون يتكامل؟

ولكي نفتح بوابات التساؤل على عدّة جهات، نسأل عن ماهيّة هذا القانون: هل هو قانون خاصّ تتكامل على أساسه، أم لا يحكمها قانون خاصّ؟ نرى أنّ فلسفة العلم تتناول هذه الجهة لتجيب عن هذه الأسئلة، وهي:

هل تتكامل العلوم والمعارف البشريّة؟

وإذا كانت تتكامل فتكاملها ضمن أيّ قانون؟ وضمن أيّ نظريّة، أو ضمن أيّ قانون هي تنمو؟^(١)

وهذا مدار مهمّ في مجالات بحوث فلسفة العلم، وكذلك نجد أنّ هناك مداراً آخر مهمّاً لفلسفة العلم أيضاً وهو ترابط المعارف البشريّة، فعندما نرى

(١) هناك نظريّات تعمل على تفسير حقيقة وكيفية التكامل في الفكر البشري، وهذا ما نراه من نظريّات أرسطوطاليس وإفلاطون وسقراط وصدر المتألّمين في طيّات بحوث المعرفة، ومن المعاصرين جون لوك الذي اعتبره البعض أوّل من جدّد نظريّة المعرفة البشريّة، حيث قال: «إنّها البحث في أصول المعرفة البشريّة ويقينها ومداهما، وكذلك أسس الاعتقاد ودرجاته، وكذلك الظنّ والاتّفاق».

حسب الظاهر عدم وجود علاقة بين علم الفقه وعلم الفيزياء ترى فلسفة العلم أنّ هناك ترابطاً، وكذلك تنجرّ المسألة إلى مسائل العلم ذاته وعلم آخر حيث قد لا تتصوّر علاقة بين مسألة في باب الطهارة أو في باب الصلاة في علم الفقه مع مسألة هي من مسائل علم الجيولوجيا، هنا تأتي فلسفة العلم وتبيّن أنّ هناك علاقة قد تكون في بعض الأحيان ظاهرة بيّنة، وقد تكون خفية غير ظاهرة، لكنّ الأساس أنّ هناك علاقات بين العلوم، وهذه العلاقات لها قانون خاصّ معتمد، وترتكز عليه الكثير من المسائل في فلسفة العلم، ولعلّ ترابط العلوم له مسار عقليّ قد يتناسق معه، حيث نجد أنّ إثبات العلاقة يحتاج إلى دليل، كما أنّ نفي العلاقة يحتاج إلى دليل أيضاً.

إذ كلا الطرفين ممكن أو غير ممكن، فلا نستطيع من عدم فهم العلاقة أن نقول بعدم وجود علاقة؛ إذ إنّ عدم الوجدان أعمّ من عدم الوجود. ولتقريب ذلك نذكر الضغط الجويّ مثلاً؛ إذ له علاقة بضغط الدم في الإنسان، وغيره من الأمور التي في الإنسان، وهذا قد تبين حديثاً، لكن لو ذكرنا قبل ٢٠٠ سنة - مثلاً - أنّ الضغط الجوي له علاقة بالإنسان، وأنّه يؤثّر على الإنسان، لواجهتنا نظرات الاستغراب تتطير من عين المستمع؛ إذ لربّما ينفي العلاقة مباشرةً من دون أيّ مقدّمات.

إنّ مسألة ترابط المعارف البشريّة يخضع لقانون يعتبر من مرتكزات فلسفة العلم، وترابط المعارف البشريّة قد يشتدّ وقد يضعف مثل التموّجات التي تحدث في بركة ماء ساكنة عندما يُلقى فيها حجر، إذ تتكوّن حلقات ذات ترددات مختلفة وذات شدة متفاوتة، فما هو قريب من مركز سقوط الحجر يغيّر ما يتعد عن المركز، وهذا يكشف عن وجود ترابط وتجاذب خاصّ يشتدّ ويضعف. وتُصوّر فلسفة العلم الترابط بين المعارف البشريّة عبر ستّ علاقات يتبنّى المنطق الأرسطيّ إحداها.

ولو تعاملنا مع فلسفة العلم من خلال مثال تردّدات الماء عند إلقاء حجر عليه نجد أنّ هذا يعطي المقصود من الترابط، ويكشف عن أثر هذا الترابط؛ إذ إنّ ثبوت الترابط بين العلوم والمعارف البشريّة يؤدّي إلى تأثير وتأثر حيث نرى أنّ تغييراً ما في علم من العلوم لا بدّ أن يؤثّر أو يتأثر، من هنا وقوع حركة في أيّ موقع من مواقع العلوم وعبر أيّ مركز من مراكزها أو تغيير أو تبدّل بينها يتبعه بمقتضى الترابط بين العلوم تغيير وتبدّل في بقيّة العلوم. فسلسلة الترابط تكشف عن تداعيات التغيّر والتبدّل، سواء أكانت واضحة أو لم تكن؛ لذا نرى أنّ من ينكر التبدّل مع تسليمه بالترابط ينكر التأثير والتأثر لعدم وضوحه وعدم شدّته بحيث يكشف عن ذاته، وإلاّ فذاته موجودة بناءً على الترابط في مثل هذه التغيّرات، لكن لم يتسنّ لها أن تكشف عن هويّتها؛ لضعف شدّتها، وتّضح بعد ذلك شيئاً فشيئاً في الآثار.

ولعلّ العلوم تعبر في ذاتها عن مسائل توضّح هذا الترابط والتأثير والتأثر؛ إذ نرى نظريّة في علم الفلك أثرت على نظريّة في علم الكلام، ثمّ توالى التأثير من علم الكلام إلى التأثير في علم أصول الفقه، وانعكس ذلك التأثير على مسائل في علم الفقه، فنرى نظريّة في علم الفلك تموّجت تردّداتاً وشدّة تأثيرها، واتّضح أثرها في علم الفقه، وتّضح معالم مثل ذلك في علم أصول الفقه وفي علم الفقه، حيث نجد أنّ نظريّة قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقليّة)^(١) تترتّب عليها أسس واضحة

(١) هي عبارة عن دعوى إدراك العقل لمحدوديّة حقّ الطاعة للمولى جلّ وعلا، وأنّها لا تتّسع لحالات عدم العلم بالتكليف، ومنشأ إدراك العقل لذلك هو ما يدركه من قبح الإدانة والمؤاخذه على عدم امتثال العبد لتكليف غير معلوم، ممّا يعبر عنه أنّ حدود حقّ الطاعة للمولى تختصّ بموارد العلم بالتكليف، فالبيان هو العلم والإدانة والمؤاخذه عند عدمه ممّا يستقلّ العقل بقبحه، ومن هنا يكون المكلف في سعة من جهة التكليف الواقعي غير المعلوم، وهذا هو معنى البراءة العقليّة. (المعجم الأصولي: ٧٩٥، تأليف: الشيخ

٨٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

تبنى عليها مبانٍ في علم الفقه، فعند تبني هذه النظرية الأصولية أو إنكارها يتضح تأثير ذلك على علم أصول الفقه ومبانيه، فضلاً عن علم الفقه، بحيث قد تصل درجة التغيير في النتائج ١٨٠ درجة أي تقلب النتائج رأساً على عقب.

وكذلك مسألة الحسن والقبح، حيث نجد أنّ المبنى الحاصل لدى كلّ مدرسة حول الحسن والقبح وأنّه هل هما عقليّان أم شرعيّان؟^(١) انجرّ ذلك على مباني علم الكلام وغيرها من العلوم عند كلّ من الأشاعرة والعدلية؛ إذ الإيثار بالعقل يعطي نتائج وإنكار ذلك يعطي شيئاً آخر، وكذلك إن كان هناك تبني مبدأً أنّهما شرعيّان فتختلف النتائج.

إنّ مسار فلسفة العلم حول هذا الترابط يعمّم على كلّ العلوم البشرية، فأيّ تغيير في أيّ باب من أبواب العلوم يصاحبه تغيير في باقي العلوم.

محمّد صنفور، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ. قم).

(١) نظرية الحسن والقبح هي من المسائل المهمة في علم الكلام، فهي تعدّ الأساس في الكثير من المسائل الكلامية، وداخلة في معظم أبواب علم الكلام وفي الكثير من مسائل أصول الدين، وقد ذُكر فيها العديد من التحليلات منها أنّه قد يُراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرتة، وقد يُراد بهما صفة كمال أو نقصان، وهما بهذا المعنى ممّا يحكم العقل بهما عند الكلّ، وقد يُراد بهما كون الفعل على وجه يكون متعلّق المدح والذمّ عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، وهما بهذا المعنى شرعيّان عند الأشعرية عقليّان عند الفلاسفة.

راجع: شرح المصطلحات الكلامية: ١٢٧، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدّسة - مشهد.

وممّا يمكن أن يُشار إليه: أنّ هذه المسألة قد انجرّت على كثير من المباني، حتّى في الطبيعيات، فعندما نرى تحليل الفخر الرازي للقوة الهاضمة والماسكة نلمس النفس الأشعري والفهم الأشعري في التحليل، والذي ناقشه الملائم صدرًا في أسفاره، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج ٨، ص ٨٤.

لكن هنا لا بدّ من أن نقف عند هذا التغيير لنشخص درجته هل هو على مستوى الموجبة الكلية أم على مستوى الموجبة الجزئية؟ ولكي يتّضح مستوى التغيير، نجد في بعض الأحيان أنّ النظريّات متعدّدة ولكن النتائج تتلاقى، وفي بعض الأحيان تكون النظريّات والنتائج غير ذلك، فعلى هذا نجد أنّ مستوى التغيير يكون على نحو الموجبة الجزئية. إلا أنّ المعارف التي تخصّ الدّين معارف تحمل سمة الثبات وعدم التغيّر؛ لأنّ الكلام الذي يكون حول التغيّر إنّما هو في المعرفة البشريّة، والمعارف المرتبطة بالبشر، كالفيزياء والكيمياء والفلك، الذي أنتجه البشر، وهو أيضاً يغيّره ولا محذور في ذلك - أن تكون متغيّرة - ولا علاقة لنا بها، ولا يمَسّ من قريب أو بعيد معارفنا الدينيّة؛ التي هي معارف إلهيّة ثابتة لا تتغيّر، لذا هي تخرج عن القانون السابق (قانون التغيير المعتمد لدى فلسفة العلم وغيرها) تخصّصاً^(١) لا تخصّصاً؛ إذ إنّ تلك القوانين تخصّص المعرفة البشريّة وتسير في ركب المعرفة البشريّة، ومعارفنا معارف إلهيّة مرتبطة بالدّين؛ بعلم التفسير وعلم الكلام وعلم الفقه، وهذه كلّها مستقاة من الدّين مباشرة؛ إذن لا يمَسّنا مثل هذا الكلام، سواء كان صحيحاً أم خاطئاً، تامّاً أم غير تامّ.

هنا نجد عند هذه النقطة يقف المتبنّي لآراء وأسس فلسفة العلم؛ إذ يرى أنّ المعارف الدينيّة هي في الواقع معارف بشريّة، ويبني عليها أسساً نقديّة لنقد

(١) التخصّص هو: «الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم»، فكّل موضوع مغاير لموضوع الحكم، فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصّص. أمّا التخصّص فهو عبارة عن: «إخراج بعض أفراد موضوع الحكم العامّ بواسطة القرينة الدالّة على ذلك، فلولا القرينة لكان الحكم العامّ الواقع على الطبيعة شاملاً لأولئك الأفراد»، وللتخصّص أقسام لا مجال لذكرها في هذا المبحث. راجع المعجم الأصولي: ٣٦٤، تأليف الشيخ محمّد صنقور، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢١هـ.

وتحليل المعارف الدينيّة، وبناءً على فهم جديد على هذا الأساس، وهذا محور مهمّ في التعامل مع قوانين فلسفة العلم، ولعلّه يحدّد مسار البحث ومدى فاعليّته ودقّته، وبالتّبع النتائج التي توصل إليها، إذ نجد عند نقطة التغيّر «أنّ الدّين من المعارف البشريّة التي يسودها التغيّر» يقف الباحث المتبني لآراء وأسس فلسفة العلم عند هذه المسألة حيث يرى أنّ المعارف الدينيّة هي في الواقع معارف بشريّة، ويبنى عليها أسساً نقديّة وتحليلات في فهم الدّين والتعامل معه، فيكون حسب تصوّره فهماً خاصّاً للدّين يحدّد من خلال قوانين فلسفة العلم وتطبيقاتها طبيعة التعامل مع الدّين ومعارفه، فيعتمد النتائج التي يتوصّل إليها؛ لذا تحليل هذا الأسلوب من التعامل مع المعارف الدينيّة على أنّها معارف بشريّة يفرز لنا مدى فاعليّته ودقّة وطبيعة الفهم، وبالتّبع مدى صحّة النتائج التي توصل إليها، فهو يذهب إلى معارف الحوزات العلميّة بما أنّها معارف دينيّة وتشكّل محوراً للعلوم الدينيّة، ويرى فيها أنّها معارف بشريّة يجعلها صغرى^(١) من صغريات القانون المتقدّم ذكره، وهو أنّ المعارف البشريّة إذا تغيّرت فيها شيء سيؤدّي إلى التغيّر في مجال آخر أو يبقى - على الأقلّ - باب التغيّر مفتوحاً في الباقي.

(١) لو قلنا على طريقة الاستدلال المنطقي أنّ:

الصغرى: معارف الحوزات العلميّة معارف بشريّة.

الكبرى: كلّ المعارف البشريّة معارف غير ثابتة.

النتيجة: كلّ معارف الحوزات العلميّة معارف غير ثابتة.

وهذا الاستدلال يبتنى على جعل المعارف الدينيّة معارف متغيّرة من خلال أوساطها، ممّا يعني أنّها أساساً معارف بشريّة متغيّرة، ومثل هذه الصغرى تحتاج إلى إثبات حتّى يتمّ الاستدلال، ولربّما هناك نقاش في الكبرى أيضاً، وهذا يتّضح من خلال ما نعرضه لاحقاً.

قراءة في كتاب
شرح منطق الشيخ المظفر
(١ - ٣)

بقلم

الشيخ نجاح النويني*

- العراق -

تمهيد

قبل الدخول في البحث، لا بأس بالإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: من الواضح أنّ علم المنطق ليس من العلوم التي ابتدعتها علماء المسلمين وولّدها فكّرهم بل هو علم دُوّن وجمعت مسائله قبل الإسلام، جاءنا من الفكر اليوناني وبالخصوص من (أرسطوطاليس) وقد ترجمه إلى العربيّة (حنين بن إسحاق) في أدقّ ترجمة له، كما يقول أهل الخبرة.

النقطة الثانية: من هو (أرسطوطاليس) الذي يأتي ذكره على الألسنة كثيراً في المنطق، وفي الفلسفة، وفي الطبيعيات، والإلهيات؟ هل هو واضع علم المنطق؟ هل هو مؤلّف علم المنطق؟ وما هي قيمة الرجل في الروايات الواردة عندنا؟ وما قيمته في كلمات الأعلام من الفلاسفة والمناطق؟

في مقام الجواب عن السؤال الأوّل، لا بدّ أن نشير إلى بعض النقاط التي ذكرها أستاذنا الشيخ حسن زادة آملي؛ قال: إنّ ولادته كانت سنة (٣٨٤ ق. م) وعاش زهاء ثلاث وستين سنة وتوفيّ سنة (٣٢٢ ق. م).

نقل ذلك عن الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» حيث يقول: هو نيقامورس، وهو المقدم المشهور والمعلم الأوّل والحكيم الفاضل المطلق عندهم، وإنّما وُلد في أوّل سنة ملك أردشير بن زادة في فارس، فلما أتت عليه سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى أفلاطون فمكث عنده نيّفاً وعشرين سنة^(١).

وإنّما سمّي بالمعلم الأوّل لأنّه واضع التعاليم المنطقيّة ومخرجها من القوّة إلى

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بـ«اللاّلي المنتظمة» وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري قدّس سرّه، علّق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠هـ. ش / ٢٠٠١م: ج ١ ص ٦٢.

الفاعل، وحكمه حكم واضح علم النحو في اللغة، والعروض في الشعر، فإنّ نسبة المنطق إلى المعاني التي هي في الذهن هي نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، فكما نحتاج إلى علمي النحو والعروض الذي وضعه (الفراهيدي) كذلك لا يمكننا أن نتعرف على المعاني إلاّ بعلم المنطق.

وفي مقام السؤال عن موقع الرجل في رواياتنا وورود ذكره فيها، نقول: نقل شيخنا الأستاذ حسن زادة عن كتاب (محبوب القلوب) للديلمى، قال: جاء في الأثر: أنّ عمرو بن العاص قدم من الإسكندرية على سيّدنا رسول الله صلّى الله عليه وآله فسأله عمّا رأى في الإسكندرية في مصر؟ فقال: رأيت قوماً يتطلّسون، رأيتهم يجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له أرسطوطاليس، لعنه الله! - وهذا يدلّ على أنّ اسم الرجل لم يكن معروفاً لدى العرب، ولذلك لعنه عمرو بن العاص - فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: مه يا عمرو؛ إنّ أرسطوطاليس كان نبياً فجعله قومه^(١).

ومع غصّ النظر عن سند الرواية وصحّة متنها، تقتصر على موضع الشاهد منها وهو قوله صلّى الله عليه وآله (كان نبياً فجعله قومه).

ثمّ قال الديلمى: أقول: ويؤيّد هذه الرواية ما نقله السيّد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضيّ الدين عليّ بن طاووس في كتابه (فرج المهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم) قولاً بأنّ أبرخس وبطلميوس كانا من الأنبياء وأسمائهم هذه أسماء الأنبياء، ولكنها لما كانت أسماء يونانية، لم نستطع أن نطبّقها على الأسماء الموجودة في القرآن الكريم، فتصوّرنا أنّ تلك الأسماء لأشخاص آخرين غير الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ص ٦٣.

(٢) المصدر نفسه.

أضف إلى ذلك أنه ورد في كلام الإمام الصادق عليه السلام - كما في توحيد المفصل بن عمرو الجعفي بعدما بيّن عليه السلام له الدليل على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق الإتقان والصنع في نظام العالم -: «وكان لهم (يعني لليونانيين) رجل اسمه أرسطوطاليس أثبت لهم وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق المحرك الأول»^(١).

إذن اسم (أرسطو) جاء على لسان الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، وكفى بذلك مفخرة له. ولسنا في المقام بصدد إثبات نبوته أو نفيها وإنما الكلام في بيان منزلته في الروايات الواردة عندنا وقد اتضح.

ونختم التمهيد بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أقوال العلماء في أرسطو

الكثير من المحققين كالشيخ الرئيس وابن مسكويه وابن خلدون، عظموا أرسطو تعظيماً لا حد له، وقبل بيان أقوالهم فيه لابد من الإجابة عن السؤال الذي أثارناه آنفاً وهو: من الذي وضع علم المنطق ومن هو مدونه ومرتب أبوابه؟ هل (أرسطوطاليس) أول من وضع علم المنطق وأول من دونه ورتب أبوابه، وأنه لم يكن قبله معروفاً أو مدوناً ومرتباً - كما يفهم ذلك من بعض الكلمات - أو أنه كان معروفاً ومدوناً قبل زمانه كما هو صريح عبارته وعبارة غيره من الفلاسفة؟

ينقل عن أرسطو أنه قال: «إننا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلا ضوابط غير مفصلة، وأمّا تفصيل الأقيسة وإفراد كلّ قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمرٌ قد كددنا فيه أنفسنا

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ص ٧١.

وأسهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو خلل فليسدّه»^(١).

إذن لم يكن علم المنطق على أوجه وكماله، بل كان في أوّل بدئه كطفل لم ينضج ولم يصل إلى الكمال المطلوب، ولهذا كان أرسطو يوصي العلماء الذين يأتون بعده بأن يكملوا هذا العلم، ويسدّوا كلّ خلل يوجد فيه.

ولكن الرجل لا يدّعي أنّه ألّف علم المنطق كاملاً كما هو عليه اليوم، من الترتيب. ومع هذا فقد أنكر الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا الذي بلغ بالمنطق الأرسطي إلى أوجه وكماله حيث كتب في منطق الشفاء أضعاف ما كتبه أرسطو في منطق، أنكر أن يكون أحد قد زاد على ما كتبه أرسطو أو أصلح فيه شيئاً أو وجد فيه خللاً أو أخذ عليه مأخذاً، على طول الفترة الممتدة بين زمان (أرسطو) إلى زمان الشيخ الرئيس، وهي مدة طويلة تناهز العشرة قرون، فكان ما ذكره هو التامّ الكامل والميزان الصحيح والحقّ الصريح.

وهذه شهادة من إنسان محقق في هذا الفن كتب أوسع دورة في المنطق وهو منطق الشفاء الذي يقع في أربعة مجلّدات من الشفاء البالغ عشرة مجلّدات.

أمّا ابن خلدون، فبعد أن تعرّض لتعريف علم المنطق قال: «... إنّ الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنایع...» إلى أن قال: «... فكان ذلك قانون المنطق. وتكلّم فيه المتقدّمون أوّل ما تكلّموا به جملاً ومتفرّفاً متفرّفاً. ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان (أرسطو) فهذب مباحثه ورتبّ مسائله وفصوله وجعله أوّل العلوم الحكميّة وفتحها، ولذلك يسمّى بالمعلّم الأوّل، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمّى النصّ...»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ص ٧١.

(٢) مقدّمة ابن خلدون، وهي مقدّمة الكتاب المسمّى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في

في ضوء ما تقدّم تبين أولاً: أنّ المنطق كان موجوداً في اليونان قبل أرسطو، غاية الأمر أنّه لم يكن مهذباً ولم يكن منقحاً ومؤلفاً بالطريقة التي نجدها اليوم، وأنّ (أرسطو) قام بتهذيب مباحثه وترتيب مسائله وفصوله.

ثانياً: أنّ هذا العلم مستورد من اليونان وليس وليد فكر علماء المسلمين، وأنّ (أرسطوطاليس) ليس هو الواضع له، بل هذبّه كما تقدّم، وهذا لا يعني أنّ المناطقة المسلمين لم يضيفوا شيئاً على ما أنجزه أرسطو بل كان لهم ابتكارات هامة عدّة، حيث ذكر عدداً منها شيخنا حسن زادة آملي حفظه الله في حاشية له على اللآلئ المنتظمة للحكيم السبزواري قدّس سرّه^(١).

المقدمة الثانية: المواقف من علم المنطق

لابدّ أن نقف متأملين عند هذا العلم وهذه القوانين التي جاءتنا من الفكر اليوناني الذي له أصوله وقواعده وله اتجاهاته المختلفة عن الفكر الإسلامي ومنبعه الأصيل (القرآن الكريم وأهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام) لنرى هل يمكن أن نقبل علم المنطق ضمن إطارنا الفكري الإسلامي أو نرفضه؟

إنّ ما يتعلّق ببحثنا هو معرفة ما إذا كنّا نحتاج إلى علم المنطق ونؤمن به مطلقاً ونحكم بصحّته كما ذهب الشيخ الرئيس، ونحكم أيضاً بأنّه منسجم مع الفكر الإسلامي وأنّه خادمه، أو أنّنا لا نحتاج إليه فنرفضه رفضاً مطلقاً كما ذهب بعض الغربيين، أو نؤمن ببعضه ونرفض بعضه الآخر؟

أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت: ٨٠٨هـ): الفصل الثالث والعشرون من الباب السادس من الكتاب الأوّل، في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض ذلك كلّ من الأحوال.

(١) شرح المنظومة، تعليقة: آية الله حسن زادة آملي: ص ٦٣ - ٦٤.

الجدير بالإشارة هنا أنّ المنطق الأرسطي نوقش قبل بضعة قرون في الفكر الغربي مناقشة حادة، خصوصاً من قبل (بيكون) الانكليزي و(ديكارت) الفرنسي وغيرهما، حيث نقدوه نقداً عنيفاً. فعبر عنه بعضهم بأنّه باطل والبعض الآخر بأنّه غير مفيد، ونحو ذلك؛ لإسقاطه عن الفكر الذي يحكمه، وخفّت هذه المناقشة في الفترات الأخيرة عن وطأتها السابقة، وبدأ القوم يفكّرون بشكل أدقّ لا بالشكل الراض له جملة وتفصيلاً.

فلا بدّ إذن من معرفة موقفنا تجاه علم المنطق والتحقيق فيه لنميّز الصواب فيه من الخطأ. هذا ما سيكشفه البحث الآتي.

ما هو علم المنطق؟

ما نشير إليه في سؤالنا هذا ليس بيان تعريف علم المنطق بحدّه التامّ أو الناقص، أو بيان فصول التعريف وأتّه بالجنس والفصل القريبين، أو بالجنس وحده أو بالفصل وحده، أو بالعرض الخاصّ أو العامّ، فإنّ جميع ذلك سوف يأتي في باب التعريف إن شاء الله تعالى، وإنّما نريد أن نبيّن أنّ هذا العلم الذي ندرسه أهو مرتبط بالرياضيات، أم بعلم الكلام أم بالطبيعيّات؟

للإجابة عن هذا السؤال نذكر مقدّمة وهي: إنّ الإنسان عندما يولد، يكون خالياً من أيّ كمال وليس له سوى الاستعداد لتحصيل الكمال، وإنّ الله سبحانه وتعالى لما خلق الإنسان خلقه مفطوراً على حبّ الكمال وباحثاً عنه، وقد بيّنا ذلك في أبحاثنا الكلامية وذكرنا أنّ ذلك من الأمور التي فطر الله الإنسان عليها.

ومعنى حبّ الإنسان للكمال أنّه يريد ويحبّ الأشياء التي تلائم ذاته، وينفر عن الأشياء التي تتنافر مع ذاته. ومن الواضح أنّ الإنسان لما خلق لم يكن واجداً لأيّ كمال سوى ذلك الاستعداد، كما أشرنا، وإلاّ لما ساغ لكلّ إنسان أن يبحث عمّا فيه كمال نفسه وسموّ روحه.

وللتقريب نقول: لو كان في جيبيك ألف دينار واكتفيت بها، فمن الطبيعي أنك لا تبحث عن ألف ثانية، ولكنك لو أردت ألف دينار أخرى لابتغيت إليها سيلاً.. وهكذا، ففي الحالة الأولى أنت واجد للشيء الذي تريده وتعتبره كمالاً لك، وفي الحالة الثانية أنت تسعى لتحصيل كمال آخر.

فالإنسان فاقد للكمالات وإن كان مفطوراً على حبها ومستعداً لحملها، أو كان يملك بعضها، ومنها: البحث عن الكمال فراراً عن النقص الموجود فيه، ولذا كان حبّ الإطلاع من الأمور الغريزية المودعة في كلّ إنسان، والتي منشأها ذلك الأمر الفطري (حبّ الكمال) والهروب من النقص، فإنّ الإنسان يحبّ أن يطّلع ليعرف أنّ ما اطّلع عليه مفيد لكماله فيطلبه ويحصّله، أو لا يفيد كماله بل يؤدّي إلى نقصه، فيتجنّب به ويهرب منه؟

وهنا يتبادر سؤال وهو: أكلُّ شيء كُشف للإنسان، أم إنّ بعض الأمور مكشوفة لديه، وأمّا المجهولات فلا عدّها ولا حصر؟

من الواضح أنّ الجواب هو الثاني وهو: أنّ الإنسان كُشف له بعض الأمور التي يحتاج إليها كأداة أوليّة للبحث عن المجهول، ولكنّ أكثر الأمور - إن لم نقل الغالب منها - مجهولة لديه، وإذا كانت كذلك وكان لديه حبّ الإطلاع الناشئ من حبّ الكمال، فإنّه يريد أن يتعرّف على تلك المجهولات، ويكون طالباً للكشف عن كلّ مجهول يصادفه في حياته بنحو يستطيع معه أن يفكّر ويستدلّ للكشف عن ذلك المجهول بمقدار ما عنده من المعلومات التي هي رأس ماله لتحصيل المعلومات النظرية.

وسوف يأتي - إن شاء الله - ما هي تلك المعلومات وكم عددها، وهل هي موجودة في فطرة كلّ إنسان؟ وذلك عند تعرّضنا لبحث القياس والبرهان، ولكن لا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ هذه المعلومات ليست اكتسابية بل هي من الأمور البديهية والضرورية التي تعتبر أدوات أوليّة للإنسان الباحث عن

المجهول وهي من مميّزاته التي يستطيع من خلالها التوصل إلى الكشف عن المجهول، وهي خاصّة التفكير أو خاصّة الفكر التي يمتاز بها عن سائر الحيوانات، فإنّنا لا نعلم أنّ الحيوانات أيضاً عندها قدرة الكشف عن المجهولات أو ليس لها القدرة على ذلك، إذ من غير المعقول أن يكون للحيوان مجهول يكتشفه أو يتوصّل إلى معرفته بالاستدلال، وإنّما كلّ ما للحيوانات من كمالات قد رزقها الله إيّاها من الآن الأوّل لوجودها وليس لها شيء اكتسابيّ، كما يقول المحقّقون من العلماء، فالنحلة مثلاً منذ خروجها من البيضة تعرف النظام الكامل الذي يحكم عالم النحل، ولا تحتاج إلى الذهاب إلى المدرسة كي تتعلّم كيف تبني الخلية أو كيف تجني العسل، وإنّما خلقها الله على هذا النحو وجعلها تسير على وفقه، بخلاف الإنسان فإنّ الله سبحانه زوّده بالعقل ومنحه قوّة التفكير والقدرة على الاستدلال.

إذن فلا بدّ من الوقوف على ذلك النشاط الذهني المسمّى بالفكر والذي امتاز به الإنسان عمّا عداه من عجّوات، والذي يحتاج فيه إلى العلم الذي نحن بصدد البحث فيه، وهو علم المنطق.

ما هو الفكر؟

الفكر: هو ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمور غائبة مجهولة. وسوف يأتي تفصيل ذلك في أوّل بحث القياس. وترتيب تلك الأمور المعلومة في العقل عند مواجهة المجهول يطلق عليها عمليّة التفكير أو الاستدلال.

ولدى ترتيب تلك المعلومات وعند مواجهة المجهول يبرز سؤالان:
السؤال الأوّل: إنّ ترتيب المعلومات التي يتوصّل الإنسان بها إلى معرفة المجهول أيكون بأيّ نحو اتّفق، أم لا بدّ أن يكون بنحو خاصّ؟

السؤال الثاني: أية معلومات يمكن أن يكون بينها وبين المجهول ارتباط

خاصّ؟

تقدّم: أنّ الإنسان يمتلك بعض المعلومات، فإن أراد التوصل بها إلى معرفة المجهول الذي يواجهه، فعليه ترتيبها بنحو خاصّ، وإلا فلا يتمكّن من معرفة المجهول.

وللتوضيح نضرب مثلاً فنقول: إذا قال شخص: سقراط عالم وسقراط إنسان، فإنه لا ينتج: كلّ إنسان عالم، لأنّ هذه النتيجة التي توصل إليها هي من الاشتباه في ترتيب المادّة الأوّليّة (المعلومات) الصالحة للاستدلال؛ فإنّ سقراط عالم وإنسان في الواقع، لكنّ ترتيب المادّة كان خطأً فلا يعطي النتيجة المطلوبة.

ثمّ إنّّه قد لا يخطئ الذهن في الترتيب، بل يخطئ في المادّة نفسها، كما إذا قال في صورة القياس: سقراط إنسان وكلّ إنسان ظالم فسقراط ظالم، فإنّ الكبرى الكليّة كاذبة قطعاً وإن صدقت الجزئية، أعني: بعض الإنسان ظالم.

إذن قد يخطئ الفكر الإنساني في الهيئة مع كون المادّة صحيحة، وقد يخطئ في المادّة مع كون الهيئة صحيحة، وقد يخطئ فيهما معاً، وسوف يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا وقد وقع الخلاف بين العلماء في أنّ المنطق هل يصحّح الخطأ في الهيئة فقط دون الخطأ في المادّة، أو يصحّحها معاً؟

الظاهر من عبارة الشيخ المظفر رحمه الله عند تعريفه للمنطق (بأنّه آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في التفكير) أنّ علم المنطق يقوم الخطأ في الهيئة والترتيب ولا علاقة له في تقويم الخطأ في المادّة.

والسرّ في ذلك هو أنّ المنطق الأرسطي يتعلّق بالجانب الصوري، ولذا سمّي بالمنطق الصوري، ولا علاقة له بالمنطق المادّي.

وفي مقابل هذا قول آخر ذهب إليه آخرون وهو: أنّ المنطق تكفّل بتصحيح

٩٤ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج٤

الخطأ والاشتباه في المادة والهيئة معاً، وسوف نبين ذلك عند تعرضنا لمقدمات
البرهان، ونشير إليه أيضاً في أول بحث القياس حتى يتبين أن الحق مع الاتجاه
الأول أم الاتجاه الثاني؟

[٦]

الفلسفة والعرفان النظري

- ١ . قراءة في كتاب: شرح تمهيد القواعد - محمد الربيعي
- ٢ . رؤية العلامة الحيدري لأصالة الوجود - رضا الغرابي
- ٣ . قراءة العلامة الحيدري لوحدة الوجود عند العرفاء - عبد الله الجعفري
- ٤ . بحوث تأسيسية في العلم وأقسامه - ميثاق العسر
- ٥ . قراءة في كتاب: بحوث في علم النفس الفلسفي - حميد مجيد هدّو
- ٦ . قراءة في كتاب: فلسفة صدر المتألهين - خليل رزق
- ٧ . التجديد الفلسفي في فكر العلامة الحيدري - قيصر التميمي
- ٨ . قراءة في كتاب: العرفان الشيعي - خليل رزق
- ٩ . قراءة في كتاب: الرؤية الكونية في العرفان النظري - محمد الربيعي

قراءة في كتاب
شرح تمهيد القواعد
(٢٠١)

بقلم
الشيخ محمد الربيعي البغدادي*
- العراق -

إِطْلَاقُ

خلق الله تعالى الإنسان ولم يكن عابثاً ولا محتاجاً إليه، بل خلقه لإيصاله إلى كماله المطلوب حسب ما تقتضيه سعته واستعداده، وشرط الوصول إلى الكمال وأوله معرفته سبحانه؛ حيث قال أمير الموحدين ومولى المتقين عليه السلام: «أَوَّلُ الَّذِينَ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا، وَمَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَرَّأَهُ، وَمَنْ جَرَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ...»^(١)؛ ولذلك ورد الحث والترغيب على المعرفة^(٢)، وأن منازل القرب من الذات المقدسة الإلهية بحسب درجات المعرفة التي هي مطلوب جميع الأنبياء والأولياء عليهم السلام؛ ولذلك صارت المعرفة مدار البحث والتحقيق منذ أن وطئت قدم الإنسان بساط الظهور، وقد كُتِبَ في ذلك العديد من الكتب والمؤلفات، وصارت العلوم الباحثة عنها وعن حيثياتها، وهو ما اصطلح عليه بعلم التوحيد، أو علم العرفان، وقد بلغ هذا العلم في زمان الخاتم صلّى الله عليه وآله وذروة وجوده ومنتهى كماله، وكُشِفَت الكثير من رموزه وأسراره، وهذا ما أشار له صائغ

(١) نهج البلاغة، المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نسخة المعجم المفهرس، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ: الخطبة الأولى.
(٢) انظر: توحيد الصدوق، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق) تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣ هـ: الباب الأوّل في ثواب الموحّدين والعارفين.

الدين تركه بقوله: «...إنّ مسألة التوحيد حسب ما حقّقه المشاهدون [أي العرفاء المحقّقون] وطبق ما شاهده المحقّقون من أولي الكشف والعيان، ممّا لم يهتد إليه إلى الآن نظر ذوي العقول بمشاغل الحُجج والبرهان، إلّا من أيده الله بنورٍ منه، ووفّقه بهدأيته إليه، من الحائزين منهم مرتبتي الاستدلال العقلي والشهود الذوقي... الذين خلّصهم الله تعالى من مضائق المقدمات من الخطائيّة والبرهانيّة إلى أفضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانيّة، بحسن متابعة الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين...، سيّما من تأسّى منهم [أي من التابعين] أسوةً حسنة بالأوّل منهم وجوداً ورتبةً، والآخر منهم زماناً وبعثةً محمّد صلّى الله عليه وآله الذي هو غاية الغايات وآثاره المنيفة مورد الكمالات ومنبع السعادات، عليه وعلى آله أفضل الصلوات وأجمل التحيّات؛ ولذا ترى أمّته [أي أمّة الخاتم] الشريفة إذا حاولوا تحقيق معاني التوحيد، وفّقوا بين البراهين العقلية والنواميس النقلية بما لا يُتصوّر عليه المزيد... هذا وإنّ زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله واستوى دوحه إقباله، وحان أوّان اجتناء ثماره، وكشف القناع عن مخدّرات أبكاره، بما استنارت على صفحات أيّامه، من الآثار الموجودة في الكتب المنزلة السماوية والزُّبر الكشفية العالية...»^(١)، ورغم أنّ تلك المعارف التوحيدية قد استنارت وأضاءت وتلاّأت لناظرها إلّا أنّها لا زالت خافية خلف ستائر الألفاظ والعبارات، فلزم على من يريد الوصول إلى مرموزات تلك الكتب لفهم تلك الكنوز، أن يخرق حُجب هذه الستائر بتصفية القلب وتزكية النفس،

(١) مقدّمة تمهيد القواعد، لصائن الدين بن تركة، مع حواشي السيّد محمّد رضا قمشني والميرزا محمود القمي، تقديم وتصحيح وتعليق الأستاذ جلال الدين الأشتياني، الناشر بوستان كتاب، دفتر تبليغات إسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ش، كذلك انظر: إيقاظ النائمين، صدر المتألّمين: ص ٤.

والعكوف على دراسة هذه الصحف القيّمة، لعلّه يكون ممّن تشمله العناية الإلهية فتبرق له بارقة نورانية، ويصير ممّن تحرق أبصار قلوبهم حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحهم مُعلّقة بعزّ قدس الله تعالى.

ثمّ إنّ هذا العلم - أي علم العرفان النظري - الذي هو أشرف العلوم؛ لشرف موضوعه وهو الذات المقدّسة^(١)، فضلاً عن أنّه مدار القرب وملاك الخلق، هو أيضاً سلّم الوصول إلى فهم أدقّ لمعاني آيات القرآن الكريم، وخطابات المعصومين عليهم السلام، التي هي ظلّ ذلك القرآن، الذي هو مرقاة العروج إلى معرفة ربّ الأرباب، وهذه المعرفة هي الغاية القصوى من إيجاد الخلق والخليقة، وبعث الأنبياء وإنزال الكتب حيث قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢).

ونعم ما قال العلامة حسن زادة آمل حفظه الله تعالى: «ولعمري من اعتزل عن الكتب العقلية والصحف العرفانية ممّا أهدتها الأيدي النورية... فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمّدي صلّى الله عليه وآله وحرّمها من النيل بسعادتها القصوى»^(٢).

وقال أيضاً: «ولابدّ لباحثينا في أيّ زيّ ومكان كانوا: أن يعلموا أنّ الصحف المنطقية، والعرفانية، والحكمية الإسلامية الأصيلة، سلالم للعروج إلى فهم أسرار القرآن الكريم، والصعود إلى معارف الجوامع الروائية، وأنّ

(١) انظر: مصباح الأنس في شرح مفاتيح الغيب، لحمزة الفناري، مع التعليقات عليه، صحّحه وقدم له: محمّد خواجهي، انتشارات مولی، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ: ص ٣٥٠.

(٢) مفاتيح الأسرار (تعليقة على الأسفار): ج ٢، ص ٦.

الحكمة والعرفان تفسير أنفسي للكشف الأتم المحمدي وأساس سعادة الدنيا والآخرة^(١).

ولكن وللأسف الشديد فقد صار هذا العلم - ورغم شرافته وأفضليته - مثار الخلاف والاختلاف بين كثير من علمائنا الأعلام بسبب تحريم دراسته تارة، وتكفير المعتقدين به أخرى؛ فحرم الكثير من الباحثين وطلبة العلم من أن ينتفعوا من معارفه؛ ولهذا السبب من جهة، وصعوبة هذا العلم ووعورة سلوك طريقه من جهة أخرى لم نر من برع فيه إلا واحداً بعد واحد، لا بل لا نجد له من البحوث والدراسات والشروح على أمهات مصادره إلا النزر اليسير الذي لا يكاد يتخلص من سيف الفتوى ووعورة الطريق - كما ألمحنا - إلا ويقع في ضيق الألفاظ وسلطة الاصطلاحات؛ فقد مرّ درس العرفان وعلى مرّ الزمان بمحن ومحن وربما كان أشدها ما واجهه من بعض العلماء الذين حرّموا دراسة هذا العلم بسبب جهلهم به وعدم محاولتهم التعرّف على مقولاته ومناقشتها مناقشة علمية موضوعية، والناس أعداء ما جهلوا.

ولا نعدو الحق إن قلنا: إن هذا العلم عبارة عن قراءة من قراءات الواقع الذي ربّما أصابته وربّما أخطأته، ويمكن تقريب ذلك بأن الواقعية منظر أراد المتكلم والفيلسوف والعارف والمحدث رسمه، فقدّم كلّ واحد منهم لوحة فيها تصويره لتلك الواقعية، ولك أنت أيها الناظر اختيار أجملها وأكثرها مطابقة للواقع، والعقل والنقل هو الميزان. وما التحريم والتكفير إلا من ضيق الأفق وحكومة الجهل وسيطرة التعصب.

وبين هذا وذاك يمكن أن نجد - بين خمصة ما تقدّم - بريقاً من أنوارٍ طلعت من قلب حوزاتنا العلمية متحرّرة من سلطة الموروث، وسطوة المشهور غير

(١) لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان كلّ منها عن الآخر، نهاية الفصل الثامن.

القائمين على دليل، سائرة على هدي العقل الناصع، متمسكة بنص القرآن الكريم والسنة المطهرة، محكمة قوانين العقل بكل ما مرت به من معارف عرفانية، عارضة لها على ميزان الثقل الأكبر، قابلة ما وافقه، رافضة ما خالفه.

ولا أعرف من أولئك إلا القليل، وربما سمح لي الإنصاف أن أذكر من الناطقين باللغة العربية، بل على رأسهم سماحة السيد كمال الحيدري حفظه الله تعالى حيث يعد من أساتذة الحوزة المبرزين، المعروفين ببلاغة البيان، وسلاسة التعبير، ولا أجنب الحقيقة إن قلت: إن كثيراً من طلبة العلم العرب المعاصرين قد تتلمذ على يديه إما بشكل مباشر أو بواسطة الأشرطة المسجلة.

ولعلّ النطق ببعض الحق في أوساطنا اليوم مدعاة للمذمة والإقصاء، ولكنّ الإنصاف يفرض علينا أن نقول ما نعرف، لا حاجة بنا إلى تملق أو منحة، ولكنّ الحق يُقال.

وانطلاقاً مما تقدّم حاولنا أن نبين في هذه الأوراق بعض ما لمسناه من مسلك السيد الحيدري وأسلوبه في تدريسه لعلم العرفان النظري، وبحثه فيه.

علماً أنّ سماحته كان قد أتمّ تدريس كتاب تمهيد القواعد قبل سنوات طوال، وهو الآن مواصل تدريس كتاب فصوص الحكم^(١).

ولكن من الضروريّ هنا بيان بعض الأمور التي ترتبط بأصل ما نحن بصدد بيانه:

(١) وهو الكتاب الثاني الذي يُدرس بعد تمهيد القواعد حسب الترتيب المتبع في دراسة علم العرفان النظري، وهو عبارة عن متن (فصوص الحكم) للشيخ محيي الدين بن عربي، وشرحه بالطريقة المزجّية المسمّى بـ(مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم) للشيخ داود القيصري.

وقد قرّر الجزء الأول من شرح السيد الحيدري على الفصوص في ٥٠٠ صفحة تقريباً باللغة الفارسيّة.

(١) ما هو العرفان النظري

إنّ الإنسان وبعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدّ التفكير، أوّل ما يرى نفسه، ثمّ العالم من حوله، وينتزع من هذه المشاهد مفهوماً عاماً يعبر عنه بالوجود؛ فأوّل ما يعرض له من الأسئلة: السؤال عن الوجود وماهويته؟ ويظنّ في بدء الأمر أنّه سؤال سهل ساذج، ولكن كلّما أمعن وتأمل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت بها علوم مختلفة يستهدف كلّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمع من المحقّقين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتحقيقاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة من أسرار هذا العالم.

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف، فالسؤال باقٍ على حاله لم يتّضح بعد، ولم يتبيّن: ما هو الوجود؟

وجاء الأنبياء والرّسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة، وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئيّ وحاكمة عليه، فتوسّع السؤال الأوّل وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب، اشتغل أناس بالتحقيق وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات، تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل النظر.

وآخرون اعتقدوا أنّ الوصول إلى الحقّ لا يمكن أن يكون من خلال البحث النظري والعلم الحسولي، بل الطريق إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات الروحيّة حتّى يتقوى الإنسان ويتمكّن من معرفة نفسه أوّلاً، ثمّ باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة

العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه. وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء، وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدّة منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طيّ مراقباتهم على غيرهم، لكنّها كانت مطالب متفرّقة غير منسجمة ولا مترابطة، فتصدّى جمعٌ وفي طليعتهم الشيخ محيي الدين ابن عربي صاحب كتاب (فصوص الحکم) لجمعها وتنسيقها وبيان العلاقات الحاكمة بينها وعرض مطالبها والمشي على سياقها، وعند ذلك نشأ علمٌ آخر سمّي باسم العرفان النظري.

ولم تكن هذه المطالب قابلةً للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنّما هي مجرد ادّعاءات من قبّل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات، فتصدّى جمع آخر لتبيينها البرهاني القابل للعرض على مستوى البحث العلمي النظري البرهاني، وكان من أوائل أولئك المجتهدين صائن الدّين علي بن محمّد التركة في كتابه (تمهيد القواعد)، ثمّ استمرت هذه المحاولات حتّى جاء صدر المتألّهين الشيرازي، وتصدّى بوضع أصول بيّن بها المعارف والنظريّات العرفانيّة بلسان فلسفيّ حسب ما قدر له، وبذلك أوجد خطأً وسطاً بين العرفان والفلسفة، سمّاه الحكمة المتعالية^(١).

ويعتبر «العرفان» من المدارس الفكرية المتعالية والعميقة، فهو يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور وأسرار العلوم، وطريقته ليست على وفق منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الكشف والشهود. فهو رؤيةٌ في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفية إلى المعرفة الوجدانية القلبية.

(١) انظر: شرح فصوص الحکم لابن عربي، ابن تركة، صائن الدّين علي بن محمّد، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر: ص ٣٤ (المقدمة).

ويمكن ملاحظة العرفان من جهتين:

الأولى: من جهة كونه رؤية معرفية.

الثانية: من جهة كونه تجربة سلوكية.

ومن اعتبر التصوّف مرحلة من مراحل العرفان، فإنّه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤية فإنّه يطلق عليه اسم «العرفان» وأصحابه هم «العرفاء»، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة سلوكية فإنّه يطلق عليه اسم «التصوّف» وأصحابه هم «المتصوّفة».

وفي هذا العرض المتقدّم يمكن لنا أن نستكشف منشأ العرفان بكلا قسميه - النظري والعملي - وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وأسلوب سلوك، والأسباب الداعية إلى وجود مثل هذه المنهجية المعرفية عند الإنسان.

فليس العرفان منهجاً غريباً وشاذاً، بل له أسباب ودواعٍ كغيره من العلوم وطرق المعرفة البشرية، استناداً إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم للبحث عن حقيقة الوجود، وكذلك البحث عن كيفية الوصول إلى الحقّ عبر الوسائل المختلفة والممكنة.

فكانت طريقة العرفاء تسير بشكل متوازٍ مع سائر الطرق الباحثة عن الحقّ، والتي اعترض طريقها بعض الإشكالات، كما عرض ذلك لغيرها من طرق المعرفة.

بعد هذه المقدمة، يمكننا التعرّف على تعريف علم العرفان من خلال تتبع مفردة العرفان في مجالين، الأوّل هو المجال اللغوي، ويكون ذلك من خلال مراجعة قواميس اللغة، والثاني من خلال مراجعة كلمات أهل الفنّ لملاحظة ماذا أرادوا من هذا العلم.

أمّا المجال الأوّل فقد أشار أرباب اللغة إلى أنّ «العرفان» مشتقّ من مادّة

«عَرَفَ» فهو والمعرفة بمعنى واحد، قال ابن منظور ما ملخصه: «عرف: العرفان: العلم... عَرَفَهُ... يَعْرِفُهُ... عَرَفَهُ... عِرْفَةً وَعِرْفَانًا وَعِرْفَانًا وَمَعْرِفَةً. ورجلٌ عروفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمور... والعريفُ والعارفُ بمعنىً مثلَ عليمٍ وعالم... والجمع عُرَفَاءٌ...»^(١).

وأما فيما يخصّ المجال الثاني فقد عُرِفَ علم العرفان بتعريفات كثيرة، ومن أهمّ هذه التعريفات ما ذكره القيصري بقوله: «...فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم، وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية واتصالها إلى مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(٢).

وقال بعض الأعلام المعاصرين في معرض بيانه لحقيقة العرفان: «العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، ويُطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لا بوساطة العقل ولا بفضل التجربة الحسية. فالعارف الذي قد حقّق تقدماً في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنّه مظاهر لنور الباري جلّ وعلا، وكأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحدي، وهو لا يرى وجوداً استقلالياً لأيّ موجود، ما عدا الذات الإلهية المقدّسة. وهذا اللون من المعرفة لا يحصل إلّا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدّين، وفي الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة والنهائية للدّين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي الذي يُفيضه الله سبحانه على قلوب أحبّائه»^(٣).

(١) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م، مادة عرف: ج ٩ ص ٢٣٦.

(٢) رسائل القيصري: ص ٦.

(٣) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، محمّد تقي اليزدي، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقاني:

(٢) موضوع علم العرفان

لما كان لكلّ علم حقيقيّ (وهو العلم الذي دوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق، ويجري فيه البرهان، بخلاف النحو والصرف مثلاً) موضوع تجتمع حوله مسائل ذلك العلم ويتمايز به عن العلوم الأخرى، بخلاف العلوم الاعتبارية (التي هي عبارة عن مجموعة قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات جُمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ) فإنّها لا موضوع لها، وتمايزها إنّما هو بالغاية التي جُمعت من أجلها^(١).

كان لعلم العرفان موضوعه الخصيص به، وقد بيّن العرفاء بأنّ موضوع هذا العلم هو الذات الإلهية، فأساس الأبحاث هنا يتمحور حول هذا المبدأ وبيانها، وتفصيل المسائل المتعلقة به؛ لذلك فمن الممكن أن نبدّل عنوان العرفان النظري إلى علم التوحيد؛ لأنّه فعلاً يبحث عن التوحيد وما يدور حوله. فموضوع هذا العلم: هو الذات الإلهية الأحديّة وأسمائها وصفاتها، وتجلياتها في العالم.

قال القيصيري في ذلك: «...فموضوع هذا العلم هو الذات الأحديّة ونوعتها الأزليّة وصفاتها السرمديّة»^(٢).

وأما ما يُعبّر به عن هذا الموضوع فقد عبّر عنه العرفاء بعدّة اصطلاحات؛ ذلك لأنّه لا يمكن لنا أن نعبر عن موضوع علم العرفان بما يحكي حقيقته؛ لعدم وجود لفظ له القدرة على تلك الحكاية؛ إذ إنّ الذات الإلهية المطلقة لا يمكن

(١) هذه المسألة من المواضيع الخلافية التي وقع الكلام حولها بين الأعلام، وللتفصيل أكثر في لزوم الموضوع لكلّ علم، عليك الرجوع إلى شرح الحلقة الثالثة تقرير دروس السيّد الحيدري: ج ١، ص ١٥٤ فما بعد.

(٢) رسائل القيصري: ص ٦.

لعقل أن يدركها، كما لا يمكن لمنطق أن يُعبّر عنها؛ ومن هنا اضطرّ العرفاء إلى أن يستخدموا ما يحكي أخصّ أوصاف تلك الذات وهو لفظ «الوجود المطلق» و«الحق»، وهما وإن لم يكونا يحكيان جميع حقيقة الموضوع إلا أنّهما أتمّ وأفضل من غيرهما؛ إذ لا يوجد في العبارات ما هو أعمّ منهما، ولو وجد لفظ ذو مفهوم محصّل^(١) لدى الذهن لكان ذلك هو الأولى في التعبير به عن موضوع علم العرفان. قال ابن تركة في شرحه على قواعد التوحيد: «...إنّ التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم...عسير جداً، فلو عبّر عنه بلفظ (الوجود المطلق) أو (الحق) إنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات ها هنا؛ إذ لو وجد لفظ يكون ذا مفهوم محصّل أشمل من ذلك وأبين، لكان أقرب إليه وأخصّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يُعبّر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير. ثمّ إنّّه ليس بين الألفاظ المتداولة هاهنا^(٢) شيء أحقّ من لفظ (الوجود) بذلك»^(٣).

(١) اللفظ الذي هو ذو مفهوم محصّل عند الذهن، عبارة عن: لفظ يكون له ما بحذاء في الخارج، لا أنّه يكون مبهماً ومتناسباً ومنصبغاً بصبغة كلّ ما يحكي عنه، كلفظ «الشيء» مثلاً، فإنّه إذا أضيف إلى الشجر يكون شجراً، وإذا أضيف إلى الإنسان يكون إنساناً، وإذا أضيف إلى حجر يكون حجراً. إذن، لا تشخص له ولا وضوح فيه بما هو هو، فلا يمكنه أن يكون حاكياً عن أبين الموضوعات الذي هو موضوع العرفان، فلفظ «الشيء» و«الأمر» رغم أنّهما عامّان إلا أنّهما ليسا محصّلين ومتشخصّين لدى الذهن، بل هما مبهمان؛ إذ إنّ عمومهما بسبب إبهامهما وعدم تشخصهما فليس لهما أبنية فليس لهما لياقة حكاية موضوع العرفان والتعبير عنه.

(٢) كلفظ «الشيء» و«الأمر» و«الكون» و«الثبوت».

(٣) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف صائغ الدين علي بن محمّد التركة، صحّحه وعلّق عليه: الأستاذ العارف العلامة حسن زاده آملّي، ألف لام ميم، قم، الطبعة الثانية،

وقال القونوي: «وقولنا هو (وجود) للتفهيم، لا أن ذلك اسم حقيقي له»^(١).
ملاحظة: لقد عبّر بعض العرفاء عن موضوع هذا العلم بالذات الأحديّة،
وبعضهم عبّر بالوجود المطلق، أو الحقّ؛ وهذا يعني: أن العرفاء يعتقدون بأنّ
الوجود بما هو وجود - أي: الوجود الصرف والمطلق - هو نفسه وجود الحقّ
تعالى^(٢)؛ ولهذا فقد قال المحقّق القيصري في عنوان الفصل الأوّل من مقدّماته
على شرح الفصوص: «الفصل الأوّل في الوجود وأنه الحقّ تعالى» لذا فالعرفاء
يعبّرون عن موضوع علم العرفان بما تقدّم من ألفاظ^(٣).

(٣) أهميّة علم العرفان النظري

تتفرّع أهميّة كلّ علم عادة على أهميّة الموضوع الذي يبحث عنه، فإذا أردنا أن
نعرف أهميّة علم العرفان النظري، والسبب الذي يحتمّ دراسته، لا بدّ أن نتبيّن

١٣٨٦ ش: ص ١٧-١٨.

(١) مفاتيح الغيب، للحكيم الإلهي صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، مع تعليقات
للمولى علي النوري، صحّحه وقدم له: محمّد خواجوي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات
فرهنگي، أنجمن إسلامي حكمة وفلسفة إيران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش: ص ٢٢.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني
صدر الدين محمّد الشيرازي (المعروف بملاً صدرا)، دار إحياء التراث العربي، لبنان -
بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ: ج ٢، ص ٣٣٥.

(٣) يبقى تساؤل آخر هنا هو: على هذا، إذن ما هو الفرق بين موضوع الفلسفة وموضوع
العرفان؟ ونقول هنا على نحو الاختصار - ونوكل التفصيل إلى محلّه -: إنّ الوجود الذي
هو موضوع العرفان هو اللا بشرط المقسمي، والوجود الذي هو موضوع الفلسفة هو
الوجود اللا بشرط القسيمي، فيكون موضوع الفلسفة قسماً من أقسام الوجود الذي هو
موضوع العرفان وتجلياً من تجلياته؛ إذ الوجود الذي هو موضوع العرفان أعمّ من
الوجود الذي هو موضوع الفلسفة وأكثر شمولية وإحاطة.

موضوعه، وقد مرّ معنا أنّ موضوع هذا العلم هو التوحيد، والذات المقدّسة، فأساس الأبحاث هنا يتمحور حول هذا المبدأ، وبيان حقيقته وأبعاده وتفصيل مسأله؛ لذلك فمن الممكن أن نبذل عنوان العرفان النظري إلى علم التوحيد؛ لأنّه فعلاً يبحث عن التوحيد وما يدور حوله.

ومع هذا العنوان الجديد تتجلّى أهميّة هذا العلم وضرورة بحثه والغور في مسأله؛ لأنّه يبحث عن أهمّ مسألة في الوجود والتي هي أساس كلّ بحث إلهيّ، فلا بدّ إذن من معرفة هذا المبدأ الأصيل والمنبع الفريد الذي هو البداية والنهاية والأوّل والآخر، والظاهر والباطن، فشرّف كلّ علم بشرّف معلومه، فهادم الواحد الحقّ هو أشرف وأعظم شيء، فالعلم الباحث عنه كذلك أشرف وأعظم العلوم.

قال القيصري في بيانه لأشرفيّة هذا العلم على غيره من العلوم: «فهذا العلم أشرف من جميع العلوم وأعزّها لشرّف موضوعه وعزّة مسأله، وعلم الحكمة والكلام وإن كان أيضاً موضوعهما موضوع هذا العلم؛ لكن لا يُبحث فيهما عن كفيّة وصول العبد إلى ربّه، والقرب منه الذي هو المقصد الأسنى والمطلب الأعلى من تحصيل العلوم والإتيان بالطاعات»^(١).

وإذا أردنا أن نُجري مقارنة بين العلوم، فإنّ العرفان النظري هو علم الفقه الأكبر؛ لأنّه يبحث المسائل الاعتقاديّة الكبرى، وأمّا علم الفقه الأصغر، فهو يبحث في الفروع الدينيّة، وأمّا الفلسفة فهي كأصول الفقه، أي: عبارة عن

(١) رسائل القيصري، التوحيد والنبوّ والولاية، أساس الوجدانيّة: ص ٦. ويمكن لك أن تتعرّف - في محلّه من البحوث - على جملة من الفروق بين موضوع علم العرفان وموضوعي علم الفلسفة والكلام، وكيف أنّه يعتبر أعلى وأشمل وأكثر إحاطة، ويمكن الرجوع إلى مقدّمة كتاب «تمهيد القواعد» لصائن الدين بن تركة في ذلك.

مجموعة من القواعد التي تساعد على الاستنباط، فالفلسفة أصول الفقه الأكبر، وأصول الفقه أصول الفقه الأصغر.

ثم إنَّ الهدف الأساسي الذي دعا إليه سائر الأنبياء، والثمرة التي اشتركت فيها سائر الدعوات الإلهية هي بيان وإثبات حقيقة التوحيد، ذلك المبدأ الوجودي والركيزة الأساس التي تبني عليها جميع الأبحاث الإلهية، النظرية والقلبية، الاستدلالية والكشافية، ولهذا الحقيقة مراتب وكمالات، فإنَّ التوحيد عند الإنسان العادي يختلف عنه عند الإنسان العالم، فتوحيد العالم أعمق وأوسع، وكذلك التوحيد عند الأولياء عنه عند العلماء، وعند الأنبياء عنه عند الأولياء.

وهناك حقيقة أخرى بيّنتها الآيات القرآنية وهي: أنَّ الأنبياء عليهم السلام يتفاضلون فيما بينهم؛ قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣) ويتبين بذلك: أنَّ مراتب التوحيد تختلف حسب مراتب الأنبياء، فبقدر كلِّ نبيِّ تكون مرتبة التوحيد الجائي به.

وبما أنَّ النبيَّ محمدَ صلَّى الله عليه وآله هو أكمل الأنبياء؛ لأنَّه الصادر الأوَّل وبداية سلسلة الوجود، وهو الخاتم ونهاية قوس الصعود كما أشارت الآية المباركة ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٩٨) فإنَّ التوحيد الذي جاء به هو التوحيد الأكمل والمرتبة الأعلى والمبدأ الأتم.

(٤) أهمية شرح كتاب تمهيد القواعد

قبل أن نبيِّن أهمية شرح السيد الحيدري على كتاب تمهيد القواعد لابدَّ لنا من الوقوف على بيان كتاب التمهيد ومؤلفه، والقيمة العلمية التي يتمتع بها هذا الكتاب ليتسنى لنا الوقوف على أهمية الشرح المذكور.

١. التعريف بكتاب تمهيد القواعد

يُعدُّ كتاب تمهيد القواعد (التمهيد في شرح قواعد التوحيد) أحد أهمِّ

الكتب المؤلفة في موضوع العرفان النظري، وقد عدّ هو الحلقة الأولى من المنظومة الدراسية في هذا العلم، فإنّ المبتدئ^(١) في هذه العلوم عليه أن يدرس أولاً كتاب التمهيد، ثمّ كتاب شرح الفصوص للقيصري، ثمّ كتاب مصباح الأنس للفناري وهو شرح لكتاب مفتاح الغيب للقونوي.

ويُعدّ متن هذا الكتاب والذي هو (قواعد التوحيد) متناً عرفانياً بلسان أهل النظر والاستدلال، كتبه مصنّفه (أبو حامد محمد تركه الاصفهاني) لبيان مسألة التوحيد وردّ الشكوك المثارة حولها، فهو من أهمّ الكتب التي استوعبت الإشكالات الكثيرة والدقيقة - ومن المدرسة المشائية خصوصاً - ومناقشة تلك الإشكالات وردّها، ويمكن أن نعتبر هذا الكتاب عبارة عن متن لردّ نظرية المشاء في مسألة التشكيك العامّي المشائي في الوجود.

وقد أصبح هذا الكتاب هو الكتاب الرسمي في حلقات الدرس في الحوزات العلميّة، وقد تناوب على تدريسه كبار العلماء والعرفاء من قبيل: سيّد رضي لاريجاني، محمد رضا قمشئي، الميرزا هاشم الأشكوري، الميرزا محمود القمي، وغيرهم^(٢). وقد تخرّج على أيديهم الكثير من الطلاب والعلماء.

(١) والمقصود هنا هو: أنّ هذا الكتاب كان يُعتبر أوّل الكتب العرفانية التي يدرسها الطالب بعد قطعه شوطاً كبيراً وسنوات طويلة في دراسة المنطق والفلسفة، ولكنّ الأستاذ الحيدري قد مهّد هذا الطريق الوعر بجعل كتابين تمهيديين قبل هذا الكتاب، وهما كتاب «دروس تمهيدية في العرفان النظري» وكتاب «تحرير التمهيد» فللطالب أن يبدأ بهما كحلقتين أوليين قبل دراسة مطالب كتاب تمهيد القواعد، ولهذا الأمر فائدة كبيرة في فهم المطالب العرفانية وهضمها وتركيزها في الذهن.

(٢) انظر: عين نضاح، تحرير تمهيد القواعد، لآية الله جوادي آملّي، تحقيق وتنظيم: حجّة الإسلام الدكتور حميد پارسانيا، مركز انتشارات إسرائ، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ش:

وكان هذا الاهتمام بالكتاب للأسباب والخصوصيات التي كان يتمتع بها من قوة العبارة واختصار المطلب وجامعيته لأهمّ المسائل العرفانية وأساسياتها، وقوة الاستدلال ودقته المستخدمة في إثبات مسائل هذا العلم، وكان هذا بسبب القوة الاستدلالية التي كان يتمتع بها مصنف رسالة قواعد التوحيد، وهو الجدّ محمد التُّركه والتي قام بشرحها الحفيد صائن الدين ابن تُركه، فالجدّ كان من كبار الفلاسفة والحكماء ثمّ انجذب إلى العرفان، وعدل عن طريقة الفلاسفة، من هنا جاءت الرسالة متقنة من جهة الاستدلال والبرهان وإقناع الآخرين بمكاشفات العرفاء، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ هذه الرسالة خالية من الإشكالات العلمية أو المنهجية، بل فيها مجموعة من تلك الإشكالات أشار لكثير منها السيد الحيدري في طيّات شرحه على هذا الكتاب.

ويتركز البحث في كتاب تمهيد القواعد حول ركنين أساسيين من أركان العرفان النظري هما:

- التوحيد العرفاني.
- الموحد الحقيقي والإنسان الكامل.

٢. التعريف بمؤلف كتاب تمهيد القواعد

إنّ كتاب (التمهيد في شرح قواعد التوحيد) المعروف والمشتهر بـ(تمهيد القواعد) هو بالأصل رسالة ألفها أبو حامد التُّركه بعنوان (قواعد التوحيد) وشرحها حفيده صائن الدين علي بن محمد بن محمد التُّركه، وسماه (التمهيد في شرح قواعد التوحيد) قال في التمهيد: «وأما الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي أبو حامد محمد الأصفهاني المشتهر بتركة قدّس سرّه فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة وفق ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في تلك الشبهات بلطائف بيانه...، لكن لبعد غوره في

الحكّميات وعلوّ طوره في البرهانيّات قد قصرت فهوم المستفيدين عن مرامي مقاصده المنبئة...، فحاولت حين مذاكرتي مع بعض المشاركين في التحصيل من حُلص الأخوان أن أكشف قناع الإيجاز عن وجوه مخدّرات تلك العبارة بأوضح بيان؛ تعميماً لفوائدها المنبئة، وتتميّماً لعوائدها الشريفة، مشيراً إلى معظم أصول الكشف وأمّهات قواعدهم...، وقد سُمّي بعد فراغه بكتاب التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد^(١).

لذا فالكتاب عبارة عن متن وشرح، أمّا الماتن فهو:

أبو حامد تُركه الأصفهاني

الخواجه محمّد بن حبيب الله أفضل الدين أبو حامد المعروف بتُركه الأصفهاني^(٢)، جدّ الشارح صائن الدين تُركه، وللأسف الشديد لم يسجّل التاريخ لهذا العالم كثيراً من السيرة والترجمة، ولكنّه من المعروف عنه أنّه كان من فلاسفة المشاء والسائرين على نهجهم في الحكمة البحثية حتى عاد عن ذلك واتّخذ مسلك العرفاء، فقد قال عنه السيّد حيدر الأملي - عند ذكره لمجموعة من العلماء العائدين من العلوم الكسبية إلى العلوم الإرثية الكشفيّة - : «ومنهم الإمام الفاضل والحكيم العارف صدر الحقّ والملة والدين الأصفهاني المعروف بتُركه، فإنّه رجع أيضاً عن علمه وحكمته إلى علم التصوّف وأهله، وصنّف في هذا الباب كتباً ورسائل، ومن جملة الرسالة التي كتبت في الوجود المطلق وإثباته وبراهينه وأنّه موجود في الخارج^(٣)، كما هو معلوم لأهله، ومن جملة أقواله فيها قوله في أولها: (أمّا بعد، فإنّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون وأشار إليه

(١) تمهيد القواعد، بتحقيق الأشتياني، مصدر سابق: ص ١٦٦.

(٢) طبقات أعلام الشيعة، القرن التاسع: ص ٨٩ - ٩٠.

(٣) المقصود رسالة قواعد التوحيد؛ لأنّه سوف يذكر مطلع الرسالة.

المحقّقون...^(١) إلى آخره، فإنّه بعد ذلك شرع في البحث وإقامة البرهان^(٢).
ولأبي حامد مجموعة من التّأليفات، ما وصلنا اسمه منها هو: الاعتماد الكبير،
الحكمة الرشيديّة، الحكمة المنيعّة، قواعد التوحيد.

وأما الشارح فهو:

صائن الدين ابن تركه

اسمه ومولده: كتب الشارح نفسه بخطّ يده في آخر شرحه على فصوص
الحكم: «حرّره أقلّ الفقراء عليّ بن محمّد بن محمّد، بيمينه في أواخر صفر ختم
بالخير والظفر لسنة اثنتين وثلاثين فثمانائة، بمنزل جالو من طبرستان حامداً لله
ومصلياً على محمّد»^(٣).

كذلك جاء في آخر رسالته (الاعتقاديّة) حيث قال: «هذا ما ذهبْتُ إليه والله
شاهد عليه، حرّره علي بن محمّد المشتهر بتركه بيمينه حامداً لله ومصلياً على نبيّه»^(٤).
وفي رسالة الاعتقادات: «صائن تركه»^(٥).

ولم يذكر أصحاب التراجم سنة ولادته، قال المحقّق بيدار فر: «ولكن يُعلم من
التأمّل في سيرته ومؤلفاته أنّه ولد سنة (٦٧٤هـ) بالتخمين القريب من اليقين»^(٦).

(١) تمهيد القواعد، بتحقيق الأشتياني، مصدر سابق: ص ١٩٩.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيّد حيدر الأملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان
وعثمان إسماعيل يحيى، المركز الفرنسي للدراسات الإسلاميّة، شركة المنشورات العلميّة
والثقافيّة: ص ٤٥٩.

(٣) شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، بتعليقة العلامة حسن زاده أملي، طبعة بوستان
كتاب، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ: ج ٢، ص ٩٩٧.

(٤) انظر: چهارده رساله (أربع عشرة رسالة) فارسي، حسن حسن زاده الأملي: ص ٣٠٠.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٦٣.

(٦) شرح الفصوص لأبن تركه، تحقيق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى،

وقد نصّت بعض المصادر على أنّه ولد سنة ٧٧٠هـ، اعتماداً على رسالته إلى بعض ملوك عصره^(١)، وذكرت بعض المصادر: أنّ تاريخ وفاته سنة ٨٣٦هـ^(٢).

(٥) أهمّية شرح السيّد الحيدري على التمهيد

بعد هذه المقدّمة في التعرّف على كتاب التمهيد ومؤلفه يمكن بيان أهمّية شرح السيّد الحيدري على كتاب التمهيد فنقول:

يمكن أن نُعدّ شرح سماحة السيّد الحيدري على كتاب تمهيد القواعد من أهمّ الشروح، لا بل إنّهُ يعدّ الشرح المفصّل الأوّل باللغة العربيّة، وقبل هذا الشرح لا يمكننا العثور على شرح مفصّل بهذا الشكل، فكلّ ما كان باللغة العربيّة إنّما هو تعليقات مقتضبة جدّاً، لا يمكن أن نحسبها من الشروح في شيء، وعليه فيعدّ هذا الشرح من أعزّ شروح كتاب تمهيد القواعد؛ وذلك لقلّة الشروح عليه عموماً، وباللغة العربيّة خصوصاً، وربّما يُعدّ يتيمة دهره لحدّ الآن، وهو عبارة عن تقارير دروس سماحته في شرح كتاب تمهيد القواعد لابن تركه، والتي كان قد ألقاها قبل سنوات عديدة على ثلّة من طلبة العرفان النظري.

كذلك يُعدّ هذا الشرح عبارة عن دورة كاملة من حيث المباحث والتحقيق والتدقيق في العرفان النظري، فالسيّد لم يكتفِ بالشرح والتوضيح فقط، بل كان يشرح المطالب ويضيف لها - غالباً - تحقيقاً وتمحيصاً وتحليلاً.

أهمّ خصائص شرح كتاب التمهيد

يمكن هنا أن نُشير إلى أهمّ خصائص هذا الشرح وشواخصه البارزة، منها:

١٣٧٨ ش: ج ١، ص ١٨.

(١) انظر: چهارده رساله فارسي، مصدر سابق: ص ١٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧.

١. تفسير الآيات القرآنية وفقاً للمنهج العرفاني

للايات القرآنية والاستشهاد بها مساحة واسعة في شرح السيّد الحيدري على تمهيد القواعد، كما يمكن أن نعدّ هذا الاستشهاد ومحاولة فهم الآيات المُستشهد بها في البحوث العرفانية نوعاً من التفسير وفق المنهج العرفاني المبتني على أصول ومبانٍ مُحَقَّقة ومُدَقَّقة وفق علم العرفان النظري، فلو تتبّعنا هذا الشرح من البداية إلى النهاية لخرجنا بحصيلة مهمّة من تفسير القرآن استناداً إلى رؤية العرفاء المرتكزة على العقل الصحيح والقرآن والسنة والكشف والشهود.

ويمكن هنا أن نذكر نموذجاً واحداً من النماذج الكثيرة التي يمكن أن تُراجَع في الشرح المذكور، وهذا النموذج يتعلّق بتفسير قوله تعالى: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (الشورى: ١١)، وهي - بناءً على النظرة العرفانية - في بيان سبب كون المظهر التامّ والإنسان الكامل الذي له تمام الجامعية وكمال القابلية لأن يظهر فيه الحقّ تعالى بكلّ كمالاته بنحو الجمع والتفصيل منحصر في الإنسان الكامل دون غيره، وبيان الآية مبنيّ على أمرين:

الأوّل: أن تكون الكاف في قوله تعالى: ﴿كَمِثْلِهِ﴾، غير زائدة.

والثاني: أن يكون المراد بالمثل فيه هو الإنسان الكامل الذي هو مثل الله تعالى وخليفته (بمعنى المقال الكامل). فيكون معنى الآية الشريفة هو أنّه ليس مثل مثل الله شيءٌ، يعني كما أنّ الله لا مثل له، كذلك مثل الله وهو الإنسان الكامل أيضاً لا مثل له.

قال داود بن محمود القيصري: «اعلم أنّ الكاف تارة تؤخذ زائدة وأخرى غير زائدة، فعلى الأوّل معناه التنزيه؛ لأنّه نفى أن يماثله شيءٌ بوجه من الوجوه... وعلى الثاني معناه ليس مثل مثله شيءٌ...»^(١).

(١) شرح فصوص الحكم، للقيصري، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٢٧.

٢. بيان الأحاديث وفقاً للمنهج العرفاني

كذلك للأحاديث الشريفة دورها المؤثر في تنميط شرح التمهيد، وكانت كثير من تلك الأحاديث حاضرة في شرح سماحة السيّد على هذا الكتاب. ومما يجب التأكيد عليه: أنّ فهم الأحاديث بالمنهج العرفاني يحتاج إلى استيعاب كثير من القواعد والأصول التي تتوقّف عليها عمليّة الفهم تلك، وبالتالي تقديم قراءة دقيقة كاملة عن تلك الأحاديث استناداً لذلك المنهج، وهذا ما نراه واضحاً جلياً في شرح تمهيد القواعد.

وكنموذج على ذلك رواية علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب قال: «كان عند أبي عبد الله عليه السلام جماعة من أصحابه منهم حمران بن أعين، ومحمد بن النعمان، وهشام بن سالم، والطيار، وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام ألا تخبرني كيف صنعت بعمر بن عبيد وكيف سألته؟ فقال هشام: يا ابن رسول الله إنني أجلك وأستحييك، ولا يعمل لساني بين يديك، فقال أبو عبد الله: إذا أمرتكم بشيء فافعلوا. قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلسه في مسجد البصرة فعظم ذلك عليّ، فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة، فأتيت مسجد البصرة فإذا أنا بحلقة كبيرة، فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء متّزر بها من صوف، وشملة مرتدّ بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس فأفرجوا لي، ثمّ قعدت في آخر القوم على ركبتيّ ثمّ قلت: أيها العالم إنني رجل غريب تأذن لي في مسألة؟ فقال لي: نعم. فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بني أيّ شيء هذا من السؤال؟ وشيء تراه كيف تسأل عنه؟ فقلت: هكذا مسألتي. فقال: يا بني سل وإن كانت مسألتك حمقاء. قلت: أجبني فيه. قال لي: سل. قلت: ألك عين؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان

والأشخاص. قلت: فلك أنف؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحة. قلت: ألك فم؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعام. قلت: فلك أذن؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت. قلت: ألك قلب؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أميّز به كلّما ورد على هذه الجوارح والحواس. قلت: أو ليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا. قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟! قال: يا بني إنّ الجوارح إذا شكّت في شيء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشكّ. قال هشام: فقلت له: فإنّما أقام الله القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم. قلت: لا بدّ من القلب وإلا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم. فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتّى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح ويتيقن به ما شكّ فيه، ويترك هذا الخلق كلّهم في حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً لجوارحك تردّ إليه حيرتك وشكّك؟! قال: فسكت ولم يقل لي شيئاً. ثمّ التفت إليّ فقال لي: أنت هشام بن الحكم؟ فقلت: لا. قال: أمن جلسائه؟ قلت: لا. قال: فمن أين أنت؟ قال: قلت: من أهل الكوفة. قال: فأنت إذن هو. ثمّ ضمّني إليه، وأقعدي في مجلسه وزال عن مجلسه وما نطق حتى قمت. قال: فضحك أبو عبد الله عليه السلام وقال: يا هشام من علّمك هذا؟ قلت: شيء أخذته منك وألّفته. فقال: هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى^(١).

وفي بيان منزلة الإمام من العالم قال السيّد الحيدري: «... إنّ العالم له وحدة لا تتمّ إلاّ بالإنسان الكامل، فالإنسان الكامل هو منشأ وحدة هذا العالم، وهذا معنى ما يقال من: أنّ العقل والمثال والطبيعة هي نشآت هذا الإنسان الكامل،

(١) أصول الكافي، مصدر سابق، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ٣.

فكما أنّ لنا قوى العقل والحسّ والمثال، فكذا الإنسان الكامل لديه تلك القوى، فعالم العقل قوّته العقلية، وعالم المثال قوّته المثالية وهكذا، وهذا معنى قولهم: إنّ الملائكة المقربين يعني جبرائيل وميكائيل وعزرائيل وإسرافيل، قوى المظهر الأتمّ، ولكنّ الإنسان الكامل في قواه النازلة إنّما تأخذ من قواه العالية، فحسّه يأخذ من مثاله، ومثاله يأخذ من عقله، فالمرتبة العالية تكون واسطة لتأخذ الدانية ممّا هو أعلى منها.

ومن هنا يتبيّن بعض معاني علاقة الإنسان الكامل التكوينية بالعالم، ونفهم شيئاً من معاني رواية هشام بن الحكم في نقاشه مع عمرو بن عبيد في البصرة، حيث أثبت له أنّ الإمام المعصوم بمنزلة القلب في هذا العالم، فوجود الإنسان الكامل بمنزلة الروح لهذا البدن الكبير الذي نعبر عنه بعالم العقل وعالم المثال وعالم المادة، وهذه هي الإمامة التي نحن نعتقدها في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، والتي لا يمكن تصويرها بشكل دقيق جداً إلا على مباني العرفاء، وإنّ كثيراً ممّا ورد في كتاب الحجّة من البحار أو أصول الكافي وغيرها من مصادرنا الحديثية لا يمكن فهمها بشكل عميق ودقيق ومحكم إلا من خلال هذه المباحث العرفانية الرصينة^(١).

٣. المقارنة بين مناهج المعرفة

إنّ واحدة من أهمّ خصائص شرح السيّد الحيدري على التمهيد هي مقارنته بين مناهج المعرفة في كيفية سبر الواقع والوصول إليه، فسماحته لا يكتفي بعرض الرؤية العرفانية والجمود عليها والركون لها، بل إنّّه يعرض الرؤية العرفانية إلى جانب الرؤية الفلسفية والكلامية والأخباريّة، ويقارن بين هذه المناهج المعرفية في المطلب الذي

(١) شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الكاظمية المقدّسة، ١٤٣٦هـ: ج ٢، شرح المطلب (٤٠).

يتناوله ويبيّن مواطن الخلل والضعف في كلّ واحد منها، ومن ثمّ - غالباً - يستخلص النتيجة التي يتبناها، من دون أن يُسبّب ذلك تداخلاً في المناهج المُستعرَضَة. ويمكن لنا هنا أن نذكر بيان الرؤية العرفانية للإمامة ومقارنتها بالرؤية الفلسفية والكلامية، حيث يقول سماحته: « المتكلّم يعتقد بأنّ ضرورة ذلك هو قاعدة اللّطف، فهو يعتقد: أنّ من الواجب على الله تعالى لحكمته ولطفاً منه بعباده إرسال رسول يكون كاملاً في خلقه وخلقته، يأخذ بأيدي الناس ويوصلهم إلى حيث الهداية الإلهية، فالإنسان الكامل عند المتكلّم هو لأجل الخلق وهدايتهم، فأقصى ما وصل إليه المتكلّم هو قاعدة اللّطف.

أمّا الفلاسفة فقد قالوا بضرورة وجود هذا المخلوق حتى يصير هو العقل المستفاد الذي يتحرّك من العقل بالقوّة إلى العقل بالملكة والعقل بالفعل إلى أن يصير العقل المستفاد، فضرورة الإنسان الكامل عندهم هي أن يصير عقلاً مستفاداً. وأمّا العرفاء، فقد قالوا: إنّ ضرورة وجود الإنسان الكامل هي أن يكون مظهرًا تامًّا للحقّ تعالى؛ لأنّ الحقّ أراد أن يرى ذاته في غيره بكلّ كمالها، وربّما كان هذا أحد معاني النصّ المشهور: « خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي »^(١).

٤ . تحليل المطالب ومناقشتها

إنّ تحليل المطالب ومناقشتها من الخصائص التي تتمتع بها كلّ كتب السيّد الحيدري، وربّما لا يخلو كتاب، بل لا يخلو درس ومحاضرة، من هذه الميزة التي تتمتع بها أسلوب التدريس والبحث عند سماحته، فهو لا يقبل المطالب بمحض أمّها منقولة عن العالم الفلاني أو المفكر الفلاني مثلاً، بل إنّه يمتاز بتحليل المطالب ومناقشتها وتمحيصها قبل أن يُلقِيها إلى الطلبة قبولاً أو نفيًا، وهذا بيّن في كلّ كتبه ومحاضراته لا يحتاج إلى الإطالة ببيانه.

(١) المصدر السابق: ج ٢، المقدمة تحت عنوان « ضرورة وجود الإنسان الكامل ».

٥ . التأكيد على بحث الإنسان الكامل

إنّ البحث عن الإنسان الكامل من المباحث المهمّة جدّاً، وربّما كان العرفان النظري من العلوم السبّاقة في خوض غمار هذا البحث خصوصاً في القرن السابع الهجري ومرحلة نضوج هذا العلم على أيدي كبار العرفاء وطلّاب مدرسة الشيخ ابن عربي، من أمثال صدر الدين القونوي، وسعيد الدين الفرغاني، و...، إلّا أنّ هذا البحث جاء في هذا الكتاب - أي: كتاب التمهيد - بنحو إجماليّ كليّ مقتصر على عناوينه الأساسيّة، وتفصيل ذلك موجود في كتاب فصوص الحكم الذي يعدّ كتاباً فريداً في بحث الإنسان الكامل وخصائصه وشؤونهِ، كذلك البحث موجود في كتاب مصباح الأنس وخاتمته.

ورغم هذا إلّا أنّ السيّد الحيدري لم يكتفِ بها هو موجود في كتاب التمهيد من مباحث، فراح يُشير إلى كثير من مطالب هذا البحث بما يسع له مستوى الكتاب المعرفي، فكانت له إشارات للزوم وجود الإنسان الكامل والمعصوم في كلّ زمان، كذلك أشار لمسألة الولاية التكوينيّة للإنسان الكامل، وواسطته للفيض، ومظهريّته التامّة للذات الإلهيّة المقدّسة، وغيرها من المباحث المهمّة والحسّاسة في هذا الخصوص، وكيف أنّ هذا البحث بمستواه النظري لا يمكن أن نجد له تطبيقاً عمليّاً ومصداقاً واقعيّاً إلّا في مدرسة أهل البيت عليهم السلام والفكر الإمامي بما ينسجم مع أصل الإمامة الذي تعتقد به هذه المدرسة المباركة. حيث يقول السيّد بلغة علميّة فنيّة: «...لما تعيّن الوجود المطلق وغيب الهويّة المطلقة بالتعيّن الأوّل بتجلّي نفسه لنفسه ورؤية كماله مستجّنة مندكّة في ذاته، ثمّ ظهرت له كماله على نحو التفصيل والتمايز في التعيّن الثاني، ثمّ ظهرت تفاصيل التعيّن الثاني والأعيان الثابتة الإمكانية في العين، ورغم ذلك إلّا أنّ التعيّن الأوّل بما له من الأحديّة والواحدية، والتعيّنات الخلقية بما لها من مراتب

العقل والمثال والمادّة كلّها لا تستطيع أن تكون المظهر الأتمّ لله سبحانه وتعالى، ومن هنا اقتضت الإرادة والمحبة الذاتية أن يوجد موجود يكون بوجوده الواحد الشخصي مظهراً جامعاً لعالمي العلم والعين والوحدة والكثرة، وهذا هو الإنسان الكامل، ومن هنا يتّضح ضرورة وجود الإنسان الكامل والمظهر الأتمّ؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يرى ذاته بجميع كمالها في مظهر كامل، ولم يتحقّق ذلك لا في التعيّن الأوّل ولا في التعيّن الثاني ولا في عالم العقل ولا المثال ولا المادّة؛ لعدم استعداد كلّ ذلك لأن يكون المظهر الأتمّ، بخلاف الموجود الجامع للملك والملكوت والعلم والعين، وليس ذلك إلاّ الإنسان الكامل، وهذا هو علّة الإيجاد، ومن هنا تعرف سبب تفرّع بحث الإنسان الكامل عن بحث التوحيد العرفاني^(١).

كان هذا عرضاً موجزاً لأهمّ خصائص الفكر العرفاني عند السيّد كمال الحيدري، عرضنا لها بإيجاز شديد مع ذكر المصادر المهمّة التي يمكن لمن أراد الزيادة والتفصيل الرجوع لها.

علماً أنّ هناك الكثير من هذه الخصائص والصفات يتمتّع بها فكر هذا المفكر الإسلامي يمكن للباحث أن يجدها في غير هذه السطور.

هذا ما استطعنا كتابته على عجلة وقت، وانشغال بال، وتفرّق خاطر، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يجعله تقرباً إليه، ويكتبه في ميزان أساتذتنا الكرام إنّه سميع مجيب^(٢). وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

(١) شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري: ج ٢، شرح المطلب ٤٠.

(٢) على أن للكتابة في موضوع هذا المقال مجالاً واسعاً للباحثين في ذلك، وتحقيق به أن يكون رسالة تخرّج أو بحث ترقّ. ولعلّ الله تعالى يوفّقنا لاستقصاء مظانّه وإفراغ الوسع في جمعها وتقديمها في كتاب مفصّل.

رؤية العلامة الحيدري
لأصالة الوجود

بقلم
السيد رضا الغرابي
- العراق -

من الواضح: أن كل مسألة فلسفية تمرّ بمراحل تتطوّر فيها شيئاً فشيئاً، ومن الواضح أيضاً بحسب استقرار تطوّر البحث في المسائل الفلسفية - أن بعض هذه المراحل التي تتطوّر فيها هذه المسألة تشكّل منعطفاتٍ أساسية ذات أهمية بالغة لهذا التطوّر، بل قد تصل إحدى هذه المراحل بالمسألة الفلسفية إلى أبعد مدياتها فتعطيها رؤية واضحة لم تكن لتحظى بها من قبل.

في ضوء ما تقدّم فإننا حينما نطالع ما كتبه السيّد الحيدري في كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) بخصوص مسألة أصالة الوجود تحديداً، نجد أن هذا الذي كتبه سماحته يشكّل المرحلة التي وصلت بمسألة أصالة الوجود إلى مدى اكتسبت فيه وضوحاً لم تكن قد حظيت به من قبل بهذا الشكل، ولم يكن لهذا الأمر أن يتأتى لولا الإبداع في الفهم المستوعب لجميع ما يحيط بهذه المسألة من أقوال، ثم الإبداع في الفحص والتدقيق والمقارنة حتى الوصول إلى عملية تحويل الركام الهائل من المعلومات إلى بناءٍ مشيدٍ تأخذ فيه كل معلومة مكانها المناسب فيه. وفيما يلي الشواهد على ذلك:

الأول: على مستوى التحقيق التاريخي والتثبت من الإحالات

فيما يلي بعض النماذج على هذا المستوى:

أولاً: استطاع السيّد الحيدري أن يحسم النزاع حول النسبة التاريخية لمسألة أصالة الوجود، ويثبت أن الصحيح في المقام: هو أن هذه المسألة لم تكن مطروحة بهذا العنوان الخاص والمستقل في كلمات الحكماء السابقين على صدر المتأهّين، وإنّما ذكرها صدر المتأهّين في جملة من كتبه الفلسفية من قبيل الأسفار والمشاعر

وغيرهما، وقد أفرد لهذه المسألة في كتابه الأسفار فصلاً خاصاً ومستقلاً في مطلع المسائل الفلسفية تحت عنوان (في أن للوجود حقيقةً عينيةً) حيث حاول صدر المتأهين أن يثبت فيه أن الأصالة للوجود وأن الماهيات ما شمت رائحة الأصالة والعينية الخارجية.

والحاصل: أن مسألة أصالة الوجود أو الماهية بعنوانها الخاص من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية على يد صدر المتأهين.

ثانياً: إثبات عدم الدقة في نسبة القول بأصالة الماهية إلى شيخ الإشراق، وأن ما ورد من كلمات لشيخ الإشراق في هذا المجال لا علاقة لها بتاتاً بمسألة أصالة الماهية واعتبارية الوجود في الواقع الخارجي، وإنما كلامه ناظرٌ إلى إثبات اعتبارية مفهوم الوجود في الذهن، وأنه في الذهن وإن كان زائداً على الماهية، إلا أنه أمرٌ اعتباريٌّ لا يكشف عن الزيادة والاثنيّة الحقيقية في الواقع الخارجي.

وأما مسألة الأصالة، وأن المتأصل في الخارج هل هو الوجود، والماهية تابعة له، أو أن الأمر بالعكس، فليس شيخ الإشراق بصدد نفيه أو إثباته، بل يمكن أن يكون معتقداً بأن الوجود والماهية يمثلان حقيقةً واحدةً متأصلةً في الخارج، فلا يكون كلامه متناقضاً مع ما هو المختار من العينية الخارجية بين الوجود والماهية.

ومن هنا نجد أن شيخ الإشراق الذي يثبت العينية الخارجية للماهية، يثبت أيضاً أن الموجودات المجردة إثباتٌ صرفٌ ووجوداتٌ محضةٌ لا ماهية لها، وهذا يعني أنه يعتقد بتأصل الوجود أيضاً في الواقع الخارجي.

ثالثاً: بعد أن أورد السيد الحيدري أحد إشكالات أصالة الوجود والذي حصيلته: لو كان للوجود مصاديق حقيقيةٌ تُحمل على الماهيات بلحاظ الواقع العيني، فهذا معناه أن مصاديق الوجود ثابتٌ للماهية في الخارج، ويكون مفاد قولنا: (السماء موجودة) هو ثبوت الوجود لماهية السماء في الواقع الخارجي، فيُصبح المقام حيثئذٍ من تطبيقات قانون الفرعية القائل: (ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع

ثبوت المثبت له) أي: إنَّ ثبوت الوجود للماهية في الخارج - بحسب الفرض - فرعٌ لثبوت تلك الماهية في الرتبة السابقة.

فإن كانت الماهية ثابتةً مسبقاً بنفس الوجود المحمول عليها، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محذور الدور الباطل، وإن كانت الماهية ثابتةً بوجودٍ آخر غير الوجود المحمول عليها، فإنه يُنقل الكلام إلى هذا الوجود الثاني، فإنَّ ثبوته للماهية أيضاً فرع ثبوتها في الرتبة السابقة، وهكذا يلزم التسلسل في الوجودات المحمولة، وهو باطلٌ أيضاً.

والحاصل: لو كان للوجود مصداقٌ في الواقع الخارجي، لزم إمّا تقدّم الشيء على نفسه أو التسلسل، والتالي بكلا شقيه مُحالٌ فالمقدّم مثله، أي لا يمكن أن يكون للوجود مصداقٌ في الخارج.

الثاني: على مستوى الصياغة الفنية

من يطّلع على كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) للسيد الحيدري، يجد أنّ سماحته لم يكن على قناعةٍ بالصياغة الفنية لكتاب الأسفار، وبالذات لمسألة أصالة الوجود، وقد أشار إلى ذلك بوضوحٍ في أكثر من نصّ.

منها: في سياق شرحه للفصل الرابع (في أنّ للوجود حقيقةً عينيةً) حيث قال تحت عنوان (أدلة أصالة الوجود واعتبارية الماهية) ما نصّه: لم يعتمد صدر المتألّهين الموازين الفنية والصناعية في تحقيق هذه المسألة، حيث بدأ في هذا الفصل باستعراض الأدلة والإجابة على الشبهات من دون تحرير محلّ النزاع ولا إيضاح المبادئ التصورية أو بيان المصطلحات التي استند إليها في النفي والإثبات.

وعندما نأتي إلى الأدلة لا نجد لها مذكورةً بصورةً منتظمةٍ ولا متناسقة، وإنّما أورد المصنّف في بداية البحث دليلاً واحداً على أصالة الوجود حينما قال: «لما كانت حقيقة كلِّ شيءٍ هي خصوصية وجوده...»، ثمّ خاض بعد ذلك في

١٣٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

الإجابة على بعض الإشكالات التي سجّلها شيخ الإشراق على القائلين بأصالة الوجود تحت عنوان «بحث ومخلص» وقد جاءت الإشكالات والأجوبة عليها بنحو لا يخلو عن الإرباك والتشويش في العبارة، وفي نهاية هذا الفصل يعود صدر المتألمين مرةً أخرى ليذكر دليلاً ثانياً لإثبات ما يدّعيه من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وذلك في قوله: «ثم نقول: لو لم يكن للوجود أفراداً حقيقيّة...».

ولابدّ من الالتفات أيضاً إلى: أنّ المصنّف قد أوكل جملةً من المطالب المرتبطة بأصالة الوجود إلى الفصول اللاحقة، حيث ذكر بعضها في الفصل الخامس، وأورد بعض أدلّة القائلين بأصالة الماهية في الفصل السابع تحت عنوان (إشكالات وتفصّيات) وقد أجاب عنها بأجوبة تفصيليّة تضمّنت جملةً من الأدلّة والشواهد على القول بأصالة الوجود، ثمّ استعرض المصنّف في نهاية الفصل المذكور القول الثالث في المسألة، وهو القول المنسوب إلى المحقّق الدواني وأجاب عنه بعد ذلك بشيءٍ من التفصيل، وذلك حينما قال: «وذهب جماعةٌ إلى أنّ الوجود الحقيقي شخصٌ واحدٌ وهو ذات الباري تعالى».

ولعلّ هذا النحو من التشويش وعدم التنظيم في الأبحاث يعود إلى الأسلوب والطريقة التي تمّ في ضوئها تدوين كتاب الأسفار، حيث قام صدر المتألمين بتأليفه وتدوينه في ظروفٍ وأزمنةٍ متفاوتة، وكلّما استجدّ لديه بحثٌ من الأبحاث أدرجه في كتابه الأسفار وإن لم يكن في محلّه وموضعه المناسب.

والحاصل: أنّ مبحث أصالة الوجود لم يجمعه صدر المتألمين في فصلٍ واحدٍ من كتاب الأسفار، وإنّما جعله موزعاً في عدّة فصولٍ، ومن هنا سوف تقتصر على بيان الأدلّة والإشكالات التي تعرّض لها المصنّف في هذا الفصل، مع إضافة بعض الإشارات والتنبيهات ذات العلاقة، تاركين الأبحاث الأخرى إلى محلّها في الفصول اللاحقة. وسوف نبين في الإشارات المنهج الذي ينبغي اتّباعه

لتحرير هذه المسألة^(١).

ومنها: قوله: كان ينبغي - بمقتضى الترتيب الفني - أن تكون هذه الإشكالات والتفصّيات من تتّات فصل أصالة الوجود، وذلك لأنّها في نظر المصنّف - كما سوف يتّضح - إشكالاتٌ على القول بأصالة الوجود، وقد أورد المصنّف في فصل أصالة الوجود جملةً من الإشكالات، وأجاب عنها كما تقدّم، فكان عليه أن يلحق هذه بتلك.

ونحن في هذا الشرح لم نلحق هذه الإشكالات بفصل أصالة الوجود، رعايةً لترتيب الكتاب، وإن لم يكن فنياً^(٢).

ومنها: قوله في سياق إيضاح أحد الإشكالات على أصالة الوجود والإجابة عنه: حاول المصنّف أن يجيب عن هذا الإشكال بمجموعةٍ من الأجوبة، وقد أوردتها بطريقةٍ متداخلةٍ وغير فنيّةٍ ولا منهجيّةٍ، ولكننا نحاول فرزها وتوضيحها بالنحو التالي^(٣).

ومنها: قوله في بعض مباحث الفصل السابع: الكلام في هذا التوضيح والتنبيه كالكلام في البحث السابق، فإنّه أيضاً من تتّات مباحث أصالة الوجود، وإيراده وذكره هنا في ضمن مطالب هذا الفصل السابع غير صحيحٍ من الناحية الفنيّة والمنهجية. وهذا ما قد يواجهنا كثيراً ونلاحظه بشكلٍ واضحٍ في طريقة تدوين المصنّف لهذا الكتاب، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى ما نبّهنا عليه سابقاً من الطريقة والمنهجية التي اختارها المصنّف في تدوين أبحاث كتاب الأسفار،

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، الإلهيات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، دار فراق للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ: ج ٢ ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣ ص ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٢٦٣.

فإنّها تختلف عن المناهج والطرق المألوفة في الكتابة والتأليف، والتي تعتمد الأسلوب الواحد المتسلسل في الأبحاث والمسائل والمنظّم في أزمنة وأوقات تأليفه، بخلاف صدر المتأهّين الذي جعل أبواب هذه الموسوعة الفلسفيّة وأبحاثها عبارةً عن مَلَفَاتٍ مفتوحةٍ وبحوثٍ في طور البناء والإكمال والتطوير على طول مسيرته العلميّة وحياته الفلسفيّة والعقليّة، فكان يدوّن في هذه الموسوعة كلّ ما استجدّ له من مستحدثات أفكاره ونظريّاته الفلسفيّة، أو ما يتبنّاه ويراه صحيحاً من أفكار الآخرين ونظريّاتهم في هذا المجال، وهذا ما أوجد وأوجب نوعاً وجانباً من الإرباك والتشويش وعدم التنسيق والتنظيم في جملةٍ من بحوث وفصول هذا الكتاب^(١).

وعلى الرغم من أنّ السيّد الحيدري كان مضطراً من الناحية المنهجية لرعاية ترتيب كتاب الأسفار، وإن لم يكن فنياً، إلاّ أنّه بذل جهداً كبيراً في الإشارة إلى مواضع الاضطراب والتشويش في مباحث مسألة أصالة الوجود، وفي ترتيب بعض المباحث وفرزها وتوضيحها، بحيث أنّه هياً للقارئ إمكانية الوقوف على الخطوط البيانيّة التي يمكنه اتّباعها في تحصيل مبحث أصالة الوجود بشكلٍ منهجيٍّ من كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة).

الثالث: على مستوى البحوث التمهيدية

من يطّلع على كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) للسيّد الحيدري، يجد بوضوح: أنّ سباحته قد أدرك أنّ المشاكل التي عانت منها مسألة أصالة الوجود خلال تطوّرها الفلسفي تكمن في الأساس في البحوث التمهيدية لهذه النظرية. لقد بين السيّد الحيدري أنّ صدر المتأهّين قد استخدم في هذه المسألة الفلسفيّة المستحدثة جملةً من الألفاظ والمصطلحات. والألفاظ التي استخدمها صدر

(١) الفلسفة، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣١٤.

المتأهّين في هذه المسألة هي: (الوجود، الماهيّة، الأصالة والاعتبار، الحقيقة)^(١). ولقد بيّن سماحته أنّ هذه الألفاظ لم تبيّن بالشكل الدقيق لا من قبل صدر المتأهّين ولا من قبل من جاء بعده، ممّا جعلها عرضةً للالتباس والفهومات المتعدّدة والمشوّشة.

ومن هنا أكّد السيّد الحيدري أهميّة هذه الألفاظ، وكونها تشكّل المفاتيح الأساسيّة في فهم مسألة أصالة الوجود، وبالتالي فلا بدّ من استيضاحها ومعرفة المراد منها، قبل الشروع في استعراض النظريّة والأدلة لإثباتها، ولهذا ركّز السيّد الحيدري في أكثر من بحثٍ على استيضاح هذه المفردات، وبيان معانيها المختلفة مُستبعداً المعاني التي لا علاقة لها بالنظريّة ومستبقياً وموضّحاً بشكلٍ لا يقبل اللبس المعاني ذات الصلة بالنظريّة، وبالفعل لقد أثر الوقوف على معاني تلك المفردات بشكلٍ كبيرٍ في تحرير محلّ النزاع وتشخيص مورد النفي والإثبات.

(١) الواقعيّة

المفردة الأولى: التي ركّز السيّد الحيدري على إيضاحها هي الواقعيّة. ولقد بيّن سماحته في إيضاحه لهذه المفردة:

أولاً: أنّ الإيمان بالواقع الخارجي، وإنكار ما يحتمله السوفسطائي من بطلان واقعيّة الأشياء في الخارج، من أهمّ المبادئ التي تركز عليها مسألة أصالة الوجود، وأمّا لو أنكرنا الواقعيّة بصورةٍ عامّةٍ، فلا يبقى أيّ مجالٍ للبحث في أنّ الأصيل في الخارج هل هو الوجود أم الماهيّة، بل لا مجال أيضاً لجميع الأبحاث الفلسفيّة التي تُعنى بالكشف عن الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي.

