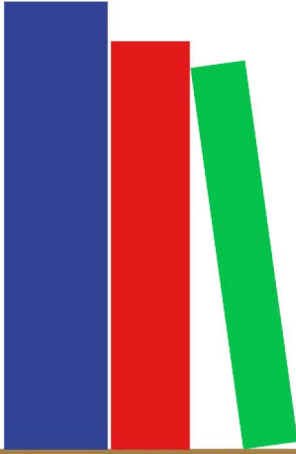


# نصير الدين الطوسي

## فيلسوف الحوار

د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني





# مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق  
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.  
(الإمام الصادق ع)

[moamenquraish.blogspot.com](http://moamenquraish.blogspot.com)

**نكير الدين الطوسي**  
فيلسوف الحوار





# نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار

تأليف:

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني

أستاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي



ابداع للنشر

بجميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م



دار  
الكاتب  
العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٢٥٧٩٨٤/٠٣ - فاكس: ٥٦٤٥٦٤/٠١ - ص.ب. ٢٥/٣٥٥ - جبيري - بيروت

[Daralkatebalarabi@hotmail.com](mailto:Daralkatebalarabi@hotmail.com)

## مقدمة

بوسع الذين لديهم معرفة وافية بكثرة وتنوع آثار نصير الدين الطوسي وكيفية حياته، القول بأنّ هذا الرجل العظيم البارز، كان رجل فكر وعمل. ولا شك في أنّ دراسة وجود انسان ما وتقويم شخصيته، امر لا يتحقق إلا في دائرة الفكر والعمل، وليس بمستطاع اي احد الوقوف على ذات الانسان وجوهره، خارج نطاق هذين الحقلين، اي الفكر، والعمل. فجوهر الانسان -مهما كان- يُعدّ مصدراً للفكر، وموضوعاً للتفكير، ومن غير الممكن الدخول الى ساحة التصور والتصديق من دون هذا الفكر.

اذا كان بوسعنا التحدث عن حقيقة الفكر كفعل خاص بالانسان، لاتسعت دائرة معنى الفعل بشكل أكبر، ولعدّ الفكر والعمل ومن خلال تأصر وثيق، فعلاً انسانياً. ويُعدّ انفصال الفكر عن العمل، إفرازاً لنوع من المعرفة الذاتية التي تُعدّ بلا شك من ميزان الفكر البشري. ولكن من جانب آخر، يمكن القول أنّ الاتحاد ما بينهما، يتصل بمرحلة اخرى من المعرفة هي أسمى بكثير من المرحلة الاولى. ومما لا ريب فيه أنّ الفكر والعمل، يعتمدان على مرحلتين من وجود الانسان.

حينما نتحدث عن ثنائية الفكر والعمل لا نعني أنّ هناك سلسلتين من اعمال الانسان تتعلق إحدهما بعالم الذهن، والاخرى بعالم العمل، من دون ان يوجد اي ارتباط او اتصال بين الاثنتين.

يمكن القول بتعبير آخر أنّ عالم الفكر وعالم العمل ليسا بلدين نائيين يفصل بينهما واد عميق غير قابل للاجتياز، وانما نعني أنّ الانسان كموجود فعال، لديه لونا من النشاط والفعالية، يبرز أحدهما في مجال الفكر، والآخر في مجال العمل. ومن الواضح جداً أنّ نشاط الانسان في عالم الفكر، واسع جداً ولا يمكن ان يقاس به ذلك النشاط الذي يقع في مجال العمل. فبوسع الانسان في عالم الفكر ان يحصل على امور يعجز اي موجود آخر عن الوصول اليها.

بوسعنا القول بأنّ قابلية الانسان الفكرية، لا تظاهرها اية قابلية اخرى، بحيث انها تستوعب حقيقة الحق تبارك وتعالى وصفاته. ومما لا شك فيه ان الحق تعالى وصفاته أعظم وأسمى من أي موجود آخر، وليس بوسع احد ان يتصور مقاماً أسمى واعظم من مقامه سبحانه. ولكن اذا كان بوسع فكر الانسان التحليق الى ذلك الارتفاع الهائل الذي يستطيع معه ادراك الحقيقة اللا متناهية، فلا بد من القول بأنّه لديه الأهلية لادراك الأمور الاخرى، ويتميز باستعداد عظيم في هذا المضمار.

لابد من التنويه الى وجود بون شاسع بين الفعل كما ورد في علم النحو، وبين الفصل كما يثار في علم المنطق. ومع ذلك ليس جزافاً أنّ يقال بأنّ الفكر المنطقي الدقيق مثلما بوسعه ان يكون فعل الانسان، يمكن ان يكون فصله المقوم والمقسّم ايضاً. والذي ينظر الى وجود الانسان من خلال موازين اللغة وقوانين علم النحو، سيعتبر الفكر، فعل الانسان. اما ذلك الذي يستند الى القواعد المنطقية، ويتعامل مع الجنس والفصل في تعريف الماهيات، فلا بد ان يتحدث عن الفكر المنطقي للانسان، كفصل مقوم له.

طرح الكثير من الحكماء والمفكرين منذ القدم والى يومنا هذا، عنوان «الناطق» -الذي يتضمن معنى الفكر- كفصل مقوم للانسان. لكنّ الامر الذي لم يحظ باهتمام كبير ويمكن ان يُطرح كرؤية جديدة هو التساؤل التالي: ما

هو فعل الفكر؟ وما هو فاعله؟ فهل الفكر او التفكير، فعل مثل سائر الافعال وفي عرضها، ام انه اسمى منها وفي طولها؟

ليس بوسع احد ان يقول بأن التفكير مثل سائر الافعال وفي عرضها، لأن كل فعل من افعال الانسان - من حيث انه فعل انساني - لابد ان يكون مسبقاً بقصد وفكر. ولذلك لابد ان يتقدم فعل التفكير على سائر الافعال. ويُعدّ هذا التقدم من اقسام التقدم الوجودي. وحينما يكون هناك تقدم وتأخر وجوديان، فلا بد ان تعتمد بعض المراتب على المراتب الاخرى.

السؤال الآخر الذي يمكن اثارته هنا هو: كيف هي العلاقة بين الفعل والفاعل؟ وهل هناك شيء في هذا العالم يُعدّ موجوداً من دون ان يكون لديه فعل او اثر؟ اي هل يمكن للموجود ان يُعدّ موجوداً قبل ان يظهر لديه اثر على شكل فعل؟ واذا كان الفعل غير الاختياري نوعاً من الفعل، فهل الفاعلية هي الوجودية؟

هذه التساؤلات لا تُطرح على صعيد العلاقة بين الفعل والفاعل فقط، وانما يمكن طرحها على صعيد العلاقة بين الفعل و «المفعول المطلق» ايضاً، لأن الفعل يصل الى المفعول المطلق دائماً، رغم انه قد يتعامل مع «المفعول به» احياناً. وحينما نتحدث عن الفعل والمفعول، نعني ان مفهوم الفعل يتحول بشكل قهري الى ما يعبر عنه بالمفعول المطلق، وحينذاك سيكون الفعل نفس المفعول المطلق.

على ضوء ما سبق يمكن القول بسهولة ان الفعل يتحد مع المفعول المطلق بنفس مقدار اتحاده مع الفاعل. وهذا الكلام يبدو واضحاً بشأن فعل التفكير، إذ لا يخفى على اهل البصيرة والتأمل ان هذا الفعل لا ينفصل عن المفكر والمفكر به. وهذا هو عين ما أبداه كبار رجال المعرفة في مضمار الاتحاد ما بين العقل والعاقل والمعقول. فهؤلاء يرون ان العاقل هو العقل، اذ ليس بوسع غير العقل ان يتعقل. كما ان المعقول ليس سوى العقل، إذ ليس بوسع الموجود

ان يقع معقولاً اذا لم يتميز بجانب عقلاني. ومعنى هذا الكلام هو ان غير المعقول لا يمكن ان يقع معقولاً. والامر المعقول هو ذلك الشيء الذي يتسم بجانب عقلاني، ويقع في مرتبة العقل.

الذين يتحدثون عن الاتحاد ما بين العقل والعامل والمعقول، لابد لهم من الاعتراف بصدق هذا الكلام على سائر انواع الادراك، وذلك لتحقيق معيار هذا الاتحاد في مجال الحس والحاس والمحسوس ايضاً. وهذه هي عين القضية المثارة على صعيد فعل التفكير والتي قيل فيها باتحاد التفكير والمفكر والمفكر به، حيث يتم في مرآة الفعل رؤية وجه الفاعل والمفعول باستمرار. وفي هذا النمط من الفكر، يحل الفعل محل المصدر، ويبدأ كل شيء من الفعل. وعلى هذا الضوء يمكن القول ان التفكير هو الفعل الحقيقي، ومن دونه لن يقع اي امر من الأمور في موقعه الحقيقي.

اذن يُعدّ فعل الفكر والتفكير، مبدأ لجميع الافعال، ويحظى العقل او التفكير المنطقي بأهمية خاصة بين انواع التفكير. فيتحقق البرهان عن طريق العقل والتفكير المنطقي. ولذلك تُعدّ لغة البرهان لغة عالمية شاملة غير خاصة بأمة او طائفة او عرق او بقعة جغرافية معينة. ولاشك في ان كل لون من الوان التفكير، وكل قسم من اقسام الادراك، يحظى بأهمية خاصة، لكنها جميعاً لا تصل الى مستوى الادراك البرهاني قط. فلو روعيت المقدمات اللازمة والشروط البرهانية على الوجه الصحيح، ستكون النتيجة المتمخضة عنها، قوية ومحكمة.

أشار ارسطو إلى مختلف انواع الفكر، وعبر عنها بالصناعات الخمس. ولا شك في ان صناعة الخطابة أو الشعر والجدل، ذات آثار ونتائج كبيرة، وانها لعبت دوراً مهماً في شتى المراحل التاريخية والثقافية، غير ان صناعة البرهان، أهم واسمى من اية صناعة اخرى، وليس بوسع تحولات الحياة والظواهر التاريخية ان تنال من اعتبارها ورسالتها، لأنها تستمد هذا الاعتبار

والرصانة من العقل، الذي يتميز باعتبار ذاتي.

لا شك أيضاً في أنّ ما هو ذاتي، غير قابل للوضع والرفع. فليس بمستطاع أحد أن يضفي الحجية على العقل، وليس بوسع اية قوة أن تنتزع منه الحجية. فانتزاع الحجية من العقل كانتزاع الزوجية من العدد «٤». فكما لا يمكن هذا، لا يمكن ذلك أيضاً.

مع هذا، يجب ألا يغرب عن البال أنّ البرهان شيء، والسفسطة شيء آخر. فإذا كانت صناعة البرهان قوية ومؤثرة ومرشدة، فإنّ صناعة السفسطة والمغالطة، مضللة وخادعة، وإنّ ثمة محاربة مستمرة بين الصناعتين، وكلما حققت احدهما نصراً على الاخرى اجتذبت اليها سائر الصناعات ايضاً مثل الخطابة والشعر والجدل. والمشكلة العويصة التي تعاني منها البشرية دائماً وعلى مدى التاريخ، هي هذه الحرب المستمرة التي تتلاعب بمصير الانسان. وما يمكن ان يفيد في هذه الحرب هو الفكر والتأمل. ويُعدّ ظهور الفلسفة وامتدادها وتعاضم دوحه الفكر، نتيجة من نتائج هذه الحرب.

لربما يقال ان ظهور الفلسفة وانتشار الافكار، لم يكن بالامر المفيد النافع، ولم يستطع احد الى الآن الوصول عن طريق المذاهب الفلسفية الى نوع من اليقين الكامل والصحيح. وللرد على هذا الكلام لابد من التساؤل: من هو الذي يستطيع ان يبلغ هذا اليقين الكامل والصحيح الذي لا يمكن الوصول اليه عن طريق المذاهب الفلسفية؟

فاذا لم يكن بالامكان الإجابة على هذا السؤال، وليس بوسع احد بلوغ هذا اليقين، فلا بد ان نتطلع للوصول الى اليقين دائماً، وهذا لا يتحقق الا من خلال السعي المتواصل، اذ من المتعذر بلوغ الحقيقة واليقين إلا اذا ساهم الانسان في ذلك. فاذا لم يتحرك الانسان في هذا الطريق ولم يكن لديه نصيب، في عملية الوصول الى الحقيقة، فكيف بوسعه ادعاء بلوغها او الوصول اليها؟ ولاشك في ان السعي لبلوغ كعبة الآمال، شأن ذاتي للانسان،

ولا يمكن للتلكؤ أو التفرج أن ينسجم مع الحركة الجوهرية للعالم والشأن الذاتي للإنسان.

قد يقال أن السعي لبلوغ الحقيقة ضروري فقط لأولئك الذين حُرِّموا من سماع الخطاب الإلهي بواسطة الأنبياء، أما أولئك الذين توصلوا إلى الحقائق عن طريق سماع الخطاب الإلهي، فليسوا بحاجة إلى السعي والجهد. ولا بد من القول في الرد على هذا الكلام أن الذي استطاع أن يسمع الخطاب الإلهي عن طريق الأنبياء، سيكون لديه استعداد أكبر لإدراك أهمية الكلام، وسيدرك بوضوح أن الدور الأصلي للغة كامن في الحوار والكلام. وحينما يدرك أحد أهمية الكلام، سيدرك أيضاً أن التفكير أو التعقل لا يتحقق إلا في اللغة والتطبيق الصحيح لها.

أذن إذا أدركنا أن التفكير لا يتحقق إلا عن طريق الكلام بالمعنى العام، سندرك بسهولة أن الكلام ظهور العقل. وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن الديانة الإسلامية المقدسة ديانة عقلانية، لأنها نزلت على شكل كلام، وعرضت نفسها على أفكار المفكرين. بتعبير آخر: بما أن الله تعالى تجلى للإنسان في الكلام، فقد اكتسب الكلام أهمية كبيرة، وأتضح بشكل كبير دور الحوار في الكشف عن الحقائق.

ذهب بعض كبار أهل المعرفة في أهمية الكلام إلى القول بأن ظهور الفهم والإدراك في الإنسان، عبارة عن نوع من الكلام مع الله. وأشار محيي الدين ابن عربي في الباب ٣٦٦ من كتاب «الفتوحات المكية» إلى هذه الفكرة، معبراً عن اعتقاده بأن الله تعالى حينما يتكلم في سرّ سويدها الإنسان الصالح، سيكون كلام الله، فهماً وإدراكاً لذلك الرجل.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن يكون فهم هذا الإنسان الصالح المختار، غير متأخر عن كلام الله تعالى. وعدم تأخر أو عدم انفكاك الفهم عن الكلام الإلهي، هو عين ما يعبر عنه بالحوار. وبالطبع فإن هذا الكلام يصدق حينما



يتحدث الله مع الانسان من دون اية واسطة. ولكن حينما يتحدث الله من وراء حجاب ويكشف عن كلامه من خلال احد رسله او اوليائه، فمن الممكن ان يتأخر فهم الانسان عن كلام الله. فحينما يعبر الله تعالى عن كلامه بالتنزيل، يشير الى كلامه غير المباشر والذي يعتمد على نوع ومدى فهم المخاطبين. وهذا ما أشارت اليه الآية القرآنية الكريمة: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾<sup>(١)</sup>.

يقول بعض كبار العرفاء أنّ أي حرف من الحروف حينما يُشاهد في اللوح المحفوظ فانه يظهر اكبر من جبل قاف. وقد اشتقت مفردة الكلام وكذلك مفردة المتكلم، من مفردة «كلم» التي تعني الجرح. ومن المعلوم أنّ المراد بهذا الجرح هو قرع صوت الكلام لسمع المستمع. وقد أُشير إلى هذه الفكرة حينما قيل: «أول كلام شقّ اسماع الممكنات كلمة كن»<sup>(٢)</sup>. فكلمة «كن» هي أول الكلام أو الكلام الاول، والذي يُعدّ كلام الوجود.

طبقاً لهذا اللون من التفكير، فقد ظهر العالم الى الوجود في ظل الكلام، بل يمكن القول أنّ العالم عين الكلام الالهي، ومراتبه المختلفة عبارة عن حروف هذا الكلام. ومهما قيل في هذا المضمار، فلا شك في أنّ الحقائق الكامنة في هذا الوجود والاسرار المختبئة في سر سويداء الانسان، لا تظهر إلا في مرآة الكلام. واذا ادركنا أنّ عقل الانسان لا يتجلى إلا في مرآة الكلام، فلا بد من الاعتراف بالامر التالي وهو أنّ الفيلسوف، هو صاحب الكلام وأهله، وأنّ مصير الكلام يتسجّل في عالم الحوار.

سقراط الحكيم الذي يُعدّ أبا الفلسفة، كان يولي الكلام أهمية كبيرة جداً،

١- سورة الحشر، الآية ٢١.

٢- مفاتيح الغيب، صدر المتألهين الشيرازي، تصحيح محمد خواجوي، مؤسسة

الدراسات والتحقيقات الثقافية، طهران، ص ١٨.

وكان يحاور الكثيرين وينتفع بحواراته معهم. وكان يعبر عن افكاره العالية على شكل محاورات، وهي المحاورات التي خلدتها التاريخ. ولم يكن الفلاسفة الكبار الآخرون غرباء على الحوار، لكن أسلوب سقراط في عالم الحوار، يختلف عما عُرف به غيره.

بين الفلاسفة المسلمين، يعد الفيلسوف الخواجة نصير الدين الطوسي فيلسوفاً حوارياً، ويفوق الجميع في الجانب الحواري، وقد انعكست حواراته في كثير من آرائه. وقلما نعرف فيلسوفاً ومفكراً عاش في القرن السابع الهجري، لم يتحاور معه نصير الدين الطوسي. ولم يقتصر حكيم طوس على التحاور مع الفلاسفة والمفكرين المعاصرين له رغم المسافات الطويلة التي كانت تفصله عن بعضهم، وإنما لديه محاورات مع كبار المفكرين الذين سبقوه، والتي اخذت طابع السؤال والإجابة، أو الإشكال ودفع الإشكال.

كمثال على ذلك يمكن الإشارة الى مجموعة تحت عنوان «اجوبة المسائل النصيرية»<sup>(١)</sup> التي طبعت لأول مرة في طهران عام ٢٠٠٤م. وتتألف هذه المجموعة من عشرين رسالة، انبرى حكيم طوس في كل منها للتحاور مع احد كبار المفكرين، والاجابة على تساؤلاته.

الذين لديهم معرفة بقوانين الكلام وموازين الحوار يعلمون جيداً الدور العظيم الذي تلعبه البلاغة في الكلام ومدى تأثير الخطيب والمتحدث البليغ على الارتفاع بالمستوى الفكري للمخاطبين. وكان نصير الدين الطوسي وفيما لقواعد الحوار ومعايير التحدث، وكان يعبر عن آرائه ووجهات نظره بما ينسجم مع الحال والمقام، وهذا عين ما يعبر عنه بالبلاغة. فحينما ينبري لدراسة الافكار الاشعرية عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، يبادر الى

١- اجوبة المسائل النصيرية، نصير الدين الطوسي، باهتمام عبد الله نوراني، معهد العلوم

الانسانية والدراسات الثقافية، طهران، ٢٠٠٤م.

تأليف كتاب بهذا الشأن لا يمكن ان نجد له عنواناً للتعبير عن محتواه افضل من عنوان «مصارع المصارع»<sup>(١)</sup>، لأنه كان رداً على كتاب الشهرستاني المسمى «مصارعة الفلاسفة».

لقد اختار الشهرستاني لكتابه عنوان «مصارعة الفلاسفة»، مدعيًا انه صارع فيه كبار الفلاسفة ونجح في صرعهم جميعاً. وتصدى نصير الدين الطوسي لهذه المزاعم الفارغة وأثبت من خلال كتاب «مصارع المصارع» ان الشهرستاني ليس لا يستطيع ان يخرج منتصراً من حلبة الصراع مع الفلاسفة فحسب، بل وينصرع فيها ايضاً.

لاشك في ان تأليف «مصارعة الفلاسفة» ومن ثم تأليف «مصارع المصارع» يشبه الى حد كبير تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» ومن ثم تأليف كتاب «تهافت التهافت». فأبو حامد الغزالي ادعى في كتاب «تهافت الفلاسفة» ان الفلاسفة لا تقوم اقوالهم على اسس متينة وان آراءهم مضطربة. فانبرى ابن رشد للرد عليه في كتاب «تهافت التهافت» مؤكداً على اضطراب اقوال الغزالي نفسه وعدم ادراكه لآراء الفلاسفة ومواقفهم.

يلاحظ وجود تفاوت رئيسي بين هذين الموقفين التاريخيين المهمين لا يمكن تجاهله. فحينما انبرى ابن رشد لرفع لواء الفلسفة والتصدي لابي حامد الغزالي، انما كان هدفه الدفاع عن افكار ارسطو ظناً منه ان الفلسفة عبارة عن افكار ارسطو فحسب. اما نصير الدين الطوسي فانه حينما تصدى للشهرستاني، فقد كان هدفه من ذلك الدفاع عن الفكر الفلسفي من دون ان يوطر نفسه باطار افكار فيلسوف معين.

طبعاً يرى الكثير من المفكرين ان عنوان «الدفاع عن الفلسفة»، رداء لا

١- مصارع المصارع، ابو جعفر محمد بن محمد نصير الدين الطوسي، تحقيق الشيخ حسن

معزي، مكتبة آية الله مرعشي، قم ١٤٠٥ هـ.

يليق إلا بابن رشد فقط، لكن أولئك الذين لديهم معرفة بآثار نصير الدين الطوسي يعلمون جيداً أن دور هذا المفكر الكبير في الدفاع عن الفلسفة، يفوق بكثير الدور الذي لعبه ابن رشد، فإذا كان ابن رشد قد تصدى للغزالي فقط، فإنّ الطوسي قد دافع عن الفلسفة في مقابل شخصيتين كان لكل منهما ذهن ناقد قوي.

وإذا كان أبو حامد الغزالي قد خاض الحرب ضد الفلاسفة في عشرين مسألة فقط، فقد تصدى الإمام فخر الدين الرازي للفلاسفة في جميع المسائل الفلسفية المهمة والاساسية، وذلك خلال الشرح الذي كتبه على كتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا.

كذلك هب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب «مصارعة الفلاسفة»، للتصدي للفلاسفة ومصارعتهم مضيئاً على نفسه لقب البطولة، ومدعياً أنه لم يعد بحاجة الى شط الفلسفة بعد ان استطاع السباحة في بحر العلوم<sup>(١)</sup>!

ليس بوسع احد ان يدعي بأنّ قوة الذكاء والنقد عند فخر الدين الرازي والشهرستاني، اقل مما هي عند الغزالي، لأنّ الفخر الرازي احد الذين لا نظير لهم في العالم الاسلامي من حيث القابلية على النقد والقدرة على ايجاد الشك والشبهة. ومع انّ الشهرستاني لم يبحث في جميع المسائل والقضايا، الا انه اثبت قابلية عالية وذكاء واضحاً في المسائل السبع التي تصارع فيها مع الفلاسفة.

كما ذكرنا، سعى الخواجة نصير الدين الطوسي في دفاعه عن الفلسفة، لدحض الانتقادات التي وجهها الشهرستاني للفلاسفة، مع الرد في الوقت نفسه على جميع الشكوك والشبهات التي أثارها فخر الدين الرازي في هذا

المضمار ايضاً.

بهذا يمكن القول انّ ما قام به نصير الدين الطوسي في الدفاع عن الفلسفة وتصديه لشخصيات مثل فخر الدين الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، يفوق بكثير ما قام به ابن رشد في مجابهة الغزالي إن من حيث الكمية وإن من حيث النوعية. ولو وصفه احد بأنه احد اعظم المدافعين عن الفلسفة في العالم الاسلامي، لأصاب كبد الحقيقة.

الأمر الآخر الذي لا ينبغي تجاهله هو انّ دفاع ابن رشد عن الفلسفة جرى بالشكل الذي لم ينشأ عنه اي تأثير على العالم الاسلامي، ولم يستطع ان يدفع الاضرار الكبيرة التي الحقها الغزالي بكيان الفلسفة. فحينما توفي ابن رشد لم يكن لديه ولا تلميذ بارز، بحيث ينبري لنشر أفكاره. اما بالنسبة لنصير الدين الطوسي فالأمر يختلف تماماً، ولم تمت افكاره بوفاته.

في بلاد ايران المترامية الاطراف، لم ينطقى مصباح الفكر قط، وظل مصباح الفلسفة متألقاً في هذا الجزء من العالم رغم جميع الظروف والاضاع القاسية التي مر بها. ولا نريد ان نتحدث عن المدارس الفلسفية في شيراز واصفهان وطهران التي ظهرت الى الوجود بعد عصر نصير الدين الطوسي، وانما نكتفي بالقول بأن آثار هذا المفكر الكبير كانت موضع اهتمام ودراسة وتقصّ دائماً وابدأ، وتم كتابة الكثير من الشروح على بعض هذه الآثار.

لربما يتساءل البعض عن الاسباب التي تكمن وراء التأثير الكبير الذي تركته آثار ابن رشد على الغرب وكيف ادى ذلك الى ظهور تيارات متعددة، بينما جوبهت هذه الآثار بالتجاهل في العالم الاسلامي. والحقيقة انني قد تناولت هذا الموضوع بشكل كامل في كتابي «تألق ابن رشد في الحكمة المشائية»، ولا اجد ضرورة لتكرار ذلك. ولكن يمكن القول أنّ اعتقاد ابن رشد بالحقيقة المضاعفة والانتقادات الحادة التي وجهها للمتكلمين المسلمين، كانت من بين الاسباب والعوامل التي حالت دون نمو افكاره

وانتشارها في العالم الاسلامي.

على العكس من ابن رشد وموقفه الفكري في غرب العالم الاسلامي، لم يتحدث نصير الدين الطوسي في شرق العالم الاسلامي عن الحقيقة المضاعفة قط. كما لم يتعامل خلال دفاعه القوي عن الفلسفة، تعاملاً قاسياً ومشيناً مع المتكلمين ولم يوجه الاهانة لأحد منهم. ومع ذلك سعي للتأشير على سطحية بعض أفكارهم، ودعوتهم للتعمق والنظر بواقعية الى الاصول الاساسية والقضايا الجوهرية.

الشخص الواقعي وصاحب الرؤية العميقة، لا يبحث عن طريق الجدل، وانما يتجه في طريق البرهان. فما سعى المتكلمون لتحقيقه عن طريق الجدل احياناً وعن طريق المغالطة في احيان اخرى، سعى نصير الدين الطوسي لتحقيقه عن طريق البرهان. لذلك استطاع ان يفلسف علم الكلام الى حد ما من خلال إحلال البرهان محل الجدل والسفسطة، فساعد عن هذا الطريق ليس على تطور علم الكلام فحسب، وانما على كسر طوق العزلة والانزواء عن الفلسفة ايضاً.

لاشك في انّ الفلسفة ليست علم كلام، ولا ينبغي تجاهل التفاوت ما بين الاثنين، لكن الذي لا شك فيه ايضاً انّ استحكام علم الكلام بين المسلمين، يمهّد الارضية لظهور الفلسفة.

على ضوء الاشارات السابقة يمكن القول انّ نصير الدين الطوسي ومن خلال تهذيب علم الكلام من الشوائب الجدلية والسفسطية، نجح ليس في المساعدة على تطور علم الكلام وازدهاره فحسب، وانما مهّد كذلك لظهور عدة مدارس فلسفية ايضاً. فلو لم يوفر الطوسي هذه الارضية لظهور الفلسفة، فهل كان من الممكن ظهور شخصيات مثل صدر الدين، وغياث الدين الدشتكي، والمحقق الدواني، في مدرسة شيراز، والميرداماد، وملا صدرا في مدرسة اصفهان.

ذكرنا أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي يؤمن ايماناً عميقاً بالتأثير العجيب للحوار، وقد انطلق في هذا الطريق بفطنة وذكاء. وساعد من خلال محاوره شخصيات مثل محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، على تشذيب علم الكلام من شتى الوان الجدل والمغالطة، مهدداً بذلك لازدهار الفكر واطراد الفلسفة.

وينطبق هذا الامر على القضايا الاخلاقية ايضاً، حيث يمكن من خلال إثارته، الانطلاق باتجاه تطوير الفلسفة. ولم يقيد الطوسي نفسه بمذهب خاص في تناوله للقضايا الاخلاقية، معتبراً الاخلاق فناً من فنون الحكمة، ومؤكداً على تعذر التوصل الى الموازين الاخلاقية من دون توافر الحكمة<sup>(١)</sup>.

يرى الطوسي كذلك أنّ الحكمة في عرف اهل المعرفة عبارة عن معرفة الاشياء كما يجب والقيام بالاعمال كما ينبغي قدر المستطاع، من اجل ان تبلغ النفس الانسانية الكمال الذي تشده. واذا كان الامر كذلك، تنقسم الحكمة الى قسمين: العلم، والعمل. والعلم عبارة عن تصور حقائق الموجودات والتصديق بأحكامها ولواحقها، والعمل عبارة عن ممارسة الحركات ومزاولة الصناعات لاجراجه ما هو في حيز القوة الى حدّ الفعل شريطة ان يؤدي من النقصان الى الكمال بحسب الطاقة البشرية. ومتى ما حصل هذان المعنيان في الانسان، فانه سيكون حكيماً كاملاً وانساناً فاضلاً، وتكون مرتبته اسمى مراتب النوع الانساني<sup>(٢)</sup>.

اذن يستند حكيمة طوس على بلوغ الانسان لمرحلة الكمال، ويعتقد ان الانسان يكمل حينما يبلغ الحكمتين النظرية والعملية.

اذا اعترفنا أنّ الحكمتين النظرية والعملية تلعبان دوراً مهماً في بلوغ

١- راجع: اخلاق ناصري، نصير الدين الطوسي، تصحيح مجتبي مينيوي خوارزمي،

طهران، ١٩٧٧، ص ٣٥.

٢- المصدر السابق، ص ٣٨.

الانسان لمرحلة الكمال، فلا بد من الاعتراف ايضاً بأنّ العقل يشغل مكانة متميزة وخاصة باعتباره اساس الحكمة. وكان الطوسي على دراية بهذه المكانة الخاصة للعقل، وكان يتحرك على ضوء نور العقل في دراسة وتناول القضايا الاخلاقية.

فالعقل حقيقة ذات مراتب ودرجات، ولا يتمتع الجميع بدرجة واحدة من هذه الجوهرة الشريفة، ولذلك فالكتابات المتعلقة بالاخلاق، ليست واحدة بين آثار نصير الدين الطوسي. فما ورد في كتابي «اخلاق ناصري» و «اخلاق محتشمي»، غير ذلك الشيء الذي ورد في كتاب «اوصاف الاشراف». ولم يكن كتاب «اوصاف الاشراف» هو الكتاب الوحيد الذي يختلف مع الكتابين السابقين، بل ان هناك اختلافات بين هذين الكتابين ايضاً إن من حيث الاسلوب وإن من حيث المحتوى.

حكيم طوس لم يكن يرى نفسه ملزماً بالتحدث في كل مكان وفي جميع الظروف، ضمن قالب خاص وعلى اساس اسلوب معين. وكان يعتقد أنّ الناس ليسوا في درجة واحدة من المعرفة، ولذلك من الضروري التحدث بمقتضى الحال والمقام، ومراعاة شرائط فهم وادراك الآخرين. ولذلك قد يتناول قضية واحدة في كل كتاب بطريقة خاصة.

نصير الدين الطوسي يقسم الحكمة النظرية في كتاب «اخلاق ناصري» الى ثلاثة اقسام: ما وراء طبيعية، ورياضيات، وطبيعيات، واطعاً الطبيعيات في ادنى مستوى<sup>(١)</sup>، بينما نراه يطرح هذا التقسيم بطريقة اخرى في رسالة اخرى له عنوانها «اقسام الحكمة»<sup>(٢)</sup>، فيضع الطبيعيات في المرتبة الاولى، ثم

١- نفس المصدر.

٢- طبعت هذه الرسالة ملحقة بكتاب «تصنيف العلوم»، تحقيق د. عباس محمد حسن

سليمان، بيروت.



الرياضيات في المرتبة الثانية، ثم ما وراء الطبيعة او ما يعبر عنه بالعلم الالهي، في المرتبة الاخيرة.

هناك قضايا اخرى في رسالة «اقسام الحكمة»، يختلف موقف نصير الدين الطوسي ازاءها عن موقفه ازاء نفس هذه القضايا في آثاره الاخرى. ففي هذه الرسالة يقسم المنطق الى ثمانية اقسام، بينما يتحدث في كتابه المهم والمعروف «اساس الاقتباس» عن لا تجزئة المنطق.

اثبت الطوسي من خلال تأليف هذا الكتاب باللغة الفارسية ان اللغة الفارسية ذات قابليات كبيرة، وانها غير عاجزة قط عن التعبير عن ادق القضايا الذهنية والفكرية. ومن الواضح ان هذا المفكر الكبير ومثل الكثيرين من المفكرين الايرانيين، ألف بعض آثاره باللغة العربية تعبيراً عن احترامه للغة الوحي.

فضلاً عن كتاب «أساس الاقتباس»، تناول نصير الدين الطوسي القضايا المنطقية في ثلاثة كتب اخرى هي:

١ - شرح منطق الاشارات؛

٢ - منطق التجريد؛

٣ - تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار.

لا ريب في ان الرجوع الى اي واحد من هذه الكتب الثلاثة يكشف عن مدى براعة وإلمام هذا المفكر الكبير بالقضايا المنطقية. غير ان كتاب «أساس الاقتباس» مؤلف بطريقة تكشف بشكل اكبر عما لديه من قابلية ذهنية، وإبداع، وفن.

ويتحدث الطوسي عن سبب تسميته لهذا الكتاب المنطقي بأساس الاقتباس قائلاً:

«بما أن هذا العلم بمثابة قاعدة وأساس لبقية العلوم خاصة اقسام الحكمة،

لذلك اسميته أساس الاقتباس»<sup>(١)</sup>.

اذن فهو يعتبر المنطق أساس الحكمة. كما تدل كلمة «الاقتباس» المشتقة من الفعل «قبس»، على لون من الاضائة والنور، والذي يشير بدوره الى الاستدلال.

فضلاً عن الآثار والمؤلفات المهمة التي خلفها نصير الدين الطوسي في الحكمة النظرية، والمنطق، والاخلاق، لديه مؤلفات قيمة اخرى في شتى الفروع العلمية، والتي كشف من خلالها عما لديه من براعة وقابلية. ويرى الاستاذ مجتبي مينيوي ان مجموع آثار هذا المفكر الكبير تبلغ نحو مائة كتاب ورسالة، وصلت معظمها الى ايدينا. ويقول كذلك انه قد كُتبت شروح وحواش على بعض هذه الآثار بحيث يزيد عددها عن ثلاثين. واغلب كتبه ألفها باللغة العربية التي كانت آنذاك لغة العلم والمعرفة. كما تبلغ الكتب التي ألفها بالفارسية نحو ثلاثين كتاباً. ولديه بعض الاشعار ايضاً والتي في معظمها ذات مضامين علمية وفلسفية.

اشتهر نصير الدين الطوسي في بلاده كثيراً، وحظي باحترام العلماء الغربيين نظراً لآثاره التي ألفها في الرياضيات وعلم الهيئة والنجوم. وقد اطلق «اوغوست كونت» في التقويم الذي صاغه لرواد الفلسفة الوضعية، اسم نصير الدين الطوسي على أحد الأيام، واسم ابن سينا على يوم آخر. ولم يرد في هذا التقويم من اهل العلم والقلم الايرانيين سوى هذين الاسمين فقط. كما قرأتُ ان أحد الجبال التي اكتُشفت في القمر، سمي باسم نصير الدين ايضاً<sup>(٢)</sup>. لابد من التنويه الى الامر التالي وهو اذا كان رواد الفلسفة الوضعية قد

١- أساس الاقتباس، نصير الدين الطوسي، تصحيح سيد عبد الله انوار، نشر مركز، طهران، ١٩٩٦.

ص ١٨.

٢- تقرأ عن مقدمة مجتبي مينيوي على كتاب «اخلاق ناصري»، ص ٢٩.

أسماؤا يومين من أيام تقويمهم باسم ابن سينا ونصير الدين الطوسي نظراً لاطلاع هؤلاء على آثارها العلمية وكتبهما الرياضية او الطبيعة، ولكن لو كانت الفرصة قد اتاحت لهؤلاء للاطلاع على آثار هذين الفيلسوفين الكبارين في الفلسفة والالهيات، لزينوا السطر الاول او الصفحة الاولى من ذلك التقويم او اية لوحة اخرى، باسم ابن سينا ونصير الدين الطوسي، اذ قلما نعرف احداً يصل الى مستوى هذين العالمين في الالهيات وقضايا ما وراء الطبيعة.

قد يقال: لماذا يُعد ابن سينا ونصير الدين الطوسي، افضل من سائر المفكرين في موضوع الالهيات وقضايا ما وراء الطبيعة؟ وهل هناك دليل لاثبات ذلك؟

للجابة على ذلك، لابد من القول ان ابن سينا قد أثار في هذا الحقل المعرفي جملة من القضايا والمسائل لم يثرها احد قبله قط، وتعدّ افكاره فيها جديدة ولا سابقة لها. وبالطبع فنحن نعرف متأهين كبار آخرين هبوا بعد ابن سينا الى طرح سلسلة من القضايا الاساسية في هذا الحقل المعرفي، إلا انهم لم يكتفوا انتفاعهم بأفكار ابن سينا وآرائه في هذا المجال.

اما ما يتصل بنصير الدين الطوسي، فيجب القول ان اهميته لا تكمن في حركته باتجاه معاكس لحركة ابن سينا وايجاده لتيار فكري آخر في مقابل افكاره، وانما تكمن - وكما ذكرنا - في جهوده الحثيثة والمخلصة في الدفاع عن الفلسفة، واثاقه لحركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي من السقوط. وكان الطريق الوحيد المفتوح بوجهه والذي كان بوسعه ايصاله الى هدفه، هو ضرورة ان ينشئ المسائل الكلامية المهمة على مبادئ ومقدمات فلسفية.

كان الطوسي يعلم جيداً انه لا يمكن للأفكار الفلسفية ان تنمو وتزدهر في الاجواء الدينية من دون مراعاة المسائل الكلامية. كما كان يعلم ايضاً ان الحركة الفكرية حينما تبدأ من المقدمات والمبادئ الفلسفية فانها لا تمهد طريق تطور الفلسفة فحسب، وانما تزيج عن الطريق تلك المجموعة من

المسائل الكلامية التي تقوم على مبادئ جدلية، أيضاً. استطاع نصير الدين الطوسي بأفكاره ان يقرر مصير علم الكلام بطريقة اخرى، ويقصي القضايا الجدلية من الميدان. ولا بد ان نعلم بأن علم الكلام حينما يقوم على اساس مقدمات جدلية، سيتحول الى عقبة كأداء تقف في طريق الفلسفة، ويحول دون حركة الفكر.

ادرك الطوسي ان هناك مذاهب كلامية عديدة قد انتشرت في اجواء الثقافة الاسلامية، وانّ صناعة الجدل ضيقت الى جانب الخطابة، المجال امام الفكر المنطقي والبرهان العقلي. ولذلك شمر عن ساعد الجد بوحى من حكم العقل ورسائله الفلسفية، فاستطاع ان يفتح في الجدار العالي الذي يسد طريق الفلسفة، ابواب ونوافذ للدخول الى عالم الفلسفة.

لاشك في انّ الذي يستطيع ان يفتح ابواب واسعة في الجدران التي اريد لها ان تكون حاجزاً ومانعاً، لا بد ان يتمتع بقابلية كبيرة جداً. وكان نصير الدين الطوسي يتمتع بهذه القابلية التي تنبثق من قدرته على الحوار مع الآخرين. فكان يتحدث مع الصديق والعدو بمقتضى العقل والحكمة. وكان حديثه مع المتكلم الاشعري، يختلف عن حديثه مع الفيلسوف.

لا ريب في انّ الطريق الذي يراد به الوصول الى الهدف، لا بد ان ينسجم مع ذلك الهدف. وهل بمقدور أحد ان ينكر انّ احد الاهداف الكبرى التي كان الطوسي يسعى لتحقيقها، هو نشر العلوم وتطوير الفكر والفلسفة؟ ومن اجل بلوغ هذا الهدف، ليس هناك طريق افضل من الحوار، وهو ذات الطريق الذي طواه حكيم طوس نصير الدين الطوسي.

تتضح اهمية هذه الحوارات التي تتبع من الاستعدادات المعنوية لهذه الشخصية الفكرية، حينما نعلم انه عاش في أكثر العصور الايرانية اضطراباً وتأزماً. ويقول المفكر الانجليزي «ويكنز» الذي ترجم كتاب «اخلاق ناصري» الى الانجليزية:

«لدى نصير الدين الطوسي روح قوية وحساسة، وشهد تغييرات سياسية ومعنوية شديدة، لكنه رغم ذلك تحدث بطريقة وكأنه يتحدث مع أبناء النصف الثاني من القرن العشرين»<sup>(١)</sup>.

إذا صح القول بأن بعض كبار المفكرين والنوابغ يولدون قبل زمانهم، فيمكن القول أنّ هذا الكلام ينطبق على نصير الدين الطوسي أيضاً، لأنّ الاعمال العلمية والثقافية التي قام بها هذا المفكر الكبير في القرن السابع الهجري، شبيهة بما يُعرف اليوم بالمجاميع العلمية.

المرصد الذي تم انشاؤه في «مراغة» بجهود نصير الدين الطوسي، ادى الى اشتهاار هذه المدينة وأصبحت مركزاً للفلك والرياضيات. وقد تقاطر على هذا المركز العلمي العالمي مشاهير الفلكيين والمنجمين من سائر ارجاء العالم، وأخذ يضم الكثير من آلات وأجهزة الرصد والفلك، التي لم يكن لها وجود في الغرب الى ما بعد قرون عديدة. وتأسست الى جانب هذا المرصد، مكتبة كبرى قيل انها كانت تحتوي على اربعمائة الف كتاب.

يعتقد البعض أنّ الخواجه نصير الدين الطوسي كانت لديه خبرة في الرصد قبل ان يبادر الى انشاء مرصد مراغة، وكان معروفاً في هذا المجال، لذلك قيل أنّ «منكوقآن» حينما عزم على تأسيس مرصد كبير في الصين، اشار عليه بعض العلماء بأنّ نصير الدين الطوسي هو الشخص الوحيد الذي بمقدوره انجاز مثل هذه المهمة<sup>(٢)</sup>.

لاشك في أنّ مرصد مراغة، احد اهم المراصد في العالم الاسلامي. وهذا يكشف عن القابلية العلمية الكبرى لنصير الدين الطوسي ومدى الصلة التي

١- تقرأ عن مقدمة كتاب «اخلاق ناصري»، ص ٧.

٢- تقرأ عن مقالة د. آيدين صانيلي، في «يادنامه خواجه نصير الدين طوسي»، جامعة طهران، ١٩٥٧، ج ١، ص ٥٧.

كانت لديه بسائر العلماء والفلكيين في العالم. ولاشك في أنّ مثل هذه الصلة العلمية والفكرية مع سائر المفكرين والعلماء في العالم، لا يمكن ان تتحقق من دون تمتعه بفن الحوار.

ذكرنا أنّ مراغة حظيت باهتمام العلماء والمفكرين كمركز علمي مهم. واخذ يتقاطر عليها كبار رجال العلم والفكر من اجل تبادل وجهات النظر، واجراء حوارات ومداوات علمية وودية. ولم تكن الكتب التي ضمتها مكتبة مراغة العظيمة، خاصة بالفلك والنجوم فقط، وانما كانت في شتى الحقول العلمية والفكرية. ولذلك شهدت هذه المدينة حوارات في مختلف صنوف المعرفة، كما كان كثير من العلماء والمفكرين الذين تجمعوا فيها، على معرفة بالأفكار الفلسفية ايضاً، كما هو حال نصير الدين الطوسي.

العلوم والمعارف البشرية، مع انها منفصلة عن بعضها، ويتناول كل منها مسائل وموضوعات خاصة، لكنها ترتبط فيما بينها من بعض الجهات ايضاً. ومن الواضح أنّ الذي لديه معرفة بهذا الارتباط، لا بد ان يكون افق رؤيته واسعاً ايضاً. فالذي يؤمن بوحدة العقل الانساني، لا بد ان يكون عارفاً بطبيعة العلم وغايته وموضوعه ايضاً. وفي ظل هذه المعرفة يمكن الايمان بالارتباط ما بين العلوم وحالة التلاحم فيما بينها.

يتحدث نصير الدين الطوسي في رسالة «تصنيف العلوم»<sup>(١)</sup>، عن انفكاك العلوم، والمكانة الخاصة لكل علم. وقد ظل في الآثار المتعددة التي كتبها في شتى الحقول العلمية، وفيماً لموضوع كل علم وموازينه ومعايره ومسائله، ولم يخلط بين مسائل علم ما بمسائل علم آخر. كما انه لم يغفل في الوقت نفسه عن حالة الارتباط القائمة بين بعض العلوم.

١- قام الدكتور عباس محمد حسن سليمان بتصحيح وطبع هذه الرسالة مع رسالة اخرى

لليضاوي، ونشرها في بيروت عام ١٩٩٦.

موضوع الارتباط بين المنطق والرياضيات، من بين الموضوعات التي يمكن مشاهدتها في آثار حكيم طوس. ويمكن دراسة هذا الموضوع عن طريقين:

أولاً عن طريق المنطق الرياضي، وهو ذات الطريق الذي سلكه المفكرون الغربيون.

ثانياً عن طريق عرض المسائل الكيفية للمنطق الصوري والمادي على شكل حروف وخطوط ودوائر وجداول وعلامات.

وكان نصير الدين الطوسي رياضياً كبيراً، ولذلك كان يتميز ببراعة خاصة في صب المسائل الكيفية في قالب مسائل كمية رياضية. وكان لديه تعبير واضح وفني في قاعدة «صدور الكثير عن الواحد» والتي كانت عسيرة الفهم على الكثيرين. واستطاع ان يحل هذه المسألة العويصة عن طريق العد الرياضي واستخدام الحروف<sup>(١)</sup>.

لا بد ان نشير ايضاً الى ان الطوسي كان على معرفة بعلم الطب ايضاً، وخلف آثاراً في هذا الحقل، مثل:

١ - اجابة الطوسي على سؤال احد الحكماء عن التنفس.

٢ - اجابة الطوسي على سؤال احد العلماء عن المزاج.

٣ - حواشي على كليات قانون ابن سينا.

٤ - حل مشكلات قانون ابن سينا.

٥ - قوانين الطب.

يمكن ان نفهم من الآثار الطبية المنسوبة اليه ان آراءه الطبية منسجمة مع آراء الاطباء المتقدمين كالرازي، والاهوازي، وابن سينا، رغم بعض

١- لمزيد من الايضاح، راجع: مقالة محمد تقي دانش بجوه في «يادنامه خواجه نصير

الدين طوسي»، ص ١٦٦.

الاختلافات الجزئية. وعلى اية حال انه لم يكن طبيباً معالماً، او قلماً لجأ الى حالات العلاج.

يقسم الطوسي علم الطب الى قسمين:

الأول، يقتضي حفظ الصحة؛ والثاني، يقتضي ازالة العلة. وهو ما يمكن ان يعبر عنه بالصحة والعلاج.

كما تحدث في موضوع الصحة بما ينسجم مع ما تذهب اليه مؤسسة الصحة العالمية في الوقت الراهن.

كذلك يقسم السعادة الى ثلاثة انواع:

١ - سعادة نفسانية.

٢ - سعادة بدنية.

٣ - سعادة مدنية<sup>(١)</sup>.

ولا شك في ان كل نوع من هذه السعادات يتعلق باحدى ساحات وجود الانسان. لكنها مع اختلافها، هناك ارتباط او اتصال فيما بينها. فالسعادة النفسانية لا يمكن ان تنفصل عن السعادة البدنية، كما لا يمكن للسعادة النفسانية والسعادة البدنية ان تكونا منفصلتين عن السعادة المدنية. فالنفس الناطقة، موجود يقع موضوعاً لشتى العلوم من جهات مختلفة ومتعددة. كما يخضع بدن الانسان لدراسة مختلف العلوم ومن جوانب عديدة.

العلوم والمعارف المتعلقة بالنفس الناطقة لديها ارتباط بجميع العلوم التي تتبري لدراسة جسم الانسان. كما ان هذه العلوم جميعاً، على صلة بما يعرف بالعلم المدني ايضاً. وبما ان نصير الدين الطوسي يؤمن بوحدة عقل الانسان، لذلك يرى وحدة طبيعة العلم، ويفسر تنوع وجوهه، على اساس الغايات

١- لمزيد من الاطلاع في هذا المضمار، راجع مقالة د. محمود نجم آبادي في «يادنامة

خواجه نصير الدين طوسي»، ص ١٣٧.



## والموضوعات.

دراسة حياة هذا الفيلسوف الكبير تشير الى انه كان يستخدم دائماً وأبداً علمه وفكره وقابلياته في خدمة العلم والفلسفة ويسعى لانقاذ الناس من اي لون من الوان الظلم والاضطهاد، سواء خلال الفترة التي عاشها مع الاسماعيليين، او خلال المرحلة التي تعاون فيها مع سلاطين المغول.

خلال الفترة الطويلة نسبياً التي عاشها الطوسي في «قهستان»، كان منهمكاً في التأليف وكذلك في ترجمة بعض الآثار القيمة، فكان يعزز من خلال هذه الاعمال القيمة، الثروة العلمية والأدبية في العالم الاسلامي. وهبّ في اعقاب سقوط الخلافة العباسية في بغداد الى انقاذ الناس وإحياء الآثار العلمية والأدبية. وكانت جهود هذا المفكر الكبير في شتى حقول العلم والمعرفة والفلسفة، بارزة ومتألقة الى درجة بحيث يمكن اعتباره أحد أنشط الشخصيات في مضمار الفكر والعلم، وقلما له نظير من حيث حجم الآثار التي اوجدها.

اولئك الذين بحثوا في الآثار العلمية والفلسفية لنصير الدين الطوسي يعتقدون ان هذه الآثار تبلغ ١٨٦ أثراً<sup>(١)</sup>. ومن الواضح اننا قلما نجد مفكراً كبيراً لديه مثل هذا الكم الكبير من المؤلفات العلمية. ولاشك في ان هذه الآثار لا تتفوق على غيرها من حيث الكمية فحسب، وانما تتميز كذلك بمحتوى عميق جداً، ومضامين عليا، وافكار رشيدة، اي انها آثار في مستوى رفيع إن من حيث الكمية وان من حيث النوعية.

وتتضح اهمية الاعمال التي قام بها هذا المفكر الكبير حينما نعلم انه ظل حتى نهاية عمره الحافل بالعطاء، منهمكاً في اعمال الرصد المتزايدة، وفي

١- للاطلاع على اسماء هذه الآثار، راجع: الاسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي،

تحمل المسؤوليات الحكومية. وكان يتقبل تلك المسؤوليات والمناصب سعياً منه لخدمة العلماء عن هذا الطريق، والمساعدة على رقي العلم وتطور الفكر. وكان اهتمامه بأهدافه العلمية والفلسفية عظيماً الى درجة بحيث لم يسمح لاضطراب عصره وانشغالاته التي لا تعرف حداً، بالنيل من ارادته وعزيمته.

لا يجب ان يتصور احد ان الطوسي كان يتلصقاً او يقصر في المسؤوليات الحكومية التي كان يتحملها، او انه يمارس اعماله الشخصية على حساب اعماله الحكومية، لأنّ هولاء قد أمر بأن توفر له -اي للطوسي- جميع الامكانيات الضرورية واللازمة لتأسيس وتفعيل مرصد مراغة، كما ولّاه الاشراف على جميع الاوقاف الاسلامية في البلاد الخاضعة لسيطرته، وتخصيص عشر ريعها لمرصد مراغة<sup>(١)</sup>. وقد عاد توليه للاوقاف، بالخير على العلم والعلماء والمسيرة العلمية في البلاد.

حياته الحكومية يمكن تلخيصها في عدة مراحل: الاولى، ملازمة ناصر الدين محتشم حاكم قلاع قهستان؛ والثانية ملازمة علاء الدين بادشاه إمام الاسماعيلية وابنه خورشاه؛ والثالثة ملازمة هولاء خان المغول حتى زمان سقوط بغداد وانهباء الخلافة العباسية؛ والرابعة تولي الاوقاف وتشيد مرصد مراغة.

كان معظم الامراء والحكام الاسماعيليين، من اهل العلم والفضل، على العكس مما يروج له مناوئوهم، وكانوا يصاحبون العلماء والمفكرين ويشجعون العلم والفكر. وقد وضعوا بين ايدي العلماء مكاتب كبرى تحتوي على معظم الكتب العلمية والفلسفية.

لربما ليس مغالاةً لو قيل انّ بقاء كثير من الآثار الفلسفية وكتب الرياضيات، مدين لاهتمام هذه الطائفة، لأنّ حكامها كانوا يولون اهتماماً

١- راجع مقالة قاسم تويسركاني، في «يادنامه نصير الدين طوسي»، ج ١، ص ٢٠٤.

خاصاً لهذا الحقل من العلوم لاسيما الفلسفة، ويستقدمون العلماء والفلاسفة. ولذلك انضمت اليهم شخصيات كبرى مثل نصير الدين الطوسي رغبة منها في الانتهاز من منابع العلم والمعرفة التي لا توجد في مكان آخر.

كثير من آثار الطوسي المنطقية والفلسفية، ظهرت الى الوجود خلال الفترة التي لازم فيها الاسماعيليين. فقد عاش الى جانبهم نحو ٢٢ عاماً، وألّف خلال ذلك كتب «شرح الاشارات»، و «تحرير المجسطي»، و «اخلاق ناصري»، و «اخلاق محتشمي» وبعض الآثار الاخرى<sup>(١)</sup>.

ظهر بين الاسماعيليين مفكرون كبار لا يمكن الارتياح في تألقهم العلمي والفكري، مثل ابي يعقوب السجستاني، وحميد الدين الكرمانى، ومؤيد الدين الشيرازي، وناصر خسرو القبادياني. وقد هبّت شخصيات كأبي حامد الغزالي، وإمام الحرمين الجويني، وسائر المتكلمين الأشاعرة للتصدي لهؤلاء المفكرين ودحض آرائهم.

وتأسست المدارس النظامية التي كانت تروج للفقهاء الشافعي والكلام الاشعري، لمعارضة هذا اللون من الافكار والآراء، ولا شك في أنّ نظامية بغداد قد ظهرت الى الوجود بغية مجابهة الافكار الفلسفية والتفكير العقلي. عدا تلك الفترة الخاصة التي اسس فيها العباسيون حركة الترجمة وساعدوا على نشر الفكر الفلسفي، فانهم سعوا لنشر الافكار الأشعرية، ومواجهة كبار الفلاسفة والمفكرين على طول الخط. وهذا قد يكون من بين العوامل التي دفعت نصير الدين الطوسي لملازمة هولاء الذي اطاح بالسلالة العباسية.

ويرى البعض أنّ الحكومة العباسية لم تكن قبل غزو هولاءكو لبغداد سوى

١- لمزيد من المعلومات بهذا الشأن، راجع: الحكمة العملية، جلال الدين هماني، طهران.

شبح او ظل من العظمة التي كانت عليها من قبل. وقد استولى عليها قبل مجيء المغول، كل من الديالمة والسلاجقة مرتين. ولم تكن تعاني من الانحطاط والضعف في الجانب السياسي فحسب، وانما في الجانب الروحي والمعنوي ايضاً، لاسيما بعد تعاظم القوى المعنوية المناوئة لها في افريقيا الشمالية وآسيا الوسطى. ولهذا السبب لم تلق دعوة الخليفة العباسي للجهاد والتصدي للغزو المحتمل، اية استجابة في العالم الاسلامي.

وبعد ان سقطت بغداد على يد هولوكو، توجه هولوكو الى أذربايجان وأقام في مراغة، ثم سرعان ما نقل عاصمته الى تبريز، ثم اختار «سلطانية» عاصمة لخلفائه. وادى استقرار النظام الايلخاني المغولي في ايران والعراق الى ظهور امبراطورية كبرى شغلت مساحة واسعة بين آسيا واوربا<sup>(١)</sup>.

لاريب في ان غزو المغول للبلاد الاسلامية، كان كارثة كبرى، الحقت اضراراً جسيمة غير قابلة للتعويض، لكن الامر الذي لا شك فيه ايضاً هو ان الملوك المغول قد ذابوا في بحر تعاليم الاسلام وعظمة الحضارة الايرانية. ولا يجب تجاهل دور كبار المفكرين والعلماء في هذا المضمار.

الذين لديهم معرفة بتاريخ حياة نصير الدين الطوسي يعلمون جيداً ما هو الدور العظيم الذي لعبه هذا المفكر الكبير خلال تلك المرحلة الحرجة الحافلة بالاحداث، وكيف كان له تأثير مهم على تطور العلوم والمعارف الاسلامية الاصيلة.

ان غزو المغول المتوحشين للعالم الاسلامي، كان ظاهرة تاريخية تكمن خلفها بعض العوامل والأسباب الخاصة. لذلك لو أُريد دراستها، فلا بد ان تتم هذه الدراسة على أساس موازين ومعايير حركة التاريخ. وما يحظى بالأهمية

١- لمزيد من المعلومات حول سقوط بغداد، راجع: سقوط بغداد، بي نين رشيدو، ترجمة د.

هنا وما يجب ان يحظى بالدراسة والبحث، هو ان نعلم ما هو دور المفكرين خلال تلك الكارثة التي حلت بالعالم الاسلامي، وهل استطاعوا ان يحولوا تلك التهديدات الى فرص، ويجتنبوا العالم الاسلامي والحركة العلمية والفكرية مزيداً من الدمار.

لاشك في حسن الاختيار الذي اختاره نصير الدين الطوسي، فقد استطاع من خلال ملازمته لهولاكو ان يساعد على تطوير العلم والثقافة والفلسفة. فلم يكن هولاءكو لا من أهل العلم ولا من يأنس بالثقافة والفلسفة. وتجلت براعة حكيم طوس في انه استطاع ان يستخدم قوة مخربة وخطيرة، لتطوير الفكر والثقافة ولاشك في ان هذه البراعة تستحق الشناء والتقدير.

كان نصير الدين الطوسي عميق التفكير ويتعامل مع عالم الحقائق قبل ان يفكر بالظاهر ويتوقف عند سطح الامور، ولذلك كان يسعى لبلوغ لب الاشياء وجوهرها. ومثلما كان على قابلية كبيرة للتحدث مع العلماء والمفكرين بلغة العلم والفلسفة، والسعي لتطوير العلم والفلسفة، كان كذلك ذا مقدرة عالية على التحدث مع عامة الناس وأشخاص مثل هولاءكو وتشجيعهم على القيام بالاعمال الحسنة المطلوبة ايضاً.

ولولا دخول نصير الدين الطوسي والشخصيات التي تفكر على غرارها، الى ساحة السياسة وانطلاقها للحوار مع الزعماء المغول، لظل هؤلاء الزعماء المنتصرون المغرورون على كفرهم والحادهم وطبيعتهم الوحشية، ولتعرض الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية بسبب ذلك الى خطر كبير. غير ان الاسلوب العقلاني والحكيم لهؤلاء المفكرين المسلمين وعلى رأسهم نصير الدين الطوسي، كان بالشكل الذي لم يسمح للافكار الالحادية المغولية بالنمو والاطراد، وضيّق الخناق على الثقافة الوحشية التي يتميز بها المغول، وساعد بالتالي على انفتاح هؤلاء على الاسلام بفكره وثقافته وعطائه.

غازان خان، هذا الامبراطور المغولي الكبير، لم يعلن اسلامه فحسب، بل

اتخذ سياسة ثقافية فاعلة تهدف الى ترسيخ ونشر التعاليم الاسلامية. فكان يتردد على المساجد، ويهيب للناس مقدمات تلاوة القرآن. وأعلن اخوه وخليفته «الجايو» عن انتمائه للمذهب الشيعي بشكل صريح وذلك عام ٧٠٩هـ. وكان هذا الامبراطور المغولي مسيحياً في بادىء الامر، ثم اصبح بوذياً، واعتنق الاسلام في نهاية المطاف واختار لنفسه اسم «خدابنده»، اي «عبد الله». وقد انتسب هذا السلطان المغولي للمذهب الشيعي بفعل التأثير الذي احده فيه جمال الدين الحسن بن المطهر المعروف بالعلامة الحلبي<sup>(١)</sup>. كان العلامة الحلبي تلميذاً لنصير الدين الطوسي في الحكمة والكلام، وأحد كبار علماء وفقهاء الشيعة الامامية، وكان اول من تلقب بلقب «آية الله». ولم يكن هذا اللقب قد أُطلق على احد من قبله، مثلما كان ابو حامد الغزالي، اول من تلقب رسمياً بلقب «حجة الاسلام».

كان لدى نصير الدين الطوسي طلبة وتلاميذ كبار آخرون مثل:

- ١ - قطب الدين الشيرازي؛ ٢ - كمال الدين افطي آبي؛ ٣ - ركن الدين الاسترابادي؛ ٤ - ابن الفوطي كمال الدين؛ ٥ - ابن الخوام عماد الدين عبد الله. ولدى كل واحد من هؤلاء الذين درسوا على حكيم طوس العلم والحكمة، أفكار وآثار قيمة، تركت تأثيراً رائعاً على تاريخ الفكر والثقافة.
- لا نريد التحدث هنا عن هؤلاء التلاميذ البارزين وأفكارهم<sup>(٢)</sup>، وانما نريد التأكيد على ان نصير الدين الطوسي استطاع ان يربي تلامذة كبار في اخرج واقسى الفترات التي مرت بها ايران.

فضلاً عن انه كان رائد عصره في العلم والحكمة، كان يتميز بارادة محكمة

١- المصدر السابق، ص ٢٠٠.

٢- للاطلاع على تراجمهم، راجع: أحوال وآثار خواجه نصير الدين الطوسي، محمد تقي

المدرس الرضوي، ص ٢٣٨.

وهمة عالية. وتقاس اهمية الانسان بمقياس همته، ولذلك يقول بعض الباحثين ان لكل موجود من الموجودات في هذا العالم همة بمقدار قدرته، اما الانسان فهو الموجود الوحيد الذي تكون قدرته بمقدار همته.

نظراً للهمة العالية التي كانت لديه، كان يرفض الاعمال الصغيرة والامور الدنيئة، ولم يستسلم -وعلى عكس تصور بعض المؤرخين- للمناصب الدنيوية. ولاشك في انه كان يحظى باحترام الحكام الاسماعيليين، وكان لديه مقام كبير جداً في بلاط هولوكو، لكنه لم يشغل منصب الوزير في اي من هاتين الادارتين، ولم يتدخل في الشؤون المالية، ولم يلوث يده بعزل ونصب الولاة والحكام، وكان يمضي معظم وقته في التأليف والتصنيف والمطالعة. لكنه مع ذلك كان حينما يُستشار، بيدي المشورة التي تقتضيها الحكمة والمصلحة والنفع العام.

على هذا الضوء، لم يكن تدخله في الامور الحكومية ليتجاوز مرحلة المشورة وابداء وجهة النظر التي كان يريد من خلالها خدمة المصلحة العامة. وعلى اساس هذا الاسلوب استطاع ان يقوم بأعمال كبرى، ويحول دون الاخطار التي كان يوسعها تدمير اساس الثقافة والمعنوية والبلاد. فما قام به نصير الدين الطوسي، هو ذلك الشيء الذي لا بد للفيلسوف التزيه والانسان الحكيم ان يقوم به في ظل الظروف الصعبة والاوضاع المتأزمة.

ذكرنا في بداية هذه المقدمة ان نصير الدين الطوسي يمثل رجل الفكر والعمل، ولديه ايمان عميق بما يدعى بالحكمة النظرية والحكمة العملية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يجب على الفيلسوف ذي النظر والعمل ان يكون موقفه، وكيف يمكن ان يتحدث في ظل الظروف الصعبة وخلال المرحلة التاريخية الخاصة التي تتساقط فيها قذائف الفتنة والفساد باستمرار؟ هذا السؤال أُثير من قبل بعض الفلاسفة وأُجيب عليه بطرق مختلفة، لاسيما من قبل الفيلسوف المسلم ابن باجة من خلال كتابه «تدبير المتوحد».

ولا نريد ان نتحدث عن موقف ابن باجه في هذا الكتاب او ما ذهب اليه سائر الفلاسفة بهذا الشأن، ولكن لا بد لنا ان نتساءل: هل كان يوسع نصير الدين الطوسي كفيلسوف عاش خلال تلك البرهة الزمنية المتوترة المليئة بالفتن، ان يتخذ موقفاً غير الذي اتخذه؟

لم يأت نصير الدين الطوسي بفلسفة جديدة، ولم يتحدث عن سلسلة من المبادئ التي لم تُطرح من قبله. فقد انبرى لشرح آثار ابن سينا، لكنه لم يدع قط ان ابن سينا هو آخر فيلسوف، وانّ الفلسفة قد انتهت بأفكاره الفلسفية، بل ترك باب الفكر الفلسفي مفتوحاً، واستمرت قافلة هذا الفكر في طريقها.

من جانب آخر، كان نصير الدين الطوسي يعلم انّ خصوم الفكر الفلسفي لا يمكن ان يقفوا مكتوفي الايدي، ولا بد ان يضعوا العراقيل في طريق تلك القافلة. لذلك فإنّ ما قام به خلال تلك المرحلة التاريخية الحرجة هو السعي لازاحة تلك العراقيل والعقبات عن طريق الفلسفة، وتقويض المواضيع الحصينة التي يختبئ خلفها اعداء الفلسفة وخصومها. ولذلك فالنشي الذي كان بحاجة اليه في تحقيق هذا الهدف، هو لون من الحوار الذي يمكن ان يفقل الفكر ويعمل على ديمومته، ويحفظ له حيويته وقابليته على التغيير.

مثلما يمكن ان يتحقق هذا الحوار بين فيلسوف وفيلسوف آخر، كذلك يمكن ان يتحقق بين الفيلسوف وشخص آخر مناهض للفلسفة. وقد حاور نصير الدين الطوسي في هاتين الحالتين، وكان يحدوه الأمل لكسي ينطلق مفكرو المستقبل في هذا الطريق ايضاً.

كان أكثر اهتماماً بكتاب «الاشارات والتنبيهات»، من سائر كتب ابن سينا الاخرى، اذ كان بمقدوره ان يحاور في هذا الكتاب، ليس ابن سينا فحسب، وانما سائر مناوئيه الالداء ايضاً.

وكان يركز من بين الآثار الكلامية المتعددة، على الكتب التي يهاجم مؤلفوها الفلاسفة ويتحاملون عليهم. ويُعدّ كتابه «مصارع المصارع» الذي الفه



في الرد على كتاب «مصارع الفلاسفة» للشهرستاني، نموذجاً واضحاً في هذا الباب. وتكشف آثاره الفلسفية عن انه كان مستعداً للحوار دائماً ويسعى لادخال سائر المفكرين الى حلبة الحوار والمناظرة.

ولد هذا المفكر الكبير في «طوس» عام ٥٩٨هـ، وتوفي في بغداد عام ٦٧٢هـ، ودفن في الكاظمية بالقرب من ضريحي الامامين الكاظمين عليهما السلام (١)، تعبيراً عن الحب الذي كان يكنه دائماً وأبداً للأئمة من ذرية الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

لاشك في ان حياته في هذا العالم كانت مصدراً لكثير من الآثار القيمة الجليلة التي افاد منها العام والخاص على مدى قرون عديدة ولم تكن حكراً على فئة خاصة او طائفة معينة. فكتابة «تجريد العقائد» مثلاً، من الكتب التي افاد منها علماء الطائفتين، وانبروا جميعاً لكتابة شروح عليه، واتخاذها ككتاب دراسي مهم. ويعتقد علاء الدين علي بن محمد القوشجي - وهو أحد ابرز شراح هذا الكتاب - ان شرح محمد الاصفهاني على هذا الكتاب ظريف وعميق الى درجة بحيث دفع جميع العلماء والفضلاء إلى الاشادة به.. وبعثت اهمية هذا الشرح بالمفكر الكبير الشريف الجرجاني لكتابة آخر تحقيقاته وانجازاته الفكرية كتعليقه على هذا الكتاب (٢). فهذا الكتاب الذي لا زال موضع اهتمام كبار المفكرين على مدى سبعة قرون، يشير الى تميز مؤلفه بقابلية كبيرة وعجيبة على الحوار.

على ضوء ما سبق، يمكن القول ان نصير الدين الطوسي ومن خلال طيه لطريق الحوار، لم ينقذ حركة الفكر الفلسفي من خطر السقوط والانهايار فحسب، وانما ساعد من خلال ذلك على حفظ وإحياء الثقافة الاسلامية

١- الاسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، ص ٩.

٢- شرح تجريد العقائد، ملا علي القوشجي، منشورات الرضي، ص ٣.

ايضاً. فخطر السطحية والجمود في التفكير، فضلاً عن التعصب الأعمى، على الثقافة الاسلامية العميقة والغنية، ليس بأقل من الخطر الذي كان يشكله هؤلاء الحكام المتوحشون وعلى هذه الديانة السماوية.

من اجل ان يتصدى حكيم طوس لكلا هذين الخطرين الكبيرين، استعان بسلاح الكلام وحرية الحوار، وهو السلاح الذي يُعدّ من خصوصيات الانسان فقط دون غيره من الكائنات. لذلك اتخذ من جوهره الانساني درعاً لمواجهة الغزو الوحشي للغزاة المغول، والتصدي لانواع المفاسد والممارسات الباطلة التي كانت سائدة آنذاك. وكانت تلك الدرع القوية العجيبة عبارة عن فن الكلام وموهبة الحوار.

ادرك الطوسي جيداً من خلال تعاليم الانبياء ان سلاح الحوار سلاح قاطع ومؤثر. وهو نفس السلاح الذي استخدمه الانبياء لهداية الامم وارشادها، فسلاح الكلام والحوار ليس مجرد اداة ووسيلة، لأنّ الاداة لها فترة زمنية معينة تكون فيها صالحة للاستعمال، بينما الكلام، حق، وخالد، ومستمر، ولذلك كان كلام الله -اي القرآن الكريم- معجزة الاسلام الخالدة.

الفلسفة، ليست ديناً. وكلام الفلاسفة يختلف عن كلام الانبياء، لكن الذي ليس له نصيب من الكلام، لن يفقه كلام الانبياء. فالكلام الصحيح، والحوار الحق، هو الطريق الوحيد الذي يؤدي الى فهم الحقائق.

كان الطوسي يؤمن بالكلام ايماناً عميقاً، وانطلق في هذا الطريق بحماس. ولو كان قد توصل الى فلسفة جديدة وظل محصوراً في اطار هذه الفلسفة مثل اي فيلسوف آخر ينشئ فلسفة جديدة، لما كان بإمكانه ان يكون مؤثراً وفاعلاً الى هذا الحد.

قلنا انه دافع عن الفلسفة كما دافع عنها ابن رشد، لكنه لم يحبس نفسه بين قضبان فلسفة ارسطو. ومن ميزات الحوار هي انه يستطيع ان يحطم القضبان والقوالب عند الضرورة، وينطلق الى ما وراء الاطر والصيغ.

كان يداعبني الامل منذ فترة طويلة ان اكتب في نصير الدين الطوسي وآثاره، وقد حقق الله تعالى املي هذا. وتوصلت بعد عملية طويلة من البحث والاستقصاء في آثار هذا الحكيم الكبير الى النتيجة التالية وهي ان سجية الحوار، تمثل احدى سجاياه المهمة التي يمكن ان يتميز بها، ولذلك يُعدّ بحق فيلسوفاً حوارياً.



## الفصل الأول

### تعامل النحو العربي والكلام الأشعري مع المنطق والفلسفة

الذين يتبرون لدراسة تاريخ وحضارة الديانة المسيحية، ليس بوسعهم تجاهل دور القديس اوغسطين والقديس توما الاكوييني خلال القرنين الميلاديين الخامس والثالث عشر. ويصدق هذا الكلام على اية دراسة دقيقة وصحيحة لسائر الحضارات والديانات الكبرى في العالم. فمن بوسعه التحدث عن تاريخ وحضارة الصين، من دون ان تكون لديه معرفة بالكونفوشيوسية والطاوية؟ فهاتان الديانتان المنسوبتان الى كونفوشيوس ولاوتزو، تمثلان رافدين اساسيين ورئيسيين في الفكر الصيني. فمئذ القرن الخامس وحتى القرن الثالث قبل الميلاد، كان هذان المذهبان، هما الوحيدان اللذان تميزا بالمقاومة بين سائر المذاهب والاديان المتنافسة، وظلا يشقان طريقهما بفعالية. وكان عدد تلك المذاهب آنذاك كبيراً الى درجة بحيث كان الصينيون يطلقون عليها اسم المذاهب المئوية.

لاشك في ان تاريخ الحضارة الاسلامية حافل بالقضايا التي ظهرت بفعل ظهور الكثير من المجريبات الفكرية المتنوعة والتي كان كل منها مصدراً لكثير من الآثار والافرازات. والذي يتعامل مع الحركات والتيارات الفكرية التي

شهدها العالم الاسلامي، هل يمكن ان يتجاهل افكار الفارابي وابن سينا وابن رشد وسائر كبار مفكري الاسلام؟ من الصعوبة بمكان التصديق ان بوسع احد تقديم دراسة دقيقة عن المذهب الشيعي واصوله العميقة، من دون ان يكون لديه علم بأفكار نصير الدين الطوسي ومواقفه الفكرية.

