قُوَّة الحكمة المتعالية وثراؤها



دروس الشيخ

مرتضى جوادي آملي

الدرس ١

دروس في بيان قوّة الحكمة المتعالية وثرائها

تدريس الشيخ مرتضى جوادي آملي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

أُقدّم السلام والترحيب إلى جميع مَن يشارك في هذا اللقاء العلمي الرصين، سواءً مَن نحن في حضوره، أم مَن يتابعه عبر الفضاء الافتراضي. وأُهدي السلام والأدب إلى أستاذي الجليل، سماحة حجّة الإسلام مرتضى واعظ جوادي آملي، الذي تفضّل بتحمّل المشقّة كي يُفيض علينا إن شاء الله ببياناته البليغة العميقة.

فنحن حامدون لله على أنّ هذه السلسلة من اللقاءات العلمية في تعلّم الفلسفة، التي بدأت بهذا الموضوع وانتهت الآن إلى موضوعٍ يتتبّعه الأستاذ الجليل باهتمامٍ، وهو قوّة الحكمة المتعالية وثراؤها. نشكر الله على هذه الأمور، ونرجو أن تستمرّ هذه السلسلة من اللقاءات، وأن ينال أصدقاؤنا وجميع المستمعين الفائدة الكافية الوافية.

وهذا النوع من الموضوعات يندرج عادةً في المطالعات العلميّة؛ أي إذا أردنا – والأستاذ الجليل الذي نحن في رحابه الآن – أن نعرف علمًا كالفلسفة من الخارج، لكي ندخل فيه بنظرةٍ دقيقةٍ عميقة وبإحاطةٍ تامّة؛ فإن دخلنا على هذا النحو أمكننا إن شاء الله أن نحصّل فهمًا دقيقًا لذلك العلم. وهذه المطالعات العلميّة تتنوّع موضوعاتها؛ فإن أردنا تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، فقسمٌ منها هو الرؤوس الثمانية التي يعتني بها الحوزويون عادةً؛ وقسمٌ منها تاريخ ذلك العلم وأدواره وخصائصه؛ وقسمٌ منها يندرج تحت عنوان فلسفة العلم، وهو معرفة العلم من الخارج. ومجموع ذلك يمكن أن يُسمّى «المطالعات العلميّة».

فإذا دخل أحدٌ الفلسفة على هذا النحو – وهو ما تُقودنا إليه بحمد الله هذه اللقاءات مع الأساتذة الأجلّاء – ودخلنا في علمٍ ما بهذه النظرة الدقيقة، صار الفهم بالنسبة إلى ذلك العلم أيسرَ وأعمقَ وأدقّ. وقوّة الحكمة المتعالية وثراؤها يمكن أن تكون أحد هذه الموضوعات؛ غير أنّ الأستاذ الجليل نفسه يبيّن هذا الموضوع وموقعيّته تبيينًا أفضل، ونحن نستفيد منه. وقوّة الحكمة المتعالية وثراؤها يمكن أن تكون نفسها إحدى هذه الموضوعات العلمية؛ بأن نقارن هذا المشرب – أي الحكمة المتعالية – بمختلف المشارب الفلسفية الأخرى، حتى نفهم بدقّة ما تمتاز به هذه المدرسة عن غيرها من المدارس، ونعلم كيف يدخل صدر المتألهين – باعتباره مبتدئ هذه الحكمة – وسلسلة تلاميذه إلى عصرنا ممن اشتغلوا بالحكمة المتعالية، كيف يدخلون المباحث الفلسفية، وبأيّ عمقٍ يدخلونها، وما موقعيّة

هذه الحكمة. ولا سيّما إذا أردنا معرفة هذا العلم بهذه النظرة الدقيقة على هذا النحو، فإنّنا نستطيع بعد ذلك أن نتبيّن ما لهذا العلم من قدراتٍ وطاقاتٍ بالنسبة إلى مختلف المجالات العلمية والاجتماعية التي يمكن أن يحصّلها.

لن أطيل الكلام أكثر من هذا، وأسلّم زمام الحديث إلى أستاذي الجليل — الذي هو بحمد الله منذ سنين مديدة، وربّما ربع قرن أو ثلث قرن، يتولّى كرسي تدريس هذه الفلسفة والحكمة والحكمة المتعالية، والتحقيق والبحث فيها، وربّى طلاباً، وأجرى في هذا العلم بحوثًا وتعميقاتٍ — وهو بحمد الله، بنظرته إلى المباحث الراهنة أيضًا، قد أقام صلةً بين هذه الحكمة المتعالية وحاجات الإنسان المعاصر، بحيث إنّ وجود أساتذةٍ كأستاذي الجليل في هذه السلسلة من تلامذة الحكمة المتعالية غنيمةٌ في إحياء هذه الحكمة المتعالية. لن أطيل الكلام أكثر من هذا، وبذكر الصلاة على محمّد وآل محمّد، نحن في خدمة الأستاذ.

أحسنتم، كان بدايةً حسنة. أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

من اللازم في مستهلّ البحث وفي هذه الجلسة أن نستذكر شخصيةً ممتازة وقائدًا من قادة جبهة الإسلام، الشهيد سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيد حسن نصر الله، الذي كان رمزًا للمقاومة والاستقامة والشجاعة والإقدام لأمّة الإسلام، بل للأمم الإسلامية في منطقة لبنان، وفي الجبهة المباشرة مع الكفر العالمي والاستكبار العالمي والصهيونية الدولية والكيان المغتصب الإسرائيلي. ونستذكر هذا الجهاد وهذه المقاومة التي قادها أكثر من ثلاثين عامًا، وأدار هذا الأمر الخطير وهذا التيّار العظيم في نهاية الاقتدار والعقلانية والحكمة والشجاعة؛ فنستذكر هذا الجليل، ونعزّي جبهة الإسلام وجميع أهل المقاومة بشهادته ونهنّئهم؛ ونرجو أن يبقى هذا الأساس العميق الذي أُرسي منذ زمنٍ بعيد، وهذا الجبل الراسخ الذي أُنشئ في مواجهة الاستكبار العالمي، إن شاء الله، وأن تستمرّ هذه الحركة بقوّة حزب الله والشباب اللبنانيين الأفاضل، وأن ينتهي تيّار المقاومة إن شاء الله إلى غايته، وهي إزالة تيّار الصهيونية الدولية، وتحديدًا الكيان المغتصب الإسرائيلي. وصلاة الله وسلامه وملائكته وجميع المؤمنين على هذا الشهيد المشرّف من أمّة الإسلام، وإن شاء الله يرزقه الله سبحانه وتعالى من لدنه رزقًا كريمًا.

وأمّا البحث الذي بدأ منذ مدّةٍ تحت عنوان قوّة الحكمة المتعالية وثرائها، ويتابعه في أوساط الأصدقاء وفضلاء الحوزة والجامعة — ولا سيّما المهتمّون بعلم الحكمة، وتحديدًا الحكمة المتعالية — ويبحثون فيه عن مسائلهم؛ فمن اللازم أن نُنجز هذا البحث على النحو الذي أشار إليه في باب معرفة علمٍ ما، أي مشربٍ حِكميٍّ، وأن نحصّل بهذا التعريف وقوفًا وأُنسًا أكثر بهذه الحكمة العالية المتعالية.

وعلى ما اقتضته مسيرة البحث، صمّمنا الأمر على هذا النحو: أنّ قوّة الحكمة المتعالية وثراءها يمكن أن تُدرس وتُقيَّم من منظارين.

ومنظورٌ داخليٌّ، وما تُنتجه هذه العلومُ من مسائلَ لها في الحقيقة من القوّة والغِنى ما يمكن أن يجعل العلمَ ذا جلالٍ وشوكةٍ عظيمة؛ إذ تكون مطالبُه عُمدةً وأساسيةً وبنيويةً، شاملةً جامعةً كاملةً. وكلّما كانت هذه المسائلُ أعمقَ وأوسعَ، كان شمولُها لسائر المسائل أتمَّ بطبيعة الحال، ولا سيّما بالنظر إلى ما تنتظره اليومَ مجتمعاتُنا والمجتمعُ الإسلاميّ

والنظامُ الإسلاميّ من دورٍ للحكمة في مختلف مسائل المجتمع الإنسانيّ والإسلاميّ، فإنّا نستطيع أن نجدَه على أفضل وجهٍ. فكلّما كانت دائرةُ شمول هذه المسائل أجمعَ وكانت أَبْيَنَ أساسًا وأعمقَ، كان الإمكانُ في تحليل سائر المسائل أقوى وأيسر. وإن شاء الله حين ندخل في مسائل هذه الحكمة، ونستعرض مسائلها الداخلية واحدةً بعد أخرى، سنرى هذه القوّة وهذا الغِنى على نحوٍ أوضح بإذن الله.

ونحن الآن لا نزال في الفضاء الخارجيّ، ونتحدّث في الأسباب التي مكّنت من الخارج الحكمةَ المتعاليةَ من أن تبلغ قوّةً وغِنًى أكبر، وأن تَتميّز بها على سائر المشارب الحكمية؛ فهذا هو موضوع بحثنا الآن. والبحثُ الذي هو أبرزُ ما يُعتنى به في هذه الجلسة، والذي ينبغي أن يُعمل فيه أكثرُ من ذلك، وأن يتابعَه المحبّون للفلسفة ولا سيّما الحكمةُ المتعالية، هو بحثُ هندسة هذه الحكمة، والبنية التي بدأت بها هذه الحكمة. فمن المعلوم لديكم أنّ سائر المشارب الحكمية قبل المرحوم صدر المتألهين كانت ذات شكلٍ بسيط، ولم تكن لها هندسةٌ محدّدةٌ واضحةٌ سوى المسار العاديّ لكلّ علم، وهو تتبّع موضوعات العلم أو موضوعه وأحكامه وما شابه ذلك، دون أن تسلك طريقًا آخر في الحقيقة. ولكنّ المرحوم صدر المتألهين أتى لهذه الحكمة بهندسةٍ وبنيةٍ فيها كلُّ طاقة الحكمة المتعالية؛ أي إنّ كلّ ما تريد الحكمةُ المتعالية أن تدرسه من موقعها الحكميّ يمكن أن يُنظر إليه في هذا الإطار، وفي هذا الفضاء البنيويّ الذي أنشأه. فاسمحوا لي أن نبدأ هذا التعبير في المقدّمة التي أتى بها صدر المتألهين في الأسفار بعبارته نفسها. فإنّه في مقدّمة الأسفار، في السطور الأخيرة منها، يقول: «واعلم أن للسلاك من العرفاء والأولياء أسفارًا أربعة؛ أحدها السفر من الخلق إلى الحق، وثانيها السفر بالحق في الحق، والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق». ثم يقول: «فرتّبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار، وسمّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، فها أنا أفيض في المقصود مستعينًا بالحق المعبود والصمد الموجود».

فهذه هي الهندسة نفسها، وهذه هي البنية التي استعارها صدر المتألهين من العرفاء، بل استفاد منهم في الحقيقة، وكلُّ ما يُراد تصميمُه وطرحُه وإبرازُه في هذه الحكمة، أي الحكمة المتعالية، فهو بهذا المعنى موجودٌ في هذا الإطار. وأودّ قبل الدخول في هذه المسألة أن أُشير إجمالًا وبشكلٍ عابرٍ جدًّا إلى أصل بنية كلّ علم؛ إذ لا يمكن إغفالُ هذا البحث، لأنّ كلَّ علمٍ، سواء أكان علم الفقه أم علم الكلام أم علم المنطق، ولكلٍّ منها بنيةٌ وهندسةٌ، ولا سيّما أنّ مصنّفي تلك العلوم قد فكّروا في التصميم ودرسوه. فكما تلاحظون في الرؤوس الثمانية، لكلّ علمٍ مصنّفٌ ومبتدئٌ وبادٍ، وله مبدأٌ، وذلك المبتدئ قد أقام العلم على أساس ما صمّمه وما أسّس من بنية. وأودّ أن أُشير إشارةً موجزةً إلى علم الحديث، وإلى ما قام به المرحوم الكليني رضوان الله تعالى عليه في الكافي الشريف؛ إذ إنّ هذا الرجل العظيم حين أراد أن يصمّم فنّ الحديث، صمّمه بحكمةٍ وإتقانٍ، والمباحث التي أتى بها، والأبواب والفصول التي لا بدّ أن تظهر في تلك البنية وذلك الإطار. فمن ذلك ما فعله المرحوم الكليني في الكافي الشريف حين أتى وبدأ بحث حديث العقل والجهل، وصمّم هذا الكتاب أو الباب، أي باب العقل والجهل، وأسّسه، فأسّس لفنّ الحديث مسارًا وفتح له طريقًا، وكان ذلك عملًا مبتكرًا قويًّا جدًّا. فمع أنّه ليس ثمّة عادةً مثلُ هذا الالتفات، أعني أن نبدأ أوّل باب حديثيّ

بالعقل؛ فإنّ كتب الحديث عادةً تبدأ بالتوحيد مثلًا أو بالرسالة وما شابه ذلك. غير أنّه جعل أوّل بابٍ لكتابه الشريف بابَ العقل والجهل. ثم بعد ذلك يدخل في الأصول، ثم فروع الكافي، ثم روضة الكافي، ثم النوادر وما شابه ذلك؛ وهذه البنية وهذا الهيكل الذي أقامه الكليني رضوان الله تعالى عليه لعلم الحديث فتح مساراً سار فيه سائر المحدّثين وكبار علماء الحديث على أساس هذه البنية، فتتبّعوا المسار الفكريّ للحديث. وليت هذا المسار كان قد تُوبع على نحوٍ أجدّ في العصور المتأخّرة، ولو أنّ جريان العقل في الحديث استمرّ على ما اقترحه الكليني وارتضاه، وأسّس عليه مسار العمل وهندسته، لما وقعنا أحياناً في بعض الزلّات التي حدثت في جريان الحديث.

فلنُشِرْ مرّةً أخرى إلى الهندسة التي تسود اليومَ في جريان علم الفقه.

هذه المعمارية التي أقامها المحقّق صاحب الشرائع (رحمه الله) في باب الفقه منذ نحو ألف سنة، تراها اليوم قائمة كما كانت؛ فالمدارك والمسالك والجواهر وكلّها لا تزال تابعة لهذه المسألة، وحتى الآن حين يتكلّم كبار فقهائنا وفقهاء عصرنا في الفقه فإنهم يتبعون الإطار نفسه والمعمارية نفسها التي أقامها المحقّق صاحب الشرائع.

بل إنّ صاحب الوسائل (رحمه الله) رتّب كتابه الحديثي الذي هو منبع الفقه، المسمّى بـ«الوسائل»، على وفق الجواهر في الأبواب. وقد كان آية الله جوادي آملي (دام ظلّه) يقول: إنّا كلما أردنا أن نعرف في أيّ باب أورد صاحب الوسائل هذه الرواية، رجعنا أولاً فننظر في أيّ باب بحث المحقّق في الشرائع، ثم نجد أنّ صاحب الوسائل أورد ذلك الحديث في ذلك الباب؛ أي بعبارة أخرى: الوسائل شرح روائي للشرائع للمحقّق.

وهذه المعمارية لقوية إلى حدّ أنّ شخصية بعد مئات السنين وقرون، حين تأتي وتريد أن تنظّم هذه الأبواب الفقهية على أساس تلك البنية وتلك المعمارية، فإنّ المعمارية من القوة بحيث تستطيع أن تعيّن مثل هذا المسار. وعليه، فإنّ إعطاء البنية والمعمارية لعلمٍ ما يدلّ على مقدار سعة هذا العلم وقدرته على الفاعلية.

فلو أردنا، مثلاً، أن ننظر إلى المسائل الاجتماعية أو الأخلاقية والتربوية من موقع الفقه، فهل تسمح لنا تلك البنية بأن نأتي بالأحاديث المرتبطة بالفقه والأخلاق، أو بالأحكام الفقهية والتربوية، في الحقيقة؟ هذا في نفسه مهمّ؛ فإن أعطتنا البنية تلك السعة، فربما استطعنا أن نوجد مثل هذا الفضاء.

نعم، يبدأ المحقّق صاحب الشرائع من الطهارة ويختم بالديات، ويرتّب هذه الأبواب، وهي خمسون باباً فقهياً أو أكثر، على أساس هذا النظم، وينجز ذلك هنا. لكن هل يمكن للفقه أن يؤدّي دوراً في المسائل الأخلاقية؟ وهل يمكنه أن يؤدّي دوراً في المسائل التربوية؟ وهل يمكنه أن يؤدّي دوراً في المسائل الاقتصادية بالمعنى الخاصّ الذي هو عليه اليوم في المجتمع أو لا؟ تلك المعمارية هي التي يمكنها في الحقيقة أن تُظهر ذلك.

والذي صُمّم الآن وبُوّب بهذا الاصطلاح هو هذا الذي نراه اليوم. وربما لو كنّا نرى سعةً في الحقيقة في معمارية فقهنا، لأمكننا اليوم أن نبيّن نسبة الفقه إلى الأخلاق، وإلى التربية، وإلى المسائل الاجتماعية، وسائر المسائل التي يحتاجها مجتمعنا.

إنّه في الزمان الذي كان المحقّق صاحب الشرائع يبوّب فيه الفقه لم يكن لدينا مثل هذا الفضاء الاجتماعي؛ لم يكن لدينا مثل هذا النظام السياسي، ولا مثل هذا النظام الاجتماعي، ولا مثل هذا النظام الدولي؛ كان المجتمع

شيعياً محدوداً جداً، وكان الغرض من ذلك كله أن تُصفّف الأحكام الواردة من الشرع المقدّس وتُطرح لشريحة من المجتمعات، وهم الشيعة مثلاً، بعنوان تكاليف العباد في مختلف المجالات.

لكن لو أراد المحقّق (رحمه الله) اليوم أن يضع معمارية لعلم الفقه، فهل كان العمل سيُنجز بهذه المعمارية نفسها التي هي اليوم؟ أو حتى لو كان الكليني (رحمه الله) في مثل هذا الفضاء، ونظر إلى الحاجات الاجتماعية، والحاجات التربوية والأخلاقية، وإلى ما ينتظره البشر من الدين ومن المصادر الوحيانية، فهل كان ينجز هذا العمل بتصميم آخر ومعمارية أخرى أو لا؟ هذه أيضاً مسألة ينبغي أن يُتناول البحث فيها.

إنّ المعمارية التي لدينا الآن لعلم الفقه، بل ولعلم الأصول أيضاً، هي في الحقيقة... إنّ المعمارية التي يقدّمها الآن آية الله جوادي آملي (دام ظلّه) في علم الأصول معمارية مختلفة تماماً، معمارية متوجّهة كلّياً إلى نظامنا الاجتماعي وإلى حاجات العلم. والمسألة التي يعبّر عنها بقوله: إنّ الإجماع يجب – بتعبيره – أن نأخذه بأذنه فننزله، وأن نأخذ بيد العقل فنرفعه، فهذه معمارية أخرى. ومفاد ما يقوله: إنّكم الآن إذا رتّبتم البحث ترتيباً متتابعاً فقلتم إنّ مصادر الدين هي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع، فهل يمكنكم أن تضعوا الإجماع والعقل إلى جانب الكتاب والسنّة؟ تلك مصادر، وهذه كواشف. الإجماع والعقل كاشفان، وذلك منبع. فلا يوضع المنبع إلى جانب الكاشف، ولا الكاشف إلى جانب المنبع.

هذا تغيير البنية، وهذا تغيير المعمارية الذي أجراه الأستاذ آية الله جوادي آملي (دام ظلّه) في علم الأصول. وهذه السعة التي أحدثها في الحقيقة على أساس هذه المعمارية في علم الأصول يمكن أن نستفيد منها كثيراً في استنباط الأمور، سواء في مسائل الأحكام أو الحِكَم أو المعارف وما شابه ذلك، من أصول كهذه.

إنّ هذه الأصول التي هُيكلت وصُمّمت الآن لا تستطيع قطعاً – وهي عاجزة جداً، بل شديدة العجز – أن تلبي مثل هذه الحاجات التي يطلبها المجتمع الإنساني ويطلبها مجتمعنا اليوم؛ لكنّ الأستاذ قدّم تصميماً جديداً ينبغي بالطبع أن يُبذل فيه عمل أكثر وتحقيق أكثر.

وكذلك نواجه هذه المسألة في سائر العلوم؛ وإذا وقعت مثل هذه المعمارية ووقع التصميم، كانت التوقّعات من العلوم في ذلك العصر وذلك الزمان أكثر إمكاناً لأن نستخرجها ونحقّقها.

فأنت الآن، قبل خمسين سنة أو مئة سنة، حين كنت تريد أن تبني بناءً، نظراً إلى أنّ مسائل التبريد والتسخين كانت مختلفة جداً، كانوا يبنون مصائد الرياح من ذلك القبيل، ويُبنى بمعمارية من ذلك النوع. لكن اليوم، حين كثرت التقنيات في مجال التجهيزات الحرارية والتبريدية، والتبريد والتسخين، وكثير من مسائل الاستفادة من مواهب الطبيعة وما شابه ذلك، نرى أنّ بنية بناء المنازل والمؤسّسات وما شابه ذلك قد تغيّرت؛ لأنّ لنا من المنزل توقّعات أكثر بكثير، ولم يبق الأمر كما كان في الماضي.

وعليه، فإنّ البنية والمعمار اللذين يحتاجهما كلُّ علمٍ لا بدّ أن يتغيّرا في كلّ عصر؛ فلماذا؟ لأنّ التوقّعات من العلم تختلف. فكم كنّا نتوقّع من الحكمة في الماضي؟ وكم نتوقّع اليوم من الفلسفة؟ إنّ الفلسفة اليوم تنفذ إلى جميع شؤون الحياة، وعلينا أن نصمّم تصميمًا يمكّننا من الدخول في هذا الصنف من المسائل، ومعمارُها هو القادر على ذلك. فلو

جئتَ تبويبًا فقلتَ: «أحكام الوجود وأقسام الوجود» وانتهى الأمر، لما استطاع ذلك أن يلبّي حاجاتك في مجال الحكمة والفلسفة. وأمّا ما فعله جناب صدر المتألّهين في باب المعمار فإنّه منح الحكمة قوّةً بحيث نستطيع اليوم، بعد أربعمائة سنة، أن نستفيد من طاقة الحكمة المتعالية لحاجاتنا المختلفة، سواءً منها الحاجات العلمية أم الحاجات العملية، وأن ننتفع بها انتفاعًا حقيقيًا. وهذا نفسه ـ فيما أظنّ ـ بحثٌ قائم بذاته؛ إذ ينبغي لنا أن نبحث بنية كلّ علمٍ في موضعه، ولا سيّما علم الحكمة، وأن نقول: إنّ شأن البنية والمعمار أن يقدر على استيعاب جميع الحاجات التي للمجتمع ـ بالمعنى الأعمّ، سواءً كان خواصّه أم عامّته ـ من علمٍ ما، فنحصل عليها بفضل ذلك المعمار ونتمكّن من تلبيتها. فهم يقولون الآن مثلًا: إنّ الفلسفة ـ أي الفلسفة المحضة ـ تتناول علم الوجود، أعني أحكام الوجود وأقسامه العامّة وأحكامه العامّة. ولكن هل يمكننا أن نتناول من موقع الفلسفة المحضة مسائل أخرى؟ إنّ هذا النفق الذي وقع في الغرب، حيث تجاوزوا الفلسفة المحضة وأتوا إلى هذا الصنف من المسائل، إنّما كان لأنّهم رأوا أنّ حاجاتهم وتوقّعاتهم ومطالبهم لا يجيبها ما كانوا يعملون به في الماضي، ولا يلبّيها في الحقيقة؛ فغيّروا البنية وغيّروا المعمار، بل تجاوزوا بعض المسائل أصلًا فقالوا: لم تعد هذه مسألتنا، ولم يعد علم الوجود مسألتنا في سبيل هذه المسائل.

فبهذا المنظور نمضي في البحث، لننظر فيما فعله جناب صدر المتألّهين في فضاء معمار الحكمة، وكيف تصدّى له، وأيّ مسألةٍ كان يطلبها.

أستاذي الكريم، أعتذر، فقبل أن تدخل في البحث: إنّكم تناولتم ـ في بحث قوى الفلسفة وغنى الحكمة المتعالية ـ بنيةَ الحكمة المتعالية إذا أردنا أن ننظر إليها من المنظور الخارجي، وأولَيتم بحث البنية اهتمامًا كبيرًا؛ وهذا البحث ـ أعني بحث البنية ـ هو عادةً المنظومة نفسها لعلمٍ ما، أي مسار موضوعاته وبناؤه، وهو بحثٌ مهمّ في بحث الدراسات العلمية. وقد أصبتم وأجدتم فيما قلتم حتى الآن ـ بحسب ما استفدنا منكم ـ فقد تناولتم سرَّ البنية وفائدتها في العلم، والحمد لله، وأنّ سرَّ تلك البنية راجع إلى طاقات ذلك العلم وكفاءته. أحسنتم، نعم. وذكرتم أيضًا عوامل تغيّر البنية وتغيّرها؛ ولعلّ سؤالي هو: ربما يمكن أن نتناول تلك العوامل بدقّة أكثر، في بيان كيف أنّ علمًا ما يجعل بنيته تتغيّر؟ فإنّ ما أشرتم إليه هو حاجات العصر وتقدّم العلم نفسه، وأنّ الاستجابة لحاجات العصر تؤدّي إلى تغيّر البنية. فهل يمكننا أن نشير إلى عوامل أخرى لتغيّر أصل بنية العلم؟

بلى، يمكننا بالتأكيد أن نلتفت إلى عوامل أخرى؛ ولكن أستأذنكم في أن نمضي في المسار نفسه الذي طرحه جناب صدر المتألّهين في باب الأسفار الأربعة. فقبلَه، ما كان في كتاب الإلهيات من الشفاء للمرحوم الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، أو في كتاب الحكيم السهروردي، أو في كتب سائر الحكماء، كان يسلك مسارًا محدّدًا؛ إذ كان يتناول موضوع الوجود وأحكام الوجود وأقسام الوجود وأحكام الأقسام العامّة للوجود وأمثال هذه المسائل. وأمّا هذا النوع من النظر وهذا المعمار الذي جاء به جناب صدر المتألّهين فقد غيّر الأمر كثيرًا؛ وكوننا نرى اليوم، بعد أربعمائة سنة، أنّ كبار حكمتنا المعاصرة حين يريدون الكلام لا يزالون يعملون في ذلك الفضاء المعماري، إنّما هو لأنّ ذلك المعمار استطاع أن يكون مجيبًا عن قسمٍ من حاجات المجتمع العلمي ومطالبه وتوقّعاته في فضاء الحكمة. فلنُراجع الآن الأسفار الأربعة التي صمّمها، لننظر كيف هي. فهناك أمرٌ ذكره هو نفسه، حيث قال: «واعلم أن للسلاك من

العرفاء والأولياء أسفارًا أربعة». فهذه فقرةٌ أوردها جناب صدر المتألّهين وأظهر فيها أنّ هذه البنية ليست بنيةً مبتكرةً من عندي، وإن كنتُ قد استطعتُ أن أفيد من هذه البنية ومن هذا المعمار في فضاء الحكمة؛ فقد أفادوا منها في فضاء العرفان وأنا أفيد منها في فضاء الحكمة، وهذا نفسه ابتكار؛ أن يقدر المرء على نوعٍ من المحاكاة يتمكّن به من أن يقول كلامه في مسائله على أساس ذلك المعمار. فانظروا: الحكمة المتعالية ليست عرفانًا، لكنّ المسار الذي سلكه العرفاء في سيرهم العلمي أو سيرهم السلوكي، أدركه جناب صدر المتألّهين إدراكًا جيّدًا، وحدّده تحديدًا صحيحًا؛ وهذا الأمر ينبغي أن نتبعه إن شاء الله كقسمٍ من البحث. وأنا أعتقد أنّ هذه المسألة نفسها ـ أعني كيف تناول جناب صدر المتألّهين هذا الأمر، وكيف عرف العرفاء والأولياء الذين ساروا بالأسفار الأربعة ـ لها مجال واسع؛ لأنّكم تعلمون أنّ هذه المسألة نفسها فيها كلامٌ كثير، وأنّ للعارفين في هذه الأسفار الأربعة مبادئ مختلفة وأطوارًا مختلفة ذكروها، ولا ندخل الآن فيها؛ فهذا له موضعه، أعني: ما الأسفار الأربعة التي عند العرفاء؟ فلنُحسن أوّلًا تشخيص ذلك، ولنحفظه كبحثٍ وكقسمٍ من البحث؛ فإنّ لهذا موضعًا من العمل.

أن نُتَتبَّع جذورُها؛ فقد وُجدت في آثار جناب ابن عربي، وعند جناب التلمساني أو جناب الكاشاني وغيرهما ممّن طرح كلٌّ واحدٍ منهم هذه المباحث وتناولها؛ وهذه الأسفار أيضاً — على ما يراه بعضهم — إنما تُطرح في الحقيقة إلى حدود الحوزة الإلهية فحسب، وأمّا ما بعد الحوزة الإلهية فقد اعتبروه في الحقيقة صحواً بعد المحو، ولم ينزلوا أصلاً ليقولوا: «من الحق إلى الخلق بالحق» أو «من الخلق إلى الحق بالحق»؛ لم يطرحوا هذا بعد. ونوعُ النظر الذي عند العرفاء — لأنّه متوجّه إلى الحوزة الإلهية والآيات — لم يتناولوا هذا النحو من المسائل حقيقةً. والآن، إذا قال جناب صدر المتألهين إنّا نأخذ هذا من السالكين والعرفاء، فليس معناه أنّا نريد في الحقيقة أن تكون عندنا — على نحو النعل بالنعل — جميعُ تلك الأسفار الأربعة التي ساروها في فضاء حكمتنا؛ لأنّ بعضهم — كما عرضتُ — ذهبوا إلى حدّ المحو، إلى مقام الفناء؛ أي إنّكم تقولون إنّ السفر الثالث فما بعده، فهم لم يسيروا الثالث والرابع؛ بل كانوا يعدّون السفر نفسه — أعني الفناء والمحو — هو السفر الثالث، ويعدّون الصحور بعد المحو مقام السفر الرابع. هذا الصحور بعد المحو حسن، بل حسن جدّاً للعارف، لكن هذا الذي يدخل في حوزة الخلق ويريد أن يطرح بحث المعاد، ويريد أن يطرح السير إلى الله، فهو في الحقيقة أمرٌ مختلف. فإذن البحث الأول هو أن نرى كيف كان هذا التعبير منه — أعني السالكين من العرفاء والأولياء — لهذه الأسفار الأربعة؟ وأن نُتَتبَّع جذورُ ذلك؛ فإنّ هذا بنفسه يمكن أن يصير كتاباً أو عدّة مقالات في هذا المجال؛ هذا قسمٌ واحد.

والقسم الثاني: هل كان جناب صدر المتألهين وفياً لهذا السلوك الرباعي، وإلى أيّ حدّ؟ وبالطبع فإنّه جاء بهذه التعابير التي قرأناها الآن، وقال: إنّ ما ذكره العرفاء بعنوان الأسفار الأربعة فأنا أفسّر تلك الأسفار الأربعة على هذا النحو؛ وهذا فرقٌ كبير. انظروا، قال: «أحدها السفر من الخلق إلى الحق»، «وثانيها السفر بالحق في الحق»، «والسفر الثالث يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق». انظروا: نحن لا نرى مثل هذه التعابير في كلام العرفاء؛ فقد صار شيئاً مختلفاً. أخذ نمطاً، وأخذ عنواناً عامّاً جامعاً — وهو بحث الأسفار الأربعة —؛ فإن كان أولئك يعدّون تلك الأسفار الأربعة شهودية، وكان ذلك في المباحث المسماة بالعلم

الحضوري والشهودي، فهو جاء بها في العلم الحصولي والعلم العقلي، ولذلك قال: «الأسفار العقلية الأربعة»؛ ثمّ جاء هو نفسه فميَّزها. وعليه فلا ينبغي لنا أن نتوقّع من المرحوم صدر المتألهين أن يسلك ذلك المسار الذي سار عليه العرفاء في سيرهم. ولعلّ ذلك يُظهر أنّ أولئك كانوا ينظرون إلى السلوك القلبي، وهو ينظر إلى السلوك العقلي؛ ولعلّ هذا الإيجاز ناظر إلى العقل والقلب. نعم، هذا في نفسه مسألة، وهي أنّه أتى بالقلبي عقلياً، لكنّه تبيينٌ محدَّد؛ فقد عرّف هذه الأسفار الأربعة تعريفاً، ونحن لا نرى أبداً هذا التعريف وهذا التقسيم في أسفار أهل المعرفة والعرفاء. فإذن، إذا قال: «واعلم أن للسلاك أسفاراً أربعة»، فليس معناه أنّا نريد أن نسلك على نحو النعل بالنعل ذلك النحو؛ كان لهم أربعة أسفار شهودية، ولنا أيضاً أربعة أسفار عقلية؛ وهكذا نقول — انتبهوا — لا أنّا نريد أن نسلك تبعاً لهم ذلك النحو نفسه. لا: كان لهم أربعة أسفار شهودية، من الخلق... هل كانت على أساس «إلى الحق»؟ أو كان لديهم تأمّل في نظام الخلق ليصلوا إلى الحق: أولاً وصلوا إلى الحق المقيَّد، ثمّ وصلوا إلى الحق المطلق، ثمّ فنوا في الحق المطلق، ثمّ خرجوا من الفناء فحصل لهم المحو والصحو — هذا هو المسار. فلا نقيّد أنفسنا بأنّ صدر المتألهين أراد بالضرورة أن يسلك على أساس الأسفار القلبية للعرفاء ذلك المسار نفسه؛ لا، هو لمّا جاء بهذا التبيين الواضح قال إنّي أسلك هذه الأسفار الأربعة على هذا النحو؛ فإذن — كما أشار — منهجنا غير منهجهم: أولئك قلبيّون وهؤلاء عقليّون؛ وجهازنا الحركي أيضاً مختلف عن جهازهم؛ أولئك هم في الحوزة الإلهية فحسب، وفي الصقع الربوبي، وفي باب الحضرات الخمس مثلاً، ولهم تلك المسائل، ولنا مسائل أخرى؛ والمسائل الأخرى نتحرّك فيها إن شاء الله لنرى كيف هي.

ولمّا ندخل في هذه الأسفار نرى — وأنتم مستحضرون لذلك — أنّه وإن كانت سائر آثار جناب صدر المتألهين أيضاً في فضاء الحكمة المتعالية، إلا أنّه لا شيء منها يبلغ في البيان عن هذا السفر مبلغ «الأسفار». فلنذهب لنرى: هل سلك جناب صدر المتألهين في «الأسفار» مطابقاً لهذه الأسفار الأربعة التي صمّمها، أم لا؟ وهذا أيضاً جزءٌ من البحث.

وفي القسم الأول نرى عبارات من جناب صدر المتألهين لا يمكنها أن تصاحب وتلازم القول بأنّه «من الخلق إلى الحق». انظروا إلى ما قاله في هذا السفر الأول نفسه: «وهو الذي من الخلق إلى الحق، في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية»؛ ما معناه؟ كما أنّه في الحقيقة، إذا أردنا أن نقول «السفر من الخلق إلى الحق» لزمنا أن نأتي فنقول: حسناً، نحن أولاً الآيات الآفاقية والآيات الأنفسية — ولكلٍّ منها تعيّنات، وهي خلق — سواء كان خلق عالم السماء والأرض أو خلق الإنسان، لا فرق — نأتي ونتحرّك من داخل هذه المسألة، فنصل إلى الحق بدراسة الآيات الآفاقية والآيات الأنفسية، بما هو هو. نعم، بما هو هو. لكن حين نرى أنّه يقول صراحةً إنّا ننظر في طبيعة الوجود، في طبيعة الوجود، لا في تعيّناته، ولا في الآيات الآفاقية والأنفسية؛ «من الخلق إلى الحق»؟ لا؛ بل نحن مباشرةً ندرس أصل طبيعة الوجود، تلك الطبيعة الوجودية التي يخرج منها الواجب عند التنقيب والفحص في هذه الطبيعة نفسها. لم نعد نأتي بالواجب من مكان آخر، بل إنّما نستخرجه بالتأمّل في وجود الواجب.

فإذن، ما ذكره من أنّ السفر من الخلق إلى الحق لا يقع هنا؛ فإنّ الطبيعة التي ذكرها بقوله: «هو الذي من الخلق

إلى الحق، في النظر إلى طبيعة الوجود»، لو أخذ من هذا الوجود نفسه بعنوان واجب الوجود أيضًا، فليس السفر من الخلق، وليس من الخلق إلى الحق. فإنّه ليس من الخلق؛ إذ الخلق تعيّن، والتعيّن إمّا آفاقي وإمّا أنفسي، لكنّنا لا نريد أن نصل من الخلق. بل نحن، كما تعلم، أليس موضوع علم الفلسفة هو الوجود بشرط أن لا يكون طبيعيًا أو رياضيًا أو منطقيًا، أي لا بشرط؟ فحين يكون لا بشرط لم يكن خلقًا، أي لم يكن آفاقيًا ولا أنفسيًا، وإنّما نصل إلى الواجب بالتأمّل في الوجود. وليس الأمر بأن ننظر إلى شيء خاصّ بعنوان الخلق فنصل إلى هذا ونحوه. وعلينا أن نستعرض حتى ندفع بعض البحث إلى الأمام، حتى يتقدّم البحث في هذه الجلسة إن شاء الله مقدارًا ما؛ لكنّ هذا البحث يحتاج إلى عمل، ولا أظنّ أنّنا نستطيع أن ننتهي إليه في جلسة واحدة تمامًا.

ثمّ قال: ما السفر الأول؟ هو من الخلق إلى الحق. وهذا تأمّلٌ لنا فيه، فإنّا لا نراه من الخلق إلى الحق؛ فلو سلكنا السير الآفاقي أو الأنفسي على النحو الذي عند أهل المعرفة، فإنّ أهل المعرفة يسيرون بالسير الآفاقي والأنفسي ويصلون، وهم لا يرون في البداية ذلك الحقّ المطلق؛ هؤلاء يسيرون في الآيات، وهذا صحيح، وذاك صحيح؛ فالسفر من الخلق إلى الحق عند أهل المعرفة صحيح. لكنّنا، من حيث جئنا وجعلنا موضوع الفلسفة هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، بشرط أن لا يكون طبيعيًا أو رياضيًا أو منطقيًا أو أخلاقيًا، فقد كسرنا كلّ التعيّنات ووضعناها جانبًا، وجعلناه حقيقةً، بتعبيره، طبيعة الوجود؛ فالمسير طبعًا يختلف.

وهذا في باب السفر الأول. فلننظر: أين يطرح المرحوم صدر المتألهين السفر الثاني؟ إنّه يطرح السفر الثاني في ابتداء بحث الجواهر والأعراض من الطبيعيات؛ فإذا لاحظتم أول المجلد الرابع من الأسفار، طبيعيات الجواهر والأعراض، يقول: «السفر الثاني في الطبيعيات في الطبيعي». فالسفر الثاني، على ما ذكرتم من أنّه من الحق إلى الحق، وعلى ما ذكرتم هنا من أنّ السفر الثاني بالحق في الحق، نعم، السفر الثاني بالحق في الحق؛ لكنّكم في الأسفار ذكرتم الجواهر والأعراض بعنوان السفر الثاني، وهذا ينبغي أصلًا أن يُلحظ في المجلد السادس من الأسفار. نعم، ذلك هو مقتضى القاعدة لو أردتم أن تطرحوه. بل إنّه حين يدخل المجلد السادس أو الإلهيات بالمعنى الأخص، حيث كان المقام يقتضي، كما ذكر، أن نقول إنّه السفر الثاني، يقول: هو السفر الثالث، والسفر الثالث هو السفر من الحق إلى الخلق بالحق. وهناك ليس لدينا الآن سير إلى الخلق؛ فهذا السير الذي عيّنه وذكر أنّنا نريد أن نتحرّك على أساسه لم يُسلك. وكيف؟ لأنّك ما تعني بالإلهيات بالمعنى الأخص؟ أعني ما يتعلق بالحق سبحانه وتعالى: إثبات الحق، وتوحيد الحق، والأسماء والصفات الإلهية، وكل ما يرتبط بحوزة الحق سبحانه وتعالى؛ فإنّ هذا السفر من الحق إلى الحق. ولا نقول الآن إنّه سفر عرفاني؛ لا نقول ذلك، فذاك بحث آخر. فالسفر الإلهي الذي عيّنتموه، أعني من الحق إلى الحق بالحق، يقتضي أن تجعل هذا هو السفر الثاني من أول الإلهيات بالمعنى الأخص في الحقيقة. فذلك نوع آخر من الاختلاف نراه في عبارات صدر المتألهين في هذا الباب.

وفي ابتداء المجلد الثامن، الذي هو بحث النفس، يعتبر السفر الرابع. والسفر الرابع في الحقيقة هو السفر من الخلق إلى الخلق بالحق. ويمكننا أن نعدّ هذا السفر السفر الرابع إلى حدٍّ ما؛ لأنّ بحث النفس على أيّ حال يسلك مسيرًا

ينتهي آخِرَ الأمر إلى الحق، فهو يتضمّن في الحقيقة بحث المعاد ونحوه؛ لكنّه مع ذلك لا يتلاءم كثيرًا مع الأسفار الأربعة التي صمّمها في الحقيقة.

ويجب ألّا ننسى مطلبًا واحدًا، وهو أنّ ما يكون بمنزلة العمارة والتصميم والبنية لعلمٍ ما يدلّ على أنّه ينبغي أن تكون فيه جميع الطاقات العلمية؛ وإنّ السرّ الذي منعنا، كما يقال، في الحكمة المشائية والحكمة الإشراقية من أن نستفيد من تلك الحكم في مسائلنا هو أنّ ذلك التصميم وتلك العمارة لم تكن كافية. لكنّا نعتقد أنّ التصميم الذي وضعه صدر المتألهين ليتمكّن به من إدخال الطاقات العلمية الجديدة إلى ساحة الحكمة، وإحضار الحاجات العلمية والمطالب والتوقّعات وفقًا لتلك التيارات العلمية في الحقيقة إلى الساحة، على الرغم من أنّ هذه الأسفار الأربعة تصلح لذلك، فإنّه في الحقيقة لم يواكب هذا المسير كثيرًا؛ فمع أنّه صمّمه، إلّا أنّه هو نفسه في مقام العمل ربما، وطبعًا لا ينبغي أن نتوقّع كتابًا على ذلك النحو ونحوه، لكن ربما تعرّض لهذه المسائل في سائر آثاره الأخرى التي له، مثل الشواهد والمبدأ والمعاد وما شابه ذلك. ولنعرض الآن بعض الشواهد من مثل الشواهد الربوبية أو المبدأ والمعاد وما شابه ذلك، لنرى أنّ صدر المتألهين يريد في الواقع أن يسير في ذلك البناء نفسه؛ فمع أنّه في الأسفار جاء على هذا النحو، إلّا أنّ الواقع هو أنّه يؤمن بتلك الأسفار الأربعة التي صمّمها ويعتقدها. يعتقد السفر من الخلق إلى الحق، ويعتقد السفر من الحق إلى الحق. ونحن نستطيع أن نجد السفر الثاني جيدًا في كلام صدر المتألهين؛ فإنّ ما يتعلّق بالإلهيات بالمعنى الأخص، وهي حوزة الإله، والتوحيد الإلهي، والأسماء الإلهية، والبراهين على إثبات المبدأ سبحانه وتعالى، وسائر المباحث التي ترجع إلى الصقع الربوبي، قد أوردها كلّها في الإلهيات بالمعنى الأخص، سواء في الأسفار أو في سائر آثاره؛ أي إنّ هذا الوفاء بالسفر الثاني في باب الإلهيات بالمعنى الأخص كاملٌ.

والوفاءُ بذلك بأن يتمكّنوا بالتأمّل في الوجود، في طبيعة الوجود، من الوصول إلى الواجب؛ فهذا أيضاً كاملٌ تامّ؛ أي إنّنا وإن لم نعدّ هذا من الإبداع، لكنّا نعتقد به أنه قد وصل إلى الواجب بالتأمّل في طبيعة الوجود؛ وهذا موجودٌ تماماً في الحقيقة في كلماته.

والسفر الثالث، كما تعلمون، هو بمنزلة ما صدر من ناحية الحقّ سبحانه وتعالى، أي من الحقّ إلى الخلق. وقد أورد صدر المتألّهين هذا في آثاره على أحسن وجه؛ سواءً في كتاب «المبدأ والمعاد» أو في كتاب «الشواهد» وما شابه ذلك. فكيف تلاحظون ذلك؟ ما هو السفر الثالث؟ السفر الثالث هو: من الحقّ إلى الخلق بالحقّ. وقد جعل صدر المتألّهين لهذين – أي من الحقّ إلى الخلق – وجهين: وجهاً فلسفياً ووجهاً كلامياً. أمّا الوجه الفلسفي الذي طرحه لهذا البحث فهو بحث الصادر الأوّل، وبحث أنّ العقل ينبغي أن يكون أوّلاً، ثمّ النفس، ثمّ الطبع؛ وقد أورد صدر المتألّهين هذا المسار الفلسفي بشكل كامل في كتاب «المبدأ والمعاد». فما معنى المبدأ؟ يعني قوس النزول، يعني كلّ ما صدر من ناحية الحقّ سبحانه وتعالى؛ من الصادر الأوّل إلى الهيولى، أورده في السفر الثالث بعنوان المبدأ. وكذلك في سائر كتبه، حتى في «شواهد الربوبية» حيث يوجد في الحقيقة بحث المشهد الثالث والمشهد الرابع، وسأوضح ذلك الآن. وقد جعل لهذا المبدأ أيضاً حيثيةً فلسفية؛ فقال: العقل أوّلاً؛ لأنه وجوديّ، فوجود العقل أوّلاً، ثمّ وجود النفس، ثمّ وجود الطبع. وكذلك الحيثية الكلامية، وهي صدور مجرى النبوّة والرسالة والوحي في النبوّات والمنامات،

وكون القرآن بمنزلة الصادر الإلهي، من المجلّد السابع من «الأسفار». فالمجلّد السابع من «الأسفار» هو في الحقيقة السفر الثالث، أي من الحقّ إلى الخلق، أليس كذلك؟ والمجلّد السابع من «الأسفار» في بحث الوحي والكتاب والقرآن وما شابه ذلك. فالمبدأ عنوانٌ فلسفيٌّ عند صدر المتألّهين، والمراد من المبدأ هو السير النزولي، أي ما يبدأ من الحقّ سبحانه وتعالى؛ فبلحاظ فلسفي يبدأ من العقل حتى يصل إلى النهاية وهي الهيولى. فبلحاظ فلسفي يكون ماذا؟ يكون العقل والنفس والطبع. وأمّا بلحاظ كلامي فيكون المسائل التي هي في باب النبوّات والمنامات، وبحث الوحي، وبحث الرسالة، وبحث الكتاب، والمسائل المطروحة في هذا الصدد. وهذا في النبوّات والمنامات، وقد طرحه في الحقيقة بعنوان المشهد الخامس في «شواهد الربوبية». نعم، ظاهراً — وحتى لا نطيل الوقت كثيراً — سأعرض هذا أكثر من ذلك ثمّ أختم.

هذا هو المبدأ، وأمّا المعاد فما هو؟ المعاد أيضاً هو في الحقيقة السير الصعودي الذي يبدأ من الهيولى وينتهي إلى الصادر الأوّل. وهذا هو السفر الرابع؛ فالمبدأ الذي هو قوس النزول هو السفر الثالث، والمعاد الذي يبدأ من الهيولى فيأتي إلى العنصريات والمعدنيات والجمادات والنباتات والحيوانات ونفس الإنسان، وبحث الحركة الجوهرية وبحث الاشتداد وما إلى ذلك، حتى يصل إلى الصادر الأوّل في المعاد، حيث يطرح كليهما؛ فالمعاد الكلامي مطروحٌ والمعاد الفلسفي كذلك، وهذان هما السفر الرابع، أي السفر من الخلق — الهيولى — إلى الخلق بالحقّ، حيث ينتهي نحو الحقّ سبحانه وتعالى، لكن في بحث المعاد.

نريد أن نعرض أنّ صدر المتألّهين — وإن كان في «الأسفار» ربما توجد شواهد على أنه لم يكن ملتزماً التزاماً عملياً في «الأسفار» بهذه الأسفار الأربعة التي أوردها هو نفسه في مقدّمة كتابه — أعني مقدّمة كتاب «الأسفار» — لكنّه في فضاء الحكمة المتعالية كان قد فعل ذلك؛ أي إنه طبّق الأسفار الأربعة تطبيقاً حسناً. وهذه الأسفار الأربعة التي طُبّقت، سنذهب في الحقيقة — إن شاء الله — في القسم الثاني من الكلام إلى أن ننظر في تلك التوقّعات التي لدينا، والإمكانات العلمية التي نتوقّعها من الحكمة المتعالية، لنرى هل يمكن أن نجدها في هذه الأسفار الأربعة؟ وهل يمكن أن يكون لدينا اليوم كلامٌ أو مطلبٌ علميٌّ فلسفيٌّ حِكَميٌّ يكون خارج هذه الأسفار الأربعة، وإن كان صدرا لم يتعرّض له — على حدّ تعبيرهم — بلحاظ المسألة، لكنّه تعرّض له بلحاظ معماريتها. فمعمارية الحكمة المتعالية يمكنها اليوم أن تُوجِد إمكانيةً، ما هي؟ أن نرى جميع المسائل في الحقيقة فيها، ونتجاوزها في الحقيقة. فتلخّص أنّ بحث المعمارية والبنية التي أعطاها صدر المتألّهين لحكمته أمرٌ مختلفٌ جداً عمّا كان عليه في الماضي والتاريخ قبله؛ أي الحكمة المشّائية أو الحكمة الإشراقية أو حكمة الرواقيين وغيرها، حيث ساروا بسيطاً جداً دون معمارية ثقيلة. قالوا: لدينا موضوع، ونحن في هذا العلم ننطلق بناءً على هذا الموضوع إلى مسائله؛ نعم، يتناولون أوّلاً المسائل الأعمّ حتى ينتقلوا بعدها إلى المسائل الأخرى؛ كما هو الحال في كلّ علم؛ فالمسائل الأعمّ والأشمل تُقدَّم، والمسائل الأهمّ تُقدَّم، ثمّ تأتي المسائل الأخرى. ومن الجيّد أن نجري مقارنةً بين معمارية ما قبل الحكمة المتعالية ومعمارية ما بعدها، وإمكاناتها؛ فلماذا غيّر صدر المتألّهين هذه المعمارية؟ هل كان ذلك محضاً لأنّ السالكين والعرفاء كان لديهم شيءٌ من هذا، أم أنه حقّاً يريد أن يلبّي توقّعات حكمة عصره، ويرتقي بإمكانات الحكمة في المستقبل؟ وهذه الإمكانية

للحكمة قد ارتقت الآن. ونأمل أن تُطرح بقية المباحث – إن شاء الله – إذا وُفّقنا في الجلسات القادمة. الحمد لله ربّ العالمين.

نشكركم، بارك الله فيكم ودمتم سالمين. لا أقوم بالتجميع؛ فقد جمع الأستاذ بنفسه بدقّة.

إنما أُبدي الشكر لمؤسسة الإمام علي عليه السلام التي هيّأت هذه الفرصة، وسنتمكّن إن شاء الله في الجلسات القادمة – كما ذكر الأستاذ – من الاستفادة من بيان علّة هذه البنية ومقارنة هذه البنية ببنية المشارب الفلسفية الأخرى، لنرى أنّ هذه المقارنة نفسها تُظهر المكانة الدقيقة لبنية المولى صدرا؛ فإن تحقّقت هذه المقارنة ظهر ذلك، وهو بحث دقيق وجيّد جدًّا، نسأل الله أن نستفيد إن شاء الله في الجلسات القادمة من الأستاذ. ببركة الصلاة على محمد وآل محمد.

اللهم صلّ على محمد وآل محمد.

الدرس ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

نشكر الله على أننا نعقد الجلسة الثالثة تقريباً من سلسلة أبحاث «قوة الفلسفة الإسلامية وغناؤها»، وأشكر شكراً خاصاً جميع الأصدقاء الذين يشاركون في هذه الجلسات، سواء بالحضور أو بالمتابعة الافتراضية؛ وأشكر شكراً أخصّ الأستاذ الكريم الذي نأخذ من وقته الكريم ويُفيض علينا في هذه المسألة.

حسناً، لكيلا أستغرق وقتاً كثيراً، ولكي نستفيد من الأستاذ وحده، سأعرض ما جرى في الجلسات السابقة على سبيل الفهرسة، حتى يدخل الأستاذ في البحث إن شاء الله.

حسناً، قوة الفلسفة وغناؤها جزء من مؤشرات مذهب فلسفي وخصائصه المميزة له عن سائر المذاهب الفلسفية، وقد تابعها الأستاذ في قسمين كليين: قسم معرفة قوة الحكمة المتعالية وغنائها من الخارج — وقد قلت الفلسفة الإسلامية، وينبغي أن نقول الحكمة المتعالية — وقسم معرفة قوة الحكمة المتعالية من الداخل.

وأما الأبحاث المتعلقة بمعرفة عوامل القوة الداخلية للحكمة المتعالية، فقد ذكروا أنها ترتبط بالمسائل التي يُنتجها ذلك العلم، وهي مما ينبغي أن نتابعه في الأقسام اللاحقة إن شاء الله. وأما معرفة قوة الحكمة المتعالية وعوامل قوتها وغنائها من الخارج، فقد بحثوا حتى الآن المعرفة من جهة المصادر، وهي أن مصادر الحكمة المتعالية هي المتون الدينية، والمتون العرفانية، وعلم الكلام، ونحو ذلك، وذكروا المنهج أيضاً. ثم وصلنا إلى بحث البنية والمعمارية للحكمة المتعالية.

حسناً، وفي هذا القسم أيضاً طرح الأستاذ مقدمة في بيان سبب طرح بنية العلم، وضرورة طرحها، وثمرات طرحها، أي: ما ثمرات بحث البنية وبنية العلم الواحد؟ وما ضرورتها وما أهميتها؟ وقد استهلّ بذكر نماذج من البنية في علم الحديث — وهي أبواب أصول الكافي للكليني رحمه الله — وبحوث بنيوية في الفقه الإسلامي؛ ثم قبل الشروع طرح مقدمة في بيان هذا السبب. وأنا سأقسم الثمرات والسبب تقريباً في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ذكروا أن تحديد مجرى العلم ومساره وخريطته العلمية إنما يكون ببنية ذلك العلم — فإن كنت لا أُحسن التعبير فليصحّح الأستاذ إن شاء الله — وذلك بأن يُظهر العلم خريطة طريقه إظهاراً حسناً من خلال مباحث بنيته: ما هي خريطة طريقه؟ ومن أين يبدأ؟ وإلى أين ينتهي؟ ويُظهر العلم نفسه بصورة منسجمة، وهذا

يؤدي إلى الحيلولة دون التشتت والانتشار، وبالحيلولة دون التشتت يتحقق عدم انحراف العلم عن مساره، وعدم حدوث انحرافات علمية فيه.

القسم الثاني: أن البنية علامة على سعة العلم وكفاءته؛ أي أنها تُظهر كفاءة العلم وقدرته على معالجة ما يمكنه أن يتناوله من المسائل، وإلى أي حدّ يمكنه أن يدخل في مختلف المسائل العلمية والاجتماعية.

القسم الثالث: ذكروا أنه في كل بنية — بنية أي علم — يجب أن يحدث تغيّر في كل عصر؛ وذلك التغير من جهة مبنيّ على ما يحققه العلم من تقدم، فينبغي أن تتغير بنيته، أي أن العلم نفسه إذا أراد أن يتغير ويتقدم فإن بنيته تتقدم أيضاً، وهذا التقدم ينبغي أن يوجب تغير البنية. ومن جهة أخرى، بحسب ما يُنتظر من ذلك العلم من رفع الحاجات العلمية والاجتماعية للمجتمع أو للفرد فيه، وعلى أساس هذا الانتظار — الذي هو لرفع الحاجات — ينبغي أن تتغير بنية هذا العلم.

وهذه مقدمة للدخول في بيان سبب البنية وضرورتها وأهمية بنية العلم.

ثم دخل الأستاذ في مسائله، فبدأ بتبيين البنية، أي الأسفار الأربعة. وفي تبيين بنية الأسفار الأربعة — من أين أخذ الملا صدرا هذه البنية — ذكروا أن مصادر هذه البنية هي المباحث العرفانية والأسفار الأربعة العرفانية، وأن الملا صدرا اقتبسها من هناك، لا بمعنى أن تكون مطابقة لها نعلًا بنعل، ولا ضرورة في المطابقة، بل اقتبسها وبنى على أساسها سفره العقلي وفكره العقلي، ونسّق فكره العقلي والفلسفي عليها.

ثم تساءل الأستاذ: هل تنطبق بنية الأسفار الأربعة هذه على متن الملا صدرا وآثاره ومتونه أم لا؟ فمن خلال الأسفار الأربعة نفسها — كتاب الأسفار الأربعة — الذي بحثوه، نقدوا هناك التطبيق وأنه لم يتحقق؛ وأما في مجموع آثار الملا صدرا، فإن هذا التطبيق على الأسفار الأربعة موجود.

حسناً، لن أستهلك وقتاً أكثر من هذا؛ وإن شاء الله ننتفع. أردت أن يكون تمهيداً لاستمرار البحث، وإن شاء الله نكون في خدمة أستاذنا الكريم لاستمرار البحث، ببركة الصلاة على محمد وآل محمد.

حسناً جداً، أحسنت. نشكرك على هذا التصنيف والجهد الذي بذلته. ونرجو أن يكون إن شاء الله المسار الذي سلكه هذا البحث مفيداً لأصحاب الحكمة والمهتمين بالحكمة الإسلامية، وخصوصاً الحكمة المتعالية، وأن نتمكن في المستقبل من رسم مسار آخر يكون أكثر كفاءة وفائدة، وأكثر استجابة للتوقعات والآمال المعلّقة على الحكمة.

حسناً، أنتم تعلمون أن العلوم تتشكل في الأصل معطوفةً على حاجات عصر ومصر معينين. فالمجتمع حين تنبعث من داخله أسئلة تُوجد الهواجس وتطلب في النهاية أجوبة مناسبة لها، من الطبيعي أن تتشكل العلوم، وتُبذل الإجراءات العلمية بصورة جدية للإجابة عن هذه الأسئلة وتلبية هذه الحاجات.

مثلًا: إذا احتاج المجتمع في سلامته إلى تعقّب مباحث الصحّة والسلامة، وأراد — إن وُجدت آفاتٌ وأمراضٌ وأضرارٌ — أن يعالجها ويُزيلها، توجّه شيئًا فشيئًا إلى علم الطبّ؛ وعلم الطبّ هو المتعهّد بتأمين سلامة المجتمع، وهو الذي يقترح في الحقيقة سبيل رفع الأمراض والأسقام والأضرار والآفات، ويبيّن ذلك السبيل للمجتمع.

أو مثلًا: إنّا إذا أحسسنا في صناعة الزراعة بأنّ الفلّاحين يحتاجون — لتأمين حاجات الزراعة، ودفع الآفات،

ونموّ المحاصيل الزراعية كما يقال، وكذلك إصلاح السلالات البذرية ونحوها — فإنّ للزراعة عشراتٍ من الشؤون، فتحضر علوم الزراعة، ويتولّى جماعةٌ مسؤولية هذا الأمر، ويبذلون في باب الزراعة كلّ ما في وسعهم في سبيل التقوية والسلامة والنموّ والازدهار وزيادة الإثمار والانتفاع وزيادة المردود، وكلّ ما إلى ذلك. وإذا كنّا نرى اليوم أنّ هذه العلوم قد نمت في صناعة الزراعة نموًّا شديدًا، وأنّ الزراعة في ظلال هذه المعرفة قد اشتدّ عودُها وضخُم جِرمُها وقويت على أن تسدّ حاجات المجتمع الزراعية على المستوى العالمي، فذلك بطبيعة الحال لأنّ العلم إنّما يتشكّل معطوفًا على هذه الحاجات.

وكذلك سائر العلوم، ومن جملتها مسألة الفلسفة؛ فالفلسفة — ولا سيّما الفلسفة التي كانت في سالف الزمان بعنوان علم الوجود — يقول بعضهم إنّنا قد أعرضنا عن التعيّنات، أي تجاوزناها؛ فنحن نريد أن نبحث الوجود مع قطع النظر عن كلّ تعيّن، من غير أن يكون طبيعيًّا أو رياضيًّا أو منطقيًّا أو أخلاقيًّا. فالوجود من حيث هو وجود موضوعُ بحثنا ودراستنا؛ نريد أن نعرف الوجود، ثمّ إنّ للوجود بعد ذلك تعيّناتٍ: إمّا أن يكون مجرّدًا أو ماديًّا، أو حادثًا أو قديمًا، أو معلولًا أو علّةً، ونحو ذلك؛ وهذه الحاجات أيضًا ممّا يُلتفت إليها على أساس هذا العلم.

وفي كلّ عصر تختلف الأسئلة والحاجات والانتظارات والتوقّعات بطبيعة الحال؛ وليس الأمر بحيث تكون هناك مسألةٌ واحدة ثابتة؛ كما أنّا نجد في مباحث علم الطبّ مثلًا أمراضًا جديدة، وآفاتٍ وأضرارًا في مجال سلامة البدن الإنساني، أو حاجاتٍ إلى القوّة والسلامة نبتغيها لصحّة البدن وسلامته أو لرفع الأمراض. فالآن مثلًا من المسائل التي يُسعى إليها سعيًا حثيثًا أن يعيش الناس أصحّاء سالمين، وأن تكون أعمارهم النافعة أطول، وأن ينجوا من الأمراض والآفات الجديدة التي تظهر. ونرى اليوم أنّ كثيرًا من الأمراض قد ظهرت، وهي أمراضٌ مستحدثة؛ فعلم الطبّ يعدّ نفسه مسؤولًا عن دراستها ودفعها، وعن أن يكون — كما يقال — مجيبًا لحاجات المجتمع.

فهذا هو طبع كلّ علم، وطبع كلّ معرفة: أن يتشكّل على هذا النحو، وأن يقدر على سدّ حاجات المجتمع، والجواب عن الأسئلة والتساؤلات التي تنشأ في داخله.

وفي العصر الذي عاش فيه صدر المتألّهين طُرحت بعد ذلك أسئلةٌ ومباحثُ أكثر عددًا. ولعلّ الأمر كذلك قطعًا في العصور السابقة، أي قبل الحكمة المتعالية، حين كان لدينا عصر المحقّق الطوسي مثلًا، أو حتى قبل ذلك حين كان لدينا حكمة الإشراق أو الحكمة المشّائية؛ فقد كانت تلك سلسلةً من حاجات ذلك العصر والزمان يُجاب عنها؛ مضافًا إلى أنّ العلم — أيّ علمٍ كان — بحكم ذاته له تقدّماتٌ أيضًا.

وفي العصر الذي عاش فيه صدر المتألّهين كانت المباحث الكلامية مجالًا رحبًا للعمل، وكانت المباحث الكلامية بحقٍّ تزاحم المباحث الفلسفية، ونشأت معارضاتٌ جدّية بين المتكلّمين والفلاسفة. ولعلّ الأمر في زمن الشيخ الرئيس ابن سينا، أو حتى قبل ذلك في زمن الفارابي، لم يكن ليبلغ هذه المرتبة من التقدّم، ولم يكن التعارض بين الكلام والفلسفة بذلك القوّة. وأمّا في عصر صدر المتألّهين، ولا سيّما بعد ظهور الفخر الرازي وتشكيكاته الفخرية ومباحثَ من هذا القبيل، وكذلك متكلّمي المعتزلة والأشاعرة، ثمّ متكلّمي الإمامية، فقد كان هؤلاء يعدّون بعض المسائل الفلسفية جديرةً بالاعتناء الشديد، ويعدّون بعضها الآخر معارضًا للنظرات الدينية والاعتقادية. فمثلًا في باب

علم الواجب كانت المسألة عندهم جدّية، وكذلك في باب حدوث العالم. والتهافتات التي أثارها الغزالي في هذا الشأن — أو كانت مطروحةً عنده على الأقل — كانت في النهاية مسائل تفتح طريقًا جديدًا للفلسفة، وحلّ تلك التعارضات القائمة بين الفلاسفة أنفسهم، وبين الفلاسفة والمتكلّمين، وبعض النظرات القائمة بين العرفان والحكمة — كلّ ذلك إنّما تشكّل في الفضاء الإسلامي؛ ولأنّه تشكّل في الفضاء الإسلامي كان لا بدّ من معالجة تلك الحاجات العلمية والمعارضات والتعارضات والجواب عنها.

فصدر المتألّهين، بالنظر إلى جميع هذه المسائل — أعني الحاجات الضرورية لعلم الفلسفة والحكمة من جهة، والتعارضات التي نشأت بين المتكلّمين والفلاسفة، ونقاط التعارض التي أبرزها الغزالي مثلًا في ستّ مسائل أو مسائل أخرى، وكذلك المباحث التي أوردها الفخر الرازي في مقام شرح الإشارات، بل في مقام الحكم الذي كان قطب الدين يحكم به بين الفخر والمحقّق الطوسي، ومسائلَ مضت ظلّ كثيرٌ منها في الحقيقة بلا حلّ — كان لا بدّ أن تكون الأجوبة على نحوٍ من الأنحاء، أي كان لا بدّ من معالجة هذه المسائل من موقع الفلسفة ومن مقام علم الفلسفة.

ولذلك كان لا بدّ هنا من إجراء معمارية جديدة، تتمكّن بها الفلسفة من أن تكون مستجيبة، وأن تدافع عن نفسها، وأن تدفع هذه التعارضات إلى غايتها. فالفلسفة تريد أن تقول: إن كنتُ أريد أن أتكلّم في علم الواجب بالجزئيات في مقام الذات، فينبغي أن يُسمَع كلامي وتُرى نظريتي؛ أو إن كان الكلام في مثل أحكام الحركة الجوهرية ونحوها، فينبغي أن تُلاحَظ المسائل. نعم، إنّ بعض المسائل قد برزت إلى الميدان في عصر حضرة الملا صدرا نفسه وكانت حديثة النشوء؛ إلا أنّ الخلفيات الماضية أحدثت حركات فكرية كثيرة، حملته على أن يمضي فيستخرج هذه المباني والمصادر كلّها ويكتشفها ويأتي بها إلى الفلسفة. وكثيرٌ ممّا هو اليوم من الإمكانات والمبادئ والمباني في الحكمة المتعالية إنّما نشأ في ظلّ حلّ هذه التعارضات نفسها؛ وليس الأمر بحيث يخطر ببال حكيم أو فيلسوف بغتةً بحثُ الحركة الجوهرية، أو بحثُ اتحاد العاقل والمعقول، أو بحثُ الاشتداد الوجودي، أو بحثُ التشكيك؛ فهذه مسائل كانت — في عصر الحكماء من جهة، ومعارضيهم من المتكلّمين أو بعض العرفاء من جهة أخرى، ولا سيّما ما كان منها يتصادم بالمسائل الاعتقادية — تراكمًا من المسائل أوجد فضاءً آخر، فتولّى حضرة صدر المتألّهين أمر هذه القضية. وإنصافًا لم يكن حضرة صدر المتألّهين مجرّد مَن يهدي حكمةً نحو النموّ والتعالي ويقودها؛ بل — بالنظر إلى أنّ هذه الحكمة تسير في الحقيقة في جميع هذه الجهات الوجودية، ثمّ هي حكمةٌ ملتزمةٌ بالتعاليم الوحيانية، وترى نفسها ملتزمةً بما جاء من مقام الرسالة والولاية وأمثالها — فمن الطبيعي أن تسير على نحوٍ لا تقع فيه أبدًا في الاتجاه المقابل لها، بل إن وُجدت شبهةٌ أو سؤالٌ أجابت عنه. فهذه أيضًا من حاجات عصر حضرة صدر المتألّهين؛ إذ كانت هذه التعارضات وهذه المقابلات تنتهي من جهةٍ إلى موارد لا تُحلّ، وأحيانًا لا، بل كان الاصطدام يقع أصلًا؛ كالاصطدام الذي كان لحضرة الغزالي مع الحكماء والفلاسفة في الحقيقة.

ولا شكّ أنّ أجوبة المحقّق الطوسي — رضوان الله تعالى عليه — لها مكانتها؛ إلا أنها ليست في المستوى ولا في

الطراز الذي دخلت فيه الحكمة المتعالية. بل في بعض المواضع التي توقّف فيها الخواجة نفسه، جاءت الحكمة المتعالية إلى الميدان ودفعت المسائل إلى الأمام.

وعليه، ففي الظروف التي كان حضرة صدر المتألّهين يسير فيها علميًّا، نشأتْ وضعيةٌ تمكّن في ظلّها من دفع حاجات العلم إلى الأمام، سواء من جهة تقدّم العلم نفسه وتطوّره، أو من جهة حلّ المسائل التي كانت قائمة فعلاً بوصفها معارضات ومقابلات.

وفي أثناء المباحث التي كان حضرة صدر المتألّهين يدفع فيها المسائل إلى الأمام، وكان يقود حكمته في هذا الجهاز الجديد، ويقوم في الوقت نفسه بدفع هذه التعارضات، انكشفتْ سلسلةٌ من المبادئ، وجاءت إلى الميدان مصادر ومباني استطاعت هذه المباني وهذه الأصول وهذه القواعد أن تُحدث انفجارًا في فضاء الحكمة بحقّ. مسألةُ أصالة الوجود، ومسألةُ التشكيك، ومسألةُ الحركة الجوهرية، ومسألةُ اتحاد العاقل والمعقول، وبحثُ الصيرورة، وكثيرٌ من المسائل — وسنوسّع هذا البحث إن شاء الله حين ندخل في الفصل الثاني، الذي هو المكوّنات الداخلية للحكمة المتعالية — حيث إنّ حضرة صدر المتألّهين بدخوله في هذا المجال وخلقه مبادئ ومباني أعمق وأوسع، تعالَتْ فلسفته، وصارت الحكمة متعالية بحقّ.

والنكتة التي ينبغي أن نكمّلها الآن في هذا الصدد بالنسبة إلى البحث السابق، هي أنّ دور المعمارية والبنية في أيّ علم هو أن يتمكّن من تحديث ذلك العلم، وأن يعرّض الحاجات التي يقتضيها ذلك العلم لكي يكون مستجيبًا لها، حتى يتحقّق هذا الاستجابة. وقد أتى صدر المتألّهين ببنية الأسفار الأربعة بجزءٍ معتبر من هذه المسائل إلى الميدان، وصنع بحيث يتمكّن من التخاطب مع الحكماء والمتكلّمين والعرفاء وحتى المفسّرين — فالإنسان حين يطالع الآن العمل التفسيري لحضرة صدر المتألّهين يرى أنّهم في كثير من المسائل كمسألة المعاد في مشكلة حقيقية؛ ففي بحث المعاد كثيرٌ منهم لا يعتقدون بالمعاد الجسماني، وبعضهم يعتقدون بالمعاد الروحاني فقط، وأمّا هو فقد اعتقد جدًّا بالمعادين الجسماني والروحاني في الشواهد الربوبية وفي كتبه التفسيرية، وأثار مباحث عميقة جدًّا في هذا الصدد. وهذه لا يمكن أن تُطرح إلا في ظلّ تلك الأسفار الأربعة. وترى أنّ واحدة من مباحث المعاد التي أتى بها حضرة صدر المتألّهين في كتبه الفلسفية كالأسفار والشواهد ونحوهما لم يطرحها الحكماء السابقون. أمّا أصل المعاد فقد أثبتوه — بحكم الحكمة أو العدل وأمثال ذلك — أصلَ المعاد؛ ولكن هذا التعيّن أيّ تعيّنٍ هو؟ يقولون: إنّ هذه النفس التي أُثبتت موجودًا مجرّدًا، فما موقعها بعد مفارقتها للبدن؟ هل تبقى في البدن، في الطبيعة، أو لا؟ وإن بقيت في الطبيعة، فعلى نحو النسخ، أو المسخ، أو الفسخ، أيّ نحوٍ هو؟ أو حتى إن مضت إلى أبدان الكرات والكواكب السماوية، فكيف ذلك؟ أو لا، بل تخرج من الطبيعة أصلًا وتذهب إلى عالم العقل، فكيف يكون حال نفوس المتوسطين والأواسط؟

ومن هذه المباحث كثيراً ما يطرحها جناب صدر المتألهين في مباحث المعاد نفسها، وهي المباحث المذكورة في السفر الرابع، ومسائل أخرى كثيرة.

ونحن لا يسعنا التوقّف كثيراً، بل يجب أن نتجاوز؛ غير أنّي هنا خطر لي مطلب أراه جديراً بالبحث في أوساط

المشتغلين بالفلسفة.

وحاصله أنّا في عصرنا هذا محتاجون قطعاً إلى تغيير بنية الفلسفة؛ فإن كان جناب صدر المتألهين قد قدّم قبل أربعمائة سنة — بطرح مسألة الأسفار الأربعة — هندسةً جديدة، وأورد في هذه البنية وهذه الهندسة كثيراً من المباحث، فإنّا نرى اليوم أنّ كثيراً من المسائل محلّ للبحث، وأنّ الحكمة المتعالية قادرة على التصدّي لها، لكنّ هذه البنية غير وافية بالغرض، فلا بدّ من تغييرها.

وليس المراد من تغيير البنية نفي الماضي ومباحثه؛ كلا، فإنّ تلك المباحث وتلك المسائل مطلوبةٌ غاية الطلب. لكنّ الاتّجاه الذي ينبغي أن تتّخذه تلك المباحث اليوم يجب أن يختلف، والتوجّه الذي ينبغي أن يكون لعلمنا هذا اليوم مغايرٌ لما كان. وأضرب لذلك مثالاً:

انظروا إلى العالم الغربي؛ فإنّه في الزمان الذي كان جناب صدر المتألهين يكتب فيه هذه الفلسفة — أي قبل نحو أربعمائة سنة — لم تكن فيه مباحث الأومانيسم، أو كانت ولم تصل إليه.

فقد أتمّ المرحوم صدر المتألهين الكلام في باب النفس إلى نهايته، وطرح النفس في أعلى مستوى؛ فأوّلاً: نقلها من الطبيعيات إلى الإلهيات، وثانياً: جعل النفس في مراحل تجرّدها غنيّةً قويّة. وما كان في الحكمة المشّائية — بل وفي الإشراق وما شابههما — من الأمور الانطباعية في باب النفس، وقد تجرّدت هذه، وسّعوا التجرد إلى حدّ الإدراكات الحسية — تجرّد الإدراكات الحسية، تجرّد الخيال — مع أنّ الحكمة المشّائية لم تكن تعتقد تجرّدها. لكنّ هذا التوسّع في التجرد قوّى المباحث تقويةً كبيرة، ولا سيّما في بحث التجرد العقلي الذي أوصلوه إلى بحث المفارقات وعالم العقول وما شابه ذلك.

فهذا هو حال باب النفس؛ أمّا باب الإنسان فلم يتشكّل فيه البحث.

ومسألة الإنسان التي طُرحت في الغرب باسم الأومانيسم، محلّها خالٍ في نظرنا الفلسفي اليوم.

وما معنى ذلك؟ لقد جرى في العالم الغربي أنّ الكنيسة والأنظار المسيحية اتّخذت لنفسها جهةً متطرّفة مغالية، وسلبت الجهات الإنسانية سلباً تامّاً، وقالت إنّ المعرفة إنّما تكون من موضع التوراة والإنجيل والكنيسة فحسب، وإنّ الإنسان — والعقل الإنساني — في هذه النسبة ليس بذي أثر ولا عمل، بل يجب أخذ المعرفة كلّها من باب السماء مثلاً، وقدّموا الكنيسة في الحقيقة قاعدةً لهذا التفكير.

فجرى هذا الأمر قروناً، ثمّ لمّا وقعت حركة عصر النهضة — وهي مثلاً من القرن السادس عشر أو الخامس عشر وما شابه، أي من نحو خمسة قرون تقريباً — كانت هذه الحركة سبباً في تشكّل حركة الأومانيسم في بداياتها وخطواتها الأولى.

وفي الحقيقة قام الأومانيسم بوصفه الإنسانوية في مقابل الربّانية، وأدّى إلى انقلاب المسار الفكري للمجتمع انقلاباً تامّاً.

ومنذ ذلك الحين أخذ الفلاسفة — وهم كانوا قبلُ كهنةً ومسيحيين يفلسفون في الأنظار الكلامية المسيحية،

الفلسفة المدرسية... نعم، الفلسفة المدرسية، نعم، هذا صحيح تماماً – لكن لمّا وقعت حركة الأومانيسم، وجّه الفلاسفة اتجاههم الفكري نحو العقلانية والإنسانوية وتلك الأمور التي تُطرح اليوم بوصفها مقوّمات الأومانيسم.

فنمت مباحث الإنسانوية وترعرعت، حتى أزاحت اليومَ حركةُ الربّانية رِبّانيةَ الكنيسة – لا الربّانية الحقيقية – نعوذ بالله. والكنيسة اليوم في هذه النسبة خالية الوفاض.

والأومانيسم هو الذي يمضي قدماً، لكن بمظاهره المختلفة.

فالأومانيسم في الحقيقة مبنيٌّ على الإنسانوية، أليس كذلك؟ فلو أنّا في عصر جناب صدر المتألهين – حيث قدّم النفس على هذا النحو، فأخرج موقعها من الطبيعيات وأوصلها إلى الإلهيات، وأشبعها نموّاً في فضاء الإلهيات، وطرح بحث الحركة الجوهرية في فضاء النفس، وقدّم الإنسان في الحقيقة نوعاً متوسطاً لا نوعاً أخيراً، وأورد مباحث السبعية والبهيمية والشيطنة والملكية، ثمّ طرح مباحث تجرّد النفس في المراحل العالية للعقل – فلو أنّ هذا الفضاء، الذي هو فضاء النفس،

في تلك الفترة التي أحدث فيها جناب صدر المتألهين حادثةً كهذه – أي وقع حدثٌ فلسفيّ فوق العادة في علم النفس – لو أنّ المباحث استمرّت في الحقيقة من مسألة علم النفس إلى علم الإنسان، لكانت المسألة طُرحت على نحو آخر.

وما كنّا اليوم نعاني هذا التخلّف الذي نعانيه في مجال العلوم الإنسانية.

أي لو أنّا – ولا نقول بالضبط عصر جناب... لكن بعد جناب صدرا، أي قبل ثلاثمائة سنة مثلاً، أو ثلاثمائة وخمسين سنة – حين بلغت مسألة النفس هذه الحدّة، هذه الحدّة والشدّة، وطُرحت فيها المباحث الوجودية، لو أنّا صرفنا اتجاه بحث النفس إلى جهة الإنسان، وأبرزنا الإنسان إلى الساحة بقابلياته وقابلياته واستحقاقاته – أي الإنسان الذي يعيش في الحقيقة في الطبيعة، وقد نشأ من الطبيعة، وهو الذي يُطرح فيه بحث جسمانية الحدوث، وبدنه موجود طبيعي مادي جسماني، ولهذا البدن احتياجات، فينبغي الالتفات إلى هذه الاحتياجات وهذه المطالب وهذا الطبع؛ ولو قلنا إنّ الأمر ليس إلّا النفس، وإنّما ينبغي الالتفات إلى الحاجات النفسانية فحسب، ولا نهتمّ بالبدن ولا نلتفت إليه – مع أنّ التعاليم الدينية قد ذهبت في الحقيقة إلى ذلك الجانب أكثر، وينبغي أن تذهب، ولماذا؟

لأنّ البشر يقضي حاجاته عن طريق العقل البشري. وأمّا تلك التوجّهات التي وردت في الحقيقة في تعاليمنا الوحيانية، وهي تعاليم شريفة جدًّا، كقوله: «حَاسِبُوا أَنفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا»، فهي في الواقع رياضاتٌ يمنحها الشارع؛ ليرتقي بها هذه النفس ويتعالى.

لكن الكلام في أنّه: هل النفس وحدها هي التي ينبغي أن تكون لها حياة؟ فماذا عن هذا البدن، وعن المطالب البدنية، والميول الإنسانية، والمشتهيات الإنسانية، وتلك المطالب ونحوها؟ ما مصيرها؟

بل لن نلتفت إلى ذلك أصلًا؛ ولننظر: إنّ الإنسان، من حيث إنّه يعيش في بيئةٍ ما، بيئةٍ اجتماعية، وبيئةٍ سياسية – أوَليس الإنسان مدنيًّا بالطبع؟ فإن كان مدنيًّا بالطبع، فما عسانا نصنع بذلك القانون الذي ينبغي أن يضع

هذا الإنسان في المسار الصحيح، وبتلك التعاليم التي ينبغي أن تلبّي للإنسان مطالبَه وحاجاته في الحقيقة؟ المباحث الاجتماعية، والمباحث الأخلاقية، ومباحث التعليم والتربية التي... إنّنا الآن، وللأسف، قد تقوّينا في الحكمة النظرية، ونلنا قوّةً ما، لكن يرد علينا نقدٌ جدّي، وهو أنّنا لم نُعْنَ بالحكمة العملية، أو قلّ ما أعنينا بها.

بينما لو كانت الحكمة العملية قد دخلت الميدان تبعًا له بمقدار ما أولاه جناب صدر المتألهين من قوّةٍ وغنىً في الحكمة النظرية، لأمكننا الآن أن نحلّ كثيرًا من المسائل بيسرٍ أكبر.

فلا الحكمة العملية دخلت الميدان مستمدّةً من الحكمة النظرية، ولا بحث معرفة الإنسان قد طُرح.

وعلى هذه الحال، نحن نشعر شعورًا كاملًا بأنّه ينبغي أن نضيف بنيةً أخرى إلى حكمتنا. وهذا الذي أعرضه، بالطبع، يقع بين قوسين؛ أي إنّ المسألة ليست مسألة البحث في الحكمة المتعالية. فقد قلنا إنّ الحكمة المتعالية تتمتّع، بلا شكّ، بإطارٍ وبنيةٍ وعمارةٍ غنيةٍ قوية، وقد حُلّت وفُصلت في ظلّ تلك البنية كثيرٌ من مسائلها، كمسألة المعاد، أو مسألة النفس، أو بحث تجرّد الإنسان، وغيرها كثير.

غير أنّا الآن، ونحن نعيش عيشةً فلسفية ونريد أن نتحدّث من منظورٍ فلسفي، نرى أنّ التوجّه الذي ينبغي أن تكون عليه الحكمة المتعالية هو أن تُدخِل إلى الميدان كلّ تلك المصادر والأصول والقواعد، وهي غاليةٌ نفيسةٌ غاية النفاسة، لكن على أن تتّجه بها شطرَ المباحث الإنسانية؛ بحيث تتحقّق معرفةُ الإنسان في نظامٍ فلسفيٍّ قائمٍ على الحكمة المتعالية؛ وهذا لم يتحقّق.

ثمّ، بعد أن تتشكّل هذه المعرفةُ الإنسانية، وذلك الذي يقولونه في أصل الإنسانوية — من البحث عن العقل في الإنسان، والعاطفة في الإنسان، والقلب في الإنسان، والجهات الوجودية الإنسانية، والمباحث الأخلاقية — متى تشكّلت هذه، ننتقل فنقول: حسنٌ، إنّ هذا الإنسان إذا أراد أن يعيش في عصرنا هذا فإنّه يحتاج إلى أن يقضي جهاته المختلفة بالعلم؛ العلم الذي هو فلسفة الأخلاق، والعلم الذي هو فلسفة حقوق الإنسان، والعلم الذي هو إدارته، والعلم الذي هو علاقاته الدولية، والعلم الذي هو مسائل... فكما نما علم الطبّ الآن في شؤون صحّة الإنسان وسلامته هذا النماء، ينبغي للفلسفة أن تقطع في المباحث الفلسفية — الفلسفة السياسية، والفلسفة الاجتماعية، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التعليم والتربية — مباحثَ من هذا القبيل في الحقيقة.

فالمباحث الإدارية مباحثُ معرفةِ الإنسان، أي إنّها مباحث إنسانية، من العلوم الإنسانية. فمع أيّ إنسانٍ في الحقيقة نتعامل حين نريد أن يكون لنا علمُ معرفةِ الإنسان وعلمُ الإدارة؟

إنّ ذلك الإنسان الذي عرّفوه وفسّروه، وهذه العلوم الموجودة الآن التي جاءت من مقام فلسفة الغرب، هي المُلبّية لذلك الإنسان، وهي التي تقضي حاجاته.

لكنّنا نحن لا نعرّف ذلك الإنسان؛ فذلك الإنسان ناقص؛ إنسانٌ نشأ من الطبيعة وانغمس فيها، وليس هو الإنسان الحقيقي.

إنّ تلك المعرفة الإنسانية التي تُنتَج من مقام الحكمة المتعالية، هذه المعرفة تريد علومًا إنسانيةً خاصّةً بها. ولذلك لن يكون أيٌّ من هذه العلوم الإنسانية مُلبّيًا لحاجة «الإنسان» الذي عُرّف من مقام الحكمة المتعالية.

فلا يسعنا أن نقول — وقد كان سيّدنا، أدام الله سلامته، آية الله الجوادي دام ظلّه، يضرب مثالًا فيقول: إنّكم في علم الطبّ — وهذا مثالُه — تُجرون جملةً من التجارب، بجرأةٍ، على الفأر، ثمّ تأتون بتلك التجارب التي أُجريت على الفأر فتُجرونها على الإنسان. وأنتم لا تعلمون ما مقام هذا الإنسان، وما منزلة هذه النفس. فتقولون مثلًا إنّ الأشربة، والخمر ونحوها، قد تكون دواءً؛ لكنّنا حين نتحدّث عن إنسانٍ له جانبٌ إلهي، نقول إنّ الحرام لا يمكن أن يكون مُلبّيًا لسلامة الإنسان. بل لا بدّ لنا في نظام الطبيعة من البحث عن شيءٍ لم يستعمل الحرام قطعًا. ولذلك فإنّ علم الطبّ — ونحن بالطبع لا نعتقد بأنّنا نريد إنشاء بنيةٍ أخرى — لكن ينبغي لنا أن نُشرف على كثيرٍ من هذه المسائل، مثلًا، كما أنّنا في فضاء اقتصادنا لا نغيّر الاقتصاد، لكن ثمّة سلسلةً من البيانات وسلسلةً من التعاليم والتوصيات هي التي تُصلح هذا الشكل، كما يقال، من الاقتصاد وتصحّحه، وتمنع من أخطاء كالربا ونحوه، وكحركات العرض والطلب المطروحة، التي يقولون فيها إنّه ينبغي أن يُدار هذا النظام على أساس العدل لا على أساس الاعتدال. فكثيرٌ من هذه المسائل في الحقيقة إنّما تُلبّى من مقام المصادر الوحيانية.

فإذن، معرفة الإنسان العرفانية — والعرفان بطبيعة الحال قد فتح بابًا باسم معرفة الإنسان — فإلى أيّ حدّ، وكم يمكن أن تُسهم هذه المعرفة الإنسانية العرفانية في أن يُنجَز هذا البحث في الحكمة المتعالية عاجلًا... نعم، إنّ المعرفة الإنسانية العرفانية قد انصرفت إلى الإنسان الكامل. ونموذج الإنسان الكامل ليس نموذجًا يفيدنا نحن في المجتمع اليوم.