ثانياً: التنبيه إلى أنّ المراد من الواقعيّة في مبحث أصالة الوجود هي الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، أي الثبوت الخارجي والتحقّق العيني، ولا تُريد بها الواقعيّة

(١) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٢٠.

بالمعنى الأعمّ التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنعات.
ثالثاً: التأكيد على ضرورة الواقعيّة، باعتبار أنّ هناك واقعيّة ما نُثبتها بالضرورة والوجدان، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها في الجملة.
رابعاً: التنبيه إلى جملةٍ من الشواهد والأدلة على بداهة الموجود المطلق وأصل الواقعيّة على مستوى المبدأ التصديقي و(كان التامة) بنحوٍ لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها، فليس أصل الواقعيّة مستغنياً عن البرهنة والاستدلال فحسب، بل لا يمكن إقامة البرهان عليه، لأنّ إقامة البرهان على أصل الواقعيّة يستلزم فرض جملةٍ من الواقعيّات في الرتبة السابقة كوجود مفكّرٍ ومستدلّ واستدلال. فالاستدلال على الواقعيّة نفيّاً أو إثباتاً، يسبقه فرض تحقّق الواقعيّة بنحو (كان التامة) كما هو الحال في مسألة استحالة اجتماع النقيضين، فإنّه لا يمكن الاستدلال على نفيها أو إثباتها، لأنّ أيّ نتيجة يتوصّل إليها المستدلّ تتوقّف صحتّها على عدم إمكان اجتماعها مع نقيضها، كذلك الحال في أصل الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة.

(٢) الوجود

المفردة الثانية: التي أكّد السيد الحيدري على إيضاها هي: الوجود، وما بيّنه سماحته في إيضاحه لهذه المفردة:
أولاً: التنبيه إلى أنّ المبحوث في إيضاحه هو مفهوم الوجود وليس مصداقه، لكي لا يحصل الخلط نتيجة أنّ الوجود عادةً ما يطلق بإطلاقين مختلفين، فقد يُطلق ويُراد منه معناه الانتزاعي العقلي العامّ البديهي المصدر، والذي هو من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وهو مفهوم (موجوديّة شيءٍ من الأشياء). وقد يُطلق الوجود ويُراد منه ذلك الأمر الحقيقي والمصداق الذي له الأصالة في متن الأعيان، الذي يمنع من طروّ العدم واللاشيئيّة على ذاته بذاته، من دون احتياجٍ

إلى الحيثية التقييدية، كما يمنع أيضاً من طرؤّ العدم على الماهيات بانضمامه إليها بنحو الحيثية التقييدية بحسب التحليل الذهني. فالعقل يرى أنّ الوجود الحقيقي العيني ما لم ينضمّ إلى الماهيات، لا يكون طرؤّ العدم عليها ممتنعاً، بل تكون ممكنة العدم، كما أنّها ممكنة الوجود؛ وذلك لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيءٍ آخر.

ثانياً: التنبيه - عند إيضاح مفهوم الوجود - إلى الابتعاد عن الخلط بين ما هو من مختصات المفهوم بما هو مفهومٌ، وما هو يُنسب إلى المفهوم ويحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه، فليس من الصحيح أن نجعل البحث فيما يُنسب إلى المفهوم ويحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه من البحوث التصورية للمفهوم بما هو مفهومٌ؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الخلط بين المفهوم والمصدق.

ومن هنا يتّضح سبب رفض السيّد الحيدري لأن يكون البحث في مسألة التشكيك الوجودي من البحوث التصورية لمفهوم الوجود، كما تصوّر بعضهم! باعتبار أنّ المفهوم بما هو مفهومٌ لا هو متواطٍ ولا مشككٌ، وأنّ التواطى والتشكيك هي أحكامٌ تنسب إلى المفهوم وتُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه.

ثالثاً: التنبيه - عند إيضاح مفهوم الوجود - إلى الابتعاد عن البحث في بعض جوانب المفهوم فيما إذا كان الكلام في هذه الجوانب يتوقف بالأساس على حسم المسألة التي يشكّل المفهوم أحد مفاهيمها الأساسية، فمن غير الصحيح مثلاً أن نتكلّم عمّا إذا كان مفهوم الوجود من المعقولات الأولى أو الثانوية، مادام تحرير هذا الكلام يعتمد على الحسم في مسألة أصالة الوجود.

رابعاً: التركيز على البحث في كلّ الجوانب التي من شأنها الإسهام في إيضاح هذا المفهوم، فقد تناول السيّد الحيدري البحث في هذا المفهوم من أكثر من زاوية:

١. في بداهة مفهوم الوجود

وفي هذه الزاوية بيّن سماحته: أنّ ملاك البداهة والاستغناء عن التعريف لا

يكفي فيه بساطة المفهوم، بل لا بدّ أن يضاف إليه قيدٌ آخر، وهو أن لا يوجد مفهومٌ أجلى وأوضح من ذلك المفهوم الفلسفي البسيط، وإلاّ لو كان هناك مفهومٌ أوضح منه خارجاً عنه ملازمٌ له، فإنّه يكون قابلاً للتعريف به تعريفاً يوازي التعريف بالرسم؛ ولذا عندما جاء صدر المتأهّين لنفي التعريف بالرسم عن مفهوم الوجود وإثبات بداهته، استند إلى كونه أعرف المفاهيم وأنّه لا يوجد مفهومٌ أعرف منه، ولم يجعل الملاك في البداهة بساطة المفهوم.

فتحصّل: أنّ المفهوم البديهي هو الذي يكون بسيطاً أولاً، ولا يوجد ما هو أعرف منه ثانياً.

٢. في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ

والجهود المبذولة من سمّاحته في هذه الزاوية تجسّدت في:

١. التأكيد على أنّ مبحث الاشتراك المعنوي من المبادئ التصوّريّة.
٢. إيضاح الرابطة بين بداهة مفهوم الوجود والقول بالاشتراك المعنوي.
٣. إيضاح الرابطة بين مسألة أصالة الوجود والقول بالاشتراك المعنوي.
٤. إيضاح المقصود من الاشتراك المعنوي واللفظي في الفلسفة.
٥. استقصاء الأدلّة على القول بالاشتراك المعنوي.
٦. عرض أدلّة القائلين بالاشتراك اللفظي ومناقشتها.

٣. في زيادة الوجود على الماهيّة في الذهن

والجهود المبذولة من سمّاحته في هذه الزاوية تجسّدت في:

أولاً: التأكيد على أنّ مبحث زيادة الوجود على الماهيّة من المبادئ التصوّريّة.

ثانياً: من الأمور المهمّة التي أكّدها السيّد الحيدري: أنّ الزيادة والغيريّة بين الوجود والماهيّة لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيريّة بينهما بحسب عالم نفس الأمر أيضاً، ومن أجل الوقوف على حقيقة المراد من الغيريّة النفس الأمرية بين الوجود والماهيّة، كان قد عرض سمّاحته بحثاً مفصّلاً أوضح فيه

ذلك من خلال بيان المراتب التي تمرّ بها الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكيّ.

ثالثاً: استقصاء أدلّة التغير.

رابعاً: وهي بمثابة تنبيه على أنّ التعدّد المفهومي والتغير النفس أمريّ بين الوجود والماهيّة لا يتنافى - من الناحية التصوّريّة - مع وحدتها مصداقاً. لقد بيّن سباحته في هذه الزاوية أمراً في غاية الأهميّة، وهو أنّ التعدّد المفهومي والنفس الأمريّ ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقيّة بلحاظ الوجود الخارجي، ولا يستلزم تعدّد المصداق الخارجي أو تركّبه، كما أنّ وحدة المصداق وبساطته لا تنافي التغير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمريّة، فيمكن أن يكون المصداق الخارجي واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، بل يمكن انتزاع مفاهيم متعدّدة ومختلفة الحيثيّات في نفس الأمر من المصداق الخارجي ولو كان واحداً بالوحدة الحقّة الحقيقيّة وبسيطاً من جميع الجهات، وذلك من قبيل صفات الواجب؛ فإنّ العلم والقدرة في واجب الوجود متغيّران في المفهوم وفي حيثيّة نفس الأمر، ولكنّها موجودان في الخارج بوجود واحدٍ بسيطٍ، ولا يوجب ذلك كثرته ولا تركّبه.

ثمّ إنّ السيّد الحيدري قد استعان بالعديد من الأمثلة من أجل إثبات هذه المسألة بشكلٍ دقيقٍ.

٤. لمفهوم الوجود لحاظٌ بنحويين

وفي هذه النقطة بيّن سباحته: أنّ مفهوم الوجود الذي أثبتنا اشتراكه المعنوي وزيادته على الماهيّة في الأبحاث السابقة يمكن أن يلحظ بنحويين:

النحو الأوّل: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً في الذهن بما هو مفهومٌ عامٌّ وكليّ، من دون أن يتخصّص بحصّةٍ أو قيدٍ خاصّ.

النحو الثاني: أن يكون مفهوم الوجود ملحوظاً بما هو مضافٌ إلى الماهيّات المختلفة، وهذا هو ما يسمّى بالحصص الوجوديّة من قبيل: وجود الأرض

ووجود السماء ووجود الماء ونحو ذلك، فيكون الملحوظ في تخصّص الوجود
بماهية من الماهيات هو ذات التقيّد والإضافة بنحو المعنى الحرفي، وأمّا القيد
والمضاف إليه فهو خارجٌ عن دائرة اللحاظ.

٥. في أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية والاعتبارات الذهنية

والجهود المبذولة من سماحته في هذه الزاوية تجسّدت في:

١. تسليط الضوء على الاختلاف بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية.

٢. التأكيد على أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفية.

٦. محكيّ المفهوم البديهي العام هو المقصود بالبحث في أصالة الوجود

وفيها بين سماحته:

أولاً: أنّ لفظ الوجود يطلق في البحوث الفلسفية على ثلاثة معانٍ مختلفة:

المعنى الأول: قد يستعمل لفظ الوجود في الفلسفة ويُراد به المعنى الحرفي

الذي يكون رابطاً في القضايا.

المعنى الثاني: قد يستعمل لفظ الوجود أيضاً ويُراد به ذلك المفهوم العام

البديهي الذي تقدّم الكلام عنه في البحوث السابقة، وهو مفهومٌ انتزاعيٌّ لا

ثبوت له في الخارج إلا باعتبار منشأ الانتزاع.

المعنى الثالث: يطلق لفظ الوجود أيضاً ويُراد به ذات الحقيقة العينية التي

يقابلها العدم، والتي يتألّف منها الواقع الخارجي، ويُحكى عن تلك الحقيقة

العينية والواقعية الخارجية بمفهوم الوجود العام البديهي الذي يُعدّ من المفاهيم

الفلسفية.

ثانياً: أنّ المعنى الثالث للوجود هو المقصود في مسألة أصالة الوجود، فعندما

يقال: (إنّ الوجود أصيل) يُراد به تلك الحقيقة العينية والواقعية التي يُشار إليها

بمفهوم الوجود العام البديهي، وتكون الماهية حينئذٍ اعتباريةً منتزعةً من تلك

الحيثية الأصلية.

(٣) الماهية

المفردة الثالثة التي ركّز السيّد الحيدري على إيضاها هي: الماهية. ولقد تناول البحث في هذه المفردة من أكثر من زاوية:

١. المراد من الماهية وفق المشهور

وفيها بين سمّاحته:

أولاً: أنّ المشهور في لفظ (الماهية) أنّه يستعمل في البحوث الفلسفية في معنيين، أحدهما أعمّ من الآخر، وهما: الماهية بالمعنى الأخصّ، والماهية بالمعنى الأعمّ.

ثانياً: أنّ المقصود من لفظ الماهية - وفق المشهور - في مباحث أصالة الوجود هو الاصطلاح الأوّل؛ أي الماهية التي تقع في جواب «ما هو».

٢. المراد من الماهية فيما نرى

وفيها بين سمّاحته:

أولاً: يطلق مفهوم الماهية - بحسب الاصطلاح وبخلاف المشهور - على معانٍ متعدّدة:

المعنى الأوّل: الماهية بالمعنى الأخصّ.

المعنى الثاني: الماهية بالمعنى الأعمّ.

المعنى الثالث: الماهية بالمعنى الخاصّ.

ثانياً: أنّ المراد من الماهية - فيما يرى سمّاحته - في مباحث أصالة الوجود هي الماهية بالمعنى الخاصّ.

٣. في معنى (الماهية من حيث هي ليست إلهي)

٤. اختلاف حكم الماهية في نفسها عن الماهية الموجودة

٥. الاختلاف بين الماهية في نفسها والماهية في نفس الأمر

٦. في اعتبارات الماهية ومقسمها

(٤) الأصالة والاعتبار

المفردة الرابعة التي ركّز السيد الحيدري على إيضاها هي: (الأصالة والاعتبار). ولقد تناول البحث في هاتين المفردتين من زاويتين مهمّتين:

١. الأصالة والاعتبار وفق المشهور

وفيها بيّن سماحته المقصود من الأصالة والاعتبار على ما هو المشهور في معنييهما، فبعد أن بيّن خمسة معانٍ فلسفية للاعتبار كلّها خارجة عن محلّ الكلام في مسألة أصالة الوجود، ذكر أنّ المعنى المراد - وفق المشهور - هو السادس موضحاً إيّاه بالتالي: ما يطلق عليه لفظ «الاعتبار» وهو ما يكون تحقّقه بالعرض، في قبال ما يكون تحقّقه بالذات في الواقع الخارجي، فالأوّل هو الاعتباري، والثاني هو الأصيل.

٢. المراد من الأصالة والاعتبار فيما نرى

وفيها حاول سماحته بيان المعنى المراد من الأصالة والاعتبار، على ما هو المختار عنده.

فبيّن أوّلاً: أنّ للأصالة والاعتبار معنيين مختلفين، أحدهما: التحقّق في الخارج وعدمه، والآخر: التحقّق في الخارج بالذات وعدمه، ولا شكّ أنّ أحد المعنيين يختلف عن الآخر في النتائج والآثار، فعلى المعنى الأوّل لا يكون للاعتباري تحقّق في الواقع العيني، وإنّما يكون من الأمور العدمية المسماة بحدود الوجود، كما يختصّ الاعتباري بالمعنى الأوّل أيضاً بالماهيات بالمعنى الأخصّ، وأمّا على المعنى الثاني فيكون للاعتباري تحقّق في الخارج بالوجود، ويشمل الاعتباري بهذا المعنى كلّ مفهوم غير مفهوم الوجود.

إذن فالنتائج والآثار مختلفة باختلاف معنيي الأصالة والاعتبار.

ثمّ تساءل ثانياً: عندما يُقال: إنّ الأصالة للوجود، وإنّ الماهية أمرٌ اعتباريٌّ، فأَيُّ واحدٍ من معنيي الأصالة والاعتبار هو المراد؟
وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل ذكر سماحته: أنّ تحديد المعنى المراد من الأصالة والاعتبار في المقام، تابعٌ لحدود ما يُثبت البرهان على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأنّه يعتقد أنّ البراهين التامة في هذه المسألة تُثبت المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وذلك لأنّ بعضها لا يثبت إلاّ الركن الأوّل من الأصالة بمعناها الثاني، وهو أصل تحقّق الوجود في متن الأعيان، ولا تعرّض له لتحقّق الماهية بالوجود أو عدمه، وبعض البراهين الأخرى يُثبت الركن الثاني من الأصالة، وهو تحقّق الوجود بالذات في الواقع الخارجي من دون افتقارٍ إلى الحيثية التقييدية، ويُثبت في الوقت ذاته أنّ الماهية متحقّقةٌ في الخارج بالوجود، لا بذاتها.

(٥) الحقيقة

المفردة الخامسة التي أكّد السيّد الحيدري على إيضاحها هي: (الحقيقة).
من أجل إيضاح المراد من مفردة الحقيقة في مسألة أصالة الوجود بين السيّد الحيدري:
أولاً: أنّه يطلق لفظ الحقيقة على معانٍ مختلفة في العلوم العقلية وغيرها، فلا بدّ من الوقوف على طبيعة تلك المعاني المختلفة لتشخيص المراد من مصطلح الحقيقة في مسألة أصالة الوجود:

أ. اصطلاح «الحقيقة» الذي يقابل «المجاز».

ب. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى العلم المطابق للواقع.

ج. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الماهية.

د. اصطلاح «الحقيقة» بمعنى الواقع العيني.

ثانياً: أنّ المعنى المراد من لفظ الحقيقة في مسألة أصالة الوجود هو المعنى الأخير.

الرابع: على مستوى عرض الأدلة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية

لقد استقصى السيّد الحيدري في كتابه (شرح الأسفار الأربعة) أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود، ذاكراً خمسة عشر دليلاً منها، وأمّا الأدلة الأخرى التي كان قد تعرّض لها صدر المتأهّلين في بحوثٍ متعدّدة كبرهان الحركة الاشتدادية وغيرها، فقد أعرض عن ذكرها في المقام، لأنّها تعتمد على أصولٍ موضوعية غامضة، وتفتقر إلى التوضيح والتفصيل، ممّا قد يُخرج الكتاب عن هدفه؛ ولذا فضّل ذكرها في محلّها. مضافاً إلى أنّ مجموعة من النتائج المترتبة على القول بأصالة الوجود والتي ذكرها في البحوث اللاحقة، تصلح أن تكون دليلاً على هذه المسألة، وقد نبّه على ذلك خلال عرضه لتلك النتائج.

ثمّ إنّ عرضه للأدلة قد تميّز بما يلي:

أولاً: التنبيه قبل عرض الأدلة إلى أنّ مسألة أصالة الوجود من البدييات المستغنية عن الاستدلال، ولكن مع ذلك يمكن الاستدلال عليها، فلا يوجد أيّ تناقض بين دعوى بدهة مسألة أصالة الوجود وبين إقامة الأدلة على ثبوتها، فلا يكشف استدلال الحكماء عليها عن إيمانهم بعدم بدهتها.

ثانياً: أنّ بعض الأدلة قد بيّنت بأكثر من بيان.

ثالثاً: لقد أخذ السيّد الحيدري بنظر الاعتبار الإشكالات التي تعرّضت لها

بعض الأدلة، فقد كان حريصاً على عرض هذه الإشكالات والإجابة عليها.

رابعاً: في نهاية عرضه لكلّ دليلٍ من أدلة أصالة الوجود، قدّم لنا السيّد

الحيدري تقييماً لهذا الدليل، ذاكراً فيه ما إذا كان هذا الدليل دليلاً تامّاً أم أنّه غير

تامّ، وما إذا كان بعض الأدلة متوقفاً على أصولٍ ينبغي التحقّق منها.

الخامس: على مستوى إبراز القراءات المتعدّدة في مسألة أصالة الوجود

لقد أثبت السيّد الحيدري بشكل واضح: أنّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاء منهجية كثيرة عند تحقيقهم لهذه المسألة، مبيّناً أنّ الذي أوقعهم في تلك الأخطاء هو عدم تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأوّل: إثبات مبدأ أصالة الوجود بنحو كان التامة، وذلك في قبال المنكرين لهذه الحقيقة، الذين يدّعون أنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعيٌّ، كما هو منسوبٌ لشيخ الإشراق.

المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظرية أصالة الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة، بعد الاعتقاد بثبوتها، فالبحث في هذا المقام يبتني على الإيمان بمضمون ما تمّ إثباته في المقام الأوّل، وهو القول بأصالة الوجود.

وقد أهمل أتباع المدرسة المذكورة البحث في المقام الثاني بصورة منفردة وممتازة عن المقام الأوّل، وافترضوا أنّ مجرد البناء على أصالة الوجود بنحو كان التامة كافٍ في إثبات كونه هو المتحقّق في الواقع العيني دون الماهية، وأنّ الماهية أمرٌ اعتباريٌّ لا تحقّق له في الخارج، بمعنى كونها حدّ الوجود ومنتهاه العدمي، مع أنّ هذه الرؤية تمثّل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظرية الأصالة والاعتبار.

هذا وقد أوضح السيّد الحيدري أنّ المتتبع بدقّة لمسألة أصالة الوجود يرصد ثلاثة تفسيراتٍ لهذه المسألة هي كالاتي:

التفسير الأوّل: عينية الماهية للوجود خارجاً

يبتني هذا التفسير على ركنين أساسيين:

الركن الأوّل: أنّ الوجود عين الماهية والماهية عين الوجود بحسب التحقق الخارجي، والعينية بينهما بنحو المساوقة، فالواقعية بالمعنى الأخصّ تمثّل الوجود

والماهية مصداقاً وحيثيةً.

الركن الثاني: أنّ تلك الواقعية الواحدة محلّها العقل إلى أمرين، أحدهما يُطلق عليه الوجود والآخر الماهية، ولا تحقّق لهذا التعدّد التحليلي إلّا في عالمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجي فأحدهما عين الآخر. وتكون نتيجة هذين الركنين: أنّ الماهية الاعتبارية - بحسب الفرض - متزعةٌ من ذات ما يُتزع منه مفهوم الوجود، أي إنّها متزعةٌ من نحو الوجود وكيفية الخاصّة التي يتميّز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثية الماهية في الخارج عين حيثية الوجود الخارجي، بالإضافة إلى العينية المصدقية، وحينئذٍ تكون نسبة الماهية إلى الوجود في متن الأعيان من قبيل نسبة الأجزاء الذاتية إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينية، لا الاتحاد والاثنية.

التفسير الثاني: الماهية منتهى الوجود وحدّه العدمي

يبتني هذا التفسير على الأركان التالية:

الركن الأول: أنّ المراد من الماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الأخصّ، وهي التي تقع في الجواب عن السؤال بـ(ما هو؟).

الركن الثاني: أنّ المراد من الأصالة هنا هو التحقّق الخارجي، في قبال الاعتبار الذي هو عدم التحقّق في الأعيان، وهذا هو المعنى الأول المتقدّم للأصالة والاعتبار.

الركن الثالث: أنّ المراد من الحدّ في قولنا: (الماهية حدّ الوجود) هو الأمر العدمي الذي يُمثّل دائرة انعدام الشيء وانتهاء وجوده، وهذا هو المعنى اللغوي للفظ (الحدّ) فإنّ الحدّ في اللغة هو منتهى الشيء الذي يفصله ويميّزه عن سائر الأشياء الأخرى.

الركن الرابع: أنّ الوجود والماهية لا يمكن أن يتحقّقا معاً في الخارج بأيّ نحوٍ

من أنحاء التحقق، فإذا كان أحدهما هو المتحقق في الخارج لا يمكن فرض تحقق الآخر معه، لأنّ فرض تحققهما في الخارج يستلزم أن تكون الحقائق الخارجيّة مركّبة من جزئين في الواقع العيني، أحدهما الوجود والآخر الماهيّة، وهو مخالفٌ للوجدان، إذ إنّ كلّ واحدٍ منّا يدرك أنّ ذاته واحدةٌ غير مركّبة من شيئين.

وقد جعلت مدرسة الحكمة المتعالية هذا الركن أحد أهمّ مقدمات مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة، حيث أوجدت نحواً من التعاند بين مفهومي الوجود والماهية بلحاظ التحقق الخارجي، فلا يمكن أن يكون الخارج مصداقاً حقيقياً لكلا المفهومين معاً.

بناءً على هذه الأركان الأربعة، حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن يُفسّروا أصالة الوجود واعتباريّة الماهية بالتحقق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيلٌ بمعنى أنّه المتحقق في الخارج، والماهية اعتباريّةٌ بمعنى أنّها لا تحقّق ولا عينيّة لها في مرتبة الواقعيّة بالمعنى الأخصّ، فالماهية منتزعةٌ من أمرٍ عدميٍّ وهو حدّ الوجود ومنتهاه.

التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان

يفترض في هذا التفسير أنّ الماهيات عبارةٌ عن مفاهيم ذهنيّة إثباتيّة واعتباريّة عقليةٌ حاكية عن الوجودات الخارجيّة، وذلك لأنّ كلّ واحدٍ منّا يعلم بثبوت طائفةٍ من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكلّ أثرٍ من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجدان يكشف عن وجود تعيّنٍ خاصٍّ ومؤثّرٍ خارجيّ، وهذا التعيّن الخاصّ لا يمكن أن يأتي إلى الذهن ولا قدرة للعقل على فهمه أو إدراك حقيقته، وإنّما العقل يضع مجموعةً من التسميات والمفاهيم للحكاية العامة والتمييز من بعيد بين تلك الوجودات المختلفة الآثار، وتسمّى هذه المفاهيم بالماهيات. فالمفاهيم الذهنيّة وهي الماهيات لا ترتبط بالخارج مباشرةً، بل هي أمورٌ يعتبرها العقل

ويضعها على أساس المؤثرات والتعيّنات الخارجيّة، من دون أن يفهم حقيقتها وكُنْهها، من قبيل ما يُذكر في نظريّة الشبح لتفسير عمليّة الإدراك، فكلّ تعيّن خارجيّ له اسمٌ يميّزه عن غيره من دون أن يكون حاكياً عن حقيقته وكُنْه ذاته. ومن هنا ذكروا بأنّ هذا التفسير للماهيّة متقومٌ بوجود المعبر وهو العقل، ومن دونه لا تحقّق للماهيّات، فبناءً على التفسير الأوّل يكون للماهيّة ما بإزاء خارجيّ هو عين الوجود، وبناءً على التفسير الثاني وإن لم يكن للماهيّات ما بإزاء في الخارج، إلا أنّ لها منشأً انتزاعاً خارجيّ، ولكن بناءً على التفسير الثالث لا يكون للماهيّات ما بإزاءٍ ولا منشأً انتزاعاً في الواقع الخارجيّ، وإنّما هي اعتباراتٌ عقليّةٌ قائمةٌ على أساس التعيّنات الخارجيّة مختلفة الآثار، وليست هي اعتباراتٌ جزائيّةٌ أو عقلائيّةٌ.

السادس: على مستوى تحديد الفوارق بين القراءات

لقد استقصى السيّد الحيدري بشكلٍ مبدعٍ العديد من الفوارق التي يمكن رصدها بين التفسيرات المختلفة لأصالة الوجود، وقد كان لذلك الجهد فوائد كبيرة، أقلّها أنّها أسهمت بشكلٍ فعّالٍ في تعميق البحث في مسألة أصالة الوجود وإيضاحها، كما أنّها أسهمت بشكلٍ فعّالٍ - أيضاً - في تحديد القراءة الصحيحة.

فبعد أن أوضح سباحته التفسيرات المتصوّرة في تحديد منشأ انتزاع الماهيّة، بيّن أنّ هناك ثلاثة فوارق أساسيّة يميّز بها كلّ تفسيرٍ عن الآخر، وهي:

١. إنّ المعنى المراد من الأصالة والاعتبار يختلف في التفسير الأوّل عن المعنى المراد منهما في التفسير الثاني، فإنّهما في الثاني بمعنى التحقّق في الأعيان وعدمه، أي إنّ الأصيل ما له ثبوتٌ وتحقّقٌ في الخارج، والاعتباري ما لا تحقّق له، وأمّا في ضوء التفسير الأوّل فمعناهما التحقّق في الأعيان بالذات وعدمه، أي إنّ الأصيل ما له تحقّقٌ في الخارج بالذات بلا حاجةٍ إلى حيثيّة تقيديّة،

والاعتباري ما كان تحقّقه مفتقراً إلى الحيثية التقييدية.
وأما معنى الأصالة والاعتبار في التفسير الثالث فإنه على نسق ما ذكر في التفسير الثاني.

٢. إن معنى الماهية في التفسير الأول يختلف عن معناها في التفسير الثاني، فإن المراد منها في الثاني هي الماهية بالمعنى الأخص، وفي الأول الماهية بالمعنى الخاص، وهو أوسع دائرة من المعنى الأخص للماهية كما تقدّم.
وأما في التفسير الثالث فالماهية اعتباراً عقلياً، لا يحكي حقيقة الشيء، ولا ينطبق عليه أي من المعاني المعروفة للماهية.

٣. بناءً على التفسير الأول، الماهية مع الوجود موجودان بوجود واحد في الواقع العيني، وعلى الثاني إما أن يكون الوجود هو المتحقّق خارجاً أو الماهية، ولا يمكن أن يتحقّقا في الخارج بأيّ نحوٍ من أنحاء التحقّق.
وأما على التفسير الثالث فالماهية اعتباراً عقلياً، لا معنى لتحقّقه في الخارج.

وبعد أن فرغ السيّد الحيدري من بيان الفوارق الأساسية بين التفسيرات تحوّل لبيان الفوارق التفصيلية بينها، ذاكراً أنّ هناك مجموعة من الفوارق التفصيلية بين تفسيرات أصالة الوجود، وأنّ لهد الفروق دوراً وتأثيراً مهماً في معرفة هوية الحدّ الأوسط لبرهان أصالة الوجود، وأنّه يثبت أيّ واحدٍ من التفسيرات المذكورة.

هذا وقد رصد سماحته كما هو واضح ممّا أوردناه بالتفصيل في الفصل الثاني من الباب الثالث ثمانية عشر فرقاً بين التفسيرات المختلفة لأصالة الوجود.

السابع: على مستوى تحديد القراءة الصحيحة لأصالة الوجود

من يقرأ كتاب (شرح كتاب الأسفار الأربعة) للسيّد الحيدري بدقّة، يجد أنّ سماحته لا يترك دليلاً أو شاهداً أو منبهاً على صحّة القراءة التي تبناها إلا وذكره

١٤٨ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج٤

أو أشار ونبه إليه، وهذا ما أثبتناه بالتفصيل في الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابنا هذا (شرح تمهيد القواعد)، فقد استقصينا هناك ممّا كتبه السيّد الحيدري في الجزئين الثاني والثالث من كتابه المذكور عشرين شاهداً على صحّة التفسير الذي تبناه سماحته.

ولقد كان أهمّ ما تميّز به هذا الفصل هو إبراز الترابط الوثيق بين المسائل الفلسفيّة والقراءة المختارة.

أمّا الشواهد العشرون التي أكّد من خلالها السيّد الحيدري التفسير الذي يتبناه في مسألة أصالة الوجود، فهي - باختصار - كالتالي:

١. انسجام كلمات صدر المتألّهين مع التفسير الأوّل

وفيه بيّن السيّد الحيدري أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين منسجم مع التفسير الأوّل، حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع الخارجيّ، وأنّ الماهية نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجوداً في الخارج بذاته والماهية موجودةٌ بتبعه، وأنّ مفهوم الماهية منتزَعٌ من ذات ما يُنتزَع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأوّل من الأصالة والاعتبار.

وأما ما يقال بخصوص بعض كلمات صدر المتألّهين في أنّ فيها تأييداً للتفسير الثاني لأصالة الوجود ففيه - بحسب قول سماحته -: أنّ أصحاب هذا التفسير حاولوا أن يستشهدوا ببعض كلمات صدر المتألّهين، التي قد يستظهر منها أنّ حيثية الماهية غير حيثية الوجود في الخارج، وأنّ الماهية متّحدةٌ خارجاً مع الوجود اتحاد المتحصّل باللامتحصّل، وأتمّها بلحاظ الوجود العيني من مراتب الظلمات وأعدام الملكات.

ولكنّنا نعتقد - كما تقدّم - أنّ المحكم من كلمات صدر المتألّهين صريحٌ في

التفسير الأوّل، وأمّا الكلمات آنفة الذكر فليست صريحةً ولا ظاهرةً في التفسير الثاني، بل يمكن أن تنسجم أيضاً مع مضمون التفسير الأوّل؛ إذ قد يكون مراده من الاتحاد الوحدة والعينية بين الوجود والمهية في الواقع العيني، كما قد يكون المراد من اعتبار الماهيات ظلماتٍ وأعداماً، هي الماهيات في ذاتها بحسب عالم نفس الأمر لا الواقع الخارجي، فإنّها بهذا الاعتبار ما شمت رائحة التحقق والوجود باتّفاق الحكماء والفلاسفة، ولكلا الاحتمالين المذكورين شواهد كثيرة في كلمات صدر المتأهّلين.

إذن لا يمكن القول بأنّ صدر المتأهّلين يريد في كلماته السابقة التفسير الثاني في تحديد منشأ انتزاع الماهية، ولو فرض أنّه من القائلين بالتفسير الثاني فإنّ ذلك لا يؤثّر في مجرى البحث، وهو ضرورة تحديد التفسير الصحيح في ضوء ما أُقيم من الأدلّة والبراهين على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وأما ما يقال بخصوص بعض كلمات صدر المتأهّلين في أنّ فيها تأييداً للتفسير الثالث لأصالة الوجود ففيه - بحسب قول سماحته أيضاً -:

ينبغي أن نبيّن أولاً أنّنا لسنا متأكّدين من وجود قائل بهذا التفسير في قبال التفسيرين السابقين، ولكنّ بعض كلمات الأعلام ظاهرةً في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهية بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان.

وقد يستظهر هذا المعنى أيضاً من بعض كلمات صدر المتأهّلين، حيث يُستفاد منها البناء على كون الماهية ظهور الوجود وانعكاسه في الذهن.

ولكنّنا نرى أنّ هذه الكلمات غير كافيةٍ لنسبة التفسير الثالث إلى صدر المتأهّلين، بل هي تنسجم مع التفسير الأوّل أيضاً، لأنّ الماهية تبقى ظلّاً وظهوراً وحكايةً للوجود الخاصّ في الأذهان، وإن كانت هي عين الوجود في الواقع الخارجي، وهذا بيانٌ دقيقٌ.

والحاصل: أنّ هذا التفسير يكتنفه الغموض من جهة كيفية اعتبار العقل

للماهيات في عالم الذهن، كما أنه لم تثبت نسبته إلى أحد من الحكماء، ولذا لم يتم التركيز عليه في البحوث السابقة، وإنّما اكتفينا بالإشارة إليه عند تعرّضنا إلى الفوارق والأدلة على التفسيرين الأوّل والثاني.

هذا وخلاصة القول - بحسب السيّد الحيدري - في انسجام كلمات صدر المتأهّين مع التفسير الأوّل يمكن بيانه على وجه الدقّة في النقاط التالية:
أولاً: إنّ كلمات صدر المتأهّين جاءت مضطربةً في هذا المجال، بحيث يمكننا أن نقول أنّنا نستطيع أن نرصد لكلّ تفسيرٍ من التفسيرات الثلاثة مجموعةً من الشواهد عليه من كلمات صدر المتأهّين في كتبه وبحوثه المتعدّدة.

ثانياً: إنّ ما يمكن رصده من كلمات صدر المتأهّين كشواهد على التفسير الثالث أقلّ بكثيرٍ ممّا يمكن رصده من كلماته كشواهد على التفسير الثاني، وما يمكن رصده كشواهد على التفسير الثاني، هو بدوره أقلّ بكثيرٍ ممّا يمكن رصده كشواهد على التفسير الأوّل.

ثالثاً: إنّ المحكم من كلمات صدر المتأهّين منسجمٌ مع التفسير الأوّل، حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع الخارجي، وأنّ الماهية نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجودٌ في الخارج بذاته والماهية موجودةٌ بتبعه، وأنّ مفهوم الماهية منتزَعٌ من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأوّل من الأصالة والاعتبار.

رابعاً: إنّ معظم الكلمات الواردة عن صدر المتأهّين كشواهد على التفسيرين الثاني والثالث، لا تمتنع عن توجيهها بنحوٍ ما كشواهد على التفسير الأوّل.

خامساً: في ضوء ما تقدّم يتّضح - على أقلّ التقادير -: أنّ القراءة المشهورة بين المتأخّرين (التمثّلة بالتفسير الثاني) لم تكن واضحةً أو مقرّرةً في كلمات صدر المتأهّين، وبالتالي لا يمكننا أن ننسبها إلى صدر المتأهّين بشكلٍ قاطعٍ.

سادساً: من المحتمل - في ضوء ما تقدّم كلّ - أن يكون التمييز بين القراءة

الأولى وبين القراءة الثانية لأصالة الوجود، ليس واضحاً عند صدر المتألهين.
 سابعاً: على الرغم من احتمال عدم وضوح الرؤية عند صدر المتألهين، إلا أن ما قمنا به من فحصٍ وتدقيقٍ في كلماته بين لنا: أن انسجام هذه الكلمات مع التفسير الأول أرجح بكثيرٍ من انسجامها مع أيّ تفسيرٍ آخر.

٢. انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول

أما كلمات أتباع المدرسة المشائية في هذا المجال، فالسيد الحيدري قد بين أيضاً أن المحكم منها منسجمٌ مع التفسير الأول، حيث يصرّح أعلام هذه المدرسة في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع. فالباحث في كلماتهم قد يجد شواهد كثيرة تؤيد هذا التفسير والرؤية الخاصة حول منشأ انتزاع الماهية.

أما القول: من الواضح بحسب البحث في كلمات أتباع المدرسة المشائية، أننا سنواجه اضطراباً في كلماتهم، فمن جهة أنتم تثبتون أنهم يقولون بالعينية بين الوجود والماهية في الخارج، ولكن من جهة أخرى هناك الكثير ممن فهم من كلامهم أنهم يقولون بزيادة الوجود على الماهية في الخارج، ومنهم شيخ الإشراق كما هو معروف، فقد ذكرتم في أكثر من مناسبة أن الإشكالات التي ساقها الشيخ الاشراقي في كتبه الفلسفية، لم تكن إشكالاتٍ على نظرية أصالة الوجود، كما لا يريد أن يثبت من خلالها أيضاً أصالة الماهية، وإنما ساق السهروردي هذه الإشكالات لنفي فكرة زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، وهي التي نسبها إلى حكماء المشاء كما تقدّم، والشيخ الاشراقي قد فهم ذلك من بعض كلماتهم التي يثبتون فيها أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ولكي تتحقّق خارجاً وتُصنّف بأنّها موجودةٌ في الخارج، لا بدّ من انضمام الوجود إليها في متن الأعيان، فهي تفتقر إلى الحيثية التقيدية لكي تتحقّق في الخارج، ففهم من هذا المطلب أنهم يؤمنون بالاثنيّة والانضمام في الخارج، وأنّ الوجود في الخارج غير

الماهية ومنضم إليها وزائدٌ عليها في متن الأعيان، مضافاً إلى مسألة كون المشكوك وهو الوجود غير المعلوم وهو الماهية، حيث تصوّر أنهم يثبتون بذلك المغايرة بين الوجود والماهية في الخارج، بناءً على هذا التصوّر جاءت إشكالات شيخ الإشراق لإبطال هذه الدعوى، وهي زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، وليس هو بصدد نفي ثبوت فردٍ ومصداقٍ للوجود في الواقع الخارجي، فهو لا يريد أن ينفي نظرية أصالة الوجود، كما لا يريد أن يثبت هذه الإشكالات في المقابل نظرية أصالة الماهية.

ثم إن صدر المتألهين قد كان ممن فهم بأن المشائين يقولون بزيادة الوجود على الماهية، وفي ضوء ما تقدّم هل إلى حلّ ذلك التناقض من سبيل؟
ففيه - بحسب قول السيّد الحيدري -: نسبة القول بزيادة الوجود على الماهية في الخارج إلى حكماء المشاء غير ثابتة، بل هم يصرّحون بأن الزيادة والمغايرة بين الوجود والماهية في التصوّر الذهني، لا في الواقع الخارجي، وقد صرّح بذلك أعلامهم - كما تقدّم في البحوث السابقة -.

ثم إن هذه النسبة من قبل صدر المتألهين تدعو إلى الاستغراب، فهي تتنافى مع ما صرّح به في بعض المناسبات - كما أوردنا ذلك عنه في محله من هذا الكتاب -: أنه لا خلاف في كون التغير بين الوجود والماهية في التصوّر والإدراك لا في الخارج.
ثم إن الشيخ حسن زادة ذكر أن للحكيم النوري تعليقةً في المقام نسّب فيها القول بمغايرة الوجود للماهية وزيادته عليها في الأعيان إلى شذمة من حكماء المشاء.

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإن السيّد الحيدري قد سلك طريقاً آخر أثبت من خلاله أن كلمات أتباع المدرسة المشائية تنسجم مع التفسير الأوّل، وحاصله:

حينما نستقرئ كلمات المشائين في مسألة أصالة الوجود نجد أن كلماتهم وإن كان بعضها ظاهراً في اعتقادهم بأصالة الوجود كما ذكرنا، إلا أنهم تكلموا أيضاً في كثير من الأحيان بكلامٍ ينسجم مع القول بأصالة الماهية، وهذا ما يظهر جلياً

في مطاوي كلماتهم في مباحث الماهيات والمقولات العشر، حيث صرّحوا بعينية تلك المقولات للواقع الخارجي.

وهذا التعدّد والاختلاف في الكلمات إمّا أن يكشف عن أنّ أتباع المدرسة المشائية لم يكونوا ملتفتين إلى خصائص عنوان هذه المسألة، ولم يدركوا دورها أو تأثيرها على سائر المسائل الفلسفية، فوقع الخلط والتشويش في أبحاثهم الفلسفية، وتكلّموا بناءً على أصالة الوجود تارةً، وعلى أصالة الماهية تارةً أخرى. وإمّا أن ندعي - كما هو الصحيح - بأنّ المشائين وإن كانوا يعتقدون بأصالة الوجود كما هو صريح بعض كلماتهم المتقدمة، إلاّ أنّهم لا يعتقدون في الوقت ذاته باعتبارية الماهية بالمعنى الذي يذكره المتأخرون من الحكماء، من أنّ الماهية أمرٌ عديميٌّ، بل هم يؤمنون بأنّ الوجود وماهيته موجودان بوجودٍ واحدٍ في الخارج، بمعنى: أنّ الماهية في الخارج عين الوجود، ومفهومي الوجود والماهية يحكيان حقيقةً واحدةً ومصداقاً واحداً، أي إنّ مفهوم الوجود يحكي جانب الاشتراك بين الموجودات، كما أنّ مفهوم الماهية يحكي الجانب المختصّ وما به الامتياز، إلاّ أنّ الماهية موجودةٌ بالوجود، فالماهية في الخارج عين الوجود وهي خصوصيته التي بها يمتاز عن غيره، وإن كانت غيره بحسب المفهوم الذهني والتحليل النفس الأمري، ومن هنا نجد أنّ أتباع المدرسة المشائية كالشيخ الرئيس وغيره ينسبون الآثار التكوينية في الواقع العيني إلى الوجود تارةً وإلى الماهية تارةً أخرى، ولا يجدون تنافياً بين الأمرين.

والذين أوقعوا التنافي والتعاند بين المسألتين هم أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يعتقدون بأنّ الماهية حدّ الوجود ومنتهاه، وأنها أمرٌ عديميٌّ اعتباريٌّ، لا يمكن أن نفرض له تاصلاً حقيقياً في الواقع الخارجي، إلاّ أنّه قد تبين بحسب ما تقدّم من بحوثٍ إبطال هذه القراءة لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأنّضح: أنّ الحقّ في المسألة قراءةً أخرى لا ترى أيّ تنافٍ بين عينية

الوجود وعينيّة الماهية للواقع الخارجي، وليس من الصحيح أن يُنسب إلى المشائين القول بأصالة الوجود بتلك القراءة التي اختارها بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، بل إننا استعرضنا فيما تقدّم جملةً من الشواهد في كلماتهم على خلاف ذلك، وذكرنا أن كلماتهم تنسجم تماماً مع ما اخترناه في المسألة.

٣. انسجام كلمات شيخ الإشراق مع التفسير الأوّل

لقد أشار السيّد الحيدري أكثر من مرّة - كما هو واضح من بحوث هذا الكتاب - إلى أن موقف شيخ الإشراق من العينيّة بين الوجود والماهية في الخارج، تعرّض إلى تفسيراتٍ غير صحيحةٍ مؤداها أن شيخ الإشراق يقول بزيادة الوجود على الماهية في الخارج.

لقد بيّن السيّد الحيدري أن شيخ الإشراق الذي يثبت العينيّة الخارجيّة للماهية، يثبت أيضاً أن الموجودات المجردة إنياتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضةٌ لا ماهية لها، وهذا يعني أنه يعتقد بتأصل الوجود أيضاً في الواقع الخارجي.

٤. انسجام التفسير الأوّل مع تحليل حقيقة الماهية

وفيه بيّن سماحته أن التحليل المعمق لحقيقة الماهية يؤكّد بشكلٍ لا لبس فيه صحّة التفسير الأوّل، وعدم دقّة التفسيرين الآخرين.

٥. انسجام التفسير الأوّل مع القول ببداهة أصالة الوجود

وفيه بيّن السيّد الحيدري أن الحكم ببداهة أصالة الوجود لا يمكن أن يكون حكماً صائباً إلا على أساس التفسير الأوّل.

٦. انسجام التفسير الأوّل مع القول ببداهة الواقعيّة

وفيه بيّن سماحته أن القول ببداهة الواقعيّة يمكن أن يتّخذ دليلاً على صحّة التفسير الأوّل.

٧. انسجام التفسير الأوّل مع بعض كلمات مدرسة الحكمة المتعالية

لقد أكّد السيّد الحيدري: أنّه على الرغم من أنّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية مجمعون على تفسير أصالة الوجود وفق التفسير الثاني إلا أنّ لبعضهم كلمات - عند تحليلها - لا يمكن أن تنسجم إلا مع التفسير الأوّل.

٨. انسجام التفسير الأوّل مع مبدأ التشكيك والتفاوت الوجودي

وفيه حاول السيّد الحيدري أن يبيّن صحّة التفسير الأوّل من خلال دليلٍ يبتني على الإيمان بمبدأ التشكيك في مراتب الوجود، الذي هو من المباحث الثابتة في محلّها.

٩. انسجام التفسير الأوّل مع الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام

وفيه أثبت السيّد الحيدري هذا المبحث من خلال مرحلتين:
المرحلة الأولى بيّن من خلالها أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أكّدت أنّ كلّ شيء لا يتحقّق إلا بوجودٍ وماهيّة، وأنّ لله ماهيّة أيضاً، لكنّها مجهولة الكنه، لا يعلمها إلا هو تبارك وتعالى.
المرحلة الثانية بيّن من خلالها أنّ مضمون تلك الروايات لا ينسجم إلا مع التفسير الأوّل.

فبناءً على التفسير الأوّل يمكن ثبوتاً أن يكون لواجب الوجود ماهيّة أيضاً، لأنّ الماهيّة على هذا التفسير - كما تقدّم - هي نحو وجود الشيء وخصوصيّة التي تميّزه عن غيره، سواء كان واجباً أم ممكناً، وليس معنى الماهيّة في التفسير الأوّل منتهى الوجود وحده العدمي، كي يتنافى ثبوتها للواجب مع عدم محدوديّته ولا تناهيه، فالواجب غير متناهٍ ولا محدود، ومع ذلك له خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من الممكنات، وهذه ماهيّة التي هي عين ذاته، وهي عبارة عن أمرٍ ثبوتيّ عينيّ، يُمثّل شاكلة الشيء ونحو وجوده الخاصّ. ولكن لا يستلزم ثبوت

الماهية للواجب أن تكون ماهيته معقولة في الأذهان، بل تبقى أيضاً مجهولة الكنه والحقيقة، وذلك لأن خصوصية وجود الواجب - التي هي عين ذاته - غير متناهية ولا محدودة، فكيف يُعقل أن تنعكس بكنهها في الأذهان المتناهية؟! إذن لا ملازمة بين أن يكون للشيء ماهية وبين أن تكون منعكسة ومعقولة في الذهن؛ ولذا ورد في الحديث: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو».

بل يمكن أن يُدعى - بحسب قول سماحته - بناءً على المعنى الذي ذكرناه للماهية في التفسير الأول: أنه لا يُعقل أن يتحقق وجود في الخارج من دون ماهية وتعيين خاص، فالوجود الذي لا تعيين ولا خصوصية له تميزه عن غيره، لا يكون له تحقق وثبوت في الأعيان؛ إذ إن الوجود بها هو وجود، مشترك المعنى بين جميع الموجودات والواقعات الخارجية، وكل موجود إنما يمتاز بصفات، ويتحلل بخصائص تفصله عن الموجودات الأخرى، وهذه هي ماهيته التي بها يتعين وجوده الخاص ويختلف في آثاره عن سائر الموجودات.

فتحصّل في ضوء هذه الرؤية: أن كل شيء لا يثبت إلا بوجود ماهية، وما لا ماهية له لا وجود له، وهذا هو بعينه ما صرحت به الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، حيث أكدت أن كل شيء لا يتحقق إلا بوجود ماهية، وأن لله تعالى ماهية أيضاً، لكنّها مجهولة الكنه، لا يعلمها إلا هو تبارك وتعالى.

إذن بناءً على التفسير الأول يمكن أن يكون لواجب الوجود ماهية هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيته ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنها تختلف عن وجوده في نفس الأمر، فإن ماهيته وهي وجوب الوجود - كما تقدّم - ليست من حيث هي إلا هي، ولا يمكن أن توجد إلا بالوجود، من قبيل سائر الصفات الذاتية لواجب الوجود، كالعلم والحياة والقدرة، فإنها في الخارج عين الوجود الواجبي، ولكنها في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شمت رائحة الوجود. وأما بناءً على التفسير الثاني، فلا يعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأن

الماهية عبارة عن أمرٍ عدميٍّ منتزِعٍ من حدِّ الوجود ومنتهاه، فلا تثبت إلا للأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متنافياً مع عدم تناهيه، فبرهان عدم تناهي واجب الوجود ينفي عنه الماهية بالتفسير الثاني. وهكذا الحال بناءً على التفسير الثالث، فإنه أيضاً لا يُعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنها ما ينعكس في الذهن من وجود الشيء، وتكون حاكيةً عن ذلك الوجود الخارجي باعتبار العقل، ومن الواضح أن حقيقة واجب الوجود غير المتناهية لا يمكن أن تنعكس في الأذهان المحدودة والمتناهية.

١٠. انسجامه مع تقسيم الماهيات في باب الكلّيات إلى الذاتي والعرضي

وفيه بيّن السيّد الحيدري: أن تقسيم الماهيات في باب الكلّيات إلى الذاتي والعرضي من التقسيمات الحقيقية والواقعية، وبذلك فإنه لا يتأتى إلا على التفسير الأوّل، لأنّ الذاتي المقوم للذات والعرضي الخارج عنها، لا يعقل إلا مع الإيمان بوجود الذوات والماهيات في الأعيان، وأمّا على التفسير الثاني الذي يُنكر تحقّق الماهيات في الخارج، فلا توجد ذاتٌ كي تنقسم بلحاظ ما يُحمل عليها إلى الذاتي والعرضي.

١١. انسجام التفسير الأوّل مع مجمل الأبحاث المرتبطة بالماهيات

وفيه بيّن السيّد الحيدري أنّ كلّ التقسيمات في أبحاث المقولات وغيرها من الأبحاث المرتبطة بالماهيات الموجودة، فإنّها لا تكون تقسيماتٍ حقيقيةً، إلا مع البناء على التفسير الأوّل، وهذا شاهدٌ على صحّة التفسير المذكور، لإجماع الفلاسفة والحكماء على كون تلك التقسيمات من التقسيمات الحقيقية للماهيات.

١٢. انسجام التفسير الأوّل مع صحّة تعريف الجوهر والعرض

وفيه أكّد السيّد الحيدري: أنّ التعاريف المتفق عليها لماهية الجوهر والعرض، لا يمكن أن تكون تعريفاتٍ حقيقيةً لماهيتها، إلا إذا أقررنا بالتفسير الأوّل لأصالة

الوجود، فبناءً على هذا التفسير يكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً حقيقياً، لأن ماهيتي الجوهر والعرض موجودتان في الخارج حقيقةً، فتكون ماهية الجوهر موجودةً في الخارج لا في موضوع، وماهية العرض موجودةً في موضوع، ولكل واحدٍ منهما ما بإزاءٍ في الواقع العيني، ولكن بنحو الاتحاد.

وأما بناءً على التفسير الثاني، فيكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً مجازياً، ومن قبيل وصف الشيء بحال متعلق الموصوف، لأن ماهيتي الجوهر والعرض من الأمور العدمية، ولا معنى لأن يُقال بأن إحداهما موجودةً في الخارج لا في موضوع، والأخرى موجودةً في موضوع، إلا بنحوٍ من الفرض والمجاز العقلي، وذلك لعلاقة الاتحاد بين الحد والمحدود، ولا شك أن هذه الرؤية خلاف ما أوردناه من كلماتهم في هذا المجال. وبعبارة موجزة: صحة تعريف الجوهر بأنه ماهيةٌ إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، وتعريف العرض بأنه ماهيةٌ إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها، فإن تعريفاً كهذا لا يصحّ إلا مع الإيثار بوجود الماهيات في الأعيان.

١٣. انسجام التفسير الأول مع الوجدان في دعوى أن نسبة الوجود إلى الماهية من نسبة الشيء إلى ما هو له وليس اتصافها بالوجود اتصافاً مجازياً

وفيه أكد السيد الحيدري: أن الماهية الموجودة كماهية الإنسان مثلاً تتصف بالوجود اتصافاً حقيقياً، ونسبة الوجود إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له، وليس اتصافها بالوجود اتصافاً مجازياً، وهذا أمرٌ وجداني لا يمكن إنكاره، ولا يبتني إلا على التفسير الأول.

١٤. انسجام التفسير الأول مع الوجدان في دعوى نسبة الآثار الخارجية إلى الماهيات كنسبتها إلى الوجود

وفيه أكد السيد الحيدري: أن نسبة الآثار الخارجية إلى الماهية كنسبتها إلى

الوجود، وذلك لأن الأثر يترتب على الوجود الخاص، لا على الوجود من حيث هو بلا خصوصية، فالوجود الذي هو ماء - مثلاً - رافعٌ للعطش، فالأثر يُنسب إلى الماهية بعين نسبتته إلى الوجود، وهذا أيضاً أمرٌ وجداني لا يمكن إنكاره؛ إذ إن دعوى اختصاص الأثر بالوجود من حيث هو وجودٌ، وأن الماهية - في المثال - لا دور لها في رفع العطش خلاف الوجدان، لأننا نشعر بوجداننا أن الوجود مع خصوصية الماهية رافعٌ للعطش، وإلا لزم صدور كل شيء من كل شيء.

١٥. انسجام التفسير الأول مع الوجدان في القول بأن كل تخصص وتميز بالوجود إنما هو بالماهيات

وفيه بين السيد الحيدري بناءً على التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتبارية الماهية: أن الماهية أمرٌ عدميٌّ من الناحية الثبوتية، فلا يُعقل أن يتخصص الوجود أو يتكثر بواسطتها ثبوتاً، نعم هي تميز الوجود وتحدده إثباتاً، وذلك بمقتضى كونها نهايات الوجود وحدوده العدمية.

وأما بناءً على التفسير المختار في أصالة الوجود، فتقرير المسألة مختلفٌ تماماً، ويكون تخصص الوجود بالماهيات المنجولة به ثبوتاً واضحاً جداً، وذلك لأن الماهية في الخارج على هذا التفسير عين الوجود، منجولةٌ بجعله من قبل الجاعل، وهي تُمثل في نفس الأمر والواقع جهة ما به الامتياز، والوجود يُمثل جهة ما به الاشتراك، وحينئذٍ مضافاً إلى تخصص الوجود وتكثره بالماهيات من الناحية الإثباتية يمكننا أن نتصور تخصص الوجود وتكثره بها من الناحية الثبوتية، وذلك لأن الوجود وإن كان في الخارج عين الماهية، إلا أنه غيرها بحسب التقرر الواقعي النفس الأمري، فإن ما به الامتياز - كما تقدّم - غير ما به الاشتراك بلحاظ نفس الأمر والواقع، ولا شك أن الامتياز بالماهيات في نفس الأمر على التفسير المذكور مأخوذٌ ومنتزَعٌ من متن الواقع الخارجي، وحيث إن الماهيات

١٦٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

عين الوجود في الخارج، فيكون الامتياز والتخصّص الماهوي امتيازاً وتخصّصاً للوجود حقيقةً، ومرادنا من الماهية - كما هو واضح - الماهية الموجودة بالوجود. بل إنّ الذي يتّضح عند التعمّق في هذه المسألة: أنّ كلّ تخصّص وتميّز للوجود إنّما هو بالماهيات، لأنّ أيّ تخصّص وتميّز للوجود يُشكّل ماهية ذلك الوجود، فما يتخصّص ويتميّز به الواجب عن غيره، وما يتميّز به كلّ ممكن عن غيره من الممكنات، هي ماهيةٌ بمعناها الخاصّ، أي كلّ ما هو غير الوجود، ففي نفس الأمر والواقع لا تخصّص ولا تميّز إلاّ بالماهيات، والوجود المحض بلا ماهيةٍ عدمٌ محضٌ.

١٦. انسجام التفسير الأوّل مع الإيمان بقيمة حقيقة العلم الحسولي

وما بيّنه السيد الحيدري في هذا المبحث هو: أنّ لعلومنا الحسولية قيمةً معرفيةً حقيقيةً، لأنّ العلم الحسولي بالأشياء إنّما يتحقّق عن طريق العلم بالماهيات، وهي في التفسير الأوّل تمثّل خصوصية الشيء وهويته التي تميّزه عن غيره، فيكون العلم الحسولي بالشيء عن طريق ماهيته علماً بواقعه وهويته العينية، بخلاف التفسير الثاني، حيث لا تبقى أيّ قيمة معرفية للعلم الحسولي، لأنّ الماهيات في هذا الفرض أمورٌ عدميةٌ تمثّل نهايات الأشياء وحدودها، فلا يحكي العلم بها هويتها العينية، وإنّما يكون العلم بالماهيات علماً بذوات الأشياء مجازاً، لعلاقة الاتحاد بين الحدّ ومحدوده.

١٧. انسجام التفسير الأوّل مع كون الماهيات من العوارض الذاتية

ما بيّنه السيد الحيدري في هذا المبحث هو: أنّ الماهيات من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، لأنّ البحث فيها وفي أحكامها بحثٌ في أحكام الوجود العيني، وهو الموجود من حيث هو موجودٌ، وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيلية المطروحة في الفلسفة حول حقيقة الماهية وأحكامها، ولا

معنى لجعل هذه البحوث استطراديةً كما يقتضيه التفسير الثاني، حيث تكون الماهيات على هذا التفسير من الأعراض الغريبة، ولا يُعقل كونها أعراضاً ذاتيةً لموضوع الفلسفة، لأنّها أمورٌ عديمةٌ، والعدم يستحيل أن يكون عرضاً ذاتياً للموجود من حيث هو موجودٌ.

١٨ . انسجام التفسير الأوّل مع صحّة ما بنى مشهور الفلاسفة والحكماء من أنّ الكليّ الطبيعي موجود في الخارج

وفيه أكّد السيّد الحيدري: أنّ صحّة ما بنى عليه مشهور الفلاسفة والحكماء، من أنّ الكليّ الطبيعي موجودٌ في الأعيان، لأنّ وجوده يعتمد على وجود فرده في الخارج حقيقةً، لا يتمّ إلاّ على القول بوجود الماهية في الخارج، وأنّها عين الوجود.

١٩ . انسجام التفسير الأوّل مع نفسه في المباحث كافةً بعكس ما هو الحال في التفسير الثاني

وما بيّنه السيّد الحيدري في هذا المبحث يمكن بيانه كالتالي:
من الواضح: أنّ الانطلاق من فكرة واضحة وراسخة، يجعل هذه الفكرة لا تعاني اضطراباً في ظهورها في مختلف المباحث ذات الصلة بها، بعكس ما عليه الفكرة المبهمة، فمن الواضح أنّها تعاني مثل هذا الاضطراب في مختلف المباحث ذات الصلة بها، فتظهر في بعض المباحث بظهورٍ معيّن، وتظهر في مباحث أخرى بظهورٍ آخر، بل إنّها قد تظهر في نفس المبحث بظهورين مختلفين.

ونحن حينما نحاول أن نُقيّم التفسيرين الأوّل والثاني لأصالة الوجود في ضوء ما تقدّم، يتّضح لنا: أنّ التفسير الأوّل يشكّل فكرةً متماسكةً وتظهر بظهورٍ واحدٍ في كلّ المباحث ذات الصلة بها، بعكس ما عليه التفسير الثاني فإنّه يُمثّل

الفكرة التي تظهر بأكثر من ظهورٍ في هذه المباحث، وقد أثبتنا ذلك بالتفصيل في ما أوردناه في النقطة التاسعة عشرة من الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا الكتاب.

٢٠. انسجام التفسير الأوّل مع أدلّة إثبات أصالة الوجود

وفيه بيّن سماحته أنّ معظم الأدلّة التي أُقيمت لإثبات مسألة أصالة الوجود، هي في نفس الوقت تُثبت هذه المسألة بتفسيرها الأوّل، وأمّا ما تبقى من الأدلّة فهي حياديّة اتّجاه هذا التفسير.

الثامن: على مستوى رصد النتائج المترتبة على مسألة أصالة الوجود

ولعلّ من الجهود البارزة التي بذها السيّد الحيدري في مبحث أصالة الوجود هو رصد النتائج المترتبة على هذا البحث، فقد رصد سماحته عشر نتائج تترتب على القول بأصالة الوجود، ولا يخفى على القارئ الكريم حجم الفوائد المترتبة على تشخيص مثل هذه النتائج على مستوى البحث الفلسفي.

قراءة العلامة الحيدري لوحة الوجود عند العرفاء

بقلم

عبد الله الجعفري*

- أفغانستان -

تمهيد

العرفان علم يحاول أن يعطي رؤية كونية حول الله والإنسان، والترابط بين الله والإنسان والعالم، ويعطي تفسيراً عن هذا الترابط والنظام الحاكم على العالم والعلاقة بين الله سبحانه وعباده ومخلوقاته، القائم على أساس مكاشفات العارف المستمدة من الشريعة والدين.

ولا شك أنّ من أهمّ مسائل هذا العلم مسألة الوحدة الشخصية للوجود، وتبني عليها أكثر مسائل هذا العلم، وهي في عين الوقت من أغمض المسائل تصوّراً وأعقدها تصديقاً.

وقد كانت هذه المسألة سبباً في إثارة الاعتراضات والإشكالات على هذا العلم، ممّا أوجب أن يقوم بتكفير القائلين بها؛ لما يلزم من القول بالوحدة الشخصية للوجود من إشكالات، وما يتراءى من الحلول والاتحاد مع الحقّ سبحانه، وغيرها من الإشكالات.

وبما أنّ هذه المسألة ذات أهميّة كبيرة في العرفان النظري، ودفعاً لما أثير حولها من اعتراضات وإشكالات، نحاول في هذا المقال الموجز بيان قراءة أستاذنا العلامة السيّد كمال الحيدري - أدام الله ظلّه - بما استفدته من دروسه في مواضع مختلفة وموارد مشتتة، وأضفت إليها ما وجدته من الشواهد أحياناً في كلمات العرفاء المتأهّين.

أطروحة البحث

ينطلق البحث في هذه المسألة من خلال عدّة مقامات:

المقام الأوّل: تحرير محلّ النزاع.

المقام الثاني: البيان التصوري للوحدة الشخصية.
المقام الثالث: البراهين على إثبات الوحدة الشخصية.
المقام الرابع: الإشكالات على الوحدة الشخصية والاجابة عنها.

المقام الأول: تحرير محل النزاع

ويتضح من خلال أمرين:

الأمر الأول: الأقوال في الوحدة والكثرة

لا إشكال في أصل تحقق الواقعية، ويتنزع من هذه الواقعية مفهوم واحد هو مفهوم الوجود، فيكون هذا المفهوم مشتركاً معنوياً لا تعدد فيه، ولكن الكلام في أنّ هذا المفهوم له مصداق واحد أم مصاديق كثيرة؟
ذكرت هنا نظريّات ثلاث:

النظرية الأولى: وحدة الوجود وكثرة الوجود

ذهب المشاؤون إلى أنّ الوجود واحد والموجود كثير، بمعنى: أنّ الوجودات متكثرة في الخارج، وهي متباينة بتمام الذات إلا أنّها مشتركة في لازم عام خارج عن الذات وهو مفهوم الوجود، وهذا المفهوم يُحمل على هذه الوجودات على نحو التشكيك، بل يمكن القول إنّ الاشتراك ليس في لازم عام فقط وإنّما هناك اشتراك في أمر انتزاعيّ خارجيّ يعبر عنه بـ«اللازم»، نظير قولنا: هذا الفرس واحد، وهذا الكتاب واحد، وهذا الإنسان واحد. فهذه الأشياء مشتركة في الوحدة مفهوماً ولا يلزم من ذلك وحدتها خارجاً، بأن يكون الكلّ شيئاً واحداً، لأنّه مجرد اشتراك في أمر انتزاعيّ لازم لهذه الوجودات. فكذلك الموجودات متباينة بتمام الذوات، والاشتراك بينها إنّما هو لخصوصية انتزاعية خارجة عن الذات.
نعم لهذه الخصوصية شدة وضعف، ولذا فهي تُحمل على مصاديقها بنحو التشكيك، فإنّ حمل الوجود على الواجب أولى وأشدّ من حمله على الممكن.

هذا هو التفسير المشهور لنظريّة المشائين في باب الوحدة والكثرة، وهو ما يستفاد من كلمات شيخنا الأستاذ جواد آملّي، حيث قال: «بناءً على هذا الرأي تكون الوحدة في الذهن - يعني بحسب المفهوم الذهني وهو الوجود - والكثرة في الخارج»^(١).

ويلاحظ عليه: أنّ هذا التفسير لنظريّة المشائين غير صحيح، لأنّهم يعتقدون أنّ الوجود واحد وأصيل وبسيط، والمراد من الوحدة: أنّنا لو لاحظنا هذه الحقيقة في الخارج نجد أنّها واحدة. ومعنى الأصالة: أنّ الذي ملأ الخارج هو الوجود لا غيره، ومعنى البساطة: أنّ الوجود لا غير له. ولازم الأصالة أنّ حقيقة الوجود تشكّل ذوات الأشياء، ولازم الوحدة أنّه لا تختلف من شيء إلى شيء، فإنّ حقيقة كلّ شيء هو الوجود، فإذاً لا معنى لأن تكون النسبة بين الأشياء هي التباين. وعليه يكون المراد من قولهم «الوجودات متباينة»: متغايرة ومتفاوتة.

هذا مضافاً إلى أنّ الربط بين العلة والمعلول ليس بنحو التباين، وإلّا لما كان بينهما ارتباط علّيّ ومعلوليّ، بل لا بدّ من نحو سنجية في البين ونحو اشتراك في أصل الذات والوجود. ويدلّ على ذلك ما نقل عن الشيخ الرئيس من أنّ الاختلاف بين الأشياء ليس بالتباين بل بالشدة والضعف؛ قال: «إنّ الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالأكد والضعف، وإنّما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده»^(٢).

(١) شرح حكمت متعالية، الشيخ عبد الله جواد آملّي، القسم الأوّل من شرح الجزء السادس من الأسفار، طهران، الزهراء عليها السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ: ج ١ ص ١٢٢.

(٢) المباحثات، ابن سينا، قم، بيدار، الطبعة الأولى: ص ٤١.

ويؤيّد ما ذكره صدر المتألّهين في المقام. قال: «فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدّم والتأخّر والتأكّد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشاءون أقوام الفيلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتيش»^(١).

وعلى هذا الأساس لا تكون الوجودات متباينة، بل مشتركة في أمر هو يشكّل حقيقة الأشياء وهو الوجود، وتختلف الوجودات بينها بالشدة والضعف.

النظرية الثانية: الوحدة في عين الكثرة

تعتقد مدرسة الحكمة المتعالية بعد تمسّكها بأصالة الوجود واعتبارية الماهية أنّ الوجود من صميم ذات الشيء وحاقه، وأنّ الاشتراك بين الأشياء ليس في المفهوم العامّ بما هو مفهوم عامّ، بل الاشتراك في المفهوم العامّ الحاكي عن الخارج، والمحكيّ لهذا المفهوم هو حاقّ ذات الأشياء لا أمر خارج عن الذات، فإذن يمتاز هذا المفهوم عن سائر المفاهيم كالوحدة والتشخيص، لأنّها تبين مجرد وجود خصوصية في الشيء، والاشتراك في خصوصية لا يوجب الاشتراك في الذات.

وعلى هذا الأساس يريد صدر المتألّهين أن يقول: بعد أن قبلنا أصالة الوجود فإنّ هذا الأصل يؤدّي بنا إلى القول بوجود نحو وحدة وارتباط بين الأشياء، وهو أنّ الأشياء في متنها وحاقّ ذاتها، ذات حقيقة واحدة وهي في نفس الآن يوجد بينها شدة وضعف، فتكون حقيقة واحدة ذات مراتب كثيرة.

قال في «الأسفار»: «وأما على ما حقّقناه من أنّ هذا المفهوم الانتزاعي

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر المتألّهين محمد بن إبراهيم، المركز الجامعي للنشر: ص٧.

(مفهوم الوجود) له أفراد حقيقيّة نسبتة إليها نسبة العرض العامّ إلى الأفراد والأنواع فليست قويّة الوجود، بل يمكن دفعها بأدنى تأمل، وهو أنّ هذا المفهوم وإن كان منتزعاً من الماهيّة بسبب عارض، لكنّه منتزع من كلّ وجود خاصّ حقيقيّ بحسب ذاته بذاته، فإذن نسبتة إلى الوجودات الخاصّة نسبة المعاني المصدرية الذاتية إلى الماهيات كالإنسانية من الإنسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت أنّ اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه - وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإنّ الإنسانية مثلاً مفهوم واحد ينتزع من ذات كلّ إنسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس أو بقرة أو غير ذلك - فانتزاعها في المعنى مستلزم لانتزاع جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى، سواء كان ذلك المعنى جنساً أو نوعاً^(١).

لكنّ هذا البيان بهذا المقدار لا يثبت التشكيك الخاصّي الذي يعتقده صدر المتأهّلين، وذلك أنّ مجرد اشتراك أشياء كثيرة في أمر بحسب الذات إنّما يوجب الوحدة بينها بحسب السنخ مثل أفراد الإنسان، فإنّ هذه الأفراد متكثّرة ومشتركة في الإنسانية وهي أمر من حاقّ ذات الأفراد، فكذلك بناء على أصالة الوجود تكون الأشياء مشتركة في حقيقة هي حاقّ الذوات والموجودات فتكون الأشياء المتحقّقة كلّها واحدة بحسب السنخ، والوحدة السنخية ليس وحدة بالفعل، إذ لا يوجد في الخارج شيء واحد، بل أشياء متكثّرة لا ارتباط بينها في الخارج بنحو يفيد أنّ الوحدة بينها وحدة فعلية وانما هي واحد في الذهن، وهذا يعني أنّها واحدة بالقوّة. هذا نهاية ما يفيد هذا البيان.

والحال أنّ صدر المتأهّلين ليس بصدد إثبات الوحدة السنخية للموجودات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر المتأهّلين محمد بن إبراهيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الخامسة: ١٤١٩هـ: ج ٦ ص ٦٠.

وانما هو بصدد إثبات الوحدة السريانية بين الأشياء وهي وحدة فعلية في الخارج لا وحدة بالقوة، اذ يعتقد كما أنّ الكثرة في الخارج حقيقية كذلك الوحدة في الخارج حقيقية سارية في جميع مراتب الوجود من أعلى المراتب إلى أدناها.

قال: «واعلم أنّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات، بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سريانياً مجهول التصوّر»^(١).

وقال في موضع آخر: «إنّ شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات كما أشرنا إليه، بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سريانياً مجهول التصوّر، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية ممّا يجوز القول بأنّه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتّحدة به كلّ منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الأوّل الذي لا يشوبه ماهية أصلاً لأنّه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه وصرّف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهى قوّته وشدّته بل هو فوق ما لا يتناهى، فلا يحده حدّ، ولا يضبطه رسم، ولا يُحيطون به علماً، وعنّت الوجوه للحيّ القيوم»^(٢).

ويمكن أن يقال: إنّ هذا المقدار من البيان وإن كان لا يثبت التشكيك الخاصّي والوحدة السريانية للوجود إلّا أنّه ستأتي الأدلة الدالة على هذا الأمر.

قد يأتي هنا تساؤل مفاده: كيف تجتمع هذه الوحدة السارية، مع الكثرة؟ يجيب صدر المتأهّين على ذلك: إنّ بناء على الوحدة الانبساطية والسريانية توجد حقيقة واحدة ذات درجات متفاوتة ومراتب مختلفة، كالنور الذي يبدأ من

(١) المظاهر الإلهية في العلوم الكمالية، صدر المتأهّين محمد بن إبراهيم، طهران، بنیاد حکمت صدر: ص ٢٦.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مصدر سابق: ص ٧.

مبدئه وله ألف درجة من النور ثم ينفصل عن المبدأ فيضعف النور فيصير تسعمائة درجة ثم يصير ثمانمائة درجة، وهكذا يضعف إلى أن يصل إلى حدّ لو سقط منه درجة لصار لا نور، كذلك الوجود له درجة قريبة من المبدأ ثم يضعف بابتعاده عن المبدأ شيئاً فشيئاً إلى حدّ لو سقط من هذا الحدّ لصار عدماً ولا شيئاً.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا التصوير لنظريّة صدر المتألهين صحيح، ولكن لا يعدّ بهذا المقدار فارقاً بين هذه النظريّة ونظريّة المشائين، إذ قد علمنا أنّ المشائين أيضاً يعتقدون أنّ الوجود أصيل، ولازم الأصالة أنّ الذي ملأ الخارج هو الوجود لا غيره، بل الفارق يكمن في نقطة أخرى سيأتي بيانها.

النظريّة الثالثة: وحدة الوجود وكثرة المظاهر

تعتقد المدرسة العرفانية أنّ الوجود واحد، ولا يوجد في مقابل هذا الوجود شيء ومرتبة بحيث تكون هذه المرتبة أعلى المراتب، ومع ذلك ليس الكثرة مجرد وهم وخيال، بل هي شؤون الحقّ سبحانه ومظاهره.

والفرق بين ما يعتقد العرفاء وبين الحكمة المتعالية أنّ العرفاء يعتقدون بوحدة الوجود وكثرة المظاهر، والحكمة المتعالية تعتقد بتعدد الوجود وتكثّره، هذا ما نراه من الفرق بحسب الظاهر من كلماتهم.

من هنا قد يطرح تساؤل مفاده: هل هذه الكثرات بالدقّة الفلسفيّة موجودة؟ لو تكلمنا بلغة فلسفيّة فلا بدّ من القول بوجودها؛ إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، ولكنّ مدرسة العرفاء تأبى عن إطلاق الوجود على هذه الكثرات؛ باعتبار البون الشاسع بين الوجود الإمكانى والوجود الواجبي، وإنّما يطلقون عليه لفظ «الكون» كما ذكر في التمهيد^(١).

(١) تمهيد القواعد، ابن تركة صائين الدين، مع تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الأشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م: ص ١٨٦ - ١٨٨.

الفرق بين الحكمة المتعالية والمشائين في مسألة الكثرة والوحدة

تقدّم أنّ المدرسة المشائيّة - بناء على ما اخترناه - تعتقد أنّ حقيقة الوجود الواحدة تشكّل ذوات الأشياء، فليس النسبة بين الأشياء هي التباين، وإنّما النسبة هي التفاوت بالشدّة والضعف. وهذا هو نفس المعنى الذي قالت به الحكمة المتعالية، فإنّ الذي يشكّل حقيقة الأشياء هو الوجود، وعليه يمكن التساؤل عن الفرق بين الرأيين.

إنّ نكتة الفرق بين الرأيين تكمن في أنّ الكثرة منعزلة عن الوحدة أم أنّها غير منعزلة؟ وهنا توجد قراءتان:

القراءة الأولى: أنّه يوجد وجود واحد مستقلّ، ووجودات قائمة بها، وتوجد بينها بينونة عزلة، نظير اشتراك زيد وعمرو وبكر في الإنسانيّة، فإنّ الإنسانيّة موجودة في الخارج لا في الذهن ولا بوجود منحاز عن الفرد، بل هي موجودة بوجود الفرد، وهي واحدة غير متعدّدة ولكن هذه الوحدة لا تتنافى مع الكثرة، بل هي منسجمة مع الكثرة، فإنّ زيدا غير عمرو، وبكر غير زيد، وهذه الأفراد الكثيرة واحدة في الإنسانيّة. فكذلك الوجود فإنّه واحد بحسب الخارج، وبناء على أصالة الوجود - كما يعتقد المشاؤون - تكون الأشياء كلّها مشتركة في هذه الحقيقة الواحدة المنسجمة مع كثرة الأفراد. وهذا هو الصحيح من تصوير المسألة على مباني المشائين.

القراءة الثانية: أنّه يوجد وجود واحد مستقلّ حقيقةً، وتوجد مراتب حقيقة قائمة بها، ولا توجد بينها بينونة عزلة، بل هي عين الربط بهذه الحقيقة المستقلّة، نظير نسبة الإنسان إلى قواه، فإنّ الإنسان واحد وله قوى متعدّدة ولكنّ هذه القوى ليست منعزلة عن الإنسان، وهذه الوحدة وحدة تتنافى مع الكثرة العزليّة. هذا هو رأي صدر المتألّهين.

والنتيجة التي يمكن أخذها بناءً على كلتا المدرستين هي أن الوحدة والكثرة حقيقية، ولكن الوحدة لا تتنافى مع الكثرة العزلية بناءً على مبنى المشائين، وهي تتنافى مع الكثرة العزلية على مبنى الحكمة المتعالية. وهذا الفرق إنما نشأ من تفسير العلية والمعلولية، فإن الحكمة المتعالية فسرت العلية والمعلولية بنحو لا ينسجم مع البيئونة العزلية، بل ذهبت إلى القول بأن البيئونة بيئونة تشؤنية.

الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية

تقدم: أن الحكمة المتعالية تعتقد أن الوجود واحد، وفي عين وحدته كثير، بمعنى: أنه وجود واحد له مراتب مختلفة ومتفاوتة، وأما المدرسة العرفانية فتعتقد أن الوجود واحد ولكن له مظاهر كثيرة، ولذا نحن بحاجة إلى بيان الفرق بين المدرستين.

يعتقد سماحة السيد الأستاذ: أنه لا يمكن تصوّر فرق جوهري بين الوحدة الشخصية وتشكيك الوجود، إذ معنى تشكيك الوجود أن الوجود حقيقة واحدة لها مراتب، أي إن لها شؤوناً متعدّدة. وهذا عبارة أخرى عن كثرة المظاهر. ويؤيد ذلك جملة من نصوص أصحاب هذا الفن.

قال صدر المتألهين: «وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة، وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصّلين، فضلاً عن الأتباع والمقلّدين لهم والسائرين معهم، فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية،

فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّها هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته».

إلى أن يقول: «فهذا حكاية ما ذهبّت إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون، وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف إن شاء الله تعالى»^(١).

يدلّ هذا النصّ على أنّ مختار صدر المتأهّلين هو الوحدة الشخصية للوجود، ولكن لا يستفاد منه القول بالاتّفاق أو الافتراق عن الوحدة التشكيكية.

نعم، يمكن الاستناد إلى بعض كلمات صدر المتأهّلين في عدم افتراق الوحدة الشخصية عن الوحدة التشكيكية في مواضع أخرى. قال: «كما أنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكلّ سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتّى الجمادات حيّة عالمة ناطقة بالتسبيح، شاهدة لوجود ربّها، عارفة بخالقها ومبدعها»^(٢).

وقال في موضع آخر: «ومن هذا البيان الواضح البرهان يظهر عند البصير المحقق أنّ الوجود كلّ من شروق ذات الوجود، الشديد التام، الذي لا غاية له ولا نهاية في الشدّة والقوّة، والموجودات المتفاوتة في الشدّة والضعف، والتأكّد والنقص، من لوازم ذاته الكاملة، ورشحات بحره، ولمعات جماله وجلاله وأضواء

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٩٢ - ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ١١٧.

نوره الوجودي، المتفاوتة قرباً وبعداً، كالأنوار الحسيّة المتفاوتة في النوريّة بحسب تفاوت قربها وبعدها عن النور الأشدّ الحسيّ الشمسي الذي مثال النور العقلي الواجبي ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الروم: ٢٧)^(١).

وهذا ما فهمه الحكيم السبزواري من عبارات صدر المتأهّين؛ قال:

«القائل بالتوحيد إمّا أن يقول بكثرة الوجود والموجود جميعاً مع التكلّم بكلمة التوحيد لساناً واعتقاداً بها إجمالاً، وأكثر الناس في هذا المقام، وإمّا أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً وهو مذهب بعض الصوفيّة، وإمّا أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود وهو المنسوب إلى أذواق المتأهّين وعكسه باطل، وإمّا أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما وهو مذهب المصنّف قدّس سرّه والعرفاء الشاخرين.

والأوّل توحيد عاميّ، والثالث توحيد خاصيّ، والثاني توحيد خاصّ الخاصّ، والرابع توحيد أخصّ الخواصّ. فالتوحيد أربع مراتب، وفي مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الآثار وتوحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات»^(٢) ترى أنّ الحكيم السبزواري يعدّ مذهب المصنّف ومذهب العرفاء الشاخرين واحداً.

الأمر الثاني: وحدة الوجود ووحدة الشهود

إنّ مسألة وحدة الوجود - التي هي محلّ كلامنا - تختلف عن مسألة وحدة الشهود، وللعرفاء في أنّ الوحدة على نحو وحدة الشهود أو على نحو وحدة

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتأهّين، تصحيح وتقديم: محمّد خواجوي، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٧٤م: ص ٢٣٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٧١. من تعليقات الحكيم السبزواري.

الوجود رأيان:

الرأي الأوّل: أنّ الوجود واحد مفهوماً ومتكثراً واقعاً، إلّا أنّ العارف يرى الأشياء واحدة، ويرى في كلّ شيء جلال الحقّ وجماله، ويشاهد تعلّقه بالحقّ سبحانه. وهذا ما يستفاد من كلمات جملة من عرفاء القدامى منهم الغزالي حيث قال: «للتوحيد أربع مراتب - إلى أن يقول - الرابعة: أن لا يرى في الوجود إلّا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفيّة الفناء في التوحيد، لأنّه من حيث لا يرى إلّا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنّه فني عن رؤية نفسه والخلق».

ثمّ يقول: «والرابع: موحد بمعنى أنّه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكلّ من حيث أنّه كثير، بل من حيث أنّه واحد. وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»^(١).

الرأي الثاني: أنّ الوجود واحد مفهوماً وكذلك واحد مصداقاً وحقيقة، إلّا أن له مجالي ومظاهر كثيرة، وهذا هو مختار ابن عربي ومن تبعه. والفرق بين الرأيين واضح فإن وحدة الشهود لا تعارض كثرة الوجود ولا تعارض وحدة الوجود ولا تشكيكه، بل هي منسجمة مع الرأيين، والذي نحن بصدد تصويره والبرهنة عليه في هذه المقالة هو وحدة الوجود لا وحدة الشهود.

المقام الثاني: تصوير الوحدة الشخصية

لتقريب معنى الوحدة الشخصية إلى الأذهان نستعين بمثال جاء في كلمات الغزالي وهو أنّنا لو وضعنا يدنا على النفس الإنسانيّة نجد أنّها واحدة بالوحدة

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، بيروت، دار المعرفة: ج ٤ ص ٢٤٥ - ٢٤٧، ربع المنجيات، كتاب التوحيد والتوكل، بيان حقيقة التوحيد.

الحقيقيّة، وهذه الوحدة سنخ وحدة تنسجم مع الكثرة، لأن لها قوى من العاقلة والمتخيّلة والواهمة والحاسّة، وبدناً وأعضاء وجوارح، وكلّها موجودة بوجود واحد، وعندما نقول أنّها موجودة بوجود واحد، ليس مرادنا الجمع العددي لهذه الأجزاء، بل المراد شيء وراء هذه القوى ووراء هذه الأجزاء وهي النفس. ولكنّ النفس عندما تريد أن تعمل إنّها تعمل من خلال هذه الأجزاء والقوى، فإذا أرادت أن تقوم بعملٍ فكريّ فإنّه يظهر من خلال قوّة تسمّى العاقلة، وإذا أرادت أن تقوم بعملٍ غضبيّ فإنّه يظهر من خلال الغضبيّة، فالنفس واحدة، وفي وحدتها لها مظاهر وقوى، وهي شيء وراء هذه القوى.

والوجود عند العرفاء حقيقة واحدة لا تكثّر فيه لا ذهنياً ولا خارجاً، وهذه الحقيقة مجهولة الكنه لا نعرفها ولكن لها تعيّنات ومظاهر، فتظهر من خلال مظهر نسّميه «عالم العقل» وتظهر أخرى من خلال مظهر نسّميه «عالم المثال» وتظهر ثالثة من خلال مظهر نسّميه «عالم الشهادة».

وأيضاً لهذه الحقيقة تعيّنات تسمّى بعالم الأحديّة وعالم الواحدية، وكلّ ذلك لا يوجب تعدّد الحقيقة، بل هي باقية على وحدتها لا تكثّر فيها، كما أنّ النفس واحدة مجهولة الكنه لها قوى ومظاهر.

قال صدر المتألّهين في شرح الهداية الاثريّة: «الصوفيّة من أهل الوحدة قائلون بأنّ ليس في الوجود إلاّ الوجود الحقيقي، والعالم ليس إلاّ شؤونه وظهوراته وتعيّناته»^(١).

تحديد المقصود من الوحدة الشخصية

ما المراد من الوجود الذي يدّعيه العارف وأنّه واحد بالشخص؟
تارة يطلق الوجود ويراد منه الوجود الصرف المحض، وأخرى يطلق ويراد

(١) شرح الهداية الاثريّة، صدر المتألّهين، بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي: ص ٢٤٦.

منه الوجود الساري في الأشياء، والمقصود من الوجود الذي يدعيه العارف وأنه واحد بالشخص هو الوجود الصرف. وهذا ما أعرب عنه صدر المتألهين ببيان واضح، قال: «اعلم أن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بقيد وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحديّة، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلّق به معرفة وإدراك؛ إذ كلّ ما له اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكلّ ما يتعلّق به معرفة وإدراك، يكون له ارتباط بغيره وتعلّق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء، وهو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغيير ولا انتقال، فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلّا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدّسة ليس محدوداً مقيداً بتعيّن ولا مطلقاً حتّى يكون وجوده بشرط القيود والمخصّصات كالفصول والمشخصّات وإنّما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته - تعالى عنه علواً كبيراً - وهذا الإطلاق أمر سلبيّ يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيّد والتحدّد في وصف أو اسم أو تعيّن أو غير ذلك حتّى عن هذه السلوبات باعتبار أنّها أمور اعتبارية عقلية.

المرتبة الثانية: الموجود المتعلّق بغيره وهو الوجود المقيّد بوصف زائد، والنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركّبات من الإنسان والدوابّ والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصّة.

المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فإنّ الوجود محض التحصّل والفعليّة، والكلّي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصّله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصّله ويوجده، وليست وحدته عددية أي مبدأاً للأعداد فإنّه حقيقة منبسطة على

هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حدّ معين من القدم والحدوث، والتقدم والتأخر، والكمال والنقص، والعلية والمعلولية، والجوهريّة والعرضيّة، والتجرّد والتجسّم، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّناً بجمع التعيّنات الوجوديّة والتحصّلات الخارجيّة؛ بل الحقائق الخارجيّة تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيّناته وتطوّراته وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحقّ المخلوق به في عرف الصوفيّة وحقيقة الحقائق، وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتّحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوساً، وهذا الاعتبار يتوهم أنّه كليّ وليس كذلك. والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات، واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلّا على سبيل التمثيل والتشبيه، وهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلّا من قبل آثاره ولوازمه، ولهذا قيل نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصيّة من وجه، ونسبة الكليّ الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المدرجة تحته، وهذه التمثيلات مقربة من وجه، مبعدة من وجوه^(١).

إذن، المقصود من الوجود الذي هو واحد بالشخص هو ذات الوجود من حيث هو هو.

تعيّنات الوجود ومظاهره

بعد اتّضح المقصود من الوحدة الشخصيّة للوجود، فإنّ هذا الوجود الواحد الشخصي والوجود المحض والذي يسمّى بالوجود اللا بشرط المقسمي يمكن أن يلحظ باعتبارات متعدّدة:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٢٧ - ٣٣٠.

تارة يلحظ بشرط لا، بالنسبة إلى غيره من الأسماء والصفات والوجود الخارجي، فيسمّى «المرتبة الأحديّة».

وتارة يلحظ بشرط شيء بالنسبة إلى غيره من الأسماء والصفات، فيسمّى «المرتبة الواحدية».

وثالثة يلحظ لا بشرط، بالنسبة إلى الكثرات، وهذا هو الوجود الساري في جميع الأشياء. قال القيصري في مقدّمته على الفصوص: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الأحديّة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمّى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعما أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئها، المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية. وإذا أخذت لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء، فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات»^(١).

ونفصل هذا المعنى ضمن العناوين التالية:

الهوية الغيبية

إنّ الوجود الصرف من حيث هو، هو الوجود الواحد الشخصي وهو الهوية الغيبية واللابشرط المقسمي للوجود، وله تعيّنات ومظاهر، ولهذا الوجود هوية مستقلة عن هذه التعيّنات، ومطلق من كلّ تعيّن وتقيّد، وليس هذا الإطلاق قيّداً وجودياً له؛ لأنّ لازم تقيّد هذه الهوية بالإطلاق أنّه فاقد لهذه التعيّنات، ولا يوجد في موطن توجد فيه هذه التعيّنات، وإنّما يوجد في موطن هذه التعيّنات ووراءها، فهو مطلق من هذا القيد. وهذه الحقيقة الغيبية هو الواجب سبحانه.

(١) شرح فصوص الحكم، للقيصري، مع تعليقات الشيخ حسن زادة الأملي، قم، المكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٤هـ: ج ١ ص ٤٧ - ٥١.

قال العارف القمشئي: «قد اختلف أصحاب القلوب من مشايخ العرفاء، بعد اتّفاقهم في وحدة الوجود وأنّه هويّة عينيّة متحقّقة بنفس ذاتها، في أنّ حقيقة الواجب - عزّ اسمه - هل هو الوجود المأخوذ لا بشرط الأشياء وعدمها، أي نفس طبيعة الوجود من حيث هو هو، المعبرّ عندهم بالهويّة السارية في الواجب والممكن والغيب المجهول وغيب الهويّة وعنقاء المغرب، إذ لا يبلغه عقول العقلاء ولا يصطاده أوهام الحكماء، أو المأخوذ لا بشرط عدم الأشياء المسمّى بمرتبة الأحديّة والغيب الأوّل والتعيّن الأوّل والوجود بشرط لا. ففريق منهم يقولون بالأوّل وفريق بالثاني. والفريقان يتفقان في أنّ الوجود العام المنبسط على الأشياء والأعيان الثابتة والخارجيّة في العلم والعين المعبرّ بالنفس الرحماني والفيض الأقدس في مقام العلم والفيض المقدّس والحقّ الثاني والحقّ المخلوق به في مقام العين، ظلّ لتلك الحقيقة وظلّ الشيء عينه بوجه وغيره بوجه»^(١).

التعيّن الأحدي

إنّ هذا الوجود الواحد الشخصي لو لوحظ بالنظر إلى الكثرات بشرط عدم هذه الكثرات، سمّي بالمرتبة الأحديّة والتعيّن الأحدي، فهذا المقام هو صرف الذات منزّهة عن النسب والتجليات، فلا تعدّد ولا تكثّر في هذه المرتبة.

التعيّن الواحدي

لو لوحظ الوجود الواحد الشخصي بالنسبة إلى الكثرات من الأسماء والصفات بشرط جميع هذه الكثرات، سمّيت بالمرتبة الواحدية والتعيّن الواحدي، وفي هذا المقام تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية بالشأن الذاتي.

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، مع تعليقات السيّد الأشتياني، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٩٩٦م، من تعليقة العارف محمد رضا قمشئي: ص ٢٦ - ٢٨.

عالم المظاهر

بعد التعيين الأحدي نصل إلى عالم المظاهر، وهي على نحوين: عالم المظاهر العلمية وهي في الصقع الربوبي، وهي تشكّل الأعيان الثابتة في علم العرفان، وعالم المظاهر الخلقية وهي العوالم الخارجية من عالم العقل والمثال والمادة. وجميع هذه العوالم هي تجليات ومظاهر الحق سبحانه.

المقام الثالث: البرهان على الوحدة الشخصية

بعد الفراغ من المبدأ التصوري للوحدة الشخصية، يقع الكلام في المبدأ التصديقي لها، وفي المقام بحثان:

البحث الأول: ما يرتبط بإمكان الوحدة الشخصية، وأن الوحدة الشخصية ممكنة أم ممتنعة؟ وهل يوجد برهان على استحالة الوحدة الشخصية؟ فإن قام برهان على استحالتها وثبت أن الوجود ليس له مصداق واحد، ومستحيل أن يكون له مصداق واحد، فلا تصل النوبة إلى البحث الثاني.

أمّا إذا لم يقدّم عندنا برهان على امتناع الوحدة الشخصية - ومن الواضح أن كلّ ما لم تثبت استحالته يثبت إمكانه - فإذن تكون الوحدة الشخصية للوجود ممكنة.

البحث الثاني: بعد أن ثبت إمكان الوحدة الشخصية للوجود، يقع هذا

التساؤل: هل يوجد دليل على الوحدة الشخصية للوجود؟

ذكرت أدلة كثيرة في كتب العرفاء، وستعرض لأهمّها:

الأول: ربطية المعلول بالعلّة

إنّ المعلول - كما ثبت في مباحث العلّة والمعلول - ليس ذاتاً له الربط، بل هو عين الربط والتعلّق بعلّته، كالمعنى الحرفي القائم بالمعنى الاسمي، بحيث لا تحقّق له إلا قائماً بهذا المعنى الاسمي. ولازم ذلك: أن المعلول لا موجودية ولا ذات له

إلا بوجود علته، وإذا كان الشيء بذاته وهويته قائماً بعلته، فهذا معناه أن المعلول من شؤون العلة. هذا نظير الصور العلمية الموجودة في أذهاننا؛ فإنها توجد بمحض التوجه إلى الصورة، وهوية هذا التوجه بلحاظ واقعه الخارجي هو عين ما تتوجه إليه النفس.

وإلى هذا البرهان أشار صدر المتألهين، قال: «إن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجودها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضاً والآخر مفاضاً؛ إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً، لكونه متعلقاً من غير تعقل علته وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة، فانسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولاً، هذا خلف؛ فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبدأً ومصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً، هو عين ذاته. فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقية النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء، برئ الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل، خارج أو داخل، وثبت: أنه بذاته فياض، وبحقيقته ساطع، وهويته منور للسموات والأرض، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر، تبيّن وتحقق: أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً، هو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

الثاني: عدم تناهي الحقّ

هذا البرهان يبدأ من عدم تناهي الحقّ سبحانه، ويفترق عن البرهان السابق حيث إنّه يبدأ من المعلول والممكن، ومن خلال كيفية ارتباط الممكن بالواجب أثبتنا الوحدة الشخصية للوجود، ولكنّ هذا البرهان يثبت الوحدة الشخصية للوجود من خلال عدم تناهي الحقّ سبحانه، ولا بدّ أن يعلم أن عدم التناهي تارة يكون بالقوّة، نظير الأعداد، إذ لها قابليّة الامتداد إلى ما لا نهاية له وإن كان لها نهاية بالفعل. وأخرى بالفعل وهو أن يكون الشيء بحيث لا يفقد مرتبة وجودية ولا كملاً وجودياً، ويقع في مقابله التناهي الوجودي وهو أن يكون الشيء فاقداً لبعض مراتب الكمال الوجودي، وعندما يقال إنّ الحقّ سبحانه غير متناهٍ، ليس المقصود هو عدم التناهي بالقوّة بل المراد عدم التناهي بالفعل.

من ثمّ نقول: قد ثبت في محله أنّ الحقّ سبحانه لا متناهٍ من حيث الوجود، وإذا كان الشيء غير متناهٍ من حيث الوجود، فلا يبقى مجال لغيره كمصداق بالذات للوجود، فإنّ الموجود الذي يكون غير متناهٍ من حيث الوجود، يمثلاً كلّ أنحاء الوجود، فلا يبقى مجال لغيره أصلاً حتّى يكون مصداقاً بالذات للوجود. فإذن لا يكون مصداق للوجود بالذات إلاّ الحقّ سبحانه.

ولعلّه يمكن استفادة ذلك ممّا ذكره صدر المتألّهين في بعض عباراته. قال: «والوجود بما هو هو لا كليّ ولا جزئيّ ولا عامّ ولا خاصّ؛ لأنّها من صفات الماهيّات، ولا أيضاً واحد بوحدة زائدة على ذاته، ولا كثير وهو أشمل الأشياء باعتبار سعة رحمته وفيضه، وليس شموله وانبساطه على الأشياء باعتبار الكليّة كما في الوجود الانتزاعي الذي هو عرض عامّ للأشياء كلّها، وهو ظلّ لحقيقة الوجود كما أنّ الوجود الانبساطي ظلّ للوجود الحقيقي الأحدي. وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ فالوجود

الأحدي واجب بذاته، ثابت لنفسه، مثبت لغيره، موصوف بالأسماء الإلهية، منعت بالنعوت الربانية، وهو بهويته مع كل شيء، وبحقيقته مع كل شيء^(١).

الثالث: النصوص

أ. الآيات الكريمة

هناك جملة من النصوص القرآنية والروائية تدل بظاهرها على الوحدة الشخصية وكثرة المظاهر من دون حاجة إلى التأويل:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣).

إذا كان الله سبحانه هو ظاهر الشيء وباطنه وأوله وآخره، فاذن لا يبقى مجال للغير. ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ (النساء: ١٢٦).

لسان هذه الآية الكريمة هو أن الله بكل شيء محيط، لا أنه أحاط بكل شيء، والإحاطة الإشرافية تفيد الوحدة الشخصية للوجود.

* ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥).

إن الإنسان إذا توجه إلى أي جهة فثم وجه الله، وهذا معناه الوحدة الشخصية للوجود.

* ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنِّي إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥).

إن الله سبحانه إذا كان وحدته قهارة فلا يبقى مجال للغير، فإن القهر الوجودي يوجب أن لا يوجد ثانٍ ولا ثالث.

* ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألمين، مصدر سابق: ص ٣٢٢.

مَعَهُمْ أَيِنَّمَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿المجادلة: ٧﴾.

* ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦).

* ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤)

قال السيّد الطباطبائي: «هذا تقريب للمقصود بجملته ساذجة يسهل تلقيها لعامة الأفهام، وإلا فأمر قربه تعالى إليه أعظم من ذلك وأعظم فهو سبحانه الذي جعلها نفساً ورتب عليها آثارها، فهو الوساطة بينها وبين نفسها وبينها وبين آثارها وأفعالها، فهو أقرب إلى الإنسان من كل أمر مفروض حتى في نفسه. ولكون هذا المعنى دقيقاً يشقّ تصوّره على أكثر الأفهام، عدل سبحانه إلى بيانه بنحو قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. وقريب منه بوجه قوله: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^(١)، بمعنى: أن الله سبحانه قد ملأ كل شيء، وهو يحول بين الشيء ونفسه، وهذا المعنى لا ينسجم مع العلة والمعلول، بل هو أقرب إلى الشأن وذو الشأن.

ب. الروايات الشريفة

* عن أمير المؤمنين عليه السلام: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ، وَقَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ، فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعِدَهُ عَنِ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ:

ج ١٨ ص ٣٤٧.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، شرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم، مطبعة النهضة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، الخطبة ٤٩؛ بحار الأنوار، دار الوفاء،

* عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَبَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَالُ لَهُ بَعْدٌ، شَاءَ الْأَشْيَاءِ لَا بِهَمَّةٍ، ذَرَاكَ لَا بِخَدِيعَةٍ، فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا، وَلَا بَائِنٌ مِنْهَا، ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلٍ الْمُبَاشَرَةِ، مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَايَةٍ، نَاءٍ لَا بِمَسَافَةٍ، قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَاةٍ، لَطِيفٌ لَا بِتَجَسُّمٍ، مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ، فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَارٍ، مُقَدَّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهَمَامَةٍ، سَمِيعٌ لَا بِآلَةٍ، بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ، لَا تَحْوِيهِ الْأَمَاكِنُ، وَلَا تَضْمَنُهُ الْأَوْقَاتُ، وَلَا تَأْخُذُهُ السَّنَاتُ، سَبَقَ الْأَوْقَاتُ كَوْنُهُ، وَالْعَدَمُ وَجُودُهُ، وَالْإِبْتِدَاءُ أَرْلُهُ»^(١).

* عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: «سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ. قِيلَ: وَكَيْفَ عَرَفَكَ نَفْسُهُ؟ قَالَ: لَا يُشْبِهُهُ صُورَةٌ، وَلَا يُحْسُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالتَّائِسِ، قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ»^(٢).

بيروت، ١٤٠٤هـ: ج ٤ ص ٣٠٨؛ ج ٧٤ ص ٣٠٦.

(١) الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥هـ: ج ١ ص ١٣٨؛ توحيد الصدوق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨هـ: ص ٣٠٨؛ بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣٠٤. ذكر الصدوق طريقه هكذا: «حدَّثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال: حدَّثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال: حدَّثنا محمد بن إسماعيل البرمكي قال: حدَّثني الحسين بن الحسن قال: حدَّثنا عبد الله بن داهر قال: حدَّثني الحسين بن يحيى الكوفي قال: حدَّثني قثم بن قتادة عن عبد الله بن يونس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إلى آخره. ورفعته في الكافي.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٨٥. التوحيد: ص ٢٨٥. بحار الأنوار: ج ٣ ص ٧٠. مصادر سابقة.