قد يقال هنا ليس من الضروري معرفة افكار نصير الدين الطوسي، من اجل تبني الفكر الشيعي والايمان بمبادئه وأصوله، لأنّ هناك الكثيرين ممن يؤمنون باصول ومباني هذا المذهب، من دون ان تكون لديهم معرفة بأفكار هذا المفكر الكبير. فنصير الدين الطوسي كان يعيش في القرن السابع الهجري. بينما ظهر المذهب الشيعي الى الوجود مع ظهور الاسلام ثم استمر يشق طريقه الى الكمال بقوة. ويصدق هذا الكلام على الفارابي وابن سينا وابن رشد، لأنّ الاسلام ديانة الهية، وقد نزلت احكامه عن طريق الوحي، ولذلك لا يتعامل مع الفلسفة. كما لا يلعب الفلاسفة اي دور اساسي في هذا المضمار!

يقال في الاجابة على ذلك: صحيح ان الدين او المذهب ليس فلسفة، كما انّ الاحكام الدينية تختلف عن الافكار الفلسفية، ولكن لا يمكن الشك في الأمر التالي ايضاً وهو انّ الدين لم يتحقق في الفراغ، وانّ الانبياء قد تحدثوا مع الناس في هذا العالم. فمع انّ كلام الانبياء ذو منشأ غيبي وينبع من زلال الأزلية، لكنه يظهر في قالب الالفاظ وكساء العبارات. ففي ذات الوقت الذي يتناغم فيه كلامهم مع اسماع الناس في هذا العالم، ويظهر في ظرفي الزمان والمكان، يتصل كذلك بمبدأ الوجود ويُعدّ آية لعالم الغيب وما وراء الظاهر.

ثنائية كلام الأنبياء معناها ان الوحي كلام الله، وانّ هذا الكلام يصل الى اسماع الناس عن طريق لسان الرسول الالهي. وعليه يتميز الوحي الالهي بجانبين ظاهري وباطني، لا ينفك احدهما عن الآخر. وحينما نتحدث عن عدم انفكاك ظاهر وباطن الكلام، نعني انهما يشكلان مرحلتين من الوجود تقع كل منهما في طول الاخرى من حيث الوجود. ومن المسلم به انّ المراتب

الطولية للحقيقة الواحدة، لا يمكن ان تتباين فيما بينها. فالجانب الظاهري للامور، يقع في ظرف الزمان، بينما يقع جانبها الباطني في عالم الدهر والسرمد. والزمان ليس غربياً على الدهر، كما ان الدهر غير منفك عن السرمد.

الاتصال ما بين الزمان والدهر، دليل على انّ الظواهر غير منفصلة عما يسمى بالنومينات<sup>(١)</sup>، مثلما ليس هناك فاصل بين المقيد والمطلق. ويمكن هنا التوصل الى النتيجة التالية وهي انه لا يتحقق أي تباين وانفكاك بين ما هو قابل للمعرفة وبين من لا يقع في دائرة المعرفة. وما يقع ضمن دائرة معرفة الفيلسوف، ذو ارتباط بمراحل ومراتب سلوكه الفكري. ويمكن القول انّ الفيلسوف المناثر المشتاق يلبي تطلعاته المعنوية دائماً. ولو صدّقنا بهذه الحقيقة، فلن نتحدث حينذاك عن التعارض بين الفلسفة والدين، ونعترف بفتح باب الصلح والسلام بين هذين التيارين الأساسيين.

كما سبق ان ذكرنا، لا يلاحظ في الثقافة الصينية القديمة اي تعارض بين الفلسفة والدين، كما لا يمكن ملاحظة تعارض واضح في اليونان القديمة بين الفلسفة والدين، بل وكان هناك تلاحم وثيق بينهما. طبعاً قد تعرض هذا التلاحم للخطر في بعض المراحل مما ادى الى ظهور حالة المواجهة بين الدين والفلسفة، وهذا ما تدل عليه المحاكمة المأساوية للفيلسوف سقراط. فالذين حاكموه كانوا يتصورون انه أفسد دين الناس وأفكار الشباب. وبعد هذه المرحلة سعى الافلاطونيون الجدد لاعادة حالة الانسجام والتوافق بين الفلسفة والدين. وكانت جهود هؤلاء الفلاسفة تتركز على اقامة علاقة وثيقة وعميقة بين الثقافة التصويرية للدين وبين ثقافة الفكر الفلسفي، والتوصل في نهاية المطاف الى لون من الوحدة. ويعتقد هيغل انّ ظاهرة مثل هذه قد حدثت

في تاريخ الفكر المسيحي. ويرى انه لم يكن هناك فاصل بين الفلسفة والدين في عهد آباء الكنيسة، لذلك لو نظرنا الى تعاليم المسيحية خلال القرون الاولى لظهورها، لرأينا ان آباء الكنيسة كانوا يستخدمون المفاهيم الفلسفية لشرح التعاليم الدينية وتعليمها.

مع هذا، لم تستمر هذه العلاقة التآلفية بين الدين والفلسفة وبدأت حالة الاختلاف تظهر ما بين الاثنين. وأخذ هذا الاختلاف يعبر عن نفسه حينما وقفت الفلسفة خلال عصر التنوير بوجه الدين وأخذت تتحدث بطريقة مغايرة له. اذن لم يكن انصار الدين هم الذين وقفوا بوجه الفلسفة وتصدوا لها في الغرب، وانما هبّ بعض الفلاسفة المعارضين لآباء الكنيسة مثل فولتير وديدرو، لمواجهة الافكار الدينية.

سبق ان ذكرنا بأن اشخاصاً مثل اوغسطين وتوما الاكوييني كانوا منجذبين نحو الافكار الفلسفية رغم انهم كانوا شخصيات دينية بارزة. وقد سعى الاكوييني للتوفيق بين التعاليم المسيحية والفلسفة المشائية. والظريف في الامر ان بعض الشخصيات المعاصرة تميل لأفكار توما الاكوييني وتطري على فلسفته، ومنهم الفيلسوف الفرنسي اثن جيلسون. وفي مطلع القرن التاسع عشر سعى هيغل وعلى غرار كثير من الفلاسفة الافلاطونيين الجدد، للتوفيق بين الفلسفة والدين من جديد، واثبات ان ما تبينه المسيحية من خلال أساطيرها على شكل صورة تصويرية، هو عين ما تنوي الفلسفة تبيانه بواسطة المفاهيم<sup>(١)</sup>.

ما يجب الاهتمام به هنا هو ان العلاقة بين الفلسفة والدين بالطريقة التي تحققت في العالم الاسلامي، تختلف عما تحققت في عالم المسيحية. واذا ما

١- لمزيد من المعلومات، راجع: الحرية والتاريخ، علي صادقي، ٢٠٠٥م، ص ١٥٨-



اردنا ان نشير في العالم الاسلامي الى مفكر ديني عظيم النفوذ وشهير يمكن ان يقاس بتوما الاكويني في عالم المسيحية، فلا بد من الاشارة الى حجة الاسلام أبي حامد الغزالي، لأنّ المكانة الدينية والفكرية للغزالي في العالم الاسلامي، قريبة من مكانة الاكويني في العالم المسيحي، كما انّ الغزالي اشبه من سائر المفكرين بهذا المفكر المسيحي. ومع ذلك فإنّ موقف هذين المفكرين المسلم والمسيحي، ليس واحداً ازاء الافكار الفلسفية. فالغزالي ومن خلال تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» وجّه ضربة قاصمة للفلاسفة المسلمين لا يمكن تدارك آثارها المأساوية. والذين لديهم معرفة بموازين الفقه الاسلامي يعلمون جيداً انّ اصدار حكم بتكفير شخصيات مثل ابن سينا والفارابي، يشكل تهديداً كبيراً لحركة الفكر الاسلامي. ولا ريب في انّ الضرر الذي لحقه الغزالي بحركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، غير قابل للقياس بأي حدث آخر في التاريخ. اما توما الاكويني فانه لم يستخدم مكانته الدينية لضرب الافكار الفلسفية، ولم يؤلف كتاباً بهذا الشأن.

ليس بوسع أحد ان يدّعي انّ الدين الاسلامي يمثل مصدر معارضة الغزالي للأفكار الفلسفية او انّ هذه المعارضة مستوحاة من القرآن الكريم والنصوص الدينية، لأنّ القرآن الكريم يدعو أكثر من اي كتاب سماوي آخر، الانسان الى التعقل والتأمل، ويطري على التفكير في الموجودات والمخلوقات. وتؤكد الروايات والاحاديث الاسلامية لاسيما تلك المنقولة عن أئمة اهل البيت عليهم السلام، على المكانة العليا للتفكير والتعقل، واعتباره أفضل الامور. ومن هذا ندرك انّ معاداة الغزالي للفلسفة والفلاسفة، يتصل بتفسير أو فهم خاص به للنصوص الاسلامية، على اساس انه فقيه وينطلق في بعض مواقفه بوحى من مباني الفقه الشافعي.

اما في القضايا الكلامية، فلا شك في انّ نمط التفكير الفقهي يكون مؤثراً على مواقف الفقيه حيال الاشياء ايضاً. فالغزالي ينطلق بوحى من الاصول

الاشعرية، لذلك حينما انبرى كفقيه لتكفير الفلاسفة، فانه لم يتخط في ذلك دائرة الاصول الاساسية للأشاعرة. وبالنتيجة يمكن القول انّ مجابهة الغزالي للفلاسفة، عبارة عن مجابهة بين مذهب كلامي وحركة فكرية فلسفية.

علم الكلام الذي يتعلق بتقرير العقائد الدينية، وينبري للحديث عن النبوة وإثباتها، كان موجوداً قبل الاسلام ايضاً، وسعى أرباب الاديان لحفظه وتطويره. وكان التعبير او البيان هو الوسيلة التي استخدمها المتكلمون لاثبات اصول الدين، مع التمسك بالأدلة العقلية.

يمكن القول بتعبير آخر انّ المتكلمين الأشاعرة، من اجل تبيان العلوم النقلية ذات المضامين الدينية على الوجه الصحيح، اقبلوا على الاساليب العقلية، وبدلوا في هذا المضمار جهوداً حثيثة كبرى. لكنّ الذي حصلوا عليه من هذا الطريق هو اضافة صورة عقلية على المضمون النقلي، والحفاظ على الصورة من خلال الابتعاد عن المحتوى. ولا ريب في انّ المضمون النقلي حينما ينطبع بالطابع العقلي، وتحظى الصورة بالاهتمام اكثر من المعنى، فهذا يفتح الطريق بوجه الجدل، ورواج المغالطة.

لا بد من التنويه الى الامر التالي وهو: اذا كان الأشاعرة قد سعوا لاضفاء صورة عقلية على العلوم النقلية المتصلة بالامور الدينية، فقد كانت هناك فئة اخرى تسعى لاضفاء صورة نقلية على كل ما هو عقلي، مع الابتعاد عن حقيقة الامور المعقولة والتعقل الفعال. فنقل الامور العقلية، ليس تعقلاً، ولا يمكن عن هذا الطريق، السير في عالم العقل الواسع.

ان اثاره قضية عقلية، امر لا يتحقق من دون جهد واجتهاد، لأنّ العقل الانساني لديه جانب فعال مثلما لديه جانب انفعالي. لذلك يوجد نوع من الأخذ والعتاء دائماً حين مواجهة المسائل العقلية. كما لا يمكن تجاهل إمكانية الانتقال من مرحلة الى مرحلة اعلى منها. واولئك الذين لا يبذلون اي جهد واجتهاد في التعامل مع القضايا العقلية، وليس لديهم اي أخذ وعتاء في

هذا المضمار، انما هم من أصحاب النقل، ولا يخرجون عن دائرة العلوم المنقولة، ولا شك في أنّ نقلية الامر العقلي، تعني انجماد عالم المعقول في دائرة الامور النقلية، وهذا يحدث حينما يتوقف العقل عن فعاليته وحركته الاستكمالية. وها هنا يمكن القول أنّ المتكلمين الأشاعرة ليسوا الوحيدين الذين انطلقوا باتجاه تجميد العقل، وسعوا لاضفاء صبغة عقلية ظاهرية على الامور النقلية. وانما هناك الكثيرون الذين عملوا بهذه الطريقة ايضاً، اي انهم لعبوا دوراً في تجميد العقل. فهؤلاء وإن لم يحاولوا عقلنة الامور النقلية، لكنهم كان لهم دور في نقلنة كل ما هو معقول.

يمكن القول بتعبير آخر أنّ اولئك الذين يتحدثون عن المحتوى العقلي في صورة نقلية، ليسوا افضل قط من اولئك الذين يُلبسون المحتوى النقلية لباس العقل، اي اظهار المنقول في شكل عقلي وصورة برهانية ظاهرية.

الذين لديهم معرفة بكيفية التلاحم القوي بين الشكل والمحتوى، يعلمون جيداً أنّ التضحية بالمحتوى العميق الواسع من اجل الشكل والصورة الظاهرية، لا يقل خطورة عن التضحية بالشكل والصورة الظاهرية من اجل المحتوى. فالعلاقة بين الشكل والمحتوى، والألعاب الحمقاء في هذا المضمار، عبارة عن قضية تاريخية ذات خلفية طويلة. افرزت الكثير من الآثار والنتائج الخطيرة.

لاشك في أنّ كثيراً من الاختلافات الطائفية وظهور الكثير من النحل والمذاهب الكلامية، امر يرتبط بهذه القضية بطريقة واخرى. فظهور الفرق المختلفة والمذاهب الكلامية المتنوعة، امر شائع بين جميع الاديان والمذاهب، وقلما نجد ديناً بمنأى عن آفة التفرقة والتعددية. ويمكن مشاهدة اللعب بين الشكل والمحتوى والذي يعود الى التفاوت بين الظاهر والباطن، في جميع الحوادث والوقائع التاريخية، لكنّ هذه القضية لها دور اكبر في الوقائع الدينية وأفرزت إفرزات اشد.

العلاقة بين المعقول والمنقول، والمواجهة بين العقل والنقل، امر يتصل بهذه القضية ايضاً بشكل واضح، وينبع منها. ولكن لا يمكن الشك في الامر التالي ايضاً وهو انّ المعقول لا يقع الا في العقل، ولا يظهر الا للعقل ايضاً. اي انّ الامر المعقول لا يمكن التعبير عنه إلا ببلغة العقل، وحينما لا تُستخدم لهذا الغرض لغة عقلية مناسبة، يتعذر ادراك معنى المعقول. وتظهر لغة العقل في صورة البرهان، ويتحدث الفيلسوف بهذه اللغة حينما ينبري لطرح المعاني المعقولة.

انبرى الفيلسوف المؤسس ابو نصر الفارابي لطرح هذه الفكرة في الفصل الثالث والعشرين من كتابه «الحروف»، معتبراً طريق البرهان، طريق الخواص: «فالتعليم الخاص هو بالطرق البرهانية فقط، و (المشترك الذي هو) العام فهو بالطرق الجدلية او بالخطبية او بالشعرية، غير انّ الخطبية والشعرية هما اخرى ان تستعملا في تعليم الجمهور»<sup>(١)</sup>.

اذن الفارابي يرى انّ التحدث على اساس الجدل والخطابة والشعر، امر قابل للادراك من قبل الجمهور أو عامة الناس، بينما لا تُتاح رعاية موازين البرهان إلا للخواص والنخب. ويؤمن هذا الفيلسوف ايضاً انه لا بد للمجتمع الانساني ان يقوم -قبل الجدل والخطابة والشعر- على اساس العقل والبرهان في نظام معقول، مع ضرورة ان ينسجم كل ما يجري في هذا النظام المعقول، مع العقل والبرهان. اي انّ الفارابي يعتقد انّ وضع القوانين وتعليم الجمهور، امر يجب ان تؤيده البراهين العقلية.

يتحدث الفارابي في الفصل الرابع والعشرين من كتاب الحروف كذلك عن لون من الاتصال بين الامة والفلسفة، ويرى انّ الامة حينما تقوم على اساس الفلسفة، وحينما تقوم تلك الفلسفة على اساس موازين عقلية معتبرة،

١- كتاب الحروف، ابو نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ص ١٥٢.

فستكون تلك الامة سالحة في عملها وسلوكها. اما اذا كانت الفلسفة التي تشكل اساس النظام الاجتماعي للأمة غير قائمة على موازين عقلية معتبرة وتدور حول محور الافكار الخطائية او الجدلية والسفسطية فقط، فلا بد من القول ان تلك الامة لا يمكن التعويل عليها، كما لا يمكن الحيلولة دون ظهور الافكار الكاذبة والمضللة فيها.

الفارابي يعلم جيداً ان ابتعاد امة ما عن الفلسفة يعود الى عدم وجود الاستعداد لديها لتعليم الحقيقة، وانها لا ترغب في ادراك الامور كما هي متحققة في ميدان الواقع:

«فأما الفلسفة فإنّ قوماً منهم حنوا عليها، وقوماً أطلقوا فيها، وقوماً منهم سكتوا عنها، وقوماً منهم نهوا عنها، إما لأنّ تلك الأمة ليس سبيلها ان تُعلّم صريح الحق ولا الامور النظرية كما هي، بل سيكون سبيلها بحسب فطر اهلها او بحسب الغرض فيها او منها ان لا تطلع على الحق نفسه بل انما تؤدّب بمثالات الحق فقط»<sup>(١)</sup>.

يتضح من هذه العبارات مدى الأهمية التي يوليها الفارابي للفلسفة، ويعتقد انّ الذين لا يتعاملون مع الفلسفة، لا يبلغون الحقيقة، ويكتفون بمثالها وشبهها. وحينما يتحدث عن مثال الحقيقة وشبهها، يشير في الواقع الى الجدل والخطابة او الشعر، معتقداً انّ مناوئي الفلسفة يتعاملون مع القضايا الجدلية والسفسطية والخطابية، ويُحرمون من الوصول الى الحقيقة.

يمكن ان يقاس ما يطرحه الفارابي هنا بموقف افلاطون وسقراط ازاء السوفسطائيين، لأنّ افلاطون يعتقد ايضاً بأنّ الأشخاص ينظرون الى أشباح ورموز الانواع في العالم قبل الاهتمام بحقيقتها. كما كان سقراط يثير التساؤلات بطريقته الخاصة فيوجه بهذه الطريقة اذهان الناس نحو الحقيقة.

وكانت جميع جهود هذا الفيلسوف الكبير تنصبّ على الكشف عن الخدع والأحاييل الفكرية للسوفسطائيين، واتقاذ الناس من السقوط في افخاخ كلماتهم الساحرة.

سقراط كان يعلم أنّ سحر البيان، اشد تأثيراً من سحر الساحر، لأنّ الساحر يؤثر بأعماله السحرية على افكار الآخرين عن طريق عيونهم، بينما يستولي السوفسطائيون بسحر كلماتهم على اسماع الناس، فيعملون عن هذا الطريق على تغيير أساس افكارهم.

الذين لديهم معرفة بعمل الادراكات الحسية، يعلمون جيداً بأنّ ما يدركه الانسان ويستقبله عن طريق السمع، اوسع بكثير مما يحصل عليه عن طريق العين. ولو سلّمنا بأنّ الانسان يستطيع عن طريق الاذن ان يتعلم الامور بشكل اكبر ويدرك البيئة التي تحيط به بشكل افضل، فلا بد من الاعتراف بأنّ سحر البيان اقوى بكثير من تلك الاشياء التي يستخدمها السحرة والمشعوذون لإضلال الناس.

من بين الآثار التي خلفها الفارابي، تحظى كتاباته المنطقية بأهمية خاصة. فهذا الفيلسوف الكبير يولي اهتماماً كبيراً جداً للقضايا المنطقية، وقد سعى بما يستطيع في تدوين وتنظيم هذه القضايا. والسبب في ذلك هو انه كان على معرفة واضحة بعواقب ونتائج السفسطة والجدل والخطابة، ويدرك جيداً لو أقصي المنطق والموازن العقلية عن ساحة فكر الناس، فلن يبقى اي طريق آخر لنجاتهم.

خلال الفترة التي كان يعيش فيها الفارابي، كان العالم الاسلامي مركزاً لشتى الأفكار، حيث ظهرت في بغداد حركات وتيارات فكرية وكلامية شتى. كما ظهرت شتى المدارس والمذاهب في الادب العربي والصرف والنحو، وموازن البيان والبديع. وظهرت اختلافات وانشقاقات بين علماء الصرف والنحو وسائر الفنون الادبية، على غرار الاختلافات التي ظهرت في علم

الكلام بين الأشاعرة والمعتزلة، وحصلت حالة من المجابهة بين انصار مدرسة البصرة وأنصار مدرسة الكوفة.

وما يجب التنويه اليه هو أنّ المتكلمين وكذلك علماء الصرف والنحو، وبالرغم من جميع الاختلافات التي كانت بينهم، الا انهم وقفوا جميعاً في موضع واحد في مجابهة أهل المنطق والفلسفة، مدّعين انهم لم يعودوا بحاجة الى المنطق الارسطي. وكان معظم هؤلاء يؤكدون على الفكرة التالية وهي أنّ المنطق الأرسطي مدوّن على أساس موازين وقواعد اللغة اليونانية التي تختلف جوهرياً عن موازين وقواعد اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم.

لربما لهذا السبب بالذات اطلق المتكلمون على القضايا الخاصة باثبات العقائد الدينية إسم «علم الكلام»، على اعتبار أنّ هذا العلم مفيد في ارشاد طلاب الحقيقة، ويمكن ان ينقلهم من مرحلة التقليد الى مقام اليقين. بتعبير آخر أنّ المتكلمين يعتقدون أنّ ما يقولونه في اثبات العقائد الدينية، يزيد من قدرة المتكلم في ادائه اعداء الدين وإثبات الاصول الاسلامية؛ وهذا هو ذات الشيء الذي يدعوه الناس بعلم المنطق. وعلى اساس هذا النمط الفكري يشغل علم الكلام مكانة رفيعة، ويعتبره المتكلمون أسمى من اي علم آخر.

ولاشك في أنّ مدى اهمية وشرف كل علم، يتحدد من خلال موضوع ذلك العلم وغايته. ويمكن لعلم الكلام ان يسموا على جميع العلوم إنّ من حيث الموضوع وإن من حيث الغاية التي يجب ان تتحقق فيه.

وعلى ضوء هذا الاعتقاد الذي يعتبر علم الكلام اسمى من سائر العلوم، يُطلق عليه المتكلمون إسم علم التوحيد وأحياناً الفقه الاكبر.

وهناك تفاسير شتى اخرى لسبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام لا نرى ضرورة لذكرها، ومهما قيل على هذا الصعيد، فلا شك في الأمر التالي وهو أنّ المتكلمين كانوا يقفون في وجه الفلاسفة، ويعتبرون شتى فنون علم الكلام بنفس مستوى علم المنطق.

لا بد ان نعلم بأنّ مفردتي «الكلام» و «النطق»، اذا لم تكونا مترادفتين، فإنّ احدهما غير منفصلة عن الاخرى. والمتكلمون يستخدمون مفردة الكلام بدلاً من مفردة «النطق»، ويقولون بأنّ علم الكلام يؤدي لهم نفس الدور الذي يؤديه علم المنطق للفلاسفة.

وسبق ان ذكرنا بأنّ المتكلمين ليسوا وحدهم الذين بسوا علم الكلام لباس المنطق واتخذوه مرشداً لبلوغ مقصودهم، بل كان علماء علم الصرف والنحو العربي يقولون أنّ الحاجة تنفي الى علم المنطق بعد تعلم علم النحو ورعاية موازين وقواعد الاشتقاق، إذ أنّ لعلم النحو في اللغة العربية نفس المنزلة التي لعلم المنطق في اللغة اليونانية. ويرون كذلك إذا كانت القوانين المنطقية تعصم الانسان من الوقوع في الخطأ في اللغة اليونانية، فإنّ الموازين والقواعد النحوية تلعب نفس الدور في اللغة العربية.

ما ذهب اليه علماء النحو في هذا الباب، انعكس في موقف ابي سعيد السيرافي. فهذا الشخص الذي كان من كبار علماء النحو في القرن الرابع الهجري، انبرى لمناظرة المنطقي المعروف ابي بشر متى على ضوء هذا اللون من التفكير، واستطاع ان يحقق الفوز في تلك المناظرة.

كان ابو سعيد السيرافي من تلامذة ابن السراج، ومعاصراً لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني، وعبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي، وكان يؤمن بتفوق علم النحو على علم المنطق ويصر على هذه الفكرة. ويندفع في رأيه هذا من اعتقاده بأنّ علم النحو يمتلك قابليات كبرى يمكن ان تواجه المشاكل والعقبات وتتغلب عليها. وتحقق هذه القابلية لعلم النحو من تركيب المفردات وتشكيل الجمل، حيث من المتعذر تصور نهاية لعملية التركيب.

كذلك يعتقد علي بن عيسى الرماني الذي كان منسجماً في افكاره مع ابي سعيد السيرافي، بالقابلية غير المحدودة لعلم النحو في تركيب الكلمات، وكيف أنّ ذلك يؤدي الى ازالة المشاكل التي يمكن ان تظهر في عالم الفكر.



ولاشك في انه يعلم أنّ الاسم والصفة محدودان من حيث الدلالة، غير أنّ هذه المحدودية لا وجود لها في تركيب المفردات وظهور العلاقة بين المبتدأ والخبر.

«ودلالة الاسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية.. لأنّ دلالة التأليف ليس لها نهاية كما ان الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن ان يزداد عليها»<sup>(١)</sup>.

قابلية الانسان على تركيب المفردات وظهور الجمل، ليس بالشيء المطروح في آثار علي بن عيسى الرماني فحسب، وانما هي فكرة يؤمن بها كثير من علماء الصرف والنحو، ويعتقدون بلوازمها. فقد كان ابو سعيد السيرافي مثلاً لتيار فكري، لذلك يُعدّ ما أثاره في مواجهة الفيلسوف النسطوري ابي بشر متى، معبراً عن النمط الفكري لمعظم علماء الصرف والنحو آنذاك. ولم تكن المناظرة التي جرت بينه وبين هذا الفيلسوف في علم النحو وعلم المنطق، مناظرة عادية او خالية من الاهداف السياسية. فقد حدثت هذه المناظرة التاريخية المعروفة في مدينة بغداد عام ٣٢٠هـ بعد وفاة ابن السراج -الشخصية النحوية البارزة- بأربع سنوات، وحضر تلك المناظرة كثير من العلماء والفضلاء والاختصاصيين في اللغة العربية والأدب العربي، فضلاً عن الفضل بن جعفر بن الفرات -وزير المقتدر العباسي- الذي كان يتابع تلك المناظرة باهتمام بالغ.

صحيح أنّ جانبي المناظرة كانا كل من ابي بشر متى وأبي سعيد السيرافي، لكنّ حضور شخصيات مثل علي بن عيسى الرماني الذي كان من مشاهير

١- ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، للزمانى والخطابى وعبد القاهر الجرجانى، تحقيق محمد خلف، دار المعارف بمصر، نقلاً عن اللسان والميزان، طه عبد الرحمن، بيروت،

علماء علم النحو والكلام، يكشف عن أنّ الجو الاجتماعي والنفسي لتلك المناظرة لم يكن يسير لصالح أبي بشر متى الذي وصل الى بغداد حديثاً ولم يكن متمكناً من اللغة العربية.

دراسة اوضاع تلك المناظرة وكيفية تشكيلها، تشير الى أنّ هزيمة متى فيها كانت مسجلة منذ البداية وكان بوسع المراقب توقع ذلك بسهولة. لكنّ الامر الذي كان مهماً والذي يجب ألا يغرب عن البال هو أنّ هزيمة متى لم تكن هزيمة للمنطق، كما ان انتصار السيرافي لم يكن انتصاراً لعلم النحو بشكل مطلق. ومع ذلك فقد عدّ ذلك الانتصار عند اهل بغداد وبين بعض الاوساط العلمية والادبية آنذاك انتصاراً لعلم النحو وعلم الكلام على المنطق والفلسفة! اورد ابو حيان التوحيدي هذه المناظرة في كتاب «الامتع والمؤانسة»<sup>(١)</sup>.

ففي تلك الفترة التي حدثت فيها هذه المناظرة لم يكن ابو سعيد يتجاوز الاربعين عاماً بينما كان عمر ابي بشر متى قد جاوز السبعين عاماً، وهذا يمكن ان يكون عاملاً من عوامل هزيمة الثاني. كما يمكن ان تكون شهرة الاول في الزهد والتقوى والتدين، من بين العوامل التي كان بإمكانها ان تحقق ظفره على رجل لم يكن ذا سمعة حسنة. اضع الى ذلك ان عدم الامام ابي بشر بأحكام اللغة العربية وقواعد علم النحو، كان من بين العوامل التي ساعدت على هزيمته امام خصمه.

كان ابو نصر الفارابي قد اطلع على هزيمة ابي بشر متى، لكنه لم يعتبر ذلك هزيمة للمنطق قط. فسعى في كتابه المهم «الحروف» للرد على تساؤلات ابي سعيد السيرافي. وتحدث في هذا الكتاب عن اصل اللغة وكيفية ارتباطها بالفلسفة، مع اشارته الى بعض المفردات اليونانية والسريانية والفارسية والسغدية. وكان الفارابي -وعلى عكس متى- متمكناً من قواعد علم النحو

١- الامتع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، القاهرة، ١٩٢٩، ج ١، ص ١٢٧-١٢٨.

وأحكام اللغة العربية. ومن الجدير بالذكر أنّ الفارابي قد درس النحو والعربية على ابي بكر بن السراج بينما درس ابن السراج علم المنطق على الفارابي<sup>(١)</sup>. ومن المناسب ان نعلم بأنّ ابن السراج كان صديقاً لأبي العباس المبرد الذي يُعدّ إمام علماء النحو في المدرسة البصرية. كما أنّ المبرد كان تلميذاً عند سيبويه. ومن هنا يمكن ان ندرك الدور الذي لعبه سيبويه في تدوين علم النحو والصرف في اللغة العربية وكل ما يتصل بالبيان والبديع والبلاغة. كما ان سيبويه لم يكن فيلسوفاً او منطيقاً بالمعنى المتداول، كما لم يكن يتحدث عن الموضوع والمحمول او المقدم والتالي، لكنه -اي سيبويه- كان يعلم جيداً أنّ باب عالم المعاني يفتح من خلال تشكيل جملة من المبتدأ والخبر، وانه لا نهاية لما ينتج من تركيب المبتدأ والخبر.

لاشك في أنّ هناك اهمية كبيرة لطريقة ارتباط المبتدأ والخبر كما انّ دور كل منهما في ظهور هذا الارتباط، دقيق وظريف الى درجة كبيرة جداً. وهناك من يعتمد هذا الارتباط ويقول بدور حاسم للإسناد. وهناك ايضاً من يقول للخبر بأهمية كبرى جداً ويتحدث عن دور اساسي للمسند، فيما ثمة فريق آخر يتحدث عن اهمية المبتدأ والدور الاساسي الذي يلعبه المسند اليه. فأصحاب هذا الرأي الأخير يعتقدون ان كل شيء، كامن في باطن المبتدأ او المسند اليه، ويمكن الاطلاع على سائر الامور من خلال الاطلاع على ذات المبتدأ وجوهره.

ما ذهب اليه علماء النحو والبيان في هذا المجال وعبروا عنه بلغتهم الخاصة، هو ذات الشيء الذي أثاره علماء المنطق واهل الفلسفة في موضوع الذات والصفات، ولكن بلغة اخرى. ويتصل بهذا الأمر ايضاً، كل ما يتعلق بايساغوجي والمقالات، وكل ما يقال في موضوع القضايا. ومع ذلك لا يجب

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: مقدمة محسن مهدي على كتاب الحروف.

ان نتصور انّ علم النحو يغني عن علم المنطق، مثلما لا يمكن ان يحل علم الكلام محل الفلسفة.

هذا الكلام لا يعني انّ علم النحو لا يرتبط بالمنطق، لأن الارتباط ما بين علم النحو والمنطق، من الامور التي لا يمكن نكرانها. فاللغة محل ظهور الفكر، فيما يعد الفكر مضمون اللفظ ومحتواه. فالانسان لا يفكر من دون الفاظ، بل انه يبلور فكرته عن طريق الالفاظ والكلمات وتركيبها. كذلك يتم انتقال الافكار عن طريق الألفاظ ايضاً.

قد يقال ان اموراً مثل الموسيقى والرسم، تُعدّ من جملة وسائل وأسباب التعبير، وبوسع المرء ان يعبّر من خلالها عن عواطفه ومشاعره. ويقال في الرد على ذلك انّ المرء حينما لا يستطيع استخدام الالفاظ والكلمات، فلا يتحقق انتقال الفكر. وانتبه علماء علم الانسان الى هذه الحقيقة وقالوا: كلما كانت دائرة الألفاظ والكلمات متطورة عند امة، كلما كانت افكارها قوية ونمط تفكيرها واضحاً وشفافاً. كما انّ الفقر اللغوي والعجز عن تركيب الكلمات، ظاهرة تشير الى تخلف تلك الامّة عن قافلة الحضارة البشرية.

اولئك الذين بادروا منذ القدم الى تعريف الانسان بالحيوان الناطق كانوا يعلمون جيداً بأنّ الذي يميز الانسان عن سائر الموجودات هو النطق واللغة. فالحيوان ليس بوسعه ان يعبّر عن نفسه او ينقل افكاره الى غيره، بينما يستطيع الانسان نقل افكاره الى الآخرين والى الاجيال القادمة عن طريق الالفاظ والكلمات. ومن خلال هذا النقل للأفكار والتجارب، يعيش المجتمع البشري في حالة نشاط وحركة وفاعلية على امتداد الطريق.

وفضلاً عن ثبوت الدور الجوهرى للغة والكلمات في تطوير وتقديم المجتمع البشري عن طريق التجربة، انبرت الكتب السماوية ايضاً للدلالة على هذا الدور بشكل واضح وجلي. وحفل القرآن الكريم بالآيات التي تشير الى هذا المعنى كآية الكريمة القائلة: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه

ليبين لهم<sup>(١)</sup>. وتوحي هذه الآية بأن كل نبي، يتحدث بلغة الامة التي ظهر في اوساطها او بُعث اليها.

فمن طريق اللغة، لا تتضح للناس حقائق عالم الغيب وأسرار عالم الملكوت فحسب، وانما يتحقق في ظل وضوح ذلك الكلام، الانسجام والتضامن ما بين افراد تلك الامة ايضاً. وتدل قصة برج بابل التي وردت في التوراة على هذا المعنى بوضوح. كان الناس بحسب ما ورد في تلك القصة امة واحدة تتحدث بلغة واحدة، فكانت هذه الامة منسجمة فيما بينها بفضل وحدة اللغة التي تتحدث بها. ثم ظهر بعد ذلك في بابل سلطان جبار وعنيف كان يرى نفسه قوياً وعظيماً بشكل خارق، وبات يتصور ان باستطاعته محاربة ربّ السماوات، لذلك انبرى لتشييد برج مرتفع جداً عله يصل الى رب السماء ويحاربه. وفي مقابل استكبار ووقاحة هذا السلطان، كان موقف الله تعالى هو ان خلق لكل صانع من صنّاع ذلك البرج او الصرح لغة خاصة لا يتكلم بها الا هو. وأدى ذلك الى القضاء على التفاهم المشترك بين هؤلاء، ونشوب الاختلاف والصراع فيما بينهم، فلم يتم اكمال مشروع البرج، وهُزم ذلك السلطان، وتحطم جبروته، وتشظى استكباره. وما يمكن ان نفيده من هذه القصة هو ان اللغة الواحدة تبعث على التفاهم وتؤدي الى التضامن، فضلاً عن ظهور ثقافة مشتركة واحدة ومنسجمة.

هذا النمط الفكري، موجود دائماً، وطالما سعى اليه هذا او ذاك خلال المراحل التاريخية. وتعززت هذه الفكرة في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وظهرت بجهود البعض اللغة التركيبية المصطنعة المعروفة بالاسبرانتو<sup>(٢)</sup> التي تقوم على اساس من الكلمات المشتركة في اللغات المهمة

١- سورة ابراهيم، الآية ٤.

في العالم، وذلك في عام ١٨٨٧م. غير أنّ هذه اللغة سرعان ما طواها النسيان ولم تبرز في ظلها ثقافة جديدة، ولم تحظ بدعم دولة قوية. ولربما تشير هذه التجربة الفاشلة الى الحقيقة التالية وهي انه ليس من السهل تحقق لغة واحدة في العالم، رغم ان فكرة تحقق مثل هذه اللغة تظل واحدة من الآمال والتطلعات البشرية.

لا بد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو: بالرغم من انّ التوصل الى لغة عالمية واحدة يظل حلماً يراود الذهن البشري، يبقى الاختلاف في الالفاظ والكلمات وظهور لغات متعددة ومختلفة في العالم، نعمة من النعم الالهية الكبرى، لأنّ كل لغة من هذه اللغات تعبّر عن ثقافة ولون من الرؤية للعالم والوجود. فاللغات المتعددة الشتى تشير الى تعدد الحضارات والثقافات، ولذلك يمكن من خلال هذه اللغات التوصل الى منظومة فكرية وثقافية كبرى.

البعض يعتقد ان النسبة بين اللغات التي عُرفت الى اليوم، كالنسبة بين الاسماك الكبيرة والاسماك الصغيرة. فكما تأكل الاسماك الكبيرة العملاقة الاسماك الصغيرة، كذلك لا تفسح اللغات القوية المجال بوجه اللغات الضعيفة. وبغض النظر عن مدى اعتبار هذا الكلام، فلا ريب في الامر التالي وهو انه يمكن التوصل الى منظومة من الثقافات والحضارات عن طريق هذه اللغات المتنوعة والمتعددة، بحيث تتصف كل ثقافة أو حضارة بسلسلة من الملامح والخصائص التي تميزها عن غيرها.

الذين لديهم معرفة كاملة باللغة العربية يدركون أنّ البلاغة تمثل احد العناصر الاساسية في هذه اللغة. ويعتقد الشيخ محمد عبده -الذي يعد من كبار علماء العالم العربي وجامعة الأزهر- انّ البلاغة لها مكانة رفيعة جداً في

اللغة العربية ويصفها بأنها سيدة علوم العرب<sup>(١)</sup>. ولاشك في ان كلام الشيخ عبده في هذا المجال ليس بالأمر الجديد، وانما كان موجوداً بين العرب حتى قبل ظهور الاسلام. فكان العرب قبل الاسلام يؤمنون بوجود آصرة وثيقة ومحكمة بين علم البيان وعلم السحر، ومن الواضح انّ البلاغة، تُعدّ من الآثار البارزة لعلم البيان. وورد في الحديث المنسوب الى الرسول ﷺ: «أَنْ مَنْ الْبَيَانُ لِسِحْرًا». ويُعدّ الشعر في هذا اللون من الفكر العربي، نوعاً من انواع السحر، وانّ ثمة سلسلة من القوى تكمن في وجود الشاعر. والشعر هو تلك الالفاظ والكلمات التي يُتصوّر انها تُلقى في ذهن الشاعر من قبل قوى خفية. ولربما لهذا السبب تصوّر بعض عرب الجاهلية حين سماعهم لآيات القرآن الكريم، انّ القرآن لون من الشعر، كما وصفوا الرسول ﷺ بالساحر.

اذن للشعر وقوته المؤثرة، اهمية كبيرة وتأثير واضح على اذهان الناس. كما تلعب البلاغة دوراً رئيسياً ايضاً. ويمكن قياس انجذاب العرب الى البلاغة والشعر، بسلوك السوفسطائيين في اليونان القديمة، لأن هؤلاء قد اشتهروا ايضاً باستخدامهم للبيان في اقناع الناس وتشكل حركة السوفسطائيين في الاهتمام البالغ بالبيان وبلوغ فن الخطابة، احدى مراحل التاريخ الثقافي لليونان. ولم يهتم زعماء هذه الحركة الفكرية باكتشاف الحقيقة، ولم يفكروا بادراك الواقع، وانما كانوا يركزون على تعلم الفنون، وتربية طلبتهم على فنّ الجدل والمناظرة. فقد كان هدفهم الاصلي التغلب على خصومهم ومناوئتهم في المشاجرات السياسية، ووقف كبار المفكرين مثل سقراط وافلاطون، بوجه هؤلاء السوفسطائيين، وأماطوا اللثام عن النتائج المرة والعواقب الوخيمة للافكار السفسطية.

بعد سقراط وافلاطون، رفع ارسطو لواء الفلسفة، فاستطاع من خلال

١- لتحميا اللغة العربية ويسقط سيبويه، شريف الشوباشي، نشر مدبولي، ١٩٦٨، ص ٩٥.

تدوين علم المنطق ان يوجه ضربة ماحقة لحركة الافكار السفسطية. ففضلاً عن تقسيمه للقياس المنطقي الى اقتراني واستثنائي، ودراسته لجوانبه الصورية، أولى اهتماماً لمادة القياس ايضاً وقسمها الى خمسة اقسام يمكن التعبير عنها بالصناعات الخمس. ومثلما يمكن للبرهان والخطابة والجدل ان تكون ذات آثار مفيدة، كذلك يمكن ان تؤدي الى المغالطة، والسفسطة، وجملة من الانحرافات الفكرية ايضاً. ومن ليس لديه معرفة بالصناعات الخمس ولا يعرف الاختلافات القائمة بينها على الوجه الصحيح، لن يكون بأمّن من الوقوع في فخ الانحراف الفكري.

يعبر الفيلسوف ملا هادي السبزواري عن السفسطة بالحكمة المدلسة او الفلسفة التدليسية، ويضعها في مقابل الحكمة الحقيقية. ويعتبر السفسطة لونا من الوان المغالطة التي تصوّر الباطل في صورة الحق، ويقول:

والشغب والسفسطة تحت الغلط

وشأنه التمويه والحكم الشطط<sup>(١)</sup>

والشغب معناه تحريك الشر، والتفاوت بينه وبين المغالطة هو ان في المغالطة يتم استخدام قضايا شبيهة بالأوليات، بينما يتم في المشاغبة او الشغب استخدام قضايا شبيهة بالمشهورات.

لا بد من الاشارة الى ان حركة الفكر السفسطي، لم تخرج عن دائرة الثقافة البشرية، وتجلت بصور مختلفة وشتى على مدى التاريخ ومع ان ارسطو وقف بوجه السوفسطائيين وعزى انحرافاتهم الفكرية بواسطة تدوين علم المنطق وتنظيم اقسام القياس، ولكن لا بد من القول ان طرق التفكير والقابلية العجيبة للانسان في البيان وفن الخطابة، ليس بالأمر الذي يستطيع كل احد ان يلم به. وبمقدور موازين علم المنطق صيانة فكر المرء من الخطأ والانحراف، غير ان

١- شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، جزء المنطق، طبع ناصر، ص ١٠٣.



هذه القابلية ذات جانب صوري، وتتصل بصورة القضايا فقط. أما حفظ الانسان من الخطأ في قضايا القياس، فلا يعد من مقدورات علم المنطق، وها هنا يمكن القول أنّ من الصعب جداً استئصال جذور السفسطة والمغالطة. ولاشك في أنّ قدرة البيان وفن الخطابة، من جملة الفضائل والكمالات الانسانية، لكن الذي لا شك فيه أيضاً أنّ تأصيل الكلام وتضخيم دور البيان من دون مراعاة الموازين المنطقية، يمهد الطريق للوقوع في فخ المغالطة والسفسطة.

لا ريب في أنّ تكبير دور علم النحو وتفضيل البلاغة على سائر العلوم، قد مهّد لظهور الخطابة والبيان، وعمل على اتساع هذه الحركة اللغوية، غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بمقدور البارعين في البيان والخطابة، الحيلولة دون وقوعهم في فخ الانحراف الفكري؟ ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، وليس بوسع احد ان يدعي أنّ البيان او البلاغة تحول دون الخطأ الفكري. واذا لم يكن بوسع القابلية البيانية والبلاغية ان تحول دون خطأ الفكر، فانها قد تزيد من غرور الانسان، مما يؤدي بالتالي الى حالة الانحراف الفكري. وتشير دراسة حياة الطواغيت والمستبدين في العالم الى أنّ كثيراً منهم يتميزون بالقابلية على الخطابة وجزالة البيان والتعبير، مما يعني أنّ هذه القابلية ليست لم تحل دون انحرافهم فكرياً فحسب، وانما ادت الى استفحال هذا الانحراف الفكري أيضاً.

مراجعة تاريخ حياة العرب في العصر الجاهلي، تشير الى شدة اهتمامهم بالبلاغة والفصاحة، وسعيهم الحثيث الدائب لتعلم هذا الفن والتفوق فيه. فالمباريات الشعرية التي كانت تجري آنذاك بين ابرز شعراء الجاهلية، وظهر الروائع الشعرية مثل المعلقات السبع، ظاهرة تشير الى أنّ البلاغة كانت تشكل أهم قضايا واهتمامات ذلك العصر. فحب اللغة والانشداد الى البلاغة والفصاحة، امر قد استمر حتى بعد ظهور الاسلام وانتشار احكامه النورانية،

ولذلك نرى الشاعر ابا العلاء المعري يقول بعد اربعة قرون من ظهور الديانة الاسلامية.

وإني وان كنتُ الاخير زمانه  
لآتٍ بما لم تستطعه الأوائل

لقد تحدى شاعر المعرة في هذا البيت جميع كبار الشعراء الذين سبقوه، وفضل نفسه في الشعر والبلاغة عليهم جميعاً. ولم يكن هو وحده الذي يفكر بالبلاغة ويعتبرها أهم القضايا والمسائل رغم مرور عدة قرون على العصر الجاهلي، بل كان جميع مواطنيه ومعاصريه يفكرون هكذا ايضاً، ويبحثون عن مظاهر هذا الفن في وجودهم.

ويقال انّ المعري بعد ان تحدى في بيته السابق جميع الاوائل من كبار اهل الادب والشعر، سأله أحد اطفال مدينة المعرة ان يضيف حرفاً الى الحروف العربية الثمانية والعشرين كي يقال بأنه قد أتى بما لم يأت به الأوائل! واذا صحت هذه القصة، فهذا يعني انّ قضية اللغة والبلاغة لا زالت قضية مهمة جداً حتى للاطفال رغم الفاصل البعيد عن عصر الجاهلية.

لا بد ان نعلم بانّ المعرة التي عاش فيها ابو العلاء المعري كانت جزءاً من منطقة جغرافية واسعة خاضعة لسلاطين بني امية الذين كانوا يعيرون اهمية كبرى للغة والبلاغة العربية. وكان معاوية بن ابي سفيان يزعم انّ اللغة العربية كانت ذات تأثير في استمرار دولته، ولذلك كان يجب عليه ان يهتم بها ويعتمد عليها.

ما لا ينبغي تجاهله في هذا المضمار هو انّ اهتمام الامويين بلغة العرب وبلاغتهم، كان طريقاً قد انتهى بهم الى التعصب القومي والتمييز العنصري. ولذلك نقرأ في كتاب «فقه اللغة» للشعالبي:

«من احب الله احب رسوله المصطفى ﷺ، ومن احب النبي العربي احب

العرب، ومن أحبّ العرب أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب»<sup>(١)</sup>. من لديه معرفة باحكام القرآن الكريم يعلم جيداً ان التعصب القومي والتفوق العنصري، امر مدان ومرفوض في الاسلام. وليس بوسع الاختلاف في اللغة ان يكون دليلاً على تفوق قوم على قوم، بينما كان الامويون يعتمدون سياسة التفوق وكذلك التمييز العنصري والقومي، محاولين استخدام اللغة العربية وما يتفرع منها من بلاغة وبيان لدعم هذه السياسة.

لا نريد الخوض في الموضوع التالي وهو انّ علم النحو العربي وما يتصل بالبيان والبديع والبلاغة في اللغة العربية، مدين لشخصيات غير عربية. كما لسنا بصدد التأكيد على انّ شخصيات مثل ابي علي الفارسي وتلميذه ابن جني وسائر كبار المفكرين الايرانيين، لعبت دوراً كبيراً في تطوير اللغة العربية وبلاغتها من خلال التمسك بالقياس. ويعترف المفكر المصري المعروف احمد امين في كتابه «ظهر الاسلام» بأنّ مكانة ابي علي الفارسي وابن جني ومذهبهما الادبي شبيه بمكانة ابي حنيفة ومذهبه الديني، ويقول بأنّ هذين الرجلين استطاعا التحرر من قيد التعصب والجمود لما كانا عليه من نزعة نحو الفكر المعتزلي، ولذلك انطلقا في عالم الادب والبلاغة بوحى من أحكام العقل.

مما يبعث على الأسف انّ هذه الحركة الفكرية لم تستطع الاستمرار، ولم تنجح هذه الشجرة الوارفة القوية في ان تؤتي ثمارها وتقدمها للناس. فقد خمدت انفاس هذه الحركة بانطفاء شعلة المعتزلة، فكان ذلك نهاية لأية حرية فكرية في علم الكلام، وكذلك في عالم الأدب والبلاغة، ولا شك في انّ ما حدث في علم الكلام وعالم الالهيات، غير منفصل عما حدث في عالم اللغة والادب والبلاغة قط. فاذا كان المفكرون الأشاعرة قد وقفوا بوجه الفلاسفة

والمعتزلة وأفتوا بتكفيرهم، ففي عالم الادب ايضاً انبرى لفيف مثل ابي سعيد السيرافي لإحلال علم النحو محل المنطق واعتبروا علم المنطق زائداً ولا معنى له مع وجود علم النحو. ولا ريب في انّ الذي لا يجد نفسه بحاجة الى علم المنطق، فلن يعبأ بالموازين العقلية ايضاً.

تعظيم علم النحو وفن البيان والبلاغة، اضفى على النقليات اعتباراً أكثر مما ينبغي، بل وجعل النقل في مواجهة العقل. ونجم عن هذه المواجهة او الصراع بين العقل والنقل كثير من الافرازات التي تركت آثارها في جميع الحقول الفكرية والثقافية. وظهر في أعقاب هذا النزاع، مذهبان نحويان هما مذهب البصرة ومذهب الكوفة.

وانعكس هذا الصراع بشكل او بآخر على عالم الفقه والحديث ايضاً. لاشك في ان دراسة هذا الصراع في دائرة الحديث والفقه، لا يدخل ضمن دائرة دراستنا هذه. كما لا بد من دراسة خصوصيات مذهبي البصرة والكوفة النحويين في موضع آخر. ولكن ليس من غير المناسب ان نشير هنا الى انّ الخليل بن احمد وسيبويه اللذين يعدان من رواد المذهب البصري، لم يستخدموا كلمة «المنطق» في انتخاب اسم لآثارهما مع انهما لم يبتعدا عن المعايير المنطقية، بينما استخدم ابن السكيت الذي يعد الى جانب الفراء والكسائي من رواد المذهب الكوفي، كلمة المنطق فأسمى اهم آثاره باسم «اصلاح المنطق»<sup>(١)</sup>. وهذا الكتاب الذي طبع في بيروت عام ١٤٢٣هـ، خال من اي تحليل عقلي، وليس لديه اية نسخة مع علم المنطق قط. وليس بوسع من لم يطلع على تفاصيل هذا الكتاب ان يفهم محتواه من خلال عنوانه. لاشك في انّ اصلاح المفردات وتهذيب المصطلحات، ذو اهمية كبيرة

١-اصلاح المنطق، ابن السكيت، تحقيق محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

جداً، فيمكن عن هذا الطريق استئصال جذور كثير من الانحرافات الفكرية. وكان الحكيم الصيني المعروف «كونفوشيوس» قد سُئل: لو أمسكت بزمام الامور، فما هي الخطوة الاولى التي تخطوها لاصلاح المجتمع؟ فأجاب: الخطوة الاولى هي اصلاح المفردات والاصطلاحات لأنّ اساس كثير من التعاليم الخاطئة يكمن في سوء استخدام المفردات واستعمالها في غير موضعها.

هكذا نرى كيف يتحدث كونفوشيوس الحكيم عن اهمية المفردات. وقد تحدث ابن السكّيت النحوي عن اصلاح المفردات ايضاً، ولكن يبدو انّ هناك اختلافاً كبيراً بين كلام الاول والثاني. فابن السكّيت انبرى في كتاب «اصلاح المنطق» لدراسة معنى كل مفردة عن طريق النقل وتأيد هذا المعنى عن طريق الشواهد. بينما لا ينحصر ما ذهب اليه كونفوشيوس ضمن اطار الرجوع الى كتاب اللغة. فيما انه فيلسوف، فقد كان على صلة وثيقة بعالم المعاني وعالم المعقول. فالفيلسوف يولي اهمية كبرى للتفكير وبعد النظر، ويعتبر الجملة اصغر وحدة للتعبير عن الفكر. فالتركيب المعقول والمنطقي للعالم ينعكس في اللغة. وهذا يعني ان ثمة علاقة وثيقة ومحكمة بين حقيقة العالم وبين اللغة، وهي العلاقة التي يجب ان تُعرف طبيعتها من خلال اللغة ايضاً.

مع انّ معنى العلاقة او الربط ومفهوم الرابط، امر شائع في لغة الناس ومخاطباتهم، ولكن قلما هناك من استطاع ادراك هذه الحقيقة. فحينما يتم ادراك معنى الرابط يتحقق التفكير. والتفكير يبدأ بالتحقق دائماً من خلال طرح السؤال. والأمر الاساسي هنا هو ان التفكير نفسه والعناصر المكونة له، يمكن ان يثار حولها السؤال ايضاً. ولربما ليس من باب الاغراق لو قلنا انّ هذا السؤال فضلاً عن انه مصدر لجميع التساؤلات، فإنّ الاجابة عليه كذلك تُعدّ مفتاحاً لجميع الاجابات الاخرى.

ومن هنا يمكن القول أنّ كتاب اصلاح المنطق لابن السكّيت وكذلك سائر الكتب المشابهة له، لا تكفي للاجابة على هذه التساؤلات، وليس بوسع علم النحو واللغة والبلاغة الحلول محل علم المنطق.

رغم الاعمال المهمة التي قام بها كبار علماء مدرستي البصرة والكوفة ودورهم في تطور اللغة واصلاح المفردات، الا انهم لم يكن بمقدورهم التحدث عن الصلة الوثيقة بين الواقع واللغة قط. ومن المحال ان يتحقق تبيان هذه الصلة من دون افكار فلسفية عميقة وفكر منطقي منظم ومنسجم. وفي هذه المرحلة من تاريخ الثقافة الاسلامية، يظهر كتاب «الحروف» للفارابي الى الوجود، ويحل محل كتاب «اصلاح المنطق» لابن السكّيت. فهذا الكتاب وكما يوحي بذلك اسمه، يتناول القضايا ذات الصلة بالحروف، غير ان طبيعة التداول هنا، تختلف عما ورد في كتاب «اصلاح المنطق» وغيره.

فالباپ الأول من كتاب «اصلاح المنطق» لابن السكّيت يبدأ كالتالي: «باب فَعْل وفِعْل باختلاف المعنى: قال ابو محمد القاسم بن محمد سمعت ابا يوسف يعقوب بن اسحاق يقول: الحمل ما كان في بطن او على رأس شجره وجمعه أحمال...»<sup>(١)</sup>.

بينما يبدأ الباب الاول من كتاب «الحروف» للفارابي كالتالي: «الحروف وأسماء المقولات - الفصل الاول حرف «إن»: اما بعد فإن معنى إنَّ الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء. وموضع إنَّ وأن في جميع الألسنة بيّن. وهو في الفارسية كاف مكسورة حيناً وكاف مفتوحة حيناً، وأظهر من ذلك في اليونانية «أن» و «أون»، وكلاهما تأكيد، إلا أنّ «أون» الثانية أشد تأكيداً، فانه دليل على الاكمل والاثبت والأدوم. فلذلك يسمون الله بـ «أون» ممدود الواو، وهم يختصون به الله، فاذا جعلوه لغير الله

قالوها بـ «أن» مقصورة. ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل، «إنيّة» الشيء، وهو بعينه ماهيته...»<sup>(١)</sup>.

نلاحظ في هذه العبارة التي تدل على معنى احد الحروف، عدة نقاط فكرية وفلسفية الاولى ان كلمة «ان» فضلاً عن دلالتها على ثبات وكمال الوجود، تدل كذلك على كمال ودوام العلم بشيء ما. وهذا يعني انّ الكمال في العلم هو من سنخ الكمال في اصل الوجود. الثانية، انّ الماهية عين الانية في الوجود المطلق، ولا يمكن الفصل بين الوجود والماهية.

وهناك عدة نقاط اساسية دقيقة اخرى في هذه العبارة نصرف النظر عنها. ولو قارنا بين هذه العبارة التي نقلناها من كتاب «الحروف» للفارابي، وتلك العبار التي اوردناه عن كتاب «اصلاح المنطق» لابن السكّيت، لاتضح ان الفاصل بين هذين الكتابين وهذين الكتابين، ابعد من الفاصل بين الشرق والغرب.

الذي يبعث على العجب ان يدّعي بعض كبار علماء النحو والبلاغة -واسوةً بابي سعيد السيرافي- انّ علم النحو يحل محل علم المنطق، واننا في غنى عن علماء المنطق بوجود علماء النحو!

لاشك في انّ ما ادعاه السيرافي لم يكن رأياً شخصياً قيل مرة واحدة وانتهى، وانما لازالت اصداه صوته تُسمع الى اليوم رغم مرور قرون متعادية. فقد ظهرت الحركة الفكرية القشرية بألوان شتى وأشكال مختلفة على مدى التاريخ، وتركت آثارها السلبية بطريقة او اخرى ايضاً.

في كتاب «الحروف»، يرى الفارابي انّ إنكار وجود المعقولات، معناه الخروج عن الفطرة الانسانية. ويشير كذلك الى التفاوت بين المعقول الاول والمعقول الثاني، ويبينه عن طريق تشبيه إعراب الرفع للفظة ما وإعراب الرفع

لكلمة الرفع نفسها. اي يمكن القول ان كلمة «زيد» مثلاً تُرفع في حالة الفاعلية بالرفع، لكن الرفع نفسه يُرفع بالرفع ايضاً. وانبرى الفارابي لبيان معنى المعقول عن هذا الطريق ويعتقد مثلما يُعقل المعقول الاول في ظل العقل، كذلك يُعقل العقل في ظل العقل ايضاً. ولاشك في ان التفاوت بين رفع اللفظ ورفع الرفع يعود الى اختلاف الوضع الاول والوضع الثاني، بينما يجب التحدث عن التفاوت في المرتبة على صعيد المعقول الاول والمعقول الثاني<sup>(١)</sup>.

يتحدث الفارابي في الفصل السادس والفصل السابع من كتاب «الحروف» على اسماء المقولات والأشكال اللفظية التي تدل عليها، ويشير الى النقطة التالية وهي اننا حينما نتحدث عن المقولتين الكمية والكيفية، فنقول لهذا ابيض وذلك طويل، إشارتنا ليس الى البياض والطول، او الابيض المطلق والطويل المطلق. وبالطبع فالابيض المطلق والطويل المطلق اقرب الى ما يُشار اليه منه الى نفس البياض وصرف الطول. ثم يتحدث عن الاختلاف بين الجوهر والعرض، ويعتقد ان الجوهر يُعرّف عن طريق العرض. ويشير الفارابي في هذا الكتاب الى نظريته في معنى ما بعد الطبيعة، ويقول:

«وينبغي بعد ذلك ان يُنظر في الاشياء الخارجة عن المقولات بصناعة اخرى وهي علم ما بعد الطبيعيات. فانها تنظر في تلك وتستقصي معرفتها وتنظر في ما تحتوي عليه المقولات من جهة ما تلك الامور اسبابها»<sup>(٢)</sup>.

الرؤية العميقة والدقيقة التي لدى الفارابي للعلاقة بين الالفاظ والمعاني والتركيبية المنسجمة والمنطقية لهذه الرابطة، وجّهت اهتمامه نحو كتاب «العبارة» لأرسطو، ودفعته لكتابة شرح عليه. ويُعدّ «شرح الفارابي لكتاب

١- نفس المصدر، ص ٦٥-٧٧.

٢- نفس المصدر، ص ٦٩.



ارسطوطاليس في العبارة»<sup>(١)</sup> احد آثار الفارابي القيمة. وكلمة «العبارة» - التي هي عنوان كتاب ارسطو - تدل على معنى قريب من دلالة جملة ما على المعنى. اي ان كلمة «العبارة» تدل عادة على جملة تامة.

وتّم في هذا الكتاب بحث التصورات ايضاً، لأنّ الحد الفاصل بين التصديق والتصور دقيق جداً، وقلّما بمقدور احد التحدث عن التصديق من دون ان تكون لديه معرفة بالتصورات. ولذلك يضع بعض المحققين هذا الكتاب قبل القياس وبعد المقولات.

ما يُعدّ امراً اساسياً في هذا الكتاب، هو العلاقة بين المعقولات والموجودات، وربطتها بالألفاظ والعبارات. والمنطقي هو ذلك الشخص الذي حينما ينظر الى الامور المعقولة فانه يأخذ بنظر الاعتبار علاقتها بالموجودات الخارجية من جانب وبالألفاظ والعبارات من جانب آخر.

يبدأ الفصل الأول من كتاب «العبارة» كالتالي:

«من الأوائل التي ينبغي لمن شرع في المنطق ان يعرفها ان يعلم ان ها هنا محسوسات وبالجملة موجودات خارج النفس ثم معقولات ومتصورات ومتخيالات في النفس وألفاظاً وخطوطاً وينبغي ان نعلم نسب هذه بعضها الى بعض»<sup>(٢)</sup>.

هكذا نرى الفارابي وعلى غرار ارسطو، كيف يولي الالفاظ والعبارات اهتماماً جاداً من أجل الدخول الى المنطق، ويتحدث عن النسبة بين اللفظ والمعنى. ولا شك في انّ النسبة بين اللفظ والمعنى ومراعاة هذه النسبة، امر

١- طبع هذا الكتاب في بيروت عام ١٩٦٠، بمقدمة ولهلم كوتس اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي.

٢- شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس في العبارة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠،

دقيق وعميق الى درجة بحيث انّ اي غفلة او تساهل في هذا المضمار، يمكن ان يخلق كارثة لتاريخ البشرية وثقافتها. فمن اجل الدخول الى عالم المعاني ومعرفة الموازين المنطقية، يُعدّ الاهتمام بالألفاظ والعبارات امراً لا بد منه.

مفردة «لغة» التي يُحتمل ان تكون معربة عن كلمة «لوغوس»<sup>(١)</sup>، تُعدّ مظهراً لعالم المعاني ومهبطاً لشتى المعارف ولذلك من الضروري جداً التأمل وانعام النظر في عالم الألفاظ. والذين لديهم معرفة بالدور المهم الذي تلعبه الالفاظ والعبارات في الدخول الى عالم المعاني، يعترفون ايضاً بالدور المهم والاساسي الذي يلعبه علم النحو وعلم الصرف ايضاً. ودور هذين العلمين في كيفية فهم وادراك الانسان، كبير الى درجة بحيث راح بعض المفكرين الغربيين يتحدث عن النحو والصرف التأمليين.

يشير الفيلسوف الفرنسي المتأله «هنري كوربن» الى إحدى كتابات «هايدغر» التي يرتبط موضوعها بأحد آثار «دون سكوت»<sup>(٢)</sup> والتي يقول فيها: انّ هذا الاثر عرّفني اموراً كثيرة لأنه تناول ما كان يعبر عنه فلاسفة القرون الوسطى بالنحو التأملي. ويضيف بأنّ المفهوم السائد في تأويلية «لوثر» كان عبارة عن «امر مفعولي»، وهو ذات المقولة التي تمت دراستها في النحو التأملي. وكان سؤال لوثر هو: كيف بوسع العدل الالهي والتشدد - في مقابل الرحمة - ان يكون وسيلة لنجاة الانسان؟ فالتعارض بين الشدة والرحمة يشكل مأزقاً وطريقاً مسدوداً. ولكن لو وضعناه ضمن مفهوم الأمر المفعولي، سيتغير كل شيء. اي انّ هذه العدالة، تجعلنا عادلين.

يقول هنري كوربن:

لقد وجدتُ أنا ايضاً في بعض النصوص الاسلامية مثل هذا الوضع

1- Logos

2- Duns Scot

التأويلي. ولو لم يكن في يدي مفتاح المقولة اللوثرية اي «الامر المفعولي»، لما كان بوسعي فهم هذه النصوص على الوجه الصحيح. ولايضاح ذلك اشير الى نموذج بسيط. ففي الحكمة الالهية الاسلامية يتبلور ظهور الوجود عن طريق الوجه الأمري مثل كلمة «كن»... فما هو مقدم هنا ليس «الوجود» و «الماهية»، بل كلمة «كن». فهذا الأمر الذي يفتح الوجود، هو الامر الالهي او الامر الفعلي بالمعنى الفعال. اما ذلك الامر الذي يعطي الشكل للموجود، اي الموجود الذي هو نحن، فهو نفس الامر ولكن بالمعنى المفعولي ويمكن القول ان نجاح التأويل<sup>(١)</sup> - بمثابة فهم وادراك - يكمن في هذه النقطة، اي ان ما ندركه في الحقيقة ليس سوى ما نحسه ونتحمله، وما يتأثر به وجودنا ويتألم منه. فالبحث لا يدور حول المفاهيم والمقولات، وانما يراد به الكشف بالأساس عما يجري في داخلنا، اي عن تلك اللحظة التي تتفعل فيها الآلام، وتنطبع بالطابع الشعري. فظاهرة «المعنى» التي تعد امراً اساسياً في ميتافيزيقية الوجود والزمان، تستند الى آصرة الدال والمدلول. ولكن السؤال هو: ما هو الشيء الذي يربط بين الدال والمدلول، والذي من دونه يبدو ان بمنزلة معلول نظري؟ هذا الرابط هو العاقل، والعاقل هو «الحضور». والحضور هو اقرب الى نمط الوجود منه الى نمط الادراك والفهم، اي ان الحضور هو (Da - Sein) اي: الوجود - هنا.

لا ريب في ان معنى التأويل قد أثير في آثار هايدغر الفلسفية، وتحدث عنه فلاسفة آخرون. ولربما يتصور البعض انه امر جديد لم يتطرق اليه احد من قبل، ولكن الذين لديهم اطلاع على آثار القدماء يعلمون جيداً ان هذه المفردة قديمة وذات جذور يونانية<sup>(٢)</sup>.

#### 1- Hermeneutic

٢- من هايدغر الى السهروردي، هنري كورين، ترجمة حامد فولادوند، نشر زلال،

اذن وعلى ضوء ما سبق ذكره يمكن القول انّ التأويل امر دائم. ولا تعارض الكتب السماوية هذا التأويل، لأنه لون من التفكير، والكتب السماوية لا تعارض التفكير قط. واذا كان بوسعنا معرفة كيفية التفكير في طبيعة الارتباط بعالم الألفاظ، سندخل آنذاك الى عالم التأويل ونعترف بديمومته. عالم التأويل، لا يقع خارج فضاء اللغة. وتتطلب كل لغة، النحو او الصرف الخاص بها. فصرف ونحو لغة التأويل، هو عين ما يمكن التعبير عنه بالصرف والنحو التأمليين. ولاشك في انّ هذا اللون من الصرف والنحو غير غريب على ما دوّنه علماء الصرف والنحو في آثارهم. والتفاوت الذي أشير اليه عبارة عن تفاوت في المراتب. ومن الواضح انّ التفاوت في المراتب لا يستلزم التفاوت والاختلاف بين تلك المراتب.

قد يقال: اذا كان الصرف والنحو مدونين لتنظيم قواعد اللغة، فكيف يمكن ان يكون ذا مراتب متفاوتة ومختلفة؟ ويمكن القول في الاجابة: مثلما ان اللغة لديها مستويات ودرجات مختلفة، فالقواعد الخاصة بها ذات درجات ومراتب مختلفة ايضاً. فالذين يتحدثون عن النحو التأملي يشيرون الى مرتبة تُعدّ فيها اللغة ظهوراً للعقل المحض ومظهراً للبرهان المحكم.

والحكمة ليسوا وحدهم الذين يتحدثون عن النحو التأملي والعقلي، وانما يتحدث عنه العرفاء ايضاً. فقد أُلّف احد كبار العرفاء كتاباً اسماه «نحو القلوب»، تناول فيه احوال القلب ومقاماته، ومرآحل السير والسلوك. وتم في هذا الكتاب استخدام الفاظ واصطلاحات تُستخدم في علم النحو خاصة، مثل الرفع، والنصب، والخفض. ولا نريد ان نتحدث عن هذا الكتاب والقضايا المثارة فيه، بل نكتفي بالقول: اذا كان هناك من يتحدث عن النحو التأملي، فقد اجتهد احد العرفاء في تأليف كتاب خاص بنحو القلوب.

من الواضح ان رفع او فتح القلب الذي يتحدث عنه العارف يختلف عن الرفع او النصب عن العالم النحوي. فمفردة الرفع او النصب في نظر عالم النحو

-كابن السكّيت- تشير الى إعراب الكلمة فقط، لكن الذي آلف كتاب «نحو القلوب»، فانه في ذات الوقت الذي لديه معرفة كاملة بهدف النحوي من استخدام مفردة الرفع او الفتح، يستطيع كذلك ان ينظر من خلال هذه المفردة الى افق واسع لا يتناقض مع الجو الفكري للعالم النحوي، لأنّ المرتبة العليا لأي امر، لا تزيل المرتبة الأدنى منها قط، لكنّ الذي يقع في المرتبة الأدنى، لا سبيل له لرؤية المرتبة الاعلى ما دام في المرتبة الأدنى، ولذلك ينظر اليها بعين الانكار.

سبق ان ذكرنا بأنّ ابا نصر الفارابي تحدث كفيلسوف عن الرفع ورفع الرفع<sup>(١)</sup>، فأشار من خلال ذلك الى الانسجام ما بين المعقول الاول والمعقول الثاني. بينما لا يتعامل العالم النحوي مع هذين المعقولين، ويرى نفسه في غنى عن تعلم علم المنطق. والذين عبّروا عن عدائهم لعلم المنطق خلال القرون الاسلامية الاولى وأحلوا محلّه علم النحو، لا يعرفون الحقيقة المهمة التالية وهي أنّ موضوع علم المنطق يتمثل في المعقولات الثانية، وبما انّ علم النحو يبحث في الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء، فلن يستطيع ان يحل محل المنطق. ولا شك في ان إضفاء المطلقية على علم النحو وتفضيله على غيره، على صلة بلون من العنصرية والقومية. وقد نما هذا النمط الفكري بشكل مباشر او غير مباشر بجهود اولئك الذين كانوا يحظون بدعم وتأيد الحكام الامويين.

في أعقاب هذه الحركة الفكرية، اخذت النشاطات والفعاليات العقلية منحى آخر، وتحقق ما يمكن ان ندعوه بنقلنة الامور العقلية. فكما هو ممكن عقلنة الامور التقليدية، كذلك ممكن نقلنة الامور العقلية. فلم يكن علماء علم النحو والبلاغة وحدهم الذين سعوا لاحلال علومهم وفنونهم محل المنطق،

بل سار المتكلمون الأشاعرة في هذا الطريق ايضاً وسعوا ما في وسعهم لدينته الفلسفة. ولاشك في ان اجواء الفلسفة ارحب من دائرة الموازين المنطقية، ولذلك فإنّ ما قام به الأشاعرة في مجال ديننة الفلسفة ونقلته الامور العقلية، اوسع بكثير مما قام به علماء النحو والبلاغة في مواجهتهم لعلم المنطق.

## الفصل الثاني

### دائرة اللغة وعالم العقل

ذكرنا في الفصل السابق أنّ العلاقة بين علم النحو والمنطق دقيقة الى درجة بحيث إذا لم تُبحث على الوجه الصحيح، فقد تترك نتائج غير محمودة ومضللة. ويصدق هذا الامر على علم الكلام والفلسفة. فحينما يحل علم النحو محل المنطق، ستهبط حقيقة المنطق الى مستوى اللغة، وحينذاك لا يظهر علم النحو في دور علم المنطق فحسب، وانما سيعمل علم الكلام ايضاً على إقصاء الفلسفة من الميدان. فالمنطق دُونَ للتعبير عن الأفكار الفلسفية، والفلاسفة يتخذون المنطق اداة وطريقاً للتفكير.

حينما نتحدث عن المنطق كأداة للفلسفة لابد ان ندرك الامر التالي ايضاً وهو أنّ ما هو غاية وهدف لا يمكن ان ينفك عن اداته، لذلك يمكن القول أنّ الفلسفة كانت بدايتها الى جانب المنطق الذي يعد اداتها. ولاشك في أنّ المنطق على صلة بسائر العلوم الاخرى، حيث يعد هذا الاتصال بالنسبة للمنطق نوعاً من التطور والاتساع.

قد يقال هنا، مثلما انّ الفلسفة على اتصال وتلاحم مع المنطق بصفته وسيلة وأداة، كذلك هي على اتصال بالتاريخ ايضاً وقد ظهرت وانتشرت في حركة الزمان ودائرة التاريخ. ويجب القول في الرد على هذا الكلام أنّ ارتباط او تلاحم الفلسفة بالمنطق، يختلف عن ارتباطها وصلتها بالتاريخ، لأنّ ارتباط

الفلسفة بالمنطق، من نوع الارتباط الذي يتحقق بين الهدف والوسيلة، بينما ارتباط الفلسفة بالتاريخ، ليس من هذا النوع، اي ليس التاريخ وسيلة واداة للفلسفة، ولذلك من السهولة ان ينفك احدهما عن الآخر.

وبصرف النظر عما نتوقعه من الصلة بين الفلسفة والتاريخ، لابد من الاعتراف بأن هذين الحقلين من العلم البشري، عبارة عن نوعين مختلفين من المعرفة. فالتاريخ ينظر الى الجزئيات والتفاصيل دائماً وكذلك الى امور محددة ومعينة، بينما تتعامل الفلسفة مع الكليات والامور المرسلة والمجردة، وتتحدث عما هو عام وشامل، ومن هنا يمكن ادراك ما يلي وهو ان الفيلسوف حينما يتناول الجزئيات ويتحدث عما هو معيّن ومحدّد فقط، فهذا يعني انه قد انحرف عن طريق الفلسفة الصحيح، وحُرم من بلوغ عالم العقل المترامي الأطراف.