يريد أن يُنشئ إنسانًا يكون خليفة الله ووليّ الله؛ أي يريد إيجاد ذلك النموذج من الإنسان. فهذا هو شأن العارف؛ فكلّ سعيه أن يُنشئ الإنسان بوصفه مظهرًا أتمّ للأسماء الحسنى الإلهية، ومظهرًا للجلال والجمال الإلهيين، وهو يتحرك في ذلك الفضاء. لا يتحدث عن الإنسان الطبيعي؛ عن الإنسان الذي يعيش في الطبيعة وله الحاجات البشرية العادية، لا يتحدث عنه. وأمّا مسألة الجنس — وهي من المسائل الجدّية اليوم — فليست مطروحة في بحث الإنسان الكامل. وأمّا الإنسانوية — بل حتى المباحث الجدّية المطروحة اليوم، كمباحث المثلية الجنسية وما شاكلها — فليست من شواغل العرفان. إنّما شغل العارف أن يعرف كيف ينبغي أن يكون هذا الإنسان حتى يتقلّد مقام الخلافة الإلهية، ويتولّى مقام الولاية؛ فذلك هو بحث الإنسان الكامل. لا، ليس الأمر على الإطلاق؛ فإنه وإن كان مصدرًا قابلًا للاستفادة، فإذا أردنا أن نستخلص منه — على حدّ التعبير — نموذجًا لهذا المقام، فإنه لا يُنشئ لنا نموذجًا لعالم الطبيعة. نجد أنه لا يكفي؛ بل يجب علينا، حتى لو كان لا بدّ لنا من الاستفادة من المصادر العرفانية، أن نوجّهها وجهةً تتحدث عن الإنسان الأرضي.

القرآن والعترة الطاهرة والأحاديث والروايات تتحدث عن الإنسان الأرضي. لكن هذه رؤى وحيانية، يجب أن تصير فلسفية، وأن تخضع للتحليل العقلي؛ والفلسفة والعرفان هما القادران على أن يخدما الوحي، وأن يأتيا بهذه التعاليم، ويبنيا للإنسان الذي يتشكل في فضاء الإنسانوية نموذجًا ومثالًا.

ربما ابتعدنا بهذا المقدار عن البحث، لكننا أردنا من جهة أن نخوض هذا البحث، لأنّ موقع الحكمة المتعالية من حيث البنية كان موقعًا قيّمًا. وإذا كان صدر المتألهين قد بلغ قبل أربعة قرون بنيةً كهذه، فقد كان — بحقّ —

موقعًا صحيحًا ومعمارًا قيّمًا، وفي ظلّ ذلك المعمار طُرحت مطالب كثيرة، وحُلّت شواغل ومباحث كثيرة – إن صحّ التعبير – كانت مطروحة في عصره حلًّا حقيقيًّا. أي لم يقتصر على النهوض بالفلسفة، بل أزاح المعارضات والمقابلات والمسائل التي كانت العلوم الأخرى تُثيرها أمام الفلسفة.

كما أنّ المرحوم الخواجة المحقق الطوسي – رحمه الله – جاء في «شرح الإشارات»، فأعطى «الإشارات» بنية جديدة، وطرح النظام الفكري المشّائي، ولا سيّما نظام ابن سينا، في مستوى وتراز آخر؛ لأنّ الفلسفة انقطعت بعد فخر الدين الرازي إلى زمان المحقق؛ انقطعت الفلسفة. فذلك التعامل الجراحي الذي تعامل به فخر الدين الرازي منع الفلسفة بعد ذلك من أن تقوم لها قائمة. لكنّ المحقق الطوسي جاء – أو تلك الضربة التي وجّهها الغزالي إلى الفلسفة – فكان المحقق الطوسي – مرة أخرى – منقذًا، وكتب رسالة «تهافت التهافت»، وأزاح الغزالي وفخر الدين، وأعاد الفلسفة إلى الساحة. وهذه البنية، وهذا التحوّل الشكلي الذي أصاب الفلسفة في زمن الخواجة، كانا قادرين على حلّ كثير من المسائل وحسمها حقيقةً.

وبالنظر نفسه، فقد وقع هذا الأمر في الحكمة المتعالية.

وعليه، ولعلّنا نقترب من نهاية الدرس، نريد أن نطرح هذا المعنى، وهو أنّ بنية الحكمة المتعالية والمعمار الذي تحقق فيها كانا من جهات القوة والتمهيد لغنائها.

وكما تلاحظون، فإنّا لا نريد الآن أن ندخل في المباحث الداخلية للحكمة المتعالية؛ لكنّنا نرى أنه لمّا طُرحت مسألة أصالة الوجود والتشكيك، كان لهذا التشكيك مسار في الأسفار الأربعة كلها. وليس ذلك مختصًّا بالسفر الأول الذي هو بحث في طبيعة الوجود ودراسة أحكام الوجود؛ كلا. فالمرحوم صدر المتألهين – مثلًا في بحث التفسير، في تفسيره لآية الكرسي – يبحث نحو خمس وأربعين صفحة في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، ويأتي في بحث المعاد بمسألة الصيرورة والحركة الجوهرية والاشتداد الوجودي. وذلك لأنّ هذه البنية قد تشكّلت؛ وإلّا فلو كانت المسائل مرتبطة بالفصل الأول أو بالسفر الأول، لما أمكن أن تكون هنا ذات جدوى. ولأنّ هذه الأسفار الأربعة قد تشكّلت، فبطبيعة الحال تكون تلك الأصول والمقدّمات حاضرةً تدور في الأثناء، ويمكن – ولا سيّما في السفر الرابع – أن تُطرح المسألة.

إنّنا نعاني فراغًا في مسألة علم الإنسان، أي علم الإنسان الفلسفي الأصيل الذي يُراد له أن يكون من موقع الحكمة المتعالية، ووفق تلك المباني والأصول والقواعد.

ويجب علينا اليوم، لأجل فلسفة عصرنا، ووفق الحكمة المتعالية – سواء بتغيير المعمار، أو في ذلك المعمار الذي هو بمنزلة «السفر من الخلق إلى الخلق» حيث طُرح بحث النفس – أن نُدرج بحث علم الإنسان هناك، وأن تكون المباحث التي تُطرح اليوم في فضاء الإنسانوية، وما يرتبط بالعلوم الإنسانية، داخلة في ذيله. فإن تمكّنّا من الاستفادة من معمار كهذا... وإن لم نتمكّن، أمكننا بتغيير المعمار – في بعض هذه الجهات على الأقل – أن نحلّ مسائلنا وأن نحسمها.

أشكر الأستاذ الجليل.

نعم، إنّ هذا البحث، أعني في مبحث هذه البنية عينها، والحاجة التي طرحناها في الجلسة السابقة، أعني الحاجة إلى تغيير بنيةٍ في كل عصر ومصر لكل علم، ولاسيما الحكمة المتعالية، قد ذكرتموها؛ وهي حاجة تنشأ في عصرنا هذا أيضاً بحسب المسار الذي قام في مقابل هذه الفلسفة، الفلسفة الغربية. وفي هذا المسار الذي سلكته الفلسفة الغربية: كما كنّا نحن نُحدث تحولاً، أحدثت الفلسفة الغربية أيضاً بعد عصر النهضة هذا التحول، فاتجهت نحو الإنسانوية، وعلى أساس الإنسانوية أخذت تُلبّي حاجات البشر، وتُشكّل، وتُنشئ فروعاً مختلفة من العلوم، وتُغيّر محتويات العلوم، وفعلت كثيراً من هذه الأمور؛ والساحة، بحسب تعريفهم للإنسان، وهو إنسان مادي في الأكثر، هي ساحة الحاجات؛ بل إنّ بعض المفكرين يرى أنّ هذا النوع من تقسيم العلوم قائم أيضاً على مبادئ الفلسفة الإنسانوية. ولو لم يكن لدينا ذلك التفكير لتغيّرت فروع العلوم بذاتها، ولتغيّرت محتويات العلوم، بل لتغيّرت حتى طرق تحصيل ذلك العلم. فمتى عُرِفت بنية الإنسان، ومتى عُرف بُعده المعرفي، وأنّ أدواته الإدراكية ليست محدودة بالحس، فإنّ كثيراً من العلوم كان سيتشكّل في ظلّ العقل المجرد أو العقل التجريبي، بل والقلب. وهذه العلوم، بل أبدية الإنسان نفسها، تُعدّ أيضاً من جملة المسائل الأخرى؛ نعم. كما يمكننا أن نُنشئ المسائل. انظروا: إنّ فلاسفة اليوم كثيراً ما يُنشئون المسائل للمجتمع، ثم يجتهدون في حلّ المسألة.

ونحن، بناءً على هذه المصادر التي بين أيدينا، لو قلنا الآن إنّ الإنسان مجرّدٌ من جهة نفسه، وإنّ تجرّده تجرّدٌ يمكن أن ينتهي إلى تجرّدٍ تامّ فيصير موجوداً أبدياً، فإنه يجب عليك أن تُخطّط لذلك الإنسان بوصفه موجوداً أبدياً.

كان لنا في هذا تعبيرٌ حين كنّا نقرأ علم الاقتصاد؛ ففي كتاب الاقتصاد كان أوّل ما أمر به أستاذي، وأوّل ما كان مدخلاً إلى الدرس، تعريف الإنسان. فعُرِّف الإنسان، وعلى أساسه عُرِّف الاقتصاد. وما زلت أذكر ذلك بوضوح، وما زال عندنا إشكالٌ هناك: أنّ هذا الإنسان الذي يعرّفونه هذه الطريقة، من الواضح أنّ نوع تفرّع العلم، واقتصادهم، وصورة اقتصادهم، وصورة علم الاقتصاد، لا بدّ أن تُجرّ إلى هذا. وهو بحث جدي جداً: أن نُدرج علم الإنسان في أحد المباحث على أساس تلك الحكمة المتعالية، أو أن نُحدث تغييراً في البنية، أو تغييراً في البنية، لا، فنُدخله في إحدى تلك البنيات، ونعرّف هذا الإنسان تعريفاً نستطيع به الإجابة عن حاجاته؛ وإلّا فليكن هذا لأنّ الجواب الذي لدينا، ولعلّكم تتفضلون بجواب موجز عن هذا أيضاً، عن سبب عدم اتجاه الفلسفة الإسلامية إلى هذا الاتجاه هو أنّا قبل نحو مئتي سنة لم نكن نواجه نمط الحياة الغربي والعلم الغربي وشؤون العلم الغربي المختلفة؛ فإنّ كل شؤون حياة الإنسان كانت تُقدَّر وتُصاغ على أساس علم الإنسان ذاك، وكلّ تلك العلوم كانت تُصاغ على أساسه أيضاً. فلمّا واجهناها، كان الأمر تقريباً كأنّ الحوزات العلمية أو أولئك المتكفّلين بهذه القضية قالوا في الظاهر لأنفسهم: قد جاء هؤلاء، ويكفينا تلك العلوم، وليس لنا عمل فيها، فانصرفوا عنها. حتى فلاسفتنا، بل كلّ أحد، انصرفوا وقالوا: هذا الطبّ يتكفّله أولئك، وذلك الأمر يتكفّله أولئك؛ فقد تقدّموا وهم المتكفّلون به. من دون أن يعرفوا ما تلك المبادئ الفلسفية، وكيف تتشكّل. ولعلّ هذه القضية هي في الأكثر عدم المواجهة.

لا، بل في ذلك الزمان، أي قبل ما بين مئتين وأربع مئة سنة، حين كان المرحوم صدرا يصوغ فلسفته، لم تكن هذه العلوم الحديثة أصلاً آنذاك؛ لا، بل في تلك الحقبة نفسها كان نمط حياتنا يتشكّل بهذه العلوم الفلسفية وبمبادئنا

الفلسفية، كان يتشكّل. فمثلاً طبّه واجتماعه واستعداداته الاجتماعية كانت أيضاً على أساس ذلك. ولكنها كانت بالغة البساطة، فالحياة لم تكن حياةً علمية، بل كانت في غاية البساطة ونحو ذلك.

وكما كان الأمر كذلك في الكنيسة في عصرها.

ومنذ أن فُتح باب العلم، وطُرحت مباحث علم الإنسان، وجاء الإنسان بجهاته المختلفة إلى الميدان: الإنسان العاقل بالاصطلاح، والإنسان ذو العاطفة، والإنسان الاجتماعي، والإنسان كذا، هذه الجهات، والتعريفات المختلفة التي وُضعت للإنسان، هذه كلها جعلت هذا البحث، أي علم الإنسان، يدخل الميدان بوصفه موضوعاً رئيساً، وأزاحت بحث التوجّه إلى الله وأمثاله، ومن ثمّ فهو بديل، لا خلف، فقد صار بحث الإنسان بديلاً عن بحث الله. يقول: إنّ الله والعالم، سواء كانا موجودين أو غير موجودين، نعوذ بالله، لا شأن لنا بهما؛ فالإنسان الآن هو المحور، والإنسان مدار الوجود، والإنسان موجودٌ يجب أن تعتقد الإنسانوية به بهذه الصورة؛ فهو في الحقيقة يسير بمحورية إنسانية. وعلى هذا الأساس، بما أنّ الإنسان قد صار مداراً ومحوراً، يجب أن تُعبَّأ كلّ العلوم وكلّ الخدمات وكلّ الإمكانات لكي تُبلِغ هذا الإنسان كماله. وهؤلاء يقولون إننا قد نجحنا.

في حين أنّ انحرافاً عظيماً قد وقع في منزلة التفكير البشري.

الحكمة المتعالية، بحسب المبادئ التي أنتجتها، والأصول والقواعد التي أنتجتها، سواء في مجال علم الوجود، أو في مجال الإلهيات بالمعنى الأخصّ، أو في الإلهيات بالمعنى الأعمّ، أو في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، أو في مجال النفس الإنسانية، فإنّ هذه الذخائر الغنية والقوية إذا جاءت إلى علم الإنسان وأرادت أن تستكشف الإنسان، أي الإنسان الذي يعيش في الحقيقة في الطبيعة، وقد نشأ من الطبيعة، وهو موضوع بحث جسمانية الحدوث، وبدنه موجود طبيعي مادي جسماني، ولهذا البدن حاجات، فيجب أن يُلتفت إلى هذه الحاجات وهذه الرغبات وهذا الطبع، وإن أردنا أن نقول: يا سيدي، إنما هي النفس فقط، ولا يُلتفت إلا إلى الحاجات النفسانية، ولا نُعنى بالبدن ولا نلتفت إليه، مع أنّ التعاليم الدينية في الحقيقة قد ذهبت أكثر إلى ذلك الجانب، وأنّ ذلك هو المسار الذي ينبغي أن يُسلك، فلماذا؟

لأنّ البشر يقضون حاجاتهم عن طريق العقل البشري. وأمّا تلك التوجّهات التي وردت في الحقيقة في تعاليمنا الوحيانية، وهي تعاليم شريفة جدًّا، مثل «هَذِهِ نَفْسِي أَعْرُضُهَا بِالتَّقْوَى»، فهي في الواقع رياضات تُقدَّم لتزكية هذه النفس وتعاليها.

لكنّ الكلام في أنّ هذه النفس وحدها هي التي ينبغي أن تكون لها حياة؟ فما شأن البدن، والحاجات البدنية، والميول الإنسانية، والمشتهيات الإنسانية، وهذه الحاجات وأمثالها؟ ماذا يصير إليها؟

بل نترك ذلك جانبًا، ولننظر إلى الإنسان من حيث إنه يعيش في محيط اجتماعي ومحيط سياسي؛ أوَليس الإنسان مدنيًّا بالطبع؟ فإذا كان مدنيًّا بالطبع، فما عسانا نصنع بالقانون الذي ينبغي أن يضع هذا الإنسان على المسار الصحيح، وبالتعاليم التي ينبغي أن تؤمّن للإنسان حاجاته ورغباته في الواقع؟

فالمباحث الاجتماعية، والمباحث الأخلاقية، ومسائل التعليم والتربية، التي هي قضيتنا الآن — وللأسف قد

تقوّينا في الحكمة النظرية وبلغنا قوةً ما – لكنّ نقدًا جدّيًّا يرد علينا: أنّنا لم نشتغل بالحكمة العملية، أو أنّ اشتغالنا بها كان قليلًا. مع أنّنا لو كانت الحكمة العملية قد دخلت الميدان تبعًا له بمقدار ما أولاه صدر المتألهين من قوة وغنى في الحكمة النظرية، لأمكننا اليوم أن نحلّ كثيرًا من المسائل بسهولة أكبر.

فلم تدخل الحكمة العملية الميدان مستمدّةً من الحكمة النظرية، ولم يُطرح مبحث علم الإنسان. وعلى هذه الحال، نحن نشعر تمامًا بضرورة أن نضيف بنية أخرى إلى حكمتنا. وهذا الذي أذكره يقع بين قوسين؛ أعني أنّ المسألة ليست مسألة البحث في الحكمة المتعالية.

إنّا قلنا إنّ الحكمة المتعالية تمتلك بلا شك إطارًا وبنيانًا ومعمارًا غنيًّا قويًّا، وقد حسمت في ظل ذلك البنيان كثيرًا من مسائلها، كمسألة المعاد، أو مسألة النفس، أو بحث تجرّد الإنسان، وغيرها كثير. لكن الآن، ونحن نحيا حياةً فلسفية ونريد أن نتكلّم من منظور فلسفي، نرى أنّ التوجّه الذي ينبغي أن تكون عليه الحكمة المتعالية هو أن تُدخل جميع تلك المصادر والأصول والقواعد – وهي نفيسة قيّمة بالغة النفاسة – إلى الميدان، ولكن مع توجّهها نحو المباحث الإنسانية؛ بحيث يتحقّق علم الإنسان في نظام فلسفي قائم على الحكمة المتعالية؛ وهذا لم يتحقّق.

ثمّ بعد أن يتشكّل علم الإنسان هذا، وذلك الذي يقولونه في مبدأ الأومانية – من البحث عن العقل في الإنسان، والعاطفة في الإنسان، والقلب في الإنسان، والجهات الوجودية الإنسانية، والمباحث الأخلاقية – بعد أن تتشكّل هذه الأمور، نمضي فنقول: حسنًا، هذا الإنسان إذا أراد أن يعيش في عصرنا هذا فهو بحاجة إلى أن يؤمّن جهاته المختلفة بالعلم؛ العلم الذي هو فلسفة الأخلاق، والعلم الذي هو فلسفة حقوق الإنسان، والعلم الذي هو إدارته، والعلم الذي هو علاقاته الدولية، والعلم الذي يتناول مسائله... وكما أنّ علم الطبّ قد نما في هذا الاتجاه في مسائل صحّة الإنسان وسلامته، ينبغي للفلسفة أن تقطع في المباحث الفلسفية – فلسفة السياسة، وفلسفة الاجتماع، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التعليم والتربية – مباحث من هذا القبيل، بالمقدار نفسه.

إنّ المباحث الإدارية هي مباحث علم الإنسان؛ أي إنها مباحث إنسانية، وهي من العلوم الإنسانية. فأيّ إنسان نواجه في الحقيقة حتى نريد له علم الإنسان وعلم الإدارة؟ ذلك الإنسان الذي عرّفوه وفسّروه، وهذه العلوم الموجودة الآن – التي جاءت من موقع الفلسفة الغربية – هي المؤمّنة لذلك الإنسان، وهي التي تقضي حاجاته. لكنّنا نحن لا نعرّف ذلك الإنسان؛ فإنّ ذلك الإنسان ناقص، إنسانٌ نشأ من الطبيعة وانغمس فيها، وليس هو الإنسان الحقيقي.

إنّ علم الإنسان الذي يُنتَج من موقع الحكمة المتعالية يستدعي علومًا إنسانيةً تخصّه. ولذلك لن يكون أيّ من هذه العلوم الإنسانية مؤمّنًا لحاجة الإنسان الذي عُرّف من موقع الحكمة المتعالية.

لا يمكننا أن نقول – وقد كانوا يضربون مثالًا الآن، أدام الله سلامته، آية الله الجوادي دام ظلّه – إنّهم يقولون: إنّك في علم الطب – يضربون هذا المثال – تجري بجرأة سلسلةً من التجارب على الفأر، ثم تأتي فتطبّق تلك التجارب التي أُجريت على الفأر على الإنسان. وأنت لا تعلم ما مقام هذا الإنسان، وما موقع هذه النفس. فأنت تقول مثلًا إنّ المشروبات والخمر وأمثالها يمكن أن تكون علاجًا؛ لكنّنا حين نتكلّم عن إنسان له جانب إلهي، نقول

إنّ الحرام لا يمكن أن يكون مؤمّنًا لسلامة الإنسان. بل يجب أن نبحث في نظام الطبيعة عن شيء لم يُستعَن فيه بالحرام أصلًا.

ولذلك فإنّ علم الطبّ، مع أنّنا بالطبع لا نعتقد بوجوب إحداث بنية أخرى، إلّا أنّ علينا أن نُشرف على كثير من هذه المسائل، فمثلًا، كما أنّنا في مجال الاقتصاد لا نغيّر الاقتصاد، فإنّ هناك سلسلة من البيانات، وسلسلة من التعاليم والتوصيات، تصلح هذه الصورة الاقتصادية، كما يُقال، وتصحّحها، وتمنع من الوقوع في أخطاء كالربا وأمثالها، ومن حركات العرض والطلب المطروحة، التي يُقال بشأنها إنّه يجب إدارة هذا النظام على أساس العدالة لا على أساس الاعتدال، فكثير من هذه المسائل إنما تُؤمَّن في الحقيقة من موقع المصادر الوحيانية.

إذن، فعلم الإنسان العرفاني — وقد فتح العرفان بابًا باسم علم الإنسان — إلى أيّ حدّ، وكم يمكن أن يساعد في تعجيل هذا البحث في الحكمة المتعالية... نعم، إنّ علم الإنسان العرفاني قد انصرف إلى الإنسان الكامل. ونموذج الإنسان الكامل ليس نموذجًا يكون اليوم مفيدًا لنا في المجتمع. إنه يريد أن يصنع إنسانًا يكون خليفة الله ووليّ الله.

أي أنّه يريد أن يُنشئ ذلك النمط من الإنسان، فهذا هو العارف. وهو يجتهد كلّه في أن يصوغ الإنسان بوصفه المظهر الأتمّ للأسماء الحسنى الإلهية، ومظهر الجلال والجمال الإلهي، ويتحرّك في ذلك الفضاء. لا يتحدّث عن الإنسان الطبيعي، ولا يتحدّث عن الإنسان الذي يعيش في الطبيعة وله الحاجات البشرية العادية. ومسألة الجنس، وهي من المسائل الجدّية اليوم، ليست مطروحة في بحث الإنسان الكامل. أمّا الإنسانوية، حتى المباحث الجدّية المطروحة اليوم في مثل مباحث المثلية الجنسية وما شابهها، فليست من مباحث الهموم العرفانية. إنّ همّ العارف هو كيف ينبغي أن يكون هذا الإنسان حتى يتولّى مقام الخلافة الإلهية، ويتولّى مقام الولاية؛ فبحثه هو بحث الإنسان الكامل. لا، هذا نعم هو مصدر قابل للاستفادة، لكن إذا أردنا أن نستخرج منه نموذجًا لهذا المقام، فإنّه لا يصنع لعالم الطبيعة. نرى أنّه لا، لا يكفي؛ بل يجب علينا، حتى إذا كان مقدّرًا أن نستفيد من المصادر العرفانية، أن نأتي بها إلى جهة تتحدّث عن الإنسان الأرضي.

القرآن والعترة الطاهرة والأحاديث والروايات تتحدّث عن الإنسان الأرضي. لكن هذه رؤى وحيانية. وهذه يجب أن تصير فلسفية، وأن تخضع للتحليل العقلي؛ والفلسفة والعرفان هما القادران على أن يخدما الوحي، وأن يأتيا بهذه التعاليم، ويصنعا نموذجًا ومثالًا للإنسان الذي يتشكّل في فضاء الأومانيسم.

ربما أبعدنا النجعة قليلًا عن صلب البحث، لكنّنا أردنا من جهة أن نعرض هذا البحث لأنّ موقع الحكمة المتعالية من حيث البنية كان موقعًا قيّمًا. فإن كان صدر المتألهين قد بلغ قبل أربعمائة سنة، أي قبل أربعة قرون، بنيةً كهذه، فقد كان بحقّ موقعًا صحيحًا ومعمارًا قيّمًا، وفي ظلّ ذلك المعمار طُرحت مطالب كثيرة، وحُلّت هموم ومباحث كثيرة من مباحث عصره حقيقةً. أي أنّه لم ينهض بالفلسفة فحسب، بل أزاح المعارضات والمقابلات والمسائل التي كانت سائر العلوم تُحدثها للفلسفة. وكما تغمّده الله برحمته، المرحوم الخواجه المحقق الطوسي، فقد جاء في شرح الإشارات وأعطى الإشارات بنية جديدة، وطرح النظام الفكري المشائي، ولا سيّما ابن سينا، في مستوى وتراز آخر؛ لأنّ الفلسفة بعد فخر الدين الرازي إلى زمن المحقق انقطعت. انقطعت الفلسفة. ذلك التعاطي الجراحي الذي

كان لفخر الدين الرازي جعل الفلسفة لا تستطيع أن تنهض بعد ذلك. ثمّ جاء الخواجه المحقق الطوسي، فكان إزاء تلك الضربة التي وجّهها الغزالي إلى الفلسفة هو المنقذ، وكتب «تهافت التهافت»، وأزاح الغزالي ونخر الدين الرازي، وأعاد الفلسفة إلى الساحة. وهذه البنية، وهذا التحوّل الشكلي الذي وجدته الفلسفة حقيقةً في زمن الخواجه، استطاعا أن يحلّا كثيرًا من المسائل ويفصلاها حقًّا.

وبالنظر نفسه، فقد وقع هذا الأمر في الحكمة المتعالية.

وعليه، ولأنّ الوقت يبدو أنّنا قد نقترب من نهايته، نريد أن نطرح هذا المعنى: إنّ بنية الحكمة المتعالية والمعمار الذي أُقيم في الحكمة المتعالية كان أحد وجوه القوّة والتمهيد لغنائها.

كما تلاحظون، لا نريد الآن أن ندخل في البحوث الداخلية في بنية الحكمة المتعالية؛ لكنّنا نرى أنّ مسألة أصالة الوجود والتشكيك لمّا طُرحت، فإنّ هذا التشكيك يسري في الأسفار الأربعة كلها. وليس مختصًّا بالسفر الأول، حيث يكون البحث في طبيعة الوجود وفحص أحكام الوجود؛ لا. فالمرحوم صدر المتألهين في بحث التفسير، في تفسير آية الكرسي، يبحث في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ نحو خمس وأربعين صفحة، ويأتي في بحث المعاد بمسألة الصيرورة والحركة الجوهرية والاشتداد الوجودي.

وهذا إنّما هو لأنّ هذه البنية قد تشكّلت، وإلّا، لو كانت المسائل متعلّقة بالفصل الأول أو السفر الأول، لما أمكن أن تكون هنا ذات جدوى. فلمّا تشكّلت الأسفار الأربعة، كان من الطبيعي أن تدور تلك الأصول والمقدّمات في متن البحث، ولا سيّما في السفر الرابع حيث يمكن أن تحضر المسألة.

إنّنا في مسألة معرفة الإنسان، أي المعرفة الفلسفية الأصيلة بالإنسان التي تُبتغى من موقع الحكمة المتعالية ووفق تلك المباني والأصول والقواعد، نعاني هذا الفراغ.

وعلينا اليوم، من أجل فلسفتنا المعاصرة ووفق الحكمة المتعالية، أن نُدرج بحث معرفة الإنسان، إمّا بتغيير المعمار، أو داخل ذلك المعمار الذي هو «السفر من الخلق إلى الخلق» حيث طُرح بحث النفس؛ وأن تكون المباحث التي تُطرح اليوم في فضاء الأومانيسم والعلوم الإنسانية مندرجة تحت ذلك. فإن استطعنا أن نستفيد من معمار كهذا، وإلّا فيمكننا بتغيير المعمار، على الأقلّ في بعض هذه الوجوه، أن نحلّ مسائلنا ونفصلها.

أتقدّم بأكمل الشكر إلى الأستاذ الجليل وإلى جميع الأعزّة الذين تابعوا البحث. وأنا أختم البحث بالصلاة على محمد وآل محمد.

الدرس ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد.

أرحّب بأستاذنا الجليل حجّة الإسلام والمسلمين الجوادي الآملي، وأسلّم عليه؛ فقد تجشّم عناءً كثيراً وتكلّف بالحضور تفضّلاً منه. كما أتقدّم بالشكر إلى القائمين على هذا البرنامج، وأحيّي كلّ من يتابعنا عبر البثّ المباشر.

كان حديثنا مع سماحة الأستاذ حول خصائص الحكمة المتعالية ومميّزاتها، وقوّتها وغناها، وقد طُرح هذا البحث في الجلسات السابقة، كما بُحثت المقوّمات الخارجيّة المؤثّرة في الحكمة المتعالية. وسنستفيد إن شاء الله في تتمّة الحديث من مباحث الأستاذ وإفاداته، فلتتفضّلوا بالصلاة على محمّد وآل محمّد.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

كما أشار أخونا الكريم، يدور البحث حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها. وكلّما ازددنا معرفةً بهذه الحكمة وبهذه المدرسة الفكريّة الفلسفيّة، واطّلعنا على خصائصها ومميّزاتها وامتيازاتها وجوانبها المختلفة، تهيّأت لنا بطبيعة الحال فرصٌ أوسع للاستفادة من معطيات هذه المدرسة ومزاياها، وإمكاناتٌ أكبر للنفوذ إلى حقيقتها. ومثل هذه المسائل إنّما يُطرح ويُبحث غالباً في مباحث «فلسفة الفلسفة» أو «فلسفة الحكمة المتعالية»، حيث يتسنّى لنا أن نتابع هذه المدرسة من زوايا متعدّدة، وأن نتعرّف بصورةٍ أفضل على سماتها وامتيازاتها وخصائصها ومؤشّراتها وسائر جوانبها وجهاتها.

فالمقصود في الواقع أن نلقي نظرةً شاملةً من الأعلى مجدّداً على الحكمة المتعالية لنرى ما الذي حدث فيها، وكيف يمكن الانتفاع بهذه المدرسة على نحوٍ أفضل؛ إذ قد تكون لمدرسةٍ ما فاعليّةٌ وكفاءةٌ أكبر وأوفر، غير أنّها لمّا لم تكن متّضحةً ولا معروفةً حقّ المعرفة، فإنّها لا تحظى بالاستثمار والانتفاع اللائقين بها. ولا ريب أنّ فهمها يؤثّر في ذلك أيضاً، فضافاً إلى أنّ الفهم يعتريه الإشكال إذا لم تتّضح معالمها جيّداً، فإنّ الآثار المترتّبة عليها تتأثّر كذلك. فاليوم مثلاً يروم كثيرون متابعة جملةٍ من المباحث تحت عنوان مباحث العلوم الإنسانيّة من منظور المباحث الفلسفيّة ولا سيّما الحكمة المتعالية: فهل تمتلك الحكمة المتعالية القدرة والإمكانات اللازمة لهذا الأمر؟ وهل السعة والظرفيّة المودعة في الحكمة المتعالية بالقدر الذي يفي بالإجابة عن القضايا المعاصرة للعلوم الإنسانيّة في مختلف فروعها أم لا؟ إنّ هذا وأمثاله من المسائل الكثيرة إنّما يتّضح حين نتمكّن من الإشراف التامّ على المدرسة، والحضور فيها، والوقوف على مختلف جهاتها على وجه الحقيقة.

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، فهي أشبه بآلةٍ ما، أيّاً كان نوع تلك الآلة، كآلة طباعةٍ مثلاً، أو آلةٍ لإنتاج الفواكه المصنّعة وما شابه ذلك؛ فإذا قام صانع هذه الآلة بتشغيلها على الوجه الصحيح وبيّن مختلف جوانبها، كفى ذلك لتحقيق إنتاجيّةٍ أكبر والانتفاع بها على نحوٍ أوفر.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الامتداد أيضاً؛ فإن أردنا مدّ مباحث الحكمة المتعالية وبسطها في العلوم الإنسانيّة، فإنّنا نظلّ بحاجةٍ إلى هذا الأمر كذلك. وأهمّ مثالٍ وأرقاه وأبرزه في هذه المسألة هو أصل خلقة الإنسان؛ فقد خلق الله تعالى الإنسان، غير أنّهم لا علم لهم بسعة الإنسان وقدرته وقوّته وغناه، وإلى أيّ مدىً يمكنه أن يمضي، وإلى أيّ حدٍّ يستطيع أن يتّسع ويشتدّ ويكتسب شدّةً وجوديّة.

والسرّ في أنّ الملائكة أظهروا العجز في معرفة الإنسان، وتوجّهوا إلى الله تعالى بسؤالٍ على وجه الاستفهام — وقد يعبّر عنه بعضهم بالاعتراض — عن فلسفة خلق الإنسان، إذ الإنسان الذي يحلّ في نشأة الطبيعة يفسد ويهلك النسل ويسفك الدماء وما إلى ذلك، فأجابهم الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١]؛ ثمّ لمّا علّمه الله تعالى أوّلاً: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٢]، ثمّ ﴿فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾[٣]، أدركت الملائكة عندئذٍ أيّ موجودٍ هذا الذي يسعه أن يحوز جميع الأسماء الإلهيّة، أي حقائق الأسماء الإلهيّة، وأن يتّصف بها ويكون معلّماً لهم؛ بل إنّ الملائكة ليسوا حتّى في مرتبة التلمذة لآدم عليه السلام، وإنّما يخبرهم آدم عليه السلام: ﴿أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾[٤]، ولا يحصل لهم علمٌ بذلك.

وهذه المسألة كذلك؛ أي إذا استطاع مؤسّسو هذه المدرسة أو من فهموها فهماً صحيحاً أن يدركوا على الوجه الصحيح طاقاتها وجهاتها العديدة، والقدرات الكامنة في باطنها وفاعليّتها، أمكنهم بطبيعة الحال الانتفاع بها اليوم انتفاعاً أكبر؛ فضلاً عن أنّهم يدركون المسائل الفلسفيّة القائمة في صلب هذا العلم نفسه إدراكاً أفضل، ويتبيّنون على نحوٍ أدقّ المدى الذي بلغته هذه الفلسفة في مسائلها الفلسفيّة.

أي كما أنّنا نفهم فلسفة وجود الإنسان فهماً أفضل ونفهم في الوقت نفسه فاعليّته، فالأمر في الحكمة المتعالية كذلك؛ فإذا تعلّمنا هذه الأمور، فهمناها فهماً أفضل وأدركنا فاعليّتها وما لها من أثر.

وقد طُرحت بحمد الله في الجلسات السابقة جملةٌ من المسائل في هذا الصدد، ونسعى في هذه الجلسة إلى بيان إحدى المميّزات البارزة للحكمة المتعالية، وإن شاء الله يتابع الإخوة والمهتمّون بمثل هذه الأبحاث هذه المسائل، ولا شكّ أنّ لديهم آراءً صائبةً سنستفيد منها. وقد أشرنا في الجلسة السابقة إلى هذا المقوّم وهذه السمة، وهي أنّ الحكمة المتعالية تمتلك هندسةً وبنيةً مختلفةً عن سائر العلوم، وقد استطاعت بهذه الهندسة وهذه البنية أن تضع كثيراً من مسائلها في هذا الإطار وتحلّ مباحثها.

الهيكلة المعمارية التي صمّمها صدر المتألهين في الحكمة المتعالية، وبناءً على ما صرّح به بنفسه في بداية الأسفار، بل في مقدّمتها، من أنّ هذا الطريق هو الطريق الذي طواه السالكون وأهل المعرفة، وهو مبحث الأسفار الأربعة؛ فقد نظّم المباحث العلمية في إطار هذه الأسفار الأربعة، وأودع جميع مباحثه الفلسفية فيها.

(١) سورة البقرة، الآية ٣٠. (٢) سورة البقرة، الآية ٣١. (٣) سورة البقرة، الآية ٣٣. (٤) سورة البقرة، الآية ٣٣.

ولم يكن لهذا الأمر سابقةٌ من قبل؛ أعني أن يرتّب أحدٌ الفلسفة بهذا الأسلوب، حتّى شيخ الإشراق الذي كان ذا رؤيةٍ إشراقية. كلا، فقد كانوا يتّخذون موضوعاً محدّداً بوصفه موضوعاً للفلسفة مثلاً، ويذكرون له هدفاً محدّداً وغايةً معيّنةً في الغالب، من حيث بيان ما هو موضوع العلم، أو ما هي غايته، أو ما هو المنهج المتّبع فيه، أو ما هي المبادئ التصورية والتصديقية؛ فكان ذلك متشابهاً تقريباً في هذه المشارب والمدارس الفلسفية. ولكنّ صدر المتألهين بهذه البنية والهيكلة التي قدّمها في باب الحكمة المتعالية قد أوجد وجهةً مختلفة، وخطا خطوةً متميّزةً جدّاً عن سائر المدارس، ممّا يقرّب الفلسفة في الواقع إلى العرفان أيضاً؛ وهذه هي الإمكانات والقدرات التي يتيحها هذا البناء.

ننتقل عن هذا البحث؛ فقد تحدّثنا عنه في جلسةٍ أو جلستين، وهو قابلٌ لمزيدٍ من البحث، ولكن بما أنّ الحضور والمهتمّين بهذا الموضوع سيتابعونه بكلّ تأكيد، فإنّنا نتوقّع أن تُلحظ سائر جوانب هذه القضية. وإنّ هذه الهيكلة وهذا البناء العلمي الذي صمّمه صدر المتألهين وثبت عليه واستقرّ، ووظّفه في جميع مباحثه — لا في الأسفار فحسب، بل في سائر آثاره الفلسفية والعرفانية وحتّى التفسيرية — هو أمرٌ يصلح لأن يكون موضوعاً لعدّة رسائل ومقالات، وأن يفتح آفاقاً علميةً وفلسفيةً قيّمةً للمهتمّين بهذا النوع من المعارف. ونحن ننتظر بشوقٍ لنرى ما الذي يمكننا تحصيله من ثمارٍ واستثماراتٍ أكثر حداثةً ومواكبةً في هذا الصدد عندما ننظر إلى الحكمة المتعالية من هذه الزاوية وهذا المنظور. نغادر هذه المسألة الآن؛ إذ لعلّه لم تبقَ حاجةٌ إلى التوسّع فيها بعد الحديث عنها في جلستين، وإن كانت مسألة السعة والقابلية لمتابعة أبحاثٍ أعمق وأوسع وأكثر شمولاً لا تزال قائمةً فيها.

ومن الميزات الأخرى والمقوّمات التي يمكننا ذكرها للحكمة المتعالية أنّها بحقٍّ مدرسةٌ كاملة، إنّها بحقٍّ مدرسةٌ كاملة؛ وهذا ما ينبغي أن نوضّحه في هذه الليلة وفي هذه الجلسة، لنبيّن ما نعنيه بكونها مدرسةً كاملةً مستقلةً، أي كونها قد استوت مدرسةً، وكونها كاملةً لا نقص فيها.

ولمعرفة المدرسة الفكرية، نحتاج إلى أمورٍ ومقوّماتٍ تتحقّق بها تلك المدرسة؛ إذ لا يكفي مجرّد أن يكون الفكر متميّزاً ومنفصلاً، كما لا يكفي أن يشتمل على جملةٍ من المزايا على سائر المدارس التي هي أشباهه وأقرانه. فلكي تكون لدينا مدرسةٌ كاملةٌ مستقلّة، لا بدّ من مراعاة عدّة أمور، فإذا توافرت فيها هذه الميزات والخصائص أمكننا القول عندئذٍ إنّها مدرسةٌ كاملةٌ ومستقلّة. وفي الواقع، فإنّ لكلّ فيلسوفٍ دوّن وألّف نكاتٍ متميّزة، غير أنّ فلسفته لم تصر مدرسةً. والآن، ما هي المقوّمات التي تجعلنا نعدّ الملا صدرا صاحب مدرسةٍ كاملةٍ ومستقلّة؟ نعم، كما تفضّلتم، إنّ آراء الفلاسفة حسنةٌ جدّاً ومحترمة، وتكون عامل تكميلٍ وإصلاحٍ وتتميمٍ وما شاكل ذلك؛ ومنذ أن تأسّست هذه الفلسفة على يد الفارابي ثمّ الشيخ الرئيس وأمثالهما، وعلى امتداد هذه القرون المتطاولة، كان هناك أكابر وفلاسفةٌ ومفكّرون ساروا في هذا المسار تماماً، وواكبوه، وقدّموا آراءً صائبةً وقيّمةً في سبيل الإصلاح والتكميل والتتميم. ولكن لكي تغدو مدرسةً أخرى متمايزةً وممتازةً عن مدرسةٍ غيرها، فهذا يفتقر إلى أمورٍ أخرى ينبغي لحاظها فيها؛ فقد تمتلك مقوّمات المدرسة إلا أنّها لم تبلغ حدّ الكمال بعدُ، ولعلّ من أسباب ذلك أنّ شيخ الإشراق لم يسعفه العمر، وعلى أيّ حال فهذا ما بين أيدينا، ويمكن أن يكون هذا وجهاً أيضاً، غير أنّ الكلام في أنّ المدرسة نفسها لا بدّ أن تكون كاملةً بحيث تستوفي تلك السعة، حتّى إذا مضى مؤسّسها — برحيله أو شهادته — تمكّن السائرون على

ذلك المسار الفكري من معالجة المسائل وحلّها من منظور تلك المدرسة وتلك المنظومة الفكرية؛ بينما كان في تلك المباني الفكرية ضعفٌ حالَ دون تمكّنهم من حلّ جميع المسائل.

أمّا مدرسة الحكمة المتعالية فتتمتّع بميزاتٍ وخصائصَ تجعلها جديرةً بأن تُعدّ مدرسةً كاملة. وسنشير في هذه الجلسة إلى بعض هذه الجهات — فإن اتّسع الوقت شملناها جميعاً، وإلّا فسنواصل هذا البحث في الجلسات القادمة — وعليه، فإنّ عنوان هذه الجلسة هو أنّ الحكمة المتعالية مدرسةٌ كاملةٌ مستقلّة.

أوّلاً، ينبغي أن نعلم أنّ النظريات والأفكار والآراء حول مسألةٍ ما قد تكون قويّةً وبارزةً للغاية، إلّا أنّ الشمول والكمال غير البروز في نكتةٍ أو مسألةٍ معيّنة. ولا ريب في أنّ المطالب في الفكر الصدرائي والحكمة المتعالية تبرز أحياناً بشكلٍ لافتٍ وتبلغ الذروة؛ ولكنّنا إذا أردنا أن نصفها بأنّها مدرسة، فلا بدّ من النظر في الميزات التي تتيح لنا معرفتها بوصفها مدرسة. فمجرّد طرح مطلبٍ رفيعٍ لا يكفي، بل لا يكفي كذلك أن تشتمل على مسائل متعدّدةٍ وتعالجها وتحلّلها من منظورٍ معيّن؛ إذ لا يشكّل ذلك كلّه دليلاً على تحوّل نظريةٍ أو فكرةٍ إلى مدرسةٍ قائمةٍ بذاتها.

أوّلاً، لا بدّ أن تميّز نفسها عن سائر المدارس، وأن تنفصل تماماً عن أقرانها وأشباهها، كما فصلت الحكمة المتعالية نفسها عن مدرسة المشّاء والإشراق والرواق وأمثالها، وهي تبيّن امتيازاتها واحدةً تلو الأخرى؛ أي إنّ علينا، من خلال المعرفة التامّة بهذه الامتيازات، أن نحدّد نقاطاً تكون هي الأساس الذي تختلف به هذه المدرسة وتتميّز عن سائر المدارس التي سبقتها.

والنقطة الأخرى هي أنّنا نريد في المدرسة نوعاً من الاستقلال بحيث لا تستعير من المدارس الأخرى؛ فلا تأخذ أصولها وقواعدها ومبادئها ومبانيها ومنهجها من مدارس أخرى. فإذا أرادت مدرسة الحكمة المتعالية أن يكون منهجها عين منهج الإشراق أو منهج المشّاء، وهو المنهج العقليّ الصرف في المشّاء، وكذا العقل والشهود في الإشراق، فإنّ هذا لا يكفي؛ لأنّنا إذا فكّرنا داخل المنظومة الإشراقيّة أو المنظومة المشّائيّة فلن تتشكّل مدرسة مستقلّة، بل نبقى دائماً في حكمة المشّاء أو نبقى إشراقيّين على الدوام. فإذا أردنا الانفصال، فلا بدّ أن نخرج من تلك المدرسة أصلاً ونفكّر بنحوٍ آخر؛ وعلينا أوّلاً أن نتعرّف على امتيازات هذه المدرسة وما تختصّ به، ثمّ نسير في هذه المدرسة وفق هذا الامتياز.

فعلى سبيل المثال، وقد أشرتم إلى ذلك وأنا أواصل الحديث، مسألة المنهج في الحكمة المتعالية. إنّ منهج الحكمة المتعالية منهجٌ يجمع بين العقل والنقل والشهود، وقد اعتُمدت هذه الثلاثة بوصفها منهجاً قطعيّاً في الحكمة المتعالية، وهو ما لم يكن في المدارس السابقة؛ فنحن نرى المشّاء مثلاً يعتمد العقل دون الشهود، وشيخ الإشراق يعتمد العقل والشهود، أمّا الحكمة المتعالية فتجمع العقل والشهود والنقل. نعم، لا شكّ أنّ هناك تفاوتاً كبيراً في المرتبة بين العقل هنا والعقل هناك، إلّا أنّهم يشتركون في أصل العقل، أو يشتركون أحياناً في أصل الشهود، ولكنّ الاهتمام هنا منصبٌّ بجدٍّ على الثلاثة جميعاً، فهذه الثلاثة، أي العقل والنقل والشهود، هي منهج الحكمة المتعالية.

ويحرص جناب صدر المتألّهين في جميع مباحثه على الإفادة من هذه المناظير الثلاثة، حتّى في المباحث الفلسفيّة التي تقتضي أن يكون البحث فيها عقليّاً صرفاً، فهو وإن كان يعتمد العقل منهجاً قطعيّاً في المباحث الفلسفيّة، إلّا أنّه لمّا كان يؤمن بالمنهجين الآخرين، أعني النقل والشهود، وقد ثبّتهما وأيّدهما، فإنّه حين يورد كلاماً من النقل لا يورده

من باب التأييد أو التأنيس. ففي الحكمة المشّائيّة مثلاً، إذا استشهدنا بآيةٍ أو روايةٍ قلنا إنّ ذلك من باب التأييد والتأنيس، وكذا إذا استعملنا المنهج العقليّ في المدرسة الإشراقيّة قلنا إنّ الإشراقيّين لا يحتاجون إلى العقل والاستدلالات العقليّة، وإنّما يذكرونها من باب التأييد والتأنيس؛ أمّا في الحكمة المتعالية فليس الأمر من باب التأييد والتأنيس، بل من باب الدليل؛ فكما أنّ العقل دليلٌ على المطلب، فإنّ الشهود دليلٌ على المطلب، والنقل دليلٌ على المطلب؛ لأنّها جميعاً مقبولةٌ ومؤيّدة.

وهذا يفتح أمامنا، وأمام الفيلسوف، أفقاً واسعاً وطاقةً عظيمةً تذلّل له الصعاب في مختلف المسائل، كما أنّ له دوراً بالغ الأهميّة في كمال المدرسة، كما أشرتم إلى أنّها مدرسةٌ كاملة؛ إذ حين يكون مصدر الوحي في متناول الفيلسوف، يتمكّن من إكمال مدرسته الفلسفيّة على نحوٍ أفضل وتنزيهها عن النقص. ولنكتفِ الآن بهذا القدر في هذه النقطة، وسيأتي لنا بحثٌ لاحقٌ حول مدى قدرة المنهج، كما أشرتم، على الارتقاء بالحكمة وتساميها.

وإنّ هذا التعالي الذي اختاره جناب صدر المتألّهين لحكمته فسمّاها «الحكمة المتعالية»، ليس مجرّد مجاملةٍ أو اصطلاحٍ وضعيٍّ أو عنوانٍ أطلقه على حكمته، بل هو تعالٍ بالحقّ؛ أي إنّ لها حقّاً علوّ مرتبةٍ وجوديّة، وعلوّ مرتبةٍ فلسفيّةٍ وعقليّةٍ وحكميّة، وذلك بفضل هذا الوحي؛ إذ ارتقى العقل في ظلّ الوحي والشهود، في ظلّ النقل والشهود، كما ازدهرا هما أيضاً إلى جانب العقل. وهذه مسائل بالغة الأهميّة؛ فبانضمام الوحي إليهما تعالَى الشهود وتعالَى العقل، فصار ذلك حكمةً، كما أسهم العقل في تفتّح معاني الوحي، مثلما ارتبط الوحي بالعقل؛ فهذا التعاطي والتفاعل القائم بين هذه المناهج المعتمدة في الحكمة المتعالية يمكّننا من تتبّع المعارف بقوّةٍ أكبر بكثير، ويزول بذلك أيضاً ما يُثار أحياناً من حديثٍ عن التعارض بين العقل والدين. نعم، هذه من النتائج والآثار التي ستترتّب على هذا المسلك إن شاء الله.

وبناءً على ذلك، فنحن الآن بصدد بيان مقوّمات المدرسة المستقلّة الكاملة، ومن جملتها أنّها تتمتّع بمنهجٍ جامعٍ وكامل. وقد سبق أن بيّنّا في الجلسات الماضية أنّ جناب صدر المتألّهين قد استثمر تقريباً جميع الطاقات المعرفيّة، وهذه الطاقات المعرفيّة إنّما تتحصّل عبر هذه القنوات نفسها. فعندما نقول العقل، فليس المراد به العقل التجريديّ فحسب، بل يشمل العقل التجريبيّ، والعقل الرياضيّ، والعقل التجريديّ الخالص الذي يُستعمل في العرفان أيضاً؛ وعندما نقول العقل، فإنّنا نعني العقل نفسه الذي بيّنه الأستاذ آية الله جوادي آملي في كتاب «منزلة العقل»؛ وعندما نقول العقل، فإنّنا نعني أيضاً ذلك العقل الذي يصول ويجول في عالم التجريبيّات وعالم الطبيعيّات، وهو العقل التجريبيّ.

كما أنّ العقل الذي يتولّى الزعامة والتدبير في عالم الرياضيّات هو، بتعبير الأستاذ، عقلٌ نصف تجريبيّ ونصف تجريديّ، أو أنّ العقل المستعمَل في الفلسفة عقلٌ تجريديّ ونظائر ذلك؛ فجميع أنواع العقل تُسخَّر في الحقيقة حتّى تبرز المعرفة الحاصلة للبشر إلى الميدان. وكذا الحال في باب النقل أيضاً في كلّ طريقٍ نقليّ معتبر؛ إذ إنّ مصطلح الأستاذ آية الله جوادي هو «العقل البرهانيّ والنقل المعتبر»، فهذا العقل البرهانيّ يصير في الطبيعيّات عقلاً تجريبيّاً، وفي الرياضيّات عقلاً نصف تجريبيّ ونصف تجريديّ، وهكذا.

وهذه ميزةٌ كبرى تختصّ بها الحكمة المتعالية، وقد ميّزتها تمام التمييز عن أقرانها وأشباهها؛ ولذلك لا تبلغ أيّ حكمةٍ مبلغ الحكمة المتعالية من حيث المنهج المعرفيّ. هذا أوّلاً.

والنكتة الأخرى هي أنّه في الحكمة المتعالية، وإن كانت المبادئ الفلسفيّة ومبادئ هذا العلم قد تقترب من سائر المدارس، إلّا أنّه في الحقيقة قد حصلت فروقٌ جوهريّةٌ كثيرةٌ في مباحث المبادئ. والمدرسة الفلسفيّة متى استطاعت أن تظفر بسلسلةٍ من المبادئ القويّة والمستحكمة، أمكنها أن تمتاز عن أقرانها. فمثلاً إذا أردنا أن نطرح في الحكمة مبنى أصالة الوجود، أو مبنى التشكيك في الوجود؛ فإنّ الكثرة التي كان يعتقد بها الآخرون على أيّ حال، حتّى المشّائين أو الإشراقيّين مثلاً، كانت كثرةً تباينيّةً، سواءٌ أكان التباين في الوجودات أم في الماهيّات، فعلى كلّ حالٍ كانت كثرةً تباينيّةً. أمّا في الفكر الصدرائيّ والحكمة المتعالية، فقد عُرف الوجود أوّلاً بأنّه هو الأصيل، وثانياً صارت الكثرة في الوجودات كثرةً تشكيكيّةً، والكثرة التشكيكيّة تغيّر الأمر كثيراً قياساً بسائر المباحث. ومن هنا فإنّ مبحث أصالة الوجود لمّا اتّسق واستحكم، أثّر في أكثر الموارد والمسائل الفلسفيّة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ مبحث التشكيك أيضاً استُعمل في مواضع شتّى، حتّى إنّه عندما يصل إلى مبحث النفس يستفيد هناك من مبحث تشكيك الوجود هذا في جميع المسائل؛ في حين لم تكن في مدرسة المشّاء هذه السعة والقدرة. نعم، إنّ مجرّد الوصول إلى أصالة الوجود كان له حقّاً تأثيرٌ واسعٌ في جميع فلسفة صدر المتألّهين.

وتلاحظون أنّ هذه المبادئ نفسها فيها كلامٌ كثيرٌ جدّاً، وإنّما نحن نمرّ عليها مرور الكرام، ونستعرضها لتقع هذه المسائل تحت أنظار المهتمّين ويكونوا على بصيرةٍ منها؛ إذ حين نقول إنّ الحكمة المتعالية حكمةٌ ممتازةٌ ومدرسةٌ مستقلّةٌ جامعةٌ كاملةٌ، ينبغي أن نلحظ هذه الخصائص. وبناءً على ذلك، فإنّ المبادئ التي أُنتجت في هذه المدرسة كثيرةٌ جدّاً، وليس الأمر مقتصراً على أصالة الوجود أو التشكيك وأمثال ذلك؛ بل لدينا في كثيرٍ من المسائل مبادئ مختلفةٌ.

ودعونا الآن نذكر مبحثاً في إطار الامتياز المنهجيّ والاتّجاهيّ؛ ففي مدرسة الحكمة المتعالية ميزةٌ تختصّ بها وحدها، وهي التوجّه الإلهيّ إلى الوجود، ورؤية جميع الحقائق من منظور الوجود. ومتى نُظر إليها من منظور الوجود والمنظور الإلهيّ، صارت حتّى الطبيعيّات إلهيّاتٍ؛ أي من النظرة الإلهيّة، وحين ننظر من العلّة إلى المعلول على أنّها وجوداتٌ، لا مجرّد علّةٍ ومعلولٍ، بل من حيث إنّها وجوداتٌ لا ماهيّاتٌ. فإنّ النظرة إذا كانت ماهويّةً لم يمكن معها اتّخاذ نظرةٍ إلهيّةٍ؛ إذ قد يُثبتون لها في الواقع نحواً من الاستقلال والثبوت على ما هي عليه، أمّا إذا صارت النظرة وجوديّةً، وكان ذلك الوجود وجوداً رابطاً ووجوداً فقريّاً وأمثال ذلك، فإنّ الأمر يختلف اختلافاً جذريّاً.

ولاحظوا، ونحن نشير إلى جانبٍ واحدٍ فقط، أنّ مسألة النفس مثلاً كانت تُطرح في مدرسة الإشراق ومدرسة المشّاء وسائر المدارس قبل الحكمة المتعالية كلّها في الطبيعيّات. أمّا نظرة الحكمة المتعالية فقد جاءت وأضفت على هذا البحث طابعاً إلهيّاً، ونقلته إلى المجلّد الثامن من «الأسفار» الذي يبحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، فطرحته هناك؛ في حين كان المشّاء يطرح الطبيعيّات ثمّ يدخل في بحث النفس الذي كان يعدّه برزخاً وواسطةً، ثمّ يدخل في الإلهيّات. وهكذا نجد أنّ النفس في «الشفاء» إنّما هي في الطبيعيّات، وفي «الإشارات» مطروحةٌ في الطبيعيّات، وفي «حكمة الإشراق» تجري هذه المباحث على هذا النحو غالباً. أمّا هذا الاتّجاه الذي ينتهجه صدر المتألّهين في

فلسفته ومدرسته، فإنّه من حيث المنهج والرؤية مختلفٌ وممتازٌ أيضاً؛ إذ يقتضي أن ننظر إلى جميع المسائل من بوابة الوجود.

انظروا إلى هذا البحث الذي طُرح في باب هندسة الحكمة المتعالية وبنيتها، من أنّ الحكمة المتعالية تنظر إلى الوجود من أربع زوايا رئيسةٍ: من الخلق إلى الحقّ، ومن الحقّ إلى الحقّ، ومن الحقّ إلى الخلق؛ أي إنّ الوجود لا يخرج عن هذه الأمور الأربعة وهذه المسائل الأربع، وعن دائرة هذه الصياغة الرباعيّة. فهو لا يخرج عنها؛ إذ هو في نهاية المطاف إمّا في مسير الحقّ، أو في ساحة الحقّ، أو صادرٌ عن الحقّ، أو منتهٍ إلى الحقّ، فيغدو كلّه إلهيّاً. فإذن لدينا أربعة أسفارٍ، وكلّ الأسفار الأربعة إلهيّةٌ، وتتحرّك بمحوريّة الوجود؛ حيث يتّخذ الوجود في هذه الأسفار الأربعة أطواراً مختلفةً. فشتّان بين أن نرى الوجود في حدّ القوّة والفعل، والعلّة والمعلول، والممكن والواجب، والحادث والقديم، وبين أن نرى الوجود في حدّ الوجوب وأمثال ذلك. وبناءً على هذا، لم يكن هذا التوجّه موجوداً في حكمة المشّاء ولا في حكمة الإشراق، وإنّما هو رؤيةٌ خاصّةٌ تحقّقت في الحكمة المتعالية.

وينبغي أن نعدّ هذا أيضاً أحد المكوّنات الأساسيّة للحكمة المتعالية؛ وينبغي أن يكون لنا حول هذا البحث كلامٌ وحديثٌ كثيرٌ.

وقد عرضنا نموذجاً لذلك وهو مبحث النفس نفسه، وثمّة نموذج آخر كثيراً ما بيّنه الأستاذ آية الله جوادي آملي في تصريحاته وبياناته، ألا وهو مسألة التقرّب. فإنّ من جملة المباحث المطروحة في حقل مباحثنا الكلامية والعبادية مسألة التقرّب؛ إذ نقول إنّ البشر يتقرّبون إلى الله تعالى، وينالون القرب من الساحة الإلهية. فكيف يمكن ذلك؟ من القطعي أنّ هذا القرب ليس قرباً مادياً ولا قرباً مكانياً، بل هو قرب معنوي؛ وحتى لو عبّرنا عنه بالقرب المعنوي، فلا بدّ لنا من تحليل فلسفي وبرهان فلسفي يثبت به كون الإنسان مقرّباً في الحضرة الإلهية، كما نقول مثلاً: «أصلّي ركعتين قربةً إلى الله تعالى».

انظروا كيف يؤصّل صدر المتألّهين هذه المسألة إلهياً، ويضعها في إطار الرؤى الفلسفية، ويجعلها مسألةً فلسفيةً وفق رؤيته الحكمية ومبانيه ومنهجه وطريقته. فيقول إنّ الإنسان أوّلاً وجودٌ أصيل؛ فيضع هذا أصلاً. وإذا ثبتت أصالة الوجود، فمن أحكام الوجود العامّة أنّه مشكّك ذو مراتب. وإذا ثبت التشكيك، فثمّة مبنىً آخر هنا نعبّر عنه أحياناً بالحركة الجوهرية، وأحياناً بالاشتداد والتضعّف، أي الاشتداد الوجودي؛ إذ من خصائص الوجود أنّه لا يقتصر على اتّصافه بالشدّة والضعف فحسب، بل يقبل الاشتداد والتضعّف أيضاً، على أن يكون الاشتداد ذاتياً والتضعّف بالعرض، بناءً على ما تقرّر في محلّه.

وما معنى ذلك؟ معناه أوّلاً أنّ الوجود الذي درجته عشر يمكن أن يصير وجوداً درجته عشرون، وثانياً أنّ هذا الوجود ذا الدرجة العشر يحصل له اشتداد وجودي؛ أي إنّ الوجود نفسه هو الذي يشتدّ ويتصاعد، فينتقل من مرتبة العشر إلى مرتبة العشرين. فهذا الإنسان نفسه ـ الذي كان في مرتبة الجماد أو النبات أو الحيوان ـ يصير إنساناً ملكياً إلهياً، وهو الإنسان عينه الذي ينال القرب. وبهذه السعة الفلسفية التي أوجدها، ندرك بوضوح ما يجري في مبحث القرب الذي لم يكن مألوفاً لدينا بهذا النحو؛ وبذلك يوظّف الفلسفة حتى في المسائل الكلامية والاعتقادية.

ولم تكن هذه السعة موجودةً في الفلسفات والمدارس السابقة، بل لم تكن هذه المباني قائمةً أصلاً؛ لأنّه لو كان المدار على الماهية، فالماهيات متباينة، والتباين لا يقبل الاشتداد؛ إذ لا اشتداد ولا تضعّف في المتباينات مطلقاً، لا في الماهيات التي هي متباينات بتمام الذات، ولا في الوجودات المتباينة، كما يبطل التشكيك في الماهية أيضاً؛ فلا تشكيك في الماهية أوّلاً، ولا في الوجودات المتباينة ثانياً. وعليه، فإنّ التشكيك هو المفتاح لحلّ هذه المسألة، وبناءً على هذا المبنى تغدو قابلةً للحلّ والبيان والبحث.

وكذلك الحال في مبحث الحركة الجوهرية؛ فإن لم يُقبل بها ـ كما لم يقبل بها المشّاؤون ـ كان كلّ ما يطرأ على الإنسان عندهم عَرَضاً عارضاً، بينما تبقى النفس نفسها ثابتةً لا تتغيّر، وحينئذٍ لا يمكن تفسير التقرّب ولا الاشتداد الوجودي للنفس ـ وهو المعنى الذي أشرتم إليه ـ، غير أنّ هذه المسائل كلّها تنحلّ على ضوء هذه المباني وبمبحث الحركة الجوهرية. والنقد الجادّ الذي يوجّهه المرحوم صدر المتألّهين إلى أمثال المرحوم الشيخ الرئيس وغيره هو أنّكم تقولون في باب النفس إنّ جميع الكمالات تعرض لها عروضاً عرضياً، فكيف يمكن أن يكون جوهر الشيء ثابتاً وتعرض له الكمالات بالعرض دون أن ينمو الجوهر نفسه؟ هذا غير مقبول، ولذا قرّر أنّ الحركات العرضية إنّما هي حركات تبعية، وعلى حدّ تعبير الحكيم السبزواري: «وجوهرية لديها واقعة، إذ كانت الأعراض كلاً تابعة». أي إنّ تغيّر الأعراض نفسه إنّما هو تبعٌ لتغيّر الجوهر؛ فإذا تغيّر لون التفّاحة الآن أو طعمها أو مذاقها، فإنّما ذلك لأنّ جوهر التفّاحة قد نما وتكامل. والإنسان كذلك، إنّما تنمو كمالاته الوجودية وحسناته وملكاته الفاضلة لأنّه قد نما وتكامل جوهراً، وإلّا لما أمكن ثبوت هذه الأوصاف لهذا الوجود، ولم يُفهم لمَ يُعذَّب الإنسان أو يُنعَّم إذا لم تكن تلك النفس قد استكملت.

وهناك مسائل أخرى كثيرة؛ إذ إنّ هذه المباني ـ كما أقول ـ قد اختلفت اختلافاً كبيراً. ففي باب النفس مثلاً ـ ونحن نمرّ عليها إجمالاً الآن ـ أنتجت الحكمة المتعالية سلسلةً من المباني استطاعت بها أن ترسّخ أركان حكمتها، وأن تحلّ مسائلها وتعالجها على أساس تلك الحكمة، وسنذكر الآن ميزةً أخرى في هذا الصدد. فقد أسّس صدر المتألّهين في مبحث النفس قواعد عظيمةً جداً ومبانيَ رصينةً، منها قاعدة «النفس في وحدتها كلّ القوى»، وهذا يختلف في الحقيقة تمام الاختلاف عمّا كان عليه المشّاؤون والإشراقيون؛ فإنّهم كانوا يعدّون القوى خارجةً عن ذات النفس كما يعدّون البدن خارجاً عنها، ويقولون إنّ النفس تفعل أفعالها بواسطة قواها، أمّا هو فيرى أنّ النفس هي عين القوى؛ فالنفس في مرتبة الحسّ حسّ، وفي مرتبة الخيال خيال، وفي مرتبة العقل عقل. ومن المباني الأخرى التي أقامها في ساحة مبحث النفس مبحث التجرّد الإدراكي للنفس؛ إذ ذهب إلى تجرّد الإدراكات الحسية أيضاً ونحو ذلك، في حين كان ابن سينا يرى أنّ كلاً من الإدراك الحسي والخيالي غير مجرّد بل هو مادّي، ولم يكن يقبل إلّا بتجرّد الإدراك العقلي فحسب.

فانظروا ما لهذه الميزة من شأن، وأمّا الميزة التالية التي نريد بيانها ـ وهي ميزة مهمّة للغاية، وبها يُعرف أساساً كون هذا التوجّه مدرسةً فلسفيةً مستقلّةً ـ فهي أنّ جميع مسائل الوجود تُحلّ وتعالَج في هذه المدرسة.

انظروا، إنّنا بصدد تأسيس منظومةٍ فكريةٍ ومدرسةٍ فلسفيةٍ لا تكادون ترون فيها مسألةً في علم الوجود إلّا وهي

تُحَلّ وتُفصَل في إطار هذه المدرسة، أي إنّها أوجدت سعةً واستيعاباً تُحَلّ بهما سائر المسائل الفلسفية، ولا تجدون مثل هذه السعة في مدرسة الإشراق أو مدرسة المشّاء مثلاً. وما أعرضه من أنّهما ليستا تامّتين، فصحيحٌ أنّه قد ذُكرت فيهما جملةٌ من المطالب والأصول والقواعد والمباني، ولكنّ هذه المباحث الكثيرة التي لدينا في علم الوجود، بأيّ مبانٍ يمكن حلّها وفصلها في الحكمة المشّائية؟ مثل مسائل القرب ومسائل النفس ذاتها.

فماذا تقولون في باب النفس؟ تقولون إمّا بالرؤية الأفلاطونية أو بالرؤية الأرسطية، أي إمّا أن نعدّ النفس قديمةً أو نعدّها حادثةً، أليس كذلك؟ ثمّ كيف يكون تعلّقها بالبدن؟ إنّ تعلّق النفس بالبدن تعلّقٌ تدبيريّ، ولكن في كيفية ارتباط هذه النفس بالبدن إشكالٌ عظيمٌ؛ إذ ذاك مجرّدٌ وهذا ماديّ، فكيف يدبّر المجرّدُ الماديّ؟ نعم، هذا موضع سؤالٍ وموضع بحثٍ في كيفية تحقّق ذلك. وقد حُلّ هذا المبنى ببحث «جسمانية الحدوث وروحانية البقاء». وقد أعان بحث الحركة الجوهرية أيضاً، غير أنّ النفس في بادئ الأمر جسمانيةٌ. أمّا ما يُطرح في مدرسة المشّاء من أنّ النفس حادثةٌ ولها تعلّقٌ، أو ما عليه الأفلاطونيون من الاعتقاد بقدم النفس، فحسناً، سواء قيل بقدمها أو حدوثها، فإنّ المرحوم صدر المتألّهين يعبّر عن ذلك بالروح؛ فما هو قديمٌ وما يُنشأ إنّما هو الروح، وهو في بادئ الأمر ليس مطروحاً بعدُ، بل الموجود في بادئ الأمر هو النفس التي نتّصف بكونها جسمانية الحدوث.

إذاً، ماذا نصنع بهذه المباني؟ إنّنا نحلّ بها مسائلنا. انظروا، نحن نبحث عن مدرسةٍ نحلّ ونفصل فيها مسائلنا. فمجرّد التعرّف على جملةٍ من أحكام الوجود — كأن يكون الوجود علّةً أو معلولاً، أو سائر الأحكام الأخرى، مثل أنّ الوجود الماديّ له حيّزٌ ومكانٌ ومادّةٌ وصورةٌ — فهذه المسائل ضروريةٌ جدّاً وحسنةٌ أيضاً، لا ريب، غير أنّ الكلام في أنّنا نريد بهذه المدرسة أن نحلّ مسائلنا. فهل تُحَلّ مسألة الإنسان وخلق الإنسان وحشر الإنسان؟ وسرّ إظهار جناب الشيخ الرئيس العجز والقصور عن الخوض في بيان المعاد الجسمانيّ هو أنّ هذه المنظومة الفلسفية لا تستطيع حلّ هذه المسألة؛ فهذه المدرسة غير قادرةٍ حقّاً على حلّ أمثال هذه المسائل، ولم يكن لدى ابن سينا، بتلك المبادئ والمباني التي اعتمدها، تلك السعة التي تمكّنه من حلّ مسألة المعاد الجسمانيّ؛ ولكن، كما بحثنا في محضركم في «الشواهد الربوبية»، فإنّ بحث المعاد الذي يطرحه صدر المتألّهين يحلّ مسألة المعاد الجسمانيّ على أحسن وجه، ويعدّه من الضروريات ويقبله؛ لأنّه كان يمتلك تلك المباني، كما امتلك الميزة الأولى التي ذكرتموها، أي إنّه استعان بالعقل والنقل والشهود معاً، فاستثمر جميع هذه الطاقات، ورتّب مبانيَ صحيحةً، وبفضل هذه المباني الصحيحة استطاع أن يحلّ هذه المسألة أيضاً على نحوٍ متقنٍ، وهكذا دواليك في كثيرٍ من المسائل.

وقد بيّنّا هذا في الجلسات السابقة، وهو أنّ هندسة هذه المدرسة — إن صحّ التعبير — قد أوجدت السعة الكافية لأن نتصدّى للمسائل. فالقدرة على التصدّي للمسألة أمرٌ، والقدرة على الوفاء بها وحلّها أمرٌ آخر؛ فإذا لم تكن له مبانٍ لم يستطع، فيتصدّى للمسألة ولكنّه يتركها ناقصةً، لا يقدر على حلّها أو يجيب عنها جواباً خاطئاً. نعم، الأمر كذلك؛ ولكنّه استطاع، بناءً على هذا التحليل المدرسيّ والمباني التي أسّسها، أن يحلّ ويفصل كثيراً من هذه المسائل.

ولا نرى أن نطيل أكثر من هذا؛ إذ أشعر أنّ البحث لعلّه ثقيلٌ وقد يورث التعب، كما أنّني شخصيّاً قد تعبت، وإن شاء الله نواصل هذا في الجلسة القادمة. وبناءً على ذلك، كان البحث في هذه الجلسة حول ما إذا كان بإمكاننا

عدّ الحكمة المتعالية مدرسةً جامعةً تامّةً مستقلّةً أم لا، وقد أشرنا إلى بعض الميزات والخصائص، وبقي الكثير ممّا ينبغي عرضه إن شاء الله في الجلسات القادمة، حتّى تتّضح جامعية هذه المدرسة وتماميتها بمعنى قدرتها على حلّ جميع مسائل علم الوجود، وتلبية الحاجات الفلسفية القائمة في المجتمع من موقع هذه المدرسة. وأكتفي بإشارةٍ إلى بحثٍ طرحه الإخوة الباحثون في مجال المسائل السياسية، إذ قالوا: «السياسة المتعالية من منظور الحكمة المتعالية»، وقد نُقل عن الأستاذ آية الله جوادي آملي أنّ هذه المدرسة تمتلك السعة الكافية لأن تقدّم لمجتمع اليوم سياسةً متعاليةً. بالطبع، للسياسة أقسامٌ وأبعادٌ، فبعض تلك الأبعاد يتكفّل بها الفقه، وبعضها يتكفّل بها علم الكلام، وبعضها تتكفّل به الفلسفة. أمّا ذلك البعض الذي تتكفّل به الفلسفة، فيمكن البحث عنه من منظور الحكمة المتعالية واستخراج تلك المباني في الحقيقة. وهل استناداً إلى هذه المباني التي أُنتجت في هذه المدرسة – جميع المباني، لا الاكتفاء ببعضها كما يفعل البعض أحياناً – بل لا بدّ من استحضار جميع المباني من سائر الموضوعات، كالمباني التي أُنتجت في بحث النفس، والمباني في بحث الوجود، بمعنى أنّ إرجاع العلّية إلى التشأن مثلاً هو مبنًى مفاده أنّ نظام الوجود شأنٌ للباري سبحانه وتعالى لا أن يكون معلولاً، وهذا

قد أُنتِج كلّ واحد من هذه المباني في مختلف أبعاد الفلسفة والحكمة المتعالية وأبوابها، وينبغي استخراجها منفصلةً في الموضوعات المختلفة: في مبحث المعاد، وفي مبحث النفس، وفي مبحث التوحيد، والإلهيات بالمعنى الأخصّ في باب الواجب، ومباحثَ مثل «بسيط الحقيقة» أو مبحث صِرف الوجود ومبحث اتّحاد الأوصاف بالذات وأمثال ذلك، فهذه كلّها مبانٍ فائقةٌ أنتجتها الحكمة المتعالية في كلّ باب، وإذا أردنا استخراج هذه المباني في مختلف الأبواب، فعندئذٍ يمكننا أن نقول هل تستطيع هذه المدرسة أن تكون مدرسةً كاملةً وحالّةً لجميع المسائل الفلسفية أم لا؟ ولننظر الآن إلى أيّ مدىً يمكننا أن نمضي قُدُماً في ذلك. أي إنّ الأمر يحتاج إلى إشراف وإحاطة؛ إذ لا يستطيع أيّ أحد أن يدّعي أنّه يريد حلّ مسائل العصر والمسائل المستجدّة بالحكمة المتعالية، بل لا بدّ له من إحاطة بمباني صدر المتألّهين في جميع المباحث، وأن يستفيد منها في حلّ مسائل العلوم الإنسانية، سواء أكان البحث في السياسة أم في علم الاجتماع، أحسنتم، فبعض مَن يتساءلون أحياناً كيف يمكننا أن نستفيد من الحكمة المتعالية في أمورنا المتدنية، هذا هو الجواب، فإنّهم لا يعرفون هذا الأمر. ففي السفر «من الحقّ إلى الخلق» و«من الخلق إلى الخلق بالحقّ»، قد أُنتِجت هناك مبانٍ كثيرةٌ لا بدّ من حلّ تلك المسائل على أساسها. أمّا الذين لا يأنسون بهذه المباني، ولا يقولون إلّا إنّ الحكمة المتعالية عبارةٌ عن أسفارٍ أربعة وأمثال ذلك، فإنّهم قطعاً لا يستطيعون حلّ هذه المسائل. وهذه الأسفار الأربعة تستوعب تقريباً جميع شؤون الإنسان، وليس ثمّة شأنٌ يمكن أن نقول إنّه بقي مغفولاً عنه في هذه الأسفار الأربعة، كما أنّ السَّعة والظرفية التي أوجدها رحمه الله بمبانيه يمكنها أن تكون دليلاً ومفتاحاً لنا في جميع المسائل التي تعترضنا في هذه الأسفار الأربعة، ومن جملتها مبحث السياسة وسائر العلوم الإنسانية التي طرحناها. نعم، الأمر كذلك.

الحمد لله، وأجدّد السلام على المهتمّين بهذه المباحث، مع التمنّي لهم بالتوفيق، ونرجو أن تكون هذه الأبحاث مفيدةً إن شاء الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد. أشكر الأستاذ الكريم جزيل الشكر وأقدّر حضوره، وفّقكم الله إن شاء الله، شكراً لكم، فقد أفضتم علينا كثيراً. والآن، إذا قدّمتُ خلاصةً للبحث، فإن أخطأنا الفهم في موضعٍ ما فتفضّلوا بتصحيحه. تفضّلوا، هذا حسنٌ جدّاً، نعم، تفضّلوا.

أمّا النكتة التي ذكرها سماحة الأستاذ فيما يتعلّق بغنى الحكمة المتعالية وقوّتها، فقد بيّن أنّ محور بحثنا اليوم هو أنّ الحكمة المتعالية مدرسةٌ كاملة. ولكي نثبت في الواقع أنّ الحكمة المتعالية مدرسةٌ كاملة، ينبغي أن ننظر في مقوّماتٍ معيّنة لنرى هل هي متوفّرةٌ في الحكمة المتعالية أم لا، ثمّ إذا دقّقنا النظر في الحكمة المتعالية، نجد نعم أنّ لها خصائصَ تميّزها عن سائر المدارس، ومن جملتها المدرستان المعروفتان: مدرسة المشّاء ومدرسة الإشراق.

ومن جملة تلك الفروق التمايز في المنهج؛ إذ تستفيد الحكمة المتعالية في منهجها من العقل والنقل والشهود، في حين نجد أنّ المشّاء اعتمدت على العقل وحده، والإشراق اعتمدت على العقل والشهود. فكان هذا امتيازاً للمرحوم صدر المتألّهين على سائر المدارس.

وامتيازٌ آخر لصدر المتألّهين كان في المباني؛ أي إنّ المباني التي أسّسها كانت متمايزةً تماماً، ومن جملتها مسألة أصالة الوجود التي طرحها، وقد تركت هذه المسألة أثراً واسعاً في الفلسفة بأسرها. وكذلك مسألة تشكيك الوجود، ومسألة الحركة الجوهرية، والمباني المختلفة التي أسّسها، والتي أوجدت السَّعة والقدرة على حلّ المسائل، فاستطاع بهذه المباني أن يحلّ مسائلَ متنوّعة، ومن جملتها مسألة القرب الإلهي ومباحث النفس.

وامتيازٌ آخر كان في نظرته الإلهية؛ أي إنّه كان ينظر نظرةً إلهيةً إلى جميع مسائل الفلسفة، ولم يكن يقول عن مبحثٍ ما مثلاً إنّه خارجٌ عن الإلهيات؛ كلا، بل كانت له نظرةٌ إلهية، وعلى هذا الأساس أدرج مبحث النفس في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، على خلاف المشّاء الذين كانوا يدرجون مبحث النفس في الطبيعيات. فهذا هو الامتياز الثالث، وهو النظرة الإلهية للمرحوم صدر المتألّهين.

أمّا الامتياز الرابع والأخير الذي ذكره سماحة الأستاذ، فكان من جهة أنّه أسّس مدرسةً تمتلك القدرة على حلّ جميع المسائل. أي إنّهم استطاعوا حلّ مسألة النفس بهذه المدرسة، وكما أشرتم في الختام، فإنّ هذه المدرسة تمتلك من السَّعة ما يمكّن من حلّ مسائل العلوم الإنسانية، ومن جملتها مبحث السياسة وسائر مباحث العلوم الإنسانية.

والبحث بطبيعة الحال ما زال غير تامّ، وسنكمله إن شاء الله في الجلسات القادمة؛ نعم، إن شاء الله سنكون في خدمتكم في الجلسات المقبلة؛ أشكر لكم وأقدّر غاية التقدير، دُمتم سالمين موفّقين إن شاء الله، شكراً لكم.

نسأل الله أن يختم عاقبة أمرنا جميعاً بالخير، تفضّلوا بالصلاة على النبيّ وآله.

اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد وعجّل فرجهم.

الدرس ٤

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم،

بسم الله الرحمن الرحيم،

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

في البداية، وإزاء ما بلغنا من خبر اعتلال صحّة فضيلة الأستاذ حشمت نيا، نسأل الله تعالى له السلامة والعافية والصحّة التامّة. ونرجو من الله تعالى — وببركة دعاء الإخوة جميعاً لهذا الأستاذ الكريم والعزيز الذي بذل جهوداً مضنيةً في هذه الحوزة العلميّة، وأتحف ساحة العلم والمعرفة بأبحاثٍ وفيرة، والحمد لله — أن يمنّ عليه بالشفاء العاجل، وأن يعود مجدّداً إلى كرسيّ التدريس متألّقاً كما عهدناه، وأن يواصل عطاءه في إخراج آثاره القيّمة في هذا المجال أكثر من ذي قبل. إنّه لوجودٌ نافعٌ ومُغتنمٌ للغاية، وقلّما يُوجد أمثاله، ونأمل أن يشمله اللطف الإلهي، وأن يتجلّى الله تعالى عليه باسمه الشافي، فيُعجّل له بالشفاء.

كان البحث المطروح بين الإخوة في هذا المحفل بعنوان «قوّة الحكمة المتعالية وغناها». والحكمة المتعالية هي التراث القيّم للحكمة والفلسفة الإسلاميّة، ولا تزال تتألّق منذ أكثر من أربعة قرون، وتؤدّي دوراً فاعلاً في حلّ المسائل الفلسفيّة وما يتّصل بها؛ كما أنّ كثيراً من المباني والأصول التي أُنتجت في هذه المنظومة الفلسفيّة يُستفاد منها في كثيرٍ من العلوم، ولا يزال مجال البحث والدراسة حول هذا النمط من الحكمة قائماً. وينبغي للمهتمّين بالحكمة أن يولوا هذه المسألة عنايةً أكبر من ذي قبل، حتّى نتمكّن من خلال هذه المؤسّسة المحترمة وأمثال هذه الأبحاث من مزيدٍ من التبيين والتفسير، ومن تحديد المكانة التي يمكن أن تحتلّها الحكمة المتعالية اليوم في مباحث الفلسفة المحضة خصوصاً، وسائر المباحث الفلسفيّة عموماً.

وفي هذا السياق طُرح بحث «قوّة الحكمة المتعالية وغناها»، ونُظّم البحث على نحوٍ يتناول سلسلةً من المسائل التي تُبرز قوّة الحكمة المتعالية وغناها، غير أنّها تقع خارج مضامين هذه الحكمة ومحتواها الداخلي، كما يتناول بعض المباحث التي تشير إلى المقوّمات الداخليّة للحكمة المتعالية. ولا نزال نسير في إطار المقوّمات الخارجيّة ونطرح أمثال هذه المباحث، حتّى نصل إن شاء الله إلى المباحث التي تؤدّي دورها في صميم الحكمة المتعالية.

وقد أشرنا حتّى الآن إلى بعض المقوّمات، وكان المقوّم المبحوث عنه في الجلسة السابقة هو مسألة كون الحكمة المتعالية مدرسةً فكريّةً ومذهباً فلسفيّاً مستقلّاً.

إنّ المقصود بوجود المدرسة اليوم هو أن تكون لها حيثيّةٌ علميّةٌ شاملةٌ ومستقلّةٌ تستطيع معها أن تُنجز مسائلها وتُبرهن عليها بقوّةٍ وإحكامٍ من دون حاجةٍ إلى المدارس الأخرى، وأن تعرض قضاياها مستغنيةً عن سائر المشارب

والمباني التي تشكّلت خارج إطار الحكمة. والحكمة المتعالية تقوم بهذا الدور فعلاً؛ إذ لا توجد مسألةٌ من المسائل الداخلة في مجال المباحث الفلسفيّة — أي الفلسفة المحضة وعلم الوجود — حتّى وفق التقرير الذي قدّمه صدر المتألّهين حيث قسّم الفلسفة إلى الأسفار الأربعة: «من الخلق إلى الحق»، و«من الحق إلى الحق»، و«من الحق إلى الخلق»، و«من الخلق إلى الخلق»، وكلّها «بالحق»؛ فبطبيعة الحال لا يخرج مسار المطالب العلميّة عن هذه المجالات الأربعة، ولا نجد في فضاء العلم والمعرفة مسألةً تخرج عن هذه المراحل الأربع من السفر العلمي، أي الأسفار العقليّة. وقد عالج قدّس سرّه جميع مسائله بالاعتماد على المباني المنتجة في هذه المنظومة الفلسفيّة، فلم يستعر أيّ مسألةٍ من الخارج ولم يستعن بها، بدءاً من أوّل مسألةٍ تتعلّق بمباحث الوجود وانتهاءً بمسائل المعاد. وسرّ قولنا بقوّة الحكمة المتعالية وغناها يكمن في هذا؛ فالمراد بالغنى هو الاستغناء، أي إنّها مدرسةٌ مستقلّةٌ تمضي قدماً بمنظومتها المعرفيّة لحلّ مسائلها الخاصّة أوّلاً، وحلّ المسائل المحيطة بها ممّا تتصدّى له في هذه الأسفار الأربعة ثانياً.

وحين ننظر إلى المباحث المطروحة في حقل الفلسفة، نجد أنّ هذا التبحّر وهذه السعة في الحكمة المتعالية يدلّان على أنّ هذه المنظومة تملك القدرة على حلّ مسائلها، بل لا تقتصر على حلّ مسائلها فحسب، بل تمهّد السبيل لحلّ مسائل أخرى استناداً إلى هذه المباني. ولا أريد الدخول في النماذج الآن، فهذه أمورٌ كلّيّةٌ لعلّنا نصل إلى تفصيلها في مقام التبيين إن شاء الله. وعليه، فإنّ كونها مدرسةً يعني أنّ لها منهجها المستقلّ، ومصادرها المعرفيّة المستقلّة، ومجالها الفكريّ ومنحاه في مباحث الوجود ممّا أبدعته هي ولم تأخذه من غيرها؛ ثمّ إنّ المباني التي أنتجتها وتلك القواعد والأصول ونحوها قادرةٌ على تسيير نفسها وإدارة المنظومة بأسرها. فإذا جاء مثلاً الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا رحمه الله في بحث المعاد وصرّح بأنّ المعاد الروحاني قابلٌ للإثبات الفلسفي التامّ، لكنّه لم يتمكّن من إثبات المعاد الجسماني، يتصدّى صدر المتألّهين رحمه الله للميدان ويقول بكلّ حزمٍ: «كلا، بل هو قابلٌ للإثبات على أساس هذه الأصول»؛ فتراه تارةً يذكر في «الشواهد الربوبيّة» سبعة أصولٍ ويقول إنّنا نستطيع بهذه الأصول السبعة إثبات المعاد الجسماني، وأخرى يرى في سائر كتبه — عبر تعداد بعض الأصول الأخرى — أنّ طريق إثبات المعاد الجسماني ممهّدٌ وسالكٌ. وهذا كلّه من هذه الجهة.

وفي هذا الصدد يُقال: إذا قرّرنا أنّ الحكمة المتعالية مدرسةٌ مستقلّة، فمعنى ذلك أنّها لا تحتاج في حلّ مسائلها أوّلاً إلى أيّ مصدرٍ معرفيٍّ خارج دائرة الحكمة التي رسمها صدر المتألّهين؛ بيد أنّ ذكاءه الفلسفي اقتضى أن يوسّع دائرة المصادر المعرفيّة، فلا يقتصر فيها على العقل وحده.