* الكليني عن محمد بن أبي عبد الله عن محمد بن إسماعيل عن داود بن عبد الله عن عمرو بن محمد عن عيسى بن يونس قال: «قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يُجاورُهُ: ذَكَرْتَ اللهُ فَأَحَلَّتْ عَلَيَّ غَائِبٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيْلَكَ كَيْفَ يَكُونُ غَائِباً مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِداً، وَإِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَيَرَى أَشْخَاصَهُمْ وَيَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ؟ فَقَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ: أَهْوَى فِي كُلِّ مَكَانٍ؟ أَلَيْسَ إِذَا كَانَ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَكُونُ فِي الْأَرْضِ؟ وَإِذَا كَانَ فِي الْأَرْضِ كَيْفَ يَكُونُ فِي السَّمَاءِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا وَصَفْتَ الْمَخْلُوقَ الَّذِي إِذَا انْتَقَلَ عَنْ مَكَانٍ اشْتَعَلَ بِهِ مَكَانٌ وَخَلَا مِنْهُ مَكَانٌ، فَلَا يَدْرِي فِي الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ إِلَيْهِ مَا يَجْدُثُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّانِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ، وَلَا يَشْتَعِلُ بِهِ مَكَانٌ، وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ^(١).

المقام الرابع: الإشكالات على الوحدة الشخصية

ذُكرت عدّة إشكالات على القول بالوحدة الشخصية للوجود، وستتعرّض

لجملة منها:

الأول: عدم تحقق صرف الوجود

قلت: إنّ الوجود من حيث هو هو واحدٌ في متن الأعيان، والوجود من حيث هو، لا يتحقق له في متن الأعيان وإنّما هو في الذهن، لأنّ الذي يتحقق في

(١) الكافي: ج ١ ص ١٢٥؛ من لا يحضره الفقيه، الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ: ج ٢ ص ٢٤٩؛ الأمالي، منشورات المكتبة الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م: ص ٦١٦، المجلس ٩٠؛ التوحيد: ص ٢٥٣؛ علل الشرائع، قم، مكتبة الداوري: ج ٢ ص ٤٠٣؛ الإرشاد، الشيخ المفيد، محمّد بن نعمان، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ج ٢ ص ١٩٩.

الخارج بالضرورة يكون مشوباً.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال: بما ذكره صدر المتألهين من أن مفهوم الوجود يفترق عن سائر المفاهيم، فإن سائر المفاهيم يمكن أن نقول بعدم تحقق الصرف منها ولكن في الوجود لا بد من القول بتحقيق الصرف منه؛ لأن تحقق كل شيء بالوجود فلا بد أن يكون الصرف منه موجوداً. قال: «اعلم أن النظر إلى مفهوم الوجود يؤدي إلى وجود قائم بذاته، واجب بنفسه، وإلا لم يتحقق وجود ما أصلاً، لأن الوجود مهيته أنه في الأعيان، فإذا لم يكن ما هو في نفسه لنفسه بنفسه وجوداً موجوداً ثابتاً، لم يكن لشيء من الأشياء وجود أصلاً»^(١).

الثاني: حلول الحق سبحانه في الأشياء

قلت: إن الوجود تارة يلحظ بشرط لا بالنسبة إلى الأسماء والصفات والوجودات الخارجية فيسمى بالأحدية، وتارة يلحظ بشرط شيء بالنسبة إلى الأسماء والصفات والوجودات الخارجية فيسمى بالواحدية. وثالثة يلحظ لا بشرط بالنسبة إلى هذه الأمور، ومن الواضح أن المقسم يوجد في ضمن الاقسام، وهذا التقسيم وإن كان اعتبارياً لكنه ناظر إلى الحقيقة الخارجية، ولا إشكال في وجود هذه الحقيقة في ضمن مرتبة الأحدية والواحدية، ولكن لو قلنا بتحقيقه في ضمن مرتبة اللابشرط القسمي، فيلزم الحلول، لأن الوجود لا بشرط بالنسبة إلى سائر الوجودات هو الوجود الساري في الوجودات.

الجواب: نعم، قد صرح العرفاء بأن الوجود اللابشرط القسمي متحد مع الأشياء، ولكن الوجود اللابشرط القسمي من ظهورات الوجود اللابشرط القسمي وليس عينه. وإلى هذا المعنى أشار العارف القمشتي: «وليس انبساطها في الكثرات كانبساط الدم في الأعضاء، ليلزم اتحادها بها، ولا كانبساط الدهن

(١) تفسير القرآن الكريم صدر المتألهين الشيرازي: قم، بيدار، ١٩٨٧ م. ج ٤ ص ٧٣ - ٧٤.

وسريانه في الطعام، ليلزم حلوها فيها، ولا كانبساط البحر في الأمواج، ليلزم تخصُّصها وتجزئها، بل يكون كانبساط الضوء في إشراقته، والنور في لمعته^(١).

وقال الأشكوري: «اعلم أنَّ السريان قد يطلق على وجود الحقِّ وقد يطلق على الفيض المقدَّس، ولا نعني بسريان الحقِّ بأن يكون التعيّنات والصور واردةً على ذاته في مقام ذاته، بل يتعيّن بالتعيّنات في مقام تجلّيه وتدليّه، ولكن إذا قلنا إنّ الفيض سارٍ، نعني به: أنّ الصور لاحقةً لذات الفيض لا لتجلّيه؛ فإنّه ليس للتجلّي تجلٍّ آخر، ولا يخفي عليك أنّه ليس المراد من قولنا (الحقّ سار بظهوره من حيث تجلّيه): أن لا سريان للحقِّ وإثما السريان للفيض، بل المراد أنّه ليس هنا سريانان أحدهما للحقِّ والآخر للفيض بل سريانٌ واحدٌ وهو عين سريان الحقِّ، والفيض نفس السريان والظهور لا السريان والظاهر»^(٢).

إذن لا يلزم من السريان القول بالحلول، لأنّ سريان الحقِّ في الأشياء ليس إلاّ سريان تجلّيات الحقِّ وظهوراته.

الثالث: الاتحاد مع الحقِّ سبحانه

إنّ لازم القول بوحدة الوجود هو الاتحاد مع الحقِّ سبحانه، لأنّ الوجود بشراشره وجودٌ واحدٌ شخصيٌّ، فيكون الحقُّ والعبد واحداً بالشخص. وهذا هو الاتحاد - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -.

وهذا هو الاتهام العامّ الذي تُتهم به الصوفيّة، وكذلك ما نجده في كتب الكثير ممّن يتّهم العرفاء به أيضاً، منهم ابن تيميّة في جملة من كتبه وفتاواه، قال: «مَا

(١) تمهيد القواعد، ابن تركه، مصدر سابق: ص ١٩١-١٩٢.

(٢) مشرع الخصوص إلى معاني النصوص، علي بن أحمد، مع تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الآشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ: ص ١٢. من تعليقات ميرزا هاشم الأشكوري.

تَضَمَّنَهُ كِتَابُ (فُصُوصِ الْحَكْمِ) وَمَا شَاكَلَهُ مِنَ الْكَلَامِ: فَإِنَّهُ كَفَّرَ بَاطِنًا وَظَاهِرًا؛ وَبَاطِنُهُ أَقْبَحُ مِنْ ظَاهِرِهِ. وَهَذَا يُسَمَّى مَذْهَبَ أَهْلِ الْوَحْدَةِ وَأَهْلِ الْخُلُولِ وَأَهْلِ الْأُمَّحَادِ. وَهُمْ يُسَمُّونَ أَنْفُسَهُمُ الْمُحَقِّقِينَ. وَهَؤُلَاءِ نَوْعَانِ: نَوْعٌ يَقُولُ بِذَلِكَ مُطْلَقًا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ صَاحِبِ الْفُصُوصِ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَأَمْثَالِهِ، مِثْلُ ابْنِ سَبْعِينَ وَابْنِ الْفَارِضِ وَالْقُونَوِيِّ وَالشُّشْتَرِيِّ وَالتَّلْمَسَانِيِّ وَأَمْثَالِهِمْ مِمَّنْ يَقُولُ: إِنَّ الْوُجُودَ وَاحِدًا، وَيَقُولُونَ: إِنَّ وُجُودَ الْمَخْلُوقِ هُوَ وُجُودُ الْخَالِقِ لَا يُثْبِتُونَ مَوْجُودَيْنِ خَلَقَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ بَلْ يَقُولُونَ: الْخَالِقُ هُوَ الْمَخْلُوقُ، وَالْمَخْلُوقُ هُوَ الْخَالِقُ^(١).

وقد أجاب صدر المتألهين: أن هذا الإشكال إنما نشأ من الخلط بين قسمين من الوجود أحدهما هو وجود الحق سبحانه، والآخر هو الفيض المنبسط عن هذا الوجود، وليس الخلق الفاضل من الحق عين الحق، بل مظاهره وشؤونه. قال ما محصله: «إن للأشياء في الموجودية مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيّد بغيره وهو المسمّى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحادية، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له، ولا يتعلّق به معرفة وإدراك.

ثانيتها: هو الوجود المنبسط المطلق، وهو حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينضب في وصف خاص، ولا ينحصر في حدّ معين من القدم والحدوث، والتقدم والتأخر، والكمال والنقص، والعلية والمعلولية، والجوهريّة والعرضيّة، والتجرّد والتجسّم، بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّنًا بجميع التعيينات الوجودية والتحصيلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعييناته وتطوّراته، وهو أصل العالم

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحرّاني، أحمد بن عبد الحلّيم، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، الرياض، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ: ج ٢ ص ٣٦٤.

وفلك الحياة وعرش الرحمن والحقّ المخلوق به في عرف الصوفيّة وحقيقة الحقائق - وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتّحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديماً، ومع الحادث حادثاً، ومع المعقول معقولاً، ومع المحسوس محسوساً. وهذا قد سمّاه الشيخ العارف الصمداني الربّاني محي الدين الأعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه: نفس الرحمن والهباء والعنقاء....

إلى أن يقول: قد ثبت ممّا ذكرناه: أنّه إذا أُطلق في عرفهم الوجود المطلق - على الحقّ الواجب - يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأوّل أي الحقيقة بشرط لا شيء، لا هذا المعنى الأخير، وإلا يلزم عليهم المفاصد الشنيعة كما لا يخفى، وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد، والإباحة، والحلول، واتّصاف الحقّ الأوّل بصفات الممكنات، وصيرورته محلّ النقائص والحادثات؛ فعلم أنّ التنزيه الصرف والتقدّيس المحض - كما رآه المحقّقون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفضلاء من الإسلاميين - باقٍ على الوجه المقرّر بلاريب، بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيّناه^(١).

الرابع: وهميّة الأشياء

إنّ نظريّة الوحدة الشخصية للوجود تعتقد بأنّ الوجود واحدٌ شخصيٌّ وهو الله سبحانه، وغيره سرابٌ محضٌ، ومن الواضح أنّ إنكار الكثرات يخالفه الوجدان، وتقضي الفطرة على خلافه.

الجواب: إنّ هذا الرأي قد صدر من قبل جمع من المتطرّفين في الوحدة الشخصية للوجود، وهو ليس بمقبول عند المحقّقين منهم، فإنّهم يصرّحون بأنّ السماء والأرض والأنبياء والآخرة والدنيا والصلحاء والملائكة والعوالم ليست باطلاً وسراباً، وليس الأمر كذلك. ولو تصوّر أحد هذا المعنى، فهذا معناه أنّه لم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٢٧-٣٣٠.

يصل إلى مراد العرفاء الحقيقي، لأنّ هؤلاء يقولون: (سما وأرض وأنبياء ودنيا وآخرة)، وكلّ واحدة من هذه الأمور شأن من شؤون هذا الوجود الواحد، وهي ليست بباطلة.

ويشهد لذلك ما ورد في مصباح الأنس؛ قال: «فإن قلت: فوجود ما سوى الحقّ إذا لم يكن بطريق الحقيقة، كما هو مقتضى هذه الأصول، كان مجازاً، وكلّ مجازٍ صحّ نفي الحقيقة عنه، وكلّ ما صحّ نفي الحقيقة عنه كان باطلاً، كما في قول لبيد: ألا كلّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ، وصدّقه الرسول صلّى الله عليه وآله وارتضاه، فكيف قالوا: لا باطل في الوجود؟ على أنّهم صرحوا أيضاً بأن لا مجاز في الوجود؟ ذكره الشيخ قدس سرّه في النفحات.

قلت: هذا هو مطرح العقول ومتصادم الأصول، وتحقيق حقيقته ليس إلّا بمحض لطف الحقّ وسعة عطيته، فالذي هو وسع فهمي: أنّ القول ببطلان وجودات الممكنات مبنيّ على أنّ حقائقها لولا توجّه التجلّي الإلهي إليها، تقتضي العدم كما مرّ تحقيقه، والحاصل لها من التجلّي الإلهي الأحدي توجّهه المكنى عنه بالاقتران، وهو نسبة عدمية غير محقّقة، والقول بأن لا باطل في الوجود بل ولا مجاز، مبنيّ على أنّ كلّ تعيّن حصل فهو حال من أحوال ذات الحقّ وحكم من أحكام اسمه الظاهر، انتسب إلى الوجود والوجود إليه في كلّ محلّ بحسب قابليّة ذلك المحلّ، والموجوديّة بمعنى هذا الانتساب صادقة حقيقةً لا مجازاً وليست بباطلة - وإن كانت في نفسها نسبة غير محقّقة في الخارج - وقد تقرّر في القواعد العقلية: أنّ صدق الحمل الخارجي وتحقّقه لا يقتضي تحقّق مبدأ المحمول في الخارج، فالموجوديّة بهذا المعنى ونسبتها إلى كلّ حقيقة تعيّنت وظهرت في الخارج حقيقتان، وكون الشيء حقيقة غير كونه محقّقة، فقد حصل بينهما التوفيق ووصل التحقيق»^(١).

(١) مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب، لصدر الدين القونوي، محمّد بن حمزة فناري،

وقال صدر المتأهّين: «إنّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم، ظنّوا أنّه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصّي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصيّة أنّ هويّات الممكنات أمور اعتباريّة محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلّا بحسب الاعتبار، حتّى أنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم، صرّحوا بعدميّة الذوات الكريمة القدسيّة والأشخاص الشريفة الملكوتيّة كالعقل الأوّل وسائر الملائكة المقربين وذوات الأنبياء والأولياء والأجرام العظيمة المتعدّدة المختلفة جهة وقدراً وآثارها المتفنّنة، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كلّ منها نوعاً وتشخصاً وهويّة وعدداً والتضادّ الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً، ثمّ إنّ لكلّ منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصّة، ولا نعني بالحقيقة إلّا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلّا ما يوجب تعدّد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟ وما يترأى من ظواهر كلمات الصوفيّة أنّ الممكنات أمور اعتباريّة أو انتزاعيّة عقليّة، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممّن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف، وأراد أن يتفطنّ بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبّع قوانين العروض من غير سليقة تحكّم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتداليّة.

فإنّك إن كنت ممّن له أهليّة التفطنّ بالحقائق العرفانيّة لأجل مناسبة ذاتيّة واستحقاق فطريّ، يمكنك أن تتنبّه ممّا أسلفناه من أنّ كلّ ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود

وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق، من غير تفاوت. وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أيّ درجة من درجات الوجود قوّةً وضعفًا، كما لا ونقصانًا، فإنّ ممكنية الممكن إنّما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوّة الغير المتناهية والقهر الأتمّ والجلال الأرفع - وباعتبار كلّ درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور - ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعيّنات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة، فكلّ ممكنٍ زوجٍ تركيبّي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣١٨-٣٢٠.

بحوث تأسيسية في العلم وأقسامه
قراءة في كتاب
العقل والعاقل والمعقول*

بقلم
الشيخ ميثاق العسر
- العراق -

* من كتاب شرح نهاية الحكمة.. العقل والعامل والمعقول؛ تقريراً للدروس المرجع الديني
السيد كمال الحيدري.

تمهيد

شغل مبحث العلم أذهان الفلاسفة منذ عهد طويل، فسعوا جاهدين لتشييد أصوله وقواعده، وبحث إشكاليّاته وصعوباته، فجاءت مساعيهم لتصبّ في هذا المجال، فدون فهمه على حقيقته وتفحص مرتكزاته، يتعذّر - دون شكّ - فهم الجوانب الأساسيّة التي تحيط به.

لقد تجلّت لهم في هذا المخاض صعوبات جمة، ومخاضات عسيرة، نلاحظ أوجها عند شيخ الإشراق السهروردي عند حديثه عن صعوبات هذا المبحث، فيقول في تلويحاته: «كنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا في لذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشاني، مع تمثّل شبح إنساني، فرأيته فإذا هو غياث النفوس، وإمام الحكمة، المعلّم الأوّل، على هيئة أعجبتني، وأبهة أدهشتني، فتلقاني بالترحيب والتسليم، حتّى زالت دهشتي، وتبدّلت بالأنس وحشتي، فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة، فقال لي...»^(١).

ورغم كلّ الاهتمام الذي أولاه فلاسفتنا المسلمون لأبحاث العلم، ومع كلّ البحوث العميقة التي طرحوها وأسسوا لها، إلّا أنّها لم تُجمع في مبحث منفصل، بل جاءت في مواضع متعدّدة من فلسفتنا الإسلاميّة، ولم نجد تأسيساً منفرداً لها

(١) التلويحات، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح وتحقيق: هنرى كوربان، المطبوع في الجزء الأوّل من مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي ایران، ط ٣، ١٣٨٠ ش: ص ٧٠.

تحت سقف واحد، يمكّن الباحث من الإرجاع إليها دون حاجة لتحرير البحث من جديد؛ إذ قد جاءت أبحاث العلم في مباحث الوجود الذهني، والعلم والعالم والمعلوم، والكيفيات النفسانية، وأبحاث النفس - حيث يشكّل العلم أهمّ دليل على تجرّدها - وكذا في بعض المواطن الأخرى، وهو أمر غير مغتفر في الدراسات المنهجية المعاصرة؛ إذ يسبّب هذا اللون من العرض تكراراً غير مسوّغ في تحرير وعرض الأبحاث.

لقد عرضت الفلسفة المشائية أبحاث العلم والوجود الذهني والكيف النفساني في مكان واحد، ومن باب التذكير بهذا التكرار نكتفي بالإشارة إلى ما جاء في مباحث الكيف النفساني؛ فبعد أن قسّموا الموجود إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، جاءوا إلى الكيف - وهو من أقسام العرض - فقسّموه إلى أقسام كان من ضمنها: الكيف النفساني، وفي هذا المكان حرّروا مباحث الكيف النفساني والعلم والوجود الذهني، دون أن يفصلوا بينها.

أمّا صدر المتألّهين ومناصروه فقد فكّكوا في عرض هذه الأبحاث، فعرضوا لأبحاث الكيف النفساني في مبحث الجوهر والعرض، ولأبحاث العلم في مرحلة العقل والعقل والمعقول، ولأبحاث الوجود الذهني في مرحلة منفصلة، وقد مارسوا مهمّة التمييز الدقيق بين العلم والوجود الذهني، والتي هي مهمّة صعبة للغاية.

وهكذا حصل التفكيك بين جميع هذه المباحث، والحديث - مفصّلاً - حول حقيقتها، لكنّ البحث الغائب والمكتمل الأساسي لهذه البحوث هو: بحث نظرية المعرفة، والذي ينبغي للباحثين في الفلسفة الإسلامية محاولة تظهيره، وتحليل أقسامه، بشكل ينسجم مع كلمات الأوائل من الحكماء.

لقد تطوّر الحقل المعرفي في حكمة الغرب الحديثة تطورات كبيرة، وحصلت فيه قفزات متعدّدة؛ إذ قد خصّص الحقل الاستومولوجي جلاً لمجالاته لهذا

التخصص المعرفي الهام، وبدأ يطرح العديد من النظريات التي يحاول من خلالها تفسير العلوم الحاصلة لدينا، ورغم أنّ هذا الحقل المعرفي قد خُصّصت له أبحاث منفصلة في الفترة المتأخرة جداً، إلا أنّ البحث والتحقيق حول قيمة المعلومات في الحكمة المشائية والإشراقية والمتعالية، في ضمن مباحث الوجود الذهني والعلم قد جاء بشكل متكرّر، فالحكيم السبزواري - مثلاً - في تحريره لمسألة الوجود الذهني يجبرنا عن الوحدة الماهوية في المواطنين في بيته القائل:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان

وقد فسّر البيت المزبور بنحو يكون عين المعلوم حاضراً لدى العالم، لا أن يكون حضوره بنحو الشبح^(١).

وكذا العديد من الموارد الأخرى، نظير الملاحظات التي ذكروها على القائلين بنظرية الشبح، وأثبتوا من خلالها الوحدة الماهوية بين الوجودين. وما قدّموه من إجابات على الإشكال المعروف في مبحث الوجود الذهني، بأنّ لازم انحفاظ الذاتيات في نحوي الوجود دخول الشيء الواحد في مقولتين، فجزء ذلك عكفوا على طرح التصوّر السليم لتفكيك هذا اللازم، فجاءت بعض الإشارات المرتبطة بنظرية المعرفة.

ورغم هذه الإشارات المتعدّدة لهذا المبحث في كلمات فلاسفتنا المتقدّمين، إلاّ أنّه لم يفرّد له بحث مستقلّ في فلسفتنا الإسلامية حتّى الفترة المتأخرة، بل تركّزت اهتماماتها على تجرّد العلم، واتّحاده مع العاقل والمعقول، وارتباط معلومه بالنشآت المثالية والعقلية، وتقسيماته المتعدّدة، وما إلى ذلك من أبحاث، وإذا ما قُدّر لهذا البحث أن يُذكر بهذا النحو من التعميق، فسوف تكتمل مسائل العلم.

(١) لاحظ في هذا الصدد: رحيق مخنوم، شرح حكمت متعاليه، جوادي آملي، مركز نشر إسرائ، ط ١، ١٣٧٥ ش، قم - إيران: ج ١، ق ٤ ص ١٠١.

ولا يفوتنا التذكير بالدور الذي مارسه السيد الطباطبائي في هذا المجال، فقد حدث به أهمية البحث إلى جعله من العناوين التأسيسية التي لا يمكن للباحث الدخول في البحث الفلسفي دون اللجوء إلى تحقيقه، ومعرفة ما إذا كانت معلوماتنا لها قيمة معرفية يمكن الاستناد إليها أم لا؟ وبذلك نبتعد عن الوقوع في شرك السفسطة بأوسع معانيها.

وبعد أن وضحت إشكالية التكرار والتغيب التي تعاني منها أبحاث العلم، علينا أن نصب اهتماماتنا في سبيل علاجها، وإذا ما قدر للأبحاث المستقبلية أن تتفادى هذا الخطأ، بعرض أبحاث العلم بنحو من التعميق المنهجي، فسوف توفق في دفع البحث الفلسفي خطوات إلى الإمام، مستغنية بذلك عن عرض أبحاث العلم بشكل مكرّر في المواطن الفلسفية الأخرى، والاكتفاء بالإحالة إلى ما حرّر في هذا البحث؛ وهو أمرٌ يخفف الوطأة على أبحاث الفلسفة، ويعين مهمتها، ويوضح نصيبها بالنسبة لباقي العلوم، لكن هذا لا يعني مخالفة حتمية للنتائج الفلسفية، بل الذي يراد من ذلك هو إعادة نظم ما يرتبط ببحث العلم تحت سقف واحد، خلافاً لما هو موجود، حيث لم يفرد له بحث جامع لكل أبحاثه.

وبغية إيجاد علاج لهذه الإشكالية نحاول طرح فهرسة شاملة لأبحاث العلم، نتمنى أن تكون موفقة في علاج هذا التكرار والتغيب، وأن تكون خير معين للباحثين الذين يحاولون الدخول في مثل هذه الأبحاث، والتأسيس لها، وذلك بطرح أبحاث العلم في فصلين، في إطار التنظيم التالي:

الفصل الأول: العلم، تعريفه، وجوده، ماهيته

نُبت فيه «ما الشارحة»، فنستوضح من خلالها معنى العلم وإمكانية تعريفه، وكذا «هل البسيطة» فنثبت وجوده. وبعد أن ثبت وجود علم في الجملة،

يأتي السؤال حينها عن «كم هو»، فيقسّم العلم تقسيماً أولياً إلى حضوريّ وحصوليّ، وفي ضمن هذا المحور تقام الأدلّة على ثبوت هذه الأقسام.

الفصل الثاني: أقسام العلم، وأدلّتها، وخصائصها

في دائرة هذا الفصل تُقسّم الأبحاث إلى قسمين:

(١) الأبحاث الخاصّة بالعلم الحسولي:

وتُطرح في هذا القسم الأبحاث التالية:

١. أبحاث العلم الحسولي، وأبحاث الوجود الذهني، وإشكالات العلم الحسولي المرتبطة به، وكذا أبحاث التصرّف والتصديق.

٢. الأبحاث المتعلقة بنظريّة المعرفة، والتي ترتبط بقيمة الصور الحاصلة لدينا، وإلى أيّ حدّ تطابق الواقع.

(٢) الأبحاث الخاصّة بالعلم الحضوري:

وفي إطار دائرة هذا القسم تطرح الأبحاث التالية:

١. خصائص العلم الحضوري، وأقسامه.

٢. تجرّد العلم، وبذلك ننقح تجرّد النفس، دون حاجة لطرح بحث تجرّدها في المبحث الخاصّ به.

٣. اتّحاد العقل والعامل والمعقول.

٤. تنقيح إمكانيّة المشاهدة العرفانيّة، فالعارف لا يبحث عن مثل هذا

النوع من العلم، بل العارف لا يقول إلا: شاهدت، ورأيت، ونحو ذلك، وتحقيق إمكانيّة مثل هذا النوع من العلم هو من مسائل الفلسفة، ومن مبادئ العرفان.

والذي يظهر أنّ شيخ الإشراق السهروردي قد قام بهذه المهمّة بنحو من الأنحاء، حيث سعى جاهداً إلى تحقيق الأبحاث المتعلقة بالعلم الحسولي في علم

المنطق، وعدم إدخالها في البحث الفلسفي، نظير أبحاث التصور والتصديق، وبحث الوجود الذهني. كما أن أفراد صدر المتأهين بحث التصور والتصديق في رسالة خاصة قد يوحي بهذا التنبيه المنهجي المبكر.

هذا الكتاب

لقد حمل الكتاب تقريراً لدروس المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، والتي ألقاها الأستاذ آية الله المحقق السيد كمال الحيدري على ثلثة من طلبة العلوم الدينية في حوزة قم المقدسة، وقد طلبنا منه الإجازة في تقريرها، وإخراجها بشكل كتاب يستفيد منه الأساتذة والطلاب، فبارك لنا في هذا العمل، وأوكل إلينا الثقة في عرضها وتنظيمها.

لقد بدأ علامتنا الحيدري في دروسه الفلسفية بتنظيم منهجي دقيق، نقل الطالب معه من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، وصولاً إلى مرحلة البحث الخارج الفلسفي، حيث الدروس التخصصية العالية، والنقد والملاحظات والاستشكالات؛ فجاءت هذه المرحلة في سياقها الصحيح، بعد أن هيأ الأستاذ لها كل المقدمات. لعل أهم ما يميز دروس العلامة الحيدري هي القدرة الترابطية العالية بين الأبحاث، وهذه الميزة تتعاضد أكثر وأكثر في الدروس الفلسفية والعرفانية والكلامية، حيث الحضور المناسب لديه في جميع هذه المباحث، الأمر الذي يلقي بظلاله على ارتكاز الفهم السليم لدى المتلقي.

لقد تركزت اهتماماتنا في هذا البحث على عرض مطالب الأستاذ بأفضل وجه يمكن؛ بغية أن يكون البحث الحالي مصدراً ومرجعاً مفيداً للذين يشتغلون في هذا الجانب المعرفي، فلم تقتصر بحوث هذا الكتاب على ما طرحه السيد الحيدري في دروس نهاية الحكمة فقط، بل أشرنا إلى العديد من البحوث التي

طرحها الأستاذ في مجموع منظومته التدريسية، بدءاً من دروسه في بداية الحكمة، وانتهاءً بدروس الأسفار العقلية الأربعة، بأجزائها المتعددة.

كما حمل الكتاب العديد من البحوث المتعلقة بأبحاث العقل والعقل والمعقول، ومحاولة الإرجاع إلى الكثير من المصادر الأساسية في الفلسفة والعرفان والمنطق؛ بغية أن يقف الأساتذة والطلاب عليها، وأن يؤسسوا لظاهرة التفريق بين المصدر الأول والثانوي؛ الأمر الذي له الأثر الكبير في قيمة المعلومات المنقولة.

وأخيراً نتمنى أن يكون هذا الكتاب قد ساهم - بشكل وبآخر - في إيضاح معالم المشروع الفلسفي للعلامة الطباطبائي، ونأمل أن يسعفنا الوقت والهمة في إكمال تقرير بقية المراحل؛ بغية المساهمة في تفعيل الدرس الفلسفي، كضرورة علمية ملحة في داخل الأروقة الحوزوية.

إسهامات العلامة الطباطبائي الفلسفية.. عرض وتحليل

للطباطبائي إسهامات عديدة في الميدان الفلسفي فضلاً عن باقي الميادين، جاء بعضها بنحو الإبداع، فاختصت به دون غيره من الحكماء، رغم وجود جذور لبعضها في كلمات السابقين عليه، وجاء بعضها الآخر مكتملاً ومتمماً لأبحاث سلفه من الحكماء.

سنحاول في هذه المقدمة الإشارة إلى بعض هذه الإسهامات بشكل موجز؛ بغية وقوف الباحث والمتابع على إنجازات هذا الحكيم^(١):

(١) إن مضامين هذه المقدمة ومصادرها مستلّة بعد الترجمة والإضافة والتعديل من كتاب شمس الوحي تبريزي، سيره علمي علامه طباطبائي - بالفارسية - آية الله جوادي آملی، مركز نشر إسرائ، ط ٢، ١٣٨٦ ش: ص ١٨٨-٢١٠. المقرّر.

١. إسهاماته في نظرية المعرفة

أكد الطباطبائي أنّ البحث الاستمولوجي (=نظرية المعرفة^(١)) لا يمكن أن يكون دون البحث الانطولوجي (=نظرية الوجود)، وجراء هذا التأكيد عرض لأبحاث العلم في إطار هيكلية منطقية؛ حيث بدأ البحث أولاً: بالوجود الذهني وحقيقته، وثانياً: بالعلم [والذي هو وجود خارجي]، وثالثاً: بالتفريق بين العلم والوجود الذهني، وخلص رابعاً: إلى طرح محاولة لتحصيل معيار لاقتناص الواقع وكشفه.

فبعد أن حلّل معنى العلم (=الكشف والإراءة) وأثبت وجوده، وأنّ العلم فعلية محضة منزّهة عن أيّ قوّة واستعداد، أثبت بأنّ العلم من سنخ الوجود لا الماهية، وأثبت أيضاً بأنّ العلم مجرد لا مادي، ولا مجال لأيّ نوع من أنواع التغيّر أو التحوّل فيه [الأعمّ من الدفعي أو التدريجي، بالطبع أو بالقسر، بصورة تكاملية أو تنازلية أو بمستوى واحد]، وهذا لا يعني عدم إمكانية تكامل العالم، بل العالم في تكامل دائم، إلّا أنّ الصورة العلمية لا مجال لزيادتها أو نقصانها.

إنّ حقيقة العلم - بناءً على هذا التصوير - هي حقيقة مجردة لا سبيل لجميع المقولات إليها، والنفس الإنسانية - التي تناله أو تتحد معه - مجردة أيضاً، وكذا المبدأ الذي أفاضه. وهذا اللون من الاستدلال - أعني الاستدلال بتجرّد النفس على تجرّد العلم - يبدأ من العلم الحصري في المدرسة المشائية، ومن علم النفس الحصري بذاتها في المدرسة الإشرافية، ووصل إلى أوجهه وكماله عند مدرسة

(١) قد يفرّق البعض بين الاستمولوجيا ونظرية المعرفة، ببيان: أنّ الأولى مدخل للثانية، إلّا أنّ الاصطلاح الإنجليزي يرادف بين هذين المصطلحين، وللوقوف على سياق هذا الترادف وأسبابه لاحظ: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م: ج ١ ص ٣٣ (المقرّر).

الحكمة المتعالية.

ولاشكّ بأنّ هذا اللون من العرض والتحليل والإسهام يعدّ إبداعاً خاصاً به رحمه الله.

٢. نوعيّة الحمل في قاعدة بسيط الحقيقة تمام الأشياء

لاشكّ بأنّ قاعدة بسيط الحقيقة تعدّ من مفاخر مدرسة الحكمة المتعالية؛ إذ ترتّب في ظلّها الكثير من المباحث، وحلّت في إطارها الكثير من الإشكاليّات، من قبيل: (جامعيّة ذاته لجميع الهويّات) (حقيقته التامّة) (علم الحقّ تعالى بذاته) (ظهور ذاته على ذاته) (اتّحاد النفس الناطقة مع جميع قواها وشؤونها الذاتيّة في مقام جمع الجموع)... وإلى غير ذلك من المباحث الأخرى.

لقد وصف صدر المتألّهين هذه القاعدة بكونها غامضة ومعقّدة، وأن إدراكها دون علمٍ وحكمةٍ أمرٌ في غاية الصعوبة. وقد عدّ بسيط الحقيقة - وفقاً لهذه القاعدة - الهويّة التي تحمل جميع الكمالات الوجوديّة، وأنّ حقائق هذه الأمور قابلة للحمل عليه. هذا من جانب، ومن جانب آخر: لا يمكن أن نحمل عليه شيئاً من الأشياء بالحمل الأوّلي أو الشائع، وذلك لأنّ جميع موجودات عالم الإمكان مسلوّبة عنه بالضرورة، وهو ليس بشيء منها، وغير متّحد معها، ولن يكون عينها؛ فإنّ البسيط المحض لا يمكن أن يتّحد مع الموجود الإمكانيّ المحدود، فضلاً عن أن يكون عينه.

بعد هذا البيان الصدرائي للقاعدة يُطرح هذا التساؤل: ما هي نوعيّة الحمل

المرادة فيها؟

لاشكّ بأنّ الحمل الذاتي الأوّلي - والذي يتّحد الموضوع مع المحمول فيه مفهوماً - غير مراد هنا؛ إذ لا اتّحاد مفهوميّ ولا ماهويّ للواجب، مع شيء من الأشياء الوجوديّة.

٢٠٨ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

ومع انتفاء الحمل الأوّلي ينحصر الأمر - وفقاً لهذا التقسيم - بالحمل الشائع - والذي يتّحد الموضوع والمحمول فيه خارجاً - فهل الحمل المراد في القاعدة هو الشائع الصناعي؟

نصّ الطباطبائي في حاشية له على بيان صدر المتألّهين المرتبط بهذه القاعدة على أنّ المراد فيها ليس بشائع صناعي أيضاً، مقررّاً ذلك بالقول: «ومّا يجب أن لا تغفل عنه: أنّ هذا الحمل - أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة - ليس من قبيل الحمل الشائع؛ فإنّ الحمل الشائع - كقولنا زيد إنسان، وزيد قائم - يُحمل فيه المحمول على موضوعه، بكلتا حيثيّتي إيجابه وسلبه، اللتين تركبت ذاته منهما، ولو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركّب، صدق عليه ما فيه من السلب، فكان مركّباً، وقد فرض بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجوديّة فحسب، وإن شئت فقل: إنّّه واجد لكلّ كمال، أو إنّّه مهيمن على كلّ كمال، ومن هذا الحمل حمل المشوب على الصرف، وحمل المحدود على المطلق»^(١).

ما أشار إليه الطباطبائي في النصّ المتقدّم هو نوع آخر من الحمل، لا يتّحد الموضوع والمحمول فيه مفهوماً أو مصداقاً كما في الحملين المتقدّمين، بل يتّحدان من حيثيّة الواقعيّة العينيّة والخارجيّة، فكما أنّ كلّ معلول هو رقيقة بالنسبة إلى علته، وكلّ علّة حقيقة بالنسبة إلى معلولها، فعلة العلل ومبدأ المبادئ هو حقيقة الحقائق أيضاً، وهو الحقّ المحض؛ فالمطلق هو حقيقة اللاتقيّد، والمقيّد هو رقيقة تلك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠هـ، حاشية السيّد محمّد حسين الطباطبائي المذيّلة بحرف (ط)، دار النفائس: الرياض، ودار إحياء التراث العربي: بيروت، الطبعة الخامسة: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م: ج ٦ ص ١١٠، ح ١.

الحقيقة. ويسمى هذا الحمل: حمل الحقيقة على الرقيقة أو حمل المطلق على المقيد. إنَّ الخصوصية البارزة لهذا النوع من الحمل هي في كونه من طرفٍ واحدٍ، فكلما يُحمل على الحقيقة تُحمل رقيقته على المقيد فقط، ولكن ليس كلُّ ما يُسلب من المطلق يسلب من الرقيقة والمقيد. أي: إنَّ البعد السلبي للمطلق والحقيقة غير موجود في المقيد والرقيقة، وليس في ذلك أيُّ إشكال، خلافاً للحمل في قضية زيد إنسان؛ إذ كلُّ ما يُحمل على الإنسان يحمل على زيد، وكل ما يُسلب من الإنسان يُسلب من زيد.

مثال ذلك: إذ كانت العلة مجردة والمعلول مادياً، فكلُّ كمال وجودي نجده في العلة، فهو موجود في المعلول في حدود الرقيقة والتنزل والتمثل والضعف. لكن ليس كلُّ ما يُسلب عن العلة والمطلق فهو مسلوب عن المعلول والمقيد. وعلى هذا فعندما تصل سلسلة العلة إلى علة هذه العلة، فهذا يعني الوصول إلى تام الحقيقة والبساطة، ولا شكَّ بأنَّ البسيط - على أساس الحمل المفروض في هذه القاعدة - هو تمام الأشياء، بمعنى كونه واجداً لجميع الكمالات المفروضة في المعاليل والمركبات والمقيدات، دون النقائص والسلوب. مما تقدّم يتّضح بأنَّ قاعدة (بسيط الحقيقة تمام الأشياء، وليس بشيء منها) هي عبارة عن قضيتين:

الأولى: بسيط الحقيقة إطلاقاً ووجوداً وكمالاً كلِّ الأشياء.

الثانية: بسيط الحقيقة حدّاً وتقييداً ليس بشيء منها.

ومن هذا يظهر بأنَّ افتراض كون الله عالماً وقديراً، يعني: أنَّ الموجود عند العلماء والمقتدرين هو رقائق تلك الحقائق، أمّا حقائق هذه الحقائق فهي عنده عزّ اسمه. وكذا الأمر في الصفات الأخرى؛ وذلك لعدم وجود أيِّ موجود محدود إمكانيّ معه عزّ اسمه، ولا يمكن له أن يتحد معه، ولا يمكن أن يكون عينه، وإلاّ للزم اجتماع النقيضين.

وفي نهاية هذا الإسهام الطبائبي - إن جاز لنا مثل هذا التعبير - نقول: قد يلحظ المتتبع هذا البيان الجزل بنحو متناثر في كلمات صدر المتأهين، لكنه لا يجد فيه هذا الانسجام والوضوح الذي نجده في كلمات الطبائبي رحمه الله.

٣. برهان الصديقين بثوب جديد

يعدُّ برهان الصديقين أحد أهم البراهين التي اكتشفها الحكماء المسلمون لإثبات واجب الوجود جلّ وعلا، وقد مرّ هذا البرهان بتطوّرات عديدة، فقد طُرح هذا البرهان في الفلسفة المشائية من أيام ابن سينا بيان خاص، كما طُرح أيضاً هذا البرهان في كلمات تلاميذه والمأنوسين بفلسفته - ومنهم بهمنيار ونصير الدين الطوسي - وبقية طلاب هذا الحقل التخصصي بيان آخر.

وهكذا توالى البيانات بالنضج حتى وصلت النوبة إلى الحكيم صدر المتأهين الشيرازي، الذي قام بطرحه وفقاً لمبانيه الخاصة. وعن طريق فلسفة هذا الحكيم حلّت الإشكاليات التي كان يعاني منها في إطار البيانات السالفة.

وبعد مرور هذا البرهان بتطوّرات تكاملية طيلة القرون الأربعة الماضية، انتهى المطاف به أخيراً إلى حقبة الفيلسوف الطبائبي، فقد جاء تقرير هذا البرهان في مجموع آثاره المختلفة، بإبداع مميّز لم يعتمد على أيّ مقدمة من المقدمات الفلسفية، بمعنى: أنّ مسألة إثبات واجب الوجود أضحّت - عن طريق هذا البرهان - أول مسألة فلسفية، ولم تعد هناك حاجة لافتراض مجموعة من المقدمات (نظير: أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، وبساطة الوجود، والمساوقة بين الوجود والشيئية) للوصول إلى مرام هذا البرهان.

ولأجل إيضاح هذه النقطة الطبائبية علينا بدايةً دفع توهم قد يترأى أمام معقوليتها؛ فكيف أمكن ذلك وهذه المسألة - أعني مسألة إثبات واجب الوجود - تتوقف على العديد من المسائل الفلسفية، نظير تحديد معنى: الضرورة، الأزلية،

الواجب... وإلى غير ذلك من الأمور؟

ودفع هذا التوهم يحصل عن طريق إبعاد مثل هذه القضايا عن دائرة المسائل الفلسفية، بل هي من مبادئ البحث التصورية التي تدخل في سنخ التصورات لا التصديقات.

إذا ارتفع هذا التوهم قرّر الطباطبائي هذا البرهان قائلاً: إن أصل الواقعية سواء أكانت هذه الواقعية الخارجية وجوداً (كما هو مختار القائل بأصالته) أو ماهيةً (كما هو مختار القائل بأصالتها) يعني عدم إمكانية زوالها بأيّ نحو من الأنحاء، وإذا فرضنا زوال أصل الواقعية فسيكون لهذا الزوال واقعية أيضاً، بمعنى: أنّ افتراض زوال هذه الواقعية تحت شروط وقيود معينة يوجب أن يكون لهذه الشروط والقيود التي زالت فيها هذه الواقعية واقعية أيضاً.

فإذا اخترنا بطلان الواقعية فرضاً، فسيؤول الأمر - لا محالة - إلى ثبوت مجموعة من الواقعيّات. وإذا اخترنا زوال الواقعية واقعاً، فزوالها هو عين الواقعية التي قبلناها.

فتحصّل: أنّ أصل الواقعية غير قابل للإنكار بوجه من الوجوه. وإذا كان لأصل الواقعية ضرورة أزلية؛ لأنّ فرض زوالها عين قبول تحققها، فلا شيء من الموجودات الإمكانية ضروريّ الأزلية؛ إذ لا نرى عند تطبيقنا للضرورة الأزلية على كلّ واحد منها وجدانها لهذه الضرورة؛ بداهة أنّ كلّ واحد من هذه الموجودات إمّا أن يكون مسبقاً بعدمٍ أو ملحوقاً به، وبالتالي فهو ليس بواجب بالذات.

من هذا البيان يتّضح: أنّ أصل الواقعية - الذي لا زوال له ولا محدودية - هو غير الموجودات الإمكانية المحدودة، وهذا هو: الله عزّ وجلّ^(١).

(١) وقد ناقش السيّد الحيدري هذا التقرير في دروس الأسفار: ج ٦.

ولا إشكال بأنّ إثبات المبدأ تعالى - وفقاً لتقرير الطباطبائي لهذا البرهان - يمكن اعتباره أوّل مسألة فلسفيّة، والتي لا تحتاج إلى قبليّة أيّ مبدأ تصديقيّ فلسفيّ. وهذا يكشف بأنّ إثبات واجب الوجود هو من سنخ البديهيّات التي لا تقبل الشكّ والترديد^(١). على أنّ إثبات واجب الوجود هو غير إثبات أسمائه وصفاته الحسنى، ومن الممكن إضافة تقرير آخر لهذا البرهان لإثبات ذلك^(٢).

٤. الحدّ وسلبه عنه تعالى

لم يرتض الطباطبائي ما قد يتراءى من كلمات صدر المتألّهين في بعض بحوث كتاب الأسفار، من أنّ الله سبحانه تعالى محدود باللاحدّ، بنحو الإيجاب العدولي، ومال لأجل ذلك - رغم إيمانه في العديد من المباحث بأنّ الوجود حقيقة مشكّكة - إلى تقرير المطلب بنحو يكون سلب الحدّ عنه تعالى يؤوّل إلى السلب التحصيلي، بمعنى: أنّ الواجب سبحانه وتعالى لا حدّ له أصلاً، لأنّ حدّه عدم الحدّ. كما أنّ للطباطبائي نقداً على رؤية الفيلسوف محمّد رضا قمشني (١٣٠٦هـ) القائلة: بأنّ حقيقة الواجب هي اللابشرط، إذ قرّر في مناقشتها: بأنّ الوجود اللا بشرط لا يمكن أن يكون واجباً إلّا بإبطال التشكيك في الوجود، لكنّه عاد بعد سنوات - وربّما لمصلحة كما يحتمل تلميذه جواد آملّي - ليرفع الستار عن ذلك موضحاً بأنّ الحقّ مع القائلين بأنّ حقيقة الواجب هي اللابشرط المقسمي.

(١) وربّما يكون هذا هو مفاد الآية الكريمة: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠).

(٢) للوقوف على تفاصيل أكثر لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، حاشية السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ج ٦ ص ١٣، ٢٧، ٢٩.

وفي بيان ذلك نقل لنا تلميذه الشيخ جوادي آملي قصةً حدثت في مجلس درس الطباطبائي الخاص، فبعد أن نُقل له بأن صاحب كتاب بدائع الحكم المرحوم آقا علي حكيم^(١) يذهب إلى أن التقابل بين الواجب والممكن (=الغني والفقر) ليس بتقابل الملكة والعدم، بل هو من تقابل السلب والإيجاب؛ إذ إن تقابل الملكة والعدم يعني أن الموضوع له قابلية وإمكانية الاتصاف بوصف (الأعم من الإمكانية الذاتية أو الاستعدادية)، لكن هذا الموضوع فاقد له، كالإنسان الذي له قابلية الاتصاف بالبصر، ومع عدم اتصافه يوصف بالعمى. ومن هنا يكون ثبوت وصف الغنى الواجبي للفقر محالاً، فلا يمكن أن تحمل الممكنات هذا الغنى، ولا يمكن أن تحمل تلك الشائبة الوجودية الخاصة بالواجب (=الغني المحض) حتى تكون مع حفظ هذه الشائبة فقيرة - حيث فقدت ذلك الغنى - بناءً على تقابل الملكة والعدم.

وخلاصة هذا التحليل: لا يمكن لجميع الأشخاص والأصناف والأنواع والأجناس الممكنة أن تحمل شائبة الغنى الواجبي، مهما ترقّت وتكاملت. وبعد أن سمع الطباطبائي هذا الكلام - والكلام لتلميذه الأملي - لم يدافع عنه بشكل مباشر، إلا أنه قال في أثناء خروجه من تلك الجلسة: بأن الحق مع آقا علي حكيم. ويعدّ هذا تأييداً لرؤيته المفصلة، والتي قال فيها: إن الواجب لا حدّ له، بمعنى السلب التحصيلي (=السالبة البسيطة)، لا الإيجاب العدولي (=الموجبة المعدولة المحمول)^(٢).

(١) المولى المتأله الحكيم الشهير آقا علي المدرس، ابن المولى عبد الله الزنوزي التبريزي (١٢٣٤-١٣٠٧هـ). المقرّر.

(٢) علينا أن نذكر بإمكانية أن يُطرح تفسير آخر للعدم والملكة، وهو أن للملكة درجات ومراتب، والطرف المقابل - وإن لم يستطع الوصول إلى درجة الملكة العالية - لكن يمكن

٥. بيان جديد في التوحيد الربوبي

للطباطبائي إبداعات خاصة في إثبات التوحيد الربوبي أيضاً، عالج من خلالها الإبهام الكلامي والإجمال الفلسفي الموجود في هذه الأبحاث، ومفاد ما طرحه هو التالي:

إذا فرضنا أكثر من ربّ مدبّر لهذا العالم للزم فساد العالم وفناؤه؛ وذلك لأنّ كلّ واحد منهم يدبّر العالم وفقاً لنظام وتدبير خاصّ، وحيث إنّ التدابير متفاوتة فسيختلّ نسيج هذا العالم ويضطرب انسجامه، الأمر الذي يؤدّي إلى زواله. وقد يواجه هذا البيان بإشكال مفاده: إنّ افتراض أرباب متعدّدين لهذا العالم - بدلاً من ربّ واحد - لا يلازمه ضرورة تعدّد تدبيرهم؛ لأنّ هذه الأرباب المفروضة عالمة بالواقع، وعادلة ومنزهة، وعارفة بالمصلحة. وعلى هذا فيمكن أن نفرضهم جميعاً يدبّرون العالم بتدبير عقليّ يؤدّي لصلاح وانسجام النظام الأحسن؛ كي لا نشاهد أيّ لون من عدم الانسجام. فالمانع من الانسجام والتوافق إمّا أن يكون الجهل أو العجز أو الجاه أو البخل وأمثاله... وجميع هذه الأمور من الصفات السلبية المنزه عنها ربّ هذا العالم، فلا مانع من الانسجام والترابط في اليبين، فلا يلزم من هذا الأمر فساد.

وفي مقام الإجابة على هذا القول قرّر الطباطبائي ما يلي:

له أن يصل إلى مراتبها التشكيكية النازلة، وهو أمر يحقّق التقابل بينها، فالصادر الأوّل أو غيره من الصوادر مثلاً لا إمكانيّة فيه ليصل إلى الغنى المحض، إلّا أن نيله لمراتب الغنى النازلة ممكن، لكنّ الذي ينبغي الالتفات إليه هو أنّ جميع ما سوى الواجب يحمل مرتبة من مراتب الغنى المطلق، رغم أنّ الدرجة الكاملة للغنى المطلق مستحيلة التحقّق لغير الواجب، فلا تحقّق لتقابل الملكة والعدم؛ إذ إنّ ما سوى الواجب واجد للغنى لا فاقد له. وهذا ما جاء في كلمات الشيخ جوادي آملي. المقرّر.

إنّ افتراض تعدّد موجد العالم يفضي إلى تباين حقايقهما، ولازم ذلك تعدّد صلاح العالم ونظامه الأحسن التابعين لحقيقة موجدّه، وإذا ما فرضنا عدم وجود مبدأ لهذا العالم فهذا يعني عدم وجود شيء باسم القانون والمصلحة والنظام الأحسن؛ إذ إن جميع هذه الأمور ناشئة من مبدأ هذا العالم، ومستفادة من أمره. وعليه ففرض تعدّد وتباين مبدأ العالم يوجب تفاوت واختلاف صلاح العالم (الناشئ من أحدهما) مع صلاح العالم ونظامه الأحسن (الناشئ من الآخر)؛ لأنّ القانون تابع لذات الموجد ومستفاد من أمره، فلا يمكن أبداً - في حالة التعدّد - الجمع بين كون موجد العالم يعمل على أساس عقليّ وما شابهه، وبين افتراض وحدة القانون ومصلحة النظام الأحسن في نظم العالم؛ لأنّ فرض مبدأين للعالم يعني أنّهما حقيقتان، وبالتالي فهناك قانونان، وهو أمر يوجب عدم انسجام هذا العالم على الإطلاق.

وإذا تمّ هذا البيان بشكل سليم فسوف يغنينا عن الإفادة من برهان استحالة توارد أكثر من علّة على معلول واحد، والمطروح في محله من مباحث التوحيد^(١).

٦. البرهان اللّميّ والمسائل الفلسفيّة

يستخدم العديد من الفلاسفة برهان اللّم لإثبات بعض المسائل الفلسفيّة، وبرهان الإنّ لإثبات بعضها الآخر. أمّا الطباطبائي فقد خالفهم في ذلك، وذهب إلى عدم جريان برهان اللّم في المسائل الفلسفيّة، بل ولا طريق لبرهان الإنّ أيضاً، عدا قسم منه يسمّى ببرهان الملازمات.

أمّا علّة المألّ إلى هذا القول فهو أنّ موضوع الفلسفة هو الواقعيّة الخارجيّة، والتي هي أعمّ الأشياء ولا خارج عنها إلاّ العدم، ومن هنا فلا يمكن أن

(١) لاحظ: الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم: ج ١٤ ص ٢٦٦-٢٦٨.

نفترض شيئاً خارجاً عن دائرة أصل الواقعة يكون علّة لثبوت المحمول لمثل هذا الموضوع العام؛ لأنّ خارج الواقعة المطلقة ليس إلّا العدم. وتفصيل الحديث حول هذه النقطة موكول إلى آخر الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة.

٧. الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد قسم واحد

للعلة الفاعلية أقسام ثمانية، وقد عدّوا الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر من أقسامها. ولم يرتض الطباطبائي هذا الموضوع، وذهب إلى أنّ الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد هما قسم واحد. ولإيضاح وجهة نظر الطباطبائي علينا التوقف إجمالاً لمعرفة حقيقة هذه الأقسام عند المشهور، ومن ثمّ الانتقال بعد ذلك لعرض تدليل الطباطبائي على هذا الرأي:

الفاعل بالجبر يقال لمن له علم بفعله دون أن يكون له اختيار تجاهه، نظير الإنسان المكره والمجبور الذي يجبر على فعل لا يريد ولا يميل إليه. أمّا الفاعل بالقصد فيُطلق على الفاعل الذي لديه - بالإضافة إلى العلم بفعله - إرادة أيضاً، نظير الإنسان الذي يمارس أفعاله الاختيارية.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ الطباطبائي يذهب إلى أنّ الشيء الوحيد الذي يقوم به المكره هو ترجيح وتعيين الفعل للفاعل، بحيث إنّ الفاعل لا يجد أمامه إلّا الفعل، ولا سبيل له إلّا إيقاعه، لكنّ هذا لا يوجب سلب إرادة الفاعل تجاه فعله، بل إنّ الفاعل يقدم على الفعل المجبر عليه بعد تقييمه الخارجي، وترجيح جانب سلامته وأمنه، وهذا يؤكّد أنّ للفاعل بالجبر إرادة، ولا يمكن عدّه فاقداً لها، فهو في الحقيقة أحد أقسام الفاعل بالقصد، وليس بمنعزل عنه خارجاً.

وبعد أن أوضح الطباطبائي رؤيته هذه استدرك قائلاً: إنّنا يمكن أن نفرض مائزاً بسيطاً بينهما، وهو أنّ الفاعل المكره لا يستحقّ ثواباً وعقاباً ومدحاً وذمّاً في أفعال الحسن والقبح، خلافاً للفاعل بالقصد. إلّا أنّ هذا المائز والاختلاف لا

يعود إلى مبادئ الفعل الاختيارية، وإلى طبيعة الاختلاف الماهوي بينهما، كي يكون اختلافاً بين فاعلين حقيقيين، بل إنهما يختلفان من زاوية السنن الاجتماعية، والقوانين الإجرائية، ولأجل حفظ النظام والمصالح فقط^(١).

٨. الإرادة والعلم

إن حقيقة الإرادة لدى الطباطبائي غير منغزلة عن العلم بالضرورة العملية والجزم والانبغاء، بل يعتقد بأن النفس الإنسانية - والتي هي العلة الفاعلية للأفعال الصادرة من الإنسان - ليست إلا مبدأً علمياً تصدر الأفعال منها على أساس افتراضها كما لا ثانياً لها، ومن هنا فلا وجود لوصف حقيقي يغير العلم بالانبغاء في النفس الإنسانية، بل إن هناك ترديداً وتأملاً في وجوده على أقل التقادير.

إن قيل: هذا هو عين ما نُسب إلى بعض المعتزلة من إرجاع الإرادة إلى المنفعة؟

أجاب: هناك فرقٌ دقيقٌ بين هذين القولين، فالإرادة عند المعتزلة هي مجردة عن التصديق بالمنفعة، لكنّها عندنا الجزم بالانبغاء.

وقد قيل له أيضاً: إذا ضممننا هذه الرؤية إلى مفاد الآية الكريمة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾، لأمكننا القول باحتمالية أن يكون هناك يقين - مثلاً - لكن العمل القلبي والتصديق غير موجودين؛ بسبب عدم وجود الإرادة؟ فأجاب: إنَّ اليقين والعلم بالانبغاء المطلق والشامل لجميع الجوانب لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٢. نهاية الحكمة، تأليف: الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، بإشراف: الشيخ ميرزا عبد الله نوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٤ هـ - ١٣٦٢ ش: ص ١٧٢-١٧٥، ف ٨٧.

يمكن أن ينفك عن الإقدام على العمل، وما وجد في فرعون ونظرائه استناداً إلى هذه الآية هو يقين وعلم نسبي بالانبغاء؛ إذ لا وجود للعلم بالانبغاء في بعض قوى النفس وميولها، ومع فرض وجود مثل هذا العلم فإن إيقاع العمل من النفس مترتب لا محالة^(١).

ولأجل هذا البيان تأمل الطباطبائي في إثبات وصف مستقل عن حقيقة العلم باسم: الإرادة، رغم مجيء هذا البحث في كتبه على أساس مشرب الحكماء^(٢).

٩. الإرادة والقدرة الذاتية له عز اسمه

لقد اتفق الحكماء الإلهيون على أن الإرادة الذاتية لواجب الوجود تقابل إرادته الفعلية، والتي ترجع حين التحليل إلى العلم بالنظام الأحسن. لكن الطباطبائي تأمل في هذا الطرح، وذهب إلى عودة الإرادة الذاتية إلى صفة العلم. وهذه الصفة على غرار بقية الصفات الذاتية تتمايز مفهوماً عن بقية الصفات، لكنّها عينها مصداقاً.

فإذا ذهبنا إلى أن الإرادة الذاتية صفة من صفات الذات الإلهية، وهي تثبت له عز اسمه بمعزل عن الصفات الأخرى، فلا بد أن تحتفظ بمفهومها بعد تشذيبها من النواقص وإبعاد العيوب عنها، ولا بد لها أن لا تندمج ولا تندرج في إطار مفهوم آخر، ومع فرض أن مفهومها بمعنى النظام الأحسن فلن تكون - على هذا الأساس - وصفاً مستقلاً عن صفة العلم.

ولم يقتصر تأمل الطباطبائي على تفسير المشهور لإرادة الواجب الذاتية، بل

(١) إشكالات طُرحت في مجلس درس الطباطبائي الخاص، نقلها الشيخ جواد أملي، لاحظ:

شمس الوحي تبريزي، مصدر سابق: ص ٢٠١-٢٠٣.

(٢) لاحظ: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٠٨.

ذهب إلى نقد تفسير القدرة الذاتية أيضاً؛ إذ لم يفسّر الحكماء القدرة بصحة الفعل والترك كما هو التفسير الكلامي، بل ذهبوا في تفسيرها بمعنى مشيئة الفعل والترك، وحيث إنّ الإرادة الذاتية لا تحمل مفهوماً واضحاً لدى الطباطبائي، فيكون أخذها والمشيئة في تفسير القدرة غير خالٍ من الإشكال، ومن هنا عرّف رحمه الله القدرة الذاتية بـ(الحيثية الفاعلية للمبدأ مع العلم والاختيار)، ورغم أنّ هذا التعريف يحمل قيوداً متعدّدة، إلاّ أنّه خالٍ من قيد الإرادة^(١).

١٠. نقده للمثل الأفلاطونية

لم تسلم نظرية المثل الأفلاطونية وأرباع الأنواع من ملاحظات وتأمّلات الطباطبائي النقديّة، وبغية الوقوف على جوهر هذه الملاحظات علينا بدايةً الإشارة إلى مراد مشهور الحكماء من هذه النظرية، والتي ركنوا في إثباتها إلى قاعدة إمكان الأشرف.

يذهب المشهور من الحكماء إلى أنّ هناك سلسلة من الأمور الكليّة المجرّدة، موجودة في عالم العقل بوجودٍ خارجيّ، وهي متّحدة الماهية مع الموجودات المادّية، من غير اختلاف ماهويّ بينهما، بل هو منحصر في نحو الوجود الخارجي فقط، فأحدهما فرد مادّي، والآخر فرد مجرّد.

وهنا يتساءل الطباطبائي عن جريان قاعدة إمكان الأشرف؛ أهو مشروط باتّحاد ماهية الفرد الأخسّ مع الفرد الأشرف، أم إنّ هذا الاتّحاد ليس بشرط؟ إذا ذهبنا إلى عدم اشتراط ذلك فإنّ صرف صدق المفهوم الكليّ على الموجود المجرّد الخارجي لا يُدلّل على أنّ ذلك المفهوم هو ماهية ذلك الفرد المجرّد الخارجي. هذا مضافاً إلى عدم وجود طريق لإثبات الإمكان الأشرف. وإذا ذهبنا إلى اشتراط الاتّحاد فكيف يمكن لنا إحرازه؛ إذ إنّ صدق المفهوم

(١) لإيضاح أكثر لاحظ: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٧، وص ٣٠٦.

الكلي على المصداق الخارجي لا يعني - أبداً - أنّ ماهية هذا المفهوم هي نفس ماهية المصداق الخارجي، كما أنّ صرف وجدان الفرد المجرد لكمالات الفرد المادي لا يدلّ على اتّحاد ماهيتهما؛ نظير العلة والمعلول. فرغم أنّ العلة تحتوي على جميع الكمالات الوجودية للمعلول بنحو أعلى وأشرف، إلا أنّها غير داخلية في ماهيته.

فالتباطبائي رغم كونه مؤمناً بأنّ موجودات هذا العالم المادي رقائقي تلك الحقائق المجردة، إلا أنّه لم يرتض الاتحاد الماهوي بين أرباب الأنواع وبين الأفراد المادية^(١).

١١. التدقيق في مباحث الحركة الجوهرية

لم يجد منظر الحركة الجوهرية فرصة كافية لشرح جميع أبعاد نظريته، ولم يسعفه الوقت أيضاً لعرض جميع فروعها ونتائجها، وبالتالي القيام بتحليلها والبرهنة عليها، من هنا تحمّل التباطبائي هذه المهمة، ومارس التنظير لها، والبرهنة على ما يطرحه من نتائج لها، إمّا على أساس المباني الاجتهادية لصدر المتأهّلين، وإمّا على أساس اجتهاداته الخاصة التي طرحها في هذا الموضوع، وربّما يكون أغلب هذه الاجتهادات غير مقبول لدى صدر المتأهّلين. ومن باب المثال نشير إلى بعض هذه النتائج:

أ. جميع موجودات عالم الطبيعة متحرّكة

لم تقتصر نظرية الحركة الجوهرية على فرضية الأبعاد الثلاثة للجسم (=الطول والعرض والارتفاع)، بل أضافت له بعداً رابعاً هو الزمان، على

(١) لتفاصيل أكثر لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٦ ص ٢٩٢-٢٩٣. نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٤.

اختلاف في طبيعة الزمان والأبعاد الثلاثة الأخرى.

وحيث إنَّ الزمان في الخارج هو عين حركة الجسم، ولأنَّه عين الحركة في الخارج فهو بعد من أبعاد الجسم، ومن هنا فلا وجود لموجود مادّي في عالم الطبيعة يحمل خاصيّة السكون، وإذا ما فرضنا سكوناً فهو سكون نسبي لا مطلق^(١).

ب. الحركة الجوهرية وإثبات الحدوث الزماني

أكدت أبحاث مدرسة الحكمة المتعالية: أنَّ الحدوث الزماني للموجودات المادية ليس لأتمها ممكنة ذاتاً فقط، بل هو - بمعنى الهوية لا الماهية - ذاتيها أيضاً، فالزمان - والذي هو في الخارج عين الحركة - ذاتي وجودها.

ومن نتيجة هذا التأكيد يتضح بأنَّ برهان المتكلمين المعروف بـ«برهان الحدوث» غير قادرٍ على إثبات الحدوث الزماني لذات المادة والمبدأ القابلي (=الموجود المادّي)؛ فإنَّ كلَّ برهانٍ يعطي نتيجة بمقدار حدّه الأوسط، والحدّ الأوسط في «برهان الحدوث» هو «التغيّر العرضي» لعالم الطبيعّية، لا التغيّر الذاتي؛ إذ إنّه غير مقبول عندهم.

وإذا اقتصر الحدّ الأوسط (=التغيّر) - وفقاً للرؤية الكلامية - في حدود ودائرة الأعراض والعوارض المادية والطبيعّية، فسيكون الحدوث الزماني في هذه الدائرة أيضاً، ولن يبقى لدينا طريق لإثبات الحدوث الزماني في عالمنا المادي.

لكنَّ الحركة الجوهرية جعلت الحدّ الأوسط (=التغيّر) متحقّقاً في نفس الطبيعة، وبالتالي يكون الحدوث الزماني محقّقاً فيها، وفي نفس الوجود الخارجي للمادة والطبيعة أيضاً.

(١) التلازم بين الزمان والحركة والمسافة هو كتلازم الجنس والفصل، حيث يشكّل كلّ واحد منهما عارضاً تحليلياً للآخر، لا عارضاً خارجياً؛ فإنَّ هذه العناوين متّحدة في الخارج، وهي موجودة بوجود واحد.

ج. عرض مبحث الحركة الجوهرية بعنوان إحدى درجات الوجود

عَرَضَ مبحث الحركة الجوهرية بعنوان إحدى درجات الوجود وطبيعته في الفلسفة الأولى، لا عَرَضَهُ في الطبيعيات بعنوان ظاهرة تعرض على الجسم الطبيعي، وهذا الأمر يوجب الحصول على المزيد من النتائج.

د. العلاقة الوثيقة بين حقيقة النفس وبين الحركة الجوهرية

إنّ مبنى كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء من المباحث العميقة التي ترتبط ارتباطاً لا ينفك عن مبحث الحركة الجوهرية، وسيتجلى فهمه بشكل أدقّ وأعمق على أساس الإيمان بوقوع الحركة في الجواهر.

هـ. العالم هو الذي يتحرّك نحو المعلوم، لا العكس

إنّ العالم هو الذي يتحرّك نحو المعلوم، خلافاً لما اشتهر بين السلف من الحكماء من أنّ الصورة العلمية هي التي تنتقل إلى العالم.

و. إرجاع المحمولات بالضميمة إلى الخارج المحمول

إنّ المحمولات بالضميمة تعود إلى الخارج المحمول؛ وذلك لأنّ المادة تحمل قوة الأعراض الذاتية والخواص الطبيعية معاً، وبالتحوّل الذاتي يفتح ما في داخلها، من غير أن ينضمّ إليها شيء من الخارج، بل تنبعث العوارض والخواص من داخلها وصميمها.

وهذا التحليل لا يلازم تزعم ببحث المقولات ووجودها، بل هو ممكن مع التسليم بها.

ز. وقوع الحركة في الحركة

إنّ الأعراض تابعة لوجود الجوهر وقائمة به، وحيث إنّه ذو حركة سيّالة، فسيكون لتوابعه حركة أيضاً، لكنّ حركة هذه التوابع بالتبع لا بالعرض،

بمعنى: أن الأعراض تتحرك بتبع الجوهر حقيقةً. هذا من جانب. ومن جانب آخر: لما كانت هناك حركة في نفس هذه الأعراض فلها على هذا حركة أخرى، وهكذا تظهر الحركة في الحركة من غير أن يكون هناك مانع حتى مع وصولها إلى جوهر ذاتي؛ إذ تُختم الحركة حينئذ بحركة هي عين المتحرك.

وحدوث الحركة بالحركة وإن أوجب صعوبة وبطئاً، إلا أنه لا يوجب سكوناً البتة كما يرى صدر المتألمين، بل يرى الطباطبائي عدم انعزالها عن مسألة الحركة الجوهرية أساساً^(١).

ح. لا تغير إلا مع الحركة

لا تغير إلا مع الحركة، بل إن كل تحول هو رهين حركة ما، وعلى هذا فلا تغير دفعي ما لم يكن هناك تغير تدريجي. كما أن جميع الحركات الحقيقية تكاملية، ولا يمكن للحركة الذاتية الحقيقية أن تتحرك من الكمال إلى النقص، رغم وجود الحركة العرضية التي يكون التحرك فيها من الكمال إلى الضعف^(٢).

ط. سيلان العالم وتحركه نحو الثبات

إن العالم المادي هو وجود واحد حقيقي وسيال يتحرك نحو الثبات والتجرد^(٣).

ي. علاقة المتغير بالثابت والحادث الزماني بالمبدأ القديم وكيفية تفسير ذلك
طُرحت في كلمات وآثار الأوائل من الحكماء محاولات متعددة لتفسير العلاقة بين المتغير والثابت، وكيفية ارتباط الحادث الزماني بالمبدأ القديم، منها:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد الطباطبائي: ج ٣ ص ٧٧، ح ٤.

(٢) لاحظ: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٠٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيد محمد حسين الطباطبائي،

مصدر سابق: ج ٣ ص ٦٢، ح ٢، ١٨٢، ح ٢.

افتراضهم أنّ للجسم حركة مستديرة يكون أحد أطرافها ثابتاً والآخر متغيّراً. ومنها: إيمانهم بوجود حركة توسّطية وقطعية، وأنّ هذه الحركات هي السبيل لتفسير هذه العلاقة. ومنها: الإيوان بدوام أصل الحركة، وأنّ المتجدّد هو أوضاعها المخصوصة...

لكنّ هذه الإشكاليّة لم ترتفع في نهاية المطاف؛ إذ مع قبول جميع هذه المحاولات يُطرح هذا التساؤل: إذا كان الشيء من جهة «ثباته» يأخذ الفيض من مبدأ ثابت، ومن جهة «تغيّره» يكون واسطه لأخذ الفيض التدريجي للأمر المتغيّرة والمادّية، فهل هاتان الجهتان - للشيء الواحد - إحداها في طول الأخرى؟ فإذا كان لم تكن إحداها في طول الأخرى فسيُعدم معنى الوساطة، وإذا اخترنا الطوليّة فكيف يمكن تفسير ارتباط هذه الوجهة من الشيء المتغيّرة مع وجهته الثابتة؟

لكنّ نظريّة الحركة الجوهرية تجيب عن هذه التساؤلات وأمثالها بالقول: إنّ الحركة من حيث هي كذلك - أي التغيّر - ليس لها أيّ ارتباط بالثابت، كما أنّها ليست في طول العلة، ولا مرتبطة بجعل علةٍ أو معلول شيء آخر، فإنّ الحركة ذاتية للموجود المادي، وكل ما كان في عالم العلية سواء أكان علةً أو معلولاً، فهو أصل الوجود، أمّا لوازمه الذاتية فهي ليست في سلسلة العلة. ومن هنا فما يفيضه المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء المادّي، وما هو لازم ذاتي له وخارج عن حيلة مجعوليّته الذاتية هو: «التغيّر والسيلان».

إذن فالثابت والمتغيّر ليسا حلقتين من سلسلة العلة الطوليّة، بل إنّ ما هو فيها «وجود العلة» و«وجود المعلول»، لا «سيلانها» و«تغيّرهما»، وما هو «تغيّر» و«حركة» هو لازم ذاتي لإحدى حلقات هذه السلسلة، لا أنّه جزءٌ منها.

وبهذا التحليل يُفتح المجال للجمع بين إشكاليّتي الحدوث الزماني لعالم الطبيعة ودوام الفيض الإلهي.

١٢. التشكيك في مقولة (الآين)

يذهب الطباطبائي إلى صعوبة إثبات مقولة مستقلة باسم «الآين»، ومن هنا حاول إرجاعها إلى مقولة «الوضع»، وعليه فسوف يقل عدد المقولات لديه دون حدوث أي مانع؛ إذ إن حصر المقولات في عشر ليس أمراً عقلياً، بل هو أمر استقرائي.

على أنه رحمه الله لم يشر إلى رأيه النهائي في خصوص هذه المسألة في كتاب نهاية الحكمة، بل سار في طريقة عرضه على مباني الحكماء، إلا أنه قرّر في مبحث وقوع الحركة بأن إثبات مقولة مستقلة بالذات باسم «الآين» محل شك.

ما قدّمناه في الأسطر السابقة هو بعض من إبداعات الطباطبائي الفلسفية، وله رحمه الله إبداعات أخرى لا يسع المجال لتناولها.

قراءة في كتاب بحوث في علم النفس الفلسفي*

بقلم

الدكتور حميد مجيد هدّو

- العراق -

* مجلّة الموسم، موسوعة فصلية تصدرها أكاديمية الكوفة، العدد (٧٧ و٧٨) الخاصّ
بساحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٥٧٦.

الكتاب عبارة عن مجموعة أبحاث في علم النفس الفلسفي جاءت شرحاً مختصراً لمنظومة الحكيم الملا هادي السبزواري، وقد شرح سماحة السيّد الحيدري هذه المنظومة وألقاها على هيئة محاضرات منتظمة على طلابه الذين يولون اهتماماً خاصاً بمثل هذه الدراسات والأبحاث، وبذلك يكون السيّد الحيدري قد سدّ فراغاً كبيراً في حيّز هذه الدراسات الفلسفيّة. وقد استطاع بمقدرته الواسعة التلميذ النجيب النابه الشيخ عبد الله الأسعد أن يجمع ويقرّر هذه الأبحاث بإجازة من أستاذه سماحة السيّد كمال الحيدري وأن يخرجها في كتاب منظم وممنهج فجزاه الله خير الجزاء.

إنّ لمعرفة النفس الإنسانيّة أهميّة خطيرة وجسيمة فهي البوّابة الواسعة التي تفضي بالداخلين منها إلى رحاب معرفة الله عزّ وجلّ. وتاريخ هذه المعرفة طويل يعود إلى أقدم عهودها التي نزلت في هذه الأرض، حيث راح ثلّة في كلّ زمان يتقبّون عن هذه الحقيقة بغية استكناه أمرها واستكشاف أحوالها وأطوارها، ليتسنى لهم اتّخاذ المواقف تجاهها لعمل ما يصلحها وترك ما يفسدها ويضرّ بها^(١). «والبحث عن حال الأمم والتأمّل في سننهم وسيرهم وتحليل عقائدهم وأعمالهم يفيد أنّ الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، كان دائراً بينهم، بل هي مهمّة نفيسة تُبذل دونها أنفس الأوقات وأغلى الأثمان منذ أقدم الأعصار.

ومن الدليل عليه: أنّ الأقوام الهمجيّة الساكنة في أطراف المعمورة كأفريقيا وغيرها يوجد بينهم حتّى اليوم بقايا من أساطير السحر والكهانة والإذعان

(١) من مقدّمة الشيخ عبد الله الأسعد للكتاب: ص ١٧.

٢٣٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

بحقيقتها وإصابتها. والاعتبار الدقيق في ما نقل إلينا من المذاهب والأديان القديمة كالبرهمانية والبوذية والصابئة والمانوية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، كلّ ذلك يعطي أنّها كانت تهتمّ بمعرفة النفس والحصول على آثارها، وإن كانت مختلفة في طريقة تحصيل ذلك...»^(١).

وقد أكّد جملة من أعلام الفكر الإسلامي من القدماء والمحدثين والمعاصرين أهمّية الحثّ على معرفة النفس بوصفها الطريق الموصل إلى معرفة المبدأ والمعاد، من هؤلاء صدر المتألّهين الشيرازي الذي أكّد هذا المعنى بقوله: «مفتاح العلوم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها».

وقال أيضاً: «علم النفس هو أمّ الحكمة وأصل الفضائل، وهي أمّ الصناعة، ومعرفتها أشرف المباحث بعد إثبات المبدأ الأعلى ووحدانيته، والجاهل بمعرفتها لا يستحقّ أن يقع عليه اسم الحكمة وإن أتقن سائر العلوم، فالعلم المشتمل على معرفتها أفضل من غيره»^(٢).

وقال المعلّم الأوّل: «وكّل معرفة فهي في نظرنا شيءٌ حسن، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إمّا لدقتها وإمّا لأنّها تبحث عمّا هو أشرف وأكرم، ولهذا السبب كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أنّ معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة»^(٣).

أمّا الإمام الغزالي الذي سبق الملائم صدرًا بخمسة قرون فكان أكثر تفصيلاً

(١) الميزان في تفسير القرآن للعلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان، قم: ج ٦ ص ١٨١.

(٢) شرح الهداية الأثيرية، للملّا صدرًا الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي: ص ٧ الطبعة الحجرية.

(٣) أوّل كتاب النفس، بنقل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى العربية، نقلاً عن كتاب: مسائل عيون النفس، للعلامة حسن حسن زاده الأملي، الناشر: أمير كبير، طهران، ١٩٩٢ م.

وتوضيحاً كما يعبر عن ذلك مقرّر الكتاب في مقدّمته فينقل قول الغزالي: «تقرير النفس وهل هي باقية أم لا كالقطب لسائر العلوم وله يجدّ المجتهدون ويعمل العاملون، ولا فائدة أعظم منه، فإنّ نبوة الأنبياء والثواب والعقاب والجنة والنار وسائر شؤون الدُّنيا والآخرة المأخوذة عن الرُّسل لا تثبت متى أبطلت هذه المسألة، فإنّ النفس إذا لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبرنا به أو طمعنا فيه باطل...»^(١).

أمّا حسن زادة آملي من المعاصرين فيركّز على مبحث النفس ويعده من غرر المباحث الحكميّة في جميع الصحف العلميّة، وألذّ المعارف وأعزّها بعد معرفة الله تعالى شأنه، معرفة الإنسان نفسه، ويصفها بأنّها من أهمّ المعارف وأجلّها، كيف لا ومعرفتها أمّ الحكمة وأصلها ومفتاح خزائن الملكوت، ومرقاة معرفة الربّ، لكونها مثال مفطرها ذاتاً وصفةً وفعلاً، ولا طريق إلى حصول معرفة الربّ إلّا من خلال معرفة الآفاق والأنفس.

والمرويّ عن الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أيضاً: «الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصرة من اللوح المحفوظ وهي الشاهدة على كلّ غائب، وهي الحجّة على كلّ جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير، وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار»^(٢).

وفي بداية تقديم الكتاب أعدّ الشيخ عبد الله الأسعد بحثاً يعدّ المدخل الأساس لبيان أهميّة معرفة النفس الإنسانيّة والآثار المترتبة عليها وتساءل هل يمكن معرفة النفس الإنسانيّة أم لا؟ فحدّد اتجاهين في هذا المجال:

(١) من شرح قصيدة ابن سينا للمناوي: ص ٨٤ طبع مصر.

(٢) عيون مسائل النفس، حسن حسن زادة آملي، مصدر سابق: ص ٣٧.

الأول: الاتجاه الذي يرى استحالة الوقوف على معرفة الإنسان نفسه مبيّناً الحجج والآراء التي استند إليها أصحاب هذا الاتجاه.

الثاني: الاتجاه الذي يرى أصحابه إمكان معرفة النفس، واستندوا في ذلك إلى مجموعة من الآيات والروايات أيضاً حيث عدّوا أنّ الله أمر نبيه صلى الله عليه وآله أن يُجيب على التساؤل ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ فيجيب القرآن الكريم: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥) أي: إنّ الروح هي من سنخ عالم الأمر.

فالروح موجود أمرّي بمعنى أنّه تعالى أوجده من دون توسّط أسباب محكومة للزمان والمكان والجهة وشبهها، بخلاف بعض الموجودات التي هي موجودات خلقية حيث تستند إليه تعالى بتوسّط الأسباب الكونية التي يكون لها دورٌ في وجودها.

يبدأ الكتاب بشرح أبيات المنظومة للسبزواري، والتي اختار السيد الحيدري للشرح منها (١٨٣) بيتاً؛ يبدأ بالمقصد الرابع: في الطبيعيات، وفيه فرائد، الفريدة السادسة في أحوال النفس، وفيها غرر. حيث يورد النصّ الشعري الذي هو عبارة عن عدد من الأبيات التي نظمها السبزواري، ثمّ يبدأ السيد الحيدري بشرح تلك الأبيات شرحاً فلسفياً؛ فمثلاً في الأبيات الآتية نأخذها كنموذج لعملية الشرح المفصّل في مضمونها ومحتواها؛ يقول السبزواري:

كمال أولٍ لجسم آليّ	نفس تُرى بالدرك والأفعال
إما سماوية أو أرضية	نما وحيوانية نطقية
قد قيل للسما ونفس تنطبع	وقيل نفس جرّدت، قيل جمع
إمكان الأشرف لذا يجليّ	ثمّ لكلّ هي لا لكليّ

يبدأ سماحة السيد الحيدري بشرح الأبيات أعلاه فيقول:

لقد بحث المصنّف في النصّ السابق أموراً ثلاثة أساسية:

الأول: تعريف النفس.

الثاني: الدليل على وجودها.

الثالث: أقسامها.

يبدأ بالأمر الأول حيث يعرف النفس التي سوف يتناو لها في هذه الغرر ليس مختصاً بنفس دون أخرى بل تعريف لعموم النفس بحيث لا يشد عنه قسم من أقسامها.

لقد عرف القدماء النفس ومنهم المعلم الثاني حيث قال في تعريفها: كمال أول لجسم آلي، وهنا يبدأ السيد الحيدري بشرح لفظة «الكمال الأول» ماذا تعني وبين الفرق بين الكمال الأول الذي هو حركة وبين الكمال الأول الذي هو النفس، وكيف ميز الفلاسفة بين الكمالين: الذي في حد الحركة والذي في حد النفس.

ثم يستمر في تحديد الكمال والصورة والقوة للنفس ويتوسع في الشرح وتحديد معنى كل من هذه المفردات.

ويعود إلى تعريف النفس (المفردة الثانية) لجسم آلي، ماذا تعني بالجسم، فالجسم هاهنا هو الطبيعي دون الصناعي، والجسم يأخذ معنى اللفظ الذي يوضع في الحد من الألفاظ الثلاثة المتقدمة، فلو وضع لفظ الصورة كان الجسم المقصود في التعريف بمعناه المادي أي بشرط لا، وإن كان لفظ القوة يكون الجسم موضوعاً، وإن كان لفظ الكمال فيكون الجسم بمعناه الجنسي أي لا بشرط.

أما المفردة الثالثة في تعريف النفس عند المعلم الثاني فهي: الآلي، التي يراد منها أحد معنيين عند الفلاسفة:

الأول: الآلة، بمعنى الأعضاء كاليد والعين والقلب والكبد... إلخ.

الثاني: الآلة بمعنى القوة التي تحرك الأعضاء كالشامة واللامسة والذائقة...

٢٣٤ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

والفرق بين المعنيين مع اشتراكهما في الآلية، أنّ الأعضاء آلات بتوسط القوى، بينما القوى آلات من دون واسطة، وقد رُتبت آثار على الفرق بين الأعضاء والقوى في باب الجناية والدية، فإنّ دية الجناية على السمع وهو قوّة، غير دية الجناية على الأذن وهي عضو.

بما أنّ الآليّ قد أخذ في تعريف النفس، فلا بدّ من معرفة أيّ المعنيين أُريد به، هل أُريد بالآليّ المعنى الأوّل، أم أُريد به المعنى الثاني؟
لقد كان جواب المصنّف رحمه الله بأنّ «المراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالأعضاء».

ثمّ يعرّج السيّد الحيدري على اصطلاح النفس التي أدرجها القدماء وتبعهم المصنّف رحمه الله في الطبيعيات الباحثة عن الجسم، بينما أدرجها صدر المتأهّلين في الإلهيات^(١).

ثمّ يورد السيّد الحيدري الدليل على وجود النفس التي أشار إليها المصنّف السبزواري في عجز البيت الأوّل بعد أن أفرد صدره لتعريفها.
هذا ما أوردناه كنموذج لشرح سماحة السيّد كمال الحيدري لأبيات المنظومة المتعلقة بالنفس.

وبعدها يورد غرراً في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية ويستمرّ في النهج نفسه السابق حيث يورد النصّ ثمّ يبدأ بالشرح، وهنا سنورد عنوانات الغرر مع عنوانات الشروح التي ضمّنها الكتاب، ومن أراد الإفادة والتوسّع فليراجع الكتاب المذكور لاستكمال الفائدة المرجوة.

الأمر الأوّل في غرر المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية: هو عدد من الحواسّ والمشاعر الظاهرة. ثمّ الأمر الثاني في ذكر مواضع القوى في البدن.

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٢٩.

أمّا مواضع المشاعر فيه:

١. موضع اللّمس.

٢. موضع الذوق.

٣. موضع الشمّ.

٤. موضع السمع.

٥. موضع البصر.

ثمّ يشرح تفاضل المشاعر، وبعدها أضواء على الغرر.

وفي ص ٢٤-٥٣ غرر في ذكر الأقوال في كَيْفِيَّة الإِبصار.

الطبيعيّون، الرياضيّون، الإِشراقيّون، الرأْي المختار، ملاحظة السيّد العلامة

الطباطبائي رحمه الله، وقفة قصيرة مع السهروردي، أضواء على الغرر.

يقول السيّد الحيدري: إنّ الطبيعيّين ذهبوا إلى أنّ الإِبصار إنّما يكون بانطباع

شبح المرئي في جليديّة العين وذلك لدى محاذاته للرأْي من دون انفصال أيّ

شيء منه ليحيل إلى العين كي يفعل فيها صورة ماثلة له فيحصل العلم بالمرئي

الذي هو المعلوم بالعرض.

وفي ص ٥٥ غرر في الحواس الباطنيّة التي يحددها السيّد الحيدري في أمور

أربعة: تقسيم المدرك، وتحديد القوّة المدركة، وتحديد القوى المعينة، وضبط

القوى. ثمّ يبحث الحسّ المشترك والخيال هذه الحاسّة الباطنة التي يبحثها من

خلال النقاط الثلاث التالية أيضاً:

الأولى: هل هو؟

الثانية: ما هو؟

الثالثة: هل هو؟

وفي ص ٧٤ غرر في النفس الباطنة، الأقوال الأربعة:

القول الأوّل: النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، أصول النظريّة،

٢٣٦ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

أصالة الوجود، معنى الأصالة، تاريخها، الأقوال فيها، تصوّر جديد، حقيقة

الوجود، اتحاد العقل والعقل والمعقول، مؤسس النظرية

القول الثاني: النفس جسمانية الحدوث والبقاء.

القول الثالث: النفس روحانية الحدوث والبقاء.

ثمّ يعرض إلى شرح وحدة النفس.

القول الرابع: النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء.

ثمّ يختتم البحث والشرح في كلمة بعنوان أضواء على الغرر

وفي ص ٩٥ غرر في ذكر الأدلة على تجرّد النفس الناطقة يمهد للشرح بتمهيد

يتضمّن عشرة أدلة:

الأول: حضور ذاتنا لذاتنا.

الثاني: تجرّد الذوات المرسلّة.

الثالث: كون فعل النفس لا انتهاء له.

الرابع: درك النفس الصور البسيطة.

الخامس: الغناء عن المادّة فعلاً.

السادس: لزوم الإدراك دائماً أو عدمه مطلقاً.

السابع: النفس مستكفية بذاتها.

الثامن: أنّها بحث وجود ظلّ حقّ.

التاسع: لها بلا تراحم كلّ الصور.

العاشر: كلال جسمها كمال الفكر.

ثمّ يرد سماحته شواهد نقلية لتجرّد النفس، منها شواهد قرآنية، وشواهد

من السنة الشريفة.

وفي مبحث أضواء على هذه الغرر يورد السيد الحيدري نظرية المعتزلة،

والأشاعرة، والمشائين، والإشراقيين، والحكمة المتعالية، ثمّ نظرية المصنّف

السبزواري رحمه الله.

وفي ص ١٣٧ «غرر في العقل النظري والعقل العملي». فبعد أن يورد سماحة السيّد الحيدري نصّ المصنّف السبزواري يبدأ بالشرح فيعرض إلى اختلاف العقل النظري عن العقل العملي، ثمّ يعرف العقليين النظري والعملي ويعرض للفروق الأساسية بين العقليين ثمّ يورد كلام المصنّف صاحب المحاكمات المحقّق قطب الدّين البويهى الرازي؛ يكشف فيها عن العلاقة بين العقليين العملي والنظري. وسيقف عند هذا الرأي سماحة السيّد الحيدري لاحقاً حيث اختلّف في العلاقة بين كلّ منهما، فذهب البعض لنفي العلاقة بينهما بينما أثبتّها آخرون على اختلاف في طبيعة هذه العلاقة بين العقليين. أمّا بالنسبة لصاحب المحاكمات فقد اتّضح من كلامه أنّه من القائلين بالعلاقة ما بين النظري والعملي.

أمّا النقطة الثالثة التي بيّنها سماحة السيّد الحيدري فهي بيان المراتب، فمراتب العقل النظري أربع: مرتبة العقل الهولائي، ومرتبة العقل بالملكة، ومرتبة العقل بالفعل، ومرتبة العقل المستفاد.

أمّا مراتب العقل العملي فيعرض لأقسام الفناء وتنزيل الشيخ الرئيس في الإشارات، وإنزالات أخرى، ثمّ الفكرة والحدس وتفسيرات الحدس والإنزال على الإنسان الكبير، ثمّ يورد أضواء على الغرر ودور العقل العملي ثمّ يعرض لمنهج جديد

وفي ص ١٧٩ غرر في أنّ النفس كلّ القوى يشرح سماحته معنى أنّ النفس كلّ القوى والحاجة إلى إثبات القوى.

ثمّ ينتقل إلى غرر في بعض أحوال النفس ويعدها السيّد الحيدري بأنّ هذه الغرر مفردة أخرى يضيفها المصنّف الملاً هادي السبزواري رحمه الله من المفردات التي تعنى بشؤون النفس وأحوالها وذلك إمعاناً في الكشف عن هذا الموجود الذي بين جنبي الإنسان والذي أمر الإنسان أن يزداد معرفةً وتبصّراً

ليكون سلّمه الذي يصعد به إلى العُلا.

فهذه الغرر تكفّلت بيان المغايرة بين النفس من جهة والبدن من جهة أخرى، وقد عرّف المصنّف رحمه الله المغايرة على مستويين:
الأوّل: التغيّر على مستوى الحقيقة والجوهر، وقد عرضه بوجهين.
الثاني: التغيّر بالنسبة لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر، وقد عرفه بوجهين أيضاً.

وهنا يورد سماحة السيّد الحيدري عرضاً للمستويين تبعاً:
المستوى الأوّل: التغيّر على مستوى الحقيقة والجوهر.
المستوى الثاني: التغيّر لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر.
ثمّ يعرض لرأي أفلاطون وقدم النفس، وفي آخر الشرح يلقي بعض الأضواء على هذه الغرر (ص ١٩٩).

وفي شرح لأبيات المصنّف السبزواري في إبطال التناسخ شرع السيّد كمال الحيدري في تحديد مصطلح التناسخ وأهمّية البحث فيه والأدلة على إبطاله حيث أورد دليلين: الأوّل: دليل المشاء، وعليه إشكالان. والدليل الثاني: دليل صدر المتأهّين، ومن ثمّ سلّط الأضواء على غرر إبطال التناسخ.

١. بداهة البطلان.

٢. إشارة لنظرية

ثمّ يشرح في غرر تالية أقسام التناسخ فيعرض للتناسخ بالمعنى الأعمّ والأخصّ والضوابط الخمس للتقسيمات ثمّ يسلّط أضواءه على تلك الغرر.

وفي ص ٢٣٣ الفريدة السابعة في بعض أحكام النفوس الفلكية
وفي ص ٢٤٥ في النبوات والمنامات وفيه فرائد: الأولى في المشتركات بينهما،
وفيها غرر منها: غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها؛ فبعد أن يورد سماحة السيّد
الحيدري النصّ الشعري لمنظومة السبزواري بهذا الخصوص يبدأ بشرح الأبيات

حيث يقدّم فهرسة لمواضيع هذا القسم من المنظومة وهي موضوعات متداخلة ومتشابكة حتى تكون عوناً في تناول هذه الموضوعات بشكل أوضح وأطوع في الحفظ والانتقال من موضوع إلى آخر، فهذه الغرر تتناول عدّة موضوعات رئيسة أهمّها:

١. بيان حقيقة النوم وسببه.

٢. بيان أنّ النوم نافذة تطلّ من خلالها النفس على الغيب.

٣. بيان موانع النفس من الاضطلاع على ما عند المفارقات وبيان واقع هذه

الموانع التي هي:

أ. النوم ب. الصفاء ج. الاضطجار د. الموت بشقيّه: الطبيعي القهري

والاختياري.

٤. بيان أقسام الصور التي تدركها النفس حال النوم وحكم كلّ منها.

كلّ هذه الموضوعات يشرحها سماحة السيّد الحيدري شرحاً مفصّلاً معزّزاً شرحه بجملة من آيات الذكر الحكيم ثمّ يعرض إلى سبب النوم، وهنا يحدّد المصنّف السبزواري سببين اثنين وهما وغيرهما من الأسباب التي تذكر للنوم إنّما هي استقرائية أولاً، وقائمة على أصول موضوعة ثانياً.

ثمّ يشرح السيّد الحيدري أنّ النوم يعدّ نافذة للنفس على الغيب، ثمّ يحدّد دوافع الموانع، فبعد أن وضع المصنّف رحمه الله يده على الداء - وهي خطوة مهمّة في العلاج - راح يصف الدواء الذي يزيل ذلك الداء، ولكنّ البعض يوغل في تلمّس الأدوية والأمراض ويجهد نفسه في تتبّع ذلك وتقصّيه، ولكن من دون أن يكلف نفسه عناء محاولة وصف الدواء ليتّم العلاج ويكمل ولينعم الجميع بالصحة والسلامة. وهنا يتصدّى السيّد الحيدري ليعرض ما يرفع مانع النفس من الاتصال بالمفارقات. فيشرح دوافع الموانع التي ذكرناها، ويعرض لأهميّة التعبير.

٢٤٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

وفي ص ٢٧٥ غرر في تلقّيات النفس في اليقظة عن المبادئ، يقول السيّد الحيدري في شرحه لتلك الغرر بأنّ مدركات النفس حال يقظتها عندما تتّصل بالمبادئ العالية فإنّها تدرك من خلال هذا الاتّصال صوراً ومعاني، لكنّ النفس تارةً تكون المتخيّلة عندها قويّة بحيث تكون قادرة على نزع الحسّ المشترك من تعلّقات الحواسّ الظاهرة التي تشدّها إلى عالمها فتحول دون إدراكها لما تتلقّاه من المبادئ حال يقظتها فإذا تمّ الأمر يأتي دور المتخيّلة حيث تقف أمام أقسام عدّة ممّا أدركته النفس حال ذلك الاتّصال.

وفي ص ٢٧٧ غرر في أحوال النفس، وبعدها غرر في بيان بعض أحوال النفس في المنام وعلاقة النفس بالبدن. كلّ ذلك استطاع سماحة السيّد الحيدري أن يشرحه للقارئ والمتلقّي شرحاً وافياً مبنياً على أسس فلسفيّة وعرفانيّة موثقة وصائبة.

يقول السيّد الحيدري: لما كان الكلام في الغرر السابقة في مدركات النفس ومرئياتها لدى اليقظة حال الاتّصال وما لتلك المدركات من أحكام، أراد أن يتعرّض في هذه الغرر لما تراه النفس لدى اليقظة أيضاً لكن من دون أن تتّصل بالمبادئ العالية، حيث لم يعتبر لها قيمة، ومثل هذه المدركات تسمّى أموراً شيطانيّة كما تسمّى المدركات لدى النوم حال عدم الاتّصال بأضغاث الأحلام. وقد عدّ الأغوال (جمع غول) مثلاً لهذه المدركات أيضاً، «وكونها - الجنّ والغول والشياطين - كذلك لا ينافي وجودها الخارجي؛ لأنّ الخيال مظهرها وإن لم تكن منطبعة فيه كما في المرأة تظهر صورها من غير أن تكون منطبعة فيها...»^(١).

وفي مبحث في أصول المعجزات والكرامات وهي الفريدة الثانية في

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٢٨٣ نقلاً عن حكمة الإشراق وشرحها للقطب الشيرازي: ص ٥٢٩.

الكتاب، شرح السيّد الحيدري مسألة مهمّة تناولها المصنّف السبزواري وهي أنّ الإنسان لكي يتصرّف في الخارج المحيط به تصرّفًا خارقًا لما اعتاده الناس وألفوه فما الذي يجعله بمستوى القيام بمثل هذه الخوارق، حيث إنّ الإنسان المتعارف لا يمكنه القيام بمثل هذه الغرائب التي يقوم بها أناس من طراز خاصّ؟ والجواب هو ما حملته على عاتقها هذه الفريدة حيث بيّنت أنّ منشأ الإعجاز وأصله هو قوّة النفس التي تستحصل من تقوية العلامة أي القوّة النظرية بحسب الطاقة البشريّة، وتقوية التخيل حتّى ينتزع البنطاسيا من هيمنة الحواسّ عليه، وتقوية العمّالة أي الجانب العملي من النفس، فإذا تمّ للإنسان ذلك أمكنه أن يقوم بأفعال لا يمكن أن يقوم بها غيره، ممّن لم يصل إلى هذا المستوى من قوّة النفس (ص ٢٨٧-٢٨٨).

ثمّ يشرح السيّد الحيدري الأصول الثلاثة للإعجاز أو الكرامة، ويستخلص كلّ ما عرض في هذا الموضوع أنّ ما للنفس من أثر بحسب ما لها من الرفعة والشدّة بأربعة آثار وهي واردة في كلمات محيي الدّين بن عربي:
الأثر الأوّل: إيجاد الصور المادّية والمجرّدة في صقع النفس، وهذا مُتاح لعامة الناس.

الأثر الثاني: الإيجاد والتصرّف في وهم الآخرين وخيالهم كفعل السحرة.
الأثر الثالث: التصرّف الخارجي لما ليس موجود فيه، كالذي فعله مَنْ عنده علم الكتاب حيث جاء بعرش بلقيس قبل أن يرتدّ طرف سليمان عليه السلام إليه.

الأثر الرابع: إيجاد الأبدال، حيث يكون لمن عنده مثل هذه القدرة إيجاد أبدال عدّة في آن واحد وفي أكثر من مكان، ولا يلزم من هذا الإيجاد اجتماع الأمثال.
ويعقد السيّد الحيدري فصلاً لبيان الفرق بين السحر والطلّسات والنيرنجات. كما يبحث موضوع الهورقلييا، وهذه الكلمة استعملها السهروردي

٢٤٢ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

في كتبه الحكمية على ما هو ديدنه في تغيير الاصطلاحات الرائجة في الصحف العقلية، والإتيان بكلمات أخرى، وبعده أتى صدر المتألمين وغيره في بعض رسائلهم العقلية ويعني بها عالم المثال الذي فيه مدن كـ «جابر صا» و«جابلقا»^(١).

وفي الفريدة الثالثة في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية، في هذا المبحث يقف السيّد الحيدري قليلاً ليسلّط بعض الضوء على تلك الغرر فيقف قليلاً عند العلم الفعلي لمدخلته الواضحة في ما نحن فيه - على حدّ تعبيره - وقد تناول هذا الموضوع السيّد الحيدري في كتابه «التوحيد» حيث قال في بيان معناه: إنّه العلم الذي يكون المعلوم تابعاً له لا أنّه يكون تابعاً للمعلوم كما في العلم الانفعالي^(٢).

وقد نقل السيّد الحيدري كلاماً لابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»: «الصور العقلية قد يجوز أن تسبق الصورة أوّلاً إلى القوّة العاقلة ثمّ يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثمّ تجعله موجوداً، ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني»^(٣)، وفيه تصريح واضح في أنّ علم الله سبحانه علمٌ فعليّ لا انفعاليّ، «فإنّ علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإنّ الأشياء معلومة له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها نظير علومنا وإدراكاتنا وهو ظاهر»^(٤).

فإذن العلم الفعلي يكون سبباً لوجود المعلوم بخلاف الانفعالي حيث يكون

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٣٠٣-٣٠٤، وتعليقة الشيخ حسن حسن زادة على شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٥٣ نشر: ناب.

(٢) التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين، قم: ج ١ ص ٢٦٥.

(٣) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، نشر: البلاغة، قم: ج ١ ص ٣٨٦.

(٤) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٤ ص ٢٨-٢٩.

مسبباً عن وجود المعلوم، وهذا ما يراه السيّد الحيدري.

في مبحث المعاد وهو المقصد السادس فرائد كثيرة تتعلق بالمعاد الروحاني والمعاد الجسماني وفي بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن المادّي، ويختتم الباب هذا في بيان دفع الشبهات الواردة على القول بالمعاد الجسماني.

ففي موضوع المعاد الروحاني يُبيّن لنا سماحة السيّد الحيدري معنى هذا المعاد ثمّ يشرح حال النفوس المرتقبة إلى ذلك العالم، وبعدها يقارن بين العالم العيني والعالم العقلي ثمّ يبيّن ما يمكن اعتباره صفة ثانية للنفس الخاصّة.

وفي ص ٣٢٤ يتحدّث السيّد الحيدري عن حضوريّة العلم للنفس الكاملة أمّا في المعاد الجسماني فيغوص السيّد الحيدري في هذا المبحث ويورد آراء الموافقين والمخالفين

وفي الفريدة الثالثة في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي، هنا يواصل سماحة السيّد الحيدري شرحه لأبيات المنظومة متناولاً رأي صدر المتألّهين.

وأخيراً يبدأ سماحته في بيان دفع الشبهات التي لا تقول بالمعاد الجسماني وتنفي ذلك، وردّ السيّد الحيدري قائم على قرع الحجّة بالحجّة وإيجاد الدليل العقلي والنقلي لإثبات صحّة الرأي القائل بالمعاد الجسماني.

وألحق بالكتاب قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدها السيّد الحيدري والتي بلغت ٦٢ مصدراً ومرجعاً. وبعدها فهرست عامّ للموضوعات. يقع الكتاب في ٣٩٧ صفحة وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

قراءة في كتاب
فلسفة صدر المتألهين
(مدرسة الحكمة المتعالية .. المنهج والمحتوى)

بقلم

الشيخ خليل رزق

- لبنان -

تنقسم المدارس الفلسفية عموماً إلى ثلاثة أقسام:

المدرسة الأولى: المدرسة المشائية.