في نظام المنطق الارسطي والاسلوب الفكري القائم على هذا المنطق، ليس بوسع التاريخ ان يكون قاعدة محكمة وقوية للفلسفة، غير ان بعض الفلاسفة يفكرون بطريقة اخرى ويؤكدون على انّ الفلسفة حركة تنطلق في التاريخ فقط ويتغير شكلها باستمرار. ففي هذا النمط الفكري يتم التحدث عن كيفية ظهور الفلسفة ونهاية حركتها الاستكمالية. والذين يفكرون هكذا، يعتقدون بضرورة معرفة تاريخ الفلسفة على الوجه الصحيح من اجل معرفة الفلسفة، لأنّ الروح المطلقة او الفكرة المطلقة في التاريخ تعرض نفسها على نفسها، ولذلك فالفلسفة ليست سوى تاريخ الفلسفة فحسب، فالفكر المطلق عبارة عن ذات كلية تنظّم جميع الامور، كما انّ جميع اشياء العالم ليست سوى تطور ديكالكتيكي للفكر المطلق<sup>(١)</sup>، وفي هذا النمط الفكري يتحدث الفكر المطلق بلغة الطبيعة قائلاً:



أيها الانسان، ها هو العالم امام عينيك، وانه جديد في كل لحظة. اذن لا تنظر الى الماضي، وانما ابدأ كل شيء من جديد.

اولئك الذين يستأنسون بهذه الحركة الفكرية، وينطلقون في الحركة المستمرة للتاريخ لطلب الفلسفة والفكر، يختلفون عن هؤلاء الذين يؤمنون بالتلاحم بين الفلسفة والمنطق ولا يجيزون انفصال احدهما عن الآخر.

مع هذا كله لا ينبغي ان نتصور بأن انصار المنطق واولئك الذين لا يجيزون انفصال الفلسفة عن المنطق، يعارضون حركة التاريخ ودورها في نمو الفكر والفلسفة، لأن هؤلاء يعلمون جيداً انّ العقل وإن كان كلياً ومطلقاً، لكنه سيكون فعالاً حينما يعمل في ظرفي الزمان والمكان. ويشير اصطلاح «العقل الفعال» في آثار الحكماء المسلمين الى هذه الفكرة. ويريد الحكماء المسلمون بهذا الاصطلاح انّ جميع الامور التي تحدث في ظل الظروف المكانية والزمانية، ليست خارجة عن سيطرة واشراف العقل الفعال، وأنّ نظام الوجود أو عالم الخلق، يقوم على اساس العقل.

لربما ليس حتى باب المبالغة لو قيل انّ الزمان، والمكان، والمادة، تعبير عن الفعالية الحرة للعقل. فالعقل جوهر يفكر بذاته دائماً، فيدرك حريته الذاتية من خلال هذا التفكير. فهذا التفكير الدائمي المستمر الذي يُعدّ نوعاً من الحرية الدائمة، عبارة عن فعل مستمر وحركة دائبة لا تقف في مكان، ولا تتحدد بلحظة خاصة، والعقل في فعاليته الدائمة ليس لا يتحدد بزمان او مكان فحسب، بل ولا يتوقف في مرتبة معينة، حتى انه يمكن القول انّ عقل كل فرد من افراد الانسان، يؤلف عقولاً كثيرة، مثلما انّ فاعلية كل فرد من الافراد، تؤدي الى ظهور فاعليات كثيرة.

اذن اذا اعترفنا بأنّ عقل كل فرد من الافراد، يمكن ان يكون عبارة عن عقول كثيرة، فلا بد من الاعتراف بأنّ العقل ينمو ويتسع بشكل مطرد. ونعني بهذا النمو انّ هذا الجوهر الشريف - أي العقل - لا يتوقف قط، ويتغير ويتطلع

باستمرار الى افق جديد. ولذلك يستحق العقل ان يُطلق عليه إسم العقل الفعال نظراً لما يتميز به من فعالية دائمية.

كما ذكرنا، فإن اصطلاح العقل الفعال، اصطلاح طرحه الحكماء المسلمون في آثارهم. والذين لديهم معرفة بالثقافة الاسلامية والمفردات القرآنية بوسعهم استخدام كلمة «الكوثر» واطلاقها على العقل الفعال، لأن ما ذهب اليه اللغويون في ايضاح هذه الكلمة، ينسجم مع الدائرة الواسعة التي يتحرك فيها العقل الفعال. فـ «الكوثر» تعني الكثير المتراكم او الملتف من كل شيء، وانه نهر في الجنة، والشراب العذب<sup>(١)</sup>.

لا يشك الواقعيون وأصحاب النظرات العميقة في ان هذا اللون من المعاني، يتحقق في افعال العقل. ويدرك المرء المعنى الحقيقي والصحيح للكوثر حينما يدرك مفهوم غير المتناهي. وادراك مفهوم غير المتناهي، من خصوصيات العقل، لأنّ العقل يظهر دائماً في مظهرين اساسيين هما اللغة، والمعرفة. وهذان المظهران، عبارة عن مرآة يمكن ان نشاهد فيها وجه العقل.

اذا ادركنا على الوجه الصحيح كيفية تركيب الالفاظ، سندرك بسهولة انه بالرغم من محدودية الالفاظ والمفردات في اية لغة، ولكن يمكن ان نصوغ منها جملاً وتراكيب جديدة بشكل غير متناه. ولا شك في ان إمكانية صياغة جمل جديدة وصناعة تراكيب حديثة، عملية لا تقف عند حد، وليست لديها نهاية. ولاشك كذلك في ان لكل جملة مصاغة من هذه المفردات الخاصة، معنى خاصاً. وفي مثل هذه الحال يمكن القول اذا كان بالامكان صياغة الجمل بشكل غير متناه، فمن الممكن ايضاً ظهور معان غير متناهية تؤلف صورة لمعارف لا متناهية. فليس هناك مضمون او معنى إلا وهناك مضمون او معنى آخر اسمى منه يمكن ادراكه. فلا نستطيع ان نأخذ عدداً ما بنظر

الاعتبار إلا إذا ادركنا عدداً آخر اعلى منه. ويصدق هذا الكلام على صياغة الجمل وايجاد التراكيب. فكما يعد حساب الأرقام والأعداد الى ما لا نهاية من عمل العقل، كذلك تُعدّ صياغة الجمل والتراكيب من عمل العقل ايضاً.

الانسان العاقل حينما يحسب الاعداد انما يشير الى هدف خاص، كما انه في صياغة الجمل وايجاد التراكيب، يسعى لاكتشاف المعاني والبحث عن الحقائق. واذا سلّمنا بأنّ الاعداد لا نهاية لها وصياغة الجمل عملية غير متناهية ايضاً، فلا بد من الاعتراف ايضاً أنّ العقل بوسعه ان يكون فعالاً الى ما لا نهاية ويصل الى معان جديدة.

حينما نتحدث عن الحقيقة ولانهايتها، لابد ان ندرك الامر التالي وهو أنّ الحقيقة في اصلها، عبارة عن حكم عقلي له موضع في عالم العقل الواسع. وكل شيء يخضع لحكم العقل، فانه حتى وإن لم يتسم بوجود حقيقي، لكنه يتصف بامكانية التحقق والوجود. لهذا السبب يمكن الادعاء بأنّ الحكم العقلي في أي شيء، لا يمكن ان يكون منفصلاً عن إمكان تحققه.

يمكن تقسيم الحقائق الامكانية الى ثلاثة اقسام: القسم الاول، تلك الحقائق التي تقع بجميع تنوعها وكثرتها تحت عنوان خاص نطلق عليه اسم «الواقع» او العالم الموجود. والقسم الثاني، تلك الحقائق القريبة من الواقع والتي هي على ابواب التزين بزينة الوجود. والقسم الثالث، تلك الحقائق البعيدة جداً عن الواقع، والتي من المستبعد جداً ان يكون بامكانها الدخول الى عالم الوجود.

على هذا الضوء يمكن القول أنّ الماهيات التي تدعى بالذوات او الحقائق، تتمتع بامكانية الدخول الى عالم الوجود في اية نشأة او مرحلة ادراكية يتم افتراضها. وهذه الامكانية التي هي مقتضى حكم العقل، واسعة الى درجة بحيث يمكن ان تكون ازلية وأبدية.

كثير من المتكلمين المسلمين يميزون بين ازلية الامكان وإمكان الأزلية.

فيرى هؤلاء امتناع ازلية العالم، بينما يعتبرون إمكانه ازلياً. ويقول ملا هادي السبزواري في ذلك:

«لأنّ الماهيات في اية نشأة كانت من النشآت العلمية، لها إمكان الوجود فيما لا يزال، وعند المتكلمين فرق بين ازلية الامكان وإمكان الازلية، فأزلية العالم ممتنعة وإمكانه ازلي»<sup>(١)</sup>.

المتكلمون يعلمون على وجه الدقة ان اي امر حادث، لا بد ان يكون مسبقاً بالامكان. والشيء الذي لا يتمتع بامكان الحدوث لا يمكن ان يحدث. اذن إذا كان إمكان حدوث العالم حدثاً، فلا بد ان يكون مسبقاً بامكان آخر، وهذا يستلزم التسلسل او الدور الباطل. ويمكن القول بالنتيجة: مع ان العالم حادث، الا أن إمكان حدوثه غير حادث.

صحيح ان الامكان عبارة عن اعتبار عقلي لا غير، لكنّ هذا الاعتبار لديه جذور في الواقع، ولا يمكن عده امراً وهمياً او من دون اساس. فالعقل ومن خلال التأمل في كل ماهية من الماهيات، يدرك أنّ الماهية -ومهما كانت نشأتها ومرتبته العلمية- تتمتع بامكان التزين بزينة الوجود. ولذلك لا يمكن ان ينفك الامكان عن الماهية قط. ولا شك في أنّ هذا اللا انفكاك، من أحكام العقل المحكمة والمقطوع بها.

الماهية حتى حينما تزدان بزينة الوجود، تُعد ممكنة الوجود بحسب مقام ذاتها، وواجبة بالغير من حيث التزين بالوجود الذي اخذته من غيرها. فالماهية وفي ذات الوقت الذي يمكن ان تتصف بالوجود وتتحد معه، تتحقق في كل نشأة من النشآت العلمية وكل مرتبة من المراتب الادراكية ايضاً، فتتحد مع تلك المرتبة العلمية والنشأة الادراكية. ويمكن القول بعبارة اخرى أنّ الماهية في عالم الخارج توجد بالوجود الخارجي، وتتحقق في الذهن

بالوجود الذهني. ومعنى هذا الكلام أنّ الماهية حرة ولا بشرط بحسب الذات، ولذلك يمكن ان تنسجم وتتحد مع شتى الظروف.

اذن الاختلاف بين الماهية الخارجية والماهية الذهنية، من نوع الاختلاف الذي يمكن ان يتحقق في الشيء بحسب الظروف والشرائط. ومن هنا يمكن ادراك أنّ ما هو موجود في عالم الخارج هو نفسه الذي يتحقق في عالم الذهن او في أية مرتبة او مرحلة ادراكية. ولا بد ان نعلم أنّ مسألة الهوية بين الماهية الذهنية والماهية الخارجية ليست بمعنى انتقال الماهية من عالم الخارج الى عالم الذهن او من عالم الذهن الى عالم الخارج، بل ان ما يُفهم من الهوية هو أنّ الماهية التي هي لا بشرط، تُعدّ خارجية في عالم الخارج، وذهنية في عالم الذهن.

قد يتحدث البعض عن انتقال الماهية من عالم الخارج الى عالم الذهن. واستخدام هذه العبارة بهذا الاسلوب يمكن ان يحرف الذهن، لأنّ الذي يتبادر الى الذهن من كلمة الانتقال هو رفع شيء من موضع ما ووضعه في موضع آخر، بينما لا تنتقل الماهية من مكان لآخر، وانما يمكن ان تكون ذهنية مع كونها خارجية نظراً لكونها لا بشرط.

لا شك في أنّ انفصال الماهية عن الوجود وادراكها كأمر ممكن، مهمة يقوم بها العقل. ويعد هذا الادراك العقلي، واقعاً حقيقياً، لأنّ ما يُدرك من قبل العقل كماهية، يتمتع بإمكان التزين بالوجود حتى وان لم يكن لديه وجود بالفعل. ومن الواضح أنّ امكان التزين بالوجود، لا يخرج عن دائرة الواقع والحقيقة قط. ولا ينبغي ان يتصور أحد أنّ الحقيقة هي فقط هذا الشيء الذي تحقق وبلغ الفعلية، وانما يجب الاعتراف بأنّ عنوان الحقيقة يُطلق أيضاً على الشيء الذي كان بإمكانه ان يقع او يستطيع ان يقع.

البعض يكتفي من الحقيقة بالشيء الموجود على ساحة الواقع فقط، كما انهم لا يرون هذه الحقيقة بشكل جامع وكامل. ولا شك في أنّ دائرة فعالية

ونشاط هؤلاء محدودة وصغيرة، وانهم محرومون من ادراك الحقيقة بالطريقة التي يقتضيها معنى هذه المفردة.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأن ما يتم التفكير فيه كحقيقة من قبل العقل، فانه ممكن الوجود نظراً لكونه معقولاً. ومن جانب آخر يمكن القول انّ الماهيات التي يمكن للعقل ان يفكر فيها، كثيرة وغير متناهية. وبذلك يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي انّ العالم الموجود، ليس هو العالم الممكن الوحيد، بل يمكن افتراض عوالم ممكنة اخرى يمكن للعقل ان يفكر فيها. فالعوالم الممكنة التي يتحدث عنها كثير من الفلاسفة وعلماء المنطق في هذا اليوم، فكرة أُثيرت لأول مرة من قبل الفيلسوف الألماني الشهير «لايبنتز». فهذا الفيلسوف وضمن تحدثه عن العوالم الممكنة، عبّر عن اعتقاده بتفوق العالم الموجود على سائر العوالم الممكنة. وهذه هي نفس النظرية التي طرحها ابو حامد الغزالي قبل الفيلسوف الألماني بقرون والتي تحدث فيها عن افضلية العالم القائم على اي عالم مفروض آخر. ولهذا المفكر الاشعري رأي في معنى العالم او العوالم، يختلف عما ذهب اليه المفكرون الآخرون على هذا الصعيد. فالعوامل من وجهة نظره عبارة عن اجناس الموجودات. وبما انّ عدد الموجودات كبير بحيث لا يحصيها الا الله تعالى، لذلك ليس بمستطاع البشرية إحصاء هذه العوالم.

يستند الغزالي فيما يذهب اليه الى الآية الكريمة «وما يعلم جنود ربك إلاّ هو»<sup>(١)</sup>، مفسراً «جنود الرب» بأجناس الموجودات. ومن جانب آخر بما أنّ اجناس الموجودات تشكل العوالم، سيكون معنى الآية الشريفة في نظره هو: انّ العوالم الالهية لا تُحصى إلاّ من قبل الله تعالى.

يرى الغزالي انّ كل نوع من انواع الادراكات قد خلُق كي يكون بوسع

الانسان ان يدرك به أحد عوالم الحق. فحاسة اللمس قد خلقت كي يدرك بها الانسان بعض الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ففوة اللمس ليس بوسعها ان تقدم اية معلومات عن عالم الالوان وعالم الاصوات. فوجود عالم الالوان وعدم وجوده بالنسبة لهذه القوة، شيء واحد. وعلى العكس فقد خلقت حاسة البصر كي يطلع الانسان من خلالها على عالم الألوان. واذا اخذنا تنوع الالوان والأشكال بنظر الاعتبار، نستطيع ان نقول ان عالم المرئيات اوسع عالم محسوس.

ينطبق هذا الامر على عالم السمعيات والذوقيات. اي ان كل حاسة من هذه الحواس، تخبر عن العالم الخاص بها فقط، بينما لا تقدم ادنى معلومة عن العالم المجاور لها. فما دام الانسان في مرحلة الادراك الحسي فانّ كل حاسة من هذه الحواس، تكون فعالة ضمن دائرة نشاطها فقط، وليس لديها اي اطلاع عن دائرة نشاط الحواس الاخرى<sup>(١)</sup>.

الغزالي يشير خلال تحدثه عن تعدد واختلاف العوالم المتساوية في المرتبة والواقعة في عرض واحد، الى العوالم التي ليست في مرتبة واحدة وتقع طولياً ايضاً. فالعوالم من النوع الاول لا مجال لأحدها على الآخر، بينما لو كانت هذه العوالم من النوع الثاني، فانّ العالم الذي هو اعظم من غيره، يكون محيطاً بالعوالم التي ما دونه ويستوعبها جميعاً<sup>(٢)</sup>.

لا بد من التنويه الى الامر التالي وهو انّ مفكري المنطق الحديث حينما يتحدثون عن العوالم المتعددة الممكنة، لا يتحدثون عن العوالم الطولية والمرتبة بعضها على بعض. ففي السلسلة الطولية للعوالم، فانّ العالم الذي

١- راجع: المنقذ من الضلال، ابو حامد الغزالي، بيروت، ١٩٥٩، ص ٤١.

٢- لمزيد من الاطلاع، راجع: المنطق والمعرفة في نظر الغزالي، تأليف غلام حسين ابراهيمي ديناني، تعريف عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.

يقع في الأعلى يحيط بجميع العوالم التحتية، فتذوب في هذه الاحاطة الوجودية، الكثرة والتعددية في نوع من الوحدة. اي تغلب الوحدة على الكثرة في ما يدعى بالعوالم الطولية او سلسلة العلة والمعلول، فيُعدّ التقابل بين الواحد والكثير، من نمط مراتب التشكيك في الوجود.

هذه القضية لم تُطرح بهذه الصورة بين علماء المنطق الحديث. كما اننا لا ننوي التحدث حولها. فما آثاره المفكرون المنطقيون الجدد خلال العقود الأخيرة تحت عنوان «العوالم الممكنة»، لا صلة له بالمراتب الطولية والتشكيكية للوجود، وانما يتصل بالعوالم التي يمكن ان تتحقق عرضياً. وقد تمخضت هذه النظرية عن جهود بعض علماء منطق الموجهات. ففي هذا المنطق تتسم دراسة القضايا الضرورية والممكنة، وتوصل علماء هذا الفن الى النتيجة التالية وهي انّ القضية الضرورية لا تكون محكمة ومعتبرة إلا إذا صدقت في جميع العوالم الممكنة. اما القضية الممكنة فيجب ان تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة. ويُعدّ المنطيق الامريكي «سول كريبيكي»، احد رواد هذه الحركة الفكرية.

قلنا انّ الرأي السائد بين المفكرين هو انّ الفيلسوف الالمانى «لايبنتز» كان اول من تحدث عن تعدد العوالم، لأنه قال بصراحة انّ العالم القائم حالياً، ليس هو العالم الوحيد الذي كان بإمكانه ان يوجد، بل هناك عوالم اخرى بإمكانها ان توجد، لكنّ هذا العالم القائم، افضل وأسمى من تلك العوالم الممكنة.

الذين لديهم معرفة بتاريخ الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية يعلمون جيداً انّ هذه الفكرة كانت مثارة بين كثير من المفكرين المسلمين، ويذهبون الى تفوق العالم الموجود على اي عالم آخر كان بإمكانه ان يتحقق. وأكد ابو حامد الغزالي على هذه الفكرة في آثاره، ولخصها في كلمته القصيرة التالية: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». وقد بحثنا في كتابنا «المنطق والمعرفة



عند الغزالي» هذه العبارة بشكل تفصيلي، ولا نريد ان نكرر ذلك هنا. ومع ذلك يجب التنويه الى الامر التالي وهو: رغم الشهرة التي اكتسبتها هذه العبارة والتي تكرر طرحها في آثار الغزالي، الا انها لا تنسجم في بعض الجهات مع مسلك هذا المفكر الاشعري.

عبر بعض العلماء المسلمين عن اعتقادهم بأن هذه العبارة لا يمكن عدّها من كلمات الغزالي رغم تكررها في بعض آثاره. ولا يشكك البعض الآخر في صحة انتسابها اليه، لكنهم يرفضون فكرته هذه<sup>(١)</sup>. ويقول هؤلاء بأن ابداعية العالم الممكن، عملية لا يمكن ان تكون لها نهاية، إذ ليس هناك عالم بديع إلا اذا كان هناك عالم ابدع منه. اي انّ العالم القائم مهما كان بديعاً وكاملاً فيمكن ان يوجد عالم ابدع منه وأكمل. ولن تكون هناك نهاية لهذه العملية، اي عملية الكامل والاكمل او البديع والأبدع. ولذلك ينتهي هؤلاء الى الرأي التالي وهو انه لا يوجد عالم أكمل وابدع من جميع العوالم الممكنة.

يمكن صياغة إشكالية هؤلاء على كلام الغزالي بطريقة اخرى: بما انّ هذا المتكلم الكبير يفكر مثل الأشاعرة، لذلك يرى جواز الترجيح من دون مرجح، ويرفض كذلك الضرورة بين العلة والمعلول. كما يؤمن من جانب آخر بتعدد العوالم الممكنة الى ما لا نهاية. واذا كان الامر كذلك، كيف يتحدث عن ابداعية وأفضلية العالم الموجود كأمر واجب وضروري؟

لاشك في انّ المتكلم الاشعري يسعى للرد على هذه الإشكالية من خلال التمسك بقدرة الله المطلقة، غير انه قلما يلتفت الى الامر التالي وهو: صحيح انّ الله تعالى قادر مطلق، الا انه حكيم مطلق وعالم مطلق ايضاً. وعليه تتجلى قدرة الله تعالى على اساس حكمته وعلمه، فليس بوسع احد ان يتجاهل علم الله وحكمته المطلقين بذريعة قدرته المطلقة. فحينما لا يوجد العلم

١- للاطلاع على ذلك، راجع: اللسان والميزان او التكون العقلي، ص ٣٧٤.

والحكمة، لن يكون هناك اي معنى للقدرة.

على ضوء ما سبق يتضح أنّ العلم والحكمة يمثلان مصدر القوة والقدرة وأساس الخلقة. وعلى الذي يتحدث عن ابدعية وافضلية هذا العالم على سائر العوالم الممكنة، ان يستدل على ذلك بأدلة برهانية وعقلانية.

على ضوء اعتقاد الغزالي بتعدد العوالم الممكنة وعدم امكانية احصاء هذه العوالم، لا بد ان يُطرح السؤال التالي: اذا كانت العوالم الممكنة متعددة، فكيف يكون هذا العالم الذي نعيش فيه افضل وابدع من سائر العوالم الممكنة بشكل واجب وضروري؟ وما هو الدليل او البرهان الذي يمكن إقامته لاثبات ذلك؟ تبدو الاجابة على هذا التساؤل اكثر تعقيداً حينما نعلم بأنّ الغزالي كمتكلم أشعري، لا يعتقد برابطة الوجوب والضرورة بين العلة والمعلول، ويعتبر التقارن بين السبب والمسبب، من نمط التقارن بين الليل والنهار. ويصبح الموقف الفكري للغزالي أشد تعقيداً حينما نعلم أنّ هذا المفكر الاشعري، منطقي ماهر ألف عدة كتب معتبرة في علم المنطق، وملتزم بالقواعد والمعايير المنطقية. ولذلك فانه يؤمن بالقضايا الشرطية ويعتبر الرابط بين الشرط والمشروط امرأ ضرورياً ولازماً، ويتحدث عن التلازم بين المقدم والتالي، لكنه من جانب آخر لا يؤمن برابط الضرورة بين العلة والمعلول في عالم الخارج.

المفكرون الواعون يعتقدون بوجود سنخية بين الشرط والمشروط، والعلة والمعلول. في الوجوب والضرورة. وكما لا يتحقق المشروط من دون شرط، كذلك لا يقع المعلوم من دون علة. ومن الواضح أنّ كلامنا هذا لا يعني أنّ الشرط علة، لأنّ الشرط لا يهب الوجود للمشروط. ومع ذلك لا يمكن التردد في الامر التالي وهو اذا كان المشروط لا يتحقق من دون شرط، فالمعلول لا يقع من دون علة ايضاً. وهذا ما يؤكد على السنخية بين هاتين المقولتين.

الإشكالية التي تلاحظ في عمل الغزالي وتضعه في موقف متعارض هي

انه يعتبر الرابط بين الشرط والمشروط رابطاً عقلياً وضرورياً، فيما ينكر بسهولة الضرورة بين العلة والمعلول.

الغزالي كمنطقي وعلى معرفة بموازن علم المنطق، يعلم جيداً أنّ التفكير بمعنى «الامكان» لا ينفك عن التفكير بمعنى «الضرورة»، لأننا إذا كان بوسعنا سلب الامكان من نقيض قضية ما، فهذا يعني في الواقع اعترافنا بوجود تلك القضية. كذلك اذا كان بوسعنا سلب الوجود من نقيض قضية ما، فهذا يعني الحكم بامكان تلك القضية. اي أنّ ما يُفهم من معنى الامكان عبارة عن سلب الضرورة من الجانب المخالف او من كلا جانبي قضية ما. ولذلك قيل ان التفكير بمعنى الامكان لا ينفك عن التفكير بمعنى الوجود، ولا يمكن ادراك اي من المعنيين من دون ادراك المعنى الآخر.

هذا التلاحم الذي يتحقق بين معنى الوجود والامكان، يوحي بوجود ارتباط بين تقسيم معاني الامكان وتقسيم الضرورة. ولا نريد ان نتحدث حول شتى معاني الامكان والضرورة بالطريقة المثارة في كتب المنطق، لخروج هذا الموضوع عن استيعاب هذا البحث، ولكن من اجل ان تتوفر لدينا معرفة بسر كلام الغزالي في أبدعية هذا العالم وأفضليته على سائر العوالم الممكنة، فمن المناسب جداً أن نشير الى انواع الضرورات من وجهة نظره:

١ - الضرورة التي يمكن ان تتحقق بين العلة والمعلول او السبب والمسبب.  
٢ - الضرورة الميتافيزيقية، اي الضرورة التي هي مقتضى الذات. والتي ليست لها اية علة ودليل.

٣ - الضرورة الاخلاقية التي تستدعي القيام بعمل ينجم عن عدم ادائه ضرر وخسارة.

٤ - الضرورة العقلية او المنطقية، وهي الضرورة التي يستلزم عدمها المحال.

اذن فالغزالي الذي يفكر وفق النمط الأشعري، لا يؤمن بضرورة الارتباط

بين العلة والمعلول. كما انه حينما يتحدث عن ابدعية هذا العالم، لا يتمسك بالضرورة الميتافيزيقية، لأنه يعلم جيداً لو انّ هذا العالم قد وجب بالوجوب او الضرورة الميتافيزيقية، فهذا يستلزم ان يكون قديماً وأزلياً، وهذه فكرة ليس بوسع الغزالي قبولها.

الذين يؤمنون بهذا اللون من الضرورة، يعتقدون انّ مراعاة ما هو اصلح من الامور، يعد أمراً واجباً ولازماً على الله، اذ انّ عدم مراعاة هذه الامور ان في الدنيا وإن في الآخرة، يستلزم نوعاً من النقص في الله تعالى. ومن المعلوم ان تنزيه الله تعالى من كل نقص، امر واجب ولازم. ويرفض الغزالي هذا اللون من الوجوب والضرورة ايضاً ويرى اننا لا نستطيع ان نوجب شيئاً على الله تعالى<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما سبق، يمكن القول انّ الغزالي لا يؤمن الآ بالضرورة او الوجوب العقلي والمنطقي من بين انواع الوجوب الاربعة السابقة، ولذلك يسعى ان يقيم جميع الامور على اساسه. فهو يولي علم المنطق اهمية خاصة ويرى انّ فائدة هذا العلم لا تتلخص في دائرة العلوم النظرية، وانما يمكن الافادة من هذا العلم في دائرة العلوم العملية، وبلوغ الاهداف المنشودة المعقولة عن طريق الاستدلال.

الغزالي يعتبر علم المنطق محكماً ومعيّاراً للامور ويعتقد انّ الشيء المعلوم قابل للدراك بمعيار المنطق. اي انّ النظام في خلق العالم، يمكن ان يقاس بالمعيار المنطقي، مما يعني ان القوانين المنطقية تلعب دوراً في ايجاد هذا العالم.

ذكرنا بأنّ الغزالي يعتقد انّ القضية لا تُعدّ واجباً عقلياً وضرورياً إلا اذا كان

١- إحياء علوم الدين، الغزالي، ج ٥، التوحيد والتوكل، ص ١٨١؛ تهافت الفلاسفة، ص

١٥٧، تقيلاً عن اللسان والميزان، ص ٣٦٨.

ففيها يستلزم التناقض. ولا شك في أنّ هذا يُعدّ تعريفاً للوجوب العقلي، ويشمل هذا التعريف القوانين المنطقية. وبالطبع لا تخرج القضايا التحليلية عن دائرة هذا التعريف أيضاً، ففي القضية التحليلية يندرج المحمول في الموضوع، ويُستخرج منها بالضرورة. ويمكن أن تدخل بعض القضايا الرياضية والفلسفية ضمن اطار هذا التعريف أيضاً، بينما تخرج عن دائرته، القوانين المتعلقة بعالم الطبيعة، لأنّ نفي القانون الطبيعي لا يستلزم التناقض، لذلك فالشيء الذي لا يسري اليه التناقض، فانه إذا لم يتحقق في هذا العالم، فمن الممكن ان يتحقق في عوالم اخرى.

على ضوء ما ذكر هنا يمكن القول أنّ الضرورة العقلية عند الغزالي، هي الضرورة المنطقية فحسب. فهو يسعى لجعل هذه الضرورة صادقة ومنطبقة على خلق هذا العالم وكيف انه ابدع العوالم الممكنة. ولكن ما مدى نجاحه في تحقيق هذا الهدف؟ هذا السؤال، ليس من السهل الاجابة عليه.

الغزالي يرفض أية ضرورة في فعل الله، ويعتقد أنّ مثل هذه الضرورة لا تنسجم مع ارادة الله المطلقة. كما انه يسعى من جانب آخر لاثبات الضرورة المنطقية في فعل الله تعالى وخلق العالم. ولاشك في أنّ الضرورة المنطقية في خلق العالم، تعني أنّ عدم الخلق يستلزم التناقض الذي هو امر ممتنع.

وخلاصة رأي الغزالي في اثبات الضرورة المنطقية لهذا العالم هي: بما أنّ علم الله بهذا العالم امر مفروض ومسلّم به، فلا بد من تحقق هذا العالم، لأنّ العلم بدون معلوم يستلزم عدم وجود العلم، مما يُعدّ نوعاً من التناقض.

كلام الغزالي هذا يدعوه البعض بمنطق المعرفة. ولا بد ان نعلم بأنّ منطق المعرفة شيء يختلف عن المعرفة المنطقية لأنّ المعرفة المنطقية ادراك يفسّر وفق القوانين المنطقية، بينما منطق المعرفة يصوغ قانون المعرفة. وي طرح هذا القانون بالشكل التالي: اذا تحقق العلم بوقوع شيء ما، فلا بد ان يتحقق هذا الشيء ايضاً. فمن وجهة نظر الغزالي مثلما أنّ الحياة شرط للعلم، والعلم شرط

للارادة، يُعدّ تحقق الامر المعلوم، من شروط العلم بذلك الامر. اي انّ العلاقة بين العلم والمعلوم تأخذ صورة القضية الشرطية، وتكون النسبة بين الشرط والمشروط نسبة ضرورية ايضاً.

على اساس هذه النسبة يمكن القول ان اي شيء يقع في موقع الشرط، سيتمتع بنسبة الضرورة ايضاً. كمثل على ذلك يمكن الاشارة الى كيفية الارتباط بين الامر الاخص والامر الاعم، فحينما يوجد الامر الأخص، يتحقق الامر الاعم ايضاً.

اذن يمكن القول ان الغزالي وفي نفس الوقت الذي ينكر فيه الضرورة الطبيعية ويمتنع عن وصف وقائع وحوادث هذا العالم بوصف الضرورة، يستند الى الضرورة العقلية والمنطقية في انتظام الخلقة، ويعتبرها المعيار الصحيح للامور.

من يعترف بعلم المنطق وقوانينه لا يسعه سوى الاعتراف بالضرورة المنطقية، لأنّ المنطق علم يتحدث عن قوانين وأحكام اللزوم. طبعاً، علم الاستدلال، عنوان يمكن اطلاقه على المنطق. ولربما يمكن القول انّ مفردة اللزوم في المنطق، اقوى من كلمة الاستدلال، فحينما يتحقق اللزوم، يمكن ان يتحقق الاستدلال ايضاً.

لا بد من الالتفات الى الامر التالي وهو انّ الجانب الأدواتي لعلم المنطق، مثار دائماً، وهذا ما تدل عليه مفردة «اورغانون»<sup>(١)</sup>. كما انّ استخدام اصطلاحات أو كلمات مثل «ميزان» او «معيار»، يدل على ادواتية هذا العلم ايضاً، وقد استفيد في بعض الاحوال من كلمتي «قسطاس»، و «محك». وعلى أية حال فانّ أدواتية المنطق ليست غير منسجمة مع علميته، لأنّ الادواتية تعني انّ هذا العلم عبارة عن طريقة يمكن بواسطتها تحقيق بعض الاغراض.

وقد قيلت اقوال كثيرة في تعريف علم المنطق لا مجال لذكرها. ويشتهر بين المفكرين المسلمين تعريف للمنطق فاق جميع التعاريف الاخرى. وجاء في هذا التعريف انّ المنطق «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر». وأضاف البعض الى هذا التعريف ما يلي: ويجب على الانسان مراعاة هذه القوانين كي لا يقع في الخطأ.

والحقيقة هي انّ المنطق عبارة عن علم نظري محض تلعب فيه الاحكام العملية والضرورات الاخلاقية دوراً كبيراً. والضرورة المنطقية امر لا تتدخل فيه ارادة الانسان، بينما ترتبط الضرورة الاخلاقية بارادة الانسان واختياره، حيث بوسعه ان يفعل او لا يفعل. وتعود الصلة الوثيقة والمحكمة بين علم المنطق والرياضيات الى كون هذين العلمين من العلوم النظرية المحضة، ولا تلعب ارادة الانسان اي دور في ضرورتهما.

على ضوء ما سبق يمكن ان ندرك بأنّ الضرورة - او الوجوب - في الاحكام والمسائل الاخلاقية، غير الضرورة في المسائل المنطقية والرياضية. ففي الاحكام الاخلاقية تلعب ارادة الانسان دوراً أساسياً، بينما لا دخل لهذه الارادة قط في الاحكام والقوانين الرياضية والمنطقية.

الارادة، فضلاً عن انها تبلور معنى الاختلاف بين الضرورتين الاخلاقية والمنطقية، تلعب دوراً في التفاوت بين المعنى البديهي والمعنى الضروري ايضاً. فالادراكات البديهية والادراكات الضرورية تُعدّ ادراكات مشتركة من حيث انها تتحقق في عقل الانسان بشكل مباشر ومن دون واسطة، لكنّ الاختلاف فيما بينها هو انّ ادراك الامور البديهية يتحقق عن طريق الارادة، بينما يخرج ادراك الامور الضرورية عن دائرة الارادة والاختيار.

من هنا يمكن القول انّ الادراك النظري فضلاً عن انه على عكس الادراك الضروري، فانه كذلك على عكس الادراك البديهي. وعلى هذا الاساس فالادراك النظري يتم عن طريق الواسطة دائماً، اي انه قائم بالواسطة.

اذن اذا وافقنا على انّ الادراك النظري قائم بالواسطة، وأنه لا يتحقق من دون واسطة، فلا بد من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو اذا كان هناك ادراك بديهي وكان مرتبطاً بادراك بديهي آخر، او كان هناك ادراك ضروري وكان مرتبطاً بادراك ضروري آخر، فإنّ ذلك الادراك البديهي او الضروري المرتبط والقائم بالغير، يُعدّ من جملة الامور النظرية. وهذا الكلام يعني ايضاً انّ البديهيات والضروريات ذات مراتب متفاوتة، وانّ بعضها يتميز ببداهة او بضرورة اكبر من غيرها. وانطلق البعض الى ما هو ابعد من ذلك فقالوا اننا نستطيع وبمقتضى قانون الهوية ان نقيم قضية ضرورية او بديهية على نفس القضية. واذا سلّمنا بإمكانية ومعقولية امر كهذا، فلا بد من الاعتراف بأنّ القضية البديهية او الضرورية يمكن ان تكون نظرية الى جانب كونها بديهية او ضرورية.

النتيجة التي يمكن استحصالتها مما سبق هي انّ الادراك الضروري والبديهي في هذه المرحلة، لا يظل خارج دائرة النظر<sup>(١)</sup>. ويشير اتساع دائرة النظر الى اتساع دائرة العقل الذي يُعدّ من خصوصيات الانسان. قلما من يشك في الامر التالي وهو انّ الانسان يُعرف بواسطة العقل، ويمتاز به عن موجودات هذا العالم الاخرى. ومع ذلك هناك من يتساءل: انّ دائرة عمل العقل واسطة الى درجة بحيث من الصعوبة التحدث عن عقل واحد، واذا كانت لدينا عقول كثيرة، فكيف يمكن بهذه العقول انكثيرة تمييز هذا الانسان الواحد؟

هناك إجابات عديدة على هذا التساؤل. ويتحدث بعضهم عن العقل بدون وجود الانسان، وعن الانسان بدون وجود العقل. ويعبّر هؤلاء عن اعتقادهم بأن التلازم بين العقل والانسان، ليس امراً ضرورياً وقطعياً، ويمكن ان نقبل



بسهولة اذا كان العقل مواكباً للانسان في فترة زمنية معينة، فانه يمكن ان ينفصل عنه في فترات زمنية اخرى، فينشط خارج دائرة وجود الانسان. هذا البعض يسند الامور العقلية والامور الاخلاقية الى حقلين مختلفين، ويعتقد مثلما يمكن للعقل ان يحول دون تطور الاخلاق وتكاملها، كذلك يمكن للأخلاق ان تحول دون تطور العقل وتكامله، وبوحي من هذا الرأي ينكر هؤلاء تقسيم العقل الى نظري وعملي ويقولون اذا كان بوسعنا تقسيم عقل الانسان على اساس نظره وعمله، فلا بد ان نقسم هذا العقل على اساس جميع انواع نشاطات الانسان ايضاً. فالذي بمقدوره التحدث عن العقل العملي والعقل النظري، يستطيع ان يتحدث بسهولة عن العقل الحسي، والعقل الخيالي، والعقل الوجداني، والعقل الذوقي، والعقل الروحي، وعقول كثيرة اخرى. فالأدلة التي يمكنها إدخال عمل الانسان الى دائرة فعالية العقل، بمقدورها ادخال الحس، والوجدان، والذوق، والروح، والخيال، الى دائرة العقل ايضاً. فنسبة هذه الامور - التي تُعدّ من مظاهر النشاط المهمة - الى العقل، ليست اقل من نسبة العمل الى العقل.

اولئك الذين يعترضون على تقسيم العقل الى نظري وعملي، يعتقدون ان إدراج الاخلاق في العقل ليس افضل من إدراج العقل في الاخلاق، وحينذاك تُقسّم الاخلاق الى نظرية وعملية. وفي هذا التقسيم يُعدّ العقل النظري - بصفته احد قسَمي الاخلاق - عملاً خاصاً، كما يظهر العقل العملي - بصفته القسم الآخر للأخلاق - في دور آخر، ويقوم كفعل لفعل آخر.

يمكن القول بتعبير آخر ان العقل النظري في هذا التقييم يُعدّ فعلاً خاصاً وأولاً، والعقل العملي يُعدّ فعلاً عاماً وثانياً، او فعل الفعل. ولربما من الأفضل ان يقال بأنّ الفعل يتمثل في كلام الانسان للتعبير عن فكرة معينة، وفعل الفعل يتمثل في العمل الذي يتحقق في الخارج. والحقيقة هي ان ما ذكر هنا قابل للنقاش من بعض الوجوه والجهات، ويمكن ان يثار الشك حوله.

الذين ينظرون الى تقسيم العقل الى قسمين نظري وعملي بعين الرفض ويعتبرون الاحكام العقلية اخلاقية بدلاً من اعتبار الاحكام الاخلاقية عقلية، انما يتلاعبون بالألفاظ لا غير. فالاحكام الاخلاقية تتعامل مع العمل باستمرار وتجد لها معنى من خلال العمل، ولذلك يطلق عليها عنوان «العقل العملي».

وفي مقابل هذه الاحكام، هناك احكام اخرى لا تتعامل مع العمل بالذات وبشكل مباشر، ولديها من دون العمل معنى محكم وثابت. ويُطلق عنوان «العقل النظري» على هذا اللون من الاحكام.

الانسان هو الكائن العاقل الوحيد الذي يتمتع بالاحكام النظرية من جانب، ويعيش مع الاحكام العملية من جانب آخر. والتباين بين النظر والعمل هو انّ النظر يمكن ان يكون له معنى من دون عمل، بينما لا يمكن ان يكون لعمل الانسان معنى صحيح من دون رصيد نظري.

الاهتمام بهذا الاختلاف والتباين ادى الى عنونة الاحكام الاخلاقية بعنوان العقل العملي نظراً لتبلور معناها من خلال العمل، وعنونة الاحكام النظرية بعنوان العقل النظري لأنها لا تتعامل مع العمل.

هناك نقطة دقيقة ظلت خافية على البعض. فهؤلاء يقولون: بما انّ النظر والعمل لديهما نسبة متساوية مع الانسان، لذلك يمكن ان نعيد كلاً منهما الى الآخر، فنعتبر العقل اخلاقياً، بدلاً من اعتبار الاخلاق عقلية. ولا شك في انّ الافكار الذرائعية<sup>(١)</sup> والعملية قد تغلبت على هؤلاء الى درجة بحيث باتوا يعتبرون حتى النظر، نوعاً من العمل، والعقل نمطاً من الاخلاق! ولاشك ايضاً في انّ هذا الكلام عبارة عن تلاعب بالألفاظ فحسب. ولكن الذي جرى تجاهله خلال ذلك هو ترتب العمل على النظر، والاخلاق على العقل. ومن

الواضح انه حينما يتم تجاهل هذا الترتب، ستكون نسبة النظر والعمل الى الانسان متساوية ويمكن ان يحل كل منهما محل الآخر بسهولة. ولا يمكن الشك في نسبة كل من النظر والعمل الى الانسان، ولكن لا يمكن ان يُقاس عالم النظر الواسع بدائرة العمل الضيقة المحدودة قط. ولا شك في ان سعة عالم النظر عبارة عن سعة عالم العقل.

من اجل ان نطلع على سعة عالم العقل، نستطيع ان نتأمل في عالم الامكان ونتمتع فيه. فعالم الامكان عبارة عن العالم الذي يفترضه العقل من دون ان يجابه الامتناع في هذا الفرض. ويمكن القول بتعبير آخر انّ عالم الامكان، عالم يصنعه العقل ويتصوره. ومن هنا نصل الى النتيجة التالية وهي انّ صلة عالم الامكان بعالم العقل، هي من نوع الارتباط المشروط بشرط، ولذلك لا يمكن التحدث عن عالم الامكان من دون العقل. والذي لديه علم بالصلة الوثيقة والمحكمة بين العقل والعالم، لا بد ان يتمتع بالقابلية التالية وهي ان يصبّ كل جملة من جمل عالم الامكان، في قالب قضية ما. ولا ريب في انّ العوالم الممكنة سواء كانت بعيدة او قريبة، لا يمكن ان تحصى، ولا يمكن ان يقال قط اننا في افتراضنا للعوالم الممكنة سنصل الى لحظة لا يجوز عبورها واجتيازها. ففي كل لحظة من لحظات الزمان يمكن ان يتحقق عالم آخر، سواء كانت هذه اللحظة قبل وقوع هذا العالم او بعده. لذلك فانّ عدد العوالم الممكنة قابل للدراسة والبحث على اساس عدد اللحظات الزمانية غير المتناهية.

لا بد ان نشير هنا الى انّ التحدث عن العوالم الممكنة، لا معنى له من دون ادراك معنى الامكان. ويتصور كثير من الفلاسفة والمفكرين ان ادراك معنى الامكان والضرورة، إدراك قبلي يقع ضمن دائرة القضايا المتعلقة بالمعرفة، لكنّ الحقيقة هي انّ موضوع الامكان والضرورة، من جملة القضايا المتعلقة بما وراء الطبيعة، ولا يتحدد بحدود القضايا المتصلة بالمعرفة.

حينما نقول ان صدق هذه القضية ضروري، فالمقصود هو ان هذه القضية من غير الممكن الا تكون صادقة. ولكن حينما نقول ان صدق هذه القضية قبلي فالمقصود هو ان بالامكان استحصال صدقها من دون الاستعانة بالتجربة. اي اننا حينما نتحدث عن صدق قضية ضرورية او ممكنة، انما نتحدث في الحقيقة عن شؤون العالم كما هي في الواقع او كما يمكن ان تكون. بينما حينما نتحدث عن قبلية او بعدية قضية ما، انما نتحدث عن نوع المعرفة فقط. والذي يضع موضوع الامكان والضرورة الى جانب قضايا ما وراء الطبيعة، يعترف بالامر التالي ايضاً وهو ان نتحدث عن وجوب او إمكان العالم وكل موجود من موجوداته، حديث يدخل ضمن اطار المباحث الميتافيزيقية التي تقع ضمن دائرة الامور العامة او الالهيات بالمعنى الأعم.

علينا ألا نخلط بين المقولة المتعلقة بالمعرفة وبين ما هو متصل بما وراء الطبيعة والامور العامة، فتعرض خلال هذا الخلط للخطأ. فكما يجب ان نتحاشى الخلط بين هذين الحقلين، يجب كذلك الالتفات الى الامر التالي وهو ان المعرفة لا يمكن ان يكون لها معنى من دون وجود، كما ان الوجود لن يكون له معنى من دون معرفة، لأن المعرفة تعني معرفة شيء ما، كما ان العلم وفق اصطلاح الحكماء المسلمين، عبارة عن حقيقة ذات اضافة. فالعلم، مع انه حقيقة، الا انه لا ينفك عن ارتباطه وصلته بالمعلوم. فالعلم من دون معلوم لا معنى له، مثلما ان المعلوم من دون علم لا معنى له ايضاً. فالعلم مرآة تكشف عن صورة المعلوم. وحين نعجز عن بلوغ المعلوم، لن نستطيع التحدث عن العلم قط. وحينئذ نستطيع ان نقول بأن العلم او المعرفة، لون من الوجود الذي يُطلق عليه اسم الوجود القصدي او الكون الالتفاتي. ويستقر هذا الوجود القصدي في باطن الشخص الذي هو الفاعل المدرك او العارف.

حينما نتحدث عن وجود القصد في الفاعل المدرك نشير الى الامر التالي وهو ان ما يستقر في هذا الفاعل، قوي وواسع الى درجة بحيث لا يعد مجرد

نوع من الوجود في مقابل العدم، وانما هو نوع من الوجود غير المحدود الذي يمنح الفاعل المدرك عدداً من الامور التي تصبح موضوع معرفته وادراكه، فضلاً عن الهوية التي لديه. وهذا ما يمكن ان يعبر عن الاتساع المطرد للوجود. ولا بد ان نعلم بأن هذا الاتساع المطرد، يختلف عن الاتساع والتطور الذي تشهده سائر امور هذا العالم. فكما ذكرنا فان الفاعل العارف او المدرك ثابت في عين التغيير، فانه في ذات الوقت الذي هو نفسه كذلك يمثل كثيراً من الامور الاخرى التي تصبح موضوعاً لمعرفته ايضاً.

يمكن ان نتعرف خلال هذا الاتساع المطرد على ثلاث خصائص اساسية: يجب القول في الخصوصية الاولى بأن الاتساع المطرد، عمل خاص بالعقل، لأنّ العقل لا يتوقف قط، وقابل للتغيير باستمرار. وتغيير العقل معناه انه يتفوق على غيره باستمرار. والخصوصية الثانية هي ان عمل العقل يقوم على اساس القصد والهدف دائماً، ولذلك لا يتحقق التكامل والتطور الا عن طريق الفعل الهادف. والخصوصية الثالثة هي ان عمل العقل نافع ومفيد. فيتحقق الاتساع والتنمية في ذلك النفع وتلك الفائدة.

لاشك في انّ الفائدة ترتبط بالهدفية. فالعقل من دون هدف وقصد، يقع في هوة التعطيل، وحينما يتحرك بوحى من الهدف، فانه يفكر في لون من المصلحة والنفع.

التناسب بين المعنى الاصطلاحي والمعنوي اللغوي لكلمة «الوجود»، يمكن ان يدل على ما ذكرناه. فكلمة الوجود في اصطلاح اهل العرفان والتصوف تعني وجدان الحق، بينما تدرك في اصطلاح الآخرين ومن حيث المعنى اللغوي على بلوغ المطلوب والوصول الى المقصود. ولا ريب في انّ هناك انسجاماً بين ما يفهمه اهل التصوف من هذه الكلمة وما يفهمه الآخرون. التفاتية ماهية العلم وهدفه العقل، قضية متلاحمة مع المصلحة الواقعية الى درجة بحيث يمكن ان تفسر بها جميع شؤون العالم وحتى حركة التاريخ.

ويعتقد بعض المفكرين أنّ نسيان التاريخ وإنكاره، يعود في كثير من الاحيان الى أنّ الناس لا يجدون فيه نفعهم ومصالحتهم. فالمصلحة ليست وليدة وهم الانسان واضطرابه، وانما هي امر حقيقي يكشفه العقل ويسعى لبلوغه.

الى هذه المسألة بالذات يعود الصراع الدموي الطويل بين المتكلمين الأشاعرة من جانب والمفكرين المعتزلة من جانب آخر. فالمعتزلة يؤمنون ايماناً قوياً بالمصلحة الواقعية، ويرون من الضروري ان يسعى الانسان لبلوغ هذه المصلحة. بينما لا يؤمن الأشاعرة بواقعية هذه المصلحة التي ينشأ عنها الحسن والقبح، ويرون أنّ الانسان لا يستطيع بلوغ واقعية وحقيقة هذه الأمور.

على ضوء ما سبق يتضح الامر التالي وهو أنّ العلم عبارة عن وجود قصدي يمكن دراسته تحت عنوان تبعية العلم للمعلوم. والذين ليس لديهم شك في تبعية العلم لمعلومه يعترفون كذلك بأنّ العلم يقيّم على اساس قيمة المعلوم. فالمتكلم حينما يتحدث فانه يتعامل مع مخاطبه، والذي يُعدّ غيراً، قبل ان يتعامل مع الفاظ معينة ومحددة. وهذه الفكرة واضحة الى درجة بحيث نستطيع ان نقول ان الحديث او الحوار لا يمكن ان يتحقق من دون وجود المخاطب والمستمع. وبعد الارتباط بين المتكلم والمستمع، اساس الكلام والخطاب، وحين لا يتحقق هذا الارتباط، لن يكون هناك معنى للتكلم قط.

قد يقال اننا نعرف اشخاصاً يتحدثون مع انفسهم ولا يجدون في انفسهم حاجة لمستمع آخر. ويقال في الرد على هذه الإشكالية أنّ هؤلاء حينما يتحدثون مع انفسهم، يفترضون انفسهم بمنزلة الشخص المستمع. ويمكن ان ندّعي بأنّ المونولوج<sup>(١)</sup> يعود في الواقع الى نوع من الديالوج<sup>(٢)</sup>. ولا شك في

إنّ اصل هذا الادعاء كامن في قصدية العلم. فكل كلام، يتبلور على اساس لون من العلم والمعرفة.

إذا سلّمنا بأنّ العلم عبارة عن وجود قصدي، فلا بد من الاعتراف ايضاً بأنّ المتكلم لا يتحدث من دون ان يأخذ وجود سامع ما ينظر الاعتبار. فالاتصال بين المتحدث والسامع، مهم الى درجة بحيث يعتبر بعض العلماء الكلام اصلاً وأساساً لأي اتصال وانسجام وتنسيق. وتبرز مصداقية هذا الكلام حينما نعتبر الكلام عبارة عن ظهور للفكر. وبالطبع فالفكر كعلم ومعرفة عبارة عن وجود قصدي يكشف في ذاته دائماً عن معلومه ومتعلقه. ولا يخفى على اهل البصيرة أنّ الكلام نوع من الفعل الذي يشترك مع سائر افعال الانسان في كثير من الامور، ولكن لا بد من الالتفات الى الامر التالي وهو أنّ المتكلم حينما يتكلم ليس مجرد فاعل يقوم بفعل ما، وانما ايضاً عبارة عن متكلم يكشف بواسطة كلامه عن مرتبته الانسانية، ففي الكلام يتجلى نمط تفكير الانسان وكيفية تعقله.

الاختلافات التي تشاهد في الكلام تشير الى الاختلافات التي تظهر في اطوار ومراتب العقل. ولا يشك احد في أنّ العقل لديه اطوار ومراتب مختلفة، غير أنّ هذه الاطوار والمراتب تقترب من بعضها في بعض الاحيان الى درجة بحيث من الصعب التمييز او الفصل بينها. وبالطبع ثمة مراتب اخرى للعقل تكون الفاصلة بينها كبيرة جداً بحيث يتعذر تذكر المراتب والاطوار السابقة. وبصرف النظر عن القرب الكبير والبعد الهائل بين اطوار ومراتب العقل، هناك حالات تكون فيها النسبة بين هذه الاطوار والمراتب متعارفة. وفي هذه الموارد بالذات نستطيع ان نتعرف بشكل أكبر على شتى اطوار ومراتب العقل من خلال ادراك تلك الاختلافات.

طالما يلاحظ أنّ شخصاً ما يدرك الحقيقة في طور عقلي وبأسلوب خاص. ثم يدرك حقيقة أخرى في طور عقلي آخر. ثم يدرك فضلاً عن هاتين الحقيقتين، حقائق أخرى بشكل تدريجي على مدى حياته. ويمكن الإشارة على سبيل التمثيل الى ادراك المرء لشيء مشخص او امر مجرد. فالاختلاف بين هذين اللونين من الادراك لا يعود الى الاختلاف بين الامر المعقول والامر غير المعقول، وانما يعود في الحقيقة الى الاختلاف بين مرتبتين او طورين من اطوار العقل.

يمكن القول بتعبير آخر أنّ اي موجود مشخص ومحسوس، عبارة عن معقول ايضاً، لكنّ العقل ينسجم ويتناغم مع الحواس الظاهرية بحسب سلسلة من الظروف الخاصة، فينشط في أحد اطواره. وعلى هذا الاساس يمكن القول ان ادراك المحسوسات والامور المشخصة لا يتحقق في وجود الانسان من دون نشاط العقل، ولذلك يعد كل ادراك من ادراكات الانسان طوراً من اطوار عقله.

قد يتحدث البعض عن الاختلاف بين معنى مفردتي «مراتب» و «اطوار». فهؤلاء يقولون أنّ مفردة «اطور» مستعملة في النصوص الاسلامية ويستند اليها العلماء المسلمون<sup>(١)</sup>، فيما يتحدث الحكماء اليونانيون عن مراتب العقل. والحقيقة هي أنّ كل طور من اطوار العقل يشكل مرتبة من مراتبه، والعكس صحيح. والشيء الوحيد الذي يفسر الاختلاف بين هاتين المفردتين هو ان يقال بأنّ كلمة «مراتب» تتصل بالاختلاف الطولي او العمودي في الشيء، بينما تطلق كلمة «اطوار» على الاختلاف العرضي او الأفقي في الأشياء. ومع ذلك هناك حالات كثيرة تطلق فيها كلمة «اطوار» على الاختلاف الطولي ايضاً، وترادف كلمة «مراتب».



ما يجب ان يُشار اليه هو انّ كثيراً من المفكرين المسلمين لاسيما المعتزلة، يؤكدون على موضوع الحسن والقيبح، ويرون ان ادراك التفاوت بينهما، عملية يقوم بها العقل. ويرى هؤلاء انّ مناط التكليف ومعيار المسؤولية يتمثل في ادراك التباين بين الحسن والقبح او الخير والشر، وعلى هذا الاساس يتكلف الانسان، ويسير في طريق السعادة او الشقاء. وهذا اللون من الادراك، يعبر عنه بالعقل العملي الذي يُعدّ مصدر الاحكام الأخلاقية المعتمدة.

العقل العملي يتوصل الى ادراك نوع من الحقيقة يمكن ان نعبر عنه بالحقيقة المعيارية، فيما يطلق عنوان الحقيقة الوصفية او التوصيفية على ما يمكن استحصاله عن طريق العقل النظري. يُشار في الحقيقة المعيارية الى الحكمة الخفية، ومعنى هذا انّ اي امر من امور العالم ذو لون من الحكمة التي من دونها يصبح العالم خاوياً ومن دون معنى.

في هذا اللون من التفكير، فانّ اية قضية من القضايا الخيرية تكشف عن قيمة خاصة، في ذات الوقت الذي تكشف فيه عن شيء ما عن طريق الوصف. فحينما يقال على شكل قضية: «الشرق مهد الثقافة والحضارة»، فاننا وضمن اطلاعنا على حقيقة تاريخية مهمة، نحصل على الحكمة التالية وهي انّ حفاظ الشرق على هذه الثقافة والحضارة، امر حسن وجميل.

لابد من الاشارة الى انّ التحدث عن «الوجوبات» شيء، والتحدث عن «الوجودات» شيء آخر، لأنّ الوجوبات تقوم على نوع من الضرورة، بينما لا تقوم الوجودات على ضرورة، ومن الممكن ألا توجد.

من وجهة نظر المفكرين فانّ الاحكام الخيرية، غير الاحكام الانشائية، وليست الامور الخيرية في مرتبة واحدة مع الامور الانشائية. والمعيار الاساسي في كون الحكم خبيراً هو ان يحتمل الصدق والكذب. بينما لا ينطبق هذا المعيار على الحكم الانشائي.

هناك كلام كثير بشأن الاحكام الخيرية والاحكام الانشائية، ومع ذلك

يجب عدّ قضية «الوجودات» و «الوجوبات»، من القضايا الصاخبة التي لعبت دوراً في ايجاد صدع بين الدين والاخلاق، وقد اشتعل فتيل هذا النزاع بكلام الفيلسوف الانجليزي المعروف «ديفيد هيوم»، واشتهر كتيار فكري وفلسفي في العالم. ومما قاله هذا الفيلسوف:

جميع الناس الذين لديهم اخلاق، يستدلون في آثارهم ويتحدثون بطريقة مألوفة، ويبحثون دائماً في وجود وعدم وجود الامور. ولكن الذي يبعث على العجب هو ان هؤلاء غيروا طريقة كلامهم بصورة مفاجئة واخذوا يتحدثون عن «يجب ولا يجب» بدلاً من الحديث عن «الوجود والعدم»<sup>(١)</sup>.

في هذا التغيير للوضع او التحول في الكلام، نواجه المشكلة التالية وهي: كيف يمكن اعتبار «الوجوبات» نتيجة منطقية لك «وجودات»؟ فاذا لم نستطع القول بأن «الوجوبات» وليدة «الوجودات»، سنواجه مشكلة في موضوع الاخلاق والدين.

على ضوء هذه المشكلة اخذت شخصيات مثل «هيوم» تفكر باعطاء استقلال للأحكام الاخلاقية، وتعتقد ان هذا اللون من الاحكام غير ملازم للأحكام الخبرية. وتتميز الاحكام الأخلاقية بأهمية كبرى في حياة الانسان، ولا يقل دورها عن الامور الحقيقية والعينية قط.

وكان الفيلسوف الالماني الشهير «عمانوئيل كانت» على معرفة بأهمية الاحكام الاخلاقية حينما قال: «شيثان يبعثان فيّ الخشوع: السماء المرصعة بالنجوم فوقي، والقوانين الاخلاقية في قلبي»<sup>(٢)</sup>.

كلام كانت يذكر بكلام للحكيم والشاعر الاسلامي الكبير «سنائي» يقول

1- Hudson, W.D. The Is - Ought Question.

٢- الفلسفة الغربية، تأليف روبرت ك. سالمون، ترجمة محمد سعيد كاشاني، طهران،

فيه «سماوات ولاية الروح تتولى زمام امور سماوات العالم». غير انّ كلام سنائي هذا يتفوق على كلام كانت من بعض الجهات، لأنّه يُخضع العالم المادي للعالم المعنوي. ولسنا بصد بيان اوجه التباين بين الكلامين، ونكتفي بالاشارة الى انّ «كانت» يولي أهمية كبيرة للأحكام الاخلاقية، ولا يتجاهل دور الفعل في مقابل العلم.

كانت يعتقد أنّ الانسانية ليست معرفة فحسب وانما عمل ايضاً. فنحن فاعلو فعلنا وكذلك مشاهدوه ايضاً. ونحن لسنا مجرد اشياء في هذا العالم، بل نستطيع ان نغيّر العالم ايضاً. ومن هنا ندرك انه يميز بين عالم العلم وعالم العمل، اي بين الانسان كمدرّك وعالم، وبينه كلاعب وعامل.

مع ذلك، تبقى القضية الاصلية على حالها وهي: كيف يمكن تفسير العلاقة العقلية والمنطقية بين «الوجودات» و «الوجوبات»؟ فما هو موجود، موجود فقط، وما هو قيمة، قيمة فحسب؛ واذا كان الأمر كذلك كيف نستطيع ان نتحدث عما هو وجود فقط، كقيمة ايضاً؟ وهناك إجابات كثيرة في الاجابة على هذا السؤال.

لا ريب في انّ بالامكان التحدث الى ما لا نهاية عن واقعة خارجية وعينية، إذ مهما تم التحدث عن صفات وخصائص واقعة عينية ما، يبقى من الممكن التحدث عنها بطريقة اخرى ايضاً. ومما لا شك فيه انّ استعراض سلسلة مطردة من الخصائص لواقعة ما لا يمكن ان يكون مفيداً إلا إذا استطعنا ايجاد ادراكنا وتصورنا لتلك الخصائص الى مرحلة نعتقد انها مفيدة ومثمرة، وهذا شيء لا يتحقق إلا عن طريق الرغبة في تحقيق قيمة خاصة.

على ضوء ما سبق يمكن القول انّ ادراك واقعة عينية تتحقق من خلال خصوصية معينة، لن يتحقق من دون لون من القيمة التي يقصدها الانسان. والحقيقة هي انّ الفصل بين الحقائق والقيم في حقل الاحكام والأخبار الدينية، امر غير قابل للتحقق، لأنّ الخبر الديني يُعرّف كآية قبل ان يُعرّف

كحكاية.

حينما يدور الحديث حول آيوية او دلالة الاحكام والابخار الدينية، فمعنى هذا ان معناها لا يُستحصَل من باطن المفردات وأوزان الكلمات، بل لابد من البحث والاستقصاء لفهم وادراك مراد المتكلم. ولا يتحقق هذا العمل إلا عن طريق دراسة دقيقة لهذه الألفاظ والكلمات.

من الجدير بالذكر ان المعاني المستحصلة من الألفاظ والكلمات الدينية، كلما كانت اكثر دلالة على متكلمها، كلما كانت اقرب الى مراده ومقصوده. وعليه فدلالة الكلام على المتكلم، تكشف عن معنى آيويته. واذا ادركنا ان قائل الكلام في الاحكام والابخار الدينية هو اعظم متكلم في ميدان الوجود، سندرك ايضاً اننا ومن اجل بلوغ مراد هذا المتكلم، فليس هناك شيء أسمى من تبين وايضاح دلالة هذه الألفاظ والكلمات على هذا المعنى. اي بما انه لا توجد في سائر ارجاء الوجود قيمة أسمى من قيمة المتحدث بالاحكام الدينية، فلن تخرج دلالة هذه الاحكام والابخار عن دائرة هذه القيمة ايضاً. هناك صلة وثيقة بين الارادة والقيمة، وحينما توجد الارادة، تتحقق القيمة ايضاً. ويستند علماء علم اصول الفقه على هذه الفكرة، ويتحدثون على صعيد مفاهيم وأقسام الدلالة، عن كيفية ادراك وفهم مراد المتكلم. ويعلم هؤلاء العلماء جيداً ان «الوجودات» غير منفصلة عن «الوجوبات» في عالم الأحكام والابخار الدينية. وعلى هذا الضوء ندرك ان ماهية الدين اخلاقية ايضاً الى جانب كونه ينبيء عن الحقائق.

اذن موقف اولئك الذين يتحدثون عن الصدع او الفجوة بين «الوجوبات» و «الوجودات»، موقف هش، او على الأقل لا يصدق على الاحكام والابخار الدينية. فهؤلاء الذين يعتقدون بانفكاك الوجوبات عن الوجودات، وجدوا انفسهم مضطرين للتحدث عن نوع من الحس الأخلاقي في وجود الانسان والذي يُعدّ مصدراً للقيم. ويرى هؤلاء ان هذا الحس او الشعور الاخلاقي

ليست لديه صلة منطقية بحكم العقل، وحينذاك يوضع زمام مصير الاخلاق بين يدي نوع من الاحساس والشعور والعاطفة.

السؤال الذي يطرح نفسه هو: اذا كان مصدر الاخلاق، لون من الاحساس، فما هو الاختلاف الجوهرى بين الانسان والحيوان؟ وكيف يمكن استحصال فصله المقسم او المقوم؟ فالحيوانات تتميز بالاحساس ايضاً، وليس بوسع احد ان يعتبر الاحساس من خصوصيات الانسان. ومن جانب آخر لا يمكن ان يُعدّ الحيوان موجوداً اخلاقياً، لانه لا يخرج عن نطاق عالم الحس، وليس له معرفة بعالم المثال، ويجهل عالم الماوراء. ولاشك في ان جذور الاخلاق كامنة في عالم المثال والماوراء. ويمتد هذا العالم في آفاق العقل، ويتجلى في ميدان اللغة. ففي دائرتي العقل واللغة، لا تتضح العلاقة بين النظر والعمل فحسب، وانما يتضح التضامن بين المنطق والوجود، وكذلك بين العقل والتاريخ. وها هنا يمكن التحدث عن الالتحام والتضامن بين العقل والقلب ايضاً، ويتضح انّ العقل عبارة عن فعل قلبي لا غير.



## الفصل الثالث

### الفكر الاشعري ومكانته في العالم الاسلامي

من لديه معرفة بتاريخ الفكر الاسلامي، يعلم جيداً أنّ هناك اختلافاً بين اتباع هذه الديانة السماوية على غرار الاختلاف بين اتباع آية ديانة اخرى، ولا شك في انه افرز سلسلة من الآثار والنتائج الوخيمة. وهذا الاختلاف الذي اخذ يظهر بصورة واضحة في اعقاب وفاة الرسول محمد ﷺ، لا زال مستمراً الى يومنا هذا. ويمكن ملاحظة نتائج ذلك الاختلاف والتشتت من خلال ملاحظة بعض الكتب التي تطرقت الى انقسامات المسلمين والتيارات والطوائف التي ظهرت الى الوجود في العالم الاسلامي، مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني، والفرق بين الفرق.

لاشك في أنّ مصدر هذه الاختلافات والتمزقات ليس واحداً، وانما هناك عوامل كثيرة ومتعددة تقف خلفها، ومن خلال دراسة تاريخ الاسلام ندرك أنّ التعاليم الاسلامية قد انتشرت بسرعة مذهلة في مساحة واسعة من العالم آنذاك كانت تسكنها امم وشعوب مختلفة وذات ثقافات شتى ولغات متباينة. ولم تستطع الامم التي كانت ذات ثقافة خاصة، ان تنقطع عن ثقافتها وامتدادها الحضاري نهائياً رغم تدينها بالاسلام وقبولها للتعاليم الاسلامية. فليس من السهل محو الآثار الفكرية والثقافية من صفحة ضمير الانسان، وهناك تفاوت جوهري بين التغييرات التي تطرأ على عالم الفكر وبين

التغييرات الاخرى. فالفكر يتقبل التغيير، لكنه لا يندعم قط، اي ان الفكر حينما يظهر فلن يموت قط، رغم انه قد يختفي خلف ستار الغموض والابهام لقرون متتادية بفعل سلسلة من الظروف والعوامل الزمانية والمكانية.

قلنا ان ظهور الاختلاف في العالم الاسلامي وولادة الكثير من الفرق والتيارات، يعود الى سلسلة من العوامل التي كثير منها قومي، وعرقي، واقتصادي، وجغرافي، وسياسي، واجتماعي. كما لا يجب تجاهل العامل الفكري والثقافي قط.

ولا بد من الاشارة الى ان الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة وظهر هذين التيارين الفكريين، يختلف جذرياً عن نمط الاختلاف بين سائر الفرق الاسلامية. فهذين التيارين الفكريين نمطان فكريان واسلوبان خاصان في التفكير.

يمكن القول ان هذين النمطين من التفكير، لم يظهرهما في العالم الاسلامي فقط، ولم يقتصر على المفكرين المسلمين. ولاشك في ان النمط الفكري الاشعري في مقابل النمط الفكري المعتزلي، ادى الى ظهور فجوة كبرى بين هاتين الفرقتين لا يمكن ان تماثلها فجوة اخرى بين سائر الفرق.

المسألة التي نشب حولها الصراع بين هذين الفريقين، تعد من أهم المسائل الفكرية والفلسفية، والتي تترتب عليها مسائل مهمة اخرى. ولا بد ان ندرك الحقيقة التالية ايضاً وهي ان المعتزلة لم تكن هي الفرقة الوحيدة التي وقفت بوجه الأشاعرة، وانما وقف بوجههم ايضاً كبار الفلاسفة المسلمين الذين اجتهدوا في اثبات ضعف وهشاشة افكارهم.

المتكلمون الأشعريون يصرون على فكرة «الجزء الذي لا يتجزأ»، ويسعون لاثبات الجوهر الفرد. وتعد فكرة «الذرة» مبدأ أساسياً في نظرهم، تقوم عليه كثير من المسائل الاخرى ذات الطابع العقائدي. والذين لديهم معرفة بتاريخ الفلسفة يدركون ان ديموقريطس كان يؤمن ايماناً عميقاً بالجزء



الذي لا يتجزأ او الجوهر الفرد، ويرى أنّ ما يظهر للحواس، ليس حقيقة، وانما هو خلاء وذرات فقط. ويعتقد هذا الفيلسوف القديم أنّ حواس الانسان تقدم صورة غير شرعية ووهمية للحكم، وأنّ العقل هو الوحيد الذي يبلغ المعرفة الحقيقية.

ديموقريطس يعتقد أنّ العقل بوسعه اكتشاف النظام الخفي للكون، بينما ليس بوسع الحواس ان تفعل ذلك. فالبرهان العقلي يكشف لنا عن أنّ الحقيقة يجب ان تجيز وتسمح بإمكانية التغيير، والتي يريد بها تجزئة وتركيب الذرات والأواصر فيما بينها.

ليس ديموقريطس هو الوحيد الذي يبحث عن منشأ العالم في الخلاء والذرات، وانما يرى ابيقور ايضاً ان نفس الانسان عبارة عن مجموعة من الذرات فحسب. وفي رأي هذا الفيلسوف تتألف نفس الانسان الناطقة -وعلى غرار الأشجار والاحجار- من الذرات، ولذلك فإنّ هذه النفس ستعتمد بانفصال هذه الذرات عن بعضها<sup>(١)</sup>. ويعتقد كذلك أنّ الاحداث الطبيعية عبارة عن نتائج ضرورية لحركة الذرات. كما تتكرر في الطبيعة نفس النماذج لأنّها صادرة على نحو الضرورة عن قوى ذرية واحدة.

لاشك في أنّ الاعتقاد بالضرورة يتعارض مع اعتقادنا بأنّ الانسان فاعل حر ومسؤول. فنحن ندرك اننا نمتدح او نؤم على اساس الأفعال التي نقوم بها. ولا شك في ان ابيقور حينما يتحدث مع مخاطبيه، يفترض ان يكون لدى هؤلاء المخاطبين حق الاختيار في كيفية وطبيعة عيشهم، وبوسعهم حينما يسمعون كلامه ان يغيروا اسلوب حياتهم وطريقة عيشهم. ولكن كيف بوسعنا ادراك أنّ الانسان لديه الحرية والاختيار في حياته، ثم نصر في الوقت نفسه

١- راجع: التفكير في العصر القديم، ترنس ايروين، ترجمة محمد سميد الكاشاني،

على أنّ كل شيء في هذا العالم مركب من الذرات فقط، وأنّ أفعال الانسان ليست سوى نتيجة ضروية لهذه الذرات المادية؟

الذين يتحدثون عن النفس الناطقة يؤمنون بالأمر التالي ايضاً وهو أنّ الانسان موجود حر ومدرك ومسؤول، ولا يمكن عدّ خصوصية الحرية والمسؤولية، أثراً من آثار موجودٍ او كائنٍ مؤلّف من مجموعة من الذرات المتأصرة فقط.

النفس بالنسبة للانسان بمثابة الصورة بالنسبة للمادة. فمثلما أنّ تركيب المادة والصورة تركيب اتحادي، كذلك يعد تركيب النفس والجسم تركيباً اتحادياً ايضاً. اي أنّ اتحادهما لم يكن بفعل عامل خارجي. ويستعين كثير من الحكماء المشائين بالمثل لايضاح العلاقة بين المادة والصورة، فيقولون أنّ هذه العلاقة شبيهة بالعلاقة بين الحديد والقطع في الفأس، والعضلة والبصر في العين، والجسم والنفس في الانسان. فكما لا يمكن فصل القطع عن الحديد، كذلك لا يمكن فصل البصر عن العين، والنفس عن الجسم.

طبعاً لا بد ان نعلم بأن الصورة عبارة عن شيء وراء المادة، ولا يمكن عدّها مساوية للمادة قط. فعلى سبيل المثال أنّ كلمة «دار» هي اكبر من الحروف الثلاثة التي تتألف منها، لأنّ هذه الحروف قد تؤلف كلمة اخرى مثل «راد» او اية كلمة غيرها، بينما ليس هناك اي تماثل او تجانس من حيث المعنى بين كلمة «دار» وكلمة «راد» وسائر الكلمات التي يمكن ان تُصنع من هذه الحروف. وعلى هذا الاساس أنّ ما يُطرح في كلمة «دار» كهوية خاصة، هو اكبر من جميع هذه الحروف التي تؤلف هذه الكلمة.