إنّها تُقدّم علمَ الكلام وعلمَ العرفان والحديثَ وآياتِ القرآن الكريم؛ تُقدّمها جميعاً بوصفها مصادرَ معرفيّةً لها، ومنهجُها بطبيعة الحال عقليٌّ استدلاليٌّ. وقد استطاعت بما أوجدتْه من إمكاناتٍ فلسفيّةٍ وقالبٍ علميٍّ أن تُطوّر مسائلَها وتدفعَ بها قُدُماً، فلم تُظهر عجزاً فتقولَ: «لا أستطيع حلَّ هذه المسألة»، ولم تُبدِ قصوراً فتقولَ إنّ هذه المسألة تقع في حوزة علم الوجود وهي خارجةٌ عن دائرة حكمتي. وهذا يدلّ في الحقيقة على أنّ هذه الفلسفة وهذا المذهب مستقلٌّ، ولم يقتبس من أيّ جهةٍ أخرى. نعم، من حيث المصادرُ المعرفيّة، وبناءً على الاعتقاد واليقين اللذين أرستْهما في حكمتها، فإنّها تطرق باب علم الكلام، وعلم العرفان، وعلم الحديث، وتستمدّ منها مصادرَ معرفيّةً.

ولا ريب في أنّهم اليوم يذكرون خصائصَ متعدّدةً لإطلاق وصف «المذهب» على منظومةٍ فكريّةٍ. وعلى كلّ حال، فإنّ قدرةَ المنظومة الفلسفيّة على الإجابة عن الأسئلة الموجّهة إليها، ودفع الشبهات الواردة عليها، وحلّ المسائل الراجعة إليها من داخلها من دون إحالةٍ إلى هنا وهناك، كلّ ذلك يندرج ضمن خصائص المذهب المتكامل. واليوم، في ظلّ التيّارات العلميّة المتقدّمة، توسّعت المذاهبُ من حيث المقوّمات والخصائص والمختصّات التي ينبغي أن تتوافر فيها؛ فهي تحتاج إلى منهجٍ مستقلٍّ، وإمكاناتٍ مستقلّةٍ، ومبادئَ تصوّريّةٍ وتصديقيّةٍ مستقلّةٍ، وسائرِ المباحث المقرّرة. وعلينا بطبيعة الحال أن نُكمل هذا المطلبَ ونُحدّثه؛ أي أن نُبيّن ما ينبغي أن يتّصف به المذهبُ في عصرنا الحاضر، وهل تتوافر هذه الخصائصُ في الحكمة المتعالية أم لا؛ إذ لا بدّ من استحضار هذه المسألة في البحث.

ونذكر في هذه الجلسة مقوّماً آخر يقودنا في الحقيقة نحو تقييم المقوّمات الداخليّة للحكمة المتعالية والالتفات إليها. وهذا المقوّم لا يزال مقوّماً خارجيّاً، ويمكن من الخارج دراسةُ الحكمة المتعالية على هذا النحو، غير أنّنا، لكي نذكر بعضَ الشواهد والعلائم في هذا الاتّجاه ضمن هذا المقوّم، نلج أحياناً إلى داخل الحكمة المتعالية ونعالج مسائلَها.

ومن المقوّمات الأخرى التي يمكن عدّها للحكمة المتعالية أنّها تمتلك القدرةَ على الإنتاج والتوليد.

أستاذنا، أعتذر عن المقاطعة، قبل أن ندخل في المقوّمات الأخرى...

نعم، تفضّلوا.

بما أنّ سماحتكم طرحتم بحثَ المذهب الفلسفيّ، وطرحتم مقوّماتِ المشرب الفلسفيّ، فإنّ أحد مقوّمات المذهب الفلسفيّ هو الاستقلال في المنهج.

نعم.

أحد المقوّمات التي بيّنتموها هو هذا الاستقلال في المنهج. وقد سبق بيانُ منهج الحكمة المتعالية، وهو منهجٌ، ولعلّ تعبيري يكون قاصراً أو غيرَ دقيقٍ، فهمتُ منه أنّه «الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة». ولكنّ هذا المنهج الصدرائيّ نفسه، الذي ننظر إليه اليوم بوصفه مشرباً لصدر المتألهين ونقول إنّه منهجٌ مستقلٌّ، قد صار محلَّ مناقشة؛ أي أُثيرت مناقشاتٌ في المنهج. ومن جملة المناقشات المتعدّدة المطروحة أنّهم قالوا: إنّ المنهج الصدرائيّ منهجٌ التقاطيٌّ؛ ففي الواقع ليس لصدر المتألهين منهجٌ خاصٌّ منظّمٌ يؤهّله لأن يكون صاحبَ مذهبٍ ويُنشئ مذهباً يكون المنهجُ أحدَ مقوّماته، بل هو منهجٌ التقاطيٌّ، أو يعبّر عنه بعضهم بالمنهج التلفيقيّ. وهنا يطرح البحثُ نفسَه: هل المنهج التلفيقيّ هو عين المنهج الالتقاطيّ أم أنّ الالتقاطيّ غير التلفيقيّ؟ فإذا تفضّلتم بالبيان في هذا المجال: هل هذا التوصيف بالالتقاطيّ توصيفٌ مناسبٌ أم لا، وهل المنهج الالتقاطيّ هو نفسه التلفيقيّ أم لا؟ أكون ممتنّاً لكم.

على الرحب والسعة.

لقد عقدنا في ما مضى، في مقام عدّ مقوّمات الحكمة المتعالية من الخارج، جلسةً بعنوان «ما هو منهج الحكمة المتعالية؟»، وبُيّن فيها أنّ صدر المتألهين يرى المنهجَ الأساسيّ هو المنهج العقليّ، أي إنّه ينبغي ولوج ساحة الفلسفة بالبراهين العقليّة والأدلّة القطعيّة اليقينيّة. وكما ذكر سماحة الأستاذ آية الله الجوادي الآمليّ دام ظلّه العالي في كتابه «منزلة العقل»، فإنّ لدينا عقلاً تجريبيّاً، وعقلاً نصفَ تجريبيٍّ ونصفَ تجريديٍّ، وعقلاً تجريديّاً، وعقلاً تجريديّاً

محضاً، وعقلاً اعتبارياً يُستعمل في العلوم الاعتباريّة، وقد توجد عقولٌ أخرى أيضاً، فمثلاً يُقسّمون العقل من جهةٍ أخرى إلى عقل المعاش وعقل المعاد، وهذا أيضاً نحوٌ من التقسيم باعتبارٍ آخر.

أمّا هذا الكلام الذي أشرتم إليه في بحث المنهج التلفيقيّ أو المنهج الالتقاطيّ، فلعلّ مرادَ القائلين به أنّ المرحوم صدر المتألهين يستعمل أحياناً المنهجَ العقليّ، وأحياناً المنهجَ النقليّ، وأحياناً يستعمل، بناءً على منهج علم الكلام مثلاً، تلفيقاً من العقل والنقل، وما شابه ذلك.

ولكنّ المرحوم صدر المتألهين بدأ أوّلاً فبيّن مطلبين: أحدهما أنّ الفلسفة علمٌ برهانيٌّ بالذات؛ فقد صرّح في البداية بأنّ الفلسفة علمٌ برهانيٌّ، والبرهان إنّما يُجدي في العقل التجريديّ المحض فحسب، إذ لا وجود للبرهان في العلوم التجريبيّة، كما أنّ العلوم الرياضيّة ينحصر نطاقها في الكمّيّات. أمّا في ما يتعلّق بعلم الوجود والبحث عن الوجود، فليس لدينا إلّا منهجٌ واحدٌ، وهو المنهج العقليّ. ولكن ما نستخدمه من المصادر المعرفيّة الأخرى، كالمصدر المعرفيّ العرفانيّ أو النقل، وهو النقل المعتبر بطبيعة الحال، فإنّ هذه المصادر معتبرةٌ حتّى بالأدلّة العقليّة.

أي إنّه إذا استفاد منها، يبيّن أوّلاً أنّ ذلك المنهج منهج مقبول لدى العقل، ثمّ يقول: «إذا قلت قولاً...».

والنكتة الجديرة بالاهتمام هي أنّه لم يرد عنه في أيّ موضع من آثاره، ولا سيّما «الأسفار»، أن يذكر قولاً على أساس المنهج العرفانيّ، أو على أساس المنهج الحديثيّ والقرآنيّ، من دون أن يذكر إلى جانبه منهجاً عقليّاً، مضافاً إلى أنّه يدلّل على ذلك المنهج النقليّ والمنهج العرفانيّ نفسه ويبرهن عليه. صحيح أنّ المطلب مستمدّ من هناك، ولكن لمّا كان لسان الحكمة لسان البرهان، وجب أن يُتكلّم بلغة البرهان. انظروا مثلاً في «الشواهد الربوبيّة»، حيث تُستعمل آيات كثيرة، أو أحياناً روايات وأحاديث عن رسول الإسلام المكرّم صلوات الله وسلامه عليه والأئمّة سلام الله عليهم؛ ولكنّ الأمر ليس أنّه ينقلها مجرّدةً كما يفعل علم الكلام أحياناً، كأن يُقال مثلاً: قال الإمام الصادق عليه السلام كذا، أو قال الإمام الرضا كذا؛ بل يجمع بين الأمرين معاً، فيأتي بالاستدلال أيضاً، ولذا يذكر البراهين أوّلاً التي هي الكلّيات؛ إذ إنّ البرهان، كما تعلمون، ليس جزئيّاً ولا يجري في الجزئيّات، ولا يقبل أن يُكتسب به الجزئيّ.

وعليه، فإنّ ما يستعمله جناب صدر المتألّهين في هذا الشأن هو أنّه إذا استشهد بآية أو رواية أو حتّى بنقل عرفانيّ، فليس معنى ذلك أنّه يأخذ ـ على حدّ تعبير أولئك السادة ـ بمنهج التقاطيّ مركّب من العقل والنقل، أو من العقل والشهود، أو من سائر أمثال هذه الطرق والمناهج؛ بل يؤكّد دائماً على العقل، أي العقل التجريديّ المحض الذي يقوم عليه البرهان في الحقيقة. وإذا كان لديه كلام شهوديّ وعرفان شهوديّ يؤمن بهما ويعدّ ذلك العرفان مسلّماً عنده، فإنّه حين يكتب كتاباً فلسفيّاً يجب أن يتكلّم بالمنهج العقليّ. ونحن حتّى في العرفان نذهب إلى أنّه ينقسم إلى عرفان نظريّ وعرفان عمليّ، أي إنّ لدينا نوعين من العرفان. فالعرفان النظريّ هو ذلك العرفان الذي يُبنى بالعقل التجريديّ الخالص، ويُقام عليه البرهان. وما المقصود بالعرفان النظريّ؟ معناه أنّ ما شهده العارف وشاهده، وهو كشفه العرفانيّ، يأتي الحكيم الإلهيّ والحكيم المتعالي فيدلّل على تلك الحقيقة المكشوفة، أي ما كشفه العارف، ويبرهن عليها. ومن قبيل الصدفة الحسنة أنّ كتاب سماحة الأستاذ الموسوم بـ «عقلانيّة الشهود» جاء بهذه المناسبة؛ أي إنّ ما كشفه أهل المعرفة وشاهدوه وكانت لهم فيه رؤية حقيقيّة، ربّما يكفي فيه لأهل المعرفة مجرّد نقل المسائل

العرفانيّة والكشف، لأنّهم يتحرّكون في ذلك الفضاء، بل هم لا يصحبون الأدلّة العقليّة كثيراً، كما أشار إلى ذلك الحكيم السهروردي في مستهلّ «حكمة الإشراق». ولكنّ المرحوم صدر المتألّهين ملتزم بأنّه إذا طُرح قول من موقع الشهود والكشف، فلا بدّ أن يدلّل عليه ويبرهن، أو بتعبير آخر أن يؤمّن عقلانيّة ذلك الشهود، فضلاً عن وجود برهان خاصّ آخر معه أيضاً. وبناءً على ذلك، كلا، فالحكمة المتعالية ـ لمن يعرف مبانيها ـ لم تسلك في الحقيقة منهجاً تلفيقيّاً أو التقاطيّاً.

أي إنّ هذا المنهج الالتقاطيّ الذي يطرحونه، بأن يزعموا أنّه وضع عدّة مقدّمات لا ارتباط بينها، وجلبها من الآخرين، ثمّ استنتج منها نتيجةً، ليس الأمر كذلك في الواقع.

كلا، كلا، كلا.

من الأدلّة التي يطرحها هؤلاء السادة ـ ولا أريد الآن الدخول في مضمون المكوّنات الداخليّة، ولكن يمكن طرح هذا السؤال ضمن المكوّنات الخارجيّة في ما يتعلّق بالمنهج الالتقاطيّ ـ أنّ آثار صدر المتألّهين مليئة بالتناقضات. فمثلاً إذا أردنا أن نذكر ذلك: فهو يستند في موضع إلى الإمكان الماهويّ، ويستند في موضع آخر إلى الإمكان الفقريّ، ويطرح في موضع التشكيك الوجوديّ، ويتجاوز في موضع آخر التشكيك الوجوديّ إلى الوحدة الشخصيّة للوجود. والمقصود أنّها مليئة بالتناقضات، وهذه التناقضات تدلّ على كون المنهج التقاطيّاً. فماذا ينبغي لنا أن نقول في مقابل هذه التناقضات التي يطرحونها؟

نعم، تفضّلوا. إنّ هذه الأبحاث نفسها التي نتناولها وأنتم حاضرون فيها، نتضمّن في مبحث «نقاوة عرشيّة» إشارات تحوي في الحقيقة مطالب عميقة، ومن جملتها الجواب عن هذا السؤال. انظروا، التناقض يعني قولين واقعين في رتبة واحدة، يطرد أحدهما الآخر، لأنّ «نقيض كلّ شيء رفعه».

أمّا إذا قلنا إنّ الوجود من جهة، والمعرفة من جهة أخرى، ذوا مراتب...

نعم.

فالوجود ذو مراتب، والمعرفة أيضاً ذات مراتب. وبمقتضى كون المعرفة ذات مراتب، فإنّنا في مرتبة ما نواكب القول بالتباين من باب التمشّي مع المشهور، وفي موضع نبتعد عنهم ونعتقد بالقول بالوحدة التشكيكيّة، وفي موضع آخر نتجاوز الوحدة التشكيكيّة ونصل إلى الوحدة الشخصيّة. فهذه الأمور لا منافاة بينها؛ أي إنّه لمّا كانت ساحة المعرفة واسعةً، أمكن أن يُعدّ بعضها ـ بتعبير الأستاذ ـ قولاً ابتدائيّاً أو متوسّطاً، والآخر هو القول النهائيّ للحكمة المتعالية. وإذا أراد الإخوة مصدراً، فيمكنهم الرجوع إلى نهاية القسم الثالث من المجلّد الأوّل من «الأسفار» الذي هو في أحكام الوجود، حيث توجد «نقاوة عرشيّة»، وفيها حصيلة هذه الأبحاث؛ إذ إنّ المرحوم صدر المتألّهين تكلّم في الحقيقة على مستويين: فقد قال بالوحدة التشكيكيّة التي هي قوله المتوسّط، ولكنّ قوله النهائيّ هو القول بالوحدة الشخصيّة.

وعليه، فلمّا كان طيف المعرفة واسعاً، وجب على من أراد دراسة أقوال جناب صدر المتألهين وآرائه أن يعلم في أيّ مقطعٍ من طيف المعرفة يقع؛ فإن كان في بداية المعرفة، فإنّه يُسايره ليرتقي به نحو المراتب الأعلى.

فيذكر أوّلاً مثلاً التشكيك في الوجود، ثمّ يذكر التشكيك في المظاهر.

نعم.

فهذه في الحقيقة تنتمي إلى طيف المعرفة، وهي مراحل للمعرفة؛ ولمّا كان القائلون بمثل هذه الأقوال غير مطّلعين على هذا الشمول في منظومة الحكمة المتعالية، ولا عارفين حقّ المعرفة بالغاية التي تسير نحوها الحكمة المتعالية، فقد تصدر عنهم مثل هذه الأقوال.

نعود إلى ذلك المقوّم الذي...

أستاذ، أعتذر إليكم، أعتذر كثيراً، فهناك نكتةٌ هاهنا لعلّها ضروريةٌ لطلبة العلم اليوم. إنّ أحد الإشكالات التي يوردها هؤلاء الالتقاطيون على صدر المتألهين هو سعة مصادره؛ فقد استند إلى مصادر كثيرةٍ جدّاً وراجعها، من كلّ مصدرٍ كان، سواءٌ أكان في علم الكلام أم الفلسفة أم العرفان أم المذاهب الفلسفية المختلفة. فكيف نُقيّم اليوم هذه المراجعة للمصادر الكثيرة؟

نعم، لقد كانت مسألة المصدر في البداية أيضاً إحدى المسائل التي عددناها بوصفها أحد المقوّمات الخارجية للحكمة المتعالية، وقد بيّنّا هناك أنّ جناب صدر المتألهين لا يجد حرجاً في الاستفادة من المصادر المختلفة، ولكنّه ملتزمٌ بأن يُدلّل على هذه المصادر ويُبرهن عليها. فاعتقاده أنّ الوحي، أي ما ورد من أبواب الغيب، سواءٌ أكان بلسان الإعجاز القرآني أم بلسان النبيّ وأهل البيت عليهم السلام، لا يجري منه شيءٌ سوى الحقّ. فإذا استطعنا أن نُبرهن على هذا الحقّ أيضاً، فنعم، إنّ هذا لأمرٌ يتقبّله الذين ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[1] بكلّ وجودهم.

أمّا إذا استطاع المرء أن يُبرهن ويُدلّل على تلك الحقائق الغيبية التي وصلت إليه عن طريق الوحي ببراهين، ويتعامل معها كما يتعامل مع تلك المباحث التي يُقيم العقل عليها البرهان، فما الإشكال في الحقيقة في أن يستفيد منها؟

مضافاً إلى ذلك، فإنّ النكتة الجديرة بالاهتمام — وهي أهمّ من النكتة السابقة — هي أنّ جناب صدر المتألهين يعتقد أصلاً أنّ هذه الحقائق مُدلّلةٌ ومُبرهنةٌ بذاتها في ذلك البيان الوحياني نفسه؛ فالصغرى في آية، والكبرى في آية، والنتيجة في آيةٍ أخرى.

بل إنّكم — والحمد لله — مستحضرون يقيناً أنّ علم الميزان الذي قال الله العالم فيه ﴿وَأَنْزَلْنَا الْمِيزَانَ﴾، يرى صدر المتألهين أنّ الله العالم قد تكلّم أصلاً على أساس الميزان وعلم المنطق، إمّا بالشكل الأوّل، أو بالشكل الثاني، أو بصورة قياس الخلف، أو القياس الاستثنائي، وما شاكل ذلك. فما قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]؟ أليس برهاناً؟ بلى، أفلا نستطيع الاستفادة منه لمجرّد وروده في القرآن؟

أو مثلاً قوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[3]؛ فهذا برهانٌ فلسفيٌّ دقيقاً. فإن كان هذا الوحي، وهذا القرآن خصوصاً، من ناحية الغير، ﴿لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[4]؛ ولكن لم يوجد فيه اختلافٌ كثيرٌ، فهو إذن صادرٌ من هناك.

أو هذا القول لمولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام إذ قال: «كلّ قائمٍ في سواه معلولٌ»، وهو القول الذي يُكثر

(١) سورة البقرة، الآية ٣. (٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٢. (٣) سورة النساء، الآية ٨٢. (٤) سورة النساء، الآية ٨٢.

سماحة الأستاذ من الاستفادة منه، فهذا برهانٌ فلسفيٌّ كاملٌ. «كلّ قائمٍ في سواه معلولٌ»، فما المعلول وما العلّة؟ العلّة هي ما كان قائماً بنفسه غير مفتقرٍ إلى غيره، والمعلول هو ما وُجد في ظلّ غيره، أفليس هذا الكلام برهانياً؟

وعليه، فإنّ جناب صدر المتألهين يؤسّس في استفادتنا من المصادر الأخرى جهتين، وفوق هاتين الجهتين أنّه يؤمن مسبقاً بأنّ الوحي – الذي هو كلام المعصوم – صادرٌ من ناحية الحقّ تعالى، ولا يكون إلّا حقّاً، غير أنّنا ينبغي أن نجعل لسان بيان الوحي لساناً عقلياً وبرهانياً، ونحن نفعل ذلك. فإن استطعنا أن نضمّ هذه الأمور بعضها إلى بعض، أي أن نرتّب صغرى وكبرى، ونضع مقدّمات، ونصوغ قياس خلف، وقياساً استثنائياً، وما أشبه ذلك، فهذا هو عين ما تستخدمونه أنتم يا معشر المناطقة والحكماء والفلاسفة. أوَليس قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥] قائماً على أساس برهانٍ منطقيّ؟ فلو كان في السماء والأرض أكثر من إلهٍ لوقع الفساد حتماً، لكنّ التالي باطلٌ؛ إذ لم يقع الفساد، فالمقدّم مثله، وكثيرٌ غير ذلك من الأقوال. فهذا اعتقادٌ مسبق؛ وحين يدخلون في البحث يقولون إنّه على نحوين: تارةً يكون القياس وصورة البرهان قد وردا في نفس متن الرواية أو متن الحديث والآية، فهذا برهانٌ وإن كان بلسان الوحي، ومثاله ما ذُكر من الأمثلة؛ وتارةً أخرى لا يكون قد ورد كذلك، ولكنّنا نستطيع أن نصوغ هذه المطالب في قوالب برهانيةٍ ونُدلّل عليها، ونحن نفعل ذلك. وبناءً على هذا، فلا يوجد في الحقيقة أيّ تحفّظٍ إزاء هذه المسألة في كلماته.

والآن نعود إلى هذا المقوّم الذي يمكن أن يُعدّ المقوّم الأخير، فإن لم يخطر بالبال شيءٌ آخر، فسننتقل بعد هذه الجلسة إلى المقوّمات الداخلية، والبحث هناك بحثٌ عظيمٌ باهرٌ حول ما أبدعه جناب صدر المتألهين في هذا المجال وما هي هذه المقوّمات من الناحية الداخلية.

وكما فعلنا سابقاً من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، فقلنا مثلاً إنّ الحكمة المتعالية حكمةٌ متقدّمةٌ – والتقدّم لفظٌ حديثٌ رائجٌ في المجالات السياسية والعلوم السياسية – أو قلنا مثلاً إنّها متطوّرةٌ، كلفظ التقدّم والتطوّر وأمثالهما،

فيمكننا أيضاً أن نستعين بلفظٍ آخر في مقام التعريف بالحكمة المتعالية، وهو القدرة على الإنتاج.

إنّ للحكمة المتعالية قدرةً على الإنتاج.

لماذا تملك الحكمة المتعالية قدرة الإنتاج؟ سنعرض شواهد ذلك ونماذجه، غير أنّنا نؤسّس أوّلاً للبحث في سبب امتلاك الحكمة المتعالية لهذه القدرة على الإنتاج.

أستاذنا، أعتذر عن المقاطعة. قبل أن ندخل في بحث «قدرة الإنتاج» التي هي من لوازم التنمية والتقدّم، فهذا العنوان ـ كما تفضّلتم ـ عنوانٌ سياسيّ، وعنوانٌ مستجدّ قد وفد من حقلٍ آخر؛ ولذا نرى في المجتمع أحياناً سعياً إلى توظيف هذا العنوان، وتوظيف عنوانٍ آخر. فما العلاقة التي يمكننا أن نعقدها جسراً بين العلوم الفلسفية والعلوم السياسية حتّى يتسنّى لنا استخدام مصطلحاتهم هنا؟ هل نوظّف هذه المصطلحات على نحو الأصل الموضوعيّ، أم نوظّفها لمناسبةٍ ما؟ وهل نستعمل «التنمية» بمعناها المستورَد، أم نستعمل لها معنًى جديداً، وإن كنّا قد استعنّا باللفظ من هناك، لكنّنا نطلقه في معنًى آخر؟

(٥) سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

نعم، إنّ مسألة ترابط العلوم مبحثٌ برأسه، وكذا مسألة استفادتنا من طاقات علمٍ آخر بقدر الوسع وبما يليق بشأن هذا العلم. فعندما نذكر «التنمية» في فضاء العلوم السياسية، فإنّنا ننظر إلى تنمية المجتمعات، وتنمية الدول، وتنمية البلدان، وما شاكل ذلك، أو تنمية القدرة وأمثالها.

ولكنّ التنمية مفهومٌ عامّ، وليس حكراً عليهم؛ فها هو الله العالم يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[٦]، أي إنّنا في الخلق والوجود أهل توسعة. ولا يعني هذا أنّ العلوم السياسية قد أخذته من هناك، كلا؛ بل هذه المعاني وهذه الألفاظ موجودة، وعلينا أن نوظّفها في المسار الذي نبتغيه. إنّنا، وبغضّ النظر عن وجود مثل هذا المصطلح في العلوم السياسية المسمّى بـ«قدرة الإنتاج»، نريد أن نبحث في فضاء الحكمة: هل تمتلك هذه القدرة على التوليد من داخلها؟ وهل لها حقّاً هذه الولودية العلمية والثقافية أم لا؟

ما معنى ما ورد في تعابيرنا الدينية من نحو «كونوا ينابيع العلم»؟ فهذه بالتحديد ألفاظنا الأصيلة، ولا نقول إنّ الآخرين أخذوها عنّا، ولكن لا ينقصنا أمثال هذه الألفاظ: «كونوا ينابيع الحكمة»، و«ينابيع العلم». فما معناه؟ معناه أن تكونوا أنتم منتجين ومولّدين، وأن تكونوا عيوناً فائضةً تتفجّر بالعلم، فتُعملونها على هذا النحو. إنّنا لسنا بحاجةٍ إلى أن نستعير منهم حتّى مجرّد مصطلح؛ بل إنّنا نتناول «قدرة الإنتاج» بوصفها مصطلحاً علمياً. فهم يرون الإنتاج في الصناعة والزراعة مثلاً، ونحن نراه في فضاء الثقافة والعلم. وعليه، فليس المراد من «قدرة الإنتاج» أن نستعير لفظاً بمعانيه ومفاهيمه نفسها لنأتي به إلى الفلسفة ونستعمله فيها؛ كلا، ليس الأمر كذلك البتّة؛ بل إنّنا في تحليلنا لمدرسةٍ فلسفية نرى أنّ ما يُعبَّر عنه بالكفاءة والفاعلية وما شاكلهما موجودٌ بتمامه في الحكمة المتعالية، وبوسعنا أن نقرّر ذلك.

وأمّا ما هو المراد من قدرة الإنتاج؟

إنّ البعض منتج، ولكنّ «قدرة الإنتاج» مبحثٌ آخر، كما يُقال إنّ البعض طاهر، بينما يحبّ البعض الآخر التطهّر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٧]، وأمثال ذلك.

فالقدرة على الإنتاج تعني أن يكون لديه إمكاناتٌ، وفضاءٌ، وشروطٌ تُمكّنه من إنتاج أمرٍ جديد.

فالبعض، لكي يُنتج، يحتاج إلى الاستعانة بالخارج، والاستعانة بالموادّ الخارجية، وبأصولٍ وتقنيةٍ خارجيةٍ بالتعبير المعاصر؛ نعم، بوسعهم أن يُنتجوا هذه الطاولة على سبيل الفرض، ولكنّهم إذا أرادوا إنتاج طاولةٍ جديدة، فإنّ ذلك يفتقر إلى تقنيةٍ جديدة، أو موادّ جديدة، أو يتطلّب معرفةً جديدة، ولمّا كانت هذه الإمكانات مفقودةً ـ أي لا يملكون المعرفة، ولا التقنية، ولا الإمكانات والموادّ وما شاكل ذلك ـ فإنّهم يعجزون عن الإنتاج.

ولكنّ الحكمة المتعالية تتّصف بهذه الميزة؛ إذ تمتلك الموادّ، وتمتلك المعرفة، وتمتلك التقنية التي تُمكّنها من بناء أمرٍ جديد وفكرٍ جديد.

وبناءً على هذا، انظروا في أيّ مجالٍ فلسفيّ تدخلونه، فستجدون أنّ لها فيه قولاً جديداً؛ نعم، لها قولٌ جديد. فكثيرٌ من المسائل التي واجه فيها المتقدّمون والسابقون من الحكماء ـ أعمّ من أهل الإشراق، والحكمة المشّائية،

(٦) سورة الذاريات، الآية ٤٧. (٧) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

وأمثال ذلك، بل حتّى العرفاء أحياناً في مباحثهم النظرية لا الشهودية ـ إشكالاتٍ، جاء المرحوم صدر المتألّهين إلى الميدان وحلّ مشكلتهم.

ففي مبحث الوجود الذهني، كان قولهم: «والجوهران عرضٌ كيف اجتمع، أم كيف داخل كيفٌ كلٌّ قد وقع»؛ فحلّ المسألة بتعدّد الحمل.

أو في مسألة النفس، وهذه الأمور تدخل في صلب المباحث المضمونية وتنقّب عن المقوّمات الداخلية، بيد أنّي أريد أن أعرض نماذج في المسائل. فدعوني أشير إشارةً عابرةً، بقدر ما يتّسع له الوقت، إلى مبحث الوجود.

فهو في مبحث الوجود سلطانٌ حقّاً. ومن التحدّيات الجادّة التي أرهقت الجميع وأخرجت بعضهم من الميدان، مسألة قاعدة «ثبوت كلّ شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبَت له»؛ فلم يكونوا قادرين على حلّ مسألة الماهية. فعندما كانوا يواجهون براهين الوجود، كانوا يرون أنّ الوجود أصيل، ولكنّهم من جهةٍ أخرى كانوا يقولون: «الشجرة موجودة»؛ فإذا كانت «الشجرة موجودة»، وثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبَت له، فهذا ما لا يمكن.

لقد أتى كثيرون ليتصرّفوا في هذه القاعدة، فقالوا مثلاً: «ثبوت كلّ شيء لشيء فرع ثبوت ثابت»، أو طرحوا مباحث من هذا القبيل راموا بها الفرار من هذه القاعدة. غير أنّ صدر المتألّهين قال: «لا، ثبوت شيء لشيء فرع، ولكنّ هذه القاعدة تختصّ بكان الناقصة وبالهليّة المركّبة، وأمّا في بحث الوجود فلدينا كان التامّة والهليّة البسيطة؛ وليس لدينا ثبوت شيء لشيء». وهذا يتطلّب قدرةً فائقة. وقد حلّ هذه المسألة في بحث النسبة بين الوجود والماهيّة، وكذلك مسألة الوجود والماهيّة وكيفيّة هذين الأمرين في الخارج؛ ففي الذهن يقولون: «إنّ الوجود عارض الماهيّة تصوّرًا، واتّحادًا هويّةً»، بيد أنّهم لم يتمكّنوا من حلّ كيفيّة ذلك في الخارج: فكيف يتحقّق ذلك في الخارج؟ وإذا لم نقل بثبوتٍ ما للماهيّة، فكيف يمكن أن يتحقّق الوجود فرعًا عليه؟

أو ذلك التحدّي الذي أوجده الحكيم السهروردي لنفسه ولغيره أعوامًا بل قرونًا، ما هو؟ قالوا: إنّ الشيء إذا أراد أن يتحقّق في الخارج بحيث يستلزم تكرّر نوعه صار محالًا، والوجود من هذا القبيل. فقال صدر المتألّهين: «قاعدتكم هذه محفوظة بكبراها، ولكنّ الوجود ليس من هذا القبيل؛ فليس الوجود بحيث إذا أراد أن يكون موجودًا احتاج إلى وجودٍ آخر، بل الوجود موجود بذاته، وانتهى الأمر». إنّ حلّ أمثال هذه المسائل إنّما يقوم على قدرةٍ فلسفيّةٍ تمتلك قدرة الإنتاج، وتستطيع أن تستخرج هذه الأمور في الحقيقة... لقد استخرج جميع التحدّيات التي كانت في تاريخ الحكمة واحدًا تلو الآخر، بل لم يقتصر على حكمته، وإنّما دخل في صلب الحكمة المشّائيّة، وجلس إلى جنب الشيخ، وبحث مسائله واحدةً بعد أخرى، والتعليقات التي للحكمة المتعالية على «الشفاء» لصدر المتألّهين قائمة على هذا الأساس. أو جلس إلى جنب الحكيم السهروردي، لا في كتابه فحسب ولا في «الأسفار» وسائر الكتب، بل جلس إلى جنب الحكيم السهروردي وقال له: «ماذا تقول يا أخي؟» واستخرج كلماته واحدةً تلو الأخرى، وحلّها له على وفق معايير الحكمة المتعالية. ففي التعليقات الواردة إلى جانب كلمات الحكيم السهروردي في «حكمة الإشراق»، أو في الحكمة المشّائيّة للشيخ الرئيس، واجههما وجهًا لوجه، وحصلت مواجهة، بل اشتدّت العبارة

أحيانًا. وعلى أيّ شيء يدلّ هذا؟ يدلّ كما عرضنا على قدرة الإنتاج؛ لأنّه يستطيع أن ينتج. والآن لندخل في صلب البحث؛ إذ لم يبقَ متّسع من الوقت، ولنشر إلى بعض المسائل البارزة: مسألة النفس.

لقد كان هناك نزاع منذ أكثر من ألف سنة، بل ألفي سنة، بل ثلاثة آلاف سنة بين أرسطو وأفلاطون في أنّ النفس قديمة أم حادثة؟ وهل تتكوّن النفس بحضور البدن، أم كانت موجودةً من قبل؟ وكان لكلّ منهما شواهد وبراهين، وقد دخل الفارابي أيضًا في مقام الجمع بين الرأيين. ولكن بكلمةٍ أُنتجت في منظومة الحكمة المتعالية تحت عنوان «جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء» وضع حدًّا لهذه المسألة، فلم يعد أحد يذكر تلك الأقوال. فهم يقولون إنّ الروح غير النفس، وإنّ الروح كانت في عالمٍ قبل البدن: «خلقت الأرواح قبل الأجسام»، وليس هذا البدن نفس هذه الروح، وللنفس في بدايتها حدوث، بل هي جسمانيّة و... وهذه كلّها تدلّ على هذه المسألة وهي أنّ...

وكذلك هذا البحث الذي أشاروا إليه في مبحث الوجود الذهني؛ فإنّ جميع الحكماء قائلون بأنّ الوجود الذهني في الحقيقة صورةٌ مأخوذةٌ من الخارج، وأنّ النفس مظهر هذا الخارج. ولكنّ صدر المتألّهين قال: «مظهرها بل مظهرها». فانظروا كم تحلّ هذه الكلمة من إشكال! وذلك لأنّ هذه المنظومة قدرتها على الإنتاج عالية، ففي كلّ مسألة تدخلها تحلّها على هذا النحو.

وكذلك في مبحث الوجود، انظروا، لدينا وجود بالذات، ووجود بالتبع، ووجود بالعرض. فماذا نصنع بالماهيّة آخر الأمر؟ هل لها وجود بالذات؟ لا، «هي أدنى من أن تكون مجعولةً ويوجدها الجاعل بالذات». وهل هي مجعولة بالتبع بحيث تكون الماهيّة قد جُعلت تبعًا للوجود، مثل جعل الزوجيّة للأربعة، أو الحرارة للنار، أو الرطوبة للماء، وأمثال ذلك؟ يقولون: «لا، ليس هذا أيضًا؛ لِمَ؟ لأنّ لهذه أيضًا نصيبًا من الوجود، في حين أنّ الماهيّة لا نصيب لها من الوجود». فما الشأن هنا إذن؟ يقولون: «هذه الماهيّة بالعرض والمجاز...». وهذا يتطلّب قدرةً كبيرة؛ يتطلّب قدرة إنتاجٍ عالية تستطيع أن تخرج الفضاء من حيّز بالذات، وتخرجه من حيّز بالتبع، وتنقله إلى حيّز بالعرض والمجاز لتنظر إليه من تلك الزاوية. «ما شمّت رائحة الوجود»، فهذه ظهورات الوجودات في مرآة الذهن. فكيف يمكن حلّ هذا؟ إنّ هذا يدلّ على أنّ هذه المنظومة الفلسفيّة تمتلك قدرة إنتاجٍ عاليةً جدًّا.

وبناءً على ذلك، فإنّ أحد المكوّنات التي تصنع هذه القوّة وهذا الغنى في الحكمة المتعالية هو هذه القدرة العالية على الإنتاج؛ لأنّنا نحتاج للإنتاج إمّا إلى العلم، وإمّا إلى التقنيّة، وإمّا إلى الموادّ والإمكانات، وإمّا إلى شروط كذا، وكلّ هذه الأمور يمتلكها صدر المتألّهين في منظومته الفلسفيّة. ولأنّه يمتلكها فهو يمتلك قدرة الإنتاج، ويستطيع... فافرضوا مثلًا أنّ بلدًا أراد أن يصنع صاروخًا، فإن لم يكن لديه علمه، ولم تكن لديه موادّه، ولم تكن لديه التقنيّات المتعلّقة به، كانت يده خاليةً هنا، واضطرّ أن يلتفت يمنةً ويسرةً إلى هذا البلد وذاك البلد قائلًا: أعطونا مثلًا صاروخًا أو كذا. ولكنّه عندما ينقّب في داخله، ويفحص إمكاناته، ويبرز علمه، ويبرز تقنيّته، ويرى أنّ لديه الموادّ، فعندئذٍ يستطيع أن يحقّق إنتاجًا وفيرًا و... وفي المسائل الفكريّة أيضًا الأمر كذلك؛ إذ ينبغي لنا في المسائل الفكريّة أن نفكّر على هذا النحو بأنّنا نمتلك ذلك.

والحكمة المتعالية منظومةٌ من هذا القبيل، يمكنها أن تشتمل على مثل هذه المسألة.

والآن، لكي تُطرح هذه المباحث إن شاء الله وتُثار، لا بدّ من مثل هذه الحوارات وهذه الأسئلة والأجوبة والاستفهامات، فإن كان هناك كلامٌ أو سؤالٌ في هذا الصدد، بحسب ما يتّسع له الوقت الآن، فأنا في خدمتكم، وإلّا فإنّ هذه المباحث لا تحتمل فوق هذا القدر من الجهد الذهنيّ، ولعلّها تبعث على السآمة، فنكتفي بهذا المقدار.

سلمكم الله، العفو.

إذن، خلاصة ما تفضّلتم به هي أنّه في مبحث المدرسة الفكريّة، التي يُعدّ المنهج أحد مقوّماتها، يختصّ صدر المتألهين بمشربٍ خاصّ في المنهج؛ حتّى إنّ أولئك الذين كانوا يطرحون شبهة الالتقاط، لو رجعنا إلى هذه القدرة على الإنتاج، التي ذُكرت بوصفها أحد المقوّمات، نجد أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو منهجٌ خاصّ وليس التقاطاً؛ إذ الالتقاط ينبئ عن تشتّتٍ واضطراب، بينما هو يؤسّس نظاماً فكريّاً، ويمتاز عن غيره في المواطن المفصليّة والمنعطفات الحاسمة.

ينبغي لنا أن نعلم، أوّلاً، ما مرادهم حقيقةً من هذا الالتقاط الذي يذكرونه، وثانياً، أيّ نوعٍ من الالتقاط هذا الذي تسرّب إلى الحكمة المتعالية؟

على كلّ حال، لا بدّ لنا من الإجابة، فهذا مطروحٌ وهو رأيٌ قائم، ثمّ إنّه كما تفضّلتم رائجٌ وشائعٌ أيضاً أن يُقال إنّ الحكمة المتعالية حكمةٌ تلفيقيّة أو التقاطيّة وما إلى ذلك.

فإنّ أولئك الذين لا يعرفون الحكمة معرفةً جيّدةً ينظرون مثلاً إلى موضعٍ ما فيرون أنّه يستفيد من آيةٍ، أو يستفيد من روايةٍ، أو يأخذ كلاماً من المصادر العرفانيّة ونحو ذلك، فتكون نظرتهم مقطعيّةً، وإنّما ينظرون إليها من الخارج ولم يعرفوا الحكمة. وأمّا الطريقة والمناهج التي بيّنها جناب صدر المتألهين، فقد صرّح مراراً وتكراراً: «نحن لا نخرج عن النواميس العقليّة، وإذا أوردنا كلاماً من خارجها، فلا بدّ...». وقد كنتُ، حينما كنتُ أدرّس مباحث «الأسفار»، أدوّن كلّ موضعٍ أقف فيه على هذه العبارة لجناب صدر المتألهين، حيث يصرّح مراراً وتكراراً: «صحيحٌ أنّني أنقل هذا الكلام مثلاً عن فصوص ابن عربي أو فتوحات ابن عربي أو عن جناب القونوي، ولكن ليس معنى ذلك أنّني أنقل كلام العرفاء لأبني به هذه الحكمة، كلا، بل أنا أقوم بأمرين: الأوّل أنّ لي برهاناً عقليّاً في نفسي، والثاني أنّني أُدلّل على هذه الشواهد وأُبرهن عليها وعلى أساس...». وإذا وجدنا شاهداً... بل إنّ سماحة الأستاذ في مؤلّفاته، حفظه الله، يذكر أنّ إيراد الأقوال العرفانيّة أو النقليّة ونحوها عند الآخرين إنّما هو من باب التأييد والتأنيس، وأمّا في الحكمة المتعالية وعند جناب صدر المتألهين فهو من باب الدليل. وهذا هو الفرق، فإنّه إذا نقل كلاماً عرفانيّاً، لا ينقله بوصفه شاهداً خارجيّاً عن الحكمة، كلا، بل يُدلّل على ذلك الكلام نفسه، ولأنّه يؤمن به، وقد برهن على هذا الاعتقاد أيضاً، فإنّه في الحقيقة يصلح أن يكون سنداً وشاهداً.

شكراً جزيلاً لكم، لقد استفدنا كثيراً. والوقت أيضاً قد ضاق نوعاً ما، ولعلّكم قد تعبتم، فقد كان لديكم درسٌ في الصباح وأعمالٌ أخرى. فإن كانت لديكم كلمةٌ ختاميّةٌ فتفضّلوا بها، وإلّا فإن شاء الله...

العفو. أسأل الله لكم الصحّة والسلامة والتوفيق، وإن شاء الله نتمكّن من أن نبسط العلوم العقليّة على الرغم ممّا قد يوجد أحياناً من عدم وعيٍ وجهلٍ بهذه المسألة؛ إذ تقع على عاتقنا رسالةُ نشر هذه المباحث على الوجه الصحيح،

وتبيينها، وتفسيرها، وتحديد الشبهات التي قد يُلقيها البعض حول ما تصنعه الفلسفة مثلاً، وأيّ طريقٍ تسلكه في الحقيقة، وبيان تلك الشبهات. وعلينا أن نقوم بأمرين: عملٍ إثباتيّ، وعملٍ سلبيّ. فالعمل الإثباتيّ هو أن نمضي بالفلسفة قدماً، إذ شأن الفلسفة أن تميّز الواقع عن اللاواقع، وميدان الواقع واللاواقع لا نهاية له.

وأمّا العمل السلبيّ الذي يقع على عاتقنا، فهو أن ننظر في كيفيّة هذه الشبهات، والنقود، والاعتراضات، والإشكالات، وما إلى ذلك، فنُجيب عنها؛ نبيّنها ونُجيب عنها. وهذه الندوات التي تتجشّم أمثال هذه المؤسّسات عناء إقامتها وتقديمها، إنّما تشكّلت في هذا المسار. ونرجو أن تكون هذه المباحث فاعلةً ومؤثّرةً.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

سلمكم الله.

نتقدّم بالشكر والتقدير إلى سماحة الأستاذ، وكذلك إلى جميع المشاهدين والمستمعين الكرام الذين كنّا في خدمتهم. ونتمنّى لكم التوفيق والصحّة والسلامة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، أرواحنا وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

أرفع السلام إلى الأستاذ الجليل، كما أتقدّم بخالص الأدب والاحترام والتحيّة إلى الحضور الكرام وإلى جميع الأفاضل، من الإخوة والأخوات الذين يتابعون هذه الجلسة عبر الفضاء الإلكترونيّ.

لقد بحثنا في الجلسات السابقة العوامل الخارجيّة لنقاط قوّة الحكمة المتعالية وغناها، ووصلنا إلى ما تفضّل به الأستاذ من أنّ من جملة نقاط قوّتها وغناها كونها حكمةً مولّدةً. أردتُ أن أتّخذ من هذه النقطة منطلقاً لأطرح سؤالي: ما هي العوامل الداخليّة التي تُعدّ من نقاط قوّة هذه الحكمة وتُوجب قوّتها وغناها؟ من هنا طرحتُ هذا السؤال، وإن شاء الله نستفيد من محضر الأستاذ.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

أوجّه السلام والتحيّة إلى جنابكم الكريم وإلى الإخوة في مؤسّسة الإمام علي عليه السلام البحثيّة، وأسأل الله التوفيق للجميع، ولا سيّما لجمع محبّي الحكمة والراغبين في المعارف التوحيديّة من منظور الحكمة المتعالية.

إنّ البحث الذي طُرح حتّى الآن في عدّة جلسات تحت عنوان «قوّة الحكمة المتعالية وغناها» هو بحثٌ واسع الأطراف، نرجو إن شاء الله أن يُتناول بمزيدٍ من التفصيل في الفرص الآتية؛ حتّى تُستقصى النقاط الأساسيّة والأصيلة لهذه الحكمة استقصاءً تامّاً، وتتجلى قوّة الحكمة المتعالية وغناها على نحوٍ أظهر وأوضح.

لقد كانت المسائل المطروحة حتّى الآن سلسلةً من المباحث التمهيديّة؛ إذ إنّ ممّا يمدّ هذه الحكمة بالقوّة والغنى هو الاستفادة من المباحث الجانبيّة قدر الإمكان، واستثمار جميع الطاقات المتاحة في فضاء الحكمة لاستخراج نتائج أسمى وأرفع؛ ومن الطبيعيّ أنّه كلّما كثرت هذه التمهيدات وتعدّدت تلك المقدّمات، كان الانتفاع أوفر وأعظم.

وقد أشرنا حتّى الآن إلى عدّة مقوّمات خارجيّة، ولكلّ واحدٍ منها دورٌ وحصّةٌ حاسمةٌ في سعة الحكمة المتعالية وقوّتها وغناها، وربّما أمكن استيعاب أكثر من هذه النقاط والوقوف عليها. أمّا بناءً على هذا السؤال الذي تفضّلتم بطرحه تحت عنوان أنّ «هذه الحكمة حكمةٌ مولّدةٌ ومنتجةٌ»، فإنّنا ندخل في المبحث الثاني والفصل الثاني تحت عنوان «المقوّمات الداخليّة للحكمة المتعالية».

إنّ أوّل مبحثٍ بارزٍ في الحكمة المتعالية، ممّا يتّصف بسعةٍ وعمقٍ يبلغان حدّ موضوع الفلسفة، هو أنّ المسائل

الفلسفيّة ليست كلّها على مستوىً واحدٍ يساوي موضوع الفلسفة؛ فإذا كان موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، وإذا حكمنا بأصالة الموجود بلحاظ وجوده ـ أي حكمنا بأصالة الوجود ـ فحيثما تحقّق الوجود كانت أصالته مصونةً وثابتةً. أعني أنّ لدينا مسألةً تُسمّى «أصالة الوجود»، وهذا البحث بسعة الوجود نفسه؛ أي إنّه يمتدّ من وجود واجب الوجود حتّى وجود الهيولى، وليس لدينا ما هو أوسع من ذلك؛ فالهيولى، مع ما فيها من ضعفٍ وجوديّ وكونها صرف الاستعداد ومحض القوّة، موجودةٌ في هذه المرتبة على نحوٍ لو تجاوزناه لوقعنا في وادي العدم. إذاً، من عتبة العدم ـ أو عتبة الوجود، حيث نهاية العدم، بمنزلة النقطة بالنسبة إلى الخطّ ـ وصولاً إلى عمق الوجود الذي ينتهي إلى الغايات القصوى، أي الواجب تعالى، يمتدّ هذا البحث الوجوديّ؛ وبالمقدار نفسه، وفي المستوى والامتداد عينه، تحضر الأصالة أيضاً. فليس لدينا موضعٌ يكون فيه وجودٌ ولا يُحكم فيه بأصالته؛ إذ متى قيل «الوجود أصيلٌ»، كان هذا حكماً يُطلق في الحقيقة على نفس الوجود.

حتّى مسألة التشكيك ـ التي ينبغي التعرّض لها لاحقاً إن شاء الله ـ إنّما هي بلحاظ مراتب الوجود؛ بمعنى أنّ كلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود لا تكون محكومةً بحكم التشكيك، ولكنّها محكومةٌ بحكم الأصالة؛ فمجموع الوجود، إذا عددناه حقيقةً واحدةً، فهو تشكيكيّ، غير أنّ آحاد هذه المراتب الوجوديّة، كوجود الهيولى مثلاً، ليس تشكيكيّاً، وكذا وجود العقل الخاصّ ـ لا مطلق العقل ـ ليس تشكيكيّاً، ومع ذلك فهو أصيلٌ؛ وعليه، فلا يوجد حكمٌ للوجود يبلغ في سعته سعة الأصالة.

وهناك قولٌ آخر، وهو أنّه ليس لدينا مفهومٌ أعمّ من مفهوم الوجود، أو مفهوم الشيء؛ فكلّ ما يُطلق عليه عنوان الشيئيّة في الحقيقة يُطلق عليه الوجود، ولذا فإنّ من أحكام الوجود أنّ «الشيئيّة مساوقةٌ للوجود»؛ وبناءً على ذلك، فهذا الحكم ثابتٌ للوجود، أي إنّ هذا الحكم يعود إلى موضوع الفلسفة، وحيثما امتدّ موضوع الفلسفة، كان حكم الأصالة مطروحاً فيه أيضاً.

بيد أنّه ينبغي في الحقيقة أن نتتبّع الجذور التاريخيّة لهذه الأصالة قليلاً، لنرى منذ متى دخل هذا المفهوم إلى الفلسفة؛ لأنّه حيثما يُطرح الاعتباريّ، تقابله الحقيقة، فالتقابل بين الحقيقة والاعتبار. وهذا الاعتبار أيضاً منوطٌ بيد المعتبِر، وهو اعتبارٌ صحيحٌ ولكنّه بيد المعتبِر، لا اعتباراً عابثاً بلا ضابط. وما معنى كون الاعتبار بيد المعتبِر؟ معناه أنّه لو لم يكن المعتبِر موجوداً، لما كان هذا الاعتبار أيضاً، ولما كان لدينا شيءٌ من هذا القبيل. فمثلاً، لو لم يكن لدينا إنسانٌ يقدر على الاعتبار، لما كان لدينا مفهوم الوجود، ولا ماهيّة الشجر، ولا أيّ شيءٍ آخر؛ فجميع هذه المفاهيم وهذه الماهيّات إنّما تتولّد بيد المعتبِر، وهي التي تنشئ الحيثيّة الاعتباريّة. فالاعتبار منوطٌ بخلق الإنسان وبيد المعتبِر؛ وإلّا فلا يوجد في نظام الوجود شيءٌ سوى الوجود والحقيقة.

هذا هو الكلام المطروح في هذا الصدد؛ إذ لمّا فتحنا باب البحث في أصالة الوجود، فإنّنا ندرس قليلاً من أين تسلّل هذا المسلك البحثيّ، وكيف تُقدَّم الأصالة بوصفها أحد أحكام الوجود التي تقع في مستوى أصل الوجود نفسه وحدّه وامتداده.

لهذه المسألة خلفيةٌ فلسفية؛ إذ كانت مسألة حقيقة الوجود واعتبارية الماهية ونحو ذلك، أو بالعكس، أي

حقيقة الماهية واعتبارية الوجود، مطروحةً قبل الحكمة المتعالية أيضاً. وكما يقول الحكيم السبزواري: «وعند مشّائين»... «حقائقٌ متباينةٌ»، أي أنّها حقائق، وقد استُعملت الحقيقة هناك في مقابل الاعتبار. أمّا عند الإشراقيّين، فالماهية هي الحقيقة، والوجود أمرٌ اعتباري؛ إذ يذهب الحكيم السهروردي إلى أنّ الوجود مفهومٌ اعتباري لا سبيل له إلى الخارج، وإنّما ينتزعه الإنسان المعتبِر من الماهية الخارجية ويُحضره إلى الذهن، وبذلك ينتهي الأمر ولا تبقى أصالةٌ للوجود.

أستأذنكم عذراً قبل أن نلج في الجذور التاريخية لبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ لما لهذا البحث من أهمّية بالغة. فرجائي أن تتفضّلوا بتبيين مفهومَي الأصالة والاعتبارية نفسيهما؛ لأنّ للاعتبارية عندنا معانيَ مختلفة: فتارةً نُطلق الاعتبار على الأمر الجعلي العقلائي الاجتماعي، وتارةً نقول إنّ الشيء أمرٌ اعتباري بمعنى أنّه أمرٌ انتزاعي، وتارةً نقول إنّه أمرٌ اعتباري في مقابل الوجود، أي لا أثر له البتّة. فبما أنّنا نريد أن نبحث في كون الوجود أصيلاً أو الماهية، وقد أشرتم إلى جملةٍ من النكات، أرجو أن تتكرّموا بتنقيح مفهوم الأصالة ومفهوم الاعتبارية لهؤلاء الأحبّة المستمعين، حتّى إذا ما دخلنا في البحث التاريخي لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، يكون طالب العلم على بيّنةٍ من المراد بالأصيل وبالمعتبَر، فيتّضح هذا التنسيق الذهني لهؤلاء الأعزّاء.

نعم، صحيح. أقول: إنّ الحقيقة دائماً في مقابل الاعتبار، والاعتبار في مقابل الحقيقة، فمتى اتّضح موقع الحقيقة، اتّضح تبعاً له الاعتبارُ المقابل لها؛ فالحقيقة في مجال الجعل والاعتبار لها معنىً خاص، والاعتباريّ يُقابلها. أمّا في الفلسفة، وفي بحث الوجود، فالمراد بالحقيقة هو ذلك الموجود المتحقّق بالذات، ذو الأثر ومنشأ الأثر، الذي لا يفتقر في تحقّقه إلى حيثيةٍ تقييدية، وإن أمكن أن تكون له حيثيةٌ تعليلية أو لا تكون. فالواجب سبحانه وتعالى، مثلاً، ليس له حيثيةٌ تعليلية ولا حيثيةٌ تقييدية، بل هو موجودٌ بالحيثية الإطلاقية، بينما وجود الممكنات يكون بالحيثية التعليلية.

وعلى كلّ حال، إذا كان الموجود في الخارج مفتقراً في تحقّقه إلى أمرٍ يُوجد في ظلّه، كانت له حيثيةٌ تقييدية، وصار مثل هذا الشيء اعتبارياً. أمّا إذا لم يفتقر الشيء في تحقّقه إلى أيّ شيءٍ — وبمعزلٍ عن مسألة العلّة — ولم يكن مقيّداً بشيءٍ ولا موجوداً في ظلّ غيره، بل كان موجوداً بذاته، فهذا يُسمّى أصيلاً.

ولا يخفى أنّ لهذا البحث مسائله الخاصّة، كقول بعضهم إنّ ما كان موجوداً بذاته يصير واجباً ونحو ذلك، ممّا سنعالجه إن شاء الله لاحقاً. وأمّا ما سألتم عنه من استجلاء مفهوم الأصالة — وقد ذكرتُ قول الحكيم السبزواري: «إنّ الوجودَ عندنا أصيلُ، دليلُ مَن خالفَنا عليلُ» — فلا بدّ أن نتتبّع جذور هذا المصطلح ومتى دخل في تاريخ فلسفتنا؛ فإنّه قبل ذلك، وكما نُقل عن المشّائين، كانوا يقولون إنّ الحقيقة للوجود، وإنّ الماهية هي الاعتبارية ونحو ذلك. وعليه، إذا أردنا أن نفسّر الأصالة تفسيراً صحيحاً، فهي عبارةٌ عن الموجود بالذات، المتحقّق بالذات، الذي هو منشأ الأثر، ولا يفتقر في تحقّقه إلى أيّ شيء، والمراد بعدم الافتقار إلى شيءٍ ما عدا الحيثية التعليلية. وفي مقابله الماهية؛ فالماهية أمرٌ إذا أراد أن يوجد كان مقيّداً بالوجود، ففي الحيثية التقييدية التي نتقيّد فيها بالحقيقة والوجود تتحقّق؛ أي لو لم يكن لنا وجودٌ لما كانت لنا ماهية، فالماهية إنّما تُوجد في ظلّ الوجود.

هذا بطبيعة الحال تمهيدٌ عام، وكلّما تقدّمنا في البحث ازداد التعمّق واتّضحت مسائل أرقى.

وفي هذا الصدد، ثمّة أفقٌ واسعٌ للغاية في ساحة الحكمة قد خاض فيه صدر المتألّهين.

وقد عالج رحمه الله، لإحكام هذه المسألة – أي حقيقة الوجود أو أصالة الوجود – خمسةَ مجالاتٍ فكرية، يصلح كلّ واحدٍ من هذه الموضوعات والمجالات الخمسة لأن يمهّد لفهمٍ أصحّ وأعمق لهذا الركن الركين في الحكمة المتعالية، وسنتحدّث في هذه الجلسة بإشاراتٍ عن هذه الموضوعات والمجالات الخمسة، ونبيّن دور كلّ واحدٍ منها في ساحة أصالة الوجود وحقيقته، حتّى ننتهي إلى ما ينبغي فعله بعد ذلك.

أمّا المجال الأوّل الذي تناوله المرحوم صدر المتألّهين، فهو مجال الأدلّة والبراهين التي أقامها على الوجود – أي على أصالة الوجود – لإثبات أنّ الوجود ذو حقيقة، متحقّقٌ بالذات، ومصونٌ ومنزّهٌ عن أيّ نوعٍ من التبعية والارتباط بغيره.

وكما تعلمون، فإنّ أدلّة أصالة الوجود قد بُحث فيها وحُقّقت كثيراً، وقد ذكرها صدر المتألّهين. وكما يقول الحكيم السبزواري: «لو لم يؤصّل وحدةٌ ما حصلت، إذ غيرُه مثارُ كثرةٍ أتت». فأحد البراهين المذكورة على أصالة الوجود هو أنّ الوجود هو منشأ الوحدة، وذلك لأنّنا لا نجد في ساحة ما سوى الوجود أيّ وحدةٍ أصلاً: فإمّا أن تكون مفاهيم وهي متباينةٌ بعضُها عن بعض، وإمّا أن تكون ماهيّات وهي منفكّةٌ ومتمايزةٌ بعضُها عن بعض. وأمّا المفاهيم التي تُحمل بعضُها على بعض، فالحمل الأوّليّ ليس حملاً علميّاً.

فإذا قلنا: «الإنسان إنسانٌ»، فليس هذا بالحمل الشائع ولا بالحمل العلميّ الذي يُستفاد منه في مجال العلم؛ إذ ما يُنتفع به في ساحة العلم هو الحمل الشائع، والحمل الشائع إنّما يكون بلحاظ المصداق والوجود. فلو لم يكن للوجود تحقّق، لما كانت لدينا وحدة؛ لأنّ كلّ ما عدا الوجود إمّا مفهوم وإمّا ماهيّة، وكلاهما مثارٌ للكثرة ولا وحدة فيهما؛ إذ يُستدلّ على ذلك بأنّنا لمّا كنّا نجد في الخارج وحدةً، ونتمكّن من أن نقول: «زيدٌ عادلٌ» و«زيدٌ عالمٌ»، وكانت لدينا في الخارج وحدةٌ بالحمل الشائع، لزم من ذلك القولُ بأنّ الوجود أصيل؛ لأنّه لو كان غير الوجود هو الأصيل لما تحقّقت لنا وحدة؛ إذ الأمور المتكثّرة المتباينة لا ربط بينها، فلا ربط وجوديّاً بين مفهوم ومفهوم آخر، ولا بين ماهيّة وماهيّة أخرى، وإنّما يتحقّق الربط الوجوديّ حين يكون الوجود أصيلاً، «لو لم يؤصّل». ولا نريد الآن الخوض في براهين أصالة الوجود، وإنّما ذكرنا أنموذجاً واحداً لبيان أنّ صدر المتألّهين قد خصّص مجالاً من النشاط العلميّ في مباحث أصالة الوجود لبراهين إثبات الوجود، بل إثبات أصالة الوجود وحقيقته. وتعلمون ما يشغله هذا المبحث من مساحةٍ علميّة؛ فإنّ كثيراً من المسائل والبراهين والأدلّة ونحو ذلك تدور في هذا الفلك. هذا أوّلاً.

والمجال الآخر الذي عالجته الحكمة المتعالية في هذا السياق هو أدلّة المخالفين والبراهين التي أقامها الآخرون لإثبات آرائهم، كالحكيم السهروردي؛ فإنّكم تعلمون أنّه قائلٌ بأصالة الماهيّة، وقد ذكر بدوره براهين وأدلّةً على مذهبه.

ولا بدّ من عرض هذه البراهين وبيانها على نحوٍ تامّ، ثمّ ردّها ودفعها؛ لأنّنا إذا أردنا إثبات أمرٍ ما، وجب علينا أمران: أن نبيّن أدلّة إثباته، وأن نحسم شأن سائر الأدلّة المعارضة التي يقيمها المخالفون في عرض هذا الدليل. ولذلك فتح صدر المتألّهين في الحكمة بحثاً مستوفىً للغاية في هذا المجال، فاستعرض أقوال كلّ من ذهب إلى أصالة غير الوجود – كمن قال بأصالة الماهيّة أو أصالة الصيرورة ونحو ذلك – وبحث أدلّتهم، ثمّ نقضها وأبطلها. ولماذا؟ لأنّه

ما لم تُذكر أدلّة المخالف وتُردّ وتُدفع، لا يكون الإثبات تامّاً. فنحن لكي لا يبقى لنا معارض — حتّى في المسائل الأصوليّة والفقهيّة يُقال إنّه إذا كانت هناك روايةٌ وعارضتها روايةٌ أخرى، فـ«إذا تعارضا تساقطا» — فلو فرضنا وجود برهانين عقليّين أحدهما يثبت أصالة الوجود والآخر يثبت أصالة الماهيّة، وكان كلاهما برهاناً، فهما في عرضٍ واحد، ولا يمكن أن يثبت أحدهما وينفي الآخر؛ فبمقتضى كونهما برهانين في عرضٍ واحد، لا يمكننا الاكتفاء بهذا البرهان والقول بأنّ لدينا برهاناً على المسألة، بل نقول: ما دام لهذا البرهان نافٍ وبرهانٌ مساوٍ له في عرضه، فإنّه لا يصلح للاستناد. ولذا عقد صدر المتألّهين باباً واسعاً شكّل المجال الثاني، وأحصى فيه أدلّة مخالفي أصالة الوجود واحداً تلو الآخر، ونفاها جميعاً. وهذا أيضاً مجالٌ واسعٌ آخر في ساحة مباحث أصالة الوجود.

أمّا المجال الثالث — وهو مجالٌ حافلٌ بالتحدّيات — فهو أن يقال: حسناً، إذا كان الوجود أصيلاً، فبيّنوا لنا وضع الماهيّة مع الوجود في الخارج؛ فسلّمنا أنّ الوجود أصيل، ولكن هل تريدون القول بأنّ الموجود في الخارج هو الوجود فقط ولا سبيل للماهيّة إليه أصلاً، وليس للماهيّة أيّ موضعٍ في الخارج؟ أي إنّ ماهيّة الشجر وماهيّة الأرض وماهيّة السماء لا وجود لها في الخارج؟ هذا ممّا لا يُعقل. وإذا كان لها وجود، فما هو موقعها الوجوديّ؟ إنّه لبحثٌ شائكٌ جدّاً تتّضح فيه النسبة بين الوجود والماهيّة في الخارج. وهناك قاعدةٌ يمكن أن تقف سدّاً منيعاً في وجه أصالة الوجود، وهي قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له». فعندما تقولون: «الشجر موجودٌ»، ماذا تقتضي قاعدة الفرعيّة؟ تقتضي أن يكون الشجر موجوداً أوّلاً، ثمّ نحمل عليه الوجود؛ ولازم ذلك أن يكون الشجر متحقّقاً بالذات أوّلاً. فإذا جئتم وقلتم: لا، إنّ المتحقّق بالذات هو الوجود، فبيّنوا لنا وضع الماهيّات، وكيف تكون موجودةً في الخارج؟ وكما أشرنا، فإنّ في هذا الباب بحثاً شائكاً، وقد ذهب صدر المتألّهين — مع تصحيحه لقاعدة الفرعيّة — إلى أنّها لا تجري في الهلّيّات البسيطة والكانيّات التامّة، بل هي خارجةٌ عنها تخصّصاً؛ إذ حين نقول: «الشجر موجودٌ» أو «الحجر موجودٌ»، فليس ذلك من باب «ثبوت شيء لشيء». صحيحٌ أنّ لدينا في الذهن موضوعاً ومحمولا، ولكنّه ينتهي في الخارج إلى هليّةٍ بسيطةٍ وكانيّةٍ تامّة؛ فلا كثرة هناك ولا اثنينيّة حتّى يُطرح إشكال حمل الوجود على الماهيّة. وهذه من المسائل المتشعّبة التي أُثيرت حولها إشكالاتٌ جمّة، وقد تناولها صدر المتألّهين وبحثها بوصفها أحد المتمّمات لمبحث أصالة الوجود.

ونحن الآن نمرّ مروراً سريعاً كما أسلفت؛ إذ نريد فقط أن نلقي نظرةً عابرةً على كيفيّة مضيّ هذا الحكم بأصالة الوجود في مساره؛ فإنّ صدر المتألّهين لم يتركه مهملاً، ولم يكتفِ بإيراد سلسلةٍ من الأدلّة ثمّ يمضي، كلا، بل أحاط بهذا البحث إحاطةً تامّة، وذكر جميع المسائل المرتبطة بأصالة الوجود مسألةً بعد أخرى، ولم يدع أيّ ثغرةٍ يمكن أن يُنفَذ منها إلى هذا الأصل الأساسيّ؛ لأنّه أصلٌ بالغ الأهميّة والفاعليّة.

أمّا مسألة الجدوى، فلا نريد أن نتحدّث عنها من المنظور العملي، بل نعرض من الناحية المعرفية كيف تكون هذه المسألة في الحقيقة.

وهذا أيضاً مجالٌ آخر يمكن أن يكون هو المجال الثالث. وهذه المباحث المطروحة في هذا الصدد كلّها، كما عرضنا، متمّماتٌ نحتاجها لكي يستقيم بحث أصالة الوجود ويكتمل. فقد تقولون إنّ الوجود أصيل، فليكن؛ فإذا

صار الوجود أصيلاً، وصارت الماهية أمراً اعتبارياً، ورفعتم أدلّة المخالفين، ونفيتم القول بالصيرورة والقول باعتبارية الماهية وبأصالة الماهية، فينبغي لكم أن تجيبوا عن شبهاتنا أيضاً؛ ومن جملة هذه الشبهات أنّ قاعدة الفرعية تقول: «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»، فلا بدّ أولاً أن تكون الماهية ثابتةً في الخارج حتّى يُحمل الوجود عليها. وإنّ أمثال هذه الشبهات قد توجب أحياناً أن يبتعد الباحث عن أصل القضية وعن البرهان، مع أنّ البرهان قائمٌ عنده؛ إذ لمّا عجز عن حلّ هذه الشبهة، قد يتخلّى عن البرهان ويقول: لا بدّ من حلّ هذه المسألة بنحوٍ آخر. ولكنّ جناب صدر المتألهين لم يهبْ هذه الشبهات فحسب، بل اقتحم غمارها واستخرجها واحدةً تلو الأخرى وأجاب عنها، لئلّا يلحق أصلُ أصالة الوجود نقصٌ من هذه الجهة.

وأمّا المجال الرابع الذي تصدّى له، فهو أنّه عالج كثيراً من المباحث التي كانت تمثّل إبهاماتٍ في مجال علم الوجود وأصالة الوجود.

ومن جملة هذه الإبهامات مثلاً مسألة الثبوت، وهي هل لدينا مسألةٌ باسم الثبوت بوصفه أمراً متحقّقاً في عالم الوجود؟ فقد ذهب هؤلاء إلى القول بأنّه إذا كان الوجود أصيلاً على سبيل الفرض، فإنّ الماهية تكون أصيلةً بتبع الوجود، أي تكون موجودةً بتبع الوجود، ولكن حينما تريدون أن تقولوا مثلاً «الحجر موجودٌ»، فأين هذا الحجر الذي تريدون أن تحملوا عليه الموجود؟ إنّه ليس بموجودٍ ولا بمعدوم؛ أمّا أنّه ليس بموجودٍ فلأنّ الوجود لم يأتِ بعدُ ليتحقّق، إذ لا بدّ للحجر قبل الوجود أن يكون ثابتاً طبقاً لقاعدة الفرعية، ثمّ يتحقّق بهذا الوجود اللاحق الذي يطرأ عليه. فماذا قالوا هنا؟ قالوا بناءً على ذلك نحن نؤمن بأمرٍ يُسمّى «الثبوت»؛ وقد نُفي هذا الثبوت في الحكمة المتعالية، وقيل إنّه لا يوجد في الحقيقة بين الوجود والعدم شيءٌ باسم الثبوت.

إنّ ما يساوق الوجود في الحقيقة هو الشيئية، وليس للثبوت موضعٌ في نظام الوجود. ولا بدّ من الإجابة عن أمثال هذه الإبهامات، وليست بالقليلة؛ فالثبوت بالمعنى الذي يطرحه السادة المتكلّمون غير موجودٍ، أي يريدون أن يقولوا إنّ الوجود والعدم لا تناقض بينهما، ويريدون أن يثبتوا ثبوتاً في غير دائرة الامتناع. ثمّ إنّ صدر المتألهين نفسه يطرح أنّ الثبوت هو عين الوجود، والوجود هو الثبوت؛ أي إنّ الثبوت بمعنى أمرٍ معدومٍ موجودٍ ليس كذلك، وإلّا فنفس الثبوت مساوقٌ للوجود. فذلك الثبوت مترادفٌ في الحقيقة مع الوجود، مثل «الكون»؛ فالكون والثبوت والوجود في مستوىً واحدٍ من حيث المعنى، وأمّا أن تكون لدينا حقيقةٌ أو مرتبةٌ من الواقع باسم الثبوت، بحيث تكون هذه المرتبة في الحقيقة غير الموجود وغير المعدوم، فهذا ما لا وجود له. فمثل هذه الإبهامات قائمةٌ أيضاً، وينبغي التصدّي لها والبيان أنّ هذا بدوره مجالٌ معرفيٌّ آخر في هذا السياق يمثّل متمّماً؛ وقد تصدّى له جناب صدر المتألهين وذكره بوصفه أحد متمّمات الحكمة، أي متمّمات بحث أصالة الوجود.

وأمّا المجال الخامس، وهو أهمّ المجالات كلّها، فهو أنّكم بعد أن قلتم بأصالة الوجود، ينبغي لكم أن تحافظوا على هذا الأصل حتّى النهاية. وإنّ المحافظة على أصالة الوجود — وهذا النظام الفلسفي لصدر المتألهين يمتلك من القدرة ما يجعل المتأمّل يرى أنّ أصالة الوجود نفسها هي التي تقود كثيراً من المسائل وتوجّهها — سنطرح إن شاء الله الليلة

نموذجاً من نماذجها بحسب الوقت المتاح هنا، ثمّ نتابع إن شاء الله في الجلسات القادمة لنرى ما هي الخطوات التي نخطوها في الفلسفة وفقاً لأصالة الوجود؛ إذ إنّ سعة الفلسفة في الحكمة المتعالية إنّما تتحقّق على أساس أصالة الوجود.

فإذا صار الوجود أصيلاً، فما معنى ذلك؟ معناه أنّه ليس لدينا في الخارج شيءٌ غير الوجود بوصفه متحقّقاً بالذات، حتّى الماهيات صارت ظهوراتِ الأشياء في الأذهان. فلا شيءَ – لا الماهية، ولا الصيرورة، ولا أيّ شيءٍ آخر – له موقعيّةٌ في الخارج، بل كلّها سلسلةٌ من الأمور الاعتبارية في الذهن. وبناءً على هذا، فإنّ ما له حقيقةٌ وأصالةٌ – حيث إنّ الأصالة هنا مترادفةٌ مع الحقيقة – هو الوجود فقط وفقط. فإذا كان الوجود هو الذي له حقيقةٌ وما سواه لا حقيقة له، فكلامنا وسؤالنا هو ما نسبة هذا الوجود إلى الواجب؟ وما نسبة وجود الممكنات – وجود الشجر والحجر والأرض والسماء – إلى الواجب؟

انظروا، هناك بحثٌ من أهمّ المباحث المطروحة في الحكمة المتعالية بعنوان «الإمكان الفقري». والإمكان الفقري أحد المنجزات القيّمة جدّاً التي انبثقت على أساس أصالة الوجود. فإذا لم نقل بأصالة الوجود وأثبتنا للماهية حظّاً من الحقيقة، نقول إنّ هذه الماهية لازمها الإمكان. وما هو الإمكان؟ الإمكان هو تساوي النسبة بين الوجود والعدم، أي إنّها – بتعبيرٍ ما – خمسون في المائة إلى جانب الوجود، وخمسون في المائة إلى جانب العدم؛ ولذا نسلب ضرورة الوجود ونسلب ضرورة العدم، فيكون ذلك هو الممكن.

فحينما يكون لأمرٍ مثل هذه النسبة إلى الوجود – أي خمسون في المائة بالنسبة إلى الوجود، وخمسون في المائة بالنسبة إلى العدم – فإنّ هذا الموجود المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، عندما يقترن بالوجود، يصير واجباً وموجوداً ومتحقّقاً.

هذا أمرٌ واضحٌ تماماً، فنحن في فضاء الإمكان الماهويّ لا نجد أيّ قلقٍ أو إشكالٍ. ولماذا؟ لأنّنا في الإمكان الماهويّ نلحظ تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، أمّا وجود الشجر ووجود الحجر فليس موجوداً بالذات، وذلك يقتضي حيثيّةً تحليليّةً، وليس له ماهيّةٌ أيضاً حتّى نقول إنّه متّصفٌ بالإمكان بلحاظ ماهيّته، وبجهة إمكانه يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم. فما العمل إذن؟ وكيف نُعالج نسبته إلى الواجب؟

إنّه لا هو واجبٌ بذاته، ولا له حيثيّةُ تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. وهنا نعرض أنّ أصالة الوجود هي التي تتولّى الهداية والقيادة؛ إذ لمّا كان صدر المتألّهين يؤمن بأصالة الوجود، فإنّه يقول لنا إنّنا نلتزم هنا بثبوت «الإمكان الفقريّ» له. وما معنى الإمكان الفقريّ؟ معناه أنّ هذا الوجود نفسه وهذه الحقيقة نفسها متعلّقةٌ ومرتبطةٌ بالذات، لا أنّ لهذه الحقيقة ماهيّةً، ولتلك الماهيّة لازماً يُسمّى الإمكان، ثمّ نُدرك من موطن إمكان هذه الماهيّة أنّها تستفيض الوجود من الواجب. ولا يخفى عليك ما بين الإمكان الماهويّ والإمكان الفقريّ من فرقٍ شاسعٍ كالفرق بين السماء والأرض. فماذا صنعت أصالة الوجود؟ لقد هدَتْه إلى القول بأنّنا لا نملك هنا إمكاناً ماهويّاً؛ لأنّ بساط الماهيّة قد طُوي، وصارت الماهيّة مجرّد ظهورٍ للأشياء في الأذهان، فلا ماهيّة لنا في الخارج. وإذا انتفت الماهيّة في الخارج، انتفى الإمكان الماهويّ في الخارج أيضاً. وبناءً على ذلك، فإنّنا نقول إنّ هذا الوجود المحتاج، هذا الوجود الذي ليس بذاتيّ – أي إنّه لنفسه وفي نفسه، ولكنّه ليس بنفسه – يفتقر في تحقّقه إلى الربط. وهذا الربط في الموجودات

يتشكّل هنا في الحقيقة ضمن الإمكان الفقريّ، وبذلك ترتقي الحكمة المتعالية من الإمكان الماهويّ إلى الإمكان الفقريّ. وعلامَ يبتني هذا؟ إنّه يبتني على أصالة الوجود التي أنجزت هذا التحوّل.

ويمكننا بناءً على هذا التحليل أن نُقيم تقسيماً، وهو ما ذكره العلّامة الطباطبائيّ رحمه الله (رضوان الله عليه) في «النهاية» بوصفه أحد المباحث التقسيميّة في الفلسفة، بل ذكره كأوّل مسألةٍ تقسيميّةٍ في الفلسفة، حيث قال: «الموجود إمّا مستقلّ أو رابط».

تأمّلوا أنّه قبل هذا التقسيم كانوا يقولون: الموجود إمّا في نفسه، أو في نفسه لنفسه، أو في نفسه لنفسه بنفسه؛ أي إنّ لدينا ثلاث مراتب من الوجود: العَرَض الذي هو في نفسه ولكنّه ليس لنفسه، والجوهر الذي هو في نفسه ولنفسه ولكنّه ليس بنفسه، والواجب الذي هو في نفسه ولنفسه وبنفسه. فهذه الأقسام الثلاثة هي التي كانت سائدةً إلى ما قبل الحكمة المتعالية.

أمّا في الحكمة المتعالية، فقد تحوّل هذا التقسيم الثلاثيّ إلى تقسيمٍ ثنائيّ، فقالوا: «الموجود إمّا في نفسه أو في غيره».

ـ أستاذ، عذراً، ألم يكن في ذلك ظلمٌ لهم؟ فقد كان لدينا وجودٌ «في غيره» أيضاً، إذ كانوا يقسّمون الوجود إلى ما هو في نفسه وما هو في غيره، وكان الوجود في غيره يشمل النسب والإضافات، ولم نكن نلتفت إليه أصلاً. وبالمحصلة، فإنّ الوجود الذي هو في نفسه [لا لنفسه] والوجود الذي هو في نفسه لنفسه يؤولان في النهاية إلى هذا الوجود في غيره في تقسيمكم هذا.

ـ نعم، يؤول إليه. وذاك القسم، كما أشرتم، لشدّة ضعفه الوجوديّ لم يعودوا يذكرونه كثيراً، غير أنّ الحكيم السبزواريّ رحمه الله يقسّمه إلى هذه الأقسام الثلاثة: «إنّ الوجود إمّا في نفسه وليس لنفسه ولا بنفسه (وهو العَرَض)، وإمّا في نفسه ولنفسه (وهو الجوهر)، وإمّا في نفسه ولنفسه وبنفسه (وهو الواجب)». فهذا التقسيم كان ولا يزال متعارفاً. ونعم، ما تفضّلتم به واردٌ أيضاً من أنّنا لم نُشِر إليه لضعفه.

ولكنّني أقول بناءً على هذا التقسيم: إنّ تحويل هذا التقسيم الثلاثيّ إلى تقسيمٍ ثنائيّ ليس بالأمر الهيّن، غير أنّ أصالة الوجود هي التي انتصرت هنا. ولماذا؟ لأنّنا نقول إنّ المقرّر أن نمضي في كلّ ما يبتني على أصالة الوجود. وقد مضى صدر المتألّهين قُدُماً دون أن يتهيّب؛ فلمّا ترسّخ لديه الإيمان بأنّ الوجود أصيلٌ — وقد أشار الحاجّ آقا كثيراً في كتابه «سرچشمه انديشه»، وهو كتابٌ أساسيّ جدّاً، إلى أنّ هذه المباحث تسرّبت في الحقيقة من العرفان إلى الفلسفة، وأنّ الذهن الفلسفيّ الصرف لا يبلغ هذا الموضع أبداً — فقد أكّد العرفاء على الوجود وأصرّوا عليه، فانغمس صدر المتألّهين في ذلك الفضاء انغماساً تامّاً. والحقّ أنّ الإنسان ما لم يشهد شهوداً أنّ الوجود أصيلٌ، لا يستطيع الدخول في هذه القضيّة على هذا النحو. لقد رأى بالعيان والمشاهدة والمكاشفة أنّ الأصل هو الوجود، وأنّه هو المتحقّق، وأنّ الماهيّات في الحقيقة «ما شمّت رائحة الوجود» على هذا النحو. وهذا الاعتقاد ليس مجرّد اعتقادٍ فلسفيّ، بل هو اعتقادٌ عرفانيّ يتجاوز حدود الفلسفة؛ لأنّ الفلسفة ما دامت فلسفةً لا تُنتج مثل هذا اليقين. فاليقين

الفلسفيّ رهنُ البرهان الفلسفيّ، ولكنّ الموانع والشبهات هنا من الكثرة بحيث يفتقر فهم هذه المسألة إلى إدراكٍ يتجاوز الفهم المتعارف، وهو مبحث العرفان.

وعلى كلّ حالٍ، وبأيّ سببٍ كان، فقد كان لديه إيمانٌ واعتقادٌ قلبيّ مبتنيٌّ على برهانٍ عقليّ صرف، ومضى قُدُماً على أساسه. وماذا صنع بهذا المضيّ؟ انظروا أيّ بنيةٍ هدمها! لقد أزال البنية الثلاثيّة (في نفسه، لنفسه، بنفسه) إزالةً تامّةً، وقال: لم يعد لدينا وجودٌ في نفسه بلحاظ الجوهر والعَرَض، بل «الموجود إمّا في نفسه أو في غيره»، «الموجود إمّا مستقلّ أو رابط». وهذا التقسيم، الذي يُعدّ من التقسيمات الفلسفيّة المتقنة، قد برز إلى الأمام بناءً على أصالة الوجود.

ونحن الآن بصدد المضيّ قُدُماً في البحث لنرى أيّ مسائل تترتّب على هذا؛ فهذا الأصل نفسه هو الذي يقود صدر المتألّهين في الحقيقة. وكأنّك قد حملتَ مصباحاً أمامك، فتكشّفت أمام ناظريك مئاتُ المسائل؛ إذ هل كان يُتصوّر المساس بحث الإمكان الماهويّ؟ لقد ظلّ هذا البحث مطروحاً لقرونٍ طويلة: أنّ الإمكان لازمُ الماهيّة، وأنّ الماهيّة حقيقةٌ متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وكانت أمثال هذه القضايا من المسلّمات الفلسفيّة عندنا؛ فقد كان الجميع — من الإشراقيّين، والمشّائين، والمتكلّمين، وغيرهم — يتنفّسون في هذا الفضاء الفكريّ.

والآن جاءت الحكمة المتعالية ونحّت هذا جانباً، وجعلت مسائل الوجود هي الأصل؛ غير أنّ براعة جناب صدر المتألّهين تمثّلت في أنّه لم يرد التفرّد والانفراد في ساحة الحكمة، بل كان يستصحب هؤلاء جميعاً ويطرح أدلّتهم؛ فيذكر أنّ المشّائين يقولون كذا، والإشراقيّين يقولون كذا، والمتكلّمين يقولون كذا، وحتّى العرفاء يقولون كذا؛ لكنّه تابع البحث ببراعةٍ فائقة، ولذا استصحب الجميع معه. ونحن الآن في الحكمة المتعالية، وفي كتاب «الأسفار» هذا الذي تلاحظونه، نرى بوضوحٍ أنّه حتّى في مثل «الشواهد» و«المشاعر» وأمثال ذلك لا يتركهم، ولو من باب ذكر دليل من يخالف أصالة الوجود مثلاً، بل يستصحبهم معه بوصفهم حكماء العصور المختلفة.

حسناً، لنختم الآن بالخلاصة نظراً لانتهاء الوقت؛ لدينا في الحقيقة هذه المجالات الخمسة: مجال الأدلّة والبراهين المثبتة لأصالة الوجود، ومجال البراهين الناقضة للأدلّة والبراهين التي تمسّك بها المخالفون على اختلاف أقوالهم، سواء قول المتكلّمين أم قول المشّائين أم الإشراقيّين، فهو يطرحها جميعاً في الحقيقة، ولا يوجد في ثنايا ذلك من له قولٌ ولم يطرحه جناب صدر المتألّهين، فقد استقصى ذلك حقّاً؛ والمجال الثالث هو الإجابة عن الإبهامات والأسئلة والشبهات المثارة حول هذه المسألة؛ والمجال الرابع هو مسألة... نعم، مع استصحاب بحث... ماذا كان البحث؟ الموقع الوجوديّ للماهيّة، نعم، أحسنتم، فقد بيّنوا في الحقيقة بحث الموقع؛ والبحث الخامس هو بحث... حفظ الأصالة، نعم، أي إنّهم يذكرون واحداً تلو الآخر ما يمكن أن يُطرح في الفضاء الفلسفيّ ممّا يبتني على أصالة الوجود، وقد ذكرنا واحداً منها حتّى هذه الجلسة، وإن شاء الله في الجلسات القادمة. إن شاء الله.

ولأنّني كنت أريد القيام بالتلخيص، فقد خفّفتم عنّا العناء... لا، لا، بل هذه وظيفتكم، وقد أردنا أن... على كلّ حال، الحمد لله فقد بُيّن الأمر جيّداً، ولكن قبل أن نختم الجلسة، ولعلّ هناك مسألتين قد تكونان واضحتين هنا، لا أريد أن آخذ وقتاً طويلاً وسأوجز جدّاً: الأولى أنّ بحث أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، صحيحٌ أنّنا إذا نظرنا إلى

المسائل الفلسفيّة كلّها نجدها ملازمةً للإنسان، هذا صحيح؛ غير أنّ تنسيق المسائل قد بدأ لا محالة من مرحلةٍ معيّنة لم تكن موجودةً من قبل. فمتى تمّ تنسيق أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بوصفها مسألةً فلسفيّةً مستقلّة؟ قد توجد إشاراتٌ إليها في كلام الآخرين أيضاً، ولكن متى طُرحت بصورةٍ منسّقةٍ ومنقّحةٍ وبوصفها مسألةً أصليّة؟ والثانية أنّه لمّا طُرح بحث مساوقة الوجود للشيئيّة ومساوقة الوجود للثبوت، فقد يكون ذلك واضحاً في أذهان هؤلاء الباحثين، غير أنّه ربّما غاب عن الأذهان، فلو بيّنتم أيضاً الفرق بين مفهوم المساوقة والمساوي، نكون قد أثقلنا عليكم كثيراً... على الرحب والسعة.

نعم، الفرق بين المساواة والمساوقة فرقٌ دقيقٌ جدّاً؛ إذ لا تُستعمل المساواة كثيراً في الفلسفة، بل المساوقة هي التي تُستعمل، مثل ما أشرتم إليه من مساوقة الشيئيّة للوجود أو مساوقة الثبوت للوجود وأمثال ذلك.

فإذا كان لدينا لفظان، وكان لهذين اللفظين معنيان، ومصداقٌ واحد، وحيثيّتا صدق، فهذه هي المساواة؛ مثل «زيدٌ عادلٌ». فهما لفظان: لفظ «زيد» ولفظ «عادل»، ولهما أيضاً مفهومان: مفهوم «زيد» ومفهوم «عادل». ويوجد مصداقٌ واحدٌ في الخارج يُدعى زيداً، غير أنّ عنوان «زيد» ينطبق على نفس هذا الشخص، وعنوان «عادل» ينطبق على حيثيّةٍ من حيثيّاته النفسانيّة. إذاً فلدينا لفظان، ومفهومان، وحيثيّتا صدق، ومصداقٌ واحد.