المدرسة الثانية: المدرسة الإشراقية.

المدرسة الثالثة: مدرسة الحكمة المتعالية.

أما المدرسة المشائية فلها امتدادات، أو ربّما أُسست في الجوّ الفلسفي اليوناني على يد أرسطو كرمز ومؤسس، ثمّ كان لها امتدادات، في الجوّ الإسلامي، وكان ابن سينا وحلقات أخرى - ربّما في الجوّ الإسلامي - من دعائم هذه المدرسة. وأُسست المدرسة الإشراقية في الجوّ الفلسفي اليوناني كالمشائية، وقد كان المؤسس للإشراق أفلاطون على مستوى المنهج والمحتوى والمقولات، وصار لها امتداد في الجوّ الفلسفي الإسلامي، وانبثقت من داخل الجوّ الإسلامي مدرسة ثالثة لم تتأثر بالمقولات اليونانية، بل نشأت ونمت في التربة الإسلامية، وأبصرت النور في أحضان العصر الإسلامي، وكانت بمثابة الحلقة التأسيسية للفلسفة الإسلامية، ونعني بها مدرسة الحكمة المتعالية.

وهذه المقدمات في الحديث عن المدارس الفلسفية لابدّ منها لأنّها تُعتبر حلقة الوصل مع ما نصبو إليه وهو تحديد معالم المدرسة الفلسفية لصدر الدّين الشيرازي، وأين تقع مقولاته ومدرسته الفلسفية من بين هذه المدارس.

ولعلّ الملاكات والضوابط التي تجعلنا نحكم على الاتجاه الفلسفي لهذا، والاتجاه الفلسفي لذلك وكونه يشكّل مدرسة فلسفية أو لا، هي ضوابط ثلاثة:

• الأولى: ضابطة المنهج، بأن يكون الفيلسوف صاحب منهج مستقلّ،

والمنهج في التعريف المعاصر يُطلق على معنيين:

الأوّل: طريقة تنظيم التفكير، وهي مجموعة أدوات تُفترض ويُنظر إليها على

أتمها محددات التفكير.

والثاني: أداة توليد المعرفة.

• الثانية: ضابطة المحتوى، بأن يكون المنهج متميزاً في محتواه الفلسفي، وفي مقولاته الفلسفية.

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

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

نعم، يقع التجديد في هذه المدرسة في المحتوى والبصمات التي تركها هذا المحتوى، فالمدرسة المشائية كانت تعتمد في إثبات الدليل على العقل ليس إلا، ثمّ تبدأ عملية الاستدلال للاستفادة من المنهج الموجود عندها لإثبات ذلك المطلوب، أو ذلك المدعى الذي وصلت إليه.

أمّا المدرسة العرفانية فكان منبعها القلب، ونعني به الكشف والعرفان. وللتمييز بين هذين الطريقتين في الاستدلال (طريقة العقل وطريقة القلب أو الكشف) نأخذ مثلاً على ذلك النار، فمن خلال وجود الدخان نصل إلى معرفة وجود النار، فحيث إنّ الدخان أثر يحتاج إلى مؤثر، فلا بدّ أنّ هناك مؤثراً، ومن خلال خصائص هذا الأثر نستطيع الوصول إلى معرفة أنّ المؤثر هو وجود النار، ومن دون ذلك لا يمكن أن تصل إلى حقيقة النار.

وأيضاً عندما ننظر إلى هذا العالم نجد فيه الإتيقان والدقة في الصنع والعلم

والقدرة، فنقول حينئذ بأن المؤثر الذي أوجد هذا العالم لا بد أن يكون حكيماً عالماً قادراً ونحو ذلك من الصفات. وهذه هي الطريقة العقلية التي ترى أن الوصول إلى المؤثر يكون من الخصائص التي تكتشفها في الأثر.

وهناك طريقة ثانية لفهم المؤثر وهي أن تقترب من النار فتضع يدك في النار مباشرة أو قريباً منها فتشعر وتحس بالحرارة وجداناً، فلا يقال عندئذ أن هناك مؤثراً له حرارة، أو أنك علمت بصورة الحرارة، بل علمت بالحرارة هنا وجداناً. فالفلسفة المشائية أو البحثية تعتمد الطريق الأول، أي تعتمد الصورة والعلم الحسولي وعن طريق ذلك تحاول أن تقيم البرهان. أمّا المدرسة العرفانية فإنها ترى أنه بالرياضات وبتهديب القلب وبصقل النفس يمكن إقامة الدليل والبرهان، فالبون شاسع بين الطريقتين والمدرستين؛ لأن الأولى تريد أن تتعرف على المؤثر من خلال الأثر، والثانية تريد التعرف عليه من خلال وجدان المؤثر، لا من خلال خصائصه.

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

إلى أن جاء صدر المتأهين فأخذ الحكمة المشائية البحثية كاملة، وكان مع ذلك عارفاً فاستطاع أن يكتشف أو يصل بالوجدان وبالعرفان إلى هذه المدّعات، ثم أقام برهاناً على صحتها.

فالدعاوى التي كانت تدّعيها المدرسة العرفانية لم تكن عندها من الأدلة ما يثبتها، فصارت مقولاتها غير قابلة للانتقال؛ وذلك من قبيل البصير الذي يرى الشيء ثم يقول للأعمى: أنا رأيت كذا، فيقول له الأعمى: ما الدليل؟ فيجيب:

أنت لا بصر لك حتّى أريك ما أراه. ولكنّ لسان حال صدر المتألّهين لصاحب الحكمة المشائيّة البحثيّة: أنا أرى الشيء، وأعبّر عنه بلغتك؛ لأنّك قادر على رؤية ما أرى بالاستدلال والمنطق؛ فإنّ لغة الاستدلال والمنطق هي لغة المشائين، وبها خاطبهم صدر المتألّهين وأثبت مقولات العرفاء من خلال العقل أو البرهان، واستطاع أن يجعل مدّعيات العارف وكشفيّاته بالقلب مدّعيات ثابتة بالمنهج العقلي، وفي هذا الصدد يقول: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»^(١).

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

والتكلّمون وإن كانوا قد سبقوا صدر المتألّهين في الاستفادة من المنهج العقلي لإثبات كلّ ما ورد في المعارف في الآيات والروايات، لكنّ هناك فرقاً بين وظيفة المتكلّم ووظيفة الحكيم. فصدر المتألّهين دخل إلى المعارف الدينيّة بعنوان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م: ج ٦ ص ٢٦٣.

كونه فيلسوفاً لا متكلماً، أمّا المتكلم فدخل إليها على أساس اعتبارها من المسلمّات التي يريد أن يدافع عنها. هذه المعارف بالنسبة إلى صدر المتأهّلين هي قواعد فلسفيّة عقليّة مبرهنة. لقد تزوّد بسلاح العقل وجاء إلى هذه المعارف، فما وجدها تتوافق مع العقل والبرهان العقلي قبلها، وما وجدها لا تتوافق حاول أن يتصرّف في ظهورها.

فالمتكلم ينطلق من النصّ، والحكيم ينطلق من العقل لا من النصّ، ويستفيد من الدّين كمنبع من منابع المعرفة، فإن ثبتت الدعوى بالعقل والبرهان قبلها، وإلا ردّها أو انصرف عنها.

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

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

فهو يعتقد أنّ كلّ ما جاء في القرآن وفي الروايات قابل لإقامة البرهان العقلي عليه، وهي ليست مجرد مدّعيات فقط، أو ما يعبر عنها بأنّها أمور ميتافيزيقيّة وخارجة عن القدرة فيجري التعبّد بها من حيث إنّ الشارع المقدّس أمرنا بالإيمان بها. كلا، الأمر ليس كذلك. ومن هنا سمّيت هذه المدرسة بالحكمة المتعالية، وهي لم تكن موجودة، بل هي مستحدثة على يد صدر المتأهّلين. نعم، في كلمات الشيخ الرئيس ابن سينا وردت هذه العبارة في كتاب الإشارات، في مبحث الوجود وعمله حيث يقول: «ثمّ إنّ ما كان يلوحه ضربٌ من النظر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٨ ص ٣٠٣.

مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية»^(١).

وفي شرح هذه العبارة يقول المحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليه:
«وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأنّ حكمة المشائين حكمة
بحثية صرفة (أي منبعها العقل) وهذه - أي المسألة التي أشار إليها ابن سينا -
وأمثالها إنّما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق. أي: لا بدّ أن نجتمع فنأخذ
هذا المنبع وذاك، ثمّ نقيم البرهان على ما يدعيه الكاشف.

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

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

(١) الإشارات، والتنبيهات، ابن سينا، شرح: الطوسي والرازي، مؤسسة النعمان، بيروت،

موجودة في كلمات القيصري شارح الفصوص أيضاً.
 وبهذا تركت مدرسة صدر المتأهلين بصماتها في الفلسفة الإسلامية لأنها
 فتحت منابع متعدّدة، فأعطت من منبع الدين ومنبع العرفان ومنبع البرهان
 كمنهج للإثبات، وبذلك فتحت آفاقاً جديدة للمعرفة باعتبار أنّ كشف العارف
 لا ينتهي ولا يقف عند حدّ معيّن، بل يبقى ويستمرّ، والمعارف التي جاء بها
 القرآن الكريم والتي وردت في روايات النبيّ صلّى الله عليه وآله وأهل بيته
 عليهم السلام أيضاً تتجدّد ويستطيع كلّ إنسان أن يحقّق فيها ويستخرج منها
 كنوزاً للمعرفة.

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

تمايز الاتجاه الفلسفي

من المواضيع التي ينبغي الإشارة إليها المعيار الذي نستطيع في ضوئه تحديد
 الاتجاه الفلسفي لكلّ مدرسة من المدارس الفلسفية الموجودة؟ أي: كيف يكون
 هناك اتجاه فلسفي يمثل مدرسة معينة، واتجاه فلسفي آخر لا يمثل مدرسة، أو
 القول مثلاً بأنّ الاتجاه الفلاني يمثل المدرسة الفلسفية؟
 عندما نقول بأنّ هناك مدارس فلسفية فإننا تارة نتكلّم على مستوى المنهج،
 وأخرى نتكلّم على مستوى المحتوى. فالمدارس الفلسفية تفرق بعضها عن

بعض على مستوى المنهج - كما تقدّم - أو فقل على مستوى طريقة التفكير والاستدلال، أو المنطق إن صحّ التعبير، وبتعبير أدقّ: هذا المنهج هو منطق التفكير وكيفية التفكير للوصول إلى النتائج المطلوبة، وكذلك تختلف هذه المدارس ليس على مستوى المنهج فحسب، بل على مستوى المادّة والمحتوى والمضمون أيضاً، إذ إنّ في عمليّة الاستدلال توجد عندنا مادّة ويوجد عندنا منهج، وبتعبير المناطقة توجد هيئة وتوجد مادّة، وقد يكون المنهج واحداً بين المدارس الفلسفيّة، ولكنّ المحتويات التي يُراد إثباتها تختلف من مدرسة إلى أخرى، أو العكس. أي: يكون المحتوى واحداً، ولكنّ المنهج لإثبات هذا المحتوى ولإثبات هذه المادّة وتلك الدعوى مختلف.

والمدارس المعروفة في الفلسفة خصوصاً في الفلسفة الإسلاميّة، يمكن تقسيمها إلى المدرسة المشائيّة، والمدرسة الإشراقية، ومدرسة الحكمة المتعالية، وهذه المدارس بعضها له وجود حقيقيّ كمنهج ومدرسة قبل المدرسة الإسلاميّة، وبعضها ليس كذلك. فمثلاً عندما نأتي إلى المدرستين المشائيّة والإشراقية نجد بأنّ هاتين المدرستين كمنهجين موجودتان في الفلسفة اليونانية التي ابتدأت كمنهج قائم على يد أفلاطون، أمّا بالنسبة لسقراط فإنّه وإن كان فيلسوفاً لكنّه لم يأت منه أيّ أثر يدلّ على وجود مدرسة فلسفيّة في زمانه، وإنّما المدرسة الفلسفيّة بدأت كمدرسة على يد أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وبعد ذلك تجد تلميذه أرسطو أيضاً له منهج في الفلسفة يختلف تماماً عن المنهج الذي اتّخذه أستاذه أفلاطون.

**التجديد الفلسفي في فكر العلامة الحيدري؛
نظرية أصالة الوجود نموذجاً
قراءة في كتاب الفلسفة (١-٣)**

بقلم

الشيخ قيصر التميمي*

- العراق -

لقد تميّزت الحوزة العلميّة في قم المقدّسة باهتمامها البالغ بالعلوم العقليّة، والفلسفة من تلك العلوم التي حظيت باهتمام كبار العلماء والأساتذة، حيث تصدّوا لتحقيق أبوابها وفصولها، وتدرّسها لطلاب العلوم الدينيّة؛ وقد صدرت في هذا المجال - خصوصاً في الآونة الأخيرة - الكتب والتأليفات المتنوّعة، والمناهج الدراسيّة المختلفة، والتعليقات والشروح الدقيقة والعميقة.

وقد كان أستاذنا السيّد كمال الحيدري من أبرز الأساتذة الذين تصدّوا للبحث والكتابة والتدريس في هذا المجال، وكان يحدوه لخوض غمار هذا العلم - كتاباً وتدرّساً - الشعور بالمسؤوليّة، وحاجة الوسط العلمي إلى أساتذة أكفأ، يعطون للفلسفة حقّها ومكانتها، ويبينون دورها وتأثيرها في العلوم البشريّة والدينيّة.

وهذا هو الدور الذي اضطلع به السيّد الأستاذ، حيث قام بتدريس أهمّ الكتب والمناهج الدراسيّة في هذا المجال، منها كتابا «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» للعلامة الطباطبائي، ومنها «شرح المنظومة» للحكيم السبزواري، وأهمّها كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة» للفيلسوف الكبير صدر المتألّهين الشيرازي، ذلك الكتاب الذي كان وما يزال منذ تأليفه إلى يومنا الحاضر هو المصدر الأساس والمنهج الأوّل والأعلى لتدريس الفلسفة في الحوزات العلميّة. ولقد قال صدر المتألّهين في وصف هذا الكتاب الجليل: «أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلّا من عنى نفسه بالمجاهدات العقليّة حتّى يعرف المطالب، ونبّهت في فصوله إلى أصول لا يطّلع على مغزاها إلّا من أتعب بدنه في الرياضات الدينيّة، لكي لا يذوق المشرب، وقد صنّفته لإخواني في

الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين؛ لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء»^(١).

وكان سيدنا الأستاذ بحق من جملة أولئك العلماء والأساتذة الذين وقفوا على حقائق هذا الكتاب، واستطاعوا فك رموزه والوقوف على عمق ما جاء فيه من المطالب، فقام بتدريسه لجمع من طلبة العلوم الدينية في قم المقدسة، وقد امتاز بالدقة والعمق والوضوح في البيان.

والذي يميز أبحاث السيد الأستاذ في هذا المجال، ابتناؤها على أساسي الأصالة والتجديد، حيث نجد المناقشات الدقيقة لأهم الأصول والقواعد الفلسفية في إطار الضوابط العلمية والاستدلالات الرصينة والمحكمة، والتأسيس في الوقت ذاته لأصول وقواعد جديدة تفتح النوافذ والآفاق أمام فلسفة حديثة يفسر بعضها بعضاً ويرتبط أولها بآخرها.

والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فللأستاذ مناقشات ونظريات جديدة تؤكد ما ذكرناه، من قبيل المناقشة في قاعدة الواحد وفي قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) وفي قاعدة التشكيك الصدراي، وفي القول بالوجود الرابط والتعلقي لجميع موجودات عالم الإمكان، وما يرتبط أيضاً بالمقولات الماهوية، والقول في العلم الحسولي والحضوري ومسألة اتحاد العقل والعامل والمعقول، وكذا ما يتعلّق بمسائل الإلهيات بالمعنى الأخص؛ وغير ذلك من البحوث والقضايا الفلسفية التي أضحت في زماننا من المسلمات والمقدسات التي لا ينبغي التشكيك فيها، ولكن الأستاذ تحطى هذه الطريقة التقليدية، وطرح التساؤلات والنقاشات ذات البعد العلمي الدقيق في كل ما ذكرناه، وأعطى تفسيرات

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة صدر الدين الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م: ج ١ ص ٩.

وتصورات ونظريات جديدة و متميزة في هذا المجال.

ولكن حيث إنّ هذا المقال مبنٍ على الاختصار والإيجاز، نحاول لتأكيد ما ذكرناه من التأصيل والتجديد في فكر السيّد الأستاذ، التعرّض لأهمّ نظريّة فلسفيّة طرحت بشكل جادّ وواسع في المدرسة الصدراتيّة، وقد بنى عليها أتباع هذه المدرسة مجموعة من المسائل والأصول المهمّة التي تعطي لتفصيلات المسائل الفلسفيّة وجهة أخرى ما يميّزها عن المدارس الفلسفيّة الأخرى.

تلك هي نظريّة أصالة الوجود، التي تعدّ من الأصول المستحدثة في الفلسفة الإسلاميّة على يد صدر المتألّهين؛ إذ أفرد لها عنواناً خاصّاً واستدلّ عليها في كتبه الفلسفيّة من قبيل كتاب الأسفار والمشاعر وغيرهما؛ وتعدّ هذه النظرية من أهمّ المفصل الأساسيّة في مدرسة الحكمة المتعالية، وقد لا نجد مسألة من المسائل الفلسفيّة عند صدر المتألّهين لا تعتمد في بيانها أو الاستدلال عليها على مسألة أصالة الوجود.

والأستاذ بعد أن قبل هذه النظرية في شرحه لكتاب الأسفار، وأثبت بدهتها، واستدلّ عليها أيضاً بأدلة واضحة ومتظافرة، في قبال من ينسب إليهم القول بأصالة الماهية أو القول بأصالة الوجود والماهية معاً، بعد ذلك كلّ تصدّي لإعطاء قراءة جديدة لهذه النظرية، تختلف تماماً عن القراءة المألوفة والمتعارفة للنظرية بين المتأخرين من الحكماء والفلاسفة، ثمّ أبرز بعد ذلك أهمّ الفوارق بين القراءتين وأهمّ النتائج المترتبة على ذلك، وأثبت أيضاً أنّ أدلة أصالة الوجود التامة والمعتمدة إنّما تثبت القراءة التي يذكرها للنظرية دون بقيّة القراءات الأخرى.

والحقّ يُقال: إنّهُ لو ثبتت تلك القراءة الجديدة فإنّها تعطي للفلسفة وجهة أخرى تنسجم وتتناغم مع العقل البشري بصورة عامّة، وتجعل الفلسفة مثاني ينعطف بعضها على البعض الآخر، وهذا ما سوف يتّضح جلياً من النتائج والآثار المترتبة على هذه القراءة المستحدثة لنظرية أصالة الوجود.

نحاول في ما يلي أن نستعرض هذه النظرية بنحو الإيجاز، مع ذكر أهم أدلتها، ثم نعطف الكلام إلى القراءات المتصورة لتلك النظرية، وإثبات القراءة التي يختارها الأستاذ، مع ذكر الفوارق وأهم النتائج والآثار المترتبة عليها.

وفي هذا الضوء يقع الكلام ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: بحوث تمهيدية لاستيضاح النظرية.

المبحث الثاني: أدلة نظرية أصالة الوجود.

المبحث الثالث: قراءات نظرية أصالة الوجود.

المبحث الرابع: الفوارق بين قراءات نظرية أصالة الوجود.

المبحث الخامس: النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود.

(١) بحوث تمهيدية لاستيضاح النظرية

هناك مجموعة من البحوث ينبغي معرفتها قبل الشروع في بيان المراد من نظرية أصالة الوجود، نشير لها هنا بنحو الاختصار:

أ. بداهة الواقعية

بمعنى: أنّ هناك واقعية ما نثبتها بالضرورة والوجدان، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها في الجملة؛ ومرادنا هنا الواقعية بالمعنى الأخص، وهو الثبوت الخارجي والتحقق العيني؛ ولا نريد الواقعية بالمعنى الأعم التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنع.

ب. انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية

إنّ تلك الواقعية عندما نواجهها وتنعكس في أذهاننا، فإنّها تنحلّ بحسب التحليل الذهني إلى نحوين من المفاهيم على أقلّ تقدير؛ أحدهما حاكٍ عن حيثية ما به الاشتراك وهو مفهوم الوجود، والآخر يحكي عن حيثية ما به الامتياز وهو

مفهوم الماهية.

ومرادنا من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الخاص، في قبال الماهية بالمعنى الأخص والماهية بالمعنى الأعم، فهي أعم من الأول وأخص من الثاني، حيث تطلق بهذا المعنى على كل ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، فتشمل الماهية بالمعنى الأخص والمفاهيم الفلسفية كمفهوم القدرة والحياة والعلم، ولا تشمل الوجود ولا العدم.

وهذا المعنى للماهية وإن لم يكن متداولاً في كلمات المتأخرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، إلا أنه ورد كثيراً في عبارات صدر المتألهين وغيره من الحكماء السابقين^(١).

والمعروف بين المتأخرين من الحكماء أن المراد من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأخص، ولكننا نعتقد أن هذا التخصيص لا وجه له؛ إذ كل ما هو غير الوجود يشكّل النحو الثاني من المفاهيم التي تحكي الواقعية في قبال مفهوم الوجود، سواء كانت ماهية بالمعنى الأخص أم لا، لأن كل مفهوم من المفاهيم يشترك مع الماهية بالمعنى الأخص في كونه من حيث ذاته ليس إلا هو، لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم.

ج. زيادة الوجود على الماهية

ذكر المتأخرون من الحكماء أن مفهوم الوجود يغير مفهوم الماهية ذهنياً وتصوراً، وأوردوا لإثبات ذلك مجموعة من الأدلة^(٢).

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، شرح: الطوسي والرازي، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٢م: ج ٣ ص ٤١، التعليقة رقم (١)، وكذا الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠١ وج ٦ ص ١٤٤.

(٢) انظر: دروس في الحكمة المتعالية، السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم: ج ١ ص ١٧٨.

ولكن الذي نراه هنا أنّ الزيادة والغيرية بين الوجود والماهية لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيرية بينهما بلحاظ عالم نفس الأمر أيضاً؛ وهو ظرف الثبوت والواقعية بالمعنى الأعمّ الذي يسع الصوادق كلّها، سواء كانت واقعيّات عينيّة أم عدميّة.

إذن لا إشكال في تحقّق الزيادة والغيرية والمفهوميّة بين الوجود والماهية، وهناك أيضاً زيادة وغيرية نفس أمرية، ولكن لا توجد أي زيادة أو غيرية بينهما بلحاظ الواقع الخارجي.

د. معنى الأصالة والاعتبار

تطلق الأصالة والاعتبار في كلمات الحكماء على معنيين مختلفين:

المعنى الأوّل: التحقّق في الأعيان وعدمه

الأصيل بهذا المعنى هو الذي ينال مرتبة الثبوت الخارجي، والاعتباري هو الذي لا عينيّة له في الخارج؛ وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع ما سيأتي من التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث فسّروا أصالة الوجود بالتحقّق في متن الأعيان، واعتبارية الماهية بأنّها أمرٌ عدميٌّ متزعّج من حدّ الوجود ومنتهاه.

المعنى الثاني: التحقّق في الأعيان بالذات وعدمه

الأصيل بهذا المعنى هو المتحقّق في الخارج بذاته بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة لحمل الموجوديّة عليه، فلأصالة بهذا المعنى ركنان أساسيان:

١. أن ينال الأصيل مرتبة التحقّق الخارجي.

٢. أن يكون تحقّقه بذاته بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة.

وإذا فقد أحد هذين الركنين أو كلاهما يكون الأمر اعتبارياً، فقد يكون للاعتباري تحقّق في الخارج، ولكن ليس تحقّقاً بالذات، بل مع الحيثيّة التقيديّة،

فيكون معنى اعتبارية الماهية حينئذ أنها ليست متحققة بالذات في الواقع العيني، وإنما تحتاج في تحققها إلى الغير وهو الوجود، فالوجود حيثية تقييدية لا تصاف الماهية بالموجودية، وهذا هو المقصود من اعتباريتها في قبال القول بأصالة الوجود. وبناءً على هذا المعنى تكون جميع المفاهيم غير مفهوم الوجود اعتبارية، لأن مفهوم الوجود هو المفهوم الوحيد الذي له تحقق عيني بذاته بلا حيثية تقييدية، وأمّا المفاهيم الأخرى فالوجود حيثية تقييدية في حمل الموجودية عليها، سواء كانت ماهية بالمعنى الأخصّ أم مفاهيم فلسفية أخرى غير مفهوم الوجود كالقدرة والحياة والعلم، وهذا ما أطلقنا عليه سابقاً عنوان (الماهية بالمعنى الخاص).
وتحديد المعنى المراد من الأصالة والاعتبار في المقام، تابع لحدود ما يثبته البرهان على أصالة الوجود، ونحن نعتقد - كما سيأتي - أن البراهين تثبت المعنى الثاني للأصالة والاعتبار؛ وكلمات صدر المتألهين أيضاً صريحة في إرادة هذا المعنى دون المعنى الأول^(١).

هـ. العينية الخارجية بين الوجود والماهية

إنّ التعدّد المفهومي والتغاير النفس الأمري بين الوجود والماهية، ينسجم مع الوحدة والبساطة المصدقية بلحاظ الوجود الخارجي، فقد تعدّد المفاهيم في الذهن وتختلف الحيثيات في نفس الأمر، ومع ذلك فإنّها لا تحكي إلا عن مصداق وحداني بسيط ذاتاً وحيثية؛ من قبيل ما هو المتفق عليه بين الحكماء في صفات واجب الوجود، فإنّها مع تعدّد مفهوماتها وحيثياتها في نفس الأمر،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ وج ٣ ص ٢٥٧ و ٢٧٧ وج ٩ ص ١٨٥؛ وكذا الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر المتألهين، ومعه حاشية ملاً هادي السبزواري، تعليق: الأشتياني، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، قم: ص ١٠.

متساوقة في الوجود الخارجي، وموجودة بوجود واحد بسيط من كل جهة^(١).
 إذن لا موجب لجعل العينية الخارجية بين الوجود والماهية بنحو المساواة في
 المصادق دون حيثية الصدق؛ إذ التعدد المفهومي والتغاير الحيثوي في نفس الأمر
 لا يتنافيان مع ثبوت العينية المصادقية والوحدة الحيثوية في الواقع الخارجي، بل
 يمكن أن تكون العينية الخارجية بين الوجود والماهية بنحو المساوقة، وهذا ما
 سيأتي توضيحه وإثباته عند بيان وإثبات التفسير المختار لأصالة الوجود.

(٢) أدلة نظرية أصالة الوجود

نستعرض في هذا المبحث أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات أصالة الوجود،
 ولكن قبل الشروع في ذلك ينبغي الإشارة إلى أنه بناءً على ما هو الصحيح في
 معنى الأصالة والاعتبار، يكون القول بأصالة الوجود من البديهيات الأولية
 المستغنية عن البرهنة والاستدلال، ويصبح القول بأصالة الماهية فاقداً لأي
 تصوير صحيح أو معقول.

بيان ذلك: إن كل مفهوم من المفاهيم - غير مفهوم الوجود والعدم - إذا حُمِلَ
 عليه الوجود أو حُمِلَ عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي، لا يلزم منه أي نحو
 من أنحاء التنافي والتناقض، فلو قلنا مثلاً: «الإنسان موجود» أو قلنا: «الإنسان
 معدوم» فإنه لا يلزم من ذلك أي نحو من أنحاء التنافي أو التناقض؛ لأنَّ
 الإنسان من حيث هو إنسان لا بشرط من حيث الوجود والعدم، فإذا كانت
 علته التامة متحققة فإنه يُحمَلُ عليه مفهوم الوجود، وإن لم تكن علته متحققة
 فيحمل عليه مفهوم العدم؛ وهذا معناه أنَّ الماهيات بالمعنى الأخصَّ أو بالمعنى
 الخاصَّ ليست في ذاتها ومن حيث هي إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٧٥.

يحمل عليها التحقق والموجودية فإنها تفتقر إلى الحيثية التقييدية؛ وهذا بخلاف مفهوم الوجود، فإن حمل عدم عليه بلحاظ الواقع الخارجي مستحيل، ولا يحمل عليه بهذا اللحاظ إلا الموجودية، وإذا تحقق في الخارج فإن تحققه بذاته من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية.

وحيث إننا ذكرنا سابقاً أن الصحيح في معنى الأصيل هو المتحقق بالذات في الواقع العيني، من دون احتياج في الاتصاف بالموجودية إلى الحيثية التقييدية، كما أن معنى الاعتباري هو الذي يفتقر في تحققه عيناً إلى حيثية تقييدية، ولا يتصف بالموجودية إلا بواسطة شيء آخر، يتضح من ذلك أن القول بأصالة الوجود من القضايا البديهية، لا يحتاج التصديق إلا إلى تصور أطرافه والنسبة القائمة بينها، لأن الوجود يستحيل حمل عدم عليه، وإذا تحقق في الخارج فإن تحققه بذاته بلا حيثية تقييدية، وهذا هو معنى أصالته.

وأما القول بأصالة الماهية فهو فرض غير معقول من الناحية التصورية، وذلك لأن معنى أصالتها هو تحققها وثبوتها في الخارج بنفس ذاتها، بلا احتياج إلى حيثية تقييدية، وهذا المعنى من الأصالة:

• إن كان المراد منه: أن الماهية في ذاتها ومن حيث هي، تقتضي التحقق والثبوت في الواقع الخارجي، فإنه باطل بالضرورة، لأن الماهية من حيث هي - عند الجميع - ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولم يخالف في اعتباريتها بهذا المعنى أحد من الفلاسفة والحكماء.

• وإن كان المراد من ذلك: أن الماهية أصيلة إذا أضيف لها التحقق والثبوت، فهذا معناه أن الماهية موجودة بإضافة الوجود إليها، لأن التحقق والثبوت والوجود من الأمور المترادفة، فيعود القول بأصالة الماهية إلى القول بأصالة الوجود؛ لأن الماهية لا تتصف بالموجودية إلا بواسطة عروض الوجود والتحقق

عليها، وأما الوجود فهو موجود بنفس ذاته، هذا هو معنى أصالته واعتبارية الماهية؛ وأما أصالة الماهية بمعنى استغنائها في ذاتها عن الحيثية التقييدية فهو أمر غير معقول.

ولعل ما ذكرناه هو السبب الأساس في عدم طرح الحكماء لهذه المسألة قبل زمان صدر المتألهين، وذلك لأنهم لم يتعقلوا قولاً ثانياً في المسألة قبال القول بأصالة الوجود، فلم تكن لديهم حاجة للبحث في إثبات أصالة الوجود في قبال أصالة الماهية.

وأخيراً لا بد من التنبيه على أن الاعتقاد بدهاه القول بأصالة الوجود، لا ينافي إقامة الدليل والبرهان على ذلك، لأن مسألة أصالة الوجود من البدييات التي يمكن الاستدلال عليها حتى مع استغنائها عن ذلك، وذلك لأن بعض البدييات المستغنية عن الاستدلال لا يمكن الاستدلال عليها أيضاً، لأن أي استدلال متوقف على وجودها في الرتبة السابقة، من قبيل: «اجتماع النقيضين محال»، ومسألتنا في المقام ليست كذلك، فلا يكشف استدلال الحكماء عليها عن إيمانهم بعدم بدهاتها.

إذا اتضح ذلك نتقل إلى استعراض أهم الأدلة في المقام:

الدليل الأول: الوجود أحق بالموجودية

يعدّ هذا الدليل من أهم الأدلة لإثبات أصالة الوجود، وقد اعتمده صدر المتألهين في كتابه الأسفار والطباطبائي في نهاية الحكمة، وهو يبتني على مقدمتين: المقدمة الأولى: كل ما هو غير الوجود - سواء كان ماهية بالمعنى الأخص أو بالمعنى الخاص - لا يتّصف بالموجودية إلا بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثية تقييدية في حمل الموجودية على كل ما هو غيره.

المقدمة الثانية: إننا نشاهد بالضرورة والوجدان أن الماهيات تتّصف

بالموجودية والواقعية العينية، وهي لا تتصف بذلك إلا بتوسط الوجود، فهي بركة الوجود موجودة في الأعيان.

وحيث نقول: إذا لم يكن الوجود موجوداً في الخارج للزم عدم تحقق أي واقعية من الواقعيّات في الوجود العيني. لكن ثبت بالضرورة تحقق تلك الواقعيّات في الأعيان، فيبطل فرض عدم موجودية الوجود في الخارج، وهو المطلوب. وهذا هو مرادهم من أنّ الوجود أحقّ وأولى بالتحقق والموجودية من غيره. فهي أولوية عقلية، بمعنى: أنّ الوجود هو الذي لا بدّ أن يكون متحققاً في الأعيان أولاً وبالذات، وغيره من الماهيات متحققة بواسطته.

وهنا قد يُقال: إنّ هذا الدليل لا يثبت إلا موجودية الوجود في الأعيان، ولا يثبت موجودية الوجود بذاته من دون احتياج إلى حيثة تقييدية.

لكنه يُقال: كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا للزم الدور أو التسلسل، لأنّ الشيء إمّا وجود أو ماهية، والماهيات موجودة بالوجود، فإن كان الوجود موجوداً بغيره، نسأل عن ذلك الغير، إن كان وجوداً آخر غير هذا الوجود لزم التسلسل، وإن كان ماهية من الماهيات لزم الدور، وقد ثبت في محله بطلان الدور والتسلسل، فلم يبق إلا فرض موجودية الوجود بذاته، وهو المطلوب.

وهذا برهان تامّ لإثبات أصالة الوجود، وهو قريب المأخذ من دعوى البداهة، ولكن ما يميّزه هو اعتماده على بطلان الدور والتسلسل لإثبات أصالة الوجود وأنّه موجود في الأعيان بالذات، والماهيات موجودة به.

الدليل الثاني: احتياج الماهية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها

وهو من الأدلة المهمة أيضاً لإثبات أصالة الوجود، ويبتني على مجموعة من المقدمات يشترك في بعضها مع مقدمات الدليل السابق:

المقدّمة الأولى: إنّ هناك واقعيّة وحقيقة عينيّة نثبتها بالضرورة.
المقدّمة الثانية: إنّ تلك الواقعيّة متكثّرة وفيها أشياء متمايزة وهذا ضروريّ أيضاً.

المقدّمة الثالثة: إنّ تلك الواقعيّات المتمايزة تنحلّ في أذهاننا إلى حيثيّتين مختلفتين، إحداهما تحكي جهة الاشتراك وهو مفهوم الوجود، وثانيتها تحكي جهة الاختصاص والامتياز وهو مفهوم الماهيّة، ومرادنا كلّ ما هو غير الوجود. وهذه المقدّمة أيضاً من الضروريّات والبديهيّات الفطريّة.

المقدّمة الرابعة: كلّ ما هو غير الوجود من الماهيّات بالمعنى الخاصّ، ليست من حيث هي إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فيمكن أن يحمل عليها الوجود إذا اتّصفت به وكان حيثيّة تقيديّة بالنسبة إليها، كما يمكن أيضاً أن يحمل عليها العدم إذا لم تتّصف بالوجود، فهي في ذاتها خالية عن الوجود والعدم. وهذا متّفق عليه بين الحكماء، وهو أمرٌ بديهيّ أيضاً؛ فالماهيّات لا تستحقّ من ذاتها الوجود ولا العدم، وليست في ذاتها إلّا هي، لا تعطي الوجود ولا تطرد عن ذاتها العدم.

المقدّمة الخامسة: بعد أن علمنا أنّ الماهيّات موجودة في الخارج، وهي بذاتها لا تطرد العدم عن ذاتها، فلا بدّ أن يكون وجودها وطرد العدم عن ذاتها بتوسّط الغير.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات نقول: إنّ ذلك الشيء الطارد للعدم عن ذوات الماهيّات بالمعنى الخاصّ، ليس إلّا الوجود، فالوجود الطارد للعدم عن ذاته بذاته هو الوسطة والحيثيّة التقيديّة لا تصاف الماهيّات بالموجوديّة، وهذا هو المعنى المراد من أصالة الوجود، فالوجود أصيل بمعنى أنّه هو المتحقّق في الأعيان بذاته بلا حيثيّة تقيديّة، ويكون هو الوسطة لتحقّق غيره من الماهيّات، وهذا هو معنى اعتباريّتها.

الدليل الثالث: تشخيص الماهية بالوجود

وهو قياس استثنائي حاصله: لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما تحقق فرد حقيقي للماهية في الأعيان، والتالي باطل فالمقدم مثله.
أما بطلان التالي فواضح، لأن تحقق الأفراد الحقيقية للماهية في الخارج من البدييات الوجدانية والحسية.

وأما الملازمة فهي مبتنية على أصل موضوعي مسلم ومتفق عليه في كلمات الحكماء، وهو أن الماهية من حيث هي، ما لم ينضم إليها شيء يُخرجها عن كليتها، تبقى فيها قابلية الصدق على كثيرين، فلا بد أن ينضم إليها شيء زائد على ذاتها، يكون بحسب ذاته مانعاً عن الاشتراك مع غيره، ويُخرج تلك الماهية عن الكلية والاشترار ويوجب تشخيصها بالخصوصيات الفردية، وليس ذلك الشيء هو العدم، لأن العدم لا شيء له كي يكون متشخصاً بذاته ومشخصاً لغيره؛ فيتعين أن يكون ذلك الشيء هو الوجود، فالوجود متشخص بذاته، وبواسطته تتشخص الماهيات في الأعيان.

إذن لو لم يكن الوجود أصيلاً ومتشخصاً بالذات في الأعيان، لما تشخصت الماهية في الخارج، ولما وُجد لها فرد حقيقي مندرج تحت أحد الأنواع الماهوية، لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

الدليل الرابع: لو لم يؤصل وحدة ما حصلت

وهو أيضاً قياس استثنائي حاصله:
لو لم يكن الوجود متحققاً وأصيلاً في الأعيان، لما كانت صفات الواجب الذاتية بعضها عين البعض الآخر، ولما كانت جميعاً عين الذات الأحادية، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي فيعتمد على أصل موضوعي محقق في مباحث الإلهيات

٢٧٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

بالمعنى الأخصّ، وهو أنّ الصفات الإلهية الذاتية بعضها عين البعض الآخر،
وجميعها عين الذات الأحديّة.

وأما التلازم بين المقدم والتالي، فيعتمد على فكرة التمايز بين الماهيات في
الخارج، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، لكانت الماهيات هي الأصلحة في
الأعيان، والماهيات في الخارج مثار الكثرة والاختلاف، إذ كلّ ماهية تمتاز عن
الأخرى بتمام ذاتها وذاتياتها الخارجية، فلا يبقى بينها أيّ جامع حقيقيّ في الخارج،
ولا تحصل وحدة في الخارج العيني، وحيث إنّ هذا التالي باطل، فالمقدم مثله.
وهذا البرهان يتأتّى في صفات الممكنات الموجودة بوجود واحد في الأعيان،
كالحيّة والعلم للإنسان، فإنّها موجودة بوجود واحد في الخارج، وهذا لا يكون
إلاّ مع القول بأصالة الوجود، وأمّا الماهيات التي هي مثار الكثرة في الخارج، فلا
يثبت معها وحدة خارجية إذا آمنّا بأصالتها.

الدليل الخامس: انتزاع مفهوم الوجود العامّ من الوجود العيني

يبتني هذا الدليل على مجموعة من المقدمات:

المقدمة الأولى: إنّنا عندما نواجه أيّ واقعية من الواقعيّات ننتزع منها
مفهومين، أحدهما مشترك وهو الوجود، والآخر مختصّ وهو الماهية.

المقدمة الثانية: إنّ الجزء المشترك غير الجزء المختصّ.

المقدمة الثالثة: إنّ انتزاع أيّ مفهوم من المفاهيم الحاكية عن الواقع
الخارجي، يتوقّف على تحقّق الأمر المنتزع عنه خارجاً، ولو أمكن أن ينتزع مفهوم
وليس له منشأ انتزاع في الخارج، أو ليس بينه وبين المنتزع عنه مطابقة ولو في
الجملة، للزم السفسطة، وانسداد باب العلم الحسولي.

وهنا نتساءل: ما هو منشأ انتزاع مفهوم الوجود في الخارج؟

للإجابة عن هذا التساؤل توجد احتمالات ثلاثة:

١. أن لا يكون للمنتزع عنه تحقُّقٌ قبل الانتزاع، بأن يكون منشأ الانتزاع معلولاً ومتأخراً عن عملية انتزاع مفهوم الوجود عنه، وهو باطل بالضرورة، لأنّه يستلزم الدور الباطل.

٢. أن يكون الواقع المنتزع عنه مفهوم الوجود أمراً مغايراً لنفس الوجود، وهو الماهية التي تمثّل جانب الاختصاص والامتياز بين الواقعيّات الخارجيّة.

وهذا احتمالٌ باطل أيضاً، لأنّ حيثية الوجود النفس الأمرية غير حيثية الماهية، فإنّ حيثية الوجود في نفس الأمر هي حيثية التحقق والإبء عن العدم، وأمّا حيثية الماهية من حيث هي وفي نفس الأمر، فهي حيثية عدم الإبء عن الوجود والعدم؛ فلا تطابق بين مفهوم الوجود والماهية؛ فلا يمكن انتزاع مفهوم الوجود من حيثية الماهية؛ للتباين الحيثوي بين المشترك والمختصّ في نفس الأمر.

٣. أن يكون منشأ انتزاع مفهوم الوجود هو ذات الوجود المتحقّق في الواقع الخارجي. وهذا هو الاحتمال المتعيّن، وبه ثبت أنّ الوجود هو المتحقّق في الأعيان، وهو معنى أصالته. ثبت المطلوب.

هذه أهمّ الأدلّة التي ذُكرت لإثبات أصالة الوجود، وهناك أدلّة أخرى موكولة إلى محلّها من البحوث المطوّلة، أعرضنا عن ذكرها لأنّ بعضها غير تامّ في محلّه، وبعضها الآخر يعتمد على أصول موضوعة غامضة وتفتقر إلى توضيح وتفصيل، ممّا يخرجنا عن هدف هذا المقال.

فتحصل: أنّ أصالة الوجود من الأمور الثابتة التي لا يمكن التشكيك فيها، وأنّ الماهية تابعة في تحقّقها للوجود.

(٣) قراءات نظرية أصالة الوجود

يعتقد السيّد الأستاذ أنّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاءً منهجية كثيرة عند تحقيقتهم لمسألة أصالة الوجود، والذي أوقعهم في ذلك عدم

تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأول: إثبات مبدأ أصالة الوجود بنحو كان التامة، في قبال المنكرين لذلك، وهذا ما تمّ إثباته والاستدلال عليه في المبحث السابق.

المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظرية أصالة الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة بعد الاعتقاد بثبوتها؛ فالبحث في هذا المقام يبتني على الإيمان بمضمون ما تمّ إثباته في المقام الأول، وهو القول بأصالة الوجود.

وقد أهمل أتباع المدرسة المذكورة البحث في المقام الثاني بصورة منفردة وممتازة عن المقام الأول، وافترضوا أنّ مجرد البناء على أصالة الوجود بنحو كان التامة كافٍ في إثبات كونه هو المتحقق في الواقع العيني دون الماهية، وأنّ الماهية أمرٌ اعتباري لا تحقّق له في الخارج، بمعنى كونها حدّ الوجود ومنتهاه العدمي؛ مع أنّ هذه الرؤية تمثّل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظرية الأصالة والاعتبار، ونحاول في ما يلي الوقوف على أهمّ تلك القراءات:

القراءة الأولى: عينية الماهية للوجود خارجاً

وهذه القراءة هي التي يختارها السيد الأستاذ، وتبنتني على ركنين أساسيين:
الركن الأول: إنّ الوجود عين الماهية، والماهية عين الوجود بحسب التحقق الخارجي، والعينية بينهما بنحو المساوقة، فالواقعية بالمعنى الأخصّ تمثّل الوجود والماهية مصداقاً وحيثية.

الركن الثاني: إنّ تلك الواقعية الواحدة محلّها العقل إلى أمرين؛ أحدهما يُطلق عليه الوجود، والآخر الماهية. ولا تحقّق لهذا التعدّد التحليلي إلاّ في عالمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجي فأحدهما عين الآخر.

ونتيجة هذين الركنين: أنّ الماهية الاعتبارية - بحسب الفرض - منتزعة من

ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، أي إنّها منتزعة من نحو الوجود وكيفيته الخاصة التي يتمييز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثية الماهية في الخارج عين حيثية الوجود الخارجي، بالإضافة إلى العينية المصدقية؛ وحينئذ تكون نسبة الماهية إلى الوجود في متن الأعيان من قبيل نسبة الأجزاء الذاتية إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينية، لا الاتحاد والاثينية.

ومن هنا يتّضح أنّ الموجودات في الخارج كما أنّها تشترك جميعها في انطباق مفهوم الوجود عليها، فإنّها تتمايز أيضاً بما يحكي عن أنحاء وجوداتها وكيفية تحقق كلّ واحد منها، إذ إنّ كلّ واحد من الموجودات الخارجية ليس هو الوجود من حيث هو، بل هو عبارة عن وجود خاصّ يتمييز بكيفية وجوده عن الموجودات الأخرى، ويُطلق على المفهوم الحاكي عمّا يتمييز به ذلك الوجود الخاصّ لفظ الماهية، والماهية في الخارج هي جهة امتياز الوجود الخاصّ عن غيره، كما أنّ مفهوم الوجود يحكي عن جهة اشتراك الموجودات في الواقع العيني، ولكن ما به الامتياز في الخارج وهو الوجود عين ما به الامتياز وهو الماهية، لأنّ نحو الوجود الخاصّ في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود.

إذن فالماهية في الخارج نحو الوجود وما به يمتاز عن غيره، وأمّا الماهية في الذهن وفي نفس الأمر - سواء بمعناها الأخصّ الذي يُقال في جواب ما هو أم بمعناها الخاصّ الذي يشمل كلّ ما هو غير الوجود من المفاهيم الفلسفية وغيرها - فإنّها حاكية عن ذات الماهية في الخارج التي هي نحو الوجود. فالوجود موجود بالذات في الخارج، وكذا الماهية كالإنسانية - مثلاً - موجودة بتوسط الوجود، وأحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثية، ولكنّها متغايران بحسب التحليل الذهني وبحسب نفس الأمر، وهذا غير كافٍ لإيجاد التعدّد المصدقي. ولكنّ الماهية التي هي نحو الوجود الخاصّ وإن كانت عين الوجود في

الخارج؛ لأنّ نحو الوجود ليس شيئاً وراء نفس الوجود، إلّا أنّها تابعة للوجود، فالماهية في الممكنات - مثلاً - لا يمكن أن تكون منجّلة بذاتها في الخارج، إلّا بعد جعل أصل الوجود، فما لم يجعل أصل الوجود خارجاً لا يمكن أن يكون له نحوه الخاصّ وكيفيته التي تميّزه عن الوجودات الأخرى، فنحو الوجود تابع في المجعولية إلى جعل أصل الوجود من قبل الجاعل؛ وهذا هو معنى اعتبارية الماهية في ضوء هذه القراءة الأولى، فإنّها تُنتزع من نحو الوجود المجعول تبعاً لأصل الوجود؛ فالوجود أصيل لأنّه هو المجعول أولاً وبالذات، والماهية اعتبارية لأنّها مجعولة تبعاً لجعل أصل الوجود؛ وهذا لا يتنافى مع كون المجعول في الخارج شيئاً واحداً مصداقاً وحيثية، لأنّ الاختلاف في المجعولية بالذات والمجعولية بالتبع راجع إلى عالم نفس الأمر الذي هو أوسع من لوح الواقع الخارجي.

والحاصل: إنّ هناك عينية خارجية بين الوجود والماهية، مع حفظ جانب

التغاير والتعدّد المفهومي والنفس الأمري.

وهناك أمثلة ونظائر كثيرة للمقام في الأبحاث الفلسفية، من قبيل ما يُذكر في الصفات الذاتية لواجب الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإنّ الاختلاف والتغاير في ما بينها بحسب التحليل الذهني وعالم نفس الأمر، وكذا ما يُذكر في الموجودات المجردة، حيث ذهب المشهور إلى كونها بسائط خارجية، ومع ذلك حكموا بأنّها جنساً وفصلاً موجودين بوجود واحد في الخارج، وهذا معناه أنّ التعدّد والتركّب في ماهية المجردات إلى جنس وفصل يرتبط بعالم نفس الأمر والتحليل الذهني، مع حفظ البساطة الخارجية؛ ومن هذا القبيل أيضاً: الأعراض التي هي بسائط خارجية، وعلاقة الجسم التعليمي بالجسم الطبيعي، والحركة بالزمان، ونظرية «النفس في وحدتها كلّ القوى» عند صدر المتألهين.

فإنّ هذه الأمثلة وغيرها كلّها تؤكّد معقولية القراءة الأولى لأصالة الوجود،

وأنّ الوجود موجود في الأعيان بالذات، والماهية أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنها موجودة بالوجود؛ فالوجود هو الأصل لأنه المتحقق في الأعيان بذاته بلا حيثية تقييدية، والماهية اعتبارية لأنها متحققة في الأعيان بالوجود، وتفتقر في حمل الموجودية عليها إلى حيثية تقييدية وواسطة في الثبوت؛ ولكنّ الوجود واسطة في الثبوت التحليلي النفس الأمري بالنسبة إلى الماهية، وليس واسطة في الثبوت الخارجي، فمفهوم الوجود بما له من محكي نفس أمري هو الموجود في الخارج بذاته، والماهية بما لها من محكي نفس أمري لا موجودة ولا معدومة، وإذا وُجدت في الخارج لا يمكن أن تكون موجودة بذاتها، وإنما توجد بالوجود؛ وأما بالنسبة إلى الآثار بناءً على هذه القراءة، فإنها ترتب على الوجود الخاص الذي ماهيته عين وجوده.

ونحن نعتقد أنّ هذه القراءة هي التي دلّت عليها الأدلة السابقة، التي أُقيمت لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، كما سيأتي لاحقاً. وأما كلمات صدر المتأهّين في هذا المجال، فنحن نعتقد أيضاً أنّ المحكم منها منسجم مع القراءة الأولى، حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع الخارجي، وأنّ الماهية نحو الوجود الخاص، وأنّ الوجود موجود في الخارج بذاته والماهية موجودة بتبعه، وأنّ مفهوم الماهية منتزَع من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة القراءة الأولى للأصالة والاعتبار^(١).

والباحث في كلمات أتباع المدرسة المشائية قد يجد شواهد كثيرة تؤيد هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص ٦٦؛ ج ١ ص ٥٦ وص ٣٢٤ - ٣٢٥ وص ٢٤٣ وص ٣٥٠ وص ٤١٥ وص ٤٢٥ وص ٢٤٧ - ٢٤٨ وج ٢ ص ٦١ - ٦٢.

القراءة والرؤية الخاصة حول منشأ انتزاع الماهية^(١).

القراءة الثانية: الماهية منتهى الوجود، وحدّه العدمي

تبتني هذه القراءة على الأركان التالية:

الركن الأول: إن المراد من الماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الأخصّ.

الركن الثاني: إن المراد من الأصالة التحقق الخارجي، ومن الاعتبار عدم التحقق.

الركن الثالث: إن المراد من الحدّ في قولنا (الماهية حدّ الوجود) الأمر العدمي.

الركن الرابع: أن الوجود والماهية لا يمكن أن يتحققا معاً في الخارج بأيّ نحو من أنحاء التحقق، فإذا كان أحدهما هو المتحقق في الخارج لا يمكن فرض تحقق الآخر معه.

بناءً على هذه الأركان الأربعة، حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن يفسروا أصالة الوجود واعتبارية الماهية بالتحقق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيل، بمعنى: أنه المتحقق في الخارج، والماهية اعتبارية، بمعنى: أنها لا تحقق ولا عينية لها خارجاً، فالماهية منتزعة من أمر عدمي وهو حدّ الوجود ومنتهاه، وهذا معناه أن الماهية بلحاظ متن الأعيان حيثية أخرى وراء حيثية الوجود، لأنّ الحدّ غير المحدود تحيئاً؛ ولهذا نجد أن أصحاب هذه القراءة لا يعبرون بالعينية الخارجية بين الوجود والماهية، إنّما يُعبرون بالاتحاد بينهما في الخارج، وهو فرع الاثنيّة والتغاير الحيثوي.

وهذه القراءة هي المشهورة والمعروفة في كلمات الحكيم السبزواري ومن

(١) الشفاء، قسم المنطق، ابن سينا، تحقيق: الأب فنواقي وسعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم: ج ٣ ص ٣٠١؛ المباحثات، ابن سينا: ص ٤١؛ التحصيل، بهمنيار، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران: ص ٢٨٣؛ شرح الإشارات والتنبيهات، الطوسي، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

جاء بعده، حيث صرّحوا بأنّ منشأ انتزاع الماهية عبارة عن أمرٍ عديمي مغاير للوجود في الحيثية^(١).

وفي ضوء هذه النظرة تكون نسبة التحقق إلى الماهيات بالعرض والمجاز العقلي، أي: من نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ بسبب علاقة الملازمة الحاصلة بين الحدّ والمحدود في الواقع العيني؛ فيكون البحث عن الماهيات وأحكامها في الفلسفة من البحوث الاستطرادية الخارجة عن موضوع العلم، لأنّ موضوع الفلسفة: «الموجود بما هو موجود»، والماهية أمرٌ عديمي، فلا تبحث فيها إلا استطراداً.

القراءة الثالثة: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان

يفترض في هذه القراءة أنّ الماهيات عبارة عن مفاهيم ذهنية إثباتية واعتبارات عقلية حاكية عن الوجودات الخارجية، وذلك لأنّ كلّ واحد منّا يعلم بثبوت طائفة من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكلّ أثر من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجدان يكشف عن وجود تعين خاصّ ومؤثّر خارجي لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، فيضع العقل مجموعة من التسميات والمفاهيم للحكاية العامة والتمييز عن بُعد، تسمى بالماهيات، فالماهيات لا ترتبط بالخارج مباشرة، بل هي اعتبارات عقلية قائمة على أساس التعيينات الخارجية مختلفة الآثار، لا تعطينا إدراكاً حقيقياً لذوات الوجودات، بل اعتبرها العقل على ذلك الأساس للتمييز بين الموجودات.

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٣٦ الحاشية - ١ -؛ شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، مؤسسة انتشارات دار العلم، قم: ص ١٠؛ نهاية الحكمة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي: ص ١٤ و ١٧ و ١٩ - ٢٠.

ولسنا متأكدين بوجود قائل بهذه القراءة، ولكن بعض كلمات الأعلام ظاهرة في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهية بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان^(١).

وأخيراً نحن نعتقد أنّ القراءة الأولى لأصالة الوجود هي القراءة الصحيحة، ويثبت صحتها الأدلة السابقة.

• أمّا الدليل الأوّل: فقد انطلق من فكرة أنّ كلّ ما هو غير الوجود من الماهيات لا ينال الواقعية العينية إلا بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثية تقييدية في انصاف الماهيات بالموجودية في الخارج، فالوجود أولى بالتحقق من غيره، بمعنى: أنّه المتحقق في الأعيان أولاً وبالذات، وغيره من الماهيات متحققة بواسطته.

وهذه الفكرة تفترض أنّ الماهيات متحققة في الأعيان، ولكن تحقّقها بالغير، ومن خلال هذا النحو من التحقق انتقلنا إلى الاستدلال على المتحقق بالذات وهو الوجود، ولو افترضنا أنّ الماهيات أمور عدمية لا تحقّق لها في الأعيان لا بالذات ولا بالغير - كما هو المفروض في القراءة الثانية فضلاً على الثالثة - فإنه لا وجود للمتحقق بالغير، كي ننتقل منه لإثبات المتحقق بالذات، إذ كلّ ما هو غير الوجود في هذا الفرض من الأمور العدمية، فلا مجال للانطلاق منه لإثبات المتحقق بالذات وهو الوجود.

إذن لا بدّ أن نفرض بأنّ الماهيات التي هي غير الوجود موجودة في الأعيان بالوجود، ثمّ ثبت من خلال ذلك أنّ الوجود متحقق في الأعيان بنفس ذاته، بلا احتياج إلى الحيثية التقييدية، وهذا لا يتمّ إلا على القراءة الأولى.

• وكذلك الدليل الثاني؛ لأنّه قائم على أساس موجودية الماهية بالغير في

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص ١٠؛ نهاية الحكمة، الطباطبائي،

الأعيان، وأن ذلك الغير لا يعقل أن يكون سوى الوجود، وهو لا ينسجم إلا مع القراءة الأولى.

• وكذا الدليل الثالث؛ لأنه يعتمد أيضاً فكرة وجود الماهيات في الأعيان ببركة الوجود، وهذا لا ينسجم مع البناء على كون الماهيات أموراً عدمية أو انعكاسات ذهنية، بل ينسجم مع وجود الماهية كما ذكرنا في القراءة الأولى.

• وهكذا الدليل الرابع؛ لأنه يبتني على وجود الماهيات في الخارج بنحو الكثرة والامتياز، والوجود في الخارج هو جهة الوحدة بين تلك الماهيات، وأما إذا افترضناها أموراً عدمية أو ظهورات ذهنية، فلا يكون لها تحقق في الخارج، كي يُبحث عن أصالة ما به وحدتها وهو الوجود.

• والدليل الخامس كذلك أيضاً؛ لأنه يقوم على أساس وجود الواقعية في الخارج، وأن هذه الواقعية تنحل في الذهن وفي نفس الأمر إلى حيثيتين؛ حيثية الوجود وحيثية الماهية، مع حفظ وحدة تلك الواقعية في التحقق الخارجي، وهذا معناه: العينية بين الوجود والماهية في الخارج، فلا ينسجم مع القول بأن الماهية منتزعة من حيثية الحدّ العدمي، والوجود منتزعة من ذات المحدود.

إذن أهم أدلة أصالة الوجود كما أنّها تثبت أصالة الوجود بنحو كان التامة، فإنّها تثبت أيضاً القراءة الأولى لأصالة الوجود، دون بقية القراءات الأخرى.

(٤) الفوارق بين قراءات نظرية أصالة الوجود

هناك مجموعة من الفوارق المهمة والأساسية بين القراءات المتقدمة لنظرية أصالة الوجود، وهي تؤكد أيضاً صحة القراءة الأولى التي اخترناها لتفسير القول بأصالة الوجود كما سوف يتضح:

١. الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهية

فإنه بناءً على القراءة الأولى تكون الماهية الموجودة موجودة حقيقة؛ إذ الوجود

واسطة في الثبوت لحمل الوجود على الماهية الموجودة، ومعناه: أن الوجود الأصيل علة لحمل الوجود على الماهية، فعندما يقال مثلاً: «الإنسان موجود» فإن الوجود علة لاتصاف الإنسان بالموجودية، والموجودية وصف حقيقي للماهية. وأما بناءً على القراءة الثانية، فتكون نسبة الوجود إلى الماهية الموجودة نسبة بالعناية والمجاز العقلي، لأن الماهية أمرٌ عديمٌ ليس لها أي تحقق في الخارج، فالوجود واسطة في العروض لحمل الوجود على الماهية.

كذلك هي حال النسبة على التفسير والقراءة الثالثة، لأن الماهية أيضاً ليس لها تحقق أو منشأ انتزاع في الخارج، فنسبة الوجود إليها وصفٌ بحال متعلقها.

٢. الاختلاف في منشئية الماهية للآثار

بناءً على القراءة الأولى كما أن الوجود منشأ للآثار كذلك الماهية، لأن الماهية في هذا الضوء عين الوجود في الخارج كما تقدم، فينسب الأثر إلى الماهية بنفس نسبتته إلى الوجود خارجاً، بمعنى: أن الذي له الأثر في الخارج هو الوجود مع الخصوصية التي هي الماهية، وخصوصية الشيء في الخارج عين وجوده، والتغاير في النسبة بحسب التحليل النفس الأمري.

وأما بناءً على القراءة الثانية، فالماهية ليس لها أي منشئية للآثار، لأنها أمور عديمة؛ وكذا على التفسير الثالث، لأن الماهية ليست موجودة في الخارج وليس لها منشأ انتزاع خارجي، فلا يمكن أن تكون منشأ للآثار الخارجية.

٣. اختلاف حكم الماهية الموجودة والماهية من حيث هي

الماهية على القراءة الأولى يختلف حكمها من حيث هي، عن حكمها وهي موجودة، فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، وهي اعتبارية بهذا اللحاظ عند الجميع؛ وأما الماهية الموجودة بالوجود، فهي موجودة في الخارج حقيقةً، ولها أحكام وآثار الواقع الخارجي.

ولكن في ضوء القراءة الثانية والثالثة لا يختلف حكم الماهية في نفسها عن حكمها بعد الوجود؛ لأنّ حمل الوجود وأحكامها عليها بالمجاز العقلي والواسطة في العروض، فهي باقية على كونها أمراً عديمياً اعتبارياً لا حكم ولا أثر لها حتّى بعد الوجود، وكلّ ما ينسب إليها بعد التحقق، من نسبة الشيء إلى غير ما هو له؛ فهي لم تكتسب شيئاً زائداً على ذاتها بواسطة عروض الوجود عليها.

٤. اختلاف حكم الماهية في نفس الأمر عن الماهية في نفسها

بناءً على التفسير والقراءة الأولى يكون محكيّ الماهية الموجودة في نفس الأمر أمراً وجودياً، أي: إنّ حالها حال الوجود في نفس الأمر، فكما أنّ محكيّ الوجود في نفس الأمر هو الوجود، فكذلك الماهية الموجودة في تقرّرها النفس الأمري محكيها هو أمر وجودي، وهذا بخلاف حكم الماهية في نفسها ومن حيث هي. وبناءً على القراءة الثانية، الماهية المتقرّرة في نفس الأمر عبارة عن أمر عديمي، فهي كالعَمى الذي هو من الحقائق النفس الأمرية، ولكن نفس أمريته عدم بلحاظ الواقع الخارجي، كذلك الماهية، فإنّ تقرّرها العدم لا الوجود، فنفس أمرية الماهيات أمور عديمية، وليست وجودات. كذلك الحال على القراءة الثالثة كما هو واضح.

٥. الاختلاف في المعقول الأوّلي والثانوي

على القراءة الأولى يجب القول بأنّ مفهوم الوجود وكذا مفهوم الماهية من المعقولات الأوّلية، لأنّ كلّ واحد منها لمحكيه ما بإزاء عينيّ وثبوت خارجي، وإن كان أحدهما عين الآخر، بمعنى: أنّ الماهية موجودة في الخارج بالوجود، وهذا هو مناط الأوّلية في الاصطلاح الفلسفي. وأمّا بناءً على القراءة الثانية، فيتحتّم على أصحابه القول بأنّ الوجود من المعقولات الأوّلية، والماهية من المعقولات الثانوية؛ لأنّ الوجود متحقّق في

الخارج لا غير، والماهية أمرٌ عديمي لا تحقّق ولا عينية لها في الخارج، فينطبق عليهما تعريف المعقول الأوّلي والثانوي في البحث الفلسفي، ويكون الوجود معقولاً أوّلياً، والماهية معقولاً ثانوياً.

وعلى القراءة الثالثة يجب القول: بأنّ الوجود من المعقولات الأوّلية، والماهيات من المعقولات الثانية المنطقية، لأنّها ليس لها ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الخارج.

٦. الاختلاف في تأثير التعدّد المفهومي والنفس الأمري على الثبوت العيني

بناءً على القراءة الأولى لا يوجد أيّ تقابل بين حيثيتي الوجود والماهية في عالم نفس الأمر، ومن هنا صحّ القول بالعينية بينهما بلحاظ الواقع الخارجي. وأمّا بناءً على القراءة الثانية فضلاً عن الثالثة، فإنّ حيثيتي الوجود والماهية من حيثيات المتقابلة في نفس الأمر، ويستحيل وجودهما بوجودٍ واحدٍ في الخارج، لأنّ حيثية الأمر العدمي وحيثية الوجود من حيثيات المتقابلة في نفس الأمر، ولا يعقل أن تكون الأمور العدمية موجودة بذات الوجود في الخارج؛ للزوم اجتماع التقيضين.

٧. الاختلاف في حكم صفات الوجود

جميع صفات الوجود كالوجوب والغنى والفقير تكون اعتبارية بناءً على القراءة الأولى، لأنّ الأصيل هو المتحقّق في الأعيان بالذات، والاعتباري هو المتحقّق بالغير، فتشترك صفات الوجود مع الماهيات بالمعنى الأخصّ في كونها ليست من حيث هي إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا تحقّق لها في الأعيان إلا بالوجود، وهذا هو معنى اعتباريتها، وقد أطلقنا على ما يشمل المفاهيم الفلسفية غير مفهوم الوجود والمفاهيم الماهوية بالمعنى الأخصّ، اسم الماهية بالمعنى الخاصّ كما تقدّم.

وأما على القراءة الثانية، فحيث إنّ أصحابها فسّروا الأصالة بالتحقّق في

الأعيان، والاعتبار بعدم التحقق، حكموا بأن صفات الوجود كالوجوب والغنى والفقر وغيرها كلّها أصيلة، بمعنى أنّها مساوقة للوجود في الخارج، فيكون تحققها في الخارج بتحقق الوجود، بخلاف الماهيات التي هي أمور اعتبارية عدمية غير متحققة في الأعيان. وهكذا هو الحال على القراءة الثالثة.

٨. الاختلاف في قيمة العلم الحسولي

في ضوء القراءة الأولى تتكوّن لدينا قيمة حقيقية للعلم الحسولي، ويكون العلم بالشيء حصولاً، علماً بواقعه الخارجي وبيانياً لحقيقته وهويته العينية، لأنّ الماهية في هذا الفرض هوية الشيء وخصوصيته التي تميّزه عن غيره امتيازاً حقيقياً، وهي عين الوجود في الخارج، فتحصل بذلك قيمة كبيرة للعلم الحسولي في نظرية المعرفة.

وأما على القراءة الثانية - فضلاً عن الثالثة - فلا تبقى أيّ قيمة معرفية حقيقية للعلم الحسولي، لأنّ الماهيات لا تحكي حقيقة الأشياء وهويتها في الخارج، بل تحكي الحدود والنهايات على أفضل التقادير، وهي ليست إلاّ أموراً عدمية خارجة عن هوية الشيء وكُنه ذاته، فالعلم بها علمٌ بالحدود العدمية، وهو لا يعطي علماً حقيقياً بالمحدود، لأنّها معرفة للشيء بحال متعلّقه، فيكون العلم الحسولي بالأشياء علماً بالعناية والمجاز، وهو جهل في الحقيقة والواقع.

٩. اختلاف العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة

تكون الماهيات على القراءة الأولى من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، لأنّ البحث فيها بحث عن أحكام الوجود بها هو موجود؛ وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيلية المطروحة حول حقيقة الماهية وأحكامها. وعلى القراءة الثانية - فضلاً عن الثالثة - لا يعقل أن تكون الماهيات أعراضاً

ذاتية لموضوع الفلسفة؛ لأنّ الماهية أمرٌ عديمي، فيكون البحث عنها وعن أحكامها من البحوث الاستطردية.

١٠. حكم الذاتي والعرضي في الماهيات

لا ينسجم تقسيم صفات الماهية إلى الذاتي والعرضي إلا مع القراءة الأولى؛ إذ لا يعقل أن يكون للماهية ذات متقومة ببعض الصفات أو غير متقومة ببعضها الآخر، إلا مع فرض وجودها وتحققها في الأعيان، كما هو مفروض هذه القراءة. وأمّا على القراءة الثانية، فينبغي الالتزام بأنّ التقسيم إلى الذاتي والعرضي في الماهية نحو من المجاز العقلي، وذلك باعتبار علاقة الاتحاد القائمة بين الماهية والوجود، وهذا خلاف تصريحاتهم الواردة في هذا المجال^(١).

١١. تعريف الجوهر والعرض

ذكروا بأنّ الماهية تنقسم «انقساماً أولياً إلى الماهية التي إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، وهي ماهية الجوهر؛ وإلى ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع مستغنٍ عنها، وهي المقولات التسع العرضية»^(٢)، وهذا لا يصحّ إلا على القراءة الأولى، لأنّه يفترض وجود ماهيتي الجوهر والعرض في الخارج.

وعلى القراءة الثانية يكون هذا التعريف مجازياً، لأنّ ماهيتي الجوهر والعرض من الأمور العدمية، وهو أيضاً خلاف تصريحاتهم في هذا المجال^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٩٦ و ص ٤١٥

وج ٢ ص ١١٦؛ نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٧٨-٧٩.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٩٠.

(٣) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، مصدر سابق: ص ٥٧؛ التحصيل، بهمنيار، مصدر سابق:

ص ٢٩٣-٢٩٤.

وأما على القراءة الثالثة فالأمر واضح.

١٢. الأتحاد بين الوجود والماهية

بناءً على القراءة الأولى يكون الأتحاد بين الوجود والماهية بمعنى الوحدة والعينية، وتسميته أتحاداً من جهة كثرة المحكي في نفس الأمر، فهو أتحاد بلحاظ ما كان من التعدد الحثوي في نفس الأمر، مع حفظ الوحدة والعينية الخارجية. وعلى القراءة الثانية يكون الأتحاد بين الوجود والماهية من قبيل أتحاد الوجود بأعدام الملكات، أي أتحاد الحدّ العدمي بالمحدود الوجودي، فالكثرة في الخارج حقيقية، والأتحاد مجازي، إذ لا يعقل الأتحاد الحقيقي بين الأمر الوجودي والأمر العدمي، لأنه يؤول إلى اجتماع النقيضين، وهو محال.

وأما على القراءة الثالثة فالأمر واضح، إذ لا يعقل الحكم بالأتحاد الحقيقي بين الوجود والماهية، لأنّ الماهية في هذا الفرض غير موجودة في الخارج وليس لها منشأ انتزاع خارجي، وإنما هي موجودة في الذهن فحسب، فيكون الحكم بأتحادها بالوجود ضرباً من التكلّف والمجاز.

١٣. في تعلق الجعل بالماهية الموجودة

الماهية في ضوء القراءة الأولى مجعولة في الأعيان بنفس جعل الوجود، بمعنى: أنّ جعل الوجود يكون سبباً لانجعال الماهية بنحو الجعل البسيط لا المركّب، لأنّ الماهية في الخارج عين الوجود، فالمجعول في الخارج شيء واحد بسيط؛ ولكنّ الذهن يجلّله بلحاظ نفس الأمر إلى ماهية ووجود، وحيث إنّ الوجود في نفس الأمر موجودٌ بذاته، والماهية لا تستحقّ الموجودية إلاّ بحمل الموجودية عليها، فيحكم العقل بأنّ الوجود هو الصادر عن الجاعل أولاً وبالذات، والماهية منجعله ببركة جعل الوجود.

وفي ضوء القراءة الثانية لا تكون الماهية مجعولة من الأساس، بل لا يمكن

تعلّق الجعل بها، لا بالذات ولا بالغير، لأنّها أمرٌ عدميّ، والأمور العدميّة دون مستوى الجعل والإيجاد. وفي ضوء القراءة الثالثة الأمر في غاية الوضوح.

١٤. نسبة الماهيّة إلى واجب الوجود

بناءً على القراءة الأولى يكون من الممكن ثبوتاً الالتزام بثبوت الماهيّة لواجب الوجود؛ لأنّ الماهيّة نحو وجود الشيء وخصوصيّة التي تميّزه عن غيره، سواء كان واجباً أم ممكناً، فللواجب خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من الممكنات، وهذه هي ماهيّة التي تمثّل شاكلته ونحو وجوده الخاصّ. ولكن لا يستلزم ذلك أن تكون ماهيّة الواجب معقولة في الأذهان، بل تبقى مجهولة الكنه، لأنّ خصوصيّة الواجب التي هي عين ذاته غير متناهية ولا محدودة، فلا يعقل أن تنعكس بكنهها في الأذهان.

ولعلّ هذا يوافق ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال^(١).

إذن يمكن أن يكون لواجب الوجود - على هذه القراءة - ماهيّة هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيّة ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنّها تختلف عن وجوده في نفس الأمر؛ وهي ليست من حيث هي إلا هي، ولا يمكن أن توجد إلا بالوجود، من قبيل سائر الصفات الذاتيّة لواجب الوجود كالعلم والحياة والقدرة، فإنّها في الخارج عين الوجود الواجبي، ولكنّها

(١) أصول الكافي، للشيخ ثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة السادسة: ج ١ ص ٨٤؛ التوحيد، للشيخ الصدوق، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني - دار المعرفة، بيروت: ص ٨٩ و ص ٩٢؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، للعلامة الحجّة فخر الأئمة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، بيروت: ج ٨٣ ص ٣٣٤.

في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شمت رائحة الوجود.
 وأمّا على القراءة الثانية فلا يعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّ الماهية عبارة عن أمرٍ عديمٍ منتزع من حدّ الوجود ومنتهاه، فلا تثبت إلاّ للأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متنافياً مع عدم تناهيه، فبرهان عدم التناهي لواجب الوجود ينفي عنه الماهية بالمعنى المذكور.
 وعلى القراءة الثالثة أيضاً لا يعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّها ما ينعكس في الذهن من وجود الشيء، وحقيقة الواجب غير متناهية، فلا يمكن أن تنعكس في الأذهان.

١٥. وجود الكلّي الطبيعي في الخارج

بناءً على القراءة الأولى يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود فرده حقيقة، أي: إنّ وصف الكلّي الطبيعي بأنّه موجود في الخارج، من الوصف بحال نفس الموصوف لا متعلّقه، لأنّ فرده موجود في الخارج حقيقة، وهو عين الوجود كما تقدّم، فيكون الكلّي الطبيعي الذي هو عين الفرد في الخارج، موجوداً في الخارج حقيقة.

وعلى القراءة الثانية لا يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج حقيقة، بل يُنسب الوجود إليه بالعرض والمجاز، لأنّ فرده في الخارج - بحسب الفرض - أمرٌ عديمٍ، وحيث إنّ الكلّي الطبيعي يوجد في الخارج بوجود فرده، فإذا كان فرده أمراً عديمياً وهو حدّ الوجود ومنتهاه، فكذلك هو أيضاً يكون أمراً عديمياً تبعاً لأفراده.

١٦. الحكم ببداهة أصالة الوجود

ذكرنا سابقاً أنّ مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية من المسائل البديهية الأولى المستغنية عن البرهان، وقد صرح بذلك جمعٌ من الحكماء، وهو لا يتأتّى

إلا على القراءة الأولى؛ لأن أصالة الوجود التي يدرك العقل بدهتها - كما تقدّم - عبارة عن موجوديّة الوجود بذاته في الأعيان بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة، واعتباريّة الماهيّة التي يدرك العقل بدهتها أيضاً عبارة عن احتياج الماهيّة في الموجوديّة إلى حيثيّة تقيديّة، فهي لا تستحقّ من ذاتها أن تكون موجودة في الأعيان، لأنّها ليست من حيث هي إلا هي، وهذا لا ينسجم إلا مع القراءة الأولى؛ إذ بناءً عليها يكون معنى أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: أنّ الوجود موجود بذاته في الأعيان، والماهيّة أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، والوجود حيثيّة تقيديّة في حمل الموجوديّة عليها.

ولا يتأتّى ذلك الاستدلال على البدهة بناءً على القراءة الثانية، لأنّ الماهيّة عبارة عن أمر عدميّ، لا تتّصف بالموجوديّة حقيقةً حتّى مع حمل الوجود عليها، وهذا حكمٌ نظريّ يفتقر إلى البرهنة والاستدلال، لأنّ إثبات أنّ المتحقّق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأنّ جميع الماهيّات كالإنسان والبقر والشجر من الأمور العدميّة، ليس من الأحكام البديهية الأولى، بل قد ادّعي في كلمات كثير أنّ هذه الدعوى خلاف الوجدان.

وأما على القراءة الثالثة فعدم البدهة واضح جدّاً، لأنّه يُنفى فيها أن يكون للماهيّة أيّ نحو من أنحاء الموجوديّة، وهذا حكمٌ نظريّ أيضاً، يتوقّف إثباته على إقامة البرهان.

هذا تمام الكلام في أهمّ الفوارق الأساسيّة بين قراءات أصالة الوجود، وهي تصلح أن تكون شواهد ومنبّهات لمن تأمّل فيها على صحّة القراءة الأولى، حيث ينسب الوجود وآثاره إليها وهو أمرٌ وجدانيّ، وتكون لعلومنا الحصوليّة قيمة معرفيّة حقيقيّة، وهو أمرٌ ضروريّ أيضاً، وهكذا حال الفوارق الأخرى عند التأمّل فيها.

(٥) النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود

النتيجة الأولى: إثبات الواقعية العينية. بمعنى: أن الواقعية الثابتة بالبداهة لا يتعقل ثبوتها إلا بالبناء على أصالة الوجود؛ وإنكار أصالته والإيمان بأصالة الماهية يؤدي إلى إنكارها والقول بالسفسطة، فيجب أن تكون الواقعية مصداقاً بالذات لمفهوم الوجود.

النتيجة الثانية: الوجود من المعقولات الأوليّة. هذا بناءً على القول بأصالة الوجود، حيث يكون لمحكّي مفهوم الوجود ما بإزاء في الواقع العيني، فيكون معقولاً أولياً؛ وعلى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، فليس للوجود ما بإزاء في الأعيان، فيكون معقولاً ثانوياً.

النتيجة الثالثة: الماهية أيضاً من المعقولات الأوليّة. هذا بناءً على القراءة الأولى لأصالة الوجود، حيث ينطبق ضابط المعقول الأولي على الماهيات، لأنّها لها ما بإزاء في الأعيان تبعاً للوجود؛ وهذا بخلافه على القراءة الثانية، حيث تكون معقولاً ثانوياً، لأنّها أمرٌ عديمي ليس له ما بإزاء في الخارج.

النتيجة الرابعة: للوجود أفراد حقيقيّة في الخارج. وذلك لأنّه من المعقولات الأوليّة، فيكون من المفاهيم الحقيقيّة ذات الأفراد الخارجيّة.

النتيجة الخامسة: تعلق العلم الحسولي بالوجود كالماهية؛ لأنّ مناط العلم الحسولي الحكاية عن الخارج، وهو متحقّق في الوجود والماهية على حدّ سواء.

النتيجة السادسة: المساوقة بين الوجود والثبوت والثابت؛ لأنّ كلّ ما له ثبوت فله وجود، ولا يثبت الشيء في الخارج بلا وجود، وهو معنى المساوقة.

النتيجة السابعة: انقلاب الهليّات البسيطة بعكس الحمل. وقد أشرنا إلى هذه النتيجة في الفوارق، فلاحظ.

النتيجة الثامنة: تقدّم الوجود على الماهية في الواقع ونفس الأمر.

النتيجة التاسعة: مجعوليّة الماهية بالتبع.

النتيجة العاشرة: في ثبوت الماهية للواجب.

وهذه النتائج الأخيرة أشرنا إليها سابقاً، وهناك نتائج أخرى عرضنا عن ذكرها رعاية للاختصار.

معالم تجديد النظرية

بعد الاستعراض الموجز لنظرية أصالة الوجود من وجهة نظر السيد الأستاذ، يمكننا تلخيص معالم التجديد فيها ضمن النقاط التالية:

١. رسم صورة واضحة تعتمد التسلسل المنطقي في عرض مباحث النظرية.

٢. إبراز القراءات المتعددة في النظرية، وهذا ما لم يكن مطروحاً في كلمات المتأخرين من الحكماء، حيث اعتمدوا قراءة واحدة وهي القراءة الثانية، وأهملوا بقية القراءات من دون إبراز الوجوه والأدلة على هذا الاختيار.

٣. تحديد القراءة الصحيحة المنسجمة مع الشواهد والأدلة على أصالة الوجود.

٤. إبراز الترابط الوثيق بين المسائل الفلسفية والقراءة المختارة.

٥. تسليط الضوء على النتائج المترتبة على النظرية.

هذا بنحو الإيجاز، ويستطيع القارئ أن يقف على حقيقة ما ذكرناه من خلال ملاحظة تفاصيل النظرية في الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة» في شرح الأسفار الأربعة لصدر المتأهين.

**قراءة في كتاب
العرفان الشيعي
رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية**

بقلم
الشيخ خليل رزق
- لبنان -

ما هو العرفان؟

جاء في مقدّمة كتاب فصوص الحکم شرح صائن الدّین ابن تركة ما محصّله:
الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدّ التفكير، فأول ما يرى نفسه
ثمّ العالم حوله، ويحصّل من هذه المشاهد مفهوماً عاماً يعبرّ عنه بالوجود؛ فأول
ما يعرض له من الأسئلة: السؤال عن الوجود: ما هو؟

ويظنّ في بدء الأمر أنّه سؤال سهلٌ ساذجٌ، ولكن كلّما أمعن وتأمل في
الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل
على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت
بها علوم مختلفة يستهدف كلّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي
اشتغل بها جمعٌ من المحقّقين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتفحصاتهم من
اكتشاف غوامض كثيرة من أسرار هذا العالم.

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باقٍ على حاله لم
يتّضح بعد، ولم يتبيّن: ما هو الوجود؟

وجاء الأنبياء والرّسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة
وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئيّ وحاكمة عليه، فتوسّع السؤال
الأول وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب اشتغل أناس بالتفكّر
وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل
النظر.

وآخرون اعتقدوا أنّ الوصول إلى الحقّ لا يمكن بالنظر الصرف، بل الطريق
إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتّى يتقوى الإنسان ويتمكّن

من معرفة نفسه أولاً، ثمّ باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه. وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء، وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدّة منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طيّ مراقباتهم على غيرهم، لكنّها كانت مطالب متفرّقة غير منسجمة ولا مترابطة، فتصدّى جمعٌ - وفي طليعتهم ابن عربي صاحب كتاب فصوص الحكم - لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمشي على سياقها، وعند ذلك نشأ علمٌ آخر سمّي باسم العرفان النظري.

ولم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنّما هي ادّعاءات من قبل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات، فتصدّى جمعٌ آخر لتبيينها البرهاني القابل للعرض على مستوى البحث العلمي، وكان من أوائل أولئك المجتهدين صائن الدّين علي بن محمّد التركة في كتابه تمهيد القواعد، ثمّ داوم المجاهدة حتّى جاء صدر المتألّهين الشيرازي، وتصدّى بوضع أصول بنائيّة بيّن بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفيّ - حسب ما قدّر له - وبذلك أوجد خطأً وسطاً بين العرفان والفلسفة، سمّاه الحكمة المتعالية^(١).

ويعتبر «العرفان» من المذاهب الفكرية المتعالية والعميقة، فهو يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور وأسرار العلوم، وطريقته ليست على وفق منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود.

فهو رؤية في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفية إلى المعرفة الوجدانية

(١) انظر: شرح فصوص الحكم لابن عربي صائن الدّين علي بن محمّد (ابن تركة)، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص ٣-٤ (المقدمة).

القلبيّة، ويمكن ملاحظة العرفان من جهتين:

الأولى: من جهة كونه رؤية معرفيّة.

الثانية: من جهة كونه تجربة سلوك وعمل.

ومن اعتبر التصوّف مرحلة من مراحل العرفان فإنّه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤية فإنّه يطلق عليه اسم «العرفان» وأصحابه هم «العرفاء»، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة عمل فإنّه يطلق عليه اسم «التصوّف» وأصحابه هم «المتصوّفة».

وحول تحديد مفهوم العرفان أو تعريفه بكلا قسميه النظري والعملي يقول يثري: «العرفان هو عبارة عن العلم بالحقّ سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحديّة للحقّ تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيتها ولائصالها بمبدئها وأصنافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وحول الزاهد والعابد والعارف يقول الشيخ الرئيس ابن سينا^(٢):

«المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخصّ باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى

(١) العرفان النظري (بالفارسيّة)، يحيى يثري، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م: ص ٢٧-٢٨.

(٢) ابن سينا: عُرف بالشيخ الرئيس ابن سينا. وُلد في أفشنة قرب مدينة بخارى الطاجيكيّة وتوفّي في مدينة همدان الإيرانيّة، من كبار فلاسفة الإسلام وأطبائهم، تعمّق في درس فلسفة أرسطو وتأثر أيضاً بالأفلاطونيّة المحدثّة، له ميول صوفيّة عميقة برزت في «الحكمة المشرقيّة» وهي عبارة عن فلسفته الشخصية. من مؤلّفاته: «الشفاء» و«القانون في الطب» و«الإشارات والتنبيهات» و«النجاة».

قُدس الجبروت مستديماً بشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف، وقد يتركّب بعض هذه مع بعض»^(١).

وكان مصطلح العارف رائجاً خلال القرن الثالث الهجري. فقد كان بايزيد البسطامي يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفي. فقد قال: كمال العارف هو أن يتبرّأ من المال والمنال، وإذا أردت أن تفديه بكلّ ما في هذه الدُّنيا والآخرة من أجل أن تكتسب صداقته، كان هذا الأمر أقلّ ما يمكن أن تفعله تجاهه. وقال أيضاً: العارف لا يرى إلّا المعروف، والعالم لا يجلس إلّا مع العالم، فيقول العالم ماذا أفعل، ويقول العارف ماذا يفعل؟^(٢).

ويسعى العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق للوصول إلى الحقائق والتمكّن من العلوم الظاهرة والباطنة؛ لذلك هو يقول إنّ الذي يدركه العالم، الحكيم، والفيلسوف، بالعقل والمنطق والاستدلال، يراه العارف من خلال الإشراق^(٣).

وفي هذا العرض المتقدّم يمكن لنا أن نستكشف منشأ العرفان - بكلا قسميه - وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وطريقة سلوك، والأسباب الداعية إلى وجود مثل هذه المنهجية المعرفية عند الإنسان. فليس العرفان منهجاً غريباً وشاذّاً، بل له أسباب ودواعٍ كغيره من العلوم وطرق المعرفة البشرية استناداً إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم عن حقيقة

(١) الإشارات والتنبيهات، الشيخ أبو علي، حسين بن عبد الله ابن سينا، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ج ٣ ص ٣٦٩.

(٢) تذكرة الأولياء، فريد الدّين محمود عطار، تحقيق محمّد استعلامي، انتشارات زوار، إيران، ١٩٦٧ م: ص ١٩٢-١٩٣.

(٣) مقدّمات تأسيسية في التصوّف والعرفان، ضياء الدّين سجّادي، ترجمة: معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ: ص ١٤.

الوجود، وكذلك البحث عن كيفية الوصول إلى الحقّ عبر الوسائل المختلفة
والممكنة.

فكانت طريقة العرفاء تسير بشكلٍ متوازٍ مع سائر الطرق الباحثة عن الحقّ
والتي اعترضها في طريقها بعض الإشكالات كما عرض ذلك لغيرها من طرق
المعرفة.

وفي تعريفٍ يشمل العرفان (بكلا قسميه: النظري والعملي) يقدم لنا
القيصري تعريفاً له في مقدّمته لشرح تائيّة ابن الفارض؛ يقول: «فحدّه - يعني
العرفان - هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال
المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات
الإلهية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود
الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وقال القاساني في اصطلاحات الصوفيّة: «العارف: من أشهده الله ذاته
وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده»^(٢).

وقال بعض الأعلام المعاصرين في معرض بيانه لحقيقة العرفان: «العرفان في
اللغة هو بمعنى المعرفة، ويطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق
المشاهدة القلبية لا بوساطة العقل ولا بفضل التجربة الحسية، فالعارف الذي قد
حقّق تقدماً في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنّه مظاهر لنور الباري
جلّ وعلا، وكأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحدي، وهو

(١) انظر: مقدّمة القيصري على شرح تائيّة ابن الفارض المطبوعة ضمن كتاب العرفان
النظري (فارسي) د. يحيى يثري، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى،
١٩٩٥ م: ص ٢٣٢.

(٢) اصطلاحات الصوفيّة، كمال الدّين عبد الرزّاق القاشاني (ت: ٧٣٠هـ)، ضبط وتعليق:
موفق فوزي الجبر، سورية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥ م: ص ٥٢.

لا يرى وجوداً استقلالياً لأيّ موجود ما عدا الذات الإلهية المقدسة.
وهذا اللون من المعرفة لا يحصل إلا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدين،
وفي الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة والنهائية للدين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي
الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبّائه».

وفي موضع آخر يقول: «يُطلق العرفان في اللغة على العلم، ويطلق
اصطلاحاً على لون خاصّ من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات
إلى باطن النفس، وليس من طريق التجربة الحسية ولا من طريق التحليل العقلي.
فخلال السير والسلوك عادةً تتمّ مكاشفةٌ تُشبه الرؤيا»^(١).

وأما أرباب اللغة فقد أشاروا إلى أنّ «العرفان» مشتقّ من مادّة «عرف»، فهو
والمعرفة بمعنى واحد. قال ابن منظور ما ملخصه:

«عرف: العرفان: العلم.. عَرَفَهُ.. يَعْرِفُهُ.. عَرَفَهُ.. عَرَفَهُ وعِرْفَاناً وعِرْفَاناً
ومَعْرِفَةً. ورجلٌ عَرُوفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمورَ، ولا ينكرُ أحداً رآه مرّةً.
والعريفُ والعارفُ بمعنىً مثل: عليمٌ وعالمٌ.. والجمع: عُرَفَاءٌ.. والذي حصّلناه
للأئمّة: رجلٌ عارفٌ، أي: صبورٌ، وعريفُ القوم: سيّدُهم، والعريف: القيم
والسيّد؛ لمعرفته بسياسة القوم.. والعريف: النقيب، وهو دون الرئيس، والجمع:
عرفاء، والعارفُ والعُرُوفُ والعُرُوفَةُ: الصابِرُ، ونفسٌ عَرُوفَةٌ: حاملةٌ صبورٌ، إذا
حُمِلَتْ على أمرٍ احتملته»^(٢).

وفي بيانه لحقيقة النظام المعرفي للعرفاء يقول الجابري: «وهكذا يبدو العرفان
نظاماً معرفياً مستقلاً قائماً بذاته، ينفصل عن سواه في نظرته واتّجاهه وفي فضائه

(١) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمّد عبد المنعم
الخاقاني، دار الحقّ، قم، الطبعة الأولى، رقم التسلسل: ٦١: ص ٢٠-٢١.

(٢) لسان العرب، محمّد بن مكرم ابن منظور الأفيقي، مادّة عرف، دار الفكر، بيروت،
الطبعة الأولى: ج ٩ ص ٢٣٦ وما بعدها.

وميدانه الخاص، وبالتالي في أنه منهج وطريق في المعرفة. وبالرغم من عدم تأييدنا للبحث عن المعنى المصطلح لمفردة العرفان خارج نطاق دائرة المصادر الفكرية للثقافة العربية والإسلامية، إلا أننا نلفت إلى أن هذا المصطلح على ما ينقل بعض المفكرين المعاصرين (في اللغات الأجنبية) يسمّى: الغنوص (gnose) ومعناها: المعرفة، وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن «الغنوص» في المنظور المصطلحي المعاصر يرتبط بتاريخ الديانات، فهو محاولة لعقلنة المعطى الديني، ولتأويل مضمونه الرمزي والأسطوري، هكذا يظهر الغنوص ثلاث محاولات معرفية: فهو معرفة نظرية بقوانين الكون الأكبر والكون الأصغر، ومعرفة تاريخية بتطور العالم وسقوطه وصعوده نحو الخلاص، ثم هو أخيراً معرفة عملية، هدفها تحقيق الخلاص والسعادة الروحية^(٢).

وتشرح لنا الموسوعة الفلسفية العربية معنى العرفان على المستوى اللغوي والاصطلاحي، فضلاً عن بيان مقتضياته ومميزاته، وتاريخ ظهوره في المجتمع الإنساني، وأبرز رموزه، فورد فيها عن العرفان ما يلي:

لغة: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي أُطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان، أي أهل المعرفة بالله من الصوفية.

ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له.

(١) بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢م: (نقد العقل العربي) ٢: ص ٢٥٣.

(٢) الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، د. محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ص ١٧٢.

٣٠٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

يقول ابن عربي: «العارف من أشهده الربّ عليه فظهرت الأحوال على نفسه»^(١).
وأبرز ما يميّز «العرفان» أنّه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء
بالومضة (انظر مادّة: تصوّف)، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في
مقابل الإدراك الحسيّ المباشر والإدراك العقليّ المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفيّة القرنين الثالث والرابع
الهجريّين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفّي سنة ٢٤٥هـ، الذي جعل
معرفة الصوفيّة في مقابل معرفة الحكماء والمتكلّمين، فالأولى ذوقية مباشرة،
والثانية عقلية استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفّي سنة ٥٠٥هـ، أول من عمّق الكلام
في المعرفة الصوفيّة، وجعل التصوّف كلّ نظريّة في العرفان بالله مؤدّية إلى السعادة.
وما يسمّيه صوفيّة الإسلام «المعرفة بالله»، ويعتبرونه من أخصّ صفاتهم
يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها: العلم بلا واسطة، الناشئ عن
الكشف والشهود.

ويطلق بعض صوفيّة الإسلام على العرفان أيضاً: «المعرفة اللدنيّة» أي التي
تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني»^(٢).

أقسام العرفان

من الأبحاث المتقدّمة عن حقيقة العرفان ومعناه وأصوله تتبيّن لنا أنّه ينقسم
إلى قسمين؛ هما: العرفان النظري، والعرفان العملي. فما هو المراد من هذين
القسمين؟

(١) الفتوحات المكيّة، ابن عربي، تصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ج ١٣ ص ١٧٤.

(٢) الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٩٨٦م: ج ١ ص ٥٨٧.

أولاً: العرفان النظري

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

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين:

المقام الأول: في الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه وخصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد، فالمشرب العرفاني يعتقد أنه لا طريق لتلك المعرفة إلا من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرها الشارع المقدس.

يقول السيد حيدر الأملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسمي اكتسابي، وإرثي إلهي، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدرّج، مع نصّب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة، والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدرّج وغير التدرّج مع راحة - في مدّة يسيرة - وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكنّ الثاني (الإرثي) يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه.

وإليهما أشار النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله: «العلم علمان؛ علم اللسان فذلك حجّة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع»^(١).

(١) بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ: ج ٢ ص ٣٣، باب ١، ح ٢٦.

وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»^(١).

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين للكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل - ومع تقديرهما - الأصلاح والأنفع منها لا يكون إلا العلم الثاني أي الذي في القلب، لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع ومع أنّه كذلك المضرة منه متوقّعة، بل هي واقعة وحاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقية والعلوم الإرثية التي هي سبب المنفعة دنيماً وآخرة.

بيان ذلك: إنّ النفع من العلوم - في هذا المكان - هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه عرف الله تعالى، على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسمية.

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

وأمّا الثاني - أي معرفة النفس -: فلا تُهمّ عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»^(٢).

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١ ص ٢١٨، باب ١، ح ٤٤.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، حيدر بن علي بن حيدر الأملي، تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، الترجمة الفارسية: السيّد جواد الطباطبائي، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلميّة والثقافية، ٢٠٠٢ م: ص ٤٧٢.

«وأما كَيْفِيَّةُ تحصيل العلوم الحقيقيَّة - أي الإرثي الإلهي - فهو في غاية السهولة، لأنَّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة ويوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأمَّا إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنَّها هبة إلهيَّة وعطيَّة ربَّانيَّة، فيمكن حصولها بأقلَّ من ذلك»^(١).

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في بعض رسائله: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر - إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة - ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولاسيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيَّته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرَّعها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَتَنَالِ مَا نَالَ مَنْ قَالَ فِيهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿...عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف: ٦٥) ومثلك من يتعرَّض لهذه الخطَّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»^(٢).

مَّا تقدَّم من كلام هذين العَلَمين يتبيَّن: أنَّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم - على ما هي عليه - ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنويَّة.

لكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي أو النصِّي - الكلامي - لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟
يمكن أن يُقال - كما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة - أنَّ هذا العدول لسببين:

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٥٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٩١.

الأول: أنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح وتسكن إليه، لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم - على أيّ حال -.

يقول ابن العربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فمادام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن، فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرّف الفكري، فإذا ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنتجات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنّه على شبهة في ذلك»^(١).

ويقول السيّد حيدر الآملي: «والغرض أنّ العلوم الرسميّة الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»^(١).

الثاني: لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل، فإنّه غاية ما يُقال في تلك المناهج أنّها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها، والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتماه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(٢).

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

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٩٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ملاً صدرا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة: ج ١ ص ٢٠.

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

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

قال الأوّل: «إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظنّ والتخمين، وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعبي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»^(٢).

وقال الثاني: وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبو حامد - محمّد الأصفهاني المشتهر بـ(تركة) فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج

(١) رسائل سبعة، رسالة الولاية محمّد حسين الطباطبائي، قم، بنياد علمي وفكري استاذ علامة طباطبائي، ١٩٨٣م: ص ١٧.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محي الدّين ابن عربي المتوفّي سنة (٦٣٨هـ)، منشورات بيدار، قم: ص ٤.

على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحققون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إمطة تلك الأدبيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليات شائبة خدشة في ما هو الحق من تلك اليقينيّات.... ثمّ إنّّه لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال، ناسب أن نصدر الكلام بمقدمة...»^(١).

ولكنّ الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من المكاشفات العرفانيّة غير قابلة للبيان من خلال العبارات والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه؛ يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهوديّة من خلال القوالب اللفظيّة والعبارات اللغويّة فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي وُلد من بطن أمّه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»^(٢).

التقويم (للمدرسة العرفانيّة)

والبحث في هذه المدرسة لا بدّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: أكانت موفّقة للوصول إلى رؤية كونيّة صحيحة حول هذه المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانيّة فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقليّة والظواهر الشرعيّة، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض؟ وهذا يستدعي استعراض الأصول الكلّية المدّعيات هذه النظرية للوقوف على أسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

(١) تمهيد القواعد صائغ الدّين علي بن محمّد الأصفهاني التركة، تصحيح وتقديم وتعليق:

جلال الدّين آشتياني، نشر: بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، د.ت.

(٢) مجموعة مقالات (فارسي) محمّد حسين الطباطبائي، إعداد: السيّد هادي خسرو شاهي،

دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م: ج ١ ص ٣٩.

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

ويمكن القول - بنحو الإجمال - إنّها حقّقت إنجازات أساسية على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر ممّا توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وقّفت فيه على صعيد المرحلة الأولى وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية، لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلّة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّة أساسية نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها. نعم، استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك.

ويعتبر الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي على رأس مدرسة العرفان النظري وذلك لأنّه هو الذي استطاع أن يجعل من هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاً له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في نفس الدائرة التي وضع أسسها هذا العارف المحقّق^(١).

ثانياً: العرفان العملي

العرفان العملي مرتبط بالسلوك وبالعمل وبالمجاهدة الخارجيّة ولا علاقة له بالرؤية الكونيّة أي بالعرفان النظري. وهو الذي يتعهّد تفسير وبيان مقامات

(١) انظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري، دارفراقدا، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٦هـ: ص ٧٣-٧٥.

العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدّم المجاهدة والتصفية والتركية، وأما الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه فهي الوصول إلى مقام أن لا يرى في الوجود غيره تعالى، أي: إن العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿...فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ١١٥)، يريد أن يصل إلى مقام أن يرى الله تعالى أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ لأنه تعالى ﴿...يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...﴾ (الأنفال: ٢٤).

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم»^(١).

وورد عنه أيضاً: «قد أحبي عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»^(٢).

وخلاصة الكلام: أنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها»^(٣).

فإذا كان السمع إلهياً فإنه لا يسمع إلا الحق، وإذا كان البصر إلهياً فإنه لا يرى إلا الحق، وإذا كان اللسان إلهياً فإنه لا ينطق إلا بالحق، وإذا كانت اليد إلهية فإنها لا تبطش إلا بالحق، فيكون هذا العبد إلهياً في كلّ حركاته وسكناته. فيكون

(١) نهج البلاغة، طبعة دار الذخائر، الخطبة: ٢٢٢.

(٢) المصدر نفسه: الخطبة ٢٢٠.

(٣) الأصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية، قم، الطبعة السادسة: ج ١ ص ٣٥٢.

مصدّقاً لقوله: «إنّ المؤمن ينظر بنور الله»^(١).

فالعرفان العملي يرتبط بسلوك الإنسان وبعمله.

المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام

للمذهب العرفاني قواعد تختصّ به في الفكر الإسلامي، ففي الفلسفة يُقال بأنّها جاءت من اليونان، وعندما انتقلت إلى الإسلام لبست ثوباً جديداً، وأخذت محتوىً مغايراً ومختلفاً.

أمّا العرفان فلا يمكن القول بأنّه جاء من الهند، أو أنّه كان عند الفرس أو أنّه حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والتي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس، أو كان في الإسكندرية أو من الديانات الهندية أو المانوية أو أنّه من آثار المسيحية وانتقل إلى الإسلام نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيين، أو أنّه نشأ من أفكار بوذية، وأنّ العرفان الإسلامي امتداد لما كان عند هؤلاء كما يحاول بعض المفكرين أو الكتّاب الإيحاء والقول بذلك.

فصحيح أنّ للعرفان جذوراً عند هؤلاء ولكنّه عندما جاء إلى الإسلام نما وترعرع، وصار له محتوى جديد ومغاير أيضاً لما هو موجود عند الآخرين.

«على أنّ الرياضات الروحية، وكبح جماح النفس، والابتعاد عن العلائق الدنيوية، كانت موجودة في الفلسفة الهندية، وكذلك نجد وحدة الوجود والأفكار الصوفية الأخرى في عقائد أفلاطون المحدثه.