لربما يقول البعض ان الكلمات التي تعبّر عن المعاني في اية لغة من لغات العالم الحية، انما هي امر اعتباري ووضعي ولذلك ستكون هوية كل كلمة من الكلمات والتي تعد صورتها، اعتبارية ووضعية ايضاً. وينبغي ان يقال في الرد على هذا الكلام حينما تكون صورة الكلمة في عالم الاعتبار اكبر من

الحروف المؤلفة لها، فالوضع على هذا المنوال ايضاً في عالم العين والحقائق، وتكون صورة كل موجود من الموجودات العينية شيئاً اكبر من الذرات المؤلفة منها.

انصار الجوهر الفرد والنظرية الذرية لا يكثرثون بهذه القضية ويتصورون ان كل موجود عبارة عن مجموعة من الذرات لا غير. وفي ظل هذا النمط من التفكير، يتم الغاء القصد والاختيار من محيط حياة الانسان. لكن الحقيقة هي ان افعال الانسان وحركاته لا يمكن ان تكون ذات معنى الا اذا قامت بوحي من الارادة والاختيار.

اذن فاولئك الذين يسعون لتفسير وجود الانسان على ضوء الامور المادية والاواصر الذرية فقط، مخطئون تماماً إذ في هذا اللون من التفكير لا ينحذف الاختيار من دائرة حياة الانسان فحسب، وانما لن يكون هناك وجود للمسؤولية والعدل في ميدان الوجود ايضاً. وحينما يتحدث ارسطو عن المادة والصورة خلال إثارته لأهم مسألة في الفلسفة، ويستند الى تقسيم الموجودات الى ما هو بالفعل وما هو بالقوة، انما يشير الى هذا الأمر بالذات، لأنه يؤمن بمسؤولية الانسان، ويولي اهمية كبرى للعدل والمعرفة في العالم. قبل ارسطو، استند سقراط وافلاطون الى موضوع العدل، وتحدثا عن الفضيلة والفلسفة. وأقبل سقراط على علم الاخلاق منصرفاً عن الطبيعة. وتزامن هذا التغيير في فكر افلاطون مع إثارته لموضوع المُثُل او ارباب الانواع. وموضوع الخير والشر، لا يُعدّ اساس العدالة ومنشأ الفضيلة والحكمة العملية فحسب، وانما يلعب دوراً في الحكمة النظرية ايضاً، ويمهد طريق حُسن السؤال، وجمال الاجابة.

الذي لديه معرفة بأسلوب الفكر السقراطي، ويعرف الطريق الديالكتيكي، بوسعه ان يطرح السؤال بطريقة حسنة ويوجب بطريقة حسنة ايضاً، ولذلك يمكن من خلال هذا الاسلوب التوصل الى نوع من الكثرة في الوحدة.

حالة الانتظام والاتساق تكشف عن وحدة العالم وتشير الى قدرة الله. ويحفظ القانون الالهي والعدل الكوني، الشمس في موضعها، ويوجّه الكواكب نحو مداراتها. والذين لديهم معرفة بالقانون الالهي والنظام الذي عليه الكون، يسعون في حياتهم الشخصية والاجتماعية لمواكبة النظام والعدل.

الايمان بحركة العالم على ضوء القواعد والقوانين، كان موجوداً لدى كثير من قدماء المفكرين والفلاسفة. وقد نُقل عن هرقليط قوله:

الشمس لا تذهب خطوة ابعد من الحد المقرر لها، لأنها لو فعلت ذلك لفضب عليها انصار العدل وعاقبوها. فالعدالة اساس الاخلاق، كما انها ليست سوى الالتزام بقوانين الوجود الشاملة التي يكون لها معنى في العقل. ومن هنا يمكن القول بأنّ العيش الحسن أهم من العيش. ويصر سقراط على هذا الامر ويعتقد أنّ ما يجب ان تكون لديه اهمية اكثر من غيره، ليست الحياة، بل الحياة الخيّرة<sup>(١)</sup>.

يستدل هذا الفيلسوف الكبير على ما يذهب اليه قائلاً: موتي يمكن ان يجري على يد المجتمع، ولكنّ نوع حياتي ونمط سلوكي، بأمر نفسي الناطقة، والنفس الناطقة لها جانب الهي.

يبدو نمط سقراط الفكري غريباً على اصحاب النظرية الذرية، لأنّ ديموقريطس واتباعه، يفسرون ظواهر العالم على اساس الاواصر الذرية فحسب.

هناك من يتصور أنّ النظرية الذرية كانت مثارة ليس بين الفلاسفة اليونانيين فحسب، وانما بين المفكرين الهنود ايضاً. ولم يشر هؤلاء الى مصدر ظهور هذه النظرية في الهند، لكنهم يصرون على الامر التالي وهو أنّ نظرية الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ -والتي هي تعبير آخر عن المذهب الذري-

كانت موجودة عند بعض المفكرين الهنود، وعجينة مع بعض العقائد الدينية، لاسيما بين بعض الفرق البوذية<sup>(١)</sup>.

لسنا في معرض الحديث عن وجود فكرة الجوهر الفرد والمذهب الذري بين الفرق والمذاهب البوذية. ولكنّ الذي يؤلف موضوع بحثنا ودراستنا هو ظهور هذه النظرية في العالم الإسلامي، والتي تشكل اساس الافكار الاشعرية. والملاحظة الاساسية التي يجب التنويه اليها هي انّ فكرة الجوهر الفرد او النظرية الذرية التي طُرحت بين الأشاعرة، تختلف عما اثاره بعض فلاسفة اليونان ولقيف من المفكرين الهنود. فهذه النظرية ناشئة بين بعض قدماء فلاسفة اليونان عن نمط من الرؤية يفسر ظواهر العالم بطريقة مادية وطبيعية، ولا تتحدث عن الاختيار القبلي والعلم الالهي اللامتناهي. كما انها قد اثرت عند الهنود بما ينسجم ويتلاءم مع البوذية والبرهمنية.

ما يثير العجب والاندعاش هو انّ فكرة الجوهر الفرد عند بعض فلاسفة اليونان، مثلما تنتهي الى عدم الاعتقاد بوجود الله وحكمته المطلقة، كذلك تشكل عند المتكلمين الأشاعرة اساس إثبات العقائد الدينية والاصول العقائدية. اي انّ هذه الفكرة او النظرية لديها دور مزدوج، وكان لها تأثيران غير متجانسين على منطقتين ثقافيتين في العالم وخلال مرحلتين تاريخيتين. وبالرغم من الانتقادات اللاذعة التي وجهها الفلاسفة وأهل الفكر الى فكرة الجوهر الفرد والنظرية الذرية، الا انها حظيت بقبول كبار المتكلمين المسلمين.

سعى المفكرون الأشاعرة ومن خلال الأخذ بهذه النظرية، لايجاد حل لمشكلة أساسية تتمثل في العلاقة بين الخالق والمخلوق او الخالق والعالم،

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: مذهب الذرة عند المسلمين، د. س، بنيس، ترجمة عربي

وكذلك لتفسير العلاقة بين الوحي الالهي والعلم. وتحدث الأشاعرة بلغة الخطابية في الدفاع عن مواقفهم الفكرية مع استخدام الأدلة الجدلية أيضاً. وكان نمطهم الفكري هذا منسجماً مع سياسة كثير من الخلفاء والحكام، ومتماشياً مع ذوق الجمهور.

خلال تلك الاجواء الفكرية، انزوى الفلاسفة واصحاب الرؤية الفكرية العميقة، وجرت تصفية المتكلمين المعتزلة على يد الخلفاء المتعصبين. وما روج لأفكار الأشاعرة وساعد على تغليبهم على خصومهم، فضلاً عن دعم السلطة، هو زيادة تحدثهم عن قدرة الله المطلقة، وقلة تحدثهم عن علمه وحكمته. فيرى هؤلاء أنّ قدرة الله المطلقة لا يمكن ان تتحدد بحدود اية قاعدة عقلية وقانون منطقي، بل انها تهيمن على القواعد والقوانين العقلية. بتعبير آخر: انّ ما يقوله الله ويفعله معقول، وليس ان الله يقول ويفعل ما هو معقول، ومن الواضح ان هناك تفاوتاً أساسياً بين هاتين العبارتين.

بما أنّ المتكلمين الأشاعرة يستندون الى القدرة المطلقة وغير المتناهية، ويجعلون العقل تابعاً للإرادة والاختيار، لذلك احلوا النقل محل العقل، واستخدموا الدليل الخطابي والجدلي بدلاً من البراهين العقلية. وفي ظل مثل هذه الاجواء الفكرية والثقافية كان يتم تجاهل الموازين العقلية والمنطقية في بعض الاحيان، مع استخدام كل ما يمكن ان يكون مؤثراً في بلوغ الهدف.

قلنا ان المفكرين الأشاعرة كانوا يستندون الى الجوهر الفرد أو النظرية الذرية ويتخذونها مبدأً لاثبات عقائدهم وتفسير معتقداتهم. وكانوا يتمسكون بخمسة ادلة لاثبات وترسيخ هذا المبدأ. وهذه الأدلة هي:

الدليل الأول: لولا وجود الجوهر الفرد او الذرة، فإنّ على الذي ينوي اجتياز مسافة محدودة ومعينة، ان يجتاز مسافة غير متناهية، لأنّ الذين لا يؤمنون بالجوهر الفرد يعتقدون أنّ هذه المسافة قابلة للتقسيم الى ما لا نهاية. وحينما تكون المسافة قابلة للتقسيم الى ما لا نهاية فمن المحال اجتيازها.

وعلى ضوء هذا الدليل سارع النّظام - وهو من مشاهير المتكلمين - للقول بالظفرة. ومعنى الظفرة في كلام النّظام هو انّ الجسم المتحرك، لا يلامس بجميع اجزائه تلك المسافة التي يتحرك فيها، بل يستطيع ملامسة اجزاء من المسافة لها قبل ذلك موقع معين.

لا بد من الاشارة الى انّ ما ورد في هذا الدليل لاثبات الجوهر الفرد، يُعدّ من جملة الشبهات التاريخية المعروفة التي أثارها الفيلسوف زينون الايلي<sup>(١)</sup>. فهذا الفيلسوف الذي يعدّ أحد تلامذة بارمنيدس بذل جهوداً كبرى لاثبات افكار استاذه في وحدة وثبات الوجود، وأثار عدة شبهات لدعم فكرة الحركة<sup>(٢)</sup>. واولى الأشاعرة اهتماماً نحو الشبهة الاولى من مجموعة شبهاته في انكار الحركة، واتخذوا منها دليلاً لاثبات الجوهر الفرد.

النّظام الذي يعدّ من اشدّ المعارضين للقول بالجوهر الفرد، وجد نفسه عاجزاً عن الرد على هذا الدليل، ولذلك افتى بجواز الظفرة للتخلص من اعباء هذه الإشكالية. لكنه بدلاً من التخلص من هذه الإشكالية سقط في فخ إشكالية اخرى. فاذا كان من غير الجائز عقلياً القول بالجزء الذي لا يتجزأ، فمن المحال عقلياً القول بجواز الظفرة.

الدليل الثاني: لو لامس جرم جرمًا آخر، فلا بد ان يكون في ذلك الجرم جزء غير قابل للتقسيم، كي نستطيع بواسطته ان نعتبر ذلك الجرم منفصلاً عن الجرم الآخر، اذ من دون هذا الجزء غير القابل للتقسيم لا نستطيع ان نتحدث عن انفصال هذين الجرمين.

الدليل الثالث: يقوم هذا الدليل على اصل عقائدي كبير يمكن ان ندعوه

1- Zenon of Elea

٢- للاطلاع على شبهات زينون الايلي، راجع موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي، ج ١؛ وكذلك سائر كتب تاريخ الفلسفة.

الايان بالقدرة المطلقة لله. ويقال في هذا الدليل انّ الله هو الذي يركب اجزاء الحسم ويؤلف بينها. وفي مثل هذه الحال يطرح السؤال التالي نفسه: هل يستطيع الله ان يفصل اجزاء هذا الجسم المركب ثانية؟ فاذا لم يستطع الله ذلك فهذا يستلزم عجزه، وهذا كلام غير مقبول.. ولكن اذا آمننا بقدرة الله على ذلك فلا بد من الاعتراف بأنّ اي جزء من اجزاء الشيء المركب، غير قابل للتقسيم الى اجزاء اخرى.

الدليل الرابع: اذا كان الجسم قابلاً للتقسيم الى ما لا نهاية، ولا نستطيع الحصول على جوهر فرد غير قابل للتقسيم، فلا بد من الاعتراف بأنّ حبة الخردل تتساوى مع الجبل من حيث قابليتهما على الانقسام الى ما لا نهاية. وبما انّ العقل السليم يرفض تساوي حبة الخردل مع الجبل، فلا بد من الاعتراف بأنّ كلّ منهما لديه اجزاء غير قابلة للتقسيم، كما انّ عدد الاجزاء في كل منهما غير متساو.

الدليل الخامس: يقوم هذا الدليل وكما هو حال الدليل الثالث على مبدأ عقائدي يتمثل في الايمان بعلم الله المحيط الشامل. وهناك بعض الآيات القرآنية تثبت ضرورة هذا الايمان، مثل «بكل شيء عليم»، و «بكل شيء محيط»، و «احصى كل شيء عدداً»، ولا شك في الاحاطة او الاحصاء يستلزم ان يكون المحاط او المحصى محدوداً ومتناهيماً وما هو محدود ومتناه، لا يقبل الانقسام الى ما لا نهاية.

المتكلمون المسلمون يبنون في هذا الدليل وكذلك في الدليل الثالث -فضلاً عن إثبات الجوهر الفرد- لتقرير مسألة مهمة اخرى وهي انّ معنى ما لا نهاية لا يتحقق في اي موجود من موجودات هذا العالم. فالمتكلم ابو هذيل يعتقد انّ الموجود القديم والأزلي ليست لديه غاية ونهاية، ولا يطلق عليه عنوان «كل» او «بعض»، اما المخلوق فانه فضلاً عن انّ لديه غاية ونهاية، يُطلق عليه عنوان «كل» او «بعض» ايضاً.



الأشاعرة فضلاً عن اصرارهم على الجزء الذي لا يتجزأ والجوهر الفرد، يولون أهمية كبرى لموضوع آخر يطرحونه كقاعدة تقول «العرض لا يبقى زمانين». وإذا ادركنا أنّ العرض قائم بالجوهر دائماً، ولن يتحقق في الخارج من دون جوهر، يمكن التصديق كذلك بأنّ ما يقال في الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، ينطبق على الأعراض ايضاً. أي أنّ في كل عرض، اجزاء غير قابلة للتقسيم.

لا شك في أنّ عدم انفصال الجوهر عن العرض وارتباط العرض وجودياً بالجوهر، يثير السؤال التالي: حينما ننظر الى جسم ملون او ابيض على سبيل المثال، فهل الذي نراه هو البياض ام الابيض؟ ومهما قيل في الاجابة على هذا السؤال فلا شك في الامر التالي وهو أنّ هناك آصرة وثيقة ومحكمة بين القاعدة التي قيل فيها «العرض لا يبقى زمانين»، وبين ما يطرح تحت عنوان الجوهر الفرد.

طبعاً حينما نعترف بوجود الجزء الذي لا يتجزأ على صعيد الاعراض، ونوافق على ان اجزاء العرض مثل اجزاء الجوهر غير قابلة للتقسيم، فلا بد ان نجيب على سؤال اساسي. فمن وجهة نظر كثير من المفكرين المسلمين انّ العلم عبارة عن عرض وانه يقع ضمن مقولة الكيف النفساني. واذا كان الامر كذلك فالسؤال هو: هل العلم الواحد يمكن ان يتعلق بمعلومات؟ اي هل ينسجم العلم الواحد مع معلومات متعددة، ام ان تعدد المعلوم لا يتحقق مع العلم الواحد؟

ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، لأنه حتى لو أخذ بالانفصال بين الاجزاء غير القابلة للتقسيم لكل موجود من موجودات هذا العالم، غير الانفصال بين اجزاء علم ما، لن يكون له اي معنى صحيح. فالعلم معيار الوحدة والاحاطة، ولا وجود للانفصال والتشردم في هذه الوحدة والاحاطة. فالانفصال معيار الغيبة والخفاء والظلام، بينما العلم ظهور وحضور وتجلّ.

والذين يعتبرون العلم حقيقة ذات اضافة، ويولون اهتماماً لجانبه القسدي، يعلمون جيداً أنّ العلم الواحد لديه معلوم واحد، وأنّ تعدد المعلوم لا ينسجم مع وحدة العلم.

المفكرون الأشاعرة يستندون الى الكثرة قبل تحدثهم عن الوحدة، ويستقبلون الانفصال قبل إقبالهم على الاتصال. كما انهم ومن خلال إثبات الجوهر الفرد والاختذ بالقاعدة التي تقول «العرض لا يبقى زمانين»، ينكرون اية سنخية وتماثل بين العلة والمعلول، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن عرضية الخلق. اي انهم يعتبرون الخلقة عبارة عن عرض، وكذلك الحدوث عبارة عن عرض ايضاً.

طبعاً من الواضح جداً انه لو كانت الخلقة عرضاً، والعرض لا يبقى زمانين طبقاً للقاعدة السابقة، فلا بد من القول أنّ الخلق يتحقق في كل لحظة وأن. وهذا عين ما يطرح تحت عنوان الخلق المدام او تجدد الأمثال.

المتكلمون الأشاعرة يتحدثون عن عوارض الوجود ويعتبرون كل ما يتصل بالخلق والبقاء والفناء، من الاعراض. ويرون انه ليس بوسع احد ان يعتبر الخلق او البقاء والفناء صورة ذهنية، وانما يوجد كل امر من هذه الامور على شكل عرض في عالم الخارج، ولذلك لا يبقى هذا العرض على حال واحد في آنين. ومعنى هذا الكلام أنّ صفة البقاء ليست على حال واحدة خلال لحظتين، اي أنّ البقاء نفسه لا يبقى. وعلى هذا الاساس ينبري هؤلاء للاستدلال بطريقة اخرى لاثبات هذا الادعاء: كل عرض يتحقق في العالم لا بد أن يبقى اما بذاته او بواسطة صفة البقاء التي تُعدّ عرضاً.

الشق الاول من هذا الاستدلال لا يمكن ان يكون فرضاً معقولاً لأنه يستلزم بقاء امر حادث في حالة الحدوث ومن حيث هو حادث، وهذا تناقض. اما الشق الثاني فلا يمكن قبوله ايضاً لأنّ الامر الحادث اذا اراد ان يبقى بواسطة صفة البقاء فلا بد ان تُخلق صفة البقاء باعتبارها عرضاً في امر

حادث والذي يُعدّ عرضاً أيضاً. وهذا يستلزم حلول عرض في عرض آخر. والأشاعرة لا يجيزون قيام عرض بعرض آخر. وهذه قاعدة أخرى اضافها الأشاعرة الى قواعدهم التي شكّلت بمجموعها اساس الالهيات الأشعرية. كما ذكرنا من قبل، ترفض الالهيات الأشعرية قانون العلية، ولا ترى وجود رابط ضروري بين المعلول والعلّة. وتنظر الى الارتباط ما بين حوادث الطبيعة، على انه عادة فحسب. فما هو «معلول» عند الفلاسفة والذي يُعدّ ضرورياً بالنسبة لعلته، يعبر عنه الأشاعرة بـ «الخلق». وبما أنّ الخلق عبارة عن «عرض»، فانه لا يبقى في آنين او زمانين. اي ان الخلق يكون جديداً في كل لحظة.

هذا الكلام لا يتعلق بخلق العالم فقط، وانما يصدق على كل فعل من افعال الانسان ايضاً. فكل فعل من افعال الانسان يقسم الى سلسلة من الاجزاء المستقلة، لأنّ فعل الانسان نوع من الخلق. وبما أنّ الخلق عرض، فانه لا يبقى على حال واحد في لحظتين.

انبرى الفيلسوف والمتكلم اليهودي «ابن ميمون» لدراسة هذه المسألة وايضاها فقال ان حركة القلم في يد الكاتب تمثل فعل الكاتب، وتقسّم طبقاً لمذهب الأشاعرة الى اربعة اجزاء، بحيث أنّ الارتباط بين هذه الاجزاء ليس على غرار الارتباط بين المعلول والعلّة. وهذه الاجزاء هي:

الجزء الاول: ارادة الكاتب التي تتبعها حركة القلم.

الجزء الثاني: قدرة الكاتب الذي يستطيع الامساك بالقلم.

الجزء الثالث: كيفية حركة اليد اثناء الكتابة.

الجزء الرابع: حركة القلم التي تتم بها الكتابة.

إنعام النظر في هذه الأجزاء الأربعة يكشف عن أنّ ارادة الانسان غير مؤثرة في ايجاد وخلق ظواهر العالم الخارجي، لكن الانسان يستطيع ان ينسب الى نفسه جميع تلك الاشياء التي يخلقها الله فيه. وهذه الفكرة، يعبر

عنها الأشاعرة بـ «الكسب»<sup>(١)</sup>. أي أنّ الكسب شيء يخلقه الله في وجود الانسان فينسبه الانسان لنفسه.

اذن «الكسب» بهذا المعنى، من الاصطلاحات الخاصة بالأشاعرة. وليس من السهل على الذين لا معرفة لهم بهذا التيار الفكري ادراك هذا المعنى من هذه الكلمة. واذا اردنا شرح معنى الكسب على اساس اسلوب الأشاعرة، من

الافضل الاستعانة بكلام «مولوي»<sup>(٢)</sup> الذي اورده في لغة الشعر:

نحن أسود، لكننا أسود العَلَم

نهاجم بفعل الريح المستمرة

هجومنا ظاهر والريح خفية

الروح فداء لذلك غير الظاهر

لو فرضنا أنّ هناك علماً او راية عليها صورة الأسد، وذلك العلم يتحرك بفعل حركة الرياح، وصورة الاسد تتحرك ايضاً مع حركة العلم وبسبب حركة الريح ايضاً، فتبدو تلك الحركة وكأنها هجوم او حملة ذلك الاسد. صحيح أنّ مصدر هذه الحركة شيء لا يشاهد بالعين -اي الهواء او الريح- لكن ذلك الهجوم يُنسب الى أسد العَلَم. اذن ما ورد في كلام مولوي البلخي، منسجم مع ما يريده الأشاعرة من معنى الكسب. ولكن لا بد من الاشارة الى أنّ جلال الدين مولوي لم يطلق هذا الكلام كمتكلم أشعري، ولا تقع افكاره ضمن اطار هذا التيار الفكري. فمع انه على معرفة بأفكار الأشاعرة ونما وترعرع في هذا الجو الفكري والثقافي، الا انه اجتاز هذه المرحلة حينما وضع قدمه في وادي السلوك والعرفان، فعاش في عالم غير متناه لا معنى فيه الا لتجليات الحق غير المتناهية.

١- دلالة الحائري، ابن ميمون، ص ١٠٩، تقلد عن مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٢٧.

٢- العارف جلال الدين البلخي المعروف بين العرب بجلال الدين الرومي.

يصدق هذا الكلام على العرفاء الآخرين الذين لديهم معرفة بمشرب الأشاعرة. ولا بد من الإشارة الى أنّ العرفاء يتحدثون غالباً عن وحدة الوجود او وحدة الشهود، ويستندون الى معنى التجلي والظهور، بينما يتحدث الأشاعرة دائماً عن الخلق وعرضيته، ويؤكدون على التباين بين الخالق والمخلوق.

من الواضح أنّ موضوع الخلق يختلف عن موضوع التجلي، كما أنّ التباين بين الخالق والمخلوق امر لا ينسجم مع وحدة الوجود او وحدة الشهود قط. فكما يبرأ الأشاعرة من قانون العلية والرابط الضروري بين العلة والمعلول، لا يتعاملون كذلك مع اصطلاحات من قبيل التجلي، والظهور، والفيض، والصدور.

الذين يهتّبون للدراسة والبحث في الثقافة الإسلامية يواجهون سلسلة من المصطلحات والمفردات المشتركة بين الفلاسفة والعرفاء والأشاعرة، لكنّ ما يريده الأشاعرة منها مغاير لما يدركه الفلاسفة والعرفاء منها.

صحيح أنّ العلم والعالم يختلفان من حيث موازين علم النحو الصرف، غير أنّ هذا الاختلاف لا يمكن اتخاذه معياراً للاختلاف بين الصفة والعرض. فعلى اساس موازين الصرف والنحو، يعد «العلم» مصدرًا و «العالم» إسم فاعل تم اشتقاقه من هذا المصدر، ولكن لا بد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو ان الاختلاف بين المصدر وإسم الفاعل الذي يُشتق منه، لا يمكن ان يكون ذات الاختلاف الذي بين الصفة والعرض. ومن غير الممكن دراسة هذه المسألة، من دون ادراك دقيق لمعنى الصفة.

انبريت في كتاب «اسماء وصفات الحق تعالى» الى دراسة معنى الصفة، ولا اجد مبرراً لتكرار ذلك هنا، ولكن ما ينبغي التذكير به هو أنّ المتكلمين الأشاعرة وبرغم معرفتهم الكبيرة بهذا الموضوع، إلا أنهم تملكأوا في حل المشاكل ذات الصلة به. فادراك معنى الصفة وعلاقتها بالموصوف وكذلك

طبيعة الاختلاف الذي يمكن ان يكون بينها وبين معنى العرض، من جملة القضايا العقلية والفلسفية التي لا يمكن حلها الا من خلال التمسك بالقواعد النحوية والصرفية.

المتكلمون الأشاعرة بدلاً من الاهتمام بدراسة ماهية العرض وكيفية وجوده في الخارج، اهتموا بدليل تسميته. ويمكن ان يتضح منطهم الفكري وتتجلى شتى ابعاده من خلال دراسة الكلمات التي قيلت في هذا المضمار. فمنهم من يعتقد انّ العرض قد سمي عرضاً لأنه يعرض على الجسم، ولا يتحقق الا بواسطة الجسم. ويصر هؤلاء ايضاً على انّ العرض لا يمكن ان يتحقق عند عدم وجود الجسم. وهناك فريق آخر يعارض هذه النظرية ويقول انّ بوسع العرض ان يتحقق عند عدم وجود الجسم، كالحوادث التي يمكن ان تتحقق في اللا مكان. فمن وجهة نظر هؤلاء انّ اموراً مثل الوقت، واردة الله، والبقاء، والفناء، والخلق، من جملة الاعراض التي تتحقق في اللا مكان.

ثمة فئة اخرى تستند الى الآيات القرآنية في تسمية العرض وتقول انّ العرض سمي عرضاً لأنه لا يبقى ولا يثبت، وهذا هو عين ما اشارت اليه بعض آيات القرآن الكريم، مثل: «تريدون عرض الدنيا»<sup>(١)</sup>، ومعنى هذه الآية انّ امور الدنيا عابرة وزائلة. وكذلك الآية «فلما رأوه عارضاً مستقبل اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم»<sup>(٢)</sup>، ومعنى العارض في هذه الآية، ذلك الشيء الذي يزول ولا يبقى<sup>(٣)</sup>.

لا شك في انّ اثاره هذا الموضوع في آثار المتكلمين تكشف عن مدى تأثير القرآن الكريم على نمط تفكيرهم واسلوبهم الفكري وكيف ان كثيراً من

١- سورة الانفال، الآية ٦٧.

٢- سورة الاحقاف، الآية ٢٤.

٣- راجع: مذهب الذرة عند المسلمين، ص ١٧.

التيارات الفكرية انبثقت من تعاليم هذا الكتاب السماوي. فالمتكلمون المسلمون لديهم استثناس بالقرآن الكريم الى درجة بحيث يلجأون الى الوحي حتى في إثبات الوحي، والى الآيات القرآنية في اثبات ضرورة الايمان بهذا الكتاب السماوي.

لا بد ان نشير الى انّ المتكلمين المسلمين ليسوا وحدهم الذين يتمسكون بالآيات القرآنية ويستدلون بها لاثبات صحة ايمانهم بالقرآن الكريم، وانما يلجأ الى هذا الاسلوب ايضاً معظم المفكرين الدينيين في معظم اديان العالم. وبالطبع هناك ثلة من المفكرين ملتزمة بالموازن المنطقية، وتناهى بأنفسها عن المصادرة بالمطلوب، ولا تتخذ من المدعى دليلاً.

هذا الاختلاف في الاسلوب يمكن ان يكون على صلة بموضوع آخر مثار دائماً بين المفكرين المتدينين. فتقدم الايمان على الفهم والاستدلال، او تقدم الفهم والاستدلال على الايمان، قضية طالما خضعت للنقاش والسجال من قبل مجموعتين من المفكرين الدينيين. ويرى البعض اننا يجب ان يكون لدينا ايمان كي يتلور لدينا فهم وادراك صحيح. ولكن وقف لفيف آخر في مقابل ذلك فقال انّ الايمان لا يتحقق من دون وجود فهم وادراك، لذلك لا بد ان نحقق لانفسنا ادراكاً صحيحاً كي نستطيع ان نؤمن. وليس من باب المبالغة لو قلنا ان ما يثار كتباين واختلاف او حتى كتقابل ومناوئة بين الفلاسفة واهل الشريعة، يرتبط ارتباطاً مباشراً بهذا الامر بالذات.

ما يحظى بالاهتمام هو انّ القديس المسيحي المعروف «اوغوسطين»، يعد احد اولئك الذين يرون الادراك الصحيح امراً ضرورياً للايمان ويرى انّ التحقيق العقلي يكشف عن حاجة الانسان للايمان، لأنّ التحقيق العقلي لديه القدرة على اثبات امكانية حياة اخلاقية حرة وبعيدة عن كل فساد. لكنه بالطبع لا يستطيع ان يدلنا كيف نستطيع تحقيق هذه الاهداف وبلوغها. ويرى اوغوسطين كذلك ان المسيحية تبين كيف نستطيع بلوغ ما يتمناه الفلاسفة،

ولذلك فالمسيحية لم تأت - كما يقول - للهدم، بل للإكمال<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما سبق، هناك من يعتقد أنّ تلك الرواية عن المسيحية التي يأخذ بها اوغوسطين، متأثرة تأثراً عميقاً بالأفكار الفلسفية اليونانية.

مع هذا كله لا ينبغي لأحد ان يتصور أنّ ما يذهب اليه هذا القديس المسيحي حول اهمية التحقيق العقلي، امر يأخذ به سائر متأهلي عالم المسيحية. فقد ورد في الفصل الثامن والخمسين من كتاب «التشبه بالمسيح» تأليف توماس اكبس الذي يعد من الكتب المهمة والمعتبرة لدى المسيحيين: «المسيح: ولدي إحذر البحث والجدل في الامور العالية وأحكام الله. ولا تسأل لماذا قد تجوهر هذا، بينما أعطيت مواهب عظيمة للآخر، او لماذا يحترق هذا في المحنة، ويتقلب ذاك في احضان النعمة. فهذه الامور وراء الفهم الانساني، وليس يوسع الاستدلال والبرهان تبين احكام الله. فاذا ما ألقى العدو هذه الاشياء في ذهنك، او اذا ما تساءل الفضوليون في هذه الامور، فاجب كاجابة رسول الله «رباه انت عادل وأحكامك على الحق». فأحكامي تستحق العبودية وليست محلاً للبحث والجدل، لأنها ما وراء استيعاب عقل الانسان»<sup>(٢)</sup>.

نرى في هذا الكتاب بوضوح أنّ بعض المتألهين النصارى يؤمنون ايماناً قوياً بتقدم الايمان على العقل، ويعتبرون التحقيق العقلي في دراسة العقائد الدينية عملاً لا طائل فيه ولوناً من الوقاحة والفضول. وما ورد في كتاب «التشبه بالمسيح» من ترويج لفكرة تقدم الايمان على العقل، ليس امراً غير متوقع، لأننا سبق ان قلنا بأنّ كثيراً من المفكرين والمتكلمين في سائر

١- التفكير في العصر القديم، ص ٢٩٥.

٢- التشبه بالمسيح، توماس اكبس، ترجمة سايه ميشي، هرمس، طهران، ط ٢، ٢٠٠٥م.



الاديان، يؤمنون بهذه الفكرة، ويعتبرون البحوث العقلية والمنطقية في اصول العقائد، نوعاً من الوقاحة والتجرؤ.

اما الامر الذي لا يجب تجاهله فهو ان الدين الاسلامي له من بين جميع الاديان السماوية موقف خاص في موضوع الاهتمام بالعقل ومكانة الفكر والاستدلال. فهناك آيات قرآنية كثيرة جداً تدعو الانسان وتحثه على التفكير والتأمل. كما ان الاحاديث والروايات التي تتحدث عن فضيلة العقل وأهميته وتعدّه اول مخلوق الهي، كثيرة جداً ايضاً. لكننا نؤكد على الامر التالي وهو: لو التفت الآخرون الى مضمون ومعنى هذه الآيات والروايات، ولم يخرجوا عن دائرة الانصاف، لأولوا اهمية كبرى وجادة للبحوث العقلية والاستدلالات المنطقية، ولما عدّوها وقاحة وفضولاً.

العقل يمثل اساس الفطرة الانسانية، ونستطيع بمقاليد العقل ان نفتح أقفال الفطرة. فالعقل يسمح لنا ان نتساءل عن امور العالم على اساس المشاهدات والتجارب والاختبارات الدقيقة، وان نتوقع اجابة صحيحة ومعتبرة. والذي لا يتبع العقل لا يستطيع ان يتحدث عن الحرية لأن الحرية من دون عقل، لا معنى لها.

يُعدّ «فرويد» أحد الذين كانوا يصرون على إثبات عجز العقل ويتحدث كثيراً عن اللا شعور، لكنه اعترف بالحقيقة التالية ايضاً: «ليس بوسع اي شيء في النهاية الوقوف بوجه العقل والتجربة»<sup>(١)</sup>. وللفيلسوف الغربي المعروف «فتغنشتاين» كلام شبيه بهذا يقول فيه: «كل شيء خارج المنطق، تصادفي». فكما لا يستطيع المرء الاستغناء عن معايير المنطق، كذلك لا يستطيع الاستغناء عما وراء الطبيعة ومسائلهما.

حينما وصل الفيلسوف الاوربي التجريبي «هيوم» الى النتيجة التالية وهي

«يجب تسليم جميع الجهود الميتافيزيقية لألسنة النيران، لأنها ليست سوى سفسطة وتوهم»، كان الفيلسوف الألماني «كانت» يصر على الأمر التالي وهو «لا مفرّ مما وراء الطبيعة». فالقول بأنّ الانسان يستطيع ان ينفذ يده مما وراء الطبيعة، لا يختلف في هشاشته عن القول بأن الانسان يستطيع الامتناع عن التنفس من اجل الابتعاد عن التنفس في الجو غير المساعد.

يرى «كانت» أنّ هناك ثلاثة تساؤلات ميتافيزيقية رئيسية ليس بوسع عقل الانسان ان يصمت ازاءها<sup>(١)</sup>. وتدور هذه التساؤلات حول الله، والاختبار، وخلود النفس. واذا اعترفنا بأنّ الانسان يتساءل باستمرار عن هذه الامور الثلاثة، وان طرح هذه التساؤلات، من اختصاص العقل، فلا بد من الاعتراف بأنّ المسائل والقضايا المتعلقة بالأخلاق والدين، تقع ضمن دائرة نشاط العقل وفعالته.

حينما يقال بأنّ الاخلاق والدين، من الامور التي لا تخرج عن نطاق نشاط العقل، فهذا يعني أنّ العقل بوسعه ان يتأمل ويفكر بعمق في اصول العقائد الدينية والاخلاقية ويتساءل حولها. ومعنى هذا الكلام هو أنّ العقيدة من حيث هي عقيدة لا اعتبار لها إلا اذا بررها العقل وأيدها. فحينما تؤيد العقيدة من قبل العقل، يتعيّن لها الاعتبار ويتحقق لها الرسوخ.

ولو اردنا التحدث في هذا المضمار باللغة او الاصطلاحات الخاصة التي يستخدمها علماء علم اصول الفقه، سنقول انّ الاصل في اية عقيدة هو انها باطلة ولا أساس لها إلا إذا ثبتت صحتها عن طريق العقل. ويمكن القول بعبارة اخرى أنّ اعتبار اي امر من الامور، يستند الى الدليل والعلّة. لذلك لو كان الدليل في امر ما غير واضح او مهزوز، فليس بوسع احد ان يتحدث عن اعتباره وقوته.

هنا قد يقول قائل ان الاعتقاد بأمر ما يعني القطع والجزم بذلك الامر، وحين يتحقق القطع والجزم، لا يبقى اي مجال للشك والتردد، ولا يمكن اثاره السؤال حول ذلك الأمر. ومن المسلم به انه حينما لا يوجد سؤال، لن يكون هناك نشاط للعقل.

في الرد على هذا الكلام لابد من القول: صحيح انه لا يظهر اي تردد في حالات القطع والجزم، ولا يثار بالتالي اي سؤال ايضاً، ولكن من خصوصيات الانسان انه يستطيع ان ينفصل عن نفسه، فيتاح له ان يطرح عليها تساؤلاته خلال هذا الانفصال الذي يتم بحسب الفرض والاعتبار. والذي يستطيع ان يلقي بالتساؤلات على نفسه ووجوده، يستطيع ان يتساءل ايضاً عن قطعه وجزومه في اي امر قطعي وجزمي. وفي مثل هذه الحال تتحقق التأملات العقلية، ويتمهد طريق الاستدلال على العقائد. ولا شك في ان الذي لم تتفعل فيه هذه القابلية ولا يستطيع ان يبتعد عن نفسه ليتساءل حول وجوده، ينفلق بوجهه طريق التأمل والتفكير في الامور التي يقطع بها.

بتعبير آخر: الذي لا يفكر في افكاره ولا يتأمل في عقائده، لن يغلق بوجهه طريق التفكير فحسب، وانما سيُحرم من الحوار النافع والمفيد مع الآخرين ايضاً. وليس بالامكان القول لمثل هؤلاء الأفراد ان قطعكم او جزمكم بالأمر الفلاني ليس حجة او ان اعتقادكم يمكن ان يكون مهزوزاً.

التفت علماء اصول الفقه لهذا الامر، وهبوا لبحثه. فقد تحدثوا بالتفصيل عن حجية القطع، ولكنهم اعتبروا قطع القطاع غير حجة، وأسقطوه من درجة الاعتبار. والقطاع من وجهة نظر علماء اصول الفقه هو الشخص الذي يصدق بسرعة، ويتميز بالسذاجة، ويقطع بشكل غير معتاد بما يسمع. ولم يتحدث المتكلمون المسلمون عن قطع القطاع وتجاهلوا اهمية هذا الموضوع، رغم ادعائهم بأنهم اصحاب نظر في مثل هذه المسائل.

هذا الموضوع بالغ الأهمية حيث يمكن من خلاله ادراك ان العقيدة لا قيمة

لها لمجرد انها عقيدة، بل وقد تكون في منتهى الخطورة والضرر. والعقيدة التي لا يمكن ان يثار حولها اي سؤال، ليست لا تُعدّ مصدراً للمعرفة فحسب، وانما تخرج عن عالم المعرفة ايضاً. فالمعرفة تنشأ حينما يسعى المرء للاجابة على التساؤلات التي تدور في ذهنه. وحينما لا يستطيع المرء ان يتساءل حول وجوده وعقائده وأفكاره، فلن يستطيع ان يتساءل بشكل حقيقي ونافع عن الامور الاخرى. اذن يعد تساؤل الانسان عن وجوده وعقائده وأفكاره نقطة البداية وأساس جميع التساؤلات الاخرى. ولا شك في انّ السعي الحثيث للاجابة على هذه التساؤلات، يؤدي الى ظهور الفلسفة. فأبو نصر الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا، وسائر الفلاسفة المسلمين، دخلوا الى عالم الفلسفة من خلال طرح هذا النمط من الأسئلة والسعي الدائب لايجاد اجابات صحيحة ومعتبرة عليها، فعملوا على دعم حركة الفكر الفلسفي. ولربما يمكن القول ان حركة الفكر الفلسفي هي التي دفعتهم لاثارة تساؤلات اساسية، والسعي الجاد المتواصل للاجابة عليها.

ربّ قائل يقول انّ الجهود التي بذلها المفكرون الأشاعرة ليست اقل من نشاط الفلاسفة. فكما انّ الفلاسفة اعتمدوا العقل واستندوا الى الاستدلال، وتحدثوا على اساس البراهين العقلية والمنطقية، كذلك استعان المتكلمون الأشاعرة بالعقل والاستدلال، وسعوا لدعم كلامهم بالاستدلال المنطقي. وفي الاجابة على صاحب هذا القول، يقال: صحيح انّ المفكرين الأشاعرة قاموا بنشاطات فكرية كثيرة وسعوا للتحدث بطريقة استدلالية، غير انّ جهودهم بدلاً من ان تنصبّ على «المضمون»، انصبّت على «الصورة». ولا شك في انّ اللعب بين الشكل والمحتوى او القالب والمضمون، مسألة موجودة دائماً ويقف خلفها كثير من الاشخاص او الفرق. ويحصل الأشاعرة على عقائدهم وأكفارهم عن طريق النقل، لكنهم يسعون للتحدث بلغة العقل والاستدلال. وتركز جهودهم جميعاً على عقلنة المنقول فتظهر اعمالهم نقلاً ولكن بزي

العقل.

لربما يرى البعض ان عقلنة المنقول، او تزيينه بزينة العقل، ليس عملاً مشيناً، ويمكن ان يُعدّ فناً او قابلية عقلية وفكرية. لكن هذا الامر لا يكون مطلوباً إلا اذا عُقِلَ هذا المنقول وحصل تغيير في مرتبته او شأنه الوجودي.

المنقول يطلق على الامور التي تنتقل عن طريق العين والأذن، اما المعقول فيطلق على الشيء الذي يتم ادراكه عن طريق العقل الذي هو اسمى من الحواس، فضلاً عن الحواس الظاهرية. ومن هنا يمكن القول ان الذي يعقلن المنقول ويُلبس النقل لباس العقل، لا بد ان يتميز بالتسامي والتكامل العقلي، ويكون قد طوى جميع مراحل السلوك الادراكي من اقلها مرتبة حتى اعلاها. اما اولئك الذين ليس لديهم سلوك عقلي وظلوا عاجزين عن بلوغ جميع مراحل الادراك، فلن يكون بوسعهم القيام بهذا العمل الدقيق. وتكشف الدراسة لآثار الأشاعرة انهم على غير معرفة بالمسائل الفلسفية والحكومية العميقة، ولا ينسجمون مع العقل الخالص المستقل والحكمة المتعالية.

كما قلنا، انّ عقائد الأشاعرة وافكارهم، مستندة الى النقل، لكنهم يسعون دائماً للتعبير عن افكارهم بلغة العقل. ولا شك في انّ إقبال هذه الجماعة على الاستدلال العقلي والموازن المنطقية يهدف الى تعزيز مواقفهم الفكرية فقط، علّهم يُتاح لهم من خلال هذا الاسلوب، إثبات الامور النقلية ونشرها بين الناس. ومن الواضح جداً انه يمكن - فضلاً عن البرهان العقلي والمنطقي - استخدام اسلوب الجدل والخطابة وحتى المغالطة، من اجل بلوغ هذا الهدف. وهذا هو نفس الطريق الذي سار فيه كثير من المتكلمين الأشاعرة عن وعي وأحياناً عن لا وعي.

من يجد نفسه قاطعاً وجازماً في عقيدته، ولا يرى ضرورة في بذل اي جهد وسعي من اجل فهم اكبر وادراك أعمق، فأنه يكرّس جهوده باتجاه آخر ولا يقوم بأي عمل سوى ترسيخ ذلك الفكر وتلك العقيدة. وانطلق اوائل

المتكلمين الأشاعرة في هذا الاتجاه الى درجة بحيث اعتبروا حتى المقدمات والأدلة لاثبات عقيدة او رأي ما جزءاً من العقائد، وقالوا ببطلان المدلول اذا بطل الدليل. ولا ريب في أنّ ثمة تناسب او ترابط بين المدلول طبقاً للموازين المنطقية المعتمدة. ولم يكن الأشاعرة الاوائل على علم بهذا الاصل المنطقي لذلك كانوا يتصورون لو أنّ دليل مدع ما كان باطلاً، فإنّ اصل هذا المدعي باطل ايضاً.

على اساس هذا الخطأ الكبير الذي لا يُغتفر، عدّ الأشاعرة مقدمات وأدلة إثبات العقائد الدينية جزءاً من العقائد الدينية نفسها، فأصبحت مهمة العقائد الدينية أثقل وأصعب مما يجب. فالأدلة والمقدمات التي يراها الأشاعرة لازمة وضرورية لاثبات عقائدهم، مذكورة في كتبهم، وسنشير الى بعضها على سبيل الإجمال.

من هذه المقدمات - وكما تقدم - هو إثبات الجوهر الفرد والقول بأنّ العرض لا يبقى في زمانين<sup>(١)</sup>، وكذلك قاعدة عدم إمكان قيام العرض بعرض آخر. وحينما يسري حكم المدلول الى الدليل، تصبح ادلة ومقدمات معتقد ما جزءاً من المعتقدات والعقائد، كما أنّ اي حكم يقوم على اصل عقيدة دينية، سيقوم على هذه الأدلة والمقدمات ايضاً. اي اذا عدّ إنكار عقيدة من العقائد الدينية كفراً، سيعدّ انكار او مخالفة ادلة ومقدمات تلك العقيدة كفراً ايضاً. وهذه النظرة على العكس بالضبط من رأي الذين يقولون بمبدأ عدم صحة العقيدة إلا اذا ثبت عكس ذلك.

الافراط والتفريط، أمر موجود في حياة الناس دائماً، وهذا يكشف عن أنّ

١- لمزيد من المعلومات، راجع قاعدة «العرض لا يبقى زمانين» في كتاب «القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية» تأليف غلام حسين ابراهيمي ديناني، تحرير عبد الرحمن العلوي، إصدار دار الهادي للنشر، بيروت.

الإنسان مستعد للخروج عن خط الوسط أو الاعتدال. ولربما كان أبو حامد الغزالي الذي يُعدّ من كبار الأشاعرة، على معرفة بهذه الحقيقة حينما انبرى لتأليف كتابه القيم «الاقتصاد في الاعتقاد». ويُعدّ هذا الكتاب من حيث تاريخ التأليف، آخر كتب الغزالي وبالتالي اكملها وقد ذمّ فيه أي لون من ألوان الإفراط والتفريط، وأوصى بالاعتدال في الفكر والعقيدة، لكنه مع ذلك دافع عن مشرب الأشاعرة وعده طريق الاعتدال وبعيداً عن أي تطرف. ولكن يبدو أنه كان غير راض قليلاً عما ذهب إليه قدماء الأشاعرة في ضرورة الاعتقاد بالمقدمات العقلية لعقيدة ما، معتبرها نوعاً من الإفراط.

يشير الغزالي في مقدمة الكتاب إلى العلاقة بين العقل والشرع، ويقول بأنّ النسبة بينهما كالنسبة بين العين والشمس. فلولا الشمس لفرقت العين في الظلام، كذلك لو كان العين مغمضة لما استطاعت رؤية الشمس. وكذلك الأمر بالنسبة لضوء الشرع فإنه غير قابل للرؤية من دون نشاط العقل.

لا شك في أنّ موضوع «الاقتصاد في الاعتقاد»، والابتعاد عن أي إفراط وتفريط في هذا المضمار، قضية أساسية أثّرت بعد الغزالي بقرون عديدة، ولكن هذه المرة في الغرب من قبل الفيلسوف والمفكر المعروف «وليام أوكام». فما أسماه الغزالي بالاقتصاد في الاعتقاد، أسماه هذا المفكر الغربي بـ «الاقتصاد في الفكر».

الذين لديهم معرفة بتاريخ الفلسفة الغربية، لديهم اطلاع حول ما قيل عن «نصل أوكام» الذي يشير إلى ضرورة حذف والغاء الأفكار الزائدة أولاً، ثم بوسع الإنسان الانطلاق نحو الهدف من خلال رفع النقص عما هو واقع في مسار حركة الفكر. ومع أنّ الغزالي كان سباقاً في إثارة هذه الفكرة، لكن الدراسة التاريخية تشير إلى أنّ الجاحظ أدرك قبل الغزالي أهميتها وتطرق إليها.

ما يحظى بالتأمل هو أنّ الغزالي يتحدث عن الاقتصاد في الاعتقاد أو

الاعتدال الفكري كمفكر أشعري، بينما تطرق الجاحظ قبل الغزالي بقرنين الى هذا الموضوع، كمتكلم معتزلي. ومما جاء على لسان الجاحظ: «وخير الأقاويل بل أعدلها وأرضاها عند الله أقصدها، ولذلك اخترنا الاعتزال مذهباً وجعلناه نحلةً ومفخراً»<sup>(١)</sup>.

ولا شك في أنّ الاقتصاد في الاقاويل او الكلمات لا يمكن ان يتحقق من دون الاقتصاد في العقيدة، وحينما يتحدث الجاحظ عن الاقتصاد في القول، يشير في الحقيقة الى الاقتصاد في الفكر المعتزلي، ويعتبره طريقة معتدلة ومرضية.

اذن نرى معتزلياً كبيراً كالجاحظ يعتبر نحلته اعدل النحل وأقصدها ويفتخر بها، كذلك نرى من جانب آخر أشعرياً كبيراً وشهيراً كالغزالي يعتبر المذهب الاشعري مذهباً معتدلاً وبعيداً عن كل افراط وتفريط، امر يقتضيه العقل، ومن يدع مثل هذا الادعاء، لابد ان يعتبر العقل مرشده الحقيقي. ما ينبغي التنويه اليه ايضاً هو أنّ كل واحد من هذين المفكرين الكبيرين اللذين يمثلان مذهبين متعارضين، يعتبر نفسه تابعاً للعقل، ويصف مذهبهم بالعقلاني. واذا كان الامر كذلك، من بوسعنا ان يحكم في هذا المضمار ويثبت من منهما على حق و صواب؟

في الاجابة على هذا السؤال لابد من القول: لابد ان يكون العقل نفسه هو الحكم والقاضي في تلك المحكمة التي يتعارض ويتنازع فيها عقلاّن. ولكن لابد ايضاً من ادراك الامر التالي وهو أنّ العقل الذي يستطيع ان يقضي بين عقليّن متعارضين، لابد ان يكون اسمى منهما من حيث المرتبة الوجودية. ومن هنا ندرك أنّ العقل لديه مراتب ودرجات شتى، وأنّ بوسع المرتبة

١- الاقتصاد في الاعتقاد، ابو حامد محمد بن محمد الغزالي، تصحيح الدكتور علي بو



الاعلى ادراك خطأ المرتبة الأدنى. ولكن ما دام عقل الانسان في مرحلة الجدل والخطابة وليس بمنأى عن الوقوع في فخ المغالطة، فلن يأمن من مشكلة التعارض والتنازع.

احد المفكرين المعاصرين، بدلاً من التحدث عن التعارض بين التيار الفكري الأشعري والتيار الفكري المعتزلي، يتحدث عن التعارض العقلي والفكري بين الشيعة والسنة، ويعبر عن اعتقاده ان كلاً منهما قد وضع قدمه في ميدان اللعبة المعروفة بين الشكل والمحتوى. ويرى ان الشيعة يتصورون ان محتوى او مضمون الامر العقلي يمكن ان ينفصل عن شكله العقلي، ولذلك فان محتوى فكرهم وكلامهم عقلي، بينما شكلهما او قالبهما نقلي.

ويقول هذا الكاتب بأن اهل السنة اتخذوا موقفاً آخر معاكساً لموقف اهل التشيع، لأن النقل يشكل مضمون فكرهم ومحتوى كلامهم لكنهم يسعون دائماً للتحدث بشكل او قالب عقلي<sup>(١)</sup>.

هذا الكاتب يريد ان يقول بأن علماء الشيعة يجمعون بين مضمون التعليم العقلي وبين شكل التعليم الديني، بينما يطرح اهل السنة والجماعة التعليم الديني في شكل التعليم العقلي. وعلى اساس ما يبديه هذا الكاتب يسعى علماء الشيعة لجعل الفلسفة دينية، فيما يسعى اهل السنة لجعل الدين فلسفياً. ويعتقد هذا الكاتب ان كلا الفريقين على خطأ لأنهما معاً أقصيا العقل عن ميدان الحياة، لأن علماء الشيعة حددوا العقل بحدود المضمون والمحتوى فأخرجوا هذا الجوهر من عالم القالب والشكل. اما علماء السنة فقد اقتصروا على القالب العقلي، وغفلوا عن المحتوى العقلي تماماً.

بصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي، لا بد من القول انه من غير الممكن

١- راجع: تجليات الفلسفة العربية، ابو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ.

التحدث عن خطأ هاتين الطريقتين بشكل واحد ونسبة واحدة، لأنّ المحتوى النقلي لا يمكن ان يكون لديه شكل او قالب عقلي، اما المضمون العقلي فيمكن ان يطرح في صورة النقل.

هذا الاختلاف الذي يلاحظ بين الطريقتين، يعود الى الامر التالي وهو انّ تأثير الشكل في المحتوى، غير تأثير المحتوى في الشكل. صحيح ان هناك صلة وثيقة بين الشكل والمحتوى غير انّ تأثير المحتوى على الشكل يختلف عن تأثير الشكل على المحتوى، لأنّ المحتوى العقلي لا يمكن ان يتناقض مع النقل الصحيح المعبر، بينما يمكن ان يكون المحتوى النقلي مغايراً للعقل، وحينذاك لا يمكن إلباسه ثوب العقل.

الذين يسعون لتقديم المحتوى النقلي في شكل عقلي، قد يلجأون في ذلك الى استخدام صناعة الخطابة والجدل او السفسطة والمغالطة، بينما لو غُرض المحتوى العقلي في شكل النقل، فلن يكون هناك اي مبرر لاستخدام الخطابة والجدل او السفسطة والمغالطة.

يمكن القول بتعبير آخر: بما انّ اهل السنة والجماعة يسعون لطرح المحتوى النقلي في شكل عقلي، فانهم مضطرون في موارد كثيرة للاستعانة بالخطابة والجدل او السفسطة والمغالطة، لكنّ المفكر الشيعي حينما يتحدث عن المحتوى العقلي فانه حتى اذا عرضه في قالب النقل، فلا يحتاج الى الخطابة والجدل او الى السفسطة والمغالطة. وفي مثل هذه الحال، لو اتجه الاهتمام نحو الآصرة الوثيقة بين اللفظ والمعنى ايضاً، لأصبح من السهل التحدث عن المضمون العقلي في قالب نقلي.

قلنا انّ هذا الكاتب المعاصر اعتمد في كتابه، الصلة الوثيقة بين الشكل والمحتوى، وهذا امر صحيح لا يقدر فيه اهل الفكر، لكنّ القضية المهمة الاخرى هي ان الصلة بين اللفظ والمعنى. تُعدّ من مصاديق الصلة بين الشكل والمعنى. ولذلك هبّ كثير من الحكماء المسلمين لدراسة هذا الموضوع وقال

بعضهم أنّ المتن الأصلي للدين عبارة عن شكل لمحتوى عقلي اكتسب جانباً حسياً وخيالياً في مقام التنزيل.

الذين لا يمتلكون معلومات عن معنى تنزيل الوحي الإلهي، ارتكبوا أخطاءً في تفسير الكتب الدينية، فاعتبروا نزول الوحي الإلهي، من قبيل نزول شيء ما من مكان علوي إلى مكان سفلي. والحقيقة أنّ هذا التنزيل، عبارة عن تنزيل من مكن الغيب إلى ساحة الشهود، أو نزول من مرتبة العقل الكلي إلى مرحلة الخيال والحس. فكما أنّ عالم الغيب وعالم الشهود ليسا في مرحلة واحدة من حيث الرتبة الوجودية، كذلك عالم العقل الكلي وعالم الحس والخيال، ليسا في مقام واحد من حيث المرتبة الوجودية. ومع هذا هناك صلة وثيقة بين العقل والخيال والحس، يمكن أنّ تكون بمثابة نزول من العقل إلى الحس، أو صعود من الحس إلى العقل.

يعد أبو نصر الفارابي، من أوائل من فكّر في هذا الموضوع كفيلسوف. وتعامل سائر الحكماء والمفكرين مع هذا الموضوع أيضاً، وانبروا لدراسة القضايا الدينية بوحى من هذا النمط الفكري. فانفصل في ظل هذا اللون من التفكير، الإسمانيون<sup>(١)</sup> عن الحكماء والفلاسفة الذين يؤمنون بتحقيق الكليات. ومن خلال ذلك الانفصال انطبعت التفاسير الدينية بطابع آخر. والذين لا يؤمنون بتحقيق الكليات يقفون جميعاً في موقف واحد رغم جميع الاختلافات التي قد تكون قائمة بينهم. ولذلك كان هناك تقارب بين ابن تيمية وابن خلدون فتخذقا في خندق واحد في مقابل شخصيات كالفارابي وابن سينا.

الكاتب المسلم الذي سبق أن عرضنا رأيه في الشكل والمحتوى، يعتبر ابن تيمية مصلحاً سلفياً كبيراً ورائداً للحركة الدينية، بينما يشير إلى ابن

خلدون كمصلح ورائد للأمور الدنيوية. بتعبير أدق، انه يعتبر ابن تيمية زعيم الحركة السلفية، وابن خلدون رائد الحركة العلمانية. ولا شك في أنّ هذا الاختلاف بين الاثنين الذي يتحدث عنه هذا الكاتب، يعود الى رؤيته السطحية والظاهرية للأمور<sup>(١)</sup>. اما اولئك الذين ينظرون الى الامور بعمق ويهتمون بعالم المعاني وتحقق الكليات -إن في مقام النظر او في مقام العمل- لا يعتقدون بوجود فاصل مهم بين ابن تيمية وابن خلدون.

صحيح ان ظاهر كلمات ابن تيمية ديني، وظاهر كلمات ابن خلدون دنيوي، لكنّ النظرة السطحية الى الامور، ورفض عالم المعاني والكليات، امر لن يؤدي إلا الى الفكر الدنيوي وعلمنة كل ما هو موجود. فمحصلة كلمات وأفكار ابن تيمية ستنتهي في نهاية المطاف وعلى الامد البعيد، الى نفس النتائج والآثار التي ستنتج عن كلمات وأفكار ابن خلدون.

## الفصل الرابع

### حب العلم أساس الفلسفة وبداية طريق الفضيلة

تُعَدُّ طبيعة الصلة بين الدين والفلسفة ونوع هذه الصلة، من القضايا الحافلة بالأحداث والتحديات والتي لها خلفية طويلة. والحديث عن الاختلاف أو الصراع بين الفلسفة والدين إذا لم يصدق على جميع اديان العالم وفي جميع العصور، فانه يصدق على ثلاثة اديان سماوية كبرى هي اليهودية والمسيحية والاسلام. ولربما يمكن القول بأنّ هذا الاختلاف أو الصراع اقل او لا وجود له اساساً في الأديان الهندية والايرانية القديمة. ويستشف من كلمات الحكيم الاشراقي شهاب الدين السهروردي أنّ الدين لم يكن منفصلاً عن الحكمة في ايران القديمة، بل وكان من مظاهر الحكمة وتجلياتها ايضاً.

طبعاً لا بد من الالتفات الى الامر التالي وهو أنّ الفلسفة كانت آنذاك تعني الحكمة. وقيل الكثير في مفردة الحكمة ومعناها، ولكن يمكن القول أنّ الحكمة شيء تُعَدُّ فيه القيمة امراً أساسياً، والقيمة امر يتحقق في السلوك والفعل ويتعامل مع نوع من العمل دائماً.

بما أنّ الحكمة تتعامل مع العمل الانساني، فانها توجب زيادة العقل من جانبين:

الجانب الاول: يستطيع الانسان من خلال فعله وسلوكه ان يزيد علمه ويرسخه ويفعله.

الجانب الثاني: يستطيع الانسان من خلال سعيه المطرد ان يعلم ما لم يكن يعلم، ويحصل على ما لم يكن يملكه.

اذن يتدخل العلم والعمل في الحكمة، والحكيم هو الذي ينطلق الى الامام بالعلم والسعي. والذين يتحدثون عن العقلين النظري والعملي، يشيرون الى هذا الأمر بالذات، ويعتقدون أن الانسان ليس نظراً فحسب، كما انه لا يتحدد بالعمل ايضاً. وعلى هذا الضوء يمكن ان نفهم بأن حديث السهروردي عن عدم انفكاك الدين عن الحكمة في الماضي، لم يكن جزافاً، ويشير الى حالة الانسجام والاتساق بين العقلين النظري والعملي.

طبعاً هذا الانسجام بين النظر والعمل لا يبقى على حال واحد، وقد يكون الصدع او الفاصل بين الاثنين كبيراً جداً. ومهما قيل بهذا الشأن، فلا شك في ان الاختلاف او الصراع بين الفلسفة والدين -بين انصار هذه الأديان التوحيدية الكبرى الثلاثة- قائم دائماً ولا زال مستمراً حتى يومنا هذا بصور مختلفة.

هذا الصراع بين الفلاسفة من جهة وبين اعداء الفلسفة من جهة اخرى، والذي لا زال قائماً، ليس اختلافاً بسيطاً بحيث يمكن تبديده بسهولة، أو يمكن تحقيق المصالحة بين الفئتين المتصارعتين، لأن هذا الصراع على صلة بتيارين فكريين يتّهم انصار احدهما اتباع الآخر بالكفر والالحاد. وفي ظل هذا اللون من الصراع، قلما يمكن التوصل الى صلح ووثام. فمفكرون كبار مثل ابن سينا وابن رشد لم يعاملوا بالجفاء والظلم في العالم الاسلامي فحسب وانما في العالم المسيحي ايضاً.

احد مشاهير المسيحيين في القرون الوسطى ويدعى غليوم اقرنبي، لم يتورع عن توجيه الأهانة والكلمات النابية والتهم الرخيصة لابن رشد. وقال ايضاً ان اي يهودي متدين وقع تحت تأثير الفلاسفة المسلمين، خرج عن دين

ابراهيم عليه السلام، ووضع قدمه في طريق انحراف الفلاسفة وضلالهم<sup>(١)</sup>. وهكذا نرى أنّ احد متديني القرون الوسطى في العالم المسيحي، يعتبر التناغم الفكري مع الفلاسفة المسلمين، ضلالاً وانحرافاً وخروجاً عن ملة ابراهيم. يذهب التعصب والتشدد الى ما هو ابعد من ذلك، فيعتبر مفكر آخر من مفكري القرون الوسطى يدعى «ريمون لول» عداءه لأفكار ابن رشد مساهمة بطولية في الحروب الصليبية ضد المسلمين، لأنّ افكار ابن رشد وآراءه تُعدّ عنده جزءاً من التعاليم الاسلامية التي تحققت في الجو الفكري الفلسفي. واستخدم «لول» جميع جهوده وزجّها في محاربة افكار ابن رشد علىه يستطيع القضاء على آثاره وكتاباتة في المدارس والجامعات، ومنع قراءتها على كل مؤمن بالمسيحية. وكانت نشاطاته المناوئة لابن رشد، على اشدها في باريس، وقد حملت مجموعة من الرسائل الصغيرة، محصلة الأعمال التي قام بها في هذه المدينة. وهناك أشخاص آخرون عبروا عن معارضتهم وعدائهم للآثار الفلسفية عموماً ولأفكار ابن رشد خصوصاً، وعبروا عن هذا العداء بشتى الصور وبأقصى الجهود<sup>(٢)</sup>.

دراسة هذه الامور تشير الى أنّ العداء للتأمل العقلي والافكار الفلسفية في عالم المسيحية، ليس اقل حدة من العداء في الاديان الاخرى. ولا شك في ان اسلوب افكار الأشاعرة عبارة عن حركة فكرية واسعة غير محدودة بحدود المتكلمين المسلمين. فالافكار الأشعرية بالشكل الذي عبّر عنه المتكلمون المنشدّون الى هذا التيار الفكري، عبارة عن علم بكيفية تقرير العقائد والافكار المعتنقة من قبل. والرجوع الى آثار التفتازاني، والقاضي عضد الدين

١- راجع: ابن رشد والرشدية، ارنست رينان، نقله الى العربية عادل زعيتير، دار إحياء

الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧، ص ١٩٣.

٢- راجع: المصدر السابق، ص ٢٣٨-٣٠٨.

الايجي لا سيما في الكتابين المهمين «شرح عقائد النسفي» و «المواقف»، يبرهن على هذه الحقيقة. وتحدث التهانوي في كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون»، وابن خلدون في مقدمته المعروفة، عن تعريف علم الكلام بذات الاسلوب الذي طرحه المتكلمون الأشاعرة.

لاشك في أنّ الجهود التي تبذل لاثبات المعتقدات او الافكار المتبناة من قبل، ظاهرة لم تظهر في العالم الاسلامي فقط، وليست خاصة لجماعة او طائفة معينة، بل انها خصوصية اخلاقية او فكرية لها وجود في جميع الأمم، ويسعى جميع الذين يتبنون افكاراً وعقائد خاصة، للبقاء اوفياء لهذه الافكار، والبرهنة عليها للآخرين.

الذين يسعون لاثبات عقائدهم وافكارهم للآخرين، لابد ان يتسلحوا بسلاح الكلام وتعلم شتى فنونه. ولا يخفى على اهل البصيرة ان صناعة الخطابة والجدل لا سيما السفسطة، تلعب دوراً مهماً في فن الكلام، بصرف النظر عن الشعر الذي يساعد على اتساع عالم الخيال. وفي مثل هذه الحال يمكن للأفكار والعقائد المعتقد من قبل، ان تشحن الانسان المعتقد وتضخ فيه تلك القوة التي تجعله مستغرقاً في هذا الفن، وتلوي وجهه عن طريق البرهان الذي يتميز بالصعوبة عادة.

من الواضح انّ الإعراض عن البرهان العقلي والاستغراق في السفسطة والجدل او الخطابة، امر يبعد الانسان عن الواقع والحقيقة بما يفوق التصور. واستخدم الأشاعرة هذا الاسلوب، لذلك اقبلوا على الجدل والسفسطة والخطابة بدلاً من التحدث على اساس القياس البرهاني.

كما ذكرنا، انّ هذا النمط الفكري، اسلوب لا ينفرد به المتكلمون المسلمون، وانما يستخدمه جميع متكلمي الاديان والمذاهب الاخرى. وفي ظل هذا الواقع تنفصل الفلسفة عن علم الكلام، والفلاسفة عن المتكلمين. الفيلسوف لا يفكر على اساس الافكار والعقائد المسبقة، ولا يعتمد الجدل



والسفسطة او الخطابة بدلاً من اعتماد البرهان العقلي والمنطقي. فالفيلسوف، همّه الاول اكتشاف الحقيقة ولذلك يُعدّ هذا الأمر سجية معنوية. وهذا لا يعني أنّ الفيلسوف يخالف العقائد، بل يعني ان الفيلسوف يستطيع ومن خلال الابتعاد عن نفسه، مساءلة العقائد المعتنقة والمتبناة، ومن ثم التأمل في مقام الاجابة على تلك المسئلة.

الفيلسوف يدرك من خلال التأمل أنّ الاعتقاد الذي لا يستطيع ان يثبت امام التفكير المنطقي والصحيح، لن يعمل على اىصال المرء الى الفلاح والفوز. كما يدرك ايضاً أن سلوك الانسان يتبلور من خلال التماس مع هدف ما، وأنّ الهدف النهائي، هو السعادة فحسب.

لا شك في أنّ العلم بالسعادة وما يمكن ان يؤثر في تحقيقها، يُعدّ اعظم شيء عند الانسان. وهذه القضية الاساسية لا يمكن ان تنسجم مع الفرائز والامور المبهمة والغامضة. فلو سلّمنا بأنّ الارتباط ما بين المعرفة والغاية النهائية للعقل يتحقق عن طريق الفلسفة، فلا بد من الاعتراف بأنّ الفلسفة لديها مكانة راسخة وقوية، ولا ينبغي تجاهل دورها الاساسي في حياة الانسان.

الفلسفة فضلاً عن دورها الاساسي في خلق الصلة والارتباط ما بين العلوم، تحكي ايضاً عن لون من الوحدة في الحقيقة ايضاً. فدائرة الالتحام ما بين العلوم، واسعة الى درجة بحيث تشمل جميع انواع المعرفة بدءاً بمعرفة الله الواحد وانتهاءً بمعرفة اصغر موجودات هذا الكون. وسبق ان ذكرنا بأنّ النزعة نحو الكلية والاقبال على اصل الامور، خصوصية من خصوصيات الفلسفة التي يمكن من خلالها الوقوف على عمق قضايا الوجود.

بعض المفكرين الغربيين مثل هيغل ذهبوا الى ما هو ابعد من ذلك فقالوا

بأنّ الدين والفن يمثلان صوراً لتطور الفلسفة<sup>(١)</sup>. ومهما قيل في هذا المضمار فلا شك في أنّ الفلسفة لديها وجه مشترك مع الدين بل وحتى مع عالم الشعر والادب. وما يمكن ان يعد الوجه المشترك بينها وبين هذه الامور، هو العلاقة الوثيقة الجديرة بالملاحظة التي لديها مع لغز العالم والحياة. فلغز العالم والوجود، يتجلى امام الدين والفلسفة مثلما يتجلى امام مخيلة الشاعر. فالشاعر يتحدث بلغة شعرية لحل هذا اللغز ويسعى لبلوغ هدف اعلى عن طريق السير والسفر في عالم الخيال، اما الدين والفلسفة فيواجهان هذا اللغز بطريقة اخرى. فالمتدين ينظر اليه على اساس رؤية خاصة للكون تتسم فيها العلاقة بالشيء اللا مرئي بأهمية كبيرة.

مع هذا لا يمكن الادعاء بأنّ الرؤية للعالم، واحدة عند جميع المتدينين. والوضع على هذا المنوال ايضاً بالنسبة للفلسفة، فلا يمكن القول انّ الفلاسفة ينظرون الى العالم بطريقة واحدة. وهذا الاختلاف في نوع الرؤية يجعلنا نواجه تعاريف شتى للفلسفة، يظهر في كل تعريف، وجه واحد منها. ولربما يمكن القول انّ كل واحد من هذه التعاريف يكشف عن رؤية اتخذتها الفلسفة في مرحلة من مراحل تطورها. ونلاحظ في بعض التعاريف انجرار الفلسفة بقوة متعادلة الى ميدان التنازع والتعارض. ولا يمكن ازاحة هذا التعارض او التنازع إلا اذا تم تقديم تعريف جامع ومانع.

بعض المفكرين الغربيين يعتقدون أنّ ما يجب تبيانه في تعريف الفلسفة هو: ما هو الشيء الذي يصنع ماهيتها دائماً وفي كل مكان، وليس ما هو الشيء الذي يُعدّ فلسفة هنا وفي هذا اليوم<sup>(٢)</sup>. ولا شك في أنّ الذي يلقي

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: ذات الفلسفة، ويلهلم ديلتاي، ترجمة حسن رحمانى، قم،

جامعة المفيد، ٢٠٠٤م، ص ١٧٩.

٢- المصدر السابق، ص ١١٦.

الضوء على ماهية الفلسفة دائماً وفي كل مكان، عبارة عن امر جامع وكلي لا يتقيد بقيد الزمان والمكان، ويتسم بالفعالية دائماً. ولو سلمنا بأن ما يضفي التعيين على ماهية الفلسفة، يقع وراء الزمان والمكان، فلا بد من الاعتراف بالامر التالي ايضاً وهو ان أبناء عصرنا، ليسوا بالضرورة اقوى وأقدر في طرح الاسئلة الاساسية، من المفكرين القدماء. ويمكن القول بتعبير آخر ان البشرية برغم ما تحققت لها من تقدم مذهل في شتى العلوم، الا انها اكثر صمتاً من اي فيلسوف قديم، في مواجهة التساؤلات الفلسفية الأساسية عن لغز الوجود والحياة.

كان سقراط يعبر اهمية دائمية نحو معرفة الشيء الذي تتعين به ماهية الفلسفة دائماً وفي كل مكان. ويعتقد هذا الفيلسوف اليوناني ان الفلسفة ليست علماً وإنما هي حب العلم<sup>(١)</sup>. ويُعد افلاطون اول من انبرى لدراسة ماهية الفلسفة في اعقاب إشارات الفلاسفة الذين سبقوه لا سيما هراقليطس. ويُعد حب العلم وطلبه، اساس الفلسفة. وهذا هو ذات الشيء الذي تجلى في اشكال ومظاهر شتى. ولربما يمكن عن هذا الطريق الابتعاد عن الدور التأويلي الذي يظهر في تعريف الفلسفة. فلو نُظر الى الفلسفة من حيث هي فلسفة، فلا بد من افتراض تعريف مسبق لماهية الفلسفة. ومن جانب آخر فإن تعريف ماهية الفلسفة لا يتحقق الا إذا تحققت الفلسفة من حيث هي فلسفة. فهذا الدور الذي يُعدّ دوراً تأويلياً، يظهر من خلال العلاقة بين الكل وأجزائه، لأن معرفة الكل تعتمد على معرفة اجزائه وبالطبع لا تتحقق معرفة اجزاء الكل من دون معرفة الكل. وهذا هو الدور او التسلسل التأويلي.

الذي يحب العلم ويطلبه، يضع قدمه في طريق الفلسفة. والذي يدخل الى عالم الفلسفة، فانه ينبري للتفكير بالأفكار قبل ان يتعلمها. وتعلم الافكار

ليس فلسفة، بل بالتفكير يمكن التحرك في طريق الفلسفة. وحينما يستطيع المرء ان يبتعد عن نفسه، فانه يستطيع ان يفكر بأفكاره من جانب، ويحلل افكاره وعقائده من جانب آخر.

التحليل المنطقي للأفكار، لا يدع اي مجال للجمود والدوغماتية<sup>(١)</sup> والتعصب. ولدى الفلاسفة المسلمين القابلية على التفكير بأفكارهم مع تحليلها وتجزئتها. ولذلك كانوا بعيدين عن الجمود والدوغماتية المتعصبة. لأجل ذلك انبرى المتكلمون والسطحيون لمحاربتهم، وبرزت الى السطح كثير من الأحداث والمجريات.