أمّا في المساوقة فثَمّة نقطة افتراق؛ إذ في المساوقة أيضاً لدينا لفظان، ومفهومان، ومصداقٌ واحد، ولكنّ حيثيّات الصدق واحدة. فمثلاً نقول: «زيدٌ ممكنٌ». فهذا الإمكان يساوق وجود زيد؛ أي مع وجود زيد لا ماهيّته. بمعنى أنّ هناك لفظين هما «زيد» و«ممكن»، وهناك مفهومان أيضاً، فنأخذ من لفظ «زيد» مفهوماً، ومن لفظ «الإمكان» مفهوماً، وليس له في الخارج إلّا مصداقٌ واحدٌ هو زيدٌ الخارجيّ هذا؛ ولكنّنا نطلق على ذلك المصداق الخارجيّ «زيدٌ» من حيثيّة، و«ممكنٌ» من تلك الحيثيّة نفسها، لا أن نقول «ممكنٌ» من حيثيّةٍ أخرى وذلك من حيثيّةٍ أخرى، بل بالحيثيّة نفسها التي نقول بها «زيدٌ»، نقول بها أيضاً «ممكنٌ». ثمّ إنّ هذا المثال في زيد والإمكان قد يثير في الذهن نوعاً من الشبهة، فمثلاً في بحث الواجب سبحانه وتعالى يُقال: «عالمٌ وقادرٌ». فهناك لدينا لفظان، ومفهومان، ومصداقٌ واحدٌ هو الوجود الواجبيّ، وهناك تكون حيثيّة الصدق لدينا واحدةً أيضاً؛ أي إنّنا بالحيثيّة نفسها التي نقول بها «عالمٌ»، نقول بها أيضاً «قادرٌ». وهذه هي المساوقة في الحقيقة، وبذلك يتّضح الفرق بين المساوقة والمساواة.

الحمد لله ربّ العالمين. والآن هل ينبغي أن تودّعوا أنتم أم نحن...؟ لا، العفو، ظننّا أنّكم ستطرحون بحث تنسيق الأصالة أيضاً، حسناً إن شاء الله نرجئه إلى ما بعدُ إن سنحت الفرصة، نعم، نعم.

أتقدّم بالشكر والتقدير لحضرة الأستاذ، وكذلك لجميع الحاضرين الكرام، ولجميع الإخوة والأخوات الذين يتابعون هذه الجلسة عبر الفضاء الافتراضيّ. نختم الجلسة ببركة الصلاة على محمّد وآل محمّد.

اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد.

الدرس ٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين؛ وصلى الله على محمد وآله.

«بنام آن كه هستي نام از او يافت» (باسمِ مَن استمدّ الوجودُ منه اسمه). نُهدي أزكى التحيّة والاحترام والتقدير إلى الإخوة الأعزّاء الذين يتابعون برنامج «قوّة الحكمة المتعالية وغناها»، سواءً السادة الكرام الحاضرون معنا مباشرةً، أم الأعزّاء المتابعون عبر الشبكة ومن خلال الفضاء الافتراضيّ، أم الأساتذة والأعلام والنخب الذين سيستفيدون مستقبلاً من تسجيل هذه الجلسة دون اتصالٍ مباشرٍ إن شاء الله. كما نُهدي التحيّة والاحترام والتقدير إلى النجل الرشيد الفاضل الجليل للمرجع العالي القدر سماحة آية الله جوادي آملي، إذ يُعدّ سماحة الأستاذ نفسه، بحمد الله، من كبار أعلام المعقول والعرفان والمنقول في رحاب الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، وتنهل الحوزة والجامعة على السواء من بركات وجوده.

إنّنا نواصل هذه السلسلة من جلسات «قوّة الحكمة المتعالية وغناها»، وقد تفضّل سماحة الأستاذ في الجلسات السابقة ببيان مطالب قيّمة؛ حيث طرح المقوّمات الخارجيّة للحكمة المتعالية التي كان لها أثرٌ في نموّ هذه الحكمة وتحوّلها إلى حكمةٍ ساميةٍ متفوّقة، ثمّ ولجنا بعد ذلك في المقوّمات الداخليّة. وقد قدّمتُ تمهيداً بين يديه الكريمتين تحيّةً وإجلالاً مع طرحٍ للبحث، وإن شاء الله سنتابع طرح الأسئلة بعد المقدّمة التي يتفضّل بها سماحة الأستاذ.

نعم، أُحيّي وأُسلّم على جميع الحاضرين، سواءً في الفضاء الافتراضيّ أم الحضور المباشر، وعلى كلّ مَن سيتابع هذه المباحث لاحقاً إن شاء الله، ممّن سنحظى أيضاً بالاستفادة من آرائهم الصائبة. ونحن كذلك في شهر رجب العظيم المبارك، شهر رجب الأصبّ الذي تفيض فيه الرحمة الإلهيّة، والحمد لله، فإنّ البركات والغيوث السماويّة في هذه الأيّام تزيد من اللطف والعناية الإلهيّة، ونرجو أن نحظى جميعاً إن شاء الله بالفيوضات الربّانيّة السماويّة والأرضيّة والمعنويّة وسائر الفيوضات الإلهيّة.

إنّ البحث الذي نتداوله منذ مدّةٍ مع الإخوة الأعزّاء في هذه المؤسّسة الموقّرة، مؤسّسة الإمام علي (عليه السلام)، يقع تحت عنوان «قوّة الحكمة المتعالية وغناها»، كما أشرتم؛ وهو بحثٌ واسعُ الأطراف، نتناول فيه في الحقيقة أفق فلسفة الحكمة المتعالية، وتتمحور أكثر مباحثنا حول القضايا التي من شأنها أن تعرّف هذه الحكمة تعريفاً دقيقاً وتستجلي زواياها المختلفة، وإن كان ثمّة موضعٌ يستدعي تنقيحاً أو تكميلاً أو نحو ذلك، فإنّه يُعرض على أنظار الأساتذة والأعلام ليُبدوا فيه آراءهم.

وكما أشرتم، فقد ركّزنا في الجلسات العديدة الماضية على الأبحاث الخارجيّة والمقوّمات الخارجة عن ذات الحكمة المتعالية؛ وبالطبع لا نقتصر على المقدار الذي طُرح، غير أنّ هذا القدر يُعدّ تمهيداً أوّليّاً إلى أن يتّسع لنا المجال فينبغي لنا أن نستكمله أيضاً، إذ إنّ الجوانب الأخرى الدخيلة في بلوغ الحكمة المتعالية هذا الغنى والنموّ، وازدهارها كما ذكرتم، تقوم على هذه الأمور التي تُعدّ وتُمهّد الطريق لتحقّق هذه القوّة.

ثمّ دخلنا في المقوّمات الداخليّة للحكمة المتعالية، وطرحنا في الجلسة السابقة أهمّ مقوّمٍ فيها، وهو بحث «أصالة الوجود». وبالتأمّل في هذا الأصل يتّضح أنّ جميع الأصول اللاحقة تتشكّل مترتّبةً عليه؛ أي إنّ هذه الأصول ليست في عرضٍ واحد، بل انطلاقاً من حجر الأساس المتين والمحكم لأصالة الوجود، نستطيع أن نستنتج أصولاً أخرى تنشأ مبتنيةً على أصل أصالة الوجود، فتجعل هذه الشجرة الطيّبة تستقرّ على جذرها الأصليّ والأساسيّ وهو أصالة الوجود، ثمّ ينمو ساقها، وتتشعّب أغصانها وأوراقها، وتؤتي ثمارها، وما إلى ذلك.

وقد أشرنا في الجلسة السابقة إلى أحد المباحث العميدة في الفلسفة المبتنية على أصالة الوجود؛ فقلنا إنّه استناداً إلى أصالة الوجود يتشكّل أحد أهمّ التقسيمات الفلسفيّة، وهو تقسيمٌ لم يكن معروفاً في السابق، ألا وهو تقسيم الوجود إلى وجودٍ مستقلٍّ ووجودٍ رابط: «الموجود إما مستقل أو رابط». فنحن في الحقيقة نتحرّك في فضاء الوجود، وبصرف النظر عن أيّ أمرٍ آخر، يمكننا إجراء مثل هذا التقسيم في فضاء الوجود. ولهذه المناسبة، ونظراً إلى الأهمّيّة المحوريّة والاستراتيجيّة لهذا التقسيم، خصّص العلّامة الطباطبائي (رحمه الله) في كتاب «نهاية الحكمة»، بعد بيان أحكام الوجود، أوّل مسألةٍ تقسيميّةٍ في الفلسفة لهذا الأمر بعينه، فقال: «الموجود إما مستقل أو رابط».

وقد تبيّن في الجلسة السابقة أنّه قبل هذا النمط من الحكمة كان المعروف أنّ الموجود إمّا في نفسه لنفسه بنفسه، أو في نفسه لنفسه، أو في نفسه؛ وإمّا جوهرٌ أو عرض، أو مثلاً واجبٌ على هذا النحو. غير أنّه بهذا النمط من التقسيم اتّضح أنّه لم يَعُد لدينا وجودٌ في نفسه أكثر من واحد، وهو الوجود الواجبيّ؛ ولم تَعُد هناك ماهيّةٌ لتكون في نفسها، أو لتكون لها نفسيّةٌ، أو لتكون جوهراً أو عرضاً. بل إنّ ما لدينا إمّا موجودٌ في نفسه — أي موجودٌ في نفسه لا ماهيّةٌ في نفسها — وإمّا موجودٌ في غيره، لا لغيره ولا لنفسه؛ فهذه الأمور منتفية. وبالجملة، فإنّ هذا بحدّ ذاته يُعدّ وجهاً من وجوه تعالي الحكمة المتعالية.

ونحن في الحقيقة نكتشف في هذه الجلسات أيضاً وجوه تعالي الحكمة المتعالية، ولماذا نُطلق على هذه الحكمة اسم «الحكمة المتعالية». فتأمّلوا حين تضعون هذا التقسيم «الموجود إما مستقل أو رابط» أو «الموجود إما في نفسه أو في غيره» إلى جنب تلك التقسيمات السابقة، فسترون أنّ هذين النوعين من التقسيم مختلفان تمام الاختلاف، كالبون الشاسع بين السماء والأرض.

وهذا ببركة أصالة الوجود؛ إذ لمّا كان الوجود أصيلاً ارتفعت الماهية المحضة، فلا تبقى لدينا ماهية جوهرية ولا ماهية عرضية، ولا مقايسة بين الماهية الجوهرية والعرضية وبين الواجب، بل ليس لدينا إلّا وجود واجبيّ ووجود إمكانيّ، وهو الوجود في غيره.

وقد طُرح في الجلسة السابقة أيضاً بحث الإمكان الفقريّ؛ وهو من المباني القيّمة للغاية التي أُبدعت في الحكمة

المتعالية، وهو بدوره مبتنٍ على أصالة الوجود. فحيث لا ماهية لدينا، لا يكون لنا طبعاً إمكان ماهويّ أيضاً؛ إذ الإمكان الماهويّ فرع وجود الماهية، فإذا انتفت الماهية ارتفع الإمكان الماهويّ. وحينئذٍ فإنّ هذا الإمكان الذي يجد طريقه في ساحة الوجود يصير إمكاناً فقرياً. وهذا أيضاً من وجوه تعالي الحكمة المتعالية؛ فإنّا نرفع الفقر عن الماهية وننسبه إلى نفس الوجود، فالوجود وجود فقير ومحتاج، قد سرى هذا الفقر في صميم ذاته، لا أنّه «ذات ثبت له الفقر»، بل «ذات هي عين الفقر». فهذه من وجوه تعالي الحكمة المتعالية التي تتشكّل على أساس أصالة الوجود.

ونحن نريد أن نسير وفق هذا المنهج؛ فنبني المباحث الآتية أيضاً على هذا الأصل نفسه. فثمّة أصالة للوجود، وكلّما مضينا قدماً في تقريرها استتبعت في الحقيقة سلسلة من الأصول والمباني التي ينبغي لنا استكشافها. وكما تعلمون، فإنّ من أهمّ المباحث المطروحة في الحكمة المتعالية مسألة التشكيك، بل هي من أصول الحكمة المتعالية. فلنرجع إلى الجذور لنرى كيف تطرّقت مسألة التشكيك إلى الحكمة المتعالية أساساً.

ولولا أصالة الوجود لما كان للتشكيك معنىً أصلاً؛ فأصالة الوجود هي التي أخرجت التشكيك إلى الساحة، لأنّ لدينا تشكيكاً عامّيّاً يجري في حيّز المفهوم؛ إذ نقول إنّ المفهوم إمّا كلّيّ وإمّا جزئيّ، والمفهوم الكلّيّ إمّا متواطئ وإمّا مشكّك، وذلك كلّه في الذهن. فهذا هو التشكيك العامّيّ وموطنه الذهن، وهو مطروح في المنطق أيضاً، ومن المعقولات الثانية المنطقية وأحكام المفهوم العامّة، ولا ربط له بالخارج أصلاً. فكما أنّ لدينا مفهوماً متواطئاً يُحمل على مصاديقه على نحوٍ متساوٍ، فلدينا مفاهيم لا تُحمل على مصاديقها على نحوٍ متساوٍ؛ كمفهوم السواد ومفهوم البياض وأمثال ذلك، ممّا لا يُحمل في الحقيقة على وجه التساوي؛ إذ لمّا كانت المصاديق متعدّدة، لم يكن حمل هذا المفهوم الكلّيّ عليها على وزانٍ واحد، بخلاف مفهوم الإنسان الذي يُحمل على أفراده ومصاديقه على نحوٍ واحد. إذاً، المفهوم إمّا كلّيّ وإمّا جزئيّ، والكلّيّ إمّا متواطئ وإمّا مشكّك؛ وعليه، فإنّ بحث التشكيك هذا لا يخرج من حيّز الذهن.

أمّا في التشكيك المبحوث عنه في الحكمة المتعالية، فليس الكلام في التشكيك العامّيّ ولا في حيّز الذهن؛ بل بعد أن ثَبَتَ أنّ الوجود أصيل، وأنّه متحقّق بالذات، وأنّه حقيقة عينية وخارجية، يُطرح هنا السؤال عن كيفية تحقّق هذا الوجود المتحقّق بالذات في الخارج؛ ومن هنا ينبثق التشكيك، وإلّا فإنّ التشكيك كان قبل الحكمة المتعالية منحصراً في حيّز الذهن بالكامل. وبعبارةٍ أخرى، لو لم يكن القول بأصالة الوجود، لما كان للتشكيك — أعني التشكيك الخاصّيّ، أي التشكيك في الخارج — أيّ معنىً أصلاً؛ لأنّنا لو قلنا بأصالة الماهية، واعتبرنا الوجود أمراً اعتبارياً وانتزاعياً صرفاً في الذهن كما يذهب إليه الإشراقيون، لم يبقَ لنا مجالٌ للتشكيك.

والآن فلننظر ماذا يقول المشّاؤون في هذا الصدد. نعم، المشّاؤون يقولون بوجود الوجود في الخارج على خلاف الإشراقيين؛ ولكن لنرَ ما يقوله المشّاؤون وما هو رأي الآخرين. إذاً، نطرح السؤال من هذه الزاوية؛ فبعد أن عُرف أنّ الوجود أصيل، وأنّه متحقّق بالذات في الخارج، فالسؤال المطروح هو أنّه على أيّ نحوٍ يوجد هذا الوجود الذي في الخارج؟

وهنا تُطرح عدّة أقوال. ونريد أن نرى أين يظهر التشكيك؛ فبناءً على أصالة الوجود يُطرح التشكيك. وحيث كان الوجود أصيلاً ومتحقّقاً في الخارج، وجب علينا أن نفصل فصلاً تامّاً بين التشكيك العامّيّ والتشكيك الخاصّيّ؛

فالعامّيّ متعلّق بالذهن، والخاصّيّ متعلّق بالخارج. والآن، إذ كان الوجود أصيلاً ومتحقّقاً بالذات في الخارج، فعلى أيّ نحوٍ هو موجود في الخارج؟ هذا هو السؤال والبحث.

والجواب أنّ فريقاً يرى أنّ هذا الوجود الذي في الخارج يوجد على نحو الوحدة المحضة؛ أي إنّ لدينا وحدة الوجود ووحدة الموجود، فثمّة حقيقة واحدة في الخارج وهي الموجود الوحيد في نظام الوجود. وهنا نقول: «الوجود إمّا على نحو الوحدة المحضة أو لا»؛ ونريد أن نذكر هذا التقسيم على أساس المنفصلة الحقيقية لنرى كم قولاً ينتج في المسألة. فالوجود في الخارج إمّا أن يوجد على نحو الوحدة المحضة — والمراد بالوحدة المحضة وحدة الوجود ووحدة الموجود — وإمّا لا. ولنضع هذا الآن جانباً.

أمّا القول بأنّه يوجد في الخارج على نحو الوحدة المحضة، أي وحدة الوجود ووحدة الموجود، فهو قول العرفاء في المسألة؛ حيث يرون أنّ الوجود ذو وحدة شخصية، ولا كثرة لدينا في الخارج أصلاً.

ترجع الكثرة إلى المظاهر والآيات والمجالي ونحو ذلك؛ فهي كثرة الظهور والتراءي وأمثال ذلك. فهذا قولٌ في المسألة، وهو قول العرفاء، من حيث إنّ الوجود في الخارج على نحو الوحدة المحضة؛ بأن يكون لنا وجودٌ واحد، وذلك الوجود عينه هو الموجود فقط، ولا يتحقّق في الخارج أيّ وجودٍ آخر. فهذا قولٌ؛ فإن قبلناه فهو قول العرفاء، ونتابع المسألة على هذا النحو.

وأمّا إذا قلنا: لا، ليس الوجود في الخارج على نحو الوحدة المحضة، بل على النقيض تمامًا، هو موجودٌ على نحو الكثرة المحضة؛ أي كثرة الوجود وكثرة الموجود، كما يعتقد المشّاؤون، وعلى حدّ قول الحكيم السبزواري: «وعند مشّائيّةٍ حقائقُ تباينت وهو لديّ زاهقُ». فإنّ الحكيم السبزواري ينقل عن المشّائين أنّ الوجود في الخارج موجودٌ على نحو الكثرة؛ أي كثرة الوجود وكثرة الموجود، وليس لنا في الخارج أيّ نوعٍ من الوحدة. فقوله: «وعند مشّائيّةٍ حقائقُ» يعني أنّ للوجود حقيقةً في الخارج، ولكنّها «تباينت»؛ أي إنّ هذه الحقائق متباينةٌ ومتكثّرة، ولا يوجد فيها أيّ نحوٍ من أنحاء الوحدة.

وهنا في الموضع نفسه يقول المرحوم الحكيم السبزواري: «لأنّ معنًى واحدًا لا يُنتزع ممّا لها توحّدٌ ما لم يقع». فأنتم الذين تقولون إنّ الوجودات في الخارج متباينات بتمام الذات، فكيف تنتزعون منها معنًى واحدًا؟ وهل يمكن انتزاع معنًى واحدٍ من حقائق متباينة؟ «لأنّ معنًى واحدًا لا يُنتزع ممّا لها توحّدٌ ما لم يقع»؛ إذ لا يمكن انتزاع الوحدة ممّا لا توحّد له ولا وحدة فيه. فعندكم عشر حقائق متباينة بتمام الذات، وتريدون أن تنتزعوا مفهومًا واحدًا من جميعها وتقولوا إنّه مشتركٌ معنويّ؛ فهذا تناقضٌ، وهو كلامٌ متهافت. فهذا إذن قولٌ آخر، وهو أنّ الوجود متحقّقٌ في الخارج على نحو الكثرة المحضة. وهذا هو القول الثاني. «إمّا بنحو الكثرة أو لا»؛ ونحن نتابع ذلك الأوّل. فالذين يقولون بالكثرة المحضة هم المشّاؤون، ولهم موافقوهم أيضًا.

وأمّا القول الثالث، فهو أن نقول إنّ الوجود موجودٌ في الخارج على نحو وحدة الوجود وكثرة الموجود، وهذا هو القول الذي ذهب إليه المحقّق الدواني، وهو قولٌ مردودٌ غير صواب، ولا سيّما بناءً على رؤية المحقّق الدواني التي تنطوي على نوع اعتقادٍ صريحٍ بالماهيّة. وهذا القول بأنّ لنا وجودًا واحدًا هو الوجود الواجبي، وأنّ سائر الأشياء

تُضاف إلى الواجب أو يُضاف الواجب إليها، فتكون كثرتها في ظلّ الإضافات التي لها إلى الواجب أو التي للواجب إليها، مع أنّهم يطرحون ذلك في فضاء الإضافة المقوليّة أيضًا. ومن الإشكالات التي يوردها صدر المتألّهين عليهم أنّه يقول: إنّكم في الإضافة المقوليّة – أي الإضافة التي تطرحونها – لا بدّ أن يكون الطرفان موجودين أوّلاً ثمّ تتحقّق الإضافة، إذ لم يكونوا يعرفون ما هي الإضافة الإشراقيّة. فبناءً على هذا، كيف يمكن أصلاً – أوّلاً في فضاء الماهيّة، وثانيًا بناءً على الإضافة المقوليّة التي تشترط وجود الطرفين – أن يتمّ هذا الأمر؟ فهذا أيضًا هو القول الثالث، وهو وحدة الوجود وكثرة الموجود.

وأمّا إذا لم نقبل هذا القول أيضًا وقلنا: لا، ليس الوجود في الخارج على هذا النحو من وحدة الوجود وكثرة الموجود، بل الوجود في الحقيقة على نحو «وحدةٌ مع كثرةٍ»؛ أي وحدةٌ مع كثرةٍ. وهنا يبرز القول بالتشكيك في الحقيقة. وكيف تكون هذه الوحدة مع الكثرة؟ هي أنّ هناك حقيقةً واحدة، ولكنّ هذه الحقيقة الواحدة ذات مراتب، ومراتبها ليست شيئًا غيرها، بل هي التي تظهر في مراتبها؛ فالوحدة ساريةٌ في مراتبها، كما أنّ مراتب الوجود ترجع إليها؛ أي إرجاع الكثرة إلى الوحدة، وظهور الوحدة في الكثرة. وهذا هو القول بالتشكيك الخاصّي؛ أي التشكيك الذي يرى صدر المتألّهين أنّ الوجود موجودٌ في الخارج على نحوه.

ولنقدّم توضيحًا مختصرًا حول التشكيك، ثمّ نؤكّد هذه النقطة، وهي أنّ القول بالتشكيك – الذي يُعدّ أحد الأصول الأساسيّة في الحكمة المتعالية – إنّما يتحقّق ويبرز إلى الميدان في الحقيقة على أساس أصالة الوجود. ولماذا؟ لأنّنا متى قلنا إنّ الوجود متحقّقٌ بالذات في الخارج، وأنّه موجودٌ في الخارج لا مجرّد أمرٍ انتزاعيّ في الذهن فحسب، بل هو موجودٌ في الخارج، فعندئذٍ لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال: على أيّ نحوٍ هو موجودٌ في الخارج؟ وهذا هو نفس بحث التشكيك الذي يعبّر عنه الحكماء والأكابر وأساتذتنا بقولهم إنّنا نرى في هذا التشكيك – الذي هو «وحدةٌ مع الكثرة» – أربعة أمور.

وهذه الأمور الأربعة عبارةٌ عمّا يلي:

أوّلاً: إنّ الوحدة وحدةٌ حقيقيّة. وما معنى ذلك؟ معناه أنّه ليس الأمر مجرّد أن يكون لدينا مفهومٌ واحدٌ للوحدة، بل في الخارج – انتبهوا، اصرفوا أذهانكم كلّها إلى الخارج – لدينا في الخارج حقيقةٌ واحدة. يعني أنّ جميع ما هو موجودٌ في نظام الوجود موجودٌ بوجودٍ واحد، وبطبيعة الحال بهذا المعنى من أنّه موجودٌ بوجودٍ واحد: أي أنّها جميعًا وجودٌ، كلّها وجودٌ، وليس لدينا شيءٌ غير الوجود، بل كلّها وجودٌ. غير أنّ هذا الوجود في الخارج على هيئة مراتب؛ بمعنى أنّ كلّ درجةٍ من درجات الوجود ليست في الحقيقة شيئًا سوى الوجود.

فالأصل الأوّل المطروح في التشكيك هو الوحدة الحقيقية، هذا أوّلًا.

ثانيًا: إنّ الكثرة في متن هذا الوجود نفسه حقيقية، ولو دقّق المرء في هذا الأمر لاندفعت عنه إشكالات وشبهات كثيرة؛ إذ يُقال: إنّكم لمّا قلتم إنّ للوجود وحدةً، لزم منه ـ والعياذ بالله ـ اتّحاد وجود الواجب ووجود سائر الموجودات. وهذا الركن الثاني رافع لكثير من هذه التشكيكات والشبهات؛ وذلك لأنّ الوجود كما أنّ له وحدةً حقيقيةً، فله كثرة حقيقية أيضًا، فهي كثيرة حقيقةً. فالواجب والممكن ـ والممكن كالعقل والنفس والطبع وسائر

المراتب التي هي مراتب للوجود ـ كلّها كثيرة حقيقةً، لا أنّ لها كثرةً اعتباريةً؛ بل المرتبة الوجوبية متغايرة واقعًا عن المرتبة الإمكانية، والمرتبة العقلية متغايرة واقعًا عن المرتبة النفسية. وعليه، فالكثرة حقيقية أيضًا، لا أن تكون الكثرة اعتباريةً والوحدة حقيقيةً، بل الكثرة حقيقية كذلك. وينبغي مزيد الدقّة في هذا الموضع؛ حتّى إذا قيل إنّ الوجود في الحكمة المتعالية ذو وحدة، وإنّهم يُقرّرون الاشتراك المعنوي وما شابه ذلك، لا يُتوهّم أنّه إذا كان الوجود ذا حقيقة واحدة فلزومه أن يكون كلّ شيء عين كلّ شيء؛ كلا، بل الأشياء كلّها مشتركة في أصل الوجود، ولكنّها متمايزة بعضها عن بعض في المراتب الطولية والعرضية للوجود. وهذا هو الأصل الثاني في مسألة التشكيك.

وأمّا الأصل الثالث في أمر التشكيك فهو أنّ هذه الكثرات لم تتكوّن من خارج تلك الوحدة؛ أي ليس الأمر بحيث يكون لدينا شيء آخر خارج تلك الحقيقة الواحدة للوجود، كلا، إذ لا يوجد خارج تلك الحقيقة الواحدة للوجود شيء أصلًا. فإنّ الماهية قد تبيّن أنّها من الأمور الاعتبارية والانتزاعية والذهنية، ولا يوجد في الخارج شيء غير الوجود والماهية؛ فكلّ ما في الكون إمّا وجود وإمّا ماهية. وإذ اتّضح حكم الماهية، لم يبقَ إلّا الوجود؛ فالموجود في الخارج هو الوجود فقط وفقط، وليست لدينا حقيقة غير الوجود، وهذا الوجود واحد أيضًا. فمن أين تنشأ إذن هذه الكثرة المشهودة الآن؟ إنّ التشكيك يقول: لمّا كانت تلك الحقيقة الواحدة نفسها ذات مراتب ـ فهي ليست على نسق واحد لا تعدّد فيه، على خلاف القول الأوّل؛ إذ القول الأوّل هو الوحدة المحضة لا الوحدة مع الكثرة. ففي القول الأوّل، الذي هو الوحدة المحضة، يكون الوجود واحدًا شخصيًا تمامًا، وليس لدينا هناك مرتبة ولا طولية ولا عرضية ولا كثرة، ولذا لا معنى للكثرة عند العرفاء أصلًا إلّا في الظهورات والمجالي؛ إذ ليست لدينا أكثر من حقيقة واحدة، ولذلك يقولون بوحدة الوجود ووحدة الموجود، ولا كثرة لدينا أصلًا. وأمّا في التشكيك فنقول: كلا، بل لدينا كثرة، ولكنّها ليست خارجةً عن الوحدة؛ فهذه الوحدة نفسها حين تتجلّى وتظهر لها مراتب مختلفة، فإنّنا ننتزع الكثرة في الحقيقة من مراتبها. ونعني بالانتزاع هنا لا أنّها معدومة في الخارج؛ كلا، بل الكثرة موجودة في الخارج حقيقةً ـ هذا أوّلًا ـ وهذه الكثرة صادرة حقيقةً من تلك الوحدة ـ وهذا ثانيًا ـ وهو ما يشكّل الركن الثالث. إذن، فالركن الأوّل هو أنّ الوحدة موجودة حقيقةً في الخارج، والركن الثاني هو أنّ الكثرة موجودة حقيقةً في الخارج، والركن الثالث هو أنّ هذه الكثرة صادرة حقيقةً عن الوحدة بحيث يكون للوحدة ظهور في هذه الكثرات؛ فتجلّي الوحدة في المراتب الدنيا هو منشأ نشوء هذه الكثرات، وهذه الكثرات أيضًا حقيقية في الخارج طبقًا للركن الثاني.

والركن الرابع هو أنّ هذه الكثرات ليست متكوّنةً من خارج تلك الحقيقة الواحدة؛ إذ ليس لدينا شيء خارج تلك الحقيقة. فلدينا كثرة ولدينا وحدة، ولكن كما أنّ تلك الوحدة تتجلّى وتُوجد هذه الكثرات، فإنّ هذه الكثرات أيضًا تُرجِع نفسها في الحقيقة إلى الوحدة، أي تعُدّ ذاتها من الوحدة. وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثلًا على سبيل التشبيه أو التمثيل، فنُمثّل بالعدد، ونقول: إنّ العدد عشرة عدد، والعدد تسعة عدد أيضًا. ففيمَ يختلفان وفيمَ يشتركان؟ فالعدد عشرة عدد، والعدد تسعة عدد أيضًا، ونحن نرى هنا اختلافًا؛ إذ أحدهما تسعة والآخر عشرة، وأحدهما فرد والآخر زوج. ففيمَ يختلفان؟ أمّا اشتراكهما ففي أصل العددية؛ فكلاهما عدد، التسعة عدد والعشرة عدد. وأمّا

اختلاف العدد تسعة عن العدد عشرة، فمن أين نشأ؟ أهناك شيء وراء العدد قد امتازت به التسعة عن العشرة؟ أم أنّ للعشرة أمرًا آخر خارجيًا امتازت به عن التسعة؟ أم لا، بل ما به الاشتراك فيهما هو عين ما به الامتياز، وما به الامتياز هو عين ما به الاشتراك؛ فوحدتهما في الكثرة، والكثرة تعود إلى الوحدة. ومعنى الوحدة في الكثرة أنّ الواحد الذي هو مُكوِّن العدد يتكرّر، فيصير اثنين، ثمّ ثلاثةً، ثمّ أربعةً، إلى أن يصير تسعةً، ثمّ عشرةً، وليس لدينا شيء غير هذا. فليس الأمر أنّ العدد تسعة عبارة عن الواحد مضافًا إليه ثمانية أمور خارجة عن العدد؛ ليس الأمر كذلك. وكما أنّ العدد تسعة ليس شيئًا سوى تكرار العدد واحد ـ أو ذلك الواحد المُكوِّن للعدد ـ فكذلك العشرة؛ فالعشرة أيضًا ظهور لذلك التكرار للواحد، وامتيازها إنّما هو بالعدد لا غير.

في الحقيقة، إنّنا في بحث التشكيك نوجّه اهتمامنا في هذه الحلقة إلى ألّا نخرج عن حقيقة الوجود؛ فلا نقول إنّ هناك شيئاً وراء الوجود يوجب اختلاف الأعداد مثلاً بعضها عن بعض، أو اختلاف الوجودات فيما بينها. أمّا الاختلاف القائم بين الموجودات، فلكلٍّ منها بحسب موجوديّته ماهيّةٌ؛ من شجرٍ وحجرٍ وأرضٍ وسماءٍ. دعوا هذه جانباً؛ فإنّها اختلافاتٌ ماهويّةٌ، وهي حدود الأشياء وحدود الوجودات؛ إذ ننتزع من حدٍّ حجراً، ومن حدٍّ شجراً، ومن الحدود الوجوديّة ننتزع الماهيّات. فالوجود المتحقّق في الخارج هو ذلك الوجود المحدود الذي هو شجرٌ، وذلك الوجود المحدود الذي هو حجرٌ، وذلك الوجود المحدود الذي هو حيوانٌ، وذلك الوجود المحدود الذي هو إنسانٌ؛ كلّها وجوداتٌ ننتزع من حدّها هذه الماهيّة. فدعوا هذه جانباً؛ إذ لا شيء لدينا في الخارج غير الوجود ما عدا ما هو في حقيقته ماهيّةٌ، والأمر على هذا النحو.

لا نريد أن نخوض كثيراً في مسائل الحكمة المتعالية مثلاً، ولعلّ هذا المقدار كافٍ لأن يكون تقريراً لازماً، ونريد أن نعرف وجوه تعالي الحكمة المتعالية. حسناً، أذكر نكتةً واحدةً، ثمّ إذا كان لديكم كلامٌ نسمعه ونتحدّث حوله. وهي أنّه لو لم تكن لدينا أصالة الوجود، لما طُرح شيءٌ من هذه المباحث أصلاً. وكيف لم يكن ليُطرح؟ أعني أنّ هذا النحو من تقسيم الوجود إلى هذه الأنواع الأربعة لم يكن ليُطرح أصلاً بهذا التبويب وهذا الترتيب الذي ننتهي فيه إلى القول بالتشكيك؛ نعم، فإنّ من يقول بأصالة الماهيّة يحكم بأنّ الوجود غير موجودٍ في الخارج أساساً، ولا يتحقّق الوجود في الخارج بأيّ نحوٍ كان، كما صرّح به الإشراقيّون. وإذا قلنا إنّه ليس في الخارج إلّا حقيقةٌ واحدةٌ هي الوحدة المحضة، فهذا رأيٌ آخر. ولكن إذا أردنا أن ننظر على أساس التشكيك الخاصّ، فإنّنا نحكم بأنّ ذلك الموجود الذي له الأصالة في الخارج ووجوده أصيلٌ، إذا سألتمونا عن النحو الذي هو موجودٌ به في الخارج، نقول إنّه ليس على نحو الوحدة المحضة، ولا على نحو الكثرة المحضة، ولا على نحو وحدة الوجود وكثرة الموجود، بل على نحو الوحدة مع الكثرة. وعليه، فإنّ التشكيك من جملة الأحكام والفروع المترتّبة على أصالة الوجود. والآن، إن كان هناك سؤالٌ أو مطلبٌ فتفضّلوا به.

اسمحوا لي أن ألخّص الكلام، فشكراً جزيلاً على البيانات الكافية والوافية والمفيدة والمختصرة لسماحة الأستاذ. يمكن أن نلخّص الأمر بأنّ بيت القصيد والمحور الأصليّ والركن الركين في الحكمة المتعالية هو أصالة الوجود، التي تشكّل نسيج هذه الحكمة وتسري في جميع أركانها وأجزائها، وأنّ الفروع التي ظهرت لاحقاً في الحكمة الصدرائيّة هي

وليدة هذا الأصل ونتائج هذا الركن المحوريّ. ويحضرني أنّكم في درس «المظاهر» قد أشرتم إلى نكتةٍ، وكان لدى أحد السادة إشكالاتٌ كثيرةٌ، فقال والدكم الجليل المكرّم إنّنا لا نقول هذا المطلب على طبق آثار صدرا، بل نعرضه على طبق أفكار صدرا وصدر المتألهين؛ فربّ فروعٍ أدركها صدر المتألهين رحمه الله نفسه في حياته وأُتيحت له الفرصة فبيّنها، وربّ أفكارٍ ونتائج لم تُعرض بعدُ ويمكن متابعتها.

وأمّا من بين تلك الموارد التي طرحها جناب صدرا نفسه، فأحدها هو بحث تقسيم الوجود إلى وجودٍ في نفسه ووجودٍ في غيره، الذي وصل إليه العلّامة رحمه الله بصورةٍ جيّدةٍ في الفصل الثاني من «النهاية»، وطرحه بعد البحث عن أحكام الوجود. والبحث التالي، وهو أيضاً من فروع أصالة الوجود، هو بحث التشكيك، حيث لدينا أربعة آراءٍ: الوحدة المحضة التي للعرفاء، والكثرة المحضة التي للمشّائين، ووحدة الوجود وكثرة الموجود التي للمحقّق الدواني رحمه الله، والرأي الرابع وهو التشكيك في الوجود، أي وحدة الوجود في عين كثرة الوجود، والذي له أربعة أركانٍ أصليّةٍ كما تفضّلتم؛ ركنٌ هو أنّ الوحدة حقيقيّةٌ، ونحن لا ننكر الوحدة على خلاف المشّائين؛ لأنّه لو لم يكن بين الحقائق المتباينة أيّ وجه اشتراكٍ لما أُخذ منها مفهومٌ واحدٌ أبداً، والكثرة حقيقيّةٌ أيضاً؛ لأنّ هذا لا يُنكر في نهاية المطاف، إذ نرى الكثرات، على خلاف رأي العرفاء، ومن جهةٍ أخرى، فالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة؛ فلم يحقن أحدٌ هذه الكثرة في الوجود من الخارج، بل كلّ ما هو كائنٌ فمن الوجود، وهو مراتب الوجود ومنازله ومراحله. هذه كانت خلاصة مطالب سماحة الأستاذ التي حاولتُ عرضها باختصارٍ. ولي طلبٌ، إن أمكن، أن تبيّنوا لنا مطلع الجلسة القادمة: هل سنواصل هذا البحث بعد بحث التشكيك، أم سندخل في بحثٍ آخر، كي تتهيّأ أذهان المخاطبين إن شاء الله، وتكون لدينا مقدّمةٌ من الأسبوع السابق.

إذا رافقنا التوفيق الإلهيّ وصاحبنا، فإنّني أذكر هذا أوّلاً، غير أنّ المسار القائم إن شاء الله هو مواصلة بيان ما يترتّب على أصالة الوجود من أصولٍ ومبانٍ وأمورٍ، وهو ما نتقدّم فيه خطوةً خطوةً، ونحلّ المسائل كلّها على أساس هذا الأمر؛ وسعينا إن شاء الله أن نسير قدماً على وفق منهج العلّامة رحمه الله في «النهاية»، والمسائل التي يطرحها، والنماء الذي يُحدثه بحث الوجود في الحكمة.

أودّ فقط أن أوضّح هذه النقطة، وهي أنّ جناب صدر المتألّهين لم يأتِ بمجرّد اسمٍ للحكمة المتعالية، بل أتى برسمٍ لها. فإذا كان غيره — كالمرحوم الشيخ الرئيس في الإشارات، أو جناب القونويّ، أو جناب القيصريّ، وسواهم — قد تحدّثوا عن «الحكمة المتعالية»، فإنّما هو مجرّد اسمٍ؛ أمّا جناب صدر المتألّهين فقد أتى في الحقيقة برسمٍ. والمراد بالرسم أنّه أنشأ مدرسةً حقيقيّةً قرّبت ذلك الأمر المنشود وجعلته في متناول اليد. وما معنى ذلك؟ عمَّ كان يبحث أكابر الحكمة منذ زمان جناب الشيخ الرئيس وحتّى أهل المعرفة والعرفان كجناب القيصريّ والقونويّ وأمثالهم في الحقيقة؟ كانوا يسعون إلى تأسيس حكمةٍ تستطيع أن تتّصل بالمعارف العالية، والحقائق الوحيانيّة، والحقائق العرفانيّة والشهوديّة؛ فقد كانوا يرون أنّ لدينا في ساحة العرفان أو في ساحة الوحي سلسلةً من الحقائق المسلّمة، غير أنّنا لا نستطيع أن نصوغها صياغةً حكميّةً أو فلسفيّةً. وكانوا يطلبون هذا المتعالي؛ أي أن تنزل تلك الحقائق الماوراء طبيعيّة، التي لم تكن يد حكمة ذلك الزمان تصل إليها لتُقيم عليها الدليل والبرهان، بصورةٍ ما. فنحن نشاهد طائفةً من الحقائق

في المنظر العرفانيّ، في باب التوحيد، نرى الأسماء الإلهيّة فاعلةً، والأوصاف الإلهيّة حاضرةً في الساحة، والفيوضات العالية للحقّ ساريةً، فماذا نصنع بهذه الأمور ونحن نشاهدها؟ أو ما يرد من ناحية الوحي، حيث يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]، فكيف يكون هذا حقًّا؟ و﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2]. بلى، لقد أرينا إبراهيم هذا الملكوت، وهذه أمورٌ إرائيّةٌ تُشهَد، فلم يكن بالإمكان إخراج ذلك في صورة مدرسة فلسفيّة.

وتلك الأمنية التي كانت لدى جناب الشيخ الرئيس وجناب القونويّ وأمثالهما — في تأسيس حكمةٍ متعاليةٍ تستطيع أن تجمع بين العرش والفرش، وأن تُدخل المسائل العرفانيّة والمسائل الوحيانيّة في فضاء الحكمة، وتُوصلها إلى فضاء العقل، وتُقنع العقل بوجودها — لم تكن متحقّقةً، بل كانت مجرّد اسمٍ. فقد كانت تُطرح سلسلةٌ من المطالب، ولكن من دون أيّ ذوقٍ حكميّ فيها؛ كان فيها ذوقٌ عرفانيٌّ، وذوقٌ إيمانيٌّ ووحيانيٌّ، غير أنّ الذوق الحكميّ كان مفقودًا فيها. وقد أنجز جناب صدر المتألّهين هذا العمل بعظمةٍ؛ أي أنّه مدّ يده حقًّا وأنزل نجوم المعارف واستجلبها إلى الأسفل، وصاغها في صورة براهين عقليّةٍ وحكميّةٍ، فحوّلها إلى «سفر من الخلق إلى الحقّ» و«من الحقّ إلى الحقّ» وأمثال ذلك؛ وكان هذا عملًا عظيمًا جدًّا قد أنجزه. وإن شاء الله سنقدّم توضيحًا مختصرًا حول هذا الأمر؛ لأنّنا إذا تحدّثنا عن وجوه تعالي الحكمة المتعالية، فلا بدّ أن نبيّن لأيّ غرضٍ أُسّست «الحكمة المتعالية» حتّى نتمكّن من ذكر وجوه التعالي هذه في الحقيقة، وإن شاء الله تعالى في الجلسة القادمة سنذكر توضيحاتٍ مختصرةً حول «الحكمة المتعالية»، ثمّ ننتقل لنرى ما هي الوجوه الأخرى لتعالي الحكمة المتعالية.

إن شاء الله. شكرًا جزيلًا لكم سماحة الأستاذ، لقد تفضّلتم وتلطّفتم، وكما هي عادتكم دائمًا، أُوصلت المطالب وأُلقيت بأسلوبٍ رفيعٍ وواضحٍ وسلسٍ للغاية. وفي أجواء الحوزة العلميّة في قم، والحوزة العلميّة في إيران، والجامعات، فإنّ المرجع الجليل سماحة آية الله جوادي الآمليّ هو حقًّا حامي الحكمة المتعالية والحكمة الصدرائيّة. وقد يدخل بعضهم أحيانًا، في بعض الأفكار والمدارس الموجودة ضمن المدارس الفلسفيّة في بلاد إيران في العصر الحاضر، في أجواء النقد ويثيرون إشكالاتٍ، إلّا أنّ الحامي لهذه الحكمة والمباني الصدرائيّة — من قبيل بحث أصالة الوجود — هو سماحة آية الله جوادي، ونجله الكريم الذي يواصل بحمد الله المسير نفسه بإتقانٍ ووضوحٍ. وهذه النقطة التي تفضّلتم بها هي ميزة الحكمة الصدرائيّة في الجمع بين القرآن والعرفان والبرهان؛ وذلك على حدّ تعبير سماحة آية الله جوادي الآمليّ: ليس جمع تكسيرٍ، بل جمعًا سالمًا؛ وإلّا فقد تصدّى كثيرون لذلك، ولكنّهم جمعوه جمع تكسيرٍ.

وهنا نختتم الجلسة في هذه المرحلة؛ نشكر جميع الأعزّاء الذين رافقونا عبر الفضاء الافتراضيّ، كما نشكر الحضور الكرام. ونقدّم الشكر والتقدير للقائمين على العمل والمصوّرين ومسؤول مكتب سماحة الأستاذ، وبهذا البيت نختتم هذه

(١) سورة الأعراف، الآية ١٨٥. (٢) سورة الأنعام، الآية ٧٥.

الجلسة إن شاء الله، وسيكون في الوقت نفسه مقدّمةً للجلسة القادمة إن شاء الله: مطربان رفتند و صوفی در سماع، عشق را آغاز هست، انجام نیست (رحل المطربون والصوفيّ في السماع؛ للعشق بدايةٌ وليست له نهاية).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس ٧

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين.

صلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

نرفع أسمى آيات السلام والأدب إلى الأستاذ الجليل جوادي آملي، وكذلك إلى المشاهدين والمستمعين الأعزّاء.

كان البحث حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها؛ حيث جرى التطرّق في الجلسات السابقة إلى العوامل الخارجية، كما أُشير في ما يتعلّق بالعوامل الداخلية لقوّة الحكمة المتعالية وغناها إلى أمرين: أحدهما أصالة الوجود، والآخر التشكيك في الوجود. فإن كانت ثمّة نقطة في بحث التشكيك في الوجود فليتفضّل بها سماحة الأستاذ، وإلّا فلندخل في بحث سائر نقاطها إن شاء الله.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

إنّ هذا البحث، الذي يختصّ على كلّ حال بالفلسفة المحضة والفلسفة الإسلامية، يمكن طرحه من مداخل متعدّدة. وقد كان البحث في الجلسات الماضية يدور حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها، ولمّا دخلنا في المباحث الداخلية ـ أو بتعبير جناب الأستاذ صحرائي: المقوّمات الداخلية للحكمة المتعالية ـ تناولنا بحث أصالة الوجود. وقد ذُكر أنّ أصالة الوجود تستتبع أصولاً أخرى، بل إنّ مسألة التشكيك التي طُرحت عُرّفت تقريباً بوصفها إحدى توابع بحث أصالة الوجود. ومع أنّه قد لا يكون لهم مثل هذا التقرير في المتعارف، فإنّنا نستطيع عبر هذه القراءة للحكمة المتعالية ولأصالة الوجود أن نصل إلى أنّه إذا ثبتت أصالة الوجود، فأوّل سؤال يُطرح هو: على أيّ نحو يكون الوجود موجوداً في الخارج؟ وقد مضت مسائله.

وأمّا البحث المطروح في هذه الجلسة، والذي يُعدّ في الوقت نفسه أحد وجوه تعالي الحكمة المتعالية، فهو أنّ المرحوم العلّامة الطباطبائي قد فصّل وميّز تماماً، في مدخل «النهاية» وفي الفصول الابتدائية معاً، بين المسائل المتعلّقة بأحكام الوجود وتلك المتعلّقة بأحكام الماهية، واتّضح الأمر، بل صرّح بأنّ أحكام الماهية أيضاً تُحمل على الماهية بالتبع أو في ظلّ الوجود، ولذلك أبحاثه الخاصّة.

لدينا ثلاثة أمور: أمر نعبّر عنه بالمفهوم، وأمر ثانٍ نعبّر عنه بالماهية، وأمر ثالث هو الوجود. والفرق بين هذه

الثلاثة فرق جليّ تماماً، فالمفهوم هو ما يكون في الذهن فحسب، والذهنية ذاتية له، ولا يُوجد في الخارج. وفي مقابله الوجود، فالوجود هو تلك الحقيقة التي تكون العينية والخارجية عين ذاتها ولا تدخل في الذهن. وأمّا الماهية فهي أمر متوسّط بين المفهوم والوجود، إذ تُوجد في الخارج كما تُوجد في الذهن؛ غير أنّ نحو وجود الماهية في الخارج محلّ بحث ونقاش واسع قد طُرح بعضه.

وفي الخارج تكون أحكام الماهية بحيث تُحمل على الماهية بتبع تلك الماهية نفسها، ويمكننا أن نجد أحكام الماهية في الخارج. فمثلاً لو عرفنا الإمكان حكماً من أحكام الماهية وقلنا إنّ الإمكان لازم للماهية، فهذا الحكم هو للماهية وليس للوجود، ولا يرتبط في الحقيقة بالوجود.

والكلام هنا هو أنّه لكي نفصل البحث تماماً ـ إذ إنّ هذا التمييز والتفريق بين الماهية والوجود يعين على كثير من المسائل، سواء في فهمها أم في وقاية الإنسان من الوقوع في الإشكالات والمغالطات والأخطاء ـ فلنتناول في هذه الجلسة بصورة أوسع مسألة كيفية أحكام الوجود وكيفية أحكام الماهية.

إنّ أحكام الماهية تُنتزع في الحقيقة من نفس الماهية؛ أي إنّنا نلحظ نفس الماهية وذاتها بقطع النظر عن كونها موجودة أو معدومة، أو كلّية أو جزئية، أو ذات وحدة أو كثرة، ولا شأن لنا بهذه الأمور. وحين ندرس الماهية من حيث هي هي، فإنّ هذه الطائفة من الأحكام تُنتزع منها؛ نحو أنّ الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلّية ولا جزئية، وسائر الأحكام الثبوتية أو السلبية.

أمّا بحث الوجود والأحكام الثابتة للوجود، فلأنّنا لا نملك في نظام الوجود شيئاً غير المفهوم والماهية؛ فلدينا غير المفهوم والماهية الوجود، وليس في نظام الوجود أصلاً سوى هذه الأمور الثلاثة. فإمّا أن يكون الشيء في نظام الوجود ـ كما ذُكر ـ مفهوماً وهو في الذهن فقط، أو وجوداً وهو في الخارج فقط، أو ماهية وهي التي يمكن أن تُوجد في الذهن وفي الخارج معاً.

وينبغي لنا أن نُتقن أحكام الوجود تماماً؛ لأنّ هذه المباحث تعيننا كثيراً حتّى في مباحثنا المعرفية التي سنشير إليها لاحقاً. وإنّ الأحكام التي ننتزعها من الوجود بما هو وجود بالغة الأهمية.

أي ننتزعها من حقيقة الوجود.

أحسنت، ننتزعها من حقيقة الوجود؛ بقطع النظر عن الماهية والمفهوم ننتزعها من الوجود تماماً. وإذا انتزعنا حكماً من حقيقة الوجود، أو بعبارة أخرى من الوجود من حيث هو وجود، كان هذا الحكم للوجود نفسه، وكان ملازماً للوجود دائماً، وموجوداً بعين الوجود أيضاً.

وبما أنّ الوجود بسيط، فإنّ هذه الأحكام موجودة في الحقيقة بعين الوجود، ولا يمكننا أبدًا أن نقول إنّها بهذه الحيثية أو بتلك الحيثية، وما أشبه ذلك.

وهنا يُطرح بحث المساوقة. وإنّ مسألة المساوقة من أهمّ المباحث التي ينبغي الاشتغال عليها كثيرًا، وترسيخها في ثقافتنا الفلسفية، بيد أنّها لا تحظى للأسف بالمكانة والأهمية اللازمة. وأودّ في البداية أن نبسط القول في

هذا المصطلح الفلسفي القيّم، لنتبيّن على نحوٍ أفضل المراد من المساوقة في المسائل التي سنبيّنها إن شاء الله على أساس المساوقة.

لدينا تساوٍ ولدينا تساوق، والفرق بين التساوي والتساوق فرقٌ عميق. ففي التساوي لدينا لفظان، ومفهومان، وحيثيتا صدق، ومصداقٌ واحد. وأنتم مستحضرون لهذا، ولكن يحسن أن نكرّره مرّةً أخرى للتذكير. في التساوي لدينا لفظان، ومفهومان، وحيثيتا صدق، ومصداقٌ واحد. فمثلًا عندما نقول: «زيد عالم وعادل»، فإنّنا نعدّ «عالم» و«عادل» متساويين من حيث إنّهما لفظان؛ لفظ «عالم» مكوّن من العين والألف واللام والميم، ولفظ «عادل» مكوّن من العين والألف والدال واللام، فهما لفظان. وهما مفهومان أيضًا؛ إذ ننتزع من «العالم» العلم والمعرفة، وننتزع من «العادل» العدالة. ولهما حيثيتا صدق؛ فعندما يُحملان على زيد، يكون زيد عالمًا من حيثية، وعادلًا من حيثية أخرى، لا أنّه عادلٌ من نفس الحيثية التي هو عالمٌ بها؛ ولذا يمكن أن يكون زيد عالمًا ولا يكون عادلًا، أو يكون مثلًا عادلًا ولا يكون عالمًا، فليس الأمر بحيث متى تحقّق أحدهما تحقّق الآخر. أمّا المصداق فهو واحد، وهو زيد: «زيد عالم وعادل». فهذا هو التساوي؛ أي أن يكونا لفظين، ومفهومين، ولهما حيثيتا صدق، ومصداقٌ واحد.

أمّا في التساوق، فلدينا لفظان ومفهومان، ولكن بلحاظ حيثية الصدق، من جهة صدقهما على الموضوع، لهما حيثيةٌ واحدة، والمصداق واحدٌ أيضًا. فتأمّلوا مرّةً أخرى؛ لأنّنا سنستعمل هذا المصطلح كثيرًا، وإذا فُهم هذا المصطلح على وجهه الصحيح، وفُهمت الموارد المساوقة للوجود، انفتح الطريق لفهم كثيرٍ من مسائلنا الفلسفية. إذن، في التساوق لدينا لفظان، ومفهومان، وحيثيةُ صدقٍ واحدة، ومصداقٌ واحد. ومثال ذلك الوجود والوحدة؛ فالشيء الموجود في الخارج هو موجود، أي ذو وجود، وهو في الوقت نفسه ذو وحدة، أي واحد. فهذان لفظان؛ لفظ الوجود ولفظ الوحدة، وهما مفهومان متغايران أيضًا، ولكنّهما صادقان على الموضوع من حيثية واحدة؛ بمعنى أنّ ذلك الموجود الخارجي ليس موجودًا من حيثية وواحدًا من حيثية أخرى، بل هو بنفس الحيثية التي هو موجودٌ بها واحدٌ أيضًا. والمصداق معلومٌ أنّه واحد.

وماذا ينتج هنا؟ يُستفاد من ذلك بحثٌ مهمٌّ جدًّا، يغدو لاحقًا ذا قيمة عالية؛ إذ إنّ بعض الأمور مهمّة ولكنّها قد لا تبلغ تلك القيمة الكبيرة، أمّا هذا فيكتسب قيمةً رفيعة. ومعناه أنّه في الحقيقة حيثما كان الوجود كانت الوحدة أيضًا، وحيثما كانت الوحدة كان الوجود أيضًا؛ بخلاف «العالم» و«العادل»، إذ يمكن هناك أن يكون عالمًا ولا يكون عادلًا وبالعكس. أمّا هنا في التساوق، فحيثما وُجد أحدُهما وُجد الآخر، وحيثما وُجد الثاني وُجد الأوّل.

فإذا قلنا إنّ مسألة الوجود وأحكام الوجود منفصلةٌ تمامًا عن بحث الماهية، ومن المفهوم فهي منفصلةٌ تمامًا بطبيعة الحال؛ لأنّ المفهوم ليس في الخارج أصلًا، فالوجود منفصلٌ عن الماهية، وأحكام الوجود منفصلةٌ تمامًا عن أحكام الماهية. فإذا أثبتنا سلسلةً من الأحكام للوجود من حيث هو وجود، فإنّ جميع أحكام الوجود مساوقةٌ للوجود؛ إذ ليس لدينا شيءٌ آخر، والوجود بسيطٌ أيضًا؛ فالوجود ليس ماهيةً حتّى يكون له جنسٌ وفصل أو عرض، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الوجود بسيط، وإذا كان الوجود بسيطًا لم تعد له حيثياتٌ مختلفة. وبناءً على ذلك، فإنّ كلّ حكمٍ نثبته للوجود بما أنّه وجود، وننتزعه منه ونحمله عليه، يتشكّل برمّته على أساس التساوق.

والآن لاحظوا كم يصبح البحث هنا سائغًا وممتعًا، حقًّا يصبح سائغًا! كيف؟ لأنّ لدينا سلسلةً من الأحكام نعدّها من أحكام الوجود، ولكنّنا لا نصرّح بالحكم بالمساوقة معها، ولا نبرزه. فمثلًا نقول: «الموجود إمّا خارجي أو ذهني»، أليس كذلك؟ غافلين عن أنّ لدينا حكمًا أسمى يختصّ بالموجود لا بلحاظ أقسام الوجود حتّى ينقسم إلى خارجي وذهني؛ ولذا نقول: «الوجود مساوق للخارجية»، أليس كذلك؟

إنّ هذه المباحث التي نذكرها بعنوان القضايا مردّدة المحمول توقعنا في الغفلة. أو مثلاً نقول: «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»؛ فمعنى «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة» أنّ هناك طائفة من الموجودات محكومة بحكم الفعليّة، وطائفة أخرى محكومة بحكم القوّة؛ في حين أنّنا غافلون عن أنّ الموجود المقسم عندنا مساوق للفعليّة، مساوق للفعليّة! أبرزوا هذا أوّلاً: «الموجود مساوق للفعليّة»، «الموجود مساوق للخارجيّة»، أحسنتم. وهناك أمثلة أخرى أيضًا؛ إذ إنّ هذه الأمور تحول نوعًا ما دون التوجّه الذهنيّ. ولماذا؟ لأنّنا نقول مثلاً: نعم، «الموجود إمّا علّة أو معلول»، فهذا له وجهه؛ إذ هو من الأقسام التقسيميّة في الفلسفة. ولكن عندما نقول: «الموجود إمّا واحد أو كثير»، فما معنى «إمّا واحد أو كثير»؟ معناه أنّنا نقول: إنّ هناك طائفة من الموجودات واحدة، وطائفة أخرى كثيرة؛ بيد أنّنا غافلون عن أنّ الموجود مساوق للوحدة؛ فكلّ موجود، «الموجود مساوق للوحدة».

ولدينا الكثير من هذا القبيل أيضًا.

ويمكننا أيضًا أن نعدّ الوجوب والإمكان من هذا...

نعم، أحسنت، حتّى الوجوب والإمكان؛ فالوجود مساوق للوجوب. انظروا: «الوجود مساوق للوجوب». صحيح أنّنا نقول: «الموجود إمّا واجب أو ممكن»، ولكنّ هذا يعود إلى مراتب هذين الاثنين، أمّا أصل الموجود فمساوق للوجوب.

لذلك عندما نتقدّم الآن، ولا سيّما عند المرحوم صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية، فقد أتى ببحث العلم وجعله مساوقًا للوجود؛ فقال: «العلم مساوق للوجود»، «مساوق للعلم». وما معنى ذلك؟ معناه أنّه وإن صحّ لكم تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، ولكن ليس الأمر بحيث يكون للموجود الواجب علم، ولا يكون للموجود الإمكانيّ علم؛ هذا هو المقصود.

في الواقع، نأخذ جميع صفات الذات مساوقةً لنفس الوجود.

نأخذها لنفس الوجود، نعم؛ فذات الوجود ـ أي الذات بمعنى الهويّة ـ نأخذها مساوقة للوجود، بل جميع أحكام الوجود.

أي إنّ جميع الصفات الذاتيّة التي يطرحونها لذات الواجب، من العلم والقدرة، هي في الواقع كلّها مساوقة لنفس الوجود...

هي أصل الوجود.

تصير أصل الوجود.

نعم، والآن نتقدّم، ولنرَ كيف ينبغي أن نبيّن هذا بتأمّل أكبر.

في النهاية للمرحوم العلّامة، في مبحث المدخل والفصول الأولى، يتحدّث مرّتين عن المساوقة: مرّة في باب مساوقة الوجود للتشخّص، ومرّة في باب مساوقة الوجود للشيئيّة. وهو يذكر لفظ المساوقة أيضًا، ولكنّ هذه الموارد إنّما هي من قبيل دفع الدخل؛ كلا، بل من الحريّ بنا في النهاية وفي الحكمة أن نبيّن أوّلاً مسألة أحكام الوجود المساوقة للوجود بيانًا واضحًا وجليًّا.

اسمحوا لي أن أقف عند هذين الموردين اللذين يذكرهما المرحوم العلّامة. ففي موضع يتعلّق بمساوقة الوجود للتشخّص، يقول...

يطرح أصالة الوجود.

نعم، يقول إنّ الوجود مساوق للتشخّص. لاحظوا هذا أوّلاً. نعم، الوجود مساوق للتشخّص: «ومن هنا يظهر أنّ الوجود يساوق الشخصيّة»، في الصفحة الفلانيّة. فما معنى هذا أيّها السادة؟ هل ذهب العلّامة رضوان الله تعالى عليه إلى المساوقة بناءً على هذا التحليل والتقرير الذي بُيّن أم لا؟ إنّه لمّا فصل بين بحث الوجود والماهيّة، كان من جملة المسائل التي يمكن أن نثير قلقًا أنّنا كنّا إلى الآن نعرف عوارض الوجود بواسطة هذه الماهيّات نفسها؛ فكنّا نقول: بأيّ دليل يتميّز وجود زيد عن وجود عمرو؟ فكانوا يقولون: إنّ وجود عمرو يتميّز عن هذا بكمّه، وكيفه، ووضعه، وأينه، ومتاه، وأمثال ذلك.

أي العوارض الشخصيّة.

العوارض الشخصيّة. وعندما جاءت الحكمة المتعالية وطرحت بحث أصالة الوجود، وقد نُحّيت الماهيّة جانبًا، لم يعد للكمّ والكيف أن يكونا هما المشخّصين؛ بل لا وجود لهما أصلاً حتّى يكونا مشخّصين، أليس كذلك؟ وهنا يثار هذا القلق. ومن هنا يأتي المرحوم الحكيم صدر المتألّهين، وتبعًا له الحكماء المتأخّرون والمرحوم العلّامة، فيقولون: إذن، إذا أردنا أن نجد الوجود متشخّصًا، فكيف نجده؟ فقد ذهب الكمّ والكيف، وذهب الوضع والأين والمتى وأمثالها، وليس شيء منها من عوارض التشخّص؛ فبأيّ شيء نشخّص الوجود؟ فيقولون: إنّ الوجود متشخّص بنفس ذاته. وما معنى هذا؟ هنا قال: «الوجود يساوق الشخصيّة».

ولكن كان من الحريّ بالمرحوم العلّامة، قبل الدخول في أمثال هذه المسائل وهذه الفروع، أن يتناول الأصل، وهو أنّ أحكام الوجود المنتزعة من متن الوجود والتي لا صلة لها بالماهيّة، وبساطة الوجود محرزة أيضًا، تكون إذن موجودة بأصل الوجود ومساوقة للوجود؛ فحيثما كان الوجود كانت، وحيثما كانت كان الوجود. وهذا ما ينبغي لنا أن نشرحه شرحًا وافيًا.

وإذا لم نشرح المساوقة شرحًا جيّدًا، فإنّ أحكام الوجود ـ ولا سيّما من جهة القضايا مردّدة المحمول ـ ستوقعنا في تحدٍّ. ألسنا نقول: «الموجود إمّا خارجيّ أو ذهنيّ»؟ أفلا يوقعنا هذا نفسه في تحدٍّ، وهو أنّ بعض الموجودات إذن ليست بخارجيّة؟ أو حينما نقول: «الموجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»، فإذن بعض الموجودات بالقوّة وليست بالفعل؟

أو حينما قلنا: «الموجود إمّا واحد أو كثير»، فهل تكون بعض الموجودات كثيرةً وليست بواحدة؟ إنّ هذا يوقعنا في الإشكال. فعلينا أن نفصل تماماً تلك الأحكام التي تُنتزع لنا بعين الوجود، ونستخلص سلسلةً من

المساوقات: «الوجود مساوق للتشخّص»، «الوجود مساوق للشيئيّة»، «الوجود مساوق للوجوب»، «الوجود مساوق للخارجيّة»، «الوجود مساوق للفعليّة»، «الوجود مساوق للوحدة». انظروا كيف يصبح الأمر! وإذا استطعنا أن نسير وفق رأي المرحوم صدر المتألّهين، فإنّنا نقول: «الوجود مساوق للعلم»، مساوق للعلم؛ لا «الموجود إمّا عالم أو غير عالم». والفرق بينهما شاسع، وذلك لأنّنا أدركنا معنى المساوقة على هذا النحو، وهو أنّ هذه الأمور موجودة في الحقيقة بعين الوجود.

وأستأذنكم في أن أضيف أمراً استناداً إلى الآيات الإلهيّة، وإن لم تصل الحكمة بعدُ إلى عدّ تسبيح الموجودات عين الوجود، أي مساوقاً له: «الوجود مساوق للمسبّحيّة»؛ لأنّه تعالى يقول: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1]. ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ﴾[2]، فإذا لم يكن من شيء إلّا وهو يسبّح، فهذا ما يخبر به الوحي، أليس كذلك؟ حسناً جدّاً.

لقد انتهينا حتّى الآن، بناءً على الاستدلال الذي سار عليه المرحوم صدر المتألّهين، إلى إرجاع العلم إلى الوجود، أليس كذلك؟ فقد قال إنّ العلم عين الوجود؛ بينما كان الآخرون يعدّون العلم كيفاً نفسانيّاً، وبعضهم يعدّه جوهراً، وبعضهم شيئاً آخر، أمّا هو فيرى العلم عين الوجود. ويمكن أن يقولوا: «العلم مساوق للوجود»، فماذا يعني ذلك؟ يعني أنّه أينما كان العلم كان الوجود، وأينما كان الوجود كان العلم. والآية الكريمة تقول: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[3]، أي إنّ فلسفتكم لم تستطع حتّى الآن أن تتفقّه وتسوق تسبيح الموجودات مساقاً عقليّاً واستدلاليّاً وبرهانيّاً. ولا أدري هل ورد في الآثار — أمّا عند أهل المعرفة فهذا أمر ممكن — ولكن هل جاء أهل الحكمة، ولا سيّما جناب صدر المتألّهين، كما قرّر أنّ الوجود مساوق للعلم، فقرّر أنّ الوجود مساوق للتسبيح؟

أستاذ، أعتذر منكم، ينبغي لنا هنا أن نبيّن أوّلاً هل يشير هذا التسبيح إلى حيثيّة التنزيه أم إلى حيثيّة التشبيه؟ لأنّنا لسنا تنزيهيّين على الإطلاق، ولا تشبيهيّين على الإطلاق، بل أمرٌ بين أمرين. وما لم يتّضح هنا أصل التسبيح، هل يرجع إلى التنزيه أم إلى التشبيه، فلا يمكننا — أعتذر — لا يمكننا القول إنّ التسبيح مساوق للوجود؛ لأنّه إن رجع إلى التنزيه، عادت تلك الحيثيّات العدميّة...

ما الضرورة لأن نرجعه إلى التنزيه؟ لماذا ترجعونه إليه؟ وهل حين نقول بالتسبيح في الآية القرآنيّة ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[4] نحمله على التنزيه؟ إنّنا لا نحمله على التنزيه، بل نقول بالتسبيح نفسه الذي يذكره القرآن. فتسبيح القرآن لا هو تنزيهيّ ولا هو تشبيهيّ، ولا علاقة له بذلك أصلاً، ولا شأن له بالأسماء والأوصاف. فموجودات العالم كلّها مسبّحة للحقّ، تسبّحه وتقول: «سبحان الله». وليس مرادها من «سبحان الله» ذلك المسلك التنزيهيّ بالمعنى الذهنيّ الذي أشرتم إليه، ولا المسلك التشبيهيّ. إنّما التسبيح الذي تنطق به الملائكة، والشجر والحجر، والأرض والسماء، واللوح والعرش والكرسيّ والقلم، هو التسبيح الذي نعتقد به.

لنفصّل القول في التسبيح قليلاً.

انظروا، هذا مثل العلم، فالمرحوم صدر المتألّهين نفسه يقول إنّ العلم وجود، غير أنّ الوجود لمّا كان ذا مراتب

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٤. (٢) سورة الإسراء، الآية ٤٤. (٣) سورة الإسراء، الآية ٤٤. (٤) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

فإنّه في مرتبته الدنيا يصير كيفاً نفسانيّاً. وهذا سيتّضح لاحقاً، لا بأس. فهذا الوجود نفسه إذا اشتدّ صار واجبيّاً، والعلم في الحقيقة إذا ضعف صار كيفاً نفسانيّاً، وإذا قوي صار جوهراً، وإذا بلغ أشدّ القوّة صار وجوداً واجبيّاً، كالوجود في حقيقته تماماً. وهنا أيضاً الأمر كذلك، ولذلك يمكننا معالجة هذه الأمور وحلّها لاحقاً.

غير أنّني لم أقصد مراتب التسبيح، بل قصدتُ نفس التسبيح، أي ما معنى التسبيح نفسه؟

التسبيح يعني تنزيه الله تعالى عن كلّ عيب ونقص.

هذا هو بعينه! فحين نقول منزّه عن كلّ عيب ونقص، فمعناه أنّنا نرجع إلى التنزيه.

لا، لا، أولسنا الآن نقول أنا وأنت: «سبحان الله والحمد لله»؟ فما معناه؟ معناه أنّ الله منزّه عن كلّ عيب ونقص، لا أن ننزّهه بمعنى أن نسلب عنه الكمالات.

كما أنّ التشبيه أيضاً...

أحسنت، إنّنا نسلب النقص، نعم، صحيح، وسلب النقص لا يحتاج بعدُ إلى تنزيه وتشبيه. فقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٥] يعني في الحقيقة أنّ جميع الموجودات ترى الله منزّهاً عن النقص والعيب، ﴿وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[٦]. فكيف بالوصول إلى هذا المعنى، وهو أن نقول: «الموجود مساوق للمسبّحيّة»؟ ينبغي أن نصل إلى هذا.

فما تصبح هذه الأمور تحديداً؟ تصبح مساوقةً. وحين تصير مساوقةً، انظروا الآن أيّ عونٍ تقدّمه لنا المعارف!

وقد ذكرنا أنّ المرحوم العلّامة رضوان الله عليه يتحدّث عن المساوقة في موضعين من هذا البحث في مدخل النهاية وفصولها الأولى: موضعٌ لمقابلة المشّائين، لأنّ المشّائين قالوا إنّ عوارض التشخّص عبارة عن هذه الأعراض، أعني الكمّ والكيف والوضع والأين وأمثال ذلك، ولكن لمّا تراجعت الماهيّة بناءً على أصالة الوجود، لم تبقَ لهذه الأعراض أيّة قيمة في التشخّص، بل نرى التشخّص بنفس الوجود. هذا موضعٌ قال فيه: «ومن هنا يظهر أنّ الوجود يساوق الشخصيّة».

وموضعٌ آخر في مقابل المتكلّمين، فهنا كان في مقابل المشّائين وأمثالهم، وفي موضع آخر خاض معركةً مع المتكلّمين بعنوان «وثامناً أنّ الشيئيّة مساوق للوجود، فما لا وجود له لا شيئيّة له، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء».

لأنّ المتكلّم ماذا قال؟ قال إنّ بين الوجود والعدم أمرًا آخر يُسمّى شيئًا، أي إنّ هناك ثبوتًا، فجاء العلّامة رحمه الله وقال إنّ الوجود مساوقٌ للشيئيّة، وبناءً على ذلك، فحيثما تحقّق الوجود لم يبقَ لنا شيءٌ آخر وراء الوجود بعنوان الشيء أو الثابت. فإذن، طُرحت مسألة المساوقة في موضعين: أحدهما في مقابل المشّائين في بحث عوارض التشخّص، والآخر في مقابل المتكلّمين الذين عدّوا الشيئيّة غير الوجود، وقالوا إنّ الشيئيّة أو الثبوت أمرٌ بين الوجود والعدم، بين الموجود والمعدوم، وهذه هي المسألة في الحقيقة.

ونحن نسير في بحثنا على أساس الحكمة المتعالية، فقد أسّست الحكمة المتعالية لنا أصلًا يُسمّى «أصالة الوجود»،

(٥) سورة الإسراء، الآية ٤٤. (٦) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

ونحن نقول إنّ أصالة الوجود هذه تستتبع معها هذه المساوقة. وكما عرضنا في الجلسة السابقة – إن كنتم تذكرون – فإنّنا نسعى في الحقيقة إلى بيان أنّ الحكمة المتعالية كلّها أصلٌ واحد، وأنّ جميع هذه المسائل تتشكّل تبعًا لذلك الأصل.

ألسنا نقول إنّنا نحّينا الماهيّة جانبًا، ونحّينا أحكام الماهيّة جانبًا أيضًا، وأمّا المفهوم فهو في الذهن فحسب ولا شأن لنا به، فلم يبقَ إلّا الوجود وأحكام الوجود؟ وهل أحكام الوجود مثل أحكام الماهيّة، لنقول مثلًا إنّ لدينا ماهيّةً جوهريّةً تنقسم إلى خمسة أنواع: الجوهر الذي هو العقل والنفس والمادّة والصورة والجسم، أو إنّ هناك أعراضًا وعوارض مثل الكمّ والكيف وغيرهما من المقولات العشر، ولكلّ واحدٍ منها أنواعٌ مختلفة، ففي الكيف مثلًا لدينا الكيف المحسوس والكيف النفسانيّ والكيف الاستعداديّ وإلى ما شاء الله؟ كلا، ليس في الوجود شيءٌ من هذا القبيل. ولماذا؟ لأنّ تلك حيثيّاتٌ مختلفة، أمّا الوجود فليس إلّا حيثيّةً واحدةً بنفس الوجود. فانظروا كم هو عظيمٌ هذا الفرق! ولذلك، فإنّ جميع الأحكام التي ترجع إلى الوجود – أوّلًا: لكونها ترجع إلى عين الوجود، وثانيًا: لكون الوجود بسيطًا لا جزء له أصلًا، فلا جزء خارجيّ له، ولا جزء مقداريّ، ولا جزء عقليّ، ولا جزء ذهنيّ، ولا جزء اعتباريّ، بل هو بسيطٌ تمام البساطة – وبناءً على ذلك، فإنّ كلّ هذه الأحكام الثابتة للوجود، مثل الوحدة والشيئيّة والتشخّص والفعليّة والخارجيّة وغيرها، إنّما هي لذات الوجود نفسه.

ولنضف هنا بحثًا آخر قبل أن تقوموا بالجمع والتلخيص، وهو أنّه كما طُرح في خلال الأبحاث، فإنّ لدينا سلسلةً من الأحكام التي تعود إلى ذات الوجود ونفسه، وقد أوردها العلّامة رحمه الله في الفصول الأولى من «نهاية الحكمة»، وقد تقرّر الآن أن نتابع تلك الأحكام الراجعة إلى نفس الوجود من بوابة المساوقة. ولكنّ هناك سلسلةً أخرى من الأحكام لا تعود إلى ذات الوجود، بل تعود إلى مراتب الوجود. فعلى سبيل المثال، العلّيّة؛ فإنّ العلّيّة ليست من أحكام ذات الوجود، بمعنى أن يكون كلّ موجودٍ علّةً تامّةً ولا يكون معلولًا أبدًا، بل هذا مختصّ بالواجب؛ فواجب الوجود وحده هو الذي يكون علّةً وليس بمعلول، أمّا جميع ممكنات الوجود فهي عللٌ ومعلولاتٌ معًا. وبناءً على ذلك، فالعلّيّة بهذا المعنى لا تكون مساوقةً للوجود، ولم تنبثق من متن الوجود.

وهذه الأحكام التي نستخرجها من مراتب الوجود ربّما تختلف باعتبارٍ مع ذلك الحكم الذي استخرجناه من أصل الوجود، ولكنّها لا تختلف معه باعتبارٍ آخر. انظروا، نحن نقول إنّ الوجود مساوقٌ للوجوب؛ فحيثما كان الوجود لا بدّ أن يكون الوجوب، سواء أكان وجوبًا ذاتيًّا أم وجوبًا غيريًّا. ثمّ نأتي ونقول: «الموجود إما واجب أو ممكن»؛ فكيف يمكننا أن نعدّ الوجود مساوقًا للوجوب، ثمّ نحكم في الوقت نفسه بالإمكان على وجودٍ ما؟ إنّ هذا يستلزم انقلاب الذات، ويستلزم أن يكون الشيء واجبًا وغير واجبٍ في آنٍ واحد، وهذا تناقض! فنقول: نعم، لدينا حكمٌ نأخذه من أصل الوجود وهو الوجوب، وحكمٌ آخر نأخذه من المرتبة، مثل الوحدة والكثرة، ومثل الخارجيّة والفعليّة، ومثل القوّة والفعل. فانظروا، هذا الوجود مساوقٌ للخارجيّة، حتّى لو كان في الذهن فله خارجيّة؛ أو لو كان في حدّ الاستعداد فله في حدّ الاستعداد فعليّة، وهكذا.

ونحن الآن، لأنّ هذه القضايا مردّدة المحمول قد صارت في الحقيقة حجابًا يحول دون إدراكنا الصحيح لتلك

القضايا الراجعة إلى أصل الوجود، ودون توجّه أذهاننا إليها على النحو الصحيح. وقد ذكرنا أنّ العلّامة رحمه الله يتحدّث في «نهاية الحكمة» أيضًا عن المساوقة في موضعين، وذلك إنّما يجري على سبيل المدافعة لا على سبيل الأمر الإثباتيّ. كيف ذلك؟ يقول: «الوجود مساوق للتشخص»، أي يا أيّها المشّائيّ الذي كنت تظنّ سابقًا أنّ علل التشخّص هي هذه العوارض، كلا، هذا خطأ؛ لأنّ الماهيّة صارت أمرًا اعتباريًّا، فلا يمكن لهذه العوارض أن تكون عللًا للتشخّص؛ فهنا يواجه ويدفع. أو في الموضع الذي يقول فيه: «الوجود يساوق الشيئية»، فإنّه يريد أن يدخل في محاجّةٍ مع المتكلّمين، فيقول: لا تظنّوا أنّ لدينا في الحقيقة شيئًا اسمه الوجود، وشيئًا اسمه العدم، وشيئًا آخر اسمه الشيء أو الثابت أو الحال أو ما شابه ذلك، بل الشيئيّة هي عين الوجود، والوجود هو عين الشيئيّة، ولم يعد هناك حدٌّ فاصلٌ بين الوجود والعدم.

هذا ما يتعلّق بهذا.

فبناءً على ذلك، نجمع أطراف حديثنا لنقول إنّ أصالة الوجود تستتبع في نفسها جريان المساوقة، لا في موردٍ أو موردين وعلى نحوٍ دفاعيٍّ فحسب، بل تمضي بمسار المساوقة قدماً، ومتى ما مضى مسار المساوقة، نبلغ ما بلغه المرحوم صدر المتألّهين فنقول: «الوجود مساوقٌ للعلم»، ونمضي إن شاء الله إلى أبعد من ذلك فنقول: «الوجود مساوقٌ للمسبّحيّة»، وكلّ ما وجدناه في الوحي، من منبع الوحي، بشأن الوجود من أنّه متّصفٌ بهذه الصفات، نُسنده إلى الوجود أيضاً على أساس المساوقة.

الحمد لله ربّ العالمين. والآن، إن كان لديكم كلامٌ، أو تلخيصٌ للمطلب، أو سؤالٌ...

شكراً جزيلاً. كنّا نودّ أن نلخّص المطلب، وقد تفضّلتم سماحتكم بالتلخيص وبيّنتم أنّ أصالة الوجود تستتبع في نفسها جريان المساوقة؛ غير أنّكم لم تعدّوا جميع أحكام الوجود مساوقةً للوجود، بل الأحكام التي تنبثق من ذات الوجود...

نعم، لا من المراتب.

فما كان من المراتب قد يكون بعضه مساوقاً للوجود، وقد لا يكون بعضه مساوقاً له. أحسنتم، هذا هو الصواب، نعم.

ولكنّ المقصود الأساس هو أنّ علينا أن نرجع، ولا سيّما إلى المصادر العرفانية والوحيانية، لنتتبّع ما الذي تعدّه مساوقاً للوجود. فالمرحوم صدر المتألّهين له هذا القول مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٧]، وبناءً على ذلك يقول إنّ الشيء إذا لم يكن عالماً لا يمكنه أن يسبّح؛ ولكن كيف يكون العلم مساوقاً للوجود؟ فهذا يحتاج في الحقيقة إلى استدلالٍ وبرهان. وسائر الموارد أيضاً ينبغي لنا أن نبحثها ونقيم عليها البرهان على أساس الحكمة المتعالية؛ إذ إنّ من وجوه تعالي الحكمة المتعالية هذه المسألة نفسها.

في الواقع، يا أستاذ، نحن نأخذ العلم، أي العلم بما هو علم، مساوقاً للوجود.

أحسنت، نعم، العلم بما هو علم. فحيثما وُجد الوجود وُجد العلم، وحيثما وُجد العلم وُجد الوجود، نعم. وحيثما

(٧) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

وُجدت القدرة وُجد الوجود، وحيثما وُجد الوجود وُجدت القدرة؛ أي حقيقة القدرة وحقيقة العلم. أمّا مراتب العلم فليست كذلك؛ فقد تكون مساوقةً للوجود، وقد لا تكون مساوقةً له.

نعم، نعم، قد لا تكون. انظروا، جناب صدر المتألّهين يرى هذا الرأي؛ والآن أُعبّر عن هذا الكلام ببيانٍ آخر لعلّه يتّضح أكثر: إنّهم يقولون إنّ العلم مساوقٌ للوجود، ولكنّ الوجود إذا اشتدّ صار علماً واجبياً، وإذا ضعف وتنازل، فإنّ هذا العلم الموجود، أي هذا الوجود، يتلبّس بماهية الكيف النفساني؛ لأنّه قد ضعف. ومتى ضعف كان كالظهور الظلّي؛ فما ماهية هذا الظهور الظلّي؟ إذ هو ظهورٌ ظلّيٌّ للوجود، وهو وجودٌ ذهنيٌّ، وهذا الوجود ليس خالياً من الماهية، بل له ماهيةٌ، والماهية التي تصاحب الظهور الظلّي هي عبارةٌ عن الكيف النفساني. نعم.

طبعاً، إذا أمكننا أن نُدخل الماهية في الخارج أيضاً...

حينئذٍ سيغدو الأمر أشدّ تعقيداً بكثير.

لو كان ثمّة هراوةٌ أو شيءٌ حتّى... وأعرض لكم أنّ قدرة تلك المنطقة لعلّها تكون عادةً بحيث... الحمد لله.

إن كانت لديكم كلمةٌ ختاميةٌ فتفضّلوا بها، وإلّا فنودّعكم...

لا، أوّلاً نحن في شهر شعبان العزيز، و«هذا شهر نبيّك سيّد رسلك شعبان الذي حففته منك بالرحمة والرضوان»؛ وقد تجاوزنا النصف من شعبان، وتجاوزنا أيضاً ذكرى الميلاد السعيد لحضرة بقيّة الله الأعظم، وها نحن نقترب شيئاً فشيئاً من أعتاب شهر رمضان المبارك. والآن لا ندري كيف ستكون الأوضاع الحوزوية والدروس والمباحثات ومثل هذه الجلسات في الأسابيع القادمة؛ غير أنّ هذه المباحث على كلّ حالٍ هي مباحث أصيلةٌ، ونرجو من الإخوة الذين يتابعون هذه الدروس — ولله الحمد — بجدّ في أقصى نقاط البلاد أو حتّى خارجها أن يواصلوا متابعتها حقّاً؛ فإنّ المباحث الفلسفية يمكن أن تكون سائغةً وهنيئةً جدّاً، ومصدراً لكثيرٍ من البركات الفكرية والثقافية.

إنّ بعض الناس، لأنّهم لم يتمكّنوا حقّاً من إدراك النسبة بين الفلسفة والعلم والثقافة والحضارة إدراكاً جيداً، يرون هذه المباحث سلسلةً من الأمور البعيدة عن المتناول فينأون عنها؛ أمّا المهتمّون بالفلسفة فسيتابعون إن شاء الله أمثال هذه الأبحاث. كما نشكر مؤسّسة الإمام علي عليه السلام التي تؤدّي بإخلاصٍ وصدقٍ خدمةً علميةً قيّمةً في ظروفٍ خاصّةٍ جدّاً ووضعٍ يتّسم بغاية الإخلاص، ونتمنّى أن يتمكّن هؤلاء الإخوة إن شاء الله من بلوغ الأهداف السامية التي يطمحون إليها، وأن تشملهم العناية الإلهية أيضاً، بإذن الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نقدّم الشكر والتقدير لسماحة الأستاذ على تخصيص وقته للمؤسّسة وإقامة هذه الندوة العلمية المباركة. كما نشكر جميع الإخوة والأعزّاء الذين تابعوا هذه الجلسة عبر الفضاء الافتراضي. نستودعكم الله جميعاً ببركة الصلاة على محمّدٍ وآل محمّد.

اللهمّ صلّ على محمّدٍ وآل محمّد. الحمد لله.

الدرس ٨

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين.

صلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

«به نام آنكه هستى نام از او يافت» (باسمِ مَنِ اكتسبَ الوجودُ منه اسمَه). أرفع أسمى آيات السلام والأدب والاحترام إلى حضرتكم أيّها المشاهدون والمستمعون الكرام، وإلى الأعزّاء الذين يتابعوننا الآن عبر البثّ المباشر أو حضورًا، وإلى الإخوة الذين سيستفيدون لاحقًا من تسجيل هذه الجلسة.

نحمد الله المنّان ونشكره على أنّه في استكمال سلسلة جلسات «قوّة الحكمة المتعالية وغناها»، وبعد أن أتممنا الحديث عن المقوّمات الخارجيّة ـ أو البرّانيّة بتعبيرٍ آخر ـ قد وصلنا الآن إلى المقوّمات الداخليّة للحكمة المتعالية، ونحن في هذه السلسلة المباركة في محضر الأستاذ العزيز والمكرّم سماحة حجّة الإسلام والمسلمين مرتضى جوادي آملي، النجل الكريم للمرجع الجليل القدر والمفسّر عظيم الشأن في عالم التشيّع.

لقد حظيت الحكمة المتعالية منذ نشأتها واستمرارها وتكاملها بمدافعين أقوياء ذوي ثبات واستقامة، ويُعدّ سماحة الأستاذ جوادي آملي من أبرز المدافعين عن هذه الحكمة، إذ قدّم وأورد أجوبة وردودًا على الإشكالات والتحدّيات التي أثارها المفكّرون والباحثون إزاءها، وقد تناولناها تباعًا في ثنايا هذه المباحث.

ويجدر بنا، قبل الشروع في أصل المطلب، أن نعزّي بذكرى هدم قبور أئمّة البقيع عليهم السلام، ونسأل الله تعالى أن يأتي يوم يتمكّن فيه شيعة أهل البيت عليهم السلام من تشييد قباب ومقامات تليق بمقام وشرف هؤلاء الأئمّة الأعزّاء جليلي القدر، إن شاء الله. وأتقدّم إلى سماحة الأستاذ بالسلام والأدب والاحترام، وأرفع إليكم التعازي بهذه الأيّام، آملين أن نستفيد من بياناتكم القيّمة إن شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

وأنا بدوري أردّ السلام على جنابكم وعلى جميع أهل العلم والمعرفة والحكمة والحقيقة ممّن يتابعون هذه المباحث ـ على حدّ تعبيركم ـ حضورًا أو عبر الإنترنت، أو لاحقًا من خلال التسجيلات، وأرجو للجميع التوفيق والاستفادة التامّة والكاملة من الحكمة الإلهيّة، إن شاء الله.