وترى في الغنوصية نظماً عرفانية وإشراقية. وتجد في العرفان المسيحي ما يناظره في العرفان الإسلامي.

كذلك يوجد الكثير من المشتركات بين الفلسفة الإشراقية للشيخ شهاب

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة: ٢١٨.

٣١٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

الدّين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق، والفلسفة الإيرانية القديمة وآراء ونظريّات الحكيم خسرواني، والحكيم بهلوني...

يجب أن ندرك أنّ الدّين الإسلامي المقدّس هو نظام معتدل وبعيد عن الإفراط والتفريط الذي يكون في غير محله، لهذا فهو يخالف مرتاضي الهند الذين يمارسون الرياضات الروحية القاسية، ورهبان المسيحية، والسلوكية التي تخالف العقل السليم والاعتدال^(١).

وبكلمة واحدة نستطيع أن نقول إنّ الأصل في العرفان والركيزة الأساسية له في الإسلام هو بيان العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى.

فالعرفان الإسلامي هو علم يشابه سائر العلوم كالفقه والأصول والتفسير والحديث، وهو - في نظر أهله - من العلوم التي أخذت أسسها وموادّها الأصلية من الإسلام، وليس هو من قبيل الرياضة والطبّ التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج وبلغت الرُّشد والتكامل في أحضان المعارف الإسلامية. وقد ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأنّ العرفان والأفكار العرفانية كلّها إنّما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه.

ويذهب السيّد محمّد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان إلى القول: «وليس التصوّف ممّا أبدعه المسلمون من عند أنفسهم لما أنّه يوجد بين الأمم التي تتقدّمهم في النشوء كالنصارى وغيرهم حتّى الوثنية من البرهمانية والبوذية، فبيهم من يسلك الطريقة حتّى اليوم بل هي طريقة موروثه ورثوها من أسلافهم»^(٢).

فالتصوّف جزء من حركة الأمم وثقافتهم وطريقة سلوكها في التعبير عن

(١) مقدّمات تأسيسية في التصوّف والعرفان، مصدر سابق: ص ١١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، والطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ج ٦ ص ١٩٢-١٩٣.

الشأن العبادي المختص بها سواء كانت ديانة توحيدية أم ديانة وثنية. وهذا الاسم المشترك بين الإسلام وغيره لا يعني انتقال مسألة العرفان والتصوف من الأديان الوثنية إلى الإسلام بنفس المحتوى والمضمون، ولكنه انتقل «لا بمعنى الأخذ والتقليد العادي كورثة الناس ألوان المدنية بعضهم من بعض وأمة منهم متأخرة من أمة منهم متقدمة»^(١)، والسبب في ذلك هو الاختلاف بين ما يدعو إليه الإسلام وما يدعو إليه سائر الديانات والأفكار والمذاهب، ف«دين الفطرة يهدي إلى الزهد، والزهد يرشد إلى عرفان النفس، فاستقرار الدين بين أمة وتمكّنه من قلوبهم يعدّهم ويهيئهم لأن تنشأ بينهم طريقة عرفان نفس لا محالة»^(٢).

إذن فمن وجهة نظر الطباطبائي: دخول العامل الديني على أية أمة كفيل بتصحيح مسارها الفكري وتصويب منهجها، وعلى هذا «فمكث الحياة الدينية في أمة من الأمم برهة معتداً بها ينشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدينية كل الانقطاع، وما هذا شأنه لا ينبغي أن يعدّ من السنن الموروثة التي يأخذها جيل عن جيل»^(٣).

ولتقريب المسألة أكثر نقول: بأنّه في العرفان عندنا مسألتان أساسيتان:

المسألة الأولى: ما هو التوحيد؟

المسألة الثانية: من هو الموحد؟

فالنقطة الأساسية والمركزية في العرفان هي هاتان المسألتان، نعم قد تجد في الرؤى الفلسفية أو الكلامية أنّ هناك حديثاً عن هذه المسائل ولكنها ليست المحور لكل شيء، وطبعاً هذا الكلام عن عدم محورية الحديث في الرؤى الفلسفية عن قضية التوحيد لا يشمل الفلاسفة العرفانيين كأمثال صدر المتألهين،

(١) الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

٣١٢ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

باعتبار وجود هذا المذهب والمشرّب العرفاني في الحكمة المتعالية؛ حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير أن يقرب الفلسفة إلى العرفان.

وفي كلمات صدر المتأهّين ما يشير إلى أنّ هاتين المسألتين هما الأساس عند العرفاء، يقول: «أمّا العرفاء فقد خرجوا عن التعلّقات بما سوى الله تعالى، وقصروا النظر على وجه الله، من غير التفات إلى ذواتهم فضلاً عن غيرها وحصل لهم الموت الإرادي عن هذه النشأة الدنيوية»^(١).

«... فنّ الروبويّات من المفارقات المسمّى بأثولوجيا من العلم الكلّي والفلسفة وعلم النفس من الطبيعيات فإنّهما من المقاصد التي هي أساس العلم والعرفان...»^(٢).

وتحقيق القول في قضية منشأ العرفان وكونه مصطلحاً منتزِعاً من داخل بيئة الإسلام أو أنّه معرّب عن لغة أخرى أو بيئة فكرية أخرى؟ فإنّ هذه القضية تحتاج إلى تحقيق موسّع ومفصّل.

ولكنّا عندما نرجع إلى الروايات الصادرة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام نجد ألفاظاً من قبيل عرف وعرفان ومعرفة والوقوف في عرفات و... وكلّها ألفاظ تشير إلى محور معيّن لهذه الكلمة، وإشارات إلى هذا المصطلح الموجود، أمّا عن وجود ما يرادفها فإنّ الطباطبائي عندما يعرّب عن العرفان يقول: العرفان الفارسي، العرفان اليوناني... ولكن هل هذا يعني أنّ هذا الاصطلاح موجود أو غير موجود؟ وأنّ المحتوى كان موجوداً في تلك العصور القديمة أيضاً مع الفارق بينه في تلك الأزمنة وبين ما وصل إليه

(١) تفسير القرآن الكريم صدر الدّين الشيرازي، تصحيح محمّد خواجهي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، د. ت: ج ٦ ص ٢٣٣.

(٢) المبدأ والمعاد صدر الدّين الشيرازي، تصحيح: جلال الدّين أشتياني، مع مقدّمة السيّد حسين نصر، أنجمن شاهنشاهي فلسفة إيران، سيّد حسين نصر: ص ٧.

العرفان الإسلامي؟ هذه بحوث تحتاج إلى تفصيل كما ذكرنا، مع الإشارة فقط إلى أنه في الأزمنة القديمة كان يسمّى «غنوص» وما يعبر عنه بالظاهر الغنوصية التي تعني نفس الظاهرة العرفانية، وهي أقرب ما تكون إلى الباطنية، أمّا في الإسلام فإنّ المراد من العرفان هو تلك الرؤية الكونية.

وهنا لابدّ من الوقوف عند مسألة أساسية وهامة وهي: ما هو الموقف والاتجاه العامّ لغير العرفاء من مقولات العرفانيين ومعتقداتهم؟

يمكن القول باختصار أنّ هناك مواقف ونظريات متعدّدة من العرفان، فقد رأى أصحاب الحديث وفقهاء المسلمين أنّ العرفاء لا يرتبطون عملياً بالإسلام، وأنّ استنادهم إلى الكتاب والسنة إنّما هو خداع صرف وتضليل للعوامّ، ورأى البعض بأنّ العرفان والتصوّف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضدّ الإسلام والعرب معاً، تحت ستار من المعنويات.

وهناك موقف ثالث أيّده بعض علماء المسلمين ومنهم الشهيد مرتضى مطهري رضوان الله تعالى عليه ومفاده: أنّه في العرفان والتصوّف - وخصوصاً في العرفان العملي - يمكن رصد بدع وانحرافات كثيرة، لا تتفق مع كتاب الله ومع السنة المعتمدة.

ولكن العرفاء شأنهم شأن سائر طبقات المفكرين المسلمين، ومثل أغلب الفرق الإسلامية، يمتلكون خلوصاً في النوايا، ولا يريدون أبداً معارضة الإسلام في أمر أو قول، ويمكن أن تكون لديهم شبهات وأخطاء، ولكن لم يكن هناك أيّ سوء نيّة بالنسبة إلى الإسلام عملياً عندهم.

وإلى هنا تكون جملة من الأمور قد اتّضحت لدينا وهي:

أولاً: أنّ العرفان إنّما يُشاد على طبيعة النظرة التوحيدية للإنسان، وعلى نقطة البداية للإنسان إزاء مبدأ التوحيد.

ثانياً: أنّ العرفان يضمّ النظرية والتطبيق أو السلوك في نفس الوقت، بينما

التصوّف هو ظاهرة اجتماعية لها أعرافها الخاصّة.

ثالثاً: أنّ العرفان مصطلح عريق في اللغة العربيّة، ومع كونه موجوداً ما قبل الإسلام إلاّ أنّه مغاير لرؤية الإسلام ومنهجه في الحياة، والعرفان الإسلامي نشأ من داخل البيئّة الفكرية الإسلاميّة.

مشخصات الرؤية الكونية عند العرفاء

في بحثنا هنا مطلبان أساسيان هما:

أولاً: كيف يتوصّل العارف إلى تحديد الرؤية الكونية، وما هي طريقته في ذلك؟

ثانياً: ما هي الرؤية الكونية للعارف؟

فيما يرتبط بالمطلب الأول نقول: كما أنّ الفيلسوف يريد أن يفهم العالم، كذلك العارف أيضاً يريد أن يفهم العالم، ولكن لكلّ منهما طريقته الخاصّة في فهم الله سبحانه وتعالى، وفي فهم الإنسان وهذا العالم.

فالعارف من خلال رؤيته الكونية - ونقصد منه العرفان النظري - يهتم ويعتني بتفسير الوجود ويبحث في وجود الله والعالم والإنسان، وهو من هذه الناحية يشبه الفلسفة الإلهية التي تُعنى بتفسير الكون وتوضيحه.

وكما أنّ للفلسفة الإلهية موضوعاً ومبادئ ومسائل تقوم بتعريفها، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادئ يقوم بتعريفها، ولكنّ الفلسفة في استدلالاتها تعتمد على المبادئ والأصول العقلية فقط، بينما يتخذ العرفان من المبادئ والأصول الكشفية أساساً في الاستدلال، ثمّ عند ذلك يوضّحها بلسان العقل.

فإذا جئنا إلى الحكيم وإلى الفيلسوف خصوصاً الفيلسوف المشائي^(١) الذي يعتمد العقل كأساس لفهم المطالب، فإنّ الفلسفة المشائية وحتىّ الفلسفة عموماً

(١) إنّنا نجد في الحكمة المتعالية لصدر المتأهّين رحمه الله قرناً كبيراً من المباني العرفانية.

تعتقد أنّ الطريق لفهم الحقّ سبحانه وتعالى، وفهم الإنسان، وفهم هذا العالم هو العقل (مروراً بالعقل وانتهاءً بنتائج العقل)، ومن هنا فإنّ غرض الفلسفة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

ومرادنا من العالم العقلي هو عالم الذهن في مقابل عالم الواقع.

فالرؤية الفلسفية تريد صوراً عن هذا العالم يحصل الإنسان عليها كصور من ذلك الواقع، ولكنها لا تريد الانغماس والفناء في هذا العالم، وإنّما بأن يبقى الواقع واقعاً ويبقى هو هو، ومن هنا يعبر الفيلسوف بالعالم العقلي والعالم الذهني، والعالم الصوري المضاهي للعالم العيني وهكذا... فهذه هي الرؤية الفلسفية القائمة على أساس الانفصال بين الذهن وبين الواقع الخارجي وفهمه كما هو، وأداته في ذلك العقل والاستدلال والمنطق ونحو ذلك.

أمّا العارف فليس العقل طريقه لفهم الواقع، وإنّما طريقه هو القلب، وثانياً ليس هدفه هو أن يأخذ صورة من الواقع بل هدفه أن يذوق الواقع، وأن يشاهد الواقع على ما هو عليه؛ فمثلاً أنت مرّة تحصل لديك صورة عن النار، ومرّة أنت تحترق بالنار، ومرّة تحصل لديك صورة عن الحلاوة فتقول الشيء الكذائي حلوا، ومرّة تذوق الحلاوة فتفهم حقيقة الحلاوة لا صورةً عن الحلاوة.

والعارف يريد أولاً معرفة الواقع ولكن لا من طريق العقل بل من طريق المشاهدة، ومن طريق المكاشفة، وهدفه ليس فهم الواقع فهماً صورياً وذهنياً، وإنّما هدفه أن يكون هو الواقع وأن يفنى في هذا الواقع ويتذوّقه على ما هو عليه. فإذا استطعنا أن نميّز أو نبين طريق العارف والهدف الذي يبتغيه، وطريق الفيلسوف والهدف الذي يبتغيه، نأتي إلى المطلب الثاني وهو: ماذا يقول العارف في الرؤية الكونية؟ وماذا شاهد؟

وأيضاً الفيلسوف والحكيم إلى ماذا أوصله الاستدلال العقليّ؟

ومجاهدة العارف والسالك إلى الله إلى أين أوصلته هذه المجاهدة؟

نحن نجد بأنّ الحكيم أوصله استدلاله العقلي إلى أنّ هناك وجوداً لله سبحانه وتعالى، وهذا الوجود: وجود واجب، لا متناهٍ، مطلق.. إلى آخر الصفات التي تُذكر في واجب الوجود سبحانه وتعالى، وأنّ هناك وجوداً آخر ولكنّه وجود إمكانيّ، ضعيف، فقير، مخلوق، مصنوع.. فالحكيم يقول بأنّ هناك وجودات، الوجود الأوّل هو وجود الحقّ سبحانه وتعالى، والوجود الثاني هو وجود المخلوق والمصنوع والممكن على اختلاف التعبيرات، ففي النتيجة يوجد عنده تعدّد في عالم الوجود، وتعدّد في الموجوديّة، ولا يوجد عنده وجود واحد. وللحكيم برهانه ودليله على ذلك حيث يقول بأنّ الوجود إمّا وجود واجب، وإمّا وجود ممكن، والوجود الواجب واحد ويثبت بالدليل أنّه واحد. فالحكيم يثبت لنا وحدة واجب الوجود لا وحدة الوجود، لأنّ الوجود عنده متعدّد، ولكن واحد منه واجب، مطلق، لا متناهٍ، وما عداه فهو ممكن، متناهٍ، محدود، مخلوق ومصنوع للأوّل. فهذه رؤية الحكيم بشكل إجماليّ من دون الدخول في الحيثيات التفصيليّة لذلك.

أمّا العارف فيرى بأنّه لا يمكن القول بأنّ الوجود متعدّد، بل هو وجود واحد حقيقةً، ولكنّ هذا الوجود له آيات تشير إليه، وله مظاهر وتجليّات، وأفضل تعبير عن ذلك هو التعبير القرآنيّ حيث يعبر بـ«الآيات»، وإن كان أحياناً يعبر بـ«التجليّ»، ولكنّ التعبير السائد هو «الآيات»، ولذا فإنّنا لا نجد من أوّل القرآن إلى آخره مورداً يعبر فيه القرآن عن موجودات عالمنا بالمصنوعات، أو الممكنات... وإثما تعبيره دائماً بأنّها جميعاً آيات الحقّ سبحانه وتعالى. ولسان حال الآية هو أنّها لا تملك شيئاً من نفسها، وإثما تشير إلى أنّ الغير يملك كذا وكذا؛ لذا قيل إنّ الآية هي العلامة الدالّة على الغير. قال الراغب في «المفردات»: «والآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر

ظهوره. فمتى أدرك مدرك الظاهر منه علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته؛ إذ كان حكمهما سواء»^(١).

ولعل خير تعبير عن الممكنات ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ (الفرقان: ٤٥-٤٦)؛ حيث أشارت الآية الكريمة إلى أن هذا العالم بمنزلة الظل لنوره سبحانه الذي جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (النور: ٣٥). ومن الواضح أن حقيقة الظل هي عدم النور.

قال الراغب في المفردات: «يُقال لكل موضع لم يصل إليه الشمس ظلٌّ»^(٢)، وعلى هذا فحقائق الأشياء وأعيانها إنما هي ظل الحق سبحانه، ومدّها إنما يكون بإظهارها باسمه النور الذي هو الوجود الظاهر، الذي يظهر به كل شيء ويبرز إلى فضاء الوجود. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي: ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده، لا العدم الصرف بمعنى اللاشيء فإنه لا يقبل الوجود أصلاً، وما ليس له وجود في الباطن وخزانة علم الحق الفعلي كأتم الكتاب واللوح المحفوظ، لم يمكن وجوده أصلاً في الظاهر. فيكون معنى الإيجاد والإعدام - على أساس هذه الرؤية - ليس إلا إظهار ما هو ثابت في الغيب وإخفاؤه فحسب، وهو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. من هنا جاء التعبير بالقبض ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ والقبض دليل على أن الإفناء ليس إعداماً محضاً، بل هو بمعنى الرجوع إليه تعالى. لذا جاء التعبير: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ...﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، ﴿...وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...﴾ (الزمر: ٦٧).

وهذا هو معنى الآية في القرآن الكريم؛ أي: إن الأشياء لا تملك شيئاً من

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الإصفهاني، دار القلم، بيروت: ص ٣٣، مادة «أي».

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٤.

عند نفسها، وإنما فقط تشير إلى أن الغير هو المالك والقادر والعالم وهكذا. فجميع ما في العالم لو نظرت إليه منعزلاً عنه سبحانه لم تجده شيئاً، أما لو نظرت إليه بما هي حاكية عنه سبحانه وتعالى لوجدت أن لها شيئية، ولكن شيئيتها بالحكاية عن الغير، وليس لها أي شيء آخر.

والعارف انتهى من خلال المكاشفات والمشاهدات والرياضات العملية، وبالسير والسلوك إلى الله تعالى بأن لا وجود في هذا العالم إلا له سبحانه وتعالى، فذهب إلى أن الوجود واحد.

إذن، العارف قائل بوحدة الوجود، ولكن هذا الوجود له آيات ومظاهر تشير إلى علمه، وعظمته، وقدرته، وإرادته....

والاعتقاد بوحدة الوجود على هذا النحو ورد كثيراً على ألسنة العرفاء وفي كتبهم؛ يقول السيد حيدر الآملي عن توحيد أهل الحقيقة تحت عنوان: «وحدة الشهود ووحدة الوجود»: «بعد وصولهم إلى التوحيد المذكورين، فهو أنهم لا يشاهدون في الوجود غير الله ولا يعرفون في الحقيقة غيره، لأن وجوده حقيقي ذاتي، ووجود غيره عارض مجازي في معرض الفناء والهلاك أنا فأنأ؛ لقوله: ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦-٢٧)»^(١).

ثم يضرب الآملي مثلاً لتقريب وجهة نظره حول وحدة الوجود، وأنه ليس في الحقيقة وجود إلا للحق، وأن الخلق مظاهر وشؤون له تعالى، فيقول: «لأن هذا الفناء والهلاك ليس موقوفاً على زمانٍ وأن، كما ذهب إليه بعض

(١) أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، حيدر الآملي، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م: ص ٢٤٠.

المحجوبين، بل هو واقع دائماً من الأزل إلى الأبد على وتيرة واحدة، كهلاك الأمواج في البحر، وفناء القطرات في المحيط، فإنّ الأمواج والقطرات وإن كان لها اعتبار عقليّ وتميّز وهميّ، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلاً؛ لأنّ الوجود الحقيقي للبحر فقط، والأمواج هالكة فانية في نفس الأمر، وهذا أمرٌ معقول يعرفه كلّ عاقل، بل أمر محسوس يعرفه كلّ ذي حسّ...

فكما أنّ من شاهد البحر والأمواج والقطرات على الوجه المذكور، وعرف أنّه ليس في الحقيقة وجود إلاّ للبحر، والأمواج والقطرات معدومات في نفس الأمر لأنّها ساعة فساعة في معرض الفناء والهلاك والزوال، وليس في الحقيقة وجود إلاّ للحقّ، والخلق والمظاهر معدومات في نفس الأمر لأنّهم أنّاً في معرض الزوال والهلاك، فإنّه يجوز له أيضاً أن يقول: ليس في الحقيقة ولا في الخارج إلاّ الحقّ، وهذا معنى قولهم: الباقي باقٍ في الأزل، والفاني فانٍ لم يزل. وإليه الإشارة بقوله: ﴿...بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)؛ لأنّ عند العارف، الوجود الإضافي القائم بنفْس الرحمان ومدد الوجود الحقيقي ساعة فساعة في معرض الزوال والفناء وقبول الوجود مثله^(١).

ثمّ ينقل الآملي قول العرفاء بأنّه ليس في الوجود سوى الله تعالى:

«ويعضد ذلك قول جميع العارفين مثله، الذين قالوا بالاتّفاق: ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله فالكلّ هو به ومنه وإليه»^(٢).

أمّا مقولة صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية التي يرى فيها وحدة الوجود وتنوّع الموجودات فهي تختلف عن مقولة العرفاء، لأنّ حقيقة الوجود - بناءً على رأي صدر المتألّهين - واحدة مشكّكة ولها مراتب متعدّدة، أمّا العارف فلا يقبل بأنّ

(١) أنوار الحقيقة، مصدر سابق: ص ٢٤١-٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٤٣-٢٤٤.

حقيقة الوجود لها مراتب متعدّدة، بل يرى أنّ مظاهر ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، وآيات ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، ولها تجلّيات نعبر عنها بالعالم، وبالسما، والأرض... وأكبر هذه الآيات هو الإنسان، وأكبر هذه الآيات في الإنسان هو الإنسان الكامل أو القطب، أو بحسب تعبيراتنا في المدرسة الإمامية أنّ الإنسان الكامل وقطب عالم الإمكان هو الإمام في كلّ زمان.

والخلاصة: أنّ التفسير العرفاني للوجود، أو الرؤية العرفانية لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود.

ففي نظر الفيلسوف الإلهي: كما أنّ الله أصالة، فلغيره أصالة كذلك، إلا أنّ الله واجب الوجود وقائم بالذات، وغيره ممكن الوجود وقائم بالغير، ومعلول لواجب الوجود، أمّا في نظر العارف فالأشياء، أو كلّ ما هو غير الله، لا وجود له في الحقيقة، بل هو شؤون وتجلّيات له تعالى.

فروية الفيلسوف تختلف عن رؤية العارف، لأنّ الفيلسوف يريد فهم الكون، وإيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبياً عن العالم في ذهنه، وفي نظر الفيلسوف أنّ الحدّ الأعلى للكمال الإنساني بأن يرى العالم كما اكتشفه بعقله، بحيث يرى العالم - في وجوده هو - وجوداً عقلياً ويصير هو عالماً عقلياً. ولهذا قيل في تعريف الفلسفة بأنّها: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(١). أي: إنّ الفيلسوف عبارة عن عالم عقليّ شبيه بالعالم العيني الخارجي. ولكنّ العارف لا شأن له بالعقل والفهم، بل يريد الوصول إلى كنه وحقيقة الوجود، والاتّصال به، والوصول إلى حالة الشهود، ففي نظر العارف ليس الكمال الإنساني في تصوّر الصرف للوجود في ذهنه، بل هو يريد العودة بقدم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين

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

ذات الحق، وأن يتحوّل في بساط القرب من نفسه الفانية إلى البقاء بالله عزّ وجلّ^(١).

خصائص الرؤية الكونية العرفانية

بعد توضيح المقصود من الرؤية الكونية لدى العرفاء يبقى أن نشير إلى أنّ كلّ المدارس (الفلسفية - الكلامية...) تمتلك رؤية كونية تجاه هذا العالم والوجود. وتتميّز الرؤية الكونية العرفانية بأمرين هما:

أولاً: إنّ الرؤية الشهودية للعارف شخصية محضة، ولا يمكن نقلها للآخرين. وعلى هذا، لا يمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: إنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة الدّين الحقيقي، والدّين بدوره مبنيّ على أسس لا بدّ من إثباتها بالأسلوب العقلي والفلسفي؛ ومن هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. وعلاوة على هذا فإنّ العرفان يفتقر إلى الفلسفة من نواحٍ أخرى لا نريد أن نطيل بذكرها^(٢).

نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف

من القضايا التي يمكن أن تُثار ضمن هذه الأبحاث مسألة نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء عند العارف والفيلسوف وأتمّها واحدة أم مختلفة؟

النظرية المشائية في الفلسفة تبدأ نقطة الانطلاق فيها من الآثار والممكنات والمخلوقات... وتنتهي إلى الله سبحانه وتعالى. فالبداية من الإنسان أو من العالم الذي هو الحاضر، وهذه النظرية تريد أن تستشهد بهذا الحاضر على غائب وهو الحقّ سبحانه، ولذا نرى في جملة من كتابات المفكرين المحدثين أنّ واحدة من

(١) الكلام والعرفان، أو: (الكلام - العرفان - الحكمة العملية)، مطهري، ترجمة: حسن علي

الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى: ص ٧١-٧٢.

(٢) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، مصدر سابق: ص ٢٤.

٣٢٢ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

الإشكالات المثارة على النظرية أتمها تبدأ من حاضر وتريد أن تنتهي إلى غائب، وذلك الغائب أيضاً مواصفاته غير معلومة، وبهذا تحصل مفارقات كبيرة. هذه النظرية كانت هي السائدة، وهذا هو المنهج المعبر عنه بالمنهج الإليني في المنطق، بمعنى أن تبدأ من المعلول وتنتهي إلى العلة.

أما عندما تأتي إلى الرؤية الكونية العرفانية نجد أن المنهج ينعكس تماماً. فالمبدأ يكون هو الحق سبحانه وتعالى لأنه هو الموجود، وهذا كمن يريد أن يبدأ من الظل. ومن يبدأ من الشمس فالشمس هي الموجودة ولكن الظل هو آية تلك الشمس. ومن هنا فإن العارف بحسب رؤيته الكونية وبحسب مكاشفاته يبدأ من الشمس، ويبدأ من الوجود، ثم ينتهي إلى الآيات، أي: يبدأ منه سبحانه وتعالى وينتهي إلى غيره.

وهذا يفرض علينا طرح سؤال وهو: أننا عندما نبدأ منه سبحانه وتعالى وننتهي إلى الآثار، وإلى الآيات، أيكون هو الحاضر أم هو الغائب؟
حتماً سيكون هو الحاضر، وبهذا نلاحظ انعكاس المنهج تماماً، فهناك كناً نفترض أن الحق سبحانه وتعالى غائب، وهذا العالم هو الحاضر، أما عندما نبدأ في الرؤية العرفانية نبدأ من الحق الذي هو حاضر ويكون عالم الآثار والآثار هي الغائبة.

وهذا ما تجدل له إشارات واضحة في الآيات الكريمة كما تقدّم في قوله تعالى:
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٥)؛ أي: لم نجعل الظلّ دليلاً على الشمس، بل جعلنا الشمس دليلاً على وجود الظلّ.

قال الطباطبائي في ظلّ قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ «الدليل هي الشمس من حيث دلالتها بنورها على أن هناك ظلاً، وبانبساطه شيئاً فشيئاً على

تمدد الظل شيئاً فشيئاً، ولولا ذلك لم يتنبه لوجود الظل»^(١).

وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام في عرفة: «إلهي ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعي عليك بخدمة توصلني إليك». فكأنه عليه السلام يقول: يارب أوصلني إليك بشكل مباشر لا من خلال الآثار، فأرتبط بك مباشرةً.

ثم إن الإمام عليه السلام يبين الحيثية والسبب في طلبه الارتباط به تعالى مباشرة؛ وذلك لأنه سبحانه وتعالى هو الحاضر والآثار هي الغائبة، لا أن الآثار هي الحاضرة والله هو الغائب، ولذا يقول عليه السلام: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقراً إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً»^(٢).

وفي ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»^(٣).

إذن فمعرفة الله تعالى أيّ المعرفتين؟ هل معرفة الصفة قبل العين، أم العين قبل الصفة؟ فهنا المنهج الفلسفي المشائي يرى بأن معرفة الصفة تكون قبل العين، وأما المنهج العرفاني فإنه يرى بأن المفروض أن تكون معرفة العين قبل معرفة الصفة.

وتوضيح هذه الحقيقة هي أن يُقال: إن حقيقة كل شيء - كائنة ما كانت - هي عينها الموجودة في الخارج. فحقيقة زيد مثلاً هي هذه الحقيقة الإنسانية

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٥ ص ٢٢٥.

(٢) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، أعمال عرفة.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول، ألفه: الشيخ الجليل الثقة الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرّسين، قم: ص ٣٢٥.

الموجودة في الخارج، وهو الذي يتميّز بنفسه عن كلّ شيء ولا يختلط بغيره ولا يشبه شيء من أمره هناك - أي في الواقع الخارجي - مع من سواه.

ثمّ إنّنا ننتزع منه معاني ناقلين إيّاها إلى أذهاننا نتعرّف بها حال الأشياء ونتفكّر بها في أمرها، كمعاني الإنسان وطويل القامة والشابّ وأبيض اللون وغير ذلك، وهي معاني كلية إذا اجتمعت وانضمت أفادت نوعاً من التميّز الذهني نقتنع به، وهذه المعاني التي نناولها ونأخذها من العين الخارجية هي آثار الروابط التي بها ترتبط بنا تلك العين الخارجية نوعاً من الارتباط والاتّصال، كما أنّ زيدا مثلاً يرتبط ببصرنا بشكله ولونه، ويرتبط بسمعنا بصوته وكلامه، ويرتبط بأكفنا ببشرته، فنعقل منه صفة طول القامة والتكلم ولين الجلد ونحو ذلك.

فلزيد مثلاً أنواع من الظهور لنا تنتقل بنحو إلينا، وهي المسماة بالصفات، وأمّا عين زيد ووجود ذاته فلا تنتقل إلى أفهامنا بوجه، ولا تتجافى عن مكانه ولا طريق إلى نيّله، إلّا أنّ نشهد عينه الخارجية بعينها، ولا نعقل منها في أذهاننا إلّا الأوصاف الكلية.

ومن هذا البيان يظهر أنّنا لو شاهدنا عين زيد مثلاً في الخارج ووجدناه بعينه بوجه مشهوداً، فهو المعروف الذي ميّزناه حقيقة عن غيره من الأشياء، ووحدناه واقعاً من غير أن يشبهه بغيره، ثمّ إذا عرفنا صفاته واحدة بعد أخرى استكملنا معرفته والعلم بأحواله.

وأما إذا لم نجده ولم نعرفه بنحو المشاهدة والحضور، وتوسّلنا إلى معرفته بالصفات لم نعرف منه إلّا أموراً كلية لا توجب له تميّزاً عن غيره ولا توحيداً في نفسه، كما لو لم نر مثلاً زيدا بعينه، وإنّنا عرفناه بأنّه إنسان أبيض اللون، طويل القامة، حسن المحاضرة، بقي على الاشتراك حتّى نجده بعينه ثمّ نطبّق عليه ما نعرفه من صفاته. وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّ معرفة عين الشاهد قبل

صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»^(١).

ومن هنا يتبين أيضاً: أنّ توحيد الله سبحانه حقّ توحيده أن يعرف بعينه أولاً، ثمّ تُعرف صفاته لتكميل الإيمان به، لا أن يعرف بصفاته وأفعاله فلا يستوفى حقّ توحيده. وهو تعالى الغنيّ عن كلّ شيء، القائم به كلّ شيء، فصفاته قائمة به، وجميع الأشياء من بركات صفاته من حياة وعلم وقدرة، وخلق ورزق وإحياء وتقدير وهداية وتوفيق ونحو ذلك. فالجميع قائم به مملوكٌ له محتاجٌ إليه من كلّ جهة.

فالسبيل الحقّ في المعرفة أن يُعرف هو أولاً، ثمّ تُعرف صفاته، ثمّ يُعرف بها ما يُعرف من خلقه لا بالعكس.

لذا قال عليه السلام بعد ذلك - في الحديث السابق -: «تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك»، ثمّ أشار إلى قوله تعالى: ﴿...إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي...﴾ (يوسف: ٩٠) فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب».

الخلاصة

يمكن تلخيص الفوارق العامّة بين الفلسفة والعرفان بما يلي:
 أولاً: الأداة والمنهج: ينطلق الفيلسوف وأداته العقل، بينما ينطلق العارف وأداته القلب والمشاهدة؛ فالمعرفة عند الفلاسفة والحكماء تكتسب بالعقل، ولذا أطلق عليهم أرباب العقول؛ لاعتمادهم على البرهان والاستدلال العقلي، أمّا عند العرفاء فإنّها تكتسب بالقلب، من هنا أطلق عليهم لقب أرباب القلوب؛ فطريق الحكيم غير طريق العارف، فإنّ الأوّل طريقه هو المنطق والبرهان، بينما الثاني هو

(١) تقدم تخرجه.

التزكية والتصفية والسير والسلوك. من هنا امتاز العرفان عن الفلسفة، بأنه يقوم على أساس الرياضات الروحية والمجاهدات النفسية، وترويض النفس وتنقية القلب، وهذا بخلاف الفلسفة القائمة على أساس البرهان والاستدلال العقلي. ثانياً: ينطلق الفيلسوف من الممكنات والآثار والآيات حتى تصعد السلسلة إلى واجب الوجود تعالى، وهو المنهج الإثني، بينما ينطلق العارف من الله سبحانه وتعالى ثم يعود إلى خلقه وآياته «يا مَنْ دَلَّ على ذاته بذاته».

ثالثاً: إنَّ الحكيم يرى أنَّ الكمال الإنساني هو أن يدرك بعقله الكون على ما هو عليه، حتى يكون للعالم وجود عقلائي، فيغدو هو عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، بينما العارف لا يكتفي بذلك وإنما يروم الوصول إلى كنه الوجود حتى يشاهده ويتصل به، فكمال الإنسان لا ينحصر لدى العارف بمجرد أن يكون تصوراً عن الوجود في ذهنه، بل لابدَّ عليه أن يسير ويتَّجه نحو المبدأ الذي أوجده ويحطِّم الفواصل بينه وبين ذات الحقِّ تعالى ويتقرَّب منه حتى يفنى فيه ويبقى ببقائه^(١).

رابعاً: من الفوارق بين المدرستين أو الرؤيتين الموقف من الوجود نفسه، ففيما يقول العارف بوحدة الوجود الشخصية، نرى أنَّ المدارس الفلسفية تختلف وتقول بتعدد الوجود حقيقةً، أو بتعدد مراتبه وإن كان الوجود حقيقة واحدة مشكَّكة.

خصائص المعرفة العرفانية

في ضوء ما تقدّم يمكن بيان أهمّ خصوصيات المعرفة العرفانية على النحو

التالي:

أولاً: الوسيلة والأداة

تختلف وسائل المعرفة وأدواتها ما بين العرفان وسائر العلوم والمعارف، ففي حين تُعتبر وسيلة المعرفة في العلوم «الحسية أو العقلية» إحدى القوى العاملة

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العملية، مصدر سابق: ص ٦٤.

للنفس، وهي قوّة الذهن والعقل والحسّ وهي جميعها وليدة للنفس ومن مراتبها، فإنّ المعرفة العرفانيّة ترى أنّ الأداة الوحيدة التي توصلنا إلى معرفة حقيقة الوجود وإلى كنه الوجود وإلى معرفته كما هو عليه في الواقع هي المجاهدة والرياضة، إذ إنّ من خلال «التزكية» و«تصفية القلب» يمكن للسالك الوقوف على حقيقة الوجود من حوله، ومن خلال ذلك يمكن الوصول إلى المعرفة الصحيحة بالله تعالى وبنفسه وبالعالم، ولا يمكن لو سيلة أخرى أو لطريق آخر إيصال الإنسان إلى معرفة حقائق الوجود وحقيقة التوحيد.

الحكيم يبني معارفه ومطالبه على براهين عقلية ومقدمات قياسية وترتيب قضايا منطقيّة ليحصل منها على النتيجة، والمتكلم أيضاً يبني معارفه ومقاصده على الدلائل العقلية والشواهد النقلية لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينية، والعارف يبني معارفه ومطالبه على الشهود والكشف والوجدان والعرفان، وهي تحصل له بالفيض من الله والتجليّ والإلقاء المعبر عنها تارةً بالكشف وأخرى بالإلهام.

يقول الشهيد مرتضى مطهري: «إنّ أدوات الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما الأداة التي يستعملها العارف عبارة عن البصيرة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيبها والحركة والصراع الباطن»^(١).

وكون القلب هو الأداة الأساسية التي يستند إليها العرفاء للتوصّل إلى المعارف اليقينية مسألة تسالم واتفق عليها أهل العرفان والتصوّف، كما تتفق كلماتهم وأقوالهم على إنكار قدرة العقل على أداء دور القلب والقيام بوظيفته في ذلك، لأجل ذلك يقول ابن عربي: «فالقلب عند الصوفيّة هو محلّ الكشف

(١) الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن القشيري، شرح: زكريا الأنصاري، دار أسامة، بيروت، ١٩٨٧م: ص ٦٤.

والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب»^(١).
فالفلسفة إذن تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية، بينما
يجعل العرفان من المكاشفات مادة رئيسية في استدلالاته، وبعد ذلك يقوم
بتوضيحها وتبريرها عقلاً.

ثانياً: هدف المعرفة في العرفان

إنّ الإيمان والاعتقاد بكون العرفان علماً من العلوم الإسلامية وفرعاً من
فروعها المعرفية يستدعي القول بأنّه يهدف إلى تحقيق أمر معين، فما هو الهدف
الذي يسعى العرفان إلى تحقيقه؟ وما هي مبررات وجوده وغايته؟
اتفقت كلمات العرفاء وأقوالهم على أنّ الهدف الأسمى للعرفان هو
الوصول إلى الحقّ سبحانه والفناء فيه، بحيث يصل العارف إلى مرتبة لا يرى
فيها إلّا الله تعالى، ولا يبصر إلّا وجهه تعالى، وهذا الهدف يشمل العرفان بكلاً
قسميه النظري والعملي. أمّا الأداة والطريق الموصل إلى هذا المقام فهو - كما
ذكرنا - القلب وتزكية النفس والمجاهدة وغيرها من طرق السلوك.
نعم، يبقى أن نقول بأنّ العرفان النظري يقوم بدور أساسي في هذا المجال
حيث يسعى العارف من خلاله إلى العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته.. وهذه
المعرفة الحقيقية تنتج سيراً وسلوكاً نحو التوحيد الحقيقي. وهناك ما يشبه تبادلاً
للأدوار ما بين قسمي العرفان لتحصيل الهدف، فالعرفان العملي - الذي هو
السير والسلوك - يولّد المعرفة بالله وحقيقة الوجود، وكذلك المعرفة والعلم
والتي هي العرفان النظري تشكّل حافزاً مهماً للسير والسلوك إلى الله تعالى.

(١) فصوص الحكم، محيي الدّين ابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية،
١٩٨٠م: ج ٢ ص ٤.

والنتيجة: أنّ العرفان النظري والعملي هما معاً أعمدة الوصول نحو هدف العارف الحقيقي.

ويعتبر الإمام الخميني أنّ الهدف الذي يسعى إليه العرفان أمر فطريّ في داخل الإنسان: «إنّ في الإنسان - إن لم نقل في كلّ موجود - حبّاً فطريّاً للكمال المطلق وللوصول إلى الكمال المطلق، وهذا الحبّ ممّا يستحيل أن يفارق الإنسان تماماً.. فالكمال المطلق هو الحقّ جلّ وعلا، والجميع يبحثون عنه، وإليه تهفو قلوبهم ولا يعلمون»^(١).

وإذا ما وصل الإنسان إلى الهدف فعندئذ تسكن نفسه وتطمئنّ روحه: «وعليه فإنّ ما يُطمئنّ النفس المنفلتة ويهدّي من لهيبها ويحدّ من إلحاحها واستزادتها في الطلب، إنّما هو الوصول إليه تعالى»^(١).

وعليه فإنّ العرفان هدفه الأساس الوصول بالإنسان إلى أرقى مراتب الكمال الإنساني لأنّنا: «مفطورون على العشق للكمال المطلق، ومن هذا العشق - شئنا أم أبينا - ينشأ العشق لمطلق الكمال الذي يمثّل آثار الكمال المطلق، والأمر الملازم لفطرتنا هذه هو السعي للخلاص من النقص المطلق»^(٢).

ثالثاً: العلم بلا واسطة

من الخصائص الأساسية والمهمّة للمعرفة العرفانيّة أنّ العلم فيها ليس من نوع «العلم الحسولي» وإنّما هو من نوع «العلم الحضورى».

وقد عرّف علماء المنطق العلم الحسولي بأنّه: حضور صورة الشيء عند العقل، أو فقل انطباعها في العقل، أمّا العلم الحضورى فهو: حضور نفس

(١) المظاهر العرفانيّة (رسائل الإمام الخميني العرفانيّة)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران: ص ١٨.

(٢) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ٢٦.

المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم^(١).

وفي المعرفة العرفانية تحضر ذات المعلوم لدى العالم وليس صورته، بخلاف المعارف الأخرى كالفلسفة التي لا بدّ فيها أن يدرك العالم معلومه بتوسّط صورة المعلوم. فالإدراكات العلميّة تكون عموماً بالواسطة.

فالعارف يتوجّه إلى ذات المعلوم لا إلى صورته أو خياله.

بعبارة أخرى: إنّ ذات المعلوم - أي عين وجوده الخارجي - تكون هي المعلوم بالذات، أي العلم الحاصل للعالم.

بناءً على هذا فإنّ العلم العرفاني هو علم مباشر بالمعلوم بدون توسّط صورته. فغاية العارف في المعرفة العرفانية الوصول إلى المعلوم والعلم به نتيجة للوصول، في حين إنّ الأمر على العكس في المعارف العادية حيث يكون العلم هو المراد والوصول إلى المعلوم هو النتيجة، بل نتيجة محتملة وليست حتمية؛ بمعنى: أنّ العلم في المعارف العادية لا يعني الوصول للمعلوم حتماً ولزوماً، في حين إنّ الوصول إلى المعلوم يستتبع العلم به حتماً.

(١) مثل المناطقة للعلم الحضورى بعلم النفس بذاتها وبصفاتنا القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته. وفرّقوا بين العلم الحضورى والحضورى بما يلي:

١. إنّ الحضورى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.

والحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢. إنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى غير وجوده العينى.

وإنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى عين وجوده العينى.

٣. إنّ الحضورى هو الذى ينقسم إلى التّصوّر والتّصديق.

والحضورى لا ينقسم إلى التّصديق.

المنطق، محمّد رضا المظفر: ص ١٣.

رابعاً: المعرفة العرفانية ودعوتها للعمل

من مميزات السير والسلوك العرفاني: التحرك والحيوية، إذ إنَّ العرفان ينطوي على عملية ينطلق منها العارف ليجتاز المنازل والمراحل والمقامات فيطويها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة. وهذا ما تقدّم بيانه عن المائز بين الأخلاق «فإنّها ساكنة» وبين العرفان «المتحرك والحيوي». والعمل هو الأساس الذي يعتمد عليه العرفان في مقابل الاكتفاء بمجرد العلم، إذ إنَّ طبيعة العلم لا توصل إلى الله تعالى في نظر العارف، أمّا المعرفة العرفانية المولدة للعمل والباعثة عليه والداعية إليه فإنَّ مميزاتهما أنّها تُغيّر كلّ قلب تحلُّ فيه.

وعليه فإنَّ من يريد الوصول إلى التوحيد الحقيقي الذي لا يشوبه شرك، عليه أن يطوي المسافات، وأن يشمّر عن ساعد المجاهدة، وأن يبذل الجهد في السير والسلوك، ومن هنا يمكن له أن يصل إلى ذلك التوحيد وإلى المعرفة الخالصة.

لذا يعتبر الإمام الخميني أنّ: «العلوم معبرٌ نحو الهدف وليست الهدف بحدّ ذاتها، فكما أنّ الدنيا مزرعة الآخرة، كذا فإنَّ العلوم المتعارفة مزرعةٌ للوصول إلى المقصود»^(١).

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ٢٨.

**قراءة في كتاب
الرؤية الكونية في العرفان النظري**

بقلم
الشيخ محمد الربيعي
- العراق -

مقدمة

يمكن أن نعدّ علم العرفان النظري وسيلةً لبيان أمرين:
الأول: توصيف المشاهدات التي كوشف بها العارف أثناء تجربته العرفانية،
للآخرين.

الثاني: الاستدلال على تلك المشاهدات والمكاشفات بما يمكن من الأدلة
العقلية والنقلية.

وعلى هذا فللغة دورٌ أساسٌ في مرحلة التعبير والحكاية؛ فإذا ما أراد العارف
بيان ما وصل إليه وكوشف به من حقائق، لم يمكنه ذلك إلا أن يعتمد على
مفرداتٍ متداولةٍ في لغة العُرف أو اللغات العلمية والفنية لبيان تلك الحقيقة
التي وصل إليها، وإنّ الاختيار لهذه المفردات اللغوية بحاجةٍ إلى قدرةٍ كافيةٍ يجب
أن يكون العارف متمتعاً بها من قبل، وكلّما كانت قدرته في هذا المجال أقوى،
تمكّن من تقرير شهوده بنحوٍ أفضل وأنصح؛ ولما كان علم الفلسفة ولُغته من
أدقّ العلوم واللغات على الإطلاق ولم يكن هناك ما يضاهيه ويفوقه في ذلك،
توسّل به العارف لأداء تلك المهمة، أي: توصيف المشاهدات الذوقية والاستدلال
العقلي عليها.

وليس الأمر حكرًا على لغة الفلسفة، بل إنّ هناك من برع في صياغة الحقائق
الكشفية بلسان الشعر ولُغته، فكتب في ذلك العشرات من المنظومات الشعرية
المرموقة، كابن الفارض في ديوانه، وجلال الدين الرومي في المثنوي، وحافظ
الشيرازي في ديوانه، كما أنّ للغة الرمز والأمثال دوراً في ذلك أيضاً، وهذا ما نراه
واضحاً وجلياً في (منطق الطير) للعطار النيشابوري، وغيره.

وبهذا يظهر: أنّ للعرفاء ميدانين في العرفان:

الأول: يتمثل بمشاهدة الحقائق بواسطة الكشف.

الثاني: بيان تلك الحقائق بواسطة اللغة المناسبة لذلك^(١).

ومن هنا برزت الكثير من المشكلات والتعقيدات في الأبحاث العرفانية وتجلت في كتب العرفان وألقت بظلالها على درسه وتدريسه وكيفية تداوله في الأوساط العلمية.

وبكلمات أخرى: لما كانت التجربة العرفانية سنخ تجربة شخصية يعيشها العارف ولا يشعر بها غيره، ويكشف من خلالها برؤية الحقائق الغائبة عن غيره، استعصى بيان تلك التجربة وما يتبعها من شهود ومكاشفة للآخرين. غير أننا نرى أنّ كثيراً من العرفاء اجتهدوا وبالغوا في بذل الوسع لبيان تلك المعارف بلغة يدركها الآخر، ومن هنا ظهرت كتب العرفان.

ولكن مما نلاحظه في هذه الكتب - وبشكل عام - أنّها لم تُكتب لغرض التعليم وتفهم الآخرين بأسلوبٍ علميٍّ منطقيٍّ خاضعٍ لأساليب التعليم الدراسي، وذلك بسبب صعوبة تلك الكتب، وعدم ترتيبها بشكل منطقيٍّ رياضيٍّ تعليميٍّ، وتشتت المباحث المطروحة فيها، وعدم التدرّج بذكر المطالب السهلة ثمّ الأصبغ فالأصعب وغيرها من مبادئ الدرس والتعليم.

وهذا ما حدا بثلة من الأساتذة إلى تدليل تلك الصعوبات بوجه طلاب العلم فكان كتاب «الرؤية الكونية في العرفان النظري» محاولةً مباركةً من السيد الأستاذ كمال الحيدري حفظه الله تعالى، وقد وفّقنا الله سبحانه لتقرير ذلك بما ينسجم وكونه كتاباً درسيّاً، كما وفّقنا سبحانه لتدريسه عدّة دوراتٍ فلاقى ترحيباً جيّداً من قبل طلاب العلم^(٢).

(١) انظر: الرؤية الكونية في العرفان النظري، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: محمد الربيعي: ص ٨.

(٢) وقد تبع هذه الخطوة عدّة خطوات ما زال العمل جارياً من أجل إخراجها إلى النور في

والكتاب في الحقيقة إنّما هو عرضٌ موجزٌ لأهمّ مسائل علم العرفان النظريِّ وأمّهاتها، والتي يمكن من خلال التعرّف عليها الوقوف على الصورة التي يرسمها العارف لنظام الوجود وهندسة الرؤية الكونيّة، وبذرته كانت عبارةً عن عدّة مطالب كان سماحة السيّد الحيدري قد تعرّض لها - إجمالاً أو تفصيلاً - في بعض كتبه وأبحاثه ذات العلاقة، وقمنا نحن بتتبّعها وتقصّيها واستخراجها ثمّ ترتيبها وتنظيمها وتبويبها وإضافة ما يجب إضافته لها من مطالب ومقدّماتٍ ومصادر واقتباساتٍ - إيناساً للذهن بلغة العرفان - بعد أن تفضّل سماحته علينا بمجموعةٍ من الإرشادات والملاحظات القيّمة.

خصائص كتاب الرؤية الكونيّة في العرفان النظري

وهنا يمكن الإشارة سريعاً لأهمّ خصائص الكتاب:

١. تناول أمّهات مسائل علم العرفان النظري بشكلٍ خالٍ من الاختصار والإطناب.
٢. توخّى الكتاب مخاطبة المتلقّي بلغةٍ سهلةٍ غير منقطعةٍ عن اللغة الفنيّة والعلميّة لأنّه كتابٌ علميٌّ ودرسيٌّ في آنٍ واحدٍ، فجاءت لغته مفهومةً واضحةً بيّنةً على مستوى هذه المرحلة من الدرس.
٣. حرص الكتاب على الإكثار من ذكر الاقتباسات المأخوذة من أمّهات كتب الفنّ وأصوله كي تكون مقدّمةً للطالب في لفهم الكتب الأعلى مستوى، ولكي لا ينقطع عن المراحل العلميّة في دراسة فنّ العرفان النظري.
٤. ختم كلّ فصلٍ من فصول الكتاب بتلخيصٍ وافٍ لذلك الفصل كي يكون تذكيراً سريعاً للطالب ومعيناً له في الاختبار العلمي.

تحرير تمهيد القواعد وشرحه، وتقرير دروس شرح فصوص الحكم وفلسفة العرفان، وغيرها من المشاريع.

٥. ولاننسى أن نسجّل أهميّة المقدمات التي تناولها الكتاب في موضوعات تمسّ صميم العرفان وفلسفته ومبانيه المعرفية؛ فهي مقدماتٌ بالغة الأهميّة في بابها.

هيكلية كتاب الرؤية الكونية

اعتمد كتاب الرؤية الكونية على هيكلية محاكية لهندسة نظام الوجود في الرؤية العرفانية، حيث إنّ العارف عندما يصل إلى مقام المكاشفة يرى الكون كلّ عبارة عن حقيقة واحدة قائمة بالذات هي حقيقة الوجود، وكلّ ما يترأى من كثرات إنّما هو مظاهر وشؤون تلك الحقيقة الواحدة بعد تجلّيها وتعيّنها وتنزّلها من تعيّن إلى تعيّن آخر محاطٍ بالتعيّن السابق، وتبدأ هذه التعيّنات بعد مرتبة تُسمّى «غيب الهوية» مكوّنة حقيقةً ومرتبّةً هي أولى التعيّنات والتجليات العرفانية وتسمّى «التعيّن الأوّل»، ثمّ تنزل متجليّةً بمرتبةٍ أخرى هي «التعيّن الثاني»^(١)، ثمّ عالم العقل، ثمّ المثال، حتّى تصل إلى العالم المادّي الخارجي لتظهر تلك الحقيقة الإلهية بالمظهر الأتمّ والإنسان الكامل، وبهذا تتمّ الرؤية العرفانية لنظام الوجود بأسره.

ولهذا فقد اعتمد كتاب (الرؤية الكونية) - وهذا ما يشكّل واحدةً من أهمّ خصائصه - على هذا النسق المعرفي في الرؤية العرفانية، فتكلّم عنه بما يناسب ومستوى الطرح فيه.

الرؤية الكونية في العرفان النظري

إذا ما أردتُ أن أخصّ كتاب «الرؤية الكونية» متحدثاً عن الرؤية الكونية العرفانية وكيفية عرضها فيه، فيمكنني أن أقول:

(١) وهذان التعيّنان وما يحويانه من تفاصيل إنّما تقع في مرتبة الذات وعالم الصقع الربوبي، وأمّا ما بعدهما من عالم العقل والمثال والمادّة فيقع خارج عالم الصقع الربوبي.

ترتكز الرؤية العرفانية لنظام الوجود - بعد الاعتقاد بأصل الواقعية - على أن هذا النظام قائم على أساس الظاهر والمظهر^(١)؛ فالواقعية الحقيقية إنما هي للوجود الحق محصورةً فيه، فكل ما يمكن أن نُطلق عليه أنه موجود - وفي أي مرتبة من مراتب الوجود الخارجي أو الذهني - إنما يرجع لتلك الحقيقة الواقعية، وأما كل ما عدا هذه الحقيقة فهو مظهرٌ من مظاهرها ونسبةٌ من نسبتها وتجلٌّ من تجلياتها؛ وإلا فتلك الحقيقة سنحُ حقيقةً مطلقةً واسعةً شاملةً غير متناهية، منزّهةً عن أن تنزل من عليائها فتشوبها شائبة الغير؛ إذ ليس غيرها إلا العدم؛ ولما كانت كذلك فهي ملأت متن الواقع وأحاطت به، فلم تُبقَ لغيرها شيئاً، بل إن كل ما عداها إنما هو غيرٌ، وليس هناك غيرٌ لحقيقة الواقعية والوجود إلا العدم، كما عرفت آنفاً.

وعليه، فما نراه من كثرةٍ متمثلةٍ بالسماء والأرض والإنسان والحجر والماء والشجر وغيرها، إنما هي ظهوراتٌ تلك الحقيقة وانعكاساتها التي ترجع لها نحواً من الرجوع الفقري، ولولا هذا الرجوع لما بقي لتلك التعيينات والمظاهر المتكثرة عينٌ ولا أثرٌ.

والسؤال الأساس هنا: لما كان الوجود ومتن الواقع عبارةً عن حقيقةٍ واحدةٍ مطلقةٍ بالإطلاق الحقيقي الذي لا يُبقي للغير مجالاً من الوجود، إذن كيف ظهرت تلك التعيينات المتكثرة من السماء والأرض والإنسان والحجر وغيرها؟

بل كيف سطع عليها نور تلك الحقيقة فظهرت؟

وكيف تنزلت تلك الحقيقة وظهرت بهذه المظاهر؟

وهل هناك مراتب لذلك التنزل، وما هي تلك المراتب؟

وهل هناك علاقةٌ بين تلك المراتب، وما هي تلك العلاقة؟

(١) بخلاف الفلاسفة الذين يعتقدون أن العلاقة هي علاقة العلة والمعلول.

٣٤٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

بل ما هي العلاقة بين تلك الحقيقة ومظاهرها، أهي علاقة انعزالية أم اتصالية؟

وهل هناك تفاوتٌ وتفاضلٌ بين تلك المظاهر؟

وعشرات الأسئلة الفرعية التي تترتب على ذلك السؤال الأساس.

ويجيب العرفاء عن تلك الأسئلة من خلال اعتمادهم على الكشف والشهود

وما يعاينونه حين المكاشفة والمشاهدة^(١).

تقرير معنى الوجود ومراتبه على نحو الإجمال

تعتقد الرؤية العرفانية للوجود أنّ الوجود حقيقة واقعية واحدة قائمة بذاتها

وإلا احتاجت إلى غيرها، ولا غير هناك إلا العدم وهو لاشيء محض، فالوجود

قائم بنفس ذاته^(٢).

المرتبة الأولى: غياب الهوية^(٣)

إنّ أصل الوجود ومنبعه حقيقة خافية عن نظر كلّ ناظر وفكر كلّ إنسان

وكشف كلّ عارف؛ لأنّه غيبٌ مطلقٌ وكنزٌ مخفيٌ - مجتمعةً فيه كلّ الكمالات

والصفات على نحو الاستهلاك والاندماج بنحو الوحدة الجمعية التي لا تكثّر

فيها البتّة - لا يمكن أن يناله عقلٌ حكيمٍ أو قلبٌ عارفٍ، وما يُطلق على ذلك

(١) انظر: الرؤية الكونية في العرفان النظري: ص ١٥.

(٢) انظر المصدر نفسه: ص ١٦٧؛ تمهيد القواعد، صائين الدين تركه، بتعليق العلامة حسن

زاده آملي: ص ٥٥؛ شرح فصوص الحكم، القيصري، بتعليق العلامة حسن زاده آملي:

ج ١، ص ٢٢؛ مصباح الأنس، حمزة الفناري: ص ١٥٧.

(٣) يعتقد العرفاء أنّ هذه الحقيقة - أي: غياب الهوية - ليست هي مرتبة من المراتب؛ إذ المرتبة

عندهم هي الحقيقة المتعينة، وهذه الحقيقة في مقام غياب الهوية ليست بمتعينة بأي نوع من

أنواع التعيين، بل هي حقيقة مطلقة حتى عن الإطلاق، وإذا ما عبّر عنها بالمرتبة فهو من

باب التسامح وضيق الخناق.

الغيب من أسماءٍ إنّما هي شرح الاسم وحكاياتٌ لفظيةٌ ليس إلّا؛ وما ذلك إلّا لأنّها حقيقةٌ مطلقةٌ عن كلّ قيدٍ ورسمٍ وتعيّنٍ، فلا مجال للاعتبارات فيها أصلاً، حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً، بل هي محض الوجود البحت بحيث لا ييازجها غيره ولا يخالطها سواه، فهي حقيقة الوجود من حيث هي هي من دون لحاظ أيّ حيثيةٍ أخرى.

ويعبرون عن هذه الحقيقة في هذا المقام بـ«غيب الهوية» أو «الغيب المطلق» أو «الكنز المخفي»، وغيرها من التعابير.

النَّفس الرحماني

إنّ كلّ المراتب التي هي ما دون مرتبة الذات وغيب الهوية إنّما هي ظهورات حقيقة واحدة هي وجودٌ منسبطٌ وتجلُّ سارٍ ظاهرٌ من أوّل مراتب ظهور الذات ممثلاً إلى آخر عالم المادة، وهو ما يعبرون عنه بـ«النَّفس الرحماني»^(١) الذي حقيقته الإطلاق والعموم والشمول لكلّ التعيّنات التي تأتي بعد مرتبة الذات والسراية فيها جميعاً، فالنَّفس الرحماني وجودٌ عامٌّ، وحقيقةٌ سعيّةٌ تنبثق من الذات - بعد ظهورها لنفسها - مبتدئةً بالظهور مع التعيّن الأوّل، مندجّةٌ فيه بنحوٍ لا يتمايز أحدهما عن الآخر، مستمرّةٌ في ظهورها وتنزّها وتحرّرها عن ذلك الاندماج،

(١) كما قال المحقّق القونوي: «اعلم أنّ إمداد الحقّ وتجليّاته واصلٌ إلى العالم في كلّ نفس، وبالتحقيق الأتمّ ليس إلّا تجلياً واحداً يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّنات، فيلحقه لذلك التعدّد والنوعت المختلفة والأسماء والصفات... وهذا التجليّ الأحديّ المشار إليه... ليس غير النور الوجودي... ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحقّ، بل مستفاداً من تجليّه، افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحدي مع الآنات، دون فترة ولا انقطاع؛ إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين، لفني العالم دفعةً واحدة؛ فإنّ الحكم العدميّ أمرٌ لازمٌ للممكن، والوجود عارضٌ له من موجدّه». (إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن: ص ٣٨).

حتى تصل إلى ظهورها في التعيّن الثاني مظهرًا لركنيه: الأسماء والأعيان الثابتة، وما يُظهر هذه المرتبة هو القسم الأقدس من ذلك الفيض أو النَّفس، وهو ما يعبر عنه العرفاء بـ«الفيض الأقدس». وبهذه المرتبة تنتهي مراتب التعيّنات الحقيّة، فتصل النوبة إلى التعيّنات الخلقية، وهي: ظهور النَّفس الرحماني بقسمه المقدّس - أو الفيض المقدّس - بعالم الأرواح وعالم المثال ثمّ عالم المادّة؛ فإنّ جميع المراتب التي هي تجليات الحقّ تعالى من التعيّن الأوّل إلى عالم المادّة إنّما تقع ضمن الدائرة الواسعة للنَّفس الرحماني^(١)؛ فإنّ الحقّ تعالى عندما أراد أن يتجلّى وبحكم وحدته الإطلاقيّة وعدم إمكان تطرّق الكثرة إليه أصلاً، ليس له سوى تجلٍّ واحدٍ غير متعدّد، غاية الأمر أنّ هذا التجلّي الواحد يظهر بصورٍ مختلفةٍ في مراحلٍ مختلفةٍ، فهو يشكّل مراتب مختلفةٍ في تلك المراحل، فأوّلًا يظهر بصورة التعيّن الأوّل فيشكل التعيّن الأوّل، ثمّ يتنزّل فيظهر بصورة التعيّن الثاني فيشكل التعيّن الثاني، ثمّ يتنزّل فيشكل عالم العقل، ثمّ المثال، ثمّ المادّة.

وبعبارة أخرى: إنّ النَّفس الرحماني هو تمام التجليات والتعيّنات؛ ولذلك يعبر عنه بعض أهل المعرفة بـ«الرّق المنشور»، وهو الستار المتدلّي الذي يحتوي على رسومٍ ونقوشٍ كثيرةٍ متعدّدةٍ في عين وحدته وشموليّته^(٢).

التعيّن الأوّل

إنّ تلك الحقيقة الغيبية أرادت - بمقتضى الميل الأصلي إلى الظهور - أن تظهر

(١) ومن هنا تعرف أنّ النَّفس الرحماني يقع في بعض مراحل داخل الذات الإلهية والصقّ الربوبي، وفي مراحل الأخرى خارجها.

(٢) انظر: مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص ١٥٠، وص ٣٦٩. كما يعبرون عنه بأسماء أخرى منها: التجلّي الساري، الحقّ المخلوق به، الوجود العامّ، الوجود المنبسط، الصادر الأوّل، الجوهر، الهوى الأوّل، الرحمة العامّة، وغيرها.

لترى كما لاتها التي كانت مستجنّة في ذاتها على نحو الاستهلاك والاندماج، فحصلت نسبة علمية في نفس تلك الحقيقة، وهي علمها بنفسها وظهورها لنفسها على نحو الإجمال (الوجودي) بأتم حقيقة واحدة لها جميع صفات الكمال والجمال^(١)، وهذه أول حركة صدرت من هذه الحقيقة، وهي نسبة اندماجية غير خارجة عن نفس حقيقة الوجود، ويعبرون عن هذه النسبة بـ«النسبة العلمية» أو «التعيين الأول»^(٢)، ويقصدون به أول تعيين وتجل حصل لذات الوجود، كما يعبرون عنها أحياناً بـ«جمع الجمع» و«مقام الأحديّة» و«العماء» وغيرها من الأسماء^(٣).

التعيين الثاني

بعد مقام العلم الإجمالي من الذات بنفسها، ولحاظ الذات من حيث الحقيقة الجمعية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، يحصل العلم التفصيلي (وهو مُتضمّن في العلم الإجمالي)، وهو العلم الحاصل من الذات نفسها بأتم ذات صفات كمالية وجمالية على نحو التفصيل، فهو ظهور الذات لنفسها بشؤونها من حيث مظاهر تلك الشؤون المسماة صفاتٍ وحقائق فيها^(٤)، وهنا تمتاز كل صفة

(١) انظر: شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٦٦.

(٢) إنّ التعيين باصطلاح العرفاء عبارة عن الذات باعتبار صفة من الصفات، وهذا ما يُصطلح عليه عندهم بالاسم العرفاني أو الاسم الحقيقي، في قبال الاسم اللفظي الذي يعبرون عنه باسم الاسم، أي: إنّ الاسم اللفظي هو اسم الاسم الحقيقي. فإذا لاحظنا الذات باعتبار صفة من الصفات يكون عندنا تعين من التعينات؛ ولذا قال الشيخ عبد الرزاق القاساني: «الاسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ، بل هو ذات المسمّى باعتبار صفة وجودية كالعليم والقدير، أو عدمية كالقدّوس والسلام». (اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق القاساني: ص ٢٨).

(٣) انظر: شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٤٨.

(٤) انظر: شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٥٣.

عن الأخرى بنحو الامتياز النسبي، وفي هذا الموطن يحصل التمايز بين الأسماء والصفات، وقبل هذا لم يكن هناك أي امتياز أو انفصال، ويعبرون عن هذا المقام بـ«التعيين الثاني»^(١) أو «مرتبة الألوهية»، و«مقام الواحدية»، وما يعبر عنه الفلاسفة بـ«واجب الوجود» إنما هو هذه المرتبة عند العرفاء.

وفي هذه المرتبة الثانية يتميز العلم عن القدرة وهي عن الإرادة، فتكثر الصفات تكثر نسبياً وتكثرها تتكثر الأسماء، وبالتالي ستكثر مظاهر تلك الأسماء وتتميز الحقائق الإلهية بعضها عن بعض، فالحياة هنا غير العلم وهو غير القدرة وهكذا غيرها من الصفات والأسماء^(٢).

وفي هذه المرتبة التي هي مرتبة الأسماء والصفات، تكون هناك صفة وموصوف واسم ومسّمى، وهذه المرتبة هي التي تسمى بمرتبة الألوهية^(٣).

الأسماء الإلهية والأعيان الثابتة

يوجد في مرتبة الواحدية (مرتبة التعيين الثاني) ركنان أساسيان هما: «الأسماء الإلهية»، ومظاهر تلك الأسماء وهي «الأعيان الثابتة».

أما الأسماء فهي التعيينات والشؤون والتجليات التي تظهر بها الذات منصبغة بتعيين معين، فالاسم عند العرفاء هو الذات مع صفة معينة واعتبار تجلٍ من التجليات، فالرحمن مثلاً ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر، وهذه الأسماء المملوطة هي أسماء الأسماء، فالوجود يتجلّى بصفة من الصفات فيتعيين ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة أخرى، فيصير حقيقةً من الحقائق الأسائية،

(١) لم يشر القيصري إلى التعيين الثاني بشكل مستقل وإنما عرض للأسماء والأعيان الثابتة في الفصلين الثاني والثالث، وهذا ما استكلم عنه مفصلاً في حينه.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ص ٥٧.

وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالى هي العين الثابتة لها^(١).
والأسماء منها ما له سعة وشمول وحيطة كلية وهي الأئمة السبعة (الحياة،
والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام)^(٢)، ومنها ما ليس له
ذلك، بل هي أسماء جزئية محاطة من التي فوقها، حتى يصل الأمر إلى إمام الأئمة
وهو الاسم الأعظم (الله) الذي له الحيطة والشمول لجميع ما هو دونه، وهو
الواسطة في وصول الفيض من مقام التعيين الأول إلى ما دونه من أسماء^(٣) ومنها
إلى ما هو دونه من مظاهر وأعيان ثابتة.

وأما الأعيان الثابتة فهي الحقائق العلمية في الذات الإلهية، أو قل: هي
تجليات تلك الأسماء وظهوراتها في عالم العلم الإلهي قبل أن تخرج إلى عالم العين
الكوني^(٤)؛ حيث إن لكل اسم من الأسماء أثراً يختص به ومظهراً يظهر فيه، وهذه
الآثار والمظاهر لوازم تلك الأسماء التي ظهرت في عالم الأعيان الثابتة^(٥)، فهي

(١) انظر: شرح الفصوص، للقيصري: ج ١، ص ٩١؛ والفصل الثاني من فصول مقدّمة
القيصري متكفّل ببيان بحث الأسماء وتفصيله وتفريعاته.

(٢) وفوق هذه الأسماء: الأئمة الأربعة التي هي: (الأول، الآخر، الظاهر، الباطن).

(٣) وكذلك هو واسطة في وصول الفيض من التعيين الأول إلى مظهره وعينه الثابتة التي هي
عين الإنسان الكامل كما ستعرفه في حينه. ومن هذا تعلم أن الأسماء تعتبر في واحد من
اعتباراتها أرباباً لصورها من الأعيان الثابتة.

(٤) فللأعيان الثابتة اعتباران: اعتبار أنها صور الأسماء، واعتبار أنها حقائق الأعيان
الخارجية، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان.
(انظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري: ج ١، ص ٨٨).

(٥) قال القيصري في الفصل الثاني من مقدّمته: «... وكل واحد من الأقسام الأسمائية [أي:
الذاتية والصفاتية والأفعالية] يستدعي مظهراً به يظهر أحكامها، وهو الأعيان، فإن
كانت قابلة لظهور الأحكام الأسمائية كلها - كالأعيان الانسانية - كانت في كل آن مظهراً

موجودةٌ بوجود الأسماء الموجودة بوجود الذات المقدسة فهي غير مجعولةٍ ولا معلولة؛ فإنَّ علمه تعالى بذاته يستلزم علمه بأسمائه وصفاته؛ لأنَّها عين ذاته، ويستلزم أيضاً العلم بلوازم تلك الأسماء والصفات التي هي الأعيان^(١). ولذا فالعلاقة بين الأسماء والأعيان الثابتة هي علاقة الظاهر بالمظهر وعلاقة الملزوم باللازم.

وعليه فالأعيان الثابتة هي جميع الأمور التي نشاهدها في عالمنا هذا - من العقل الأوّل إلى الفلك والملك والإنسان، والحصان، والشجر، والحجر، وغيرها - في علم الحقّ تعالى قبل أن يخلقها وبعد أن خلقها^(٢).

الفيض الأقدس والفيض المقدس

بالفيض الأقدس (الذي هو التجلّي من الذات على الذات بحسب أوّليتها وباطنيتها) يصل الفيض من حضرة الذات إلى الأسماء ومنها إلى الأعيان الثابتة. ثمّ بالفيض المقدس (الذي هو التجلّي بحسب ظاهرية الذات وآخريتها، وقابلية الأعيان واستعداداتها) يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية بتوسّط الأعيان الثابتة.

وكّل عين هي كالجنس لما تحتها، فهي واسطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها من وجه إلى أن ينتهي إلى الأشخاص، كوساطة العقول والنفوس المجردة

لشأن من شؤونها، وإن لم تكن قابلة لظهور أحكامها كلّها، كانت مختصة ببعض الأسماء دون البعض كأعيان الملائكة...». شرح فصوص الحكم: ج ١، ص ٧٣.

(١) أي: وجودية بالمعنى الأعمّ الشامل للوجود الخارجي العيني والوجود العلمي.

(٢) شرح فصوص الحكم، بتعليق حسن زاده آملي: ج ١، ص ٨١-٨٢.

لذلك فاصطلاح (الأعيان الثابتة) يُطلق على الماهيات الموجودة في الصقع الربوبي والتعيّن الثاني، واصطلاح (الأعيان الخارجية) يُطلق على الماهيات الموجودة في الخارج عن الصقع الربوبي.

بالنسبة لما تحتها مما في عالم الكون والفساد.

والأعيان من حيث إنّ لها جهة الربوبية للأسماء الإلهية فهي تقبل الفيض منها عن طريق هذا الوجه، ومن حيث إنّها أرواح للحقائق الخارجيّة ولها جهة الربوبية عليها فهي توصل الفيض لها وترتب صورها الخارجيّة^(١).

عالم الأرواح

وبعد التنزّل إلى مرتبة التعيّن الثاني يتنزّل التجلّي إلى مرتبة الأرواح؛ فإنّ أوّل مراحل التعيّنات الخلقية التالية للتعين الثاني والصقع الربوبي - من دون فصل - هو عالم العقل أو عالم الأرواح، وهو عالمٌ عارٍ عن المادّة والصورة، وليس فيه مكانٌ ولا زمانٌ ولا كميّة، ولا حركةٌ ولا هيولى، بل الأشياء فيه مجردة، بل إنّ من أهمّ خصائص هذا العالم: التجرد العقلي الذي يكون فوق التجرد البرزخي الذي يأتي في عالم المثال، حتى تنزّل مرّةً بعد أخرى لتصل إلى أحسنّ العوالم. ولا يمكن أن يُشار له بالإشارة الحسيّة، كما أنّ عالم الشهادة هو عبارة عن العالم الذي يمكن أن يُشار إليه بالإشارة الحسيّة، ويُطلق عليه «عالم الخلق» و«العالم السفلي» و«عالم الملك»^(٢).

ومما يُطلقونه على هذا العالم (عالم الجبروت) أيضاً^(٣)، ويُطلق عليه أيضاً «عالم غيب» و«عالم الأمر» و«العالم العلويّ» و«عالم الملكوت».

عالم المثال

وبعد التنزّل إلى مرتبة الأرواح يأتي التنزّل إلى مرتبة عالم المثال، والذي هو

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج ١، ص ٨٩.

(٢) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، الجامي: ص ٥١.

(٣) انظر: الرسائل التوحيدية، العلامة الطباطبائي: ص ١٢٢.

واسطةً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام، وورد وصفه بلسان الشرع بعالم البرزخ^(١).

وهو عالم روحانيّ - أي: غير مادّي - من جوهر نورانيّ شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرّد العقلي في كونه نورانياً. وليس بجسم مركّب مادّي، ولا جوهر مجرّد عقلي؛ لأنّه برزخٌ وحدٌ فاصلٌ بينهما؛ وكلّ ما هو برزخٌ بين الشيئين لا بدّ أن يكون غيرهما، وإلاّ لما كان فاصلاً، بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه.

وإنّما سمّي بـ «العالم المثالي» لكونه مشتملاً على صور ما في العالم الجسماني، ولكونه أوّل مثال صوريّ لما في الحضرة العلميّة الإلهيّة من صور الأعيان والحقائق. ويسمّى أيضاً بـ «الخيال المنفصل» لكونه غير مادّي تشبيهاً بالخيال المتّصل.

فليس معنىّ من المعاني (أي: الأعيان الثابتة) ولا روحٌ من الأرواح (أي: الجواهر المجرّدة) إلاّ وله صورةٌ مثاليّةٌ مطابقةٌ لكمالاته^(٢).

وكلّ ما له وجودٌ في العالم الحسيّ هو موجودٌ في العالم المثالي دون العكس؛ لذلك قال أرباب الشهود: إنّ العالم الحسيّ بالنسبة إلى العالم المثالي كحلقةٍ ملقاةٍ في ببداء لا نهاية لها^(٣).

ويُعدّ عالم المثال واسطةً وجوديّةً لعالم الأجسام الذي يأتي بعده؛ فإنّه لما كان عالم الأرواح متقدّماً بالوجود والمرتبة على عالم الأجسام، وكان الإمداد الربّانيّ الواصل إلى الأجسام موقوفاً على توسط الأرواح بينها وبين الحقّ سبحانه؛

(١) المصدر السابق: ص ٥٢.

(٢) شرح الفصوص، القيصري، بتعليقة العلامة حسن زاده آملي: ج ١، ص ١١٨.

(٣) المصدر السابق: ج ١، ص ١٢٤.

وتدبيرها - أعني تدبير الأجسام - مفوض إلى الأرواح، وتعذر الارتباط بين الأرواح والأجسام للمباينة الذاتية الثابتة بين المركب والبسيط؛ فإنّ الأجسام كلّها مركّبة، والأرواح بسيطة، فلا مناسبة بينهما، فلا ارتباط؛ وما لم يكن ارتباطاً، لا يحصل تأثيرٌ ولا تأثرٌ ولا إمدادٌ ولا استمدادٌ؛ فلذلك خلق الله سبحانه عالم المثال برزخاً جامعاً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام ليصحّ ارتباط أحد العالمين بالآخر، فيتأتى حصول التأثر والتأثير ووصول الإمداد والتدبير.

عالم المادّة

وبعد تنزّل مظاهر الوجود إلى عالم المثال يأتي التنزّل إلى عالم المادّة أو العالم الحسيّ وعالم الناسوت وعالم الطبيعة^(١).

وهو العالم المشهود، أنزل مراتب الوجود وأخسّها، ويتميّز من غيره بتعلّق الصور الموجودة فيه بالمادّة وارتباطها بالقوّة والاستعداد؛ فما من موجودٍ فيه إلاّ وعامة كمالته في أوّل وجود بالقوّة ثمّ يخرج إلى الفعلية بنوعٍ من التدرّج والحركة، وربّما عاقه من ذلك عائق؛ فالعالم عالم التزاحم والتنازع.

وهذا العالم - بما بين أجزائه من الارتباط الوجودي - واحدٌ سيّالٌ في ذاته متحرّكٌ بجوهره، وبتبعه أعراضه، وعلى هذه الحركة العامة حركاتٌ جوهريةٌ خاصةٌ نباتيةٌ وحيوانيةٌ وإنسانيةٌ، والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التامّ للمتحرّك.

ولمّا كان هذا العالم متحرّكاً بجوهره، سيّالاً في ذاته، كانت ذاته عين التجرد والتغيّر، وبذلك صحّ استناده إلى العلة الثابتة. فالجاعل الثابت جعل المتجدّد، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، ليلزم محذور استناد المتغيّر إلى الثابت وارتباط الحادث

(١) انظر: الرسائل التوحيدية، العلامة الطباطبائي: ص ١٢٢.

بالقديم^(١).

الكون الجامع والمظهر الكامل

بعد تنزّل التجلّي في تلك المراتب ووصوله إلى عالم المادّة وعدم اكتمال الظهور فيها جميعاً^(٢) تأتي مرتبة الكون الجامع والإنسان الكامل المحيط بكلّ

(١) انظر: الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة؛ كذلك يُعدّ كتاب الرسائل التوحيدية للعلامة الطباطبائي قدّس سرّه من أهمّ مصادر البحث في موضوع العوالم الثلاثة: العقل والمثال والمادّة، وبالأخصّ رسالة الوسائط منه؛ وقد أفضنا القول فيها في كتابنا (الرؤية الكونية في العرفان النظري) فراجع: ص ٢٩٩.

(٢) لعدم ظهور الذات بتامها وجامعيّتها في مظهرٍ كامل؛ إذ إنّ جميع تلك المراتب والعوالم لم تكن قابلة لأن تصير مرآة تامّة تُري تمام الذات؛ حيث إنّ المظهر الكامل يجب أن تتحقّق فيه أربع خصائص، هي:

أولاً: الجامعيّة للكّمالات.

ثانياً: التمايز فيما بين تلك الكّمالات.

ثالثاً: أن تكون تلك الكّمالات عينيّة لا علميّة.

رابعاً: أن تكون له أحديّة جمع الجميع.

وضرورة توفّر المظهر الكامل على هذه الخصائص هي ليكون ملبيّاً لظهور الذات في مظاهرها المتعيّنة على نفسها بحسب الظاهر في شأنٍ كليّ، ومظهراً جامعاً لجميع شؤونها واعتباراتها بنحوٍ عينيّ خارجيّ، وهو مصحّح الإرادة الإلهيّة التي تحرّكت مشتاقّة لهذا المظهر، وليس شيء من تلك العوالم له هذه الخصائص مجتمعةً إلّا الحقيقة الإنسانية. وقد بيّنا ذلك مفصّلاً في شرحنا على تمهيد القواعد، انظر: ج ٢، المطالب (٤١) و(٤٢) و(٤٣) و(٥٢).

وقال الجامي في نقد النصوص: «الحقيقة الإنسانيّة الكمالية حاصرةٌ لجميع المظاهر في كلّ المراتب؛ فإنّ المرتبة الأولى (أعني: التعيّن الأوّل) يوجد فيها العلم بالذات ويسائر

تلك العوالم.

فلما كان الغالب في عالم الصقع الربوبي أحكام الوحدة، فعالم الصقع الربوبي تغلب فيه الوحدة على الكثرة، بل إن الكثرة مستهلكةٌ منمحيةٌ تحت قهر الوحدة هناك، ومن ثمّ ظهرت الوحدة هناك وانمحت واختفت الكثرة. وعندما نأتي إلى عالم المظاهر الخلقية نجد أنّ الأمر بالعكس، حيث يكون الغالب هو الكثرة، والمغلوب هو الوحدة، فتكون الوحدة مستجنتةً باطنيةً، وعليه فتكون الوحدة غالبيةً في الصقع الربوبي، والكثرة غالبيةً في العالم الخلقى، وليس لدينا - إلى هنا - عالمٌ جامعٌ يجمع لنا الأمرين (الوحدة والكثرة) معاً؛ إذ لا قابليةٌ لتلك التعيينات لأن تكون مظهراً للوحدة الذاتية والكثرة الأسمائية بشكلٍ معتدلٍ متزن، ولذا فليس هناك مظهرٌ يمكن أن تظهر به الحقيقة الحقّة بكلِّ كمالاتها الذاتية والأسمائية، فاقتضى الأمر - لكي تظهر الذات بذلك الشكل - أن يكون هناك مظهرٌ تامٌّ وكونٌ جامعٌ بين الوحدة والكثرة؛ ليكون مظهراً للذات بكمالاتها كافة^(١).

مراتب الأسماء ومظاهرها

ثمّ إنّه لما كان قد مرّ معنا أنّ الأسماء الإلهية على مراتب، فبعضها إمامٌ محيطٌ

الصفات والتعيينات والمهيات علماً إجمالياً غير تفصيلياً، وفي المرتبة الثانية (أعني: التعيين الثاني) يوجد فيها العلم بالجميع علماً تفصيلياً، وفي سائر المراتب (أعني: المرتبة الروحانية والمثالية والحسية) توجد تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلياً، وفي المرتبة الإنسانية الكمالية يوجد جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتغالها عليها مع اشتغالها على معنى الأحديّة الجمعيّة الحقيقية الكمالية التي لا يتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال، فظهر: أنّ الصورة الكاملة الإلهية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك إلا في هذا المظهر...». (نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص ٦١).

(١) تمهيد القواعد بتعليقة الاشتياني: ص ٣١٩، وص ٣٢٦.

بالبعض الآخر، وبعضها مأمومٌ داخلٌ تحت حِيطةٍ من فوقه، حتّى نصل إلى إمام أئمة الأسماء الذي له الإحاطة التامة على غيره من الأسماء.

ومرّ أيضاً أنّ لكلّ اسم من تلك الأسماء مظهرًا خاصًا يظهر به ذلك الاسم، فاقتضى ذلك أن يكون للاسم الجامع (الله) مظهرٌ خاصٌّ به، ومظهره هو العين الثابتة للإنسان الكامل والكون الجامع، الذي يكون بعينه الثابتة مظهرًا للاسم (الله)، وبعينه الخارجيّة رقيقة تلك الحقيقة^(١).

وهذا المظهر هو المتمثّل في عالمنا بمحمّد صلّى الله عليه وآله، وبتبعه أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وبهذا ختم كتاب (الرؤية الكونيّة) بيانه لنظرة العرفاء تجاه الكون والوجود. أسأل الله تعالى أن يوفّق سيّدنا الأستاذ الحيدري ويمدّ بعمره المبارك لنشر معارف التوحيد والقرآن وعلوم أهل البيت عليهم السلام، وتنشئة الطلبة والمفكرين في هذا المجال، ويكتب له ذلك الجهد الجهد - الذي هو امتداد لرسالة الأنبياء والمرسلين - في ميزان أعماله إنّه سميع مجيب.

(١) أوّل الفصل التاسع من مقدّمة شرح الفصوص للقيصري: ج ١، ص ١٤٥.

الأخلاق والسلوك والعرفان العملي

- ١ . قراءة في كتاب: مراتب السير والسلوك - طلال الحسن
- ٢ . قراءة في كتاب: التربية الروحية - حميد مجيد هدّو
- ٣ . قراءة في كتاب: الدعاء... إشراقاته ومعطياته - طلال الحسن
- ٤ . قراءة في كتاب: التوبة - حميد مجيد هدّو
- ٥ . عرض موجز لحلقات سلسلة الأخلاق التعليمية - طلال الحسن
(أخلاقنا؛ إصلاح النفس؛ الصدق؛ روحانية العبادات؛ أخلاقيات الحجّ
والزيارة؛ أخلاقيات الشعائر الحسينية؛ أخلاقيات السلوك إلى الله)
- ٦ . قراءة في كتاب: التقوى في القرآن - عبد الرضا عبد الحسين

**قراءة في كتاب
مراتب السير والسلوك إلى الله**

بقلم
الدكتور طلال الحسن
- العراق -

إنَّ المهمَّةَ الرئيسيَّةَ لأصل هذا الكتاب وموجزه تكمن - غالباً - في إثارة مواضيع تُحفِّز نحو الفحص والارتقاء وتحصيل أكبر قدر ممكن من مراتب الكمال، ولذا فمهمته ليست علاجية بقدر ما هي بيانية لواقع حال الإنسان، ومن خلال ذلك يكفل له رسم أول خطوة على الطريق لعلها تُساعده في وضع قدميه على أعتابها.

إنَّ خلاصة ما يُراد قوله في هذا الكتاب هو الدعوة للتأمل في مسيرة الإنسان السائر والمسافر بطبعه - وهي دعوة الأنبياء والرسل وكتب السماء - ولكن شتان ما بين السير الارتقائي والسير الانحداري. وينبغي أن يُعرف أن السير إلى الله تعالى مُركَّب من فعل وترك، أمَّا الفعل فهو التوجُّه إلى الله تعالى وأمَّا الترك فهو رفض ما عداه، بمعنى عدم الالتفات إلى سواه فلا يكون مملوكاً لأحد سواه. وهذان الأمران متلازمان، بهما تحصل المعارف الحقَّة ويطوي السالك أسفار وسيره.

وسيجد القارئ اهتماماً واضحاً في الجانب الروائي، لاسيما الأدعية منها ممَّا ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، لبيان الهدف الأساسي الكامن من وراء ذلك وهو إثبات حقيقة لعلها غائبة عن الكثير ممَّا، هي أن أصل هذه المطالب وتفصيلها وجميع مراتب العمق فيها إنما هي شرعية. ومن هنا سوف تتضح درجة الحرص في تسجيل قرآنية معظم تلك المطالب وبكيفية تُيسِّر للجميع درجة من الفهم نأمل أن تُمكن القارئ الكريم من التأمل والسير خطوة نحو الإمام، ثم الاستغراق في دعوة الأنبياء والأولياء، وكلَّ بحسبه وقدره؛ قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧).

وقد كان النظر الأوَّل في هذا الكتاب هو أبحاث الأسفار العملية الأربعة في

فصله الأوّل، بخلاف ما كانت عليه أبحاث الأسفار العقلية في فصله الثاني، والتي عقدت لبيان منهجة أبحاث الأسفار العقلية الواقعة بإزاء ما للعارف من أسفار عملية. وأمّا أبحاثها التفصيلية التخصصية فإنّها متروكة إلى محلّها. لذا يمكن القول: إنّ مجموع أبحاث هذا الكتاب يتمهيده وفصله يقع مقدّمة مهمّة لشرح كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للحكيم الشيرازي رحمه الله.

جدير بالذكر أنّ القراء على اختلاف مشاربهم وأذواقهم سيجدون في هذا الكتاب مادة تعينهم وتخطب فهمهم الخاصّ، حتّى أصحاب التخصصات العلمية والأدبية نظراً لما اشتملت عليه من مطالب فلسفية وكلامية وأخلاقية وعرفانية وأدبية. ولا شك أنّ هذا التنوّع في الطرح والمجازبة بين أكثر من علم وفنّ يُوفّر للقارئ مناخاً مناسباً للأنس والتفاعل مع مطالب عقلية ربّما تخلق بنفسها نوعاً من العزوف عنها.

تهديد

من الحقائق الأساسية التي توفّر عليها البحث العقلي، وأيدتها الشواهد الثقلية هو أنّ الإنسان قبل وصوله إلى نشأة عالم الدنيا قد مرّ بعدة عوالم ومواطن، وطوى عدّة مراحل سابقة على عالمه المادي، كما أنّ هنالك نشآت وعوالم أخرى سوف يمرّ بها بعد هذه النشأة. ومن تلك النشآت السابقة على عالم المادة هي عوالم المثال والعقل والربوبية، تنزل الإنسان منها ابتداءً من عالمه وموطنه الأصلي - عالم الربوبية - حتّى وصل به المطاف إلى هذه النشأة المادية الحسية، مروراً بعالمي العقل والمثال.

عالم الربوبية

يمتاز العالم الربوبي على سائر العوالم الأخرى بأنّه عالم واجب الوجود لذاته، وأمّا العوالم الأخرى فإنّها تنضوي بكليتها ضمن دائرة عالم الإمكان المعلول

لِلوَاجِبِ بِجَمِيعِ تَفْصِيْلَاتِهِ وَتَقْسِيْمَاتِهِ، وَالْعَوَالِمِ الْآخَرَى وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا عِلَّةً لِلْآخَرِ وَالتَّرْتِبُ بَيْنَهَا تَرْتِبٌ طَوِيلٌ عِلِّيٌّ، إِلَّا أَنَّهَا جَمِيعاً تَنْتَهِي إِلَيْهِ تَعَالَى. «وَإِذْ كَانَتْ الْعِلَلُ تَنْتَهِي إِلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى، فَكُلُّ مَوْجُودٍ، كَيْفَمَا فُرِضَ، فَهُوَ أَثَرُهُ...»^(١).

عالم العقل

وهو أوّل موجودات عالم الإمكان سبقاً، بسيطاً - غير مركّب - له كلّ كمال وجوديّ، وله الفعلية التامة من كلّ جهة، والتنزّه عن القوة والاستعداد، فهو مجرد عن المادة وآثارها ذاتاً وفعلاً. وهو على ما له من سبق فهو علة إعدادية لما بعده، وأنه لا يخرج عن الظلية في وجوده للواجب تعالى.

وقد ورد في جملة من الروايات تصريح بكون العقل هو الصادر الأوّل عن الواجب تعالى؛ فعنه صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «أوّل ما خلق الله العقل»^(٢)، وهنالك روايات وردت عنه صلّى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام تُبيّن لنا مصداق الصادر الأوّل المُسمّى بالعقل؛ منها ما رُوِيَ عن جابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله أنّه سأل النبيّ صلّى الله عليه وآله: يا رسول الله أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال: «نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير»^(٣).

سر تعدّد أسماء الصادر الأوّل

ورد أنّ العقل هو الصادر الأوّل، كما ورد أنّ نور النبيّ صلّى الله عليه وآله هو الصادر الأوّل، وأخرى بأنّ الصادر الأوّل هو القلم، وفي أخرى أنّه هو الماء، فكيف يمكن معالجة هذا التنافي الظاهر منها؟

(١) نهاية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة عشرة

المنقّحة، ١٤٢٠هـ، قم: ص ٣٤١-٣٤٢، المرحلة الثانية عشرة، الفصل السادس.

(٢) بحار الأنوار، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٢هـ: ج ١ ص ٩٧ ح ٨.

(٣) المصدر نفسه: ج ١٥ ص ٢٤ ح ٤٣.

الحقيقة هي أنه لا يوجد أي تناقض بين ما ورد؛ لأنّها جميعاً تتحدث عن حقيقة واحدة، وما تستعمله هو أسماء متعدّدة لتلك الحقيقة الواحدة، وغاية ما هنالك أنّ تلك الحقيقة حيثيات مختلفة وخصوصيات متعدّدة، بحيث استحققت في كلّ خصوصية أو حيثية اسماً خاصاً ينسجم مع تلك الخصوصية ويتوافق مع تلك حيثية.

وعليه فالصادر الأوّل ومظهر الاسم الأعظم في تلك النشأة الأولى هو نور النبيّ صلّى الله عليه وآله الذي خلق الله بواسطته كلّ خير خلقه بعد ذلك. ومن اللطائف أنّ القرآن الكريم خصّ نبينا صلّى الله عليه وآله بأنه أوّل المسلمين، فحكى عن نوح عليه السلام: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢) وعن إبراهيم عليه السلام: ﴿أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١) وعنه وعن ولده إسماعيل عليه السلام: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾ (البقرة: ١٢٨)، ثمّ يخصّ النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦١-١٦٣). ويقول أيضاً: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الزمر: ١٢).

وفي ذلك كناية إلى أنّه صلّى الله عليه وآله هو الأوّل من حيث الانقياد والطاعة والعبودية لله سبحانه وتعالى، ومن ثمّ إذا كان هنالك إنسان يستحقّ الخلافة عن الله تعالى وسجود الملائكة له فليس هو إلاّ الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله.

عالم المثال

وهو العالم الثاني بعد العقل من الممكن، معلول لعالم العقل وعلة لعالم المادة

وفق مباني مدرسة الحكمة المتعالية، فهو برزخ بين عالم العقل وعالم المادة لتوسّطه بينهما، وهو من جملة العوالم الكلّية الثلاثة، مجرّد عن المادة دون بعض آثارها من قبيل الشكل والمقدار والوضع وغيرها من الأعراض ممّا يمكن أن تتّصف بها المادة، وقد عبّر عن هذا العالم في روايات المعصومين عليهم السلام بعالم الأشباح والأظلة^(١).

المثل الإفلاطونيّة

يقول شيخنا الأستاذ حسن زاده الأملي: «وجود عالم المثل محقق مبرهن لا ريب فيه، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمّة الكشف واليقين قديماً وحديثاً. وكانوا يسمّون الصور الشبهيّة المثاليّة مثلاً معلّقة قبال المثل الكلّية التي هي أرباب الأنواع المشتهرة بالمثل الإفلاطونيّة»^(٢) التي تُعدّ من أهمّ أركان فلسفة أفلاطون والتي وقع الخلاف في أصل وجودها وثبوتها، فقد أثبت وجودها - فضلاً عن إفلاطون - أصحاب المدرسة الإشرافيّة، وكذلك أصحاب مدرسة الحكمة المتعالية، ولكنهم اختلفوا في علّيّتها لعالم المادة، فذهب الإشرافيّون إلى كونها علّة لعالم المادة والطبيعة، وذهب صدر المتألّهين وتبعه على

(١) عن المفضّل قال: «قلت: لأبي عبد الله: كيف كنتم حيث كنتم في الأظلة؟ فقال: يا مفضّل كنّا عند ربّنا ليس عنده أحدٌ غيرنا في ظلّة خضراء تُسبّحه ونُقَدّسه...»، وعن جابر بن يزيد قال: «قال لي أبو عبد الله: يا جابر إنّ الله أوّل ما خلق، خلق محمّداً صلّى الله عليه وآله وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله، قلت: وما الأشباح؟ قال: ظلّ النور... أصول الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الطبعة السادسة، دار الكتب الإسلاميّة، قم: ج ١ ص ٤٤١ ح ٧ وج ١ ص ٤٤٢ ح ١٠.

(٢) النور المتجلّي في الظهور الطلّي، للشيخ آية الله حسن زادة الأملي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، قم: ص ٦٧.

ذلك السيّد العلامة الطباطبائي إلى أنّ عالم المثال هو العلة المتوسطة لعالم المادة. وأمّا مدرسة المشائين فإنّهم قد أنكروا عالمي المثال والمثّل معاً وقالوا بأنّ عالم العقل هو العلة لعالم المادة، وهو ما أسموه بالعقل الفعّال الذي هو آخر العقول الطولية عندهم.

عالم المادة

هو العالم المحسوس، وهو أدنى العوالم وأخسّها مرتبةً ووجوداً، ويسمّى بعالم الطبيعة، وبالعالم الهيولي الأولى عند الحكماء، وهذا العالم مرتبط ومنسوب إلى المادة ذاتاً وآثاراً، وهذا العالم المادّي الواحد يوجد بين أجزائه نوع من الارتباط والاتّصال، فهو واحد سيّال في ذاته متحرّك في جوهره، والغاية التي يسير نحوها بحركته هذه هو عالم التجرّد، فهو عالم متحرّك بنفسه سائر نحو التجرّد.

وهو عالم متحرّك في جوهره ولذا فإنّ حقيقته وهويّته سوف تكون عين التغيّر والتجدّد، فهو عالم التجدّد والتغيّر.

والحركة فيه مجعولة بجعل بسيط لا بجعل مركّب، أي: إنّ عالم المادة ليس شيئاً ثبتت له الحركة وإنّما هو عين الحركة والتجدّد، فالمجعول واحد وهو العالم المتجدّد لا أنّه شيان؛ مادة وحركة.

ولله الأسماء الحسنى

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠) و﴿... لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الحشر: ٢٤).

إنّما أُنْخِرَ المبتدأ لإفادة الحصر، وحُلي باللام وهو جمع لإفادة العموم، ثمّ نُعت بالحسنى ليكون مقتضى كلّ ذلك - أعني الحصر والعموم والوصف - هو أنّ كلّ اسم أحسن في الوجود فهو لله تعالى وحده لا يشاركه فيه أحد.

ومن الأسماء القدسيّة الحسنى اسمٌ جامعٌ لكلّ كمال وجمال، وهو اسم الله

الأعظم، وهو حقيقةٌ عينيةٌ تُمثّل أعلى مراتب الأسماء الحُسنى في القوس الصعودي، ومنها تتدرّج الأسماء إلى ما هو دونها في القوس النزولي، حتّى تصل إلى مرتبة اسم لا يوجد تحته اسم آخر.

فبحسب التسلسل الأعلائي للأسماء الحُسنى يقف الاسم الأعظم في قمة الهرم، حيث لا يوجد اسم فوقه من حيث الفاعلية الوجودية والآثار المترتبة عليه. فهو الذروة والحقيقة العليا. وقد ورد في دعاء السمات: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ... وباسمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ...^(١)، وأما دعاء ليلة عرفة فهو حافل بذكر الاسم الأعظم ومستغرق فيه.

مظهر اسم الله الأعظم

جاء في دعاء عرفة: «وباسمِكَ السُّبُوحِ الْقُدُّوسِ الْبَرَّهَانِ الَّذِي هُوَ نُورٌ عَلَى كُلِّ نُورٍ، وَنُورٌ مِنْ نُورٍ، يُضِيءُ مِنْهُ كُلُّ نُورٍ»^(٢)، ولعلّك عرفت المقصد الذي نبغيه قبل بيانه، ولكنّا نودّ الوصول بك إلى الاعتقاد بذلك عن طريق الدليل.

عن المُفَضَّلِ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «يَا مُفَضَّلُ كُنَّا عِنْدَ رَبِّنَا لَيْسَ عِنْدَهُ أَحَدٌ غَيْرِنَا فِي ظِلَّةِ خَضْرَاءٍ تُسَبِّحُهُ وَتُقَدِّسُهُ»^(٣). فقوله: (ليس عنده أحد غيرنا) أي: ليس غير محمّد وآل محمّد عليهم السلام، ونحن نقصر الحديث هنا على الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله؛ لكونه الصادر الأوّل - وقد تقدّم بيان ذلك - والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم.

وعن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «فكيف لا نكون أفضل

(١) مفاتيح الجنان، للشيخ المحدّث عباس القميّ، دار الثقلين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ، بيروت: ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢١.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٤١ ح ٧.

من الملائكة وقد سبقناكم إلى معرفة ربنا وتسبيحه وتهليله وتقديسه؟...»^(١).
 من هذين الحديثين وغيرهما يُفهم أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ أَوَّلَ الْخَلْقِ،
 وَأَنَّهُ كَانَ يُسَبَّحُ وَيُقَدَّسُ، فَهُوَ السُّبُّوحُ الْقُدُّوسُ مِنْذُ صَدُورِهِ. وَأَمَّا كَوْنُهُ صَلَّى اللهُ
 عَلَيْهِ وَآلِهِ هُوَ الْبَرَّهَانُ فَهَذَا مَا نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ
 الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾ (النساء: ١٧٤).

قال الطبرسي: «قد جاءكم برهان من ربكم، أي: أتاكم حجة من الله يُبرهن
 لكم عن صحّة ما أمركم به، وهو محمّد؛ لما معه من المعجزات القاهرة، الشاهدة
 بصدقة»^(٢).

فتلخص من هذا - ومما تقدّم^(٣) -: أن المظهر الأتم للاسم الأعظم في القوس
 النزولي هو النور المحمّدي، أو ما يُسمّى أيضاً بالحقيقة المحمّديّة^(٤)، فهو وجود
 حقيقيّ خارجيّ وعين مُشخّصة بذلك النور الأتم والتجليّ الأكمل، وهكذا
 الحال مع بقيّة الأسماء الحُسنَى، فكُلّها حقائق عينيّة.

قوسا الوجود «النزول والصعود»

ينبغي أن يُعلم بوجود علاقة وثيقة وأصيلة بين أعلى مراتب العالم العلوي

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (الشيخ
 الصدوق) المطبعة الحيدريّة، ١٣٩٠ هـ، النجف: ج ١ ص ٢٠٤ ح ٢٢.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج ٣
 ص ٢٥٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

(٣) أي: في بحث عالم العقل.

(٤) الحقيقة المحمّديّة ليست شخصاً بعينه وإنما هي مقام عالٍ مصداقه الأتم هو الرسول
 الكرم محمّد بن عبد الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ ولذا سُمّيت تلك الحقيقة باسمه الشريف.
 فشخص الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْخَارِجِي الْمَادِّي الْعَنْصَرِيّ مَصْدَاقٌ لِتِلْكَ الْحَقِيقَةِ
 الْأَعْلَائِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ. انظر: شرح تمهيد القواعد، للشيخ عبد الله جوادي الأملي: ص ٤٢٦.