التفكير الذاتي، وتأمل الافكار، موضوع عقلي قبل ان يكون موضوعاً تجريبياً، لأنّ التجربة تتحقق دائماً في الزمان وفي جو ذي أبعاد ثلاثة، اما التفكير الذاتي، فانه ليس لا يرتبط بهذا الجو فحسب، وانما يُعدّ مصدراً للتفكير في سائر الامور والاشياء. ومن هنا يمكن ان ندرك بأنّ التجربة لا يمكن ان تكون مصدراً للمعرفة الكلية والضرورية. وحين لا تتحقق هذه المعرفة، لا تتحقق الفلسفة ايضاً.

يجب القول انّ التجربة لا تقدّم سوى الامور الامكانية والمنفردة، ولذلك لا تستطيع ان تقدم مضموناً كلياً وضرورياً عن العلم والمعرفة، وبالطبع حينما نتحدث عن انفرادية التجربة، نريد بها التجربة الباطنية التي تختلف عن التجربة الخارجية القابلة للتكرار.

السؤال الذي يطرح نفسه وتجب الاجابة عليه هو: ما هو مصدر الفلسفة ومنشؤها؟ ومن اين يبدأ هذا الفرع من المعرفة البشرية؟

قد يتحدث البعض عن المنطق ويعتبره بداية الفلسفة ومصدرها، لأنّ المنطق يتألف من سلسلة من القوانين والقواعد المحكمة والمعتبرة التي اذا

عُمل بها صانت الذهن من الوقوع في الخطأ والانحراف. لكن هناك من يقف في وجه هذا الرأي ويقول بأن الركون الى العقل من دون قيد او شرط، غير صحيح، ولا يمكن اعتباره مصباح طريق الهداية.

يقول الفيلسوف الغربي المعروف «ديفيد هيوم» في رسالته كتبها في فطرة الانسان «العقل عبد العواطف والشهوات، ويجب ان يكون كذلك»<sup>(١)</sup>. ومما يبعث على العجب انّ هذا الفيلسوف التجريبي استخدم في العبارة كلمة «يجب» رغم انه ينظر الى «يجب» او الوجوب الاخلاقي بعين الشك والانتقاد.

كان «هيوم» صديقاً لـ «جان جاك روسو»، ويبدو انه قد تأثر به في عبارته هذه، فروسو يعتقد ان العواطف تشكل اهم جزء يتصل بـ «ذات» الانسان ويؤكد على ان العقل والعواطف يعملان معاً، لكنّ عواطفنا ومشاعرنا الفطرية، تهدي العقل وتقوده الى الخير. ويتحدث روسو بطريقة اخرى عن العقل ايضاً، فينكر تعاونه مع العواطف فيقول: «الانسان الذي يفكر، حيوان فاسد»، ثم يضيف: «حتى لو اثبت جميع فلاسفة العالم انني على خطأ، غير انّ المهم هو ان تشعر انت بأنني على صواب»<sup>(٢)</sup>.

لم يكن هيوم وروسو هما الوحيدان اللذان يشيدان بالفرائز والعواطف كأمور فطرية، وانما يمكن ان نضيف اليهما مفكرين آخرين مثل شوبنهاور، ونيتشه. فهذا الاخير يقول انّ العقل ليس سوى هذه العلاقات بين مختلف شهوات الانسان وميوله. كما انه يعتبر نفسه فطري الرؤية، ويرى الغرائز هي التي تحركنا وتجعل منا خلاقين وعقلاء. كما انها نفسها هي التي تجعل منا حمقى وبلهاء وتهبط بنا الى الاسفل. ويقول انّ عمل الفلسفة والاخلاق والعقل

١- الفلسفة الاوربية، سابق، ص ٢٩.

٢- نفس المصدر، ص ٣٤.

ليس رفض الغرائز، بل التمييز بينها، وتشجيع تلك الغرائز التي ترتفع بالحياة، ومقاومة تلك الغرائز التي تهبط بالحياة<sup>(١)</sup>.

كان جميع المفكرين يتساءلون عن مصدر ظهور الفكر واساس التفكير والفلسفة. وقد استند «فرويد» الى هذه المسألة ايضاً، حينما تحدث عن اللا شعور الذي عده اساس الحياة والتكوّن. ويرى البعض أنّ «شوبنهاور» قد افترض قبل فرويد بفترة طويلة وجود البواعث اللا شعورية، وانه كان يصر على أنّ اللا شعور يمثل السطح المحض للذهن والذي هو اشبه بسطح الارض التي لا نعلم ماذا في باطنها. ويعتقد اننا نعجز دائماً عن تعقل وادراك بواعثنا، بل لا ندري ماذا نفعل. فليست ارادتنا هي العمياء فقط، وانما نحن عمي ايضاً لاننا لا نبصر بواعثنا الباطنية.

اقوى مثال على عمل الارادة في الانسان من منظار شوبنهاور هو الرغبة الجنسية. وقد غفل اغلب الفلاسفة عن هذه الرغبة. ويقول البعض أنّ الارادة هي العلة المتخبطة الكامنة وراء جميع الاشياء والامور. ففيلسوف مثل «فويرباخ» -وهو من تلامذة هيغل- يخالف بشدة الفكرة القائلة بأنّ العلم هو الذي يؤدي الى ظهور العالم، ويشيد -على غرار شيلر- بالانسان الطبيعي. وبوحي من هذا النمط الفكري يؤكد على اهمية الغذاء ويعتبره مصدراً للامور الاخلاقية والسياسية، لأنه يتحول الى دم باستمرار، والدم مؤثر على القلب، والدماغ، والأفكار، وتشكيل النفس ويقول ايضاً: «اذا أردتم إصلاح أمة، فبدلاً من الكلمات الحماسية ضد الذنب والجريرة، قدّموا لها غذاء أفضل، لأنّ الانسان هو ذلك الشيء الذي يأكله»<sup>(٢)</sup>. فاذا كان بدن الانسان من وجهة نظر شوبنهاور قد اصبح ذا ارادة عينية، فانه من وجهة نظر باخ عصاره ومحصله

١- نفس المصدر، ص ١٥١.

٢- لمزيد من المعلومات، راجع: المصدر السابق، ص ١١٥.

الغذاء الذي يتناوله.

الأمر الجوهري الذي ظل خفياً على كثير من المفكرين، هو أنهم بدلاً من معرفة ذواتهم واعتبار هذه الذوات مصدراً لظهور الفكر والمعرفة، انطلقوا خلف أمور أخرى، فتصوروا ما ليس هو بذات ذاتاً. أي يمكن القول أنّ هؤلاء يُحلون الآخر محلهم، ويطلبون من غيرهم ما هو فيهم. وعلى أساس هذا الجهل بالذات، يستند مفكر مثل «باخ» إلى مبدأ الطعام، ويصف هوية الإنسان بأنها ذلك الشيء الذي يأكله!

لا بد أن نعلم بأنّ قول «باخ» الذي يعتبر فيه الأكل والطعام، أساساً لهوية الإنسان ليس بأتفه مما يقوله عالم النفس أو عالم الفلسفة في هوية الإنسان على أساس المورفولوجيا العصبية. فادراك ذات الإنسان أو هويته عن طريق المورفولوجيا العصبية ليس سوى قلبٍ لعلم نفس الإنسان لا غير، فمن الواضح أنه حتى الشرح الدقيق للظواهر الفيزيائية - الكيمياءوية لبصر الإنسان، ليس بوسعنا أن يُخبر عن حقيقة الرؤية. فما يبحثه عالم الفلسفة خلال الدراسة المادية وعلى أساس الموازين العلمية، يختلف عن ذلك الشيء الذي يُطرح تحت عنوان علم «أنا». فإذا كان يجب أن يختص علم النفس بالشخص الأول أو المتكلم، فليس بوسعنا أن يتخلى عن مسؤوليته في حل مسأله إلى علم الفلسفة الذي يختص بالشخص الثالث. وها هنا يجب أن نتأمل أكثر في كلام الفيلسوف الفرنسي «جان بول ساتر» حينما قال: نحن نضع عيناً ميتة في وسط العالم المحسوس لادراك هذا العالم ورؤيته<sup>(١)</sup>!

الهوية الفردية الخاصة بضمير «أنا» أو الشخص الأول، غير قابلة للادراك عن طريق المفهوم أو الصور الإدراكية. فليس بوسع أحد أن يدرك نفسه أو

١- الوجود والمعدم، ساتر، علم الظواهر، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة عبد الكريم

هويته بواسطة المفهوم او اية صورة ذهنية، لأنّ المفاهيم والصور الادراكية -من حيث هي مفاهيم وصور ادراكية- لا تمتنع عن الصدق على امور كثيرة ومتعددة، بينما لا يقبل الشخص الاول او المتكلم اية كثرة ولا ينسجم مع التعددية قط.

قد يقال انّ الاسم الخاص والذي يعبر عنه بـ «إسم علم»، والذي يوضع لشخص معين ومشخص، لا يدل على امور كثيرة قط، ولا يُحمّل الا على شخص معين. اذن بوسع المفهوم الخاص ان يكون لديه معنى خاص ومعين. يقال في الرد على ذلك انّ المفهوم، من حيث هو مفهوم، لا يمتنع عن الصدق على امور كثيرة، حتى وان كان إسم علم. صحيح ان الاسم الخاص موضوع لشخص خاص ويُحمّل على هذا الشخص، لكنّ هذا الاسم الخاص، يستطيع كمفهوم خاص ان يدل على شخص آخر بهذا الاسم. اذن فمرجع الضمير «أنا» الذي يُطرح كشخص اول غير قابل للادراك عن طريق المفهوم الذي يعد صورة ادراكية وذهنية. فمرجع هذا الضمير الذي هو عبارة عن النفس ذاتها، يتحقق في مشهد الحضور وعالم الشهود. ومشهد الحضور هذا يُعدّ منشأ لظهور أي ادراك ومشاهدة.

الضمير «أنا» او ضمير المتكلم، هو الكلمة المفردة الوحيدة التي ليست لديها جمع، وليس بوسع احد ان يجمع نفسه من حيث هي نفسه. اي انّ من المتعذر تحقق جمع للضمير «أنا» لأن مرجعه غير قابل للتكرار، والشيء الذي لا يتكرر لا يُجمع. بتعبير آخر: ليس هناك بديل لمرجع الضمير «أنا»، مثلما ليس هناك شبيه ونظير في ذلك المشهد. فمرجع الضمير «أنا» أو ساحة النفس او الذات، ساحة صرفة وخالصة وواحدة، بحيث ليس بوسع الفرد ان يتصور نفسه او يدركها ذهنياً، لأنّ ما يستطيع الفرد ان يتصوره ويدركه عن نفسه، يبيته عن طريق الضمير «هو»، بينما مرجع الضمير «أنا» هو «أنا» دائماً ولا يمكن تبياناه عن طريق الضمير «هو» قط. اذن ما يمكن ان يستوعبه



ادراك الشخص المدرك يتمثل بالضمير «هو» دائماً، بينما لا يمكن ان يعبر الشخص عن نفسه بـ «هو»:

يعتقد علماء الظواهر بأن «أنا» المحضة ليست شيئاً، وليست لديها معايشة سلمية مع العالم، كما انها ليست بحاجة الى العالم من اجل وجودها<sup>(١)</sup>. وفي عصرنا هذا فإن معظم الذين لم يعتبروا «أنا» المحضة او الصرفة شيئاً، يعتمدون اسلوب علم الظواهر، ويرفضون اي حكم مسبق في طريق الوصول الى الحقيقة.

فالفيلسوف «هوسرل» لا يقرّ اي حكم او رأي مسبق في طريق التوصل الى الحقيقة، ويعتقد ان أكبر حكم مسبق هو ايمان عامة الناس بوجود عالم خارج الذهن، وهو العالم الذي يدعى بالعالم الطبيعي والخارجي. وحينما يعلّق هذا الفيلسوف الكبير العالم الخارجي والطبيعي، ويصرف النظر عن وجوده كفرضية مسبقة، يدرك بوضوح ان الادراك غير قابل للتقليل، وفي هذه الساحة يمكن مشاهدة الظواهر بشكل مباشر. المشاهدة المباشرة للظواهر التي تعد ساحة العلم والادراك والمعرفة، امر لا يمكن الشك فيه، ولهذا يمكن عد هذا العلم او الادراك مطلقاً. ومن جانب آخر من الواضح ان الادراك ساحة قصدية او كون التفاتي، وليس هناك ادراك الا ومعه «أنا». ومن الواضح ان هذا الـ «أنا»، ليست «أنا» تجريبية او تركيبية، وانما هي «أنا» محضة ومتعالية، وتعدّ مقومة للعالم. فـ «أنا» التركيبية مركبة مع العالم الطبيعي ولذلك يطرأ عليها التغيير والتقليل، اما «أنا» المتعالية فانها فاعل التقليل ولذلك لا يطرأ عليها التقليل، وتعدّ «أنا» محضة. ولا شك في ان ادراك الذات لنفسها، ادراك او علم مطلق وغير مرتبط بشيء، مما يشير الى ان الطبيعة ليس بوسعها ان تجعل وجود الادراك مشروطاً، لأنّ الطبيعة نفسها تظهر من خلال

التضاييف مع الادراك والعلم.

حينما يقال بأن الطبيعة في تضاييف مع الادراك والعلم، فلا يراد من ذلك ان الادراك مجرد إضافة ونسبة، مثلما يذهب الى ذلك الامام الفخر الرازي، بل المقصود هو ان الادراك او العلم حقيقة غير قابلة للانكار ولا للتقليل، كما يمكن تسميتها في الوقت نفسه وجوداً قسدياً او كوناً التفاتياً. ومعظم الحكماء المسلمين تحدثوا حين تعريفهم للعلم وبيان هويته، عن «الحقيقة ذات الاضافة»، وتم في هذا التعريف الاستناد الى حقيقة ومطلقية الادراك مع الاشارة الى ما فيه من قصد والتفات.

قلنا ان الامام فخر الدين الرازي اشار الى جانب الاضافة والنسبة في العلم مع التأكيد على هذه الخصوصية. اما سائر المفكرين المسلمين فانهم مع اهتمامهم بحقيقة العلم، لم يغفلوا عما فيه من قصد والتفات ايضاً. ولربما يقول البعض ان العلم عند بعض الحكماء المسلمين عبارة عن كيف نفسي فحسب، وبما ان الكيف النفسي لا يخرج عن اطار المقولة العرضية، لذلك لا يستطيع ان يلعب دوراً اساسياً في تقويم عالم الوجود.

وفي الرد على ذلك لا بد من القول ان هذا الرأي هو واحد من آراء عديدة أثارها المفكرون المسلمون. فهناك من يعتقد بالتساوق بين العلم والوجود. وكما انهم يقولون لحقيقة الوجود بمراتب ودرجات تشكيكية، كذلك يقولون لحقيقة العلم بمراتب تشكيكية ايضاً. فيقول الحاج ملا هادي السبزواري في منظومته:

علم وإن بدت له مراتب

إذ بعضه جواهرٌ بل واجب<sup>(١)</sup>

نحن لا ندعي ان تحدث الحكماء المسلمين عن التساوقية بين العلم

١- شرح المنظومة، الحاج ملا هادي السبزواري، جزء الحكمة، طباعة ناصري، ص ١٣٦.

والوجود، هو ذات الشيء الذي قاله الفلاسفة وعلماء الظواهر الغربيون، في مضمار الشهود المباشر للماهيات، لأنّ العقلية الميتافيزيقية - الصورة الشائعة - قلما تهتم بـ «أنا» المحضة المتعالية، ولكن لا بد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو ان تساوق العلم مع الوجود لا يتعارض مع «انا» المحضة والمطلقة، إذ مثلما انّ الوجود مطلق لأنه صرف، كذلك «أنا» مطلقة لأنها محضة وغير مرتبطة، ولذلك لا يُشترط فيها اي شرط، ولا تُقَيّد بأي قيد.

يتضح عدم تقييد او مشروطية «أنا» المحضة والمتعالية، حينما يتم التساؤل عن انطباق الذهن والعين او العلم والمعلوم، ويبقى السائل ينظر الى هذا الانطباق او الارتباط من موقع المعرفة المطلقة. والذين يتحدثون عن العلم المركب ويعتبرونه أسمى من العلم البسيط، ينظرون الى هذه المسألة بالذات، لأنّ العلم المركب هو ذلك العلم الذي يمكن تسميته بـ «العلم بالعلم». ففي العلم المركب يصبح الابتعاد عن النفس او الذات امراً ضرورياً. فمن دون هذا الابتعاد لا يتحقق العلم المركب، ومن دون العلم المركب، لن يكون للعلم اي معنى. وورد في كتاب جمهورية افلاطون انّ ادراك الحقيقة التالية وهي «اننا في البداية»، يستلزم الخروج من الكهف<sup>(١)</sup>. ولا شك في انّ الخروج من الكهف او الغار، دليل على ضرورة الابتعاد عن الذات، لأنّ القيام بهذا العمل ضروري من اجل حصول العلم المركب. ويشير علماء الظواهر الى هذا الامر بالذات حينما يتحدثون عن ضرورة الخروج من العلم والاستغراق في شيء استغرق فيه العلم براءة، وذلك من اجل ترسيخ العلم ودعم قواعده.

لا شك في انّ اي علم من العلوم المعتبرة يقوم على سلسلة من الاصول والمرتكزات القوية، التي لن يكون معتبراً بدونها. وفي مثل هذه الحال لا بد من الاجابة على التساؤل التالي وهو: كيف يمكن ضمان ديمومة اعتبار

ورسوخ هذه الاصول والمرتكزات؟ ومن اين ينشأ هذا الاعتبار والرسوخ؟ ليس بوسع اي علم ان يكسب اعتباره من نفسه، وان يصدر لنفسه شهادة أحقيته. لذلك لا بد من الخروج من ذلك العلم والبحث عن جذور اعتباره في مكان آخر. فحينما اقبل «هوسرل» على دراسة الرياضيات، لم يشأ ان يعتبر مفاهيمها الاساسية، من الامور المسلّم بها. فكان كتابه «فلسفة علم الحساب» جهداً لا يثبت ان هذه المفاهيم يمكن ايضاحها عن طريق بعض المشاهدات النفسية حول الطبيعة. وهب «فريغه»<sup>(١)</sup> لنقد هذا الكتاب وقال بأن «هوسرل» خلط بين المنطق وعلم النفس، وتجاهل شأن العلم القبلي، اي العلم الذي يواجه العلم التجريبي. فاستدار «هوسرل» دورة كاملة ورفض منذ ذلك الحين إرجاع المنطق والحقيقة الضرورية الى علم النفس. ويبدأ هذا الفيلسوف بحوثة المنطقية التي نُشرت في جزءين، والتي يرفض فيها المذهب النفسي، بقول لـ «غوته» يقول: «الانسان لا يخالف شيئاً اكثر من مخالفته لأخطائه السابقة».

لقد توصل هذا الفيلسوف بعد البحث والتأمل الى النتيجة التالية وهي ان هناك نقصاً كبيراً في الرؤية الطبيعية، فهذه الرؤية تفترض صحتها امراً مسلماً به، لكنها ليس بوسعها اثبات صحتها واعتبارها من دون ان تقع في شبك التسلسل الباطل. ومن اجل الآ يقع «هوسرل» في هذا التسلسل الباطل ولكي يضيء المشروعية على الرؤية او المذهب الطبيعي ايضاً، جاء بشيء اسماه «الاختزال»، وهو الشيء الذي يمكن بواسطته تعليق الحكم فيما يخص وجود العالم الطبيعي وأسباب تجارينا. وما يمكن ان يُكتشف بفعل استخدام «الاختزال» هو ذلك العلم الذي لا يفتقر بسبب هذا الاختزال، بل ويصبح أغنى مما يدعى بالرؤية الطبيعية.

1- Frege, Gottob.

وانطلق «هوسرل» في التأملات الديكارتية بعيداً بحيث يفترض بقاء «أنا» المتعالية في الوجود حتى لو انعدم العالم بأسره. فعلم الظواهر وصفٌ للتجربة او الفلسفة التي تُطرح من دون اي افتراض مسبق. وهذه التجربة، تجربة تلقائية، وتُعدّ فرصة من اجل الرؤية بوضوح. ونستطيع في هذه التجربة ادراك أنّ معرفة الموضوعات الموجودة في الخارج وما يتعلق بها، لا تتحقق الا عن طريق الموضوعات القصدية فقط. ويؤكد «هوسرل» على أنّ اي ادعاء مشكك يقول بأنّ الموضوعات ذاتها تختلف عن الموضوعات التي نعرفها، لا يخرج عن دائرة المحال المنطقي.

يؤكد «هوسرل» في المنطق الصوري والمنطق المتعالي على أنّ «أنا» المتعالية موجودة مطلقاً، وأنّ اي شيء آخر بالنسبة لها، نسبي<sup>(١)</sup>. حينما يدور الحديث حول إطلاق «أنا» المتعالية، ونسبية الامور الاخرى، فهذا إشارة في الحقيقة الى إمكانية الامور وضرورية «أنا» المحضة. وهذا الكلام معناه لا يقينية العالم وما فيه، وبقاء حالة الشك فيه قائمة. اما «أنا المحضة» فانها بديهية ورسينة بحيث لا يسري اليها الشك قط.

يكرر «هوسرل» في كتاب «الافكار» الحركة الديكارتية على اساس العالم المدرك او العالم الطبيعي. وهذا الانزلاق من الأرضية المنطقية الى الأرضية الطبيعية، لا ينبغي ان يكون مدعاة للتعجب لأنّ كلا الارضيتين دنيوية. كما أنّ «الموضوع»<sup>(٢)</sup> بشكل عام، عبارة عن شيء، وكذلك عبارة عن مفهوم. وبتعبير أصح: ليس ثمة انزلاق، وانما هناك لون من الاشتداد. ولا بد ان ندرك جيداً أنّ الاختزال عموماً، يشتمل على اي شكل من اشكال التعالي. النزعة الطبيعية تتضمن نظرية تقول: انني اجد العالم هناك، واسلمّ به

١- راجع الفلسفة الاوربية، سابق، ص ١٦٩ - ١٧٥.

كموجود.

الاشياء الجسمانية ومن خلال لون من التوزيع الفضائي، هي بالنسبة لي هناك. فهي حاضرة إن من حيث المعنى اللفظي للكلمة وإن من حيث المعنى المجازي، وسواء كان لي اهتمام خاص بها او لم يكن. والموجودات الحية كالانسان، حاضرة عندي من دون واسطة ايضاً. والاعيان الحقيقية التي تحمل تعيينات معروفة الى حد ما، هي حاضرة لي هناك الى جانب الأعيان التي تُدرَك من خلال آثارها، من دون ادراكها نفسها، او ان تحضر على نحو الشهود، اما مجموعة هذه الأعيان التي تحضر في الشهود بشكل واضح أو غامض، متميزة كانت او غير متميزة، والتي تغطي ميدان الادراك بالفعل، لا تستوعب جميع العالم الذي هو بالنسبة لي هناك على نحو ادراكي وفي كل لحظة من لحظات ادراكي... العالم يتميز بأفقه الزماني اللا محدود في جهتين: الماضي والمستقبل، المعلوم واللا معلوم، الحي من دون واسطة والفاقدة للحياة. وهذا العالم في نهاية المطاف ليس عالم الاشياء فقط، وانما هو عالم القيم، وعالم الثروات، وعالم العمل ايضاً. لكنّ هذا العالم لديه هالة مثالية ايضاً. فلو تناولت الرياضيات، سيحضر العالم الرياضي عندي، ويتميز عن تلك الحقيقة الطبيعية في انه يحضر عندي بشرط، وهذا الشرط هو ان اختار اتجهاً رياضياً. اما الحقيقة الطبيعية فانها تحضر مسبقاً دائماً، ويُعدّ العالم الطبيعي عالم الاشتراك ما بين الازهان. فعن طريق النظرية الطبيعية الكامنة ضمناً في الاتجاه الطبيعي، اكتشف الحقيقة كموجود، واعترف بها كموجود ايضاً، مثلما تعرض نفسها عليّ كموجود. وبإمكانني ان اشكك في بيانات العالم الطبيعي وأرفض المعلومات التي استلمها منه، واميّز في الحقيقة بين «الحقيقي» و «الوهمي». غير انّ هذا الشك لا يؤدي الى ظهور اي تغيير على الموقف العام للنزعة الطبيعية، بل يدفعنا نحو ادراك للعالم كموجود، وهو

إدراك اكمل وأصح من الإدراك المباشر<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأن العلم، هو العلم بشيء ما دائماً، وليست هناك عين ما لم تكن عيناً للعلم. ولا يتحقق حضور العين في العلم، ما لم يكن للعين معنى عقلي. وعلى هذا الأساس، فالعالم المطلوب هنا، ليس عالم العلم الطبيعي، وإنما عبارة عن مجموعة ذلك الشيء الذي يتعلق به العلم. ولربما يمكن القول أنّ الحقيقة ليست عيناً بل حركة، ولا تُعدّ هذه الحركة حركة إلا إذا حققتها «أنا».

إذا أدركنا أنّ الحقيقة تنشد اللا زمان، فلا بد أن نعلم أيضاً بأنّ «أنا» تتحول إلى «الآخر» بواسطة التاريخ، كما تبقى نفسها أيضاً إلى الأبد. فلا تستطيع أية عين -كشياء خارجي ومستقل عن العقل- أن تقف في مواجهة العقل. وعليه فالعلم يمكن أن يترسخ في كل شيء حتى أنه يستطيع أن ينفي نفسه. والإنسان بمقدوره أن يقلق مما هو موجود، ويعقد العزم على أن يتغير. وبما أنّ العلم ليس شيئاً في نفسه، فلا يوجد أي حد لما يمكن للعلم أن يتصوره. وبما أنّ العلم حقيقة ذات إضافة، فبوسعنا التحدث عن الحقيقة ما دمنا فيها. ومعنى هذا الكلام هو أنّ العاقل غير قابل للتحقق من دون معقول، كما أنّ الوجدان لا معنى له من دون ذلك الشيء المسمى بالوجداني.

اتحاد العاقل والمعقول بالمعنى الذي يصر عليه بعض الحكماء المسلمين يشير إلى اتحاد «أنا» مع العالم. ويمكن أن يتضح هذا الاتحاد بشكل أكبر حينما نعلم أنّ شخصيات مثل صدر المتألهين الشيرازي لا تتحدث عن اتحاد العاقل والمعقول فحسب، وإنما عن اتحاد الخيال والمتخيل، والحس والمحسوس أيضاً. والذي لا يسمح بالشك في اتحاد البصر والمبصر والسمع والمسموع، لا يمكن أن يشك في اتحاد «أنا» مع العالم، لأننا حينما نعرف

بعدم انفصال البصر عن المبصر، والسمع عن المسموع، فلا بد من الاعتراف بعدم انفصال «أنا» عن العالم ايضاً.

الموضوع الآخر المثار في آثار الحكماء المسلمين والذي يستحق الاهتمام هو الاختلاف بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. فالمعلوم بالذات ذلك الشيء الذي يتعلق به العلم ويحضر لدى العالم من دون اية واسطة. اي انّ المعلوم بالذات مرتبة من العلم تعد مظهراً من مظاهر «أنا». والمعلوم بالعرض يتعلق بعالم العين والخارج، ويرتبط بـ «أنا» عن طريق المعلوم بالذات.

سبق ان ذكرنا بأنّ العلم عبارة عن حقيقة ذات اضافة، وتحقق هذه الاضافة في طرفي المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. وفي هذا التضايغ مثلما لا معنى للمعلوم بالذات من دون المعلوم بالعرض، كذلك لا معنى للمعلوم بالعرض من دون المعلوم بالذات. وتكشف هذه الصلة الوثيقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض عن انّ العالم لا يكون له معنى الا في ظل علم الانسان.

لا بد ان نعلم كذلك انّ نسبة المعلوم بالذات الى «أنا» المحضة والمتعالية كنسبة المقيد الى المطلق. ولا شك في انّ المقيد لا يتحقق من دون مطلق، وأن «أنا» المحضة، لها حضور في كل مرحلة من مراحل العلم. والذين لديهم معرفة بمعنى الاطلاق والتقييد يعلمون جيداً انّ المطلق لا يسجم مع اي شرط لأنه لا بشرط. وعليه فالمطلق له حضور في المقيد دائماً، اما المقيد -من حيث هو مقيد- فلا يمكن ان يعد مطلقاً، ويمكن عدّ نسبة «أنا المحضة» والمتعالية الى «أنا» التجريبية، كنسبة المطلق الى المقيد. ولهذا يمكن القول ان «أنا» المحضة والمتعالية، لها حضور مستمر ودائم في شتى انواع «أنا» التجريبية والتركيبية.

على اساس هذا الكلام يمكن القول: حتى اولئك الذين يتحدثون عن «أنا»



كشيء مدرك للمعقولات والنسب، فلا يخرج حديثهم عن «أنا» التجريبية والتركيبية، ويبعد كثيراً عن «أنا» المحضة والمتعالية. فـ«أنا» المحضة والمتعالية، «أنا» أساسية وجوهرية تزيج المسافة الفاصلة بين الذهني والعيني، ولا ترى وجود حدود غير قابلة للاختراق بين المجرّد والمادي أو الدنيا والآخرة.

الفيلسوف الإيراني الإسلامي الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي، أشار إلى هذه الفكرة أيضاً حينما تحدث عن النفس الناطقة تحت عنوان «الانية الصرفة». فهو يعتقد أنّ «أنا» المحضة غير قابلة للدراك عن طريق العلم الحسولي والصور الذهنية، لأنّ العلوم الحسولية والصور الذهنية تُعدّ مرجعاً للضمير «هو» أي الشخص الغائب.

لا شك في أنّ الشخص الغائب أو الثالث، لا يمكن أن يدل على ما يدعى بالشخص الأول. ويعتقد السهروردي أنّ كثيراً من أمور هذا العالم قابلة للدراك عن طريق المثال أو بواسطة أوصافها، غير أنّ «أنا» المحضة، غير قابلة للدراك والبيان عن طريق المثال أو بواسطة الأوصاف، ولا يمكن أن تتقوّل بأيّ قالب.

إذا أرادت «أنا» المحضة أن تنفذ إلى ذاتها عن طريق المثال، فلا بد أن تعلم بمثالية ذلك المثال لها، وحينذاك تكون قد أدركت نفسها قبل أن تدركها عن طريق المثال. ويصدق هذا الكلام على الأوصاف أيضاً، لأنّ «أنا» المحضة إذا أرادت أن تعلم بأنّ صفة ما هي صفة لها، فلا بد أن تكون قد أدركت نفسها قبل أن تدركها عن طريق تلك الصفة<sup>(١)</sup>.

١- لمزيد من المعلومات بهذا الشأن، راجع: شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، غلام حسين إبراهيمي ديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت.

الامر الآخر الذي لا ينبغي تجاهله بسهولة هو أنّ «أنا» كأول شخص وفاعل عالم، لو نُظِر إليها كمعلوم، لاستلزم هذا ان يتحول الفاعل من حيث هو فاعل الى مفعول به، وهذا ممتنع.

على هذا الضوء ينبغي القول أنّ «أنا» المحضة والمتعالية، مع انها تصنع جميع الصور الذهنية والادراكية، الا انها لا تُعَلَّم عن طريق هذه الصور الذهنية والادراكية. ولا شك في ان الشيخ الرئيس ابن سينا يشير الى هذه الحقيقة حينما يتحدث عن الانسان المعلق في الهواء. فهذا الانسان المعلق عبارة عن موجود انساني ليس لدى قواه الادراكية الظاهرية والباطنية اي نشاط وفاعلية، ولا اي اتصال ادراكي بالعالم الذي يحيط به. فهذا الانسان، مع انه ليس لديه اي اتصال او ارتباط ادراكي بالخارج، وأنّ لوحة ضميره خالية من اية صورة ذهنية، فانه ليس غريباً على نفسه، وليس بعيداً عن هويته.

يمكن القول بتعبير آخر: رغم أنّ الانسان المعلق في الهواء ليست ليده «أنا» تجريبية وتركيبية، لكنه لديه «أنا» محضة ومتعالية، ويمكنه حين رفع حالة التعلق، ان ينال «أنا» التجريبية والتركيبية ايضاً. لذلك يمكن القول: اذا كان فلاسفة الظاهريات قد تحدثوا عن اسلوب الاختزال حين اشارتهم الى «أنا» المحضة، فقد تحدث ابن سينا عن تعليق الحكم بافتراض الانسان المعلق في الهواء.

بعد ابن سينا بنحو نصف قرن، التفت الشيخ شهاب الدين السهروردي الى هذا الموضوع ايضاً، فتحدث عن النفس الناطقة كائتية صرفة. فهذا الفيلسوف الاشراقي يدرك جيداً أنّ النفس من حيث هي «إنيّة» صرفة، عبارة عن «أنا» المحضة والتي هي مصدر العلم والادراك دائماً. كما انه يدرك أنّ العلم نور وظهور، ولذلك اولى موضوع النور اهمية خاصة، وأقام فلسفته على اساسه. فالسهروردي يتحدث عن النور ويفكر على ضوئه، ولذلك لم يجد نفسه

بحاجة الى افتراضات مسبقة في فلسفته. ففي ذات الوقت الذي يبدأ من النور وينطلق في طريق النور، يتحدث عن الوجود ايضاً.

من وجهة نظر السهروردي: كما ان النور ظاهر بالذات ومظهر لغيره، كذلك الوجود ظاهر بالذات ومظهر لغيره، اي للماهيات. واذا كان النور لديه مراتب مختلفة ومتباينة، وأنّ اعلى مراتبه هي مرتبة نور الانوار، كذلك الوجود لديه مراتب مختلفة وأنّ اعلى مراتبه هي مرتبة واجب الوجود:

«إن كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفضّلها الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء اصلاً من خصوص او عموم، وما سواه لمعة عنه لا يمتاز إلاّ بكماله، ولأنه كله الوجود وكل الوجود»<sup>(١)</sup>.

ابن سينا ايضاً لم تغب هذه الفكرة عن باله، لذلك اتخذ من التأمل في الوجود طريقة لاثبات المبدأ الاول ووحدانيتها:

«تأمل، كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيتها وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود»<sup>(٢)</sup>.

نلاحظ كيف يرى ابن سينا اننا ومن اجل إثبات المبدأ الاول لابد لنا من التأمل في الوجود نفسه، لأنّ الوجود من حيث هو وجود، عبارة عن وجود فقط، ولذلك لا يصدق عليه العدم. ومعنى هذا أنّ الوجود من حيث هو وجود، يساوق الوجوب والضرورة.

ابن سينا يؤمن بأنّ الوجود الصرف يساوق الضرورة الأزلية، لكنه تحدث في بعض آثاره عن احتمال الامكان في الوجود الصرف ايضاً، لكنه أكد ايضاً على أنّ هذا الامكان لابد ان ينتهي الى الوجوب والضرورة لأنه مرتبط بغيره

١- التلويحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٣٥.

٢- الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، نمط ٤، مطبعة حيدري، طهران، ص ٦٦.

في مقام الذات، وحينذاك سيكون هناك تساوق بين الوجود الصرف والوجود او الضرورة.

لا بد من الاشارة هنا الى الاختلاف الذي يلاحظ بين ابن سينا والسهورودي. فابن سينا يتحدث عن الوجود الصرف، ويؤكد على امكانية ادراك واجب الوجود عن طريق التأمل في الوجود، بينما يشير السهورودي الى العلم الصرف، ويعتبر النفس الناطقة إتيّة صرفة. ويستند خلال تحدّثه عن الانية الصرفة الى «أنا المحضة»، ويعتبرها مركز العلم.

لاشك في أنّ عنوان الوجود الصرف، يختلف عن عنوان العلم الصرف، ولكن كيف يمكن الحديث عن اتحادهما؟

الوجود الصرف لا معنى له من دون العلم الصرف، مثلما أنّ العلم الصرف لا معنى له من دون الوجود الصرف. ولا يمكن لأحد ان ينكر التلازم بين هذين الامرين. ولذلك حينما يتحدث السهورودي عن النور ومراتبه، لا يتجاهل الوجود ومراتبه. ويصدق عكس هذه المسألة ايضاً. فالذين يتحدثون عن الوجود ومراتبه، ليس بوسعهم تجاهل العلم الصرف ومراتبه.

مهما قيل في هذا الشأن، فمن الواضح أنّ السعادة رهينة الوجود والعلم، ولا يمكن ان تتحقق السعادة من دون هذين العنصرين. وأتباع الاديان الالهية والعقائد السماوية ينشدون الحضور، ولديهم قلوب رهينة في يد الحقيقة. فالحقيقة والحضور وجهان آخران للوجود والعلم.

على هذا الاساس يمكن القول أنّ بإمكان الفلاسفة والمتدينين الاقتراب من بعضهم، والتحدث بلغة ذات ايقاع واحد. ولو تأملنا في التاريخ لادررنا أنّ هاتين الفئتين كانتا متقاربتين في كثير من الامور، وكان لهما حديث منسجم ومتناغم. فكثير من الفلاسفة تحدثوا عن الـ «لوغوس»<sup>(١)</sup>، واعتبروه اصلاً

محركاً ومنظماً في العالم. كما كانوا يعتقدون في الوقت نفسه ان الـ«لوغوس» جزء من الانسان.

بتعبير آخر: يعتقد بعض الفلاسفة ان الـ«لوغوس» مبدأ عالمي يسري في سائر ارجاء عالم الحقيقة بفاعلية وقوة. والتفت كثير من أرباب الاديان والمتألهين الى الدور العظيم الذي يلعبه اللوغوس، معتبرينه مظهر علم الله واراדתه. ولا شك في ان نمط تعبير وتفسير الافراد في هذا الحقل، ليس واحداً، ولكن لو صرفنا النظر عن هذا الاختلاف في التعبير والتفسير، لتوصلنا الى نوع من التطابق في الرأي.

لربما يتحدث بعض متأهلي عالم المسيحية عن اللوغوس كأقنوم ثان -اي الشخص الثاني في التثليث- بينما يمكن ان يتحدث الحكيم المسلم عن اللوغوس بصفته العقل الاول او الصادر الاول، مع ادراك ان عقل الانسان، وفي جميع مراحل تعاليه وتطوره، هو من أشعة او شؤون الصادر الاول او العقل الكلي.

اذا اعترفنا بأن هناك آصرة وثيقة بين الوجود والعلم من جانب وبين الحقيقة والحضور من جانب آخر، سنعترف ايضاً بالحقيقة التالية وهي ان المعرفة والفضيلة لا يمكن ان تنفصل إحداها عن الاخرى. ولا شك في ان المعرفة، من آثار ونتائج العقل، وعلى صلة وثيقة به. كما ان الفضيلة ظاهرة لا يمكن ان تكون غريبة على ارادة الانسان. ولكن لا يمكن الشك في الامر التالي ايضاً وهو ان الارادة لا تستطيع ان تصل الى مكانة رفيعة، لولا ارشاد العقل وتوجيهه، كما ليس بوسع العقل ان يسعى ويتحرك بدون دعم الارادة والشوق. لهذا يقال: مثلما تلعب المعرفة دوراً في ظهور الفضيلة، كذلك تلعب الفضيلة دوراً في توسع المعرفة.

قد يقال: صحيح ان ثمة صلة وثيقة بين المعرفة والفضيلة، وان احداها مكمل للآخرى، لكن المعرفة المحضة ليست ظاهرة عامة، وليس بوسع كثير

من الناس بلوغها. ولا شك في أنّ عدم سهولة الحصول على المعرفة المحضة والمتعالية، يؤدي الى انطفاء الشوق والحماس، وعدم ظهور الدافع للسعي من اجل ادراك المعرفة. كذلك لا يمكن الشك في الامر التالي أنّ بعض الاديان والمذاهب لا تعتقد للعقل بمكانة مهمة ومعتبرة، وتؤكد على الايمان البسيط والفضيلة بدلاً عنه.

لابد من القول في الرد على هذا الكلام: صحيح أنّ المعرفة المحضة المتعالية، ليست راسخة لدى الجميع، وأنّ الكثيرين لا يحاولون بلوغها بسبب الاسترخاء والكسل، غير أنّ هذا لا يمكن ان يقلل من اهميتها، او ينال من موقعها العظيم، ودورها الفاعل في الحياة.

وتتضح اهمية المعرفة وعظم مكانتها ودورها، حينما نعلم أنّ الفضيلة لا قيمة لها من دون معرفة، ويمكن ان تتحول الى ضدها. ولا بد ان نشير الى ان الدين الاسلامي الحنيف يولي للمعرفة اهمية كبرى اكثر من اي دين آخر، ويؤكد على التفكير او التأمل العقلي. ولا شك في أنّ الذي يتعامل مع التأمل العقلي، يكون قليل الخطأ ويتحاشى السير في طريق الباطل. فالحقيقة تتحدث بلغة العقل، واهل الحقيقة يخاطبون العقل دائماً. وورد في الاحاديث الاسلامية ان الله تعالى يتحدث مع العقل، ويتخذ العقل معياراً للتكليف وميزاناً للعقوبة والمكافأة. وهناك روايات تشير اليه كنبوي باطني<sup>(١)</sup>.

ليس بخافٍ على اصحاب البصيرة تلك الصلة الوثيقة القائمة بين الباطن والظاهر، وامكانية التنقل بين هاتين المرحلتين. ولذلك يعد الظاهر امتداداً للباطن، وهو اشبه بألوان الطيف الشمسي التي تعود للون واحد. فيمكن عن طريق معرفة الباطن معرفة معنى الحياة والتوغل في عمق الوجود.

١- اورد صدر المتألهين الشيرازي هذه الاحاديث والروايات في شرح اصول الكافي، وانبرى لشرحها.

لا بد من الإشارة الى أنّ أولئك الذين يستخدمون افكارهم في مرتبة ادنى من مرتبة العقل، يظلون قابعين في تلك المرحلة، وتغلّق بوجوههم طرق التعالي والوصول الى اعماق الوجود. فمن العيب ان يقبع المرء في مرتبة الحواس الظاهرية، ولا يحلّق في سماء التعالي والتبصر.

الانسان موجود واقع بين دعوة العقل وأهواء النفس، ولذلك سيصبح من سنخ الجهة التي يقبل عليها. ويشبهه بعض ارباب المعرفة قلب الانسان بالطفل الذي يولد في اعقاب تزواج العقل والنفس. فلو اقبل على الأم التي هي النفس لوقع في شباك الطبع، ولو اقبل على الأب الذي هو العقل لتحول اضطرابه الى اطمئنان ودعة. ويتحقق رضا الله تعالى من خلال الانصياع للعقل، كما يتعرض لسخطه تعالى حينما ينصاع للنفس وأهوائها.

في هذه المرحلة بالذات يتجلى الدور الجوهرى للذكر والفكر. ويتمثل تأثير الذكر في انه يُخرج القلب من الساحة القائمة للنفس. اما تأثير الفكر فيتمثل في انه ينطلق بالقلب الى الساحة المتعالية للعقل. ولذلك يمكن القول بأنّ العقل هو المرشد والموجه الباطني للقلب، ويُعدّ حاكماً مستقلاً. وتصف الاحاديث الاسلامية العقل بالحاكم او الأمر الذي يقف مع جنوده في وجه الجهل دائماً<sup>(١)</sup>.

اذا سلّمنا بأنّ العقل رسول ومرشد باطني حسب الآيات والأحاديث الاسلامية، فلا بد من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو أنّ الفضيلة لا تتحقق من دون معرفة، مثلما لا يتحقق العرفان من دون معرفة، والسلوك من دون تعقل وتأمل.

على هذا الضوء يمكن القول أنّ البعض قد ارتكبوا خطأ في ماهية العرفان الاسلامي، ولم يتورعوا عن إطلاق سلسلة من الكلمات الواهية التي لا اساس

١- راجع هذه الاحاديث في اصول الكافي للكلييني.

لها من الصحة. فهؤلاء يقولون أنّ العرفان الاسلامي بدأ بلون من الخوف، ولا يتجسد الحب إلا في مراحلها الاخيرة. ولم يلتفت هؤلاء الى القضية الجوهرية التالية وهي أنّ الخوف والحب لا معنى لهما من دون معرفة، وسرعان ما يتحولان بدونها الى ما يعرف بضدهما. ولا شك في أنّ الخوف والحب يتميزان بأهمية كبرى في طريق السلوك والسير الى الله تعالى، غير أنّ الامر الذي لا شك فيه هو أنّ عنصر المعرفة يلعب دوراً اساسياً، حيث من خلاله يكتسب الخوف والحب معنىً خاصاً وقيماً.

طبعاً هناك سجال مستمر حول نقطة عزيمة وانطلاق الانسان للقيام بالأعمال الكبرى. وقد بحثتُ هذا الموضوع في كتابي «حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي»<sup>(١)</sup>، مع استعراض الآراء المثارة فيه. والنزاع المحتدم في هذا المضمار ليس حول الحب والمعرفة، وانما أثير عنصر الارادة ايضاً، فيتصور البعض أنّ الارادة تمثل المنطلق او نقطة البداية للأعمال، وأنّ جميع اعمال الانسان ناشئة عنها. وينحاز المتكلمون الأشاعرة الى هذا الرأي فيتجاهلون علم الله وحكمته ويقدمونها قرباناً للارادة الالهية والقدرة الزمانية، ولا يتركون اي مجال للسؤال والتفكير.

لا شك في أنّ الذي لا يهتم إلا بقدرة الله المطلقة فقط، ينكر ويرفض قابلية الانسان على فهم وادراك اهداف وإفرازات الامور. فما يفكر فيه الأشاعرة هو ان الله هو العالم الوحيد، وليس بمقدور احد ان يتحدث عن علم لغيره. لكنّ هؤلاء لم يفكروا بالأمر التالي وهو: لو كان الله تعالى عالماً وحكيماً في الواقع ونفس الامر، فلا بد ان يتحلى الانسان بالعلم والحكمة ايضاً لأنه المظهر الكامل لصفاته تعالى.

١- راجع: حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، تأليف غلام حسين ابراهيمي ديناني،

تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.



المتكلمون الأشاعرة يتصورون انهم يعززون ايمانهم من خلال إطلاق الاراء والقدرة وتجاهل العلم والحكمة. ويفكر بعض مفكري العالم المسيحي في الغرب بهذه الطريقة ايضاً، لكنّ هؤلاء جميعاً لم يلتفتوا الى النقطة الأساسية التالية وهي انه لا يمكن التحدث عن الايمان الحقيقي والمعتبر إلا اذا كان لدى المرء دافع معقول ومبرر. والذين لديهم معرفة بالخصال الوجودية التي لدى الانسان، يعلمون جيداً أنّ الانسان لا يستطيع الاستسلام للأمر غير المعقول قط. وذلك اللفيف من مفكري العالم المسيحي الذين يتحدثون عن الايمان من دون تعقل، لا يلتفتون الى الكلام المنقول عن السيد المسيح ﷺ القائل: «الله هبط كي يصعد الانسان». والمفكرون الأشاعرة في العالم الاسلامي، كذلك لم يدركوا الأمر الجوهرى التالي وهو أنّ القرآن الكريم كلام الهى نزل من مخزن غيب البارى تعالى كي يرتقى كلام الانسان من عالم الحس الى عمق عالم المعنى.

الكلام الالهى نزل من اجل ان يفهمه الناس ويتفتعوا به. ومن جانب آخر لا بد من ادراك أنّ هذا الكلام لا يمكن ان يُفهم على الوجه الصحيح إلا إذا تحقق سير صعودى بموازاة سيره النزولى. وفي هذا السير الصعودى يصبح من الضرورى الانطلاق من عالم الحس الى عالم العقل، واجتياز حدود المادة الى عالم اللانهاية.

الذين يعجزون عن فهم طبيعة هذين السيرين النزولى والصعودى، نراهم ينظرون بعين الاحتقار او الانكار الى الحقائق الماوراء طبيعىة، لكن وللأسف يجب ان يقال أنّ هذا النمط من الاشخاص يفسر الحقائق الميتافيزيقية او الماوراء طبيعىة تفسيراً خطأً وقبيحاً.

الذين يصرون اكثر مما يجب على عدم معرفة الله بغية التقرب اليه، يتعدون عنه اكثر مما يجب. والإشكالية التي تنجم عن التنزيه المحض لا تقل ابداً عن الاشكالية الناتجة عن التشبيه الصرف. فالطريق الصحيح يقع بين

التنزيه والتشبيه. واولى الشيخ الاكبر محيي الدين ابن عربي لهذا الامر اهمية خاصة حينما أثاره في كتابيه المهمين «فصوص الحکم» و «الفتوحات الملكية».

الذي يؤمن بموضوع التجلي والظهور، يعلم جيداً أنّ الموجود الذي يتجلى في اي تجلٍ او ظهور، يكون قابلاً للمشاهدة. ولاشك في انّ العلاقة بين العلة والمعلول، تختلف عن العلاقة بين الجوهر والعرض. ولا شك ايضاً في انّ هذين النوعين من العلاقة او الرابطة، يختلفان عن الرابطة القائمة بين التجلي والمتجلي او الظاهر والمظهر. ومع ذلك يمكن القول انّ المرء حينما تكون لديه معرفة بموضوع التجلي والظهور، والعلاقة بين الظاهر والمظهر، يستطيع ان يكون على معرفة افضل بالرابطة او العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، والنسبة بين الجوهر والعرض.

القائلون بالوضعية<sup>(١)</sup> ينكرون النسبة العمودية بين العلة والمعلول، ويفكرون بنوع من العلاقة الافقية في هذا المضمار. وليس بوسع مثل هؤلاء التفكير بطبقتين من الحقيقة او مرتبتين من الوجود بحيث تندك احدهما في الاخرى. اي انّ هؤلاء يفصلون بين الامور بفاصل قاطع من دون الالتفات الى تعقيدات الواقع والروابط والنسب الدقيقة وغير المحسوسة القائمة بين الموجودات.

النمط الفكري الوضعي، نجده عند الكثيرين، ويتمسك به بعض المفكرين الدينيين. ولا يحظى التعمق الفكري بأهمية في هذا النمط او الاسلوب، وليس فيه حديث عن الذوات والحقائق الثابتة. والذي ينظر الى موضوع الجوهر والعرض والاختلاف ما بين هاتين المقولتين بعين الانكار، لن يتحدث عن جوهرية وقشرية اي امر من الامور. وحينما يتم تجاهل هذه الاختلافات، لا

نتوقع التحدث عن التفاوت بين جوهر الدين وقشره. ومن الواضح ليس بوسع اي شيء ان يتسم بالاعتبار المطلق بالاعتماد على سطحه وظاهره.

الدراسات التاريخية الدقيقة تشير الى ان انتشار اي دين من الأديان الالهية وترسخه في اعماق قلوب الناس، امر مدين لجوهر الدين ولبته.

حينما يظهر دين ما في السطح الظاهر ويتحدد به، فلن يترسخ في القلوب ولا ينفذ الى اعماق الروح، والسبب في ذلك هو ان جوهر الدين لديه آثار ولوازم غير متناهية نظراً لأنه غير متناه، وينبعث من المطلق. لكن هذا الجوهر المتألق نراه محدوداً جداً في مرحلة القشر او الصدف والتي تشكل مرتبة الظاهر، ولذلك لن ينفذ الى اعماق القلوب في هذه المرحلة. ولم يدع احد الى الآن ان شكلاً هندسياً خاصاً بوسعه إظهار جميع الإمكانيات. فجانب الاطلاق الدائم الذي يتسم به الدين، على صلة بباطنه، رغم ان الباطن له ظاهر ايضاً، ولا بد من البحث عن الأصداف من اجل الحصول على الجواهر.

حينما نتحدث عن إطلاق الجانب الباطني للدين، فلا بد من الاشارة الى انتفاع الانسان مما يدعى بالأمر المطلق. فالانسان موجود يعيش في هذا العالم الروحاني ايضاً، ويتحدث عن الاتساع اللانهائي لعالم المعنى. اي ان الانسان مزيج من الملك والملكوت. وفي ظل هذا الامتزاج يطرح موضوع الظاهر والباطن، والغيب والشهادة. فلو لم يكن لدى الانسان غيب وشهادة، لما كان هناك معنى لنزول القرآن ومعراج النبي ﷺ. ويشير هبوط آدم عليه السلام وصعود عيسى عليه السلام، الى هذا المعنى ايضاً، لأنهما ليسا من نمط الهبوط او الصعود الفضائي المصطلح. ولا يختص هذان الحدثان المهمان بجغرافية خاصة، او بقعة من الارض. وهناك كلام منسوب للسيد المسيح يتحدث فيه عن الولادة الثانية. ففي الولادة الاولى يفتح الانسان عينه على هذا العالم، وفي الولادة الثانية يدخل الى عالم الملكوت. فكما انه ملكي وديوي، كذلك هو ملكوتي واخروي.

اصحاب النظرة الضيقة، لا ينظرون إلا الى الهيكل المحسوس، وليس بوسعهم ادراك جوهر الانسان الغيبي. اما اصحاب البصيرة والوعي فيعتبرونه مجموعة الكونين، وبرزخ بين العالمين.

حينما يدرك الانسان جانبه الباطني والغيبي، سينظر الى حركة التاريخ بطريقة اخرى، ويهتم ببدايته ونهايته. ولا شك في ان الله تعالى يمثل هذه البداية والنهاية، لأنه الأول والآخر.

اذن يمكن القول انّ الانسان يُقبل من حيث جانبه الباطني، على الاطلاق. ولا يتحقق الاقبال على الاطلاق من دون الافادة من هذه المطلقة. وبفعل هذا الاقبال على الاطلاق والافادة منه، نجد انّ طلب العلم لا يتوقف عند حد معين، ولا يتحدد بحدود مرحلة خاصة. ولا شك في ان شوق الانسان المتعاطم للعلم والمعرفة يوجب عدم تهاونه في طلب العلم، وعدم توقفه في مكان معين او مرحلة خاصة.

لا شك في ان حدود العلم البشري تتحطم باستمراره، وليس بوسع احد الادعاء اننا سنبلغ في يوم ما حداً غير قابل للتخطيم. واذا وافقنا على انّ الشجرة التي مُنع آدم ابو البشر من الاقتراب منها هي شجرة العلم والمعرفة، فلا بد من الاعتراف بأنّ الشوق للعلم والمعرفة كان موجوداً في فطرة آدم منذ اليوم الاول. ووفقاً لهذه الرؤية فانّ شوق آدم ﷺ للمعرفة ادى الى تحطم الحدود، والى الاقتراب من الشجرة المحرمة. ولا شك في انّ تحطم الحدود -حتى وإن كانت حدود العلم- لا يمكن ان يتحقق من دون نتائج قاسية وصعبة. ولم يكن آدم نفسه بمأمن من هذه النتائج. ومع انّ هبوطه من الجنة يُعدّ عقوبة على تحطم تلك الحدود، لكنّ ذلك الهبوط يعد مقدمة لنوع من الصعود او التعالي الذي لا يمكن ان نتوقع نهاية له.

ليس بوسع احد ان يزعم انه بلغ نهاية العلم وامتلك جميع المعرفة لأنّ الذي يعتبر نفسه هكذا، فإنه في الواقع عبد لتلك المعرفة. اي انّ الذي يتوقف

عند مرحلة معينة من المعرفة ولا يستطيع الانطلاق منها الى مرحلة اخرى، لا يُعدّ مالكاً لتلك المعرفة وانما هو عبد ومملوك لها.

ما يلزم الانتباه اليه هو أنّ المعرفة ذات جانب فاعلي دائماً. ولو زعم احد انه عرف جميع المعرفة، فيجب القول حينذاك أنّ المعرفة اصبحت ذات جانب مفعولي. ومن المسلّم به أنّ الفاعل من حيث هو فاعل ليس مفعولاً، ومن المحال ان ينقلب الفاعل الى مفعول. ويمكن ان نستخلص مما سبق أنّ المعرفة تظهر وتتجلى من حيث انها فاعل للمعرفة، ومتعلق المعرفة ايضاً. اي انها لا تظهر في وجودنا الا اذا كانت ذات جانب فاعلي وكذلك ذات جانب مفعولي.

الله تعالى كحقيقة خارجية، وخارجة عن دائرة معرفتنا، فلا تتعلق المعرفة به، وانما يظهر في دائرة وجودنا كفاعل للمعرفة ومتعلق لهذه المعرفة.

اصطلاح «العارف بالله» او «المعرفة بالحق»، شائع بين اهل المعرفة، لكنّ فهم اهل العقل وارباب المعرفة لهذا الاصطلاح يختلف عن فهم الجمهور. فما يدركه الجمهور منه هو ان الله يتعلق به ادراك العارف كحقيقة خارجية. بينما يفكر ارباب المعرفة بطريقة اخرى، فيرون مثلما انه تعالى متعلق المعرفة، فانه فاعل المعرفة ايضاً. فالشخص العارف يعرف الله بواسطة الله. وهذا عين ما يطرح في آثار اهل المعرفة تحت عنوان «اتحاد العالم والمعلوم». فالله تعالى لا يُعرف الآ بواسطة الله. فيتجلى الباري تعالى في ساحة الوجود كفاعل للمعرفة، ومتعلقها.

على ضوء ما سبق يمكن القول أنّ المعرفة هي من سنخ الباري تعالى، فكما انه تعالى لا يعرف الا به، كذلك المعرفة لا تعرف إلا بالمعرفة. واذا كان الله تعالى لا يعرف بغيره، فالمعرفة لا تعرف بغيرها ايضاً. لذلك تُعدّ معرفة المعرفة، خصوصية من خصوصيات الانسان، والتي يعبر عنها الحكماء المسلمون بالعلم المركب. فهذا العلم المركب الذي يشكل اساس مسؤولية

الانسان، يمثل معيار التكليف والواجب ايضاً، إذ بواسطة هذه الخصوصية يخاطب الانسان بخطاب الله تعالى، ويكلف بالتكاليف الاخلاقية. ولذلك عبر القرآن الكريم عنه بأنه الموجود الوحيد الحامل للأمانة الالهية: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان»<sup>(١)</sup>. اذن لقد أبت جميع المخلوقات حمل هذه الامانة، اما الانسان فقد انطلق ببطولة لحمل الأمانة الالهية الكبرى رغم جميع المخاطر والعقبات. ويرى احد العرفاء ان سر سويداء الانسان، هو الموضع الذي يحمل فيه الامانة الالهية، ولا شك في ان هذا الموضع هو أعمق وأخفى طبقات وجود الانسان. وبما ان حب الانسان للعلم متزايد باستمرار وذو حركة اشتدادية، لذلك لا يخلو من لون من الشوق والألم. ويفعل هذا الشوق والألم لا يتوقف الانسان عند مقام او مرتبة، ويواصل سيره وسلوكه باستمرار. ولا شك ان الشوق المصحوب بالألم، اسمى وافضل من الحب الخالي من الألم.

## الفصل الخامس

نصير الدين الطوسي

في خندق الدفاع عن الفلسفة

اذا سلمنا بأن حب العلم يمثل اصل الفلسفة وبداية طريق الوصول الى الفضيلة، فمن الأفضل قبل الانطلاق لتعريف الفلسفة والتحدث عن جنسها وفصلها، السعي لمعرفة الشيء الذي يمكن ان يشكّل ماهيتها. لا شك في انّ الفلسفة قابلة للتعريف مثل اية ظاهرة اخرى. ولذلك هناك تعاريف كثيرة لها، لكنّ الذي يكشف عن ماهيتها ويتناول ذاتياتها وعرضياتها، هو اسمى من هذه التعاريف المتداولة. فالفلاسفة يعيشون في الزمان والمكان وعلى معرفة بشتى الظروف الزمانية والمكانية. ومن الطبيعي ان يؤدي هذا الاختلاف في الظروف الى الاختلاف في آراء الفلاسفة، لكنّ الفيلسوف على علم بالحقيقة التالية وهي انّ الاوضاع والظروف تتغير، وأنّ بوسعه ان ينظر من وراء هذه الظروف، ويقوم بعملية تفحص دقيقة غير متأثرة بتلك الظروف والتغييرات.

اذن فالذين يتحدثون عن موقع جغرافي ومنشأ زمني للفلسفة، يغمضون اعينهم عن المنشأ الحقيقي لظهور الفلسفة، ويبدون اهتمامهم نحو الفرع بدلاً من الأصل. فمنشأ الفلسفة لا يتقيد بقيود الزمان والمكان رغم انّ الظروف الزمانية والمكانية ذات تأثير مساعد. ويشير ابن سينا الى هذا الموضوع

بالذات حين تحدّثه عن الانسان المعلق. كذلك يؤكد السهروردي على «أنا المحضة» أو «الإنية الصرفة» التي يعني بها النفس الناطقة. ومن الواضح أنّ الإنية الصرفة غير خاضعة لحدود جغرافية معينة او زمان خاص. ويتحدّث هذا الفيلسوف الاشراقي عن «الخميرة الأزلية» ايضاً، فيشير من خلال هذا المصطلح الجميل الى معنى عميق وواسع، لا وجود فيه للنظرات الضيقة والعصبيات القومية والعرقية.

معظم الغربيين الذين يتناولون تاريخ الفلسفة، يصرون على الامر التالي وهو أنّ الفلسفة، يونانية في ذاتها وجوهرها، وإنّ الامم الاخرى حذت حذو اليونانيين. ومما يبعث على التعجب والدهشة هو وقوع بعض المفكرين الشرقيين تحت تأثير هذه الافكار الغربية، وتكرارهم لمقولاتهم التي لا اساس لها من الصحة. ومن غير الواضح لماذا لا يفكر هؤلاء بالموضوع التالي وهو: لا يمكن لأي عصر تاريخي ان يبدأ قبل ان يكون مسبقاً بنوع من الفكر، اي أنّ اي عصر ثقافي عبارة عن محصلة لفكر ما. فمن دون الفكر والتفكير لا يمكن ان يتشيد اي بناء، ولا تتبلور اية حركة او نهضة ثقافية.

فاولئك الذين يعتبرون الفلسفة يونانية في ذاتها وجوهرها، حينما يواجهون السؤال التالي «كيف ظهر هذا التيار الفكري والثقافي العظيم في برهة معينة من دون تطور تدريجي؟»، فلا نجد عندهم اية إجابة صائبة. فهم يقولون أنّ الفلسفة قد ظهرت في اليونان فيما يشبه المعجزة!

عموماً يمكن القول أنّ العصر اليوناني -الذي وضعه المؤرخون واشتهر بواسطتهم- بدأ بوفاة الاسكندر الكبير عام ٣٢٣ ق.م، وانتهى بنهاية جمهورية روما عام ٣١ ق.م. وقد قوّض الاسكندر امبراطوريتي «بارس»، و «مصر»، وخضع هذان البلدان لحكم خلفائه وساعدت فتوحات الاسكندر على نشر اللغة اليونانية وحمل الثقافة اليونانية الى مناطق بعيدة جداً عن اليونان. ومع ذلك لم تنفذ الثقافة اليونانية الى الاعماق، لأنّ المدن اليونانية الجديدة ظلت



منفصلة تماماً عن المناطق القروية المجاورة، واحتفظت هذه المناطق بما كان لديها من لغة وثقافة ودين. ومع ذلك أصبحت اللغة اليونانية، لغة الامبراطورية البيزنطية واستمرت حتى عام ١٤٥٣م حينما خُلع آخر خليفة بيزنطي. بما أنّ اللغة اليونانية كانت لغة الحكومة، لذلك تُرجمت الكتب المقدسة العبرية الى اليونانية، وكانت الكتب المقدسة المسيحية مؤلفة اساساً باللغة اليونانية<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما سبق يتضح أنّ فتوحات الاسكندر الكبير لعبت دوراً مهماً في نشر ثقافة اليونان ولغتها. واذا سلّمنا بأنّ الفتوحات والانتصارات العسكرية ذات تأثير على نشر وترسيخ الثقافات، فلا بد من الاعتراض بأنّ الهزائم والاندحارات العسكرية ذات دور مهم ايضاً في تقويض صروح الثقافات. ولا شك في أنّ الثقافة الفلسفية لم تختص في ذاتها وجوهرها، باليونان، وكان بإمكانها التحقق في اماكن اخرى.

كان في الصين ومصر لون من الحكمة ينبىء عن عمق الفكر البشري. وتكشف دراسة الآثار والكتابات القديمة مثل «اوپانيشاد» على وجود فكر معنوي عميق في الهند كان بوسعه التأثير على الفكر البشري.

وكذلك تُعدّ الحكمة الخسروانية في ايران القديمة، حركة فكرية ومعنوية يمكن استحصالها من خلال النصوص القديمة والنقوش الحجرية وكثير من الآثار الاخرى. ويمكن مشاهدة هذه الحركة الفكرية في شاهنامه الفردوسي التي تعد ملحمة خالدة، وكذلك في شتى مصنفات السهروردي لاسيما كتاب «حكمة الاشراق».

اذن يمكن القول أنّ الفكر الفلسفي وكل ما يمكن عده نوعاً من الفكر العميق في الوجود، كان موجوداً منذ القدم، وانه رغم ظهوره في اليونان

القديمة، لكنه كان متحققاً في مناطق أخرى من العالم لاسيما إيران القديمة، وكان مصدر كثير من الآثار.

في إيران القديمة، لم تكن الفضيلة منفصلة عن الفلسفة. ومن المعلوم أنّ الحكمة هي عبارة عن الفلسفة والفضيلة معاً. وفي هذه الحكمة التي كانت تعبّر عن النمط الفكري للناس آنذاك، كان الحديث يدور عن «العظمة الالهية» التي كانت قضية اساسية. وكان الانسان الفاضل يتمتع بهذه العظمة، ولم يكن هذا الانسان يألو جهداً في نشر الفضائل الانسانية والمعنوية وتحقيق العدل والاخوة والمحبة بين الناس ولا شك في أنّ هذا اللون من التفكير على صلة بلون من العمق في الرؤية والتي هي بدورها محصلة لحركة فلسفية حية وواسعة.

كانت تلك الحركة الفكرية واسعة وقوية في إيران الى درجة بحيث انها شملت بعض كبار الفلاسفة اليونانيين. فحينما يتحدث افلاطون عن قوتي الخير والشر، ولا يشك في اتحاد الفلسفة والفضيلة، فهذا يشير الى تأثره بالحكمة التي كانت في إيران القديمة. وقد اعترف اهل الانصاف من الباحثين والمحققين بهذه الحقيقة التاريخية وقالوا أنّ الفكر اليوناني قد ازدهر واتسع من خلال صلته وتعامله مع الشرق. ففي اعقاب وفاة سقراط، سافر افلاطون الى مصر واقام فيها فترة ليست بالقصيرة، ثم سافر الى «سيرن»<sup>(١)</sup>، وايطاليا الجنوبية، وصقلية. وحينما عاد الى اثينا وشيد أكاديميته، فتح ابوابها بوجه الشرقيين فكان فيها بعض الطلبة من «كلدة». وتعزز نفوذ الأفكار الشرقية في هذه الأكاديمية مع قدوم «اودوكس»<sup>(٢)</sup>، وكان هذا الفلكي صديقاً لافلاطون

1- Cyrene

2- Eudoxe

ومن سكان مدينة «سنيد»<sup>(١)</sup> في آسيا الصغرى. وكان قد اقام في العديد من مناطق الشرق، لذلك حينما اراد إلحاق مذهبه بالمذهب الافلاطوني، حمل معه جميع علم البلدان الشرقية. كما ان افلاطون نفسه غير مذهب الفيلسوف في آخر سفر له وذلك بتأثير الأفكار الشرقية. وورد في الفصل العاشر من كتاب القوانين ان قوى الخير والشر تحكم معاً هذا العالم التراي.

المحققون لا يشكون في ان هذه الفكرة مقتبسة من الديانة الزرادشتية. وهناك من يعتقد ان امتزاج الفكر اليوناني بالأفكار الشرقية بدأ من ارسطو، لأنه بعد ان اقام في مدينة «اسوس»<sup>(٢)</sup> في منطقة «ترود»<sup>(٣)</sup>، وقف على افكاره الاصلية. ولم يغادر آسيا الصغرى إلا حينما دُعي لتربية الاسكندر في مقدونيا. وحينذاك خطرت الفكرة التالي في ذهن ارسطو وهي لا بد لعلم اليونان ان يفتح عالم الشرق. وأخذ يفرس هذه الفكرة في ذهن تلميذه الاسكندر. فكان زحف الاسكندر الى الشرق بمثابة زحف الفكر اليوناني، وهو الزحف الذي اعطى لبلدان الشرق أشياء وأخذ منها أشياء. وفي ظل الامتزاج الغربي والشرقي طرأ في مدينة الاسكندرية التي شيدها تلميذ ارسطو، تغيير على فلسفة اليونان، من خلال النظام الفلسفي الافلوطيني.

وبعد ارسطو، ظهر بعض ممثلي فلسفة اليونان، من عالم الشرق. فالفلاسفة الذين سبقوا «ابيقور» و «زينون»، وقعوا تحت تأثير الآراء الشرقية. فالفيلسوف «ارستيب»<sup>(٤)</sup>، كان من مدينة «سيرن» وقد اشتق مذهبه الفلسفي

---

1- Cnide

2- Assos

3- Troade

4- Aristippe

إسمه، من هذه المدينة. وكانت والدة «انتيسثن»<sup>(١)</sup> من سكان تركيا. أما «زينون» المؤسس للفلسفة الرواقية فكان من سكان جزيرة قبرص.

خلال الفترة التي ازدهرت فيها الحضارة الاسكندرية، كان الشائع بين الناس هو أنّ الشرق يمثل مهد الفلسفة اليونانية. فالفيلسوف «نومنيوس»<sup>(٢)</sup> الذي كان يعيش في القرن الثاني الميلادي ومن رواد الافلاطونية الحديثة، كان يبيّن الرأي الشائع بين الناس كالتالي: «كان افلاطون موسوياً يونانياً اللغّة». ولا شك في أنّ هذه الجملة القصيرة تؤكد على شرقية افكار افلاطون. بكلمة، يمكن القول ان اليونانيين كانوا يعتبرون انفسهم مدينين للشرق. وكلما تحدثوا عن علوم الشرق وحضارته، عبّروا عن فائق احترامهم له. واليونانيون كانوا يتصورون أنّ «طاليس» و «فيثاغورس» قد تعلموا الرياضيات من المصريين، وورد هذا بشكل صريح على لسان «اوداموس»<sup>(٣)</sup>، و «ايزوكروت»<sup>(٤)</sup>. ويقول الذين عاصروا «ديموقريطس»<sup>(٥)</sup> انه سافر الى الهند ونقاط اخرى من العالم، واكتسب كمالاته العلمية منها.

طبعاً من المسلم به أنّ الفلسفة اليونانية نشأت في المناطق الشرقية من اليونان في سواحل آسيا الصغرى او مستوطنات المهاجرين في «يونيا». وفي هذه المنطقة كان اليونانيون على تماس مع الشرقيين. وكانت مدينة «ملطية»<sup>(٦)</sup> مهد الفلسفة. وثمة احتمال بأن يكون طالس الملطي قد تعلم نظام الكسوف والخسوف من البابليين، فاستطاع على اساس ذلك، التنبؤ بالكسوف

1- Antisthene

2- Numenius

3- Eudeme

4- Isocrote

5- Democrite

6- Milet

الذي أصبح ذريعة لانتهاء الحرب بين السلالتين اللوديبائية والمادية. اذن تعالى الفكر اليوناني وازدهر في ساحل آسيا الصغرى. وحينما غزا الايرانيون اليونان، نقلت الفلسفة ساحتها الى الغرب، ويمكن ان نجد اول نتائج للتزاوج بين النبوغين اليوناني والشرقي، في اسم فيثاغورس الشهير. فنظرية فيثاغورس في الروح، متأثرة بالشرق. فبتأثير من «الاورفيوسية» تصور فيثاغورس الروح جوهره ابدية. ويُعدّ تكامل هذه النظرية تعبيراً عن انسجام فكر هذا الفيلسوف مع الافكار الشرقية. وورد ان «فيثاغورس» سافر الى مصر وبابل واجتمع بكهنة ايران وخلفاء زرادشت واستأنس بهم. فلو لم يرتو فسيل الفكر اليوناني من مياه حكمة الشرق، لما ازدهرت فلسفة فيثاغورس والمذاهب اليونانية<sup>(١)</sup>. ومع ذلك ثمة من ينكر تأثير الأفكار الشرقية على الفلاسفة اليونانيين. وهؤلاء هم اولئك الذين يعتبرون اليونان مهد الفلسفة ومنشأها، ويرون انّ ظهورها فيها كان شبيهاً بالمعجزة. ومن بين هؤلاء «ارنست رينان» الذي يقول بصراحة تامة انه لم يحدث منذ العصر اليوناني القديم وحتى عصر النهضة الاوربية، أي حدث علمي وفلسفي مهم في العالم. فمن وجهة نظره تُعدّ اوربا الحديثة امتداداً لليونان القديمة ولثقافة وحضارة مدينة أثينا. ويؤكد كذلك على انّ الشرق مدين لليونان القديمة في العلم والفلسفة.

هناك مفكر فرنسي آخر يدعى «بيير دويم»، يتحدث عن هجوم العرب على العلم والفلسفة اليونانيين. ولم يستخدم «ارنست رينان» عنوان الهجوم، لكنه اشار الى هذا المعنى والمضمون بعنوان آخر وعبارة اخرى، لأنه يعتقد انّ فلسفة اليونان قد حُرِّفت في مصر وسوريا، وانطبعت بطابع مشين. ومما

١- للاطلاع على مدى تأثير الشرق على الفكر اليوناني، راجع حكمة اليونان، تأليف

شارل ورنر، ترجمة بزرك نادر زاد، ص ٣-١٤.

قاله:

«إنَّ الشرق والقرون الوسطى مدينان لليونان بكل ما عندهما من الفلسفة.. كان لليونانية وحدها الحق في إلقاء دروس علينا، لهذه اليونانية الاصلية المخلصة ولا يونانية مصر ولا يونانية سورية التي شوّهت بخلط من العناصر الغليظة»<sup>(١)</sup>.

ويؤكد «رينان» على أنَّ الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي قد انتهى بوفاة ابن رشد في القرن السادس الهجري، وبذلك تكون قد انطفأت آخر مشاعل هذه الحركة الفكرية<sup>(٢)</sup>.