وكما أشرتم، فإنّ اليوم هو الثامن من شهر شوّال، ومناسبة هذا اليوم ـ الذي هو يوم مصيبة ومأتم لمحبّي أهل

البيت عليهم السلام ـ هي أنّ يد الجهل والجهالة امتدّت من أكمام الظلم والجور والعدوان فارتكبت جريمة هدم قبور أهل البيت عليهم السلام؛ ومع أنّ أهل البيت عليهم السلام هم أنوار وإشراقات سماويّة قُدّر للمجتمع أن ينتفع بعلمهم ومعرفتهم ونورهم الإلهيّ، فقد سعى أولئك إلى حرمانهم وحرمان المجتمع منهم.

إنّهم أعزّاء عند الله تعالى، ولا حاجة بهم إلى قباب ومقامات؛ بيد أنّ القباب والمقامات علامة ودلالة تدعو المجتمع إلى التوجّه نحوهم والالتفات إلى أنّهم مشاعل الهداية الإلهيّة، وأنّ الله العليم قد بعثهم لهداية البشر؛ فهم الذين يبيّنون حقيقة القرآن وحقيقة رسالة النبيّ صلّى الله عليه وآله ونبوّته، وبدونهم لا يُفهم القرآن ولا يُعرف النبيّ ودينه.

ولذلك، وكما أشرتم، نأمل أن يستقرّ الحقّ في موضعه بحيث ينفذ أهل هذا البيت الكريم إلى قلوب المجتمع وأرواحه على النحو الذي هم عليه وبالمقام الذي قرّره الله العليم لهم، وأن يدرك ذوو النيّات السيّئة أنّ هذا الأمر لا ينسجم أبدًا مع التوحيد والوحدانيّة الإلهيّة. إنّنا نحتاج إلى سبلٍ توصلنا إلى التوحيد، وإذا انعدمت هذه الطرق، فإنّ التوحيد الذي يقع في أيدي المجتمع والأفراد يكون توحيدًا فجًّا غير سديد، يؤول في نهايته إلى الشرك وعبادة الأصنام والأوثان ونحوها.

فهؤلاء المشركون في الحقيقة، عندما كانوا يريدون الاستدلال، كانوا يقولون إنّ عبادة الله لا تختلف عن عبادة الأصنام، وإنّها أنداد وأمثال له، ولذلك كانوا يسلكون هذا المسلك. على أيّ حال، ومع تقديم التعازي إلى محبّي أهل البيت عليهم السلام وإلى الأمّة الإسلاميّة الكبرى، ولا سيّما أتباع مدرسة القرآن والعترة، نسأل الله تعالى الحقّ والحقّانيّة وتثبيت هذا المقام.

أحسنتم أستاذنا الكريم. لقد وصل بحثنا في قوّة الحكمة المتعالية وغناها وفي المقوّمات التي بيّنتموها إلى المقوّمات الداخليّة، وإلى مبحث أصالة الوجود وتشكيك الوجود، والآثار والنتائج التي أحدثها هذا الأصل المحوريّ والركين وأرساها في الفلسفة الصدرائيّة. ومن الطبيعيّ أن ينطرح في امتداد ذلك البحث عن المكانة المحوريّة والوجوديّة للفلسفة بالقياس إلى سائر العلوم؛ وهو ما يمكن التعبير عنه بسلطنة الفلسفة على سائر العلوم وسلطانيّة هذا العلم بالنسبة إلى غيره من العلوم. ونودّ، إن أمكن، أن نستمع من حضرتكم في هذه الجلسة إلى شيءٍ من البيان حول هذا الموضوع.

نعم، حسنًا جدًّا. أقول إنّه كما أشرتم، ليست أصالة الوجود والبحث فيها مجرّد أصلٍ أو مبنًى، بل هي منشأ تحوّل وتغيّر في تمام بنية الفلسفة؛ فهذا الأصل هو الذي يقود الحكمة ويوجهها من بدايتها إلى نهايتها، ويضع المباحث في مسارٍ يقتضي أن تمضي فيه على أساس هذا المحور.

وسنعمل إن شاء الله في ثنايا الأبحاث التي ستأتي على مزيدٍ من بسط هذه المحوريّة وكونها منشأً للتحوّل؛ فينبغي أن نتحدّث أكثر حول كون أصالة الوجود منشأً للتحوّل في الرؤية الفلسفيّة، ومغيّرةً لبنية الفلسفة ونظامها وانضباطها الفلسفيّ.

فعندما يُتحدّث عن أصالة الوجود، ينبغي أن تُفهم جميع المباحث المرتبطة بها فهمًا دقيقًا وعميقًا. إنّنا نوعًا ما نتساهل مع هذا الأصل، كما كان الحال في أذهان المشّائين؛ فهم أيضًا كانوا يرون الوجود أصيلًا، وكان الوجود عند

المشّائيّة حقائق متباينة، أي كان حقيقةً، غير أنّ كونه حقيقةً محضةً لا يشوبها شيء، وأنّ كلّ ما سواه ملحقٌ به بالعرض والمجاز، لم ينكشف عندهم.

ومن جملة المسائل التي بذل فيها صدر المتألّهين جهدًا كبيرًا في هذا الصدد أنّنا نستطيع أن نقيم تفكيكًا ذهنيًّا بين الوجود والماهيّة في الذهن فنقول: «إنّ الوجود عارض الماهيّة تصوّرًا»، ولكن في الخارج عندما نقول: «واتّحدا هويّةً»، فإنّ هذا لا يتّضح لنا معناه وضوحًا تامًّا.

هل يعني هذا الاتّحاد أنّهما حقيقتان اتّحدتا كالمادّة والصورة؟ وهل الوجود والماهيّة كالمادّة والصورة اللتين يتقوّم بهما الإنسان، أم هما كالجنس والفصل اللذين يتّحدان في الذهن فيؤلّفان ماهيّة الإنسان؟ كيف يكون ذلك؟

لقد بذل صدر المتألّهين جهدًا كبيرًا في هذه المسألة في مصنّفاته المختلفة، وخصّ هذا البحث بمزيد عنايةٍ في كتاب «المشاعر»، مع وجود أبحاثٍ أخرى في سائر آثاره أيضًا؛ إذ إنّ المقرّر في السابق في زمن الشيخ رحمه الله والمشّائين أنّ للوجود حقيقةً، وليس هو مجرّد مفهومٍ ذهنيٍّ كما كان يذهب إليه الحكيم السهروردي من أنّه مجرّد مفهومٍ ذهنيٍّ فحسب. كلا، بل للوجود حقيقةٌ في الخارج لا ريب فيها، غير أنّ كيفيّة نسبته إلى الماهيّة لم تكن واضحةً جليّةً تمام الوضوح. وفي الحقيقة كانوا يقولون إنّنا نجد الوجود والماهيّة معًا في الخارج؛ ولم تكن أمثال هذه الأقوال مطروحةً ولا مقبولةً لديهم، أعني كون الماهيّة أمرًا اعتباريًّا وذهنيًّا وذات ظهورٍ ظلّيٍّ، أو كونها «ظهورات الأشياء في الأذهان»، أو أنّها «ما شمّت رائحة الوجود»، بل كانوا يثبتون للماهيّة نصيبًا من الواقعيّة؛ فالشجر موجودٌ في الخارج والحجر موجودٌ في الخارج، وكما أنّ وجود الشجر ووجود الحجر متحقّقان، فكذلك ماهيّتاهما متحقّقتان أيضًا.

ولكنّ صدر المتألّهين لم يرتضِ هذه المجاملة ولم يجارِهم فيها، بل مضى بكلّ حزمٍ نحو إخراج الماهيّة من دائرة الوجود والتحقّق الخارجيّ وإدخالها في الذهن، حتّى انتهى في رأيه النهائيّ إلى إرجاع الماهيّة إلى المفهوم.

وبناءً على هذا، ماذا بقي في الخارج؟ لم يبقَ في الخارج على هذا الأساس سوى الوجود. صحيحٌ أنّنا حين نلحظ الوجود في الخارج بتعيّناته فإنّ الماهيّة تصاحبه بالتبع، ولكنّ الذي يتحقّق في الخارج ويختصّ بالوجود ولا يدع شيئًا آخر غيره يوجد في الخارج إنّما هو الوجود فحسب.

وعندما نتحدّث عن مثل هذا الوجود، فإنّنا لا نتحدّث عن وجودٍ يساير الماهيّة أو يشاركها أو يصحبها في الوجوديّة، كلا، بل إنّنا نتحدّث في الخارج عن وجودٍ خالصٍ محضٍ لا يصاحبه شيءٌ أصلًا، ويكون ما به يتحقّق تعدّد الوجود ليس شيئًا سوى الوجود نفسه؛ إذ ترجع مراتب الوجود إلى الوجود عينه. فليس الأمر بحيث إذا ذكرنا الشمس والقمر، وقلنا وجود الشمس ووجود القمر، كان لدينا شيءٌ غير الوجود إلى جانب الشمس، وشيءٌ آخر إلى جانب القمر ووجود القمر؛ كلا، بل الوجود في هذه المرتبة هو الشمس، والوجود في تلك المرتبة هو القمر، والوجود في هذه المرتبة هو الشجر... فهو الوجود ولا غير. ألا ترون أنّكم في عالم العدد لا تخرجون عن العدد أصلًا؟ فأينما حللتم في أيّ مرتبةٍ من المراتب فهو عدد؛ فابدؤوا من العدد اثنين — إذ يُقال إنّ الواحد مُنشئ للعدد — وارتقوا إلى ما لا نهاية من الأعداد، فلن تخرجوا عن العدد، ولا يوجد شيءٌ غير العدد، بل هو العدد ومراتبه.

وهنا أيضًا يدور الكلام في الحقيقة حول الوجود ومراتب الوجود؛ فإنّ هذا التكثّر المطروح في عالم الوجود يعود

إلى الوجود نفسه بناءً على ما تبيّن في بحث التشكيك؛ لأنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. فمثلًا العدد عشرة والعدد أحد عشر مشتركان في العدديّة وممتازان بالعدديّة؛ وليس للأحد عشر شيءٌ آخر غير العدد يمتاز به عن العشرة، بل العشرة والأحد عشر كلاهما يشتركان في العدد ويمتازان في العدد. وكذلك الحال في وجودات الأشياء؛ فإنّ هذا الاختلاف الذي نراه في الخارج إنّما يعود أوّلًا وبالذات إلى الوجودات ومراتبها، وثانيًا وبالعرض ننتزعه من تعيّناتها فيصير ماهيّةً.

وبهذه النظرة التي عرفنا بها الوجود على هذا النحو — أي عرفناه حقيقةً محضةً لا يشاركها شيءٌ آخر أصلًا — عندما ننتقل في الفلسفة إلى البحث عن الوجود، نجد أنّ كلّ ما يُطرح بعنوان أحكام الوجود وأحواله يعود إلى الوجود نفسه. فتارةً نقول مثلًا إنّ الوجود مساوقٌ للخارجيّة؛ أي إنّ الخارجيّة عين الوجود، ومساوقٌ للفعليّة، ومساوقٌ للوحدة. فكلّ هذه أحكامٌ للوجود ولا تخرج عن الوجود؛ ولذلك نقول إنّها مساوقةٌ للوجود؛ فهي تختلف مفهومًا، إذ مفهوم الوجود ومفهوم الوحدة مفهومان متغايران، وأمّا في الخارج فلا توجد حقيقةٌ باسم الوجود وحقيقةٌ أخرى باسم الوحدة تكونان متمايزتين ومنفصلتين من حيث الحقيقة؛ ليس الأمر كذلك البتّة.

ولماذا؟ ولماذا يكون الأمر كذلك؟ لأنّه لا يوجد لدينا شيءٌ آخر غير الوجود؛ إذ ما عدا الوجود إمّا أن نقول إنّه المفهوم، والمفهوم ذهنيّ بالذات فلا يوجد في الخارج أصلًا، وإمّا أن نقول إنّه الماهيّة، والماهيّة أيضًا صارت بناءً على أصالة الوجود أمرًا بالعرض وبالتبع، فلم يبقَ لها موضعٌ لدينا، ولا يوجد شيءٌ آخر وراء ذلك؛ فنحن إمّا أمام المفهوم، أو الماهيّة، أو الوجود. بل حتّى العدم — فإنّ بعضهم يثير مسألة العدم، إذ إنّنا نبحث في الفلسفة عن العدم أيضًا — نقول فيه إنّ العدم بالحمل الأوّليّ عدمٌ، ولكنّه بالحمل الشايع موجودٌ من موجودات عالم الوجود؛ فالعدم أيضًا موجودٌ كالوجود، ذاك في الذهن وهذا في الذهن أيضًا، وكلٌّ منهما مفهومٌ من المفاهيم؛ ومن ثمّ يندرج نفس مفهوم العدم في دائرة المفهوم. فمع هذا الحال، ماذا يترتّب على ذلك؟

الذي يترتّب هنا هو أنّنا لمّا لم يكن لدينا أمرٌ آخر غير الوجود، فإنّ كلّ ما هناك يعود موضوعًا ومحمولًا إلى الوجود. فأنتم مثلًا تقولون في الفلسفة: «الموجود مساوق للخارجيّة»، و«الموجود مساوق للوحدة»، و«الموجود مساوق للفعليّة»، وأمثال ذلك؛ أو تقولون: «الموجود إمّا علّة أو معلول»، و«الموجود إمّا واجب أو ممكن»، و«الموجود إمّا بالقوّة أو بالفعل»، وهكذا دواليك.

فإذا نظرت إلى هذه كلّها، وجدتَ أنّه ليس ثَمّة شيءٌ سوى الوجود، فجميعها موضوعاً ومحمولاً لا تعدو أن تكون إيّاه.

وحين نُعمِل النظر في هذا التحليل، ونسير قدماً على أساس أصالة الوجود، نجد أنّ ما نحصل عليه من هذه الأصالة وتحليل الحقيقة يُفضي بنا إلى أنّنا لا نملك شيئاً سوى الوجود؛ فإمّا أن نجعله موضوعاً، وإمّا أن نحكي عنه ونبيّن أحواله.

ومن هنا ننتقل إلى بحثٍ آخر، وهو أنّنا إذا قلنا إنّ كلّ ما نتحدّث عنه في الخارج إنّما نتحدّث فيه عن أحوال

الوجود، فلا بدّ إذن من القول بأنّ جميع العلوم – من حيث إنّها تدور في فلك الوجود وأحواله – ينبغي أن تكون متأثّرةً بأصالة الوجود وحقيقته؛ أي أن تستمدّ موضوعاتها من الفلسفة.

وهذا التعبير الشائع – الذي أشرتم إليه أيضاً – من أنّ الفلسفة «سلطان العلوم»، يحتاج إلى تبيينٍ وتقريرٍ وتحرير.

أوّلاً، ليس المراد من هذه السلطنة سلطنةً اعتباريّةً جعليّةً، بل هي سلطنةٌ حقيقيّة. وما هي السلطنة الاعتباريّة؟ السلطنة الاعتباريّة هي التي تكون بيد المُعتَبِر، فمثلاً، أنظمة الحكم التي تُطرح على أساس الديمقراطيّة، ويُقال فيها إنّها حكم الشعب للشعب، هي في الحقيقة حكمٌ اعتباريٌّ ومواضعةٌ واصطلاح؛ إذ يأتي الناس اليوم ويختارون هذا الشخص، ثمّ يأتون غداً ويقولون إنّه لم يكن صالحاً ويختارون غيره، فالأمر في حقيقته مبنيٌّ على التواضع والاتّفاق. وكذا الحال في القوانين؛ فاليوم يُسنّ هذا القانون، وغداً يُستبدل به قانونٌ آخر، وربّما كانت هذه القوانين متعارضةً متناقضة. وهذه الحكومات، كحكم الجمهوريّين أو الديمقراطيّين، إنّما تقوم على الاعتبار؛ ولذا متى كثر عدد فئةٍ منهم حكم الجمهوريّون فترةً، وحكم الديمقراطيّون فترةً أخرى. فهذه السلطنة سلطنةٌ اعتباريّةٌ جعليّة، بمعنى أنّها منوطةٌ بيد المُعتَبِر، سواء أكان المُعتَبِر فرداً واحداً أم مئة فردٍ أم جمعاً غفيراً يجتمعون ليقرّروا تولية فلانٍ أو تشريع قانونٍ كذا أو نحو ذلك، فكلّه رهنٌ بيد المُعتَبِر، وهذا ما يُسمّى بالاعتباريّ الجعليّ.

أمّا حين نقول نحن – أو بالأحرى حين قال أكابرنا – إنّ الفلسفة سلطان العلوم، فليس المقصود هذه السلطنة الاعتباريّة؛ أي لم يأتِ الفارابيّ ولا الشيخ الرئيس مثلاً ليقولوا إنّ الفلسفة سلطان العلوم بناءً على تواضعٍ واصطلاح، بل نسير في ذلك على وفق الواقع. ولماذا؟

نقول: ما هو الواقع؟ الواقع هو أنّ لجميع هذه العلوم – بناءً على أصالة الوجود – موضوعات، سواءٌ أكانت علوماً إنسانيّةً أم طبيعيّةً أم رياضيّةً، ولا يخرج موضوع أيٍّ منها عن دائرة الوجود. فالطبيعيّات مثلاً موضوعها المادّة والصورة الطبيعيّتان، وهما في الحقيقة وجودٌ، وإن كانت ماهيّتهما المادّة والصورة. وكذلك إذا كان الموضوع هو الكمّ – سواءٌ أكان كمّاً متّصلاً كما في الهندسة، أم كمّاً منفصلاً كما في الحساب – فهذه علومٌ رياضيّةٌ، وموضوعاتها مع ذلك هي الوجود؛ أي إنّها موجودات، لأنّنا نقول: «الموجود إمّا واجبٌ أو ممكن»، و«الممكن إمّا جوهرٌ أو عرض»، و«العرض إمّا كمٌّ أو كيف»، فكلّ هذه مندرجةٌ تحت الوجود.

فلا نجد شيئاً خارجاً عن ذلك. وحتّى مباحث العلوم الإنسانيّة، كالإدارة والاقتصاد والسياسة، ما موضوعاتها؟ موضوعاتها عناوين موجودةٌ أيضاً؛ نعم، هي موجودةٌ بالوجود الذهنيّ لا بالوجود الخارجيّ، ولكنّ الإدارة موجودةٌ في الذهن، والاقتصاد موجودٌ في الذهن، والسياسة موجودةٌ في الذهن. فهي علومٌ موجودةٌ في مرتبة الوجود الاعتباريّ؛ ألسنا نقول: «الموجود إمّا حقيقيٌّ أو اعتباريّ»؟ فهي موجودةٌ، ولكنّها موجودٌ اعتباريّ؛ أي إنّها موجودةٌ حقيقةً ولكن في حدّ الاعتبار، شأنها شأن الوجود الذهنيّ، فإنّ الوجود الذهنيّ وجودٌ أيضاً. فجميع هذه العلوم التي تُدرَس في حقل العلوم الإنسانيّة لها موضوعاتٌ، وموضوعاتها تلك موجودةٌ في الذهن؛ والوجود الذهنيّ

إنّما تثبته الفلسفة حين تقول: «الموجود إمّا خارجيّ أو ذهنيّ». وعليه، فجميع هذه العلوم، من رياضيّاتٍ وطبيعيّاتٍ وعلومٍ إنسانيّةٍ...

وأمّا في الإلهيّات، فالمسألة أوضح بكثير؛ إذ عندما نبحث فيها وفي موضوعها، فالنفس مثلاً تُعدّ من المسائل الإلهيّة في الحكمة المتعالية، وهي موجودٌ له صبغةٌ إلهيّة. وكذلك إذا تحدّثنا عن الولاية والخلافة والإمامة ونحوها من المسائل، فهذه ليست أموراً اعتباريّةً؛ إذ ليس الأمر أن يكون الله تعالى قد جعل إبراهيم عليه السلام إماماً على نحو الاعتبار المحض في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[1]، حاشا لله أن يكون قد جعله إماماً بمجرّد الاعتبار، بل علم أنّه ذو حقيقةٍ، وأجرى عليه ابتلاءاتٍ عديدةً، فرأى أنّه قد بلغ من حيث المرتبة الوجوديّة وجوداً كاملاً، وأنّ له أهليّة مقام الإمامة وشأنيّته. وهكذا عليّ بن أبي طالب عليه السلام حين نُصِّب إماماً يوم الغدير، فهل هذا تواضعٌ واعتبارٌ على غرار ما هو سائدٌ في الأنظمة السياسيّة والديمقراطيّة؟ وهل يُعقل أن نقول إنّه كما يجتمع جماعةٌ ليختاروا زيداً إماماً أو رئيساً للجمهوريّة أو قائداً أو ما شابه، فإنّ الله تعالى أيضاً قد عيّن عليّ بن أبي طالب عليه السلام أو النبيّ صلّى الله عليه وآله بهذه الطريقة الاعتباريّة؟ كلاّ، بل ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[2]؛ لأنّ هؤلاء هم أصحاب هذه الحقيقة؛ فمن بين جميع البشر، مَن يملك القدرة على الجمع بين النبوّة والرسالة يكون نبيّاً، ومَن كان صاحب مقام الولاية يكون... وعليه، فإنّ ما يُجعَل ويُقرَّر من قِبل الله تعالى، فإنّ جعله مبتنٍ على حقيقةٍ. وأمّا ما يُقال من أنّ لدينا في الشرع واجباً وحراماً وهما من الاعتباريّات، فنعم، هما اعتباريّان، غير أنّهما مسبوقان بسابقة التكوين، ولهما مصالح ومفاسد حقيقيّة؛ فالأمر الواجب ذو مصلحةٍ حقيقيّةٍ أي إنّه ذو حقٍّ بالفعل، وما فيه مفسدةٌ بالفعل فإنّه يُعَدّ حراماً.

وعليه، فثمة فرقٌ بين الجعل والاعتبار في العالم البشري وبين الاعتبار والجعل في العالم الإلهي؛ ولذلك فإنّ الاعتباريات في حقل الإلهيات أيضاً داخلةٌ في نطاق الحقيقة والوجود وما شابه ذلك.

وبناءً على هذا التوجّه، فإنّنا نتّجه نحو القول بأنّ حديثنا الآن يدور حول مبحثين، وهذا هو الفصل الثاني من كلامنا إن شاء الله، فإن كان لديكم تعليقٌ أو مطلب، فبعد كلامكم لدينا فصلٌ آخر سنبحثه لاحقاً. أقول في ما يتّصل بالعلوم البشرية — وأنا أُخرج الآن العلوم الإلهية كالوحي أو حتى العرفان جانباً — إنّ كلّ ما تبحثون فيه وتدرسونه بعنوان العلوم البشرية من الطبيعيات والرياضيات والعلوم الإنسانية وما شابه ذلك، إنّما تعيّن الفلسفة موضوعه، وبذلك تصبح سلطاناً للعلوم. والفلسفة تعيّن الموضوع لا بمعنى أنّها تجعله جعلاً اعتبارياً، بل هي تقرّر حقيقةً أنّ «الموجود إمّا مجرّد أو مادّي». فلدينا وجود، وهذا الوجود تارةً يكون منزّهاً عن المادّة ومجرّداً، وتارةً أخرى يكون مقارناً للمادّة، وذلك على نحو الحقيقة والواقع لا بالاعتبار والوضع. فمتى تمّ هذا التعيين وقلنا: «الموجود إمّا جوهر أو عرض»، والجوهر «إمّا عقل أو نفس أو مادّة أو صورة أو جسم»، وكذا العرض... فكلّ هذه الأمور وجودٌ، فجميعها بناءً على أصالة الوجود إنّما هي وجودات. وعليه، فإنّ لدينا جسماً. والآن نقول: ما هو موضوع العلم الطبيعي، أعني علوم الطبيعيات؟ موضوعها الجسم الطبيعي. فمن الذي جعل هذا الجسم الطبيعي؟ أهو أمرٌ اعتباريّ

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤. (٢) سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

وضعي، أم أنّ الفلسفة، من حيث كونها تبحث في الوجود وتستكشفه، رأت أنّ ثمة نحواً من الوجود مقارناً للمادّة والصورة فكان موجوداً ماديّاً، وهذا الموجود المادّي هو الجسم المركّب من المادّة والصورة؟ وثمة موجودٌ آخر تعبّر عنه بالموجود المجرّد، فتُميّز — على سبيل المثال — النفوس، والمجرّد ذاتاً وفعلاً، عن المجرّد الذي له تجرّدٌ ذاتيّ وهو مادّيّ فعلاً، فتفصل بعضها عن بعض. لاحظوا الآن علم النفس: من الذي يعطينا علم النفس؟ ومن الذي يزوّد العالم النفسيّ بهذا الموضوع؟ إنّها الفلسفة؛ لأنّ الفلسفة تقول: إنّني بحثتُ وحقّقتُ، فوجدتُ في نظام الوجود سلسلةً من الموجودات المقارنة للمادّة ذاتاً وفعلاً، وسلسلةً من الموجودات المجرّدة عن المادّة ذاتاً المقارنة لها فعلاً، وسلسلةً من الموجودات المجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً؛ بل وثمة سلسلةٌ من الموجودات أسمى من هذه كلّها، وهي فوق التمام وفوق الكمال وما إلى ذلك.

وعليه، فكون الفلسفة سلطان العلوم يعني أوّلاً أنّ هذه السلطنة سلطنةٌ حقيقيةٌ لا اعتباريةٌ وضعية، وثانياً أنّ لها سلطنةً عامّة. وما المراد بالسلطنة العامّة؟ المراد أنّ جميع العلوم تستمدّ من الفلسفة في موضوعاتها حقيقةً، ويتمّ إثبات موضوعاتها عن طريق الفلسفة.

بيد أنّ ثمة فرقاً بين الفلسفة وسائر العلوم، وهو أنّ الفلسفة تتحدّث موضوعاً ومحمولاً عن الوجود، بينما سائر العلوم تتحدّث موضوعاً عن الوجود ولكنّها تتحدّث محمولاً عن الماهية؛ فتتحدّث مثلاً عن الشجر، وعن الحجر، وعن المراتب التي اكتسبت تعيّناتٍ ماهويةً في الحقيقة. هذا هو الفارق. أمّا المسائل الفلسفية فلاحظوها الآن؛ إذ يقال إنّ المسائل الفلسفية على قسمين: قسمٌ يكون فيه المحمول مساوياً للوجود، مثل الخارجيّة، والفعليّة، والوحدة، فهذه بأجمعها مساويةٌ للوجود. وقسمٌ تكون المحمولات فيه مع مقابلاتها مساويةً للموجود، كما نقول: «الموجود إمّا علّة أو معلول»، و«الموجود إمّا واجب أو ممكن»، و«الموجود إمّا بالقوّة أو بالفعل». أتلاحظون؟ انظروا، إنّ كلّ ما يجري في الفلسفة إنّما نتحدّث فيه موضوعاً ومحمولاً عن الوجود. فليس ثمة أيّ تعيّنٍ من التعيّنات موضع بحثٍ لدينا؛ فلا شجر ولا حجر. وإن كان ثمة تعيّن، فهو ناظرٌ إلى مراتب الوجود نفسها؛ فمرتبةٌ من الوجود واجبة، ومرتبةٌ من الوجود ممكنة، ومرتبةٌ من الوجود بالفعل، ومرتبةٌ من الوجود بالقوّة. هذا فحسب؛ فنحن في الحقيقة لا نملك شيئاً غير الوجود.

لنستخلص الآن نتيجةً، ثمّ إذا كان لديكم كلامٌ فتفضّلوا به، وبعد ذلك ندخل في المبحث الثاني. والنتيجة هي أنّنا ما لم تكن لدينا أصالة الوجود بهذا المستوى الذي بيّنه صدر المتألّهين، فإنّ القول بأنّ الفلسفة سلطان العلوم يبقى مجرّد ادّعاء، بل كان مجرّد ادّعاء؛ لأنّها وإن كانت تبيّن موضوعات العلوم، إلّا أنّها لا تحسم أمر الماهية في نهاية المطاف، بل تجعل للماهية أيضاً نصيباً من الوجود في الخارج. وعليه، فإنّنا في الفكر المشّائي، وهو الفكر الذي كان عليه الشيخ الرئيس وأمثاله، لا نستطيع أن نقول بتمام الوضوح إنّ الفلسفة سلطان العلوم بحيث نُثبت موضوعات جميع العلوم عن طريق الوجود، ويكون الوجود في الحقيقة هو الضامن والمؤمّن لها، وأنّ الفلسفة هي التي تثبت ذلك؛ لأنّ الفلسفة، إذا كانت مشّائية، كما تصاحب الوجود فإنّها تصاحب الماهية أيضاً؛ إذ لم ننقّح المسألة ولم نجلُها بالقول إنّ الماهية أمرٌ اعتباريّ منتزعٌ بالتبع، بل كنّا نرى للماهية أيضاً نصيباً من الوجود في الخارج. وأقول: لقد كان

هذا الادّعاء مطروحاً في السابق في الجملة، وكان قابلاً للدفاع إلى حدٍّ ما، ولذلك كانوا يقولون قبل تقرير أصالة الوجود أيضاً إنّ الفلسفة سلطان العلوم؛ ولكن مع أصالة الوجود صارت هذه السلطنة تامّةً وعامّةً وشاملةً لجميع العلوم؛ لأنّ قولنا إنّ الفلسفة سلطان العلوم إنّما هو من جهة أنّ موضوعات هذه العلوم — سواء كانت الرياضيات أم الطبيعيات أم الإلهيات أم العلوم الإنسانية أم غيرها — كلّها تعيّنها الفلسفة. وبهذه النظرة نستطيع في الحقيقة أن نتبيّن أحد وجوه تعالي الحكمة المتعالية، وأحد الأسباب التي أدّت إلى طرحها بهذا المستوى؛ ألا وهو مبحث أصالة الوجود الذي يستتبع هذه المسائل.

أحسنتم جدّاً يا أستاذ.

نعم، تفضّلوا.

أذكر أنّنا في هذه المباحث المرتّبة والمنظّمة ما كادت تطيب أنفسنا أصلاً بالدخول في بحث...

العفو، هذا من لطفكم.

...أن تنقطع.

تفضّلوا.

حسناً، الحمد لله ربّ العالمين، قد بُيّن إلى هنا أحد المباحث المهمّة التي تنفعنا في معرفة نظام العلوم. وتعلمون أنّ مجامعنا، ولا سيّما مجامع صناعة القرار واتّخاذه في مجال العلم والفكر والثقافة، تتناول دراسة بنية العلوم وترتيبها ومكانة كلّ علم، وتُنفق ميزانيّات ضخمة في هذا السبيل لتتمكّن من إيجاد بنية سليمة ومرتّبة ومنظّمة للهيكل التعليميّ في البلاد؛ وقد كان هذا البحث حقّاً بحثاً جديداً ومبتكراً في أن يبني سماحة الأستاذ جسراً من أصالة الوجود الصدرائيّة، ويربطها بسلطنة الفلسفة على سائر العلوم ومكانتها المحوريّة بين العلوم الأخرى، ممّا يوضّح أهمّيّة الإلهيّات بالمعنى الأعمّ لدينا، ولا سيّما وفق الرؤية الصدرائيّة؛ وإنّني بدوري وجدت هذا البحث بحثاً جديداً حقّاً، إذ على الرغم من أنّنا تتلمذنا سنواتٍ عند الأساتذة والأعلام، فإنّ انطلاقنا من نظريّة أصالة الوجود الخاصّة بهذا التقرير — وهو أنّ كلّ ما في الخارج وجودٌ، وأنّ موضوعاتنا ومحمولاتنا في الذهن في نطاق الفلسفة مساوقةٌ بأجمعها للوجود، وليس لدينا في حدود الفلسفة شيءٌ خارجٌ عن الوجود — وبعد أن نسّقنا هذا الثبوت والإثبات مع الوجود، نأتي من هنا لنربط ذلك بمحوريّة الفلسفة وسلطنتها على سائر العلوم، على نحوٍ تعيّن فيه الفلسفة موضوعات العلوم الأخرى وتثبت وجودها.

ولا ريب يا سماحة الأستاذ أنّه ترد على الذهن تلقائيّاً بعض الأسئلة حول هذا التقرير الجديد، غير أنّ أصل النظريّة بديع جدّاً، ويمكن حقّاً عقد جلسات وقضاء ساعات في بحث ما يمكن أن يترتّب على أصالة الوجود من آثار وثمرات في النظام العلميّ لبلادنا. ولكن، على نحو جزئيّ، أطرح سؤالاً أو سؤالين لندخل في البحث التالي من هذا المنطلق:

النقطة الأولى التي شغلت ذهني...

ينبغي لي أن أضيف ملاحظة، أعتذر، فالأمر لا يختصّ ببلادنا؛

نعم، بالضبط.

نعم، هو في الحقيقة يشمل جميع العلوم؛ وبحسب تعبير آية الله جوادي، الخارطة العلميّة الشاملة للعالم، لا للبلاد فحسب، فهذا النظام الفكريّ قادر على تصحيح الخارطة العلميّة الشاملة للعالم وإصلاحها.

بالضبط، نعم.

نعم، نعم.

ممتاز جدّاً.

تفضّلوا.

وبحسب تعبيره، من يفكّر بنمط جمكرانيّ لا يستطيع أن يكون عالميّاً...

نعم، تفضّلوا، لا بأس. السلام عليكم ورحمة الله.

سماحة الأستاذ، سؤالنا يدور حول أنّ الفلسفة، كما تفضّل سماحة العلّامة الطباطبائيّ أيضاً، تبدي رأيها في المباحث على نحوٍ كلّيّ؛ فقول الفلسفة إنّ الوجود أصيل، وإنّ الوجود مشكّك، وإنّ الوجود إمّا علّة وإمّا معلول، في هذه كلّها لا نخرج عن النطاق العامّ للبحث الفلسفيّ. أمّا أن تتحدّث الفلسفة عن إثبات موضوع علمٍ ما على نحوٍ جزئيّ، فيُطرح هنا سؤال، وهو ما العلاقة بين إثبات ذلك الموضوع الجزئيّ وبين كون الفلسفة تتكلّم على نحوٍ كلّيّ؟ هذا هو السؤال الأوّل.

والسؤال الثاني الذي ينظر إلى هذا ويكمله هو أنّنا نقبل أنّ الفلسفة لها هذه المكانة ثبوتاً وشأناً، وأنّ مقام الفلسفة هو هذا؛ ولكن هل فلسفتنا اليوم، بالنظر إلى تعدّد الموضوعات المطروحة وتكثّرها... نعم، يمكننا أن نقول إنّ الفلسفة أثبتت النفس لعلم النفس، ولكن في العلوم الأخرى، كعلم اللغة مثلاً الذي لم يكن موجوداً أصلاً حتّى في حكمة اليونان – وإن كانت فيه مباحث منه، ولكن ليس بهذا النحو... – وهذه التخصّصات المتكثّرة والمتعدّدة القائمة، هل فلسفتنا الموجودة التي بلغت حدّ الفعليّة – مع أنّنا نحترم لها هذه المكانة والشأنيّة – تحتاج إلى تكميل في هذا المجال أم لا، أم يكفي أن نقول إنّه يمكن بهذا الموجود نفسه إثبات تلك الموضوعات واستخراجها أيضاً؟

نعم، أقول إنّكم لاحظتم، كما يطرحون في باب موضوع الفلسفة، أنّهم يقولون إنّ الفلسفة تبحث عن «الموجود بما هو موجود» وعن الأحكام العامّة للوجود، عن الأحكام العامّة للوجود. ولمّا كانت الأحكام العامّة للوجود، فمن أحكام الوجود مثلاً، افرضوا أنّ له خارجيّة أو فعليّة أو وحدة أو إمكاناً. وتنزل الفلسفة إلى الحدّ الذي لا يحدث فيه انكسار وجوديّ. انظروا، نقول «الموجود إمّا واجب أو ممكن»، فليس لدينا هنا انكسار وجوديّ؛ فهما متمايزان مفهوماً، ولكن ليس لدينا انكسار وجوديّ؛ وما هو مطروح في هذا الصدد هو أنّ الفلسفة تصل إلى هذا الحدّ.

ثمّ تأتي فتقول «الممكن زوج تركيبيّ له ماهيّة ووجود»؛ وهنا أيضاً لدينا تعيّن مفهوميّ، وأمّا التعيّن الخارجيّ، بأن يكون لنا في الخارج شيءٌ وتكون الماهيّة والوجود منفصلين عن بعضهما كتعيّن، كماهيّة كلّيّة أو وجود كلّيّ، فليس لنا شيءٌ من هذا في الخارج. ثمّ ننزل أكثر: «الممكن إمّا جوهر أو عرض»، «الجوهر إمّا عقل ونفس ومادّة وصورة وجسم»؛ إلى هنا يمتدّ نطاق الفلسفة. وبمجرّد أن نصل إلى أحد التعيّنات والانكسارات الوجوديّة تكفّ

الفلسفة يدها، إذ لا يكون ذلك من شأن الفلسفة بعدُ. فحين نقول «الموجود إمّا واجب أو ممكن، والممكن إمّا جوهر وعرض، والجوهر إمّا عقل ونفس»، فإنّنا لا نبحث بعد ذلك في العقل، أي إنّ الفلسفة لا تبحث في العقل ولا في النفس؛ وإذا بحثت فيهما، فإنّما تفعل ذلك لعدم وجود علمٍ آخر يتكفّل بهما. وكذلك البحث في المادّة والصورة... نعم، إنّها تبحث في هذه الأمور في حدودها العامّة هذه، أمّا سعادة النفس وشقاوتها مثلاً فلا شأن للفلسفة بهما؛ وماذا تصنع النفس بقواها السبعيّة والشهويّة والحيوانيّة، فهذه ليست من شأننا. فأصل وجود النفس، كما لاحظتم في المجلّد الثامن من «الأسفار»، تبحث فيه الفلسفة عن أصل وجود النفس وأحكامها العامّة وتجرّدها وثباتها وما إلى ذلك؛ أمّا ما لهذه النفس من خصائص، وما يعتريها من شقاوة أو سعادة، فذلك تحيله إلى عالم الأخلاق، وتقول له: ابحث أنت في هذه الأمور. أو حين تثبت الموجود المادّيّ، تحيله إلى عالم الطبيعة وتقول له: أيّها العالم الطبيعيّ، تعالَ وابحث في هذا الموجود المادّيّ.

أو عندما يريد أن يثبت العقلَ نفسه بوصفه موجوداً، فإنّه يثبت أصل العقل بصفته موجوداً مجرّداً عن المادة ذاتاً وفعلاً، غير أنّه لا يبحث بعد ذلك في سائر الملائكة: كم نوعاً هم، وأنّ بعضهم مثلاً ملائكة الحياة، وبعضهم ملائكة العلم؛ فلا يبحث في ذلك.

وعليه، فإنّ الشطر الأوّل من سؤالكم المتعلّق بعلمٍ جزئيّ، لا تتدخّل الفلسفة فيه لتثبت علماً جزئيّاً. فبحث اللسانيات الذي أشرتم إليه، إنّما هو أحد العلوم التي تتشكّل في فضاء الوجود الاعتباري؛ «الموجود إمّا حقيقيّ أو اعتباريّ»، ومن جملة مصاديق العلوم الاعتبارية بحثُ اللسانيات هذا، غير أنّها لا تدخل فيه، بل تقول إنّ لدينا وجوداً اعتباريّاً؛ أمّا إذا سألتم ما هو الوجود الاعتباري وما يندرج تحت هذا العنوان، فذلك موكولٌ إليكم. فالفلسفة تثبت إلى هذا الحدّ أنّ لدينا وجوداً حقيقيّاً وهو التكوين، ووجوداً اعتباريّاً يتشكّل في الذهن لا في الخارج: فعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم التربية، وأمثال ذلك، كلّها تتشكّل في الذهن وهي علوم وضعية. فليس الأمر إذن أن تكون لدينا علوم جزئية وتتكفّل الفلسفة بإثبات هذه العلوم، كلا؛ بل تقول: «الموجود إمّا حقيقيّ أو اعتباريّ»، وتبيّن مثلاً خصائص الاعتباريّ وأحكامه؛ من قبيل أنّ له ظهوراً ظلّيّاً، وأنّ أحكام الذهنية تترتّب عليه، وما نسبته إلى الوجود الذهني وإلى العلم، وهذه كلّها مباحث وفيرة. ثمّ إذا أرادوا أن يسألوا: فما مثاله الآن؟ نقول: إنّ تعيين المثال ليس من شأني، بل عليّ أن أرافقكم إلى هذا الحدّ لأنّني أتكلّم عن الوجود؛ إذ لو قلتُ إنّه مثل كذا، لكان مثلُ كذا يقتضي بطبيعة الحال نوعاً من التعيّن، أي يريد أن يكتسب تعيّناً وشكلاً خارجيّاً فيصير مثلاً علمَ اللسانيات أو علماً آخر.

أمّا النكتة التي كنتُ أظنّ أنّ الوقت في هذه الجلسة قد لا يفي بالإجابة عنها، ولكنّي أعرض مجملها، فهي أنّ لدينا نوعين آخرين من العلم، طبعاً قد لا يتشكّل هذا السؤال في فضاء العلوم البشرية، ولا نقاش لدينا في أنّ الفلسفة سلطان العلوم البشرية، غير أنّنا بلطف الله وعنايته نمتلك نوعين آخرين من العلم ينبغي أن نقيس بهما موقع الفلسفة. أحد العلمين هو علم الوحي؛ فما هي علاقة الفلسفة بالوحي من حيث الموضوع والموقع الوجودي؟ والموضوع الآخر هو بحث العرفان، الذي موضوع علمه هو مسألة الإله أو الحقّ أو أياً ما كان.

وهاتان المدرستان — وهما مدرستان حقّتان أيضاً — لا بدّ أولاً من أن نعلم أنّهما لا تحظيان في الحقيقة بمكانة تُذكر في النموذج العلمي المطروح في الأنظمة البشرية. فمثلاً الوحي، وهو الكتاب والسنة والقرآن ونحوه، إنّما هو علمٌ ومعرفة. فأيّ شيءٍ لا يتحدّث عنه هذا القرآن؟ ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٣]، ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٤]. فهل يمكننا في الحقيقة أن نقول إنّ ما ورد في الوحي يمثّل مؤسّساً لنظامٍ علميّ؟ أم ينبغي لنا أن نستخرج العلم من متن هذا الوحي، ونصوغه على أساس نظامٍ علميّ حديثٍ مُنشَأٍ يشتمل على موضوعٍ ومحمولٍ ومسائلَ ومبادئَ وسائر هذه الآليات؟ والواقع أنّ السرّ في عدم تمكّن الوحي من شقّ طريقه إلى المجتمع بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وفي أنّ المراكز العلمية والجامعات لا تدري اليوم كيف تتعامل مع الوحي، إنّما هو أنّه لم يدخل في بنية العلم؛ أي إنّه ليس على هيئة البنية العلمية. فلو قلنا مثلاً القرآن أو الوحي، فالقرآن يتحدّث عن الطبيعيات، ويتحدّث عن الهندسة: ﴿خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ﴾، ﴿عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[٥]، ويتحدّث عن نشوء نظام الطبيعة ونظام الوجود من الدخان مثلاً، وعن كيف تشكّلت السماء والأرض على هذا النحو. فماذا يصنع المرء بهذا؟ إنّ هذا العلم — لا بمعنى العلم المصطلح، بل هذه المعرفة التي وهبها الله — لعظمتها واتّساعها لا يمكن تسميتها علماً، بل هي معرفةٌ ينبغي علينا أن نحوّلها إلى علم.

أمّا في باب العرفان — وهو البحث الذي سنفصّله إن شاء الله في الجلسة القادمة إن اقتضى الأمر توضيحه — فمسألة العرفان كذلك أيضاً. فالعرفان العمليّ — كما لا يخفى عليكم — ليس علماً، بل هو سلوكٌ فحسب؛ أي كيف ينبغي للعارف أن يعمل ويسير، وما هي المقامات والمنازل والمقاصد ونحو ذلك. وهناك قولٌ مأثورٌ عن سماحة الحاج آقا — والدي المعظّم — بأنّ الفلسفة سلطان العلوم، ثمّ قال: إذا دخل العرفان إلى الميدان صار العرفان مَلِكَة العلوم وسلطان العلوم. ولكن لا بدّ من بسط هذا الكلام وبيان المراد من سلطنة العلوم. انظروا، لقد استدللنا في باب سلطنة العلوم على أنّ السلطنة الحقيقية إنّما هي للفلسفة: فقلنا إنّ جميع موضوعات العلوم مطويّةٌ في «الموجود»، كلّها هناك؛ فكلّها تنبثق من «الموجود» لتتّجه إمّا إلى موجودٍ ماديّ أو مجرّدٍ أو مجرّدٍ تامّ أو غير ذلك؛ وإمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً، فإن كان عرضاً فهو أينٌ أو كيفٌ أو متى أو غير ذلك؛ فكلّها قد انحدرت من هناك، وكلّها راسخةٌ في مواضعها، محكمةُ البنيان، وارتباطها وتبعيتها وتسلسل صلتها بالفلسفة مشهودٌ تماماً. أي إنّكم إذا أردتم — كما قرّرتموه الآن بجمالٍ بالغ، وأشكركم حقّاً — أن تؤسّسوا نظامنا العلميّ هذا، بحيث يتشكّل هذا النظام العلميّ انطلاقاً من موقع موضوعاته، فإنّ الفلسفة تستطيع الآن أن تنهض بذلك بكلّ يُسر. ولكن هل يستطيع العرفان أن يقوم بهذا العمل؟ وأعني العرفان النظريّ! فالعرفان النظريّ يقول: الله، أي إنّ موضوعه هو الله والحقّ؛ غير أنّا هل نستطيع أن نرى هذا الحقّ في ساحة العلوم البشرية، في العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، من هذا المنظور؟ بأن نقول مثلاً: إنّ العلوم الطبيعية جلوةٌ من الجلوات الإلهية؛ نعم، هكذا يكون الأمر، لأنّها تجلّيات، فهذه كلّها تجلّياتٌ إلهية وآياتٌ إلهية.

ماذا نصنع بها؟ لو أردنا أن نبني نظاماً علمياً متّصلاً ومترابطاً، يكون فيه علمٌ واحدٌ على رأس الهرم، وتنحدر سائر العلوم دونه حتّى قاعدته، مرتبطةً به جميعاً على نسقٍ واحد؛ فهل يمكننا أن نقيم مثل هذه المنزلة لنقول بعدها إنّ

(٣) سورة الأنعام، الآية ٣٨. (٤) سورة النحل، الآية ٨٩. (٥) سورة الرعد، الآية ٨.

العرفان هو مَلِكة العلوم وسلطانها؟ الحقّ أنّ السادة القائلين بذلك يصيبون من وجهٍ، لأنّ الموضوع المطروح في الفلسفة هو نفسه شأنٌ من شؤون ذلك الحقّ المطلق، فهم يقولون ذلك من هذه الجهة... ولكنّنا، نظراً إلى القرابة التي نراها بين الفلسفة والعرفان، يمكننا أن نقيم مثل هذه النسبة... ولكن هل نستطيع أن نرى هذه الحقيقيّة في العلوم الطبيعيّة والعلوم الرياضيّة والعلوم الإنسانيّة وسائر العلوم؟ نريد أن نتحقّق من ذلك، فقد ذكرنا أنّه سلطان، والسلطان سلطانٌ حقيقيّ، فيجب أن ينفذ هذا العلم تماماً في جميع الموضوعات، وأن تعدّ تلك العلوم نفسها مدينةً لذلك الموضوع العامّ.

والآن، فإنّ الفلسفة من حيث الموضوع إذا بُسطت صارت جميع العلوم، وجميع العلوم إذا جُمعت من حيث الموضوع صارت فلسفةً، وهذا ما نستطيع قوله بيسر. هل لاحظتم؟ نستطيع أن نقول ذلك بيسر، فإذا بسطتم موضوع الفلسفة ـ وموضوع الفلسفة هو «الموجود» كما تعلمون ـ وأردتم تفصيله، ففصّلوه وقولوا إنّه واجبٌ أو ممكن، جوهرٌ أو عرض... والجوهر خمسة أقسام والعرض... ومهما شئتم أن تبسطوه فابسطوه، لا بأس، بل أوصلوه حتّى إلى دائرة العلوم الاعتباريّة، فستجدون الفلسفة حاضرةً هنا أيضاً وباسطةً سلطانها على هذه العلوم، حتّى لو أردتم إدراج العلوم الاعتباريّة والعلوم الإنسانيّة لوجدتموها ها هنا. ثمّ لو قلنا يوماً إنّنا نريد أن نجمعها جميعاً، أي نجمع كلّ العلوم، لقلنا حسناً اجمعوها، واكسروا تعيّناتها وضعوها جانباً، فإنّها من حيث الموضوعات ترجع كلّها إلى «الموجود»، وذلك الموجود المطلق العامّ عندنا يشملها جميعاً ويحتويها. فإذا بسطتم ذلك الموجود تشكّلت هذه العلوم كلّها، وإذا أردتم جمع هذه العلوم من حيث الموضوعات ـ وأنا أؤكّد مجدّداً من حيث موضوعاتها ـ فإنّها تندرج في «الموجود»، وبطبيعة الحال هذه المسألة... ولكن إذا أذنتم، فإنّنا نطرح هذا البحث في ما يتعلّق بنسبة الفلسفة إلى العرفان ونسبة الفلسفة إلى الوحي، وكيف يمكننا أن نرى موقعها في إطارٍ منظّم، فهل ما يقوله بعضهم مثلاً من أنّ الوحي مَلِكة العلوم مجرّد شعارٍ أم حقيقةٌ واقعة؟ وإذا أُريد له أن يتحوّل إلى حقيقةٍ واقعة، فماذا ينبغي لنا أن نصنع؟ يُقال إنّ العرفان هو مَلِكة العلوم، فينبغي لنا أن نوضّح ذلك، فقد بيّنّا الآن في ما يخصّ الفلسفة أنّ موضوعات هذه العلوم كلّها ترجع إلى الوجود، وأصل الوجود مطروحٌ في الفلسفة بوصفه «الموجود بما هو موجود»، ولكن هل يمكننا في العرفان أو في الوحي أن نهيّئ هذه الشروط أم لا؟ فإذا استطعنا تهيئة تلك الشروط لنجعل الوحي سلطاناً حقيقيّاً للعلوم، وندرج العلوم تحت لوائه على نحو الحقيقة لا بالاعتبار ـ كأن يُقال إنّ الله تعالى قد تحدّث عن الكون أيضاً، ولكن أين العلم؟ أين العلم الذي يُبيّن مثلاً أنّه من التجلّيات الإلهيّة؟ نعم، هو من التجلّيات الإلهيّة ولكن... إن شاء الله يكون خيراً.

حسناً، نشكر لكم لطفكم ومطالبكم الحكيمة، سماحة الأستاذ.

وفي الختام يجدر بنا أن نؤكّد هذه النقطة مجدّداً، فقد ذكر سماحة الأستاذ أعواني أنّهم كانوا جالسين في مجلسٍ مع أحد المفكّرين الغربيّين، فقال ذلك الشخص إنّني أحصيت أسباباً وشروطاً للعلمانيّة في الإسلام، ومن جملتها علماء المسلمين أنفسهم. قال الأستاذ أعواني: «فغضبتُ وقلت إنّ علماء المسلمين والعلماء الدينيّين المسلمين ليسوا من دعاة العلمانيّة!»، فأجاب ذلك المفكّر بأنّهم يفعلون ذلك لأنّهم يُبقون أبحاثهم العلميّة حبيسة الكتب والنظريّات.

وإنّني أستفيد من هذه الجلسة أنّ ـ والحمد لله ربّ العالمين ـ بحث منزلة أصالة الوجود وعلاقتها بالنظام العلميّ في البلاد، بل في العالم أجمع، إنّما هو طليعةٌ وبدايةٌ قيّمة نستطيع من خلالها أن نحاجج أساتذة الفلسفة والحكمة حقّاً، بألّا نقتصر على مجرّد تكرار المباحث السابقة، وما قاله صدر المتألّهين ممّا عرفناه وعُرض في مقالاتٍ عديدة؛ بل أن نُعنى بامتداداتها، كما عبّر قائد الثورة بأنّهم أوجدوا امتدادات للفلسفة الغربيّة، أمّا فلسفتنا نحن فأن نعمل على إدخال منزلتها ـ على حدّ تعبير سماحتكم ـ في بنية العلم، فهذه حقّاً لفتةٌ مباركة وظاهرةٌ جديدة تستحقّ الشكر، وإن شاء الله نسعى في الجلسات القادمة إلى مواصلة هذا المبحث.

وفي الختام، أتقدّم بالشكر مجدّداً إلى سماحة الأستاذ، وإليكم أيّها المتابعون الأعزّاء الكرام الذين واكبتم هذه الجلسة، من محبّي الحكمة والطلّاب والباحثين وطلبة العلوم الدينيّة الأعزّاء ونخب ساحة الحكمة والمعرفة، وكذلك إلى جميع القائمين على تنظيم هذه الجلسة، والفريق الإعلاميّ لمجموعة إسراء، والإخوة الزملاء في مؤسّسة الإمام عليّ البحثيّة، ومكتب سماحة الأستاذ، الذين تضافرت جهودهم جميعاً لتقديم هذه الجلسة إلى حضرتكم.

ونختم الجلسة ببيتٍ للشيخ حافظ الشيرازي:

شب تاريک و بيم موج و گردابی چنين هايل / کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها

(الليلُ مظلمٌ، ورهبةُ الموجِ، ودوّامةٌ بمثل هذا الهول / أنّى يعلم بحالِنا المتربّعون خفافَ الأحمالِ على السواحل!).

يا عليّ المدد، وفي أمان الله.

الدرس ٩

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين،

صلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

أرفع أسمى آيات السلام والأدب والاحترام إلى الأستاذ الجليل سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد واعظ جوادي، كما أتقدّم بالسلام والأدب والاحترام إلى جميع المستمعين الأعزّاء والحاضرين الكرام.

كما تعلمون، يدور البحث حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها، وقد بحثنا في الجلسة السابقة حول سلطنة الحكمة المتعالية على سائر العلوم. وإنّني، إذ أدعو سماحة الأستاذ إلى الشروع في البحث، أودّ أن أطرح على سماحته سؤالاً محدّداً، وهو ما معيار سلطنة الحكمة المتعالية على سائر العلوم؟ هل لدينا معيار نستند إليه لنقول إنّ للحكمة المتعالية سلطنةً على العلوم الأخرى، أم أنّ هذا مجرّد ادّعاء اعتباريّ محض؟ وكيف معيار السلطنة...

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

مع السلام والتحيّات والإكرام للإخوة الباحثين في الحكمة والمهتمّين بالمباحث الحكميّة والفلسفيّة والعرفانيّة؛ يدور البحث حول وجوه تعالي الحكمة المتعالية، ونحن نتناول بالبحث قوّة الحكمة المتعالية وغناها، وقد انعقدت حتّى الآن عدّة جلسات حول هذه المسألة.

وبعد بيان المقوّمات الخارجيّة، انتقلنا إلى المقوّمات الداخليّة، وفي سياق بيان هذه المقوّمات الداخليّة طُرحت مسألة أصالة الوجود بوصفها أحد المقوّمات الرئيسة للحكمة المتعالية. وقد صرف جناب صدر المتألّهين همّته كلّها إلى هذا الأمر، فجلّى هذا البحث على أتمّ وجه، وحدّد حدوده وثغوره، وبيّن مكانة الماهيّة أيضاً في نظام الوجود؛ لأنّ رسالة الفلسفة هي أن تبيّن ما له واقعيّة وما ليست له واقعيّة، وقد أُدّيت هذه الرسالة على أحسن وجه في الحكمة المتعالية وبُيّنت بتمامها بهمّة جناب صدر المتألّهين، وتناولها سماحته في عامّة آثاره، وأصالة الوجود هذه مسارٌ يسري مع الفلسفة من بدايتها إلى نهايتها.

وبعد هذه المسألة بوصفها مقوّماً رئيساً، تابعنا البحث بتقرير آخر، وقلنا ما المسائل التي تستتبعها أصالة الوجود هذه وتأتي بها في الفلسفة؟ فلم يكتفِ جناب صدر المتألّهين بمجرّد إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة وما شابه

ذلك، بل نظر إلى هذا الأصل بوصفه شجرةً طيّبةً ذات آثار وثمرات جمّة، وأدخله في جميع أقسام الفلسفة. ونحن نتابع الأبحاث بهذه النظرة عينها حتّى نصل إلى معرفة الجهات الأخرى التي توجب تعالي الحكمة المتعالية وتُعدّ عاملاً لقوّتها وغناها.

في الجلسة السابقة، كما أشرتم، كان البحث في أنّ سلطنة الفلسفة على سائر العلوم تتّضح بأصالة الوجود. وقد ذكرنا هناك أيضاً أنّ السلطنة على قسمين، هما السلطنة الاعتباريّة والوضعيّة، والسلطنة الحقيقيّة؛ ولا نكرّر الآن المباحث السابقة، بل نقف تحديداً عند هذا المطلب الذي أشرتم إليه، وهو ما ملاك السلطنة؟ إذا كنّا نعدّ الفلسفة سلطان العلوم ورئيس العلوم، فمن أيّ موقع تنشأ هذه الرئاسة وهذه السلطنة، وما ملاكها؟

وكما تعلمون، فإنّ لكلّ علم موضوعاً، ويسير العلم على أساس دراسة ذلك الموضوع وبيان محمولاته وأحكامه وأحواله وأقسامه. فعلى سبيل المثال، في علم الرياضيّات، إذا اعتبرنا موضوع علم الحساب هو العدد، فبعد أن يُثبَت وجود العدد بوصفه حقيقةً، يأتي عالم الرياضيّات ويبحث في هذا العدد، الذي هو في الحقيقة كمٌّ منفصلٌ بحسب الاصطلاح، فيبحث في أحكام العدد وأقسامه ومباحث من هذا القبيل؛ أي إنّ موضوع علم الحساب كلّه هو الكمّ المنفصل، تماماً كما أنّ موضوع علم الهندسة هو الكمّ المتّصل، أي المقدار. فهل الكمّ المتّصل أو الكمّ المنفصل موجود أم لا؟

وكذلك سائر العلوم الطبيعيّة، أي العلوم التي موضوعها الجسم؛ فهل توجد حقيقةٌ اسمها الجسم أم لا؟ لو لم تكن هناك حقيقةٌ اسمها الجسم، لصارت العلوم الطبيعيّة كلّها معلّقةً بين الأرض والسماء، ولَما كانت لها قيمة؛ لأنّه لن يكون لدينا حينئذٍ موجودٌ يُسمّى الجسم الطبيعيّ حتّى نبحث فيه وفي أحكامه... وعندما نبحث في الأرض والسماء والشجر والحجر وما شابه ذلك، فإنّنا نبحث فيها بوصفها موجوداتٍ طبيعيّةً وأجساماً طبيعيّةً، مركّبةً من مادّةٍ وصورة، ولها صورةٌ جسميّةٌ وصورةٌ نوعيّة؛ وكلّ هذه الأمور تُثبَت في الفلسفة، وتضعها الفلسفة بين يدي العالم الطبيعيّ بوصفها جسماً طبيعيّاً وحقيقةً موجودةً، وتقول له ابحث فيها.

وكذلك فيما يتعلّق بحقيقةٍ تُسمّى النفس؛ فـ«النفس موجودة أم لا» هو السؤال الأوّل. وإذا لم يُجَب عن هذا السؤال، فإنّ جميع العلوم المرتبطة بالنفس، سواء المباحث الأخلاقيّة التي موضوعها النفس من حيث السعادة والشقاوة، أم مباحث علم النفس وما شابه ذلك، كلّها جميعاً تقوم وتعمل على أساس وجود حقيقةٍ تُسمّى النفس أو الروح، وكذا سائر العلوم، حتّى العلوم الإنسانيّة. فالعلوم الإنسانيّة موضوعها إمّا الإنسان وإمّا ما ينتجه الإنسان؛ فإذا كان موضوعها الإنسان، فإنّ الفلسفة تثبت وجود الإنسان بوصفه ظاهرةً وحقيقةً موجودة، وتثبت وجود حقيقةٍ تُسمّى النفس والبدن، ووجود الإنسان بوصفه موجوداً مركّباً من النفس والبدن، وتبيّن أحكام هذه كلّها: أحكام النفس، وأحكام البدن بوصفه جسماً طبيعيّاً، ثمّ تضع ذلك بين يدي عالم الأخلاق ليبحث في سعادته وشقاوته.

أو إذا قلنا: كلاّ، إنّ العلوم الإنسانيّة هي ما يُنتجه الإنسان في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع وما شاكل ذلك من المسائل، فلا بدّ لجميع العلوم الّتي تُعدّ علوماً إنسانيّةً أن تكون موضوعاتها مشخّصةً.

وعليه، فإنّ جميع العلوم تُثبَت موضوعاتها في العلم الأعلى؛ إذ لا يُثبَت موضوع علمٍ في نفس ذلك العلم...

نعم.

لا يُثبِت أيّ علمٍ موضوعه، بل يُثبَت في العلم الأعلى. وهذه العلوم، من العلوم الطبيعيّة بجميع شعبها، والعلوم الرياضيّة بكلّ ما لها من فروعٍ وتعدّدٍ وتكثّرٍ، والعلوم الإنسانيّة، وسائر العلوم كافّةً، لا بدّ لها جميعاً من أن تتناول موضوعاتها أوّلاً وتعدّها حقائق موجودةً، ثمّ تبحث عنها؛ فأين تُثبَت هذه الموضوعات؟ إنّ الفلسفة، كما تعلمون، هي المتكفّلة بإثبات موضوعات العلوم كافّةً؛ إذ ما من علمٍ إلّا وله موضوعٌ، وهو مدينٌ في موضوعه للفلسفة الّتي يقع على عاتقها إثباته.

فلنوضّح هذا الأمر قليلاً، وتأمّلوا فيه. لا بدّ أن تكون جميع هذه الموضوعات موجودةً؛ فمثلاً لا بدّ أن يكون الكمّ المتّصل موجوداً، والكمّ المنفصل موجوداً. والجواهر والأعراض كلّها متكفّلةٌ بهذا المعنى؛ إذ يُقال: «الموجود إمّا واجب أو ممكن، الممكن زوج تركيبي له ماهيّة ووجود»، والماهيّة إمّا جوهرٌ أو عرضٌ، والجوهر إمّا عقلٌ أو نفسٌ أو مادّةٌ أو صورةٌ أو جسمٌ، والعرض إمّا كمٌّ أو كيفٌ وأمثال ذلك؛ وكلّ هذه الأمور تثبتها الفلسفة. فإذا أثبتتها، فإلى هنا تنتهي رسالة الفلسفة؛ ومن هنا فصاعداً تضعها في متناول العلوم، فتأخذ سائر العلوم موضوعاتها من الفلسفة، نحو أنّ النفس موجودةٌ، والعقل موجودٌ. فإذا أردنا التحدّث عن المَلَك، فنحن بحاجةٍ إلى موجودٍ مجرّدٍ محضٍ؛ وقد أثبتت الفلسفة الموجود المجرّد المحض باسم العقل، كما أثبتت النفس بوصفها موجوداً مجرّداً ذاتاً ومادّيّاً فعلاً، وأثبتت الجسم بوصفه موجوداً مركّباً من المادّة والصورة. وبهذا المعنى تصبح جميع العلوم ذات مكانةٍ وأصالةٍ؛ لماذا؟ لأنّها تبحث عن أمرٍ له حقيقةٌ وتحقّقٌ ووجودٌ، وقد استمدّت هذا الوجود من الفلسفة.

فملاك سلطنة الفلسفة هو أنّها متكفّلةٌ بإثبات موضوعات العلوم، هذا أوّلاً؛ وما نتوخّاه هو أنّه لمّا كان الوجود أصيلاً وكانت الأصالة للوجود، فإنّ جميع هذه العلوم، من حيث التفاتها إلى موجوديّة موضوعاتها، يجب أن تتبع أصالة الوجود. أمّا لو لم تكن لدينا أصالة الوجود، ولم يكن الوجود أصيلاً، لما كانت الفلسفة رئيسة العلوم؛ لماذا؟ لأنّ ملاك الرئاسة غير موجودٍ حينئذٍ.

يعني حتّى لو قلنا إنّ الأصالة ليست للوجود بل هي للماهيّة، أكان بوسعنا أيضاً أن نقول إنّ هذا المعيار غير موجودٍ؟

نعم، لا يمكننا القول إنّ للفلسفة سلطنةً؛ لماذا؟ لأنّ الماهيّة من حيث هي هي — كالشجر والحجر والجسم الطبيعيّ وجميع الجواهر والأعراض — ليس وجودها عارضيّاً؛ بل هذه إنّما هي ماهيّةٌ موجودةٌ ننتزع منها الوجود انتزاعاً.

لكنّ هذا إنّما هو بعد الحكمة المتعالية الّتي تُثبِت...

أجل، هذا هو الواقع...

فالحكمة المشّائيّة الّتي تُثبِت الوجود...

نعم.

ولنعد، فلو سرنا على أساس رؤية الإشراقيّين مثلاً...

لا يمكننا إثبات رئاسة الفلسفة؛ لأنّه لا بدّ للموضوع... إذ قد قلنا إنّ ملاك الفلسفة هو إثبات الموضوعات. ولا يتحقّق إثبات الموضوع بفلسفة الإشراق. لماذا؟ لأنّ الموضوع هل هو موجودٌ أم لا؟ فالماهيّة، الّتي هي في نظرهم الماهيّة من حيث هي هي – أي لا موجودةٌ ولا معدومةٌ – ليست شيئاً، وإنّما تكتسب موقعيّة الموضوعيّة عندما يكون لها تحقّقٌ. وعليه، فلا تثبت رئاسة الفلسفة إذا قلنا بأصالة الماهيّة، ولا إذا قلنا بالصيرورة، ولا بأيّ عنوانٍ آخر غير أصالة الوجود. وحتّى في الحكمة المشّائيّة أيضاً، حين يقولون إنّ الفلسفة رئيسة العلوم، فإنّهم يقولون ذلك لأنّها متكفّلةٌ بإثبات موضوعات العلوم؛ أي إنّها تقول إنّ الكمّ موجودٌ، والكيف موجودٌ، ولهذه الأمور وجودٌ؛ إذ لا حقيقة ولا وجود لها بما هي ماهيّةٌ من حيث هي هي. نعم.

إذن، نصل من موقع أصالة الوجود إلى هذا الحكم، وهو أنّ الفلسفة سلطان العلوم ورئيسة العلوم، والملاك في هذه المسألة هو أنّ الفلسفة على أساس أصالة الوجود متكفّلةٌ بإثبات موضوعات العلوم، وإذا كنّا نطلب في العلوم موضوعاتها من العلم الأعلى، فليس ثمّة علمٌ أعلى يتولّى إثبات موضوعاتها قبلها سوى الفلسفة. نعم.

وإلى هنا قد واكبنا إلى حدٍّ ما مباحث الجلسة السابقة. وقد وعدنا في الجلسة السابقة بأن نذكر أنّ هناك علمين مطروحين، ومع أنّهما من العلوم العليا، إلّا أنّنا لا نستطيع أن نمنحهما عنوان الرئاسة والسلطنة، وهما: علم العرفان، والوحي. وقد كان سماحة الأستاذ آية الله جوادي آملي دام ظلّه يصرّح في بياناته أحياناً بأنّ الرئاسة كانت للفلسفة ما دامت الفلسفة هي المطروحة، ولكن بعد ذلك إذا كان العرفان النظريّ مطروحاً فإنّنا نُعطي هذه السلطنة للعرفان النظريّ، كما كان يذكر أحياناً في بعض تصريحاته أنّنا نُعطي هذه السلطنة للوحي، باعتبار أنّ الوحي علمٌ أعلى وما إلى ذلك.

ولكنّ هنا مجالاً للكلام، وهو أنّه كما أصررنا الآن على ضرورة تحديد ملاك السلطنة، فإنّ الأمر في باب الفلسفة واضحٌ جدّاً؛ إذ إنّ الفلسفة متكفّلةٌ بإثبات موضوعات العلوم، والعلوم مدينةٌ في موضوعاتها للفلسفة؛ فالأمر إلى هنا صحيحٌ، وما ادّعيناه مدلّلٌ، وله دليلٌ، وهو قائمٌ على البرهان.

ولننتقل إلى العرفان؛ لنرى هل له مثل هذه المكانة؟ وهل يمكننا أن نثبت للعرفان نوعاً من السلطنة، لا السلطنة الاعتبارية؛ فنعم، العرفان أسمى من الفلسفة، وموضوعه الحقّ المطلق أو الله تعالى، أو من هو خالق العالم والإنسان وسائر الموجودات، ولكنّنا نسعى إلى إقامة البرهان على هذه المسألة؛ فعليكم أن تبيّنوا لنا مطلباً أو مسلكاً تثبتون به في الحقيقة سلطنة العرفان على العلوم، أعني العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والعلوم الإنسانية وكلّ ما يُطلق عليه اليوم اسم العلم. فهل يمكننا انطلاقاً من موقع العرفان أن نصل إلى مثل هذه السلطنة، ونقول إنّ العلوم ـ لا في موضوعاتها، بل من جهةٍ ما ـ مدينة للعرفان، وتستمدّ حقيقتها في هذا الأمر منه؟

الأمر عسير بعض الشيء.

فلننظر الآن إلى أيّ مدى يبلغ هذا العسر، نعم. أقول، لاحظوا، لا ريب في أنّ العرفان موضوعاً ومحمولاً وبدايةً وغايةً له في الحقيقة أفق آخر، وأنّ من يتفكّر في هذا المجال يكون حقّاً في أفق أسمى. ولكنّنا نسعى حقّاً إلى أنّه إذا كانت ثمة سلطنة، فلا بدّ أن نثبت ملاك هذه السلطنة من جهةٍ، أي هيمنة هذا العلم ـ كما قلنا هناك إنّ الفلسفة

تتكفّل بإثبات موضوعات العلوم ـ ومن جهةٍ أخرى افتقار العلوم إلى العرفان. فإذا استطعنا أن نقيم مثل هذه الجهة في الطرفين، وأن نثبت افتقار العلوم واحتياجها إلى العرفان، وهيمنة العرفان وتسلّطه على العلوم، فعندئذٍ يمكننا أن نقول مثلاً إنّ العرفان ملكة العلوم وسلطان العلوم؛ بل يُطلق ذلك عليه حتّى بالقياس إلى الفلسفة.

وعندما نلج باب العرفان النظريّ، نجد أنّ موضوعه يتجاوز موضوع الفلسفة؛ غير أنّه في الحقيقة يقول إنّ موضوعي أسمى من الفلسفة وجميع شعبها وفروعها، ولكنّه واحد شخصيّ.

أستسمحكم عذراً أستاذنا، هل يمكننا هنا أن نطرح هذا السؤال: هل موضوع العرفان أخصّ من موضوع الفلسفة أم هو أسمى من موضوع الفلسفة؟ وذلك لأنّنا حين ننظر في الفلسفة أيضاً نجدها تتناول واجب الوجود، وتبحث في وجود ذات الحقّ. والعرفان كذلك لا يرى الوجود الحقيقيّ إلّا ذات الحقّ، ويعدّ ما سواه كلّه مظاهر. ففي الواقع، هل يمكننا أن نقول إنّ موضوع العرفان أخصّ من موضوع الفلسفة؛ لأنّ موضوع الفلسفة يشمل موضوع العرفان أيضاً، ولكن بنزعةٍ أخرى وبنظرةٍ أخرى؟

كلّا، بل إنّهم يقولون على العكس من ذلك إنّ واجب الوجود بالقياس إلى تلك الحقيقة المطلقة تعيّنٌ من التعيّنات. فما هو موضوع العرفان، أحد تعيّناته هو واجب الوجود؛ لا أنّ الواجب قسمٌ وهناك أقسام أخرى، كلّا. إنّه يتحدّث عن الحقّ المطلق؛ ولا شكّ في كونه الحقّ المطلق، فهو مطلق الحقّ والحقّ المطلق، وهو موضوع علم العرفان. غير أنّ الكلام في أنّ العرفان لمّا كان يربط الموضوع بذلك الحقّ المطلق في الحقيقة، ولم يعد ثمة شيء موجود خارجه، فإنّ كلّ ما هو خارجه مظهر ولا وجود له أصلاً. فلا وجود طبيعيّ، ولا وجود رياضيّ، وليست هذه الأمور موجودةً أصلاً ولا حظّ لها من الوجود؛ وإنّما الوجود منحصر في الذات الإلهية المقدّسة بناءً على الوحدة الشخصية للوجود.

فإذا تقرّرت الوحدة الشخصية للوجود، انقلبت جميع الكائنات والمكوّنات والمبدَعات بأسرها إلى مظاهر. وإذا صارت مظاهر، لم يعد لها وجود؛ وإذا لم يكن لها وجود، لم نعد نستطيع أن نبحث عن موجوديّتها وأحكامها الوجودية، ولا عن كون الأرض موجودةً والسماء موجودةً والإنسان موجوداً، ولا أن نبحث في أحوالها من حيث الوجود؛ بل يجعلون الأبحاث مظهريّةً. فهم أيضاً يتفكّرون في العالم، بيد أنّ العلوم المتداولة التي نتحدّث عنها الآن، والتي تُدرَس ويُتحاور فيها في الحوزات والجامعات بوصفها علوماً، إنّما تتناول تلك الحقائق الموجودة التي أدركنا وجودها، سواء أكانت جسماً طبيعيّاً أم كمّاً منفصلاً أم كمّاً متّصلاً أم سائر الجواهر والأعراض ونحو ذلك؛ فنحن نعدّ هذه الأمور موجودةً على أساس الفلسفة، وسائر العلوم التي تتشكّل إنّما تدخل في البحث والنقاش على أساس موجوديّة هذه الأمور، وتدرس أحكام الوجود وأحواله وما شابه ذلك.

انظروا، نحن نقول إنّنا نعدّ العرفان أسمى من الفلسفة، ولكنّ الإشكال القائم هو أنّنا نريد إثبات السلطنة؛ أي أن نثبت من جهةٍ افتقار العلوم ومديونيّتها للعرفان، ومن جهةٍ أخرى إشراف العرفان وسلطنته عليها. فما ملاك سلطنة العرفان؟ إن استطاع أحدٌ أن يتابع المسألة من هذه الزاوية، ويبيّن ملاك السلطنة على نحوٍ يُثبت به إشراف هذا العلم ـ أي علم العرفان ـ وسلطنته على جميع العلوم المتداولة القائمة، كالفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والعلوم

الإنسانية وسائر العلوم المطروحة. ولِمَ؟ لأنّ العرفان لا يعدّ هذه الأمور موجودةً في الحقيقة، ولا يثبت لها وجوداً، بل يراها مظاهر. فانظروا، إذا قلتم للعالم الطبيعيّ، أو لعالم الفلك أو الجيولوجيا أو البحار أو الصحاري: يا سيدي، ليس لدينا جسم طبيعيّ، بل هذه مظاهر إلهية؛ فماذا عساه أن يصنع بهذا المظهر؟

نعم، يصبح بحثه متعذّراً عليه أصلاً.

الأمر عسير، ولا يستطيع ذلك أصلاً؛ إنّنا لا نريد أن نقول إنّ هذا العلم ـ أعني علم العرفان ـ في مستوى الفلسفة، كلّا، بل هو أرفع من الفلسفة بمراتب؛ ولكنّنا إذا أردنا أن نبحث عن سلطنة العرفان، بحيث يكون له الإشراف على العلوم كما بُيّن في الفلسفة، وتكون هذه العلوم مفتقرةً إلى العرفان، فلا بدّ لنا من بيان ملاك ذلك.

الآن يقول عالم الطبيعيات، وعالم البحار، وعالم الصحارى، وعالم الأحياء، وعالم الفلك: إنّ عليّ إثبات موضوعي بوصفه موجوداً طبيعياً، وقد أثبتت الفلسفة لي ذلك. فماذا صنع العرفان؟ إنّني أرى أنّ العرفان لا يستطيع في هذا الشأن أن يقدّم لي شيئاً البتّة لتنظيم علمي من حيث الموضوع والمحمول.

بل يحذف العلم أيضاً!

نعم؟

بل يحذف العلم أيضاً!

نعم، يحذف العلم أيضاً؛ فهو يعدّ هذه الأمور مظاهر، وينظر إليها في الحقيقة نظرةً لا ترى فيها شيئاً سوى كونها مظاهر. ونحن في الحقيقة عندما نقول إنّ الفلسفة سلطان العلوم، فإنّنا نريد أن نسير وفق المعايير نفسها التي ذكرناها؛ وإذا أردنا أن نعدّ العرفان ملكة العلوم ورئيس العلوم وسلطان العلوم، فلا بدّ من مراعاة هذين المعيارين: أولاً، إشراف هذا العلم على العلوم؛ وثانياً، افتقار هذه العلوم واحتياجها إلى العرفان. فإذا أُثبت ذلك، أمكننا... بل حتى في ما يتعلّق بكون الفلسفة مدينةً للعرفان في موضوعها، فإنّ لدينا موضع تساؤل؛ أي أنّ العرفان لمّا كان يسير على أساس الوحدة الشخصية للوجود، فإنّه لا يبحث أصلاً في «الموجود بما هو موجود» الذي هو موضوع الفلسفة؛ إذ لا يثبت له وجوداً أصلاً، ولا يمنحه الوجود، بل يعدّه مظهراً أيضاً، ويعدّ هذه الأشياء تعيّنات ومظاهر.

بناءً على ما تفضّلتم به وهذه الرؤية التي رسمتموها سماحتكم، أودّ الآن أن أرى هل هذه النتيجة التي استخلصتُها صحيحة أم لا، فضلاً عن أنّنا لا نستطيع من هذا المنظار أن نقدّم العرفان بوصفه سلطان العلوم، ومن جهة أخرى، صحيحٌ أنّ في الحكمة المتعالية — أو في الرؤية العرفانية — قد يكون واجب الوجود مظهراً من مظاهر الحقّ المطلق، إلّا أنّنا ما دمنا في فضاء الفلسفة، نطبّق واجب الوجود هذا من هذه الزاوية على الحقّ المطلق نفسه. ومن هذا المنظار يمكننا القول إنّ الفلسفة تستطيع أن تكون لها السلطنة حتى على العرفان من حيث تشخيص الموضوع أو تبيينه، وإن كان العرفان علماً أرفع من الفلسفة من جهة أنّه يقول بالوحدة الشخصية للوجود ويعدّ ما عداها كلّه مظاهر؛ غير أنّ العرفان لا يبحث في هل هذه الوحدة الشخصية موجودة أم لا، ولا يثبت ذلك. بل حتى من الناحية المنهجية، فإنّ العرفان النظري مدين للفلسفة؛ لأنّ برهانه عقلي.

هذا في مقام الإثبات، وأمّا في مقام الثبوت فلا؛ ففي مقام الثبوت تكون المكانة الثابتة لعلم العرفان من حيث

إنّه الحقّ المطلق ومطلق الحقّ، بحيث يصبح هذا الواجب تعيّناً من التعيّنات؛ بل يصبح هذا أيضاً مظهراً.

لقد عرضتُ يا سماحة الشيخ أنّ هذا هو الأمر في الرؤية العرفانية، غير أنّنا الآن ننظر نظرةً حكمية؛ ومن نظرة الحكمة أيضاً يمكن ملاحظة ذلك الحقّ المطلق مع واجب الوجود...

كلا، لا يمكن ذلك؛ لِمَ؟ لأنّ ذلك الحقّ المطلق أعمّ من الواجب والممكن. فالحقّ المطلق الذي يعتقد به العارف هو ذلك الوجود المطلق الذي هو مطلق الوجود، وجميع الموجودات موجودة فيه في الحقيقة بوصفه واحداً شخصياً. وبهذه النظرة يكون العرفان أرفع وأعلى قطعاً وله التفوّق؛ غير أنّ التفوّق الذي نبحث عنه بوصفه رئاسةً وسلطنةً بمعيار افتقار العلوم إليه غير متحقّق هنا. فإن استطعنا أن نفعل ذلك — ولعلّ هذا في الحقيقة نقصٌ من حيث مقام الإثبات في علم العرفان — فإن استطعنا أن نقدّم العرفان بوصفه ملكة العلوم، بحيث يتمكّن العرفان، مثل الفلسفة، من إثبات حضوره في العلوم وتطبيق ذلك فيها، وتعرف العلوم أنفسها حقّاً من حيث موضوعاتها بوصفها مظاهر.

تأمّلوا في هذا بدقّة؛ فإنّ ما يذكره سماحة الشيخ في شأن العلم الديني ونحو ذلك يتّجه نحو هذا المسار؛ كيف؟ لأنّه متى ما عرفت هذه العلوم أنفسها بوصفها مظاهر — أمّا ما دامت تنظر إليها بوصفها وجوداً، فإنّها تقول: لدينا كمّ متّصل وكمّ منفصل، فموضوع علم الرياضيات وعلم الهندسة والجسم الطبيعي هو موضوعنا وما إلى ذلك؛ فهذا ما يقولونه هم — أمّا إذا وصلنا حقّاً إلى ذلك، أي إذا استطاع العرفان أن يبسط سلطانه بالطريقة نفسها التي أعملت بها الفلسفة سلطانها عبر إثبات موضوعات العلوم، فإذا استطاع العرفان أن يبسط سلطانه من خلال كون الوجود مظهراً له، وأن يعتلي هذا الكرسيّ، وتبلغ العلوم هذه المنزلة بحيث إنّها إذا تحدّثت عن الأرض قالت إنّها مظهر من المظاهر الإلهية، أو إذا تحدّثت عن السماء والفلك، وعن العرش والفرش، عدّت هذه كلّها مظاهر... فإذا بلغنا هذه النقطة، أمكننا أيضاً إثبات سلطنة العرفان على سائر العلوم؛ غير أنّ هذا يتطلّب الآن عملاً كثيراً، ونحن الآن لا نصل إلى هذا.

يعني في نهاية المطاف لا بدّ للعرفان أن يسعى في بحث الوجود كما سعت الفلسفة؛ فقد سبرت الفلسفة الوجود، وانتهت في بحثها الفلسفي إلى أنّ الوجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والممكن زوج تركيبيّ مركّب من الماهية والوجود، والماهية إمّا جوهر وإمّا عرض، والجوهر نفس وعقل وكذا، والعرض كذا؛ وبهذا النحو استطاعت أن تطبّق نفسها وأن تُظهر تسلّطها على العلوم، أليس كذلك؟ فإذا استطاع العرفان أن يبوّئ نفسه هذه المكانة، وأن يُحكم الأمر بحيث يقدّم الوجود مظهراً للحقّ، فحينئذٍ يستطيع أن ينتزع وصف السلطنة من الفلسفة ليمنحه لنفسه، وأن يأتي إلى الفلسفة نفسها بوصفها تعيّناً من التعيّنات من «الموجود بما هو موجود» وبوصفها مظهراً من مظاهر تلك الحقيقة المطلقة... ومن هنا يتفوّق حتى على الفلسفة. ولكنّ هذا يحتاج إلى عمل؛ يحتاج إلى أنّه كما لاحظتم، وكما تولّت الفلسفة عهدة إثبات موضوعات العلوم، يتولّى العرفان عهدة إثبات مظهريّة الوجود بالنسبة إلى الحقّ المطلق؛ وعندئذٍ، عندما يتحدّث جميع هؤلاء العلماء وهذه العلوم عن الأرض والسماء، ويتكلّمون عن الكمّ والكيف، يقولون إنّنا نتحدّث عن مظهر من المظاهر الإلهية.

السؤال الذي يُطرح هنا – أو التفصيل – هو: إذا قلنا إنّ العرفان يعدّ الوجود مظهراً لذات الحقّ، فمن جهة نقول إنّه يعدّ الوجود مظهراً للحقّ، ومن جهة أخرى نقول إنّ وحدة الوجود الشخصيّة لا تثبت لشيءٍ آخر وجوداً...

الأمر كذلك.

وهذا التناقض كيف...

كلّا، لا يستطيع أن يفعل ذلك. نعم، لو أراد أن يجعل الوجود كذلك، لكان العرفان قد تنزّل ووضع نفسه في مرتبة الفلسفة؛ كلّا، فالعرفان لا يتنزّل أبداً. إنّ العرفان يحصر الوجود في ذات الحقّ سبحانه وتعالى؛ ولذا يبحث في إثبات الوحدة الشخصيّة. وحين يثبت الوحدة الشخصيّة، فإنّه يسقط الوجود عن جميع الممكنات؛ فلا يكون لأيّ موجودٍ وجودٌ، ويصبح إسناد الوجود إلى هذه الموجودات إسنادًا مجازيًّا؛ فكما أنّ إسناد الوجود إلى الماهيّات إسنادٌ مجازيّ، ففي العرفان يُعبَّر عن إسناد الوجود بالمجاز العقليّ؛ أي إنّ إسناد الوجود إلى الماهيّات إسنادٌ غير صحيح، وإسناد الوجود إلى وجودات الأشياء يُسمّى مجازًا عقليًّا، أمّا إسناد الوجود إلى وجودات الأشياء في الرؤى العرفانيّة فيُصطلح عليه بالمجاز العرفانيّ. فلدينا مجازٌ أدبيّ، ومجازٌ عقليّ، ومجازٌ عرفانيّ. وما المجاز العرفانيّ؟ هو أن نسند الوجود إلى وجودات الأشياء؛ فإذا أسندناه إلى الماهيّة، فهذا أدبيّ، مجازٌ أدبيّ، لا إشكال فيه، مثل «زيدٌ أسدٌ». وتارةً نسند الوجود إلى وجودات الأشياء، فنقول إنّ هذا الإسناد مجازٌ عقليّ؛ ولكن إذا أسندناه على نحو المجاز إلى وجودات الأشياء بناءً على العرفان، قلنا إنّ هذا الإسناد إسنادٌ عرفانيّ، أي إنّه مجازٌ عرفانيّ. وعليه، فبناءً على هذه الرؤية، لمّا كان موضوع العرفان هو الحقّ المطلق، وكان ذلك الحقّ المطلق ليس إلّا واحدًا شخصيًّا، فلن يكون لدينا وجوداتٌ أخرى نستطيع أن نجري معها هذا الأمر.

اسمحوا لي، إذ لم يبقَ لدينا متّسعٌ من الوقت، أن نحدّد أيضًا موقع علمٍ آخر نعبّر عنه بعلم الوحي.

إن أردتم تحديد موقعه الآن، فلعلّني لا أدري...

ألا يكفي الوقت؟

إن كان يحتاج إلى وقتٍ أطول، فليكن للجلسة القادمة.

إنّه بحثٌ مهمّ، بحثٌ مهمّ الآن...

إنّه بحثٌ مهمّ، وحتّى لا يُذبح البحث لا قدّر الله، أرى أن يكون في الجلسة القادمة...

حسنًا، فليكن كذلك.

...وأيضًا يوجب إرهاق سماحتكم...

نعم، وهو بحثٌ مهمّ أيضًا، نعم.

...فيبقى البحث بصورةٍ أفضل.

حسنًا جدًّا، فليكن، فليكن. شكرًا لكم.

وبناءً على هذا البيان الذي تفضّلتم به، فلمّا كانت الفلسفة تثبت موضوع العلوم، وكانت العلوم محتاجةً في موضوعها إلى الفلسفة، وكان هذا يتأمّن من بوابة أصالة الوجود...

أحسنتم، نعم.

...فإنّ معيار سلطنة الفلسفة على سائر العلوم يعود إلى هذا المنظور؛ ومن هذه البوابة لا يستطيع العرفان فعلاً، وقد نأتي في المستقبل فنثبت ونقول إنّ العرفان له السلطنة على سائر العلوم من هذا المنظور، ولكنّنا فعلاً لم نثبت...