والمتمثلة بالصادر الأوّل والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم، وبين ما دونه من عوالم ومراتب أخرى ممّا تحيّر في رقعة الوجود والإمكان، فكان هو العلة الفاعلية أو المبدأ الفاعلي في إيجاد وصدور ما دونه من عوالم شتى، لكن لا على نحو الاستقلال، وإنما هي إرادة تتبع إرادة الله سبحانه وتعالى، فلا تعصف بك التوهّمات. وحيث إنّ كلّ ما دونه هو في أصله نازل أو مُتنزّل منه فقد عُنوتت تلك العلاقة العلية الأولى أو رُسمت على مستوى نصف دائرة سُمّي بقوس النزول^(١)، فإذا ما أُطلق هذا العنوان فإنه يُراد به عملية الصدور والنزول

(١) لعلّ النكتة في تسمية القوس - النزولي والصعودي - بذلك هو أنّ هنالك عملية بدء وعملية عود، والبدء هو النزول والصدور من الصادر الأوّل، والعود هو الرجوع إلى الصادر الأوّل، فهو مركز وقطب عالم الإمكان، ولكي يصبح تصوير البدء من نقطة والعود إليها ممكناً، مُثل لكلّ منهما بنصف دائرة، وكلّ نصف هو على شاكلة القوس لكي يصطفّ القوسان فيكونا دائرة، ويكون العود - صعوداً - إلى المبدأ الصدوري والنزولي متعلّقاً، وهذا بخلاف ما لو عبّر عن النزول والصعود بخطّ النزول وخطّ الصعود فإنه لا يمكن تعقل العود (الصعود) والوصول إلى نفس نقطة المبدأ والنزول، لأنّ كلّ خطين إمّا أن يكونا متعاكسين أو متوازيين أو متقاطعين، وفي كلّ الأحوال سوف يستحيل الالتقاء والعود إلى نفس نقطة المبدأ. أمّا الأوّل والثاني فواضحان، وأمّا الأخير فهو لا يمثل ما نحن فيه فضلاً عن كون انطلاقهما من نقطة التقاطع يمنع التقاءهما، فيعودان متعاكسين. فلا خصوصية للتعبير بالقوسين سوى أنّهما يقربان هذا المعنى. يقول صدر المتأهّلين: «وقد شبّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثانية انعطافية غير مارة على الأولى، انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي (المعروف بملاصدرا)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة ١٤١٩ هـ، بيروت: ج ٩ ص ٣٢١.

واعلم أنّ أصل النزول والصعود الحقيقيين لا يمتّان بصلّة إلى عالم المادّة والحسّ، وإنما

لموجودات عالم الإمكان بأسره من المصادر الأوّل مُروراً بمراحل ونشآت حتّى الوصول إلى عالم المادّة والطبيعة.

فَتَحَصَّل: أنّه يوجد بين العالم العلوي والعالم السفلي قوسٌ نزوليّ، وقد يُعبّر عنه في نزول الفيض الإلهي على الكون بالليل والليالي، وأنّ الإنسان في جميع مراتب هذا القوس لم يكن مكلفاً شرعاً.

أمّا القوس الصعودي وهو السُّلم الارتقائي والتكاملي الذي يُتمّم لنا رسم العلاقة الوطيدة والأصيلة ولكن بنحو آخر^(١)، فإنّ العلاقة - في نصف دائرة القوس الصعودي - تبدأ وتنطلق من العالم السفلي باتجاه العالم العلوي انتهاءً إلى المصادر الأوّل، وهو هذا معنى العود. فكما بدأنا وانطلقنا من المصادر الأوّل فإنّه يتحتّم علينا الرجوع والعود إليه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩) و﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ (السجدة: ٥). فكما هو الوسطة في الإيجاد نزولاً فهو أيضاً الوسطة الأتمّ لوصول كلّ ذي كمال إلى كماله المرتقب والأتمّ، لأنّه صلّى الله عليه وآله بلغ أعلى مراتب التكامل والكمال في القوس الصعودي، إذ توجّج بمقام عليائيّ لم يبلغه أحد من قبل ولا يبلغه أحد من بعد، حيث ارتقى من مقام جمع الجمع وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ (النجم: ٩) إلى مقام أحديّة الجمع، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَدْنَى﴾ فاختصّ به صلّى الله عليه وآله على نحو الأصالة، وارتقى إليه أهل بيته على نحو الوراثة؛ عن أبي ذرّ الغفاري رحمه الله عن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وهو يصف المعراج،

هي ظهوراتٌ عديدةٌ تبدأ وتنتهي عند المصادر الأوّل وعلى نحو التجلّي، وسوف يتّضح لك ذلك عمّا قريب، فانتظر.

(١) القوس النزولي يرسم لنا العلاقة بين العالم العلوي أي المصادر الأوّل وما دونه، وبين العالم السفلي المادّي.

والذي تُسجّل لنا فيه الملائكة هذه الحقيقة بحروف من نور، فتقول: فما أنزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم^(١).

فهو صلّى الله عليه وآله المظهر الأتمّ للكمال المطلق ومنه يرث ما دونه كما لا يتم، ورحم الله القائل على لسان حاله صلّى الله عليه وآله.

ومن لم يرث منّي الكمال فناقص على عقبيه ناكص في العقوبة
ومن مطلعي النور البسيط كلمعة ومن شرعي البحر المحيط كقطرة
وإني وإن كنت ابن آدم صورةً ولي فيه معنيّ شاهد بأبوتي^(٢)

وينبغي أن يُعلم أنّ للنزول والانتقال والحركة صورتين هما:

الأولى: النزول والانتقال على نحو التجافي، وهو خاصّ بالموجودات المادّية.

الثانية: النزول والانتقال على نحو التجلّي، وهو خاصّ بالمجرّدات عن المادّة ذاتاً.

توضيح ذلك: إنّ النزول والحركة والانتقال إذا كان لازمه خلوّ المكان المنزل والمنتقل عنه فإنّه يكون على نحو التجافي، كما هو الحاصل عادةً في حركاتنا وانتقالاتنا في عالم الطبيعة والمادّة. فعندما تنتقل من غرفة في بيتك إلى غرفة أخرى فلا شكّ أنّ الغرفة الأولى سوف تخلو منك. أمّا إذا كان الانتقال والحركة والنزول لا يلزمه خلوّ المكان الأوّل عنه، بل يبقى مُحافظاً على مرتبته الوجوديّة فيه، فإنّه يكون نزولاً على نحو التجلّي.

ويمكن تقريب هذا المعنى بالمعلومة الكامنة في ذهن العالم بها إذا ما أراد

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٥ ص ٨ ح ٨.

(٢) تمهيد القواعد لصائن الدين ابن تركة الأصفهاني، مع حواشي السيّد محمد رضا قمشني والسيّد الميرزا محمود قمّي، تقديم وتصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الأشتياني، الناشر: بوستان كتاب قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م: ص ١٢٧.

٣٦٨ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

نقلها من ذهنه وتدوينها على الورق، فلا شك أنّ الذهن لن يخلو منها بعد تدوينها، وهذا هو معنى النزول والانتقال على نحو التجليّ، ونفس هذه الورقة التي دوّنت فيها المعلومة لو اقتطعت من الكراس ووضعت في مكان آخر، فلا شك أنّ ذلك الكراس سوف يكون خلواً منها، وهذا هو معنى التجافي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النزول من العوالم العلوية إلى العالم السفلي إنّما هو على نحو التجليّ، ولذا فكلّ واحد منّا له وجود وظهور في تلك العوالم العلوية والنشآت السابقة على عالم المادّة.

ومن هنا يمكنك أن تفهم بعداً آخر لقوله صلّى الله عليه وآله: «أنا وعليّ أبوا هذه الأمة»^(١)، فتأمل في ذلك كثيراً، واطف السراج فقد طلع الصبح.

شواهد المنتهى والرجوع

الشواهد القرآنية

الإنسان - وهو الذي سخر له ما في السماوات وما في الأرض - عندما انتهى به المطاف والرحلة الأولى إلى عالم المادّة والهيولى والاستعداد والحركة، وهو آخر عالم انتهى أو انحدر إليه، كان لا بدّ له من عودة ورجوع إلى حيث مبدئه الأوّل وموطنه الأصلي الذي جيء به منه - على الأصحّ - وقد عرفت أنّ العود يمتاز بكون الإنسان مريداً ومختاراً ومكلفاً فيه، ولهذا سوف ترتّب مسؤوليّة عظيمة على جميع أقواله وأفعاله ونيّاته، فبالنيّات تكمن حقائق الأعمال وجدواها^(٢).
وبذلك سوف يكون قوس الصعود مفترق طرق، حيث ينقسم الطريق فيه

(١) علل الشرائع، لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (الصدوق) المطبعة الحيدريّة، ١٣٨٦ هـ، النجف: ج ١ ص ٢٧.

(٢) قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: يا أيّها الناس إنّما الأعمال بالنيّات. انظر: كنز العمال، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي، مؤسّسة الرسالة، بيروت: ح ٧٢٧٢.

إلى طريق جنة وطريق نار، إلى درجات في الجنان، ودركات في النيران.
هذا، والشواهد القرآنية والروائية والأدلة العقلية القاطعة تُثبت أن الإنسان
لم يأت إلى هذه الدنيا ليقف عندها وفيها، وإنما جاء إلى هنا لبدأ مسيرته الكبرى
نحو الله سبحانه وتعالى.

ومن جملة الشواهد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا
فَمَلَأْتَهُ﴾ (الانشقاق: ٦) فكلمة «إلى» تُفيد الانتهاء والمنتهى، فلا بد للإنسان أن
يكدح ويتحرك ويُسافر ليصل إلى المنتهى وهو الله سبحانه وتعالى. تقول الآية:
﴿كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْتَهُ﴾ ولم تقل: إلى رب العالمين! وهذا يعني أن كل
إنسان ينتهي إلى منتهى معين - كما سيُتضح لنا ذلك في ما بعد - فإنَّ الطرق إلى الله
سبحانه بعدد أنفاس الخلائق، فالكل ينتهي إليه تعالى ولكن كل بطريقه
المخصوص.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ
الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (النساء: ١٠٠)، وهنا نحتاج إلى الوقوف عند كلمة
«بيته» أبيت القلب والدنيا والشهوات هو، أم هو بيت الطين والآجر؟

ينبغي أن تكون الهجرة من الأول لا الثاني، وإلا فما قيمة الهجرة من بيت
الطين والحجارة مادام قلب المهاجر معلقاً بهذه الدنيا وشهواتها؟
إنَّ الهجرة التي تجعل أجر من يموت فيها على الله تعالى هي الهجرة والسفر
إليه وحده، لا السفر إلى الأحجار في مكة المكرمة، وإن كانت الأخيرة مظهراً
للتوحيد أيضاً، لكنّها ليست هي المقصودة أولاً وبالذات، وإنما المقصود أولاً
وبالذات في الطواف هو الطواف حول معاني التوحيد الحقيقية^(١).

(١) انظر: التربية الروحية، السيّد الحيدري، دار فراق، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ، قم:

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). ولعل هذا النصّ القرآني الشريف من أروع النصوص التي تحاكي ما نحن فيه وتختصر لنا بكل عمق وإيجاز تاريخ الإنسان بشقيه وقوسيه، أعني: قوس النزول وقوس الصعود. فالإنسان بدأ من الله تعالى ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ وسينتهي إليه من حيث الغاية والمآل ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. ومادام الابتداء منه والأوبة إليه، فهو سبحانه الأوّل وهو الآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبته إلى الله تعالى، وإلا فإن الله سبحانه لا أوّل لأوليّته ولا آخر لآخريته.

الشواهد الروائية

وهي كثيرة ويصعب حصرها، لذا سوف نذكر جملة منها، وهي من الوضوح بمكان بحيث لا تحتاج إلى أيّ توضيح أو تعليق.

عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «من أحبّ لقاء الله سبحانه وتعالى سلا عن الدنيا»^(١).

وعن الإمام السجاد عليه السلام في مناجاة المريدين: «فأنت لا غيرك مرادي، ولك لا لسواك سهري وسهادي، ولقاؤك قرة عيني، ووصلك مني نفسي...»^(٢).

وعنه عليه السلام أيضاً في مناجاة المفتقرين: «وغلّتي لا يُبرّدها إلا وصلك، ولوعتي لا يُطفئها إلا لقاؤك، وشوقي إليك لا يبُلّه إلا النظر إلى وجهك، وقراري لا يقرّ دون دُنوّي منك...»^(٣).

ومنها: «عن موسى عليه السلام: «يا ربّ أين أنت فأقصدك؟ فقال: إذا

(١) غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد الأمدي التميمي، طبع دار القارئ، ١٤٠٧ هـ، بيروت: ص ٤٢١، تحت رقم (٨٥٢٧).

(٢) مفاتيح الجنان، مصدر سابق: ص ١٨٠.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٨٢.

قصدتني فقد وصلت»^(١).

وينبغي أن يُعلم: «أنَّ درجات القُرب لانهاية لها، وحقُّ العبد أن يجتهد في كلِّ نفس حتَّى يزداد فيه قُرباً»^(٢)، ولذلك قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرَّهما فهو ملعون، ومن لم ير الزيادة في نفسه فهو إلى النقصان، ومن كان إلى النقصان فالموت خير له من الحياة»^(٣).

ومن الواضح أنَّ كلَّ مسافر يحتاج في سفره إلى راحلة، وهكذا ما نحن فيه، حيث يحتاج المسافر والمهاجر والعائد إلى ربِّه إلى زاد وراحلة، وآداب ورسوم؛ يحتاج إلى علوم واعتقادات ورياضات شرعيَّة. إنَّنا في سيرنا المعنوي نحو الأفق الأعلى والحضرة الأسمى نحتاج إلى راحلة تنسجم مع هذا الحال، وقابلة لحمل الأثقال (من ذنوب وجفاء وإهمال)، فتغسل الروح والقلب من تلك الأدران، إمَّا راحلة الليل ومركب السلوك وبراق السير إلى الله تعالى.

عن الإمام العسكري عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ الوصول إلى الله عزَّ وجلَّ سفر لا يدرك إلاَّ بامتطاء الليل»^(٤).

فصلاة الليل خير راحلة للسفر، لأنَّ لربِّكم عزَّ وجلَّ في أيَّام دهركم نفحات

(١) المحبَّة البيضاء، للمحقِّق والمحدِّث والحكيم محسن الكاشاني (الفيض الكاشاني) صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسَّسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، قم: ج ٨ ص ٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨ ص ٧٥.

(٣) معاني الأخبار، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمِّي، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسَّسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم: ص ٣٤٢، ح ٣.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٨ ص ٨٣.

٣٧٢ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

فتعرّضوا لها^(١)، وهذه النفحات مستمرة بالنزول غير منقطعة؛ ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠).

السفر الأوّل: من الخلق إلى الحقّ

المراد من السفر الأوّل

السفر هو الحركة من الموطن، متوجّهاً إلى المقصد بطيّ المنازل^(٢)، أو هو عبارة عن توجّه القلب إلى الحقّ تعالى بالذكر^(٣)، ومبدأ السفر الأوّل هو هذه النشأة المادّية (من الخلق) وهي نشأة لم يكن الإنسان قد تعرّف فيها على الله سبحانه وتعالى إلاّ بقدر ما يحمله من ارتكاز وفطرة، وأنّه لم تبدأ رحلته بعد.

ويعني هذا أنّ الإنسان مادام منطلقه الأوّل مادياً وأنّه سوف يضع قدمه في أوّل الطريق فإنّ وجوده وجود مادّي ولم يصر بعد وجوداً حقّانياً.

والوجود الحقّاني هو الوجود الذي لا موضع للأنايية فيه، فكلّه الله تعالى، حيث لا يرى شيئاً في كلّ شيء سوى الله تعالى؛ ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه^(٤)، إنّه يسير في سفره الأوّل باتجاه التخلّص من أنايته وإيّيته، ومادام

(١) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، دار الحديث، القاهرة: ج ٣ ص ٢٥٧ رقم ٢٨٧٧.

(٢) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، للعارف المحقّق محمّد رضا القمشي الأصفهاني، مطبوع على هامش كتاب شرح الهداية للمولى صدرا، الطبعة الحجرية: ص ٣٩٤.

(٣) رسائل ابن عربي، للشيخ الأكبر محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه: محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، بيروت: ص ٤٠٧.

(٤) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيّد الإمام روح الله الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة ١٣٨١ هـ. ش، قم: ص ٢٢.

هو في دائرة وحدود هذا السفر (من الخلق إلى الحق) فإنَّ للأنانيَّة صوتاً وللذات قدماً في مرتكز النفس.

إنَّه سفر من عالم الكثرة (الخلق) إلى عالم الوحدة (الله تعالى) وأنَّ السالك في هذا السفر لا بدَّ أن يجعل الكثرة مُحتجبة بالوحدة، لا أن يجعل الوحدة محتجبة بالكثرة؛ فإنَّه في مبدأ هذا السفر كانت الوحدة عنده محتجبة بالكثرة، لكنَّه في خاتمة هذا السفر لا بدَّ أن تكون الكثرة، هي المحتجبة بالوحدة.

والاحتجاب هو عدم رؤية عالم الكثرة، لا أنَّه عدمُ لعالم الكثرة. بعبارة أُخرى: هو عدم الالتفات إلى الكثرة والانشغال التام بالوحدة.

ولعلك تسأل: أيعقل أن لا يلتفت الإنسان إلى أفعاله؟

والجواب: أن هذا المعنى حاصل، ولنا شاهد قرآني على حصوله، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾، فالنسوة هنا مع كونهنَّ أضعف الناس إلاَّ أنهنَّ لم يجدنَّ ألم قطع الأيدي عند لقائهنَّ يوسف عليه السلام بل صحنَ بدهشة: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ وقلنَّ بوجد: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١).

وهنا يعلِّق صاحب الرسالة القشيريَّة قائلاً: «فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنُّك بمن تكاشف^(١) بشهود الحق سبحانه»^(٢)، فعدم الالتفات ممكن، بل واقع.

خصوصيات السفر الأوَّل

الخصوصية الأولى: أنَّ هذا السفر هو سير إلى الله سبحانه وتعالى من عالم

(١) أي أزيلت عنه الحُجب.

(٢) الرسالة القشيريَّة، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحلیم محمود والدكتور محمود بن الشريف، الناشر بيدار، الطبعة الأولى،

٣٧٤ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

المادّة والطبيعة، وأنّ وجوده لم يصر بعد حقّاناً، ممّا يعني: أنّ سيره وسفره الأوّل متناهٍ لأنّه يسير في متناهٍ، وهو عالم المادّة حتّى الوصول إلى الله تعالى.

الخصوصيّة الثّانية: في هذا السفر تكون الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرّة حتّى يصل إلى نهاية مطافه فتحتجب عنه الكثرة بالوحدة.

الخصوصيّة الثّالثة: عندما ينتهي السالك إلى نهاية مطاف السفر الأوّل فإنّ الوحدة التي تكون حاجبة للكثرّة ستتجلّى له بكلّ مظاهرها، فيُدرك بجلاء ذلك المعنى المتجلّي: ﴿لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦). وهذا يعني أنّ المسافر قد قامت قيامته.

السلوك وخطر الشطحات

عرفنا أنّ منتهى السفر الأوّل هو احتجاب الكثرة عن السالك بالوحدة وأنّه لم يعد يرى غير الحقّ سبحانه، فليس في الدار غيره من ديار.

وهنا قد تصدر من بعض السالك بعض الشطحيّات^(١) فيُحكّم بكفره وإقامة الحدّ عليه، وقد وقع هذا كثيراً، وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، فبعضهم كان يقول: «سبحاني ما أعظم شأنِي»^(٢)، ويُنسب إلى آخر أنّه كان يقول: ثمّ بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب^(٣)

(١) الشطح: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين، انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق: ص ٤٠٨.

(٢) يُنسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي، وهو من السالك المشهورين، والذي يرى صاحب الرسالة القشيريّة أنّه كان من جملة الداعين إلى الالتزام بالشرعية المقدّسة ويحرصون على ذلك، حيث يقول: «قال أبو يزيد: لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتّى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به، حتّى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة»، الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص ٥٦.

(٣) يُنقل ذلك عن الحسين بن منصور الحلاج، انظر: سير أعلام النبلاء، للحافظ محمّد بن

إنّ هذه الحال والمرتبة على سموّها ورفعتها، تُعتبر من المراحل الحسّاسة من مراحل السير والسلوك والخطيرة أيضاً، حيث يكون بعضهم عرضة لصدور بعض الشطحات الموجبة - ظاهراً - لكفرهم.

وينبغي أن يُعلم بأنّ هذه الشطحات إنّما تصدر منهم وهم في حالة المحو لا في الصحو^(١)، حالة الغفلة^(٢) عن كلّ شيء لا حالة الحضور والإلتفات إلى الكثرة. وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: أيكون السالك في حالة صدور مثل هذه الشطحات منه معذوراً أم غير معذور؟

هنا يوجد بحثان:

الأول: بحث فقهيّ، وهو خارج عن محلّ الكلام، ولكن إن قلنا بأنّه قالها وهو غير ملتفت، فيكون حاله حال القائل بها وهو نائم؛ فهو معذور ولا يترتب عليه أيّ حكم شرعاً.

الثاني: هل هذا السالك كامل في سلوكه؟.

ههنا خلاف بين أهل الفنّ - العرفاء - فمنهم من يُصحّح له ذلك، لأنّها صدرت منه وهو في غيبة تامّة عن الخلق، فهو لا يراهم. وهنالك من يرى ذلك نقصاً في سلوكه، كالسيدّ الخميني رحمه الله حيث يرى أنّ صدور مثل هذه الشطحات حاكٍ عن عدم تخلّصه من أنانيّته^(٣).

أحمد الذهبي: ج ١٤ ص ٣٤٥، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت.

(١) الصحو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والمحو: رفع أوصاف العادة. انظر: الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص ١٤٤-١٤٧.

(٢) ولكنّها غفلة تصبو لها القلوب وتطرب لها الأرواح، فهي مرتبة سامية من مراتب الكمال، بخلاف تلك الغفلة الأولى عن عالم الوحدة والانشغال التامّ بعالم الكثرة. فالثانية لمن آثر السفر على الإقامة في دار الغرور والغرر، والأولى لمن آثر الإقامة على السفر.

(٣) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

أهمية شرعية الرياضات

الرياضة هي منع النفس من الانقياد إلى القوى الثلاث: البهيمية والغضبية والوهمية، وتسخير هذه القوى للقوة العاقلة، وعندئذ يكون الإنسان إنساناً. وبالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية، أو هي تمرين النفس على قبول الصدق^(١)، بمعنى أن يُعوّد نفسه الصدق في كلِّ حركاته وسكناته وقوله وفعله، ومنها إخلاصه النية لوجه الله تعالى.

إنَّ من أهمِّ مناشئ ذلك النقص في سيره وسلوكه هو ممارساته وقيامه بأعمال ورياضات غير شرعية، وهذا خلاف ما ينبغي للسالك السير عليه والالتزام به، فإنَّ الشريعة رياضة النفس^(٢).

من هنا تتجلى لنا أهمية شرعية الرياضات التي يقوم الإنسان السالك بها للسير من الخلق إلى الحق، فلا شكَّ أنَّ هذه الرياضات إذا كانت شرعية مأموراً بها من القرآن وسنة المعصوم فإنَّها لا تكون نتيجتها مثل تلك الشطحات^(٣). وهذا يعني أنَّ الالتزام بالشريعة المقدسة بقدر ما هو عملية وقائية وحصن

(١) منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبد الله القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش، قم: ٨٨.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد الأمدي التميمي، طبع دار القارئ، ١٤٠٧ هـ، بيروت: ص ٥٤٣.

(٣) لا يكفي بطبيعة الحال أن تكون أعماله ورياضاته شرعية، وإنَّها لا بدَّ أن تكون مُنسجمة مع قدراته واستعداداته، وإلا فليس كلُّ ما هو شرعي يُوصل العبد إلى مُرادهِ ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الأعراف: ١٦).

لذا لا بدَّ من وجود أستاذ ضليع كامل - لثلا يُورث نقصه للمريدين - يُحدِّد له ما هو مناسب ويمنع عنه ما هو غير مناسب، ولا أقلَّ أن يكون ذلك في حدود ودائرة السفر الأوَّل.

حصين يمنع من الوقوع في المهالك والزلل فهو أيضاً الوسيلة المثلى للوصول في السير والسلوك إلى الله تعالى.

وكلّ شخص مهما علت مراتبه ومكانته ما لم يلتزم بظاهر الشريعة فإنه لا يؤخذ بقوله، وقوله مردود عليه جملة وتفصيلاً.

السفر الثاني: من الحق إلى الحق بالحق

المراد من السفر الثاني

بعد أن فني السالك في مقام الذات وتخلّص من أنه وصار وجوداً حقّانياً، ولم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، فاحتجبت الكثرة عنه بالوحدة، وصار وجوده لله تعالى، ولم تعد هنالك شركة للشيطان فيه، فخرج عن دائرة ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (الإسراء: ٦٤)، واستعاد كلّ من غاصبه وأعاد الحقّ إلى نصابه، فصار قلبه حرم الله تعالى، فإنه يكون قد شرع في سفره الثاني وهو السير في الحقّ بالحقّ أو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

والمراد من قولهم «بالحقّ» هو كون السالك قد صار وجوده حقّانياً لا شركة للشيطان فيه.

فالسفر الثاني هو سفر السالك في الوحدة الحقّة والعلّة التامة والمؤثّر الحقيقي. وحيث إنّ الحقّ تعالى له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فإنّ السالك يبدأ بالتعرّف والتحقّق في ذلك، فيبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة فينتهي إلى فناء أفعاله الشخصية بأفعال الله تعالى، ويبصر صفات الله تعالى فتفنى صفاته الشخصية بصفات الله تعالى، ثمّ تبقى ذاته وهي مجردة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلّقة بذات الله تعالى فتفنى ذاته في ذاته تعالى.

وقد قلنا إنّ معنى الفناء - في البحث السابق - هو أنه لا يلتفت إلى كلّ ما عدا الله تعالى ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ولكنّ الفناء هنا سوف يستبطن معنى

أعمق وأجلّ، وهو أن يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله تعالى. وينبغي أن يُعلم: أنّ الشروع في هذا السير إنّما يكون بعد زوال المحو وعودة الصحو فيما إذا أدركته العناية الإلهية^(١)، فيبدأ سيره اللامتناهي نحو المنتهى.

خصوصيات السفر الثاني

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى في السفر الثاني سيكون منه تعالى وإليه؛ فإنّ السالك في خاتمة سفره الأوّل انتهى إلى معرفة إجمالية عن الحقّ، فلم يدخل عالم الأسماء والصفات والأفعال الإلهية بعد، ولذا سوف تبدأ معرفة أخرى ومن نوع آخر.

بعبارة أخرى: إنّ السالك في السفر الأوّل كانت معرفته بالحقّ تعالى محدودة بحدوده ومتناهيّة، وكان ما يعرفه عن أسماء الله تعالى وصفاته معرفةً بعيدةً عن مُعاينتها والتمظهر بها، وهذا بخلاف المعرفة الأسمائية والصفاتية للحقّ في السفر الثاني، فإنّ العبد السالك سوف يكون مظهرًا لتلك الأسماء والصفات - كلّها أو جُلّها أو بعضها؛ ذلك بحسب همّته - وهذا ما عنيناه بالمعرفة التفصيلية.

الخصوصية الثانية: حيث إنّ السير سيكون في الحقّ وأنّ الحقّ غير متناهٍ، فلازم كلّ ذلك: أن يكون سيره غير متناهٍ أيضاً. وحيث إنّ السفر فيه غير متناهٍ فإنّ الزاد مهما عظم فيه فهو قليل، وإنّ المقصد مهما حثّ السالك نحوه الخطى فهو بعيد.

وحيث إنّ سوف يُنادي: «آه من قلة الزاد، وطول الطريق، وبعُد السفر»^(٢).
وحيث إنّ السير هنا غير متناهٍ فإنّ السالك سيأخذ منه بحسب وعائه، ﴿أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، ثمّ يمضي، ولكن له عود آخر.

(١) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ص ٣٩٤.

(٢) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس: ص ١٥٦، الحكمة رقم ٧٧.

الخصوصية الثالثة: حيث إنّ الأوعية تحمل ما أمكنها حمله، وإنّ الأودية تحمل من الماء بقدر سعتها - بحسب التعبير القرآني - فهذا يعني: أنّ المراتب والمقامات سوف تختلف من سالك إلى آخر.

فمقامات أولي العزم والأنبياء والأوصياء والأولياء وسائر السالكين إنّما تتحدّد من خلال هذا السفر الثاني. فبقدر سير وهمّة السالك في هذا السفر وحجم وعائه وجهاده، يكون مقامه.

الخصوصية الرابعة: وهي ما تتعلّق بالعزلة والعود، فالسالك بعد أن يأخذ من معارف التوحيد قسطه، سيشرع في السفر الثالث (من الحقّ إلى الخلق بالحقّ)، ولكنّ هذا السفر الثالث ومن بعده الرابع لا يكونان مانعين من رجوع السالك إلى السفر الثاني أو الاتّصال به، خاصّة وأنّ الرجوع لا يكون على نحو التجافي وإنّما على نحو التجلّي.

وما نعيه بالعزلة: هو أنّ السالك مادام سائراً في السفر الثاني، فإنّه يعيش عزلة تامّة عمّا سوى الله تعالى.

السفر الثالث: من الحقّ إلى الخلق بالحق

المراد من السفر الثالث

بعد أن يكون السالك قد امتلأ وعأؤه بما اغترفه من خلال سيره وشهوده في سفره الثاني حيث عاش رحلة من المحو المحض والطمس الصّرف في الأسماء الإلهية فلم يعد هنالك شهود مائل أمامه غير الهوية^(١) الغيبية الإلهية، وعندئذ إنّ تداركته العناية الإلهية وهي مقام تقدير الاستعدادات وأرجعته إلى نفسه^(٢) فعاد

(١) الهوية: الحقيقة في عالم الغيب. انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق: ص ٤١٥.

(٢) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

٣٨٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

إلى الصحو بعد المحو، وشاهد الخلق وعالم الإمكان بشهود غير محبوب^(١) فإنه يكون قد بدأ رحلة جديدةً وسيراً آخر يختلف ويقابل سفره الأول تماماً. إنها رحلة من الحق إلى الخلق، أو رحلة العود إلى الخلق وعالم الكثرة ولكنه عود بطانته الحق والحقانية، إنه عود رباني حقاني يؤدي من خلاله وظيفة إلهية سامية معنونة بالسفارة الربانية، حيث يبدأ رحلة إيصال ما شاهده وعينه في سفره الثاني إلى الخلق.

وهذا الإيصال والإخبار والإنباء هو نحو من النبوة بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، أي هي ليست نبوة التشريع وإنما هي نبوة الإنباء عن تلك المعارف الإلهية التي اعترف منها وتحقق فيها في السفر الثاني.

متى يصدق العارف في إنبائه؟

أيصح منا التصديق بكل ما يقوله السالك الواصل أم أن هنالك تفصيلاً في المقام؟

إن كان المخبر معصوماً إثباتاً - كما هو الحال في النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام والسيدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام - فإنه لا إشكال في صحة قوله، بل ولزوم الأخذ به، فإن عصمته حاکمة بصحة كل أقواله وأفعاله بلا فصل، وإلا لا معنى للعصمة.

وأما من لم تثبت لدينا عصمته فإنه لا بد من عرض قوله على المعصوم - أعني القرآن والسنة الشريفة - فإن لم نجد ما يوافق ذلك فإنه لا بد له من إقامة البرهان على صحة دعواه ومكاشفته.

وبذلك يصح تقسيم المكاشفات إلى بديهية ونظرية. أما الأولى فلا تحتاج في

(١) انظر: الإسفار عن الأسفار، تعليقة على الحكمة المتعالية، للسيد آية الله رضي الشيرازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، ٢٠٠٢م، طهران: ج ١ ص ١٠.

إثباتها إلى دليل، وهي محصورة بمكاشفات المعصوم، وأمّا الثانية فإنّها تحتاج إلى دليل في مقام إثباتها للآخرين.

وهناك حالة ثالثة وهي أنّ المتلقّي، أو المرید، إذا حصل له القطع - وإن كان قطعاً ذاتياً - فله العمل بقطعه، وإذا لم يحصل لديه القطع فأمامه أحد الطرق الثلاثة: إمّا الشهود أو الوقوف على البرهان أو متابعة الموافقة من القرآن والسنة الشريفة^(١).

خصوصيات السفر الثالث

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى مختلفان. لقد كان المنتهى في السفرين الأولين هو الحقّ، وأنّ المبدأ في أولهما هو الخلق والثاني هو الحقّ. وأمّا في السفر الثالث فإنّ المبدأ هو الحقّ، والمنتهى هو الخلق. بعبارة أخرى: إنّ المبدأ هو الوحدة، والمنتهى هو الكثرة، ولكنّها كثرة مستغرقة في الوحدة؛ فلا يشغله شأن عن شأن.

الخصوصية الثانية: عدم الانحصار بطبقة معينة. إنّ هذا السفر غير محصور بأشخاص معينين، فبابه مفتوح لكلّ من استعدّ لذلك. فالطريق ليس موصداً بعد مقام العصمة.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث هنا كبرويّ لا صغرويّ. بعبارة أخرى: إنّ بحث ثبوتيّ لا إثباتيّ. أمّا أنّ فلاناً قد وصل أو لم يصل، فذلك بحث صغرويّ لسنا بصددده.

الخصوصية الثالثة: إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار. في هذا السفر الثالث تكون الوظيفة الأساسية للعارف هي الإنباء والإخبار عمّا شاهده وتحقّق به في

(١) المراد بالسنة هو قول المعصوم وفعله وتقريره مطلقاً سواء كان نبياً أم إماماً بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

السفر الثاني، وهذا هو معنى سيره نحو الخلق بالحق، حيث يؤدي تلك المهام الإلهية الربانية التي تستدعي إقامة البرهان العقلي على شهوده إن استدعى الأمر ذلك، أو الاكتفاء بالشواهد القرآنية.

الخصوصية الرابعة: تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان. أحياناً قد تنحصر وظيفة العارف بالإخبار المحض مما يُعطي الفرصة للآخرين المهتمين بذلك إعطاء الحقائق المنقولة لهم بعدها الإثباتي والبرهاني، وهذا لا يعني بالضرورة حصول الانسجام بين الشهود والشواهد والدلائل، فمن الممكن جداً أن يصل الباحث إلى عكس ذلك، إذا كان العارف غير معصوم.

السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحق

المراد من السفر الرابع

اتضح أن السفر الثاني يُمثّل الخزائن المعرفية التي يتزوّد العارف منها لأنه في الحق بالحق، وأما ما نحن فيه فإن السير فيه هو في الخلق بالحق، فيكون السفر الرابع مقابلاً للسفر الثاني. وحيث إن الثاني كان سيراً في الحق فهو سفر كلاً نيل وأخذ وتزوّد وامتلاء. وحيث إن السفر الرابع هو سفر في الخلق منهم وإيهم، فإنه سفر كلاً عطاء وفيض، حيث ينطلق فيه العارف الأكمل نحو أداء تلك الوظيفة الربانية والسفارة الإلهية، فيُري النفوس جادة الطريق ويأخذ بقلوب الخلق نحو غاية المطلوب وكأنه طبيب دوار بطبه.

فوظيفة السالك والعارف في السفر الرابع هو مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقومة لحياة الإنسان والمنظمة لكل حركاته وسكناته في حياته العملية ومعتقداته العقلية والقلبية.

ومن الواضح أن النبوة التشريعية ليست ثابتة لكل سالك وعارف، وإنما هي الهبة الإلهية والسفارة الربانية التي لم تُعط إلا لعدد قليل منهم، وقد أُغلقت

دائرتها بنبوّة الخاتم صلّى الله عليه وآله كما صرّح صلّى الله عليه وآله بذلك وهو يقول لأمر المؤمنين عليّ عليه السلام عندما خلفه على المدينة في غزوة تبوك: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ من بعدي»^(١).

فهو صلّى الله عليه وآله قد تحقّق بما لم يتحقّق به غيره من الحقائق، فكان قطب الرحي والمصداق الأتمّ للاسم الأعظم، وهو صاحب مقام الخاتميّة، والجامع بين الولايتين التشريعيّة والتكوينيّة. فحيث كان هو صلّى الله عليه وآله الأكمل والأتمّ في سيره الثاني، فيكون ما جاء به هو الأكمل وهو مسك الختام، فهو الأوحد في مقامه ومرتبته، فلا مقام فوق مقامه، فمن الطبيعي جدّاً أن تكون شريعته هي الخاتمة بمعنى الأتمّ والأكمل.

مكانة أهل البيت في سلّم الولاية

لا شكّ أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم ينل أحد منهم مقام الرسالة، ولذا فهم أتباع الشريعة المحمّديّة بل هم روّادها وأقطابها فنالوا بذلك شرف الخلافة الحقّة والسيادة والقيادة بعد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، ولكنّ عدم وصولهم إلى مقام الرسالة لم يمنع من أن يرتقوا في مقام الولاية أعلى المراتب والدرجات، فكانوا نفس الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله في هذا الشأن. وقد تمثّل ذلك بمقام الإمامة الحقّة، وهي الإمامة القرآنيّة المصرّح بها في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤).

لقد كان الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله رائد ذلك المقام الجمعي، فلم يبق مجال لظهور شريعة أخرى. فكان هذا المقام له بالأصالة، ولخلفائه المعصومين عليهم السلام بالمتابعة والتبعية؛ فإنّ روحانيّتهم عليهم السلام جميعاً

(١) كنز العمّال، مصدر سابق: ٣٢٨٨١.

واحدة بلا فصل^(١)، بمعنى حصولهم على نفس المرتبة الأعلائية التي نالها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في جانبها المعنوي والكمالي دون أن يكونوا أنبياء بالمعنى الاصطلاحي.

فهم عليهم السلام جميعاً قد طووا هذه الأسفار الأربعة، وفي ذلك يقول السيد الخميني قدس سره: «اعلم، أنّ هذه الأسفار قد تحصل للأولياء الكُمَّل أيضاً، حتّى السفر الرابع. فإنّه حصل لمولانا أمير المؤمنين وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين...»^(٢)، بل إنّ أبواب هذه الأسفار برمتها مشرعة أمام كلّ سالك بما في ذلك السفر الرابع، ولكن كلّ بحسبه، حيث اختلاف المراتب بينهم، فإنّها مراتب تشكيكية مختلفة وليست متواطئة متوافقة.

وينبغي التذكير بكون البحث كبروياً وليس صغروبياً. فلسنا بصدد الإشارة إلى وصول بعض العرفاء دون بعض، أو عدم وصول أيّ أحد منهم، فذلك راجع إلى البرهان الذي يجب على من يدّعي ذلك المقام إقامته، فالكلام في كون الوصول ممكناً أو غير ممكن، وقد عرفت ما انتهينا إليه.

مظهر شرائع الواصلين

قد عرفت أنّ أصحاب الشرائع قد قطعوا الأسفار الأربعة جميعاً، ولكن قد اختلفت مقاماتهم ومراتبهم بحسب ما نالوه في السفر الثاني، فبعضهم صار مظهراً لاسم كليّ وآخر صار مظهراً لاسم جزئيّ، وبعضهم صار مظهراً لأسماء الكمال، وآخر صار مظهراً لأسماء الجلال، وهذه المظهرية تنعكس بالضرورة على وجهة وحقيقة الشريعة التي يظهر فيها وينطلق بها نحو رعيته. وقد اتضح بأنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كان مظهراً للاسم الأعظم الجامع لكلّ

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٩٠.

(٢) نهج السعادة، الشيخ محمد باقر المحمودي، مطبعة النعمان، النجف: ص ٩٠.

الكمالات، وبمستوى هذا الكمال المتفرد انعكست شريعته المقدسة، ومن هنا يمكن لك أن تفهم بوضوح لماذا صارت الخاتمية في الشريعة المحمدية وأنها هي المهيمنة على كل الشرائع بلا فصل. فما ذلك إلا لأجل كونها قد تظهرت بمظهرية الاسم الأعظم حيث انعكس ذلك تماماً من خلال المرسل بها وهو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

الوظيفة التكوينية للإمام

قد عرفت أن الإمام وإن كان يتمتع بمقام الولاية العظمى إلا أنه ليس بالضرورة أن تكون له النبوة التشريعية، وقد عرفت أن مقتضى السفر الرابع هو النبوة التشريعية، وهذا لم يثبت إلا للأنبياء المرسلين خاصة وأصالة، وأما بخصوص الأئمة من أهل البيت عليهم السلام فإنهم تابعون في ذلك إلى الشريعة المحمدية ولكن دون أن ينقص ذلك من شأنهم شيئاً. فالخاتمية اقتضت التبعية مع بقاء ما لهم من الولاية والإمامة العظمى، ومع ذلك فإن هناك دوراً ووظيفة أساسية يقوم بها الإمام وكل من ثبت له الولاية، وإن هذه الوظيفة هي وظيفة تكوينية وليست تشريعية، وهي إيصال السالكين إلى غاية المطلوب وهو الحق تعالى.

وعليه إيصال السالكين وتحديد مقامات العارفين، من الوظائف الأساسية للإمام عليه السلام، فهو الآخذ بأعناقهم، وهو الصادق عليه إجمالاً وتفصيلاً قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

علماء أمتي كأنياء بني إسرائيل^(١)

كنا قد انتهينا عند تابعة أهل البيت عليهم السلام في النبوة التشريعية إلى

(١) إنه حديث نبوي مشهور. انظر: بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٢ ح ٦٧، نقلاً عن عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الإحسائي - تحقيق ونشر آقا مجتبي العراقي، ١٤٠٥ هـ، قم: ج ٤ ص ٧٧ ح ٦٧.

شريعة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله. هنا نودّ أن نعمّق هذه الفكرة لتشمل ما كان عليه الأنبياء السابقون من غير أولي العزم وبيان دائرة تحركاتهم التشريعية؛ نظراً لكون الخصوصية الأولى التي يتمتع بها الأنبياء جميعاً أو الوظيفة الأولى لهم هي إراءة الطريق، فكيف يمكنهم أداء هذه الوظيفة بالنسبة لغير أولي العزم مع أنّهم ليسوا من أصحاب الشرائع؟

وللبحث صلة بما عليه الفقهاء في عصر الغيبة وانقطاع النصّ، حيث نودّ هنا أيضاً بيان دورهم الأساسي الشرعي ولكن بشكل لا نخرج معه عن محلّ البحث. اتّضح أنّ الأنبياء عندما يُرسلون فإنّهم لا يُمثّلون حالة خاصّة أو مكاناً خاصّاً وإنّما هم أصحاب نبوّات عامّة وشرائع حاكمة على الأنبياء الذين يعيشون في عصورهم كما هو الحال في تابعيّة هود عليه السلام لإبراهيم عليه السلام، أمّا القسم الآخر وهم سائر الأنبياء الآخرين البالغ عددهم «١٢٣٩٩٥» نبياً فإنّهم تابعون في شرائعهم إلى شرائع الأنبياء أولي العزم، وكلّ بحسب معاصرته لواحد من أولي العزم عليهم السلام.

هنا لا بدّ أن نسأل عن دورهم التشريعي، أسلبيّ هو تماماً - بمعنى أنّهم تابعون تماماً في كلّ ما وصلهم من الشريعة الحاكمة في عصرهم - أم أنّ هنالك حيّزاً من التشريع لهم ونبوّة تشريعية تُناسب حجم وزمان ومكان وجودهم؟ الواقع: أنّ كلّ نبيّ من غير أولي العزم له نبوّة تشريعية ولكنها محدودة ومحكومة ضمن إطار عامّ تمثّله الشريعة التي جاء بها نبيّ من الأنبياء أولي العزم عليهم السلام. إبراهيم عليه السلام له نبوّة تشريعية كاملة وحاكمة على جميع أنبياء عصره ومن جاء من بعده حتّى مجيء شريعة موسى عليه السلام. وعليه فإنّ إسماعيل وإسحاق عليهما السلام وكذلك يعقوب ويوسف عليهما السلام من بعدهما، كلّ واحد منهم له خصوصيّة التي تنعكس تماماً من خلال الظرف

الذي وُجد فيه وطبيعة المجتمع المبعوث فيه، فينطلق كلّ واحد منهم في حركته التشريعيّة بما يُلبّي به الحاجة لمجتمعه الجديد ولكن بما ينسجم تماماً مع الأطر العامّة للشريعة الإبراهيميّة.

من هنا نفهم أنّ كلّ نبيّ من أنبياء القسم الثاني يؤدّي وظيفته ضمن رؤيتين مندرجتين تحت إطار واحد هما:

الرؤية الأولى: تتمثّل بما وصله من الشريعة العامّة دون أن يحتاج إلى إضافة تفصيل أو تخصيص أو تقييد منه.

الرؤية الثانية: تتمثّل بانطلاقه من الخطوط العامّة للشريعة العامّة وتنحصر حركته التشريعيّة ضمن إطارها العامّ، وذلك من خلال تخصيص أو تقييد أو تذييل أو تفصيل أو تعميق أو غير ذلك ممّا يحتاجه في تلبية حاجات مجتمعه المبعوث فيه. وعليه فهم لهم دور تشريعي ولكنّه ليس منفصلاً عن الشريعة العامّة لأنّهم تابعون في ذلك لها.

وهذه الفكرة تنطبق تماماً على ما هم عليه أهل البيت عليهم السلام فهم محكومون جميعاً بشريعة النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله ولا يمكنهم الخروج عنها، فلا يُحلّلون ما هو محرّم، ولا يجرّمون ما هو محلّل، ولكنهم يتحرّكون تشريعياً ضمن الأطر العامّة تخصيصاً وتقييداً وتفصيلاً وتعميقاً وإبراز الأبعاد التي لم تسنح ظروف صاحب الشريعة بإبرازها، يعني هذا: أنّ أهل البيت عليهم السلام لهم دور تشريعيّ في غاية الأهميّة كما هو الحال في دور الأنبياء من غير أوّلي العزم في أزمانهم، مع ملاحظة أنّ دائرة البحث تنحصر ضمن الإطار التشريعي الذي لا يمثل سوى جزء يسير جداً من مهامّ الولاية والإمامة.

إذا عرفت ذلك، ننطلق إلى إيضاح الدور التشريعي الذي يقوم به الفقهاء وبيان ما هم عليه وفق ما فهمناه من الدور التشريعي للأنبياء غير أوّلي العزم

وأئمة أهل البيت عليهم السلام لنعرف حقيقة الموقف الذي هم عليه.
الواقع هو أن الفقهاء لا يقومون بذلك الدور على النحو المتقدم، فإن خلاصة دور الفقيه يكمن في تقديم قراءته للنص، لا أن يقدم لنا حكماً خارجاً عن النص، ولا أن يقدم لنا تقييداً أو تخصيصاً لا توجد له إشارة في نص.
الآن نود أن نبرز أهمية العنوان الذي انطلقنا منه، وهو حديث نبوي مشهور وبما ينسجم مع ما ذكر آنفاً.

فما نفهمه من الحديث - والله العالم - هو أن المقام الذي كان يشغله أنبياء بني إسرائيل هو الترويج للشريعة الموسوية مع ملاحظة خصوصياتهم وكل بحسبه دون أن يخرجوا عن الإطار العام للشريعة الموسوية.

فإن فسّرنا العلماء بأئمة أهل البيت^(١) عليهم السلام - كما يرى ذلك جملة من الأعلام - فإن المعنى المتقدم سوف يكون واضحاً؛ حيث إنهم عليهم السلام يؤدّون وظائفهم التشريعية ويتحرّكون فيها كما كان يتحرّك أنبياء بني إسرائيل. وإن فسّرنا العلماء بالفقهاء - كما يرى ذلك آخرون - فإن المعنى يمكن تصوّره أيضاً وفق ما تقدّم وهو انحصار حركتهم التشريعية - أي الفقهاء - ضمن إطار الشريعة المحمدية ومن خلال عرض أفهامهم القائمة على أسس علمية ومنهجية؛ فيحصل الشبه بينهم وبين أنبياء بني إسرائيل، مع ملاحظة الفرق وهو كون السابقين من أنبياء بني إسرائيل معصومين وأما الفقهاء فهم ليسوا كذلك.

وأُزلفت الجئة للمتقين

لم تقتصر حركة الإنسان المعرفية السلوكية على دائرة معينة وإنها امتدت إلى

(١) ورد هذا المعنى عنهم عليهم السلام. فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يغدو الناس على ثلاثة أصناف: عالم ومتعلم وغياء، فنحن العلماء وشيعتنا المتعلمون وسائر الناس غياء». انظر: أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٤ ح ٤.

عدّة دوائر تكاملية ارتقائية ينتقل فيها من مقام دانٍ إلى مقام عالٍ ومن عالٍ إلى أعلى، حيث بدأت حركته من مقام النفس إلى مقام القلب ومنه إلى مقام العقل ثمّ مقام الروح ثمّ إلى المقصد الأقصى والبهجة الكبرى حيث الجنة التي أزلت للمتقين ﴿وَأُزْلِفَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الشعراء: ٩٠) حيث جنة الذات واللقاء لا جنة الحسّ التي تجري من تحتها الأنهار، وإنّما هي جنة التطهير الأكمل عمّا سوى الله تعالى من أدناس النفس وهي الحجب الظلمانية، ومن أنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الحجب النورانية، فتلك الأنوار والأضواء هي الشراب الطهور ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (الإنسان: ٢١) ولكنها على أعلائها ورفعتها ليست إلا حجباً تمنع السالكين الكمّل من السير والتحقّق في جنة المأوى.

إنّ تلك المراتب^(١) وإن كانت مراتب كمالية تطهيرية إلا أنّها في مرتبة أدنى من مرتبة التطهير الأكمل ﴿وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣). فتلك الجنة المثلّية والبهجة الكبرى إنّما أعدها الله تعالى للمتقين الذين تحقّقوا بها بعدما خلّفوا تلك الأدناس الظلمانية والحجب النورانية وراء ظهورهم دون أن يُعقبوا قاصدين وجهه تعالى، فنالوا البقاء ببقائه وغادروا البقاء بإبقائه وذلك هو الخلود الأعظم. ومن الجدير بالذكر: أنّ الآية الكريمة قد عبّرت بـ«أزلت» أي: قُربت الجنة لهم^(٢) فصاروا هم المقصد للجنة وليست الجنة هي المقصد.

السّر والخفي والأخفى

إنّ لفظ السّر يُطلق على ما يكون مصوناً مكتوباً بين العبد والحقّ سبحانه في

(١) أي: أنوار مقام القلب وأضواء مقام الروح وهي الشراب الطهور.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧ ص ٣٣٧.

الأحوال^(١)، وأمّا مقام السرّ في اصطلاح جملة من العرفاء فإنّ المراد به هو الفناء عن الذات بحيث لا يرى أنه البتّة وليس هنالك ما هو مرثيّ سوى الله تعالى؛ «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه»^(٢). وهذا هو المقام الخامس من ضمن المقامات السبعة أو الأقاليم السبعة. ثمّ يكون المقام السادس وهو الخفيّ أو الخفاء، حيث يحصل فناء آخر وهو فناء صفاته وأفعاله^(٣)، ثمّ يكون الفناء الثالث (مقام الأخصى أو الاختفاء) وهو فناء فناءه أو الفناء عن الفناءين السابقين. وحيث إنّ نفي النفي إثبات، فإنّ نتيجة فناءه الأخير هي حصول الصحو بعد المحو.

وعليه فإنّ خاتمة السفر الأوّل هو حصول المحو الأوّل للذات، وفي غضون السفر الثاني يحصل المحو الثاني في الصفات الإلهية، ثمّ يبدأ الصحو من خلال محو المحو وفناء الفناء لبدء رحلة العود الحقّاني وهو مُتوجّج بالولاية. لذا ينبغي الالتفات إلى حقيقة أكّدها المحقّقون من أهل النظر والسفر، وهي: أنّ السالك في فناءه الأوّل حيث لم يعد يرى الكثرة نظراً لاحتجابها بالوحدة فإنّ ما وصل إليه السالك إنّما هو كمال بالقياس إلى الحال الذي كان

(١) انظر: الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص ١٦٧.

(٢) مصباح الهداية، مصدر سابق: ص ٢٢.

(٣) إنّ تقدّم فناء الذات على فناء الصفات والأفعال ليس منطقيّاً، إذ لا معنى لبقاء الصفات والأفعال بعد فناء الذات فإنّها سالبة بانتفاء موضوعها، بخلاف ما لو قلنا إنّ فناء الذات يكون بعد فناء الصفات والأفعال، وهذا ما نستقرّبه عقلاً. ولكن يمكن توجيه ما قيل بكون المراد من مقام السرّ هو فناء الذات والمراد من الخفيّ هو الفناء في صفات الله تعالى وهو خاتمة السفر الثاني، ثمّ يأتي الفناء عن الفناءين الذي يعني الصحو بعد المحو فتحصل له العودة إلى الذات والخلق بعد ما صار وليّاً وهو مفاد السفر الثالث ومنه إلى السفر الرابع حيث السير في الخلق بالحقّ.

عليه قبل ذلك ولكنه يمثل نقصاً له بالنسبة إلى من هو فوقه لا أنه نقص بعينه، فهو كمال ومرتبة ومقام وليس المطلوب منه هو التخلص منه وإنما المطلوب هو تحصيل كمال آخر أرفع درجة ومقاماً.

ومما ينبغي الإشارة إليه: أن العارف بعد أن يحصل له الصحو بعد المحو بمرتبته، سوف يرتبط بقاؤه بقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى له الحاصل له اضطراراً قبيل سيره.

خصوصيات السفر الرابع

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى هو الخلق. لعلك تجد لأوّل وهلة وجود تعاكس وتقابل بين هذا السفر (من الخلق إلى الخلق بالحق) وبين السفر الثاني (من الحق إلى الحق بالحق)، ولكن الصحيح هو وجود نسبة عموم وخصوص من وجه حيث توجد نقطتا اختلاف ونقطة اشتراك واحدة، فكل واحد منهما يختلف عن الآخر في منطلقه ومنتهاه وهذا واضح، ولكنهما يشتركان في كونهما معاً بالحق وبذلك تصح نسبة العموم من وجه.

الخصوصية الثانية: نبوة التشريع. يصير السالك في السفر الرابع نبياً بالنبوة التشريعية في ما يتعلّق بجميع الأنبياء والمرسلين مع وجود فوارق رتبية تقدّم ذكرها، وأمّا من طواه ولم تكن له نبوة تشريع كما هو الحال بالنسبة للأئمة المعصومين والعرفاء الكاملين فإنهم تشريعاً يدورون في فلك الشريعة المحمدية، وأمّا بالنسبة للسابقين عليها فإنهم يدورون مدار الشريعة الحاكمة في أزمانهم.

الخصوصية الثالثة: ضرورة طي الأنبياء له. في ضوء ما تقدّم تتأكد لنا ضرورة طي الأنبياء للسفر الرابع، فكلّ نبي لا بدّ أن يكون قد قطع هذا السفر ولا عكس^(١).

(١) أي: ليس كلّ من قطع هذا السفر يكون نبياً وإنما بعض من قطعه هم أنبياء، ولكن كلّ

الخصوصية الرابعة: إمكان العود. إنّ ممّا اختصّ به السفران الثالث والرابع هو إمكان العود مرّة أخرى - متى ما احتاج العارف إلى ذلك - إلى السفر الثاني حيث دار التزوّد بالمعارف الإلهية، وهذا يعني أنّ خصوصية التعلّم والتعرّف والتحقّق لا تنتهي عند حدّ مهما بلغ الواصل من مراتب ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤). وهذا العود حقّاني لأنّه بالحقّ، ومن هنا ينبغي عدم الخلط بين هذا العود الحقّاني الإلهي الذي يقع في طول الأسفار الأربعة وبين السفر الأوّل الذي هو من الخلق إلى الحقّ، فإنّ هذا العود وإن كان هو عود من الخلق إلى الحقّ إلاّ أنّه بالحقّ^(١) وأنّ العائد لا يكون في عوده منفصلاً عن الحقّ لأنّه متحقّق به فكيف يغادره وهو ليس في دار قلبه ديّار غيره سبحانه؟ وإنّما هو عود التزوّد وتجديد العهد والانتقطاع لوقت ما عن الكثرة بعد أن يعصف به الحنين ويجرفه الوجد نحو الانتقطاع إلى الوحدة فيأخذه الحال. وقد كان الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله يقول: «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبيّ مرسل ولا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»^(٢).

نبي لا بدّ أن يكون قد قطع هذا السفر.

(١) بناء على «لا مشاحة في الاصطلاح» أقول: لا مانع من إطلاق السفر الخامس على مثل هذا العود فيكون السفر الخامس هو «من الخلق إلى الحقّ بالحقّ» خاصّة وأنّ العائد هنا سوف يكون عوده بعد أن ترقّى في مراتبه فلم يعد كما كان عليه حاله في خاتمة السفر الثاني، كما أنّه يمتاز كاملاً على سفره الأوّل بما لا حاجة فيه للإيضاح، ولكن تبقى لدينا مشكلة وهي أنّ هذا العود حاصل أيضاً في السفر الثالث، وجوابه: أنّ ذلك هو العود وأمّا ما نحن فيه فلا نسّميه عوداً وإنّما نسّميه سفرّاً مستقلاً، فتكون الأسفار خمسة، أوّها من الخلق إلى الحقّ، وآخرها من الخلق إلى الحقّ بالحقّ.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٨ ص ٣٦٠ ح ٦٦.

السير العلمي والسير العملي

إنَّ السير السلوكي للعارف والمعارف الحقّة التي يتحقّق فيها في أسفاره العمليّة الأربعة ومراتبه التكامليّة إنّها يبتني على مجموعة مقدّمات ضروريّة من خلع مراتع الظلمة وهجرة مخادع الجهل (التخلية)، وورود مجالس العلم ولبس أردية النور (التحلية)، حتّى تأتي مرحلة الانفتاح على الغيب من خلال نافذة الشهود والكشف (التجلية)، فتصير المعارف الحقّة حاضرة أمامه عيناً لا مجرد صورة ومفهوم أجوف.

وإنَّ السير العملي في المعارف الحقّة إنّما يندرج ضمن الكشف والشهود والمعاينة والحضور فتكون المعرفة حضورية والعلم حضورياً في قبال العلم الحسولي وهو السير العلمي والنظري الذي لا يخرج عن دائرة انطباع صور الأشياء وارتسام المفاهيم في عالم الذهن والعقل.

والسير العلمي يمنح الحكيم علم اليقين، ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٥)، وأمّا السير العملي فإنّه يمنح العارف المحقّق عين اليقين، ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٧) وأيضاً حقّ اليقين، ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥). وفي ذلك يقول القمّشّي رحمه الله: «إنّ القوّة النظرية والعملية متكافئتان في الأنوار والآثار، وبالأولى يحصل علم اليقين، وبالثانية يحصل عين اليقين وحقّ اليقين»^(١).

مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العمليّة

حاول جملة من الحكماء الإلهيين تصوير تلك الأسفار والمواقف - التي يمرّ بها العارف عملياً - عقلياً، ولعلّ خير من فعل ذلك هو الحكيم الإلهي الشيرازي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦.

رحمه الله في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» إذ حاول ترتيب الأبحاث الحكمية النظرية وفق مراحل السير السلوكي، والأسفار العملية للعرفاء، وهذا يعني تقسيم الكتاب على أربعة أقسام كلّ قسم يُمثّل سيراً علمياً نظرياً صورياً بإزاء ما للعارف من سير عملي.

وبذلك يكون الكتاب قد تكفّل ببيان السفر العلمي الذي يمرّ بأربع مراحل في قبال السفر العملي الذي يمرّ بأربعة أسفار أيضاً.

نعم، هذا ما أراده المصنّف رحمه الله في كتابه القيم هذا ولكنه عندما جاء إلى ترتيب أبحاثه لم ينتظم ذلك مع ما أراده أن يكون بإزاء ما للعارف من سير عملي. لذا يجد الباحث المتخصّص مقداراً واضحاً من التداخل في الأبحاث ويجد - أحياناً - تهاوتاً في ترتيب وبيان الفصول والمسالك، ففي الجزء الأوّل الذي يقول فيه «السفر الأوّل: وهو من الخلق إلى الحقّ في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية، وفيه مسالك: المسلك الأوّل...»^(١). ثمّ يشرع ببيان المسلك الأوّل ولكن دون أن تجد بعد ذلك مسلكاً ثانياً وثالثاً وهو أقلّ الجمع نظراً لقوله «وفيه مسالك»، كما أنّك لن تجد تصريحاً في ما بعد بالسفر الثاني بعدما صرّح بالسفر الأوّل، وهكذا.

على أيّ حال، فما نُريد قوله هو أنّ القول والالتزام بكون كتاب «الأسفار الأربعة» قد رُتب بإزاء ما عليه سير العرفاء في أسفارهم العملية هو قول فيه تكلف واضح، ولعلّ هنالك جملة من الأسباب قد أدّت إلى عدم انتظام أبحاث هذا الكتاب.

تقسيم الأبحاث النظرية بإزاء الأسفار العملية

من الممكن تقسيم الأبحاث النظرية والسير العلمي بإزاء ما للعارف من

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

أسفار أربعة على النحو التالي:

أولاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالبحث الإلّهي تكون بإزاء ما للعارف في السفر العملي الأوّل، وهي الأبحاث التي يُصطلح عليها بالأُمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، حيث يكون الهدف منها انتقال الباحث من الكثرة إلى الوحدة. وعليه فإنّ خلاصة السفر الأوّل النظري والعلمي الصوري هو البحث في مواضيع الأمور العامّة والتي تمثّل عالم الكثرة حيث تُوصل الباحث فيها نظراً وعقلاً إلى الوحدة، وقد حاول البعض حصر أبحاث هذا السفر العلمي الأوّل في الأجزاء الثلاثة الأولى^(١). ولكنّ الصحيح - كما نراه - هو أنّها تمتدّ إلى الجزء الخامس من كتاب الأسفار الأربعة حيث ينتهي السفر الأوّل لبيدّ السفر الثاني بالجزء السادس وينحصر به.

ثانياً: إنّ جميع الأبحاث التي ترتبط بموضوع صفات الحقّ وأسمائه - بعد أن تكون قد تحقّقت لدى الباحث معرفة الحقّ تعالى - مرتبطة بالسير العلمي الثاني الذي يقع بإزاء ما للعارف من السفر العملي الثاني من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

فما يتناوله الكتاب من أبحاث الصفات والأسماء هو السير العلمي والصوري للحكيم، ولذا يقول رحمه الله: «وبما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته وإثبات صفاته كفيل السفر الثاني»^(٢).

وهذا قريب من تطبيق سير العارف في سفره الثاني على مباحث كتاب الأسفار الأربعة وفق ما يراه السيّد القزويني رحمه الله حيث يقول: «ولمّا كان الحكيم باحثاً في الإلهيّات عن صفاته تعالى فيستدلّ من وجوده على أحديّته ومن

(١) وهذا ما نجده واضحاً في الواجهات الداخليّة لعناوين هذه الأجزاء الثلاثة الأولى.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦.

أحدثته على صمديته بل من وجوده على علمه وإرادته وحياته وقدرته، فهذا مطابق للسفر الثاني الذي كان سفرًا في الحق بالحق^(١).

وقد حاول بعض الإشارة إلى انحصار أبحاث هذا السير العلمي الثاني بالجزء الرابع والخامس من كتاب الأسفار الأربعة، لكنك قد عرفت - مما تقدّم - ميلنا إلى أن أبحاث السفر الثاني قد شرع فيها المصنّف رحمه الله في الجزء السادس من كتابه.

على أيّ حال، فإنّ تحديد الأجزاء المبحوث فيها هذا السفر وإن كان له علاقة في تحديد مواضيع ومنهجية الأبحاث في مثل كتاب الأسفار الأربعة لكنّها ليست بالمشكلة العويصة مادّما قد عرفنا ملاك وحدود السفر العلمي الثاني الذي يدور وينحصر في مواضيع الصفات والأسماء الإلهية وهو السير العملي في الحق بالحق بالنسبة للعرفاء.

ثالثاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة ببحث العوالم الكلية في الوجود من عالم العقل والمثال والمادّة وما بينها من العلاقات فإنّها تندرج ضمن السفر العلمي الثالث للحكيم الإلهي في قبال ما للعارف في سفره الثالث من الحق إلى الخلق بالحق.

وفي تطبيق ذلك على مواضيع كتاب الأسفار يقول الحكيم القمشي رحمه الله: «وبما فيه من إثبات الجواهر القدسيّة، النفوس المجرّدة كفيل السفر الثالث»^(٢) ففي هذا السفر العلمي الثالث يحقّق الحكيم في أبحاث الجوهر والأعراض من زاوية إلهية لا من زاوية طبيعيّة.

وما نراه في ما يتعلّق بالأجزاء التي بحثت فيها مواضيع السفر الثالث من كتاب الأسفار الأربعة هو أنّ المصنّف قد شرع فيها في الجزء السابع منه في حين

(١) الإسفار عن الأسفار، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ١٦.

يرى البعض أنّها دونت ضمن جزئيه السادس والسابع، وقد عرفت أنّها أنّ الجزء السادس قد تناول فيه المصنّف أبحاث السفر العلمي الثاني.

رابعاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالنفس والمعاد وكيفية العود وما يرتبط بذلك فإنّها تندرج ضمن أبحاث السفر العلمي الرابع.

ونحن لو راجعنا موضوع هذا السفر في أجزاء الأسفار نجد أنّ موضوع النفس قد تكفّل به الجزء الثامن، في حين أنّ موضوع المعاد والآخرة قد تكفّل به الجزء التاسع، وهو خاتمة أبحاث وأجزاء كتاب الأسفار الأربعة للحكيم الشيرازي رحمه الله.

وعليه فمواضيع السفر العلمي الرابع للحكيم الإلهي تنحصر بأبحاث النفس والمعاد، وبذلك تتمّ أسفاره العلميّة في قبال ما للسالك من أسفار عمليّة أربعة، وبذلك يكون صاحب الأسفار قد سار في أبحاث حكمته المتعالية على طبق حركات السالك في الأنوار والآثار، ولذا يقول الحكيم الشيرازي رحمه الله: «واعلم أنّ للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث يقابل الأوّل لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

والرابع يقابل الثاني من وجه لأنّه بالحقّ في الخلق.

فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسمّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية»^(١).

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

إنّ أوّل من استعمل اصطلاح «الحكمة المتعالية» هو الشيخ الرئيس ابن سينا في إشارات، حيث يقول: «ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة

وقد كان الهدف السامي من جميع أبحاثه في الحكمة المتعالية هو إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة منسجمة عن «العالم، الله، الإنسان» قائمة على أساس القرآن والبرهان والعرفان، والذي نراه في المقام هو أنه رحمه الله كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عملية التطبيق ما بين القواعد العقلية والمعطيات الدينية فجاءت رؤيته الكونية في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جداً بل متطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسية للدين الإسلامي، ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألهين لاكتشاف تلك الرؤية^(١).

وقد عرفت أننا لسنا بصدد الدخول في الأبحاث التفصيلية التخصصية للحكيم في الأسفار العقلية الأربعة في هذه الرسالة التي كان الغرض منها هو تسليط الضوء على ما للعارف من أسفار عملية ومتعلقات ذلك، والذي جاء مفصلاً في الفصل الأول، وهو عمدة أبحاث الرسالة التي نأمل أن نكون قد وفقنا فيها، والله الحمد وحده من قبل ومن بعد.

المتعالية» - انظر: الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، نشر دار البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش، قم: ج ٣ ص ٤٠١.

والحكمة المتعالية تقع في قبال حكمة المشاء التي هي حكمة بحثية صرفة تعتمد العقل فقط ولا غير، وفي قبال حكمة الإشراق التي لم تُوفَّق في المقام الثاني الإثباتي في إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة وإن كانت موفقة في المقام الأول، حيث اعتمدت العقل والنقل والشهود في الوصول إلى الحقائق، وهذا ما فعلته مدرسة الحكمة المتعالية أيضاً، إلا أن حكمة الإشراق لم تُوفَّق في المقام الثاني كما وفقت مدرسة الحكمة المتعالية.

(١) انظر: دروس في الحكمة المتعالية، للسيد كمال الحيدري، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، دار فراق، قم: ج ١ ص ١١٢.

قراءة في كتاب التربية الروحية

بقلم

الدكتور حميد مجيد هدّو*

- العراق -

* مجلّة الموسم، موسوعة فصلية رئيس تحريرها: محمد سعيد الطريحي مؤسس أكاديمية الكوفة،
العدد (٧٧ و٧٨) الخاصّ بسياحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٣٤٠.

جهاد النفس هو المحصلة الكبرى للتربية الروحية. هكذا قرّر سماحة السيّد الحيدري حين قال: إنّ الإنسان لم يُخلق سدّى لا هدف له ولا غاية، فلقاء الله تعالى والرجوع إليه هو الهدف الذي خُلق من أجله الإنسان، وأنّ هذا الإنسان وهو في نشأته الدُّنيا يعيش في أسفل السافلين، ولكن بعد أن يتبيّن له الهدف والطريق يمكنه أن يصعد إلى أعلى عليّين.

وحديث جهاد النفس الذي هو المحور الذي يدور حوله موضوع الكتاب يستند إلى كتاب «الأربعون حديثاً» للإمام الخميني قدّس سرّه، فهناك مقدّمتان يحسن الإشارة إليهما، أولاهما: خصائص كتاب «الأربعون حديثاً»، والثانية مجموعة أبحاث تمهّد الدخول في شرح الكتاب.

فالخصوصيّة الأولى: شموليّةه واحتواؤه على المعارف الأساسيّة المهمّة في العقائد والأخلاق، وأساس الاعتقاد الإسلامي وأصوله مبنيّ على التوحيد والمعاد والنبوّة، وأمّا العدل فهو من مكملات التوحيد، كما أنّ الإمامة من متمّمات النبوّة.

ومن هنا ينطلق سماحة السيّد الحيدري في شرح خصوصيّات هذه الأسس التي تتفرّع عنها أبحاث مهمّة في الإمامة والولاية. فالإسلام مبنيّ على التوحيد، ومن التوحيد تنبعث النبوّة، كما يترتّب على التوحيد مبدأ المعاد أيضاً. وعلى مبدأ التوحيد تتمحور العقائد في الإسلام، وفي مدرسة أهل البيت عليهم السلام. وما زاد على ذلك فهو تشعبات وفروع لهذه الشجرة الطيّبة شجرة التوحيد.

وهنا يورد سماحته مقولة للعلامة الطباطبائي منقولة عن تفسيره (الميزان): «إنّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدّين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها أفراد المجتمع، فالجميع من

أجزاء الدِّين الإسلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال».

ويعزّز هذا الرأي سماحة السيّد الحيدري برواية منسوبة للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام يقول فيها: «رَحِمَ اللهُ امرأً أعدَّ لنفسه، واستعدَّ لرمسه، وعَلِمَ من أين وفي أين وإلى أين»^(١).

ويورد السيّد الحيدري حاشية قيّمة على هذه الرواية للحكيم الملا هادي السبزواري جاء فيها: الأين الأوّل إشارة إلى المبدأ «كان الله ولم يكن معه شيء»^(٢) وهو قوس النزول، والأين الثاني إشارة إلى المنتهى ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (العلق: ٨) وهو قوس الصعود.

وهنا يجدّد السيّد الحيدري قوسين، وأحدهما للصعود الذي تكون البداية منه، وآخر للنزول الذي إليه المنتهى، فلا بدّ من طريق يوصل المبدأ بالمنتهى، والهداية إلى هذا الطريق تحتاج إلى هادٍ ومرشدٍ يأخذ بأيدي البشر لإيصالهم إلى الهدف، ولا يتمّ ذلك إلّا من خلال النبوة والإمامة.

فكتاب «الأربعون حديثاً» حاول فيه السيّد الخميني أن يكون شاملاً ومستوعباً لهذه المسائل فلم يقتصر على الأبحاث الأخلاقية بل شمل أبحاثاً عقائدية أساسية مهمّة تتعلّق بالتوحيد والمعاد والنبوة وما يرتبط بها.

ففي كلّ حديث من هذه الأحاديث التي عدّها أربعون حديثاً تعرّض إلى موضوع من الموضوعات العقائدية والأخلاقية؛ فمثلاً في الحديث الحادي عشر عرض لبحث الفطرة التي يمكن من خلالها إثبات وجود الله والنبوة والمعاد،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج ١ ص ٢١.

(٢) شرح الأسماء الحسنى، حاج ملا هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي، قم: ج ١ ص ١٦.

وفي الحديث الحادي والثلاثين عرض لموضوع التوحيد، وفي الحديث السابع والثلاثين عرض لمعرفة الله بالله والرسول بالرسالة، وهكذا في بقية الأحاديث التي يتعلّق بعضها بالذات الإنسانية وحقيقتها ومراتبها وقواها وكيف يقوم الإنسان هذه القوى.

أما الخصوصية الثانية لكتاب «الأربعون حديثاً» فهي دمج البعد النظري بالبعد العملي؛ وهذه الخصوصية هي من أهم خصائص الكتاب - حسبما يقرّر ذلك السيّد الحيدري - بعد أن يوضح سماحته بقوله: إنّ المعارف التي يقف عليها الإنسان على قسمين.

الأول: المعارف التي لا تحتوي على قضية «ينبغي أن تفعل» و«لا ينبغي أن تفعل». ويعبر عن هذه المعارف بالعلوم النظرية، كقضية: «الله موجود» وأن «الكواكب كذا...» وأن «الأرض تدور في الساعة كذا...» وما شابه ذلك.

الثاني: المعارف التي تحتوي على قضية «ينبغي أن تفعل» سواء أكان المطلوب هو الوجود أم الاستحباب، وعلى قضية «لا ينبغي أن تفعل» سواء أكان المنهي عنه هو الحرمة أم الكراهة. ويعبر عن هذا القسم من المعارف بالعلوم العملية. وبناءً على ذلك، تعدّ الأبحاث الفقهية والأخلاقية وما شابهها علوماً عملية، لأنّ محورها هو فعل الإنسان تركاً أو فعلاً. وعندما نرجع إلى المصنّفات المتداولة نجد أنّها في الأعم الأغلب تفصل العلوم النظرية عن العلوم العملية. وعلى هذا الأساس درجت مؤلّفات العلماء، بعضها يبحث في البعد النظري من المعارف والقسم الآخر يبحث في البعد العملي منها.

ويرى سماحة السيّد الحيدري بأنّ هذا التقسيم والفصل بين العلوم والمعارف في المؤلّفات له أوجه إيجابية وأخرى سلبية ثمّ يحدّد الإيجابيات والسلبيات^(١).

(١) راجع ص ٣٣-٣٥ من كتاب التربية الروحية.

ثمّ يستعرض الآيات القرآنية الكريمة التي ربطت بين البعد النظري والبعد العملي مباشرةً فلا يذكر القرآن علماً إلا إلى جانبه عمل، ولا يذكر عملاً إلا ويذكر إلى جانبه الجزاء المترتب عليه، وهذا المنهج هو الذي اعتمده الإمام الخميني في كتابه.

وينتقل السيد الحيدري إلى شرح المنهج القرآني في طرح المعارف من خلال كتاب «الأربعون حديثاً» وهو ما امتاز به عن غيره من الكتب العملية التي تتعرض للجانب الأخلاقي والعملي. ولعلّ هذه الخصوصية المنهجية هي السر وراء نجاح كتاب «الأربعون حديثاً».

أما الخصوصية الثالثة التي تميّز بها «الأربعون حديثاً» فهي الدقّة والعمق حيث عبّر عن ذلك سماحة السيد الحيدري بأنّ المؤلّف رحمه الله قد دخل جوهر المعارف وعمق الأبحاث واستظهر الحقائق العلمية التي قلما يرقى إليها الكتّاب والباحثون.

أما الخصوصية الرابعة للكتاب فهي تجسيد المفاهيم حين صوّر العذاب الدنيوي بصورة يعيشها ويلمسها الإنسان القارئ للكتاب، كما جسّد العذاب الأخروي ببيان يحسب الإنسان أنّه يراه وأنّه قريبٌ منه.

أما الخصوصية الخامسة لكتاب «الأربعون حديثاً» أنّه قد انصبّ بحثه في تأكّيد البعد الأخلاقي. وهذه الخصوصية - كما عبّر عنها سماحة السيد الحيدري - من أهمّ خصوصيات الكتاب حتّى أنّ الروايات والتأكيدات حول البعد الأخلاقي الواردة تفوق كلّ الأبعاد التي تضمّنها الكتاب.

ويؤكّد سماحته على موضوع التقوى فيورد آيات من القرآن الكريم تؤكّد أنّ الكرامة الحقيقية للإنسان إنّما هي بتقوى الله تعالى، فملاك القرب منه تعالى يدور مدار التقوى لا مدار مقامات الدنيا من مال وجاه أو حسب ونسب، وإذا كانت الكرامة

بالتقوى فأكرم الناس عند الله أتقاهم كما ورد في سورة الحجرات الآية ١١٣ .

وهنا يرد الذهن سؤال نسأل به ساحة السيّد الحيدري: هل أثر التقوى

يظهر في الحياة الآخرة فقط؟ أم لها آثار في الدنيا؟

الجواب: إنّ ما يعتقده البعض من أنّ أثر التقوى إنّما يظهر في الحياة الآخرة

فقط، مخالف بشكل واضح مع ما يطرحه القرآن الكريم؛ ذلك أنّ القرآن لم

يخصّص أثر التقوى على الإنسان في النشأة الأخرى وإنّما عمّم أثرها لكلتا

النشأتين، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى أنّ المتقين والفجار ليسوا سواء

كقوله عزّ من قائل: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ

أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ٢٨).

فحياة الإنسان المؤمن ليست حياة طيبة في الآخرة فقط وإنّما هي كذلك في

هذه النشأة أيضاً، حيث جاء في الذكر الحكيم: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ

بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ (الليل: ٥-٧).

وفي كتابه هذا (التربية الروحية) وقبل أن يبحث في محتويات كتاب

«الأربعون حديثاً» يمهد ساحة السيّد الحيدري بممهدات هي عبارة عن

مجموعة من البحوث التي تتعلّق بعلم الأخلاق من حيث أهمّيته في تنمية نفس

الإنسان وكمال الخلق الحسن مدعماً رأيه بالآيات القرآنيّة الكريمة التي تحثّ على

تخلّق البشر بالأخلاق الحميدة والدعوة إلى الأعمال الصالحة وهي التي توصلنا

في النتيجة إلى معرفة الخالق جلّ شأنه، تلك المعرفة التي تمرّ من خلال معرفة

النفس ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

وكما ورد عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام قوله: «أفضل

المعرفة معرفة الإنسان نفسه»^(١). فبناءً على ذلك، يتّضح: أنّ من أوضح مصاديق

(١) عيون الحكم والمواعظ، دار الحديث، قم: ص ١١٨.

الحكمة معرفة النفس، فمن عرفها فقد أوتي خيراً كثيراً.
ويواصل السيد الحيدري بدعم رأيه في أنّ علم الإنسان بنفسه وعقله عندئذ
يوصله إلى الدين، والدين يوصله إلى الجنة مستنداً في ذلك إلى أحاديث كثيرة
مروية عن الأئمة الطاهرين من أهل البيت عليهم السلام.
ويؤكد السيد الحيدري أهمية علم الأخلاق في الحياة التي يحياها الإنسان
سواء أكانت في هذه الدنيا الفانية أم في الحياة الأخرى الأزلية الخالدة؛ قال
رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام: «أثقل ما يوضع في الميزان تقوى الله
والخلق الحسن»^(١).

ثمّ يعرض سماحة السيد الحيدري في بحث آخر من كتبه إلى تعريف علم
الأخلاق من خلال تعريفات شخصيتين علميتين هما: حجة الإسلام (أبو حامد
الغزالي) المتوفى ٥٠٥هـ، والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ثمّ يسرد تعريف
الغزالي من خلال كتابه إحياء علوم الدين^(٢). ولا أريد أن أكرّر ما ذكره سماحة السيد
الحيدري، ومن أراد الاطلاع فليراجع كتاب «التربية الروحية» ص ٦١-٦٥.
أمّا السيد الطباطبائي في «الميزان» فيعرّف علم الأخلاق «بأنه ذلك الفنّ الباحث
عن الملكات الإنسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية؛ ليميز الفضائل
منها من الرذائل؛ ليستكمل الإنسان بالتحلي والاتّصاف بها سعادته العلمية
فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العامّ والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»^(٣).
ثمّ يبدأ السيد الحيدري بتوضيح ما استغلق فهمه والتوسّع في كلّ مفردة

(١) المحجّة البيضاء، للفيض الكاشاني: ج ٥ ص ٨٩.

(٢) إحياء علوم الدين، تصنيف: الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ،
دار المعرفة، بيروت - لبنان: ج ٣ ص ٥٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة
الأعلمي للمطبوعات، بيروت: ج ١ ص ٢٧٠.

فلسفيّة وردت في تعريف السيّد الطباطبائي. فمثلاً وردت في التعريف لفظه «الفنّ» التي أراد بها الطباطبائي رحمه الله: «العلم»، ولفظ «الملكة» تعبير عن الهيئات الراسخة في الإنسان، فالراسخ من الملكات فيه يسمّى: «ملكة» وغير الراسخ هو «الحال». وهكذا يفسّر السيّد الحيدري تعبيرات الطباطبائي^(١).

أشار السيّد الحيدري إلى ملكات الإنسان المتعلّقة بقواه الثلاث الموجودة فيه: النباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة، وهي ما أشار إليها العلامة الطباطبائي في تعريفه. يضيف السيّد الحيدري قوى أخرى تؤثر في الإنسان غيرها كالقوى التي تسمّى بالوهميّة أو الشيطانيّة، وأنّ مهمّة علم الأخلاق هي التمييز بين الصالح والطالح من هذه الملكات ليستكمل الإنسان بالصالح منها سعادته العلميّة والعملية، وأنّ التعرّف على قوى الإنسان من الأمور المهمّة كي يستطيع الإنسان الوقوف على تعريف علم الأخلاق بصورة جيّدة.

ثمّ يورد السيّد الحيدري أنواع القوى وأقسامها في بحث مفصّل وبأسلوب فلسفيّ مستنداً إلى أيّ الذّكر الحكيم.

ثمّ يعرض سياحته إلى أقسام النفس في القرآن الكريم من خلال بعض الآيات الكريمة، وهي: النفس الأمّارة بالسوء واللّوامة والمطمئنة، ويبيّن المراد من كلّ واحدة منها. ثمّ يعرض بعد ذلك إلى أنواع النفوس في الروايات التي تحدّثت عن أنّ الإنسان له نفوس وأرواح متعدّدة، ويورد حديث كميل بن زياد حين قال: «سألت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قلت: أريد أن تعرّفني نفسي؟ قال عليه السلام: يا كميل أيّ نفس تريد؟ قلت: يا مولاي وهل هي إلّا نفس واحدة؟ فقال عليه السلام: يا كميل إنّما هي أربع: النامية النباتيّة، والحسيّة الحيوانيّة، والناطقة القدسيّة، والكلية الإلهيّة، ولكلّ واحدة من هذه خمس قوى

(١) التربية الروحيّة، كمال الحيدري: ص ٦٥.

وخاصيتان».

ثم يبدأ سماحة السيّد الحيدري بسرد كلّ نفس سرداً فلسفياً قائماً على التوضيح والدليل^(١).

وفي مبحث يتعلّق بعلم الأخلاق وعلاقته بالعرفان العملي يؤكّد السيّد الحيدري بأنّ علم الأخلاق يقوم بمهمّة تخلص الإنسان من الإفراط والتفريط ووضعه على الصراط المستقيم، وهذه المهمّة مهمّة دقيقة وشاقّة. فالصراط المستقيم بعد أن يقع الإنسان عليه يبدأ دور علم السلوك (العرفان العملي) الذي يتكفّل ببيان درجات ومنازل السائرين إلى الله تعالى والتي قد تسمّى بالمقامات أو الحالات أو أيّ عنوان آخر. فللعرفان العملي إذن مقدّمة مهمّة بل هي أهمّ مقدّماته - كما يعبر عنها السيّد الحيدري - وذلك بأن يقع الإنسان على الصراط المستقيم، وأنّ الذي يضعه هناك ما هو إلّا «علم الأخلاق».

ويحدّد سماحته أهمّ الكتب التي كتبت في العرفان العملي والتي من أهمّها كتاب: «شرح منازل السائرين» لعبد الرزّاق الكاشاني، الذي شرح فيه متن «منازل السائرين» للخواجه عبد الله الأنصاري.

ثمّ يبدأ السيّد الحيدري بذكر الأقسام العشرة لمنازل السائرين، ولكلّ قسم عشرة أبواب، ولكلّ باب مقامات ومنازل.

ويؤكّد السيّد الحيدري بأنّ هذه المقامات العالية في التوحيد لا يتمّ الوصول إليها إلّا إذا اقترن العلم بالعمل الصالح، وهو ما أكّده القرآن الكريم في قوله عزّ من قائل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

ثمّ يواصل الحديث في مراتب معرفة الله مشيراً إلى آراء بعض العلماء كالمحقّق الطوسي، وحسن حسن زادة آملي.

(١) التربية الروحية، كمال الحيدري: ص ٨٠-٨٧.

العلاقة بين العلم والاعتقاد القلبي

يقول السيّد الحيدري: هناك علاقة وطيدة بين العلم والاعتقاد القلبي من جهة وبين العمل الذي يصدر من الإنسان من جهة أخرى. وبتعبير آخر: إنّ هناك نحواً من السنخية بين العلم والعمل؛ قال تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكَلتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤). فالآية الكريمة ترتّب عمل الإنسان على شاكلته، بمعنى: أنّ العمل يناسبها ويوافقها، فهي بالنسبة إلى العمل كالروح السارية في البدن الذي يمثّل بأعضائه وأعماله هيئات الروح المعنوية، فإنّ بين الملكات والأحوال النفسانية وبين الأعمال رابطة خاصّة، فلا يتساوى عمل الشجاع الباسل والجبان إذا حضرا موقفاً هائلاً، ولا عمل الجواد الكريم والبخيل اللئيم في موارد الإنفاق.

أمّا البحث الرابع المتعلّق بالعلاقة بين عمل الإنسان والجزاء المترتّب عليه، فيرى سمّاحته أنّ هناك مسالك ثلاثة لإصلاح أخلاق الإنسان هي:

١. مسلك الجزاء الدنيوي.

٢. مسلك الجزاء الأخروي.

٣. مسلك القرب الإلهي.

فالمسلك الأوّل لا ينسجم مع الإيمان بالمبدأ واليوم الآخر، كما أنّه لا يصلح إلّا الظاهر دون الباطن، فالمؤمن يكون بين واحد من الأمرين الآخرين؛ إمّا أن يتّخذ المسلك الثاني أو الثالث طريقاً له. ومن هنا يرى السيّد الحيدري أنّ مسلك الجزاء الأخروي يعدّ مقدّمة مهيّئة إلى مسلك القرب الإلهي، وهو الذي يقوم على العلاقة بين العمل والجزاء^(١).

ويتحدّث السيّد الحيدري عن العلاقة بين العمل والجزاء الأخروي التي

(١) التربية الروحية، كمال الحيدري: ص ١٢١.

اختلف العلماء فيما بينهم في تحديدها، وهنا يتعد السيد الحيدري عن الدخول في هذا البحث من الناحية الفلسفية، بل يعرض هذه العلاقة في ضوء الآيات القرآنية الكريمة ورواية أهل البيت عليهم السلام^(١)، وبعدها يبين لنا الكيفية التي يرتبط بها العمل بعامله، وهذه الكيفية تمرّ بمراحل ثلاث هي: الحال ثم الملكة ثم الاتحاد أو التحقق^(٢).

ويخلص السيد الحيدري من كلّ ذلك إلى أنّ الله جلّ وعلا قد خلق الإنسان على أحسن ما يمكن ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وهياً له كلّ الأسباب إلى أن أوصله إلى هذا العالم حيث أعطاه حجة داخلية ثم أرسل إليه عشرات الآلاف من الأنبياء والأوصياء والصلحاء وأنزل له الرسالات السماوية ثم جعله حرّاً يفعل ما يريد ليبيّن باختياره وجوده يوم القيامة، موضحاً ذلك من خلال الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة والروايات الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام.

ثمّ ينتقل السيد الحيدري إلى موضوعات كتاب «الأربعون حديثاً» والتي تبدأ بالحديث الأوّل (جهاد النفس) وقواها الشهوية والغضبية والوهمية والعاقلة، فبعد أن يعرف كلّ واحدة منها ينتقل إلى بيان وظائف كلّ منها معزراً آراءه بآراء بعض العلماء ممن عرض لمثل هذه المسائل والتي عدّها السيد الحيدري كممهدات للموضوع.

وقد بحث السيد الحيدري موضوع وقوع التنازع بين قوى النفس المختلفة وقيام الجهاد الأكبر فقال: تتحرّك كلّ قوّة من قوى الإنسان المختلفة نحو كمالها فتطلبه، وتعمل ما في وسعها من أجل الوصول إليه. فكمال الشهوية بكثرة الأكل

(١) المصدر نفسه: ص ١٢٣-١٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٠-١٤٥.

والجنس وعبادة الفرج والبطن، وبكاملها وبها يتحوّل وجود الإنسان إلى وجود بهيميّ. وكمال الغضبيّة يحوّل وجود الإنسان إلى وجود سبعيّ. وكمال الوهميّة يحوّل وجود الإنسان إلى وجود شيطانيّ. وكمال العاقلة يحوّل الإنسان إلى وجود ملكيّ. ومن هنا كان لا بدّ من وقوع التنازع والتناحر بين هذه القوى الأربع المختلفة داخل هذه المملكة الصغيرة:

أترزعم أنّك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

س: إذا وقع التنازع والتناحر ما الذي يحدث؟

ج: احتاج كلّ طرف إلى وسائل وأدوات وجنود لهذا النزاع، واحتياج إلى حَكَم يحكم بين المتنازعين ويفصل بينهم، وعلى هذا ورد في الرواية أنّ الله تعالى أعطى للعقل جنوداً منه وترك القوى الأخرى تستنجد بجنود الجهل والشيطان لتقع المعركة بعد ذلك بين جنود الرحمن وجنود الشيطان، وليوصف هذا الجهاد بالجهاد الأكبر قبال الجهاد ضدّ العدوّ الخارجي الذي يوصف بالجهاد الأصغر.

ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى مقامات النفس ودرجاتها ومقام العقل ومقام القلب الذي هو المقام الثالث ويعدّ مقام الإحسان، ويعبر عنه بمقام «كأنّ» مستشهداً بقول النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله: «أن تعبد الله كأنك تراه»^(١).

س: ما هو المراد من العقل والنفس والروح والقلب؟

ج: وصف النبيّ صلّى الله عليه وآله العقل بأنّه دعامة من دعائم الدّين وهو غاية كلّ إنسان، فلكلّ قوم راع، وراعي العابدين العقل، ولكلّ تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل، ولكلّ خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكلّ امرئ عقب يُنسب إليه ويذكر به وعقب الصديقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل، ولكلّ سفر فسطاط وفسطاط المؤمن العقل. صدق رسول الله صلّى الله

(١) صحيح البخاري، دار إحياء التراث: ج ١ ص ٢٠.

عليه وآله^(١).

وهناك أكثر من حديث نبويّ شريف يبيّن فيه الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله مكانة العقل وفضله عند بني البشر. وكذلك الروايات المتعدّدة بهذا الشأن المرويّة عن الأئمّة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام. أمّا النفس ومقاماتها ودرجاتها فيرى السيّد الحيدري أنّ المراد بالنفس حبّ الدُّنيا وهي التي يكون جهاد النفس ضدّها هو الجهاد الأكبر.

ويرى السيّد الحيدري أنّ النفس والروح والقلب بمعنى واحد، وإليه يرجع ضمير المتكلم «أنا» لا إلى البدن بدلالة أنّ البدن؛ يتغيّر وتتبدّل أجزاؤه كلّ فترة من الزمن، ومع ذلك يبقى زيد زيدا، وعمرو عمرا، وأنا أنا، ولا تتبدّل بتبدّل خلايا بدننا، وبدلالة ما يراه الإنسان في نومه وما يقوم به من أفعال في نومه إذ ينسبه إليه، مع أنّ بدنه لم يقم بأيّ عمل من تلك الأعمال وإنّما روحه ونفسه هي التي قامت بها، وبدلالة أنّ الموت لا ينال إلّا جسد الإنسان وبدنه، أمّا روحه فتنتقل من دار إلى دار فتحاسب هناك وتُثاب أو تُعاقب وهي التي ينالها الألم واللذّة لا الجسد وإن كُنّا لا ننكر أنّ البدن يُحشر أيضاً^(٢). فالنفس تشير إلى عالم الخيال، والقلب يشير إلى مقام التفصيل، والروح تشير إلى مقام الإجمال والبساطة. هذه المراتب الثلاث هي التي اصطلح عليها العرفاء. أمّا في علم الأخلاق فإنّ مرادهم بهذه الألفاظ مسمّى واحد وحقيقة واحدة وهي تلك الحقيقة التي وراء البدن^(٣).

ثمّ يواصل السيّد الحيدري حديثه عن الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر، فيعبّر عن جهاد النفس بالجهاد الأكبر والجهاد مع العدوّ الخارجي بالأصغر، ويستشهد

(١) الحديث بكامله في كتاب المحجّة البيضاء مصدر سابق: ج ١ ص ١٧٢.

(٢) التربية الروحيّة: ص ١٧٨.

(٣) التربية الروحيّة، كمال الحيدري: ص ١٨٤.

بمقولة لصدر المتأهين الملا صدر الشيرازي في الأسفار الأربعة وكذلك بآيات من منظومة الملا هادي السيزواري، ويختتم هذا الموضوع بالقول المأثور: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك».

وفي مبحث آخر يعقد السيد الحيدري في كتابه فصلاً مستقلاً عن «التفكير» والذي هو أول شروط مجاهدة النفس والسير باتجاه الحق. وقد وضع بعض علماء الأخلاق «التفكير» في بدايات الدرجة الخامسة الذي يسبقه مراحل أربع في رتبة «البدايات» التي لها عشرة مقامات أو منازل أو مراحل، وهذه الأربعة السابقة كما يعبر عنها السيد الحيدري هي: اليقظة والتوبة والمحاسبة والإنابة، وبعد أن يشرح كل مرحلة من هذه المراحل شرحاً موجزاً ينتقل بالبحث عن أهمية التفكير وحقيقته وكيفية حصوله وكونه مقدمة لحصول الإيمان، ومن ثم ينتقل في الحديث عن أقسام التفكير، وتفكير قائم على التقليد، وآخر على أساس المنطق القويم والاستدلال الصحيح.

ثم يعقد السيد الحيدري مبحثاً في «العزم» ويقدم للموضوع مقدمة يشرح فيها العلاقة بين الإنسان وبين الخالق تبارك وتعالى؛ فهل الله قريب من الإنسان أم بعيد عنه؟ وهل الإنسان قريب من الله تعالى أم بعيد عنه؟ معزراً الإجابة بالآيات القرآنية الكريمة.

ثم يعقد السيد الحيدري فصلاً في السعي للحصول على العزم ويؤكد أن التجرؤ على المعصية يُفقد الإنسان قابلية العزم ويختطف منه هذا الجوهر الشريف الذي هو عزم الإرادة التي يختار الله به وأفضل الزاد للراحل إليه عز وجل. وحين يفقد الإنسان عزمه فلن تنفعه بعد ذلك ألف نية ينويها يومياً من أجل العمل لأنه فقد بجرأته تلك قابليته على فعل العمل الصالح^(١).

(١) التربية الروحية: ص ٢٣٤-٢٣٥.

وفي فصل آخر يتحدّث السيّد الحيدري في المشاركة والمراقبة والمحاسبة من خلال الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة وروايات أئمّة أهل البيت المعصومين عليهم السلام وآراء عدد من علماء الإسلام.

ويحدّد السيّد الحيدري خمس مراحل للوصول إلى اليقين بالله تعالى وإلى أسرار الشريعة لا بدّ للمسلم أن يجتاز هذه المراحل كي يصل إلى مرضاة الله تعالى ويحقّق تجارةً رابحة مع خالقه في الحياة الأخرى.

ثمّ ينتقل السيّد الحيدري إلى موضوع «التذكّر» وهو من الموضوعات التي تساعد الإنسان في مجاهدته للنفس الأمّارة بالسوء ومخالفة هواها والتمرد على الشيطان وذلك بالإقرار بعبوديّة الإنسان لله تعالى وذكر عظمة الخالق وتذكّر نعمه وألطفه والتضرّع إلى الله تعالى في كلّ الأوقات والاستعانة به وحده في تحقيق الآمال وما تطمح له النفس في الدّنيا والآخرة.

أمّا المقام الثاني من كتابه فيعقد فيه عدّة فصول، واحد عنوانه صراع جنود الرحمن مع جنود الشيطان الباطنيّة والنفسية، وقد سمّيت قوى الإنسان المختلفة بجنود الرحمن وجنود الشيطان؛ لأنّ الحديث عن الجهاد الأكبر، وهو جهاد النفس. فإنّ الإنسان إذا انتصر في باطنه انتصر في ظاهره، وإذا انهزم في باطنه فإنّه ينهزم في ظاهره أيضاً، ومن هنا نجد - على حدّ تعبير السيّد الحيدري - أنّ من كان واقعه وملكاته جيّدة كانت أعماله الظاهريّة جيّدة أيضاً واتّجه في أعماله نحو أعمال البرّ والخير. وهكذا كانت الطهارة الباطنيّة لأهل البيت عليهم السلام - والتي أثبتتها الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣) - منشأً لعصمتهم عليهم السلام حيث لا يمكن أن يصدر منهم أيّ عمل غير طاهر بعد ثبوت تلك الطهارة لهم.

وأما من كانت ملكاته الواقعيّة والباطنيّة خبيثة وسيّئة فإنّ أعماله لا بدّ

وأن تكون خبيثة وسيئة أيضاً، ولن يصدر منه إلا أعمال الشر والفساد في الأرض.

وفي نهاية الفصل هذا يوجّه السيّد الحيدري نصيحته للإنسان المؤمن بأن يطلب من الله تعالى بتضرّع وخشوع وخضوع الإعانة في هذا الجهاد المقدّس مع النفس لكي يتغلّب عليها إن شاء الله، فيكون مملكة وجود هذا الإنسان المؤمن مملكة وجوده رحمانية قد طرد منها جنود الشيطان، لأنّ قلب المؤمن عرش الرحمن ولأنّ تلك الجنّة جنّة الأعمال وهذه الجنّة هي جنّة الملكات والذات وهما أعلى بمراتب من جنّة الأعمال «وتلك هي السلطة الإلهية العامّة التي أخبر عنها أولياء الله من هذه الأمة الحنيفة، ممّا لم يطرق سمع أحد ولم يخطر على قلب بشر»^(١).

ثمّ ينتقل السيّد الحيدري إلى بعض القوى الباطنية التي هي منبع الملكات وأصل الصور الملكوتية، وأنّ الصور والهيئات التي يحشر عليها الإنسان تختلف من مورد إلى آخر. فالمورد الأوّل: كون الصورة واحدة وغير مركّبة، والمورد الثاني تركّب الصورة من عدّة صور، والمورد الثالث: تعدّد الصور. وبعد الانتهاء من سرد تلك الموارد الثلاثة وتبيان مضامينها ينتقل إلى التناسخ الملكي والتناسخ الملكوتي، وماذا يعني كلّ واحد من ذلكم المصطلحين.

وفي نهاية الفصل يورد السيّد الحيدري نصيحة السيّد الخميني قدّس سرّه إلى المسلمين في الحثّ على الاستقامة والالتزام بحدود الشرع الشريف والابتعاد عن كلّ ما يعكّر صفو الإيمان والانتصار على الشهوات ومقاومة المغريات الشيطانية بإرادة صلبة قبل أن تحلّ الندامة والشقاوة في نفسك ثمّ يتبعها الخسران المين.

وفي فصل آخر في كتاب (الأربعون حديثاً) تحت عنوان لجم الأنبياء لطبيعة

(١) التربية الروحية: ص ٢٨٩.

الإنسان، يورد السيّد الحيدري نصّاً من مقولة السيّد الخميني قدّس سرّه ثمّ يشرحه ويعلّق عليه تعليقاً فلسفياً يتناسب وطبيعة تلك المقولة.

وفي فصل آخر (في بيان السيطرة على الخيال) يشرح سماحة السيّد الحيدري معنى «الخيال» ويمدّد لهذا المصطلح إطلاقين، الأوّل: المعنى الفلسفي، والثاني: بمعنى المتخيّلة، وهو الذي يهّمه في البحث هذا. فيضرب أكثر من مثال على ذلك ليقرّب المعنى إلى الذهن. وفي آخر الفصل يوجّه نصيحة إلى كلّ مسلم بأن يسعى إلى طاعة خالقه ومخالفة الهوى وقطع يد الشيطان وجنوده وطرده من القلب.

وفي فصل أخير يبحث في «الموازنة» التي يقوم بها العقل. ويقول السيّد الحيدري: إنّ عمليّة الموازنة موجودة بصورة عامّة في كلّ مجالات الحياة الإنسانيّة سواء الماديّة منها أم المعنويّة والأخلاقيّة.

يقول السيّد الخميني في كتابه (الأربعون حديثاً): إنّ الإنسان يتطلّع إلى الكمال اللامتناهي؛ حيث إنّ النفس لا تكتفي ولا تقنع بأيّ منفعة تحصل عليها قواها الثلاث، بل هي تطالب بالمزيد بصورة دائمة. وله مقولة طويلة بهذا الصدد. وهنا يعلّق سماحة السيّد الحيدري: على أنّ طلب الإنسان للأمر اللامتناهي هو طلب لا يمكن تحقيقه في هذه النشأة الدنيويّة المحدودة ولا يمكنه الحصول عليه مهما سعى، ولن يجد في كلّ ما يملكه وما يحصل عليه من سلطة أو جاه أو شهوات وما شابه ذلك إلّا المحدود والمتناهي. فالإنسان هو - على الدوام - عاشق لما لا يملك ولما ليس في يده فينتابه الألم والحسرة لأنّه فاقد لذلك المزيد. إنّ تمتّع الإنسان بلذات الدُّنيا ومباهاجها يتوقّف على المدّة التي يستطيع فيها الاستفادة من قواه، وهي محصورة على الأغلب في حقبة شبابه وريبع عمره ولا تكون إلّا مدّة قصيرة قياساً إلى عمر الإنسان في حياته الدُّنيا التي إذا ما قيست بالحياة الآخرة كانت الحياة الدُّنيا كلمح البصر.