لا يخفى على اهل العقل والفكر مدى خواء هذا الكلام واضطرابه. فكيف يمكن القبول بأنَّ النهضة الاوربية والعالم الحديث، امتداد مباشر لليونان القديمة، من دون الأخذ بنظر الاعتبار ذلك الفاصل الهائل من القرون؟ فهذا الكلام لا يأخذ به إلا أولئك الذين يقولون بالطفرة ويفتون بجوازها. ويكشف عدم جواز الطفرة في التاريخ عن أنَّ التاريخ ومع جميع ما فيه من منعطفات، ذو حقيقة واحدة ومتصلة.

يقول الشاعر الهندي الكبير «طاغور»: «الجيش الذي يزحف باستمرار، يتغذى من الخلف باستمرار». ومن اعظم مراحل النهضة الاوربية، تلك المرحلة التي ادرك فيها الانسان ان بذور الفكر الحديث، موجودة في مخازن الماضي. ويقول مفكر غربي: «الانسان فضلاً عن انه يعيش في التاريخ، فإنه يحمل معه التاريخ الذي يبعثه». اي ان الانسان حامل للتاريخ مثلما هو في التاريخ.

ارنست رينان وبوحي من التعصب وضيق النظرة، يتجاهل دور المسلمين

١- ابن رشد والرشدية، ارنست رينان، تعريب عادل زعير، ص ١٥.

٢- نفس المصدر، ص ٢٣.

في تاريخ العلم والفلسفة، ويعتقد بأن ما يُطرح في العالم الاسلامي كفلسفة، هو عبارة عن فلسفة يونانية محرفة. ولا بد ان نشير الى ان ترجمة هذه الفلسفة عن اللغة اليونانية والسريانية الى اللغة العربية، دراية وحقيقة غير قابلة للإنكار، غير ان الحديث عن تحريف هذه الفلسفة او تشويهها، فانه رواية لا بد من بحثها ودراستها.

الذين حققوا في «بيت الحكمة» وتحدثوا عن عصر الترجمة، لم يشككوا في الاهلية العلمية للمعربين. ولذلك لا يحوم اي شك حول صحة الترجمة او التعريب ورعاية الامانة في النقل. واذا اتفقنا على ان هذا التعريب تحقق على الوجه الصحيح وبصدق وأمانه، فلا يحق لأحد التحدث عن تحريف او تشويه صورة الفلسفة.

ما يمكن إثارته هنا هو ان مواقف الفلاسفة المسلمين في كثير من الموارد والأحوال، تختلف عما ذهب اليه فلاسفة اليونان. والعارفون بمسار الحركة الفكرية يعلمون جيداً ان اختلاف المواقف في عالم الفكر والفلسفة امر لازم وضروري. ويمكن ادراكنا لضرورة هذا النوع من الاختلاف بين الفلاسفة حينما نطلع على التغير الذاتي للزمان والظروف الخاصة بالمكان.

لا شك في ان الفيلسوف المسلم يعيش في ظل ظروف زمانية ومكانية خاصة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الظروف الزمانية والمكانية للفيلسوف اليوناني. ولا شك في ان معرفة هذه الحقيقة يملي علينا دراسة العوامل والظروف التي اوجبت تلك الترجمة قبل ان نتحدث عن كيفية ترجمة الفلسفة من اليونانية الى العربية.

السؤال الاول الذي يثار هنا هو: هل يمكن ترجمة المذاهب والنحل الفلسفية الكبرى من لغة الى اخرى من دون وجود مجتمع علمي وثقافي؟  
مما لا شك فيه ان من غير الممكن ترجمة المذاهب الفلسفية، من دون وجود مجتمع علمي وثقافي، واستعداد ذلك المجتمع لاستقبال الأفكار

الفلسفية. وعليه لابد ان تكون حركة الترجمة في العالم الاسلامي مسبوقة بحركة فكرية وثقافية متألفة تحققت في ظل ظروف خاصة. كما يجب ان تكون حركة الترجمة قد تحققت على اساس نوع من الانتخاب، وان يكون هذا الانتخاب مصحوباً بالوعي والفطنة. ويمكن ان نفهم من خلال هذا الوعي والفطنة لماذا لم يلتفت المفكرون المسلمون الى الآثار الادبية والأساطير اليونانية ولم تتم ترجمة هذه الآثار.

ما يجب ألا نفعل عنه هو ان عملية الانتخاب في ترجمة الآثار اليونانية، قابلة للتمحيص والتقويم من خلال الحاجة الاجتماعية، ولا تتحدد بحدود ذوق هذا الفرد او ذلك. فالشخصيات العلمية يمكن ان توجد في كل مكان، لكن المجتمع العلمي والفكري لديه خصوصيات لا توجد دائماً ولا تتحقق في كل مكان، وانما يلزم لظهورها سلسلة من العوامل والأسباب التاريخية.

هذا المجتمع العلمي والثقافي ظهر في العالم الاسلامي وفق ظروف وشرائط تاريخية خاصة، وتطور في شتى الجوانب والحقول بجانبها النظري والعملية. وهذا يعني ان ما تحقق في العالم الاسلامي على شكل حركة فكرية فلسفية، لم يكن مصحوباً بغموض واضطراب، بينما يصاحب ظهور الفلسفة في اليونان بشكل مفاجيء، نوع من الغموض الذي عبر عنه بعض الغربيين بالإعجاز.

يصح هذا الكلام على علاقة افلاطون بالحركات الفكرية في الشرق. فالعلاقات العلمية والفكرية تتحقق بشكل سريع. وهناك كثير من المؤشرات التاريخية التي تكشف كيف ينتشر الفكر الى ابعد النقاط خلال فترة قصيرة. ويمكن الاعتراف بصحة هذا الكلام من خلال مراجعة تاريخ الثقافة الاسلامية والفكر الاسلامي. فالفكرة الجديدة التي كانت تظهر في بغداد، نجدها تصل الى الهند خلال فترة قصيرة، وتخضع للبحث والنقاش في الاندلس خلال فترة اقصر. كذلك حينما ينشد سعدي شعره في شيراز، فلا



يمرّ إلّا وقت قصير، حتى ينعكس صدها في جامع بعلبك ومسجد كاشغر. لا شك في أنّ ظهور العلم وانتشاره بحاجة الى رعاية اجتماعية. فتأسيس المدرسة النظامية في بغداد وانتشار فروعها في سائر المدن القريبة والبعيدة، دليل على وجود الدعم الاجتماعي للعلم في العالم الاسلامي. وكان نصير الدين الطوسي على علم بهذه الحقيقة، وكان يدرك جيداً أنّ من المتعذر نشر العلم من دون وجود قاعدة جماهيرية داعمة ومحتضنة للعلم. لذلك سعى من خلال التقرب الى الحكام المغول واستقطاب الدعم الاجتماعي، الحصول على المكانة الاجتماعية التي تتيح له نشر العلوم وزيادة الوعي الاجتماعي. فلو لم يكن قد اكتسب تلك المكانة الاجتماعية المرموقة، لما كان بوسعه الانطلاق لتشييد مرصد مراغة الشهير. فليس من السهل تأسيس مثل هذا المرصد، لأنه بحاجة الى كادر عظيم يضم كثيراً من العلماء والاختصاصيين في العلوم الرياضية والذين لا يمكن استقدامهم بسهولة، فضلاً عن الميزانية الضخمة التي يجب ان ترصد لهذا الغرض.

من خلال المكانة الاجتماعية المرموقة التي نالها نصير الدين الطوسي، فانه لم يستطع نشر العلوم وتطويرها فحسب، وانما استطاع ان يقطع خطوات كبرى في طريق الدفاع عن الفلسفة وتعزيز اسسها ومبادئها. ففي الشرح الذي كتبه على كتاب «الاشارات والتنبيهات» للشيخ ابن سينا، ردّ على الإشكالات التي اثارها الامام فخر الدين الرازي. وقدّها.

اشرنا فيما سبق الى أنّ نمط الفكر الأشعري يتلاءم مع الطبع التعبدي السائد لدى الناس والذي يدعمه الخلفاء والحكام آنذاك لأنه كان يصب في صالحهم، ولم يكن الامويون هم الوحيدون الذين كانوا يدعمون عقيدة الناس بالجبر الالهي والمصير الانساني الذي لا يتغير، وانما أصرّ كثير من العباسيين على دعم واسناد الأفكار الأشعرية، لانهم كانوا على علم بأنّ هذا النمط من الرؤية مفيد في تعزيز وترسيخ دعائم حكمهم وسلطانهم، إذ لا يسمح هذا

اللون من الفكر باثارة او طرح اي سؤال، وحينما ينعدم السؤال، تنعدم الحركة، وحينما تنعدم الحركة، يظل النظام الحاكم بمنأى عن الخطر. في اعقاب طرد المفكرين المعتزلة عن ميدان النشاط الاجتماعي، ومقتل عدد منهم في عهد أحد الخلفاء، خلا الميدان لنشاط خصومهم الأشاعرة، فأخذت افكارهم وعقائدهم تصول وتجول في ذلك الميدان دون منافس. وينسجم النمط الفكري الأشعري مع سذاجة عامة الناس، ويألفه طالبو العيش السهل وحياة الاسترخاء.

بلغ ابو حامد محمد الغزالي مقاماً رفيعاً بفضل ما كان يتمتع به من استعداد عجيب في نشر الافكار الأشعرية والترويج لها. ولم يكن الامام فخر الدين الرازي اقل مقاماً من ابي حامد الغزالي كمتكلم اشعري. ويتميز هذان المفكران الاشعريان بقابليات واستعدادات خاصة، وتتميز آثارهما وتتفوق على سائر الآثار العلمية لسائر الأشاعرة. ويُعدّ كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، والذي ألفه في حقل الاخلاق، من أهم الآثار التي صنف في هذا المضمار. كما يتميز التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي بأهمية خاصة من بين التفاسير الاخرى. فضلاً عن ضلوع الغزالي والفخر الرازي في علم الكلام وشتى فروع العلوم الدينية، كان لديهما اطلاع على الفلسفة ايضاً وخلفاً آثاراً جديرة بالملاحظة في هذا الشأن. فقد كشف الغزالي عن معرفته بالمسائل الفلسفية عن طريق تأليف كتاب «مقاصد الفلاسفة». كما برهن الفخر الرازي على استعداده الفلسفي ايضاً من خلال كتابه «المباحث المشرقية». ومع ذلك لا يجب ان يتصور أحد ان هذين المفكرين الاشعريين كانا على وئام او علاقة حسنة مع الفلسفة والفلاسفة، لأنهما كشفا من خلال موقف آخر -والذي هو الموقف الحقيقي لهما- عن انهما ليسا لا يحبان الفلاسفة فحسب، وانما يقفان في الصف الشديد المناوءة لهم ايضاً.

هَبّ الغزالي لمعارضة الفلاسفة في عشرين مسألة من خلال كتابه المثير

للصخب «تهافت الفلاسفة»، وأفتى بكفرهم في ثلاث مسائل منها. والذين لديهم معرفة بالموازن الشرعية والاحكام الفقهية يعلمون جيداً مدى قساوة وشدة الحكم بالتكفير. وبدأ الامام الرازي معارضته للفلاسفة بالشرح الذي كتبه على كتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا. وسعى ما بوسعه لاثارة التساؤلات والإشكاليات على المواقف الفلسفية لهذا الفيلسوف الكبير. وكانت معارضة الرازي لأفكار ابن سينا شديدة الى درجة بحيث عدّ شرحه هذا جرحاً قبل ان يكون شرحاً لكتاب ابن سينا.

لا بد من التنويه الى الامر التالي وهو انّ معارضة هذين المفكرين الاشعريين لأفكار ابن سينا، لم تكن على سبيل معارضة الفيلسوف للفيلسوف، لأنّ الفيلسوف حينما يهب لمعارضة فيلسوف آخر، لا بد ان يستند الى مجموعة من الاصول والقواعد الفلسفية، وينطلق في مواقفه المعارضة من زاوية فلسفية اخرى. غير انّ معارضة هذين المفكرين الأشعريين للفلاسفة عموماً ولا ابن سينا خصوصاً، تقوم على اساس بواعث دينية ومذهبية، ومتأثرة بمبادئ واصول الفكر الأشعري. فما هو أصل وأساس عند الفخر الرازي، هو اصل و اساس عند الغزالي ايضاً، ولا يمكن ان يثار حوله اي نقاش او سؤال.

لا شك في انّ هذين المفكرين، بينهما الكثير من الاختلاف في وجهات شتى، لكنّ هذه الاختلافات ترجع الى الخصوصيات الشخصية لكل منهما. ومن المقطوع به ان الخصوصيات الشخصية ليس لها اي تأثير على الاصول والعقائد الدينية والمذهبية. وكان الفخر الرازي يتسم بذهنية متقدمة وفكر ناقد بحيث يستطيع ان يثير الشبهات حول اية مسألة او فكرة، ويشكك في الامور الواضحة والمسلمات. ولم تكن لدى ابي حامد الغزالي هذه القابلية الذهنية، لكنه كان يتمتع بقابليات اخرى ذات صلة ببيانه وتعبيره وقلمه الرائع.

اذن كان هذان العالمان الاشعريان يتفوقان على سائر الأشاعرة من حيث

العلم والذهن، ولذلك كان التأثير الذي خلّفته مناوءتهما للفلاسفة اكبر من اي تأثير آخر. واذا كان الغزالي قد وجّه ضربة قاصمة للفلسفة من خلال تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة»، فإنّ الفخر الرازي لم يترك شاردة ولا واردة من الإشكالات والشبهات، إلّا ووجهها لأفكار ابن سينا وآرائه الفلسفية من خلال الشرح الذي كتبه على «الاشارات والتنبيهات». وعلى هذا الضوء يمكن القول أنّ الغزالي والفخر الرازي يقفان في الصف الاول او في طليعة خصوم الفلسفة، لاسيما أفكار ابن سينا، في العالم الاسلامي.

طبعاً، واجهت الفلسفة اعداء ألداء آخرين لم يكن عداؤهم ليقل عن عدااء الغزالي والرازي، لكنّ الضربة التي تلقتها منهم لم تكن بمستوى الضربة الهائلة التي تلقتها من هذين المفكرين. فقد كان هذان المفكران على معرفة كاملة بالفلسفة، ولذلك استطاعا من خلال هذا السلاح محاربة الفلسفة والتصدي لها.

انتشار الافكار والعقائد الأشعرية في العالم الاسلامي، فضلاً عن انه كان مديناً لقلم وجهود هذين المفكرين، فقد كان مديناً ايضاً لسياسة الخلفاء والحكام آنذاك، لأنّ هؤلاء كانوا يشجعون النمط الفكري الاشعري لأنه لا يشكل اي خطر على وجودهم وسياستهم.

كان سكان ايران واتباع المذهب الشيعي، غير منفتحين على الافكار الأشعرية، لكنّ انتشار هذا التيار الفكري ودعم الحكام له، كان قوياً الى درجة بحيث لم يستطع كمّ هائل من ابناء هذا البلد التخلص من هيمنته السياسية.

بالطبع ان معظم الحكام الذين حكموا ايران بعد الاسلام، لم يكونوا ايرانيين، وكانوا ذوي ثقافات منحطة. وقلّمًا نجد بين الخلفاء والحكام الذين حكموا بلا منافس، من ساعد على نشر العلم والفلسفة. واذا رأينا تطور العلم والفلسفة في عهد بعض العباسيين مثل المامون، فهذا أمر تكمن خلفه عوامل وأسباب اخرى لا مجال لذكرها.

مهما قيل بهذا الشأن، فالذي لا شك فيه هو أنّ الفلسفة كانت تواجه دائماً وعلى طول الخط أعداء ومناوئين الداء، وقلما رأيناها تحظى بدعم وحماية الحكام وأصحاب القوة. ولذلك يمكن القول أنّ الذين كانوا يهاجمون الفلسفة ويعادونها، هم أكثر من الذين كانوا يدافعون عنها ويهتمون بها.

ابو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، شنّ كل منهما هجومه على الفلسفة والفلاسفة - ولا سيما على ابن سينا - خلال مرحلتين تاريخيتين وبفاصل ليس طويلاً جداً. غير أنّ هذين الهجومين لم يظلا من دون ردود فعل، حيث هبّ عالمان كبيران ومعروفان للدفاع عنها خلال مرحلتين تاريخيتين أيضاً.

هبّ ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد في القرن السادس الهجري وفي غرب العالم الاسلامي، للدفاع عن الفلسفة، من خلال تأليف كتاب «تهافت التهافت» الذي ردّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وفنّد افكاره وآراءه المناهضة للفلاسفة.

وفي القرن السابع الهجري، هب نصير الدين الطوسي في شرق العالم الاسلامي للدفاع عن الفلسفة والمواقف الفلسفية لابن سينا من خلال الشرح الذي كتبه على كتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا، وردّ فيه على الاشكالات التي أثارها الفخر الرازي عليه. ومن هذا المنطلق يمكن القول أنّ هذين المفكرين الكبيرين - اي ابن رشد ونصير الدين الطوسي - يُعدّان من كبار المدافعين عن الفلسفة في العالم الاسلامي.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما مدى الانسجام بين هذين المفكرين الكبيرين في مهمة الدفاع عن الفلسفة؟

لاشك في وجود فاصل جغرافي وتاريخي بين هذين المفكرين، لكنّ الذي يحظى بأهمية أكبر من هذا الفاصل، هو الفاصل الآخر المتمثل في النمط الفكري. فدفاع ابن رشد عن الفلسفة، كان دفاعاً عن أفكار ارسطو، بينما دفاع نصير الدين الطوسي عن الفلسفة، كان دفاعاً عن ذلك الشيء الذي

يتقبله العقل الفلسفي الاصيل الذي لا تشوبه شائبة، والذي لا يتحدد بحدود افكار ارسطو.

صحيح ان ابن رشد ألف كتابه في الرد على «تهافت الفلاسفة» للغزالي، لكن هذا الكتاب كان في الرد على افكار ابن سينا قبل ان يكون رداً على افكار الغزالي. وقد انبرى فيه للرد على افكار الغزالي التي لا تنسجم مع افكار ارسطو الفلسفية، ولذلك انطلق من هذه الزاوية لرفض وإبطال جميع افكار ابن سينا التي لا تنسجم مع الافكار الأرسطية.

ليس من باب المبالغة لو قلنا ان كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد قد كتب في الدفاع عن فلسفة ارسطو فقط، بينما هب نصير الدين الطوسي في «شرح الاشارات» وسائر آثاره الفلسفية الاخرى للدفاع عن الفلسفة بمعناها العام حتى وإن لم تنسجم مع الافكار الارسطية في بعض الاحيان.

طبعاً الدفاع عن افكار أرسطو، دفاع عن الفلسفة، لكن الذي لا يفكر سوى بفلسفة ارسطو، لا بد له من الاعتراف بانكسار أرسطو ونهاية عصر أفكاره ايضاً. ولكن ابن رشد يعتقد ان الذي ينحرف عن طريق أرسطو ويعجز عن ادراك افكاره، فلا يمكن ان يُعدّ في داخل ميدان الفلسفة. اما نصير الدين الطوسي فلا يفكر مثل هذا التفكير ولا يعتبر أرسطو فيلسوف العالم الوحيد، بل ينظر اليه كفيلسوف كبير، مع وجود فلاسفة كبار آخرين ايضاً، لا تقل اهمية بعضهم عن ارسطو قط. ولذلك لا تعد نهاية عصر ارسطو نهاية للفلسفة، وانما تواصل الفلسفة حياتها باستمرار، وتظهر بأشكال وصور شتى.

سبق ان ذكرنا بأن المهم هو ان نعلم ما هو الشيء الذي يسلط الضوء على ماهية الفلسفة دائماً وأبداً. ويعد نصير الدين الطوسي أحد الذين اولوا اهمية لهذه الفكرة لذلك تحدث خلال دفاعه عن الفلسفة، عن مصدر انبثاق وظهور الفلسفة قبل تفكيره بالأشخاص. وحقق هذا المفكر والفيلسوف الكبير نجاحاً كبيراً في مهمة الدفاع عن الفلسفة، وأنقذ الفكر الفلسفي من السقوط

والاندراس والموت المحتم في أعقاب الهجوم العنيف الذي شنّه الغزالي والشبهات الملتوية التي أثارها الفخر الرازي.

لربما يتعجب البعض ويتساءل: كيف يمكن لأمة تنتمي الى دين سماوي واحد، ولديها ثقافة وحضارة متألفتان، التنصل من الفكر والفلسفة، وتناوىء اصحاب الفكر والفلسفة؟ ولكن لو التفتنا الى مدى تأثير كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي والشبهات التي اثارها الفخر الرازي وسائر الأشاعرة، فلن يتعجب هؤلاء من عدااء الناس وأهل الديانة للفلسفة. فالسجال بين انصار الدين وانصار الفلسفة قد اشتد الى درجة بحيث هبّ حتى الشعراء لذم الفلسفة وهجوها لاستحصال رضا الناس. فيقول احد الشعراء العرب:

ودع عنك قوماً يعيدونها

فلسفة المرء فلّ السفه

يعتقد علماء اهل السنّة والجماعة أنّ الفلسفة اليونانية تقف في مواجهة القرآن الكريم، وأنّ الفلاسفة أعداء للدين. وهناك الكثير من الكتب التي ألّفت في هذا المضمار ومنها «رشف النصائح الايمانية في كشف القضايح اليونانية»، و «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان». وهذا النمط من الآثار يصور ابن سينا شخصية ملحدة ودهرية، ويصف كتاب شفاائه بأنه مصدر المرض! ويمكن ملاحظة هذا الموقف من ابن سينا في أبيات للشيخ البهائي والشبستري، والخاقاني.

احد العلماء المعروفين، كان حينما ينتهي من قراءة القرآن يقول: «صدق الله العلي العظيم وكذب ابن سينا!» فمن وجهة نظر هذا العالم الديني، يُعدّ صدق القرآن الكريم وكلام الحق تعالى مساوياً لكذب ابن سينا وبطلان افكاره، مع التأكيد على استحالة التوفيق بين الدين والفلسفة.

في ظل مثل هذه الاجواء الفكرية مُنع في بغداد وبعض المدن الاخرى

نشر وبيع وشراء الكتب الفلسفية، ولذلك كانوا يصفون من يهتم بالفلسفة والعلوم العقلية بأنه «دّنس نفسه بشيء من علوم الاوائل». وبذلك اصبحت مفردة الفلسفة خلال مرحلة من تاريخ الثقافة الاسلامية، قبيحة بين الناس الى درجة بحيث وصفها المفكر والشاعر الكبير ناصر خسرو بالافيون، رغم انه كان من اهل الفكر الفلسفي.

لا شك في انّ «ناصر خسرو» لا يمكن ان يعارض الافكار الفلسفية العميقة السامية لأنه كان من اهل التأمل والتفكير، لكنه كان يأخذ الاجواء الفكرية السائدة في عصره بنظر الاعتبار، ويسعى للنفوذ الى باطن افكارهم. وقد سعى من خلال تأليف كتابه المهم «جامع الحكمتين» التوفيق والجمع بين الحكمتين الشرعية والعقلية، وانهاء السجال المحتدم والشائع بين الفلاسفة وأهل الديانة. ولكن وكما قال هو، ليس من السهل الجمع بين افيون الفلسفة المر، وبين سكر الدين.

للتوصل الى هذا الجمع والتوفيق، رأى البعض انّ من الافضل صرف النظر عن مفردة «الفلسفة» التي هي مفردة اجنبية، واحلال مفردة «الحكمة» محلها. ولا شك في انّ هذا العمل ليس سهلاً، وليس بوسع احد ان يُحلّ كلمة بدلاً من كلمة اخرى من دون دليل او سند. فمفردة «الحكمة»، كلمة قرآنية معتبرة جداً وتدل على الخير الكثير. فجاء في القرآن الكريم «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً». وورد في الحديث القدسي «الحكمة ضالة المؤمن». لذلك تُعدّ مفردة «الحكمة» مفردة مقدسة لدى المتدينين، ولا بد لكل شخص ان يسعى لنيلها. ولكن لو كانت لدى احد معرفة حقيقية ودقيقة بهذه الكلمة، ويعرف المعنى الحقيقي والدقيق لمفردة الفلسفة ايضاً، يستطيع ان يوفق ويجمع بين هاتين المفردتين.

ادرك بعض المفكرين انّ الفلسفة يمكن ان تكون ذات منشأ الهي. فالعقل الانساني ذو مصدر واحد، والدين منبعث من نفس الموضوع الذي ينبعث منه



العلم. ولا ثبات هذا المدعى تم التوصل الى سلسلة من اشجار النسب التي يتصل فيها علم الحكيم بعلم الرسل، ومنها اتصال الفيلسوف اليوناني «انباذوقلس»<sup>(١)</sup> بلقمان الحكيم في عهد النبي داود عليه السلام. وقد تحدث القرآن الكريم عن حكمة لقمان قائلاً: «ولقد آتينا لقمان الحكمة».

ورد في شجرة نسب فلسفية اخرى ان فيثاغورس قد تأثر بأصحاب نبي الله سليمان في تعلم العلوم الالهية. وورد ايضاً ان بعض الحكماء كانوا يتلقون بعض الأنعام من خلال اذن الباطن، فظهر بوحي من هذا التلقي الباطني، علم الموسيقى.

الذين يستندون الى هذا اللون من اشجار النسب، لم يغلوا عن التمسك ببعض الآيات القرآنية. فكثير من الحكماء المسلمين يستشهدون ببعض الآيات والروايات لتأييد فكرة فلسفية ما. ومن الواضح ان التمسك بالآيات والروايات لا يعني ان هؤلاء كانوا مقصرين في جهودهم الفكرية، او متلكئين في تنظيم البرهان ومراعاة مقدماته.

يُعدّ ابن سينا احد الذين تمسكوا بالآيات القرآنية واستعانوا بها في تأييد ما يذهبون اليه. فحينما يستعين ببرهان الصديقين لاثبات واجب الوجود، ويصل الى النتيجة التالية وهي اننا بحاجة الى التأمل في الوجود نفسه لاثبات وحدة الوجود، يستدل بآية قرآنية على رأيه هذا:

«تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله، وان كان ذلك دليلاً عليه لكنّ هذا الباب اوثق وأشرف، اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي «سُئِرهم آياتنا في الآفاق

وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق». اقول ان هذا حكم لقوم، ثم يقول: «أَوَ لَمْ يكفِ بربك انه على كل شيء شهيد»، اقول ان هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه».

ورغم تمسك ابن سينا بالأحاديث والروايات في بعض الاحيان، الا ان اشخاصاً مثل ابي حامد الغزالي، يتهمونهم بالكفر والزندقة ويصنفون كتبه مع كتب الضلال!

سبق ان ذكرنا بشكل متكرر ان افكار الغزالي وفخر الدين الرازي كانت مستولية على قلوب وارواح الناس، ومرتسخة في حياتهم. لذلك كان من الصعب في مثل تلك الاجواء الممتلئة بالعقائد الجافة والجمادة والمشوبة بالتعصب، طرح المسائل الفلسفية العميقة، ودراسة آثار ابن سينا. ولذلك كان لا بد للحكماء والفلاسفة الذين أتوا فيما بعد ان يتحدثوا بطريقة اخرى تظفي فيها الصبغة الدينية، وتزدان فيها أحاديثهم بالآيات والروايات.

كي يقف نصير الدين الطوسي بوجه شخصيات كالغزالي وعبد الكريم الشهرستاني والامام الفخر الرازي، ويحول دون مزيد من الانتشار للأفكار الأشعرية، كان لا بد له من الاستعانة بالكتاب والسنة لتأييد مواقفه الفلسفية وبراهينه المنطقية. فاستطاع من خلال هذا الاسلوب العقلاني الحيلولة دون انطفاء شعلة العلم والحكمة ومصباح، المعرفة والفكر.

من اجل ان ينشئ نصير الدين الطوسي سداً يقف في مواجهة الفكر الاشعري، كان لا بد من استخدام علم الكلام وتحريره من اغلال الانحطاط والجمود التي كان مكبلاً بها. ولذلك انبرى لتأليف كتاب «تجريد الاعتقاد»، ووجه في هذا الكتاب الانتقاد لكثير من مسائل علم الكلام التي لعبت دوراً في انحطاط الفكر وغرقه في الظلام. اي انه ضحّ دماً جديداً ونفخ روحاً جديدة في جسم هذا العلم.

حظي هذا الكتاب باهتمام كبار علماء الشيعة، وكُتِبَ عليه حتى اليوم ما

يزيد عن مائة شرح وتعليقة. واستخدم الطوسي فيه الاساليب العقلية والبرهانية، وجعل الاصول العقلية حاکمة ومسيطرة على الاصول الدينية، وهذا ما يشير اليه اسم الكتاب ايضاً.

لربما يريد الطوسي من انتخاب عنوان «تجريد الاعتقاد» او «تجريد العقائد» اسماً لهذا الكتاب، معارضة احد كتب الغزالي المهمة وهو كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد». فقد تحدث الغزالي في هذا الكتاب عن الاقتصاد في الاعتقاد، واكد على موضوع الاعتدال في العقائد، من خلال ايجاد التوازن بين العقل والنقل، والابتعاد عن تحكيم الاصول العقلية في النقل مطلقاً. اما نصير الدين الطوسي فقد اكد من خلال عنوان «تجريد الاعتقاد» على إصالة العقل، وحاكمية الاصول العقلية على النقل.

تدل عبارة «تجريد الاعتقاد» على تجريد العقيدة وتحريرها من كل ما هو غير معقول وغير منطقي، وهذا بالضبط، ما يرمي اليه الطوسي من تأليف هذا الكتاب. ولا يتحقق تجريد الاعتقاد من كل ما هو غير معقول وغير منطقي الا عن طريق البحث المستمر عن الحقيقة. وهذا هو عين الطريق الذي يطويه الفيلسوف السالك والسالك الحكيم.

الاعتقاد قضية اساسية وجوهرية ولا بد من الاهتمام بها اكثر من اية قضية اخرى. كما يمثل الاعتقاد اساس الحياة والحركة الفكرية للانسان في الشؤون الفردية والاجتماعية، ولذلك يتعلق به مصير التاريخ ايضاً. ومفردة «الاعتقاد» التي تتم عن عقد القلب وارتباطه بشيء ما، عبارة عن ظاهرة انسانية ذات دور حاسم ومصيري. ولا نريد ان نناقش السؤال التالي: هل يستطيع الانسان ان يمارس حياته الفردية او الاجتماعية من دون اي اعتقاد بشيء ما؟ ولكن لا بد من التنويه الى الامر التالي وهو: لو كان هناك من يعتقد بعدم ضرورة الاعتقاد، فانه يكون قد عبّر عن اعتقاده بعدم ضرورة الاعتقاد او الايمان.

كان نصير الدين الطوسي على علم تماماً بأهمية موضوع الاعتقاد ودوره

المصري، ولذلك انبرى لتأليف كتاب «تجريد الاعتقاد». ولم تُخَفَ أهمية هذا الكتاب على كبار المفكرين المسلمين. وأثنت عليه شخصيات لامعة كالعلامة الحلبي وملا علي القوشجي، وانبرى الكثيرون لشرحه وكتابة التعليقات والحواشي عليه، كحاشية شمس الدين محمد بن احمد الخفري التي تحظى بأهمية خاصة، لاسيما وانها تتميز بالعمق مما استقطب انظار كبار العلماء والمفكرين، فاندفع البعض لكتابة تعليقات عليها مثل: الميرداماد صاحب كتاب القبسات والافق المبين، وملا شمس الكيلاني، وآقا جمال الخوانساري، وملا عبد الرزاق اللاهيجاني، والمولى احمد الاردكاني، وآقا محمد باقر وحيد البهبهاني، والشيخ حسين التنكابني.

ما اورده هؤلاء المفكرون والعلماء وانبروا لدراسته، يؤلف جزءاً من تاريخ الثقافة الفلسفية والعقلية لبلدنا ومع انّ الانجاز العلمي والفكري لهؤلاء لا يخرج عن إطار كتابة التعليقة والحاشية، لكنّ الذي لا بد من الاشارة اليه هو انّ سوق الفكر والتفكير قد ازدهر من خلال تعليقات وحواشي هؤلاء، ولولاهم لانطفأ مصباح الفلسفة بفعل الافكار الأشعرية.

ما أثير في شرح التجريد لملا علي القوشجي، وتعليقة شمس الدين الخفري، لم يكن مجرد مسألة كلامية محضة تُطرح في آثار المتكلمين فقط، وانما كانا يركزان على كلام نصير الدين الطوسي الذي انبرى لطرح اهم مسألة في حقل الوجود ولا شك في انّ اهم مسألة في حقل الوجود، هي الوجود نفسه وسرمديته والتي طُرحت تحت عنوان «وجوب الوجود».

قال شمس الدين الخفري في تعليقه على الهيات شرح التجريد:

«اقول اختار المصنف قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل عليه بالنظر الى الوجود لأنه احضر وأوثق وأشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او إمكانه بشرط الحدوث، كما هو

طريقة بعض المتكلمين، او الحركة كما هو في طريقة الطيعين»<sup>(١)</sup>.

نرى في هذه العبارة أنّ المحقق الخفري يشير الى رأي المصنف -اي نصير الدين الطوسي- ويعتبر منهجه منهج الحكماء الالهيين. والخصوصية التي يتسم بها منهج الحكماء الالهيين هي انهم لا يحتاجون في اثبات الوجود الى شيء سوى التأمل في الوجود، وهذه هي طريقة ابن سينا في نهاية النمط الرابع من كتاب «الاشارات والتنبيهات».

هذه الطريقة، طُرحت بصورة اخرى وفي جو آخر ويمكن ان تُنسب الى الفيلسوف اليوناني المعروف «بارمنيدس». لكننا لا نعرف بين الفلاسفة المسلمين احداً سبق ابن سينا باستخدام هذه الطريقة وهذا الاسلوب. لذلك حينما يقال ان منهج نصير الدين الطوسي، منهج الحكماء الالهيين، فالمراد بذلك هو انه وضع قدمه في نفس الطريق التي سار فيها ابن سينا.

ما يجب التنويه اليه هو: مع ان نصير الدين الطوسي على علم بنهج الحكماء الالهيين وطريقتهم، ويدرك ان التأمل في الوجود هو الشيء الوحيد اللازم لاثبات الوجود، لكنه كان يعلم ايضاً ان كثيراً من الناس لا يعيرون اهمية للتأمل في الوجود، ومبتعدون عن طريق الحكماء ومنهجهم. ولذلك انبرى لطرح كلامه كي يكون عاماً ويستفيد منه حتى اولئك الذين ليسوا من أهل التأمل. فكان يعلم ان اهل الاستدلال لا يستسلمون إلا للاستدلال والبرهان،

لذلك فالفكرة التي لا تكون ذات صورة استدلالية وجانب منطقي، لن تجدي نفعاً قط، وليس بوسعها إرضاء عامة الناس.

نصير الدين الطوسي سعى في كتاب «تجريد الاعتقاد» للحفاظ على

١- تعليقة على الهيات شرح التجريد لملا علي القوشجي، شمس الدين الخفري، تصحيح

فيروزه ساعتجيان، نشر ميراث مكتوب، ص ٩٣.

موقفه الفلسفي، والسير في طريق الحكماء الالهيين، مع الاقتراب من اسلوب المتكلمين. فيبدأ الفصل الاول من المقصد الثالث من هذا الكتاب بالعبارة التالية:

«الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل»<sup>(١)</sup>.

هكذا نرى في هذه العبارة القصيرة أنّ نصير الدين الطوسي ومن اجل إثبات الصانع، اراد الانطلاق من الوجود، الى وجود الحق تبارك وتعالى، لأنّ الوجود من حيث هو وجود، مساوق للضرورة. وهذه الضرورة التي تساوق الوجود يطلق عليها الحكماء الالهيون إسم «الضرورة الأزلية». وضرورة الوجود معناها أنّ الوجود من حيث هو وجود لا يقبل العدم. ولا شك في أنّ عدم قبول العدم معناه ضرورة الوجود، وهي الضرورة الأزلية.

من الواضح أنّ الضرورة الأزلية تختلف عن الضرورة الذاتية التي يتحدث عنها المنطقيون، لأنّ الضرورة الذاتية مقيدة دائماً بقيد «ما دام الذات». فحينما يقال -مثلاً- «الانسان حيوان بالضرورة» فالمراد بذلك أنّ الانسان ما دام موجوداً فانه سيظلّ حيواناً بالضرورة. ويمكن القول بعبارة اخرى أنّ احكام الماهية لا تصدق على الماهية الا اذا كانت الماهية موجودة. وعليه فالوجود الصرف يساوق الوجوب او الضرورة، والتي هي ضرورة أزلية.

نصير الدين الطوسي، كان من اصحاب التأمل، وكان يدرك لو أنّ احداً انبرى للتأمل والتفكير في الوجود، لأدرك ضرورته. وأشار الى هذا المعنى في الجملة الاولى من الفصل الاول من المقصد الثالث من كتابه حينما قال:

١- علاقة التجريد (الشرح الفارسي لتجريد الاعتقاد)، الشارح محمد اشرف بن عبد الحسيب، تصحيح حامد ناجي اصفهاني، جمعية الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، ٢٠٠٢، ج ٢، ص ٧١٣.

«الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب»، لكنّ هذا الفيلسوف المتأله يعلم بوضوح أنّ هناك من لا يتعامل مع التأمل في الوجود، ولذلك أعطى لكلامه صورة شرطية فقال «إن كان واجباً»، أي ان كان هناك من لا يؤمن بالضرورة الأزلية، ويعتقد بالامكان فحسب، فلا بد من القول بأنّ هذا الإمكان يستلزم وجود الواجب ايضاً. ومن الواضح أنّ هذا الاستلزام يتحقق من خلال بطلان الدور والتسلسل.

كان شمس الدين الخفري، احد الذين درسوا كلام نصير الدين الطوسي هذا دراسة دقيقة، وهبّ لتأييد مبادئه من خلال عدة طرق اخرى، فقال في ذلك:

«ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب، وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما، لأنّ وجود الممكنات إنما يتحقق بالايجاد، وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يوجد»<sup>(١)</sup>. هكذا نرى في هذه العبارة أنّ المحقق الخفري قد توصل الى برهان لا يطرح فيه موضوع التسلسل وبطلانه، وانما يمكن التوصل به الى إثبات المطلوب عن طريق التمسك ببطلان الدور فقط.

وخلاصة ما يذهب اليه هذا المحقق في هذا المضمار هو: لو أنّ هناك من يعتقد بأنّ جميع الموجودات هي ممكنة الوجود فلا بد ان يواجه إشكالية الدور الباطل، لأنه اذا كان كل موجود يتحقق بالايجاد بحسب هذا الفرض، فمن الضروري ان يكون هناك نوع من الايجاد، ولو بشكل مبهم. ومن الواضح أنّ الايجاد - وإن كان مبهماً - لا يتحقق بدون الوجود، فحينما لا

١- تعليقه على الهيات شرح التجريد، ملا علي القوشجي، ص ٩٤.

يوجد الموجود، لن يكون هناك معنى للايجاد.

هكذا نرى انَّ المحقق الخفري يعتقد انَّ الموجود غير ممكن التحقق من دون تحقق نوع من الایجاد، كما انَّ الایجاد لن يكون له اي معنى معقول ومنطقي من دون تحقق الموجود. ويكون بذلك قد مهد الطريق لاثبات واجب الوجود من دون الاستعانة ببطلان التسلسل.

خضع برهان الخفري هذا للبحث والدراسة من قبل المفكرين والفلاسفة الذين اتوا من بعده، كما وجهت اليه انتقادات حادة. وعدّه صدر المتألهين الشيرازي نوعاً من المغالطة. ولسنا بصدد التحدث عن كلام هذا الحكيم وسائر الذين تحدثوا في هذا المضمار. وما نريد ان نقوله هو انَّ صدى كلمات نصير الدين الطوسي وانعكاس آرائه، عملية استمرت لقرون طويلة من بعده، وانشغل بها كثير من المفكرين المسلمين الايرانيين.

انبرى ملاً هادي السبزواري وأكثر من اي فيلسوف الهي آخر، لطرح مسألة إثبات الصانع، وتحدث بطريقة وكأنه يعيد عبارة نصير الدين الطوسي:

إذا الوجود كان واجباً فهو

ومع الامكان قد استلزمته<sup>(١)</sup>

هكذا لا نلاحظ تفاوتاً مهماً بين عبارة السبزواري المنظومة وعبارة نصير الدين الطوسي التي سبق تسطيرها. والاختلاف البسيط الوحيد بين العبارتين هو انَّ الطوسي استخدم كلمة «الموجود» فيما استخدم السبزواري كلمة «الوجود»، ولكن «الموجود بما هو موجود» عبارة عن الوجود لا غير. هذا من جانب .

١- شرح المنظومة، الالهيات بالمعنى الاخص، ط ناصر، ص ١٤١.



ولكن يقال من جانب آخر أنّ هذا الاختلاف اللفظي الذي يبدو بسيطاً في الظاهر، يُعدّ كبيراً جداً من حيث عالم المعنى، لأنّ كلمة «الموجود» تشير الى تعيّن ما دائماً، وتحكي عن امر خاص ومعين، بينما لا تتعامل مفردة الوجود مع اي تعيّن.

لربما يمكن القول أنّ كلام السبزواري في اثبات الصانع سيختلف عما يذهب اليه الطوسي، بفعل هذا الاختلاف اللفظي البسيط. فالطوسي وكما ذكرنا يتمسك ببطلان الدور والتسلسل لاثبات مطلوبه، فيما يتمسك السبزواري ببرهان الخلف، فضلاً عن تحدّثه عن بطلان الدور والتسلسل. فحينما ينبري هذا الحكيم المتأله للتأمل في الوجود، يطرح مسألة الوجود والامكان في باب الوجود فقط، ويتحدّث عن الامكان الفقري. وعليه فاذا لم يكن الوجود واجباً وضرورياً، سيكون ممكناً بالامكان الفقري. ومن هنا فإنّ الامكان في باب الوجود، لا يعني سلب ضرورة الوجود والعدم، لأنّ ثبوت الوجود للوجود امر ضروري. كما انه ليس بمعنى تساوي الوجود والعدم، لأنّ نسبة الشيء الى نفسه ليست مثل نسبة الشيء الى نقيضه، لأنّ نسبة الشيء الى نفسه نسبة ضرورية، بينما تمتنع نسبة الشيء الى نقيضه.

المحصلة التي يمكن التوصل اليها من خلال هذه المقدمات هي أنّ الامكان في باب الوجود ليس لديه معنى سوى الفقر والتعلق بالغير. وفي مثل هذه الحال يكون برهان الخلف ذا معنى، لأنّ الوجود إذا لم يكن ضرورياً وواجباً فلا بد ان يكون متعلقاً بغيره. لكننا نعلم من جانب آخر أنّ حقيقة الوجود لا ثاني لها، والشيء الذي لا ثاني له لا يمكن ان نتصور له غيراً، وحينما لا يمكن تصور الغير، لن يكون هناك معنى للتعلق. ومن هنا يجب القول: يلزم من فرض تعلق الوجود بالغير، عدم التعلق بالغير. وهذا هو عين ما أشار اليه هادي السبزواري تحت عنوان «الخلف».

ما طرحه السبزواري في منظومته خلال القرن الثالث عشر الهجري، طُرح

في آثار المحقق الخفري بطريقة اخرى فالسبزواري تحدث في إثبات الواجب عن طريق برهان الخلف، فيما تحدث شمس الدين الخفري في هذا الباب، عن تقدم الشيء على نفسه:

«ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات»<sup>(١)</sup>.

اذن يعتقد شمس الدين الخفري انّ الموجود المطلق من حيث هو مطلق، ليس لديه مبدأ ومنشأ، لأنه لو كان لديه مبدأ، لاستلزم تقدم الشيء على نفسه، وهذا بدوره يستلزم التناقض. ولذلك يرى الخفري انّ من الأنسب اطلاق عنوان طريق الصديقين على ما ذهب اليه.

هناك كلام كثير وتقريرات مختلفة بشأن برهان الصديقين لسنا بصدد استعراضها. ولكن لا بد من التنويه الى الأمر التالي وهو انّ هذه المسألة مسألة وجودية ولا تقع ضمن اطار عمل المتكلمين. لذلك فالذين طرحوها، ليسوا من المتكلمين رغم انّ كثيراً منهم انبروا لدراسة بعض مسائل علم الكلام.

شمس الدين الخفري، وملا علي القوشجي وغيرهما، وضعوا اقدامهم في الطريق التي سبق ان بدأ نصير الدين الطوسي السير فيها. وكان كثير من العلوم التي كان الطوسي متبحراً بها، ذات اهمية لمثل هذه الشخصيات. فالمحقق الخفري آلف في الفلسفة والكلام والمنطق وعلم الهيئة. وكان المفكرون الكبار الذين سبقوا الخفري، يفكرون بهذه الطريقة والاسلوب ايضاً، وكان كثير منهم يأنسون بآثار نصير الدين الطوسي. فالسيد السند صدر الدين محمد الدشتكي، والمحقق المعروف جلال الدين الدواني، كانا من اساتذة الخفري ولعبا دوراً مهماً في تأسيس مدرسة شيراز الفلسفية، وكانا ممن حافظ على

تألق مصباح الحكمة والفلسفة في ايران الاسلامية.

هذا المصباح المتألق، لم ينطفئ بعد وفاة هؤلاء الأساطين، وظل متوقداً بطريقة واخرى على مدى العصور، رغم كافة الحوادث والتحديات الصغرى والكبرى، والعواصف العاتية التي عصفت بايران.

الدفاع الصعب والعقلاني الذي قام به نصير الدين الطوسي عن الفلسفة، عمل على اغلاق كافة طرق الاخطار التي كانت تتهدد هذا الحقل من المعرفة البشرية، وانقاذه من الانقراض. ومن اجل ان يحول دون انهيار صرح الفلسفة وتقوض اركانها، انبرى لطرح المسائل الكلامية، فهبّ لمقارعة اعداء الفكر والتعمق الفكري بسلاح علم الكلام. اي انه انبرى للدفاع عن الفلسفة بنفس المعدات التي استخدمها البعض لمحاربتها ومهاجمتها.

الذين هبوا لمحاربة الفلسفة والتصدي لها، لم يكن لديهم قلب واحد ولا لسان واحد. وعبر شطر كبير من الناس عن معارضتهم لهذا اللون من المعرفة البشرية، من خلال الجمود على الظواهر والتمسك بالألفاظ. وكان البعض الآخر يتحدث عن خطر الفكر والعقل، ويشير الى الفلسفة كعلم غريب وخطر.

ولا يخفى على العقلاء أنّ السطحيين والظاهريين بوسعهم النفوذ الى أذهان وألسنة عامة الناس وتقديم صورة مشوهة عن الفلسفة من خلال التمسك بظواهر الالفاظ والنصوص الدينية، لكنهم غير قادرين على استمالة الاذكياء والعقلاء الى جانبهم. ومع ذلك فإنّ خطر الجمود الفكري يظل يتهدد حتى هؤلاء الاذكياء، ويمكن ان يبقوا غرباء على الفكر العميق والتأمل المتحرك من خلال الاستغراق في المجادلات الكلامية والسفسطات الأشعرية. وقد نزل معظم المتكلمين الأشاعرة الى هذا الميدان، وسعوا من خلال إثارة سلسلة من الاصول التي لا اساس لها، الى خلق حالة الشك والارتياب ازاء الفلسفة والافكار العميقة عند بعض الشخصيات الذكية وذات الذوق الحسن،

وضمها الى الصف المعادي للفلسفة.

انطلق حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي في هذا الطريق، وحققا نجاحاً كبيراً. ووقف بوجه هذين المفكرين الاشعريين القويين، مفكران معروفان وقويان آخران، وشمرا عن ساعد الجد للدفاع عن الفلسفة بكل ما لديهما من قوى واستعدادات.

هب ابن رشد للدفاع عن الفلسفة والتصدي لأفكار الغزالي من خلال تأليف كتاب «تهافت التهافت». وانطلق نصير الدين الطوسي للدفاع عن الفلسفة ومجاهاة افكار فخر الدين الرازي المناوئة للفلاسفة، من خلال تأليف كتاب «شرح الاشارات» وسائر آثاره الاخرى.

ما سعى ابن رشد لتحقيقه في غرب العالم الاسلامي، هو عين الهدف الذي سعى نصير الدين الطوسي لتحقيقه في شرق العالم الاسلامي. لكنّ الذي يبعث على الاسف والدهشة في وقت واحد هو ان يعطى عنوان الدفاع عن الفلسفة لابن رشد فقط دون الطوسي. فكثير من مفكري الغرب الاسلامي يرون نهاية الفلسفة الاسلامية بوفاة ابن رشد، ويعتبرون هذا الفيلسوف المشائي، المدافع الوحيد عن الفلسفة. غير ان هؤلاء الأشخاص لو وسّعوا حدود دراساتهم وبحوثهم، واهتموا بحركة الفكر الفلسفي في ايران ايضاً، لاتضح لهم انّ ما عجز ابن رشد عن تحقيقه، تحقق بفضل الجهود والمنابرات العقلية لنصير الدين الطوسي. فدفاع ابن رشد عن الفلسفة كان دفاعاً مستميتاً، ولم تستطع الفلسفة ان تعود لحياتها السابقة. ولم يكن لدى هذا الفيلسوف الكبير تلامذة بارزون ومعروفون بوسعهم ان يخلفوه، ولم تنتصر افكاره الفلسفية على حركة الفكر الاشعري التي كانت مهيمنة على تلك البلاد، بينما ظلت افكار نصير الدين الطوسي حية ومتحركة في اعقاب وفاته، وبقيت ماثرة دراسة وبحث من قبل المفكرين على مدى قرون.

قلنا انّ نصير الدين الطوسي دافع عن الفلسفة بطريقة بحيث لم ينطفئ

مصباحها في بلاده. وساعدت تلك الشخصيات التي واصلت طريقه، على ابقاء هذا المصباح متقدماً عن طريق الجهود الجبارة التي بذلتها. وظهر في مدارس شيراز واصفهان وطهران الفلسفية مفكرون كبار خلف لفيف منهم آثاراً فلسفية جديدة بالاعتبار، كتلك الآثار التي خلفها صدر المتألهين الشيرازي، والميرداماد، وآقا علي مدرس الزنوزي. وليس بين البلدان الاسلامية بلد يضاهاى ايران من حيث الاهتمام بالأفكار الفلسفية. ويمكن ان يعد دفاع نصير الدين الطوسي عن الفلسفة وطبيعة موقفه في هذا المضمار، عاملاً أساسياً في نشر الافكار الفلسفية في هذا البلد.



## الفصل السادس

### التقويض والبناء

الذين لديهم معرفة بتاريخ الفكر الاسلامي يعلمون جيداً أنّ «تلخيص المحصل»<sup>(١)</sup> و «شرح كتاب الاشارات والتنبيهات»، يحظيان بأهمية خاصة من بين مختلف آثار نصير الدين الطوسي. فكتاب «تلخيص المحصل» الذي يعرف غالباً بـ «نقد المحصل»، يعد من بين الآثار التي لا تحكي عن المواقف الفكرية الخاصة لنصير الدين الطوسي فحسب، وانما تكشف عن الحركة الفكرية العامة وطبيعتها في تلك الحقبة التاريخية.

في مطلع هذا الكتاب يعبر نصير الدين الطوسي عن تدمره من الاوضاع المضطربة التي يمر بها الفكر والحركة الفكرية في عصره. ويؤكد كذلك أنّ كتاب «المحصل» للامام فخر الدين الرازي هو الكتاب الوحيد الجدير بالاهتمام، من بين جميع الآثار الاخرى التي تناولت العلوم العقلية والقواعد الحقيقية والاساسية. كما يقول بأنّ هذا الكتاب ايضاً هو احد الآثار التي لا ينطبق اسمها مع مستأها.

الذين يتفقون مع افكار فخر الدين الرازي يعتقدون انّ ما جاء في هذا الكتاب، كامل وواف، ويمكن من خلال الالتزام بما فيه، النجاة من مرض

---

١- نصير الدين الطوسي، باهتمام عبد الله نوراني، طهران، ١٩٨٠

الجهل. والحقيقة هي أنّ الغث والسمين في هذا الكتاب، شيء لا يعد ولا يحصى.

يقول الفخر الرازي من خلال انتخاب عنوان «المحصل» لكتابه، انه جمع فيه الآراء والافكار المحكمة والرصينة للمفكرين، وأنّ الذي يألفه ويستأنس به سيحصل على معان كبرى وحقائق عظيمة.

ويرى نصير الدين الطوسي أنّ ما جاء في هذا الكتاب عبارة عن سراب خادع لظامىء وادي الحقيقة. ومع ذلك فانه لم يتجاهل الجوانب الايجابية والنافعة في هذا الكتاب وسعى ل طرحها على ضوء موازين العقل والمنطق. ولذلك تغيّر كتاب «المحصل» لفخر الدين الرازي الى كتاب «تلخيص المحصل» او «نقد المحصل» بفضل الجهد الذي بذله نصير الدين الطوسي.

يرى نصير الدين الطوسي أنّ كتاب «المحصل» للرازي، يسعى لنشر واشاعة الافكار الأشعرية، مما يعمل على اغلاق طريق البحث والتحقيق، ويلخص جميع جهود العقل في تفسير وتوضيح النقل. ويضاهي هذا الكتاب كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي في كثير من الجهات، ويلعب نفس الدور الذي يلعبه.

قد يقال ان كتاب «المحصل» للرازي، كتاب تحقيقي يقوم على اساس موازين العقل، ويتناول الكثير من المسائل الفلسفية العميقة. ويجب ان يقال في الاجابة على ذلك: صحيح أنّ هذا الكتاب يتناول العديد من المسائل الفلسفية المهمة، غير أنّ هذا لا يعني ان نضعه من حيث الغاية والهدف ضمن مجموعة الكتب الفلسفية. ويصدق هذا الكلام على كتاب «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي ايضاً. فهذا الأثر وإن وُضع في عداد الكتب الفلسفية من حيث الموضوع وطرح بعض المسائل، لكنه لا يُعدّ كتاباً فلسفياً من حيث الهدف والغاية. ويمكن القول أنّ جميع الذين يعادون الفلسفة، حينما ينبرون للرد عليها، يجدون انفسهم مضطرين للتفلسف، اي لا بد من التفلسف للرد



على الفلسفة كما هو وارد عن ارسطو.

على ضوء ما تم ذكره يمكن القول ان موقف نصير الدين الطوسي ازاء كتاب «المحصل» للرازي، لا يختلف عن الموقف الذي وقفه فيلسوف قرطبة، اي ابن رشد، ازاء كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. فقد هبّ ابن رشد للتصدي لكتاب الغزالي دفاعاً عن الفلسفة. وهب نصير الدين الطوسي كذلك للتصدي لافكار فخر الدين الرازي دفاعاً عن الفلسفة، لكنّ طريقة دفاع هذين المفكرين عن الفلسفة، ليست واحدة، كما انّ نمط تفكير الطوسي يختلف عن نمط تفكير ابن رشد. فابن رشد متعصب ومتشدد ازاء الفلسفة الى درجة بحيث يعتقد انه ليس بوسع سوى افراد قليلين جداً ادراك الحقائق الفلسفية. ولذلك يعتبر المتكلمين ضالين، ويرى وجوب عدم طرح العقائد الدينية بلغة الفلسفة. ويرى انّ ذنب المتكلمين هو انهم انتزعوا الهدوء الفكري من اذهان الناس من خلال التشبث بالاستدلالات الفلسفية. وعلى ضوء هذا النمط الفكري، يتحدث البعض عن الحقيقة المضاعفة، وينسبونها الى فيلسوف قرطبة.

نصير الدين الطوسي يفكر بطريقة اخرى ويرى انّ اصول العقائد الدينية قائمة على اساس اليقين، ولا بد ليقين الانسان ان يتحقق على ضوء الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي المحكم. ويؤكد على هذه الفكرة في مطلع كتاب «تلخيص المحصل» ويقول:

«فانّ اساس العلوم الدينية على اصول الدين، الذي تحوم مسائله حول اليقين، ولا يتم بدونه الخوض في سائرهما، كاصول الفقه وفروعه، فإنّ الشروع في جميعها محتاج الى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخائص فيها وان كان مقلداً لأصولها، كبانٍ على غير أساس، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على

ايراد حجة او قياس»<sup>(١)</sup>.

هكذا نرى ان نصير الدين الطوسي يولي علم الكلام أهمية اساسية، ويستدل حتى الى حاجة الفقهاء الى هذا اللون من العلم. ولكنه من جانب آخر، اتخذ موقفاً خاصاً ازاء علم الكلام، وأصر على العقل والبرهان، على العكس من الأشاعرة الذين يعتمدون المشهورات والمسلمات.

بتعبير آخر: انه سعى من جانب لوضع العلماء والمفكرين تحت ظل علم الكلام ومظلة الموازين العقلية، وبذل جهوداً مضنية من جانب آخر للتقريب ما يستطيع بين علم الكلام والفلسفة. وها هنا نلاحظ البون الشاسع بين نصير الدين الطوسي وابن رشد القرطبي في مقام الدفاع عن الفلسفة. فعلى العكس من ابن رشد الذي ضيق دائرة الفلسفة والفلاسفة، سعى الطوسي كثيراً لتوسيع ميدان الفلسفة والارتفاع بمدى حب الاشخاص ورغبتهم في هذا اللون من المعرفة البشرية.

بوحى من هذا النمط الفكري والموقف الخاص، هب نصير الدين الطوسي لتقويض الافكار الأشعرية المنتظمة والمتجذرة بيد، ونشر الأفكار الفلسفية باليد الاخرى. وكان يعلم جيداً ان الامام الفخر الرازي مفكر اشعري قوي، وان كتابه «المحصل»، ذو تأثير كبير على تعزيز وترسيخ هذا النمط الفكري. ولذلك هب لنقد هذا الكتاب، والانطلاق في هذا النقد الى درجة بحيث غير حتى اسم هذا الكتاب.

جهود الخواجة نصير الدين الطوسي لم تتحدد بحدود نقد وتلخيص كتاب «المحصل»، وانما انبرى من خلال جهود اخرى الى جرّ خط البطلان على الإشكاليات التي اثارها هذا المتكلم الاشعري على أفكار ابن سينا.

بذل الطوسي كل ما لديه من جهد لشرح وتفسير كتاب «الاشارات» لابن

سينا، مبتعداً في ذلك -وعلى العكس من الرازي- عن اي انتقاد وإثارة للإشكاليات، ايماناً منه بأهمية الفكر الفلسفي، واعتقاداً منه بأن لا ينفذ الى عمق الافكار الفلسفية يعجز عن بلوغ الحقيقة. لذلك نراه يقول: «وأشترط على نفسي ان لا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما أعتقده، فإن التقرير غير الرد، والتفسير غير النقد، والله المستعان وعليه التكلان»<sup>(١)</sup>.

يمكن ان تقاس المهمة التي نهض بها نصير الدين الطوسي في الدفاع عن الفلسفة وانشداد الى ابن سينا، بالمهمة التي نهض بها ابن رشد في الدفاع عن الفلسفة وانشداده الى ارسطو. فكما كان ابن رشد وانياً لفلسفة ارسطو، كان الطوسي وانياً لافكار ابن سينا ايضاً. والاختلاف الوحيد الملاحظ بين هذين المفكرين الكبيرين هو ان ابن رشد كما يعتبر اي انحراف عن افكار ارسطو ضلالاً، لكن نصير الدين الطوسي كان ينبري في بعض الاحيان لانتقاد افكار ابن سينا وإثارة التساؤلات عليها، رغم بقاءه وانياً له. ففي مسألة اتحاد العاقل والمعقول، كان الطوسي يفكر بطريقة اخرى، ولم ينسجم مع ما يذهب اليه ابن سينا بهذا الشأن، ولذلك نراه يقول:

«ولولا اني اشترط على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفاً لما اعتمده، لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق وغيرها بياناً شافياً، لكن الشرط املك، ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ألا اشير في هذا الموضوع الى شيء من ذلك اصلاً، فأشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك»<sup>(٢)</sup>.

الذين لديهم معرفة بالآثار الفلسفية لنصير الدين الطوسي، يعلمون جيداً أنّ

١- شرح الاشارات، لنصير الدين الطوسي، وللإمام الفخر الرازي، مكتبة آية الله مرعشي،

قم، ١٤٠٣هـ، ص ١.

٢- الاشارات والتنبيهات، ص ٣٠٤.

موارد اختلاف هذا المفكر الكبير مع افكار ابن سينا لا تقتصر على موضوع اتحاد العاقل والمعقول، لكنه التزم في الموارد الاخرى بعدم معارضة ابن سينا نظراً للشرط الذي اشترطه على نفسه في هذا المضمار. لكنه حينما عبّر عن معارضته لابن سينا في موضوع «اتحاد العاقل والمعقول»، فهذا يعني ان هذا الموضوع يحظى بأهمية خاصة لديه بحيث لم يكن بوسع الصمت. وهذا يكشف عن انّ الفلسفة عند الطوسي اهم من الفيلسوف. فمع الاحترام الكبير الذي يكنّه له، لكنه يؤمن بأنّ الحقيقة لا يجب ان يضحي بها من اجل الأشخاص.

ويصدق هذا الكلام على موقفه حيال الامام فخر الدين الرازي، لأنّ هذا المفكر الكبير لم يكن يعارض فخر الدين الرازي نفسه بقدر معارضته للأفكار الأشعرية. فقد كان يعلم ان انتشار الأفكار الأشعرية يشكل سداً وعائقاً بوجه انتشار ونمو الفكر الفلسفي، وانها تعمل على تجفيف جذور الفكر العميق في المجتمع البشري الى الأبد. وكانت المدرسة النظامية في بغداد وشعبها التي تأسست في سائر ارجاء العالم الاسلامي، ذات اثر كبير على اتساع وتنامي المذهب الكلامي الأشعري.

لم يكن المتكلمون الأشاعرة الذين سبقوا الغزالي مسلحين بسلاح الفلسفة، ولم يكن بوسعهم استخدام هذا العامل القوي المؤثر كما ينبغي. اما الغزالي فقد ارتدى زي الفلاسفة من خلال تأليف كتاب «مقاصد الفلاسفة»، وتموضع في موضع الفلاسفة. لكنه اخذ يتحدث من هذا الموضوع بطريقة اخرى، واجتهد في نشر الأفكار الأشعرية من خلال استخدام لغة الفلسفة وقوة الاستدلال.

وانطلق الامام فخر الدين الرازي في هذا الطريق ايضاً، فأمسك بسيف الفلاسفة من خلال كتابه المعروف «المباحث المشرقية». وكان هذا السيف أحد وأقطع من سلاح الغزالي، لأنّ كتاب «المباحث المشرقية» يُعدّ الى جانب كتاب «المطالب العالية» اجمع واشمل من كتاب «مقاصد الفلاسفة»، من حيث

اتساع المسائل.

يمكن القول عموماً أنّ إحاطة فخر الدين الرازي بشتى المسائل والقضايا الفلسفية، أكبر بكثير من إحاطة الغزالي بها. صحيح أن الرازي يتبع الغزالي في كثير من الأمور لاسيما تلك التي تتعلق بالمباحث الكلامية، لكنه كان ينظر إليه بعين الانتقاد ويُشكل بشكل صريح على كتابيه «تهافت الفلاسفة»، و«المستصفى». ومع ذلك فإنّ التقارب بين هذين المفكرين واضح إلى درجة بحيث ليس بوسع أي أحد تجاهله.

ما نريد التأكيد عليه هو أنّ هذين المفكرين الأشعريين يعدان من أوائل وأهم الأشخاص الذين استخدموا قوة الاستدلال وتحدثوا بلغة الفلسفة لاشاعة الافكار الأشعرية. فكان بمقدور الاعمال التي قاما بها ان تشكل خطراً كبيراً على حركة الفكر الفلسفي نظراً لاصطباغها بالصبغة الفلسفية وامتزاجها بقوة الاستدلال العقلي والمنطقي.

بالرغم من أنّ ابن رشد القرطبي كان يعيش في منطقة نائية جداً عن محل إقامة الغزالي، الا انه ادرك خطر الافكار الأشعرية، لذلك امسك بسلاح القلم للدفاع عن حياض الفلسفة ومجابهة افكار الغزالي الأشعرية. وسمع نصير الدين الطوسي أصوات اجراس ذلك الخطر، فانطلق للتصدي للأفكار الأشعرية التي جرت على لسان فخر الدين الرازي، فدافع عن الفلسفة دفاعاً يستحق التقدير. ولا بد لنا ان ندرك بأنّ الدفاع عن الفلسفة لم يكن من دون اساس، وأنّ هذين المفكرين لم يدافعا عن الفلسفة من دون الاستناد إلى دليل رصين وموجه.

يعد ابو حامد الغزالي مجدد القرن السادس، وفخر الدين الرازي مجدد القرن السابع، ويفصل بين الاثنين فاصل زمني يقدر بنحو قرن. كما يفصل بين ابن رشد ونصير الدين الطوسي نحو قرن من الزمن أيضاً. وكما ان هناك شبهاً بين الغزالي والفخر الرازي، هناك شبهة بين ابن رشد ونصير الدين

الطوسي ايضاً. ومع ذلك لا بد من ادراك الحقيقة التالية وهي ان دفاع نصير الدين عن الفلسفة وطريقة مجابته للفخر الرازي، اصعب وأثقل بكثير من المهمة التي نهض بها ابن رشد في مجابهة الغزالي، لأن اهتمام فيلسوف قرطبة تركز على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي فقط، بينما واجه نصير الدين الطوسي جميع آثار فخر الدين الرازي والتي يعد شرحه على الاشارات والتنبيهات، جزءاً منها.

يعد فخر الدين الرازي احد الكتاب المكثرين في العالم الاسلامي، إذ ألف العشرات من الكتب الكبيرة والصغيرة باللغتين العربية والفارسية. ويُعدّ «تفسيره الكبير» أهم هذه الآثار، ويعتبره البعض مبنياً على نوع من العرفان والتصوف. ويقال بأنه قد تعرف على التصوف منذ طفولته، لأن أباه ضياء الدين عمر، كان صوفي المشرب ومن كبار علماء الأشاعرة. ولذلك فقد كانت الأشعرية إرثاً تلقاه من ابيه، ولم يستطع التخلص من سيطرة ونفوذ الأفكار الأشعرية رغم دخوله الى عالم العرفان والتصوف، وظل يدافع عن هذا المذهب الكلامي حتى نهاية حياته.

كان الرازي يتميز بميزة اخرى وهي الذهن المتقد القابل على إثارة الشبهات. فكان بوسعه ان يثير الشبهات ويُشكل بسهولة على الامور التي يراها كثير من الناس من المسلمات، وكان قادراً على إقصاء منافسيه وخصومه من الميدان. ولذلك استطاع ان يناظر الكثيرين ويدحرهم، فتحققت له الشهرة عن هذا الطريق.

للرازي منظومة فارسية طرح فيها الكثير من مسائل علم المنطق والالهييات والطبيعيات بلغة الشعر، ووفق الرؤية الأشعرية. وانبرى في بعض ابياتها لإثبات الجزء الذي لا يتجزأ او ما يصطلح عليه بالجواهر الفرد، فأجاز تنالي الآتات في الزمان. ولا شك في ان إثبات الجواهر الفرد في الجسم، يستلزم إثبات تحققه في الزمان. لذلك فالذي يرى ان الجسم مركب من

الجواهر الفردة او الاجزاء التي لا تتجزأ، لا بد له ان يعتبر الزمان مجموعة مؤلفة من الآتات المتوالية.

يتحدث فخر الرازي في جانب آخر من تلك المنظومة، عن نفسه فينبري لامتداحها ويشيد بفضلها وكمالاتها، ويرى انه افضل من ارسطو، وان مصنفاته تمثل الموضع الذي يسجد عليه ابن سينا، وان الحكمة اليونانية ليست سوى هذيان وثرثرة في مقابل علمه. وانه فارس ميدان فن الجدل والخطابة<sup>(١)</sup>.

والحقيقة انه لم يبالغ حينما وصف نفسه بفارس ميدان فن الجدل والخطابة، فهذا امر ليس بوسع احد نكرانه، ويمكن ان تكون مناظرته شاهداً واضحاً على ذلك. لكن الذي يبعث على التعجب هو انه انبرى بعد امتداحه لنفسه والاشادة بها، الى امتداح السلطان الحاكم آنذاك، وقال بأن جميع هذه الفضائل التي عدّها لنفسه، اراد بها جلب انتباه السلطان والتقرب اليه.

الفكر الأشعري يدفع بصاحبه نحو التقرب من الحكام والسلطات ولا شك في ان الفكرة حينما تحظى باهتمام الحاكم، وتكون مؤثرة على الجمهور لعدم تميزها بالعمق والمحتوى، يمكن ان تتدخل في إقصاء ونفي المفكرين المبدعين والخلاقين. وقد شاع بين مريدي جلال الدين مولوي<sup>(٢)</sup>، تدخل فخر الدين الرازي في نفيه مع ابيه من خوارزم، الا ان جلال الدين نفسه لم يتحدث عن ذلك بشكل صريح.

صفوة القول ان الفضائل العلمية والاستعدادات التي كان عليها الفخر الرازي في فن المناظرة والجدل، امر لا يخفى على احد، لكن الامر الآخر الذي لا يمكن الشك فيه ايضاً هو انه استخدم هذه القابلية العجيبة، في طريق

١- راجع: المجددان محمد الفزالي والفخر الرازي، نصر الله بور جوادي، مركز النشر

الجامعي، طهران، ٢٠٠٢.

٢- اي جلال الدين الرومي.

نشر افكار الأشاعرة، ولعب دوراً أساسياً في نمو هذه النحلة الكلامية. كان نصير الدين الطوسي يعلم جيداً أن شيوع الفكر الأشعري يشكل خطراً كبيراً على الفلسفة والعمق الفكري، ولذلك شتم عن ساعد الجدد للدفاع عن الفلسفة والعمل على انماء الفكر الفلسفي وتعميقه. ولم يكن بوسع الفكر الفلسفي البقاء في اجواء الثقافة الاسلامية من دون مجابهة الافكار الأشعرية وإقصائها من واقع الحياة. فابن سينا الذي يعد اعظم فيلسوف في العالم الاسلامي، بدأ عمله الفلسفي بمعارضة الأشاعرة. وسار في هذا الطريق من بعده، نصير الدين الطوسي وتلامذته ايضاً.

كان ابن سينا على معرفة بآثار الأشاعرة، وانبرى في كثير من الاحوال لرفض افكارهم وآرائهم، إما بشكل مباشر او غير مباشر. ولم يكن هذا الامر خافياً على فخر الدين الرازي، وادرك عدم انسجام فلسفة ابن سينا مع الأفكار الأشعرية. وهذا ما دفعه بالضبط للدخول الى ميدان المواجهة مع ابن سينا تحت ستار شرحه لكتاب «الاشارات والتنبيهات»، فانبرى للجرح بدلاً من الشرح، وأخذ يثير الإشكالات والشبهات والتساؤلات التي لا تقوم على اساس. ولم يخف هذا الامر على نصير الدين الطوسي وادرك أن فخر الدين الرازي وضع قدمه في نفس الطريق التي سار فيها مشايخ الأشاعرة.

منذ عام ٢٦٠ هـ الذي توفي فيه ابو الحسن علي بن اسماعيل الاشعري، ظهرت بعض الشخصيات التي تميزت بدور اكبر في نشر وإشاعة النمط الفكري الاشعري، ومنها:

القاضي ابو بكر الباقلاتي (ت ٤٠٣ هـ)، وابو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ)، وابو اسحاق الاسفرايني (ت ٤١٨ هـ).

لا نريد التحدث عن آثار وكتابات هذه الشخصيات، لكن لا بد من التنويه الى ان نمطها الفكري كان يتسع بشكل سريع، وهبّ البعض مثل إمام الحرمين الجويني، وابي حامد الغزالي لشرح وتفسير كلامهم. فبادر إمام الحرمين



الجويني لتأليف كتابه الشهير «الشامل في اصول الدين»، والذي حذا فيه حذو اسلوب شرح ابي بكر الباقلاني على كتاب «اللمع» للأشعري. ويتناول كتاب الجويني اهم المسائل والاصول المتعلقة بالفكر الأشعري. ولو قسّمنا حركة الفكر الأشعري الى مرحلتين متميزتين، لكان هذا الكتاب ابرز آثار المرحلة الاولى.

بدأت المرحلة الثانية للمذهب الأشعري بظهور الغزالي. وتمتاز هذه المرحلة على الاولى في انها افادت من المنطق الأرسطي. ولا شك في ان إدخال المنطق الى علم الكلام ورعاية الموازين المنطقية، يمكن ان يشكل خطوة كبرى على طريق نشر الفكر الأشعري ومع ذلك لا ينبغي تجاهل اهمية كتاب «الشامل» للإمام الجويني، لأنه طرح في هذا الكتاب بعض المسائل التي لعبت دوراً مهماً في كيفية المعرفة.

يتحدث الجويني في هذا الكتاب عن ضرورة تقدم الشك على النظر ويقول:

«قد ذهب ابن الجبائي الى انه لا بد من تقدم الشك على النظر وجعل الشك في تقدمه على النظر مأموراً به واجباً، ومال الاستاذ ابو بكر بن فورك الى قريب من ذلك»<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما سبق ندرك ان الفخر الرازي وضع قدمه في نفس الطريق التي انطلق فيها كبار الأشاعرة الذين سبقوه. وقد رأينا في العبارة اعلاه كيف يؤمن الأشاعرة بتقدم الشك على النظر، واتخاذها وسيلة او اداة للتوصل الى فكرة او عقيدة ما.

الذين لديهم معرفة بماهية الفكر يعلمون جيداً ان الشك بالطريقة التي

١- الشامل في اصول الدين، لامام الحرمين ابن المعالي الجويني، طهران، مؤسسة المطالعات الاسلامية، جامعة ماك غيل بالتعاون مع جامعة طهران، ١٩٨١م، ص ١٥.