لم نستطع، نعم، أنّ الموجودات التي في نظام الوجود مظاهرُ لا موجودات؛ أي إنّ إسناد الوجود إليها مجازيّ، ويجب أن نقول إنّها في الحقيقة مظاهر. فإذا استطعنا الوصول إلى مثل هذه المنزلة، أمكن للعرفان حينئذٍ أن يقوم بذلك؛ فالعرفان له سلطنته على العلوم، هذا أوّلًا؛ وستكون هذه العلوم محتاجةً إلى العرفان، لأنّها في مظهريّتها محتاجةٌ إلى... فتصبح مدينةً للعرفان. وهذا يحتاج إلى أبحاثٍ وتحقيقاتٍ عرفانيّة، وعلى علم العرفان أن يثبت نفسه في هذه المنزلة لكي يرأس ويمارس سلطنته.

حسنًا، شكرًا جزيلاً لكم، أشكركم سماحة الأستاذ. وإن كانت هناك كلمةٌ ختاميّة في هذا المجال فتفضّلوا بها، لأنّنا من المشاهدين الأعزّاء...

العفو. نعم، مع الشكر لجنابكم وللإخوة العاملين في مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام البحثيّة، الذين يهيّئون على كلّ حالٍ هذا التواصل لكي نتمكّن مع الإخوة من إجراء حوارٍ حضوريّ وطرح المباحث معًا؛ فالحيثيّات التي أُبدعت في الحكمة المتعالية هي بالنتيجة حيثيّاتٌ قيّمةٌ ومتعالية ينبغي أن يُنجز حولها عملٌ كثير. وما زلنا نبحث استنادًا إلى الأحكام التي تستتبعها أصالة الوجود. الحمد لله ربّ العالمين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نقدّر ونشكر سماحة الأستاذ، كما نقدّر ونشكر جميع المشاهدين الأعزّاء الكرام، وجميع القائمين الذين هيّؤوا أسباب هذا الحوار. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الحمد لله. اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد.

الدرس ١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين.

صلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، لا سيّما بقيّة الله في الأرضين روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

نرفع أسمى آيات السلام والاحترام إلى الأستاذ الجليل جوادي آملي، وكذلك إلى جميع المشاهدين والمستمعين الأعزّاء. كما تعلمون، كان البحث يدور حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها؛ غير أنّنا لمّا كنّا في أسبوع يوم المعلّم أو أيّامه، وهي أيّام استشهاد العالم الجليل والأستاذ العزيز الشهيد مطهّري، لذلك فإنّ البحث الذي نرجو أن ننتفع فيه اليوم بحديث الأستاذ ـ إن شاء الله ـ هو بحث «الإنسان المعاصر». ولذا، حتّى لا أتدخّل في أثناء كلام الأستاذ ولا أقطع سلسلة حديثه، نطرح أسئلةً حول الإنسان المعاصر على الأستاذ الجليل؛ لنكون في خدمته إن شاء الله.

السؤال الذي أودّ أن أوجّهه إلى أستاذي الجليل جوادي آملي، مع تهنئتي له بيوم المعلّم، هو أنّه عندما يُقال «الإنسان المعاصر»، فلا بدّ من التعريف بهذا الإنسان المعاصر؛ فما تعريف الإنسان المعاصر؟ وماذا يُراد بالإنسان المعاصر؟

وما هي مباني علم الإنسان للإنسان المعاصر؟ فإنّ لعلم الإنسان هذا مبنًى؛ فما مبنى علم الإنسان الخاصّ بالإنسان المعاصر؟ وعلى أيّ مبنًى نُعرّف الإنسان المعاصر؟

وأيّ نحوٍ من الوجود هو هذا الإنسان المعاصر الذي يختلف في أمورٍ عن الإنسان السابق، ويكون نوع اختلافه مرتبطاً باحتياجات هذا الإنسان المعاصر؟ ثمّ ما الذي يمكن أن تكون عليه احتياجات هذا الإنسان المعاصر؟

ثمّ ما هي مصادر علم الإنسان المعاصر هذا، أعني الإنسان المعاصر الذي نريد بحثه في علم الإنسان المعاصر؟ ففي نهاية المطاف، لكلّ نظرٍ مبنًى، ولكلّ مبنًى مصادر؛ ولا بدّ لنا من استقاء هذه المباني من مصادرَ معيّنةٍ؛ فما هي مصادر علم الإنسان للإنسان المعاصر؟

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

كما أشرتم، فإنّ المباحث التي كنّا نطرحها أيّام الاثنين في جمع الإخوة والمهتمّين بالمباحث الحكميّة كانت تدور حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها؛ إلّا أنّنا خصّصنا هذا البحث استثناءً لموضوعٍ آخر لجهتين: الأولى أنّه كما ذكرتم، لمّا

كنّا في أيّام الثاني عشر من شهر أرديبهشت، وهو يوم المعلّم بمناسبة ارتحال المفكّر الشهيد سماحة آية الله مرتضى مطهّري وشهادته، فقد اقتضى المقام ـ نظراً إلى الجهود والمساعي الفائقة لهذا الأستاذ الجليل، وخدماته القيّمة غير المسبوقة في ساحة العلم والتعليم والتعلّم ونحو ذلك ـ أن نطرح النقاط التي تناولها في مباحثه، ولا سيّما في بحث علم الإنسان.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ المجمع العالي للحكمة في كرمانشاه ـ أي الإخوة الذين هناك ـ قد اقترحوا هذا الموضوع، ولأجل إجابة دعوتهم سُعي إلى تخصيص هذا اللقاء لهذه المسألة. ومن هنا نتوجّه إلى الإخوة في المجمع العالي للحكمة في كرمانشاه، وإلى الجامعيّين الأعزّاء والحوزويّين الكرام، وجميع المثقّفين والمهتمّين بالحكمة، بتهنئتهم بيوم المعلّم وتكريمه، وكذلك بتعزيتهم بشهادة سماحة آية الله الشهيد مرتضى مطهّري ـ ولا سيّما مع ما نقله سماحة آية الله المحقّق مؤخّراً من خاطرةٍ حول استشهاد سماحة آية الله مطهّري ـ؛ فقد كان بحقّ شهيد الإسلام وشهيد المعارف الإسلاميّة، واستُشهد في سبيل المعارف وإحيائها. ولذلك يجدر بنا أن نبقي اسمه حيّاً على الدوام، وأن ننتفع من فكره وأفكاره وآثاره، وممّا خطّه وبيّنه في هذا المجال؛ وكما قال الإمام رضوان الله تعالى عليه، فإنّ جميع آثار المرحوم الشهيد مطهّري من دون استثناء آثارٌ قيّمة ومفيدة وفاعلة.

وأمّا الموضوع الذي نخصّص له هذه الجلسة فهو مسألة الإنسان المعاصر، كما أشرتم. فالإنسان مقولةٌ لعلّ أكثر المسائل وأهمّها في جميع أدوار التاريخ قد تناولت الحديث عنه، ولا سيّما في العصر الحاضر؛ حيث عولج هذا البحث من منظوراتٍ متعدّدةٍ: من هو الإنسان، وكيف هي حقيقته، وما مسار سعادته وكماله، وما طريق تكامله، وكثيرٌ من المسائل الأخرى.

فمسألة الإنسان بالغة الأهمّيّة من منظور المصادر الوحيانيّة ـ إذ ورد في أحاديثنا أنّ معرفة النفس أنفع المعارف ـ، وكذلك من منظور علماء الاجتماع وفلاسفة العالم، سواءٌ في العالم الإلهيّ والدينيّ ـ حيث تُطرح مسألة الإنسان عند الإلهيّين من عدّة منظوراتٍ ـ أم عند الفلاسفة الذين يفكّرون على أساس الفكر غير الإلهيّ. ومنذ أن بدأ تيّار النزعة الإنسانيّة (الأومانيسم)، اتّخذت مسألة الإنسان معنىً آخر ووجدت ميداناً آخر للحضور والمعرفة، ولا تزال مسألة الساعة هي مسألة الإنسان؛ بل لعلّ أصعب سؤالٍ وأعقد تحدٍّ هو هذا بعينه: من هو الإنسان المعاصر، وأيّ نوعٍ من البشر هو، وما وظائفه ورسالاته، ونحو ذلك من المسائل التي ينبغي التصدّي لبحثها.

وتعلمون أنّ من أبرز هموم المرحوم الشهيد مطهّري رضوان الله تعالى عليه أيضاً بحث علم الإنسان، وقد تناول هذه المسألة في عامّة آثاره؛ سواءٌ من حيث المقام الإثباتيّ وبيان الحقائق القائمة في شأن الإنسان من منظور الرؤى الوحيانيّة، أم من حيث إنّ أصحاب الأفكار الأخرى كانت لهم آراء في الإنسان لم تكن صائبةً، فدخل معهم في منازعاتٍ ومناقشاتٍ فكريّةٍ؛ ولا سيّما الوجوديّون الذين كانت لهم آراء في هذا الشأن، فقام المرحوم مطهّري بدراستها وتقييمها وبيان آرائه فيها.

وبالنسبة إلينا أيضاً ـ أي الإلهيّين والمتديّنين والذين يتحرّكون على محور المصادر الوحيانيّة ـ فإنّ بحث الإنسان ذو أهمّيّةٍ من عدّة جهاتٍ؛ وإحداها، وهي معروفةٌ ومشهورةٌ جدّاً، هي: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

وبطبيعة الحال، فإنّ «من لم يعرف نفسه لم يعرف ربّه» لا يكون في الحقيقة قابلاً للمعرفة؛ إذ إنّ الإنسان الذي عرف نفسه، وأدرك موقعه الوجودي، وجعل وجوده موضعاً للمعرفة الصحيحة، حينئذٍ فقط يمكنه أن يتكلّم في باب التوحيد ومعرفة الله. بيد أنّنا لا نغفل عن هذه النكتة، وهي أنّه وإن كانت معرفة النفس من حيث النفع أنفع المعارف، إلّا أنّ أهمّ المعارف هو التوحيد الذي ينبغي لنا أن نصل إليه من هذا المعبر؛ فهي في الحقيقة معرفة مقدّميّة لا مقدّمة، بل المعرفة المقدّمة هي معرفة التوحيد، وعلينا أن نُوصل أنفسنا من موقع معرفة الإنسان وشؤونه، وما له من سهم ودور في نظام الوجود، إلى التوحيد الذي هو كمال معرفة التوحيد.

تُبحث مسألة الإنسان وتُدرس من جهات متعدّدة؛ فتارةً ندرس الإنسان من الناحية الوجودية، أي أيّ موجودٍ هو الإنسان، وكيف هو موقعه الوجودي؟ فكما أنّ علم النبات مثلاً يجعل موضوعه معرفة النبات، أو كما أنّ علماء الفلك يجعلون موضوع معرفتهم الكواكب ونحوها، فإنّ نفس وجود الإنسان يُبحث هنا، أي «الإنسان ما هو؟»؛ وهذا بحثٌ واحد.

أمّا من هو هذا الإنسان نفسه، فقد بُحث من مناظير مختلفة؛ فأحياناً يبحثه فلاسفتنا ـ الفلاسفة الإسلاميّون وعلماء الإلهيات ـ ويسبرون غور وجوده، فيرون أنّه موجودٌ ذو نفس ناطقة، يرتقي من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، فالعقل بالفعل، فالعقل المستفاد، ويعرّفون الإنسان من الناحية الوجودية حتّى تلك المرتبة، أي الإنسان الذي يستطيع أن يربط نفسه بالعقل الفعّال، بحيث يتحدّد الوجود الإنساني في هذا الارتباط. وقد جعل الفلاسفة الإلهيّون هذا المجال في الحقيقة محور دراساتهم في حقل معرفة الإنسان.

كما أنّ عرفاءنا بدورهم بحثوا المسألة في باب وجود الإنسان بوصفه «الإنسان الكامل» من منطلقٍ آخر، فعرّفوه بصورةٍ أقوى وأعمق بأنّه «الكون الجامع»، وعدّوه الحضرة الخامسة، ورأوه حاضراً في جميع الحضرات، ونظروا إلى الإنسان نظرةً ولائيةً خاصّة، وقدّموه في ذلك المستوى. وإلى جانب العرفاء، أوجد تيار المتصوّفة أيضاً مسائل أخرى في مجال معرفة الإنسان، كان بعضها صائباً وبعضها الآخر غير صائب في الحقيقة.

وعليه، إذا أردنا أن نبحث الإنسان ونتناقش فيه من الناحية الوجودية، وأن نجعله موضوعاً لمعرفةٍ خاصّة، نجد أنّ الفلاسفة الإسلاميّين قد قدّموا في هذا الصدد مباحث كثيرةً جدّاً في حقل معرفة الإنسان.

وحتّى في مجال نظرية المعرفة التي كانت من مباحث العالم المعاصر ـ ففي القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين مثلاً كان بحث نظرية المعرفة من المسائل الرئيسة ـ فإنّها بدورها تتعلّق بالمعرفة التي يريد الإنسان تحصيلها، حيث درسوا نوع معرفة الإنسان؛ أي إنّه إذا كان ثمة بحثٌ في نظرية المعرفة، فهو بحثٌ عن المعرفة التي تربط الإنسان بالعالم، وبنفسه، وبعالم الوجود، وأمثال ذلك، وهذا أيضاً يمثّل جانباً واسعاً وعميقاً جدّاً من مجال معرفة الإنسان.

وفي العصر المعاصر، بل الحديث، أُرجعت الأبحاث إلى حدٍّ ما من مجال معرفة الإنسان ونظرية المعرفة إلى المسائل الوظيفية للإنسان؛ أي ما هو دور الإنسان في المجتمع، وفي البيئة، وفي نظام الوجود، وكيف يكون سهمه ودوره في نظام الوجود، حيث يبحثون في هذا الإطار المسائل الاجتماعية في الغالب. والوجوديّون يتناولون هذا

الموضوع في الحقيقة، ويطرحون هنا بحث النزعة الإنسانية؛ والنزعة الإنسانية تقوم على أن نجعل الإنسان محور المعرفة، ولكنّ الإنسان من حيث كونه فاعلاً ومؤثّراً وذا سهمٍ في المجتمع والاجتماع، وما يتّصل بذلك من مسائل. وبالطبع، فقد طرحت المدارس الغربية في هذا المجال مباحث عميقةً وواسعةً جدّاً، وتكاد الوجوديّة أن تكون مدرسةً متمحّضةً في هذا الأمر، إذ عدّت المسائل المرتبطة بالإنسان، مثل الحريّة، وتحمّل المسؤولية، والالتزام، والإرادة والاختيار، وأمثال هذه المسائل، من شؤون الإنسان أيضاً، وبحثت فيها.

وبناءً على ذلك، فقد بُحثت مسألة الإنسان ودُرست من جهاتٍ متعدّدة سواء من منظور الفلاسفة الإلهيّين وعلماء الإلهيات، أم من منظور تيار الأومانيسم، سواء أكان ذلك مع الاعتقاد بالحقّ والله أم من دونه؛ لأنّ بعضهم كانوا إنسانيّين لكنّهم لم يكونوا منكرين لله والمبدأ، غير أنّهم جعلوا الإنسان في الحقيقة هو المحور. ضَعوا هذه المجموعة من الأفكار إلى جنب فكرٍ عميقٍ وعظيمٍ ورفيعٍ للغاية يُسمّى «العلم الوحياني»، حيث تحدّث القرآن المجيد والعترة الطاهرة عن الإنسان، ولا سيّما القرآن والكتاب السماوي.

إنّ عمده المباحث القرآنية ـ وإن كان بحث التوحيد، كما ذكرنا، يقع في مستوىً وصعيدٍ آخر، وكذلك بحث الرسالة، وبحث الوحي، وبحث النبوّة، فهذه مستواها مختلفٌ حقّاً ـ إلّا أنّ عمده المباحث المطروحة في القرآن تدور حول حقيقة الإنسان؛ من مقام ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] إلى مقطع أسفل سافلين: ﴿خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[2]. وفي المسافة بين أسفل سافلين وأعلى عليّين، كلّ ما في الوسط هو الإنسان أيضاً، الإنسان الذي يشير الله سبحانه في القرآن تارةً إلى جوانب حسناته وملكاته الفاضلة، وتارةً أخرى يبحث جوانب رذائله وجهاته الحيوانية والسبعيّة والبهيميّة والشيطانية. وعندما ننظر في الآيات الإلهية، نجد أنّه قد بُيّن في باب الإنسان مطالب كثيرةٌ جدّاً، فهي تلحظ الرؤى الوجودية للإنسان، كما تلحظ الرؤى المعرفية له، وتعدّ الإنسان من الناحية المعرفية ذا علم اليقين، بل عين اليقين، بل حقّ اليقين، ومن الناحية الوظيفية ترى الإنسان حاضراً في الساحة تماماً وإنساناً عاملاً يصنع المجتمع، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3]؛ إلى هذا الحدّ تُبيَّن المسألة في الحقيقة.

أي إنّ القرآن الكريم يتحدّث عنه في مجال علم الوجود الإنساني (أولاً)، ونظرية المعرفة الإنسانية (ثانياً)، وحضوره في الساحة الاجتماعية (ثالثاً)، وكذلك في المباحث الفردية والأخلاق الفردية، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق الاقتصادية، والأخلاق السياسية، وسائر الجوانب المختلفة للإنسان.

والآن تصوّروا أنّ المرحوم مطهّري رضوان الله تعالى عليه يقف في وسط هذا الميدان؛ أي في وسط هذا الميدان بمعنى أنّه ينبغي له من جهة أن يضع نصب عينيه رؤى الفلاسفة والإلهيّين المسلمين وآراءهم بشأن الإنسان ـ من الفارابي والشيخ الرئيس وأمثالهما، مروراً بالحكيم السهروردي، وصولاً إلى الحكمة المتعالية ـ، ومن جهة أخرى أفكار العرفاء والموحّدين، بتعبيرهم، الذين يحملون رؤى ولائيّة تجاه الإنسان، ويرون الإنسان وليّ الله، وخليفة الله، والمظهر الأتمّ الإلهيّ، وينظرون إليه بنظرة عرفانيّة؛ وهذا بدوره وادٍ واسع وعميق جدّاً.

(١) سورة البقرة، الآية ٣٠. (٢) سورة التين، الآيات ٤-٥. (٣) سورة الرعد، الآية ١١.

ومن جهة أخرى، نرى أنّه قد خاض أيضاً في الجوانب المخالفة؛ إذ لمّا كان حضوره في عصر الأربعينيّات والخمسينيّات مثلاً على نحوٍ رئيس، فقد كانت الأفكار الوافدة ترد آنذاك، وكان الفلاسفة الذين لهم كلامٌ ورأيٌ في مجال الإنسان، سواء الوجوديّون أو أمثال هيغل ونحو ذلك، محلّ نظر المرحوم الشهيد مطهّري واهتمامه أيضاً، فكانت هذه الأفكار كذلك موضع نظره وتأمّله. ومن طرفٍ آخر، فقد تحدّثت الأفكار الوحيانيّة والقرآن الكريم عن الإنسان. وقد كان رحمه الله في الحقيقة في وسط هذا الميدان؛ يريد أن يتكلّم في نهاية المطاف على نحوٍ يُقال فيه قول الحقّ، ومع كلّ هذه الجهات المختلفة والمصادر المتنوّعة التي أشرتم إليها ـ فلدينا مصدرٌ باسم الوحي، ومصدرٌ باسم القرآن والعترة، ومن ذلك الجانب لدينا مصادر باسم الإنسانيّة (الأومانيسم) والأعراف والتقاليد العاديّة التي تتشكّل على أساسها المذاهب والمباني المختلفة، كما أنّ بعض المصادر كانت مصادر عرفانيّةً شكّلت فيها الحيثيّات الشهوديّة والمعارف الشهوديّة والمكاشفات منشأً حقيقيّاً للمعرفة ـ؛ أي إنّ المصادر المعرفيّة كانت واسعةً وعميقةً، والمباني المعرفيّة المبتنية على هذه المصادر كانت شديدة الاتّساع أيضاً، وكان عليه أن يطّلع على كلّ ذلك، ويحكم فيه، ويبيّن ما يراه حقّاً، وكان ذلك أمراً في غاية الأهميّة والصعوبة. وإذا وُجّهت أحياناً بعض الانتقادات إلى الشهيد مطهّري في هذا الصدد، فلأنّه كان عملاً شاقّاً للغاية؛ إذ أراد أن يعرّف الإنسان المعاصر كما هو، ويقدّمه، ويبيّن دوره في عالم اليوم؛ لأنّكم تعلمون أنّ لدينا في باب معرفة الإنسان من الإنسان الكامل إلى تيّار العبثيّة والعدميّة (النهيليسم). فترون أنّ الميدان واسعٌ جدّاً حقّاً. وتأتي شخصيّةٌ مثل الشهيد مطهّري في هذا الصدد، ولذلك فإنّ جلّ آثاره يعود إلى مسألة الإنسان والإنسان المعاصر ونحو ذلك؛ فله كتبٌ متعدّدةٌ ومقالاتٌ كثيرةٌ مثل «الإنسان والمصير» أو «الحريّة المعنويّة» اللذين تتضمّن صفحاتهما مقالاتٍ في هذا الشأن، فضلاً عن مباحث أخرى كثيرة له في باب الإنسان. ومن الطبيعيّ أن يكون الموضوع أحياناً هو الإنسان، وأحياناً أخرى لا يكون الموضوع هو الإنسان، غير أنّ الحديث متّجهٌ إلى مسألة الإنسان.

وحتى لا نفتح باب البحث على نحوٍ تفصيليّ، نشير إلى جانبٍ واحدٍ من كلام المرحوم مطهّري ونمضي به قدماً مع شيءٍ من التأكيد. لقد رأى المرحوم مطهّري أنّ الإنسان الحديث إنسانٌ يُقدَّم في فضاء العلم؛ أي إنّ عالم العلم في الحقيقة عالمٌ يتمتّع بجمالٍ وظرافةٍ خاصّة، وله فاعليّةٌ كبيرةٌ، ودورُه في النظام الجديد والحديث عظيمٌ جدّاً، ومن جهةٍ أخرى فقد وُجِّه الاهتمام لدينا إلى العلم ونحوه استناداً إلى المصادر الوحيانيّة، ولذلك فهو يلتفت إلى العلم بوصفه ركناً في الحياة الإنسانيّة؛ إلّا أنّ هذا العلم يُوجَّه غالباً إلى مجال الطبيعة. ثمّ يقول إنّنا إذا أردنا أن نتّكئ على هذا العلم اتّكاءً كاملاً وأن نثق به ثقةً مطلقةً، فإنّ الإنسان المصنوع بالعلم سيغدو منفلتاً من الإيمان، منفلتاً من العقيدة، ولن تكون له صلةٌ بالتوحيد والحقائق التوحيديّة، ولا يمكن لهذا الإنسان أن يكون الإنسان المطلوب إلهيّاً. وعليه، فلا بدّ أن يُضاف إلى الإنسان ركنٌ آخر باسم ركن الإيمان، يربط الإنسان بالوحي، وبمبدأ العالَم ومنتهاه، ويُمهّد له المعتقدات الإلهيّة؛ ولذلك فإنّ البحث في الإيمان بوصفه ركناً وجودياً آخر للإنسان محلُّ اهتمامٍ تامّ. وبناءً على ذلك، يقول إنّ الإنسان بالعلم والإيمان معاً هو الذي يمكنه أن يكون إنساناً حقيقيّاً وفرداً يستطيع في الحقيقة أن يحيا حياةً لائقةً في العالم المعاصر؛ فيكون نافعاً ومؤثّراً لنفسه، ولبني نوعه، وللمجتمع.

هذا الكلام كلامٌ حقّ في الجملة. وإنّما نقول إنّه حقّ في الجملة لأنّنا نريد أن نبحث المسألة ونقيّمها على أساس الفكر الذي كان لدى آية الله جوادي آملي. لا نقاش في أنّ العلم والإيمان كليهما ينبغي أن يكون لهما دورٌ وتأثيرٌ في الحياة الإنسانيّة، ولكن هل ينبغي أن نراهما ثنائيّةً؟ أن نراهما ثنائيّة العلم والإيمان؟ أن نرى العلم في ساحةٍ، والإيمان في ساحةٍ أخرى؟ أي أن نقول إنّ العلم ضروريّ، والإيمان ضروريّ أيضاً، ويجب أن يكمّل هذان الاثنان الإنسانَ معاً، هل ننظر هكذا؟ أم نأتي، استناداً إلى رؤيةٍ أخرى تقوم على مباني أفكار آية الله جوادي آملي، فنرى العلم دينيّاً؟

ما المراد من العلم الدينيّ؟ وما تأكيد آية الله جوادي آملي على العلم الدينيّ؟

إنّ العلم الدينيّ هو العلم الذي لا ينفكّ عن الإيمان، لا أنّ لدينا علماً (أوّلاً) وإيماناً (ثانياً) بوصفهما ركنين من الأركان الوجوديّة للإنسان بهما يكتمل، بل ينبغي لنا أن ننظر نظرةً أخرى، وهي أن نصل إلى الإيمان عبر المرور بحقيقة العلم، فليس الأمر أن نضع العلم في إناءٍ والإيمان في وعاءٍ آخر، فيكتفي بعضهم بهذا العلم أحياناً ويكتفي بعضهم الآخر بهذا الإيمان، ولذلك نجد علماءَ بلا إيمانٍ ومؤمنين بلا علمٍ.

فنكون في الواقع قد استجلبنا ما هو سائدٌ في العالم الغربيّ إلى العالم الإسلاميّ.

نعم، بيد أنّ الأمر في فكر سماحة الأستاذ آية الله جوادي آملي، الذي يحقّ لنا القول بأنّه لم يُفهَم فهماً صحيحاً، هو أن نرى الإيمان في مسار العبور من العلم. وأنا أتلو عليكم هنا آيةً وأبيّن أنّ العلم وإن كان يرجع إلى ساحة العقل النظريّ والإيمان يرجع إلى ساحة العقل العمليّ، إلّا أنّ هذين العقلين إذا... ولذلك وردت هذه المسألة في قوله تعالى: ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[٤]، حيث إنّ الاستيقان من جهةٍ راجعٌ إلى العلم، والجحد والإنكار من جهةٍ أخرى راجعٌ إلى الإيمان؛ ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[٥]. فالإيمان في دائرة العقل العمليّ، والعلم واليقين في دائرة العقل النظريّ، وقد يكونان أمرين منفصلين، وكثيرٌ من الناس يسيرون في هذا المسار نفسه؛ فكثيرٌ من علماء الدنيا هم فيزيائيّون ورياضيّون وفلكيّون وعلماء في الكونيّات وعلوم البحار، يؤمنون بعلمهم، لكنّهم لا يستطيعون البتّة أن يؤمنوا بأنّ لهذا العالم مبدأً ومنتهى، وأنّ ثمّة وحياً ورسالةً، وأنّ للإنسان مقاماً آخر، بل يأتون ليقولوا إنّنا قد أزلنا جميع الإبهامات التي كانت لدى الأوائل في مجال الإيمان؛ فقد كانوا عند الخسوف والكسوف يرفعون أيديهم إلى السماء، ولا حاجة إلى رفع الأيدي إلى السماء! وكانوا في البحر إذا اشتدّت بهم الحال يرفعون أيديهم إلى السماء ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، ولا حاجة إلى دعاء الله؛ إذ المسألة أنّ الأعمال العلميّة ينبغي أن تُجرى على هذا النحو، فيُتنبّأ بها مسبقاً، والبحر طبيعته كذا والمحيط طبيعته كذا، وقد أنزلنا أيدي الناس في كثيرٍ من القضايا التي كانوا يرفعونها فيها إلى السماء، وقلنا لهم إنّكم تستطيعون حلّ مشكلاتكم بالوسائل العلميّة. ولذلك قلّما تجد من بلغوا مكانةً في مجال العلم وكان لهم في الوقت نفسه اعتقادٌ إيمانيٌّ راسخٌ في مجال الإيمان.

وعليه، فإنّ ما قاله الشهيد مطهري رحمه الله من أنّ الإنسان يحتاج إلى العلم والإيمان معاً هو كلامٌ صحيحٌ، لكن هل طريق تحقّقهما أن يكونا أمرين متوازيين: العلم في جهةٍ والإيمان في جهةٍ أخرى، فنعدّ العلم في دائرة العقل النظريّ ونقرأ الإيمان في دائرة العقل العمليّ، وهكذا ينبغي أن ندرسهما؟ أم لا، بل ينبغي أن يُدرَس علمٌ يوصلنا

(٤) سورة النمل، الآية ١٤. (٥) سورة النمل، الآية ١٤.

ذلك العلمُ إلى الإيمان؟ انظروا إلى مسألة التفقّه، فقد يكون لدينا الآن فقيهٌ ملمٌّ تمام الإلمام بالمسائل الفقهيّة، لكنّه لا يؤمن بأصل الإنذار ونحوه، أي يكون فقيهاً ولكن من غير أن يؤمن بهذه الحقائق، إذ الفقاهة في جانب العقل النظريّ. أمّا الدين فماذا يقول؟ يقول الدين: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[٦]، فهذا الإنذار من شأن العقل العمليّ، وذلك التفقّه من شأن العقل النظريّ، غير أنّه يقول إنّ التفقّه المطلوب هو الذي ينتهي إلى الإنذار، لا أن يوجد التفقّه أوّلاً ثمّ نسعى بعد ذلك إلى إيجاد ساحة الإنذار، كلّا. بل المطلوب هو ذلك التفقّه، وتلك المعرفة بالدين، وتلك المعرفة بالعلم، ومعرفة السماء والأرض... وما يذكره آية الله جوادي من أنّ هذه كلّها فعل الله، قد يظنّ بعضهم أنّه يقصد مجرّد أن نعلم أنّها فعلٌ إلهيٌّ فحسب، كلّا، بل ينبغي أن نعلم هذا الفعل الإلهيّ ونؤمن به، وأن نقول إنّ هذه الأرض التي خُلقت إنّما خلقها الله وخلقها لهذا الغرض، لكي يصل الإنسان إلى الكمال. فإذا لم نضع هذا العلم وهذا الدين في اتّجاهٍ واحدٍ وفي مسارٍ واحدٍ، بل كان لدينا علمٌ ثمّ جئنا نقول إنّه يجب أن نضع إلى جانبه إيماناً، فهذا غير ممكنٍ. إنّنا بحاجةٍ إلى نفسٍ، انظروا، نحن بحاجةٍ إلى نفسٍ تكون هي المالكة لهذه القوى، أليس كذلك؟ أي إنّها تمتلك قوّة العقل النظريّ وقوّة العقل العمليّ معاً، غير أنّ على تلك النفس أن تدبّر وتوحّد هاتين القوّتين حتّى يندمج علم الإنسان مع إيمانه في بوتقةٍ واحدةٍ. أمّا ما دمنا نعدّ العلم والإيمان ساحتين منفصلتين، فلن نُوفّق.

فالإنسان المعاصر هو ذلك الإنسان... الإنسان الذي نريد أن نعرّفه استناداً إلى ما لدينا من مصادر ومبانٍ، ونحن مطّلعون على نحوٍ إجماليٍّ على ما قاله الآخرون أيضاً. وأعرض لكم نموذجاً واحداً، ففي سورة النحل المباركة عدّة آياتٍ ناظرةٍ إلى مسائل علميّةٍ، غير أنّ ختام تلك المسائل العلميّة هو ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٧]، و﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٨]... والآن أرجو أن تأذنوا لي، في سورة النحل المباركة... نعم، تلك الآيات التي... نعم.

سأقرأ هذه الآيات من الآية العاشرة فما بعدها من سورة النحل المباركة. وانظروا ما مقصودي من تلاوة هذه الآيات، وهي كثيرةٌ أيضاً، لا تقتصر على هذه فقط، بل ثمّة آياتٌ كثيرةٌ. أي أريد أن أقول إنّنا لا نستطيع معرفة الإنسان المعاصر إلّا من طريق القرآن، فهو الذي يؤمّن مقامه الولائيّ وخلافته الإلهيّة (معرفة الوجود الإنسانيّ)، ويحدّد مقامه في نظريّة المعرفة في قوله: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾[٩] ثمّ عين اليقين وحقّ اليقين وأمثال ذلك، كما يبيّن الحيثيّات العمليّة والآثار ومدى نفعها في المجتمع، وكذلك يطرح هذا القرآن العلمَ بمعناه الحديث والمعاصر، أي معرفة ظواهر الموجودات التكوينيّة من الأرض والسماء والبحر والصحراء وأمثال ذلك، كلّ هذه الأمور يطرحها القرآن.

أي إنّنا إذا أردنا معرفة الإنسان المعاصر، فلا بدّ أن نعرّف الإنسان الذي يقدّمه القرآن الكريم، إذ إنّ العرفاء والمتصوّفة مثلاً قد اقتطعوا بحث قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١٠]، وأدرجوا جلّ الحديث عن الإنسان في هذا الإطار، كما أدرج فلاسفتنا الحديث عنه في إطار الاتصال بالعقل الفعّال مثلاً. فالحكيم السبزواري مثلاً عندما يطرح مسألة الإنسان يقول: «تخلية تحلية تجلية / ثم فنى مراتب مرتقية»؛ فهذه هي المسائل التي قُدّمت في

(٦) سورة التوبة، الآية ١٢٢. (٧) سورة النحل، الآية ١٥. (٨) سورة النحل، الآيتان ١٤ و٧٨. (٩) سورة النجم، الآية ٥.
(١٠) سورة البقرة، الآية ٣٠.

باب تعريف الإنسان. غير أنّ هذه كلّها مقاطع اجتزائيّة من حقيقة الإنسان، أمّا القرآن الكريم فقد جمع في الحقيقة كلّ هذه المسائل جنباً إلى جنب، بحيث بيّن البُعد الوجودي للإنسان، والبُعد المعرفي له، ووظائف الإنسان وتأثيراته على الصعيد الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، ودقائق المسائل التربوية والأخلاقية ونحوها، وكون الإنسان ذا جوانب سلبية وجوانب إيجابية، فمن جهةٍ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[١١]، ومن جهةٍ أخرى قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾[١٢]؛ أي إنّ القرآن الكريم يعرّف الجوانب المختلفة للإنسان، ويبين كيف ينبغي أن يكون الإنسان المعاصر.

ولننتقل إلى كلام سماحة الأستاذ آية الله جوادي آملي في مجال العلم الديني، لنرى كيف ترشدنا آيات القرآن الكريم في هذا الشأن؛ فالبعض يظنّ أنّ الأستاذ جوادي يقول إنّ العلم الديني يعني أن تضعوا «هو الأوّل» في أوّله و«هو الآخر» في آخره فيصبح علماً دينياً، في حين أنّ «هو الأوّل» و«هو الآخر» هما نتيجة هذا العلم، بحيث إنّه إذا لم يكن ذلك موجوداً فليس ذلك علماً أصلاً، وأنتم لم تعرفوا شيئاً، ولم تعرفوا الأرض ولا السماء! فعالم الجيولوجيا الذي لا يؤمن بـ «هو الأوّل والآخر» لم يعرف الأرض أصلاً! ومعنى أنّه لم يعرف الأرض هو أنّ ما عرفتموه إنّما هو ظاهر الأرض وسطحها، وليست هذه حقيقة الأرض، وما عرفتموه هو ظاهر السماء، وليست هذه حقيقتها! فتأمّلوا في ذلك.

أقرأ من الآية التاسعة من سورة النحل المباركة، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ * هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[١٣]؛ وهذه مسائل علمية، ﴿لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ﴾[١٤] فتستقون منه ماءً عذباً تشربونه، ﴿وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾[١٥] أي تنبت منه الأشجار ونحو ذلك، وهذا هو مجال عمل علماء النبات وعلماء المياه ونحوهم، ﴿يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾[١٦]، وهنا موضع الأهمية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١٧]. انظروا إلى ذيل هذه الآية نفسها؛ فهي تقول إنّكم علماء جيولوجيا، وعلماء فلك، وعلماء نبات، وعلماء مياه، ولكن إنّما يكون لديكم علم المياه حقاً عندما ينتهي بكم إلى الإيمان، فتفكّروا في أنّ هذا آية، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١٨]. والآن تأمّلوا في تتمّتها: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ﴾[١٩]، فكلّ هذه مسائل العلوم، علومنا والعلوم الحديثة، ﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ﴾[٢٠]، ولكن ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٢١]؛ وهذا هو المهمّ. انظروا، لا نبحث عن الإيمان في مكانٍ آخر، فنقول إنّ الإيمان ركنٌ آخر للإنسان وإنّ الإنسان مركّبٌ من علمٍ وإيمانٍ منفصلين أحدهما عن الآخر؛ بل هذا علمٌ ممتزجٌ بالإيمان، وإلّا فإذا كان العلم بلا إيمان، أي لم يكن علماً دينياً بتعبير الأستاذ جوادي، فما لازمه؟ لازمه قوله تعالى: ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[٢٢].

تأمّلوا في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ

(١١) سورة المعارج، الآيات ١٩-٢١. (١٢) سورة آل عمران، الآية ١٨. (١٣) سورة النحل، الآيات ٩-١٠.
(١٤) سورة النحل، الآية ١٠. (١٥) سورة النحل، الآية ١٠. (١٦) سورة النحل، الآية ١١. (١٧) سورة النحل، الآية ١١.
(١٨) سورة النحل، الآية ١١. (١٩) سورة النحل، الآية ١٢. (٢٠) سورة النحل، الآية ١٢. (٢١) سورة النحل، الآية ١٢.
(٢٢) سورة النمل، الآية ١٤.

لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٢٣]. وأنتم بحمد الله على علمٍ واطّلاعٍ بكمٍّ كبيرٍ من الآيات التي تتحدّث بهذه اللغة؛ أي إنّها تريد في الحقيقة أن تقدّم الإيمان بوصفه نتيجةً للعلم، لا أن تضع الإيمان في وعاءٍ آخر. انظروا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾[٢٤]؛ فما ترونه في الأرض متنوّعٌ ومختلفٌ وما إلى ذلك، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[٢٥]؛ لاحظوا، قومٌ أهل تفكّر، وأهل تعقّل، وأهل تذكّر. وتذكّرٌ لماذا؟ ما معنى قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[٢٦]؟ معناه أن يتذكّروا الله تعالى، وأنّ الله قد خلق هذه الأشياء، وأنّ مبدأها ومنتهاها هو الله ربّ العالمين. انظروا، إنّنا لا نلتمس الإيمان في مكانٍ آخر، بل هنا ينبغي أن نلتمسه؛ فهذا هو الذي يصبح علماً دينياً. فالإنسان المعاصر هو الإنسان الذي يرى علمه قائماً على أساس الفعل الإلهي، ويعرّف الفعل الإلهي بنحوٍ يكون مبدؤه ومنتهاه إلهاً ينبغي للإنسان أن يرتبط به ارتباطاً إيمانياً أيضاً؛ وحينئذٍ يرى المودّة والمحبّة والعشق والصفاء في هذا العلم نفسه. وكما أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله حين ينظر إلى هذه السماء يقول: ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾[٢٧]؛ فانظروا إلى قوله: ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾[٢٨]، فآلاف الناس ينظرون إلى السماء ثمّ يقولون ما أجملها وما أروعها وما إلى ذلك، ولكن ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾[٢٩]. انظروا، هذا هو الذي يصبح علماً دينياً؛ ألّا نعدّ الإيمان والدين منفصلين عن العلم، وألّا نعدّهما ركناً آخر للإنسان. فالإنسان حقيقةٌ واحدة، وهي علمٌ ممتزجٌ بالإيمان، ممتزجٌ بالإيمان؛ إذ إنّ العلم من دون الإيمان ليس علماً أصلاً، ولا معرفةً أصلاً، بل هو معلوماتٌ سطحيةٌ عابرة.

واسمحوا لي أيضاً أن أذكر آيةً أخرى، وأنتم تعلمون أنّ أمثال هذه الآيات كثيرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٣٠]؛ انظروا، إذا أردنا أن ننظر إلى هذه الآيات بنظرة العلم الحديث، فإنّه يقول انظر إلى الأرض والسماء، وانظر إلى السفن، وانظر إلى الفضاء، وانظر إلى الطيور، وتأمّل كم هي جميلة، وكم هي منظّمة، وكذا وكذا، ولكن لا يخرج من ذلك الله! فهنا موضع «هو الأوّل» و«هو الآخر»؛ انظروا، بعد كلّ هذا الحديث وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٣١]، فإنّ قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٣٢] يعني أنّنا نواصل مباحث العلم

أمّا العلم الحديث فمحرومٌ من ذلك.

نعم.

وإنّما يؤول الأمر بالمسائل إلى العبث والانحراف والعدمية من هذه الجهة. وأقرأ أيضًا المقطع الأخير: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ﴾[٣٣]، وهي الآية الخامسة عشرة؛ فهذه الرواسي كلّها آياتٌ إلهية، أليس كذلك؟ ﴿وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ﴾[٣٤]، والرواسي هي هذه الجبال، ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٣٥]؛ فما معنى «تهتدون» هنا؟ ليس المراد أن تبصروا الطرق، وتعرفوا الجبال والأنهار، وتنظروا إليها بوصفها مسائل علميةٍ فحسب؛ كلاّ، بل

(٢٣) سورة النحل، الآية ١٢. (٢٤) سورة النحل، الآية ١٣. (٢٥) سورة النحل، الآية ١٣. (٢٦) سورة النحل، الآية ١٣.
(٢٧) سورة آل عمران، الآية ١٩١. (٢٨) سورة آل عمران، الآية ١٩١. (٢٩) سورة آل عمران، الآية ١٩١.
(٣٠) سورة النحل، الآية ١٤. (٣١) سورة النحل، الآية ١٤. (٣٢) سورة النحل، الآية ١٤. (٣٣) سورة النحل، الآية ١٥.
(٣٤) سورة النحل، الآية ١٥. (٣٥) سورة النحل، الآية ١٥.

﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٣٦]. وعليه، فقوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[٣٧]، وآياتٌ أخرى كثيرةٌ نكتفي منها بهذا المقدار.

حسنًا، في الخلاصة، إذن أوّلًا ما تفضّلتم به في شأن المصادر والمباني؛ فالمصادر متعدّدة، ونحن في الحقيقة نعدّ مصادر معرفة الإنسان مصادر وحيانية...

أستاذ، أعتذر منكم، قبل أن تبيّنوا المصادر، فإنّ ما استفدته من كلامكم في هذا البحث حول معرفة الإنسان المعاصر هو أنّ على الإنسان أوّلًا أن يعرف نفسه، ثمّ يعرف العالم، ويعرف علاقته بالعالم، لكي يصل من هذا المسار إلى المبدأ.

نعم.

هكذا فهمتُ، أي العلاقة بين الذات والعالم والمبدأ؛ فإذا تحقّق ذلك، فقد تحقّق العلم الديني، والأستاذ الجليل الشيخ جوادي آملي أيضًا، بحسب ما فهمته من كلامكم، يرى أنّ هذا هو العلم الديني، وليس هناك شيءٌ آخر سواه، ومن هذا المسار نصل إلى الإيمان. وإلّا فإن لم يعرف نفسه، ولم يعرف العالم، أو لم يعرف الحدّ الأدنى من المعرفة أو العلاقة بينه وبين المبدأ، ولم يثبت لنفسه مبدأً، فلن يكون هذا في الواقع علمًا دينيًّا بعدُ.

نعم، أن يعرف نفسه بمعنى أنّ الله تعالى خلق الإنسان ورقّاه من مرتبة التراب، من الثرى إلى الثريّا؛ هذا أوّلًا. وأن يعرف العالم بوصفه فعل الله، وأن يدرس هو، بوصفه عبدًا للحقّ، العالَمَ أيضًا بوصفه مخلوقًا للحقّ ويتعرّف عليه، ليكون العالم مساره المعرفي. ثمّ إنّ الآيات التي قرأناها كانت ناظرةً غالبًا إلى الآيات التكوينية في العالم، ولكنّ الآيات الاجتماعية كذلك أيضًا. انظروا في كثيرٍ من الآيات، كيف يذكر الله تعالى الحركات الاجتماعية للإنسان ثمّ يقول: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾؛ الحركات الاجتماعية، تأمّلوا، لا أنّ هذا يقتصر على... هذا بالنسبة إلى العلم الحديث الذي لا يريد إلّا المسائل التكوينية، أمّا العلم الحديث الذي يدخل في مجال معرفة الإنسان والعلوم السياسية والعلوم التربوية وعلوم الإدارة وسائر العلوم، فهذه أيضًا علومٌ حديثة؛ ومع ذلك ففي هذه المجالات نفسها آياتٌ كثيرةٌ جدًّا تدعوكم إلى التعمّق فيها، والوصول من باطنها إلى مصدر الوحي ذاك وإلى التوحيد وما إلى ذلك.

فإذا عرّفنا الإنسان المعاصر على هذا النحو، لا أن يكون ركنا الدين والعلم مؤثّرين معًا فحسب... نعم، كلاهما مؤثّر، ولكن كيف يمكن نشوء هذين الركنين معًا؟ إنّما يمكننا الوصول إلى ذلك على أساس العلم الديني.

أستاذ، نظرًا إلى أنّ الوقت محدودٌ تقريبًا، وقد أُرهقتم سماحتكم أيضًا، فإن رأيتم المصلحة في ذلك، فلعلّ هذا البحث حول المباني والمصادر يستدعي بنفسه بحثًا تفصيليًّا طويلًا، فتُخصَّص له جلسةٌ أخرى؛ وإلّا فإن رأيتم سماحتكم المصلحة في أن نواصل هنا...

كلّا، أظنّ أنّ عمدة المطالب قد قيلت بهذا المقدار. والأحبّة الذين يستمعون بحمد الله إلى هذه الأبحاث، يتابعونها من منظور الشهيد مطهّري رحمه الله، ويطّلعون أيضًا على أفكار آية الله جوادي آملي، كما يرون الإنسان الحديث وفق وجوده الفعلي، والإنسان المعاصر وفق رؤى النزعة الإنسانية والمادّيين وأمثال ذلك؛ ونحن نستخلص

(٣٦) سورة النحل، الآية ١٥. (٣٧) سورة النحل، الآية ١٦.

من مجموع هذه المسائل أنّ وجود مصدرٍ جامعٍ يستطيع أن يعرّف إنسان اليوم في بُعده الوجودي، وبُعده المعرفي، وبُعد وظائفه الاجتماعية والأخلاقية والتربوية والسياسية وسائر الأبعاد، ولا يفضي بالإنسان ـ والعياذ بالله ـ إلى تيار العدمية والعبث، ويمنحه المعنى الذي ينشده للحياة ـ إذ يقال الآن إنّ المعنى الذي للحياة ينبع من موقع الرؤية الاستراتيجية للإنسان، وكيف ينظر الإنسان إلى العالم وكيف يريد أن يعيش ـ؛ فإنّ هذا الإنسان يرى العالم بهذا النهج جميلًا جدًّا، وكاملًا جدًّا، وذا بهاءٍ وجمالٍ عظيم، ويرى العيش في هذه الدنيا حسنًا جدًّا؛ لأنّه يضع نفسه على مسار تكامله وسعادته، وتغدو الدنيا من هذه الجهة أفضل وأسمى موطنٍ للإنسان، إذ فيها يبلغ كماله وسعادته.

الحمد لله رب العالمين. نعم.

نقدّم لكم جزيل الشكر والتقدير يا أستاذ.

عفوًا.

لا، ليس لديّ قولٌ آخر.

عفوًا.

نتقدّم بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الجليل، وكذلك إلى جميع الأحبّة الذين تابعوا هذا البحث عبر الفضاء الافتراضي. ونختم الجلسة ببركة الصلاة على محمّدٍ وآل محمّد.

الدرس ١١

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، سيّما بقيّة الله في الأرضين، روحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

أتقدّم بالسلام والاحترام إلى أستاذي العزيز الجليل سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الحاج جوادي آملي، كما أتقدّم بالسلام والاحترام إلى جميع المشاهدين والمستمعين الكرام.

كان البحث في قوّة الحكمة المتعالية وغناها، وقد جرت مباحث في ذلك؛ من جملتها ما ثبت إلى هنا من أنّ الحكمة المتعالية، أو فلسفة الحكمة المتعالية، هي سلطان العلوم. وقد انتهينا في بحثنا عن أيّ علمٍ هو سلطان العلوم إلى تقديمها بوصفها سلطان العلوم، وبحثنا كذلك في نسبة العرفان إلى سائر العلوم، وهل هو سلطان العلوم أم لا؛ وقد بُحث في الجلسة السابقة وتوصّلنا إلى أنّ هيمنة الفلسفة ما زالت إلى الآن مبسوطةً على سائر العلوم.

أمّا ما تقرّر بحثه في هذه الجلسة، بعد هذه الوقفة التي حصلت، فهو نسبة التفسير إلى سائر العلوم: هل يمكن أن تكون للتفسير مثل تلك الهيمنة التي للحكمة المتعالية على سائر العلوم أم لا؟ وذلك بناءً على المعيار الذي بيّنتموه من أنّ العلم تكون له الهيمنة على سائر العلوم بأن تكون تلك العلوم مفتقرةً إليه ومستندةً إليه في تعيّن موضوعاتها، وأن يكون هذا العلم المهيمن قادراً على إثبات موضوعاتها وتأمينها ووضعها في متناولها. ومن هذا المنظور، وبناءً على هذه الرؤية، هل نستطيع القول بوجود مثل هذه النسبة بين التفسير وسائر العلوم أم لا؟ تفضّلوا، نحن في خدمتكم.

أشكركم، وأسلّم على جنابكم وعلى جميع المشاهدين والمستمعين الحاضرين ومن سيشاهدنا لاحقاً إن شاء الله.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

نعم، إنّ البحث الذي طُرح مدّةً في محضر الباحثين في الحكمة والمهتمّين بها كان يدور حول مكانة الحكمة المتعالية اليوم بالنسبة إلى سائر العلوم من جهة، ومكانتها الوجوديّة في نفسها من جهة أخرى؛ إذ إنّ ما قدّمه المرحوم صدر المتألّهين إلى ساحة الحكمة بعنوان الحكمة المتعالية، وما أسّسه من مبانٍ وما أتى به إلى ساحة الفلسفة من إمكانات فلسفيّة قويّة وغنيّة، قد أحدث تحوّلاً حقيقيّاً في موقع الفلسفة. فمع أنّ مكانة الفلسفة قبل الحكمة المتعالية كانت رفيعةً وساميةً، فإنّ المباحث التي أضافها المرحوم صدر المتألّهين إلى الفلسفة، ولا سيّما في الحكمة المتعالية، والغنى الذي أضفاه على الحكمة والفلسفة، قد ارتقت بموقع الحكمة المتعالية أو الفلسفة ارتقاءً عظيماً، فقد منحها

توسعةً وجوديّةً ومعرفيّةً، وأكسبها غنىً وجودياً، ورفع من شأنها كثيراً. وقد كنّا في جلساتنا السابقة نبحث الحكمة المتعالية وندرسها من هذا المنظور.

ومن جملة المسائل التي طُرحت في الحكمة المتعالية على نحوٍ واضحٍ وجليٍّ للغاية مسألة أصالة الوجود، وقد تساءلنا: انطلاقاً من مبدأ أصالة الوجود، أيّة مكانة يمكننا أن نرسمها للحكمة المتعالية، وكيف نبيّن موقعها؟

وكما تعلمون، فإنّ أصالة الوجود تهيّئ للفلسفة موقعاً يجعل موضوع الفلسفة شاملاً وأعمّ، وكما أشرتم، فإنّ جميع الموضوعات الفلسفيّة وجميع موضوعات العلوم تندرج بأسرها تحت نظر موضوع الفلسفة.

وقبل الحكمة المتعالية كان هناك مثل هذا الادّعاء، غير أنّ هذا المعنى لم يكن مبرهَناً عليه. وسنقرأ الآن عبارةً للمرحوم العلّامة الطباطبائي رضوان الله عليه في «النهاية»، يصرّح فيها بأنّ موضوع الحكمة المتعالية، لكونه أعمّ، يشمل جميع العلوم. ولكن هل لموضوع الفلسفة من حيث هي فلسفة هذا العموم والشمول، أم أنّ الفلسفة إنّما حازت هذه المكانة من حيث ارتقائها إلى مستوى الحكمة المتعالية؟

لقد كان يُقال منذ القِدم إنّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود». ومن جهةٍ أخرى نرى أنّ هناك طائفةً أخرى تقول بأصالة الماهيّة أصلاً، ولذا في عهد المرحوم العلّامة الطباطبائي، ومعه سماحة الأستاذ آية الله العظمى جوادي آملي، ذهبوا إلى القول بأنّ موضوع الفلسفة هو «الواقعيّة»؛ لأنّنا لو جعلنا موضوع الفلسفة «الموجود»، وعدَدْنا الوجود موضوعاً للفلسفة، لما كان الفيلسوف القائل بأصالة الماهيّة فيلسوفاً بعد ذلك؛ إذ إنّه قائلٌ بأصالة الماهيّة، بينما نحن نتحدّث في الفلسفة عن «الموجود». أمّا إذا سمّينا الموضوع «الواقعيّة»، فعندئذٍ يندرج في هذا البحث حتّى القائلون بأصالة الماهيّة، وحتّى القائلون بالتباين ونحو ذلك، ومن الطبيعيّ أن يُلحظ جميع هؤلاء في فضاء الفلسفة، ويُعدّوا جميعاً فلاسفةً.

ثمّ ما هي الواقعيّة؟ هذا ما يبحثه الحكماء، فيتبيّن أنّ الواقعيّة هي في الحقيقة الوجود مثلاً، على النحو الذي ورد ولا سيّما في الحكمة المتعالية. وهذا قولٌ له مكانته، بل هو مطلبٌ صحيحٌ للغاية.

ولكن إذا أردنا أن نجعل الموضوع هو «الواقعيّة»، فهل يثبت عموم العلم وأعميّته من هذا الطريق؟ إذ إنّنا حين نتكلّم عن «الواقعيّة»، فالشجر واقعيّة، والحجر واقعيّة، والأرض والسماء واقعيّة، والواجب والممكن واقعيّة أيضاً، فما النتيجة؟ إنّ واقعيّةً متشتّتةً لا يمكن أن تكون موضوعاً لعلمٍ واحد، إذ إنّ «الواقعيّة» تشمل جميع واقعيّات الوجود، ولعلّنا لا نستطيع الاعتماد كثيراً على هذا القول والاستقرار عليه.

أمّا إذا قلنا إنّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، وإنّ هذا «الموجود بما هو موجود» هو في الحقيقة هذا الأصيل، وهذه الحقيقة الواحدة المشكّكة ذات المراتب، فحينئذٍ نستطيع أن نثبت أعميّة موضوع الفلسفة بالنسبة إلى سائر العلوم؛ أي إنّ لدينا معياراً يملك ذلك الشمول وتلك الأعميّة، لأنّ جميع موجودات نظام الوجود مندرجةٌ تحت «الموجود»، وعنوان «الموجود» يشملها جميعاً.

ولكن هل «الموجود بما هو موجود» في الواقع حقيقةٌ واحدةٌ، أم هو على نحو التباين كما ذهب إليه بعض الفلاسفة؟ بل أصلاً، إذا لم نقل بأصالة الوجود وقلنا بأصالة الماهية، فهل تتحقّق لنا الأعمّيّة أصلاً؟ فالماهية بنفسها

مفهومٌ، إذ ليست لدينا حقيقةٌ في الخارج اسمها «الماهية» تكون موجودةً في الخارج، بل هي مجرّد مفهوم. وأمّا من حيث كون عموميتها وشمولها بدرجةٍ تصلح لأن تقع موضوعاً لعلمٍ، أوّلاً؛ وأن يكون هذا الموضوع أعمّ وأشمل بالنسبة إلى سائر موضوعات العلوم، وتندرج تحته جميع موضوعات العلوم، فهذا لا يمكننا تحصيله؛ لا يمكننا ذلك بـ«الماهية» أي بأصالة الماهية. بل إذا قلنا بأصالة الماهية، فالماهية مثار الكثرة، ومع مثار الكثرة لا وحدة لدينا.

بينها تباينٌ ذاتيّ.

أحسنتم! نعم، مع التباين الذاتي لا يمكننا أن نحصل على حقيقةٍ واحدةٍ شاملة؛ فإنّ كلّ ماهيةٍ لها استقلالها الخاصّ وشأنها الخاصّ: شجرٌ، وحجرٌ، وأرضٌ، وسماءٌ، وجمادٌ، ونباتٌ.

وعليه، فلا يمكننا قطعاً مع القول بأصالة الماهية إثبات أعمّيّة الفلسفة بالنسبة إلى سائر العلوم؛ لأنّنا لا نملك حقيقةً تُدعى «الماهية» تشمل جميع الماهيات. نعم، أصل «الماهية» هنا مفهومٌ، وهذا المفهوم لا حقيقة له في الخارج أبداً، وإنّما هو مجرّد مفهومٍ عامّ كلّيّ شاملٍ يصدق في الواقع على هذه الماهيات، فحسب.

أو إذا قلنا بأصالة الوجود، ولكنّنا قلنا بتباين الوجودات بحيث يكون كلّ موجودٍ متبايناً بالذات مع الموجود الآخر، فحينئذٍ أيضاً لن يكون لدينا موضوعٌ واحدٌ شاملٌ كلّيّ. أليس كذلك؟

وعليه، فهذا البيان الذي ذكره المرحوم العلّامة الطباطبائي في النهاية — والذي نقرؤه الآن في الصفحة بحسب هذه النسخة، وهو في المدخل في الحقيقة، في المقدّمة — حيث قال: «إنّ موضوعها لمّا كان أعمّ الأشياء، ولا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيه...» إلى آخره؛ فهل هذا الكلام كلامٌ تامّ؟ فنقول إنّكم لا تستطيعون الآن إثبات هذه الأعمّيّة مع القول بأصالة الماهية، أو مع القول بالتباين، أو ما شابه ذلك. ولكن إذا قلتم إنّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»، وإنّ هذا «الموجود بما هو موجود» أصيلٌ، وإنّه حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ ذات مراتب، فعندئذٍ يمكنكم ادّعاء أنّه أعمّ الأشياء، وإلّا فلا يستقيم ذلك بدون هذا المعنى. وهذا ما نذكره دائماً من أنّ قوّة الحكمة المتعالية وغناها يكمنان في هذا!

وإلّا فإنّ ما لديكم هناك هو المفهوم، أي مفهوم الوجود، وبمفهوم الوجود لا يمكنكم إثبات الأعمّيّة. فأنتم تريدون الآن أن تجعلوا موضوعاً للفلسفة يكون في الواقع في الخارج من السعة والعموم والشمول بحيث تندرج تحته جميع الموجودات، وهو حقيقة الوجود، لا مفهوم الوجود؛ إذ ليس مفهوم الوجود هو موضوع الفلسفة، بل موضوع الفلسفة هو حقيقة الوجود.

فالمفهوم أمرٌ اعتباريّ.

أحسنتم! المفهوم أمرٌ اعتباريّ، وأمّا ما له الحقيقة فهو حقيقة الوجود، ونحن لم نُثبت وحدة حقيقة الوجود بعدُ. بل إنّ القائلين بالتباين يذهبون أصلاً إلى عدم وجود وحدةٍ لدينا، وأنّ كلّ موجودٍ مستقلٌّ بنفسه وبشأنه. وأمّا إذا قلنا بأصالة الماهية، فالأمر أشدّ سوءاً وصعوبةً.

ومن ثمّ، فهذا الادّعاء الذي طُرح، أو حتّى لو جئنا إلى ما يذكره المرحوم العلّامة وسماحة آية الله الجوادي من أنّنا نجعل «الواقعيّة» موضوعاً للفلسفة، فإنّ «الواقعيّة» التي يبيّنها المرحوم العلّامة في الحقيقة ليست مفهوماً، بل

«الواقعيّة» هي ما «ندفع بها السفسطة»، أي الواقعيّة المتحقّقة الموجودة في الخارج والتي هي مصداق الواقعيّة حقّاً. غير أنّنا لم نُثبت بعدُ... أعني أصلها ثابتٌ؛ إذ إنّنا نثبت «الواقعيّة» وإلّا لخرجنا من الفلسفة ودخلنا في السفسطة؛ ولكن على أيّ نحوٍ توجد هذه الواقعيّة في الخارج؟ هل توجد على نحو الوحدة المشكّكة، أم على نحو الوحدة الشخصيّة، أم على نحو التباين؟ هذا لم يتّضح بعدُ.

وعليه، فحتّى مع التسليم بأنّ موضوع الفلسفة هو «الواقعيّة»، فإنّنا لا نزال غير قادرين على تتميم دعوى الأعمّيّة. متى تتمّ دعوى الأعمّيّة؟ عندما نقول إنّ لدينا حقيقةً واحدةً، وواقعيّةً واحدةً أعمّ وشاملةً تستوعب جميع حقائق الوجود من الواجب إلى الهيولى. وهذا المعنى إنّما يُثبت في الحكمة المتعالية، حيث يُبرهن على أنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ أو ذات مراتب. أليس كذلك؟

ولذلك، فإنّنا ما لم نصل إلى الحكمة المتعالية، وما لم ننظر إلى الفلسفة من موقع الحكمة المتعالية، فلن نتمكّن من الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّ موضوع الفلسفة أعمّ الأشياء، وأنّها سلطان العلوم، وأنّ أيّ علمٍ لا يرقى إلى مرتبة علم الفلسفة. هذا.

وهذا أيضاً هو المعيار الذي... نعم، قد تفضّلتم ببيانه سابقاً أيضاً، وفي الجلسة الماضية بشكلٍ... نعم، وفي هذه الجلسة بسطتموه أكثر قليلاً. والآن كنت أودّ أن أسأل هل للتفسير أيضاً مثل هذه المكانة أم لا، وهو ما كان مقرّراً أن يُبحث في هذه الجلسة؟ ولكنّه قد خطر في ذهني الآن سؤالٌ، فقد تفضّلتم بأنّنا إذا انطلقنا من زاوية الواقعيّة فلا يمكننا إثبات ما إذا كانت ذات وحدةٍ شخصيّةٍ أم وحدةٍ مشكّكةٍ أم غير ذلك؛ ولكن مع ذلك، عندما نقول إنّ الواقعيّة مساوقةٌ للوجود، ألا يمكننا في هذه الصورة أيضاً أن نصل من طريق الواقعيّة إلى أنّ هذه الواقعيّة هي الأعمّ و...

كلّا، لا يمكنكم.

كلّا؛ لأنّه لمّا كانت الواقعيّة مساوقةً للوجود، فإنّنا نسأل بعد ذلك على أيّ نحوٍ يتحقّق الوجود؟ فإمّا أن يكون على نحو الوحدة الشخصيّة، فتكون الواقعيّة أيضاً ذات وحدةٍ شخصيّةٍ؛ وإمّا أن يكون على نحو التباين، فتكون الواقعيّة أيضاً على نحو التباين؛ وإمّا أن يكون على نحو الوحدة مع الكثرة، وهو التشكيك؛ وإمّا أن يكون على نحو وحدة الوجود وكثرة الموجود كما قال به البعض، فتكون الواقعيّة كذلك أيضاً. فإذا جعلتم الواقعيّة مساوقةً للوجود، فما هو موقع الوجود حينئذٍ؟

هذا ما عندي، وعرضي هو هذا.

أعتذر، فإنّنا إذا اعتبرنا هذه الواقعيّة مساوقةً للوجود، فإنّ الأسئلة نفسها التي ترد في خصوص الوجود ترد في خصوص الواقعيّة أيضاً.

أحسنت، ترد في الواقعيّة أيضاً.

وهنا ينبغي أن نثبت أنّ الواقعيّة أمرٌ ذو مراتب.

حسناً لا، فإن وصلنا إلى أنّ الواقعيّة تقترن بذلك المعنى من الوجود الذي هو مشكّك، فنعم؛ وأمّا إذا لم نصل

إلى ذلك، فكيف؟

لا يمكننا ذلك.

لا يمكننا! نعم، وعليه فمساوقة الواقعيّة للوجود لا تحلّ الإشكال؛ لأنّنا نبحث عن الأعمّيّة، ونبحث عن الشمول، ونبحث عن كون علم الفلسفة سلطاناً على سائر العلوم؛ وهذا لا يثبت ذلك. فلا بدّ لنا من الوصول إلى حقيقةٍ واحدةٍ تجمع في ذاتها جميع مراتب الوجود، وهذا لا يمكن إلّا عن طريق أصالة الوجود والتشكيك ومباحث الحكمة المتعالية.

وأمّا في ما يتعلّق بما تفضّلتم به؛ فينبغي لنا أيضاً في ما يخصّ العرفان أن...

تحدّثنا في الجلسة السابقة وانتهينا إلى الوحدة الشخصيّة للوجود؛ وكما تفضّلتم الآن، إذا وصلنا إلى الوحدة الشخصيّة للوجود، فلا يبقى موجودٌ آخر حتّى نقول هل يشمله هذا أم لا...

أحسنت، نعم! أي لا يبقى لدينا علمٌ آخر.

لا، لا يبقى لدينا.

نعم، فكما أنّ الوجود ليس أكثر من واحد، فالعلم أيضاً ليس أكثر من واحد، وتعود جميع العلوم إلى الظواهر؛ أي إنّنا في الحقيقة أمام صورٍ مرآتيّة. والآن إذا رقّقنا النظر واعتنينا بهذه الصور المرآتيّة من منظور العرفان، ثمّ قلنا إنّنا لا ننظر في باب الجماد والنبات والحيوان مثلاً إليها بوصفها موجودات، بل بوصفها صوراً مرآتيّة، ثمّ أبقينا العلم في حدود الصور المرآتيّة وما شابه ذلك، فهذا يتطلّب آليّةً أخرى؛ أي لا بدّ للفضاء العلميّ بالكامل في الحقيقة...

إذا وقع مثل هذا الأمر، فإنّ البحث نفسه الذي يطرحه سماحة الأستاذ آية الله جوادي في ما يتعلّق بالعلم الدينيّ يتحقّق هنا بصورةٍ جليّة؛ لماذا؟ لأنّ جميع الموجودات في حدّ الصور المرآتيّة، وللصور المرآتيّة حيثيّة الآيتيّة. ومتى كانت لها حيثيّة الآيتيّة، لم تعد من نفسها، ويتوجّه جميع المحقّقين والباحثين في العلم نحو حقائقَ تتّصف بالآيتيّة، أي هي آيات الله؛ فالسماء آية، والأرض آية، والحركات التي تجري في نظام الوجود من ريحٍ ورعدٍ وبرقٍ وسحابٍ وغير ذلك، كلّها تغدو آياتٍ للحقّ سبحانه وتعالى. وبذلك يتغيّر فضاؤه.

وكما أشرتم أنتم أيضاً، لم نصل بعدُ؛ أي لم يبلغ العرفانُ مرحلةً يبيّن فيها نفسه ويُظهر ما له من مقامٍ وموقعٍ بالنسبة إلى سائر الظهورات والآيات، وهل يثبت لها حيثيّةً علميّة أم لا؛ فإن أراد أن يعرفها في حدّ الظهورات فحسب، فلا يبقى شيءٌ للأشياء؛ إذ كلّ شيءٍ ذاتاً وصفةً وفعلاً وأثراً إنّما هو فعلٌ إلهيّ.

انظروا مثلاً، لو نظرنا إلى قضيّة الوجود بنظرة ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[1]، فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله نفسه مع ما له من عظمةٍ ومقامٍ وجلالٍ وهيبةٍ يُنفى هنا، ويُرى فعل الله في الحقيقة. يُنفى، أي نقول: ﴿وما رميت إذ رميت﴾[2]؛ «ما رميت»! فننفي هذا الفعل. وعليه، يصير إسناد المطر إلى السحاب إسناداً مجازيّاً، وتصير هذه كلّها إسنادات مجازيّة؛ لا مجازاً عقليّاً فحسب، بل هي مجازٌ عرفانيّ. أي إنّ إسناد الفعل إلى الفاعل هو إسنادٌ مجازيّ، ولكنّه مجازٌ عرفانيّ. ففي الحقيقة، ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[3] هو هذا الإسناد

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧. (٢) سورة الأنفال، الآية ١٧. (٣) سورة الأنفال، الآية ١٧.

العرفانيّ؛ أي إذا قيل للنبيّ إنّك رميتَ، فالله تعالى يقول: ليس الأمر كذلك في الحقيقة، بل يُسند الرمي إليك مجازاً، وأمّا في الحقيقة فيُسند إلى الله. ومثله الوجود؛ فإذا قيل لك: إنّ لك وجوداً، فالوجود الذي يُسند إليك هو إسنادٌ مجازيّ ومجازٌ عرفانيّ، وإلّا فالإسناد الحقيقيّ هو ما لله تعالى. وكما أنّ الإسناد إلى ما سوى الله في أصل الوجود إسنادٌ مجازيّ، فكذلك الأمر في شؤون الوجود وفي أفعال الوجود وآثاره؛ فهي أيضاً تأخذ في الحقيقة حكم المجاز العرفانيّ. وبناءً على ذلك، لا يبقى لدينا علمٌ نقول فيه مثلاً: إنّ هذا الحجر ذهبٌ وللذهب هذه الآثار، أو هذا فحمٌ حجريّ وله هذه الآثار؛ فلا يكون لدينا شيءٌ من ذلك. نعم، نعم.

وعليه، لا يمكننا في الحقيقة، على الأقلّ بحسب التقرير الذي قُدّم حتّى الآن لعلم العرفان، أن نقول إنّ العرفان هو سلطان العلوم. فالسلطنة إنّما تثبت هنا بأن يكون لذلك العلم: أوّلاً، موضوعٌ ذو وحدةٍ سعيّةٍ إطلاقيّة، لا وحدةٍ مفهوميّة؛ أن تكون له وحدةٌ إطلاقيّةٌ سعيّةٌ بحيث يشمل جميع الممكنات، بل لا الممكنات فحسب، وإنّما يشمل الواجب أيضاً؛ فكما نقول الآن إنّ موضوع الفلسفة هو «الموجود» بدءاً من الواجب وانتهاءً بالممكن، أليس كذلك؟ وإذا كنّا نثبت لعلم الفلسفة مثل هذه السلطنة، فلأنّ البرهان يوصلنا إلى هنا. فقد وصلنا على أساس الحكمة المتعالية إلى أنّه: أوّلاً، توجد في الخارج واقعيّة، وثانياً، هذه الواقعيّة هي الوجود، وثالثاً، لهذا الوجود وحدةٌ شاملة؛ ولأنّ هذه الوحدة وحدةٌ تشكيكيّة لا وحدةٌ شخصيّة، فهي تشمل جميع الموجودات، وجميع الموجودات من حيث تعلّق العلم بها تثبت الفلسفةُ موضوعاتِ علومها؛ ولذلك فإنّها جميعاً تحت سيطرة الفلسفة، وللفلسفة السلطنة عليها. نعم، نعم.

حسناً، وعليه فلم نستطع حتّى الآن في ما يخصّ العرفان...

نعم، أحسنتم!

...أن نثبت سلطنته على أساس تلك الآليّة التي يمتلكها.

نعم.

إلى هنا أعطينا السلطنة فعلاً للفلسفة، لفلسفة الحكمة المتعالية. وهذا التفسير الآن، موقعه...

نعم، أقول إنّ التفسير

علم آخر

نعم، إنّ التفسير علمٌ اعتباريّ؛ وما معنى ذلك؟ أي إنّه علمٌ مركّب من علم الوجود، وعلم الإنسان، وعلم المعرفة، وسائر المسائل في الحقيقة. ومثلاً عندما نقول: «علم الطبّ»، فما معنى علم الطبّ؟ هو العلم ببدن الإنسان من حيث السلامة والمرض، وهذا أمرٌ واحد. أو مثلاً علم الأخلاق؛ نقول: ما هو علم الأخلاق؟ هو العلم الذي يبحث في نفس الإنسان من حيث السعادة والشقاوة، وهذا أمرٌ واضح.

أمّا التفسير فليس علماً يبحث في موضوعٍ واحدٍ من هذا القبيل؛ بل يبحث في التوحيد، ويبحث في الرسالة والوحي، ويبحث في المعاد، وغيرها؛ وهذه كلّها منفصلةٌ بعضها عن بعض من حيث الموضوع. ومع أنّها من حيث الرؤية النهائية شؤونٌ للحقّ جميعاً، وتُعدّ من شؤون الحقّ، إلّا أنّنا ننظر إليها في الحقيقة بوصفها موجوداتٍ مستقلّةً مثلاً، فنقول: كم هي أصول الدين؟ ونقول: أصول الدين ثلاثة: التوحيد، والنبوّة، والمعاد. فإذا كانت هذه ترجع واقعاً إلى

أصلٍ واحد، فلماذا لدينا ثلاثة أصول؟ نعم، في الحقيقة، عندما ننظر إلى التوحيد في الرؤية النهائية بسعة النظرة التوحيدية، فإنّ الرسالة تخرج منه، والمعاد أيضاً يخرج منه. ولكنّ التوحيد الآن ناظرٌ إلى الحقّ سبحانه وتعالى وأوصافه وأسمائه وأفعاله؛ وأمّا الرسالة والوحي فأمرٌ يتعلّق بفعل الحقّ في خصوص الهداية التشريعية؛ والمعاد مبحثٌ آخر.

ونحن على الأقلّ لا نريد أن ننفي الآن، تماماً كالعرفان؛ فما لم نتمكّن من بيان وضعٍ واضحٍ لهذا العلم وموضوعه، وتبيينه، وإقامة البرهان على أنّ هذا المسار مسارٌ واحد يشمل جميع هذه الشؤون، وأنّ جميع هذه الشؤون مندرجةٌ تحت ذلك المعنى الواحد، فما لم نصل إلى هنا لا يمكننا إثبات سلطنة التفسير.

نعم، من حيث القيمة فإنّ كلام أساتذتنا تامّ؛ نعم، الوحي سلطان العلوم؛ لأنّه صادرٌ من مقامٍ هو مصدر النزاهة ومصدر العلم المطلق، ومظهر المعرفة الآتية من ناحية الواجب سبحانه وتعالى؛ ونحن نعتقد بهذا. ومن الطبيعيّ أنّ ما يصدر من هنا بوصفه وحياً لا بدّ أن يكون منزّهاً عن كلّ خطأٍ وكلّ خطيئة، ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾[٤] وما إلى ذلك؛ فلا اشتباه فيه، ولا سهو، ولا نسيان، ولا خطأ؛ وهذه حيثيّاتٌ قيميّة، وهو علمٌ خاصّ وطاهرٌ ومنزّهٌ ومصون.

أمّا نحن فإنّما نسعى إلى تصحيح الحيثيّة العلميّة، وتصحيح وحدة العلم من حيث الموضوع، وجعل الوحدة شاملةً، وإدراج جميع العلوم تحتها وشمولها بها؛ وهذا يحتاج إلى تقرير، ويحتاج إلى تحريرٍ وتبيين، ولم يُنجَز مثل هذا العمل لا في باب العرفان ولا في باب التفسير؛ ولستُ في مقام نفي سلطنة هذه العلوم، ولكنّني في مقام إثبات الفلسفة بهذا المعنى، أي إنّ للفلسفة معيارها وبرهانها، ولا سيّما فلسفة الحكمة المتعالية.

وهذا الكلام الذي قاله المرحوم العلّامة: «وثانياً أن موضوعها» أي موضوع الفلسفة «لما كان أعم الأشياء»، هذا الكلام محلّ بحثٍ الآن؛ فإنّنا إذا سرنا وفق مبنى الحكمة المتعالية، كان كلام العلّامة تامّاً؛ ولكن قبل أن نأتي بالحكمة المتعالية، وبأصالة الوجود والتشكيك في الحقيقة، لا يمكننا ادّعاء مثل هذا. ولذلك، فإنّنا في الأبحاث التي طرحناها حول قوّة الحكمة المتعالية وغناها قد وصلنا الآن إلى مبحث أصالة الوجود وما يتفرّع عليه من لوازم ونتائج.

إذاً، سماحة الشيخ، بناءً على هذه الآليّة التي بُيّنت، لا يمكننا الآن للتفسير

نعم.

والآن، وقد طُرح هذا السؤال هنا، وبما أنّ سماحتكم أشرتم أيضاً إلى الوحي، يخطر في ذهني هذا السؤال، وهو أنّ التفسير علمٌ بشريّ

نعم.

فالتفسير هو أقوال المفسّرين، وفهمهم للآيات القرآنية وللوحي. ومع أنّنا ينبغي أن نفرّق بين الوحي والتفسير، فالتفسير غير الوحي، وبما أنّ بحثنا كان في التفسير وهناك فرقٌ بين التفسير والوحي لأنّ التفسير يرجع إلى أقوال

(٤) سورة فصلت، الآية ٤٢.

المفسّرين، فإنّنا كنّا نريد البحث في التفسير الآن، أمّا الوحي الذي طرحتموه، فهو على كلّ حالٍ صادرٌ من مقامٍ رفيع

نعم.

وهو حقيقةٌ، ولا يمكننا أن نقول إنّه أمرٌ اعتباريّ مثل التفسير، بل الوحي نفسه أمرٌ حقيقيّ، وهذه الحقيقة نفسها ذات مراتب، من المرتبة العالية التي يتلقّاها النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى مرتبة الألفاظ، فهي حقيقةٌ واحدة، لا حقيقتان، حقيقةٌ واحدة ذات مراتب، تماماً كالبيان الذي نقوله في الوجود من أنّه حقيقةٌ واحدة ذات مراتب.

نعم.

فهل لا يمكننا، بناءً على هذا البيان، وهو أنّ الوحي نفسه حقيقةٌ واحدة وهذه الحقيقة ذات مراتب من عالم الأمر إلى عالم اللفظ، أن نقول من هذه الجهة إنّ جميع العلوم التي تبحث يندرج موضوعها على أيّ حالٍ في إحدى هذه المراتب، ومن هذه الجهة نقول بكلام الأستاذ نفسه إنّ هذا الوحي سلطان العلوم، أي إنّنا نعدّه هنا أمراً معرفيّاً لا أمراً قيميّاً؟

نعم، أمّا ما تذكرونه من أنّ الوحي ممتدّ من الصدر إلى الذيل، فهذا لا نقاش فيه، ولكنّ الكلام هو أنّه أوّلاً مفهومٌ، وإذا أردنا أن نبحث عن حقيقةٍ من حيث كونها حقيقةً، وأنّ موضوعات العلوم لها حقيقة، فإنّنا لا نناقش في أنّ الوحي حقيقةٌ واحدة وفي أنّه صادرٌ من مقام الحقّ سبحانه وتعالى، ولكنّ الكلام هو هل هذه علوم؟

العلوم المصطلح عليها، العلوم الرائجة؟ أي هي علومٌ مثلاً نفرض... نعم، لدينا آياتٌ وفيرة تتعلّق بالأرض، وآياتٌ وفيرة تتعلّق بعالم السماء، ولكن هل هذه في الحقيقة أحكامها الوجوديّة، أم أنّها قد تعرّضت لموضوعاتها أيضاً من حيث كونها ذات موضوع؟ انظروا، إنّ معيارنا في الأعمّية هو ما قلناه من أنّ لدينا موضوعاً له إطلاقٌ سعيّ، يشمل جميع الموضوعات وتندرج جميع الموضوعات تحته. إنّنا نريد أمراً من هذا القبيل لكي تحصل السلطنة، وإلّا فإنّنا نتحدّث عن حقيقةٍ تُدعى الوحي، وهذه الحقيقة تتحدّث عن السماء والأرض والإنسان والله تعالى وغير ذلك، وتبيّن أحكامها، أمّا الحيثيّة العلميّة لها بمعنى ما هو موضوعها، وما هو محمولها، وما هي مبادئها، فليست على هذه الصورة. نعم.

وعليه، أقول إنّنا لا نناقش في أنّ هذه الأمور سلسلةٌ من الحقائق العالية السامية، كالوحي ونحوه، ولا خلاف في أنّها مصونةٌ من الخطأ والخطيئة، وأنّها ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾[٥]؛ ولكنّنا نبحث عن تلك السلطنة، والسلطنة إنّما تتحقّق حين تكون هناك حقيقةٌ واحدة نتحدّث عنها، بحيث إذا تحدّثنا عن تلك الحقيقة الواحدة نكون قد تحدّثنا عن جميع هذه الأمور. انظروا، عندما نقول مثلاً إنّ الوجود أصيل، فلا فرق حينئذٍ بين وجود الشجر والحجر والأرض والسماء، أليس كذلك؟ وإذا قلنا مثلاً إنّ الوجود ذو إمكانٍ فقريّ، فالأرض والسماء والجميع سواءٌ في ذلك. أو الخارجيّة، أو الفعليّة، أو التشخّص، فهذه من الأحكام العامّة للوجود، وهي

(٥) سورة فصلت، الآية ٤٢.

تشمل جميع الموجودات، حتّى لو قسّمنا وقلنا «الموجود إما مادي أو مجرد»، فالمادّيّ كذلك والمجرّد كذلك، غاية الأمر أنّ تعيّناتهما تختلف، ونحن لا نبحث عن التعيّنات، بل نبحث عن الوجود بما هو موجود.

وبناءً على ذلك، ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار نوعاً من الموضوع يكون شموله للجميع بحيث تقول أنزل درجةٍ من الوجود: إنّه عندما يتحدّث عن «الوجود مساوق للوحدة، مساوق للتشخص، مساوق للفعليّة، مساوق للخارجيّة»، فإنّه يتحدّث عنّي أيضاً، يتحدّث عنّي أيضاً! فأيّ علمٍ لدينا على هذا النحو بحيث يقول الوجود كلّه بقطع النظر عن تعيّناته: إنّ لدينا علماً لم يستثنِ أحداً منّا، فقد قال «الموجود بما هو موجود» بالفعل، ومساوقٌ للوحدة، ومساوقٌ للتشخّص، ومساوقٌ للخارجيّة، ومساوقٌ للشيئيّة، وسائر الأحكام الأصليّة. هنا تحصل السلطنة، وهنا يندرج الجميع تحته.

إذن بناءً على بيانكم هذا، لا يمكننا القول إنّ التفسير أو الوحي من الناحية المعرفيّة، لا من الناحية القيميّة...

نعم، نعم.

...فهو من الناحية القيميّة له السلطنة على الجميع، وأمّا من الناحية المعرفيّة فلا يمكننا قول ذلك.

يعني إلى هنا...

إلى هنا لا يمكننا قول ذلك.

أحسنت! نعم، إلى هنا لا يمكننا قول ذلك، نعم نعم.

سماحة الشيخ، أشكركم جزيلاً، فقد مضى الوقت وتعبتم أنتم أيضاً...

حفظكم الله إن شاء الله، نعم نعم.

...فإن كانت هناك كلمةٌ ختاميّة فتفضّلوا بها، وإلّا إن شاء الله...

نعم، إنّ أمامنا بلطف الله تعالى إن شاء الله مساراً طويلاً. الآن تبذل مؤسّسة الإمام عليّ المحترمة جهداً مشكوراً وتُعقد هذه الجلسات، ولكن أمامنا مسارٌ طويل. فنحن عندما بدأنا لم نكن نظنّ أنّ للأمر مثل هذا الامتداد، إذ إنّ الحكمة المتعالية وما يترتّب عليها من آثارٍ ونتائج لم تُعرف حقّ المعرفة بعد، وينبغي لنا من خلال مثل هذه الحوارات واللقاءات، ولا سيّما من قِبل الباحثين في الحكمة والمهتمّين بهذا النوع من المباحث، أن ينقلوا مطالبهم ويطرحوها، فإن كان هناك نظرٌ أو رأيٌ خاصّ فليطرحوه بما يوجب تقوية البحث إنصافاً. فهذا ليس بتعبير أهل اليوم حديثاً أحاديّ الطرف (مونولوجاً)، بل هو حوارٌ (ديالوج)؛ لقد جئنا لنتحدّث مع الوسط البحثيّ في الحكمة حتّى تتّضح هذه المسألة لنا أكثر، وتُبيّن مكانة الحكمة المتعالية للآخرين بصورةٍ أفضل في الحقيقة.

على كلّ حال، سنقطع إن شاء الله مساراً. فالمباني التي بدأنا بها الآن أوّلاً من مبحث أصالة الوجود، ثمّ المباحث الأخرى التي تُعدّ في الحكمة المتعالية مباني... مثلاً أحد هذه المباني الأصليّة التي ينبغي التعرّض لها إن شاء الله، هو مبحث الوجود الرابط والإمكان الفقريّ وأمثال ذلك، ممّا سيترتّب عليه مسائل وفيرة؛ وهذا من منجزات الحكمة المتعالية؛ إذ لم يكن لدينا قبل الحكمة المتعالية وجودٌ رابط، بل كلّ ما كان إنّما هو رابطيّ؛ كان هناك نفسيّ ورابطيّ. أمّا الرابط فهو أمرٌ جاءت به الحكمة المتعالية في الحقيقة.

ونأمل إن شاء الله أوّلاً أن ينال ذلك رضا الله تعالى، وثانياً أن يرزقنا الله العالم جميعاً فهماً سديداً وأصيلاً، وأن تنتشر الحكمة التي هي مبنى العلوم وأساس هذا النوع من المعارف في مجتمعنا العلميّ أكثر فأكثر إن شاء الله.

نشكر ونقدّر سماحة الأستاذ الذي وضع وقته الثمين في خدمة المؤسّسة، كما نشكر ونقدّر جميع السادة والسيّدات الذين كانوا يتابعون هذا البحث عبر الفضاء الافتراضيّ، ونثني على جهودهم، وكذلك نشكر ونقدّر جميع القائمين على إقامة هذا البحث في مؤسّسة الإمام عليّ. ببركة الصلاة على محمّدٍ وآل محمّد.

اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآل محمّد.

الدرس ١٢

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

بناءً على النقل المشهور، فإنّ اليوم هو يوم ولادة السيدة زينب الكبرى سلام الله عليها، ولذا نبارك هذا الميلاد الميمون المبارك للسيدة زينب الكبرى سلام الله عليها، عقيلة بني هاشم، والعالمة غير المعلّمة. وإنّ اقتداء مجتمعنا الإسلاميّ بمثل هذه الشخصية واتّخاذها قدوةً له لأمرٌ ينبغي — إن شاء الله — إيلاؤه مزيداً من الاهتمام. وتتميّز شخصيتها سلام الله عليها بهذا التوصيف الذي بيّنه الإمام السجّاد عليه السلام في شأنها بقوله: «عالمة غير معلّمة»؛ أي إنّ علوم السيدة زينب سلام الله عليها علومٌ إلهية.