ويختتم سماحة السيّد الحيدري شرحه لكتاب الإمام الخميني قدّس سرّه

بخلاصة لمحتوى موضوعات الكتاب التي يحثّ فيها على التخلّق بالأخلاق
الحسنة والسلوك الذي يرضي الله تعالى ويغضب الشيطان حتّى ينال أرفع
الدرجات في الحياة الأخرى وينال سعادة الدُّنيا ويتعد عن شقاء الآخرة. وقد
كان سماحة السيّد كمال الحيدري موفّقاً كلّ التوفيق في شرح وتوضيح مباحث
الكتاب الذي استغرق ٣٦٦ صفحة.

**قراءة في كتاب
الدعاء... إشراقاتة ومعطيته**

بقلم
الدكتور طلال الحسن
- العراق -

انطلاقاً من الحاجة الماسّة للدعاء، كانت هنالك عناية خاصّة من قبل السيّد الأستاذ (دام ظلّه) به، فالدعاء في رؤيته: هو انفتاح على كمال مفقود، نُحرّكنا باتجاهه الفطرة السليمة، بل هو مفتاح مغاليق العالم بأسره.

ولكي تكون الرحلة مع الدعاء منهجيّة وموضوعيّة، فقد شرع في الفصل الأوّل في بيان معنى الدعاء وصفات الداعي وصفات المدعوّ وصفات الداعي له (موضوع الدعاء) وصفات المدعوّ له (مُتعلّق الدعاء) لينطلق بعدها إلى بيان حقيقة الدعاء وأهمّيته ومنطلقاته في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وقد لخصّ لنا السيّد الأستاذ حقيقة الدعاء بكلمة يسيرة عميقة، وهي: «إنّ حقيقة الدعاء تكمن في الالتفات إلى حقيقة المقصود في تحقيق الطلب وليس الالتفات إلى نفس الطلب» وهي كلمة نفيسة جدّاً، فالداعي يغلب عليه الالتفات إلى حاجته غافلاً أو مُتغافلاً عن الله تعالى، والدعاء ما أقبلت به إلى المولى لا على العطاء، وقد استفاد هذا المعنى الشريف من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...﴾ (البقرة: ١٨٦)، حيث قيّدت الإجابة بـ﴿إِذَا دَعَانِ﴾، أي: حصول الالتفات القلبي، لا مجرد لقلقة اللسان، فلا بدّ للداعي قصد المدعوّ حقيقةً، فإن قصده تحقّق مراده، وإلّا: «ما كان الله ليفتح باب الدعاء ويُغلق عليه باب الإجابة»^(١)، على حدّ تعبير أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

ثمّ ربط السيّد الأستاذ حالة التوجّه بالإخلاص، معتبراً أنّ الإخلاص لله

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للحرّ العاملي، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الرّبّاني، دار التراث العربي، بيروت: ج٧، ص٢٧، ح١٢.

تعالى هو ملاك العناية الإلهية والاكتراث بعباده، مستفيداً ذلك من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ (الفرقان: ٧٧).

وقد سجّل لنا الكتاب حقيقة مهمّة حول الحاجة للدعاء، فالمُتصوّر العامّ هو: أنّ الحاجة له مؤقتة، وهنا يحاول الكتاب أن يلغي هذه الفكرة الخاطئة، فالحاجة مستمرة وغير منقطعة في كلّ آن آن، وهذا ما استفاده السيّد الأستاذ من مبانيه الفلسفية وفهمه القرآني، فحقيقة الإنسان فلسفةً وقرآناً هي الفقر، وحاجة المتلبّس بالفقر للغنيّ دائمة، وهنا تتعيّن الحاجة الدائمة للدعاء.

ثمّ يربط لنا الدعاء بالعملية الوقائية، وهي حاجة عقلائية، مستفيداً ذلك من كلمة النبيّ صلّى الله عليه وآله: «ولا يهلك مع الدعاء أحد»^(١)، والإنسان في عرضة للهلاك في كلّ آن، فالوقاية ابتداءً تكمن في الدعاء، ومن هنا يبطل عندنا الفهم الخاطيء للدعاء، فالغالب هو استعمال الدعاء عند اليأس الشديد، من باب آخر الدواء الكي! في حين يرى السيّد الأستاذ: أنّ الدعاء وقائيّ بقدر ما هو علاجيّ، وهذا المعنى الدقيق قد استفاده من كلمات العترة الطاهرة ساقها للتأصيل لفكرة وقائية الدعاء؛ فعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «ما من أحد ابتلي، وإن عظمت بلواه، بأحقّ بالدعاء من المعافي الذي لا يأمن البلاء»^(٢)، وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «إنّ الدعاء في الرخاء يستخرج الحوائج في البلاء»^(٣)،

(١) الدعوات، لقطب الدين الراوندي، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي، قم المقدّسة،

١٤٠٧هـ: ص ١٨، ح ٨

(٢) الأمالي، للشيخ الصدوق، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ:

ص ٣٣٧ ح ٥.

(٣) الكافي، للكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران،

وعنه عليه السلام: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُسْتَجَابَ لَهُ فِي الشَّدَّةِ فَلْيُكْثِرِ الدَّعَاءَ فِي الرِّخَاءِ»^(١)،
و«تَعَرَّفَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الرِّخَاءِ يَعْرِفَكَ فِي الشَّدَّةِ»^(٢).

والغريب جداً هو: أنه مع هذا الكمّ الروائي - الذي نقل السيّد الأستاذ
اليسير منه - نلاحظ ظاهرة انتشار علاجية الدعاء أكثر بكثير من ظاهرة وقائيتها.
ثمّ يلفت الكتاب أنظارنا إلى فلسفة عميقة في الدعاء، تكمن في ضرورة
التزام الأدب مع الله تعالى، ومن أهمّ ملامح الأدب مع الله هو: أن لا نفرض
على ربّنا شيئاً، فالداعي في الوقت الذي يُطلب منه أن يفقد الأمل بغير الله تعالى،
وأن لا يرجو غيره سبحانه، فإنّه لزاماً عليه أن لا يفرض على الله تعالى الاستجابة
لدعائه، فذلك مُخالف لمقتضى رسوم العبودية، فإن أوجب على ربّه الاستجابة
لدعائه، فذلك كاشف إنّي عن كون الداعي لا يرى في ربّه المولوية الحقيقية،
ومقتضى ذلك انتفاء الدعاء من أصله، لانتفاء موضوعه.

من هنا يُنبهنا الكتاب إلى حقيقة أخرى، وهي ضرورة السير في طريق
الدعاء؛ لأنّه طريق الكمال والتكامل في مراحل السير والسلوك. إنّ المراد متحقّق
حتماً سواء وقع المطلوب الظاهري في الخارج أم لم يقع، لأنّ المراد الفعلي هو
الكينونة مع الله تعالى، وإذا ما استشعر الداعي هذا المعنى الرفيع انصرف عن
الفعل الخارجي المطلوب له ظاهراً، فالمطلوب الحقيقي هو نفس الكينونة، وهذا
ما يمكن استفادته من حديث قدسيّ ساقه السيّد الأستاذ: «يا موسى سلني كلّ ما
تحتاج إليه، حتّى علف شاتك وملح عجينك»^(٣)، فلا يقف شيءٌ حائلاً بينك وبين

الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ ش: ج ٢ ص ٤٧٢ ح ٣.

(١) المصدر نفسه: ح ٤.

(٢) الدعوات للراوندي، مصدر سابق: ص ١٢٩ ح ٣٢٢.

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة المولى الشيخ محمد باقر

ديمومة الدعاء.

ثمّ يُحاول الكتاب رفع توهم حاصل، مفاده: أنّ الرضا بالابتلاء من باب الرضا بالقضاء والقدر أولى من الدعاء لرفع الابتلاء، حيث يرى السيّد الأستاذ في هذا المعنى توهمًا كبيراً. (فعلى أهميّة مقام الرضا وجلالته إلاّ أنّه لا يكون بديلاً عن أصل الدعاء، فإنّ الدعاء عبادة في نفسه، كما عرفت، وسلوكه مُحصّل لكمالٍ فيه، بغضّ النظر عن تحقيق المدعوّ له، وهذا لا يُنافي موضوعه الرضا كما توهم البعض، فالرضا بالقضاء لا يمنع أسبقّيته وأحقّيته بالدعاء؛ لعدم العلم بكون القضاء الواقع من الحتم، فالقضاء منه المحتوم ومنه غير المحتوم)، بل حتّى وإن كان محتوماً فذلك لا يمنع من الدعاء، لأنّ الدعاء كما قال السيّد الأستاذ، كمالٍ بنفسه، بل هو عبادة، بل مخّ العبادة كما في الخبر، فلا ينبغي الانقطاع عنه.

وهنالكَ رؤية دقيقة عظيمة يشير لها السيّد الأستاذ هي أنّ لاستجابة الدعاء مراتب، من أهمّ هذه المراتب: نفس التواصل بالدعاء، فكونك تدعو الله تعالى فأنت مُستجاب لك في هذا الكمال، أي: كمال الكينونة مع الله تعالى.

وقد فصّل السيّد الأستاذ كثيراً في معالجة شبهة أو إشكاليّة أولويّة الرضا بالقضاء على أصل الدعاء، وما روي عن إبراهيم الخليل عليه السلام: «حسي من سؤالي علمه بحالي»، وكلمة الإمام الحسين عليه السلام: «إلهي صبراً على قضائك ولا معبود سواك...»، وغير ذلك من الموارد التي قدّمت الرضا على الدعاء، قد أجاب السيّد الأستاذ إجابة دقيقة، خلاصتها: إنّ الرضا بالقضاء هو الآخر يحتاج إلى الثبات عليه، فيكون محتاجاً للدعاء، فلا يُتصوّر الانفكاك بين الأمرين، كما أنّ الدعاء لا ينحصر بطلب الحاجات الدنيويّة، ليُقال بأنّ الرضا مقدّم على أصل الدعاء، فالذكر مُفردة دُعائيّة، بل هي أشرف مراتب الدعاء،

وكيف يُتصوّر للراضي بقضائه أن يكون منفكاً عن دعائه في تحصيل كماله؟
وأما في قصة إبراهيم عليه السلام فقد رأى السيّد الأستاذ: أن إبراهيم عليه
السلام قد دعا ربّه، ولكن بما يُناسب مقامه، فهو لشدة توحيده وحضور الله
تعالى لديه، لم يجد مُسوِّغاً لإظهار الطلب على الأغيار، أو قُلْ بأنّ مقامه
التوحيد الذي دعا الناس إليه يأبى عليه النظر إلى غير الله تعالى، وأما ما يتعلّق
بتجمل أبي عبد الله الحسين عليه السلام فهو الآخر مفردة دُعائيّة، كما هو
واضح، فقولُه: «إلهي صبراً على قضائك»^(١)، دعاء محض لكلّ ذي عينين.

ثم يُنبّه السيّد الأستاذ إلى حقيقة ارتباط الإخلاص بالحبّ وارتباط الحبّ
بالمعرفة، فالإخلاص وليد الحبّ، فلا إخلاص لمن لا حُبَّ له. ومن خلال ذلك
يُعزّز لنا قاعدة: إنّ مراتب الإخلاص عائدة إلى مراتب الحبّ؛ يقول: «فالمراتب
الدانية تُؤدّ حُبّاً دانياً، والعكس بالعكس، وأما الحبّ فهو الآخر وليد أمرٍ آخر
أصلاً ومراتب، وهو المعرفة، فمن عرف الله تعالى أحبّ الله، ومن أحبّه أخلص
له، وعليه فمن كان فاقداً للإخلاص في عباداته، فذلك كاشفٌ إنّي عن فقدِهِ
الحبّ لله تعالى، ومن فقدَ الحبّ لله تعالى، فذلك كاشفٌ إنّي عن فقدِهِ لمعرفة الله
تعالى»، ثمّ ينتهي إلى الأسّ في هذه المعادلة الثلاثية، حيث يقول: «مما يعني أنّ
الأسّ في كلّ هذه المعادلة هو معرفة الله تعالى، كما أنّ هذا الترتب الطولي بين
المعرفة والحبّ والإخلاص هو ترتبٌ ذاتي، وسُنّةٌ إلهيّة، ومسلك قرآنيّ مُنسجمٌ
تمام الانسجام مع فطرة الإنسان».

ثمّ يتطرّق الكتاب إلى: أنّ الإخلاص له حقيقةٌ كامنةٌ وهي نفس النية،
فالنية: هي الصورة الباطنيّة للعمل، بل هي القيمة الحقيقيّة للعمل، أمّا صورة

(١) ينابيع المودّة لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، تحقيق: سيد
علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ج ٣ ص ٨٢.

العمل الظاهرية فقيمتها مُستمدّة من قيمة العمل ومن صورته الباطنية، وهي النية. والإخلاص في النية له مراتب ثلاث: إخلاص العوام، وإخلاص الخواص، وإخلاص خاصّة الخاصّة، وهو الخلاص من رؤية نفس الإخلاص، وقد بيّن السيد الأستاذ هذه المعاني الدقيقة مع الأمثلة والتأصيل الروائي لها. وبعد هذه الرحلة يتوجّه السيد الأستاذ إلى الخريطة الداخلية والبناء الداخلي للدعاء، مبيّناً شروط الدعاء، وموضّحاً لحقيقة الخشوع وصوره، ومحدّراً من حالات التخشُّع النفاقي.

فيُسمّى شروط قبول الدعاء بأركان استجابة الدعاء، وهي خمسة:

الركن الأوّل: معرفة الله تعالى.

الركن الثاني: الانقطاع عمّا سواه.

الركن الثالث: حسن الظنّ بالله تعالى والرضا بما يكون.

الركن الرابع: التذلُّ والخضوع لله تعالى.

الركن الخامس: اقتران الدعاء بالعمل.

ثمّ يُلفت النظر إلى: أنّ هذه البطانة الداخلية للدعاء تحتاج إلى صورة وأسلوب خاصّ، حيث يقول: «لم يُترك أداء الدعاء كيفما اتفق، وإن كان ذلك الأمر جائزاً في نفسه، وإنّما وضع الشارع المقدّس لمساته وأسلوبه الخاصّ بغية ضمان أكبر قدر ممكن من حظوظ الاستجابة، فللدعاء مفاتيح وأسرار تُوجب قبوله وتُحقّق مقاصده، فإذا ما أحرزنا القدر المتيقّن من ذلك نكون قد اقتربنا من الهدف».

وهذا الأسلوب ينقسم إلى مستويين، هما: أسلوب البدء والعرض الصوري

الشكلي، وأسلوب العرض التصديقي والمعنوي.

ويسوق الكتاب نماذج عديدة لكلّ أسلوب، ولم تقتصر على الأدعية الروائية

وإنما كانت هنالك مساحة جيّدة للأدعية القرآنيّة بالأُسْلُوبَيْنِ معاً.
 وأمّا حقيقة الخشوع فهي: «أن يُقبَلَ العبدُ بقلبه كلُّه على ربِّه»، أو هي:
 «تذلُّ القلوب لعَلَامِ الغيوب» وله علامات أربع تنمُّ عنه، استفادها السيّد
 الأستاذ من كلمة عطرة لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وهي: «مراقبة الله في
 السرِّ والعلانية، وركوب الجميل، والتفكّر ليوم القيامة، والمناجاة لله»^(١).

ثمَّ ينطلق لبيان صور الخشوع قرآنيّاً، وهي صورة خشوع القلوب، وصورة
 خشوع الأبصار، وصورة خشوع الأصوات، وصورة خشوع الوجوه، مبيّناً: أن
 خشوع الأبصار والأصوات والوجوه إنّما هو خشوع اضطراريّ أو جبليّ لا خيار
 للعبد فيه، ولا يُؤجّر عليه، ولكنّها صور تُنبّهنا على أهميّة الوصول إلى الخشوع
 الاختياري، فالمطلوب منّا ابتداءً هو الخشوع القلبي، فهو الخشوع الحقيقي.

وأما التخشّع النفاقي الذي ورد النهي عنه، فهو على حدّ تعبير رسول الله
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ زَادَ خَشُوعَ الْجَسَدِ عَلَى مَا فِي الْقَلْبِ فَهُوَ خَشُوعُ نِفَاقٍ»^(٢)،
 وعليه فلا بدّ من الموافقة بين الظاهر والباطن، فإنّ الخشوع الظاهري إذا لم يكن
 منشؤه القلب فهو من الشيطان.

وساق السيّد الأستاذ لطيفة للسيّد المسيح عليه السلام في إحدى مواجهاته
 العنيفة مع أصحاب التنسُّك الزائف والخشوع النفاقي، بقوله عليه السلام لهم:
 يا أبناء الأفاعي، لستم أولاد أبيكم إبراهيم، وإنّما أنتم أبناء الشيطان.
 وبعد هذه الجولة تفتح موضوعة الدعاء في كتاب الدعاء على مكانة الدعاء

(١) تحف العقول عن آل الرسول (صلى الله عليه وآله)، للشيخ ابن شعبة الحرّاني، تحقيق علي
 أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة، الطبعة الثانية،
 ١٤٠٤هـ: ص ٢٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٧، ص ١٦٤، الحديث: ١٨٨.

عند أهل البيت عليهم السلام، فبيّن لنا السيد الأستاذ حقيقة تاريخية، وهي حاجة أهل البيت عليهم السلام للدعاء، وإبطال دعوى عدم لجوئهم عليهم السلام للدعاء في موضع الحاجة إليه، مُبيّناً في إحدى إشراقاتهِ: أنّ أهل البيت عليهم السلام كان شعارهم الدعاء، ورأس ما لهم البكاء، لا انقطاع لهم عن المقصود، ولا سبيل لدوام الوصل عندهم سوى مُناجاتهِ، فهم اختصّوا بذلك، فكان لهم ما لم يكن لسواهم، تمخّضوا بالعبودية بعدما علموا بأنّ الدعاء لُبُّها ومُحُّها وأصلها وفرعها.

إذن فهناك حاجة حقيقية وماسّة عندهم عليهم السلام للدعاء، وليس الأمر مُنحصراً بالجانب التربوي، وهنا يتعرّض السيد الأستاذ إلى بيان هذه الحقيقة، من خلال أمرين، خلاصتهما:

الأول: إنّ الإنسان يتحرّك فطرياً باتجاه كماله، ومادام وجوده فقرياً وممكناً فإنّ حاجته لا تقضي أبداً، وهاتان القاعدتان لا يُستثنى منهما أحد البتّة.

الثاني: إنّ الحاجة للدعاء لا تنحصر بجلب نفع أو بدفع ضررٍ أو بسدّ نقصٍ، وإنّما هنالك أمر في غاية الأهمية وهو أداء شكر المنعم، ولأريب بأنّ أهل البيت عليهم السلام هم أولى الناس بذلك، أعني أداء شكر المنعم، لأنّهم عليهم السلام هم أكثر الناس تلقياً للنعم الإلهية.

ولذا ينتهي إلى حقيقة خفية، وهي: أنّ أهل البيت عليهم السلام هم أمسّ الناس حاجةً للدعاء؛ لأنّ الحاجة للدعاء تتناسب طردياً مع حجم النعم المُسبغة على العبد، وهم بالقطع واليقين كانوا أكثر فئة أنعم الله تعالى عليها بالنعم العظيمة، فضلاً عن أنّهم عليهم السلام كانوا أشدّ الناس ابتلاءً، والحاجة للدعاء هي الأخرى تتناسب طردياً مع شدّة الابتلاء.

وهنا ينبّه السيد الأستاذ إلى لطيفة تؤكد عمق حاجة أهل البيت عليهم

السلام للدعاء، حيث يقول: «لعلّ تأكيداتهم عليهم السلام وحثّهم على الشموليّة والتعميم في الدعاء يستبطن طلباً منهم للدعاء لهم، حيث شمولهم بذلك من باب أولى، فهم عليهم السلام أولى الناس بأنفس المؤمنين، ولا يخفى بأنّ طلبهم من الدعاء لهم أمر حسن ولا بأس فيه، بل هو الخير كلّ حيث فيه أداء الداعي لحقوقهم علينا، وتعبير عن خلوص المودّة لهم عليهم السلام، وهذا الطلب من أتباعهم للدعاء لهم وقعّ منهم مباشرة، ثمّ يسوق روايات في هذا المجال.

وبعد ذلك يؤكّد السيّد الأستاذ فائدة الدعاء لأهل البيت^(١) عموماً، وفائدة الدعاء للإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام خصوصاً، ففي ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فإنّ الإمام المهدي عليه السلام حيّ يُرزق، وهذا يعني تحقّق جدوائيّة الدعاء له عليه السلام من باب أولى، بعدما ثبت لنا صحّة ذلك وأهمّيته بالنسبة لبقية أهل البيت عليهم السلام.

ثمّ يُشير إلى خصوصيّات أُخرى ينبغي تحصيلها من قبل الداعي، أو يُرجى حصولها وهو يدعو للإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام، منها: أنّنا بأمسّ الحاجة للدعاء له، وذلك لأنّنا بحاجة إلى ترجمة كوننا من أعوانه وأتباعه وأنصاره، وهذه الترجمة من أجل مصاديقها الدعاء له عليه السلام، لاسيّما وهو إمام زماننا وقائد مسيرتنا، ومنها: أنّ الدعاء له من السبل التي تُؤهل الداعي له أن يكون من أنصاره وأعوانه، فإنّ الإمام عليه السلام إنّما ينتخب أنصاره ممّن يؤمن بقضيّته وأهدافه الإلهيّة، ولا ريب بأنّ الداعي له بالحفظ والفرج والنصرة يكون أولى بذلك، ومنها: أنّ الدعاء له يعني التعرّض للتزوّد بكمال جديد يكون

(١) المراد بأهل البيت خصوص النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمّة الاثني عشر عليهم السلام في مدرسة أهل البيت بمعنيّة السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

الإمام عليه السلام واسطةً في فيضه، وبالذعاء له يكون للداعي قصب السبق في تحصيل التكامل، فيكون المردود للداعي والكمال له.

ثم يفتح علينا الكتاب بإشراق جديد يوصلنا بقائد مسيرتنا: «أيُّ لطفٍ يُحيط بك وأنت تدنو من خطي مولاك، وأيُّ قربٍ تحسُّه وهو ينظر لخطاك، لك الأرض بما رحبت، فخذ من فيضه ما يئتم مسعاك، وقبّل عتبة بابهِ؛ فهو الحقُّ ما شخصت عيناك».

وبعد هذه الجولة يُعمق السيّد الأستاذ البحث في خريطة وبطانة الذعاء، مُفصّلاً في أسباب استجابة الذعاء، فيتعرّض إلى: أن تتجسّد في صورة الداعي الباطنية حقيقة الطلب والحاجة والعوز، وضرورة التوجّه بالفقرية المطلقة للغني المطلق، وضرورة الاعتقاد الراسخ بأن الله تعالى لا يُخيّب داعيه، وضرورة عدم اليأس من رَوْحِ الله عند تأخير استجابة الذعاء، وإذا كان هنالك يأس فلا بدّ أن يكون ممّا في أيدي الناس، وقد ورد في الحديث القدسي: «لأقطعنَّ أملَ كلِّ مؤمِّلٍ غيري باليأس»^١.

وهنا يُشير السيّد الأستاذ إلى: «أنّ هذا الأمر ليس يسيرَ الفهم والتقبُّل؛ فالإنسان اعتاد على الأمور الحسية، وهو يجد أنّ الآخرين يقضون له حوائجَهُ بصورة مباشرة، والإنسان مجبول على التصديق بما هو حسّي ومرئي، وأمّا ما يتعلّق بالله تعالى فهو لا يُنكر وجوده، ولكنّ هذا الوجود يُؤتى به للبركة لا لأصل الفعل، كما هو الحال بالنسبة للقرآن الكريم في نظر الكثير من عامّة الناس، فإنّهم يتذكّرونه في المآتم وأيام شهر رمضان... إنّ الصحيح والحقّ الصراح الذي ما عداه هو الضلال المبين، هو أنّه لا مؤثّر في الوجود غير الله سبحانه وتعالى، وما عدا ذلك فهو اعتقاد مُفضٍ للشرك، والعياذ بالله تعالى».

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٦ ح ٧.

ثم يُنبّه السيّد الأستاذ إلى سرّ تفشّي اليأس، حيث يقول: «لعلّ من أسرار تفشّي اليأس إلى قلوب بعض الناس استعجالهم في طلب قضاء حوائجهم، وهذا ما نهى عنه رسول الله صلّى الله عليه وآله حيث يقول: لا يزال الناس بخير ما لم يستعجلوا. قيل: يا رسول الله صلى الله عليك وكيف يستعجلون؟ قال: يقولون: دعونا فلم يستجب لنا»^(١).

وبعد هذه الرحلة يتوجّه الكتاب إلى بيان صور استجابة الدعاء، وهي: تحقّق المطلوب كما هو، وتحقّق المطلوب بصورة أُخرى، وتحقّق أمر لم يكن مقصوداً للداعي، وتحقّق أمر معنويّ، وتحقّق أمرٌ أُخرويّ، وتحقّق الاستجابة بتعاضد الابتلاء، وتحقّق الاستجابة بعدم وقوع المحذور في القابل.

ثمّ يستعرض السيّد الأستاذ نماذج لاستجابة الدعاء، مع الإشارة إلى الدعوات الضالّة التي لا يُستجاب لها، والسرّ في ذلك هو تقاطعها مع السنن الكونيّة والتشريعيّة الإلهيّة، فتكون هذه الأدعية مجرّد لغو، فهي: ﴿كَسْرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا...﴾ (النور: ٣٩)، بل هي أشبه ما تكون بالمكء والتصديّة، فلا تعدل شيئاً في الميزان الإلهي، من قبيل الدعاء بما لا يكون، أي: بما هو خارج عن السنن الكونيّة أو الشرعيّة، غفلةً منه أو تغافلاً، ومن قبيل: الدعوة لمظلمة وقعت عليه قد أوقع مثلها على غيره، وأيضاً الدعوة بقطع رحم، والدعوة المجرّدة من العمل.

وقد اقتضى البحث بعد هذه الجولة أن يتعرّض السيّد الأستاذ للذنوب التي تجبّ الدعاء، فيُعرّف بمعنى الذنب، ثمّ يتعرّض إلى مسألة في غاية الأهميّة، وهي: بيان الذنب في فلسفة الكمالات الإلهيّة.

(١) ميزان الحكمة، للشيخ محمّد الريشهري، دار الحديث، قم، ١٤١٦ هـ: ج ٢، ص ٨٨١،

وأما الذنوب التي تحجب الدعاء، التي وردت الإشارة إلى مفهومها في دعاء كميل المروي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «وأعوذ بك من الذنوب التي تحبس الدعاء»، فمنها: سوء النية، وخبث السريرة، والنفاق مع الإخوان، وترك التصديق بالإجابة، والفائدة من نكتة الإلحاح، وتأخير الصلوات المفروضات حتى تذهب أوقاتها، وترك التقرب إلى الله عزّ وجلّ بالبرّ والصدقة، واستعمال البداء والفحش في القول، مستفيداً ذلك من رواية عن الإمام زين العابدين عليه السلام.

وهنا يُنبّه السيّد الأستاذ إلى أنّ الفهم الفقاهتي - والعرفي بالتبع - قد أعطى للذنب حدوداً ضيقة، دون أن يُبرّز للمكلفين فلسفة لزوم رسوم العبودية، ولم يُؤسس لهم رُقياً في الفهم، فإنّ العتب الملاصق لترك الأمر الندي وفعل المكروه أشدّ على النفس من العقوبة، فالعقوبة تكون بعيداً عن المولى والمثول أمامه، وأما العتب، لاسيّما الشديد منه، فإنّه يكون من قبل المولى وأمامه، ولذلك يرى أرباب المعارف الإلهية: أنّ العقوبة أهون عليهم من العتب المولوي، فإقصار النظر على جواز الترك وجواز الفعل، وغيص الطرف عن تبعات ذلك، إنّما هو إغراء بالانطفاء، وتفريط بالكمالات، بل وتعويد مُقدّماتٍ لفعل المعصية، والاستخفاف بمولوية المولى.

وأما الذنب فإنّ ملمحه الأوّل في فلسفة الكمالات الإلهية هو عدم الثبات، فالإنسان مطلقاً إمّا في ارتفاع أو في انحدار؛ هي فلسفة خلت أبجديتها من التوقّف على كمال ما. فالمقيم للصلاة في حالة ارتقاء دائمة، والتارك لها في حالة انحدار دائمة، وإن كان معذوراً في الترك، وهذه الصفة لا تقتصر على الأمر الواجب فعلاً والمحرم تركاً في صورة الإيجاب، ولا في العكس سلباً، وإنّما تشمل كلّ تفصيلات الشريعة، فتدخل المستحبات والمكروهات معاً، بل لا يبعد دخول

المباحات أيضاً، فإنّ المباحات لا تُمثّل صورة عبثية، وإنّما هي حلقة في سلم التكامل.

وبعد ذلك ينتقل بنا السيّد الأستاذ إلى مسألة حسّاسة، تتعلّق بعلاقة قانون العلية بالدعاء، فيستعرض إشكالية الصراع بين الإرادة الإلهية وقانون العلية، ويُجيب عنها بأربعة وجوه، محتتماً هذا البحث بقضية غامضة جداً وهي علاقة الدعاء بالبداء.

إنّ هذا البحث (علاقة قانون العلية بالدعاء) حاول من خلاله السيّد الأستاذ أن يُقعد أرضية الدعاء، ويطرّحه بصورة حسابية رياضية، أو قل بطريقة هندسية رياضية، فللدعاء نظام دقيق جداً، وهذا الدعاء لا يتقاطع مع نظام العلية والمعلوم، بل هو يتوافق معه تماماً، فلا منافاة بين قانون العلية الحتمي والدعاء المُفْضي للتغيير.

مشيراً إلى أنّ التغيير التابع للدعاء هو مفردة من مفردات قانون العلية، بمعنى: أنّ الله تعالى قد جعل لكلّ معلولٍ علّةً حقيقيةً، والدعاء علّة في التغيير، والتغيير معلولٌ للدعاء، فلا معنى لتصوّر الإشكال؛ لأنّه ساقط من رأس، وعليه فقانون العلية هو الحاكم في عالم الحسّ بأسره، ومفاد الدعاء مُندرج ضمن ذلك النظام، حيث جعلت من فقراته توقُّف تغيير الحال على الدعاء، وهذا المعنى مُنسجم تماماً مع قوله تعالى: ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة: ١٨٦) فالقضية هنا شرطية محضة، فإجابة الدعوة مُسببةٌ لسبب حقيقيّ وهو تحقّق التوجّه بالدعاء له تعالى.

أضف لذلك: أنّ نظام العلية نظام كليّ لا يختلف ولا يتخلف أبداً، وأنّ الدعاء طريق معرفيٌّ يُبصر الداعي بموارد تطبيق ذلك النظام، وهنا تدور رحي العوامل المعرفية للدعاء، حيث الاستجابة تكون بواسطة التعريف بموارد

التغيير التي لم تكن معلومة للداعي.

ثم يتطرق السيد الأستاذ إلى حقيقة عظيمة جدية بالاهتمام، وهي أن النظام الحاكم في هذا العالم ليس مقتصرًا على نظام العلية والمعلولية، وإلا سيلزم منه الموافقة لمقولة اليهود التي قررها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (المائدة: ٦٤) حيث كانوا يرون أن الله تعالى غير قادر على إجراء تغيير في العالم بعد خلقه إياه، فالعالم يقود نفسه!

وقد ردّ القرآن الكريم على هذه العقيدة الفاسدة في الآية أعلاه، بقوله: ﴿...عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (المائدة: ٦٤).

يقول السيد الأستاذ: «كيف تكون يده مغلولة ويده كل شيء؟ وكيف يعجز عن شيء وهو القائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (الحج: ١٤)؟ وهو القائل أيضاً: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (فاطر: ٢)؟».

من هنا ينتهي (دام ظلّه) إلى: «أن الاعتقاد بالحكمة المطلقة لقانون العلية لا يُبقي للإعجاز الحقيقي مجالاً، ولا للدعاء معنى، كما أنه يُغلق الباب تماماً بوجه البداء، بل إنه تصرّح بمقولة اليهود المتقدمة، وتلويح بالجبر».

وأما علاقة الدعاء بالبداء، فيرى السيد الأستاذ أن أعظم نقض يرد على النافين لمقولة البداء هو الدعاء نفسه، فمن فهم حقيقة الدعاء يكون ملتزماً بالبداء، ومن لم يلتزم بالبداء فإنه لم يفهم الأمرين معاً، فالذي تعترضه شبهة في تصوير البداء فإنها ستعترضه شكلاً ومضموناً في تصوير حقيقة الدعاء، وقوله

تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩) جارٍ في الأمرين معاً بلا فاصلة ولا تفصيل.

وهنا يفرض البحث العلمي عليه التطرّق إلى حقيقة البداء وجدوائيته، وهذا ما قام به (دام ظلّه) لرفع شبهة قد تعترض القارئ.

فإنّ القول بالبداء، هو تعبير صريح وصحيح عن سلطان الله تعالى في خلقه، فالالتزام بعدم المكنة هو عود لإشكالية اليهود.

كما أنّ البداء طريق لتوطيد العلاقة بالله تعالى والانقطاع له، وهذا هو مؤدّى الدعاء، بل إنّ القول بالبداء يكون حصناً منيعاً من الوقوع والانزلاق في الانحرافات الخطيرة، فإدام هنالك أمر لفعلي، وقولي صلة به، فإنّه داع كبير لمتابعة الإجمال العقلي القطعي في وجوب الطاعة، والتفصيل النقلي بنحو لا نرجو فيه غير تحقّق العبوديّة ونيل الرضا.

فضلاً عن أنّ من لوازم عدم القول بالبداء: نزوح العبد إلى دهاليز اليأس والقنوط من حلول الرحمة به وتبدّل الأحوال، ويكون يأسه من ذلك ﴿...كَمَا يَيْسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ (المتحنة: ١٣)، وهذا يُناقض الوجدان والفترة الحاكمين بتعلّق القلب بأمل العفو والمغفرة وحلول الرحمة.

وبهذا يقتحم السيّد الأستاذ مقولة البداء التي تناولها الكثير من باب التعبّد وليس من باب التحليل، ليسجّل لنا (دام ظلّه) تلك العلاقة الوطيدة بين البداء والدعاء، فهما - بحسب تعبيره - وجهان لعملة واحدة، وطريقان لإثبات شيء واحد، وهو مشيئته سبحانه وقدرته وسلطانه وحاكميته في التصرف في الأمور بحسب ما تقتضيه حكمته، وعندئذٍ سيّضح قول الصادقين عليهما السلام: «ما عبّد الله عزّ وجلّ بشيء مثل البداء»^(١)، و«ما عظّم الله عزّ وجلّ بمثل البداء»^(١)،

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤٦، الحديث: ١.

٤٣٦ قراءات في المنظومة المعرفية للسيّد كمال الحيدري - ج ٤

وللملازمة والصنويّة نقول: ما عبّد الله عزّ وجلّ بشيء مثل الدعاء، وما عبّظ الله عزّ وجلّ بمثل الدعاء.

ثمّ يَحْتَمُّ السيّد الأستاذ بحثه الدّعائي بجولة عمليّة في أهميّة بعض الأمكنة وبعض الأزمنة للدعاء، مؤكّداً أهميّة الدعاء بالمأثور، وكان ختام المسك بأدعية تفيض بالرحمة.

أهمّ مزايا الكتاب

١. التحرّك المنهجي الموضوعي، حيث تجد بين فصول الكتاب طوليةً وتناسقاً وتناسباً.

٢. عدم الاستغراق في الغيبيّات، فهو ليس كتاب حكايات، وإنّما هو عرض منهجيّ، سلك فيه طريقة فريدة جدّاً، كانت قريبة جدّاً من حتمية الرياضيات، فهو عندما سجّل عوامل الاستجابة للدعاء وموانع الاستجابة، عرض ذلك بطريقة رياضيّة هندسيّة، فمن أجاد قراءة خريطتها غنم، ومن أخطأ فيها حُرْم، وفي ذلك تدليل واضح على كون الأسرار الغيبيّة ليست منفلته - كما يتصوّر البعض - وإنّما هي خاضعة لنظام دقيق جدّاً.

٣. وبلحاظ نكته عدم الاستغراق في الغيبيّات في الصناعة الدعائيّة، كان لابدّ من حفظ الأجواء المعنويّة وتنشيط الذاكرة بمساحات تجلياتيّة، وهذا ما حضر بقوة في المقاطع الرقيقة التي أسماها بالإشراقات، فبعد كلّ رحلة منهجيّة تنظيميّة تستلنا روح الكتاب المتمثّلة بإشراقاته لتُعيدنا إلى ضفاف الحضرة الإلهيّة ونحن معبّؤون بذاكرة معلوماتيّة منتظمة في قالب معنويّ.

٤. التأكيد المفهومي والمصداقي على الأدعية القرآنيّة، حيث ساق السيّد

(١) المصدر نفسه: ج ١، ص ١٤٦، في ذيل الحديث الأول.

الأستاذ أدعية قرآنية كثيرة، ولشدة ارتباطه بالقرآن فقد نظم لنا الآداب الدعائية فيما يتعلق بالقرآن نفسه، فابتدأ بالدعاء قبل تلاوة القرآن، ثم بالدعاء أثناء تلاوة القرآن، ثم بالدعاء عند الانتهاء من تلاوة القرآن، وهذا النظم قد استفاده السيد الأستاذ من كلمات العترة الطاهرة عليهم السلام.

٥. التأكيد على الارتباط العضوي بين الإخلاص والحبّ والمعرفة، فالمعرفة تولّد حبّاً، والحبّ يولّد إخلاصاً، فمن لا معرفة له بالله تعالى، فلا حظّ له في الحبّ ولا في الإخلاص، وبحسب المعرفة يكون الحبّ ويكون الإخلاص.

٦. اهتمامه الخاصّ بالبسملة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وعلاقتها بالدعاء، فالبسملة مفردة دعائية تكفي في تحصيل الكمال، وتحقيق المراد، وبحسب تعبيره: «البسملة ثقافة قرآنية».

٧. اهتمامه بالجانب التطبيقي من خلال عرض الأدعية المأثورة وبيان أهمّ النكات فيها.

٨. مناقشته لأهمّ الإشكاليات التي تعترض جدوائية الدعاء، ورفع اللبس الواقع جرّاء سوء الفهم لمقولة «البداء».

٩. تأكيدات كثيرة على أهمّية اعتماد الأدعية المأثورة بصفقتها محرزة للكمال المطلوب.

١٠. وأخيراً طريقة العرض الجامعة بين الجانب العلمي والجانب المعنوي، فهو كتاب يستجيب له العقل والقلب معاً.

قراءة في كتاب التوبة ؛ حقيقتها وشروطها وآثارها

بقلم

الدكتور حميد مجيد هدّو*

- العراق -

* مجلّة الموسم، موسوعة فصلية تصدرها أكاديميّة الكوفة، العدد الخاصّ (٧٧-٧٨)

بساحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ص ٦٣٩.

التوبة هي الرجوع الاختياري عن السيئة إلى الطاعة والعبودية، وهي أول مقامات الدّين ورأس مال السالكين ومفتاح استقامة السائلين، ومطلع التقرب إلى رب العالمين ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وللتوبة فضيلة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وقد ورد الحث عليها من الله تعالى في كتابه المجيد في مواضع كثيرة بلغت ٨٧ موضعاً (تابّ ومشتقّاتها) في آيات متعدّدة وسور مختلفة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أهمّية التوبة في الإسلام. ولذلك ورد في الحديث المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «إِنَّ اللَّهَ أَشَدُّ فَرَحًا بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَاحِلَتَهُ وَزَادَهُ فِي لَيْلَةٍ ظُلْمًا فَوَجَدَهَا، فَاللَّهُ أَشَدُّ فَرَحًا بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ بِرَاحِلَتِهِ حِينَ وَجَدَهَا»^(١).

و«التائب من الذنب كمن لا ذنب له، والمقيم على الذنب وهو مستغفر منه كالمستهزئ»^(٢).

فالنفس قبل اقتراف الآثام والخروج عن طاعة الله هي خالية نقيّة من كلّ رسم ونقش لا توجد فيها الكمالات الروحيّة، ولكن بعدما تجرّح سيئة تحصل في القلب ظلمة وسواد، وكلّما ازدادت المعاصي تضاعف ذلك إلى أن يغشى الظلام والسواد القلب كلّه فينطفئ نور الفطرة ويبلغ مرتبة الشقاء الأبدي. ففي كلّ قلب نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب زاد السواد حتّى يغطّي البياض، فإذا تغطّي البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً^(٣).

(١) أصول الكافي للكليني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت: ج ٢ ص ٤٣٥، ح ٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٤٣٥ ح ١٠.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٢٧٣ كتاب الإيذان والكفر، باب الذنوب، ح ٢٠.

والتوبة تختصّ بنشأة الدنيا دون الآخرة، وهي لا تتحقّق إلاّ في ظرف الاختيار وهي الحياة الدنياء، أمّا في ما لا اختيار للعبد في انتخاب كلّ من طريقي الصلاح والصلاح والسعادة والشقاوة فلا مسرح للتوبة فيه، فتوبة العبد لا تُقبل في الآخرة. وتوبة العبد الفقير المحتاج إلى عفو ربّه تعالى وعنايته عزّ وجلّ رجوعه إلى ربّه بالعبوديّة والمسكنة، أمّا بالتوفيق والإعانة فهي توبة الله سبحانه على عبده المتقدّمة على توبة العبد. وكذلك الرجوع إلى الله تعالى يحتاج إلى قبوله بمغفرة الذنوب وتطهيره من القذارات وألوان البُعد؛ وهذه هي التوبة الثانية من الله سبحانه المتأخّرة عن توبة العبد إلى ربّه كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٧).

فيستخلص السيّد الحيدري إلى أنّ توبة العبد محفوفة بتوبتين من الربّ تعالى، حيث إنّه يرجع تعالى إلى العبد بالتوفيق وإفاضة رحمة الهداية وهي التوبة الأولى منه، فيهندي العبد إلى الاستغفار وهو توبته فيرجع تعالى إليه بقبول توبته وغفران ذنوبه وهي التوبة الثانية منه تعالى.

ويستطرد سماحة السيّد الحيدري في تفصيل هذا المبحث فيعقد فصلاً مستقلاً عن قبول التوبة من الله لعبده ويعدها فضلاً منه تعالى؛ لقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ وهنا يقبل الله التوبة لعباده لكن لا على أنّ غيره أن يوجب عليه شيئاً أو يكلفه بتكليف. وقد تقدّمت بعض الآيات في هذا المبحث تؤكد أنّ الله يحبّ التوّابين ويحثّ عباده على التوبة، قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ (النور: ٣١)، فالله تعالى وعد عباده أن يقبل توبة التائب منهم وهو لا يُخلف الميعاد. فهذا معنى وجوب قبول التوبة على الله في ما يجب، وهو أيضاً معنى وجوب كلّ ما يجب على الله من الفعل. فالله

سبحانه غير مجبور في قبول التوبة، بل له الملك من غير استثناء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. فله أن يقبل ما يقبل من التوبة على ما وعد ويرد ما يرد منها، بعد أن يعزز المؤلف كلامه بآيات من القرآن الكريم.

وينتقل المؤلف الفاضل إلى موضوع الحكمة من تشريع التوبة الذي هو التخلص من هلاك الذنب وبوار المعصية لكونها وسيلة الفلاح ومقدمة الفوز بالسعادة كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، ففي توبة العبد حفظ لروح الرجاء من الانخساد والركود، فالإنسان لا يستقيم سيره الحيوي إلا بالخوف والرجاء المتعادلين حتى يندفع عما يضره وينجذب إلى ما ينفعه، ولولا ذلك لهلك واستولى عليه اليأس والإحباط فيقودانه إلى التماهي في غيّه والتواصل في معاصيه.

أركان التوبة وشروطها

ينقل السيد الحيدري من كتاب نهج البلاغة بعض المعاني التي تشمل الاستغفار الذي هو درجة العليين.

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «الاستغفار اسمٌ واقعٌ على ستة معانٍ: أولها: الندم على ما مضى.

والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً.

والثالث: أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أملس ليس عليك تبعه.

والرابع: أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها.

والخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتؤدّيه بالأحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد.

والسادس: أن تُذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك

تقول: «أستغفر الله»^(١).

يشتمل هذا الحديث على ركنين من أركان التوبة هما الندامة والعزم على ترك العودة، وعلى شرطين مهمين للقبول هما: إرجاع جميع حقوق المخلوقين لأهلها وردّ حقوق الخالق سبحانه وتعالى، وأمّا الأمران الأخيران فهما من شروط كمال التوبة، أي إنّ التوبة لا تتحقّق ولا تُقبل من دونهما.

ثمّ يواصل السيّد الحيدري تقسيماته لأركان التوبة التي هي الإقلاع عن الذنب، ويعتبر في تحقّقها ثلاثة أمور:

١. ترك الفعل في الحال.

٢. الندم على الماضي من الأفعال.

٣. العزم على الترك في الاستقبال.

ثمّ يبدأ ببسط الحديث في هذه النقاط الثلاث مستدلّاً بالقرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام ثمّ العلماء الذين بحثوا موضوع التوبة في كتبهم.

وبعد أن يُشبع هذا الموضوع بحثاً ودراسةً ينتقل السيّد الحيدري إلى موضوع الذنوب التي تجب عنها التوبة فيعرض للكبائر والصغائر وأحكامهما من خلال آيات القرآن الكريم، ثمّ يعرض للتمييز بينهما، وما جاء في شأنهما في الأحاديث النبويّة الشريفة وأحاديث أهل البيت الأطهار عليهم السلام، وحُكم مَنْ يصرّ على ارتكاب الكبائر.

وفي الأخير ينتقل المؤلّف إلى أقسام التائبين من عباد الله فيقسّمهم إلى أربعة أقسام، ومَنْ أراد التوسّع فليرجع إلى الصفحات ٧٧ - ٨١ من الكتاب، وبعد

(١) نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهرسه العلميّة: الدكتور صبحي الصالح، من منشورات دار الهجرة، قم: رقم ٤١٧ ص ٥٤٩.

ذلك يعرض لموضوع مراتب التوبة والتوابين ويتساءل هل لهم درجة واحدة أم درجات متعددة؟ وبناءً على ذلك فثلاث مراتب تحدّد التوبة وتضع التائبين فيها، ولكلّ مرتبة حدود وضوابط وأحكام يفصلها سماحة السيّد الحيدري في كتابه المذكور الذي ضمّ ٩٢ صفحة.

عرض موجز لحلقات سلسلة الأخلاق التعليمية

١. أخلاقنا
٢. إصلاح النفس
٣. الصدق
٤. روحانية العبادات
٥. أخلاقيات الحجّ والزيارة
٦. أخلاقيات الشعائر الحسينية
٧. أخلاقيات السلوك إلى الله

بقلم

الدكتور طلال الحسن

- العراق -

مقدمة

في هذه السلسلة المتميّزة بعنوانها (سلسلة الأخلاق التعليميّة) ومعنوياتها يستعرض السيد الأستاذ (دام ظلّه) بحوثاً في حلقاتٍ سبع، وهي:

الحلقة الأولى: أخلاقنا.

الحلقة الثانية: إصلاح النفس.

الحلقة الثالثة: الصدق (رؤى في مفهومه ومجالاته ومعطياته).

الحلقة الرابعة: روحانيّة العبادات.

الحلقة الخامسة: أخلاقيّات الحجّ والزيارة.

الحلقة السادسة: أخلاقيّات الشعائر الحسينيّة.

الحلقة السابعة: أخلاقيّات السلوك إلى الله (وحدة المقصد والرحلة إليه).

وقد صدر منها الحلقات الأربع الأولى، والعمل جارٍ على إنجاز الحلقتين الخامسة والسادسة، وصولاً إلى الحلقة الأخيرة منها، وهي حلقات تحاول بيان الأخلاق والسلوكيّات التي عليها الإنسان، والتي تنقسم إلى فرديّة واجتماعيّة من جهة، وإلى ظاهريّة وباطنيّة من جهة أخرى، فالفرديّة والاجتماعيّة، والظاهر والباطن، سقوف مشتركة في تفاصيل هذه الدراسة، ولذلك حاولت هذه السلسلة أن تعتق نفسها من الاستغراق في الجانب النظري، فهي محاولة تمسّ الواقع ولكنها لا تتنكّر للمثاليّة، إلّا أنّها بمجسّاتها الوجدانيّة نأت بنفسها عن المثاليّة الصوريّة التي جعلت الأخلاق العمليّة طائراً غريباً لا عسّ له في قلوبنا ولا صدى له في عقولنا، إنّها محاولة جادة تتحرّك وتُصوّب بوصلة القلب باتجاه حلم الأنبياء في صناعة باطن الإنسان وتسويته حقّاناً، أو كما أُريد لها أن تكون

في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود: ١١٢).

ولأنها أخلاق واقعية فكان لابد لها من أن تكون تعليمية، والمراد من التعليمية هو أنها كتبت بطريقة منهجية، فكل درس يشتمل على أهداف خاصة، و متن تفصيلي تنعكس فيه تلك الأهداف، ثم عرض خلاصة الدرس مع أسئلة تذكيرية، وأما الواقعية فتعني الانطلاق مما هو موجود في عمق الإنسان، فالبحث ليس نظرياً، وإن كان يبدو بظاهره كذلك، إلا أنه في واقعه استطاع أن ينتقل إلى محطات عملانية بها يرتقي المستجيب لها، كما روعي جانب الواقعية لتكون الكلمات والمضامين في تماس مباشر مع الحياة المعنوية للإنسان وتفصيلها.

وقد جمعت هذه السلسلة الأخلاقية بين المنهجية العلمية في العرض، والعمق في الفهم والتطبيق، والوضوح وحسن البيان؛ إيماناً بضرورة إفشاء الجانب التعليمي المنسجم مع إلزامية التفقه في الدين، عقيدةً وشريعةً وتفسيراً وحديثاً وأخلاقاً وعرفاناً، لتكتمل المنظومة الإسلامية في ذاكرة كل مكلف.

الدكتور طلال الحسن

الحلقة الأولى: أخلاقنا

اشتملت هذه الحلقة على ستة عشر درساً، منظّمة بنحوٍ طويّ، فلا ينبغي التقديم والتأخير في مطالعتها، فإنّ نظمها قد لوحظ فيه عمليّة التدرج في التلقّي، سواء في بحوثها النظرية أو العملية.

ملخص الحلقة

تشكّل الحلقة الأولى من سلسلة الأخلاق التعليميّة والواقعيّة محطةً تأسيسيةً في أغلب دروسها وبحوثها، فهي تشكّل نظاماً أساسياً في بناء الحلقات القادمة، وخالصة دروس هذه الحلقة هي:

- اجتماع جميع الأنبياء عليهم السلام على: كلمة التوحيد ومكارم الأخلاق، والخلق العظيم هو مكارم الأخلاق عملاً، وهو التوحيد عقيدة، بل لو تجلّى التوحيد عملاً لكان أخلاقاً، ولو صعّدت الأخلاق إلى السماء لكانت توحيداً، ولذلك فإنّ من أهم أسرار التركيز القرآني على الأخلاق: حفظ الدعوة الإلهية للتوحيد.
- إنّ طلبة العلوم الدينيّة أولى الناس برعاية الأخلاق الإلهية، فإذا وقع الشرّ منهم وأصبحوا فريسة لحبّ الدنيا وإغواء الشيطان فإنّ الدين إلى زوال، فهم أشبه بالملح، وإذا فسّد الملح فسد كلّ شيء، ولذلك فإنهم ما لم يكونوا متزوّدين بالأخلاق الفرديّة لن يمكنهم غرس الأخلاق الاجتماعيّة في الناس، وفاقد الشيء لا يُعطيه، ومن أهم أسباب انعدام تأثير موعظة بعض الطلبة: كونهم لا يعيشون واقعيّة الأخلاق الفرديّة.
- إنّ التوبة وإن كانت نصوحاً لا تمحو الآثار الوضعية للمعاصي السابقة،

- وإنما لا بدّ من إدامة العمل الصالح الموجب لزوال آثار لتلك الذنوب.
- من الحقائق العظيمة: أنّ ما يبطنه الإنسان من علم وأخلاق وسلوك سيتجلّى له في سكرات الموت، وسيتجسّد له في مواقف القيامة، ولذلك فإنّ الإنسان الحقيقي إنّما يكون بصلاح باطنه.
- إنّ الأخلاق هي أرضية البناء القرآني، ولذلك صار القرآن دستوراً أخلاقياً، ولذلك جعلها القرآن هي الواجهة العملية للدين، كما جعلها ضماناً للنجاة في الآخرة، وهذه الدستورية القرآنية للأخلاق تنطلق من إستراتيجيته الثابتة وهي الدعوة للتوحيد، ولذلك فإنّ من أهم الأبعاد النظرية للأخلاق في القرآن: قيامها على أصل التوحيد، بالإضافة إلى اعتماد المفاهيم المدركة، وملاءمة المفاهيم للفطرة والطباع البشرية.
- كلّ أمة ذات أخلاق كريمة هي أمة موحّدة عملياً وإن كانت كافرة نظرياً، فالأخلاق هي الواقع العملي للإيمان بالله تعالى ورسوله والدار الآخرة.
- الاستقامة لا تعرف غير منطق الحبّ، ومع الحبّ يغيب وهم الخصومة، فلا معنى للنزاع والصراع مع حاكمية الأخلاق الحميمة في نفوس البشر، فإنّ الأخلاق تأسر القلوب وتذلّلها.
- من امتيازات بيانات الروايات للأخلاق اعتماد الواقعية في بيان المفاهيم الأخلاقية، وإعطاء الثقة للمخاطب وزرع الأمل في التغيير، ولذلك فإنّ الاتجاه التطبيقي لها يمثل إستراتيجية عامّة تتأكّد في الأخلاق، ولعلّ من أسرار التركيز الروائي على الأخلاق: إعطاء رسالة للإنسان من أنّ ما يُحقّقه من إنجازات لا يُلاحظ في الميزان الإلهي إذا كان خالياً من الأخلاق.
- البعد الإيجابي لعقلنة الأخلاق هو حفظها من غائلة الإفراط والتفريط، والهدف من العلوم الحقّة هو التخلّق بها، فالعلوم لم تُوجد للجدل والمراء،

وإنما للعمل بما هو صحّ منها.

- الأخلاق فضائل يُراد منها تزكية النفوس من الرذائل، وأمّا العرفان فيُراد به الوصول إلى الله تعالى ومعرفة، فالأخلاق سلوك ظاهريّ نتعايش به مع أنفسنا ومع الناس، والعرفان سلوك مع الله، أو قل: بأنّ الأخلاق هي أشبه بالترجمة العمليّة للشريعة، وأمّا العرفان فإنّه أشبه بالترجمة العمليّة للعقيدة، ولذلك صارت الأخلاق مقدّمة أساسيّة للوصول إلى العرفان.
- التغيير في الأخلاق يختلف فيه الناس شدّةً وضعفًا، والتغيّر والتحوّل في الأخلاق بحسب المصالح تغلب عليه الحالة النفاقيّة في التغيّر السلوكي.
- التغيّر والتحوّل في الأخلاق بالمعنى القيمي تبعاً للزمان، لا يعني الخروج من الحقّ إلى الباطل، وإنّما تجديد العمل بالحقّ في ظرفه المناسب له.
- الأخلاق الإلهيّة هي عين الصفات الثابتة لله تعالى، ولكونها إطلاقيّة فأخلاقه كذلك، والاتصاف بأخلاق الله هو الانتفاء له سبحانه في القول والعمل، فهو اتصاف بحقيقة الخُلُق الإلهي لا مجرد دعوى الانتساب والارتباط، وبعبارة موجزة: التخلّق بأخلاق الله يكمن في متابعة ما أمر به، والانتفاء عمّا نهى عنه.
- الإنسان الكامل لا يعني شخصاً بعينه، وإنّما هو مقام معرفيّ ومعنويّ، خلاصته السير في الصفات الإلهيّة والتخلّق بها، فالعلاقة بين الإنسان الكامل وبين أخلاق الله تعالى وصفاته هو التخلّق بأخلاق الله ظاهراً وباطناً.
- جميع الأشياء لا تُطلب لذاتها، باستثناء السعادة فإنّها تُطلب لذاتها، والسعادة الحقيقيّة هي السعادة الأخرويّة، ولذلك فإنّه من الضروري أن يكون الإنسان من أبناء الآخرة لا من أبناء الدنيا.
- شروط السعادة الحقيقيّة: الدوام والخلود، وعدم التعرّض للشقاء والألم

- ولو لطرفة عين واحدة، وملازمة الشعور بالطمأنينة والسلام.
- الهدف الباطني من وراء الصيام هو الوصول إلى إحياء ليلة القدر، والهدف من إحياء ليلة القدر هو طلب التوفيق للوقوف في عرفة.
- للضيافة العامة (الصوم) هدف أساسي هو التقوى، وللضيافة الخاصة (الحج) هدف أساسي هو التوحيد، وللضيافة الأخص (طلب العلم) هدف أساسي هو معرفة الله تعالى، ومنه يتضح: أن الضيافة الإلهية الأخص هي ضيافة خاصة بطلبة العلوم الدينية.
- جميع القوى الكامنة في الإنسان تعبر عن استعداداته الأولية، وهذه الاستعدادات ليست نظرية وإنما هي حقيقة واقعية يعيشها كل إنسان.
- أسباب الاستسلام للنكوص والتراجع المعنوي هي: ضعف الثقة بالنفس، وضعف الثقة بالله تعالى، والانخداع بوسوسة الشيطان. ولا شيء أخطر من قتل الاستعداد بالمعاصي، فهي محرقة حقيقية لمطلق الاستعدادات، كما أنّها لا تورث غير المعيشة الضنك.
- قيل بأن مسالك تهذيب الأخلاق ثلاثة، هي: تهذيب الأخلاق بالغايات الدنيوية الصالحة، وبالغايات الأخروية، وبالحب الإلهي، ولكن الصحيح هو وجود مسلك رابع، وهو العلم.
- الحب طريق أمثل للخلاص من أخطر الأمراض المعنوية، ولذلك فإنّ الدين هو الحب الذي أصله وحقيقته هو حب الله تعالى، فإنّ هذا الحب الإلهي وحده يجعل الإنسان مستغرقاً في واقعية التوحيد العملي أو الأفعالي، ولذلك فإنّ هذا الحب يُخرج الإنسان من عبادة العبيد إلى عبادة الأحرار.
- كلّ يوم لا نندم فيه على ما فات منا من توهم وزيف وقصور، ولا تكتوي

- قلوبنا بلوعة الماضي المتدني فنحن في تسفل، ولا بد لنا من المضي إلى مقام (أحسن تقويم)؛ فهو مقام الخلافة الإلهية الذي يقتضيه استعدادنا.
- سيمر على الإنسان موقف تصعقه الدهشة وهو يعاين ما أودعه الله تعالى فيه من قوى وإمكانات مادية ومعنوية واستقامة باطنية في أول نشأته.
 - التقوى من ثمار الطهارة القلبية، فمن كان قلبه ملوثاً بالذنوب والخطايا والشبهات لن يجد الطريق للتقوى قبل الخلاص من براثن تلك المعاصي.
 - التعصب للعقوبة في غير حقوق الله تعالى ما هو إلا من بقايا حب الدنيا، وليس من العدل أن تُعاقب المسيء على كل صغيرة وكبيرة، فذلك من سوء الأدب ونزوع ملكة البخل والشح القابعة في النفس.
 - الاقتداء سلاح ذو حدين، فهناك قدوة صالحة وهناك قدوة غير صالحة، والشقي من حرم نفع ما أوتي من العقل والتجربة.
 - المثل الأعلى أساس لبناء المحتوى الداخلي للإنسان، فيحدد له خطوطه البيانية في توجهاته وحركاته وسكناته، وبعبارة أخرى: هو الذي يصنع له حاضره ومستقبله؛ لأنه يملك قوة التأثير بنحو يمكنه من توجيه رؤى الإنسان وتحييد إرادته باتجاه رؤى وإرادة القدوة.
 - للقدوة السلبية بعدان خطيران، هما: بُعد الفقد، وبُعد الكسب، وهذان البعدان يشكّلان الخسران المبين للمقتدي ولو بعد حين.
 - المعصوم وحده من يصح الاقتداء بفعله لمجرد صدوره منه، من دون الحاجة للنظر في واقعية فعله؛ ولكن مع ملاحظة زمان الفعل وظروفه.
 - الفضيلة تُطلب ولو من غير أهلها، كما أنّ الحكمة تؤخذ ولو من أفواه المجانين، وكما أنّ الحكمة ضالة المؤمن فالفضيلة كذلك.
 - لا بد من العمل برقابة الاقتداء بقسميها: الرقابية بلحاظ المقتدي،

والرقابية بلحاظ القدوة.

وبعد الانتهاء من هذا الموجز نشير إلى ما يقدمه السيد الأستاذ (دام ظلّه)

من توصيات:

التوصيات

وهنا نحتاج إلى نوّكّد عدّة أمور تساعدنا في عملية التغيير والرقبيّ في السلم الأخلاقي، وهي أمور لا تختصّ بفئة دون أخرى، فهي خطاب تتوجّه به للجميع، لاسيّما الذين يجدون في أنفسهم توجّهاً ورغبة حقيقية للتغيّر والتحوّل نحو الأفضل، وهذه الأمور نطرحها على شكل توصيات، وهي:

١. إنَّ أيّ تغيير مطلوب لا بدّ أن تنطلق شرارته من داخل أنفسنا، فليس من الصحيح في التنظير القرآني في الأخلاق أن نطلب التغيّر فينا بواسطة الآخرين، بعبارة أخرى: لا تنتظر من الآخرين أن ينجزوا لك أعمالك، قم بها بنفسك، فذلك سبيل التغيير الواقعي في نفسك؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).
٢. إنَّ أيّ تغيير مطلوب لا بدّ أن نطلق فيه انطلاقة علمية، وهذا ما دعانا لعرض المطالب الأخلاقية بطريقة تعليمية، فإذا وجد الإنسان رغبة جامحة في نفسه للتغيير، وحاول الانطلاق من نقطة التغيير في نفسه، ولكنه صار يتحرّك بصورة ارتجالية مشوبة بالعفوية والجهل فإنّه يكون قد ساهم إلى حدّ كبير في وأد رغبته الجامحة في التغيير؛ لأنّه لا يجد أثراً واضحاً لممارساته، وسيصاب بالإحباط واليأس، ولا ينجو من ذلك إلا ما ندر، فلا يصلح أن يكون قاعدةً أو منطاً للتغيير، وأدنى ما يُطلب من المرء في العلم والتعليم هو حصول التفقّه في الدين بالقدر الذي يقيه من الوقوع في المشكلات الشرعية.

٣. لا بدّ من إدامة المراقبة للنفس، فالمراقبة عمل وقائيّ عظيم، والوقاية خير من العلاج، فإذا ما أغفل الإنسان دور المراقبة (الحفظ والصيانة) فإنّه سيكون في مهبّ الريح، فربما تعصف به زوبعة من زوابع الدنيا في العصيان والتمرد، فتلقي به في أدنى مراتب الإصلاح والسير، ونحن نعلم جيّداً بأنّ البناء صعب جدّاً، ولكنّ الهدم سهل يسير، فهذه الورقة التي نقرأ فيها هذه السطور من السهل جدّاً إحراقها، ولكن كم من الصعوبة نواجه في صناعتها وفي تحويلها إلى ورقة مفيدة في كتاب؟ ولذلك علينا الالتزام بالمراقبة بالقدر المستطاع، وبقدر مراقبتنا نكون قد حفظنا ما توفّرنا عليه من كمال.

٤. إنّ ما نقرأه من سير الأنبياء والأئمّة والأولياء والصالحين والعلماء الأبرار، هو كثيرٌ، وفي سيرهم معانٍ عظيمة ومواعظ جمّة جليّة، ولكنّ هذا الكمّ الكبير لا فائدة فيه من دون الاقتداء به، فالمطلوب الحقيقي في متابعة سير الصالحين هو الاقتداء بها لا مجرد تحصيل المعلومات، وإذا ما اقتصر دور المتابعة على تحصيل المعلومات فإننا لا نجني من قراءتنا سوى قسوة القلب، وطريق الاتّعاظ بتركة الماضين هو واحد من الخطوط العريضة في النظريّة الأخلاقيّة القرآنيّة، ومن أهمّ الوسائل في تحقيق التغيير؛ قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحجّ: ٤٦).

٥. لا بدّ من المداومة على العمل الصالح؛ ففي ذلك ثمرتان كبيرتان، الأولى تتمثّل بحفظ ما حزنناه من كمال، والثانية تتمثّل بالخلاص من تبعات الماضي، فهذه التبعات لا تزيلها التوبة وإن كانت نصوحاً، وإنّما بالعمل الصالح المقابل لتلك الأعمال السيئة التي تركت آثارها السيئة

على النفس وانطبعت على القلب، ويلاحظ في المداومة القدرة والإمكان، فلا يحمل المكلف نفسه فوق طاقتها لكي لا تنطفئ فيه رغبة التغيير، وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغَلُوا فِيهِ بَرْقًا، وَلَا تُكْرَهُوا عِبَادَةَ اللَّهِ إِلَى عِبَادِ اللَّهِ، فَتَكُونُوا كَالرَّاكِبِ الْمُنْبِتِ الَّذِي لَا سَفْرًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى»^(١).

٦. في صورة تخلف الآثار الإيجابية عن الظهور في النفس، لا ينبغي اليأس من ذلك، وعلينا أن نفهم بصورة جادة بأن نفس أداء الأعمال الصالحة هو تغيير واقعي نعيشه ونتحسسه، فلا تطلب بعده شيئاً قد يُوهمك ويجعلك تدور في دوامة الإحباط واليأس، فإذا نزغ الشيطان في نفسك من عدم الجدوى في ما تقوم به، وأن التغيير أمر محال عليك، فأجبه بقوة بأنك تعيش التغيير من خلال أدائك لنفس الأعمال الصالحة، ولو لم يقع في نفسك ذلك التغيير المطلوب لما جاءك الشيطان ليوسوس لك ويطلب منك الكف عن الأعمال الصالحة، فوسوسته لك دليل واضح على أنه يعاني من لوعة الهزيمة أمامك، فلا تمنحه فرصة الإيحاء في نفسك مرة أخرى؛ قال تعالى: ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الزخرف: ٦٢)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الأنعام: ١٤٢)، فإذا ما ألقيت بوسوسته خلف ظهرك تكون قد انتصرت عليه مرتين، والثانية عليه أشد من الأولى، لأنك بتركك لوسوسته تكون قد اتخذته عدوًّا لك وليس ناصحاً ومرشداً؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (فاطر: ٦)، وينبغي أن يُعلم بأن الإصغاء لوسوسة

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٢ ص ٨٦ ح ١، (باب: الاقتصاد في العبادة).

الشیطان - والعیاذ بالله تعالی - هو تعبير آخر عن الخضوع والطاعة له، فالحذر الحذر من ذلك؛ قال تعالی: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یس: ٦٠).

٧. لا بد من إدامة التوبة، فلا ينبغي التوهم بانقطاع الحاجة إليها، فتلك من وسوسة الشيطان أيضاً، ولذلك جاء في الأذكار المستحبة بعد كل فريضة من الصلوات أن تقول سبعين مرة: «أستغفر الله ربي وتوب إليه»، فإنه ذكر جليل، وورد جميل، ومن التوبة اتهام النفس بالتقصير، فإياك أن ترى لنفسك شأناً وشأواً تتناول به على الناس. ومن التوبة: الكف عن التمني، فالأمانى بضاعة الحمقى، كما جاء في الخبر^(١)، وأيضاً هي كما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في وصيته الخالدة لولده الإمام الحسن عليه السلام: «وإياك وأتكالك على المنى؛ فإنها بضائع الموقى»^(٢).

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق: ج ٤ ص ٣٨٤ ح ٥٨٣٤.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي: ج ٣ ص ٥٢ رقم (٣١)، تعليق الشيخ محمد عبده.

الحلقة الثانية: إصلاح النفس

المقدمة

في هذه الحلقة من سلسلة الأخلاق التعليمية يتناول السيد الأستاذ (دام ظلّه) موضوعاً مصيرياً يرتبط بثمرة التفكر بحركة الإنسان التكوينية في (من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟)، حيث تستدعي من كلّ إنسان عاقل عامل أن يعمل للخلاص من جميع مواطن الجهالات والظلم للنفس، ومن أهمّ موارد الخلاص: العمل الدؤوب على تزكية النفس من أدران الماضي، وانتشالها من متاهات الحاضر، وعتقها من حالات اغتصاب المستقبل بالأمان الكاذبة.

إنّ الأخلاق التعليمية والواقعية هي تجربة حيوية تنطلق من النفس الإنسانية، فتقرأ ما فيها من ركام ماضوي ورغبة جامحة في الخلاص، وذلك بالاستعانة بالكمالات الموجودة في داخل كلّ إنسان، فلا يخلو إنسان البتة من كمال ما، وعلى هذا الكمال يكون رهان الأخلاق الواقعية في رحلة التغيير، وهي رحلة استكشافية تحاول أن تمتدّ مجسّاتها إلى أعماق النفس، ولا تخشى الظلمة وإن كانت مفرطة، ولا تُخدع بالإشراقات السريعة وإن كانت كثيرة؛ لأنّها تريد أن تحقّق لنفسها موضوعها المحوري، وهو الواقعية؛ الواقعية التي تؤمن بقاعدة (قليل يقوّر خير من كثير يفرو)، وتؤمن بقاعدة (طريق الألف ميل يبدأ بخطوة)، وبالقاعدة العرفية (عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة)، لأنّ هذه القواعد الميدانية هي الأكثر تماساً مع الواقع، والأكثر دافعية للانطلاق من الواقع إلى المثل العليا، وقد قيل من قبل: إنّ أفلاطون قد رفع الفلسفة من الأرض إلى

السماء، فصارت لغته مثاليّة وأهدافه مثاليّة ونتائجه مثاليّة، في حين أنّ تلميذه أرسطو أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، فصارت لغته وأهدافه ونتائجه واقعيّة، وبهذه الواقعيّة تمكّن أرسطو من ردع تمحّلات السفسطائيّين، بعد أن منحتهم مثاليّة أفلاطون مساحات عريضة للحركة والانتشار، وما يريد السيد الأستاذ (دام ظلّه) تحقيقه في الأخلاق الواقعيّة هو حصول الطفرة الأرسطيّة، ولكن في مجال الأخلاق، فنزلها من مثاليّتها وسماويّتها إلى أرض الواقع، فنحن وإن كنا سماويّين بانتمائنا وثقافتنا إلاّ أنّنا نريد أن نحيا على الأرض، فإذا ما ذهبنا إلى السماء فواقعيّتها ستلزمنا بأن نكون سماويّين.

إنّ سماويّة الأرض تخلق حالة من الاضطراب الشديد، بل هي حالة نفاقيّة مهذبّة، ونحن لا نريد أن نكون كذلك، فعندما نجوع نريد أن نأكل، وعندما نعطش نريد أن نشرب، وعندما نتعب نريد أن نستريح، وأكلنا وشربنا واستراحتنا ليست نقصاً فينا، كما تتوهّمها أو ما تقتضيها المثاليّة وفلسفات سماويّة، وإنّما هي الواقعيّة التي نعيشها ولا يسعنا الفرار منها، ولا نريد أن نفرّ منها، وإنّما نريد أن لا نغادر إنسانيتنا، فنفكّر بأداة التفكير، ونحسّ بأدوات الحسّ، فلا نريد أن نجني على الفكر بالحسّ، ولا على الحسّ بالفكر، فلكلّ واقعيّته، ولكلّ مقتضياته، ولعلّ الكثير من الذين يُوهموننا بأنهم مثاليّون وسماويّون هم الأكثر استغراقاً في عالم المادّة، فخدعوا أنفسهم بكلمات وخيالات سرايبيّة، بل هي: ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ (النور: ٣٩)، فالواقعيّة العملائيّة التي توازن بين لغة الأرض ولغة السماء، هي محور حركة هذه السلسلة الدراسيّة في الأخلاق الواقعيّة التعليميّة، إنّها محوريّة اليقظة والدهشة من عوالم الغفلة التي طالما أكلت وشربت فينا ونحن نظنّ بأننا سماويّون! ومحصّنون!! ولكنّ الواقع يقول بأننا مغيبون!

ملخص الحلقة ونتائجها

تشتمل هذه الحلقة الثانية من (سلسلة الأخلاق التعليمية) على خمسة عشر درساً، تناولت في معظمها محاور تتعلق بتهديب النفس، وهي على رغم حلتها الواقعية، في التصوير والتقريب والتمثيل، إلا أنها اشتملت أيضاً على مطالب عميقة ودقيقة، ولذلك فهي بحاجة إلى تدبر وتأمل ومطالعة لأكثر من مرة، وهذا العمق والدقة - ضمن حدود ما - لم يكونا مقصودين بقدر ما هما واقع حال لم يمكن التنصل عنهما؛ لأن طبيعة هذه الأبحاث تفرض نوعاً خاصاً من العرض، ولعل في ذلك مصلحة يدركها جيداً أصحاب الفن.

وقد تناولت هذه الحلقة بحوثاً حول النفس والفترة الإنسانية، وضرورة إصلاح النفس، وعلاقة إصلاح النفس بالمعارف الإلهية، والمقدمات العلمية والعملية لإصلاح النفس، والوسائل والمراحل العملية لإصلاح النفس، وعرض درر نبوية في طريق إصلاح النفس، ثم تطرقت إلى بيان: التوبة وشروطها، والاستغفار وشروطه، والمشاركة والمراقبة والمحاسبة، وعناية القرآن بإصلاح النفس، وعلاقة أهل البيت عليهم السلام بإصلاح النفس، وإصلاح النفس بين الإفراط والتفريط، وعلاج مفاسد الأخلاق، والتخلص من مكائد الشيطان، وأخيراً: ذكر الموت وعلاقته بإصلاح النفس.

وملخص دروس الحلقة الثانية يكمن في النتائج التالية:

- إن التوبة شرط في إزالة الآثار السلبية للذنوب وليست علة تامة في ذلك، وأنه لا ريب بإمكانية التغيير، وإنما الكلام في مساحات التغيير، فإن مساحات التغيير مختلفة من شخص لآخر، نظراً لاختلاف الاستعداد والرغبة في التغيير، وأول خطوة في الإصلاح تكمن في الاعتراف بالخطأ والإقرار بالذنوب، وأن النفس ما لم تُصلح لا يمكن

لها أن تفتح على العلوم الغيبية، وأن التركيز على العلوم الحسولية لا يعني أن نترك فرص العمل على إصلاح النفس بإصلاح السير والسلوك وتهذيب النفس بالأخلاق الكريمة.

- إن المعرفة الأولى للنفس تساعدنا كثيراً على العمل على إصلاحها، كما أن إصلاحها يعمق معرفتنا بالنفس، ومن عرف نفسه جاهدها، وعند التحقق من واقعية النفس المستغرقة في الفقر، سنفهم واقعية أن الله تعالى هو الغني وحده، وأن من الواقعية والتعليمية التي نقصدها: أن يحصل للإنسان توجه حقيقي نحو معرفة نفسه، وأن الحياة نعمة عظيمة لمن صلحت نفسه، وأما من خبثت نفسه وتشوهت فطرته فهو كشخص محموم لا يتذوق شيئاً إلاً وغلبته مرارة فمه.
- إن التفقه في الدين لا يعني الاقتصار على الأحكام الشرعية، المسماة اصطلاحاً بفروع الدين، وإنما يشتمل الدين على جميع مفردات المنظومة الإسلامية، من فكر وعقيدة وشريعة وأخلاق وسلوك، وأن التفقه في الدين هو السبيل الذي يُحقق مقداراً عالياً من الاتزان المعرفي.
- إن التوبة تحتاج إلى تواضع مسبق يقرّ من خلاله الإنسان بذنبه، فالتوبة لا تقع من المتكبر، فالكبر حجاب مانع من الهداية والإذعان للحق سبحانه، ولا سبيل للخلاص منه إلاً بالتواضع، الذي به تفتح أبواب هداية وخير ورحمة.
- إن وسائل إصلاح النفس تبتني على أصل لا بدّ من تحقيقه في رتبة سابقة، وهو الرغبة الصادقة في الإصلاح والتغيير، وإن وسائل إصلاح النفس هي: المكاشفة والمواجهة مع النفس، والمعاهدة والالتزام، والمراقبة والمتابعة، والمجاهدة والمحاربة والردع، والمحاسبة والمعاقبة، وإن مراقبة الله تعالى تعني أن يجعل الإنسان ربه عليه رقيباً.

- إنَّ الجهاد الأصغر يمثل مواجهة محدودة مهما اتَّسع ظرفها، بخلاف الجهاد الأكبر فالمعركة فيه مستمرة، والخسارة فيه لا تعوَّض أبداً.
- إنَّ مراحل إصلاح النفس هي: معرفة كون النفس ليست واحدة، والإقرار والاعتراف بالذنب والتقصير، والمباشرة بالمعالجة وعدم التسويف، ورعاية بذور الأخلاق المكتسبة.
- ينبغي الأناة في تربية النفس، ومراعاة الضغوط التي تواجهها، فلا نحملها فوق طاقتها، ولا نترك الحبل على الغارب، وإنَّ الأخلاق المكتسبة سريعة الزوال، فلا بدَّ من سقي بذورها، من خلال سماع الموعدة الحسنة، والإكثار من تلاوة القرآن، والتأمل في الحياة.
- لكي نتحسَّس القرب الإلهي والبعد النفسي علينا معرفة الجهة التي نلتفت إليها في ساعات فراغنا، من كونها النفس أم الحق سبحانه، فإن جرى ذكر الله على ألسنتنا وقلوبنا فنحن في قرب من الله تعالى، وإذا لم نسارع لمراقبة النفس ومحاسبتها سنكون نهياً لأهوائها، وكلما ازداد الأُنس بالله تعالى قلَّ الأُنس بالنفس، والعكس بالعكس تماماً.
- إنَّ الاستغفار الحقيقي الموجب لرفع المراتب إلى درجة العليين هو الاستغفار المسبوق بالتوبة الخالصة النصوح، وإنَّ هنالك مرتبتين من الاستغفار تتوسَّطهما التوبة، الأولى هي الواقع كمقدمة تمهيدية للاستغفار عن مطلق الذنوب، والثانية هي ما قصده الإمام علي عليه السلام في جعل الاستغفار درجة العليين.
- لا خلاص من الآثار الوضعية للذنب إلا بالعمل؛ فلا يكفي استغفار وتوبة، ثمَّ الحذر من الإملاء والاستدراج، فهو طريق مستتبع للهلاك المبين؛ لأنَّ المستدرج لا يلتفت لنفسه، فيظنُّ نفسه على خير وهو في تيه.

- من شروط التوبة: الندم والحسرة على ما وقع، والعزم على الترك، وردّ الحقوق والمظالم، ولا بدّ من المسارعة في التوبة لكي لا تقع في التسويف، وإنّه بحسب فلسفة الأخلاق التعليمية لا بدّ أن يسعى المذنب الطالب للتغيير إلى التواجد في البيئة الطاهرة والبحث عن النموذج الصالح.
- إنّ الدنيا سوق كبير، ربح فيها قوم، وخسر آخرون، وبضائعنا فيه هي: الطاعات والمعاصي.
- مقامات المرابطة أربعة: المشاركة، والمراقبة، والمحاسبة، والمعاتبة.
- إنّ الإفراط والتفريط دائرتان تكتنهان الانحراف والفساد، وغالباً ما يجتمع مع الإفراط تعصّب وتجاوز خطير على الطرف المقابل، ومَن أفرط في شيءٍ منحه خصائص ليست فيه، ومَن فرط سلبه خصائصه.
- إنّ العمل الصالح ليس منحصرّاً بالعبادات المخصوصة، ولا بالأعمال الخيريّة، وإنّما كلّ عمل نافع في المجتمع هو عمل صالح، فالمعلّم في تعليمه يقوم بعمل صالح عظيم، وهكذا الطبيب والمربيّ والعامل والفلاح.
- الإنسان بوجوده النوعي خائف من الموت، ويمتلك رؤية ضبايئة عنه، وإنّ هنالك تصوّراً خاطئاً عن الموت هو أنّه أمرٌ عديميّ، مع أنّ العدم لا شيء، ومع أنّه من المقرّر في المعارف العليا أنّ الموت استكمالٌ وجوديّ، وليس انعداماً أو زوالاً، وأنّه نهايةٌ للعالم لا للحياة نفسها، والحياة هي أوسع من ذلك بكثير، بل إنّ الموت وسيلةٌ لإعمار الحياة بالإيمان والعمل الصالح، والفارّون منه هم فارّون من الإيمان والعمل الصالح، بل هو من أعظم وسائل الإصلاح للمؤمن وغيره؛ لأنّ الموت حقيقة حتمية.
- إنّ الحراك المادّي، والتفكير المادّي، في عالم المادّة - عالم التزاحم - يخلق توهماً عندنا بالأنس بعالم الكثرة، والوحشة من عالم الوحدة.

التوصيات

- أولاً: في تهذيب النفس من أدرانها توصيات كثيرة، قد أوردتها علماء وحكماء وعرفاء، منها: التقليل من خمسة أشياء لا إعدامها، وهي:
١. الاختلاط مع الناس، حيث يُكتفى منه بقدر الحاجة، ومع الاختيار لا ينبغي وقوع الاختلاط والصحبة إلا مع الصّالحين الناصحين، وبقدر المستطاع أن تعمل على ترك من عداهم، فإنّ الاختلاط المستلزم للشبهة والحرام يكون من جملة الفسوق والعصيان.
 ٢. التمنيّ، فهو من مواعيد الشيطان الغرور، والتي هي كذب وبهتان، وجناحه طائر الخيال، وهو طائر أحلام اليقظة التي يتيه في غمراتها كثير من الشباب، فينون مستقبلهم من خلال هذا الطائر الخرافي.
 ٣. التعلّق بغير الله عزّ وجلّ، فإنّ الأنس بغير الله تعالى لازمه انعدام الأنس بالله تعالى، وبالتالي سوف يندر الإصلاح، ولا نقول بعدم التعلّق بغير الله تعالى مطلقاً، فذلك من العسير إن لم يكن من المحال، وإنّما نقول بتقليل هذه التعلّقات، فإنّها في الغالب تكون على حساب العلاقة مع الله سبحانه، وقد ورد أنّ القلب حرم الله فلا تُسكّن حرم الله غير الله.
 ٤. الشبع - لاسيّما الأكل على الأكل - يذهب الفطنة، ويُقسّي القلب، ويورث الكسل وكثرة النوم، فناسب للمهذب نفسه أن يعتمد على تقليل الطعام، وأن يأكل بقدر حاجته لا بقدر شهوته، فإنّ العاقل من يأكل من أجل أن يعيش، لا أن يعيش من أجل أن يأكل.
 ٥. المنام، فهو رديف كثرة الطعام والشراب، وكثرة النوم تورث الكسل والتقاعس، كما أنّ كثرة النوم تورث النسيان، وتميت القلب عن المطالب الحسان، بل تُمرّض الجسد، وقد قيل من قبل: إنّ البركة في الحركة.

إن هذه الأمور الخمسة من قللها فإنه سينال مقاماً رفيعاً في رحلة إصلاح النفس، وهو مقام التذكّر، ومعنى التقليل - كما نبّهنا - أنه لا يفعل منها إلا قدر الحاجة، ويترك ما زاد على ذلك، ومن الواضح أن التقليل من هذه الأمور يحتاج إلى إرادة وصبر، وجهاد أكبر.

ثانياً: التذكّر والتفكّر والتأمل في الحياة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر: ١٣)، والإنابة هي العود والرجوع لله تعالى، وبه مُدح إبراهيم الخليل؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ (هود: ٧٥)، فهو كثير العودة والرجوع لله تعالى، وهذا ما ينبغي أن يكون عليه السائر في رحلة التهذيب، والتذكّر وسيلة معنوية تساعدنا على العودة للفطرة السليمة، والتذكّر إنّما بأمر ثلاثة، هي:

١. الانتفاع بالعظة، فتتأثر نفس الإنسان بسماع الوعد والوعيد، لاسيّما وهو يقرأ أو يستمع لآيات قرآنية تناولت ذلك.

٢. استبصار العبرة، بمعنى طلب التبصّر بنور البصيرة، والسعي في تحقيق الأمور؛ طلباً للاعتبار، كالتحقيق في سعي مؤمن آل فرعون - حبيب النجار - طلباً للهداية والنجاة والسعادة، والتحقيق في نكوص بلعم بن باعورا، الذي قيل بإحرازه الاسم الأعظم، فنكص وأخلد إلى الأرض.

٣. الظفر بثمرّة الفكرة، بمعنى العمل بمقتضى العلم الحاصل بالفكر الصائب في الأعمال والأخلاق، والسعي لحصول المعارف والحقائق الكامنة في الاستعداد الفطري.

والخلاصة: لا بدّ من التذكّر عند سماع الموعدة، وأن نتفكّر في أنفسنا وفي الحياة، وكيف أنّها تسير بنا ساعة بعد ساعة إلى حتفنا، ولذلك لا بدّ من قصر الأمل بطول البقاء، فطول الأمل بذلك من الحرص، وهو لا يفضي إلى شيء،

والعبد الصالح هو من يتذكر الموت، بل يستقرب الموت، فيشغله ذلك عن الاستغراق في طلب الدنيا، وما دام متذكراً للموت ومستقرباً له فإنه لا يزال قصير الأمل، وذلك دليل على أنه قد اجتنى ثمرة الفكرة، ولا تكون هذه الحالة إلا لمن أثر جوار الله تعالى، وزهد فيها عند المخلوقين، وأحب الآخرة الهنيئة، وكره الدنيا الدنيئة، فاجتنى ثمرة الفكرة، واستبصر للعبرة، وانتفع بالعظة، واستوفى شروط مقام التذكر، فتحقق فيه.

ثالثاً: البشارة بالعتق الإلهي وسماحته، فإنه من الخطأ الفادح أن نكون متشائمين، فالتشاؤم لا يزيد صاحبه إلا ألماً وتعاسة، بخلاف ما لو كنا متفائلين، فالتفاؤل محطة انطلاق نحو وضع أفضل، ومن التشاؤم أن يستحضر الإنسان صور العذاب الأخروي ويغفل عن النعيم والرحمة، ولذلك لا بد أن نعيش التفاؤل بنيل القبول من الله تعالى والرضوان، فنحن مهما كنا سوف نُقبل على ربِّ رحيمٍ كريمٍ، يغفر الذنوب ويتجاوز عن الأخطاء، فالله تعالى هو ربُّ الكرم والجود، وقد ورد في الخبر عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في توصيف الكريم: «الكريم إذا قدر صفح، وإذا ملك سمح، وإذا سئل أنجح»^(١).

وختاماً ورد في خبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله أنها قالت: يا رسول الله! إن أدركت ليلة القدر، فما أقول؟ قال: «قولي: اللهم إتك عفو، تحب العفو فاعف عني»^(٢).

(١) عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي: ص ٥٥.

(٢) مسند أحمد: ج ٦ ص ١٧١؛ سنن ابن ماجة: ج ٢ ص ١٢٦٥ ح ٣٨٥٠؛ سنن الترمذي:

ج ٥ ص ١٩٥ ح ٣٥٨٠. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

الحلقة الثالثة : الصدق

المقدمة

الصدق سُلم الوصل والكمال، وقد اجتمعت القواعد العقلية والسيرة العقلانية والتشريعات السماوية والأعراف الاجتماعية والقوانين الدولية على أهميته وضرورته؛ فهو السبيل الذي يُختصر فيه الطرق، والضمانة في سير الحياة العملية، والضمانة في حفظ الأثر في سيرنا العلمي والعملي؛ وما من مرتبة معنوية إلا وهي منطلقة من أرضية الصدق، فلا رُقِّي معنويًا أبداً من دون حاضرة الصدق؛ بل ولا رُقِّي حقيقياً في دوائر العلم إلا بأجنحة الصدق، فالصدق مع النفس ومع الله تعالى ومع الآخرين أشرعة الحفظ من الغرق في محيط الغفلة، وما لم يكن الإنسان صادقاً مع نفسه فإنه لا يكون صادقاً مع ربه، ولا يكون صادقاً مع أخيه الإنسان.

إذن، فالصدق مفتاح حركتنا العلمية والعملية والمعنوية، وهذا ما يقتضي منا الوقوف طويلاً والتأمل كثيراً في مكان الصدق التي يعسر حصرها والتحقق بها إلا بالوقوف عليها علماً وعملاً، ونظراً لأهمية ذلك كله فقد اقتضى الأمر الوقوف بروية؛ طلباً وتحقيقاً لدقائق الأمور بعد بيان ظواهرها، وهذه هي المهمة الأولى والأساسية لهذه الحلقة الثالثة من سلسلة (الأخلاق التعليمية)، وستقع في طولها مهامٌ أخرى تتحرك باتجاه الهدف الأول.

لقد اشتملت هذه الحلقة على أربعة عشر درساً، تناول فيها السيد الأستاذ (دام ظلّه) موضوع الصدق بزواياه المختلفة، حيث تعرّض أولاً إلى بيان هوية الصدق ومكانه وموارده ومعوقاته وأزماته الحادة، ثم انتقل للبحث في جهات

الصدق (النفس، الناس، الله)، ثم البحث في ثمرات الصدق، وعلاقته بالإيمان والتغيير والمشاعر والإصلاح والنصر والمستقبل، لينتقل إلى بحث الضدّ منه، وهو الكذب وأسبابه، ثم البحث في مفتاحية الصدق للتقوى والملكوت، لينتقل بعدها إلى مقومات إصلاح النية وعلاقة ذلك بالصدق، وأهميّة الابتعاد عن مجالس الغفلة وقايةً للصدق، وعلاقة الشهامة والشجاعة والسخاء بالصدق، وكون الرضا بالقضاء تحضاً في الإيمان وترجمةً للصدق، لينتهي عند آخر محطّات الصدق المتعلقة بمعاملة الناس في ضوء (المداراة، السماحة، العفو، الدعاء).

ونظراً لأهميّة هذه الحلقة فقد ناسب التذكير بأنّها قد اشتملت على مطالب جديدة وعميقة ودقيقة، تحتاج إلى تدبّر وتأمل ومطالعة لأكثر من مرّة، كما أنّها قد سلكت طريق التمثيل والتقريب لتخفيف حدّة عمق ودقّة تلك المطالب، ليس من باب الرعاية للمكلّفين، فإنّ سياسة التفقه في الدين تقتضي الارتقاء بهم، وإنّما من باب رعاية الإستراتيجية العامّة لحلقات هذه السلسلة الأخلاقية القائمة على أساس الواقعية والتعليمية، وقد حرص السيد الأستاذ (دام ظلّه) كثيراً على تأصيل معظم بحوث دروس هذه الحلقة من العقل والقرآن الكريم والسنة الشريفة، وقد جاء سوق الآيات والروايات بطريقة اندماجية وكأَنَّ فقرات من المتن، وليست مجرد أدلّة وشواهد.

توطئة

إنّ حُسن الصدق وقُبْح الكذب من مدركات العقل العملي، ولذلك لا يحتاج الإنسان أن يبذل مؤونة كبيرة في درك هذه الحقيقة، لاسيّما وأنّ الشارع المقدّس قد أكّد كثيراً على حسن الصدق وضرورة الاتّصاف به، كما أكّد كثيراً على قبْح الكذب وضرورة اجتنابه، وإذا كان الأمر كذلك فلمَ نرى انزواء

الصدق واستشراء الكذب؟ فهل تنازل العقلاء عن عقلانيتهم؟ أم أن الشارع المقدس قد أغمض بياناته؟

الواقع أنه لم يقع تنازل أو إغماض في ذلك، وإنما لذلك أسباب أخرى، من قبيل أن الإنسان بطبعه العجول غالباً ما يخشى فوات المصالح فيكذب لحبس المصلحة المنظورة إليه، أو أنه يكذب للخلاص من عقوبة على مخالفة اقترفها، أو على تقصير في واجب، أو أنه يريد أن يتجمل بنسبة أمور حسنة لم تقع له فيكذب ويكذب، وغير ذلك من الأسباب التي تقع خلف وقوع الكذب اختياراً، وهذا ما حاولنا التعرّض له في هذه الحلقة، التي تنطلق من تأسيسات الصدق ومكانته في النية والقول والفعل، ومن لزم الصدق فارقه الكذب، فإيهما متضادان لا يجتمعان في مورد واحد، فيكون الصدق فيه طارداً للكذب.

إنّ هذا الموضوع يشكّل العمود الفقري في جميع حركات الإنسان وسكناته، أو قل بأنه يمثل واقعية كل ذلك، ولا يوجد إنسان لا يقع منه الصدق أو لا يدرك جمال ذلك، وهذا ما يعطينا مفتاحاً عملياً يعيشه كل إنسان للدخول في مكامن الصدق وموارده بغيه الوصول إلى ذلك الهدف السامي الذي يرمي إليه هذا الكتاب، وهو أن نكون صادقين في نوايانا وأقوالنا وأفعالنا، فنكون قد استحوذنا على قطب الكمال، ومركز الجمال، وروعة الجلال.

موجز الحلقة

لقد حاولنا سبر غور كلمة (الصدق) من خلال أبعاد مختلفة، قرآنية وروائية، وفلسفية وأخلاقية وعرفانية، مع لحاظ الطولية في أبحاث ودروس هذه الحلقة بالنسبة للحلقتين السابقتين (أخلاقنا)، و (إصلاح النفس)، فلم تكن منفردة بهدفها، ولكنها امتازت بتائجها وتنوع عناوينها، وتقصي جذورها في القرآن والسنة، فكانت رحلة علمية، موضوعية وتحقيقية، منتجة وموفقة.

إنّ التجذير القرآني والروائي لمطالب هذه الحلقة اقتضى منّا التحليل العلمي والموضوعي في معظم النصوص المساقاة، وقد اعتمدنا طريقة لطيفة في نظم النصوص والتنسيق بينها، فبدت وكأنها نصّ واحد، أو فقرات مترابطة تحت فقرة واحدة، فجمعنا فيها بين الجانبين، العلمي والفني.

وقد لاحظنا أنّ هنالك فراغات كبيرة في البحوث الأخلاقيّة، فضلاً عن كون البحوث الأخلاقيّة المصنّفة قد أخذت في الغالب الطابع السردى والوعظي، فكانت تمارس نوعاً من الوصاية الصارخة على عقل وقلب القارئ، وهذا ما جعل القارئ الراصد الناقد غير مستفيد منها، بل يجعله متنقراً، فلم تول أهميةً لشخصيّة القارئ، وكأنّ القارئ لا يجيد غير القراءة والكتابة، فلم تمنحه فرصة للاستكشاف، ولا فرصة للتأمل والتحليل، بل لم تعلّمه شيئاً من ذلك، ولذلك حرصت هذه الحلقات على عدم الوقوع في فخّ استدراج القارئ وتدجينه، وإنّما اعتمدت على شخصيّة القارئ وقدرته على الرصد والنقد والتحليل، وبالرغم من كون الطابع العامّ لدروس هذه الحلقات كان تعليمياً مدرسياً، إلّا أنّها في عناوينها ومضامينها تجاوزت المرحلة التعليميّة المباشرة إلى المرحلة الاستكشافيّة، فصار القارئ يتوقّع معنا ونحن نبحت في فقرة معيّنة، ما سنبحثه في الفقرة اللاحقة، ويرتّب نتائج أوليّة، ليكتشف بعدها مقدار تحليله وصحّة استكشافه، وهذا يجعلنا نطمئنّ إلى جدوائيّة هذه الحلقات والدروس، فهي دروس في إطارها الفكري، ومضامينها الحيويّة، وأسلوبها الفني، تمارس دوراً حوارياً متقناً، وتبتعد كثيراً عن الطريقة التعبويّة والتدجينيّة، فالإنسان السوي ليس حقل تجارب لنقوم بتعبئته، وإنّما هو إنسان عاقل وحرّ وراصد وناقد، فلا بدّ من محاورته، وهذا ما حاولنا تحقيقه في هذه الحلقة خصوصاً؛ لاسيّما وأنّ مفردة (الصدق) لا تتحمّل غير ذلك.

هذا، ويمكن عرض مطالب هذه الحلقة بشكل موجز عن طريق بيان

النتائج وبعض التوصيات، فكانت كالتالي:

- البحث في هويّة الصدق هو أوّل مفاتيح مكّامنه، ولا تكفي المطابقة بين الظاهر والباطن (اللسان والقلب) لتحقيق الصدق، وإنّما بموافقته للحقّ.
- دواعي الصدق فطريّة وعقليّة وشرعيّة، وحفظ البناء الاجتماعي من الضياع والفساد منوط بواقعيّة الصدق.
- للصدق حيثّيات مختلفة، نحو: حيثيّة (الفطرة والوراثة والكسب)، وحيثيّة (النّيّة والقول والفعل)، وحيثيّة (ظرفيّة المخاطب والزمان والمكان)، وحيثيّة (المداراة والمداهنة)، وحيثيّة (النفوس، الله، المجتمع).
- من علامات الصدق: الاستقرار النفسي، ونبذ سياسة التبرير، واعتماد سياسة تذليل الصعاب، والتغاضي عن أخطاء الآخرين ما لم تكن خطيرة، حيث يلزم مواجهتها ومعالجتها.
- الكذب لا ينتمي إلى حضارة الإنسان؛ لأنّها حضارة صدق وبناء، وإنّما هو صفة شيطانيّة غزت قلبه.
- الصدق وثيقة الإنسان السويّ، وهويّته الحقيقيّة، وبه تكون إنسانيّته.
- عدم الوقوف على مكّامن الصدق يعني التيه والضياع والانكسار المعنوي.
- مَنْ قصد وجه الله وحده فنيّته عامرة بالإخلاص الذاتي والفعلي، ومن قصد كما لا عامّاً أو خاصّاً فإنّه يمتلك إخلاصاً غيريّاً وانفعاليّاً.
- إخلاص النّيّة على قدر كبير من الصعوبة؛ لتفشيّ النفعيّة في المجتمع.
- الكذبة الأولى خطوة في طريق النفاق، والثانية ترك أثر القدمين فيه، والثالثة اتصاف جزئيّ به، وما بعدها توغّل في مستنقع النفاق.
- للباطن أولويّة وأفضليّة على الظاهر، ومَنْ كان ظاهره خيراً من باطنه

فهو ليس على خير، فذلك إمّا قصور في ساحة الإخلاص، أو رياء ونفاق.

- العاقل هو مَنْ يخرج من صراعه مع الدنيا بالربح الباقي وبأقلّ الخسائر.
- معرفة مقاصد طلب العلم أهمّ من العلم بحسب فلسفة الكمالات الإلهية.
- عدم المسارعة للتوبة مؤثّر خطير على عدم المصدقية في طلب الآخرة.
- أدعياء المقامات المعنوية هم في واقعهم قطاع طريق، وهم الكاذبون حقّاً.
- لو فُرِضت الرئاسة على شخصٍ مؤهّل لها لم يطلبها لنفسه، فإنّ تصدّيه واجب شرعيّ، لاسيّما مع الانحصار به.
- ينبغي المبادرة في إغاثة الفقير عند العلم به قبل عرض مسألته، واستدلاله ناشئ من خصلة الكبر، وعلى الفقير التحلّي بالصدق كما تحلّى بالصبر.
- ملكة الصدق تعني الكفّ عن: سوء الظن، التخيلات الفاسدة، الأمانى.
- الصدق مع النفس: الصراحة والوضوح معها، فلا خداع ولا تمويه ولا تبرير، وعندئذٍ سنقف على أرضية لمكان الصدق وأنواعه.
- أسوأ موارد انعدام الصدق مع النفس هو التحايل على الشريعة.
- من الصدق مع الله لزوم المتابعة للشريعة، وخشيته في العلن والسرّ، واستشعار وجوده بشكل دائم، ولا يكفي في ذلك مجرد التفقه.
- الفيوضات الإلهية (المعرفية والمعنوية) شرطها الأكيد هو الصدق.
- صدق الحديث بوّابة عالم الملكوت، وصدق المعاملة هو الدين نفسه.
- طلب الصدق مع عدم العمل به دليل الأُنس بالدنيا، وعدم وضوح

الرؤية.