وردت في كتاب «الشامل» لامام الحرمين الجويني، ليس شكاً فلسفياً، ويختلف عما يذهب اليه الفلاسفة في هذا المضمار. ويصدق هذا الكلام على الامام فخر الدين الرازي الذي كان يتميز بمقدرة فائقة على ايجاد الشك والشبهة. فالشك الفلسفي يلعب دوراً مهماً في حركة الفكر، بينما حينما يتحقق الشك عن طريق الجدل والمغالطة فانه يوجب الجمود والتوقف.

في المذهب الكلامي الأشعري، لا يتم استخدام المنطق ايضاً على النحو الصحيح وبالشكل المطلوب. فخلال المرحلة الثانية من الحركة الفكرية الأشعرية، دخل المنطق الى دائرة علم الكلام على يد ابي حامد الغزالي، فطرات بفعل ذلك تغييرات كبيرة على الكلام الأشعري. ولكن يجب ان نعلم بأن هذه التغييرات ذات جانب جدلي في الغالب، اي انّ الأشاعرة اولوا اهتماماً لصناعة الجدل اكثر من اية صناعة منطقية اخرى. والدليل على ذلك انّ صناعة الجدل تقوم على المشهورات والمسلمات، والمفكرون الأشاعرة يعتمدون المشهورات والمسلمات اكثر من غيرهم. والذين لديهم معرفة بالبراعة التي كان عليها الامام الفخر الرازي في فنّ الجدل وصناعة الخطابة، يعلمون انه يستخدم الجدل والخطابة ويفيد منهما اكثر من البرهان. ومن هنا بالذات انبثقت إشكالاته التي أثارها على كلام ابن سينا. ومن الواضح انه كلما حقق الأشاعرة تقدماً كلما كان ذلك ذا تأثير سلبي على الفلسفة، ويمكن ان تكون المواقف التي اتخذها فخر الدين الرازي ازاء ابن سينا شاهداً على ذلك. في ظل هذه الاجواء الثقافية التي ظهرت في اعقاب سلسلة من الظروف الاجتماعية الخاصة، لم يقف نصير الدين الطوسي مكتوف اليدين، بل انطلق للمساهمة بنشاط وفاعلية في الميادين الثقافية والاجتماعية كافة. وكشف خلال دفاعه عن الفلسفة، عن ضعف وهشاشة القاعدة الفكرية الأشعرية، وهي المهمة التي اصلها تلامذته من بعده، مثل جمال الدين ابي منصور الحسن بن يوسف المعروف بالعلامة الحلبي الذي يُعدّ من ابرز تلامذته والذي

خلف ما يربو عن سبعين اثرأ في شتى الفنون والعلوم الاسلامية. لقد امسك العلامة الحلبي بالقلم وبذل الجهود الكبرى المتواصلة للكشف عن ضعف الاصول الأشعرية. ومن آثاره التي كتبها في هذا المجال كتاب «التناسب بين الأشعرية وفرق السفسطائية». وبصرف النظر عن القضايا الرئيسية التي طُرحت في هذا الكتاب، يمكن ان نستشف من عنوانه كيف تُقَيِّم القاعدة الفكرية للأشاعرة من قبل العلامة الحلبي. فكان يرى لوناً من السنخية والتناسب بين الأشاعرة والسوفسطائيين والتي تتمثل في عدم الاهتمام بأحكام العقل الثابتة.

طبعاً الأشاعرة لا يتحدثون مثل السوفسطائيين عن الشك ولا يشكون في حقيقة عالم الخارج، لكنهم لا يؤمنون من جانب آخر بذاتية الحسن والقبح، مما يوجه ضربة الى اعتبار العقل واستحكامه. ولاشك في ان إنكار الحسن والقبح الذاتيين في الامور، يمثل لوناً من إنكار الحقيقة، ومن الواضح ان انكار الحقيقة هو ذلك الشيء الذي يعبر عنه اهل العقل بالسفسطة.

اشار العلامة الحلبي في كتابه الآخر الذي عنوانه «نهج الحق وكشف الصدق»<sup>(١)</sup>، الى التناسب الفكري بين الأشاعرة والسوفسطائيين، والتي تتمثل في إنكار البديهيات والمكابرة في المحسوسات والمشاهدات. وهذا الكتاب الذي يتناول أساس العقائد والاصول الدينية، تم تأليفه بطلب من الامبراطور المغولي السلطان محمد خدابنده الجايتو. وقد فُتِح باب المناظرات بتأليف هذا الكتاب، وجرت سلسلة من المناظرات بين العلامة الحلبي - مؤلف الكتاب - وبين قاضي القضاة الخواجه نظام الدين المراغي، حول المذهبين الشيعي والسني. وكان السلطان المغولي يستمع الى تلك المناظرات الودية

١- نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلبي الحسن بن يوسف المطهر، تحقيق فرج الله

الحسيني، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٠.

غير الصاخبة بشكل مباشر او غير مباشر، مما دفعه في نهاية المطاف الى انتهاج النهج الشيعي ومذهب اهل البيت عليهم السلام. لكنه لم يتشدد مع اتباع المذاهب الاخرى وظل يتعامل مع الجميع دون تمييز.

لسنا بصدد الحديث عن الاختلاف بين اتباع مذهب اهل البيت واتباع المذاهب الاخرى، وانما نريد ان نشير فقط الى ان العلامة الحلبي كان يعلم كاستاذة نصير الدين الطوسي ان النمط الفكري الأشعري يبعث على جمود الفكر، ويشكل عائقاً كبيراً بوجه نمو الافكار الفلسفية واطرادها. وكان يؤكد في مناظراته مع علماء اهل السنة على هذا الموضوع، ويشير الى النتائج واللوازم المترتبة على الفكر الأشعري.

يعتقد العلامة الحلبي ان جمهور اهل السنة بمذاهبهم الأربعة، ينتمون الى المذهب الكلامي الأشعري عدا ثلة من فقهاء ما وراء النهر:

«وجماعة الأشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة -إلا اليسير من فقهاء ما وراء النهر- انكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه، فلزمهم إنكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات، ويلزمهم إنكار الكسبيات، وذلك هو عين السفسطة»<sup>(١)</sup>.

يقول العلامة الحلبي ان عقلاء العالم يشترطون ثمانية شروط لتحقيق الرؤية في العالم، غير ان الأشاعرة وعلى عكس جميع العقلاء يدعون ان تحقق هذه الشروط الثمانية لا يوجب تحقق الرؤية، إذ من الممكن الا نرى الجبال الكبرى رغم تحقق جميع الشروط. ولا شك في ان هذا الكلام اقرب الى مسلك السوفسطائيين، ويُعدّ باطلاً بمقتضى العقل.

الأشاعرة فضلاً عن اعتقادهم بأن وجود شرائط الادراك لا يستلزم تحقق الادراك، يعتقدون كذلك بأن عدم وجود شرائط الادراك لا يستلزم عدم

تحقق الإدراك. فقد يستطيع الأعمى الذي يعيش في شرق العالم ان يرى نملة صغيرة في قلب صخرة وفي ليلة ظلماء في غرب العالم. ويعبّر العلامة الحلي عن فخر الدين الرازي بأنه افضل المتأخرين من الأشاعرة. لكنّ الحقيقة هي انه لا يلاحظ اي اختلاف اساسي بين كلام فخر الدين الرازي وبين ما يذهب اليه سائر الأشاعرة. فالأشاعرة يدعون -على سبيل المثال- أنّ الانسان بوسعه ان يضع يده على الحديد الذائب بفعل الحرارة من دون ان يشعر بحرارته، بينما يقول فخر الدين الرازي انّ الله يوجد في هذا الحديد المنصهر نوعاً من البرودة كي لا يشعر الانسان بحرارته ولا يتأذى.

فخر الدين الرازي يتمسك هنا بقدرة الله الكاملة ويعتقد أنّ الانسان يستطيع ان يضع يده على الحديد المنصهر الذي احلّ الله فيه البرودة، من دون ان يشعر بحرارته ومن دون ان يصاب بأذى. ويتمسك سائر الأشاعرة بقدرة الله الكاملة ايضاً ويقولون ان الانسان يستطيع بفضل هذه القدرة ان يضع يده على الحديد المحمي المنصهر دون ان تسري اليه حرارة او أذى.

اذن معيار كلام فخر الدين الرازي هو ذات المعيار الذي يلاحظ في كلام الأشاعرة. وهذا المعيار عبارة عن ذلك الشيء الذي يتجاهل جميع الموازين العقلية من خلال التمسك بقدرة الله اللانهائية. وعلى هذا الضوء يمكن القول أنّ الأشاعرة يستندون الى قدرة الله المطلقة اكثر من استنادهم الى حكمته وعلمه، بل انهم ينحرون الحكمة في بعض الاحيان، في منحر القدرة.

الامر الآخر الذي يطرحه الأشاعرة ويسعون لتبريره في معظم الاحيان، هو «رؤية الله». فهؤلاء ينكرون الشروط الثمانية لرؤية الله المثارة في كتب المتكلمين، ويرون أنّ مجرد الوجود يكفي لجواز الرؤية. وتحتل هذه المسألة اهمية كبرى عند الأشاعرة ويطرحونها تحت عنوان «الدليل الوجودي».

لا نريد ان نبحث هذه المسألة، لكننا نقول أنّ ما يدعى بالدليل الوجودي والذي يفسرون به جواز رؤية الله تعالى، عبّر فخر الدين الرازي عن رفضه له

في بعض آثاره، وكذلك في مناظرته الشهيرة مع نور الصابوني، واعتبره غير كاف لجواز رؤية الله.

ورغم هذا لم ينفصل الرازي عن اصول ومبادئ الفكر الأشعري وظل حبيساً في هذا القالب حتى آخر عمره. ولا شك في ان الذي يبقى قابلاً في قالب فكري معين ولا يستطيع ان ينظر اليه من الخارج عن طريق الانفصال عن ذاته، لا يُعدّ سالكاً لطريق الحقيقة، ولا يُحسب على كبار الفلاسفة واصحاب الفكر الحر.

سبق ان اشرنا الى انّ شبهات فخر الدين الرازي، لم تكن شبهات فلسفية، ولا يمكن ان تُعدّ بالتالي مقدمة للتغيير والتعالي، لأنّ هذه الشبهات ناجمة عن سلسلة من الاصول القالبية، ولذلك تستثمر في طريق الجدل والمغالطة. وما يمكن ان يدل على جدلية أفكار الأشاعرة ويشير الى سطحية وظاهرية هذه الأفكار هو انهم يقلدون احمد بن حنبل في اصول العقائد ولا يخرجون عن دائرة أقواله وأفكاره.

لقد اعترف ابو الحسن الأشعري -الذي يُعدّ رئيس الأشاعرة- بهذه الحقيقة في كتابه «الإبانة في اصول الديانة» وقال بأنّ ما اورده في هذا الكتاب مما يتصل باصول العقائد، قلّد فيه احمد بن حنبل. وبالغ في الاشادة به وتحدث عن فضائله وكمالاته بما يفوق الحد. وأشار عبد الكريم الشهرستاني الى ذلك ايضاً في كتاب «الملل والنحل» وقال بأنّ افكار ابي الحسن الأشعري ليست سوى كلام السلف الصالح فحسب<sup>(١)</sup>.

اذن اذا كان ابو الحسن الأشعري يقلد احمد بن حنبل وسائر العلماء الذين يتهجون نهجه ويسلكون مسلكه، سندرك انه لا يستطيع ان يكون رئيساً

١- الابانة في اصول الديانة، ص ٥ - ٦؛ الملل والنحل للشهرستاني، ج ٦، ص ٩٣. نقلاً عن

نهج الحق وكشف الصدق، ص ٤٧.

لحركة فكرية من دون تفسير كلامي لكلام هؤلاء. ولا شك في أنّ ضرورة تقليد الاشخاص وتفسير كلامهم، تفتح باب الجدل وطريق السفسطة بوجه الانسان. وكان العلامة الحلبي على معرفة تامة بهذه الفكرة فأشار في كتابه الى سفسطية الافكار الأشعرية.

لقد انكر الأشاعرة نسبة صفة الادراك والفهم الى الانسان فجميع عقلاء العالم متفقون على ان الانسان الحي السليم يتمتع بصفة الادراك والفهم. اما الأشاعرة فاتخذوا موقفاً خاصاً في هذا المجال ويقولون ان الادراك لا ينشأ من الانسان مباشرة، وانما لدى صفة الادراك، نسبة مع معنى خاص قد يتحقق في الانسان. فلو تحقق هذا المعنى الخاص في الانسان، سيحقق الادراك ايضاً حتى لو زالت جميع شروط الادراك. وحينما لا يتحقق ذلك المعنى الخاص في الانسان، لن يتحقق الادراك ايضاً حتى لو توافرت جميع شرائط الادراك<sup>(١)</sup>. ولا شك في أنّ طرح هذه النظرية يمكن ان يكون منشأ لكثير من الآثار العجيبة التي تنسجم مع اهداف الأشاعرة.

ثمة مسألة اخرى وهي ان كبار مفكري العالم يعتقدون انّ النظر في الامور لازم بحكم العقل حتى وإن امر الشرع بذلك ايضاً. ويعارض الأشاعرة ذلك ويعتقدون بأنّ النظر في الامور واجب شرعي. ومن الواضح انّ هذا الكلام يواجه الإشكال التالي وهو اذا كان النظر في الامور واجباً شرعياً فقط، فيوسع أعداء الدين الامتناع عن أي نظر بحجة انهم لم يؤمنوا بالشرع وأوامره.

ما يقال في وجوب النظر، يصدق على معرفة الله ايضاً، لأنّ الأشاعرة يعتقدون انّ معرفة الله تعالى واجبة وجوباً شرعياً فقط، بينما يستند اهل العقل

١- شرح المقائد وحاشية الكستلي، ص ١٠٨، التفسير الكبير، ج ١٣، ص ١٣٠، نقلاً عن

نهج الحق وكشف الصدق، ص ٤٦.

والاستدلال على الوجوب العقلي مع عدم تجاهل الامر الشرعي.  
 الموضوع الآخر الذي يعد من المواقف الفكرية للأشاعرة هو انهم يعتبرون  
 الله تعالى الفاعل المباشر لجميع الامور وينكرون فاعلية الانسان لما يفعله.  
 فجميع المفكرين المسلمين متفقون على ان الانسان فاعل لجميع الامور التي  
 يقوم بها، ويدرك بوضوح التفاوت بين الحركات الاختيارية والحركات  
 الضرورية وغير الضرورية. فالتفاوت بين العمل الاختياري وغير الاختياري،  
 ضروري وواضح الى درجة بحيث يدركه حتى الأطفال والمجانين. وقد نُقل  
 عن ابي هذيل قوله: «حمار بشر أعقل من بشر»، لأنّ الحمار حينما يصل الى  
 نهر كبير يتوقف ولا يتحرك باتجاهه مهما ضُغط عليه، لكنه حينما يصل الى  
 نهر صغير لا يتوقف ابداً ويجتازه بسهولة، وهذا يعني انه يدرك الاختلاف بين  
 الامر المقدور والامر غير المقدور، بينما لا يدرك صاحب الحمار هذا  
 الاختلاف. ويلاحظ في كلام ابي هذيل لون من الالهانة نحو الموقف الفكري  
 للأشاعرة من خلال انتقاده لنظرية عدم فاعلية الانسان لما يفعله.

ضمن هذا الاطار، طرح الأشاعرة مسألة اخرى تعد من مواقفهم الفكرية  
 الاساسية وتُعرف بـ «الكسب الأشعري». وهناك تعاريف شتى وأقوال مختلفة  
 قيلت في الكسب، من المناسب الاشارة الى بعضها. فالبعض يعتقد أنّ الكسب  
 يعني أنّ الله تعالى يخلق الفعل في اعقاب ارادة العبد واختياره. وحينما يتعلق  
 اختيار العبد بعدم الفعل، لا يخلق الله شيئاً ايضاً.

يعتقد البعض الآخر أنّ الله تعالى يخلق الفعل من دون ان يكون للعبد تأثير  
 في ذلك. والأثر الوحيد للعبد في ذلك الفعل هو انه يجعله موصوفاً بصفة  
 الطاعة او المعصية اي أنّ اصل الفعل من الله، وصفة طاعته او معصيته من  
 العبد.

هناك من يرى أنّ الكسب ليس لديه معنى معقول ومعلوم، لكنه في الوقت  
 نفسه عبارة عن شيء يصدر عن العبد. وما يمكن ان يقال بايجاز في هذا



الشأن هو ان الله هو الخالق والموجد للفعل، وانّ العبد هو الكاسب له<sup>(١)</sup>. كل ما قيل في الكسب يكشف عن الموقف الدفاعي للأشاعرة، بل هو في حقيقة الامر عبارة عن رد منهم على الكلمات المهينة التي وجهها ابو هذيل وأمثاله. ولكن من الواضح انّ هذا الموقف الدفاعي ضعيف للغاية، كما انّ ردودهم على إشكالات ابي الهذيل وأضرابه، هشة. فهذه الجماعة -وكما رأينا- تنسب الارادة والاختيار للانسان ثم تعتبر فعله فعل الله، في حين انّ الارادة والاختيار جزء من الافعال؛ فاذا صدر فعل الارادة والاختيار عن الانسان، فيمكن ان يصدر عنه أي فعل آخر. ويمكن القول بتعبير آخر: ما هو التفاوت والاختلاف بين ارادة الانسان وفعله بحيث ينسب الأشاعرة الارادة او الاختيار الى الانسان، وأصل فعله الى الله؟

يمكن طرح هذا التساؤل بصورة اخرى: اذا اوجبت ارادة الانسان واختياره، ظهور فعله، فلا بد أن يُنسب هذا الفعل الى صاحب الارادة والاختيار. فاذا كان الله تعالى صاحب الارادة والاختيار فلا بد ان يكون الفعل صادراً من الله ايضاً. اما إذا نُسب الاختيار والارادة الى الانسان، فلا بد ان يُنسب الفعل المتصل بتلك الارادة، الى الانسان ايضاً.

قد يقال هنا انّ ارادة الانسان قد لا تكون بالضرورة مصدراً لظهور فعله، طبقاً لما يذهب اليه الأشاعرة في مجال إنكار قانون العلية. ولا بد من الرد على ذلك بالقول: لو تمّ إنكار قانون العلية، فلن يكون هناك اختلاف بين صفة الاختيار وسائر صفات واحوال الانسان. وفي مثل هذه الحال لن يكون هناك تفاوت بين ان تُنسب افعال الانسان الى ارادته واختياره او تُنسب الى نومه او أكله مثلاً. والنتيجة التي تتمخض عن هذا الكلام هي ان افعال الانسان افعال

١- نهج الحق وكشف الصدق، ص ١٢٦؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٩٧؛ الفصل، ابن حزم، ج

الله، وإنَّ الانسان لا يلعب اي دور فيها.

طرح الأشاعرة رأياً آخر للدفاع عن موقفهم الكلامي فقالوا: صحيح إنَّ فعل الانسان -ومثل اية ظاهرة اخرى في العالم- مخلوق الله، لكنَّ عادة الله تعالى جارية على الامر التالي وهو إنَّ فعل الانسان يتحقق في اعقاب ارادته واختياره. ولا يخفى على اهل البصيرة انه ليس هناك معنى معقول لهذا الكلام لأنَّ العادة ليست بالشيء الذي من الضروري او اللازم تكراره، اذ يمكن القبول بسهولة إنَّ ارادة الانسان قد تتحقق من دون ان يخلق الله فعلاً في اعقاب تلك الارادة، او ان الله تعالى بوسع ان يخلق افعالاً من دون ان يكون لارادة الانسان اي دور او تدخل فيها.

اذن يمكن القول ان كلام الأشاعرة في اصطباغ فعل الانسان بالطاعة او المعصية، لا اساس له، ولا يوجد اي معيار معقول للتمييز بينهما من وجهة نظر هذه الجماعة. فلو كانت الطاعة او المعصية الملازمة للفعل هي عين الفعل، فلا بد ان تُنسب تلك الطاعة او المعصية الى الله، مثلما يُنسب الفعل نفسه الى الله. اما اذا كانت الطاعة او المعصية شيئاً زائداً على الفعل، فلا بد من القول ان الانسان مستقل في ايجاد هذا الشيء الزائد، وفي مثل هذه الحال سيكون من الجائز ان يُنسب اصل ذلك الفعل للانسان كجواز نسبة ذلك الشيء الزائد اليه.

من المواقف الأشعرية الاخرى هي إنَّ الأشاعرة، ينكرون تقدم قدرة الفاعل على الفعل الذي يقوم به، ويرون دائماً أنَّ القدرة تواكب الفعل. ولا شك في أنَّ هذه النظرية تستلزم عدة محالات، وحينما يستلزم الشيء المحال، فهو امر يرفضه العقل. ومن افرازات هذه النظرية ايضاً، ذلك الامر الذي يعبر عنه الفقهاء والمتكلمون بـ«تكليف ما لا يطاق». فالأشاعرة وجميع النحل الفكرية في العالم الاسلامي ترى ان الكافر مكلف بالايمان ايضاً. اذن اذا كان الكافر قادراً على الايمان في زمان كفره، فلا بد من رفض رأي الأشاعرة لأنَّ القدرة

على كسب الايمان تسبق الايمان. اما اذا لم يكن الكافر قادراً على الايمان فلا بد من القول بأن تكليفه بكسب الايمان، تكليف ما لا يطاق. ولا شك في ان هذا اللون من التكليف غير معقول ومحال.

ما يمكن ان ينجم عن هذه النظرية الأشعرية، اي عدم تقدم القدرة على الفعل، هو عدم الحاجة الى القدرة، لأن الحاجة الى القدرة تبرز لكي يخرج الفعل من العدم الى الوجود. اما إذا كان الفعل متحققاً وفي مرحلة الوجود، فلن يكون بحاجة الى القدرة.

يمكن القول انّ عدم حاجة الانسان الى القدرة، امر مسلّم عند الأشاعرة، لأنّ الحديث عن قدرة الانسان مع وجود قدرة الله، امر زائد ولا معنى له.

ومن النتائج الاخرى المترتبة على هذه النظرية الأشعرية هي انه هم يواجهون مشكلتين كبيرين دائماً. فما لا شك فيه انّ قدرة الله أزلية وقديمة، وانّ العالم الموجود وجود حادث من حيث انه فعل الله. إذن اذا كانت القدرة مواكبة ومرافقة للفعل دائماً، فلا بد حينئذ إما ان يكون العالم موجوداً قديماً وأزلياً او انّ قدرة الله امر حادث. ومن المعلوم انّ اياً من هذين الأمرين لا يرضى به الأشاعرة، وليس لديهم الاستعداد لقبوله.

يمكن القول عموماً ان تحدث الأشاعرة عن قدرة الانسان، امر يثير العجب. فاذا كان هؤلاء لا يقولون للانسان بأية قدرة وفاعلية، ويعتبرون الله تعالى فاعل الوجود الوحيد، فكيف بوسعهم التحدث عن الاختلاف بين قدرة الانسان وشكله ولونه وسائر الامور المتصلة به؟

طرح الشيخ الرئيس ابن سينا هذا الموضوع في مبحث القوة والفعل من كتاب «الشفاء»، وعبر عن رفضه له:

«وقد قال بعض الأوائل، وغاريقون (يعني بعض فلاسفة اليونان) منهم: انّ القوة تكون مع الفعل، ولا تتقدم. وقال بهذا ايضاً قوم من الواردين بعده بحين كثير؛ فالقائل بهذا القول كأنه يقول: إنّ القاعد ليس يقوى على

القيام»<sup>(١)</sup>.

ن فهم من هذه العبارة أنّ فكرة ترافق القدرة والفعل كانت مثارة منذ عهد اليونانيين الأوائل. لكنّ الذي اشار اليه ابن سينا هو ترافق او تصاحب القوة والفعل، بينما يتحدث الأشاعرة عن ترافق القدرة والفعل. فاذا كانت كلمة القوة تعني القدرة، سينسجم كلام الأشاعرة مع ما قاله الأوائل. اما اذا كانت كلمة القوة تختلف عما يمكن فهمه من كلمة القدرة، فلا يمكن حينذاك الحديث عن مثل هذا الانسجام.

ما قاله الأشاعرة عن العلاقة بين القدرة والفعل، ينطبق على العلاقة بين التكليف والفعل. فهؤلاء لا يؤمنون بتقدم التكليف على الفعل ايضاً، ويعتقدون أنّ التكليف يصاحب الفعل دائماً ولا يمكن ان يتقدم عليه قط. وكما أنّ نظرية هذه الجماعة في القدرة والفعل تستلزم عدداً من المحالات، كذلك نظريتهم في التكليف والفعل تستلزم عدداً من المحالات ايضاً.

من النتائج الاخرى التي يفرزها القول بعدم تقدم التكليف على الفعل، التكليف بالأمر غير المقدور، لأنّ الفعل حينما يقع، يُعدّ جزءاً من الامور الواجبة من حيث الوجودي. ومن الواضح أنّ تحصيل الحاصل امر ممتنع وأنّ ايجاد شيء موجود، امر غير مقدور.

ومن النتائج الاخرى لهذا الرأي هو أنّ معصية الافراد لن تتحقق قط، لأنّ المعصية تخالف امر الله تعالى، بينما امر الله تعالى مصحوب بفعل الانسان طبقاً للفكر الأشعري. ومع افتراض وجود مثل هذا الفعل، فلن يتحقق الذنب قط.

ما ذكرناه، نماذج للنمط الفكري الأشعري في شتى المواقف الدينية، والتي ناقشها العلامة الحلبي في كتابه «نهج الحق وكشف الصدق». ولم يقتصر في

كتابه الذي يبلغ نحو ستمائة صفحة، على دراسة ومناقشة المواقف الكلامية للأشاعرة فقط، وانما مواقفهم في القضايا الفقهية والاصولية ايضاً. وكشف خلال ذلك عن ضعف وقصور فكرهم مع ما يتمخض عنه من نتائج وإفرازات سلبية ومضرة.

يستند صاحب كتاب «نهج الحق وكشف الصدق»، من بين مجموع المسائل التي يختلف فيها الأشاعرة مع سائر المفكرين، الى مسألة العدل التي تقوم على الحسن او القبح الذاتي للأشياء. فهو يعلم تمام العلم ان العدل مبدأ اساسي تقوم عليه جميع القواعد الاسلامية والأحكام الدينية، ولا يتحقق من دونه اي دين او مذهب، ولا يمكن بغيره إثبات صدق دعوة اي نبي. وعلى ضوء كلام هذا المفكر الواعي ندرك لماذا يعد العدل جزءاً من اصول الدين، ويقف الى جانب مبدأ التوحيد:

«اعلم: انّ هذا اصل تبنتي عليه القواعد الاسلامية، بل الاحكام الدينية مطلقاً. وبدونه لا يتم شيء من الأديان، ولا يمكن أن يُعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق... قالت الإمامية ومتابعوهم من المعتزلة: ان الحسن والقبح عقليان، مستندان الى صفات قائمة بالأفعال، او وجوه واعتبارات يقع عليها. وقالت الأشاعرة: انّ العقل لا يحكم بحسن شيء البتة ولا بقبحه، بل كان ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك فانه حسن»<sup>(١)</sup>.

لا شك في انّ ما ذهب اليه العلامة الحلبي ذو أهمية كبيرة جداً ولا بد من دراسته على الوجه الصحيح. فاذا سلمنا بأنّ العدل يشكل اساس القواعد الاسلامية والأحكام الدينية، ويقوم عليه صدق الانبياء والرسول، فلا بد من اعتباره اصلاً من اصول الدين. وبما انّ العدل ينشأ عن الحسن والقبح

العقليين، فيجب اعتباره اساس جميع احكام الدين واساس صدق كلام الرسل.

يشير العلامة الحلي الى صدع واسع بين حركتين فكريتين، يمكن ان يعد منشأ لسائر التيارات الفكرية. فحينما يستند الى العدل ويعتبره من اصول الدين، يشير الى الصدع الكبير القائم بين العدلية والأشاعرة، حيث يكمن سبب هذا الصدع والاختلاف في معنى العدل وماهيته. ولا شك في ان قبول العدل كأصل اساسي وجوهري، يفتح باب العقلانية، ويميط اللثام اكثر فأكثر عن الانسجام القائم بين العقل واصول الدين. لكن الأشاعرة ومن خلال إنكار الحسن والتبجح العقليين وعدم قبول العدل كأصل ومبدأ، يرفضون وجود اية قاعدة عقلية لأصول الدين، وينطلقون لإطلاق كلمات لا تقوم على اساس، بوحى من التقليد، وبذريعة التعبد.

العلامة الحلي الذي يعد من ابرز تلامذة نصير الدين الطوسي، كان وفياتاً لموازن العقل وأحكامه المحكمة ويسعى دائماً للتأشير على كلمات وآراء الأشاعرة التي لا اساس لها. وقد ذمّ في كتابه «نهج الحق وكشف الصدق» وسائر آثاره الاخرى، التقليد الاعمى، واعتبره مذموماً بمقتضى الآيات القرآنية الكريمة. ومما قال في ذلك:

«فلينظر العاقل المنصف من نفسه: هل يجوز له اتباع من يُنكر الضروريات، ويجحد الوجدانيات؟ وهل يشك عاقل في انه قادر مرید؟.. وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه؟ وهل تتم له المحاجة عند الله تعالى بأني اتبعت هؤلاء ولا يُسأل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله؟ وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقاً؟ فكيف لأمثال هؤلاء؟ فما يكون جوابه لربه؟ وما علينا إلا البلاغ

المبين»<sup>(١)</sup>.

على هذا الضوء يمكن القول أنّ الموضوع المتصلب للعلامة الحلبي ازاء الأشاعرة، يعد لوناً من التبعية الواعية للعقل. فقد كان هذا المفكر على معرفة بالأفكار العميقة التي كانت لدى استاذة نصير الدين الطوسي، وانطلق في نفس الطريق التي سار فيها. ولذلك ليس جزافاً لو قلنا أنّ العلامة الحلبي كان يتولى -كاستاذة- مهمة الدفاع عن الفلسفة ايضاً.





## الفصل السابع

### عالم المعرفة وحركة الفكر في خطواتها الاولى

يُعدّ الادراك وتقسيمه الى تصور وتصديق، من القضايا الاساسية التي تثار بين المفكرين المسلمين باستمرار. وحينما نتحدث عن التصور والتصديق، انما نتحدث في الحقيقة عن نوعين من الادراك يختلف احدهما عن الآخر. لكنّ السؤال الذي يثار هنا هو: هل هناك قدر جامع لهذين اللونين من الادراك وهل يشتركان في امر حقيقي ام انهما يشتركان في اللفظ فقط؟

كي يكون بوسعنا الاجابة على هذا السؤال، علينا ان نرى كيف يفكر المفكرون في هذين النوعين من الادراك، وما هو التعريف الذي يقدمونه لكل منهما. ولا شك في ان كثيراً من المفكرين المسلمين يقسمون في آثارهم المنطقية والفلسفية العلم الى تصور وتصديق، ويقولون بأنّ التصور عبارة عن حصول الماهية في الذهن او ادراك شيء لم يتحقق الحكم بنفيه او إثباته. اما التصديق فيعرفونه بأنه الحكم بنفي او إثبات شيء ما.

يقول العلامة الحلبي في كتابه المهم «الأسرار الخفية في العلوم العقلية»: «العلم إما تصور وإما تصديق. وقد عرّفوا التصور بأنه عبارة عن حصول الماهية في الذهن من غير حكم عليها بنفي او إثبات. والتصديق بأنه الحكم

على تلك الماهية بالنفي او بالاثبات»<sup>(١)</sup>.

اذن على اساس هذين التعريفين للتصور والتصديق، ليست هناك اية سنخية بين الاثنتين، ولا يمكن الحديث عن قدر جامع يمكن ان يجمع بينهما، لأنّ التصور الذي يحكي عن حصول شيء في الذهن، يُعدّ لوناً من الادراك الذي يكون مصحوباً بنوع من الانفعال. اما التصديق فانه ليس سوى الحكم بنفي او إثبات شيء ما. ولا شك في أنّ الحكم بالنفي او الاثبات يُعدّ فعل النفس الناطقة، وليس هناك تناسب او سنخية بين الفعل والانفعال.

يُعدّ الامام فخر الدين الرازي احد الذين يخالفون هذا النمط من التعريف ويرى أنّ التصديق عبارة عن تصور الموضوع والمحمول مع الحكم الذي يتم به نفيهما او اثباتهما. وعلى اساس هذا الرأي، لا يُعدّ الحكم جميع التصديق، وانما يُعدّ جزءاً من اجزائه، فيما يشكل تصور الموضوع والمحمول، الاجزاء الاخرى. وعلى هذا الضوء يعد ارتباط التصديق بالتصور من نمط ارتباط الكل بجزئه. اي يمكن القول على اساس وجهة النظر هذه أنّ التصديق يتألف من أربعة اجزاء هي:

١ - الموضوع؛ ٢ - المحمول؛ ٣ - النسبة بين الموضوع والمحمول؛ ٤ -

الحكم بوقوع تلك النسبة في العالم الخارجي.

الذين لديهم معرفة بالموازين العقلية يعلمون جيداً أنّ موقف فخر الدين الرازي في هذا الباب ضعيف وغير قابل للقبول عقلياً ومنطقياً، لأنّ الذي يعتبر تصور الموضوع والمحمول، من اجزاء القضية، ويعتبر الرابط بينهما من سنخ الرابط بين الكل والجزء، فكيف يستطيع اعتبار التصور والتصديق قسمين لمقسم واحد؟ فالرابط او النسبة بين قسمين لشيء واحد، يختلف عن الرابط

١- الاصرار الخفية في العلوم التنقلية، العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر، مركز

نشر مكتب التبليغات الاسلامية، قم، ٢٠٠٠م، ص ١١.

بين الكل وأجزائه.

فالامام الفخر الرازي يعتبر التصور والتصديق قسمين للعلم والادراك، لكنه يرى في الوقت نفسه أنّ النسبة او الرابطة بينهما، من نمط او سنخ الرابطة بين الكل والجزء. فارتباط الكل بأجزائه، لون من الارتباط الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عما يتحقق بين اقسام او اجزاء الشيء الواحد.

هذه المسألة، اهتم بها نصير الدين الطوسي، واستعرضها في كتاب «تلخيص المحصل». لذلك نراه يقول بعد ذكره لعبارة فخر الدين الرازي:

«أقول: خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق، فإنه عنده إدراك مع الحكم، كما ان التصور ادراك لامع الحكم، وعندهم أنّ التصديق هو الحكم وحده، من غير ان يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل...»<sup>(١)</sup>.

اذن فالطوسي يعتقد أنّ التصور لا يتدخل في مفهوم التصديق قط، ولا يمكن ان يقال انّ احدهما يُضنَع من الآخر، فكما لا ينبثق التصور من باطن التصديق، كذلك لا يخرج التصديق من باطن التصور. فالتصور لا يظهر إلا من التصور، كما أنّ التصديق لا يولد إلا من التصديق.

علماء المنطق يعلمون جيداً أنّ هناك تبايناً بين القول الشارح وبين الحجة والدليل. فالقول الشارح يتحقق على صعيد التصورات فقط، اما الحجة والدليل فانهما يختصان بالقضايا فقط. فالاختلاف بين القول الشارح او المعرف من جانب وبين الحجة والدليل من جانب آخر، هو من نمط الاختلاف القائم بين التصور والتصديق. وعليه فالاختلاف بين التصور والتصديق واسع وعميق الى درجة بحيث لا يمكن ازالته، ولذلك من المتعذر العبور من التصور الى التصديق او من التصديق الى التصور.

وهكذا يمكن القول انّ التصديق لا يتحقق من خلال تركيب التصورات.

وإذا سلمنا بهذه الحقيقة يجب ان نعترف بأن التصديق لا يتحقق عن طريق انضمام التصورات مع الحكم بالنفي او الاثبات، لأن التصديق هو الحكم، ولا يلعب ضمّ التصورات الى الحكم، اي دور في هذا الشأن.

يقول البعض: صحيح انّ التصورات ليست من اجزاء التصديق، لكنّ تحقق الموضوع والمحمول والرابط فيما بينهما، من الشروط اللازمة والضرورية لتحقيق التصديق. ولا شك في انّ هذا الكلام لا ينسجم ايضاً مع تقسيم الحكماء للادراك الى تصور وتصديق. فيما انّ المقسم حاضر في اقسامه دائماً، لذلك يجب القول: مثلما ان التصور قسم من الادراك، كذلك التصديق هو القسم الآخر منه، في حين حينما يدور الحديث حول مشروطية التصديق وشرطية التصور، فليس بوسعنا الادعاء بأنّ التصور قسيم للتصديق او انّ التصديق قسيم للتصور، وانّ كلاً منهما مساو للآخر من حيث الادراكية.

طبعاً ثمة إشكال آخر لا يمكن تجاهله وهو: اذا لم يخرج اي ادراك عن قسيمي التصور او التصديق، فلا بد ان يكون ذلك الادراك الذي يُفترض انه «مقسّم»، إما تصوراً أو تصديقاً. واذا كان مقسم التصور والتصديق هو التصور نفسه، فلن يكون قابلاً للتقسيم الى تصديق. لكنه لو عدّ تصديقاً، فلن يكون قابلاً للتقسيم الى تصور.

التقرير الآخر لهذا الإشكال هو: اذا كان الادراك كمقسم للتصور والتصديق، هو التصور او التصديق، سيكون قسم الشيء قسيمه. لكنّ القسم من حيث هو قسم لا يمكن ان يكون قسيماً.

سعى بعض علماء المنطق لايجاد حل لهذا الإشكال، غير انّ كل ما قيل بهذا الشأن لم يساعد على حل هذا الإشكال، غير انّ كل ما قيل بهذا الشأن لم يساعد على حل هذا الإشكال. فمن اجل حله لا بد اولاً وقبل اي شيء آخر من الاهتمام بالقدرة العجيبة لذهن الانسان وكيفية ادراكه للأمور. فالعلم او الادراك حقيقة ذات إضافة يمكن ان تُعدّ نوعاً من الوجود الالتفاتي. ففي هذا

الوجود الالتفاتي يلعب القصد والالتفات دوراً أساسياً وجوهرياً. وعلى أساس هذا القصد والالتفات ينقسم الادراك الى تصور وتصديق. والتفاوت بين التصور والتصديق يتحقق عن طريق نوع النظرة وكيفية الالتفات. فاذا قبلنا بأن نوع النظرة وكيفية الالتفات يحددان مصير علم وادراك الانسان، سيتضح لنا بسهولة ان الادراك يمكن ان يعد مقسم التصور والتصديق، ولا يكون في الوقت نفسه قسم شيء ما قسيمه.

الذين لا يلتفتون الى حقيقة العلم والادراك ولا يأخذون جانبه الالتفاتي بنظر الاعتبار، يواجهون إشكالية في بساطته وتركيبه وكيفية تقسيمه. ويُعدّ الامام فخر الدين الرازي أحد الذين خطوا في هذا الطريق وأخطأوا في موضوع تقسيم العلم الى تصور وتصديق. فهو يؤكد على تركيبية التصديق ويتحدث عن اجزائه المختلفة والمتعددة. ويتحدث عن العلم التصوري والعلم التصديقي كما يتحدث عن الجهل التصوري والجهل التصديقي. ويعتقد ان التقابل بين العلم والجهل، من نوع التقابل بين العدم والملكة<sup>(١)</sup>.

سبق ان ذكرنا بأن نصير الدين الطوسي قد انتقد مواقف الفخر الرازي، في الحالات التي يخرج منها هذا المفكر الكبير عن إطار التفكير الصحيح، وبيتعد عن الموازين العقلية والفلسفية من خلال الاستناد الى اصول الأشاعرة. ويعد موضوع العلم والادراك وتقسيمه الى تصور وتصديق، من بين القضايا التي لعبت دوراً أساسياً في المعرفة، وهي مبحث منطقي على صلة وثيقة بالقضايا الفلسفية الأساسية. وعلى هذا الاساس يمكن ان يلعب اي موقف ازاءها، دوراً مهماً وحاسماً في النمط الفكري والفلسفي.

لم يظل الدور الذي تلعبه هذه المسألة في عالم الفكر، خافياً على

١- راجع: جامع العلوم او ستيني، فخر الدين الرازي، تصحيح سيد علي آل داود، موقوفه

الفلاسفة، فانبرى معظمهم للبحث فيها ودراستها. فألف الفيلسوف المتأله صدر المتألهين الشيرازي رسالة مستقلة فيها. وطرح ذلك فكرة قلما نراها في آثار سائر المفكرين.

صدر المتألهين يرى ان نسبة العلم الى المعلوم كنسبة الوجود الى الماهية. اي مثلما يتحد وجود الشيء مع الماهية بحسب الذات ويختلف عنها بحسب الاعتبار، كذلك يتحد العلم مع المعلوم بحسب الذات ويختلفان بحسب الاعتبار. ومن خلال هذا التشابه بين نسبة الوجود الى الماهية ونسبة العلم الى المعلوم، نصل الى الحقيقة التالية وهي: مثلما ان الوجود موجود بنفسه، والماهية موجودة بواسطته وتبعاً له، كذلك العلم معلوم ومنكشف بنفسه ولنفسه، وسائر الامور معلومة ومنكشفة بواسطة العلم.

علمنا بالموجودات الخارجية عبارة عن ذلك الشيء الذي ندعوه بالعلم الحسولي والقابل للتقسيم الى تصور وتصديق. ولا شك في ان التصور والتصديق عبارة عن كفتين إنسانيتين حيث يؤلف نمط وجودهما في الواقع ونفس الامر، كفتين نفسانيتين.

يمكن القول ان التصور والتصديق يعدان نمطين من الوجود الذهني وتحقق بواسطتهما سلسلة من المعلومات في ذهن الانسان. ومن الواضح ان المفهوم الذي يستحصل من هذين النمطين للوجود الذهني، يقع ضمن دائرة المعقولات الثانية المنطقية التي يبحثها علماء علم المنطق.

ها هنا يمكن التوصل الى النتيجة التالية وهي ان مفهومي التصور والتصديق، يقعان ضمن دائرة المسائل المنطقية، وبيحثان ضمن إطار هذا العلم. لكن بما انهما يؤلفان نمطين من الوجود الذهني، لذلك يقعان ضمن دائرة مسائل الوجود، ولا يمكن إخراجهما عن نطاق الفلسفة.

مهما قيل في هذا المضمار، لا شك في ان التصور والتصديق، امران بسيطان، وليس لدهما أي تناسب مع التركيب. واذا سلّمنا بأن التصور

والتصديق نمطان من انماط الوجود، فلا بد من الاعتراف ببساطتهما، لأن أي نمط من انماط الوجود، يتسم بالبساطة. وبما انه بسيط، فلا يحتاج في تشخيصه الى غيره.

طبعاً، حتى لو اعتبرنا التصور والتصديق نوعين من انواع العلم، فلا يمكن الشك في بساطتهما، فمثلما انّ السواد والبياض نوعان بسيطان يقعان تحت جنس اللون، كذلك التصور والتصديق، نمطان من الادراك يقعان تحت معنى العلم<sup>(١)</sup>.

قد يقال انّ كلاً من التصور والتصديق يُعدّ نوعاً، وبما انّ النوع يقع تحت الجنس، فانه يتعين بواسطة الفصل. ولا شك في انّ الشيء الذي لديه جنس وفصل لا بد ان يكون مركباً.

ويقال في الرد على ذلك: ثمة اختلاف جوهري بين مركبات عالم العين ومركبات عالم المعنى لا ينبغي تجاهلها. فالتصور او التصديق، نوع يتحقق في عالم المعنى. والنوع في عالم المعنى يتحد فيه الجنس والفصل من حيث الجعل وكذلك من حيث التحصل. لذلك يمكن القول بسهولة انّ التصور او التصديق، عبارة عن نوع بسيط يتعلق بماهية العلم. كما انّ العلم، يشغل موضع الجنس بالنسبة لكل منهما. ولا شك في ان الالتفات الى المقدمات السابقة، يكشف بوضوح عن بطلان القول بتركيبية التصديق.

سبق ان ذكرنا بأن نصير الدين الطوسي، يعد أحد اوائل كبار المفكرين الذين انتقدوا رأي فخر الدين الرازي الذي يتحدث عن تركيبية التصديق. وانبرى الطوسي لتناول هذا الموضوع في كتابه «تلخيص المحصل» وسائر آثاره الاخرى. فقد كان يعلم تماماً انّ الادراك الصحيح للتصور والتصديق،

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: رسالة التصور والتصديق، صدر المتألهين، مطبوعة مع

يلعب دوراً أساسياً في موضوع المعرفة. ولا شك في أنّ الذي يصر على تركيبية التصديق، يفتح باب الانحراف الفكري، ويدفع الناس نحو الخطأ. جميع المفكرين الكبار الذين أتوا من بعد نصير الدين الطوسي، كانوا على علم بهذا الامر، وأيدوا مواقفه الفكرية والفلسفية. وكان حكيم القرن الثالث عشر الهجري ملا هادي السبزواري، احد الذين انسجموا مع الطوسي في هذا الموضوع بالذات كقوله:

الارتسامي من ادرك الحجا  
 اما تصوّر يكون ساذجاً  
 او هو تصديق هو الحكم فقط  
 ومن يركبه فيركب الشطط<sup>(١)</sup>

ارتكب المفكر والمتكلم فخر الدين الرازي خطأ آخر في مضمار التصور والتصديق ليس بأقل من خطأ تركيبية التصديق، وذلك حينما يقول بأنّ كلاً من التصور والتصديق كنوع من الادراك، غير قابلين للاكتساب، ولا يمكن اكتسابهما. ولكي يثبت الرازي رأيه هذا، يستعين بالاستدلال عن طريقين: يقول في الطريق الاول بأنّ الامر المطلوب الذي يسعى الانسان لاستحصله، لا يخرج عن صورتين:

الصورة الاولى هي ان لا تكون لدى الانسان اية معرفة به. والصورة الثانية هي ان يعرف الانسان هذا الأمر المطلوب. وفي الحالة الاولى يتعذر اكتساب ما هو مجهول من جميع الجهات، لأنّ نفس الانسان ليس بوسعها طلب شيء مجهول من جميع الجهات. كما يتعذر هذا الاكتساب في الصورة الثانية لامتناع تحصيل الحاصل.

١- شرح المنظومة، جزء المنطق، ط ناصر، ص ٧.



قد يقال، انّ الأمر المطلوب قد يكون معلوماً من جهة وغير معلوم من جهة اخرى. ويقول فخر الدين الرازي: اذا كانت الجهة المعلومة تختلف عن الجهة غير المعلومة، تمتنع معرفة ما هو معلوم بحكم امتناع تحصيل الحاصل، وتمتنع معرفة ما هو غير معلوم لامتناع طلب المجهول.

نصير الدين الطوسي يعتبر كلام فخر الدين الرازي هذا مغالطة واضحة لأنّ ما هو مطلوب ليس أحد وجهي شيء ما يختلفان فيما بينهما، وانما المطلوب في مقام الادراك عن شيء ذي وجهين. ولا ريب في انّ الشيء المطلوب، ليس معلوماً من جميع الجهات، كما ليس مجهولاً من جميع الجهات، وانما يمكن عده شقاً ثالثاً.

يمكن القول بتعبير آخر: انّ ما يُطلَب في مقام الادراك، ليس واضحاً وصريحاً مطلقاً، وليس مظلماً وخفياً مطلقاً. ولربما من الافضل ان نقول انّ ما هو مطلوب في مقام الادراك، لون من الظل غير المعتم الذي يسعى الانسان لتسليط الضوء عليه وكشفه.

بعض رجال اهل الحكمة يشيرون الى هذا الموضوع بطريقة اخرى ويقولون بأنّ طير الحكمة رمادي اللون. ويعتقد هؤلاء انّ اللون الرمادي في طير الحكمة، اشارة الى ما يمكن التعبير عنه بالظل غير المعتم.

حينما يتحدث نصير الدين الطوسي عن الشق الثالث، يشير الى هذه الفكرة ايضاً، ويعتقد انّ الانسان حينما ينبري لتحصيل العلم واكتسابه، يتحرك في ظل شفاف او غير معتم، باتجاه الضوء. والذين يتحدثون عن فجر الفكر يقتربون من هذه الفكرة ايضاً ويعلمون: اذا كان تحصيل الحاصل ممتنعاً، فالمجهول المطلق ممتنع ايضاً. ففي طلوع الفجر، ليس هناك ظلام مطلق، كما لا يمكن التحدث عن الضياء المطلق ايضاً. والفجر هو ضياء الصباح الذي يحكي عن انقضاء الليل وحلول النهار. ولا يجب التصور انّ هناك تركيباً من النور والظلام خلال طلوع الفجر، لأنّ النور لا يتركب مع الظلام، ولا يحصل

من تركيبهما شيء. وحينما يطل النور لا يبقى مجال للظلام، مثلما لا معنى للعدم في ساحة الوجود.

الحديث عن تركيب النور والظلام لا معنى له بنفس مستوى الحديث عن تركيب الوجود والعدم، أو تركيب الحركة والسكون. فإذا كانت الحركة في سرعتها حركة، فإنها في بطنها حركة أيضاً. وليس باستطاعة احد ان يقول بأنّ الحركة البطيئة مركبة من الحركة والسكون. وينطبق هذا الكلام على حقيقة النور ايضاً، وليس بوسع احد ان يدعي بأنّ النور الضعيف او الظل الفاتح مركب من الضوء والظلام.

على ضوء ما سبق يمكن القول ان ما ابداه نصير الدين الطوسي على سبيل الرد على إشكالية فخر الدين الرازي، صحيح، وإنّ ما هو معلوم بشكل مجمل، يمكن ان يكون معلوماً بشكل مفصل.

الطريق الثاني الذي يثبت الفخر الرازي بواسطته أنّ الادراك غير قابل للاكتساب، يقول فيه أنّ تعريف الماهية يتم إما بواسطة الماهية نفسها، او بواسطة اجزائها الداخلية، او بواسطة شيء خارج الماهية. وهناك احتمال آخر مطروح وهو ان يتم تعريف الماهية بشيء مركب من اجزائها الداخلية والخارجية.

لا شك في أنّ من المتعذر تعريف الماهية بواسطة الماهية نفسها، لأنّ ما يراد تعريفه معرّف قبل التعريف. لذلك من اجل تعريف الماهية بواسطة الماهية، تلزم معرفة الشيء قبل تعريفه، وهذا غير مقبول.

كذلك من المتعذر تعريف الماهية بواسطة اجزائها، لأنّ هذا التعريف إما يتم بواسطة جميع اجزاء الماهية، او بواسطة بعض اجزائها. فإذا تم بواسطة جميع الاجزاء، سنعود الى الافتراض الاول، اي تعريف الشيء بالشيء، او الماهية بالماهية، وهذا غير معقول.

كذلك ليس بوسع احد ان يقول بتعريف الماهية بواسطة بعض اجزائها، لأنّ

الماهية لا تتحقق الا عن طريق تحقق جميع اجزائها. اذن لا يتحقق تعريف الماهية من دون تعريف جميع اجزائها. وها هنا يجب القول: لو عرّف الماهية جزء من اجزائها، فلا بد ان يكون هذا الجزء معرّفاً لكل الاجزاء، وسيكون هذا الجزء معرّف نفس الجزء ايضاً. وحينذاك لا بد ان يقال: ليس بوسع الشيء ان يعرف نفسه. ويمكن القول بتعبير آخر: لو عرّفت بعض ازاء الماهية، تلك الماهية، ففضلاً عن تعريف ذلك الجزء لنفسه - وهو محال - فإنّ تعريف ذلك الجزء لسائر الاجزاء لا يخلو من إشكال ايضاً، لأنّ الجزء سيكون خارج ذلك الجزء، وليس بوسع الامر الخارجي ان يعرف امراً خارجياً آخر.

ما يذهب اليه الفخر الرازي على هذا الصعيد واعتقاده باستحالة تعريف الماهية بواسطة الماهية نفسها وأجزائها، يتصل بقضية اساسية تتمثل في العلاقة بين الكل وأجزائه، وهو عين ما يطرح بين المفكرين الغربيين تحت عنوان «الدور الهرمنوتيكى»<sup>(١)</sup>. وصورة هذا الدور كالتالي: من المتعذر معرفة الكل من دون معرفة اجزائه. كذلك لا يمكن معرفة الاجزاء - من حيث انها اجزاء الكل - من دون معرفة الكل.

سعى نصير الدين الطوسي للرد على هذه الاشكالية والخروج من مضيق «الدور الهرمنوتيكى» على نحو معقول من خلال اعتقاده: انّ اجزاء الماهية - من حيث هي اجزاء - ليست الماهية نفسها، لأنّ الجزء - من حيث هو جزء - يتقدم على الكل. ومما لا شك فيه انّ ما هو متقدم على الشيء لا يمكن ان يكون الشيء نفسه. ولكن يمكن القبول انّ اجزاء الكل - والتي يتقدم كل منها على الكل - تشكل عند اجتماعها ماهيةً هي عين تلك الماهية. وبذلك يمكن معرفة الكل عن طريق معرفة الاجزاء، مثلما يمكن من خلال معرفة الجنس والفصل، معرفة النوع المركب منهما.

على هذا الضوء يمكن معرفة الاختلاف الجوهرى بين «الكل» و «الكلية». فالكل لا يتحد مع اي جزء من اجزائه، وانما يُعدّ عين اجزائه في حالة الاجتماع وبشرط المجموع فقط. اما الكلية الطبيعيه فانه متحد مع كل فرد من افراده ويُحمّل على كل منها لا بشرط.

وثمة كلام طويل بشأن الاختلاف بين الكل والكلية. لكننا نشير فقط الى أنّ علاقة النوع بأفراده، من سنخ العلاقة القائمة بين الكلية وأفراده. اما العلاقة بين النوع وبين جنسه وفصله، فانها من سنخ العلاقة بين الكل وأجزائه.

كما ذكرنا، فالنوع الحقيقي ككل في عالم الجواهر، يتألف من جنس وفصل دائماً. ومن المسلمّ به ان الجنس والفصل يقعان في زمرة الكليات، او الكليات الخمسة تقع ضمن دائرة التصورات. وعليه فالنوع والجنس، والفصل، والعرض الخاص، والعرض العام والتي تشكل الايساغوجي، تتعلق جميعاً بعالم التصورات الذي يقف في مقابل عالم التصديقات. اي أنّ التصور والتصديق يشكلان الجزئين الأوليين والأساسيين للعلم او الادراك.

بعد هذا كله، السؤال الذي يطرح نفسه هو: اذا كان التصور يقف في مقابل التصديق، واذا كان ما يعرف بباب القضايا، يُعدّ الحجر الاول في هيكل الادراك، فكيف ندعي ان «فرفوروس» دوّن الايساغوجي لأول مرة وجعله المدخل للمنطق؟

يمكن طرح هذا السؤال بالطريقة التالية ايضاً: اذا كان الايساغوجي -بصفته الكليات الخمس- يؤلف عالم التصورات، فلماذا لم يتحدث عنه ارسطو، واكتفى بتأليف كتاب «العبارة» او «باري ارميناس»؟ ولماذا اكتفى في هذا الكتاب ببحث القضايا ولم يتحدث عن الكليات الخمس؟

في الاجابة على هذا التساؤل لا بد من القول: صحيح ان الايساغوجي او الكليات الخمس قد كتبت على يد فرفوروس وبعد ارسطو بقرون، وتركز

الاهتمام بها كمدخل للمنطق، لكنّ ارسطو لم يكن غافلاً قط عما هو متصل بعالم التصورات وانبرى لدراسة المقولات التي تُعدّ من سنخ التصورات. فرسالة «اورغانون» التي هي رسالة المقولات الاولى، لا زالت تُعدّ عنصراً اساسياً الى يومنا هذا بالنسبة لأهل الفلسفة والفكر. وقد فتحت مقولات ارسطو وبالمقدمة والشرح اللذين كتبهما فرفوروريوس عليها، باباً شهيراً في تاريخ الفلسفة لا يمكن تجاهله قط.

ليس ثمة شك في أنّ رسالة المقولات كُتبت بواسطة ارسطو رغم أنّ البعض يرى أنّ هذه الرسالة تعود لفترة شبابه<sup>(١)</sup>. ولا شك في أنّ ما ورد في بحث المقولات وما بعدها، منطبق مع ما ورد في كتاب «ما بعد الطبيعة» وسائر آثار ارسطو.

على هذا الضوء يجب القول أنّ ارسطو اولى اهتماماً لعالم التصورات من خلال طرح موضوع المقولات، ولم يعتبره اقل شأناً من عالم القضايا. ولا ريب في ان فهم موضوع المقولات كان يواجه نوعاً من الصعوبة، ولذلك سميت رسالة «ايساغوجي» التي ألفها فرفوروريوس لتدليل هذه الصعوبة.

ألف فرفوروريوس هذه الرسالة خلال إقامته في جزيرة صقلية لتلبية لرغبة فريزوريوس<sup>(٢)</sup> وبإسمه. وكان هذا الاخير احد اعضاء مجلس الشيوخ في روما وممن كان يحضر دروس افلوطين وفرفوروريوس. وكان يواجه صعوبة في ادراك مقالات ارسطو لذلك سأل فرفوروريوس مساعدته في فهمها، فلبى الاخير طلبه فألف رسالة ايساغوجي كمدخل ومقدمة للمقولات.

وحظيت هذه الرسالة باستحسان اهل الفكر والمعرفة الى درجة بحيث

١- ايساغوجي فرفوروريوس ومقولات ارسطو. محمد خوانساري، مركز النشر الجامعي،

طهران، ٢٠٠٤م، ص ١٠٧.

قلما حظيت رسالة اخرى بذلك. ويرى الدكتور ابراهيم مذكور ان فرفور يوس شق طريقاً للمفكرين لا زالت تمر من خلاله الحركة الفكرية على مدى اثني عشر قرناً. ويعتبر «ارنست رينان» هذه الرسالة الحجر الأساس للفلسفة الاسلامية وفلسفة القرون الوسطى. اما المنطيق الروسي «ماكوفلسكي» فيرى تأثر المذهب المدرسي، والفلسفة، والمنطق في اوربا بشكل كبير بكتاب «ايساغوجي» لا سيما خلال المرحلة الاولى<sup>(١)</sup>.

اذن كان كتاب او رسالة «ايساغوجي» محط اهتمام وعناية المفكرين وأهل المعرفة دائماً لما تميز به من اسلوب تعليمي وفوائد كثيرة. ومع ذلك لا ينبغي تجاهل الامر التالي وهو: لولا مقولات ارسطو، لما كان بوسع ايساغوجي فرفور يوس ان يظهر ويكون له هذا الشأن والأهمية. ولذلك لا ينبغي تجاهل الدور الرئيس للمقولات العشر، اي مقولة الجوهر ومقولات العرض التسع، في عالم الفكر والفلسفة. وتعدّ كل مقولة من هذه المقولات العشر، جنساً عالياً. والجنس العالي هو الجنس الذي لا يقع ضمن دائرة شمول جنس آخر اعلى منه.

ان مدى شمول هذه المقولات لما هو متحقق في هذا العالم كبير الى درجة بحيث هناك عدة معان فقط، خارج دائرة هذه المقولات، مثل معنى الوحدة الذي هو مبدأ العدد، وكذلك النقطة التي هي نهاية الخط، واللحظة او الآن السيال الذي يُعدّ طرف الزمان. فكل معنى من هذه المعاني الثلاثة، يُعدّ نوعاً مفرداً او نوعاً بسيطاً لا يقع ضمن دائرة شمول الجنس.

طبعاً يمكن الاشارة الى سلسلة اخرى من المعاني العامة والشاملة التي تخرج عن دائرة شمول المقولات، مثل الوجود، والشيء، والحركة، والاعتبارات العامة.

لا بد من الانتباه الى الامر التالي ايضاً وهو انّ اقتصار المقولات على الاجناس العالية العشرة، كان قائماً على اساس نوع من الاستقراء، ولا يوجد اي دليل عقلي لاثباته. ولذلك قلص البعض هذه المقولات الى اربع او خمس، وهناك من هبط بها الى اثنتين.

نعرف بين مفكري الغرب وفلاسفته من يقول بأكثر من عشر مقولات، وذهب الى ابعد مما ابداه أرسطو في هذا المضمار. واولئك الذين يقولون بأكثر من عشر مقولات، يعترفون بالامر التالي ايضاً وهو انّ المقولات التي يتحدثون عنها مقولات ذهنية صرفة، ولا يمكن ان يكون لها معنى إلا في قالب الذهن فقط، بينما المقولات الأرسطية العشر، تمثل الامور العينية والخارجية، وانها موجودة في الخارج قبل تحققها في الذهن.

حينما يدور الحديث حول شمولية المقولات، يثار موضوع اللغة ايضاً، فيرى البعض انّ كل مقولة من هذه المقولات عبارة عن لفظ، وانّ كل لغة تتألف من هذه الألفاظ العشرة.

يعتقد بعض شراح ارسطو انّ المقولات العشر، على صلة بتبويب الالفاظ، وانها كانت مبحثاً نحويّاً في بادىء الأمر. وقد أُثير موضوع نحوية وقواعدية المقولات بين المفكرين المسلمين ايضاً، ولكن تجوهر الجانب المعنوي والموقع الماهوي لكل منها في نظام الوجود. ولا شك في انّ الاهتمام بالجانب الماهوي للمقولات يكشف بشكل واضح انّ كلاً منها عبارة عن معقول اول، ويحكي عن شيء موجود في خارج الذهن. فالمعقول الاول اما يُعدّ إحدى المقولات العشر مباشرة او يقع تحت إحداها. وعلى هذا الاساس يدور الحديث حول العلاقة بين الجنس والفصل وكذلك ترتّب الاجناس والأنواع على بعضها.

ومن خلال طرح موضوع الاجناس والانواع ومعرفة معنى العرض الخاص وكذلك معنى العرض العام، يتضح انّ الادراك الصحيح لمقولات

ارسطو لا يتحقق لأحد من دون معرفة محتوى كتاب «ايساغوجي». وهذا ما يكشف عن اهمية وضرورة العمل الذي قام به فرفوروس.

لا شك هناك في ان كتاب فرفوروس الذي يبحث في الكليات الخمس، يقع ضمن دائرة المنطق. كما لا ينكر احد ارتباط ايساغوجي بالمقولات العشر، وهو الامر الذي دفع بالكثيرين الى التأكيد على منطقية باب المقولات العشر ولذلك لا يضعونها ضمن الموضوعات الفلسفية.

كثير من كتب المنطق تتحدث عن المقولات وتفرد لها فصلاً خاصاً لبحثها. وهذه الثنوية التي تتميز بها المقولات، اي اعتبارها منطقية احياناً وفلسفية في احيان اخرى - دفعت ببعض المفكرين للتفكير بطريقة اخرى في طبيعة العلاقة بين الفلسفة والمنطق.

ف «آقا علي مدرس الزنوزي» - الذي يعد بعد صدر المتألهين الشيرازي، احد أعمق مفكري عصره - أشار الى هذه المسألة خلال آثاره وتحدث بطريقة تدعو الى التأمل. وفي فهرس آثار هذا الحكيم رسالة تصف المنطق بأنه لون من الحكمة والفلسفة.

سعيّتُ جاهداً للعثور على هذه الرسالة، فلم اعثر عليها. ولكن مهما قيل على هذا الصعيد، فليست هناك شك بأنّ مسائل المقولات العشر مثارة في آثار الفلاسفة مثلما هي مثارة في كتب المنطق.

طبعاً معظم المفكرين يولون للجانب الفلسفي لهذه المسألة اهمية كبرى، ويركزون على دورها الاساسي في هذا المضمار. ويرى نصير الدين الطوسي ان دراسة طبيعة الكلي وكيفية وجوده في عالم الخارج، لا تدخل ضمن نطاق علم المنطق، سواء كان هذا الكلي جوهرأ او عرضاً. لكنه يستند الى قضية التعريف ويعلم جيداً انّ من المتعذر التوصل الى مقدمات اي قياس، من دون



ادراك المقولات وفصلها عن بعضها<sup>(١)</sup>.

اذن ما يطرح من المقولات في المنطق، يتسم بجانب الحكاية فقط، ويتم الاهتمام به كنموذج. اما ما يتعلق بجانبها الوجودي وعينيتها، فلا علاقة له بالمنطق، وتتم دراسته في الفلسفة فقط.

العلامة الحلبي الذي يعد من ابرز تلامذة نصير الدين الطوسي، فيتحدث في هذا الموضوع قائلاً:

«اقول لما فرغ من البحث من المقولات الخمس العارضة لهذه المقولات العشر، شرع في البحث عنها وإن لم يكن من علم المنطق، لأن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى، فكيف يبحث عن المعقولات الاولى على انه جزء من علمه، فانه يكون دوراً، بل قد يبحث عنها فيه للاستعانة به على تحصيل الاجناس والفصول، فيكون معيناً على استنباط المحدود وإن لم يكن من هذا العلم. اذا عرفت هذا، فنقول ان الاجناس العالية التي يندرج تحتها جميع الاجناس، عشرة وهي المقولات المذكورة»<sup>(٢)</sup>.

اذن فالعلامة الحلبي وبالانسجام مع استاذه نصير الدين الطوسي، يعتبر المقولات، مسألة فلسفية، ويرى ان طرحها في المنطق، لتسهيل تعليمها والتوصل الى كيفية التعريف. فهو يعلم جيداً ان موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية، وان المعقولات الثانية تعرض على المعقولات الاولى دائماً. ولذلك فإن طرح المعقولات الاولى في علم المنطق يستلزم الدور الباطل. اذن اذا شوهد في بعض الاحيان التحدث في علم المنطق عن المقولات العشر التي تعد معقولاً اولاً، فلا بد من القول ان هناك هدفاً آخر

١- اساس الاقتباس، ص ٤٢.

٢- الجوهر النضيد، شرح جزء المنطق من «التجريد» لنصير الدين الطوسي، شرح العلامة

الحلبي، قم، ١٩٩٢، ص ٢٣.

وهو تبسيط التعليم وتسهيله.

يلاحظ في كلمات نصير الدين الطوسي وكذلك في كلمات تلميذه العلامة الحلي، الإشارة الى بعض المسائل المهمة ومنها: الاختلاف بين المعقولات الاولى والمعقولات الثانية، وكيفية عروض قسم على قسم آخر. وكذلك الارتباط بين ايساغوجي فرفوروس وبين المقولات الأرسطية. وعلى ضوء هاتين المسألتين الأساسيتين يمكن تبين مصداقية تقسيم العلم او الادراك الى تصور وتصديق، وكيفية هذا التقسيم.

قلنا في بادئ الامر ان تقسيم الادراك الى تصور وتصديق، يلفه الكثير من التعقيدات التي ليس من السهل تجاوزها. ودفعت هذه التعقيدات بالبعض الى ان ينسب هذه الفكرة الى ابي نصر الفارابي، ويتصور انها لم يطرحها احد من قبله.

المطلعون على تاريخ الفلسفة والمنطق يعلمون جيداً ان تقسيم الادراك الى تصور وتصديق، كان مثاراً في اليونان القديمة، وان «ارسطو» قد تحدث في هذا المضمار. وهذه الفكرة كانت مثارة بين المفكرين المسلمين ايضاً، وخضعت للبحث في جميع كتب المنطق.

بعض الباحثين اشار خلال دراسة شاملة نسبياً، الى اربع وعشرين رسالة مفردة جميعها في باب التصور والتصديق<sup>(١)</sup>. ويكشف هذا العدد من الرسائل عن مدى اهمية هذا الموضوع.

الى حد ما أعلم، فان موضوع التصور والتصديق وكيفية انفصال احدهما عن الآخر، حظى بأهمية اقل في الغرب، لاسيما في العصر الحديث. ومن خلال دراسة إجمالية وقصيرة لأفكار الفيلسوف الالماني «عمانوئيل كانت»،

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: مقدمة مهدي شريعتي على كتاب «رسالتان في التصور

يمكن ان ندرك بأنه كان يهتم بالقضايا اكثر من اهتمامه بالتصورات. كما انّ دراسة آثار المنطقيين الجدد لاسيما اولئك الذين اتوا في اعقاب «فريغه»، تشير الى انهم كانوا يتعاملون مع القضايا اكثر من تعاملهم مع التصورات. فهم يعتبرون القضية وحدة قياس المعنى، ويرون انّ صرح المعرفة والعلم العظيم يقوم على قواعد وأسس القضايا. وقلما نلاحظ في شتى آثار هؤلاء المفكرين، طرح موضوع التصور بالطريقة التي عليها في آثار الحكماء المسلمين الذين يضعونه في مقابل التصديق.

لربما ليس جزافاً لو قلنا انّ المفكرين في القرون الماضية وكما هو حال المفكرين المعاصرين في الغرب، كانوا يهتمون بطرح القضايا ودراستها اكثر من اهتمامهم بالتصورات. والدليل على ذلك هو انهم اولوا اهتماماً لكتاب «العبارة» لأرسطو اكثر من كتاب «المقولات» لنفس الفيلسوف.

السؤال الذي يمكن ان يطرح نفسه هو: هل يمكن التحدث عن التصديق من دون التصور، بل هل من الممكن تحقق التصديق من دون تحقق التصور؟ ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ولم يتحدث المفكرون بشكل واحد في هذا الجانب. لكننا ومن اجل التوصل الى اجابة واضحة على هذا السؤال، لابد من معرفة معنى التصديق وبعض مصاديقه.

هناك اربعة تعاريف للتصديق لابد من الاشارة اليها:

التعريف الاول هو انّ التصديق عبارة عن الحكم والذي يُعدّ فعل الانسان. وهذا التعريف منسوب الى الحكماء.

التعريف الثاني هو انّ التصديق يُطلق على مجموع تصور المحكوم عليه، والمحكوم به، والحكم. ويؤكد فخر الدين الرازي على هذا التعريف، وعكسه في آثاره.

التعريف الثالث هو انّ التصديق هو التصور الذي يصحب الحكم. اي انّ التصديق عبارة عن تصور مشروط بالحكم. ويذهب الى هذا التعريف سراج

الدين محمود بن ابي بكر الأرموي.

التعريف الرابع هو أنّ التصديق عبارة عن إقرار النفس الناطقة بمعنى قضية ما. ولا شك في أنّ الإقرار هنا قد يكون منطبقاً مع الواقع وقد لا ينطبق، لأنّ مجرد الاعتقاد بشيء لا يوجب ان ينطبق الامر المعتقد مع الواقع. فلطالما يعتقد الكثيرون ببعض القضايا من دون ان يثبت انطباقها مع الواقع.

دراسة هذه التعاريف او الآراء التي قيلت في تفسير معنى التصديق تشير الى أنّ الحكم يلعب دوراً أساسياً في تحقق التصديق ومعناه. ولذلك يثار سؤال آخر: ما هي حقيقة الحكم؟ وما هي مصاديقه؟

الحكم عند بعضهم هو ان يُنسب شيء الى شيء آخر؛ وهناك من يرى أنّ الحكم هو النسبة نفسها، لأنّ النسبة عبارة عن فعل، بينما يعد العلم والادراك من نمط الانفعال. وثمة رأي آخر يتحدث عن تعقل النفس وادراكها لوقوع او عدم وقوع النسبة. ويمكن القول بعبارة اخرى أنّ الحكم عبارة عن إدراك وقوع او لا وقوع النسبة<sup>(١)</sup>.

قطب الدين الرازي، اورد في رسالته «التصور والتصديق» التعاريف الاربعة للتصديق، والآراء الثلاثة في معنى الحكم، وانبرى لمناقشتها ودراستها. وتحدث صدر المتألهين الشيرازي في رسالته التي تحمل عنوان «التصور والتصديق» ايضاً، عن اختلاف جوهرى بين معنى الحكم ومعنى التصديق لأنه يعتبر الحكم فعلاً من افعال النفس الناطقة، فيما يعتبر التصديق لوناً من الادراك الانفعالي، اي انه يضع الحكم ضمن مقولة الفعل، والتصديق ضمن مقولة الانفعال، ومن الواضح أنّ هناك تبايناً بين الفعل والانفعال.

«وما أسخف رأي من جعل التصديق نفس الحكم الذي هو فعل من افعال

١- رسالتان في التصور والتصديق، قطب الدين الرازي و صدر الدين الشيرازي، تحقيق

وتصحيح مهدي شريعتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٠١-١٠٢.

النفس، وهو قسم من الانفعال الذي نسبة النفس اليه بالقبول والانفعال، لا بالتأثير والايجاد»<sup>(١)</sup>.

صدر المتألهين، لا يشير الى التفاوت الاساسي بين الحكم والتصديق فحسب، وانما يرفض في تحصيل معنى التصديق، دور التصور كشرط. ولذلك نراه يطلق وجهة نظر جديدة تقول ان مفهوم التصور عين التصديق من حيث الجعل والوجود. وكما يتدخل الجنس في ماهية النوع البسيط، كذلك يتدخل التصور في ماهية التصديق<sup>(٢)</sup>.

الذين لديهم علم بالقضايا الفلسفية يعلمون جيداً انّ الانواع البسيطة في عالم الخارج غير مؤلفة من المادة والصورة، ولذلك لا تميز بجنس او فصل حقيقيين. ويصدق هذا الكلام على اي نوع من انواع العرض، كما هو الحال في الألوان. فاللون الاحمر مثلاً ليست لديه مادة وصورة ولا جنس وفصل حقيقيين، ومع ذلك يلتفت الانسان الى معنى اللون، فيعتبر اللون الاحمر نوعاً من انواع الالوان.

حينما نتحدث عن بساطة التصديق، نعني انّ التصديق ليست لديه مادة وصورة في عالم تحققه، وليس لديه جنس وفصل ايضاً. ومع ذلك يمكن القول بسهولة انّ التصديق نوع من الادراك، حيث يصحبه الادراك دائماً ولا ينفصل عنه بصفته جنساً. لذلك حينما يتحدث اهل التحقيق عن معية التصور والتصديق، لا يشيرون الى انفصال احدهما عن الآخر كي يكون التصور شرطاً للتصديق او جزءاً منه، وانما يقصدون عدم وجود انفكاك بين الجنس وفصله، في مقام التحليل الذهني، ويمكن ان يقال بسهولة مثلاً انّ الانسان حيوان في معية الناطق دائماً. اي انه نوع واحد ولكن يتحقق فيه معنيان هما

١- نفس المصدر، ص ٥٤.