كان مدار البحث الذي طرحناه في عدّة جلساتٍ سابقةٍ بين الإخوة والباحثين في الفلسفة والمهتمّين بالحكمة، ولا سيّما الحكمة المتعالية، هو أنّ الحكمة المتعالية مدرسةٌ ذات مكانةٍ ومنزلةٍ خاصّةٍ، متمايزةٍ جدّاً عمّا كان موجوداً قبلها. وقد شهدنا في الخلفية التاريخية لهذه الحكمة جهوداً علميةً وحكميةً بالغة القيمة في العالم الإسلاميّ، قدّمتها شخصياتٌ بارزةٌ في هذا المجال وما تلاه، وهم الذين رسّخوا القوام الحكميّ والفلسفيّ وثبّتوه على مرّ القرون للمجتمع الإسلاميّ والإيرانيّ. ويُعَدّ الفارابيّ عادةً أوّلَ من تكلّم في الحوزة الإسلامية والعالم الإسلاميّ عن الحكمة والعرفان؛ فقد كان شخصيةً استطاعت أن تدرك الحكمة في ذروتها وتتلقّاها تلقّياً صحيحاً، كما أدركت العرفان في مستوىً رفيعٍ جدّاً. وقد شكّلت الآثار التي أبدعها — سواء «فصوص» الفارابيّ، أم الحكمة التي قدّمها في ما وراء الطبيعة، أم سائر مؤلّفاته — أساساً رصيناً متيناً استطاع أن يُنشئ أمثال الشيخ. وقد حافظ الشيخ الرئيس، عبر هذا المسار الذي مهّده الفارابيّ، على مسألة الحكمة والفلسفة في مستوىً رفيعٍ ومتقنٍ، فخلُدت «إلهيات الشفاء» من جهةٍ، وسائر أبواب «الشفاء» وما تضمّنته مؤلّفاته القيّمة الأخرى كـ«الإشارات» ونحوها من جهةٍ أخرى.

لقد أوصلت هذه الأسس الأصلية والجوهريّة في فضاء الحكمة المجتمعَ الإسلاميّ والإيرانيّ إلى غناه المعرفيّ في تلك الحقبة. وحينما يطالع المرء آثار الفارابيّ وابن سينا التي يعود تاريخها إلى ما قبل أكثر من ألف عامٍ، يعتزّ ويفخر بأمّةٍ عظيمةٍ ومجتمعٍ كبيرٍ أنجب مثل هذه الشخصيات التي خلّفت في فضاء الحكمة والعرفان — الحامل لسلسلةٍ من المعارف العالية — تراثاً قيّماً للمجتمع من بعدها. وعلى كلّ حالٍ، فإنّ الشيخ الرئيس — على حدّ تعبير آية الله جوادي آملي — يُعَدّ حتّى اليوم عبقرياً يتكلّم ويؤلّف في هذا المستوى وما شابه ذلك. وقد رسم هؤلاء بمؤلّفاتهم معالم المستقبل، ونحن اليوم نجلس بحقٍّ على مائدة كرامة الحكمة والعرفان هذه؛ وإذا ما سُلِك هذا المسار على الوجه

الصحيح، وحُوفظ على أصوله التي أرساها تلامذة هذه المدرسة وأعلامها الكبار أمثال الخواجة في عصره، ومدرسة شيراز التي ضمّت محقّقين أجلاء في زمانها، وصولاً إلى صدر المتألّهين، ثمّ تلامذة مدرسة الحكمة المتعالية حتّى عصر الإمام الراحل رضوان الله عليه والعلامة الطباطبائي رضوان الله عليهما، فإنّ الحكمة تكتسب تألّقاً في مجتمعنا الإسلاميّ، ويُعرف المجتمع الإيرانيّ الإسلاميّ اليوم بأنّه مجتمع الحكمة والعرفان.

وللحكمة والعرفان حيثيتان عظيمتان: الأولى أنّهما يهيّئان القابلية لفهم المعارف الوحيانية؛ والثانية أنّهما يُوصلان العلوم التي تندرج تحتهما إلى نظامٍ علميٍّ متقنٍ. وقد وُجدت هاتان الجهتان في حكمتنا وفلسفتنا وعرفاننا الإسلاميّ. ونحن لا نملك القدرة على الانتفاع بالحقائق الوحيانية من دون هذه المعارف الحكمية والعرفانية مطلقاً؛ وإلّا لكان حظّنا منها في حدود ما ينتفع به اليوم سائر البلدان الإسلامية وسائر الأفراد المحرومين من الحكمة في تعاطيهم مع القرآن. حتّى إنّك حينما تراجع كتبنا التفسيرية الشيعية وتطالع مباحثها، تجد أنّها تتحدّث عن المعارف بأسلوبٍ عاديٍّ وظاهريٍّ وسطحيٍّ جدّاً؛ أمّا حينما تصل إلى أيدي أمثال المرحوم صدر المتألّهين، أو حتّى إلى يد الشيخ نفسه في زمانه، فانظر كم استطاعوا أن يُنزّلوا تلك الحقائق، ويبيّنوها، ويفسّروها، ويأخذوا بيد الإنسان ليقرّبوه من تلك الحقائق ويرتقوا به إليها. ولولا الحكمة والعرفان، لما بلغ فهمنا للمعارف القرآنية والوحيانية والأحاديث النبوية والعلوية والفاطمية هذا المستوى قطعاً، إلّا فيما يتعلّق بمباحث الأحكام. نعم، لديهم مسائل في باب الأحكام أو في باب الأخلاقيات، كما ينتفع بها أهل السنّة الآن، ولكنّهم قليلو الحظّ جدّاً — بل يكادون يكونون معدومي الحظّ تماماً — من المعارف التي تنتمي إلى فضاء العرفان القرآنيّ، مثل مسألة شهود الحقّ سبحانه وتعالى، والتوحيد الذاتيّ، والتوحيد الصفاتيّ، والتوحيد الأفعاليّ، وسائر هذه المعارف، وبيان كيف تكون نسبة الذات إلى الصفات، ونسبة صفات الواجب سبحانه وتعالى بعضها إلى بعضٍ، ونسبة الصفات إلى الأفعال، وما دور الأفعال في نظام الوجود؛ وكذا قوله: «بأسمائك التي ملأت أركان كلّ شيء»؛ فإنّ من أغنى المباحث وأقواها المطروحة في عرفاننا الإسلاميّ مسألةَ أسماء الله. وكما تعلمون، فإنّ كثيراً من علمائنا قد ألّفوا في أسماء الله، وحقّقوا فيها، ونزّلوا هذه المعارف التوحيدية، ويسّروا فهمها للناس إلى حدٍّ كبيرٍ، وما إلى ذلك.

وعليه، فكلّما جددنا وبذلنا الجهد وتباحثنا في الحكمة والعرفان الإسلاميّ الأصيل، فإنّنا في الحقيقة نقرّب أنفسنا من مسار فهم الحقائق التوحيدية والمعارف الوحيانية. فهذه المعارف — وأعني الأصيلَ الخالصَ منها — لا تنفكّ أبداً عن مسار الاهتداء إلى الحقائق التوحيدية؛ كما تشهد بذلك آثار هؤلاء الأعلام، مثل الآثار التفسيرية للمرحوم صدر المتألّهين، أو في عصرنا الحاضر آثار المرحوم العلامة الطباطبائي، وكذلك سماحة آية الله جوادي — حفظه الله وسلّمه — الذي فتح في تفسير «تسنيم» أبواباً كثيرةً من هذه المعارف؛ وما كان ذلك ليتحقّق من دون الحكمة ومن دون العرفان الإسلاميّ.

لكنّهم قد رقّقوا العرفان وتنزّلوا به، ومهّدوا السبيل لفهمه. ولولا هذا التبيين وهذا التقرير، وبتعبيرهم أنفسهم هذا التحرير، لما استطعنا أبداً أن ندرك هذه المعارف. نعم، كان بعض أهل المعرفة ممّن نالوا تلك الحقائق الغيبيّة

يتكلّمون بلسان الرمز ولسان السرّ، وكان بيانهم أنّ أولئك الذين تعلّموا الحقائق قد خُتم على أفواههم وأغلقت، وما شاكل ذلك.

إنّنا إذ نتحدّث عن قوّة الحكمة المتعالية وغناها...

أستاذ، أعتذر عن المقاطعة، قبل أن ندخل في بحث القوّة والغنى، بناءً على ما تفضّلتم به، هل ينبغي لنا أن نحمل قول صدر المتألّهين: «كنتُ في خدمة القرآن قبل ذلك بعمر» في هذا الاتّجاه، لا بمعنى أنّه قد أعرض عن الحكمة والفلسفة أو ندم عليهما؟

نعم، نعم، كلاّ، كلاّ.

أي إنّه تأخّر في تسخير الحكمة لخدمة القرآن...

الأمر كذلك، هو كذلك تماماً؛ لأنّ المرء إذا أقبل على خدمة القرآن من دون هذه الحكمة وهذا العرفان، كان خالي الوفاض. ومثله كمثل مَن لم يدرس علوم الأدب ويريد أن يستفيد من فصاحة القرآن وبلاغته، أو مَن لم يدرس المسائل الاعتقاديّة والكلاميّة ويريد أن يستفيد من المباحث التوحيديّة من قبيل ﴿تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾[1] و«تهدي من تشاء وتضلّ من تشاء» وما شاكل ذلك؛ فهذا غير ممكن حقّاً من دونها.

أمّا في بحث قوّة الحكمة المتعالية وغناها، كما كان مطروحاً فيما مضى، فقد كنّا نتحدّث في جبهتين. الجبهة الأولى هي تلك السلسلة من العوامل التي تتدخّل من خارج الحكمة المتعالية لتجعلها حكمةً مثمرةً كاملةً، وبتعبير صدر المتألّهين نفسه: متعاليةً. وقد عُرفت تلك العوامل إلى حدّ كبير، ولا يزال هناك مجالٌ للحديث في هذا الشأن، ولتحديد مصادرها وبيان كيفيّة تشكّل الحكمة المتعالية ورسوخها على هذا النحو في قلب المرحوم صدر المتألّهين وروحه. ولا شكّ أنّ صدر المتألّهين قد اطّلع على آثار كثيرة، غير أنّ شدّة تأثّره بالعرفان، ولا سيّما بأهل الرأي والكلام في هذا المجال — وكما تشهد به تصريحاته نفسه، بل يصرّح به في بعض الجهات في كتبه التفسيريّة أيضاً — فقد كان لكتب مثل «الفصوص» و«الفتوحات» وغيرهما من الآثار العرفانيّة بالغ الأثر في تمكّنه من تصحيح مساره الفكريّ وتقويمه. وفي هذا الباب نفسه الذي سألتم عنه، أعني باب الماهيّة، قال إنّه كان في السابق شديد الذبّ عن أصالة الماهيّة، ثمّ اهتدى بالهداية الإلهيّة، وممّا لا شكّ فيه أنّ الرؤى العرفانيّة التي كانت ترى أصالة الوجود كان لها سهمٌ كبير ودورٌ فاعل في هذا الفكر.

والآن، كانت هذه مقدّمةً للدخول في البحث الذي تفضّلتم بطرحه. إنّ أصالة الوجود تربطنا في الحقيقة بالواقعيّة؛ فنحن لا نرتاب أبداً في أصل الواقعيّة. والتعبير الذي أورده المرحوم العلاّمة: «ندفع بها السفسطة»، يشير إلى أصل الواقعيّة هذا، وهو أمرٌ قطعيّ وبديهيّ وضروريّ للغاية؛ لأنّنا إذا لم نقبل بأصل الواقعيّة وقعنا في السفسطة. فإمّا أن تكون هناك حقيقة أو لا تكون؛ أو بتعبير آخر: إمّا أن تكون هناك واقعيّة أو لا تكون. فإن كانت هناك واقعيّة كانت الفلسفة، وإن لم تكن كانت السفسطة. ولكنّ البحث الأساسيّ هو: ما هذه الواقعيّة وأيّ شيء هي؟ فإذا اعتبرنا الواقعيّة هي الماهيّة، فإنّنا — بناءً على ما قرّره جناب صدر المتألّهين — نكون قد اتّبعنا أمراً موهوماً وأمراً

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٦.

اعتباريّاً، ونتيه في الحقيقة بين الواقع وغير الواقع، ولا نستطيع التمييز بينهما؛ لأنّه قد اتّضح، من خلال التحليلات الوجوديّة العميقة التي قدّمها جناب صدر المتألّهين، أنّ الماهيّة لا حظّ لها من الحقيقة والواقعيّة أصلاً، بل هي في الحقيقة «ما شمّت رائحة الوجود». وما هو أصيلٌ وله حقيقةٌ وواقعيّةٌ ليس شيئاً سوى الوجود.

وعليه، فإنّ أوّل سؤال قد يُطرح في باب مباحث أصالة الوجود هو: ماذا نريد أن نصنع بأصالة الوجود، وأيّ داءٍ تعالجه فينا وتداويه؟ إنّ داء الحكيم هو معرفة الوجود، أي أن يرى ما الذي له وجود وما الذي ليس له وجود. فنحن أصلاً إنّما ندرس الفلسفة لهذا الغرض؛ فالفلسفة إنّما هي لنرى ما الذي له واقعيّة وما الذي لا واقعيّة له. فإذا لم نصل في الحقيقة إلى أصالة الوجود على النحو الذي شيّده جناب صدر المتألّهين، واعتبرنا الماهيّة ذات واقعيّة، نكون قد وضعنا أمراً موهوماً موضع الأمر الأصيل والواقعيّ، وتوهّمنا أنّ ما لا واقعيّة له ذو واقعيّة. وبذلك نكون في الحقيقة نواجه الحقائق على أساس الوهم والتخيّل، لا أن نواجه واقعيّة الأشياء وحقيقتها. ومن ثمّ، فهذه هي الفائدة الأصليّة والأساسيّة: هل نعيش في فضاء الوهم والخيال أم نعيش في فضاء الحقيقة والواقعيّة؟ هذه هي المسألة الأولى.

أمّا القائلون بأصالة الماهيّة، فإنّهم — بناءً على تحليل جناب صدر المتألّهين — قد وقعوا في الوهم في تشخيص منشأ الواقعيّة. ولا بدّ لنا بعد أربعمائة عام أن نترك المجاملة جانباً، ومع احترامنا لجميع جهود التفكير والتفلسف التي بُذلت منذ ذلك الحين حتّى الآن، يجب أن نقرّ بأنّ توهّم كون الماهيّة ذات واقعيّة هو مجرّد وهمٍ وخيالٍ يقع فيه الكثيرون مع الأسف.

والآن، إذا انتقلنا إلى آثار الوجود وأصالة الوجود وفوائدهما، اتّضح هذا المعنى للناس أكثر. فالفرق بين الماهيّة والوجود هو الفرق بين الواقعيّة واللاواقعيّة. فنحن نصل عبر أصالة الوجود إلى أنّ ما كنّا نعرفه باسم الماهيّة وبوصفه أمراً ذا واقعيّة، قد تبيّن أنّه لا واقعيّة له، وأنّه أمرٌ موهوم، وأمرٌ اعتباريّ من صنع الذهن وانتزاعه. فنحن عندما نتوجّه إلى الأشياء ننتزع منها مفهومين: مفهوم الماهيّة ومفهوم الوجود؛ ونحن نعلم أنّ الخارج ليس أكثر من شيء واحد. فإذا اعتبرنا ذلك الخارج مصداقاً للماهيّة، فإنّنا نكون في الحقيقة قد دخلنا عمليّاً في توهّمٍ وتخيّلٍ بأنّ أمراً انتزاعيّاً... فقد انتزعنا كليهما؛ فكلاهما — مفهوم الوجود والماهيّة — انتزاعيّ.

غير أنّ الخارج ليس بأكثر من واحد؛ فإذا عددنا الماهيّة المنتزعة ذات واقعيّة في الحقيقة، فقد أضفينا عليها الواقعيّة باعتبارنا، في حين أنّها لا واقعيّة لها. أمّا على أساس أصالة الوجود، فإنّ لمفهوم الوجود هذا مصداقاً في الخارج، وهذا المصداق له حقيقة وواقعيّة، وهو متحقّق بالذات ومنشأ للأثر، وكلّ ما للماهيّة من شأن فإنّما هو بتبعه. ومن المسائل التي وردت بصراحة في «نهاية الحكمة» للعلّامة رحمه الله في هذا المدخل نفسه، أنّ جميع الأحكام التي تترتّب على الماهيّة بسبب الوجود، إنّما جاءتها من مقام الوجود؛ وإلّا فالماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة. وفي هذا الحدّ من الاعتبار، إن صغنا لها جملةً من الأحكام فبها ونعمت؛ ولكن حتّى لو وجدتم للماهيّة أثراً في زاوية الذهن، فاعلموا أنّ وراءها وأصلها وخلفها هو الوجود؛ فالوجود الذهنيّ هو الذي منح

الماهيّة قيمتها الوجوديّة، وبسببه تمكّنّا من تصوّرها. ومن هنا فإنّ رسالة الوجود الذهنيّ أصلاً هي أن يبيّن أنّ الموجود في ذهننا أوّلاً وبالذات هو الوجود، وثانياً وبالعرض هو الماهيّة.

إذاً، فنحن نتعامل مع أصالة الوجود على هذا النحو، أي أنّنا نريد إقامة هذه العلاقة لنقول إنّنا نريد مواجهة حقائق عالم الوجود وما شابه ذلك. أمّا مدى امتداد هذا الوجود وسعته واتّساع دائرته، فهو من المسائل المترتّبة عليه بناءً على أصالة الوجود. انظروا، للعلّامة رحمه الله في «النهاية» كلامٌ هو في الحقيقة ثمرة الجهود العلميّة التي بذلها الحكماء خلال هذه القرون الأربعة حتّى أوصلها هو إلى هذه النتيجة؛ فقد قال إنّ موضوع الفلسفة هو الوجود، أليس كذلك؟ ومحمول المحمولات الفلسفيّة هو الوجود أيضاً. ولماذا؟ لأنّ كلّ حكم تجرونه على الوجود، سواء أكان للمعنى العامّ للوجود أم لأقسام الوجود العامّة، يرجع بأسره إلى الوجود. فإذا قلتم مثلاً: «الوجود واحد»، «الوجود بسيط»، «الوجود صرف»، «الوجود مساوق للشيئيّة»، «الوجود مساوق للخارجيّة»، «الوجود مساوق للفعليّة»، وجميع هذه الأحكام، فالموضوع فيها جميعاً هو الوجود والمحمول هو الوجود أيضاً؛ إذ لا يخرج شيء من هذه عن الوجود، لأنّ أصالة الوجود تقتضي ذلك. وبناءً عليه، فإنّ كلّ ما لدينا في مجال الأحكام العامّة للوجود، موضوعاً ومحمولا، يندرج في نطاق علم الوجود وأحكامه. والأمر في باب أقسام الوجود كذلك أيضاً، فعندما نقول: «الموجود إمّا واجب أو ممكن»، «الموجود إمّا علّة أو معلول»، «الموجود إمّا بالقوّة أو بالفعل»، وهكذا دواليك، فكلّ حكم نثبته الآن للموجود، ما هو هذا الحكم؟ هو في الحقيقة حكم الوجود. وعليه، فالفلسفة هي تلك الحقيقة التي لا تخرج عن الوجود، لا في موضوعها ولا في محمولها، ونحن لا نبحث في الفلسفة عن الماهيّة بوجه من الوجوه، أي بحثاً عن الواقعيّة؛ وإلّا فليس الأمر في الحقيقة بأكثر من البحث عنها باعتبارها أمراً جعلياً، والمقصود بالجعليّ هنا هو الانتزاعيّ والاعتباريّ.

فإذاً هو بحثٌ اعتباريّ...

نعم، نبحثه بحثاً اعتبارياً، أحسنت. كلّ بحث لدينا في باب الماهيّة إنّما هو بحث اعتباريّ وانتزاعيّ.

انظروا، بما أنّنا لا نزال الآن عند الأصل الأوّل، أي أنّنا قلنا إنّ أوّل أصل في الحكمة المتعالية، بعد أصل الواقعيّة الذي هو الموضوع، هو بيان ما هي هذه الواقعيّة، فقد اتّضح أنّ هذه الواقعيّة هي الوجود، وأنّه لا يوجد في الخارج شيء آخر غير الوجود، وكلّ ما سواه أمر انتزاعيّ واعتباريّ قد صاغه ذهننا، لا أنّه ذو واقعيّة. وبعبارة أخرى، لو لم يكن الذهن لما كانت الماهيّة أصلاً.

فإذاً إذا لم نعرف الذهن، لم نعرف الفلسفة، وهذا موطن ذلك.

نعم، نعم؛ فلا نعرف الوجود ولا نعرف الأمور التي ترد إلى الذهن تبعاً للوجود؛ حتّى العدم، فإنّنا نعرفه من هذا الطريق أيضاً بناءً على أنّ العدم هو رفع الوجود. ولكن لاحظوا أنّه لو لم يكن لدينا ذهن، افرضوا أنّه لا يوجد أيّ ذهن أصلاً، فإذا لم يكن هذا الذهن موجوداً، فإنّ هذه الشمس وهذا القمر موجودان، والمبدأ والمعاد موجودان، والجنّة والنار موجودتان، كلّ هذه موجودة وليس لها أيّ اسم؛ ليس لها أيّ اسم، ﴿إن هي إلا أسماء

سميتموها أنتم وآباؤكم﴾[٢]، ليس لها أيّ اسم، وكلّ ما هناك هو حقيقة الوجود. ولذا فإنّ ما تفعله أصالة الوجود، وهو ما أورده العلّامة رحمه الله في مدخل «النهاية» أيضاً، هو أنّها تقلب جميع القضايا إلى عكس الحمل؛ أي أنّ ما كنّا نقوله حتّى الآن من نحو: «الشجر موجود»، «الحجر موجود»، «الأرض موجود»، «السماء موجود»، «الواجب موجود»... انظروا ما الذي تُحدثه من تحوّل في جميع هذه القضايا! فهذه القضايا والجمل التي كانت الفلسفة تصوغها على مرّ التاريخ، تقول لكم أصالة الوجود إنّكم قد جئتم في الواقع إلى أمر اعتباريّ وانتزاعيّ وموهوم لا حظّ له من الواقعيّة، فأعطيتموه قيمة الموضوعيّة وفرّعتم عليه الأحكام، مع أنّه لا شيء. إنّكم في الحقيقة تبنون بيتاً من دون أساس ولا ركيزة ولا شيء متين؛ إذ لا تملكون شيئاً. فإذا رفعتم الوجود من عالم الكون، فستغدو الماهيّات مظلمةً أشدّ الظلمة؛ لأنّ الذي ينير الماهيّات هو الوجود. انظروا، الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا شيء، لا موجودة ولا معدومة، لا شيء.

أصلاً ليس محلّ البحث هنا؛ فعندما نقول إنّ الماهيّة أمر اعتباريّ، فليس محلّ البحث هو الماهيّة من حيث هي، لأنّ حكمة الإشراق نفسها تعدّها اعتباريّةً أيضاً، وإنّما الموضوع هو الماهيّة الموجودة نفسها: هل هي اعتباريّة أم...

أحسنتم. ولكنّ الكلام في كيفيّة تلقّي هؤلاء للماهيّة الموجودة بحيث يصفون الوجود بأنّه أمر انتزاعيّ ذهنيّ، ويصفون الماهيّة بأنّها أمر ذو واقعيّة وأصيل وما شابه ذلك. وهذا التفكيك من أهمّ الأمور؛ حتّى إنّنا عندما نتصفّح الآن آثار جناب صدر المتألّهين رحمه الله نجد أنّ أكبر عناء وأعظم همّ وأكثر جهد علميّ، بل مجاهدة علميّة حقّاً، بذله المرحوم صدر المتألّهين إنّما كان في مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة هذه.

إن أردنا في الحقيقة أن ننتقل تدريجياً من هذا البحث إلى سائر الأصول المذكورة في هذه الحكمة ـ ولله الحمد ـ كالتشكيك وغيره، فلا بدّ من القول بأنّ لأصالة الوجود حيثيتين: حيثيةُ ما له الواقعية، وحيثيةُ ما لا واقعيةَ له. وهذا أمرٌ في غاية الأهمية.

الجهات السلبية و...

الإثباتية، نعم، الإيجابية. لقد بيّنّا ما له الواقعية، غير أنّ كلام الآخرين قد يختلف عن كلامنا؛ إذ يقولون إنّنا لا ننفي وجودَ الوجود، ولكنّ الذي نُضفي عليه الاعتبارَ الواقعيَّ ونعدّه ذا واقعيةٍ هو الماهية. وقد بذل صدر المتألهين رحمه الله في الجانب السلبي من الجهد العلمي بمقدار ما بذله في الجوانب الإيجابية والإثباتية؛ فأخرج الماهية عن مدار الوجود والواقعية، وأرجعها إلى الذهن، وأبقاها في نهاية المطاف في حدود المفهوم، ولم يعد يثبت لها أيَّ اعتبارٍ بحيث تتطرّق إلى الخارج بوجهٍ من الوجوه. وينبغي لنا أن نقدّر هذا الجهد العلمي حقّ قدره، وأن نتحدّث عنه أيضاً.

أعتذر إليكم يا أستاذ، ففي هذا الموضع تحديداً، إنّ كون الوجود حيثيةً تقييديةً للماهية، وكون الماهية موجودةً بالوجود، بناءً على ما تفضّلتم به من البيان، تكون هذه الحيثية التقييدية في وعاء الذهن؛ إذ لا يمكن في وعاء العين أن تكون حيثيةً تقييديةً للماهية...

(٢) سورة النجم، الآية ٢٣.

أحسنتم، أحسنتم، الأمر كذلك، الأمر كذلك. ويمكن تبيين كلامكم هذا بأنّا بعد أن قلنا بأصالة الوجود، وقلنا بأنّ للماهية حيثيةً انتزاعيةً واعتباريةً، فما منشأ هذا الاعتبار والانتزاع؟ منشؤه هو قيد الوجود نفسه، أي تلك الحيثية التقييدية، إذ لولاها لما كان لهذا الحدّ معنىً في الواقع. وكما تفضّلتم، فإنّ الحيثية التقييدية هي التي تمنح الماهيةَ الاعتبارَ وتجعلها ذاتَ اعتبارٍ وانتزاع، بمعنى أنّنا لو فصلنا الوجودَ عن الماهية لكانت في حدّ ذاتها باطلةَ الذات لا شيءَ لها. نعم، الحيثية التقييدية تعني ملاحظةَ الماهية مع الوجود، وفي الحقيقة للوجود حيثيةُ مقوّميةٍ لها، ويمكننا القول إنّها نوعٌ من الإضافة المقوّمة، غير أنّ هذه المقوّمية والإضافة لا تبلغ حدَّ الإضافة الإشراقية. لِمَ؟ لأنّ الإضافة الإشراقية هي الوجود نفسه، ولازمها طبعاً أن تحظى الماهيةُ بالوجود أيضاً. وهذا يعود إلى وعاء الذهن؛ حيث يأتي الذهن ويقول إنّ الماهية من حيث هي ليست بشيء، وإن أريدَ لهذه الماهية من حيث هي أن يكون لها اعتبارٌ وأن نثبت لها حيثيةً اعتبارية، فلا بدّ أن يكون ذلك ببركة الوجود وبالرجوع إلى الحيثية التقييدية، وهذا ما يجعل الماهيةَ ذاتَ اعتبار.

أعتذر إليكم يا أستاذ، فبحسب المباحث التي استفدناها من سماحتكم إلى اليوم في «النهاية» وفي «الأسفار»، ولا سيّما مباحث الوجود الذهني التي طُرحت أخيراً، يبدو أنّ الماهية لا تُنتزع من الخارج أيضاً، لأنّنا نقول إنّ النفس بالنسبة إلى الماهية والأمور الجزئية مُظْهِرةٌ لا مَظْهَرٌ. وإذا كان الأمر كذلك، ففي الوجود الذهني أيضاً الذي تفضّلتم ببيانه وتوضيحه ـ وقد وفيتم المطلب حقّه ـ ذكرتم، بل إنّ صدر المتألهين نفسه قد بيّن ذلك أيضاً، أنّنا نأخذ الماهية من العلم لا من المعلوم الخارجي. فكيف نجمع بين أن نقول بناءً على العلم والوجود الذهني إنّنا ننتزع الماهية من العلم ولا ربط لها بالمعلوم الخارجي، وبين أن نقول من جهةٍ أخرى إنّنا ننتزع من المعلوم الخارجي مفهومين؟ كيف يمكن الجمع بين هذين؟

نعم، لاحظوا أنّ كلَّ مفهومٍ يتشكّل في الذهن نسمّيه مفهوماً حاكياً، أي إنّه يحكي عن شيء. والحكاية تقتضي وجودَ محكيٍّ عنه. فأين هو المحكيُّ عنه في حكايتنا هذه؟ لو لم نثبت له في الخارج نصيباً من الواقع ـ ولو في حدود الاعتبار والانتزاع ـ لبقي حاكياً بلا محكيٍّ عنه. وإذا قيل إنّ الوجود الذهني وجودٌ حاكٍ، فإنّه يحكي عن معلومٍ هو أوّلاً معلومٌ بالذات كما تفضّلتم، غير أنّ المعلوم بالذات له معلومٌ بالعرض. وطبعاً فإنّ ما يمكننا انتزاعه واعتباره في الحقيقة من المعلوم بالعرض هو الذي يرد إلى الذهن ويستطيع الذهنُ أن يحكي عنه. ولكن ينبغي الحذر من أن يخدعنا هذا المقدار من الانتزاع والاعتبار الذي نأخذه من الوجود الخارجي، كما خدع غيرَنا، وذلك بأن نثبت الواقعيةَ لهذا الذي ننتزعه من الخارج. ومن ثمّ، فإنّنا لا ننفي نفياً مطلقاً ـ وكما قرأنا في عبارة صدر المتألهين رحمه الله نفسها التي أشرتم إليها في مبحث الوجود الذهني ـ إذ قال إنّنا لسنا من أولئك القوم الذين ينفون نفياً مطلقاً، فيقولون إنّ الماهية لا وجود لها ولو في حدود الاعتبار والانتزاع، ولسنا أيضاً في حدّ أولئك الآخرين، أي لا إفراط ولا تفريط، فلا نفرّط بالقول إنّها ليست بشيءٍ أصلاً، ولا نُفرِط بالقول إنّ لها واقعيةً، بل لا هذا ولا ذاك، وإنّما توجد واقعيةٌ محدودةٌ في الخارج، وهذه الواقعية المحدودة هي التي تتيح لنا أن ننتزع الماهية منها. ولفهم هذه المسألة، يا جناب صحرائي، يمكن إجراء مقارنةٍ بين الواجب والممكن. انظروا، نحن نقول إنّ الواجب سبحانه وتعالى لا ماهية

له. لماذا لا ماهية له؟ لأنّه موجودٌ مطلقٌ، موجودٌ لا حدّ له؛ والموجود المطلق الذي لا حدّ له لا يمكننا أن ننتزع منه حدّاً ولا ماهيةً، وإنّما تُنتزع الماهية من الموجود الذي له حدّ. أمّا الممكن فننتزع منه ذلك؛ فلاحظوا هذا المقدار فحسب. نحن لا ننتزع الماهية من الواجب؛ لأنّ الماهية حدُّ الأشياء، والواجب سبحانه وتعالى لا حدّ له، ولمّا كان الواجب لا حدّ له، فلا ماهية له.

أمّا إذا انتقلنا إلى الممكن، فإنّنا نقول: إنّ الممكن موجود محدود وله حدّ، وبما أنّ له حدّاً فله «ما يُقال في جواب ما هو»، ومن ثَمّ فله ماهيّة، ونحن ننتزع هذه الماهيّة. وعليه، فإنّنا لا نذهب إلى النفي المطلق بمعنى أنّه لا حقيقة له ولا اعتبار، كما لا نذهب إلى القول بأنّ له حقيقةً؛ بل نذهب إلى أنّ الموجود بالأصالة هو الوجود، وأنّ الماهيّة تُنتزع منه تبعاً له، بل والأدقّ والأكمل بالعرض والمجاز، وهي حاصلة في الذهن أيضاً. «ظهورات الأشياء في الأذهان»؛ هذا هو التعبير، لو استطعتُ العثور عليه الآن، فقد أورده العلّامة رحمه الله في النهاية... ألديكم الكتاب أيضاً؟

«أنحاء الوجود».

أحسنتم، تفضّلوا. نعم، لاحِظوا التعبير: «إنّ الماهيّات حدود الوجود»، ثمّ هنا «إنّ الماهيّات أنحاء الوجود»، وهذا التعبير وهو «ظهورات الأشياء في الأذهان»، وهو تعبير مهمّ كنتُ قد رأيتُه له اليوم؛ فالماهيّات هي «ظهورات الأشياء في الأذهان»؛ أي إنّنا لا نملك في الخارج شيئاً بعنوان الماهيّة. «فماهيّة الإنسان مثلاً...» نعم، وسنعثر إن شاء الله على هذه العبارة أيضاً.

حسناً، ننتقل الآن إلى... طبعاً، نحن لسنا الآن في مقام البحث الفلسفي بالمعنى الفلسفي، أي بأن نذكر مثلاً أدلّة أصالة الوجود أو اعتباريّة الماهيّة وما شابه ذلك؛ فهذا مقام المباحث الفلسفيّة. أمّا نحن فنتحدّث في ما وراء الفلسفة، ونريد أن نبيّن ما جلبه لنا ما يُعرف بأصالة الوجود — الذي هو ثمرة الحكمة المتعالية — من آثار وبركات في علم الوجود، وكيف مهّد الأرضيّة لفهم المعارف. وقد كنّا نعرض هذه النكتة وهي أنّ أصالة الوجود تحمل في طيّاتها في الحقيقة سلسلةً من الأحكام التي تقع وراء الأحكام الفلسفيّة، وتُشرف على جميع المسائل الفلسفيّة. ومن ذلك هذا العنوان الذي بحثنا فيه خلال جلستين أو ثلاث، وهو سلطنة الفلسفة على سائر العلوم، وكون جميع العلوم مدينةً للفلسفة، وأنّنا من دون الفلسفة لا نملك أيّ علمٍ؛ فعلم الفيزياء والكيمياء والرياضيّات والطبّ وما شابهها كلّها علوم تثبت الفلسفةُ موضوعاتها، بل حتّى علم الأخلاق؛ إذ موضوع علم الأخلاق هو نفس الإنسان من حيث السعادة والشقاوة، كما أنّ موضوع علم الطبّ هو بدن الإنسان من حيث السلامة والمرض، فموضوع علم الأخلاق نفس الإنسان من حيث السعادة والشقاوة. فهل نفس الإنسان موجودة أم لا؟ وهل بدن الإنسان موجود أم لا؟ هذه كلّها مسائل تُبحث في الحقيقة في الفلسفة... فهذه السلطنة من قبيل هذه المسائل. والنكتة التي طُرحت الآن في هذه الجلسة هي دائرة شمول الفلسفة وسعتها. وقد بُحثت هذه المسألة في هذه الجلسة، وإن شاء الله نصل إلى نتيجة مفادها أنّنا، نظراً إلى سعة دائرة الوجود، نرى جميع القضايا الفلسفيّة في نطاق الوجود، سواء موضوعها أم محمولها، وكذلك الأحكام التي تثبت لأصل الموضوع على نحو العموم، مثل الخارجيّة، والفعليّة، والمساوقة للشيئيّة، والوحدة

– أحسنتم، هذه الأمور –؛ فهذه في الحقيقة تعود إلى الأصل، وبعضها يعود إلى الأحكام العامّة أو أحكام الأقسام العامّة للوجود. وعليه، فإنّ الفلسفة في مجالها – وكما أفاد العلّامة رحمه الله – وبسبب سعة دائرة الوجود، على نحوٍ لا تخرج فيه جميع مباحث الفلسفة عن حدود الوجود، وهذا رهين أصالة الوجود... فلو لم نكن قائلين بأصالة الوجود، وكنّا نثبت للماهيّة شأناً من الشؤون، لقلنا في الحقيقة: إنّ بعض المسائل يتعلّق بالوجود وبعضها الآخر يتعلّق بالماهيّة مثلاً. فهذا أيضاً من بركات أصالة الوجود، حيث إنّنا ننظم المسألة في الحقيقة على هذا النحو. وإذا أردنا الآن أن نتحدّث أكثر عن مسألة انتزاعيّة الماهيّة ومكانتها في الذهن – وهو ما كان سؤالكم –، فلا بدّ أن نُلطّف هذا المعنى ونُقرّبه أكثر، وأن نستعين بشاهد، وبما أنّ الذوق العرفاني موجود لدى الإخوة والحمد لله، فإنّنا نطرح مسألة الوجود والظهور.

أستاذ، أعتذر...

لا بأس.

الوجود والظهور، مسألة الوجود والظهور، وفي أيّ أفقٍ نُعرّف الظهور أيضاً، أرى أنّها تحتاج إلى بحثٍ مستقلّ، وإذا دخلنا فيه الآن... فقد تعبتم أنتم، ومضى الوقت أيضاً، أخشى ألّا يصل هذا البحث إلى نتيجة. فإن وافقتم، أُرجئ هذا البحث إلى الجلسة القادمة كي لا تتعبوا أيضاً...

نعم، نعم، حسناً جدّاً، ليكن كذلك.

مع ذلك، الأمر إليكم...

لا بأس. نعم، على كلّ حال يمكننا إن شاء الله في الجلسة القادمة أن نصوغ تقريراً من هذا الأفق ونستعين به؛ لأنّ كثيراً من المسائل هي مسائل استشهاديّة، أي إنّها شواهد على المدّعى، ويمكنها أن تُسهّل فهم هذه المسألة. وحقّاً فقد بذل صدر المتألّهين رحمه الله في الأسفار، وفي الشواهد، ولا سيّما في المشاعر، جهداً كبيراً لتوضيح موقع الماهيّة أيضاً على أساس أصالة الوجود؛ إذ تارةً نقول إنّ الوجود أصيل، والماهيّة مطروحة بالكلّيّة طرّاً، فلا شيء لها؛ لا حظّ لها في الذهن ولا حظّ لها في العين، ولا نصيب لها البتّة. وتارةً أخرى نقول: لا، بل الماهيّة أمرٌ يمكن بالعرض أن يُجعل لها نصيبٌ – لا من الواقعيّة نفسها، بل بأن تُنتزع من الواقعيّة –؛ فلدينا واقعيّة تُسمّى الوجود، وهي المنتزَع عنه لدينا، ومنها – لا من متنها، بل من حدّها – يمكننا أن ننتزع سلسلةً من الأمور نسمّيها الماهيّة. وحقّاً إنّ هذه الآية الكريمة التي تقول ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾[٣] هي عين هذه المسألة؛ يعني هذه الأسماء التي تضعونها لها، من صنمٍ ووثنٍ، ثمّ العزّى واللات وكذا وكذا، ما هي؟ هل لها واقعيّة، أم هي أسماءٌ وضعتموها أنتم؟ لقد وضعتم أسماءً: شجر، حجر، أرض، سماء، فهذه أسماء وُضعت بالاعتبار، وأمّا هذه الحقائق فليست شيئاً من هذه الأمور.

ولا بدّ، إن شاء الله، من التوسّع في الحديث في الجلسة القادمة، وتناول مكانة الماهيّة أيضاً، حتّى إذا كنّا نؤكّد

(٣) سورة النجم، الآية ٢٣.

على جانب أصالة الوجود ونُصرّ عليه، نُوضّح مكانة الماهيّة كذلك، لا سيّما لمن يشغلهم أمر الماهيّة، ولا يزالون يُفكّرون في أفق الماهيّة ويُثبتون لها نصيباً من الوجود؛ فإذا كانت هناك شبهات، نتعرّض لها حتّى يرتفع الإبهام، إن شاء الله.

إن شاء الله.

الحمد لله ربّ العالمين.

الدرس ١٣

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

كما أبعث بالسلام والتحيّات الإلهية إلى جنابكم وإلى جميع القائمين على هذا البرنامج، وكذلك إلى المستمعين الكرام؛ أولئك الذين يرافقوننا في هذه اللحظة ويشاركوننا الحديث، وأولئك الذين سيتابعون أمثال هذه البحوث لاحقاً. وكما أشرتم إلى الأيام الفاطمية، نسأل الله تعالى أن نكون جميعاً تحت ولايتها عليها السلام، وأن نحظى بولايتها الخاصّة وشفاعتها المخصوصة في الدنيا والبرزخ والقيامة إن شاء الله.

نعم، كما تفضّلتم، فإنّ أصالة الوجود أصلٌ يستتبع فروعاً وجهاتٍ عديدةً، من جملتها ـ كما ذكرتم ـ موقع الماهية في الخارج والذهن، وكذلك أحكام الماهية ونسبتها إلى الوجود؛ وهو ما ينبغي التعرّض له والبحث فيه. بيد أنّنا، مع الالتفات إلى هذا السؤال الرئيسي والأساسي إن شاء الله، ينبغي لنا أن ننظر إلى مسألة أصالة الوجود نظرةً أعمق وأكثر جذريةً، وأن نتلمّس نقطة الانطلاق في هذا الحكم الوجودي على نحوٍ أدقّ، حتّى نتمكّن من إبداء رأيٍ أنسبَ وأسدّ قياساً إلى سائر المذاهب.

تلاحظون أنّ الفلسفة، انطلاقاً من رسالتها ومسؤوليتها، تضطلع بمعرفة الواقع وتمييز ما له واقعيةٌ عمّا ليس له واقعية، وهذا كلامٌ حقّ. غير أنّ السؤال عمّا هي الواقعية سؤالٌ أسبق منه رتبةً؛ فنعم، إنّ موضوع الفلسفة هو الواقعية، ولكنّ الكلام يقع في بيان ما هي الواقعية، وكيف نتعرّف على حقيقة الواقع ونحصّل المعرفة به.

وبحث أصالة الوجود يتناول هذا السؤال الثاني، أي إنّنا بعد إحراز أصل تحقّق الواقعية ـ الذي ندفع به السفسطة ـ نتوجّه إلى البحث عن ماهيّة هذه الواقعية؛ أهي الوجود أم الماهية أم الصيرورة مثلاً أم أمورٌ أخرى؟ وهنا ننتهي إلى أصلٍ مفاده أنّ الواقعية ليست إلّا الوجود، وأنّ الذي له تحقّقٌ وواقعيةٌ إنّما هو الجهة الوجودية للشيء، وأمّا الماهية وسائر الأمور فإنّها في الحقيقة تكتسب معناها بتبع الوجود أو بالعرض منه؛ بحيث لو لم يكن وجودٌ، لم تكن ماهيةٌ ولا صيرورةٌ، بل الوجود نفسه هو الذي يستتبعها ويأتي بها.

ولكنّنا في مقام معرفة الواقع وبيان حقيقة الواقعية أمام عدّة مدارس فكرية؛ فطائفةٌ منهم ـ وهم الذين يُعرفون بالمشّائين ـ يعتقدون أنّ ما له الواقعية هو الوجود، وأنّ وجودات الأشياء ذات واقعياتٍ، وأنّ ماهيّات الأشياء موجودةٌ في الخارج أيضاً بتبع الوجودات. هذه هي الرؤية العامّة للمشّائين؛ وقد تختلف العبارات والألفاظ أحياناً صعوداً وهبوطاً، إلّا أنّ حاصل المطلب هو أنّ المشّائين قائلون بأنّ الوجودات موجودةٌ في الخارج، وأنّ الماهيّات

موجودةٌ في الخارج أيضاً بتبع الوجودات. فهذه نظريةٌ، وبها يتوجّهون إلى نظام الوجود، فيبحثون الوجود ويدرسونه ويكشفون عن شؤونه الفلسفية على أساس هذا الأصل.

وهناك رؤيةٌ أخرى كانت مطروحةً إلى حدٍّ ما في ذلك العهد، غير أنّها طُرحت بقوّةٍ وجدّيةٍ أكبرَ فيما بعدُ في زمن الحكيم السهروردي، وهي قول الإشراقيين؛ إذ يعتقد الإشراقيون أنّ ما له الواقعية هو ماهيّات الأشياء، وأنّ الوجودات لا وجود لها في الخارج بوجهٍ من الوجوه، وأنّ الوجودات سلسلةٌ من الأمور الانتزاعية والاعتبارية التي لا توجد إلّا في الأذهان فحسب، وما هو موجودٌ في الخارج ليس إلّا الماهية. وفي الحقيقة كانت هاتان النظريتان متقابلتين في تلك الحقبة؛ لأنّ الحكمة المتعالية لم تكن قد وُلدت بعدُ، فكان المشّاؤون يقولون إنّ الوجودات موجودةٌ في الخارج ـ بعين ماهيّاتها طبعاً ـ وأنّ الماهيّات موجودةٌ بالتبع، بينما كان الإشراقيون ينفون ذلك ويقولون إنّ الوجودات ليست في الخارج بوجهٍ، وإنّ كلّ ما هناك هو الماهية، والوجودات أمرٌ ذهنيٌّ محضٌ. وقد تبع المتكلّمون أيضاً الحكيم السهروردي تقريباً، بناءً على ما تبع به الخواجة رحمه الله جناب الحكيم السهروردي وأورده في التجريد، فاعتقدوا أنّ ما له التحقّق والواقعية هو ماهيّات الأشياء، وأنّ وجودات الأشياء ليست إلّا في الأذهان فقط.

وبناءً على ذلك، فإنّ التعارضات التي كانت مطروحةً قبل ظهور الحكمة المتعالية هي التعارضات بين حكمة المشّاء وحكمة الإشراق. ولم يكن لبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية محلٌّ كبيرٌ لدى حكمة المشّاء؛ لأنّهم كانوا يثبتون للماهية أيضاً نصيباً من الوجود في الخارج، وإذ كانوا يرون الوجودات موجودةً في الخارج بعين ماهيّاتها، لم يكن يعنيهم أن يقولوا أيّهما الأصل وأيّهما الأمر الاعتباري، وأيّهما في الخارج وأيّهما في الذهن. ولذا كان منشأ هذا البحث ـ أعني أصالة الوجود واعتبارية الماهية ـ في ذهن الإشراقيين على الأغلب، فهم الذين كانوا يتابعون هذا البحث، وإن انتهوا فيه إلى أنّ الماهية هي الأصيلة وأنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ وانتزاعيٌّ.

وعليه، فقد انتهى هذا النزاع والمناقشات التي دارت بين الفلاسفة في تلك الأيام حول الواقعية إلى هذا الحدّ؛ فقد كان رأي المشّائين على النحو المذكور، ولم يكن يشغلهم كثيراً أمر أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ لأنّهم كانوا يثبتون للماهية أيضاً حظّاً من الوجود في الخارج، قائلين بأنّ الماهية موجودةٌ في الخارج بتبع الوجود. أمّا بالنسبة إلى الحكيم السهروردي فقد كانت هذه المسألة مهمّةً؛ إذ أراد أن يقطع صلة الوجود بالخارج تماماً ويقصره على الذهن، وقد رسّخ هذا المطلب بدوره بما أقامه من الأدلّة والبراهين والشواهد، وكان المتكلّمون بطبيعة الحال موافقين له في ذلك.

وفي خضمّ هذه المشاجرات القائمة، بزغت نظريةٌ أخرى هي نظرية المحقّق الدواني، التي عُرفت بنظرية «ذوق التألّه».

ذهب هذا القائل إلى أنّنا في باب الواجب سبحانه وتعالى نعدّ الوجود أصيلاً، وفي باب الممكنات نعدّ الماهيّات أصيلة، وأنّ الماهيّات في الحقيقة منسوبة ومنتسبة إلى الواجب سبحانه وتعالى. وهذه النظرية بمعنىً ما، وكما بيّن صدر المتألهين رحمه الله في «الأسفار» وغيره كـ«المبدأ والمعاد» ونحوه، وهي نظرية ذوق التألّه، ليست شيئاً سوى نظرية أصالة الماهيّة. لماذا؟ لأنّه في باب الممكنات تكون الماهيّات كلّها هي الموجودة في الخارج، وليس انتساب الماهيّات

إلى الوجود يعني أنّها تحمل الوجود معها في الخارج؛ بل هو مجرّد نسبة وانتساب تحظى به الماهيّات في ظلّ إشراق الحقّ وإفاضته وإنارته، فتستنير هذه الماهيّات في ظلّ تلك الإضافة وذلك الانتساب، وتكون هي الموجودة في الخارج، بينما لا يكون لوجودات الممكنات أيّ نصيب من الوجود.

إذن، فقد تبيّنت لدينا حتّى الآن ثلاث مدارس في الوجوديّات والكونيّات: مدرسة المشّائين التي كانت ترى أنّ الوجود والماهيّة كليهما موجودان في الخارج، أحدهما بالأصالة والآخر بالتبع؛ ومدرسة أخرى ترى أنّ الوجود لا تحقّق له في الخارج أصلاً، وأنّ كلّ ما هو موجود في الخارج إنّما هو الماهيّات؛ ومدرسة ثالثة ظهرت وبرزت قبل الحكمة المتعالية، ولَقِيَت إقبالاً واسعاً، وكانت في عصر مدرسة شيراز القولَ الفصلَ تقريباً، حيث تأثّر أصحابها بالحكيم السهروردي ولكن بمشرب عرفاني، ومن هنا اقتبسوا ذوق التألّه في الواقع. فالمشرب العرفاني مشرب قائم على وحدة الوجود، لكنّ العرفاء لا يقولون بكثرة الموجود، بل يذهبون إلى وحدة الوجود ووحدة الموجود؛ أمّا هؤلاء فكانوا يقولون بوحدة الوجود وكثرة الموجودات، والمراد من كثرة الموجودات عندهم كثرة الماهيّات في الخارج.

هذه كانت المدارس الثلاث في الوجود، وكانت الخلافات والمنازعات تدور بينها على هذا النحو استناداً إلى ما لديها من الأدلّة والشواهد والبراهين. ولكن لمّا ظهرت الحكمة المتعالية، وقفت في موقع التحدّي والمواجهة مع هذه المدارس الثلاث جميعاً، وسعت إلى ردّ مدرسة الإشراق ومدرسة المشّاء وذوق التألّه وإقصائها.

فقد واجهت مدرسة المشّاء من جهة أنّها قالت إنّ الوجودات أصيلة في الخارج، وما تقولونه في هذا الشأن صحيح، ولكن ليس معنى ذلك أنّ الماهيّات موجودة بالتبع، بل هي موجودة بالعرض والمجاز؛ أي إنّ إسناد الوجود إلى الماهيّة إسناد مجازيّ، وهو مجاز عقليّ، والماهيّات لا توجد في الخارج بوجه من الوجوه ولا حقيقة لها، وإنّما يُسنَد الوجود إليها بالعرض والمجاز. ومن هنا تصدّت للمشّائين في هذه الجبهة، وردّت قولهم بأنّ الوجودات موجودة في الخارج وبأنّ الماهيّات موجودة بتبعها وبعين وجوداتها؛ ولذلك كان المشّاؤون يقولون بالكثرات التباينيّة، ويرون أنّ وجود الشجر ممتاز عن وجود الحجر ومتباين معه بتباين الشجر والحجر، فبما أنّ هناك تبايناً بين الشجر والحجر، فإنّ وجوديهما متباينان أيضاً.

نعم، ما يتبادر إلى الذهن هنا كسؤال هو أنّ هذا البيان الذي قرّرتموه يعني أنّ تباين الوجودات من وجهة نظر المشّاء يعود إلى الماهيّة، أي إنّ الماهيّة هي التي فيها التباين. غير أنّ ما قُرّر وبُيّن هو أنّ المشّائين لمّا قالوا إنّ حقائق الوجودات حقائق متباينة، عنوا أنّها متباينة بذات وجودها؛ أي إنّ وجود الشجرة متباين بذات وجوده عن وجود الحجر. فكيف يُجمع بين هذين الأمرين؟

انظروا، صحيح أنّ هذا القول نُقل عن المشّائين وأنّهم يشتغلون بالوجود، لكنّهم يرون الوجود دائماً بصبغة الماهيّة؛ لأنّ الماهيّات عندهم موجودة في الخارج بتبع الوجودات، ونحن نقرّر هذا المعنى الآن بحيث لا يكون بينهما انفكاك. فالشجر والحجر لمّا صارا وجودين، صحيح أنّ هذين الوجودين متمايزان أحدهما عن الآخر، ولكنّ الكلام في منشأ هذا التمايز؛ فلو كان منشؤه نفس الوجود مجرّداً عن صبغة هذه الماهيّات، لَورد السؤال عن منشأ هذا التفاوت. بيد أنّهم يرون الماهيّات في الحقيقة مع الوجودات، والفرق بين هذا وبين ما في الحكمة المتعالية أنّ الحكمة المتعالية

تقول أيضاً بكون الماهيّات مع الوجودات ولكن بالعرض والمجاز، أي إنّها لا حقيقة لها في الخارج ولا وجود لها، أمّا أولئك فيقولون بالتبعيّة والمصاحبة، وبأنّ وجودات الأشياء موجودة بعين ماهيّاتها وماهيّاتها موجودة بعين وجوداتها.

إذن، كانت هناك نظرية في الوجود هي نظرية المشّائين، ونظرية أخرى هي نظرية الإشراقيّين والمتكلّمين، ونظرية ثالثة هي نظرية ذوق التألّه التي كانت تقبل في الحقيقة أنّ الماهيّات ليست موجودة، بل هي منسوبة إلى الوجود، كاللابن والتامر على حدّ تعبيرهم.

ولكن لمّا جاءت الحكمة المتعالية وأثبتت أصالة الوجود، وعدّت الماهيّة أمراً اعتباريّاً وانتزاعيّاً، دخلت في تحدٍّ ومواجهة مع المدارس الثلاث جميعاً. ففي مواجهتها للمشّاء كانت تقول: إنّ قولكم بوجود الوجودات في الخارج قول حقّ، وبأصالة الوجودات قول حقّ، أمّا مسألة تباينها فلا نتعرّض لها الآن، إذ لا بدّ من حلّها في مبحث التشكيك، ولكنّ قولكم بأنّ الوجودات موجودة في الخارج مع ماهيّاتها بعينها، وأنّ ماهيّاتها موجودة مع وجوداتها بعينها، فليس بقول تامّ.

أي إنّ جبهة المواجهة مع المشّائين كانت قائمةً على أنّهم كانوا يثبتون للماهيّات في الخارج وجوداً بعين وجوداتها، أمّا الحكمة المتعالية وأصالة الوجود فقالتا: كلا، إنّ المتحقّق في الخارج ليس شيئاً سوى الوجود، ولا شيء مع الوجود إلّا مظاهره وظهوراته، على أنّ تلك الظهورات إنّما هي في الأذهان، إذ ننتزع الماهيّات من حدود الموجودات ونحتفظ بها في الذهن، وبناءً على ذلك فليس في الخارج شيء هو الماهيّة.

كما وقفوا في مقابل الإشراقيّين أيضاً، ووقفوا في مواجهتهم بجدّ، فإنّ الصمود والمقاومة والصلابة التي أبدتها الحكمة الصدرائيّة والحكمة المتعالية وأصالة الوجود أمام الإشراقيّين كانت أشدّ جديّةً بكثير، لأنّ المشّائين كانوا يعتقدون في نهاية المطاف بأنّ الوجود أصيل ومتحقّق في الخارج، إلّا أنّهم عدّوا الماهيّات موجودةً بتبع الوجودات، وهو الشقّ الذي لم يقبله رحمه الله، كما لم يقبل التباين أيضاً. أمّا مع الإشراقيّين فكان التحدّي الأساسيّ، لأنّ الإشراقيّين كانوا يعتقدون بأنّ الوجود لا يتحقّق في الخارج بوجهٍ من الوجوه، وأنّ كلّ ما هو متحقّق إنّما هو الماهيّة. ولكنّ المرحوم صدر المتألّهين والحكمة المتعالية وأصالة الوجود ذهبوا إلى عكس ذلك تماماً، فقد عدّ الإشراقيّون الوجود أمراً اعتباريّاً وانتزاعيّاً وذهنيّاً والماهيّة متحقّقةً في الخارج، بينما ذهبت الحكمة المتعالية وأصالة الوجود إلى العكس التامّ مئةً بالمئة، فعدّتا الوجودات متحقّقةً في الخارج، والماهيّاتِ سلسلةً من الأمور الانتزاعيّة والاعتباريّة في الذهن. وبناءً على ذلك، فإنّ التحدّي الرئيسيّ للحكمة المتعالية وأصالة الوجود كان في الحقيقة مع حكمة الإشراق وأصالة الماهيّة.

وبالطبع فقد أعطى جناب صدر المتألّهين للماهيّة حصّتها هنا، وقال إنّ حصّة الماهيّة هي حصّة الظهور والمظهر الذي ننتزعه من الوجود ونودعه في الذهن، فالماهيّات هي ظهورات الأشياء في الأذهان. وهذا التحدّي هو في الحقيقة التحدّي الأساسيّ القائم بين الحكمة المتعالية وأصالة الوجود من جهة، وحكمة الإشراق وأصالة الماهيّة من جهة أخرى.

وعندما توجّهوا إلى ذوق التألّه، الذي طرح المرحوم المحقّق الدواني نظريّته في الحاشية على «التجريد» للمرحوم الخواجة ـ وهي مبثوثة في آثار أخرى أيضاً، إلّا أنّه طرحها هناك بشكل أساسيّ ـ وقد حظي بمؤازرة مدرسة شيراز في ذلك العصر، إذ ساير هذا المنطقَ كلٌّ من جناب صدر الدين الدشتكي والخفري وغيرهما، حتّى انحسرت حكمة الإشراق إلى حدٍّ ما في تلك الحقبة وساد ذوق التألّه، وأصبح البحث في الوجود قائماً على أساس ذوق التألّه، أي وحدة الوجود وكثرة الموجود، وأنّ الموجودات هي الماهيّات نفسها المتحقّقة في الخارج.

وهنا أيضاً نزل المرحوم صدر المتألّهين إلى الميدان بجدّ، وقال إنّكم تردّدون في الحقيقة قول الإشراقيّين نفسه؛ لماذا؟ لأنّكم تقولون إنّ الوجود لا يتحقّق في الخارج، وإنّما الماهيّة هي المتحقّقة، وهذا هو بعينه قول الإشراقيّين، وأنتم في الحقيقة منكرون لأصالة الوجود. وهنا أيضاً صمد جناب صدر المتألّهين بطبيعة الحال وقاوم، وحطّ من شأن نظريّة ذوق التألّه كثيراً، وله في ذلك تعبير يذكره في آثاره مثل «الشواهد الربوبيّة» أو «مجموعة الرسائل» حيث يقول: «ليس فيما ذكره العلّامة الدواني في حاشية التجريد وسمّاه ذوق المتألّهين من كون موجوديّة الماهيّات بالانتساب إلى الوجود الحقّ معنى التوحيد الخاصّي أصلاً»؛ فقد نفى بقوله «ليس أصلاً» نفياً أبديّاً هذا الادّعاءَ الذي ادّعاه جناب المحقّق الدواني من أنّ النظريّة التي طرحها على أساس ذوق التألّه ـ أي وحدة الوجود وكثرة الموجود ـ هي عين الوحدة العرفانيّة، مبيّناً أنّ هذه النظريّة لا تنسجم ولا تتسانخ بوجهٍ من الوجوه مع التوحيد الخاصّي الذي يطرحه العرفاء. «ولا حتّى فيه ذوق من أذواق الإلهيّين»، بل ما هو أبلغ من ذلك: «بل كلّ من زعم أنّ الوجود الخاصّ لكلّ موجود ممكن أمر اعتباريّ عقليّ، وأنّ الواقع في العين هو ذاته لا وجوده»، أي إنّ الماهيّات موجودة والوجودات غير موجودة، «فله أن يدّعي ما ادّعاه هذا الفاضل ولا فرق إلّا بتسمية هذا الأمر الاعتباريّ بالانتساب إلى الجاعل وعدمها»؛ أي إنّه لا فرق بين نظريّة ذوق التألّه هذه وبين نظريّة أصالة الماهيّة ومدرسة الإشراق، ولماذا؟ لأنّنا عندما ننظر إلى وجودات الأشياء في الخارج لا نجد وجودات، بل كلّ ما هنالك في الحقيقة هو الماهيّة.

والإشراقيّون أيضاً يطرحون أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها أمر اعتباريّ. نعم، هي أمر اعتباريّ. فإذا كان الأمر كذلك، وأرادت في ظلّ الانتساب أن تكون أمراً اعتباريّاً أيضاً، صار أمراً اعتباريّاً مضافاً إلى اعتباريّ، ممّا يذهب بالأصالة. كما أنّ الانتساب لا يمكنه أن يكون حقيقةً في الواقع؛ لأنّهم لم يكونوا قائلين بالإضافة الإشراقيّة. وأحد الأدلّة التي يردّ بها المرحوم الحكيم صدر المتألّهين ذوق التألّه هذا ـ ولا يتّسع المقام الآن لبسطها ـ هو أنّه يقول: إنّ الانتساب لا بدّ أن يكون بين شيئين؛ فيجب أن يكون هناك الواجب سبحانه وتعالى وشيء آخر يُسمّى الماهيّة، ثمّ النسبة، وبما أنّهم لم يقبلوا الإضافة الإشراقيّة حتّى يُقال بذلك، فلا بدّ إذن من وجود الماهيّة أوّلاً حتّى يصحّ الانتساب، ولذا فإنّ أحد الأدلّة المذكورة في نفي هذا القول هو هذا الدليل.

وبناءً على هذا، فإنّنا نتّجه نحو هدف بالغ الأهميّة، وهو أنّنا نريد أن نبحث في الوجود، فبأيّ قاعدة وبأيّ أصلٍ نبحث في الوجود؟ إنّ الأصل الذي أسّسه المشّاؤون واهٍ وعاجز، والأصل الذي أسّسه الإشراقيّون غير مستوٍ ولا يملك قوّة الاستحكام، وكذلك الأصل الذي أسّسه جناب المحقّق الدواني وذوق التألّه، فهو أيضاً بلا أساس وهو واهٍ. ولذا

عندما نتحدّث عمّا يترتّب على أصالة الوجود من آثار، نجد أنّها قد وضعت الجميع جانباً؛ أي إنّها وضعت مدرسة الإشراق ومدرسة المشّاء ومدرسة ذوق التألّه جانباً.

وقد بقي مذهبٌ آخر، وهو مذهب العرفان؛ فهي في الحقيقة موافقةٌ له، مسايرةٌ له، لا تدخل معه في نزاع؛ ولِمَ ذلك؟ لأنّه يرى أصالة الوجود، ويقول إنّ الوجود موجودٌ في الخارج، ولكنّ الكلام في أنّ هذا الوجود هل هو على نحو الكثرة والوحدة – أي التشكيك – أم على نحو الوحدة الشخصيّة؟ ودعونا نُرجئ هذا البحث الآن ولا نتعرّض له؛ فعندما نصل إلى مبحث التشكيك سنتعرّض للنزاع القائم بين العرفان والحكمة المتعالية في أنّ الوجود – بعد التسليم بأصالته – هل هو موجودٌ على نحو الوحدة الشخصيّة أم على نحو الوحدة التشكيكيّة؛ فسيأتي ذلك البحث في موضعه إن شاء الله.

ثمّ إنّ ما نريد طرحه هنا في الحقيقة هو أنّه بناءً على أصالة الوجود – إذ قد انصرفنا فعلاً عن العرفان، ولا كلام لنا فيه الآن – يبقى المذهب الوحيد الذي يمكننا من خلاله أن نبحث في علم الوجود هو مذهب الحكمة المتعالية وأصالة الوجود. ومذهب أصالة الوجود إنّما حظي بهذا الاهتمام لأنّه في الحقيقة لم يقتصر على إعطاء الوجود ذلك القدر من الأهميّة الذي أولاه إيّاه المشّاؤون، بل أولى الوجود الأهميّة كلّها، وأحال كلّ ما سوى الوجود – من الماهيّة أو غيرها – إلى الذهن تماماً، ولم يجعل لغير الوجود أيّ نصيبٍ؛ وهذا التعبير بأنّ الماهيّات هي ظهورات الأشياء، وأنّها «ما شمّت رائحة الوجود» أي لم تشمّ رائحة الوجود والكون أصلاً، إنّما هو في الحقيقة تنقيحٌ للبحث وتحديدٌ للمعايير.

ولنستخلص الآن نتيجةً، ونواصل البحث إلى حيث يقتضي المقام، ونؤجّل الباقي إلى الجلسة القادمة. إنّ نتيجتنا من هذا البحث هي أنّ أصالة الوجود هي المذهب الوحيد والمصباح الأوحد الذي يمكن به دراسة نظام الوجود وبحثه ومعرفة الكون؛ وأمّا ما كان عند السابقين والحكماء المتقدّمين – فجهودهم جميعاً مشكورةٌ، ومساعيهم مأجورةٌ ومحفوظةٌ في موضعها، وقد مهّدوا الطريق حتّى بلغنا هذه المرحلة التي وصل إليها المرحوم صدر المتألّهين – ولكن بغضّ النظر عمّا لهؤلاء الحكماء الأجلّاء من سعيٍ وجهدٍ وأجرٍ وثواب، فإنّه لا يمكننا بذلك المنهج الفكريّ أن نُجري معرفةً حقيقيةً للوجود، ولا أن نصل إلى الحقّ كما هو عليه.

حسناً، والآن إن كان لديكم كلامٌ في هذا الصدد...

تفضّلوا، جناب الأستاذ. لقد وصلنا في الواقع إلى النقطة التي سألتُ عنها من البداية؛ أعني أنّنا وصلنا عبر هذا التطوّر في البحث الذي طُرح إلى أنّ الماهيّة لم تعد شيئاً في الخارج أصلاً، وقد أُقصيت الماهيّة عن الخارج. فإذا كان الأمر كذلك – وهو كذلك فعلاً – فإنّ للماهيّة جملةً من الأحكام. وقد اعتزمتُ الآن أن نطرح هذه الأحكام أيضاً، فلعلّه بهذا التقرير البديع والجميل الذي تفضّلتم ببيانه، إذا كان المستمعون والمشاهدون الأعزّاء من أهل الحكمة، أدركوا في نهاية المطاف مكانة الماهيّة وفهموا أحكامها أيضاً؛ غير أنّ المرحوم العلّامة قد أشار إليها على كلّ حال، ومن المناسب الإشارة إليها هنا كذلك. ولكن قبل البحث في كيفيّة حمل أحكام الماهيّة على الماهيّة، هناك

سؤالٌ أظنّ أنّني طرحتُه في الجلسة السابقة أيضاً، غير أنّ الوقت لم يتّسع ربّما فلم أصل إلى جوابه، فأودّ الآن أن أطرح هذا السؤال نفسه.

بما أنّ هذه الماهيّة حين نريد أن نُسند إليها الأحكام، لا بدّ أن يكون للوجود حيثيّةٌ بالنسبة إلى الماهيّة، إذ لو لم يكن الوجود إلى جانب الماهيّة، لما ترتّب عليها أيّ حكمٍ. فهل حيثيّة الوجود بالنسبة إلى الماهيّة حيثيّةٌ تقييديّةٌ؟ وهل هي حيثيّةٌ تقييديّةٌ نفاديّةٌ أم حيثيّةٌ تقييديّةٌ اندماجيّةٌ؟ إذ إنّ كلّ واحدة من هذه الحيثيّات تترتّب عليها أحكامٌ خاصّةٌ، فإن كانت نفاديّةً، أثارت جملةً من المباحث، وإن كانت اندماجيّةً، فبما أنّ الاندماج يقتضي اندماج شيءٍ في شيءٍ، فإنّه يُفضي مجدّداً إلى تلك الثنويّة. نعم، فما نوع هذه الحيثيّة التقييديّة؟ هل تقبلون بالنفاديّة، أم تقبلون بالاندماجيّة؟ أم هي تعليليّةٌ؟ وإذا كانت تعليليّةً، فسيترتّب عليها مسائلُ أخرى أيضاً. فإن تفضّلتم بتوضيحٍ إجماليٍّ في هذا الشأن حتّى لا يطول الوقت ولا يلحقكم التعب.

على الرحب والسعة، نعم، ولو على سبيل الإجمال والاختصار، تفضّلوا، نعم.

أقول: انظروا، ينبغي لنا أن ننظر إلى أحكام الماهيّة بالقدر نفسه الذي أُعطيت فيه الماهيّة قيمةً بناءً على أصالة الوجود. فقد تقرّر في الرأي النهائيّ على أساس الحكمة المتعالية أنّ هذه الأحكام التي هي للماهيّة إنّما تصل إليها من مقام الوجود، وأنّها موجودةٌ بالعرض والمجاز. هذا صحيحٌ إلى هنا، وليس لها في الخارج أيّ موقعٍ. ولكن في ذلك الفضاء نفسه الذي توجد فيه — أي الفضاء الذي لحظناه لها في الخارج — فإنّنا لم ننْفِها نفياً مطلقاً بحيث نقول إنّه لا يصحّ إسناد الوجود إليها في الخارج بوجهٍ من الوجوه حتّى مجازاً، كلا، بل قلنا إنّها ليست موجودةً بالتبع، ولكنّها موجودةٌ بالعرض والمجاز.

أمّا هذا الموجود الذي تحقّق في عالم المجاز ببركة الوجود، فله في نفسه سلسلةٌ من الأحكام هي أحكام الماهيّة. فأحكام الماهيّة موجودةٌ في الخارج تبعاً للماهيّة وبعرض الوجود، أي أنّ الأمر كلّه يقع في فضاء المجاز. ولسنا نقول بعدُ بأنّ لها أيّ نصيبٍ من الواقعيّة بوجهٍ من الوجوه، فلا نقول بالاندماج بمعنى أن نقول إنّها موجودةٌ في الخارج مندمجةً ببركة الوجود في نهاية المطاف، كلا، كلا، لا نقول بذلك بوجهٍ من الوجوه.

إنّ سراية أحكام الماهيّة هذه إلى الوجود تقع أيضاً في فضاء المجاز، لأنّ الأمر المجازيّ لا يمكنه أن يُنشئ حكماً حقيقيّاً لأمرٍ حقيقيّ. وعليه، فإنّ هذا الإسناد الآتي من قِبَل الماهيّات إلى الوجودات، بناءً على أصالة الوجود، هو أيضاً بالعرض والمجاز، بل بالعرض والمجاز ذو مرتبتين: المرتبة الأولى نفس الماهيّة، والمرتبة الثانية أحكامها.

مثلاً الزوجيّة الثابتة للأربعة، فإنّ ماهيّة الأربعة ماهيّةٌ موجودةٌ في الخارج بالعرض والمجاز، أليس كذلك؟ إذ لا توجد لدينا ماهيّة الأربعة في الخارج. والآن هذه الأربعة الموجودة في الخارج متّصفةٌ بصفة الزوجيّة، فكما أنّها لو كانت في الذهن لكانت متّصفةً بصفة الزوجيّة، فكذلك في الخارج هي متّصفةٌ بصفة الزوجيّة. والسؤال الآن هو ما النسبة بين الزوجيّة ووجود الأربعة؟ أليس كذلك؟

حسناً، نحن في الحقيقة لا نحذف تلك الوسائط السابقة لنقول إنّ هذه ثابتةٌ للوجودات على نحو الاندماج، أو إنّ الوجود بالنسبة إليها حيثيّةٌ تقييديّةٌ... نعم، حيثيّةٌ تقييديّةٌ تُدخلها في الذهن وتُحلّلها في الحيثيّات الاعتباريّة والانتزاعيّة

فنعم، ولكن لا يمكننا بأيّ وجهٍ أن نقبل الحيثيّة التعليليّة أو الحيثيّة التقييديّة أو الحيثيّة الاندماجيّة إلّا إذا أثبتنا للطرفين نصيباً من الواقعيّة. أمّا ما لا نصيب له من الواقعيّة أصلاً ويُلحظ بالعرض والمجاز، فأن نُنشئ بين أمرٍ اعتباريّ وأمرٍ حقيقيّ وحدةً حقيقيّةً، فهذا غير ممكنٍ؛ إذ انظروا، لو أردنا أن نجعل بين الماهيّة والوجود وحدةً حقيقيّةً لَصِرنا مشّائيّين؛ لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ وجودات الأشياء عينُ ماهيّات الأشياء في الخارج، ولكنّا قلنا إنّها ليست عينَها، وليست بالتبع، بل هي بالعرض والمجاز.

وبناءً على ذلك، فإنّ الحيثيّة التقييديّة أو الحيثيّة التعليليّة، وأمّا الحيثيّة الإطلاقيّة المختصّة بالذات الإلهيّة فمحفوظةٌ في محلّها، هذان النحوان من الحيثيّة يمكن الحديث عنهما في ساحة الوجود، وكذا مسألة الاندماج وأمثال هذه التعابير يمكن التكلّم بها في حريم الوجود، أمّا إذا خرجنا من الوجود وخرجنا من الأصالة والحقيقة، ووصلنا إلى فضاء الاعتبار والانتزاع، فلا يمكننا بأيّ وجهٍ أن نُنشئ بين الأمر الاعتباريّ والانتزاعيّ وبين الأمر الحقيقيّ وَصْلةً أو حيثيّةً، فنقول مثلاً إنّه بنحو الاندماج أو التقييد وما شاكل ذلك.

حسناً، وماذا عن هذه الحيثيّة النفاديّة؟

النفاديّة، إن كان المراد من الحيثيّة النفاديّة أنّها، بحسب الاصطلاح، في متن الوجود...

يا سيّدنا، الحيثيّة النفاديّة التي يطرحونها يطرحونها على هذا النحو، فيقولون إنّنا نأخذ هذه الماهيّة من نفاد الوجود، أي من نهايته، فمثلاً هذا اللوح هنا نهايته، فنحن نأخذ هذه الماهيّة من نهايته هذه.

كلّا، هذا القول غيرُ صوابٍ؛ لأنّ الوجود في الحقيقة وإن كان له حدٌّ، إلّا أنّ النفاد بهذا المعنى الذي تقولون إنّه النهاية، هو مثل النقطة. يُقال الآن إنّ النقطة نهاية الخطّ، أليس كذلك؟ لكنّ النقطة غيرُ موجودةٍ، ولا الخطّ موجودٌ، ولا السطح موجودٌ؛ فالنقطة والخطّ والسطح هذه كلّها غير موجودةٍ. فإذا أردنا أن نقول إنّ تلك النقطة الأخيرة الموجودة مثلاً من خطٍّ ما هي التي نعدّها نفاداً، وإنّ النقطة أمرٌ نفاديٌّ، ففي الحقيقة تصير النقطة عينَ الخطّ، وتكتسب حيثيّةً خطّيّةً. كلّا، فكما أنّ النقطة نهاية الخطّ وليس المراد من النهاية الجزءَ الأخيرَ، بل المراد أنّه لم يبقَ أيُّ نصيبٍ من الخطّيّة أصلاً، فكذلك الماهيّة في الحقيقة بمنزلة النقطة للخطّ، وهذه الأحكام أيضاً للماهيّة على هذا النحو، أي إنّها للماهيّة، وأمّا للوجود فليست له أبداً. وبناءً على ذلك، إذا عددنا النفاد جزءاً، بل جزءاً أخيراً، أو عددنا الحيثيّة التقييديّة على أساس تلك الحيثيّة التقييديّة نفسها، والحيثيّة التعليليّة على أساس ذلك التعريف المتعارف، وأردنا بهذه الحيثيّات أن نُثبت للوجود مثلَ هذه الأحكام التي هي أحكام الماهيّة، فهذا باطلٌ وغيرُ صوابٍ.

ولكن إذا جئنا بتبيين هذا المعنى وهو أنّ الماهيّة أمرٌ مجازيٌّ، أي إنّ إسناد الوجود إلى الماهيّة بالعرض والمجاز بناءً على أصالة الوجود، بمعنى أنّها ليست موجودةً حقيقةً، صحيحٌ، فهي غير موجودةٍ حقيقةً، وإنّما نحن نُسند... نعتبر، نعتبر، أحسنتم، وهو الإسناد الذي نُسمّيه مجازاً عقليّاً. فلمّا انتقل إلى هذه الساحة، أي خرج من ساحة الحقيقة إلى ساحة المجاز، فكلّ ما يقع في ساحة المجاز لذلك الأمر المجازيّ يختصّ به ولا يسري منه إلى الوجود أبداً، لا بنحو الحيثيّة التعليليّة، ولا بنحو الحيثيّة التقييديّة، ولا بنحو الحيثيّة النفاديّة، إذا عرّفنا النفاد على النحو الذي فضّلتم بتعريفه بأن نعدّه تلك النهاية، أي النهاية التي هي بمنزلة النقطة الخارجة عن الخطّ. صحيحٌ.

على كلّ حالٍ، إذا قلنا إنّا نخرج من هذا اللوح عند النهاية، فمعناه أنّنا خرجنا من الوجود.

نعم، نعم، لقد خرجنا من الوجود، ولم يبقَ شيءٌ.

لم يبقَ شيءٌ، نعم.

أمّا إذا جئنا وقلنا هذا الخطّ نفسه، فهذا الخطّ ما زال... أي هذا الجزء الأخير من هذا الشيء... هذا الذي ما زال...

لا، بل له حقيقةٌ.

ليس نهايةً.

كلّا، له حقيقةٌ، نعم. مثل الجزء الذي لا يتجزّأ؛ فهذا الجزء الذي لا يتجزّأ جزءٌ، هو جزءٌ؛ يعني مثلاً أن نُدقّقه إلى حدٍّ نُخرجه فيه من كونه جزءاً خارجيّاً، ونُخرجه من كونه جزءاً وهميّاً، ونُخرجه من كونه جزءاً عقليّاً، بحيث لا تبقى له حيثيّة الجزئيّة.

فلا يبقى شيءٌ، نعم.

آه، هذا يصير مجازاً، في الحقيقة يصير مجازاً.

اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآل محمّد.

الدرس ١٤

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

أحييكم وأحيي جميع الحاضرين الأعزاء، أولئك الذين نتشرف بحضرهم الآن ويتابعوننا، والذين قد يراجعون هذه المباحث مستقبلاً، سائلين المولى القدير لكم التوفيق والسداد لنيل المراتب العليا والسامية علماً وعملاً. وكما أشرتم، فنحن في «أسبوع البحث العلمي»، ومن الطبيعي أنَّ ما تنجزه المراكز العلمية والثقافية والبحثية من نتاج تحقيقي طوال العام، هو ما يوجب رقي وازدهار البلاد والأمة، وينتهي في المطاف الأخير إلى بناء حضارة مثمرة ومكتملة. فالبحث العلمي هو الركيزة والأساس لكل نوع من أنواع النشاط في الحقيقة؛ ورغم أنَّ معدل البحث العلمي -للأسف- الذي يُتوقع أن يكون مرتفعاً في مجتمع بهذه العظمة يزخر بالمراكز العلمية الوفيرة، ليس كما ينبغي، إلا أنَّ هذه الجهود والمثابرة مشكورة، ونأمل إن شاء الله أن نصل إلى المستوى والنصاب الذي تقتضيه حاجة البلاد في هذا المجال.

وأود هنا أن أوصي بنكتة أخلاقية وسلوكية لهذا الأمر، وهي أنَّ حركتنا الجماعية في المجتمع ليست بالقدر المطلوب، ولعل هذا الأمر في الحوزة العلمية يكون أقل حضوراً، حيث يقلُّ التوافق والتعاضد والتفكير المشترك بين المحققين والباحثين في شتى الحقول العلمية؛ وبالتبع يقلُّ ذلك «التآزر» المتولد من التفكير المشترك والتعاطف والتعاون، ولغياب هذا التآزر ربما لا تتحقق النتيجة المرجوة كما ينبغي. نأمل إن شاء الله أن تشيع في مجتمعنا هذه الروح التي تخلق هوية الوحدة الجمعية والألفة العلمية، التي يستتبعها حصول الألفة الاجتماعية أيضاً.

وكما تفضلتم، فإنَّ موضوع بحثنا يدور حول «قوة وغنى الحكمة المتعالية». إنَّ للفلسفة بحد ذاتها قيمًا علمية وفيرة، ولها خلفية عريقة سواء كانت «خسروانية وفهلوية» أو «يونانية»، وقد تركت آثاراً وبركاتٍ جمة في الحقل الفلسفي. ومنذ أن دخلت الفلسفة في حريم الإسلام العزيز وظلال الموارد الوحيانية، وتولى زمامها شخصيات فذة من قبيل الفارابي والشيخ الرئيس وأمثالهما، وقبلوا زعامة الفلسفة الإسلامية، أُنتجت قيم علمية غيرة، ونحن الآن نجلس على مأدبة وِخوان كرامة هؤلاء الحكماء الذين استندوا إلى عقلانية لائقة وتأثروا بالإلهامات والفيوضات الوحيانية، ليقدموا نتاجاً علمياً رصيناً، حيث قامت «الحكمة المتعالية» اليوم بجمع هذا التراث العظيم للحكمة وإيصاله إلى هذا المستوى.

والبحث الذي كان -ولا يزال- مطروحاً بين الأصدقاء، هو أنَّ الحكمة المتعالية -وإن استقت من منابع الحكمة

الماضية- إلا أنها وعبر إنتاج سلسلة من المباني والأصول والقواعد والإمكانات الفلسفية القوية، وصلت إلى مرحلة تمكنت فيها من حل وفصل الكثير من المسائل الفلسفية، ومنها مسائلنا المعارفية، ولا سيما في باب «المعاد». فقبل الحكمة المتعالية، كانت هناك تساؤلات وشبهات جدية قائمة في حقول شتى من المسائل الفلسفية والمعارفية والاعتقادية، كالمسائل المرتبطة بالتوحيد والمعاد والخلافة وأمثال ذلك، ولم تكن واضحة تمام الوضوح؛ ولكن بناءً على منظومة الأصول التي طُرحت في الحكمة المتعالية، انحلَّت الكثير من العقد الفلسفية، وارتفع الكثير من الإبهام في المسائل المعارفية، لا سيما في مباحث التوحيد والمعاد، والحمد لله أصبح بإمكاننا الآن أن نتحدث بالدليل والبرهان في هذه المسائل، ونقوم بحل الشبهات والإشكالات والتساؤلات الجدية في هذه المجالات، سواء الفلسفية منها أو المعارفية والإيمانية.

وعليه، يجب أن نلقي نظرة أخرى على الحكمة المتعالية؛ فالأمر لا يقتصر على حل المسائل الفلسفية فحسب، بل يمتد إلى الكثير من مسائل «العرفان»؛ إذ لا ريب أن العرفان يتفوق رتبةً على الفلسفة من الناحية العلمية، بيد أنَّ تبيين المسائل العرفانية ممتنعٌ بدون الحكمة المتعالية، وبتعبير سماحة آية الله الجوادي الآملي (دام ظله): «إننا بحاجة إلى عرفان نظري لا عرفان نقلي»، وهذا العرفان النظري يجب أن يبتني على مبانٍ فلسفية رصينة، وهذه المباني تقتضي اعتبار الحكمة المتعالية «سُلَّماً» للعرفان، وبناءً على معطياتها يمكننا المضي قدماً في المسائل العرفانية.

وعلى هذا الأساس، أي بحث «قوة وغنى الحكمة المتعالية»، بدأنا بدافع الوصول إلى تبيين صحيح لهذه المباني والأصول، وكذلك استنباط الآثار والنتائج المتفرعة عليها، أو بتعبيركم «الفروع المترتبة على هذا الأصل والأصول الأخرى»، لنجيب من خلالها على الشبهات والإشكالات ونرد عليها.

ـ أستاذي، أعتذر للمقاطعة.

ـ تفضلوا.

ـ لقد أخذتم البحث نحو منحى ذكرتم فيه أنَّ الحكمة المتعالية قد وفرت لنا الإمكانات لتبيين «العرفان النظري» -ذلك العرفان الشهودي- في قالب «العلم الحصولي».

ـ نعم.

ـ هل تُعد هذه الحكمة في الواقع «امتداداً للفلسفة» في العرفان؟ وبما أنكم اعتبرتموها امتداداً، أردت أن أرى هل يمكننا إيجاد امتداد لهذه الفلسفة في «العلوم الإنسانية»؟ كعلم الاجتماع، والاقتصاد، وعلم النفس، وبقية فروع العلوم الإنسانية، أو حتى في الحقول التفسيرية والفقهية وغيرها من العلوم بشكل مطلق؟ إذا أمكن تبيين ذلك بجملة قصيرة حتى لا أقطع حبل أفكاركم، ولتتفضلوا بالإكمال.

ـ لسماحة آية الله الجوادي الآملي بيانٌ في هذا الصدد يمكن أن يكون مفتاحاً للحل؛ حيث يضرب مثالاً فيقول: «الفلسفة هي ذلك الفرن الصهر العالي الذي ينتج السبائك»، ومن تلك السبائك يمكن صياغة الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأمثالها. نحن للأسف لم ننتج بعد تلك «الصناعة» التي يمكنها أن تأخذ سبائك المعارف والأصول والمباني الفلسفية المنتجة في الحكمة المتعالية وتفتح بها نفقاً نحو المباحث الاجتماعية والمسائل

الاقتصادية والسياسية والعلوم الإنسانية المعاصرة، فهذا لم يُنتج بشكل جلي بعد؛ ولكن الإمكانية قائمة؛ لأن العلاقة بين الفلسفة والعرفان والكلام علاقة عميقة جداً، ويمكن للرؤى الفلسفية أن تجد طريقها إلى العرفان والكلام وأمثالهما؛ لتقارب المناهج والأساليب بينها، فالمنهج العقلي هو المفتاح في هذه العلوم الثلاثة.

أما في العلوم الإنسانية المعاصرة (الحديثة)، فإنهم يعتمدون عملياً على العلوم التجريبية والإمكانات الاختبارية، ويصيغونها عبر التجربة والخطأ والاستقراء وأمثال ذلك، ويقل فيها استخدام الرؤى العقلية الفلسفية بالمعنى الأخص للكلمة؛ أي أن الاستدلالات العقلية ليس لها شأن كبير في هذه المسائل؛ ولكن المباني لها شأن، فالسؤال عن «ماهية الإنسان؟» و «الهدف من خلقته؟» و «مبدأ الخلق؟» هي أمورٌ لو التفتت إليها العلوم الإنسانية الحديثة لأمكنها أن تبني مدارس أخرى تماماً في هذا الصدد. هذا إجمالٌ لما سألتم عنه.

ولكن دعونا نواصل توضيح بحث «أصالة الوجود» والآثار الوجودية المترتبة عليها، لنعرف بركات هذه الأصالة بشكل أفضل. لاحظوا جيداً، ما المراد من أنَّ الوجود أصيل؟ في العبارات الموجودة -كما لدى المرحوم العلامة (رضوان الله عليه) في «النهاية»- المراد بأصالة الوجود هو أنَّ الوجود «متحقق بالذات»؛ فالوجود هو المتحقق أولاً وبالذات، والأمور الأخرى التي هي الماهيات تكون موجودة بالتبع أو بالعرض. وبناءً عليه، فإن أحد المعاني التي ذُكرت للأصالة هو «التحقق بالذات».

والمعنى الآخر المذكور للأصالة هو أنَّ الشيء الذي يكون «منشأً للأثر» وتعود إليه الآثار فهو الأصيل؛ أما الشيء الذي ليس منشأً للأثر ولا تعود إليه الآثار فهو أمر اعتباري وذهني. دعوني أوضح نكتة هنا وهي أنَّ «قيمةً» ما تصاحب القول بأصالة الوجود.

حسناً، نحن وراء الوجود ليس لدينا سوى «المفهوم» أو «الماهية»؛ إذ لا يوجد شيء آخر غيرهما. والكل يعتقد أنَّ الماهية المحضة أو المفهوم المحض -إذا جردا عن الوجود- لا أثر لهما أبداً. وحتى أولئك الذين ذهبوا إلى «أصالة الماهية» كالحكيم السهروردي وغيره، يقصدون «الماهية الموجودة»؛ وإلا فالماهية الصرفة والمحضة «من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة». إذن ما له أثر هو الماهية الموجودة.