- الأزمات التي تواجه الصدق هي: أزمة الذات وأزمة الأغيار.
- التعود على رؤية الأشياء الجميلة يفتح النفس ويجعل مزاجها معتدلاً.
- الإنسان قد تُفرض عليه ثقافة سلبية تجعله يعاني من عقدة الاضطهاد النفسي، وكتم المشاعر، لاسيما في المجتمعات ذات الطابع الديني.
- الضغوط الاجتماعية قد تفضي بالإنسان إلى خيالات فاسدة هرباً من واقعه، وللتخلص منها لا بدّ من تحرّي الفراغات التي سمحت بها.
- طائر الخيال جوال فرار، ينتقل من غصن إلى غصن، ومحاصرته وتطويعه ليس عسيراً، فإذا ما امتلأ الوقت بالعمل سيُقفل صندوق أحلام اليقظة والخيالات الفاسدة وتُقطع أجنحة طائر الخيال.
- من النتائج المتوقعة في مواجهتنا مع الأغيار: أن نخسر محبة بعضهم.
- من الثمرات الدينية للصدق: بناء الشخصية الإيمانية، وبناء وتعميق العلاقة مع الله تعالى، والثمرات العبادية.
- الثمرة العبادية للصدق قبول الأعمال، ودونه فالعبادة موبوءة بالأمراض.
- الثمرات الدنيوية للصدق: تحقيق الخير والبركة، والحسن والبهاء، وقبول التوبة، وتحصيل قوّة الحجّة، وإحراز الثقة، وحسن العاقبة.
- الصدق أساس الثقة المتبادلة بين الناس، وإكسير العلاقة وسرّ بقائها.
- الثمرة الأخروية الأهم للصدق هي معرفة الله، وما عداها أهداف دانية.
- الإيمان الإذعاني لا يستقيم مع انتفاء الصدق، والحالات النفاقية لأدعياء الإيمان دليل على انتفاء الصدق في حياتهم.
- إنّ واقعية التغيير المطلوب رهن بتحقق الصدق وبالتحرّر من التوقع الموروث؛ لأنّ التوقع غالباً ما يُورث سياسة التبرير.
- للتغيير أقسام، منها: التدريجي والدفعي، والصوري والجذري.

- مقوّمات التغيير: رغبة منبثقة من النفس، وإرادة صلبة، وتحديد نقطة الانطلاق، وتحمل المسؤولية، و واقعية سقف التغيير، والتفقه في الدين.
- ما لم نتعاطَ بجديّة مع الانسياق الموروث نحو ما أَلفناه (الماضويّة وغلبتها على تفكير الإنسان وسلوكه)، سيكون مصيرنا كمصير قريش في مواجهتها للحقّ، حيث تركوه وتمسّكوا بتراث آبائهم الذين: ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.
- التغيير ليس أمنية، أو معلومات مستفادة، أو عمل غير مسبوق بإرادة واقعية وتفقه في الدين، وإنّما اجتماع هذه الأركان الثلاثة والعمل بها.
- العلاقات الاجتماعية ليست رقمية، وإنّما وشائج قائمة على العواطف.
- مسّ المشاعر لشغاف القلب والوجدان كاشف عن تلبّسها بالصدق.
- المشاعر وقود التغيير، فإذا صدقت فرحلة التغيير ستُحقّق أهدافها.
- الإصلاح ثورة على الجهل والفساد والتخلّف عن الكمال المطلوب.
- كلّ مورد لا نصل فيه إلى الكمال المطلوب فإنّه يحتاج إلى مراجعة وإصلاح، والإصلاح: جزئيّ وكليّ، ومؤقت ودائم.
- الصدق أداة تفعيل الإصلاح، وشروط الإصلاح لا بدّ أن تكتنز واقعية الصدق، لاسيّما في الإرادة الفعلية الصلبة، والاستقلال الفكري في القرار والتنفيذ.
- التغيير قد يُوحى بالانقلاب الجذري، فهو إبدال شيءٍ بآخر، في حين أنّ الإصلاح لا يشتمل على هذا المعنى الراديكالي، وإنّما هو إصلاح لمناطق الضعف عند الإنسان.
- من شروط النصر: الثقة بالنفس وبالفضيلة المتبنّاة، وتوفير الأسباب، والصبر والثبات، والاعتقاد بالمدد الإلهي، ووجود قيادة حكيمة، وتطبيق

الشريعة.

- الإيمان طائر يغادر عشَّ القلب عند الكذب حتى يحدث الكاذب توبة.
- لا خلق سيئ ولا مفسدة أعظم من الكذب، فهو المستودع المهلك، ومن استحله هان عليه كل شيء؛ لأنه يولّد ملكة التبرير الكاذب.
- الكذب مهديّ مؤقت، وهروب إلى أماكن ضيقة المساحة وقصيرة الخطوات، وصحّ ما قيل من أن حبال الكذب قصيرة.
- الكذب بيئة تنمو فيها بذور النفاق، بل النفاق في واقعته وليد الكذب.
- الكذب خروج سافر على الفطرة السليمة وعن الإيمان أيضاً.
- الكذب الصريح حرام، ولا يكون موضوعاً للجواز، وهو غير التورية.
- من لا يشعر بقبح الكذب وضرورة نبذه فإنه فريسة شعور كاذب، وهو الأنس به، والأنس بالكذب انتكاسة عظيمة أخطر من الكذب نفسه.
- التقوى حفظ الشيء ممّا يؤذيه ويضرّه، فتكون حصناً للنفس عمّا يؤثّم.
- معاينة الحقيقة أمر ممكن تحقيقه لغير الأنبياء، وتحصيله بتقوى الله.
- أعقد موارد طرد الأغيار عن القلب هو طرد حبّ النفس، فإذا ما تجاوزنا حجاب النفس أشرقت المعارف الحقّة، وتجاوزته يكون بالصدق والتقوى.
- الصادقون وحدهم هم المؤهلون لارتداء لباس التقوى، والمتّقون هم وحدهم المؤهلون لدخول عالم الملكوت.
- الخريطة الإلهية القرآنية هي خريطة الفصل عن المعصية، والوصل بالطاعة، وبين الفصل والوصل تتجلى معاني الصدق والتقوى.
- النية: قصد الفعل امتثالاً وقربة، وقيمة العمل في المنطق الإلهي ليس في رقميته خارجاً وإنما في طبيعته، وعليها ترتب النتائج.
- النية هي أصل العمل وأساسه، والعمل فرعها، وقيمة النية بالنسبة

- للعمل نفسه هي عين قيمة الفرع بالنسبة للأصل.
- صاحب النية الصادقة صاحب القلب السليم، والقلب السليم طاهر النية.
- لا بأس بتداخل النوايا الصالحة؛ لأنّها يدعم بعضها بعضاً، وإنّما البأس في اجتماع النوايا المتعارضة.
- أفضل طرق إصلاح النية هو التعاطي بصدق مع النفس، وتعويدها على ذلك، مع المراقبة؛ لأنّها عمل وقائي لحفظ النية من الشوب.
- إنّ سبب الشتات في نية العبادة هو عدم التعرّف على واقعية: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ التي توجه القلب إلى وحدة المقصد.
- إنّ أول خطوة لتصفية النية في غير العبادات هو التركيز على جهة واحدة، وغضّ الطرف عن الجهات الأخرى، ولا بدّ من عدم اليأس من الإخفاق؛ فإنّ اليأس هو الخسارة الكبرى.
- التأمل من أشرف العبادات، والتفكير هو نفس التأمل في المقام.
- وحدة النية وحدة باطنية، وشتاتها باطني، وإصلاحها استقرار باطني.
- مجالس الغفلة هي الكينونة مع الأغيار بما لا ينفع في دين ودنيا وآخرة.
- مجالس الغفلة تطلب الأغيار، وأغيارها نفسية باطنية، وغيرية ظاهرية، ومجالس الغفلة مع الأغيار الظاهرية: ارتكاب حرام، وشبهات، وإسراف، وأما مجالس الأغيار الباطنية فتعقد مع الأهواء والأوهام والأمانى الضالّة.
- إنّ أحلام اليقظة تفرس الذاكرة ولا تُبقي معلماً فيها إلاّ وسخرته لأبطالها، ولا ينتهي افتراسها إلاّ بالقضاء المبرم على ضحيّتها.
- أهمّ أسباب الانسياق إلى مجالس الغفلة: الغفلة عن الموت، والفراغ القاتل، وبهما يكون السقوط كأنّه من شاهق.

- الخداع النفسي هو الفاعل الأساسي في تجنيد الخواطر الباطنية.
- مجالس الغفلة مقبرة العلم والعمل والفضيلة والصدق والكمال.
- من خسائر مجالس الغفلة والبطالين: الخروج من رضوان الله تعالى إلى سخطه، وإماتة القلب، ووراثة الهَمِّ، واقتراف المعاصي، والتحاسد المُهْلِك، وزرع العداوة.
- الصدق حصن وقائي من سموم مجالس الغفلة والبطالين.
- مساجد الطاعة مدارس القرب من الله تعالى، ومجالس الغفلة اندراس للفضيلة والكمال.
- مجالس العلم للحياة واليقظة، ومجالس البطالين للموت والغفلة.
- الشهامة تدلُّ على الذكاء، والجَلْد، والحرص على الأعمال العظام، وهي من أفراد علوِّ المهمة، ومن ثمراتها: إشاعة المحبَّة، وإزالة العداوة.
- الشجاعة ملكة انقياد القوة الغضبيَّة للعقل، وثبات وصمود عند المواجهة، والسعي لمواجهة الأخطاء شجاعة كبيرة.
- ليست الشجاعة غياب الخوف، وإنما التغلُّب عليه في مواقف الحياة، وهي وإن كانت جبليَّة إلاَّ أنَّها ممكنة الاكتساب مع التصبُّر والثبات.
- كان النبي صلَّى الله عليه وآله يغرس الشجاعة في القلوب غرساً، ويدفع لها دفعاً.
- بالاستعداد للموت تنقش ظلمة الجبن، ويُشرق القلب بالإقدام والشجاعة، ولا يعني الاستعداد للموت الانقطاع عن الحياة، وإنما لا تمتلكك الحياة فتكون لها عبداً وضيعاً.
- أكثر العوامل المؤثرة في تحقيق ملكة السخاء هو الاتصاف بالزهد.
- واقعيَّة السخاء في المبادرة، فيكون البذل لمستحقِّه دون انتظار سؤاَلهم.
- للسخاء آثار اجتماعيَّة، كجلب المحبَّة، وستر العيوب، وترك الأثر

- الطيّب والذكري الجميلة، وتوفير حصانة للنفس والمال والعرض.
- الأسخياء هم الذين ينفقون من أموالهم الزكيّة، لا من الأموال المنهوبة.
- لا يخلو إنسان من مرتبة من مراتب الشهامة والشجاعة والسخاء، ولكنها قد تكون دانية أو متوسّطة أو عالية أو متعالية.
- السخاء منقذ من الانفراط في المهالك، وطريق لإنقاذ الصدق من التهلك.
- القضاء إحكام أمر وإنفاذه لجهته، وهندسة ووضع حدود البقاء والفناء.
- الإيمان بالقضاء رهن بأركانه، وهي: الإيمان بأنّ الله خالق كلّ شيء، وبإطلاقية علمه وقدرته ومشيتته، والإيمان بالمكتوب في اللوح المحفوظ.
- القضاء المكتوب، بعضه مرتبط باختيار الإنسان وبعضه خارج عن ذلك.
- الرؤية الكونية الإلهية تمتاز بالحركة البقائية، فهي أخرويّة، بخلاف الرؤية البشريّة للحياة فإنّها تمتاز بالحركة المحدودة، فهي دنيويّة.
- المتذمّر من الابتلاء خاضع للرؤية البشريّة، والمسلم للقضاء خاضع للرؤية الإلهية، وبين الخضوعين تنمايز شخصيّة الإنسان.
- التسليم هو الرضا بالقضاء الإلهي وعدم الاعتراض عليه، وهو لا يتنافى مع العمل وبذل الجهد للخلاص من الابتلاء، بخلاف الاستسلام.
- أهمّ وجوه الرضا بالقضاء: نظر المصالح والمفاسد، ونظر البقاء والزوال، ونظر الإرادة الإلهية والإرادة البشريّة، وإثبات العدل ونفي مطلق الظلم.
- إنّ الصبر على القضاء يطرد الجزع المحبط للأجر، وأمّا الرضا فإنّه يرفع أجر المُبتلى ويمنحه الاستقرار والطمأنينة.

- الإيمان بالقضاء طريق واضح للخلاص من جذور الشرك وتبعاته.
- النفرة القلبية من كل معصية ارتكبت، تعطي فكرة عن التمخض في الإيمان، والحراكُ باتجاه التغيير يسجل واقعية الصدق.
- الرضا بالقضاء الإلهي هو نتيجة طبيعية للصدق مع الله، فالصادقون وحدهم من يقع منهم الرضا بالقضاء الإلهي وقدره.
- لغير الراضي بالقضاء مصيبتان، مصيبة الابتلاء نفسه، ومصيبة عدم الرضا بالقضاء، والابتلاء محدود الأثر، وعدم الرضا غير محدود الأثر.
- الصلاة الخاشعة توثق العلاقة بالله، وتجتث جذور عدم الرضا بالقضاء.
- المداراة مرتبة من مراتب الصدق وليست من الكذب بشيء، وهي وسيلة عقلانية لحفظ المعاملة مع الناس من الشطط.
- السَّماحة سلاسة وسهولة، وهي بذل ما لا يجب تفضُّلاً، وتجاوز الأخطاء.
- العفو تجاوز عن الذنب، وترك العقاب عليه، وكف الضرر مع القدرة.
- العفو مقارب للصفح في معناه، إلا أنَّ الصِّفح أبلغ وأسمى من العفو، فقد يعفو الإنسان ولا يصفح، فلا يترك المعاتبة أو الغضب.
- من الآثار الاجتماعية للعفو: تضيق دائرة الخلاف، وإطفاء نائرة الضغائن، وإصلاح ذات البين.
- هنالك دوائر كمالية مُغلقة لا ينفذ إليها الفاقد إلا بوسيلة الدعاء.
- دعاء المؤمن لأخيه بظهر الغيب، سلوك نبيل يكشف عن عمق الصدق.
- المداراة والسَّماحة والعفو والدعاء تكشف عن صدق في المعاملة مع الناس.

التوصيات

- الصمت الطويل والتأمل العميق، وسيلتان أوليتان للمعارف الحقة، فضلاً عن كونهما طريقتين لطهارة القلب، وتركية النفس، وهذا ما يجعل التوصية بهما أمراً تفرضه الحاجة المعنوية.
- لاستيعاب الدروس علامة فارقة، وهي حصول التوجه النفسي لمضامينها، ولذلك لا بدّ من التركيز على هذا النوع من الاستيعاب، والذي يُمكن أن نسميه بالاستيعاب الواعي والمسؤول.
- كثرة العبادات أمر حسن، ولكنّ السير منها مع فضيلة الصدق يُحدث طفرة معنوية عظيمة، فالعبادة الصادقة هي العبادة الخاشعة، وليست العبادة الطويلة، أو الكثيرة، فليكن التركيز على واقعية الصدق فيها.
- الاهتمام بالقرآن، قراءةً وحفظاً وفهماً وعملاً، بالقدر الممكن، هو أقرب السبل للتخلّق به، والتخلّق بالقرآن خلاصته الصدق.
- لا بدّ من الابتعاد عن أماكن التهمة، ومواقع السوء، فذلك لا ينتج إلاّ اجترار التبرير ولزوم الكذب، ولا ينبغي المجاملة في ذلك.
- إذا انقذ في قلبك شيء يدعوك للعمل الصالح فسارع إليه، ولا تدع للتسوية مجالاً، فالتسوية هو الموت البطيء لكلّ كمال مرجو، وما اندثرت الأعمال الصالحة، ولا تغيّبت الكمالات المعنوية إلاّ بسبب معلوم، وهو التسوية، والنفس الأمارة بالسوء لا تتقن إلاّ لغة التسوية، ولا شيء أضرّ على الصدق من التسوية، والوجدان شاهد على ذلك.

الحلقة الرابعة: روحانية العبادات

المقدمة

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الوجود، وجَمَّلنا بكمال المعرفة، وأكرمنا بعبادته، وامتَّعنا بفضله ونعمائه، ووعدنا بالجنة عند طاعته.
إنَّ في الإنسان جزءاً خالداً ومنفتحاً على الزمان والمكان، وهو الروح الإنسانيَّة، وفي قبالها جزء آخر فإنَّ محدود بالزمان والمكان، وهو البدن.
وقد سنَّ الله تعالى أحكاماً وتكاليف قد رُوِيَ فيها الجزءان معاً، وما يهَمُّنا في المقام هو الجزء الأوَّل المتَّصف بالخلود؛ فقد سُنَّت له العبادات في قبال المعاملات المنظور فيها البعد المادِّي؛ وهذا ما يدعوننا إلى الوقوف ملياً عند المحطَّة الأهمَّ في تركيب الإنسان وحياته.

من هنا صحَّ لنا إطلاق عنوان روحانية العبادات؛ بمعنى: أنَّ العبادات إذا كنَّا لا نتعاطى معها روحياً فإنَّنا نكون قد أفرغناها عن محتواها الحقيقي؛ وهذا ما التفت له السيد الأستاذ (دام ظلُّه) في دروس هذه الحلقة التعبويَّة باتجاه الروحانية العباديَّة، شعوراً منه بأهميَّة هذه المحطَّة في حياة الإنسان، بل - وعلى حدِّ تعبيره - إنَّ الإنسان بلا روحانية، وليس بلا روح، لا يفترق كثيراً عن العجماوات، التي لا تجيد نطقاً ولا تفكراً ولا سلوكاً، لا تجيد إلا تكرار نفسها على مرَّ العصور.

إذن نحن بصدد الوقوف على دروس تُبرِّز البعد الأهمَّ في تركيب الإنسان، وهو الروحانية، وذلك من خلال ما يُسانخها ويوافقها، وهي العبادات، فكانت روحانية العبادات العنوان الجامع لهذه الدروس التعليميَّة والواقعيَّة، فتكون هذه

الحلقة الميسرة من سلسلة (الأخلاق التعليمية) مُستجيبة لحاجة ماسّة وضروريّة في حياة الإنسان، والتي حرص السيد الأستاذ (دام ظلّه) على عرضها بلغةٍ روحية، وثرية بالمعاني الأخلاقية الرفيعة، فإنّ للروح لغة سامية، وهي الأخلاق؛ وللروح كتاب مسطور، ظاهره الشريعة وباطنه العرفان؛ ومن بين طيّات وظلال الأخلاق والشريعة والعرفان ترسم ملامح حركة الإنسان - فرداً ومجتمعاً - على مستوى المعرفة والفكر والرؤية والسلوك.

إنّ السلوك الفردي القويم هو ترجمة عملية لحقيقة المعارف الإلهية، كما يمثّل الانحراف ترجمة عملية لواقعية الجهل الذي عليه الإنسان؛ وهذا السلوك - مطلقاً - هو الوجه الحاكي عن باطن الإنسان وصورته الفعلية، فالسلوك مرآة تحكي باطنه وسريته؛ وهذا ما يؤكّد عمق العلاقة بين الظاهر والباطن، فلا ظاهر بلا باطن، ولا باطن بلا ظاهر.

وهذا ما يحاول السيد الأستاذ (دام ظلّه) إيصاله لنا من خلال تجربة عملت على عتق نفسها من الاستغراق في الجانب النظري، وتجنّب الصور العملية التي ليس لها منشأ نظريّ أو علمي؛ وبعبارة أخرى: إمّا محاولة تمسّ الواقع ولا تتنكّر للمثالية، إلّا أنّها بمجسّاتها الوجدانية نأت بنفسها عن المثالية الصوريّة التي جعلت الأخلاق العملية طائراً غريباً لا عشّ له في قلوبنا ولا صدى له في عقولنا.

وقد حرصت هذه الدراسة على احترام قرائها على اختلاف مشاربهم ومستوياتهم الثقافية والعلمية؛ فوضعت نصب عينها المساحات المختلفة في استيعاب مخاطبيها وقدراتهم وعياً وفهماً، كما حرصت كثيراً على عدم التخندق ورفع الغموض بالوضوح الممكن، وتجاوز التصنّع بالعفوية والاسترسال بالقدر الممكن؛ فكانت دراسة عملية أعتقت سطورها من آفة التصنّع؛ وهذا ما سيجده

القارئ بصورة عملية ويتحسّسه بصورة وجدانية؛ وهذا ما يسهم إسهاماً ملحوظاً في الخروج من دائرة الشكّ إلى دائرة اليقين؛ ومن التصوّرات إلى التصديقات والعمل على طلب الكمال وحبّ الخير.

بعبارة أخرى: إنّها تتحرّك وتُصوّب بوصلة القلب باتجاه حلم الأنبياء في صناعة باطن الإنسان وتسويته حقّانياً؛ فإنّ الأنبياء ينشدون تربية إنسان لا تختلف خلوته عن علانيته، وقد عرفت أنّ الهدف الذي تسير باتجاهه هذه السلسلة الأخلاقية هو نفس الأخلاق العملانية الملحوظ فيها البعد الواقعي والتطبيقي؛ ولذلك فهي دراسة عملانية تسير بقرائنها نحو أهداف واضحة، مقصودة بالذات، وقابلة للتطبيق؛ وهذا ما دعا بها إلى توخّي آليّة التمثيل والتقريب، والإجمال والتفصيل، والعرض والتذكير، لتكون أكثر حيويّة وتأثيراً وتعايشاً في واقع القارئ الكريم؛ ولتكون أيضاً مشروع درس في أروقتنا الإنسانيّة والدينيّة؛ وهنا تكمن فلسفة الأخلاق.

ويمكن القول: إنّها دروس قد مزجت بين اللغتين المدرسيّة والمسجدية، لأنّ الحاضر فيها هو الإنسان أينما كان؛ والإنسان لغة جامعة بين الشهادة والغيب، بين الملك والملكوت، بين الجسد والروح، وبين اللفظ والمعنى.

والغيب والملكوت والروح والمعنى أصوات تحترق مساحات الزمان والمكان؛ لتطلّ به آماله العريضة في السياحة في مرافق الكمال المطلق.

نعم، هكذا هو الإنسان... تخنقه الطرقات الموصدة، وتُحزّنه الجدران.

يضيق به حتّى الليل والنهار... فإنّ: «الليل والنهار للآمال لا يتسعان

فاطلب مقاماً للعلّي فوق الزمان والمكان».

وليس هنالك ما يعتق النفس من ماضٍ أرهقته تبعات مؤلمة، ويؤمّمها من مستقبل مجهول، سوى الكينونة في الأخلاق الكريمة، فإنّها مصفاة من الماضي،

ومنحاة من الآتي؛ وهي اللغة السامية للروح، بل هي أرضية الظاهر والباطن في ذلك الكتاب المسطور؛ والحمد لله وحده على مواهبه وعطاياه.

إنّ هذه الحلقة التعليمية تحاول أن تقدّم مضموناً مُزجت مطالبه بلغات ثلاث؛ الفلسفة والأخلاق والعرفان؛ ضمن طولية بين النظرية والتطبيق؛ حيث ركّزت دروسه على بيان البعد الروحي والمعنوي في الجانب العبادي بصفاتها الجديدة التي يتبنّاها الكتاب، وهي صفة الأخلاق؛ فهي الأخلاق العبادية، فالمسجدية - على سبيل المثال - هي تعبير عميق عن أخلاقيات العبادة، وهذه الرؤية - أخلاقية العبادات - مستلّة من أبعاد عقلية (عقيدة وفلسفة وعرّفان نظريّ) ونقلية أثرية (قرآن وحديث وعرّفان عمليّ)، وسلوكية كشفية ضمن حدودها المقبولة والصحيحة، لتنطلق أبحاثها في عالم القلوب والوجدان والعمل، ولتشكّل مجموعة دروسه وبحوثه مساراً جامعاً بين منطقة العقل ومنطقة القلب.

وقد اشتملت هذه الحلقة الرابعة من سلسلة (الأخلاق التعليمية) على اثني عشر درساً، منظّمة بنحو طويّ، فلا ينبغي التقديم والتأخير فيها خلافاً لما جاء فيها؛ فإنّ نظمها قد لوحظ عملية التدرّج في التلقّي، سواء في البحوث النظرية أو في البحوث العملية.

وقد تناولت هذه الحلقة موضوعات مختلفة، شرعت ببيان واقعية العبادات وموقعها في السلم الكمال، ثم بيان العبادات في رسومها القرآنية والروائية، لتنتقل بعدها إلى بيان المثل الأعلى في العبادات، المتمثّل بأهل البيت عليهم السلام، ثم بيان أخلاقيات العبادات، وأخلاقيات المسجد والأماكن المقدّسة، لتنتقل إلى عرض صور روحانية للطهارة والصلاة، وبيان هوية المحافظين على الصلاة، ثم بيان صور روحانية للصوم، وصور روحانية للحجّ والزكاة، لتختتم بياناتها بأخلاقيات القرآن وأخلاقيات المحبة والرفقة والصدقة.

موجز الحلقة

سنحاول أن نقدّم عرضاً موجزاً لدروس هذه الحلقة من خلال ذكر أهمّ النتائج فيها والمعطيات، وهي كالتالي:

- للعبادات كآفة شكل معيّن ومضمون، فهي من حيث الشكل تعبديّة محضاً، لا تمسّها يد الوضع البشري البتّة، وأمّا من حيث المضمون فإنّها مقدار ما يتوصّل إليه العابد إلى مراتب الكمالات الإلهيّة، والتمحّض في مقام العبوديّة.
- لا واقعيّة للعبادة المبتدعة وإن اشتملت - على نحو الفرض - على جميع رسوم المضمون؛ كما لا ثمرة في الشكل دون الاقتراب بالمضمون.
- للسلم الكمال ثلاث أبعاد: بعد يتعلّق بنفس الذات الإنسانيّة وحركتها الفكرية والسلوكيّة، وبعد يتعلّق بعلاقة الذات مع بارئها، وبعد يتعلّق بعلاقة الذات مع سائر الموجودات الإمكانية.
- للعبادات مجالان هما: العبادات الخاصّة بالمعنى الاصطلاحي، من قبيل الصلاة، والعبادات العامّة بالمعنى الأوسع من الاصطلاحي، كطلب العلم فهو عبادة، والنصيحة عبادة، والعمل على تحسين الأخلاق عبادة.
- فلسفة الكمالات الإلهيّة القائمة على أصل ثابت وهو عدم الثبات نفسه، فالإنسان مطلقاً إمّا في ارتفاع أو في انحدار، فلا توقّف.
- إن واقعيّة العبادات وفلسفة الكمالات الإلهيّة تفرض علينا حالة السموّ والرقّيّ، ودون ذلك يعني الابتعاد عن تحقيق واقعيّة العبادات من جهة، والتسفلّ في الكمالات من جهة أخرى.
- العبادات طريق؛ لأنّها موصلة إلى الكمالات الإلهيّة، وهي هدف؛ لأنّها أحد وجوه سرّ الخلق؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

لِيَعْبُدُونِ ﴿١﴾.

- هدفية الكمال ليست نهائية، فهناك غاية أبعد وأجل، وهي نيل رضوان الله تعالى، فهو صورة حاكية عن واقعية الوصول.
- لا بد أن يتعايش الإنسان المؤمن مع حقيقة الطريقيّة والهدفية؛ وحقيقة الغنى التام لله تعالى عن تلكم الطريقيّة والأهداف مهما كانت الطريقيّة والأهداف نبيلة وعظيمة.
- إذا ما تعايش المؤمن مع حقيقة غنى الله تعالى عن عبادته فسيلتفت إلى أنّ الحركة والهدف والقريب والبعيد تبدأ من الإنسان وتنتهي إليه.
- تعرّض القرآن الكريم إلى موضوعه العبادات بشكل مستفيض، وحدّد رسوم عبادته بشكل تام، وهذه الرسوم القرآنية حلقات مترابطة.
- الرسوم القرآنية لعبادة الله سبحانه هي: العبادة فرع التوحيد، وخصوص العبادة من مظاهر الشرك مطلقاً، والاعتقاد الراسخ بأنّ عبادته هي الصراط المستقيم، وأن لا يقع شك أو استهزاء بفواصل أو منسك عبادي، واقتران العبودية لله تعالى باجتناّب الطاغوت، وإدامة العبادة، واقتران العبادة بالشكر، واقتران العبادة بالتقوى والطاعة، والإكثار من أسمى مظاهر العبودية المتمثل بالسجود.
- احتلّت العبادة مساحة كبيرة في الروايات، سواء ما يتعلّق بحقيقتها أو بفضلها أو بمصاديقها.
- رسوم العبادات وفقاً للعرض الروائي هي: حسن النية بالطاعة، وأنّ العبادة إرفاقية وليست قهرية، وأنّ العبادة إدامة التفكّر بالله تعالى، وأنّ الدعاء منحّ العبادة، وأنّ العبادة انتظار الفرج، وأنّ التّسّعم بالعبادة وعشقها، واقتران العبادة بالخوف من الله تعالى، وأنّ العبادة إلحاق

- الاستغفار بكلمة التوحيد، وأنَّ العبادة مراتب أشدّها الورع، ودوام العمل بالفرائض أعلى مراتب العبادة، والاقتصاد في العبادة، وأنَّ عبادة السرِّ مقدّمة على عبادة العلن.
- إنَّ عدم إمكان الاستغناء عن الدعاء راجع إلى ذاتية الافتقار في الإنسان؛ والفقير ذاتاً مجبول على الطلب؛ وقد كان من لطفه تعالى أن جعل دعاءه عبادة، أي جعل ما نحن بمسيس الحاجة له عبادة.
 - إنَّ للدعاء أحوالاً مختلفة في الهيئة فضلاً عن الباطن؛ فصورة الدعاء برفع الكفّين لا تصلح لكلِّ حال؛ فهناك دعاء الرغبة ودعاء الرهبة ودعاء التضرّع ودعاء التبتّل ودعاء الابتهاال.
 - ليست الفضيلة في إتيان العبادة خوفاً من الله تعالى، فذلك وإن كان جائزاً ومقبولاً إلاَّ أنّه لا يمثّل الحالة السامية؛ فالسموُّ في العبادة أن تأتي بها لأنَّ الله تعالى يستحقُّ منّا ذلك.
 - إنَّ كلَّ ظنٍّ سيِّئ بالله تعالى ينبغي أن يُكفَّر بكلمة التوحيد والاستغفار؛ فالتوحيد رفع لمناشئ سوء الظنِّ، والاستغفار محو لآثاره.
 - الاقتصاد في العبادة لا يعني التقليل منها، وإنّما يعني عدم الإجهاد ولحوق الأذى من جرّاء ذلك.
 - إنَّ العبادة الحقّة فرع المعرفة الحقّة، والمعرفة الحقّة هي معرفة الله سبحانه، وقد جاء في الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام: «بعبادتنا عُبد الله، ولولا نحن ما عُبد الله».
 - إنَّ معرفة أهل البيت عليهم السلام الملكوتية قد انبسطت على المجرّدات الملكوتية، وبتبع ذلك ما يتعلّق بالعبادة، فهم منبع المعرفة ومنبع العبادة، ولذلك فهم عليهم السلام مثل أعلى في المعرفة الحقّة وفي العبادة الحقّة،

- ولذا تتعَيَّن متابعتهم وملازمتهم وعدم الخروج عن طاعتهم.
- متابعة أئمتنا عليهم السلام في كيفية معرفتهم وطريقة عبادتهم لله يعتمد على العمل ببعض القواعد القرآنية والفقهية والعقلانية، من قبيل: قاعدة التأسي، وقاعدة لا يسقط الميسور بالمعسور، وقاعدة الإقبال، وقاعدة أن العبادة إرفاقية وليست قهرية، وقاعدة النفحات، وقاعدة المشاركة والمراقبة والمحاسبة، وقاعدة الأولويات، وقاعدة المسارعة في الخيرات.
 - ثمن المتابعة للمثل الأعلى هو نيل الكمال المطلوب معرفياً ومعنوياً.
 - وردت أخبار فسرت الاستقامة بمتابعتهم عليهم السلام، ومنه يتضح معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾.
 - ثمن عدم المتابعة لهم عليهم السلام فقدان جميع امتيازات المتابعة الآنفة الذكر وغيرها مما لم تُذكر، والوقوع في تبعات عدم الاتباع، وهو ما يُقابل ما تقدّم من امتيازات المتابعة الآنفة الذكر وغيرها مما لم تُذكر.
 - الأخلاق في بعدها الإيجابي تمثل قيماً إنسانية عالية مُستمدّة من الصفات الإلهية، وفي بعدها السلبي تمثل قيماً إنسانية دانية مُستمدّة من صفات الشيطان ياغراءات منه وتسويالات النفس الأمارة بالسوء.
 - الأخلاق أمور تقتضيها الفطرة الإنسانية السليمة، أمّا العبادات فهي أمور جعلية من قبل الشارع، والأخلاق غير قابلة للنسخ أو الإعدام، بخلاف العبادات المعلومة فإنّها تختلف من شريعة لأخرى، وإنّها قابلة للنسخ والإعدام تبعاً للمصالح والمفاسد المجعولة في ضوئها بأمر الشارع المقدّس.
 - الأخلاق اللازمة للعبادات الخاصّة، من قبيل إدمان الصلاة في المساجد، حيث يصير خلقاً وصفة وملكة نفسانية، ومن قبيل عدم التكلم بأمر

الدنيا عند رفع الأذان وإقامة الصلاة.

- لا نعني بالمثل الأعلى في العبادة كثرة عبادته، بل الاعتدال في العبادة، وأن تكون العبادة متوفّرة على الإخلاص، وأن تكون متفكّرة خاشعة.
- النموذج الأمثل في العبادة الأخلاقية المعتدلة الخاشعة المتفكّرة هو رسول الله صلّى الله عليه وآله؛ فقد كان إذا أصبح ولم يجد طعاماً صام يومه؛ وإذا دعاه أحد إلى طعام استجاب له؛ يتفقّد أسرته وأبناء أمّته، يأكل مع العبيد ويُسامر الغريب، وأينما حلّ حلّت بركته.
- من تصوّرات الخاطئة: أنّه ما إن يطرأ اسم العرفاء إلا وانقدح في الذهن التفرّغ للتنسك والعبادة، مع أنّ العرفاء يطلبون معرفة الله، وأنّ العبادة إحدى وسائلهم للوصول، وأنّ أكثر عبادتهم تكمن في التفكّر والتأمّل.
- العبادة العرفانية تعني هجرة الأغيار تماماً؛ فمن هجر الأغيار ولم يحضر عنده سوى الديار وربّ الدار فإنّه يكون عابداً عندهم، ولذلك فالعبادات في الرؤية العرفانية تتلخّص في تجلية القلب من الأغيار وتوحيد نبضات القلب على كلمة التوحيد.
- الذهاب إلى المسجد عبادة، وقد عبّر عنه القرآن عن هذه العبادة بالآثار في قوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ﴾.
- تعود الذهاب إلى المسجد وإدمانه عبادة وأخلاق، وأخلاق المسجد هي مسجدية المسجد، والمسجدية هي أخلاقه.
- من مصاديق مسجدية المسجد قرآنيّاً: أخذ الزينة، وتعاهد المساجد، وتقوائية المسجد، فلو أُقيم مسجد لرفع شأن بانيه، أو ليكون صوتاً لجهة بانيه، أو لهدف دنيويّ آخر فإنّه سيكون أشبه بمسجد ضرار، ومن مصاديق مسجدية المسجد روايياً: الكفّ عن حديث الدنيا، وتجنّب المسجد الأطفال والمجانين، وتجنّب المسجد الروائح الكريهة، وعدم اتخاذ

- المسجد ممراً، وأفضلية دخول المساجد على طهارة.
- هنالك موارد كثيرة تتحقّق فيها عمارة المسجد، منها: عدم رفع الأصوات فيها، وعدم الخوض بالباطل فيها، وعدم البيع والشراء فيها، وترك اللغو مادمت فيها.
- انعكاس ما تنزّود به من المسجد خارج المسجد نموذج جديد للمسجد، وهو خير إعمار للمسجد.
- الآداب العامّة التي تعمّق فينا رعاية المسجدية: الشروع بالدعاء عند الذهاب إلى المسجد، والمشي إلى المسجد والخروج منه بسكينة ووقار، والذهاب مشياً إلى المسجد، وصيانة المسجد من الأوساخ، والدخول إليه بالرجل اليمنى، والخروج منه باليسرى، والدعاء عند دخوله للمسجد وعند الخروج منه، والتوجّه للمسجد عند سماع الأذان والصلاة في الصفوف الأولى، والسلام على المصلّين، وعدم الخروج من المسجد بعد اقتراب موعد الأذان، وتسوية الصفوف، وعدم حجز مكان فيه دون الصلاة فيه، والصلاة في أقرب المساجد ما عدا صلاة الجمعة.
- لنكون مسجديين لا بدّ لنا من: تأصيل حالة التدبّر، والتفكّه في الدين ولزوم المراقبة.
- الروحانية مأخوذة من الروح، والروح وجود مجرد عن المادة، ولذلك فالروحانية تُطلق ويُراد بها ما يقابل المادّية والجسميّة، أي: يراد بها الجانب المعنوي الذي يمثّل الحقيقة المطلوبة من وراء ظاهر الأشياء.
- أدقّ معاني الطهور هو الخلوص من مطلق النجاسات المادّية والمعنويّة، ولذا علينا تحصيل القدر المتيقّن من الطهور.
- كان بعض العرفاء إذا ما أقبل على الوضوء تمعّن بالماء طويلاً وسأل ربّه باكياً أن يجعله طهوراً لظاهره وباطنه.

- للوضوء باطن وسرّ، وهو أنّه ينتقض ويسلب أثره التكويني بمجرد وقوع ظلم أو كذب، فالذنب لا يجتمع مع ما يقتضيه أثر الوضوء التكويني.
- الغُسل فيه تذكير عظيم بالموت، فكأنك ميّت وقد أُتيحت لك الفرصة بغسل نفسك، فكيف سيكون هذا الغسل، وكأنّه فرصتك الأخيرة.
- التيمّم رفع حرج ظاهر من عدم المكنة من الطهارة المائية، وفيه رفع حرج باطن من عدم نيل ما يقتضيه الماء من أثر تكوينيّ فيرفعه بشدّة التواضع الساطع فيه.
- للصلاة ثمار يانعة، وعلينا قطفها، منها: حطّ الذنوب، والوقوف على باب ملك الملوك، وقبول الأعمال الأخرى أو النظر فيها.
- للنيّة ذات وجوديّة وعوارض لازمة لا بدّ منها، أمّا ذاتها فتكمن في قصد القربة من الله تعالى، وأمّا عوارضها اللازمة فتكمن في عنوان الفعل المؤتّى به، وفي تحديد وجه الفعل، من وجوب أو استحباب.
- الخشوع قريب من الخضوع، إلا أنّ الخضوع في البدن، والخشوع في القلب والصوت والبصر، والخشوع هويّة تحقّق الوصل، ودونه تكون الصلاة جسداً بلا روح.
- إذا ما امتدّت بصيرتك لباطن السورة وسرّها في الصلاة فذلك يعني أنّك مُنزّه من كلّ دنسٍ معنويّ، أو قل: إنّ القراءة على الظاهر معراجها الحصول؛ والقراءة على الباطن والسرّ معراجها الحضور.
- للركوع سرّ يكمن في إظهار الإجلال والتعظيم لما تلوته من القرآن أنفأً، وكأنّك تقول: من يصدر منه هذا الكلام المعجز له ركوعي وسجودي.
- السجود مقام تجلّي الفناء والفناء في الفناء، وليس هنالك موضع يكون فيه العبد أقرب لله تعالى من السجود، وبه تنال المطالب الكبرى.

- بالتسليم تنعقد علاقتك بسائر المؤمنين وتطلّ عليهم بما يلزمهم بالردّ عليك، فمن كان ملتفتاً إلى عظيم هذا الموقف لاحت له في أفق نفسه تحايا المسلم عليهم.
- في التعقيبات إعلان خفي لحاكمية الشوق عليك، ولذلك فعند الانفتال عن الصلاة تضطرب النفس المؤمنة فاحتاج إلى وقفة من جنس الصلاة يترّث فيها، وهي التعقيب.
- لو أمهلوك لحظات ثم تُودّع الحياة فكيف تكون صلاتك لربك؟ تلك هي صلاة المودّع، حيث تُقبل بكلك على ربك.
- لإقامة الصلاة معنىً عامّ بسيط، وهو إتيان الصلاة بأركانها المخصوصة، وأما المعنى الخاص للقيام فهو أن تنبعث الروح مع أوّل حرف من تكبيرة الإحرام، بمعنى الانتقال من عالمك إلى عالم الصلاة.
- صناعة باطن الإنسان مربوطة بالعلاقة بصانع الإنسان وخالقه، وليس هنالك وسيلة عبادية أعظم وأقرب للعبد يستعين بها من الصلاة.
- إنّ الصلاة الخاشعة الموصوفة بالإقامة لا بالأداء، لها وظيفة وضعيّة تكوينيّة، وهي تحصين المُصلي من الفحشاء والمنكر.
- إقامة الصلاة الخاشعة وإشاعتها في المجتمع تُساهم في صناعة المجتمع التقوائي الذي يُطلق عليه الفلاسفة بالمدينة الفاضلة التي يطلبها الجميع.
- الهدف الواقعي من وراء السلوك نحو الله تعالى هو نيل القرب منه تعالى، وتحقيق اللقاء بالله تعالى بالنحو الذي يرضاه، وحقيقة الصلاة معراجيّة وهي أنّها تعرج بصاحبها إلى الله تعالى، وسرّ المعراجيّة هو التقوى.
- الصلاة هي وقود وطاقة متواصلة في سيرنا إلى الله.
- الصلاة المأتي بها منظور فيها نتيجتها على الصعيد الفردي في العلاقة مع الله تعالى وعلى الصعيد الاجتماعي في السلوك السويّ معهم والشعور

بالمسؤولية تجاههم.

- الصلاة التي لا تُحَقِّق أهدافها الفرديّة والاجتماعيّة ليست مطلوبة.
- معنى فلاح المُصلِّين هو الخير والفوز والنجاة مادياً ومعنوياً، والفلاح بمعناه المادّي الاجتماعي هو أنّ الصلاة الخاشعة تجعل من المؤمن عنصراً مُنتجاً في المجتمع وليس عنصراً مُستهلكاً.
- الصلاة تُسوّر الإنسان المؤمن بجدار حصين يمنعه من دخول عالم الفحشاء والمنكر، وعندها سيغدو نموذجاً إيجابياً، لا يشتغل إلا بفعل الخير.
- أبرز المُستخفين بالصلاة: الذين لا يهتمّون بمقدّمات الصلاة، والذين يُؤخّرون الصلاة عن وقتها، والذين يتركون الصلاة ثم يعودون إليها ثم يتركونها، وهكذا، والذين تكون صلاتهم كنقر الغراب.
- إنّ الخسارة الحقيقيّة للمستخفّ بالصلاة تكمن في فقدته لسبيل كماله الحقيقي ونيل الحظّ العظيم، فيكون أشبه ما يكون بالمرضى التارك لدوائه، الذي مصيره الحتمي هو الموت.
- من صور روحانيّة الصوم: استواء الغنيّ مع الفقير، فإنّ الغني كلما أراد شيئاً قدر عليه، فأراد الله أن يسوى بين خلقه وأن يذيق الغنيّ مسّ الجوع والألم ليرقّ على الضعيف ويرحم الجائع.
- من أسرار الصوم أن يستبدل الصائم لذّة الطعام والشراب بلذّة الجوع والعطش، ولذّة الحلّ بلذّة المنع.
- العفة منع البطن والفرج عن المحرّمات والشبهات، أو هي اعتدال القوّة الشهويّة في كلّ شيء، فلا يقع في إفراط ولا في تفريط، ومنه يتّضح وجه العلاقة بين العفة والصوم؛ فالصوم طريق للعفة.
- لفريضة الحجّ ما ليس لغيرها من حضور مكثّف للتوحيد والتذلّل

- والخضوع؛ فهي رحلة الانسلاخ من الدنيا إلى الآخرة، أو قل: من عالم
الإنس إلى حضرة القدس، وفي ذلك خلاصة التوحيد.
- من الصور الروحانية العامة للحجّ: إغلاق أبواب الجذب أو الالتفات
الديني، فلا يترك خلفه ما يُنغص عليه حجّه، وأن يكون زاده و زواده
وسائر أجور رحلته من المال الحلال، والتزوّد بالتسبيحات الأربع
«سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر»؛ فهي كلمات تحكي تربع
العرش والبيت المعمور والكعبة المشرفة، وأن يكون في تمام الأمن على
نفسه والطمأنينة على مسكنه ومأكله ومشربه، وأن يستذكر في توديعه
للأهل والأحبة رحلته إلى دار الآخرة.
 - روحانية الإحرام تكمن في كفّ التوجّه القلبي لتلك المحرّمات الإحرامية
لا مجرد الكفّ عن الإتيان بها، وفي ذلك تأسيس للكفّ عن التوجّه
القلبي للدنيا في حلالها ومباحها فضلاً عن الكفّ القلبي عن حرامها.
 - من أسرار ثوبي الإحرام أنّها يُشيران إلى الكفاية والكفاف، ومن أسرار
بياضهما التذكير بالكفن.
 - لا بدّ للحجّ في عرفة أن يدرك أهميّة النزوح عن الماضي السحيق، ذلك
الماضي المشوّه بالذنوب، فكما نزع ثوبه المخيط وارتدى ثوبي الإحرام فإنّ
عليه في عرفة أن ينزع ثوب ماضيه الملوّث ويرتدي ثوب التوبة والإنابة
والإقرار بالذنوب والعزم على الإصلاح.
 - على الحاجّ أن لا يفيض من عرفات وفي قلبه شكّ من محو ذنوبه؛ فذلك
الشكّ من سوء الظنّ بالله تعالى، ومن سوء الأدب في حضرته.
 - عند مزدلفة تزدلف القلوب التقية الطاهرة من جنّتها الباطنة، فتتهجر
الكثرة بالزلفة، لتكون حاضراً ومُلتفتاً لحضورك في ساحة قدسه.
 - من علائم روحانية الحلق: الشعور العميق بسقوط الذنوب مع كلّ شعرة

تسقط منك، وبعدها ستقف للمرة الأولى غير عابئ بمرآتك وبعدها كنت تقف طويلاً أمام المرأة لتزيين شعرك.

• الطواف حول قبلة التوحيد يقتضي من الحاجّ عدم الانحراف عن توحيدِه، فلا يستحقّ الأغيار منك وأنت تطوف بقبلة التوحيد نظرة ولو كانت عابرة.

• إيّاك في الطواف أن تلحق الأذى بغيرك فذلك مانع باطنيّ قد يجربك عن حجّ قابلٍ، وإيّاك أن تحتقر أحداً وإن كان خصماً، فذلك من قصور كمالك.

• من روحانيّة السعي: أن تكون محصّلة سعيك إدامة السعي في تحصيل مرضاة الله، علماً ومعرفةً وعملاً، فلا تكفّ عن السعي في تحقيق ذلك.

• عندما يودّع الإمام عليّ الرضا عليه السلام البيت الحرام كان يقول: «اللَّهُمَّ إني أنقلب على أن لا إله إلا أنت».

• لا تخرج من المسجد الحرام - عند وداعك - إلا وقد انعقدت في قلبك الرغبة بالعود، وأن تُودّع بلوعة المفارق، ويكون آخر دعائك طلب الجنة.

• روحانيّة زكاة الأموال تكمن في حرصك على الخروج من شهوة وسطوة حبّ المال، فترتقي بزكاتك إلى مقام حبّ الطاعة بدلاً من حبّ المال.

• لا تدفع زكاتك وفي قلبك علقه بذلك المال اليسير، بل ادفعه وأنت تحتضن سعادتك، فتلك هي روحانيّتك، وتلك هي زكاتك.

• رسالة القرآن ذات أبعاد، منها: تحقيق الهداية من خلال إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتحقيق معنى الإنسان.

• الكمال الحقيقي قرآنيّاً يكمن في تحقيق الطاعة لله تعالى والخروج من دائرة المعصية، تحصيلاً للكمال، ووصولاً إلى مقام الإنسان الكامل أو التشبّه به.

• من الأخلاقيّات العامّة للقرآن: النصّح والإرشاد الدائم للجميع، وعدم

- الغشّ والخداع أبداً، والانفتاح بكلّ ما فيه من خزائن على كلّ ذي بصيرة، فلا يصحّ منّا الزهد بخزائنه.
- التعظيم للقرآن الكريم يكون من خلال معرفة وظائفنا تجاهه، كالعامل على فهمه، والسعي إلى تطبيقه.
 - ما لم نعرف وظيفتنا الأخلاقية - المعرفية والمعنوية - تجاه القرآن الكريم، لا يُمكننا أن نعيش الروحانية المطلوب منّا تحقيقها في العبادات.
 - الحبّ الذي لا ريب في وقوعه وأهميته هو حبّ تحصيل الكمال.
 - حقيقة الحبّ وسرّه وكُنْهه مرتبطة بما يتميِّز به الإنسان في علاقته مع الله تعالى، فحبّ الله تعالى هو الأصل والأساس والمنطلق لجميع الموجودات والمفردات الأخرى التي يمكن أن تكون متعلّقةً للحبّ.
 - إنّ ثمرة الحبّ هو الإخلاص للمحجوب، فما لم يُورث الحبّ إخلاصاً حقيقياً للمحجوب فذلك ليس بحبّ، وإنّما هو وهم أو مرض أو نفاق.
 - حبّ الله مُورث لأعلى درجات الإخلاص؛ لأنّ محبة الله تعالى تطهّر القلب من جميع التعلّقات الأخرى، حيث لا يُبقي الحبّ في قلب المحبّ شيئاً أو متعلّقا غير المحجوب.
 - ينبغي الحذر الشديد من مصادقة ومؤاخاة من لا يُجنى من صداقتهم إلّا الحرمان من الكمال والندم على العمل، فضلاً عن هدر الوقت والجهد.
 - من مستلزمات المحبة والرفقة والصداقة والخلة: الإخلاص للمحجوب، والنصيحة للرفيق، والوفاء للصديق، والتفاني للخليل، فمن كان محبوبه هو رفيقه وصديقه وخليته لزمه كلّ ذلك.
 - لا بدّ من الاعتدال في المحبة والرفقة والصداقة والخلة.
 - للمحبة والرفقة والصداقة علاقة كبيرة بروحانية العبادات، وهذا هو حجر الزاوية، ورأس المطلب، وغاية المنى.

التوصيات

- لا بدّ من الالتفات إلى جذر العبادة الحقّة، وهو العبوديّة لله تعالى وحده، فيأتمر بأمره وينتهي بنهيّه.
- جميع العبادات إذا خلت من روحانيّتها فقدت عنوانها ومعنونها؛ فروحانيّتها هي ملاك وجودها، ولذلك لا بدّ أن يكون التركيز على ذلك.
- إنّ روحانيّة العبادات ليست هدفاً ثانويّاً؛ إذ لا هدف أسمى منها في رحلة السير والسلوك والوصول.

الحلقة الخامسة: أخلاقيات الحج والزيارة

المقدمة

يحتاج الحاج في رحلة التوحيد العملي الذي يعيشه في أداء جميع مناسكه إلى إرشادات أخلاقية ودعائم معنوية تحقق له الأمن والطمأنينة بقبول الأعمال، فالحج - عادةً - لا يتحقق في حياة الإنسان المستطیع أكثر من مرة واحدة، وهذا ما يجعله أكثر حرصاً على وقاية حجه من الوقوع في الأخطاء المعنوية فضلاً عن الأخطاء الشرعية، ومن أجل تحقيق ذلك، أو تحقيق أكبر قدر ممكن من الارتقاء المعنوي في رحلة الحج كان لابد للحاج من التزوّد بمشاعل ومصابيح تقيه من الوقوع في ظلمة البعد والخسران، وقد حاولنا، من خلال هذه الدروس التعليمية، توفير الفرصة السانحة للتزوّد لرحلة الحج، فالحج هو أجل رحلة في العمر، بل هو رحلة العمر، وهو منقلب المنجحين، وذروة زاد المتقين، ولذلك علينا التوقّف كثيراً في كلّ كلمة نقولها، وفي كلّ فعل نُقدم عليه ونحن مُحرّمون، بل ونحن موجودون في تلك الديار المقدّسة، وبتبع هذه القدسيّة كان لابد لنا من العروج والوقوف عند الزيارات بأنواعها وأشهر مصاديقها؛ لأنّها زادٌ متواصل، ومائدةٌ تزوّد منها بشكلٍ مستمرّ، فضلاً عن كونها من تجلّيات الصلة برسول الله صلّى الله عليه وآله وبعترته الطاهرة عليهم السلام وبالصلحاء من الأمّة رضوان الله عليهم، وقد ورد في الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «من أتى مكّة حاجاً ولم يزرني إلى المدينة جفوته يوم القيامة، ومن أتاني زائراً وجبت له شفاعتي، ومن وجبت له شفاعتي وجبت له الجنة...»^(١).

(١) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٤ ص ٥٤٨ ح ٥؛ من لا يحضره الفقيه، للشيخ

ولذلك كان من المناسب عرض أخلاقيات الزيارة ومقتضياتها، والتي بها ستكتمل دروس هذه الحلقة، كما أنّها ستكون مدخلاً مهماً للبحث في أخلاقيات الشعائر الحسينية؛ لأننا سنتعرّض في مطلع هذه الحلقة إلى بيان هويّة الشعائر الدينيّة، وبيان جملة من مبانيها بمعناها العامّ، وهذا ما يجعل البحث في أخلاقيات الشعائر الحسينية منطقيّاً وضروريّاً، ونظراً لفهم العامّ للزيارات فإنّ القارئ الكريم سيجد عيّنات ومصاديق جديدة غير ما هو مألوف منها، من قبيل البحث في أخلاقيات زيارة العلماء، وأخلاقيات زيارة الأهل والأقرباء والأصدقاء، وأخلاقيات عيادة المرضى، وهي بحوث تقع في طول البحث في أخلاقيات زيارة الرسول صلّى الله عليه وآله، وأخلاقيات زيارة البقيع، حيث مشى الطاهرين من أهل البيت عليهم السلام، وأخلاقيات زيارة بقيّة المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام، والصالحين، ونظراً لارتباط هذه الدروس بشكل مباشر بعمل المبلّغين والمروّجين للدين فقد وجدنا من المناسب الختم ببحث الشخصية القرآنيّة والأخلاقيّة للمبلّغين.

لماذا التركيز على الحجّ؟

تتميّز فريضة الحجّ بأنها الفريضة الأكثر تفاصيل، والأجمع لأبناء الأمة، والأمثل في القرب من ناصية التوحيد، ولا يُعلم سرّ التعلّق بهذه الفريضة غير ما ورد في الدعاء الإبراهيمي الخالد لفظاً ومعنىً وأثراً في قوله تعالى: ﴿فَأَجْعَلْ أَفئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ (إبراهيم: ٣٧)، وهو دعاء ماضٍ في تحقيق أثره في نفوس المؤمنين، ولكنّ هذا لا يمنع من البحث عن أمور حسّية تدعو الإنسان المؤمن إلى هذا النوع الاستثنائي من العلاقة بينه وبين فريضة الحجّ، ولو فتشنا قليلاً سنجد

أنّ الإنسان بطبعه - وإن كان مؤمناً - غالباً ما يتعلّق بأثاره، أو قل: بما يعطيه ويُقدّمه، وفريضة الحجّ هي الفريضة الوحيدة التي ينفق الإنسان فيها أموالاً كثيرةً وجهداً كبيراً لا يعادله جهدٌ في العبادات الأخرى، حتّى الصوم الذي يعني الإمساك والجوع والعطش فإنّه لا يُقاس بذلك الجهد الكبير الذي يبذله الحاجّ في أداء مناسكه، ولا ريب أنّ اجتماع بذل المال والجهد ومراعاة الاحتياط في كلّ التفاصيل يدعو الإنسان بصورة طبيعيّة إلى التعلّق بهذا الأثر، حتّى أنّ العرف العامّ لا يطلق صفةً عباديّةً على أحدٍ غير صفة الحاجّ، فلا يقال للمصلي: يا مصليّ، ولا للصائم: يا صائم، ولا للمزكّي: يا مزكّي، ولكن يُقال للحاجّ: يا حاجّ، فدلّ ذلك على حضور هذه الفريضة العظيمة في ذاكرة الجميع، مع أنّها لا تقع لعموم الناس في الغالب إلاّ مرّةً واحدةً في حياتهم، ولكنّها مرّةً كأبها العمر كلّهُ، ولذلك من الممكن أن يطال النسيان ذاكرة الفرائض الأخرى فلا نتذكّر تفاصيل العبادات التي وقعت منّا في أيام سابقة أو أعوام سابقة، ما عدا الحجّ فإنّه يسجّل تفاصيله بحروف من نور، ويرسيها في أعماق الذاكرة، فبذل المال وبذل الجهد بهذه الصورة كفيلاً بإيجاد مثل هذه العلة الفريدة، فيكون الدعاء الإبراهيمي موجّهاً إلى التغاضي عن ذلك البذل الثنائي وتحقيق الانشداد نحو الامتثال والطاعة في تأدية فريضة الحجّ.

إنّ هذه العلة الفريدة تدعو إلى توثيق جميع تفاصيل الحجّ، ولكن من زاوية أخرى غير البعد العقائدي التوحيدي فيها، وغير الجزئيات الفقهيّة الكثيرة فيها، وهذه هي الزاوية الأخلاقيّة، حيث سيكون البحث منصّباً بالدرجة الأساس على أخلاقيّات الحجّ لتليها أخلاقيّات الزيارات، بحسب ما اقتضته خارطة البحث في هذه السلسلة من الأخلاق التعليميّة.

تعرّض هذه الحلقة من الأخلاق التعليميّة إلى عرض التنوّع في مصاديق

الزيارات، لتشمل أخلاقيات زيارة العلماء، وأخلاقيات زيارة الأهل والأقرباء والأصدقاء، وأخلاقيات زيارة مقطوعي الصلة من الأيتام والفقراء والمساكين والمتعفين، وأخلاقيات عيادة المرضى والعجزة، وهي بحوث جاءت في طول بحث أخلاقيات زيارة الرسول صلى الله عليه وآله، وأخلاقيات زيارة البقيع، وأخلاقيات زيارة أهل البيت الطاهرين عليهم السلام، وأخلاقيات زيارة الأنبياء عليهم السلام، والأولياء والصالحين من أمة الإسلام.

وبرغم أن بواعث وأهداف الزيارة لكل هؤلاء تكاد تختلف من شخص لآخر - فهناك بواعث تكليفية وأخرى اجتماعية وأخرى أخلاقية وأخرى إنسانية، أو غير ذلك - إلا أن الجامع المشترك الذي نتوجه له هو الباعث الكمال والإنساني؛ فزيارة الرموز الكبرى في تاريخ الإسلام توفر لنا رصيذاً معنوياً، وتمنحنا ثقة عالية بأرضيتنا التاريخية، كما أن زيارة الآخرين تعمق الصلة الإنسانية، وتجعل من حضورنا شاهداً حياً على وحدة النفس الإنسانية، كما هو المشار له قرآنيًا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء: ١)، فتذوب الطبقات المفتعلة، وتذوي الحواجز الوهمية، وتعلو لغة التواصل بدلاً من لغة الانزواء والقطيعة.

وقد اشتملت هذه الحلقة الخامسة من سلسلة (الأخلاق التعليمية) على خمسة عشر درساً، تتناول موضوع أخلاقيات الحج والعمرة، وأخلاقيات الزيارة بأنواعها، ونظراً للصلة الوثيقة بين هذه الأخلاقيات وبين آثار الشخصية القرآنية والأخلاقية للمبلغين فقد ارتأى السيد الأستاذ (دام ظلّه) إلى ختم هذه الحلقة ببيان شخصية المبلغين ببعديها القرآني والأخلاقي.

وبالرغم من أن أخلاقيات الحج والزيارة هي عمدة أبحاث هذه الحلقة إلا أنّها لم تقتصر على ذلك، حيث تمّ التقديم لها بأبحاث مهمّة تتعلّق بمباني الشعائر

الدينية، وبيان هوية الشعائر الدينية وأهدافها، بالإضافة إلى نكات أخلاقية مستفادة من النصوص القرآنية والروائية.

وقد تعرّضت هذه الحلقة إلى عرض تمهيدّي في مباني الشعائر الدينية، ثم بيان هوية الشعائر الدينية وأهدافها وآثارها، وعلاقة الشعائر الدينية بالحجّ والزيارات، ثم بيان أخلاقيات الحضور في الأماكن المقدّسة، والأخلاقيات العامّة للعمرة، والأخلاقيات العامّة للحجّ، والأخلاقيات الخاصّة بالحجّ، ثم بيان أخلاقيات التزاور، وأخلاقيات زيارة الرسول والبقيع، وأخلاقيات زيارة المعصومين، وأخلاقيات زيارة العلماء، وأخلاقيات زيارة الأهل والأقرباء والأصدقاء، وأخلاقيات مقطوعي الصلة، وأخلاقيات عيادة المرضى، وأخيراً عرض الشخصية القرآنية والأخلاقية للمبلّغين.

موجز الحلقة

ارتأينا في عرض موجز هذه الحلقة الاقتصار على خلاصة ميسرة عن التمهيد في مباني الشعائر الدينية، وخلاصة عن الدرس الأوّل، وأمور يسيرة عن الدروس الأخرى، وهي كالتالي:

- صرّح القرآن الكريم بشعائرية بعض الفرائض الدينية، كفريضة الحجّ، معتبراً أنّ كلّ منسكٍ من مناسك الحجّ هو شعيرة دينية.
- بالرغم من أنّ الشعائر الدينية تأخذ طابعاً طقوسياً تدرج تحت عنوان عامّ، وهو العبادات، إلّا أنّها في واقعها لا تقتصر على ذلك؛ لأنّ الشعائر الدينية تدخل بشكل مباشر في تكوين الشخصية الإيمانية للمؤمن، أي: تدخل في تكوين المحتوى الداخلي للإنسان المؤمن.
- لا ريب أنّ للشعائر - عموماً - بعداً عقائدياً وتشريعياً، ولذلك لا بدّ أن تكون قائمة على أدلّة شرعية معتبرة، وليس لأيّ أحدٍ - مهما كان موقعه

- الديني أو السلطوي أو الاجتماعي - أن يضيف لها شيئاً من عنديّاته.
- لا بدّ من خروج الشعائر الدينيّة من أيدي العامّة إلى الجهة العلميّة والحوزات الدينيّة بشكل رسمي، فلا يسمح - ولو فتوائياً - لعامّة الناس التداخل في صناعة الشعائر الدينيّة أو عرضها بصورة مشوّهة، أو الاستخفاف بها.
- للشعائر الدينيّة تأثر ما بقاعدة الزمان والمكان، لا على مستوى المفهوم والتكوين والتشكيل الثابت عن طريق الشارع المقدّس، وإنّما على مستوى تحديد مصاديقها غير المعيّنة من قبل الشارع المقدّس، وفي طريقة تطبيقها.
- إذا ما كانت الشعائر الدينيّة تمثّل انعكاساً خارجياً لمعاني الدين ومضامينه فإنّما بذلك سوف تشكّل نظاماً ظاهرياً يمسّ الواقع الخارجي، ويستجيب بمرونة عالية لمقتضيات العصر وتعاقب الأزمنة.
- لا بدّ من الالتفات إلى الفرق بين مفهوم الشعيرة ومصاديقها المرضية وغير المرضية، فإنّ المصاديق غير المرضية لا يجديها انطباق المفهوم عليها من جهة لغويّة، ولذلك فهي خارجة عن حريم الشعائر الدينيّة.
- لا بدّ أن يكون المصداق الجديد منسجماً مع أصل الشعيرة، فلا يلزم منه نقض الغرض، فإنّ الجهة المفهوميّة للشعيرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتوحيديّة الإسلام ووحديّته.
- لا بدّ أن تكون المصاديق الجديدة منسجمة مع الروح العامّة والأخلاقيّات العامّة لأطر المجتمع، فلا يلزم منها التنفير عن الدين، كما هو الحال في بعض الممارسات الخاطئة.
- لا بدّ أن تكون المصاديق الجديدة منسجمة مع العقل العامّ، فلا يلزم منها

مخالفة الذوق العام والتوجه العقلاني، كما هو الحال في الممارسات غير العقلانية، التي تفضي إلى إيذاء النفس، وإسالة الدماء، وقطع الطرقات والممرات، والتضييق على الناس، وغير ذلك من الممارسات المفتعلة.

- الشعيرة الدينية هي ما قام عليها الدليل الشرعي، سواء بالدليل الخاص بها أو بالدليل العام الشامل لها ولغيرها، وبخلاف ذلك تكون بدعة.
- الأصل التشريعي للأمر العبادي، ومنها الشعائر، هو القرآن والسنة الشريفة، ولكن الشريعة نفسها قد فتحت مساحة ضمن عناوين عامة، والتي في ضوءها صحت نسبة جميع الأمور العبادية إلى الشعائر.
- للعقل والعقلاء مدخلية ما، لا في تشريع الشعائر الدينية، وإنما في تشخيص المصداق الصحيح المنطبق عليها عنوان شعيرة شرعية.
- الهدف من الشعيرة الدينية هو التقرب إلى الله تعالى، ومن المحال أن يتحقق مثل هذا التقرب المعنوي بالافتراءات والبدع.
- إن جميع المصدايق الجديدة للشعائر الدينية التي لم يرد فيها نص صريح على شعائريتها فإنها لا بد أن تخضع للموازن الشرعية التي يتعاطاها العلماء ومراجع الدين، سواء كانت هذه المصدايق الجديدة تمثل أمكنة مقدسة أو أزمنة شريفة أو شخوصاً دينية فضلاً عن أن تكون ممارسة عبادية.
- بالرغم من أن الشعائر الدينية كافة تتصف بالقداسة، إلا أنها تتفاوت فيما بينها في درجة القداسة، كما هو الحال في الأمكنة والأزمنة الشريفة.
- الشعيرة هي ما يُعلم بها عن شيء ما، أو ما يُعلم بها عن أمر شرعي، فصار ذلك الأمر شعيرة من خلال الإشعار به.
- لا ينبغي الاغترار بالكثرة والشيوع لبعض الممارسات المنسوبة للشعائر

الدينيّة، ولا ينبغي الاغترار بإجازة البعض أو الترويج لها ممّن ينتسبون إلى المؤسسة الدينيّة؛ فإنّ العالم بلغ ما بلغ من العلم لا يكون دليلاً بنفسه، من هنا لا بدّ للعاملين في المجالات الدينيّة، العلميّة والخدميّة، مراعاة الاحتياط كثيراً في تسمية ما يقومون به بالشعائر، فما أكثر البدع، وما أقلّ التفقّه في أوساط الأمتّة.

- للشعائر الدينيّة ملامح مهمّة، منها: أن تمثّل انعكاساً ملحوظاً لأصول الدين والإيمان، والوضوح الشديد في حقانيّة الشعيرة، وأن تكون الشعيرة داعية للارتباط بالله تعالى، وأن تكون الشعيرة الدينيّة محلّ وفاق أهل الدين، أو محلّ وفاق أهل المذهب نفسه.
- كلّ شعيرة دينيّة إنّما هي وسيلة تعبديّة لله تعالى، ولذلك فإنّها تقتضي نيّة القربة إلى الله تعالى.
- كما أنّ سائر العبادات ملحوظ فيها الاتّزان الشرعي في أدائها، وهو ما يُصطلح عليه بالاعتصام في العبادة، فلا نحمل أنفسنا فوق طاقتها، وإلّا تنفّرت، فكذلك الحال في تأدية الشعائر الدينيّة.
- إنّ عباديّة الشعيرة تُلزمنا شرعاً بعدم التطاول عليها وعدم الإحداث فيها، كما أنّ أداءها ينبغي أن لا يقع فيه الإسراف في الوقت والجهد والمال؛ فإنّ الإسراف مفسد للعبادة.
- المهمّة الأساسيّة للمبلّغ الرسالي هي تبليغ رسالة الإسلام إلى الناس كافّة، فالمبلّغ هو من الأدلّاء على الآخرة، فإن لم يؤدّ وظيفته سيكون قاطع طريق، وسيكون مخلاً بأصل عمله.
- من أهمّ خواصّ التبليغ: التبليغ وظيفة إلهيّة وليست وظيفة مدنيّة أو حكوميّة، وألويّة الأهداف العامّة على الأهداف الخاصّة أو الشخصيّة،

وأن التبليغ تكليف إلهيٍّ مشروط بالنصح وغير مشروط بالتوفيق، وأن التبليغ عملية إنقاذية وليست تسقيطية، وأنه تبليغ للدين والمبادئ وليس للأشخاص، ولا بدّ من الموازنة في انتخاب الموضوع، والموازنة في تحديد الزمان والمكان

- من الأبعاد الذاتية العامة في شخصيّة المبلِّغ: الشكل المقبول والهيئة الحسنة والصوت الحسن، والحافظة والذاكرة والصبر والقدرة العالية على التحمّل.
- ومن الأبعاد الخاصة في شخصيّة المبلِّغ: التفقه في الدين أو الارتكاز على العلم والبصيرة، والتركيز على القرآن والسنة الشريفة، وإجادة الفنون التبليغيّة وعدم التطفل عليها، والأمانة في النقل، ومراعاة الموضوعيّة في النقد، والتنافس الإيجابي مع الآخرين بالتكامل، والتذكير بالجنة والنار على حدّ سواء، والسعي الحقيقي وراء النهضة بالأمة وليس وراء الجاه والمال، وأخيراً أن يكون نموذجاً في حفظ الشريعة وتطبيقها.
- من النقاط الجوهرية في إنجاح العملية التبليغيّة: العمل على إيقاظ الدوافع الطيبة في نفوس المخاطبين، وبناء الثقة مع المخاطبين، وتعزيزها معهم من خلال سلامة القلب، وصدق الحديث، وصدق الهدف، وأن يحرص المبلِّغ على إنجاز أعماله بنفسه، فلا يُسخرّ الناس لخدمته، ولا بدّ أن يكون المبلِّغ حلو اللسان، ومصدر أمان، فلا يقلقون من جهته، ولا يخشون من لسانه وسطوته، وأن يكون حريصاً على نشر المحبة والسلام، وأخيراً أن لا يخشى المبلِّغ الرسالي في تبليغ رسالته أحداً إلا الله تعالى.

الحلقة السادسة: أخلاقيات الشعائر الحسينية

موجز حول الحلقة

اشتملت هذه الحلقة على أربعة عشر درساً، تتقدمها دراسة للتأسيسات الأولى لأصل الشعائر الحسينية ضمن عنوان (تمهيد في مباني الشعائر الحسينية)، ثم تبدأ الدروس ببيان هوية الشعائر الحسينية، وعلاقة الشعائر الحسينية بالشعائر الدينية، وبيان أهداف الشعائر الحسينية، ثم التفصيل في أخلاقيات الشعائر الحسينية، وأخلاقيات نشر الثورة الحسينية، وأخلاقيات الحضور في مدينة كربلاء المقدسة، ووظيفة أهل العلم والفضل عند الحضور في كربلاء، وبيان الأخلاقيات العامة لزيارة الإمام الحسين عليه السلام، والأخلاقيات الخاصة لزيارة الإمام الحسين عليه السلام، وأخلاقيات المشي في أربعينية الإمام الحسين عليه السلام، وأخلاقيات العود من زيارة الأربعين، وأخلاقيات الاقتداء بالإمام الحسين عليه السلام، وأخيراً ترسيخ فكرة كون الإمام الحسين عليه السلام عبرة وعبرة.

وقد كان من معطيات هذه الحلقة المهمة والحساسة ما يلي:

- لا بدّ من خروج الشعائر من أيدي العامة إلى الجهة العلميّة والحوزات بشكل رسميّ.
- إنّ للشعائر عموماً بعداً عقائدياً وتشريعياً، ولذلك لا بدّ أن تكون قائمة على أدلة شرعية معتبرة، وليس لأيّ أحد أن يضيف لها شيئاً من عنديّاته، فهي ليس عادات أو تقاليد موروثة.
- إنّ الشعائر تتأثر بقاعدة الزمان والمكان في تحديد مصاديقها غير المعينة من قبل الشارع المقدّس، وفي طريقة تطبيقها، فقد تصحّ في بلد ولا

تصحّ في بلد آخر، كما هو الحال في النفقة، فإنها حُدِّدت كمفهوم، ولم تُحدِّد كمصداق، فقد تكون في عصرٍ عبارةً عن طعام ولباس، وفي عصرٍ آخر تكون أكبر من ذلك.

- مصاديق الشعيرة الحسينية إمّا أن تكون المنصوصة أو المستنبطة.
- لا بدّ أن تكون الشعائر الحسينية منسجمةً مع الروح العامّة والأخلاقيّات العامّة لأطر المجتمع، فلا يلزم منها التنفير عن الدين.
- لا بدّ أن تكون الشعائر الحسينية منسجمةً مع العقل العامّ، فلا يلزم منها مخالفة الذوق العامّ والتوجّه العقلائي، كما هو الحال في إسالة الدماء غير المبرّرة، وقطع الطرقات والممرّات، والتضييق على الناس.
- لا بدّ من دور رئيس للمؤسسة الدينية في تقنين الشعائر وعدم إلحاقها الضرر بالدولة والمجتمع.
- لا بدّ أن يتّضح أنّ مصاديق الشعائر الحسينية مأخوذة على نحو الطريقيّة وليس على نحو الموضوعيّة، فإذا كان بعضها مضرّاً بالهدف العامّ للشعائر الدينية فإنّها لا تكون مطلوبة، بل ستكون مرفوضةً تماماً.
- لا بدّ أن نتجنّب الصنميّة الملحقّة بالشعائر، ونعني بها الشعائر غير المحدّدة المصداق من قبل الشارع المقدّس، من قبيل الإدماء والمشي على النار والزجاج والزحف على الركب، وما شابه ذلك من ممارسات مستحدثة.
- إنّ الثواب في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام وثواب إقامة العزاء عليه وورثائه لا يمكن أن يكون برتبة واحدة في جميع الأزمنة والأمكنة، ففي أزمنة القهر والتشريد لأتباع مدرسة أهل البيت، يكون أجر وثواب إقامة أيّ شعيرة من الشعائر مختلفاً كثيراً عن أجر إقامة نفس الشعيرة في زمن اليسر.

- وهكذا الحال بالنسبة لأجر المشي في أربعينّة الإمام الحسين، فلا يمكن أن يتساوى فيها المشون في أزمنة القهر مع المشين في أزمنة اليسر، بل حتّى المشين في أزمنة اليسر ليسوا على درجة واحدة، فالقادم من البلدان البعيدة لا يمكن أن يتساوى أجره مع المشي من أهل البلد.
- لا بدّ من مراجعة الشعائر الحسينيّة المستحدثة، والتي نعني بها مجموعة الشعائر المستحدثة في زمن الغيبة، أي: منذ أكثر من ألف عام وإلى يومنا هذا، وهي ممارسات كثيرة.
- لا بدّ لمراجع الدين من تحديد الموقف الشرعي من كلّ شعيرة من شعائر الدين المقامة، لاسيّما تلك الشعائر التي لم تُحدّد فيها المصاديق من قبل الشارع المقدّس، ولذلك فما يسلكه بعض العلماء من لزوم الاحتياط في بعض هذه الممارسات من دون تحديد موقفٍ واضحٍ هو موقفٌ مخالفٌ للاحتياط نفسه.

الحلقة السابعة: أخلاقيات السلوك إلى الله

موجز الحلقة

إنّ القرب الإلهي وتوحيد القبلة نحو المقصد الحقّ يمثل الهدف الأسمى الذي تعمل هذه السلسلة الموسوعيّة في الأخلاق التعليميّة والواقعيّة على الوصول إليه، فتكون دروس هذه الحلقة الأخيرة من السلسلة هي مسك الختام لها. وقد اشتملت هذه الحلقة على خمسة عشر درساً، يتناول فيها السيّد الأستاذ (دام ظلّه) البحث في الغنى عن الناس والفقر إلى الله، وتحقيق واقعيّة المقولة التوحيدية العرفانية (صانع وجهاً واحداً يكفك الوجوه)، التي يقول فيها أويس القرني: «ما سمعت كلمة كانت للحكماء أنفع لي من قولهم صانع وجهاً واحداً يكفك الوجوه كلّها»، ثم الانتقال إلى بيان (وحدة المقصد بوحدة المقصود)، وتجليات ذلك في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥).

ثمّ التنبيه إلى ضرورة (تهذيب حاكميّة البدن)، وضرورة (التفكير بالموت والاستعداد له)، وكون (الدنيا محطة انتقالية لا محلّ بقاء)، وأنّ (الصبر زاد السفر الإلهي)، وأهميّة التوفيق والبركة في الرحلة إلى المقصد، ثمّ الدخول في متطلّبات مهمّة في رحلة السير، من قبيل (الحياء من الله تعالى)، و(لذّة المناجاة ومفتاح القرب)، وكيفية التزوّد بالصمت، فإنّ (الصمت ذكر نبويّ ووقاية للسير والسلوك)، ثمّ الانتهاء عند وقفات عرفانية وجدانية تأملية للإمام علي السجّاد عليه السلام، وهي تأملات تختصر معظم حيثيات السير والسلوك إلى الله تعالى. إنّ وحدة المقصد بوحدة المقصود، وهذا لا يكون في قلب القاصد إلاّ بالتوحيد والإخلاص، وكما قيل: «ما دفعت شدائد الدنيا بمثل التوحيد، ولذلك

كان دعاء المكروب بالتوحيد، ودعوة ذي النون التي ما دعا بها مكروب إلا فرج الله كربته بالتوحيد، فلا يلقي في الكرب العظام إلا الشرك، ولا يُنجي منها إلا التوحيد، فهو مفزع الخليقة وملجؤها وحصنها وغيائها^(١).

وأما الإخلاص فكما قيل أيضاً: «لونغ العمل بلا إخلاص لما ذم الله المنافقين»^(٢)، ومن مقتضيات الإخلاص أداء التكليف على أحسن وجه وتحمل المكاره، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه سُئل عن الاستعداد للموت؟ فقال: «أداء الفرائض واجتناب المحارم والاشتغال على المكارم ثم لا يبالي: أوقع على الموت أو وقع الموت عليه»^(٣).

ومن الغرائب: أن الإنسان النوعي تجده هرباً من الموت أو غافلاً عنه، مع أنه «لا غائب أقرب من الموت»^(٤)، و: «لكل ذي رمق قوت، ولكل حبة آكل، وأنت قوت الموت»^(٥)، و: «أن من عرف الأيام لم يغفل عن الاستعداد»^(٦).

وقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام كثيراً ما كان يُنادي بالكوفة بعد العشاء الآخرة: «تجهّزوا رحمكم الله، فقد نودي فيكم بالرحيل وانتقلوا بأفضل ما بحضرتكم من الزاد وهو التقوى، واعلموا أن طريقكم إلى المعاد، وعلى طريقكم عقبة كؤود، ومنازل مهولة مخوفة لا بدّ لكم من الممرّ عليها والوقوف بها»^(٧)، فكان لا بدّ من الاستعداد للموت، بل الكياسة إنّما تكون في ذلك، وقد ورد: «أن

(١) الفوائد، لابن القيم الجوزية: ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٦.

(٣) الأمالي، للشيخ الصدوق: ص ٧٢ ح ٩.

(٤) الروضة من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٨ ص ٩ ح ٤، خطبة الوسيلة.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٢ ح ٤.

(٦) المصدر نفسه: ج ٨ ص ٢٢ ح ٤.

(٧) الأمالي، للشيخ الصدوق: ص ٥٨٧ ح ٧.

أكيس المؤمنين أكثرهم ذكراً للموت وأشدّهم استعداداً له»^(١)، وقد سئل الإمام زين العابدين عليه السلام عن خير ما يموت عليه العبد؟ فقال: «أن يكون قد فرغ من أبنيته ودوره وقصوره، قيل، وكيف ذلك؟ قال: أن يكون من ذنوبه تائباً وعلى الخيرات مقيماً، يرد على الله حبيباً كريماً»^(٢).

والخلاصة: «إذا أويت فراشك فانظر ما سلكت في بطنك وما كسبت في يومك، واذكر أنك ميت وأن لك معاداً»^(٣).

ولا ينبغي التغافل عن التوفيق الإلهي والكفّ عن طلبه والتمسك به، والبركة في كل ذلك، فهما مؤونة الاستمداد من الله تعالى، ولذلك نجد القرآن الكريم قد اعتنى كثيراً بهذين الموردين، لاسيّما بمورد البركة، حتى جاء ذلك وصفاً للقرآن؛ قال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٥)، ووصفاً لبعض الأنبياء وذراريهم وأممهم؛ قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنِي مُبَارَكًا أَيْنَمَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣١)، وقال تعالى: ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ﴾ (هود: ٤٨)، وقال تعالى: ﴿وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ (الصافات: ١١٣)، بل جاءت البركة لتشمل بعض الأمكنة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٦)، ولأهميّة مباركة بعض الأماكن فقد طلب نوح النبي عليه السلام من الله تعالى اقتران نزوله من السفينة - بعد الطوفان - بالبركة؛ قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (المؤمنون: ٢٩)، أي:

(١) دعائم الإسلام، للقاضي النعمان بن ثابت: ج ١ ص ٢٢١.

(٢) الدعوات، لقطب الدين الراوندي: ص ١٢٢ ح ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢٣ ح ٣٠٢.

مباركة المكان الذي سوف يحلّ فيه ويؤسّس فيه المجتمع الإنساني، وفي ذلك التفاتة عظيمة من أبينا نوح عليه السلام، حيث أطّر بناء المجتمع الإنساني بالبركة، والبركة يمكن تحصيلها في أيسر الأشياء، كما في إلقاء التحيّة والسلام؛ قال تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً﴾ (النور: ٦١)،

وأما الاستحياء من الله تعالى، فإنّ من أبرز علامات المؤمن الاستحياء من الله تعالى في السرّ والعلن، وقد ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام: «استحيوا من الله في سرائركم كما تستحيون من الناس في علانيتكم»^(١).

وهذا هو أفضل الحياء على الإطلاق، كما كان يقول أمير المؤمنين على عليه السلام: «أفضل الحياء استحيائك من الله»^(٢)، فإنّ «الحياء من الله يمحو كثيراً من الخطايا»^(٣).

من استحيى من الله حقّ الحياء كان كما يقول رسول الله صلّى الله عليه وآله: «فإن كنتم فاعلين فلا يبيتنّ أحدكم إلّا وأجله بين عينيه، وليحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى، وليذكر القبر والبلى، ومن أراد الآخرة فليدع زينة الحياة الدنيا»^(٤).
وبهذا تكون قد انتهت حلقات هذه السلسلة الأخلاقية التعليمية، والله تعالى وحده المنّة في ذلك، والحمد والشكر على نعمائه، والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

(١) تحف العقول، لابن شعبة الحرّاني: ص ٣٩٤.

(٢) عيون الحكم والمواعظ، علي بن محمد الليثي الواسطي: ص ١١٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٩.

(٤) الخصال، للشيخ الصدوق: ص ٢٩٣ ح ٥٨.

الفهرس

[٥] المنطق ونظرية المعرفة

١. قراءة في كتاب مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين

(المنهج في المجال التداولي الإسلامي)

٧	محمد زاهد جول
٩	تمهيد
٩	ماهية المنهج
١١	معالم المنهج الإسلامي
١٢	أهمية المنهج والمناهج عند السيد الحيدري
١٣	المبحث الأول: التفسير الماهوي للمعرفة
١٥	الاتجاه الأول: نظرية مشهور الفلاسفة
١٦	الاتجاه الثاني: نظرية الإضافة
١٧	الاتجاه الثالث: نظرية الشبح
١٩	المبحث الثاني: نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
٢٢	المبحث الثالث: المدارس الخمس في العصر الإسلامي
٢٦	المدرسة الكلامية
٢٩	المدرسة العرفانية
٣٠	المدرسة الإشراقية؛ عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان
٣٢	مدرسة الحكمة المتعالية؛ مشروعٌ للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان
٣٦	المبحث الرابع: منهج الطباطبائي في تفسير القرآن

٥١٨ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

البحث الخامس: خصائص عامة في فكر الشهيد محمد باقر الصدر..... ٣٩

خاتمة ٤١

٢. قراءة في كتاب المذهب الذاتي في نظرية المعرفة

٤٣ د. حميد مجيد هدّو

٤٦ محاولة الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء

٥٢ كلمة لا بدّ منها

٥٦ هذه المحاولة

٣. قراءة في كتاب الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينية

٥٩ د. علي العليّ

٦١ تمهيد

٦١ أولاً: المسلمات والنقد

٦٣ ثانياً: قيمة التساؤل

٦٤ منهج الموجبة الكلية

٦٥ منهج السالبة الكلية

٦٦ منهج الموجبة الجزئية

٧٥ تداعيات فلسفة العلم في التغيير والدين

٤. قراءة في كتاب شرح منطق الشيخ المظفر (١-٣)

٨٣ الشيخ نجاح النويني

٨٥ تمهيد

٨٧ المقدمة الأولى: أقوال العلماء في أرسطو

٨٩ المقدمة الثانية: المواقف من علم المنطق

٩٠ ما هو علم المنطق؟

٩٢ ما هو الفكر؟

[٦] الفلسفة والعرفان النظري

١. قراءة في كتاب شرح تمهيد القواعد (١-٢)

٩٧
الشيخ محمد الربيعي البغدادي
إطالة ٩٩

١٠٤ (١) ما هو العرفان النظري

١٠٨ (٢) موضوع علم العرفان

١١٠ (٣) أهمية علم العرفان النظري

١١٢ (٤) أهمية شرح كتاب تمهيد القواعد

١١٢ ١. التعريف بكتاب تمهيد القواعد

١١٤ ٢. التعريف بمؤلف كتاب تمهيد القواعد

١١٥ أبو حامد تركة الأصفهاني

١١٦ صائن الدين ابن تركة

١١٧ (٥) أهمية شرح السيّد الحيدري على التمهيد

١١٧ أهم خصائص شرح كتاب التمهيد

١١٨ ١. تفسير الآيات القرآنية وفقاً للمنهج العرفاني

١١٩ ٢. بيان الأحاديث وفقاً للمنهج العرفاني

١٢١ ٣. المقارنة بين مناهج المعرفة

١٢٢ ٤. تحليل المطالب ومناقشتها

١٢٣ ٥. التأكيد على بحث الإنسان الكامل

٢. رؤية العلامة الحيدري لأصالة الوجود

١٢٥
السيّد رضا الغرابي

١٢٧ الأول: على مستوى التحقيق التاريخي والتثبت من الإحالات

١٢٩ الثاني: على مستوى الصياغة الفنية

٥٢٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

الثالث: على مستوى البحوث التمهيدية ١٣٢

(١) الواقعية ١٣٣

(٢) الوجود ١٣٤

(٣) الماهية ١٣٩

(٤) الأصالة والاعتبار ١٤٠

(٥) الحقيقة ١٤١

الرابع: على مستوى عرض الأدلة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية ١٤٢

الخامس: على مستوى إبراز القراءات المتعددة في مسألة أصالة الوجود ١٤٣

التفسير الأول: عينية الماهية للوجود خارجاً ١٤٣

التفسير الثاني: الماهية منتهى الوجود وحده العدمي ١٤٤

التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان ١٤٥

السادس: على مستوى تحديد الفوارق بين القراءات ١٤٦

السابع: على مستوى تحديد القراءة الصحيحة لأصالة الوجود ١٤٧

١. انسجام كلمات صدر المتأهلين مع التفسير الأول ١٤٨

٢. انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول ١٥١

٣. انسجام كلمات شيخ الإشراق مع التفسير الأول ١٥٤

٤. انسجام التفسير الأول مع تحليل حقيقة الماهية ١٥٤

٥. انسجام التفسير الأول مع القول ببداية أصالة الوجود ١٥٤

٦. انسجام التفسير الأول مع القول ببداية الواقعية ١٥٤

٧. انسجام التفسير الأول مع بعض كلمات مدرسة الحكمة المتعالية ١٥٥

٨. انسجام التفسير الأول مع مبدأ التشكيك والتفاوت الوجودي ١٥٥

٩. انسجام التفسير الأول مع الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام

..... ١٥٥

- ١٠ . انسجامه مع تقسيم الماهيات في باب الكليات إلى الذاتي والعرضي ١٥٧
- ١١ . انسجام التفسير الأوّل مع مجمل الأبحاث المرتبطة بالماهيات ١٥٧
- ١٢ . انسجام التفسير الأوّل مع صحّة تعريف الجوهر والعرض ١٥٧
- ١٣ . انسجام التفسير الأوّل مع الوجدان في دعوى أنّ نسبة الوجود إلى
الماهية من نسبة الشيء إلى ما هو له ١٥٨
- ١٤ . انسجام التفسير الأوّل مع الوجدان في دعوى نسبة الآثار الخارجية إلى
الماهيات كنسبتها إلى الوجود ١٥٨
- ١٥ . انسجام التفسير الأوّل مع الوجدان في القول بأنّ كلّ تخصّص وتميّز
بالوجود إنّما هو بالماهيات ١٥٩
- ١٦ . انسجام التفسير الأوّل مع الإيمان بقيمة حقيقة للعلم الحسولي ... ١٦٠
- ١٧ . انسجام التفسير الأوّل مع كون الماهيات من العوارض الذاتية ١٦٠
- ١٨ . انسجام التفسير الأوّل مع صحّة ما بنى مشهور الفلاسفة والحكماء من
أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج ١٦١
- ١٩ . انسجام التفسير الأوّل مع نفسه في المباحث كافّة ١٦١
- ٢٠ . انسجام التفسير الأوّل مع أدلّة إثبات أصالة الوجود ١٦٢
- الثامن: على مستوى رصد النتائج المترتبة على مسألة أصالة الوجود ١٦٢
- ٣ . قراءة العلامة الحيدري لوحدة الوجود عند العرفاء
- ١٦٣ عبد الله الجعفري
- تمهيد ١٦٥
- أطروحة البحث ١٦٥
- المقام الأوّل: تحرير محلّ النزاع ١٦٦
- الأمر الأوّل: الأقوال في الوحدة والكثرة ١٦٦
- النظرية الأولى: وحدة الوجود وكثرة الموجود ١٦٦

٥٢٢ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

- ١٦٨ النظرية الثانية: الوحدة في عين الكثرة
- ١٧١ النظرية الثالثة: وحدة الوجود وكثرة المظاهر
- ١٧٢ الفرق بين الحكمة المتعالية والمشائين في مسألة الكثرة والوحدة
- ١٧٣ الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية
- ١٧٥ الأمر الثاني: وحدة الوجود ووحدة الشهود
- ١٧٦ المقام الثاني: تصوير الوحدة الشخصية
- ١٧٧ تحديد المقصود من الوحدة الشخصية
- ١٧٩ تعيينات الوجود ومظاهره
- ١٨٠ الهوية الغيبية
- ١٨١ التعيين الأحدي
- ١٨١ التعيين الواحدي
- ١٨٢ عالم المظاهر
- ١٨٢ المقام الثالث: البرهان على الوحدة الشخصية
- ١٨٢ الأول: ربطية المعلول بالعلّة
- ١٨٤ الثاني: عدم تناهي الحقّ
- ١٨٥ الثالث: النصوص
- ١٨٥ أ. الآيات الكريمة
- ١٨٦ ب. الروايات الشريفة
- ١٨٨ المقام الرابع: الإشكالات على الوحدة الشخصية
- ١٨٨ الأول: عدم تحقّق صرف الوجود
- ١٨٩ الثاني: حلول الحقّ سبحانه في الأشياء
- ١٩٠ الثالث: الاتّحاد مع الحقّ سبحانه
- ١٩٢ الرابع: وهمية الأشياء

٤ . بحوث تأسيسية في العلم وأقسامه
(قراءة في كتاب العقل والعقل والمعقول)

١٩٧	الشيخ ميثاق العسر
١٩٩	تمهيد
٢٠٢	الفصل الأول: العلم، تعريفه، وجوده، ماهيته
٢٠٣	الفصل الثاني: أقسام العلم، وأدلتها، وخصائصها
٢٠٤	هذا الكتاب
٢٠٥	إسهامات العلامة الطباطبائي الفلسفية.. عرض وتحليل
٢٠٦	١ . إسهاماته في نظرية المعرفة
٢٠٧	٢ . نوعية الحمل في قاعدة بسيط الحقيقة تمام الأشياء
٢١٠	٣ . برهان الصديقين بثوب جديد
٢١٢	٤ . الحدّ وسلبه عنه تعالى
٢١٤	٥ . بيان جديد في التوحيد الربوبيّ
٢١٥	٦ . البرهان اللّميّ والمسائل الفلسفية
٢١٦	٧ . الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد قسم واحد
٢١٧	٨ . الإرادة والعلم
٢١٨	٩ . الإرادة والقدرة الذاتية له عزّ اسمه
٢١٩	١٠ . نقده للمثل الأفلاطونية
٢٢٠	١١ . التدقيق في مباحث الحركة الجوهرية
٢٢٠	أ . جميع موجودات عالم الطبيعة متحركة
٢٢١	ب . الحركة الجوهرية وإثبات الحدوث الزماني
٢٢٢	ج . عرض مبحث الحركة الجوهرية بعنوان إحدى درجات الوجود
٢٢٢	د . العلاقة الوثيقة بين حقيقة النفس وبين الحركة الجوهرية

٥٢٤ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج٤

هـ. العالم هو الذي يتحرك نحو المعلوم، لا العكس ٢٢٢

و. إرجاع المحمولات بالضميمة إلى الخارج المحمول ٢٢٢

ز. وقوع الحركة في الحركة ٢٢٢

ح. لا تعيّر إلا مع الحركة ٢٢٣

ط. سيلان العالم وتحركه نحو الثبات ٢٢٣

ي. علاقة المتغيّر بالثابت والحادث الزماني بالمبدأ القديم ٢٢٣

١٢. التشكيك في مقولة (الآين) ٢٢٥

٥. قراءة في كتاب بحوث في علم النفس الفلسفي

د. حميد مجيد هدّو ٢٢٧

٦. قراءة في كتاب فلسفة صدر المتأهّلين (المنهج والمحتوى)

الشيخ خليل رزق ٢٤٥

تمايز الاتجاه الفلسفي ٢٥٣

٧. التجديد الفلسفي في فكر العلامة الحيدري

قراءة في كتاب الفلسفة (١-٣)

الشيخ قيصر التميمي ٢٥٥

(١) بحوث تمهيدية لاستيضاح النظرية ٢٦٠

أ. بدهة الواقعية ٢٦٠

ب. انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية ٢٦٠

ج. زيادة الوجود على الماهية ٢٦١

د. معنى الأصالة والاعتبار ٢٦٢

المعنى الأوّل: التحقّق في الأعيان وعدمه ٢٦٢

المعنى الثاني: التحقّق في الأعيان بالذات وعدمه ٢٦٢

الفهرس	٥٢٥
هـ. العينية الخارجية بين الوجود والماهية	٢٦٣
(٢) أدلة نظرية أصالة الوجود	٢٦٤
الدليل الأول: الوجود أحق بالموجودية	٢٦٦
الدليل الثاني: احتياج الماهية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاتها	٢٦٧
الدليل الثالث: تشخيص الماهية بالوجود	٢٦٩
الدليل الرابع: لو لم يؤصل وحدة ما حصلت	٢٦٩
الدليل الخامس: انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني	٢٧٠
(٣) قراءات نظرية أصالة الوجود	٢٧١
القراءة الأولى: عينية الماهية للوجود خارجاً	٢٧٢
القراءة الثانية: الماهية منتهى الوجود، وحدّه العدمي	٢٧٦
القراءة الثالثة: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان	٢٧٧
(٤) الفوارق بين قراءات نظرية أصالة الوجود	٢٧٩
١. الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهية	٢٧٩
٢. الاختلاف في منشئية الماهية للأثار	٢٨٠
٣. اختلاف حكم الماهية الموجودة والماهية من حيث هي	٢٨٠
٤. اختلاف حكم الماهية في نفس الأمر عن الماهية في نفسها	٢٨١
٥. الاختلاف في المعقول الأول والثانوي	٢٨١
٦. الاختلاف في تأثير التعدد المفهومي والنفس الأمري على الثبوت العيني	٢٨٢
٧. الاختلاف في حكم صفات الوجود	٢٨٢
٨. الاختلاف في قيمة العلم الحسولي	٢٨٣
٩. اختلاف العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة	٢٨٣
١٠. حكم الذاتي والعرضي في الماهيات	٢٨٤
١١. تعريف الجوهر والعرض	٢٨٤

٥٢٦	قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤
٢٨٥	١٢. الأتمّاد بين الوجود والماهية
٢٨٥	١٣. في تعلّق الجعل بالماهية الموجودة
٢٨٦	١٤. نسبة الماهية إلى واجب الوجود
٢٨٧	١٥. وجود الكلي الطبيعي في الخارج
٢٨٧	١٦. الحكم ببداهة أصالة الوجود
٢٨٩	(٥) النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود
٢٩٠	معالم تجديد النظرية

٨. قراءة في كتاب العرفان الشيعي

(رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية)

٢٩١	الشيخ خليل رزق
٢٩٣	ما هو العرفان؟
٣٠٠	أقسام العرفان
٣٠١	أولاً: العرفان النظري
٣٠٦	التقويم (للمدرسة العرفانية)
٣٠٧	ثانياً: العرفان العملي
٣٠٩	المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام
٣١٤	مشخصات الرؤية الكونية عند العرفاء
٣٢١	خصائص الرؤية الكونية العرفانية
٣٢١	نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف
٣٢٥	الخلاصة
٣٢٦	خصائص المعرفة العرفانية
٣٢٦	أولاً: الوسيلة والأداة
٣٢٨	ثانياً: هدف المعرفة في العرفان

الفهرس ٥٢٧

ثالثاً: العلم بلا واسطة ٣٢٩

رابعاً: المعرفة العرفانية ودعوتها للعمل ٣٣١

٩. قراءة في كتاب الرؤية الكونية في العرفان النظري

٣٣٣ الشيخ محمد الربيعي

مقدمة ٣٣٥

هيكلية كتاب الرؤية الكونية ٣٣٨

الرؤية الكونية في العرفان النظري ٣٣٨

تقرير معنى الوجود ومراتبه على نحو الإجمال ٣٤٠

المرتبة الأولى: غياب الهوية ٣٤٠

النفس الرحماني ٣٤١

التعيين الأول ٣٤٢

التعيين الثاني ٣٤٣

الأسماء الإلهية والأعيان الثابتة ٣٤٤

الفيض الأقدس والفيض المقدس ٣٤٦

عالم الأرواح ٣٤٧

عالم المثال ٣٤٧

عالم المادة ٣٤٩

الكون الجامع والمظهر الكامل ٣٥٠

مراتب الأسماء ومظاهرها ٣٥١

[٧] الأخلاق والسلوك والعرفان العملي

١. قراءة في كتاب مراتب السير والسلوك إلى الله

٣٥٥ د. طلال الحسن

تمهيد ٣٥٨

٥٢٨ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

- ٣٥٨ عالم الربوبية
- ٣٥٩ عالم العقل
- ٣٥٩ سر تعدد أسماء المصادر الأول
- ٣٦٠ عالم المثال
- ٣٦١ المثل الإفلاطونية
- ٣٦٢ عالم المادة
- ٣٦٢ والله الأسماء الحسنى
- ٣٦٣ مظهر اسم الله الأعظم
- ٣٦٤ قوسا الوجود «النزول والصعود»
- ٣٦٨ شواهد المنتهى والرجوع
- ٣٦٨ الشواهد القرآنية
- ٣٧٠ الشواهد الروائية
- ٣٧٢ السفر الأول: من الخلق إلى الحق
- ٣٧٢ المراد من السفر الأول
- ٣٧٣ خصوصيات السفر الأول
- ٣٧٤ السلوك وخطر الشطحات
- ٣٧٦ أهمية شرعية الرياضات
- ٣٧٧ السفر الثاني: من الحق إلى الحق بالحق
- ٣٧٧ المراد من السفر الثاني
- ٣٧٨ خصوصيات السفر الثاني
- ٣٧٩ السفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق
- ٣٧٩ المراد من السفر الثالث
- ٣٨٠ متى يصدق العارف في إنبائه؟

٥٢٩	الفهرس
٣٨١	خصوصيات السفر الثالث
٣٨٢	السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحق
٣٨٢	المراد من السفر الرابع
٣٨٣	مكانة أهل البيت في سلّم الولاية
٣٨٤	مظهر شرائع الواصلين
٣٨٥	الوظيفة التكوينية للإمام
٣٨٥	علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل
٣٨٨	وأزلفت الجنة للمتقين
٣٨٩	السّر والخفي والأخفي
٣٩١	خصوصيات السفر الرابع
٣٩٣	السير العلمي والسير العملي
٣٩٣	مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العمليّة
٣٩٤	تقسيم الأبحاث النظرية بإزاء الأسفار العمليّة

٢. قراءة في كتاب التربية الروحية

٣٩٩	د. حميد مجيد هدّو
٤٠٩	العلاقة بين العلم والاعتقاد القلبي

٣. قراءة في كتاب الدعاء... إشراقاته ومعطياته

٤١٩	د. طلال الحسن
٤٣٦	أهمّ مزايا الكتاب

٤. قراءة في كتاب التوبة؛ حقيقتها وشروطها وآثارها

٤٣٩	د. حميد مجيد هدّو
٤٤٣	أركان التوبة وشروطها

٥٣٠ قراءات في المنظومة المعرفية للسيد كمال الحيدري - ج ٤

٥. عرض موجز لحلقات سلسلة الأخلاق التعليمية

٤٤٧	د. طلال الحسن
٤٤٩	مقدّمة
٤٥١	الحلقة الأولى: أخلاقنا
٤٥١	ملخص الحلقة
٤٥٦	توصيات
٤٦٠	الحلقة الثانية: إصلاح النفس
٤٦٢	ملخص الحلقة ونتائجها
٤٦٦	التوصيات
٤٦٩	الحلقة الثالثة: الصدق
٤٧٠	توطئة
٤٧١	موجز الحلقة
٤٨٢	التوصيات
٤٨٣	الحلقة الرابعة: روحانية العبادات
٤٨٧	موجز الحلقة
٤٩٩	توصيات
٥٠٠	الحلقة الخامسة: أخلاقيات الحجّ والزيارة
٥٠١	لماذا التركيز على الحجّ
٥٠٤	موجز الحلقة
٥٠٩	الحلقة السادسة: أخلاقيات الشعائر الحسينية
٥١٢	الحلقة السابعة: أخلاقيات السلوك إلى الله
٥١٧	الفهرس