نحن ببركة أصالة الوجود، أخرجنا الماهية تماماً من دائرة الأصالة وجعلنا كل الأصالة للوجود. وماذا يعني الوجود؟ يعني الحقيقة التي تكون منشأً للأثر. فكل الآثار الموجودة في الأشياء؛ إن كانت في السماء فبـ«سمائيتها»، وإن كانت في الأرض فبـ«أرضيتها»، وإن كان فلكاً فبـ«فلكيته»، وإن كان مَلَكاً فبـ«مَلَكيته»؛ فكل موجود في أي وعاء وفي أي مرحلة من مراحل الوجود، لا بد أن تكون آثاره بتبع وجوده. لماذا؟ لأن الأصالة لتلك الحقيقة التي هي منشأ الأثر، والسماء والأرض والفرش والعرش والفلك والمَلَك وأمثال ذلك، إنما تكتسب قيمتها من وجودها؛ لأن منشئية الأثر لوجودها، وآثارها الوجودية في الحقيقة هي التي تحكي عن أصالتها.

حسناً، ما النتيجة المترتبة على هذا؟ يترتب عليه أمر مهم جداً، وهو أنه إذا كانت منشئية الأثر لوجود الأشياء، فإن المفاهيم والماهيات لها «صورة مرآتية»، ولها «حيثية حكائية»، وهي تحكي فقط وفحص عن حقيقة خارجية، والحيثية المرآتية أو الصورة المرآتية ليست هي الصانعة للأثر؛ فالموجود الحاكي (المرآة) لا دور له ولا أثر. الأثر كله

لهذه «الشجرة الخارجية»؛ فإذا كانت لهذه الشجرة صورة في المرآة أو صورة في الذهن، فلن تجد أثراً واحداً من آلاف آثار هذه الشجرة مصاحباً للصورة.

وعليه، يجب أن ندرك أنَّ ما نتعلمه تحت عنوان المفهوم أو الماهية كـ«علوم حصولية»، لا قيمة وجودية له؛ كمفهوم «العدالة» الموجود في أذهاننا جميعاً بكونها «وضع الشيء في موضعه». حسناً، هذا المعنى الجلي للعدالة يعلمه الجميع؛ ولكن كم هي نسبة أفراد المجتمع الذين يملكون هذه الحقيقة، وهذا الأصل، أي «أصالة الوجود» التي تجعل العدالة منشأً للأثر في المجتمع؟

أريد أن أبين «الدور القيمي» لأصالة الوجود. إنَّ كل هذه العلوم التي يمتلكها الحوزويون أو الجامعيون أو غيرهم، ما دامت تدور في فلك المفهوم والماهية، فهي لا تملك أياً من الآثار الخارجية للأشياء. لماذا؟ لأنها ليست وجوداً. كل ما هناك هو «صورة مرآتية»، وحيثية حكائية، وأمر ذهني واعتباري. أما الذي يمنح العلوم والحقائق بهاءً وقيمةً، فهو وجودها.

إنَّ أصالة الوجود ترشدنا -وترشدنا نحن الحوزويين بشكل خاص- إلى أنَّ ما لديكم في فضائكم العلمي، سواء كان فقهاً، أو كلاماً، أو تفسيراً، أو معارف، أو عرفاناً، كله يدور في مدار المفهوم أو الماهية، وهي اعتبارية، ولا قيمة علمية لها [بمعنى الأثر الخارجي]. نعم، لديكم صورة مرآتية وحكائية، وتعرفونها جيداً وتعرفونها بدقة؛ تعرفون التوحيد جيداً، والرسالة والولاية والخلافة، وتعرفون الفضائل الأخلاقية وحسنها، والرذائل الأخلاقية وقبحها، وتصفونها أدق الوصف؛ ولكن لا وجود لشيء منها. فكل ما لديكم هو مفاهيم وماهيات.

أصالة الوجود تحفزنا للذهاب نحو «الخارج»؛ نحو ذلك الأمر الأصيل الذي هو منشأ الأثر. فما في المرآة لا أثر له؛ وما هو في الصورة المرآتية ليس بمؤثر. لذا، فبأصالة الوجود تنتقل قدم السالك من «الذهن» إلى «العين»، وبتعبير الشاعر: «من الأذن إلى الحضن» (من السماع إلى اللقاء). انتقل من الذهن إلى العين، ومن الأذن إلى الحضن. فما لدينا هو «مسموعات». نعم، نرسمها جيداً، ونستدل عليها جيداً، ونستنتج منها جيداً، وكل ذلك صحيح؛ ولكن لا أثر لشيء منها لأن الوجود لا يصاحبها. فقد يكون المرء فيلسوفاً، أو عالماً متخلقاً بأخلاق إلهية في فضاء العلم الحصولي والذهني، ولكنه يتعامل مع الماهيات والمفاهيم، وهذا لا يمكنه في الحقيقة...

ـ في الواقع يا أستاذ، لأن نظرتنا حالياً هي نظرة «حكائية» عن هذه المفاهيم...

ـ نعم.

ـ لأن نظرتنا حكائية، نقول إنَّ هذه المفاهيم لا قيمة أخرى لها سوى مجرد الحكاية...

ـ ليس الأمر كذلك، نحن ننشد الحقيقة، وأصالة الوجود تقول لنا: يا هذا، إنَّ ما تراه في الصورة المرآتية ليس هو المقصد، وكما يقول المرحوم إلهي قمشئي:

«تحطمت المرآة وبقي وجه الحبيب / وعجباً فقد ذهب القلب وبقي المحبوب»

لقد ذهب القلب وبقي المحبوب. يجب أن نسعى وراء المحبوب؛ وإلا فما هو موجود في صور الأشياء كصورة مرآتية ليس هو الصانع للأثر. وعليه، فإن أصالة الوجود لو التُفت إليها جيداً، فليس لها حِمْلٌ معرفي وفلسفي محض

فحسب، بل تريد أن تقول إنَّ الأصالة لما هو منشأ الأثر، وهذه المفاهيم والماهيات وأمثالها ليست منشأ للأثر لأنها لا تصاحب الوجود، وهذا ما أسميناه «الجانب القيمي» لأصالة الوجود.

ومن المسائل التي يمكن اعتبارها استمراراً وامتداداً لتيار أصالة الوجود، ما ورد في أدلة أصالة الوجود وقد صاغه الحكيم السبزواري نظماً بجمال، وهو: «لو لم يؤصل وحدةً ما حصلت / إذ غيرُه مثارُ كثرةٍ أتت». ماذا يعني هذا؟ هذا بحد ذاته -إضافة لكونه استدلالاً على أصالة الوجود- يعني أنكم بدون أصالة الوجود لن يكون لديكم «حمل»، ولا «قضية»، ولا «قضايا خبرية». فلن يمكن إيجاد أي اتحاد أو وحدة في الخارج.

حسناً، كل هذه المسائل الموجودة في فضاء القضايا الذهنية، وما لدينا في المنطق من كثرة القضايا، لو أردنا حصرها في فضاء المفهوم والماهية واعتبرناها هي الأصيلة، لكانت هذه «مثار كثرة»، فهي أمور مشتتة. «العدالة» و «العلم»، حين تريد أن تقول: «زيدٌ عالم» و «العالمُ عادل»، فكل هذه القضايا التي تُرتب الآن إنما تبتني على «الوجود»، وإلا فزيدٌ، والعدالة، والعلم، وكل هذه المفاهيم متباينة ومنفصلة عن بعضها، والأمور المنفصلة لا تصنع قضية. لماذا؟ لأنه كما تعلمون، يُشترط في كل حملٍ وجود «اتحاد» و «تغاير»، فالتغاير شرط والوحدة شرط. فمن أين تأتي الوحدة؟ «لو لم يؤصل»، أي إن لم يكن الوجود أصيلاً فلا وحدة لدينا.

ـ في الواقع، ستغلق أبواب العلوم كافة.

ـ أحسنتم، ستغلق كل العلوم. فلا قضايا منطقية ولا فلسفية، وفي الحقيقة ستنهار كل العلوم بتعبيركم؛ فلن يكون لدينا علم ولا قضية لنمثّلها.

وهذا أيضاً يمكن أن يكون نوعاً من الامتداد لأصالة الوجود. ورغم أننا ذكرنا أنَّ الحكيم السبزواري ساق ذلك دليلاً على أصالة الوجود، إلا أنه في الحقيقة يمكن أن يكون «امتداداً وجودياً» لأصالة الوجود فعلاً؛ أي لو أردنا التمعن لنرى ماذا تصنع أصالة الوجود وما دورها في مسائلنا العلمية والعملية. فلو فرضتم الآن فقيهاً عارفاً مفسراً متخلقاً جالساً هنا، وهو ملمٌّ بكل القضايا المرتبطة بهذه المسائل على أكمل وجه، ولكنه من حيث «الحقيقة» صفر، كأنه مرآة. هذا هو الأمر؛ فإذا لم نعتبر الوجود أصيلاً، فستكون النتيجة هي سقوط القيم.

حسناً، ثمة بحث آخر يمكننا الخوض فيه هنا، وإن كانت هذه المباحث تقتضي دقة خاصة، ولكن لنشرع بها، ويبدو أن بعض ما سنذكره مرتبط بما سبق ولكن خلاصته قابلة للبحث هنا، وهو... ولكن لنصل إلى سؤالكم الأول حتى لا ننساه ولنتناوله؛ لأننا كما أشرتم، نبحث في «امتداد مسائل أصالة الوجود والفروع المتفرعة عليها».

لنشر إلى نكتة هنا؛ الكلام هو أنَّ الوجود أصيل بناءً على أصالة الوجود. ولكن صدر المتألهين لم يترك الأمر عند هذا الحد، ولم يقل إنَّ الوجود أصيل وينتهي الأمر؛ لا. بل سأل: «أين هذا الوجود الأصيل؟». هل تجدون في هذه الممكنات وجوداً؟ أي إنه تقدم خطوة؛ فأخرج الماهية أولاً من المدار، وجعلها في الذهن كظهورات للأشياء في الأذهان، ثم عاد وقال: «صحيح أننا قلنا إنَّ الوجودات أصيلة، وإن وجودات الممكنات أصيلة، ولكن لو ذهبنا إلى الممكنات لوجدنا أنها لا تملك وجوداً [مستقلاً]». هل تلاحظون؟

لأنه جاء ليقول: حين نذهب إلى الوجودات، نجد أنَّ هذا الموجود الذي هو موجود بالوجود، لا استقلال

لوجوده أبداً، فكل ما هناك هو في ظل ذلك «الوجود المطلق»، حيث يرتبط به عبر «الإضافة الإشراقية»، وهو لا يملك شيئاً من ذاته. فلا تقولوا إنَّ ماهيته أصبحت صفراً أو اعتبارية فحسب؛ بل حتى وجوده أصبح في حد الاعتبار، وهو ما يسمى بـ«المجاز العقلي»؛ أي إنَّ إسناد الوجود إلى وجودات الموجودات أصبح أمراً بالعرض والمجاز، وهو «المجاز العرفاني».

ـ أعتذر للمقاطعة يا أستاذ، يبدو أننا من هنا ندخل في العرفان؛ أي ننفصل عن الفلسفة.

ـ نعم، نعم. انظروا، المقصد هو أنَّ صدر المتألهين حين قال بأصالة الوجود، أتبع ذلك بالبحث عن موطن هذا الوجود الأصيل؛ هل هو في الممكنات؟ سابقاً كانوا يرون الماهيات أصيلة، فنحيت جانباً، والآن بناءً على أصالة الوجود ذهب نحو وجود الموجودات، فوجد أنَّ وجود الموجودات ليس لها، بل هو بالاعتماد على «الإمكان الفقري» قد صار تبعية عينية و«ربطاً محضاً».

ـ صار عين الربط.

ـ صار عين الربط. لقد نزع عنها حتى «الإمكان الذاتي» و«الإمكان الماهوي»، بل نزع عنها الإمكان مطلقاً. حسناً، هذه خطوة أخرى في فضاء أصالة الوجود.

ـ في الواقع، بما أنَّ الإمكان الذاتي كان لازماً للماهية، وبذهاب الماهية ذهب هذا الإمكان أيضاً.

ـ ذهب الإمكان أيضاً.

ـ إذن الآن بما أنَّ الوجود هو الحاصل، فلا بد من «إمكان وجودي».

ـ أحسنتم، الإمكان الوجودي أو بتعبير آخر «الإمكان الفقري» القائم على... حسناً، هذا إلى حدود الفلسفة؛ هنا لا نزال في الفلسفة، نعم. ولكن لن نتجاوز هذا الحد حالياً، لنبقَ هنا؛ لأننا لو تجاوزناه لخرجنا من الفلسفة. لا نريد الخروج؛ ولكن صدر المتألهين قد تقدم حتى الإمكان الفقري وربط أصالة الوجود به؛ أي لأننا نبحث في «الامتداد»، تارة نقول: الوجود أصيل، ثم نحّوا الماهيات جانباً، لتكون وجودات الشجر والحجر والسماء هي الأصل؛ ثم نذهب إلى وجود الشجر والحجر وغيرها فنجد أنها لا تملك إمكاناً ذاتياً باللحاظ الذاتي؛ فـ«الوجود الربطي» يقتضي أن يكون إمكانها إمكاناً فقرياً. وثانياً، وبتعبير الأستاذ آية الله الجوادي الآملي، فهذه الممكنات لها «وجود بالغير» لا إمكان ذاتي، فهي لا تملك إمكاناً ذاتياً لأنها لا ذات لها؛ بل حتى باللحاظ الهوياتي لا ذات لها. فكل ما هناك هو «معنى حرفي»، والمعنى الحرفي يعني الوجود في حد المعنى الحرفي، وبما أنها لا ذات لها فبالتبع هي أيضاً...

ـ والمعنى الحرفي لا معنى له إن لم يكن له «طرف».

ـ لا معنى له، نعم.

ـ وهنا لا يوجد طرفان، بل هو طرف واحد.

ـ طرف واحد، أحسنتم، وهي الإضافة الإشراقية.

أما ما طرحتموه في بداية الكلام حول أنه «لو كان الوجود أصيلاً فلن يكون لدينا أضداد»؛ لأن الكل وجود. فكما تعلمون، من الأحكام التي ذُكرت كأحكام سلبية للوجود هو أنَّ «الوجود لا ضد له». فمن أين أتت هذه الأضداد

إذن؟ ولماذا توجد موجودات متضادة في الخارج فنقول إنها «أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد أو موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وتحت جنس قريب» وأمثال ذلك؟

هنا يطرحون هذه المسألة: الوجود لا يتضاد مع الوجود أبداً. إنما التضاد في الماهيات؛ فهي التي تتضاد، أما الوجودات فلا تضاد بينها. وهناك نكتة ذكرها الحكيم السبزواري في بحث «العدم» -وهي من مباحثنا المعاصرة أيضاً- تساعد كثيراً في فهم هذه المسألة، وهي أننا نرى هذه المغايرات والمنافات والمخالفات الوجودية في ظل «العدم». فلو رفعنا الكمالات الوجودية للون الأبيض صار «عدم البياض»، وعدم البياض يكون هو السواد. أو لو رفعنا الكمالات الوجودية للبصر صار «عمى»؛ فحين نصل إلى «العدم والملكة» يظهر الاختلاف، فيكون السلب والإيجاب، والملكة والعدم، والمتضاد وأمثال ذلك.

وعليه، وكما ذُكر في الأحكام السلبية أنَّ الوجود لا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، ولا شريك له؛ لأن وجود الشريك يعني وجود شيء آخر له أصالة، وبما أنه لا شيء غير الوجود يملك الوجود والتحقق، فكل ما في الخارج هو وجود. لذا لا نعتبر هذه الأمور أموراً واقعية مستندة إلى الوجود؛ بل نعتبرها «أموراً بالعرض»، وكما عبر الحكماء -لا سيما الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار- فإننا نستخرج هذه المنافات والمخالفات وأمثالها من «الأعدام». فعدم الكمال يكون هو السواد مثلاً، أو عدم كمال الشيء كـ«الجهل». الجهل يباين العلم، فبماذا يكون التمايز؟ التمايز بأمر عدمي؛ فالجهل هو «عدم العلم»، والضلالة هي «عدم الهداية»، والظلمة هي «عدم النور». فهذه أعدام هي التي تضاد الوجود؛ وإلا فلا يوجد لدينا أمر وجودي يضاد وجوداً آخر. العدم يضاد أصل الوجود؛ و«الأعدام المضافة» -وهي أنواع الأعدام المختلفة- هي التي تضاد الوجودات. ومن هذه الجهة تنحل المسألة.

- في الواقع، لو أزلنا هذه «الشبكات»...
- نعم، أحسنتم.
- لما وجدنا إلا نوراً واحداً.
- ليس إلا هو.
- لا يوجد شيئان.
- لا يوجد؛ فكل ما هنالك هو الوجود.
- نعم، الأمر كذلك. أحسنتم، والحمد لله.

تقرير الدرس

حسناً، أُسلّم على جميع الأصدقاء والإخوة والمهتمّين بالحكمة، ولا سيّما الحكمة المتعالية، والعارفين بهذا التراث القيّم الذي ورثناه من مكانة حكمائنا الإلهيين والإسلاميين، ولا سيّما المرحوم صدر المتألهين رضوان الله تعالى عليه؛ فهذه مواريث نفيسة حقّاً، وبها نستطيع أن نتقدّم بالقدرة المعرفية في المجالات المعرفية الكبرى، كالنظرة إلى العالم وعلم الوجود ونحوهما.

وبعض المصادر والنصوص في قوّةٍ بحيث يمكن للإنسان أن يسير بها في عالم الوجود، وأن يفحص نظام الوجود، وأن يدرك حقائق نظام الوجود كما هي، في حدود الحكمة لا في حدود العرفان. والحكمة المتعالية، بعناية الله تعالى، كما صرّح صدر المتألهين نفسه مراراً وتكراراً، وبيّن أنّها بلغت هذه المرتبة بتأييدات إلهية. وفي موارد كثيرة يصرّح المرحوم صدر المتألهين بأنّ هذا بعناية إلهية، وأنّه موهبة إلهية؛ وقد قال في بحث أصالة الوجود مثلاً: إنّي كنت من أشدّ المدافعين عن أصالة الماهية، ولكن على أيّ حال، بعناية الله تعالى تجلّت لنا هذه المسألة.

ثمّ إنّنا في طيّ هذه المجالس التي كانت، والحمد لله، مجالس مبسوطة ومفصّلة نسبياً، وجّهنا البحث تحديداً نحو الحكمة المتعالية، وذكرنا كلاماً في قوّة الحكمة المتعالية وغنائها. وكانت طائفة من الكلام تتعلّق بأمور كانت تؤدّي دوراً بوصفها عللاً وأسباباً خارجية للحكمة المتعالية، وأدّت إلى أن تكون الحكمة المتعالية أكثر غنىً وقوّة. بيّنّا ذلك في المجالس الأولى.

ثمّ دخلنا في المقوّمات الباطنية الكامنة في هذه الحكمة نفسها، والتي جعلتها من باطنها مقترنة بالاستحكام والقوّة والصلابة. وأوّل أصلٍ نفهمه في هذا المجال من الحكمة المتعالية، ولدينا برنامج لتبيينه، هو أصل أصالة الوجود؛ فإنّ أصالة الوجود أحد أركان بنية هذه الحكمة. وهي، بتعبير أهل العصر، الأنموذج الذي يشكّل الحكمة المتعالية في الحقيقة. وكما أنّ أصالة الماهية في حكمة الإشراق أنموذج وقاعدة، بل ركن ينظّم بنية حكمة الإشراق، فكذلك الشأن في أصالة الوجود.

فإذا كان لنا أصل أو ركن لعلمٍ ما في الحقيقة، وجب أن ننظر إلى مدى امتداد هذا الركن، وإلى أين تظهر آثاره الوجودية. وبالطبع، فإنّ هذه الآثار الوجودية حين تُطرح على نحو أنموذجي تصير واسعة جدّاً، وتتفرّع إلى جزئيات كثيرة، ولا يمكننا الآن أن نتناول جميع هذه الأمور الجزئية التي تصدر عن هذا الأنموذج؛ بل نتناول الأمور الكلّية التي يمكنها في الحقيقة أن تعرض لنا نظام الحكمة المتعالية بصورة أوضح، والتي تقوم، بمعنىً ما، ببناء النسق على أساس أنموذجها الخاص؛ فإنّ المسائل مطروحة الآن في كلامكم أيضاً في بحث التشكيك، الذي سنبحث فيه إن شاء الله في المستقبل، وهي مطروحة أيضاً في باب أصالة الوجود.

ومن المسائل التي دارت بين المتكلّمين والحكماء على مرّ القرون، وهي موجودة في أذهانهم وأفكارهم وآرائهم ونصوصهم بهذا العنوان: ما سبب حاجة الممكن إلى الواجب؟ أو ما علّة احتياج الممكن إلى الواجب؟ فلا شكّ، لا عند المتكلّم ولا عند الحكيم، في أنّ الممكن محتاج، وأنّه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم. ولكن هذا الموجود المتساوي النسبة، بأيّ سبب يحتاج إلى العلّة؟ أمّا الواجب الوجود فلا يحتاج إلى علّة؛ لأنّ من مقام ذاته ما يقتضي أن يكون الغنى والاستغناء ذاتياً له، ولذلك لا يطرح هذا السؤال في باب الواجب أبداً؛ إذ لو كان الواجب، والعياذ بالله، محتاجاً لصار ممكناً لا واجباً. والواجب هو ما كان واجباً من جميع الجهات، وجميع الحقائق ثابتة له بالضرورة الأزلية. فإذن لا مجال لهذا السؤال في باب الواجب، وإنّما يُسأل في باب الممكن فقط: ما علّة احتياج الممكن إلى الواجب؟

وكان المتكلّمون يعتقدون أنّ علّة احتياج الممكن إلى الواجب هي حدوثه؛ الحدوث الزماني بالطبع. أي يجب أن يكون الممكن مسبوقاً بالعدم، ثمّ يُنشأ بعد ذلك. وإلّا فلو أراد الممكن أن يكون دائماً ومستمراً وقديماً، بحسب الاصطلاح، لم يحتج طبعاً إلى علّة. فإذن لا بدّ له من سابقة عدم، ولهذا كانوا يعتبرون الحدوث علّة الاحتياج.

ومن جهة أخرى كانوا يقولون: إن لم تكن له سابقة عدم، ولم يكن مسبوقاً بعدم زماني، بل كان هذا الوجود موجوداً ما دام الزمان، فما يلزم من ذلك؟ لازمه أنّ الواجب سبحانه وتعالى يكون موجباً في إيجاده وغير مختار. وكان هذا كلامهم العمدة، ونقدهم على الحكماء في هذا المجال. ثمّ إنّ سلسلة من المصادر النقلية، بحسب الاصطلاح، كانت تساعدهم أيضاً؛ لأنّه ورد في بعض النقول أنّ العالم حادث، فطبعاً التفتوا إلى هذه المسألة، واتّفق أنّ أحد المباحث التي عدّها الغزالي، بل من جهة تكفير الحكماء، هو هذه المسألة نفسها؛ وهي أنّه إذا اعتبرنا العالم قديماً لزم أن لا يكون القديم محتاجاً، وأن يكون العالم بلا مبدأ، أو إذا أراد المبدأ أن يوجده كان المبدأ موجباً في إيجاده وغير مختار. وهذه الأمور أيضاً تضافرت في الحقيقة حتى صنعت للمتكلّمين أنموذجاً في هذا الباب، فأظهروا أنّ علّة احتياج الممكن إلى الواجب ليست إلّا الحدوث، الحدوث الزماني. حسناً.

أستاذ، أعتذر، هذا الذي يتنافى مع القدرة الإلهية، ويضع عموم القدرة الإلهية موضع السؤال، هل يُستفاد من هذا قِدَم العالم، أم لا، بل لدينا قاعدة في الحكمة تقول: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فهل التنافي يرتفع من هنا؟

هل ينشأ ذلك من الحدوث أم من هذه القاعدة؟ وبعبارة أخرى: التنافي الذي أفاده جنابكم — من أنّ القديم يلزمه أحد أمرين: إمّا أن يكون بلا مبدأ، وإمّا أن يكون له مبدأ لكنّه مبدأٌ موجبٌ فيه لا مختار — هل تنشأ هذه الموجوبية من الحدوث، بمعنى أنّه لو لم يكن حادثاً بل كان قديماً لكان الأمر كذلك، أم تنشأ من تلك القاعدة التي عندنا في الحكمة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»؟

لا، بل من الشقّ الأول نفسه؛ فإنّه لو لم يكن هذا الموجود حادثاً بل كان قديماً، لزم أن لا يكون محتاجاً إلى مبدأ، أو أن يكون الواجب سبحانه وتعالى قد أوجده إيجاباً لا اختياراً.

هذا كان كلاماً — أو دعوى — زعموها، وهي دعوى المتكلّمين. وقد تكلّم الحكماء في مقابلهم من جهات:

أولاً: إنّ الحدوث المذكور في النقل إنّما أرادوا به الحدوث الذاتي لا الحدوث الزماني.

وثانياً: أفادوا أنّ السبق بالعدم الزماني – على اصطلاحهم – لا يضادّ القدرة المطلقة الإلهية أبداً، لأنّ تلك القدرة المطلقة الممتزجة بالعلم المطلق تُحدِث حقيقةَ العلم العنائي الذي يستبطن الإرادة، ومن ثمّ صدرت هذه الموجودات من مقام ذاتها، أي من الذات الإلهية. وإن كانت قديمة فهي قديمة ظلّية لا قديمة ذاتية. نعم، الحقّ سبحانه وتعالى قديمٌ بذاته، والقديم الذاتي لا يحتاج إلى علّة؛ وأمّا القديم الزماني فيمكن أن يحتاج إلى علّة، بل هو محتاج إليها. ومن هذه الجهة، فإنّ الواجب سبحانه وتعالى حيث له علمٌ ذاتي وقدرةٌ ذاتية، وهذان العلم والقدرة الذاتيان يُنشئان كونه فاعلاً بالعناية، ويحقّقان الإرادة لإيجاد العالم على وجه القدم، فمن ذلك المقام أوجد سبحانه وتعالى هذا العالم من غير أن يكون موجباً ولا غير مختار. وهذا البرهان منسجمٌ مع النقل، كما أنّ الإشكالات العديدة الواردة على ذلك القول – من أنّه لو قلنا بأنّ العالم مسبوقٌ بالعدم وله حدوثٌ زماني للزم تعطيلٌ في فيض الله ونحو ذلك – لا تَرِد هنا، لأنّ الحكماء قد أجروا في هذا الباب مباحث كثيرة، وبيّنوا ما في هذا القول من محذور، وهو أنّه إذا كان العالم حادثاً زمانياً ابتُلي بإشكالات عديدة في مجال ذات الواجب أو في مجال فعل الواجب.

فبناءً على ذلك، كان نظر المتكلّمين أنّ علّة احتياج الممكن إلى الواجب هي الحدوث، أي الحدوث الزماني. وفي المقابل لم يقبل الحكماء هذا الكلام، ورأوا عليه إشكالاتٍ عديدة، وقالوا: إنّ علّة احتياج الممكن إلى الواجب هي إمكانه الماهوي؛ لأنّه ممكن، أي أنّه من حيث الوجود والعدم على السواء، وهذا الإمكان يوفّر إمكان الحاجة ويوجد علّة الاحتياج؛ لأنّه ليس له في ذاته الوجود، وفيه سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، فهذه هي الحاجة في الحقيقة. وبطبيعة الحال هذه الحاجة دائمة؛ لأنّ الإمكان لازمٌ للماهية، فهو محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً؛ بخلاف المتكلّمين الذين كانوا يقولون: إنّ علّة احتياج الممكن هي الحدوث، وذلك بلحاظ أصل الإيجاد فقط، وأمّا في البقاء فلا حاجة إلى العلّة. وكانوا يضربون لذلك مثلاً بالبناء، فيعدّون البنّاء علّةً وجوديةً للبناء، ويقولون: إنّ البنّاء قد يُفقد أو يزول ويُعدم، أمّا البناء فمحفوظ. فالعلّة إذن هي الحدوث، ولا نحتاج إلى العلّة في البقاء. أمّا الحكماء فكانوا يقولون في المقابل: لا، بل علّة احتياج الممكن إلى الواجب هي الإمكان، وهذا الإمكان الماهوي ملازمٌ لماهية هذا الممكن دائماً، والماهية في حقيقتها تحمل معها الفقر والحاجة أبداً، حدوثاً وبقاءً.

هذا النزاع دام قروناً متمادية في الحقيقة، وكان من أوسع المحاورات وأكثرها امتداداً بين المتكلّمين والحكماء مسألة علّة احتياج الممكن إلى الواجب. وقد استمرّ ذلك إلى زمان صدر المتألهين قدّس سرّه. لماذا؟ لأنّ الإمكان الماهوي كان هو السائد إلى ذلك الحين، ولم يكن الوجود يُعرف أصيلاً، والذي كان يقول الكلمة الأولى في الحقيقة هو الماهية، وحتى المشّاؤون الذين قالوا بأصالة الوجود لم يكونوا يواجهون هذه المرتبة من الأصالة، بل كانوا يعتبرون الوجود قريناً للماهية، ويقولون إنّ وجودات هذه الأشياء عين ماهياتها.

حسناً، من هنا ندخل في البحث، ونقول في الحقيقة: من هنا يدخل بحث أصالة الوجود، ويريد أن يفصل هذا النزاع. أي إنّ قوّة الحكمة المتعالية.

أحسنتم، من هنا نريد أن نبيّن. لأنّ ما جرى إلى هنا كان في الحقيقة محاورةً وحواراً، خطاباً تشكّل في

فضاء الكلام والحكمة، وكان أولئك يذكرون أدلّتهم والحكماء يذكرون أدلّتهم، وكلّ منها موجود في آثارهم وكتبهم ومتونهم ومصادرهم.

ولكن لمّا دخلت الحكمة المتعالية إلى الميدان وطُرح بحث أصالة الوجود، فإنّ المرحوم صدر المتألهين قدّس سرّه، مع تصديقه كلام الحكماء في مقابل المتكلّمين، لم يعد يراه كافياً. قال: نعم، الإمكان هو علّة احتياج الممكن إلى الواجب؛ لأنّ الحدوث في الحقيقة معناه الوجود بعد العدم. الحدوث يعني الوجود بعد العدم. فإن كان الأمر كذلك، وهذه خصوصية الحدوث – أعني الوجود بعد العدم – فلا بدّ أولاً أن يصير موجوداً، ثمّ يَرِد عليه وصف الحدوث؛ بينما أنتم تبحثون عن علّة احتياج الممكن إلى الواجب، وهذه العلّة يجب أن تكون قبل التحقّق، قبل الوجود.

فماذا صنع المرحوم صدر المتألهين بأصالة الوجود؟ قال للحكماء: يا سادة الحكماء، إن اعتبرنا الوجود أصيلاً، فإنّ الإمكان يصير في الحقيقة على النحو الذي عليه الحدوث؛ لأنّ الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان كذلك؛ لأنّ الإمكان لازم ماهيّة، والماهية على القول بأصالة الوجود أمرٌ منتزعٌ من الوجود. فالإشكال الوارد على الحدوث واردٌ على الإمكان الماهوي أيضاً. لماذا؟ لأنّ الإمكان ما هو؟ ماذا تقولون؟ الإمكان لازم الماهية. والماهية على أساس أصالة الوجود تصير أمراً اعتبارياً.

ما معنى «اعتباري»؟ يعني أنا ننتزع من الوجود، ننتزع من وجود الممكن. فيجب أولاً أن يكون الوجود، ثم ننتزع منه الماهية، ثم ننتزع الإمكان من الماهية. وعلى هذا الفرض، لا يمكن أن يكون الإمكان الماهوي أيضاً في الحقيقة علةً لاحتياج الممكن إلى الواجب. لماذا؟ على أساس أصالة الوجود. فقبل الحكمة المتعالية لم تكن أصالة الوجود موجودة. ولذلك كان جهدهم أن يذكروا الإمكان في مقابل الحدوث، ويقولوا إن الإمكان الماهوي هو علة احتياج الممكن إلى الواجب. فتلاحظون كم يرفع البحث من أفق، ويتّضح أنه يفتح فضاءً جديداً.

نعم، يُفتح فضاء جديد. وهذا الذي نعرضه من أننا نتكلم في امتداد أصالة الوجود، هو هذا بعينه.

لمّا جاءت أصالة الوجود، فإنها في الحقيقة أغاثت الحكماء من وجه، وأبرزت الإشكال عليهم من وجه آخر؛ فقالت: بالدليل نفسه الذي لا تجعلون به الحدوث علةً للحاجة، إذ تقولون إن الحدوث هو وجود بعد العدم، فإن الإمكان أيضاً يصير أمراً بعد الوجود؛ أي يجب أولاً أن يوجد، ثم تنتزع الماهية الاعتبارية، ثم يُعرف الإمكان بأنه لازم الماهية.

لكن ماذا نصنع بأصالة الوجود؟ نأتي بأصالة الوجود فنقول: ليس الأمر كما لو كانت الماهية حقيقةً لها لازمٌ يسمى الإمكان، فيكون هذا الإمكان علةً للاحتياج؛ لا. بل نقول إن أصل الوجود نفسه فقرٌ وارتباط.

وهنا يُطرح مطلبٌ آخر غير أصالة الوجود، وهو أنّ هذا الوجود نفسه، أي وجود الممكن، ذاتاً وهويةً ـ لا من حيث الماهية ـ فإن ذات الهوية تفتقر ذاتاً إلى العلة؛ لا أنه لما كانت له ماهية أولاً، ولما كان لازم الماهية هو الإمكان ثانياً، أردنا أن نكشف من مقام الإمكان علة احتياج الممكن إلى الواجب؛ لا. بل نضع هذه كلها جانباً أصلاً. نضع الماهية جانباً، ونضع الإمكان جانباً أيضاً؛ فالذي هو موجود الآن هو هذا الوجود نفسه.

نسأل المرحوم صدر المتألهين: أنت القائل بأصالة الوجود، ما تجعل علة احتياج الممكن إلى الواجب؟ جوابه أن هذا الوجود محتاجٌ هويةً، لا لأنه ذو ماهية، ولا لأن الإمكان لازمها. لا، بل هذا الوجود نفسه من حيث الوجود أصلٌ، لكنه أصلٌ محتاج.

فهو في الواقع ليس فقيراً، بل فقرٌ.

نعم، هو فقرٌ. وهذا في الحقيقة يستمر، والمسألة تصل إلى هذا الموضع. وعلى أي حال، إذا سُئل الحكيم المتأله: ما علة احتياج الممكن إلى الواجب عندك؟ قال: ليست هي الحدوث، لأن الحدوث هو وجود بعد العدم، ونحن نطلب الاحتياج قبل الوجود، وليست هي الإمكان، لأن الإمكان لازم الماهية، والماهية تنتزع من الوجود، ونحن نطلب علة الاحتياج قبل الوجود. فإذن ليس شيءٌ من هذه. والذي هو علة احتياج الممكن إلى الواجب هو أصل هذا الوجود الممكن نفسه، وهو وجودٌ فقري، وجودٌ محتاج. وكما نقول في شأن الحق سبحانه وتعالى إنه غنيٌّ محض، لا ذاتٌ ثبت لها الغنى، فكذلك هذه الممكنات ذواتها عين الفقر، وهذا ما ينشئ بحث الإمكان الفقري.

وهذه المسألة في الحقيقة تجيب عن السؤال الثاني أيضاً، وترفع ذلك النزاع أيضاً. والنزاع، كما أُشير إليه، هو: ماذا يقول المتكلمون؟ يقولون إن علة احتياج الممكن إلى الواجب في مرتبة الحدوث، ولا احتياج له في مرتبة البقاء. وأما حكماء المشاء وأمثالهم فيقولون: لا، بل علة احتياج الممكن إلى الواجب هي الإمكان، وهذا الإمكان ملازم لهذا الموجود دائماً، لأن الماهية موجودة معه، إذ «كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود»، فله ماهية، وإذا كانت الماهية معه كان الإمكان لازم الماهية موجوداً معه، فهذه الحاجة معه ليلاً ونهاراً، أي حدوثاً وبقاءً، فما دامت الماهية مع الوجود فهذه الحاجة موجودة.

نسأل المرحوم صدر المتألهين: أنت على أساس الحكمة المتعالية وأصالة الوجود، هل نظرك إلى أن الممكنات تحتاج إلى الواجب حدوثاً ولا تحتاج بقاءً، أم لا، بل حدوثاً وبقاءً؟ قال: بالبيان الذي نقدّمه عن أصالة الوجود، ونوضّح به الوجود الفقري والإمكان الفقري، نرى أن ارتباط هذه الممكنات جزءٌ من هويتها، بل ليست شيئاً إلا الارتباط. فانظروا كم تكون هذه المعارف مؤثرةً في معارفنا، وكم يمكن أن تفتح تلك الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾[1]، فقوله «أنتم الفقراء» لا يعني أن الفقر وصفٌ لكم، بل يعني أنكم عين الفقر.

ويُفسّرون ذلك الحديث أيضاً بأنه «الفقر فخري»، فبعضهم يظن أن هذا التسوّل هو الفقر. لا، بل هو عدمٌ وفقدان. والفقدان ليس فقراً، لأن الفقر بحسب المعنى العرفي يعني كونه فاقداً. وإن كان بحسب المعنى اللغوي يعني الذي انكسر فقاره، وهو الفضاء الذي أكثر الحاج آقا من الاستفادة منه في التفسير. فالفرق بين الفقير والفاقد أن الفاقد هو الذي لا يملك، وليس ذلك كمالاً، وأما الفقير فهو الذي انكسر فقاره، ولذلك يجب أن يُعان.

وهنا، بهذا البيان الذي يقدّمه المرحوم صدر المتألهين لهذه المسألة، يبيّن علة احتياج الممكن إلى الواجب: أنها ليست الحدوث ولا الإمكان الماهوي أولاً، ويثبت هذه العلة حدوثاً وبقاءً ثانياً، وأعلى من ذلك أنه يجعل كلية الممكن، كلية حقيقة الممكن، حقيقةً مرتبطةً، وباصطلاحه صرف الربط، ويرى أنها عين الربط، وبتعبير الحكيم

(١) سورة فاطر، الآية ١٥.

السبزواري: كل الروابط في الحقيقة. فهذا أيضاً على أساس هذا النسق، أي أصالة الوجود، تُرفع هذه المسألة الكبيرة والمعضلة التي كانت في الحقيقة قائمة على مدى السنين والقرون بين الحكمة والكلام، بين المتكلمين والحكماء.

هذه من بركات أصالة الوجود في الحقيقة، وهي التي تظهر على هذه الصورة. وقلنا آنفًا إنّ هذه الدائرة إن أردنا أن نبسطها ونوسّعها فهي كثيرة، إلا أنّ أمثال هذه الأمور هي في الحقيقة المسائل الأصلية التي يمكننا أن نوجّه بها الالتفات إلى أصالة الوجود، وإلى ما اصطلح عليه من الآثار المستخرجة من هذا الأصل. نعم. وعليه، يظهر أنّه بعد تقرير قضايا الحكمة المتعالية وأصالة الوجود تُرفع هذه النزاعات أصلًا وتُطوى، وتُبيَّن على وجهها الصحيح تلك الحقبة التي دامت فيها هذه المنازعات والمجادلات قرونًا عدة. ولا ريب في أنّا بحاجة إلى أن ننظر إلى بحث أصالة الوجود نظرةً أجدّ، ولاسيما أنّ هوية الممكن عين الفقر، وأنّ الإمكان الفقري من أكبر مكاسب الحكمة المتعالية — وسنبيّنه إن شاء الله، وربما يأتي في تتمة بحث التشكيك —. وعليه، يظهر أنّ علينا أن نعيد قراءة أصالة الوجود، وأن نستخرج أمثال هذه الأمور من هذه الأصالة بقراءة جديدة كاملة.

وأمّا ما جرى من البحث من أنّ الحدوث ليس منشأً لاحتياج المعلول، فنعم، قد بُيّن ذلك، وبيّنت علته أيضًا؛ فإنّه متأخر في الرتبة، فهناك تقدّم وتأخّر، فإنّ ما نطلبه أولًا من الاحتياج إنما يُنتزع بعد الوجود، أي أنّه بعد الوجود، فلا يمكن أن يكون منشأً لاحتياج المعلول. ومن جهة أخرى قلنا إنّه إنما يكون منشأً في الحدوث لا في البقاء. وأمّا الإمكان الماهوي، فأردت أن أرى هل هذا الفهم الذي فهمناه من كلام فضيلتكم — وهو كلامكم الذي استفدناه — صحيح أم لا؟ فقد ظهر لي أنّا إذا جعلنا الإمكان اللازم للماهية منشأً لاحتياج المعلول، فالإشكالان المطروحان — أحدهما قد ذكرتموه — والآخر هو: كيف يمكن أن يكون أمر اعتباري... على أنّا أخذنا الأمر الاعتباري بمعنى الأمر الانتزاعي، وبمعنى المفهوم، ولا ندخل في ذلك الآن؛ فإنّ هنا بحثًا أيضًا. ولكنّ الاعتباري الذي نأخذه في قبال الأصيل معناه أنّه لا أثر له؛ وإذا لم يكن له أثر لم تكن له خارجية أصلًا. وإذا لم تكن له خارجية، فكيف يمكن أن يكون منشأً لاحتياج أمر حقيقي؟ فالأمر الذي هو اعتبار محض، لا أثر له ولا خارجية له، كيف يمكن أن يكون منشأً لاحتياج أمر حقيقي وجودي؟ فأردت أن أرى هذا الإشكال الذي يخطر لنا الآن، هل هو في طول الإشكال الأول — الذي هو أيضًا متأخر بالمراتب عن الاحتياج، يُنتزع بعده — فأردت أن أرى...

أقول: إنّ ما تذكرونه الآن من الاعتباري إنما تبيّنونه على أساس أصالة الوجود في الحكمة المتعالية، بينما الاعتبارية عندهم لم تكن كذلك؛ فإنّهم كانوا يعترفون بوجود بالتبع. ولما كانوا يعترفون بوجود بالتبع بقي لهم نصيب من الواقعية، ولذلك كانوا يعتقدون بالثبوت، فكان الفرق في الحقيقة بين الثبوت والوجود. وعليه، فنعم، بنظر الحكمة المتعالية يكون كلام فضيلتكم تامًّا: فإنّ الماهية أمر اعتباري، والإمكان اللازم لها اعتبار في اعتبار، ولا يمكن أن يكون في وقت من الأوقات علةً وسببًا لحاجة الممكن إلى الواجب.

ويبقى هنا أمران يحسن الإشارة إليهما، لما فيهما من تتميم للبحث. أحدهما: أنّه ورد في مصادرنا الروائية والنقلية

مسألة حدوث العالم. فماذا نصنع بهذه المسألة في الحقيقة؟ وكان في توهّم المتقدمين أنّ الموجود إذا كان قديمًا لم يعد بحاجة إلى علة. وهاتان المسألتان دغدغةٌ موجودة في فضاء علم الكلام وعند المتكلمين.

فقال المرحوم صدر المتألهين في بيانه: إنّ البحث إن كان بحث الحدوث، فهذه الموجودات حادثة لا بحسب الماهية فحسب بل بحسب الهوية، ويسمّون ذلك الحدوث الذاتي في مقابل الحدوث الزماني. أي أنّ جميع الموجودات وجميع الممكنات مسبوقة بالعدم الذاتي لا بالعدم الزماني. وعليه، فإذا ورد في مصادرنا النقلية، واستُفيد من بيانات المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، أنّهم قالوا إنّ العالم حادث، فإنّهم بيّنوا هذا الحدوث بقوة أشدّ وتأكيد أوفى. والفرق بين الحدوث الزماني والحدوث الذاتي كبير. نعم، الحدوث الذاتي يحمل هذا الفقر وهذا العدم السابق إلى هوياتها، وأمّا هذا فيحمله إلى ماهياتها، والفرق كبير. ولذلك يخرج هذا السؤال وهذه الدغدغة أيضًا من ذهن المتكلم ومن علم الكلام: فإنّه إذا ورد في مصادرنا الروائية أنّ العالم حادث، فنعم، هذا الحدوث موجود، لكنّه في هوية الموجودات لا في ماهياتها.

والآن، أرى أنّا إن قلنا بالحدوث الزماني، فإنّ هذا الحدوث الزماني يُشكّل الحوادث في ظرف الزمان، كان زمانًا لم يكن، ثم صار زمانيًّا بعد ذلك. ولكن لننتقل من هنا إلى أنّ الزمان نفسه، هل هو جزء من العالم أم ليس بجزء منه؟ فإن كان جزءًا من العالم، فكيف يكون حدوثه؟ وإن كان زمانيًّا لزم تقدّمه على نفسه.

أحسنتم. هذا دليل نقضي أورده الحكماء على المتكلمين: فإنّه لو كان الزمان حادثًا حدوثًا زمانيًّا — والزمان أيضًا من الحقائق الموجودة — فهل الزمان مسبوق بالزمان أم لا؟ وهو ما ذكرتموه. وهذا أيضًا من موارد النقض التي أوردها الحكماء في الحقيقة. ومسألة دوام الفيض وتعطيل الفيض في حقّه سبحانه وتعالى أيضًا في... وقد أتمّ المرحوم الحكيم السبزواري هذا الكلام فقال: «الفيض منه دائم متصل / والمستفيض داثر وزائل»؛ فإنّ الفيض في الحقيقة دائم، وأمّا المستفيضون فهم الذين يأتون ويذهبون.

ويُجاب بكلام آخر في هذا الباب عن الدغدغة الموجودة عند المتكلم، ونجمع بحثنا إن شاء الله، وهو: أنّه إذا لم يكن لموجود سابقة عدم زماني، فهل يلزم من ذلك أن يكون الواجب سبحانه وتعالى موجبًا وغير مختار؟

أي هل هذا التلازم تلازمٌ حقيقيٌّ، بحيث إذا التزمنا بأنّ علّة الاحتياج ليست هي الحدوث يلزم أن يكون الواجب موجبًا غير مختار، والتالي باطل فالمقدّم مثله؟ هذا هو الاستدلال الذي أورده المتكلّمون في هذا المقام.

فنقول أوّلًا: إنّ الحدوث الزماني أدنى من ذلك، وأدنى من أن يكون علّةً للاحتياج، هذا أوّلًا. والذي هو علّةٌ للاحتياج إنّما هو الحدوث الذاتي، والحدوث الذاتي متعلّقٌ بأصل الهوية لا بالماهية. وثانيًا: إنّ ما ذكرتم من أنّه إذا لم يكن مسبوقًا بالعدم الزماني لزم أن يكون الفاعل موجبًا غير مختار، إنّما نشأ من عدم معرفتكم بالفاعل، فقد جعلتم الفاعل فاعلًا إنسانيًّا، معاذ الله. أمّا الفاعل الإلهي فهو الفاعل الذي فاعليّته تامّة. وما معنى ذلك؟ معناه أنّ القدرة والعلم عين ذاته. فالحقيقة التي تكون القدرة والعلم عين ذاتها، وتنبعث الإرادة من القدرة والعلم، هي ذاتٌ أزليّةٌ أبديّةٌ سرمديّةٌ، وهي موجودةٌ قطعًا من قبل، ثمّ إنّ هذه الأمور تُوجد بعد ذلك تبعًا لإرادة الحقّ، وإن كانت قديمة.

ولا نخشى من القول بالقدم، أعني القديم الظلّي لا القديم الذاتي، شيئًا. فمثلًا: لنقل الآن في نسبة الشمس إلى

الشعاع: هل يصحّ أن تكون الشمس موجودةً ولا يكون الشعاع؟ لا يصحّ. لماذا؟ لأنّها ذاتٌ ظاهرةٌ بالذات، مُظهِرةٌ للغير، وهذه المظهريّة للغير جزءٌ من هويّتها، ولازمةٌ لوجودها. والحقّ سبحانه وتعالى ليس قابلًا للمقايسة الآن، لكنّ الكلام ليس من باب المثل، بل من باب المثال؛ إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢]. ولكن من باب المثال: كما أنّ الحقّ سبحانه وتعالى قديم، ففيضه قديم. وفي الروايات كثيرٌ: «يا من فيضه دائم»، «منّه قديم». فما معنى «منّه قديم»؟ أي أنّ العالم، من حيث إنّه نعمته وتفضّله، قديم؛ لكنّه قديمٌ ظلّيٌّ لا قديمٌ ذاتيٌّ حتى يلزم منه محذور.

وعليه، فقد استطاعت الحكمة المتعالية أن تأخذ بيد الحكمة المشّائية، وأن تأخذ نظر الحكماء فترفعه، وأن تحفظ ماء وجه المشّائين، نعم، الأمر كذلك حقًّا، وأن ترفع في الحقيقة ما قد يتوجّه إليهم من إشكالات، وأن تصلح نظر المتكلّمين وتصحّحه وتردّه إلى ما هو الواقع.

وفي الحقيقة، إنّ الأستاذ هنا يقرّر ذلك القديم الغيري الذي ليس مسألةً تستدعي التوحّش منه. هذه مسألةٌ، ومسألةٌ أخرى: أنّه إذا صار قديمًا غيريًّا كان وجوبه من العلّة؛ إذ لم يقل فيلسوفٌ قطّ إنّ المعلول يؤثّر في العلّة. فهي العلّة وهذا المعلول، وكلّ ما لهذا المعلول، ومنه الوجوب، فهو مأخوذٌ من هناك؛ فوجوده مستفادٌ من العلّة، وهو فقرٌ في ذاته ونقص. الحمد لله ربّ العالمين. حسنٌ جدًّا.

لقد استفدنا، ولم يبقَ من الوقت أكثر من هذا، وسماحتكم قد تعبتم، وربما يكون لكم برنامجٌ آخر. وإن رأيتم المصلحة، فلنختم الجلسة هنا بهذا البيان: قال سماحة الأستاذ: «إنّ هذه المحاورة التي كانت بين الحكماء والمتكلّمين لم تستطع الحكمة المشّائية أن تنهض بالردّ على المتكلّم كما ينبغي؛ نعم، لقد نقلت الحدوث الزماني إلى الحدوث الذاتي، لكنّها في الإمكان اللازم للماهية الذي قال به وقعت في نفس الإشكال؛ أي إنّها أرادت أن تسدّ ثغرةً فسقطت هي في الثغرة. وهذه هي الحكمة المتعالية التي أعادت هذا الإمكان إلى نفس الوجود؛ ولأنّها أعادته إلى نفس الوجود وعدّت الوجود الممكن عين الفقر، ارتفعت تلك الإشكالات السابقة القائلة بوجوب تقدّم الحاجة؛ فهذا الوجود حاجةٌ في نفسه، أي إنّ وجوده حاجةٌ من أوّل أمره. وعليه، فبهذا البيان ترتفع تلك الإشكالات الأخرى».

لكنّ الحكمة المشّائية لم تستطع أن تبلغ بنفسها الحدوث الذاتي؛ حقًّا لم تستطع أن تبلغ بنفسها الحدوث الذاتي، وهذا ثمرة أصالة الوجود التي بلغت بها إلى ذلك. نعم.

وبالمناسبة، فإنّ البحث في الروايات الذي أشرتم إليه يدخل في هذه المباحث، وهو بنفسه بحثٌ سنتعرّض له إن شاء الله في الجلسات القادمة: هل يمكننا أصلًا أن نستند في المعارف إلى الروايات — ونوع رواياتنا خبر واحد — وأن نسلك في المعارف طريق أخبار الآحاد، فنحلّ مثل هذه المباحث، أم لا؟ فهذا بنفسه بحثٌ، إن شاء الله إذا تيسّرت الفرصة.

نعم، هذا أيضًا بحثٌ في نفسه. ولو فرضنا صحّة الروايات وكان كذا وكذا، فماذا نفعل؟ إنّ الجواب جوابٌ واضحٌ، من جهة ما لهذا البيان من قوّةٍ ومتانةٍ في مقام الأساس في الحقيقة.

الحمد لله. نتقدّم بالشكر والتقدير إلى سماحة الأستاذ الذي خصّص وقته لنا، وكذلك إلى جميع المشاهدين

(٢) سورة الشورى، الآية ١١.

والمستمعين الذين يتابعون هذه الجلسة وهذه المباحث في الفضاء الافتراضي، سواء أكان ذلك في البثّ المباشر أم في التسجيل؛ نقدّرهم جميعًا ونشكرهم. ونشكر أيضًا جميع العاملين الذين هيّأوا الأرضية لهذا البحث والحوار. ونختم الجلسة بالصلاة على محمد وآل محمد.

اللهمّ صلّ على محمد وآل محمد. وإن كان هناك بحثٌ أو إشكالٌ أو نقدٌ أو سؤالٌ أو شبهةٌ، فإنّا نرحّب بذلك؛ ويمكننا أن يكون لنا كلامٌ في الجلسات القادمة في هذه الأمور وأمثالها. ونكون ممتنّين جدًّا لكلّ من لديه نقدٌ أو إشكالٌ أو سؤالٌ أو شبهةٌ أن يبيّنه إن شاء الله. الحمد لله ربّ العالمين. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

تقرير الدرس

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وأرحب بكم متقابلاً، وبزملائكم الكرام، وكذلك بالمشاهدين والمستمعين الذين ينتفعون بحقٍّ من هذه المباحث، والرّاغبين في المعارف والحقائق الفلسفية الإسلامية. وفي هذا الشهر العظيم، شهر شعبان المعظّم المنسوب إلى رسول الإسلام الكريم (صلى الله عليه وآله)، حيث تُفيض الأعياد ومواليد الأئمة (عليهم السلام) الخير والبركة على الأمة الإسلامية، نسأل الله ربّ العالمين أن يرزقنا جميعاً المعرفة الصحيحة والولاء الخالص للقرآن والعترة ولشخص رسول الله الكريم (صلى الله عليه وآله)؛ كما نسأله تعالى أن تكون هذه السلسلة من المباحث والحوارات التي نتناول فيها الفلسفة الإسلامية ونتبادل حولها الأفكار والآراء، مبعث خيرٍ وبركةٍ لنا جميعاً إن شاء الله.

أحسنتم وجزاكم الله خيراً يا أستاذنا. بعد أن أوضحتم في الجلسات السابقة الركن الركين والأصل الأصيل المتمثّل في «أصالة الوجود» في الحكمة الصدرائية، نصل الآن إلى تسليط الضوء على امتدادات هذه القاعدة وتطبيقاتها أكثر من ذي قبل؛ إذ إنّ هذه الابتكارات العظيمة لمرحوم صدر المتألهين الشيرازي (قدّس سرّه) في مبحث أصالة الوجود تركت ثماراً ونتائج جليلة في فلسفتنا، ولا سيما في مواجهتنا للعلوم الأخرى، وبخاصة الفلسفة الغربية وفلاسفة الغرب. وبناءً على ذلك، نرجو من جنابكم تبيان تأثير أصالة الوجود في العرفان، وتأثيرها في منهجنا المعرفي في الفلسفة، فضلاً عن الساحات الأخرى التي تجلّى فيها هذا الأثر.

حباً وكرامة. نعم، كما أشرنا في المباحث السابقة، فإنّ المقوّمات الأساسية التي تؤدّي دوراً فاعلاً داخل الحكمة المتعالية وتحدث تأثيراً كبيراً في مجال المعرفة بمعناها العام، كثيرةٌ جدّاً؛ فبعضها يسهل تشخيصه بوضوح، وبعضها الآخر يتطلّب الشرح والتوضيح لنبيّن السهم والدور الذي تؤدّيه «أصالة الوجود» في الفهم الصحيح والأصيل لحقائق نظام الوجود.

وإحدى الجهات التي يمكننا الالتفات إليها من خلال التعمّق في فضاء أصالة الوجود هي أنّه ينقل المباحث الفلسفية من طابعها البحثي والاستدلالي إلى طابعٍ شهوديٍّ وذوقي. ومعنى ذلك أنّ الوجود قبل الحكمة المتعالية كان مطروحاً لدى الفلاسفة في حدود المفهوم فحسب، ولم تكن ثمة معرفة صحيحة وأصيلة بحقيقة الوجود. وحتى المشّاؤون الذين تكلّموا أحياناً عن أصالة الوجود، لم يكن مرادهم بالمعنى الذي جاء به مرحوم صدر المتألهين في الحكمة المتعالية.

فقد كانوا يَعُدّون الوجود مزيجاً بالماهية، وكانوا يتناولون مفهوم الوجود لا حقيقة الوجود؛ فكانوا يقولون: إنّ الماهية الموجودة هي الأصيلة. وكانت هذه الفكرة قائمةً أيضاً لدى حكماء الإشراق؛ إذ كانوا يعرفون الوجود بوصفه

فرداً مقارناً للمواكبة مع الماهية وممتزجاً بها، فكانوا يذهبون إلى أنّ الماهية الموجودة في الخارج هي فردٌ من أفراد الماهية، ولا يلعب الوجود هناك دوراً حيوياً ورئيسياً بحيث تُعرَف الماهية بالتبع أو بالعَرَض من خلاله، بل الماهية هي التي تجلب الوجود معها، والمراد بـ «الماهية الموجودة» أنّ الوجود يتحقّق في الخارج ببركة الماهية.

وبناءً على هذه النظرة، وبما أنّ الماهية أمرٌ ذهنيّ وتحلّ في الذهن، لم يشعروا بالحاجة إلى الخروج من الذهن لفهم الحقائق، بل حصَروا الفلسفة في حدود تلك المسائل التي ينقلونها إلى الذهن؛ لأنّ الماهية قابلةٌ للفهم وتأتي إلى الذهن. فالماهية والمفهوم كلاهما في الذهن، وبما أنّ الماهية تُفهَم وتُدرَك في الذهن، فلا حاجة لنا إلى أكثر من ذلك، بل لا يوجد في الخارج غير ذلك بحسب تصوّرهم. ولذلك كانت معظم المباحث الفلسفية بحثيةً ومفهومية؛ أي منحصرة في الذهن دون أدنى معالجةٍ للعين الخارجي. وكان هذا يُعدّ نقصاً كبيراً في الفكر الفلسفي، بيد أنّ أحداً لم ينتبه إلى هذا النقص؛ لأنّ غاية ما كانوا يتوقّعونه من الفلسفة هو فهم الحقائق فحسب، وبما أنّ هذا الفهم يتحقّق للإنسان عن طريق الماهية، فقد توهّموا أنّهم على صلةٍ كاملةٍ بالحقائق.

غافلين عن أنّه حين نتكلّم عن الوجود الذي هو موضوع الفلسفة —إذ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»— فإنّ هذا الموضوع ليس مفهوماً بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ فالمفهوم يحلّ في الذهن وهو أمرٌ واضح، غير أنّ الفلسفة لا تتحدّث عن مفهوم الوجود، بل تتحدّث عن حقيقة الوجود. وبما أنّها تتحدّث عن حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود لا يمكن أن ترتسم في الذهن —إذ حقيقة الوجود مباينة لمفهوم الوجود؛ فالمفهوم يأتي إلى الذهن، أمّا الحقيقة فلا تأتي، بل إنّ الخارجية عين ذاتها— فمن أراد إدراك الوجود، وجب عليه أن يتوجّه إلى الخارج. ومن هذا المنطلق أحدثت الحكمة المتعالية تحوّلاً منهجياً في الفلسفة بفضل «أصالة الوجود»، ونقلتها من الحيثية البحثية إلى الحيثية الشهودية.

فما دمنا نتعامل مع الماهيات والمفاهيم، تُعدّ فلسفتنا فلسفةً بحثية استدلالية نتحرك فيها في فضاء الذهن ونحلّ مسائلنا ضمنه، أمّا على مبنى أصالة الوجود الذي قرّره جناب صدر المتألهين، والقائل بأنّ الحقيقة المتأصّلة إنّما هي الوجود، فلا شأن لنا بالذهن حينئذٍ، بل ينبغي لنا الارتباط بعين الخارج. فإذا أردنا أن نكون فلاسفة وننيط الفلسفة بموضوعها وهو «الموجود بما هو موجود»، وجب أن نعلم أنّ الموجود حقيقةً هو في الخارج، وما في الذهن إلا صورةٌ عنه أو ظلٌّ له.

فإذا كان موضوع الفلسفة —وهو «الموجود بما هو موجود»، والمقصود بالموجود حقيقة الوجود لا مفهومه— موجوداً في الخارج، فلا يمكننا لاستكشاف هذه الحقيقة الخارجية التوسّلُ بالأدوات الذهنية؛ إذ الحقيقة الخارجية لا تحلّ في الذهن أبداً، فكما أنّ المفهوم لا يخرج إلى الخارج، فكذلك حقيقة الوجود لا تدخل في الذهن. وسرّ اقتراب الحكمة المتعالية من العرفان يكمن في أنّها أحدثت تحوّلاً في منهجها المعرفي؛ فخرجت من دائرة البحث والاستدلال المفهومي وما شابه، وقرّرت أنّك إذا أردت نَيْل «الموجود بما هو موجود»، فإنّ هذه الحقيقة قائمةٌ في الخارج، ولا محيص لفهمها من الخروج إلى الخارج، وحينئذٍ يُفتَح باب الشهود؛ ومن هنا تقاربت النسبة بين الحكمة المتعالية والعرفان في طبيعة النمط المعرفي.

وبطبيعة الحال، عندما نقيم ارتباطاً وجودياً بالحقيقة الخارجية، ننتزع منها سلسلةً من المفاهيم والماهيات؛ وهذه المفاهيم والماهيات المنتزعة من الحقيقة الخارجية تمارس نشاطها وآثارها وتفاعلاتها في الذهن وتؤدّي دورها، لكنّ ورودها إلى الذهن إنّما يكون بالتبع للخارج. فإذا وجدنا حقيقةً خارجيةً بالشهود والعيان، انتزعنا منها مفاهيم أو ماهيات، وتفعّل أنشطتنا الذهنية تبعاً للخارج؛ وبذلك تتبدّل حكمتنا البحثية لِتَكُونَ متأثّرةً بحكمتنا الذوقية والشهودية. وقد استمدّ صدر المتألهين كثيراً من مسائله الفلسفية من هذا المعين؛ فعندما شهد حقائق الوجود والعالم، وجد أنّ العالم كإشراق الشمس؛ أي إنّه شعاعٌ والشمس هي المقوّمة له، لا مجرّد علّةٍ مباينة. وما يُقال من «إرجاع العلية إلى التّشأّن» —وهو من أهمّ المباحث الأساسية في الحكمة المتعالية ولا سيما في الجزء الثاني من الأسفار— يعني أنّنا لا نرى في نظام الخالق والمخلوق نظاماً منفصلاً ومستقلاً، كأن نتوهم خالقاً ومخلوقاً متباينَين، بل إنّ نظام الوجود قائمٌ على الإشراق؛ لشمس الوجود الإلهي في مقام الفعل شعاعٌ يفيض على العالم، فيكون هو المقوِّم والمشرِق، والعالم هو المتَقوَّم والمستشرَق.

فهذا الفهم الذي حصل لصدر المتألهين في المسائل الفلسفية كان متأثّراً بالعين الخارجي. ولم تكن الحكمة المشائية أو الإشراقية لتوصل الإنسان أبداً إلى هذا المستوى من المعرفة بحيث يستخرج مفهوم «الوجود الرابط»، أو يفهم نظام «سيلان الوجود»، أو يدرك حقيقة «الحركة الجوهرية»، أو يحلّ مسائل مثل «اتحاد العاقل والمعقول». فقد استنبط هذا الفهم الدقيق للحقيقة الخارجية استناداً إلى شهوده لها، وهو فهمٌ يباين الفهم الذي كان لدى الفلاسفة السابقين تجاه حقائق الوجود؛ فقد كان أولئك يعالجون المسائل في أذهانهم ويرتّبون عليها الأحكام، أمّا مرحوم صدر المتألهين فقد انطلق من العين إلى الذهن، بينما حاول أولئك الانطلاق من الذهن للوصول إلى العين فكانت يدهم بعيدةً عن النار. أمّا صدر المتألهين، فبفضل القرب الذي حقّقه مع الحقيقة الخارجية والعينية وشهوده لها، استخرج مفاهيم من ذلك الشهود؛ ومن هنا تكمن الفروق الجوهرية بين الحكمة المتعالية وسائر المذاهب الفلسفية.

وحين يذكر الأساتذة إنّ صدر المتألهين تأثّر كثيراً بالعرفان، فليس المراد مجرّد أنّه أخذ مضامين ذوقية من الحقيقة الخارجية فحسب —مع حِفظ هذا المعنى في محلّه— بل حتّى في العرفان نفسه قد لا نجد أحياناً هذا النمط من النظر؛ فمثلاً مفهوم «الاضافة الإشراقية» ليس ممّا يسهل التوصّل إليه بالذهن؛ بل هي ركنٌ من أركان الحكمة المتعالية وأصولها، ولا تُدرَك إلا بالشهود؛ لأنّ الإضافة في المنطق المقولي تتطلّب طرفين موجودين سابقاً، بينما الإضافة الإشراقية هي التي تُوجِد الطرف الآخر؛ فالفرق بين الإضافة المقولية والإضافة الإشراقية يكمن في أنّ المقولية تشترط وجود طرفين لِتتحدّد الإضافة، أمّا في الإضافة الإشراقية، فإنّ إشراق الطرف الأوّل هو الذي يُنشِئ الطرف الثاني؛ فالمستفيض يتولّد من الفيض ذاته، وهذا ممّا لا يمكن نيله إلا بالشهود والعيان.

وبناءً عليه، فإنّ أصالة الوجود تُحدِث تحوّلاً كاملاً في مسارنا المعرفي من حيث منهج المعرفة. وقد عبّر آية الله الشيخ جوادي الآملي (حفظه الله) عن نسبته ونسبة زملائه إلى مرحوم العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) بقوله: «كنّا قبل ملازمة العلامة نحمل نظرةً أخرى إلى الفلسفة حين تتلمذنا على أساتذةٍ أمثال المرحوم العلامة الشعراني، والإلهي القمشئي، والفاضل التوني، والمرحوم الشيخ محمد تقي الآملي؛ ولكن حين حللنا بمحضر العلامة الطباطبائي، وجدناه

يربطنا بالخارج ويضع أيدينا في يد الواقع الخارجي، وكنّا نتوهم حتى ذلك الحين أنّ الفلسفة في الذهن، ففهمنا منذئذٍ أنّ الفلسفة في العين». ومن هنا نَبع التمايز في الرؤية الفلسفية لدى أمثال العلامة الطباطبائي.

والشيخ السهروردي وإن كان على درايةٍ بهذه الرؤية العرفانية بالجملة، إلا أنّ قدرته على صياغتها في أطر فلسفية قائمة على مباني رصينة كانت محدودة؛ ولذا كانت فلسفته —على الرّغم من طابعها الذوقي— تفتقر إلى قوّة البراهين البحثية المقارَنة بالحكمة المتعالية. فمن آثار أصالة الوجود وثمارها أنّها وسّعت المنهج المعرفي بحيث صار النظام العقلي متأثّراً بالنظام الشهودي؛ فالنظام العقلي قائمٌ وموجود، لكنّه متأثّرٌ بالشهود، بمعنى أنّ الإنسان يشهد الحقيقة الخارجية وأحكامها الوجودية أولاً، ثمّ يُدخلها في المنظومة العقلية ليقيم عليها البرهان والاستدلال.

أستاذي العزيز، إذا سمحتم لي قبل الانتقال إلى المحور التالي أن أغتنم الفرصة؛ فإنّ النكتة التي أشرتم إليها تُعدّ إجابةً عن أحد الإشكالات الأساسية الموجّهة إلى الفلسفة الإسلامية في الأوساط الغربية.

نعم.

إذ يُشدّدون هناك على أنّ الفلسفة الإسلامية قائمةٌ أيضاً على ما يسمّونه «الذّهانية» (Subjectivism)؛ أي إنّها محصورةٌ في الأُطر الذهنية ومبتعدةٌ عن «العينية» (Objectivism) والموضوعات الخارجية، ويزعمون أنّها مبتناةٌ على مقولات أرسطو، وأنّ هذه الذهانية نشأت من ظنّهم أنّ الفلسفة الإسلامية مجرّد امتدادٍ للفلسفة الأرسطية.

نعم.

ويسمّونها بالفلسفة المشائية الأرسطية (Aristotelianism)؛ وعدم التنويه بهذه الامتدادات والتحوّلات يُعدّ إجحافاً بحق الفلسفة الإسلامية وتمهيداً لتوجيه التهم إليها. وممّا لا شك فيه أنّ الفلسفات الغربية التي اتجهت نحو النسبية والذهنية أفضت إلى العدمية (Nihilism)؛ لأنّه متى ما انفصل المفهوم الذهني عن العينية الخارجية، لم يَعُد للفكر والتعقّل أساسٌ يرتكز عليه، فتظهر العدمية تلقائياً. والنقيض الأبدي لهذا الاتجاه هو تماماً ما تفضّلتم به؛ إذ إنّ فلسفتنا —مع حفظها لمكانة الذهن والمفاهيم الذهنية— تعتني بالعينية الخارجية، والأساس فيها هو «الموضوع الخارجي» (Object) لا «الذات العارفة» (Subject)، فالعينية الخارجية هي العمدة. وقد اغتنمتُ هذه الفرصة لأبيّن أنّ التمايز الذي أشرتم إليه بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية يترجم عين التباين بين الذهانية والعينية الذي يثيره أساتذة الجامعات دائماً. وللأسف فقد رأيتُ بعض المحاضرين حتى في جامعة قم يقولون: «نعم، إنّها فلسفة ذهنية جافة ولا صلة لها بالخارج... فأنتم تتحدّثون عن مفاهيم من قبيل العلة والمعلول، وهذه كيفيات يبنيها الذهن!». فكم هي مفتاحية وحلاّلة للمشكلات هذه النكتة التي ذكرتموها، وكم هو غفولٌ عنها بعض أساتذتنا مع الأسف!

إنّ السرّ في تحوّل النظام الفلسفي في الحكمة المتعالية في مبحث العلة والمعلول من مفهوم العلية إلى «التأشّن» (التجلي والظهور) يكمن في المشاهدة الحقيقية للخارج؛ فالتقوّم الوجودي الذي يطرحونه، أو مبحث الإضافة الإشراقية، كلاهما حقيقةٌ خارجية؛ إذ إنّ الإضافة المقولية في الذهن لا تتمّ إلا بطرفين، أمّا الإضافة الإشراقية فموطنها الخارج. إنّ أصالة الوجود هي التي نقلت مرحوم صدر المتألهين والفلاسفة إلى العين الخارجي؛ لأنّ الحديث عن مفهوم الوجود لدى المفكرين السابقين كان يقتصر على الذهن. وقد صرّح صدر المتألهين مراراً وتكراراً في مؤلفاته:

«اعلموا أنّ ما تملكونه عن الوجود في أذهانكم ليس هو المراد؛ فـ (الموجود بما هو موجود) ليس هذا المفهوم الذهني، وإنّما هو ظلٌّ وصورةٌ وشأنٌ ذهني؛ أمّا الأصيل ومبدأ الآثار فهو الحقيقة الخارجية التي ينبغي لكم نيلُها». وبما أنّه مضى بنفسه ونال هذه الحقيقة —وهذه الأصالة لا تُكتسَب بالذهن، بل تُوجَد بالشهود والوجدان— فعندما شهدها وجد أنّ جنسها ليس من جنس الذهن بل هي حقيقةٌ خارجية، ثمّ غاص في أعمق مباحثها واستخرج منها «الوجود الرابط» و«الإضافة الإشراقية» ونحوهما.

وإذا ما وجِد تجافٍ تجاه الحكمة المتعالية بدعوى انحرافها نحو الذوق والشهود، فهذا ليس نقطة ضعفٍ فيها بل هو عين قوّتها؛ لأنّ الحكمة المتعالية قرّرت أنّ الحقيقة لا تُفهَم مفهومياً بل تُوجَد شهودياً. وإذا كانت الفلسفة تبحث عن «الموجود بما هو موجود»، فإنّها تبحث عن الحقيقة الخارجية؛ إذ المفهوم الذهني لا يترتّب عليه أثرٌ خارجي، حتّى مفهوم واجب الوجود لا يصدر عنه أثر. فالذي يُحدِث الأثر هو العين الخارجي، ولذا تغيّر منهج الحكمة في الحكمة المتعالية استناداً إلى أصالة الوجود، واتجه نحو الحيثية الشهودية والذوقية. والذين يرمون الحكمة المتعالية بالانخراط في العرفان غافلون عن أنّ جذر ما تتطلّبُه الحكمة المتعالية —وهو أصالة الوجود— قائمٌ في الخارج، ولا طريق إلى الخارج إلا الشهود؛ لأنّ الحقيقة الخارجية لا تحلّ في الذهن؛ إذ «الخارجية عين ذاتها»، وبما أنّها عين ذاتها فلا تدخل الذهن، بل يجب الخروج إليها لفهمها.

فصارت الحاجة قائمةً في المحتوى والمنهج معاً إلى تلك العينية الخارجية، ولا سبيل غير ذلك.

نعم، لو امتدّت الحكمة المتعالية وفق هذا المنهاج، ورأينا الحكمة في ظلّ الذوق والشهود للحقيقة الخارجية، لفُتِحَت أمامنا آفاقٌ واسعة من المعارف. وما يُقال أحياناً من أنّ الفلسفة لم تشهد نتاجاً كبيراً بعد صدر المتألهين (رضوان الله تعالى عليه)، فسببُه أنّ الوصول إلى الخارج ونَيل العين الخارجي أمرٌ شاقٌّ وصعب؛ فالفلاسفة الذين جاؤوا بعده كانوا متأثرين بالأطر الذهنية والأفكار التي استقاها هو من الخارج ونقلها إلى الذهن. فمن أراد مواصلة مسير الحكمة المتعالية، فعليه أن يسلك مسلك الملا صدرا إلى الخارج، فيقيم ارتباطاً وجودياً وشهودياً بالحقيقة العينية؛ ومتى ما تحقّق هذا الارتباط، تتابعت المعارف الجديدة وتولّدت الفهوم المتجددة.

فهذه إحدى الثمار والامتدادات التي يمكننا ذكرها للحكمة المتعالية؛ إذ أحدثت تحوّلاً أساسياً في المنهج المعرفي من جهة، وقاربت بين الحكمة والعرفان من جهةٍ أخرى.

وأمّا الامتداد الآخر لمبحث أصالة الوجود، فهو أنّها أحدثت تحوّلاً جوهرياً في «الإلهيات بالمعنى الأعم»؛ حيث أثمرت مفهوم «الإمكان الفقري» و«الوجود الرابط»، وحوّلت التقسيم الثلاثي للوجود (الوجود النفسي، والرابطي، والرابط) إلى تقسيم ثنائي: «الوجود المستقل» و«الوجود في غيره»؛ إذ المفهوم صار: «الموجود إمّا مستقلٌّ وإمّا في غيره»، بل ينتهي هذا التقسيم الثنائي في نهاية المطاف إلى تقسيم أحادي. فهذا التحوّل لم يكن مجرّد توسعٍ في المسائل —إذ التوسّع يعني فتح ميادين جديدة لنفس الأصول المتقررة— بل كان انقلاباً معرفياً بحقّ؛ ممّا جعل الإلهيات بالمعنى الأعم لدى صدر المتألهين تختلف اختلافاً ماهوياً عمّا كانت عليه لدى الحكماء السابقين. وعلى الرّغم من هذا الانقلاب المعرفي، فقد حرص صدر المتألهين كلّ الحرص على استيعاب جهود الفلاسفة المتقدمين واجتهاداتهم،

وجعلها تمهيداً رصيناً للحكمة المتعالية، وهذا الموقف التقديري والمنصف تجاه الحكم السابقة جديرٌ بالثناء البالغ؛ فلم يخرج أحداً من فلاسفة السلف عن حريم الحكمة، ولم يتجاهل مساعيهم، بل جعل تلاشيهم أرضيةً للتقرّب من الحكمة المتعالية، وهذه إحدى بَراعات صدر المتألهين ورُقِيّ حكمته المتعالية.

أمّا في «الإلهيات بالمعنى الأخصّ»، فقد أثمرت أَصالة الوجود حدثاً مباركاً للغاية؛ ففي باب توحيد الواجب (تعالى)، كانت التحديات والشبهات جمّة، وكان الفلاسفة والمتكلمون قبل مرحوم صدر المتألهين يتكلفون العناء لحل المسألة دون أن يجدوا لها حلاً حاسماً. فمن ذلك نظرية الأشاعرة في «تعدّد القدماء»؛ إذ قالوا: إنّ لدينا في الواجب أصل الوجود، ثمّ العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر... فتحدّثوا عن «القدماء الثمانية» حسب قولهم. وأين تقع هذه الصفات؟ فالوجود شيء، والعلم شيء آخر، والقدرة شيء آخر، والإرادة شيء آخر! ولو جعلنا هذه الصفات زائدةً على ذات الواجب، لزم —معاذ الله— أن يكون الواجب فاعلاً وقابلاً في آنٍ واحد، إلى غير ذلك من الإشكالات القائمة في هذا المجال. وحاصل القول إنّهم انتهوا إلى القول بتعدّد القدماء؛ أي إنّ الواجب قديمٌ بذاته، وكذلك العلم والقدرة والإرادة قديمةٌ بقِدَم الواجب! وأمّا كيفية توجيه النسبة بين هذه القدماء والواجب فمن أعوص المسائل عندهم، كما وقع المعتزلة من جانبهم في هذه المعضلة بصورةٍ أخرى.

أمّا في الحكمة المتعالية، فبما أنّ الأصالة أُعطيَت للوجود، لم يَعُد لهذه المفاهيم تأثيرٌ مستأنَف. فمفاهيم القدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر وما شابه ذلك، هي مفاهيمُ تُنتزَع من حقيقةٍ عينية خارجية واحدة، وترجع بأسرها إلى «أصالة الوجود». فلديك حقيقةٌ واجبيّة غير متناهية من حيث شدة الوجود وقوته، وتنتزع من هذه الحقيقة مفاهيم متعدّدة؛ ولذا تقع العينية التامة بين القدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم وبين أصل الوجود الواجبي؛ لأنّ هذه الأوصاف كلّها وجوداتٌ في الحقيقة ولا أثر استقلالياً لهذه المفاهيم. إذ إنّنا لو وقفنا عند الذهن وقلنا: «هنا مفهوم القدرة وهنا مفهوم الوجود»، فهما مفهومان متباينان، فكيف يلتئمان؟ فمفهوم الوجود مباينٌ لمفهوم القدرة والعلم والسمع والبصر؛ ولم يكن بوسع الحكماء قبل الحكمة المتعالية إقامة نسبة عينية بين الوجود الواجبي وصفاته في مقام المفاهيم، بل كانت المفاهيم متخالفةً ومتباينة. فكيف تجتمع هذه المفاهيم المتغايرة والمتخالفة في عينٍ واحدة؟

وكما قال المحقق السبزواري (قدّس سرّه):

«إذ غيرُه مثارُ كثرةٍ أَتَتْ * لَوْ لَمْ يُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَا حَصَلَتْ»

فلو كانت المفاهيم أُصولاً: الوجود واحد، والعلم اثنان، والقدرة ثلاثة، والسمع أربعة... وكانوا يتصوّرون أنّ هذه الماهيات أو المفاهيم تمتلك كلٌّ منها حقيقةً مستقلة، فيقولون: ليست حقيقة العلم عين حقيقة الوجود، ولا حقيقة القدرة عين حقيقة الوجود؛ لأنّهم تعاملوا مع المفاهيم، والمفاهيم متخالفة ومتغايرة. ولـمّا عَدّوا المفاهيم والماهيات هي الأصيلة، عجزوا عن إيجاد اتحادٍ حقيقيّ بين وجود الواجب وهذه الصفات.

فجاء مرحوم صدر المتألهين وبيّن أنّ هذا التغاير الذي ترونه هو تغايرٌ مفهوميّ، والتغاير المفهومي لا ينافي بحالٍ التوحيدَ والوحدة الوجودية لهذه الصفات في عين ذات الواجب (تعالى). فأنت تنظر إلى هذه الحقيقة العينية، فيكون لديك انتزاعٌ لمفهوم القدرة، وانتزاعٌ لمفهوم العلم؛ وهذه انتزاعاتٌ ذهنية، أمّا الواقع فهو حقيقةٌ واحدة يجمع

العلم والقدرة والحياة والوجود؛ لأنّ هذه الأوصاف تشترك بأسرها في الوجود، وتتطابق مع تلك الحقيقة العينية بناءً على أصالة الوجود، فاجتمعت الحقائق كلّها في عينٍ واحدة؛ وبذلك استطعنا إثبات التوحيد والوحدانية التامة في الواجب استناداً إلى أصالة الوجود. وقبل الحكمة المتعالية وأصالة الوجود لم نكن قادرين على ذلك؛ لأنّ هذه المفاهيم كانت تُعدّ تعيّناتٍ ذاتَ شأنٍ مستقل، ولم يكن بمقدورنا الجمع والمصالحة بين مفهوم القدرة ومفهوم الوجود، أو مفهوم العلم ومفهوم الوجود.

فأزاح صدر المتألهين استناداً إلى أصالة الوجود هذه العوائق جانباً؛ إذ «إذ غيرُه مثارُ كثرةٍ أَتَتْ * لَوْ لَمْ يُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَا حَصَلَتْ». فأصبحتَ تقول اليوم بمنتهى اليسر: إنّ ذات الواجب وصفاته عينُ بعضها البعض ومساوقةٌ للوجود، والصفاتُ أنفسُها عينُ بعضها البعض؛ فالعلم عين القدرة، والقدرة عين الحياة، والحياة عين الإرادة. وكيف يكون ذلك؟ بينما نقول في الممكن: «زيدٌ عالمٌ من حيثية، وقادرٌ من حيثية، وعادلٌ من حيثية»، فلا توجد مساوقةٌ هناك. أمّا حيال الواجب، فإنّنا نكسر هذه التعيّنات المفهومية، ونقول: إنّه وجودٌ غير متناهٍ، وهذه المفاهيمُ بأسرها رشحاتٌ من حقيقةٍ عينية واحدة لا تتناهى. هذا ما حققته أصالة الوجود، ولولاها لما استطعنا التوصل إلى هذه النتيجة. وانظر إلى مبحث «علم الواجب بذاته وبما سواه»؛ حيث وُجدت فيه سبعةٌ أو ثمانيةُ أقوال: فالمشّاؤون يفترضون «الصوَر المرتسمة»، والعرفاء يتحدثون عن «الأعيان الثابتة»... فأين ذهبت هذه الآراء؟ لقد تنحّت جانباً في الحكمة المتعالية؛ لأنّ الكلّ رجع إلى «بسيط الحقيقة» وفي الوجود الواجبي؛ فذاك الوجود الواجبي هو الأصيل، وهذه المفاهيم تُحكي عنه، فكما يحكي مفهوم الوجود عن حقيقة الوجود، فكذلك يحكي مفهوم العلم والقدرة والإرادة والسمع عن تلك الحقيقة ذاتها.

وفي الحقيقة، أزحنا اثنينية المفاهيم وتعدّدية تلك الرؤية المنفصلة التي كانت تعيق معرفتنا بالحق تبارك وتعالى؛ فأضحت الصفاتُ عينَ الذات، وكلّها عينُ الأخرى. وهذه النتيجة وإن لوحظت لدى مَن تقدّم على صدر المتألهين، إلا أنّ صدر المتألهين برهن عليها وصاغها صياغةً برهانيةً متماسكة.

نعم، لقد كان المحذور لدى السابقين يكمن في أنّ ضرورة التوحيد هي التي كانت تضطرهم للقول بعينية الصفات للذات، وإلا فإنّ منظومتهم المعرفية لم تكن تفي بذلك ولا تقتضيه. أمّا الإنجاز الذي حقّقه صدر المتألهين، فقد مكّننا اليوم من التصريح بوضوحٍ بأنّ صفات الواجب عينُ الذات ومساوقةٌ لها؛ فحيثما تحقّق الوجود تحقّق العلم والقدرة، ونطلق القدرة بنفس الحيثية التي نطلق بها الوجود؛ فهما متساوقان. وهذه المساوقة إنّما تثبت بأصالة الوجود، وإلا فإنّ المفاهيم والماهيات مثار كثرة. فكان القول بالعينية لدى السابقين ناشئاً عن الالجاء التوحيدي؛ لأنّه لو لم تكن الصفات عين الذات للزم التركيب والتعدد والإمكان في الواجب، فكان هذا هو مستندهم، ولم يكونوا قادرين على تفسير العينية كما بيّنها صدر المتألهين استناداً إلى الأصالة —مع ما لـ «التشكيك» من دورٍ أساسي ورئيسي هنا— بيد أنّ أصالة الوجود هي التي أنجزت هذه المهمة؛ فالعلم أصيلٌ بوجوده، والعلم وجودٌ، والقدرة وجودٌ، والإرادة وجودٌ، وهكذا.

وبناءً عليه، فإنّ التحوّل العظيم الذي نشهده في «الإلهيات بالمعنى الأخص» مرهونٌ بتلك المعرفة الشهودية التي

حصلت لجناب صدر المتألهين في باب الواجب ضمن فضاء الشهود العرفاني، وبفضل المنظومة الفلسفية المشيّدة على أصالة الوجود، أمكن تعليلُ تلك المعرفة وتبينُها وتفسيرها، ولولا تلك المنظومة لما أمكن التفسير، ولولا الرؤية الشهودية لما أمكن للإنسان إدراك هذه الحقيقة. وتتجلى امتدادات أصالة الوجود أيضاً في مباحث «سيلان نظام الوجود» و«الحركة الجوهرية» وما شابه ذلك، إذ تؤدّي أصالة الوجود دورها فيها جميعاً، فليست مجرّد قاعدةٍ أو أصلٍ عابر، بل هي ركنٌ سارٍ في مطاوي الحكمة بأسرها، وعلى أرضيتها تستقرّ الحكمة المتعالية وتؤتي أُكُلَها.

شكرًا جزيلاً لكم يا أستاذنا على لطفكم وما قدّمتموه من مباحث قيمة. وعلى الرغم من أنّ اللسان لسانُ فلسفة يتفاعل معه أهل التخصص، إلا أنّ غير أهل الفلسفة يجدون دواء ألائهم في هذه المباحث بعينها، فإنّ استطاعتنا تقديم المجتمع التوحيدي المبتني على المنظومة المعرفية لصدر المتألهين وتبيان وحدة هذا النظام الوجودي وتكامله مقارنةً بالذهنية العدمية التي تقدّمها الفلسفات الأخرى، تُعدّ مساراً حِكَمياً ومعرفياً ناجعاً لمعالجة أزمات الإنسان المعاصر.

الأمر كما تفضلتم تماماً.

أكرر شكري الجزيل لكم يا أستاذنا.

عَفواً، حياكم الله وبارك فيكم إن شاء الله.

حياكم الله جميعاً إن شاء الله.

نتقدم بالشكر الجزيل لكل الإخوة والأحبة الذين تابعوا برنامجنا وسوف يتابعونه، وقد انتفعنا بحمد الله من علم الأستاذ الجليل. وجديرٌ أن تُنتَج من هذه المباحث المقاطع والبودكاستات وتُنشَر لتكون الأبعاد المختلفة للفلسفة الصدرائية في متناول عموم طالبي الحكمة والمعرفة. كما نشكر فريق العمل والمصورين الكرام على جهودهم، ولكم منا جزيل الشكر يا حضرة الأستاذ. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وفقكم الله جميعاً، والحمد لله رب العالمين. أكرر شكري وتحياتي لكم.