٢- نفس المصدر.

الحيوان، والناطق.

هذا الكلام ينطبق على تحقق التصديق ايضاً، لأن التصديق نوع من الادراك الذي يكون فيه التصور في معية الحكم. اي ان التصديق عبارة عن التصور، والذي هو الحكم نفسه.

كلام صدر المتألهين، عميق ودقيق جداً، ولا بد من التأمل فيه كثيراً لفهمه، لاسيما حينما يقول:

«الحكم ايضاً باعتبار مطلق حصوله في العقل، من التصورات ايضاً، وباعتبار هذا النحو الخاص من الحصول، تصديق»<sup>(١)</sup>.

اذن الحكم من وجهة نظر ملا صدرا تصور لأحد الاعتبارات، وتصديق لاعتبار آخر. وعلى اساس هذا الكلام يرجع الاختلاف بين التصور والتصديق، الى الاختلاف بين هذين الاعتبارين. اذن على اساس تعدد الاعتبار، قد يكون التصديق تصوراً، وقد يكون امراً متصوراً ايضاً. كما يصدق عنوان التصديق عليه على اساس انه حصول شيء لشيء آخر مطابقاً للواقع: «والتصديق ايضاً باعتبار انه حصول في الذهن تصور، وباعتبار ان له حصولاً في الذهن متصور، وباعتبار انه حصول شيء لشيء مطابقاً للواقع تصديق»<sup>(٢)</sup>.

هكذا نلاحظ ان التصور، والمتصور، والتصديق، عبارة عن ثلاثة اعتبارات للادراك، اي ان حقيقة لا بشرط الادراك، تظهر في ثلاثة أشكال مختلفة. الجهود التي بذلها صدر المتألهين في تناوله لموضوع التصور والتصديق، تكشف عن مدى الأهمية التي كان يوليها لهذا الموضوع، اعتقاداً منه بأن حل مشكلة المعرفة لن يتحقق من دون ادراك صحيح للتصور والتصديق. ويمكن

١- المصدر السابق، ص ٦٠.

٢- المصدر السابق، ص ٧١.

ان ندرك مما سبق أنّ هذا الموضوع كم هو معقد وكيف يستعصي فهمه على الذهن في بعض جوانبه.

يثار موضوع التصديق بالشكل الذي لا يخلو فيه من لون من الاذعان والحكم. والامر المسلم به هو أنّ الحكم عبارة عن فعل، وأنه يعرف بواسطة التأثير والايجاد. ومن الواضح من جانب آخر أنّ العلم يتحقق عن طريق حصول الصور الادراكية التي تُعدّ لونا من الانفعال والتأثر.

هنا، يطرح السؤال التالي نفسه: كيف يمكن للفعل ان يكون انفعالاً؟ فالفعل من حيث هو فعل لا يمكن ان يكون انفعالاً، كما انّ الانفعال من حيث هو انفعال ليس فعلاً. وتتعقد هذه المسألة اكثر حينما نعلم انّ صدر المتألهين يؤمن بخلاقيه النفس، ويستند الى الخلق في مجال العلم والادراك، لا سيما الادراك الحسي والادراك الخيالي. وينطلق أبعد من هذا، حينما يتحدث عن تساوq العلم والوجود. ومع ذلك يتحدث في كثير من المواضع عن الكيف النفساني، ويعتبر العلم كيفاً نفسانياً.

سعى صدر المتألهين في رسالة «التصور والتصديق»، للاجابة على السؤال الذي أثير هنا وازالة التعقيدات القائمة قدر المستطاع، لذلك نراه يقول:

«لو قيل أنّ الاذعان والحكم ضرب من التأثير لكن ليس من مقولة الفعل التجديدي المقابل للانفعال، لم يكن بعيداً عن الصواب»<sup>(١)</sup>.

يشير صدر المتألهين في هذه العبارة الى ما يدعى بالاذعان والحكم في باب القضايا، ويعتقد له بنوع من التأثير والخلاقيه. لكنه يشير الى الامر التالي ايضاً وهو أنّ هذا النمط من التأثير والخلاقيه لا يعد من سنخ مقولة الفعل في مقابل مقولة الانفعال، ولو قال احد بهذا، لانحرف عن جادة الصواب. قد يقال: اذا كان الحكم نوعاً من التأثير والخلاقيه، فكيف يقال انه لا يقع

ضمن مقولة الفعل في مقابل الانفعال؟ والحقيقة هي أنّ صدر المتألهين يعتقد أنّ بعض الافعال، من لوازم الانفعالات فقط، ولذلك لا يمكن عدّها من مقولة الفعل في مقابل الانفعال. وفي هذا النمط من الافعال لا تُعدّ الحاجة الى بعض الاسباب المعدة، حاجة ذاتية، وانما هي حاجة عرضية تعرض على الفعل عن طريق الملزوم. ويمكن ان تكون العلاقة بين نتيجة قياس برهاني ما ومقدماته، مثلاً على هذا النوع من الافعال.

لاشك في ان نتيجة القياس البرهاني، تُعدّ من الاحكام العقلية المسلّم بها. ولا بد ان يكون للحكم العقلي لون من التأثير والخلاقية. ولاشك ايضاً في أنّ هذا الحكم العقلي بحاجة الى مقدمات البرهان، في ذات الوقت الذي هو فيه مؤثر وخلاق. وعلى هذا الاساس يمكن الاعتراف بأنّ هذه الحاجة عرضية، وأنّ الامر الذي تظهر الحاجة اليه، يقع ضمن قائمة المعدّات. والصور الادراكية التي تعدّ تصديقاً، تُعدّ من العلوم الانفعالية من حيث انها معدة ومقدمة للقياس البرهاني، ومن العلوم الفعلية من حيث اذعان وإقرار النفس الناطقة بها.

ما لا يجب تجاهله هو أنّ هذه الحالة النفسانية الفعلية التي يطلق عليها إسم الحكم، لا تنفك عن الحالة الانفعالية للنفس الناطقة. وبسبب عدم الانفكاك هذا تُعدّ حاجة الحكم الى علل معدّة، حاجة بالعرض. اي أنّ مقدمات القياس البرهاني تعمل كامور معدّة فقط، وليست خلاقية ومنتجة للنتيجة<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما ذكر يمكن القول أنّ اياً من هذه الالل والاسباب التي تُعدّ فاعلة في هذا العالم، لا تخلو من نوع من الانفعال الذي يُعدّ من لوازم فعلها، لأنّ كل علة من هذه الالل، تتعلق بصورة مادية وجسمانية لا تتحقق من



دون نوع من الحركة.

اذن ليس جزافاً لو قلنا انه لا يوجد في هذا العالم اي فاعل ما لم يكن منفعلاً من جهة اخرى. اي ان كل محرك قريب لا بد ان يكون متحركاً ايضاً. واذا كان متحركاً فلن يكون بمنأى عن المادة وأحوالها. ويمكن ان نستشف مما ذهب اليه ملا صدرا في هذا المضمار هو انّ المحرك غير المتحرك والفاعل غير المنفعل، ليس بمستوى موجودات هذا العالم.

اثبت هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير من خلال تحاليله العميقة ودراساته الواسعة أن التصديق فضلاً عن كونه قسماً من أقسام التصور، يُعدّ قسيمه ايضاً. اي انّ التصديق، من سنخ التصور وكذلك يقف في مقابله ايضاً.

هذا الدور المزدوج الذي يتحقق للتصديق، يتحقق في امور اخرى ايضاً. فعلى سبيل المثال انّ معنى الحيوان يُنظر اليه لا بشرط احياناً وبشرط الشيء، في احيان اخرى. ولا شك في انّ الذين يطالعون ما اورده صدر المتألهين في رسالته «التصور والتصديق» بشكل دقيق وعميق، سيرون كيف بحث هذا الفيلسوف الالهي هذا الموضوع بدقة ودراية، وكيف توصل الى نتائج مهمة. ولا شك في انّ تأليف رسالته مستقلة في هذا الباب، يشير الى الاهمية الخاصة التي يوليها صدر المتألهين لموضوع التصور والتصديق.

كما ذكرنا من قبل انّ ادراك ماهية العلم وكيفية حصول الادراك، لا يمكن تحقيقه من دون دراسة دقيقة لموضوع التصور والتصديق. ويعلم صدر المتألهين على وجه الدقة انّ العلم والادراك، نوع من الصورة الذهنية او دور تبرز به النفس الناطقة. وتُعدّ الصورة الذهنية والدور الذي يظهر في ضمير الانسان وروحه، نوعاً من الحصول، كما يعد الحصول شيئاً يمكن عده نوعاً من الوجود. اي يمكن القول انّ الوجود الذهني هو تلك الصورة التي تتحقق في العقل. وعليه فالذي يؤمن بالوجود الذهني في مقابل الوجود العيني، لا بد ان يعترف بحصول الصورة الادراكية في النفس الناطقة. والذي يؤمن بحصول

الصورة الادراكية في النفس الناطقة. والذي يؤمن بحصول الصورة الادراكية في النفس الناطقة، لا يستطيع الإحجام عن طرح موضوع التصور. لاشك في ان ادراك معنى التصديق سهل في اعقاب ادراك معنى التصور. ويُعدّ تقسيم حقيقة الادراك الى تصور وتصديق، تقسيماً معقولاً ومنطقياً.

بعد هذا لابد من طرح التساؤل التالي: اذا كان تقسيم الادراك الى تصور وتصديق تقسيماً معقولاً ومنطقياً، فكيف لا يعبأ بعض المفكرين الغربيين بهذا التقسيم المعقول، ولماذا لا يتحدثون كثيراً عن عالم التصور؟

لاشك في ان المنطقيين الجدد يؤكدون على التصديق ويمتنعون عن الحديث عن التصور. كما ان هذا الامر لا يقتصر على هؤلاء فقط، وانما بين الفلاسفة التحليليين من يقصر بحثه على القضايا ويمر على التصورات مر الكرام. فالفيلسوف المعاصر المعروف «ويتغنشتاين»، يركز في دراساته على معنى او ماهية القضية او التصديق، ويعتبره وحدة عالم المعنى. واذا اعتبرنا -على غرار هذا الفيلسوف الشهير- ان القضية تمثل وحدة عالم المعنى، فلن يبقى اي موضع للتصور، لأن صرح عالم المعاني سيقوم على اساس القضايا، ولن تلعب التصورات اي دور في تشييد هذا الصرح.

لا نريد ان نناقش آراء هذا الفيلسوف وسائر الفلاسفة الذين هم على خطاه، وانما نريد ان نقول ان موضوع التصور لم يطرح بين المفكرين الغربيين بالطريقة التي طُرح فيها في آثار الفلاسفة المسلمين. ولا شك في ان القول بتحقيق التصور تعكس عنه آثار ونتائج كثيرة لا ترضي كثيراً من المفكرين الآخرين. ومن هذه الآثار إثارة موضوع الوجود الذهني في مقابل الوجود العيني. فالذي لا يؤمن بتحقيق التصور لا يستطيع ان يتحدث عن تقسيم الوجود الى قسمين عيني وذهني. وليس بوسع المتحدث عن الوجود الذهني -إلا إذا حصل اعتقاد بإمكانية تحقق التصور- اي حصول الصورة الادراكية - في الذهن.

لا بد من الاشارة هنا الى الأمر الاساسي التالي وهو أنّ الوجود الذهني بالطريقة المثارة في آثار الحكماء المسلمين، يختلف عما نراه مثاراً في آثار المفكرين الغربيين تحت عنوان (Subject). ويعود هذا الاختلاف الى الاختلاف الذي يتعلق بموضوع التصور والتصديق الشائك والمعقد، والذي لا يفكر فيه العلماء بطريقة واحدة.

سبق ان ذكرنا أنّ التصور في نظر صدر المتألهين عبارة عن صورة تحصل في الذهن. ويُعدّ حصول الصورة الادراكية مرحلة من الوجود يمكن تسميتها بالوجود الذهني. وأشار هذا الفيلسوف الالهي الى الامر التالي ايضاً وهو أنّ حصول الصورة في الذهن يدعى تصوراً سواء كان مع الحكم او بدونه. ويرى ذلك أنّ الحكم خصوصية تلحق بالادراك، ولذلك يسري احتمال الصدق والكذب الى الادراك بسبب هذا اللاحق. ويبدو انه قد تأثر في هذه الفكرة وسائر الافكار المتعلقة بالتصور والتصديق بآثار الخواجه نصير الدين الطوسي، وقد اعترف بهذه الحقيقة، كما في عبارته التالية:

«ويدل على تباينهما قول جميع المتأخرين «انّ الادراك إنّ كان مع الحكم يسمى تصديقا»، لأنّ ما مع الشيء غيره، وكذا قول الخواجه -اي نصير الدين الطوسي- في شرح الاشارات وهو أنّ المتصور هو الحاضر في الذهن مجرداً عن الحكم، والمصدق به هو الحاضر فيه مقارناً له يدل عليه ايضاً»<sup>(١)</sup>.  
نصير الدين الطوسي، فضلاً عن اشارته لهذا الموضوع في «شرح الاشارات»، اشار اليه وتناوله في سائر آثاره الاخرى مثل: اساس الاقتباس، وتعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار، وتجريد الاعتقاد، وتلخيص المحصل. وليس صدر المتألهين الشيرازي هو الوحيد الذي افاد من أفكار نصير الدين الطوسي في موضوع التصور والتصديق، وانما هناك مفكرون آخرون

ايضاً مثل قطب الدين الرازي الذي لديه هو الآخر أفكار وآراء خاصة في موضوع التصور والتصديق والتي سطرها في رسالة مستقلة ايضاً عنوانها «الرسالة المعمولة في التصور والتصديق».

قطب الدين الرازي، اولى اهتماماً خاصاً في هذه الرسالة، لأفكار الحكيم الفاضل والمنطيق البارع اثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، لاسيما كتابه «تنزيل الافكار». ومع ذلك فانه حينما يواجه كلمات نصير الدين الطوسي، يتحدث بأسلوب آخر وطريقة اخرى، ويعترف بعلو افكار هذا الحكيم الكبير، كقوله:

«اعتراضات الطوسي على الأبهري: واعترض عليه استاذ العالمين الخواجه نصير الملة والدين رحمه الله في نقد التنزيل»<sup>(١)</sup>.  
وهناك مفكرون آخرون يعتبرون عن نصير الدين الطوسي بـ «استاذ البشر» ايضاً.

ولا نريد ان نناقش الاشكالات والاعتراضات التي أثارها نصير الدين الطوسي على كلام اثير الدين الابھري، ونكتفي بالقول انّ دور الطوسي كان بارزاً جداً في موضوع التصور والتصديق الذي يعد موضوعاً اساسياً، وانّ عدداً من كبار المفكرين قد أفاد من افكاره على هذا الصعيد.

المطلعون على تاريخ الفلسفة الاسلامية في ايران يعلمون جيداً انّ صدر المتألهين الشيرازي لديه إبداعات كثيرة، ونجح في حل كثير من المعضلات والمسائل المعقدة. وقد توصل في موضوع التصور والتصديق الى نتائج دقيقة لا يمكن ان تكون منفصلة عن المواقف الفكرية لنصير الدين الطوسي. اننا حينما نتحدث عن الاتصال الفكري الوثيق بين نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين الشيرازي، لا نعني انّ مفكر شيراز كان مقلداً لحكيم طوس، إذ لا

يوجد تقليد في الفلسفة، والفيلسوف ليس بالشخص الذي يسير خلف الآخرين من دون مناقشة. ومن اجل الاطلاع على ما امتاز به هذان الحكيمان من إبداع ودقة وعمق، نشير الى موضوع العلم الحسولي الذي يعد مقسماً ومخرجاً مشتركاً بين التصور والتصديق.

لا بد ان نعلم بأن الادراك او العلم الحسولي على صلة وثيقة بما يدعى بالوجود الذهني، لأن كل ماهية من الماهيات مثلما هي موجودة في عالم الخارج بالوجود الخارجي والعيني، تتحقق في عالم الذهن ايضاً بالوجود الذهني. ولا شك في ان تحقق اي امر من الامور في الذهن، عبارة عن ذلك الشيء الذي يدعى بالوجود الذهني. والتفاوت بين الوجود الذهني والوجود الخارجي يتمثل في ان الوجود الخارجي منشأ للآثار، اما الوجود الذهني فليس منشأ للآثار العينية. وعلى هذا الاساس ينبغي القول ان الوجود الذهني نوع من الوجود الذي لا تلاحظ فيه آثار الوجود الخارجي. ومن الطبيعي ان هذا الكلام صحيح ومعتبر حين مقياسه بالموجود الخارجي فقط.

بذل الحكماء المسلمون جهوداً كبرى لاثبات الوجود الذهني، وتمسكوا بأدلة وبراهين مختلفة ومتعددة. وذكرت هذه البراهين والأدلة في شتى الكتب الفلسفية. غير ان نصير الدين الطوسي تحدث على هذا الصعيد بطريقة متميزة عن الآخرين تدفع أهل الفكر نحو التأمل.

حكيم طوس - ومثل سائر الفلاسفة المسلمين - يتحدث عن تقسيم الوجود الى قسمين خارجي وذهني، ثم يستدل بطريقة خاصة لاثبات الوجود الذهني، فيقول:

«الوجود الذهني متحقق وإلا لبطلت الحقيقة»<sup>(١)</sup>. اي اذا كان الوجود الذهني غير متحقق، فلن تتحقق القضايا الحقيقية والقضية الحقيقية هي

القضية التي يُحمل الحكم فيها على موضوع حقيقي سواء كان هذا الموضوع متحققاً في الخارج او مقدراً. فحينما يقال ان مجموع زوايا المثلث عبارة عن قائمتين، فهذا القول يؤلف قضية حقيقية صادقة دائماً حتى مع عدم وجود المثلث في الخارج. ومن جانب آخر نعلم بوضوح ان وجود الموضوع لازم وضروري في القضايا الموجبة لأن المحمول في هذا اللون من القضايا يُحمل على الموضوع، ولا شك في الامر التالي وهو ان ثبوت شيء لشيء آخر يستلزم تحقق الميث له.

على ضوء هذه المقدمات يمكن ان نقول: مع عدم تحقق الوجود الذهني، تبطل القضايا الحقيقية. ولكن بما اننا لا نستطيع الشك في صحة واعتبار القضايا الحقيقية، فلن نستطيع ان نشك في تحقق الوجود الذهني ايضاً.

الذين ينظرون الى هذه المسألة بعين الانصاف، يدركون ان كلام نصير الدين الطوسي في هذا المضمار قوي ورسين. وقد استمرت هذه الدقة والعمق من بعده، ولم ينطفئ مصباح الحكمة في هذه البلاد رغم جميع الصعاب والعقبات التي كانت تعترض طريق الحكمة والفلسفة والفكر.

واذا استطاع حكيم طوس ان يحافظ على شعلة الحكمة متوهجة من خلال تصديه لأعاصير الكوارث والمحن والفتن التي كانت تنبعث من كل حذب وصوب، فقد هب صدر المتألهين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري، لمواجهة شتى امواج الجمود والسطحية الفكرية، وسعى بكل ما لديه من قوة فكرية في طريق نشر الأفكار الفلسفية. والفاصل الزمني بين الطوسي والشيرازي يبلغ نحو اربعة قرون. وكان من الممكن بعد هذا الفاصل الزمني الكبير ان يواجه صدر المتألهين اموراً تختلف عن الامور التي كان يتعامل معها نصير الدين الطوسي، ومع ذلك نلاحظ وجود شبه بين هذين الحكيمين الكبيرين من حيث النمط الفكري واسلوب التفكير. وقد لاحظنا في موضوع التصور والتصديق وإثبات الوجود الذهني، كيف كان كلام حكيم طوس

جديداً ولا سابقة له. والتفت صدر المتألهين الشيرازي ايضاً الى الدور الاساسي لهذا الموضوع، وتحدث على هذا الصعيد بطريقة قلما تلاحظ في آثار سائر المفكرين.

المفكرون المسلمون يتمسكون في اثبات الوجود الذهني وتقسيم الادراك الى تصور وتصديق، ببرهان تطرحه معظم الكتب الفلسفية ويعرفه معظم المطلعين.

يقال في هذا البرهان اننا حينما نعلم امراً من الامور بعد ان لم يكن لدينا اي علم به، فإنّ حالتنا هذه لا تخرج عن احتمالين:  
الاول، تظل حالتنا على حالها قبل العلم وبعده، ولا يطرأ عليها اي تغيير.  
ولا شك في انّ هذا الاحتمال غير مقبول.

الثاني، حدوث نوع من التغيير في حالتنا بعد العلم بذلك الامر، ونحصل على شيء لم نكن قد حصلنا عليه، وهو ما يعبر عنه بالعلم الحسولي او الوجود الذهني. ولا يشك احد في صحة هذا الاحتمال او الفرض.

غير انّ صدر المتألهين ينظر الى هذا البرهان بعين الانتقاد ويراه ناقصاً وغير تام، لأنه يعتقد بوجود احتمال آخر لم يلتفت اليه احد وهو قد يكون التغيير الحاصل في حالتنا ذا جانب سلبي، مما يعني فقداننا لشيء. ومن الواضح انه إذا لم يثبت بطلان هذا الاحتمال او الفرض، فلن يكون البرهان الذي تم الاستناد اليه معتبراً. ولذلك سعى صدر المتألهين لإبطال هذا الفرض على نحو معقول، كي يبقى ذلك البرهان بمنأى عن النقص.

يعتقد صدر الدين لو أنّ شيئاً ما زال عنا خلال عملية الادراك وبفعل التغيير الحاصل، فلا بد أن نسلم بأنّ ما يزول عنا خلال ادراك شيء ما، يختلف عما يزول عنا حين ادراك شيء آخر، اذ في غير هذه الصورة، يكون ادراك شيء معيّن، عين ادراك الاشياء الاخرى، وهذا امر غير معقول. ومن المقطوع به انّ النفس الناطقة تستطيع ادراك الامور غير المتناهية على سبيل

البديلة مثل عدّ الأعداد والأشكال. فليس بوسع احد ان يدعي انّ الانسان حينما يعد الاعداد سيصل الى عدد لا يستطيع من بعده الاستمرار في العد. واذا وافقنا على ان الانسان يتمتع بادراك الامور غير المتناهية على سبيل البديلة، ويفقد في كل ادراك من هذه الادراكات شيئاً بفعل التغيير، فلا بد من الاعتراف كذلك بتحقيق سلسلة من الامور غير المتناهية بالفعل في وجود الانسان. غير انّ قبول مثل هذا الامر مخالف للعقل، إذ ليس بوسع احد الاعتراف بوجود وتحقيق الامور غير المتناهية بالفعل في الانسان.

نرى انّ صدر المتألهين يبطل احتماليين من الاحتمالات الثلاثة المتصورة خلال الادراك، وينطلق لاثبات الوجود الذهني من خلال إثبات الاحتمال الثالث. وأحد الاحتماليين الباطلين هو ان نقول انّ حالة الانسان قبل الادراك وبعد الادراك واحدة، ولا يطرأ اي تغيير عليه. والاحتمال الآخر الباطل هو ان نقول بأنّ حالة الانسان بعد الادراك تختلف عن حالته قبل الادراك غير انّ هذا التغيير ناجم عن ازالة شيء منه بفعل الادراك. واذا وافقنا على بطلان هذين الاحتماليين، فلا بد من الاعتراف بأنّ حالة الانسان بعد الادراك تختلف عن حالته قبل الادراك، وانّ هذا التغيير يعود لحصوله على احدى الصور المعلومة، وانّ هذه الصورة الحاصلة، هي ذلك الشيء الذي يدعى بالوجود الذهني.

كي يثبت صدر المتألهين الشيرازي الوجود الذهني، يشير الى امر ذي اهمية كبيرة لا ينبغي تجاهله. فهو من جانب يؤمن بالاختلاف بين غير المتناهي بالفعل وغير المتناهي بالقوة، ويرى انّ الانسان يستطيع ان يدرك بالقوة فقط الامور غير المتناهية على سبيل البديلة، لكنه من جانب آخر يعتقد لو انّ هذه الادراكات غير المتناهية التي هي بالقوة وعلى سبيل البديلة، كانت ذات جانب سلبي، وان الانسان يفقد شيئاً ما في كل ادراك، يلزم ان يكون الانسان غير متناه بالفعل، وهذا امر مرفوض وباطل.



عبارة هذا الفيلسوف كالتالي:

«اننا نعلم بديهياً أنّ في قوتنا ادراك كل واحد من امور غير متناهية ككل مرتبة من مراتب العدد ولو على سبيل البدلية. واذا تقرر انّ كل ادراك زوال صفة اخرى من النفس، فيلزم ان يكون فينا تحقق صفات غير متناهية بالفعل حتى يمكن زوال كل واحد منها عند ادراكنا لأمر آخر، وهذا ظاهر»<sup>(١)</sup>.

كان هدف صدر المتألهين من طرح هذه الفكرة، هو إثبات الوجود الذهني. ولكن لو نظرنا الى هذه الفكرة من زاوية اخرى، لوجدنا انها على صلة بفكرة اساسية ومنطقية اخرى وهي انّ القضايا السالبة كالقضايا الموجبة، لا تتحقق من دون موضوع، وهي نفس الفكرة التي يذهب اليها لفيف من المنطقيين المحدثين.

١- تعليقات ملا صدرا على «حكمة الاشراق» للسهروردي، ص ٣٩، نقلاً عن «رسالتان

في التصور والتصديق»، ص ٤٨.



## الفصل الثامن

### نقطة البداية في تكوّن النظر

رأينا فيما مضى أنّ تقسيم العلم او الإدراك الى تصور وتصديق امر مقبول، وقد انبرى المفكرون المسلمون لبحث خصوصية كل منهما. كما اشرنا الى ان التصديق وان كان قسيم التصور، الا انه يعد قسمه ايضاً على اعتبار آخر. يقسم كل من التصور والتصديق الى قسمين بديهي ونظري والنظري قابل للتقسيم ايضاً. وتستخدم مفردة او اصطلاح «الكسب» على هذا الصعيد فيتحدث البعض عن التصور او التصديق الكسبي او الاكتسابي. وحقيقة النظر الذي هو لون من البحث والدراسة، تقتضي ان يصل الانسان من اصل مسلّم حاصل له، الى فرع لم يحصل عليه بعد. وليس هناك طريق من العدم الى الوجود، ومن اللا شيء الى الشيء.

ليس بالامكان التحدث مع المنكّر، كما انّ الذي يدير ظهره للمحسوسات ولا يؤمن بالامور البديهية والمدركات الأولية، لا يمكن توجيه الخطاب اليه. ولو وُجّه الخطاب الى هذا النمط من الاشخاص في بعض الأحيان، فالهدف من ذلك ايقاظهم من نوم الغفلة والجهل. ومن اجل ايقاظ الشخص النائم، يمكن حتى استخدام الضوضاء والاصوات التي لا معنى لها. الذي ليست لديه اية قاعدة فكرية، ويده قاصرة عن الوصول الى اي اصل

او اساس يمكن لأفكاره ان تقوم عليه، فانه ليس غير مؤهّل للخطاب فحسب، وانما ليست لديه القدرة على التفكير حتى في عالم وحدته ايضاً. يعد الخواجة نصير الدين الطوسي ممن بحث في معنى النظر وكيفيته، واعترف بضرورة المبادئ الاولى:

«فإنّ النظر والبحث يقتضيان التأدي من اصل حاصل الى فرع مستحصل. واذالم يكن الأصل حاصلًا، امتنع التأدي من لا شيء الى شيء. ولهذا لم يكن البحث مع منكري المحسوسات والأوليات، ومن يتكلم معهم يقصد ارشادهم»<sup>(١)</sup>.

اذن يعتقد نصير الدين الطوسي انّ «النظر» عبارة عن ظاهرة ذهنية، وانها مثل اية ظاهرة اخرى لا تخرج الى ميدان الوجود من صحراء العدم. فالجهل لا يمكن ان يكون مصدرًا للعلم. لذلك حينما يفرق المرء في الجهل المركب، فلن يكون بوسعه الخروج من هذا البحر المظلم، وتبقى ابواب العلم موصودة بوجهه الى الابد. فالتوفيق بين الجهل المركب والنظر كالتوفيق او الجمع بين امرين متناقضين.

الذين يقولون باستحالة الجمع بين الجهل المركب والنظر يعتقدون انّ النظر يكون في معية نوع من الشك دائماً، بينما ينسجم الجهل المركب مع الجزم. ومن المقطوع به انّ الشك لا ينسجم مع الجزم.

ثمة من يفكر بطريقة اخرى ويعتقد انّ عدم الجمع بين الجهل المركب والنظر، يظهر بفعل مانع وصارف. فامتلاء المعدة مثلاً يمنع المرء من تناول الطعام.

من الواضح انّ هذين الرأيين مختلفان، لأنّ الذي يرى ان عدم الجمع بين الجهل المركب والنظر يعود لوجود مانع وصارف، يعتقد انّ بالامكان النظر

والتمتع بحركة الفكر، من دون وجود الشك. فكثير من الناس يتمتعون بالنظر والبحث من دون ان تكون لديهم حالة الشك. وينسب نصير الدين الطوسي هذا النمط الفكري الى الحكماء، ويتحدث عن شخصيات مثل القاضي عبد الجبار، وابي اسحاق الاسفرايني كأناصر لهذا النمط الفكري<sup>(١)</sup>.

مهما قيل في هذا الباب، من الواضح أنّ المرء حينما يفرق في بحر الجهل المركب، لن يكون له نصيب من النظر او الفكر الصحيح. ويرى كثير من المفكرين أنّ الفكر الفلسفي يبدأ بالحيرة، فتظهر في مقام الحيرة، الامور المعروفة وكأنها غريبة، والامور الغريبة وكأنها معروفة. ولذلك يُعدّ الابتعاد عن الرتابة والتكرار، من خصوصيات الانسان ذي الفكر العميق.

ذلك اللون من الحيرة الذي يبدأ به الفكر الفلسفي، عبارة عن يقظة يمكن عدها من خصوصيات الانسان. وهذه اليقظة ليست مصدراً لظهور الافكار الفلسفية فحسب، وانما تلعب دوراً مهماً ايضاً في ظهور الفنون الأصيلة والآثار الأدبية العظيمة. ويتحدث كبار العرفاء في كثير من آثارهم عن «اليقظة»، ويعتبرونها من مقامات ودرجات السلوك.

الناس في هذا العالم يعيشون معظم حياتهم في حالة من الرقاد والنوم، ولا يخرجون من حالة النوم والخمول الا في حالات خاصة. وورد في بعض الروايات ان الموت يمثل أحد الظروف التي يستيقظ بها الانسان من نوم الغفلة.

يشير معظم العرفاء وارباب السلوك الى «الموت» ويفسرونه بما يدعى بـ «الموت الاختياري». ولا شك في ان الموت الاختياري يختلف عن الموت الطبيعي. فالموت الاختياري نوع من الادراك الذي يتحقق عن طريق السلوك العملي والفكري. ولا شك في ان «اليقظة» و «الموت الاختياري» اللذين

يتحدث عنهما اهل العرفان والتصوف، يختلفان عما يتحدث عنه الفلاسفة. اذن تلعب الحيرة دوراً رئيسياً في حركة الفكر الفلسفي ومجريات التاريخ الفكري، ويمكن عدها بداية ظهور الفلسفة وتكوّنها. وظاهرة الحيرة ليست مصدر تكوّن الافكار الفلسفية فحسب، وانما تلعب دوراً جديراً بالاهتمام في ظهور الاكتشافات العلمية والفنية الكبرى ايضاً. فطالما شاهد ملايين الناس سقوط ثمار التفاح من الاشجار، لكنّ الذي ظهر على شكل حيرة لنيوتن، لم يظهر للآخرين.

ينطبق هذا الكلام على ارخميدس وسائر المخترعين والمكتشفين ايضاً. فاذا كان سقوط ثمرة من الشجرة قد خلف عند نيوتن حالة الحيرة فانّ معنى الوجود او الحياة يمكن ان يبعث الحيرة في الذهن المستعد. وفي ظل هذه الحيرة وبفعلها، تظهر وتتبلور الافكار الفلسفية الكبرى، ويُشاد صرح الحكمة الرفيع. فالحيرة عند الفيلسوف تبعث على التساؤل الذي يكون دائماً ومستمرّاً. فالفيلسوف ومثل سائر الناس ينظر الى ما حواليه، وانّ هذه النظرة تتكرر في كل يوم. غير انّ الحيرة عند الفيلسوف تزيل الوجه المعروف للاشياء، وتكشف عن وجه آخر لها لم يكن ظاهراً ومعروفاً من قبل.

حينما يتطلع الفيلسوف الى ما حوله، قد يرى -على سبيل المثال- صديقاً قديماً، ثم تقع عينه على المنظر الجميل للبيت الذي يعيش فيه. فيعتقد في نظرتة العادية الاولى انه صاحب ذلك البيت، وانّ صديقه القديم أحد اقربائه. ولكن لا تلبث ان تظهر عنده حالة الحيرة فيتساءل: هل انه مالك ذلك البيت حقاً، واذا كان مالك ذلك البيت حقاً، فما معنى الملكية وما هي حقيقتها؟ ثم يتساءل عن معنى الصداقة، ومسؤولية الانسان تجاه الصديق، وشروط تحقق الصداقة. ولا شك في انّ هذا اللون من التساؤلات بحاجة الى إجابات مناسبة. ويبدأ الفكر الفلسفي حينما يبدأ البحث عن اجابات عليها.

لابد من التنويه الى انّ الحيرة ليست بداية عابرة، وليست لحظة دخول الى

المسرح او الميدان بحيث تنتهي بعد فترة قصيرة، بل أنّ الحيرة في وجود الانسان المستعد عبارة عن بداية مستمرة، وتكشف عن نفسها دائماً. وهذه البداية العجيبة لو قُدِّر لها ان تنتهي، لانتهى الفكر الفلسفي وانعدم، ولزال التفكير العميق.

الذي لديه حالة الحيرة، وينبيري لطرح السؤال بدافع من الحيرة، لا يعلم مصدر تلك الحيرة وسببها الحقيقي، لأنه لو علم مصدرها وعرف العامل الذي يقف خلفها، لخرج من حالة الحيرة، ولما بادر الى طرح التساؤلات.

مع ذلك فالانسان الحائر -والذي هو الفيلسوف لا غير- رغم انه على معرفة بجهله، لكنه لا يشعر بالاعباء بسبب هذا الجهل القاسي، ولا يستسلم لليأس قط. فالذي لديه الحيرة يعلم -مثل سقراط- انه لا يعلم، لكنه لا يتوقف عن السعي والعمل والنشاط، ويستمر في طريقه الطويل المحفوف بالمغامرات والمخاطر.

سالك هذا الطريق والوادي، يعلم انه لم يصل الى الطريق بعد، لكنه لا يفقد الأمل في وصوله الى كعبة الأمل في يوم ما.

اذن فالمرء حينما يواجه ظواهر عالم الوجود، قد يصاب بالحيرة، فتدفعه تلك الحيرة لاثارة التساؤلات الفلسفية وعليه فالحيرة ومن ثم التساؤل، خصوصية من خصوصيات الانسان وميزة من ميزاته، ولا يتمتع اي موجود آخر بذلك.

اذا سلّمنا بأنّ الفكر الفلسفي يبدأ بالحيرة، فلا بد من الاعتراف ايضاً أنّ النظر لا يتحقق من دون نوع من الحيرة. وحينذاك سيكون كل ما أبداه المتكلمون الأشاعرة في هذا المضمار، من دون اساس. فأصل التوحيد، اصل واجب، ولا يشك اي احد من المتكلمين في ذلك ايضاً.

اذن فالواجب الاول في نظر كثير من المتكلمين هو معرفة وحدة الله تعالى. غير أنّ فريقاً من المتكلمين يذهب الى ما هو ابعد من ذلك فيقول بأنّ

النظر في الامور يمثل الواجب الاول لأن المعرفة تتحقق في اعقاب النظر. ويذهب فريق ثالث الى ابعد من هذا ايضاً، فيرى استحالة تحقق النظر في الامور من دون قصد. وعليه فإن «القصد» يمثل الواجب الاول.

انبرى الامام فخر الدين الرازي لطرح هذه المسألة في كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» وأشار الى اقوال المتكلمين في الواجب الأول: «اختلفوا في اول الواجبات؛ منهم من قال هو المعرفة، ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال هو القصد الى ذلك النظر»<sup>(١)</sup>.

ما يبعث على التعجب هو تأكيد بعض المتكلمين الأشاعرة على سماعية الواجب الأول، وثبوته عن طريق النقل. ولم يلتفت هؤلاء الى ان الواجب الشرعي مشروط بالقدرة دائماً. واذا كانت القدرة شرطاً واجباً، فلا يمكن ان يكون النظر او قصد النظر واجباً شرعياً، لأننا لو عملنا بقصد النظر كواجب شرعي، فيجب علينا الاستعانة بقصد آخر، واذا اعتبرنا هذا القصد الثاني واجباً شرعياً فلا بد لنا من قصد آخر وهكذا الى ما لا نهاية، وهذا غير معقول. اذن فذلك الذي يعتبر النظر او قصد النظر واجباً أولاً، فلا بد ان يعترف بعقلية هذا الواجب، ولا يصر على سماعيته. والامام الفخر الرازي رغم انه مفكر اشعري، لكنه يعتبر المعرفة بوجود ووحدة الله تعالى واجباً عقلياً، فيقول:

«سَلَّمنا إمكان الامر بالعلم، لكن لا نَسَلِّم إمكان الأمر بمعرفة الله، لأن معرفة الايجاب تتوقف على الموجب، فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب فيكون الامر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمحال»<sup>(٢)</sup>.

قد يقال اذا لم يكن العلم او المعرفة بوجود الله، واجباً سمعياً ولا يمكن

١- المصدر السابق، ص ٥٩.

٢- نفس المصدر، ص ٥٥.



معرفة هذا الوجوب عن طريق النقل، فكيف يعتبر كثير من المفكرين الأشاعرة المعرفة بوجود ووحداية الله واجباً سمعياً، ولماذا يصرون على نقلية هذه المعرفة؟

الاجابة على هذا السؤال ليست سهلة، ولا يلاحظ في آثار الأشاعرة كلاماً معقولاً ومنطقياً يمكن ان يساهم في حل هذه الإشكالية. غير ان نصير الدين الطوسي الذي يعد مفكراً عقلياً ولا ينسجم مع افكار الأشاعرة قط، اجاب على هذا التساؤل، وساعد على تسليط الضوء على كلام الأشاعرة وفهم ما يرمون اليه:

«وأما اهل السنة فيقولون: استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان في المستمع التفحص منه، واذا تفحص حصل له العلم السمعي بالوجوب، وهذا هو المراد من قولهم «وجوب المعرفة سمعي» وإمكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب، ويكفي مع الاستماع في تحقق الايجاب، ولا يلزم منه تكليفه بالمحال»<sup>(١)</sup>.

اذن سعى نصير الدين الطوسي في هذه العبارات، لايضاح معنى الواجب السمعي كما يذهب اليه الأشاعرة واهل السنة على صعيد معرفة الله تعالى. الاشارة الجوهرية في كلام هؤلاء هي ان إمكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب، ومن الممكن ان يعرف الانسان بأمر الله تعالى بالمعرفة قبل بلوغه معرفة الله، وهذا هو عين الشيء الذي يمكن ان يدعى بالواجب السمعي.

يسعى انصار الواجب السمعي لإثبات وجود طرق اخرى غير النظر للوصول الى معرفة الله تعالى، والتي اقربها هي استماع النقل. ويشير فخر الدين الرازي على صعيد النقل الى قول الامام المعصوم، ثم الى الالهام،

وتزكية الباطن بأسلوب الصوفية. ولا شك في أنّ صدور هذا الكلام عن متكلم اشعري يبعث على العجب، إذ قلما نلاحظ في آثار الأشاعرة الحديث عن اعتبار قول الامام المعصوم، لكن الفخر الرازي يشير بصراحة الى كلام الامام المعصوم ويأخذ به:

«ثم اننا على سبيل التبرع نذكر طرقاً أُخَر، وهي قول الامام المعصوم، او الالهام، او تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف»<sup>(١)</sup>.

الالهام وتزكية الباطن الذي اشار اليه فخر الدين الرازي، ذو جانب باطني، وليس عاماً. غير أنّ قول المعصوم يمكن ان يكون عاماً ويأخذ به الجمهور. فخر الدين الرازي يعلم جيداً، انه اذا اراد ان يتحدث في مقابل النظر والعقل عن امر عام ومعتبر، فلا بد ان يستند الى كلام الامام المعصوم، لأنّ الكلام إذا لم يصدر عن المعصوم، يكون محتمل الخطأ، وحينما يحتمل الكلام الخطأ، لا يمكن ان يحظى بالاعتبار.

كلام فخر الدين الرازي، يمكن ان يكون مثلاً حسناً بالنسبة لأهل السنة والأشاعرة، لأنّ الذين لا يتحدثون عن العصمة ولا يستندون الى اعتبار كلام الامام المعصوم، ليس بوسعهم الحديث عن الواجب السمعي، ووضعه في مقابل الواجب العقلي.

بصرف النظر عن ايمان فخر الدين الرازي بموضوع العصمة ام لا، ومدى قربه من الاصول العقائدية لأهل التشيع في اعتبار قول الامام المعصوم، لا بد من الاعتراف بأنّ ما ذهب اليه على هذا الصعيد، عميق جداً ويستحق الدراسة والتأمل، كما انه بعيد جداً عن مواقف سائر الأشاعرة. وعلى اية حال فإنّ الواجب السمعي في مقابل الواجب العقلي، قضية يتحدث عنها اهل السنة والأشاعرة بطرق مختلفة.

وانبرى نصير الدين الطوسي لدراسة هذه القضية ايضاً، وسعى لتبيان مراد اهل السنة بالواجب السمعي، لكنه كان يؤمن بالحقيقة التالية ايضاً وهي انّ الانسان العالم لا يمكن ان يستغني عن العقل والنظر، لأنّ النقل لا يحظى بالاعتبار إلا في ظل العقل. وبعدم وجود العقل لا يصح الحديث عن حجية النقل واعتباره. فحجية العقل ذاتية، وليس بوسع احد انتزاع الحجية من العقل لأنّ انتزاعها منه اشبه بانتزاع الزوجية من العدد «٤».

اذن فالذين يتحدثون عن اعتبار قول الامام المعصوم ويعتقدون ان المعرفة يتم الحصول عليها من معنى قول الامام، لا ينكرون العقل قط، ولن يكونوا في غنى عن النظر. ويرى نصير الدين الطوسي انّ قول المعصوم يقال لادراك العقل، وانّ العقل هو الموجود الوحيد الذي يدرك هذا الكلام على الوجه الصحيح.

ويشير الطوسي الى الالهام ايضاً ويقول بأنّ صاحبه لا يستغني عن العقل ايضاً، لأنه يستعين به في التمييز بين الالهام الصحيح والالهام غير الصحيح.

ما ورد على لسان نصير الدين الطوسي، كالتالي:

«القائلون بأنّ المعرفة تحصل من قول الإمام ﷺ لا ينكرون النظر، بل يشبّهون النظر بنظر العين، وقول الامام ﷺ بالضوء الخارجي، ويقولون: كما لا يتم الإبصار إلاّ بهما فلا تتحصل المعرفة الا بمجموعهما. ولفظة التعليم دالة على مجموعهما. وأما الإلهام فلو ثبت وقوعه لما آمن صاحبه انه من الله او من غيره، إلاّ بعد النظر وإن لم يقدر على العبارة عنه»<sup>(١)</sup>.

يشير نصير الدين الطوسي هنا الى مرحلتي الظاهر والباطن، ويعتقد انّ الانسان لا يستغني عن العقل في اية مرحلة، وانه لا يستطيع بلوغ المعرفة من دون لون من النظر. فكما انّ اهل الحديث واتباع قول الامام المعصوم بحاجة

الى العقل لفهم وادراك معاني اقوال وأحاديث الامام ومدى اعتبارها وصحتها، كذلك اهل الالهام وصفاء الباطن بحاجة الى العقل لادراك صحة الالهام وما هو مقتضى صفاء الباطن.

ما ذهب اليه نصير الدين الطوسي بهذا الشأن، ينطبق على ما يدعى هذا اليوم بالتجربة الدينية، لأنّ التجربة الدينية تجربة شخصية ذات صلة بصفاء باطن الفرد. لكنّ التجربة الشخصية التي تتعلق بالاحوال الباطنية للفرد، غير قابلة للوثوق والاعتماد ما لم توزن بميزان العقل المحكم الرصين.

نصير الدين الطوسي، فضلاً عن تحدّثه عن الواجب العقلي والواجب السمعي، وطبيعة الصلة بين العقل والنقل، تحدّث كذلك عن طبيعة العلاقة بين الحس والعقل وكيفية الانسجام فيما بينهما. ولا شك في أنّ هذه المسألة لا تقل أهمية عن المسألة الاولى، ولديها خلفية طويلة حافلة بالنقاش والصراع. وقد اندفع انصار الادراك الحسي بعيداً بحيث لم يولوا اي اهتمام للعقل، ولم يضيفوا اي اعتبار على النظر.

في مقابل هؤلاء، برزت طائفة اخرى تجاهلت دور الحواس في المعرفة. كما ظهرت طائفة اخرى اخذت تشكك في اعتبار الحس والعقل معاً، وصرفت النظر عن التوصل الى اية معرفة. وفي مقابل هذه الطائفة الثالثة ظهرت طائفة رابعة اعترفت بالحس والعقل معاً وقالت لهما بالاعتبار، ولم تنكر دورهما في استحصال المعرفة.

يقع نصير الدين الطوسي ضمن الطائفة الاخيرة. وانه فضلاً عن الأهمية التي يوليها لكل من الحس والعقل، يتحدّث عن العلاقة القائمة بينهما بشكل دقيق. كما انه يميز بين الحس والحكم، ويعتقد ان الحس ادراك يتحقق بالأدوات فقط، اما الحكم فيستطيع ان يؤلف بين ما يقع عليه الادراك سواء كان حسياً او غير حسّي.

التأليف الذي يتحقق عن طريق الحكم يمكن ان يكون بحسب الذات،

صادقاً أو كاذباً. وحصول اليقين أو عدم حصوله، عبارة عن حكم شأن يُحمل على الحكم الاول، اي الصدق أو الكذب. اما الحس فنظراً لتحققه بواسطة الادوات، فلا يستطيع ان يكون لديه تأليف وحكم. وعليه فإنّ الاحكام غير محسوسة. والمحسوس - من حيث هو محسوس - لا صادق ولا كاذب، لا حق ولا باطل، لا يقيني ولا غير يقيني، لأنّ هذا النمط من الأوصاف يلحق بالأحكام فقط. وسبق ان ذكرنا بأنّ المحسوس من حيث هو محسوس، ليس حكماً.

طبعاً انّ المحسوس قد يقترن بحكم لا يؤخّذ من الحس. وحينذاك يمكن ان يتصف المحسوس بأوصاف الصدق والكذب والحق والباطل. اذن ما يدعى بالصادق أو الكاذب، والحق أو الباطل، واليقيني وغير اليقيني، عبارة عن حكم مقترن بالحس. ولو صُرف النظر عن مثل هذا الحكم، لن يصدق اي وصف من هذه الاوصاف على الحس، من حيث هو حس.

على ضوء ما يذهب اليه نصير الدين الطوسي، فالمحسوس من حيث هو محسوس، ليس لا يستطيع ان يقع في دائرة اليقينية فحسب، وانما لا يقع في دائرة اللا يقينيات ايضاً، لأنّ المحسوس من حيث هو محسوس لا يُعدّ حكماً لتحققه عن طريق الأدوات، وحينما لا يكون حكماً، لا يوصف بوصف الصدق والكذب والحق والباطل.

من المسلّم به انه حينما لا يتحقق الصدق والكذب أو الحق والباطل، لا يتحقق اليقين أو غير اليقين ايضاً. وحينئذ يمكن القول انّ الذين يتحدثون عن لا يقينية المحسوسات، يسرون في طريق الخطأ. اذن لا تُعدّ اليقينية، من شؤون المحسوس من حيث هو محسوس، كما لا تُعدّ اللا يقينية، من شؤونه ايضاً. ويمكن القول بتعبير آخر: انّ لا يقينية المحسوسات، ليس من باب عدم الملكة، وانما بواسطة السلب البسيط، إذ انّ اليقينية واللا يقينية، ليستا من شؤون المحسوسات كما أسلفنا. وحينما لا يوجد شأن، لا يصدق عدم

الملكة ايضاً. وعلينا ان نلتفت في نهاية المطاف الى التنويه المهم التالي وهو ان المحسوس - من حيث هو محسوس - يختلف عن حكم المحسوسات، ولا يجب إحلال احدهما محل الآخر.

واذا رأينا ان هناك من يتحدث عن صدق وكذب المحسوسات وحقها وباطلها، ويقينها ولا يقينها، علينا ان نعلم بأن هذه الأوصاف لا تتحقق الا على صعيد حكم المحسوسات. وما يُعدّ من اوصاف حكم المحسوسات، لا ينبغي ان يعد من اوصاف المحسوسات من حيث هي محسوسات.

حينما يتحدث الحكماء عن يقينية المحسوسات، يشيرون الى الأمر التالي وهو ان المحسوسات، من مبادئ الامور اليقينية، الى جانب المجربات، والمتواترات، والحدسيات، والأوليات. وما يستقطب الاهتمام هو ان مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات، ليست سوى إحساس الجزئيات.

وعلى ضوء ما ذكرناه، فإنّ هذه المسألة، قلما طُرحت في آثار المفكرين المسلمين بالطريقة التي طرحها نصير الدين الطوسي في آثاره. فحكيم طوس يعتقد ان الحق والباطل، والصحيح والخطأ، واليقين واللا يقين، من أحكام العقل. والمحسوس - من حيث هو محسوس - لا يتصف بهذه الاوصاف لأنه ليس حكماً. ولا شك في ان ما ورد في هذه الفكرة، شبيه من بعض الجهات، بموضوع التصور والتصديق، ومختلف عنه من بعض الجهات الاخرى.

رأينا في مبحث التصور والتصديق ان التصديق مقترن بالحكم دائماً، لكن التصور لون من الادراك الذي لا يلاحظ فيه الحكم، كما انه بمنأى عن احتمال الصدق والكذب ايضاً. ولكن نرى من جانب آخر ان نصير الدين الطوسي يتحدث عن المحسوسات بطريقة تختلف عما هو مثار على صعيد التصورات، فيرى ان المحسوس عبارة عن ادراك لا يتحقق الا بواسطة الأداة، ولذلك لا يعد حكماً، اما التصور فانه متحرر من هذا القيد، وليس بوسع احد ان يقول بأنه لا يتحقق من دون اداة.

لاشك في أهمية ما يطرحه نصير الدين الطوسي على صعيد الاختلاف بين المحسوس والحكم، فيمكن عن هذا الطريق، الوقوف على كيفية وطبيعة الصلة والارتباط بين الحس والعقل. فالمحسوس ليس حكماً، كما أنّ الحكم ليس محسوساً، لكنّ الحكم يتحقق حينما يتحقق المحسوس قبله. والعلاقة بين المحسوس والحكم، جديرة بالدراسة كالعلاقة بين الحس والعقل. فالحس ليس عقلاً، كما أنّ العقل ليس حساً، لكنّ العقل ينشط عند الانسان عندما يكون الحس قد ظهر قبل ذلك.

الدراسة الدقيقة لكلمات نصير الدين الطوسي في هذا الحقل، تضع حداً للنزاع المحتدم منذ القدم بين العقليين والحسيين، وتوفق بين هذين الفريقين. فالعقليون يعلمون جيداً أنّ المحسوسات تمثل اساس الاحكام ومبدأ الامور اليقينية، ولذلك لا ينبغي تجاهلها. والحسيون يدركون جيداً ايضاً أنّ اموراً من قبيل الصواب والخطأ، والحق والباطل، والصحيح وغير الصحيح، تعرض على حكم العقل، ولا يمكن من دون حكم العقل معرفة الصحيح من غير الصحيح.

من اجل ان يقف الحسيون على صحة وعدم صحة المحسوسات، لابد لهم من الاستناد الى حكم العقل. والعقليون اذا ارادوا الاستناد الى مبدأ أحكام العقل، فلا يجب تجاهل المحسوسات. واذا تحققت هذا، سيتحقق الوئام والوفاق بين هذين المذهبين. ومما قاله نصير الدين الطوسي بهذا الشأن: «فانّ الصواب والخطأ إنما يعرضان للأحكام العقلية، لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات»<sup>(١)</sup>.

اذن فالعقل معيار الصواب والخطأ، وأنّ هذه الامور عبارة عن عوارض حكم العقل. طبعاً حينما يدور الحديث حول الصواب والخطأ، فلا بد من

الحديث عن لون من النظر والتقويم. ولا شك في أنّ الحديث عن النظر والتقويم لا يتحقق من دون الأخذ ببعض المقدمات التي تعد قاعدة المعرفة ومنطلقها. فهل بوسع المرء ان ينظر في شيء او يتحدث عن شيء ما من دون ان يستند الى قاعدة او مبدأ؟ فالنظر يقتضي ان يحقق الانسان بواسطة ما هو حاصل لديه، ما لم يحصل عليه بعد. والمحسوسات والأوليات امور حاصلة للانسان، ويمكنه ان يحصل بواسطتها على ما لم يبلغه.

ذكرنا ان العدم لا يؤدي الى الوجود، وليس بوسع احد ان ينال من اللا شيء شيئاً. ولكن قد يقال ان ما يتعلق بالمحسوسات والأحكام الحسية، لا يتمتع بالاعتبار، لأنّ هذه الاحكام تتعرض للخطأ باستمرار.

في الرد على ذلك نقول مرة اخرى أنّ الحس ليس حكماً. فالحكم بحركة او سكون الاشياء وكذلك صغرها او كبرها، ليس من مهام الحس. وعليه فإنّ هذه الاحكام وإن نُسبت الى الحس، لكنها في الحقيقة غير متصلة به، وانما ترجع الى العقل. اي أنّ العقل هو الذي يصدر حكمه في الاشياء. واذا أخطأ العقل في هذا اللون من الاحكام، فلربما يخطئ ايضاً في الاحكام الاخرى التي تصدر عنه. لكنّ العقل هو الموجود الوحيد الذي يستطيع ان يدرك خطأه. وبوحي من هذا الادراك للخطأ، يتميز بالقابلية على تصحيح الخطأ وتداركه.

وتعود قابلية العقل على تصحيح الاخطاء وتداركها، الى ايمانه بالمحسوسات والأوليات. فالذي لا يؤمن بالمحسوسات والأوليات لن تكون لديه القابلية على الكلام، ولن يكون مؤهلاً لا كمخاطب ولا كمتسمع. الذين يعزون رؤية الساكن متحركاً والمتحرك ساكناً الى خطأ حاسة البصر، لم يلتفتوا الى الامر التالي وهو أنّ الحركة لا تُرى قط ولا يمكن وضعها ضمن دائرة المحسوسات. وادراك الحركة يتم بالطريقة التالية: ترى عين الانسان الشيء في موضع ما حينما يكون بموازاة شيء آخر. ثم ترى



هذا الشيء في موضع آخر وبموازاة شيء آخر غير الشيء الأول. ثم تقوم النفس الناطقة بجمع هذين الإدراكين وتحكم بحركة ذلك الشيء. وحينما تكون المسافة قليلة جداً، لا تستطيع عين الانسان التمييز بين الإدراكين، وحينذاك تتصور النفس الناطقة، المتحرك ساكناً.

اولئك الذين يصرون على خطأ حاسة البصر، يستعينون بمثال آخر يتمثل في رؤية الساكن متحركاً. فالذي يركب سفينة سريعة تمخر عباب المياه، فانه يرى حركة المياه الساكنة في اتجاه معاكس لحركة السفينة. غير ان هذا الخطأ، ليس في العين او البصر ايضاً، وانما هو من اخطاء النفس الناطقة. ففي مثل هذه الظروف لا يلتفت الانسان الى انتقال بدنه من موضع الى موضع آخر ولذلك يتصوره ساكناً. وفي ذات الوقت الذي يتصور نفسه ساكناً، يلتفت الى التغيير الحاصل في وضعه بالنسبة للمياه، فيتصور المياه متحركة بفعل ذلك.

على هذا الضوء يمكن القول ان الحركة لا تُرى بالعين، ولا تقع ضمن مفردات المحسوسات، بل ان ادراك الحركة، من اعمال النفس والتي تحصل بشكل عجيب. ويعترف نصير الدين بصراحة بهذه الحقيقة ويناقشها في «تلخيص المحصل».

صدر الدين الشيرازي يعتقد في كثير من آثاره ان الحركة امر معقول، غير ان الادراك الحسي ذو دخل في تحقق ادراكها. لكن الذي يعتقد بالحركة الجوهرية ويبرهن على تغير الجوهر، كيف بوسعه ان يعتبر ذلك امراً محسوساً؟ فالجوهر مقولة يتم إثباتها عن طريق العقل، ولا يستطيع الانسان رؤيتها عن طريق العين. وليس جزافاً لو قلنا ان الانسان لا يتمتع بحس معرفة الجوهر، وانما يصل الى اثبات الجوهر عن طريق العقل فحسب.

وحينما نقول ان الحركة في الجوهر تثبت عن طريق العقل، ليس الهدف من ذلك القول بأن الحركات العرضية غير معقولة، لأن الحركة لا تلاحظ بالعين سواء كانت هذه الحركة جوهرية ام عرضية، لكن العين تتدخل الى حد

ما في ادراكها.

يبدو ان صدر المتألهين قد تأثر برأي نصير الدين الطوسي على صعيد معقولية الحركة، لكنه قال بعبارة اخرى ان الحركة تُعدّ امرأ معقولاً من خلال عدم الحس. وكان نصير الدين الطوسي قد قال ان المحسوسات تُعدّ من مبادئ ومقدمات الامور اليقينية. ويتحدد موقع الامور اليقينية في دائرة العقل فقط.

لا بد من التأكيد هنا على الأمر التالي وهو ان الحركة ليست وحدها التي يتم ادراكها عن طريق العقل، وانها لا تقع ضمن قالب المحسوس من حيث هو محسوس، وانما حقيقة البقاء تُعدّ امرأ معقولاً ايضاً ولا تقع في زمرة المحسوسات. ونستطيع الحديث عن البقاء والاستمرار حينما نستطيع ان نحكم بأن الموجود في الزمان الثاني هو نفس الموجود في الزمان الاول. غير ان الحواس - من حيث هي حواس - لا تستطيع إصدار مثل هذا الحكم، لأن الحس - من حيث هو حس - لا يستطيع ان يجمع عنده الزمانين الاول والثاني. واذا عجز عن ذلك كيف يستطيع إحضار الموجود في هذين الزمانين؟

اذن يعد الحكم بالبقاء والاستمرار، من اعمال العقل الخاصة، ولا تستوعبه دائرة الحواس. مع هذا يجب الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو ان العقل قد يخطيء في الحكم بالبقاء احياناً، مثل ادراكه للامر المشترك بين شيئين من دون ان يكون لديه علم بالفصل المميز لهما. ويمكن الاشارة على هذا الصعيد الى الهطول المستمر لقطرات المطر، فانها تبدو في صورة خط ممتد، لكنها في الواقع منفصلة عن بعضها.

المفكرون الأشاعرة يفكرون بهذه الطريقة والاسلوب، في بقاء الاعراض، ويعتقدون ان الالوان في الواقع ليس لديها استمرار، وانها مثل اي عرض آخر لا تبقى على حال واحد في انين.

لا نريد ان نناقش ما يذهب اليه الأشاعرة في مضمار عدم بقاء الاعراض، والخلق الجديد، ونكتفي بالاشارة الى انّ الخطأ حينما يقع في مثل هذه الحالات، فلا يجب ان ننسبه الى حاسة البصر، لأنّ ادراك البقاء والاستمرار، من خصوصيات العقل، فتُنسب بالتالي نتيجة اي خطأ وصواب الى العقل.

قد يقال اذا كان كل خطأ في ادراك الحركة او البقاء، يُنسب الى العقل، وتُنزّه ساحة الادراك الحسي والمحسوسات من هذا اللون من الشوائب، فلا بد من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو انّ الادراك الحسي اسمى واقوى من الادراك العقلي. ومن المعلوم انّ لقيفاً من اهل الفكر يفكرون بهذه الطريقة، ويولون لادراك الحواس اهمية اكبر من الادراك العقلي.

لا بد من الاجابة على هذا القول: صحيح انّ المحسوسات ليس فيها خطأ، كما انها تعد من مبادئ ومقدمات الامور اليقينية، ولكن لا بد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو انّ الادراك الحسي يعد من شروط حصول الحكم العقلي. واذا تم التسليم بهذه الفكرة ليس بوسع احد ان يزعم انّ الادراك الحسي اقوى من الادراك العقلي، لأنّ الاستعداد يُعدّ من شروط ومقومات ظهور الكمال، وليس بوسع هذه الشروط والمقومات ان تكون افضل من حقيقة الكمال.

يعد نصير الدين الطوسي احد الذين هبّوا لاثارة هذه المسألة، وتحدث عنها بالتفصيل كقوله:

«اذا كان الاحساس شرطاً في حصول حكم عقلي، لم يجب من ذلك ان يكون الاحساس اقوى من التعقل، فانّ الاستعداد شرط في حصول الكمال، وليس بأقوى من الكمال»<sup>(١)</sup>.

بعد هذا، لا بد من طرح التساؤل التالي: اذا كان الادراك الحسي، من شروط

حصول الاحكام العقلية، فكيف بوسعنا وضع المحسوسات والمعقولات في خانة واحدة؟ اي كيف يمكن وضع الشروط في موضع مشروطه ونقول لهما بمرتبة واحدة؟

نصير الدين الطوسي يعتقد انّ الادراك الحسي، نوع من الادراك الذي يتحقق بواسطة الأدوات. ولذلك لا يُعدّ الادراك الحسي حكماً. وبما انه ليس حكماً، فانه لا يوصف بالصدق او الكذب.

الملاحظة المهمة التي يجب الوقوف عندها هي: انّ ما لا يوصف بالصدق والكذب، كيف يمكن ان يعكس الحقيقة، ويحكي عن عالم الخارج؟ ما نستشفه من كلمات نصير الدين الطوسي هو انّ الصور الحسية، تغير نمط رؤيتنا للعالم. كما تُعدّ هذه الصور جزءاً من هذا العالم. واذا كان الامر كذلك، فانّ هذه الصور تغَيّر نمط نظرنا للصور نفسها.

والحقيقة انّ ما كان مثاراً عند نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري على صعيد الادراك الحسي، قد اثير لدى كثير من مفكري عصرنا. ويتعامل معظم الباحثين في مجال الصور الفنية، مع هذه المسألة المعقدة العجيبة.

نُقل انّ الفنان الغربي المعروف «بيكاسو» رسم وجه أحد الاشخاص، فاعترض عليه ذلك الشخص قائلاً بأنّ تلك الصورة التي رسمها لا تشبّهه، فرد عليه بيكاسو قائلاً «لا بهم»! وقيل الكثير في تفسير إجابة بيكاسو هذه. ونحن نقول على ضوء ما ورد على لسان نصير الدين الطوسي في حقل الصور والادراكات الحسية، انّ إجابة بيكاسو كانت معقولة ومنطقية، لأنّ حكيم طوس حينما يرى ان الادراكات الحسية والصور لا توصف بوصف الصدق والكذب، فمعنى كلامه هو انه لا يمكن عن طريق الصور معرفة العالم، بل يجب معرفة العالم عن طريق تأثير هذه الصور على العالم وطبيعة الدور الذي تلعبه في هذا المجال. وهذا ما يمكن ان يكون نوعاً من التفسير الصحيح

لكلمة بيكاسو. فيرى الطوسي أننا ومن أجل المشاهدة، لا بد أن نفكك الأمور المشاهدة عن بعضها، ثم اللجوء إلى الاختيار. أي أن المشاهدة يمكن أن تكون نوعاً من الانتخاب والاختيار.

ما هو مشهور بين المفكرين ولاسيما بين الفنانين بـ «أسطورة العين البريئة»، إشارة إلى هذه المسألة أيضاً. وتنسجم هذه العبارة مع ما يذهب إليه نصير الدين الطوسي على صعيد الإدراك الحسي، وتشير إلى أننا ليست لدينا رؤية محايدة، وليس بوسع أحد أن ينظر إلى العالم بحيادية مطلقة.

ارنست غامبريج الذي يتحدث عن «أسطورة العين البريئة»، ويُعدّ من الاختصاصيين في هذا المضمار، انبرى لدراسة هذه المسألة بعمق، وخلاصة ما توصل إليه كالتالي:

في النظرة الأولى للسؤال التالي: كيف نشاهد العالم؟ ينخدع كثير من الناس بالرؤية التي تقول بأن ما يقع، هو تلك المعطيات البصرية الأولى التي تتلقاها بانفعال عن طريق أعيننا، فنرى ما هو واقع أمامنا. ثم نقوم بتفسير هذه المعطيات البصرية كي نصل إلى الحكم التالي وهو: أننا نشاهد ما هو ما موجود.

المميزات المهمة لهذه الرؤية التي يعبر عنها بـ «أسطورة العين البريئة»، عبارة عن:

١ - نستطيع أن نميز عن علم بين تلقي المعطيات أو البيانات البصرية وبين تفسيرها.

٢ - يتحقق التلقي الحسي أولاً، ويقوم تفسيره على أساس ذلك، وليس بالعكس.

٣ - التلقي الحسي بالعين السليمة، واحد عند الجميع، ويمكن أن يختلف تفسيره بحسب التوقعات، والذاكرة، والخلفية الثقافية وغيرها.

لنفي هذه الرؤية وإثبات أن هذه النظرية عبارة عن أسطورة لا غير، لا بد

من رفض النقاط الثلاث اعلاه:

١ - ليس بوسعنا قط ان نميز عن علم بين التلقيات الحسية البصرية وتفسيراتنا لها.

٢ - ليست التفاسير وحدها تقوم على التلقيات الحسية، وانما التلقيات الحسية هي الاخرى تقوم على التفاسير ايضاً.

٣ - ليس هناك ما يدل على تساوي التلقيات البصرية بالعين السليمة. فحينما تختلف التفاسير بحسب التوقعات، والذاكرة، والخلفية الثقافية وغيرها، ستكون التلقيات الحسية مختلفة ايضاً، لأنّ التلقي الحسي - حسب النقطة الثانية - يقوم على التفسير.

يضم كتاب غامبريج مباحث مهمة وجذابة على صعيد النماذج التي يندمج فيها التلقي الحسي وتفسيره لاسيما حول ادراكنا للشكل، والحجم، والبعد، واللون. ويمكن القول عموماً: اننا حينما نرى، نرى كل شيء وكأنه امر خاص، كالطعام، والناس، والأعداء، والكواكب. فنحن نرى الاشياء وكأنها امور بعيدة او قريبة، كبيرة او صغيرة، مقعرة او محدبة، مضيئة او معتمة<sup>(١)</sup>.

على هذا الأساس، يمكن القول بأنّ ساحة الواقع، هي الموضع الذي يظهر فيه المعقول والمحسوس في لون من الوحدة والانسجام، ويقبل الفاصل بين الداخل والخارج الى درجة وكأنه لا وجود له. والذين يستطيعون رؤية اتحاد المعقول والمحسوس في ساحة من سوح الوجود، يستطيعون الاعتراف بسهولة بوجود الكلي الطبيعي بالطريقة التي تحدث عنها ابن سينا، لأنّ الكلي الطبيعي يتحد في عين معقوليته، مع كل فرد من افراده في عين محسوسيته. الذين لا يشكون في وحدة المعقول والمحسوس، لا يشكون ايضاً في

١ - لمزيد من الاطلاع، راجع الانعكاس والصدق، روزالين هرست هاوس، ترجمة امير

الامر التالي وهو أنّ العقل او الهدف المعقول هو الذي يدبّر فنّ كل انسان، مثلما أنّ الحكمة العالية والهدفية الالهية الحكيمة هي التي توجه عالم الطبيعة. اذا اعترفنا بأنّ العقل والفرض المعقول، منشأ للفن، سندرك ايضاً معنى الوجد والبهجة واللذة الحاصلة من الفن.

ساحة الفن، ساحة يمكن ان نلاحظ فيها الوحدة او التضامن بين المحسوس والمعقول. وهذه الفكرة يمكن ملاحظتها في آثار افلاطون لاسيما «تيماسوس». فبعض المحققين يعتقد أنّ الفن تعبير نابع من الجمال الاعلى. وبما أنّ الجمال الاعلى متعال وفوق المقولة، فلذلك لا يتحدد بمرتبة خاصة. فانه مثلما يتجلى في المحسوس، يتجلى كذلك في المعقول ايضاً. فظهور الجمال الاعلى، ظهور لله. والموضع الذي نتعرف فيه على هذا الظهور والتجلي، سيكون معبداً لله تعالى.

معبد الله تعالى لا يتحدد بحدود عالم الصورة، وانما يمتد الى عالم المعنى ايضاً. وليس جزافاً لو قيل أنّ العقل اعظم معابد الله، ففيه تتجلى مظاهر جمال الله وجلاله. ولا شك في ان قلب الانسان كعبة الهية كبرى ايضاً، غير أنّ عظمة قلب الانسان تعتمد على عظمة عقله. ومن دون العقل لا يمكن الحديث عن اية عظمة .

وصحيح ان عظمة قلب الانسان في عظمة عقله، لكنّ خصوصية القلب هي انه موضع اتحاد المحسوس والمعقول، وفي ظل هذه الوحدة، تتجلى ساحة الواقع. فمن دون هذه الوحدة التي تقوم بين المحسوس والمعقول لا يمكن الحديث عن الحقيقة والواقع. فاذا أقصي الذهن الذي هو مظهر العقل، فلن تكون هناك فائدة لعين الانسان واذنه، ولن تتحقق المعرفة عن طريق الحواس.

نصير الدين الطوسي اولى لهذا الامر اهمية خاصة واعتبره مفتاح باب المعرفة. فانه وضمن ايمانه الراسخ بوحدة المحسوس والمعقول، لا يرى انهما

في درجة واحدة من حيث الأهمية والاعتبار. كما انه يتحدث عن تفاوت في الاهمية بين المعقولات ويرى انّ البديهيات ليس في درجة واحدة من حيث البدهاة والوضوح.

الذين لديهم معرفة بالموازين المنطقية ومبادئ البرهان، يعرفون انّ علماء المنطق يتحدثون عن ست قضايا تؤلف مبادئ تشكيل البرهان وهي:

١ - البديهيات، ويكفي فيها للحكم مجرد تصور طرفي القضية، ولا تحتاج الى شيء آخر، كقولنا: «الكل اكبر من الجزء».

٢ - المشاهدات كقولنا: «الشمس تبعث الضوء»، و «النار تحرق».

٣ - المجربات، كقولنا: «المضادات الحيوية مفيدة للتهابات».

٤ - الحدسيات، كقولنا: «ضوء القمر من ضوء الشمس».

٥ - المتواترات، وفيها يبلغ تكرار مسموعات الانسان درجة بحيث يزول معها الشك ويحصل الاطمئنان، وذلك بواسطة اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع إجماعهم على الخداع، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها.

٦ - الفطريات، وهي القضايا التي قياساتها معها، مثل حكمنا بأنّ العدد «٢» عدد قد انقسم العدد «٤» اليه والى قسم آخر يساويه.

هذه القضايا الست تتم الاستعانة بها في الاحتجاج، لأنها مقبولة عند الناس، وقلما يلجأ احد الى ردها وإنكارها. ومع ذلك تلعب الفطريات والبديهيات دوراً أساسياً في البرهان وينبغي اللجوء الى الاستدلال والاحتجاج، على اساسها فقط<sup>(١)</sup>.

يقول فخر الدين الرازي انّ الذين يستندون الى القضايا البديهية يؤشرون على اربعة امثلة فقط وهي:



١ - النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

٢ - الكل أعظم من الجزء

٣ - تتساوى الأشياء التي تساوي شيئاً واحداً.

٤ - لا يقع الجسم في مكانين في آن واحد<sup>(١)</sup>.

لا شك في أنّ هذه الامثلة الاربعة، واقعة ضمن مجموعة البديهيات، لكنها ليست في درجة واحدة من حيث الوضوح والبدهية، لأنّ قضية «امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين»، اوضح من حيث البدهية من القضايا الاخرى، ويعرف الجميع أنّ الشيء إما موجود او معدوم، وليس بوسع احد ان يقر بوجود الشيء وعدمه في آن واحد.

السؤال الجوهرى الذي يطرح نفسه هنا هو: هل أنّ جميع القضايا البديهية متعلقة في وضوحها وبدهيتها بقضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين، ام ليس هناك اى تعلق، والفارق الوحيد هو أنّ هذه القضية اوضح من سائر القضايا؟

البعض يرى أنّ اية قضية، ترتبط في بدهيتها بقضية «امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين»، ولا تكون القضية بدئية اذا فقدت هذا الارتباط او التعلق. ولهذا السبب تُعدّ هذه القضية، «اول الأوائل»، وأنّ موضعها بين القضايا كموضع الله تعالى بين الموجودات. فكما أنّ الله تعالى واجب الوجود، ولا يظهر من دون وجوده اى موجود، كذلك تعدّ هذه القضية بدئية بحسب الذات، ولا تُعدّ اى قضية اخرى بدئية من دون الارتباط بها والاستناد اليها. وقيل بعبارة اوضح: لو أُزيل الوضوح والبدهية عن هذه القضية، فلن يتحقق الوضوح والبدهية في اية قضية اخرى.

أشكل فريق آخر على هؤلاء وقالوا:

إذا كانت جميع القضايا الأخرى مرتبطة في وضوحها وبيداتها بهذه القضية - أي قضية «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» فلا بد من القول إن هذه القضايا ليست بديهية في حد ذاتها، وتقع ضمن مجموعة القضايا النظرية، بينما يعترف كثير من المفكرين والعلماء ببديهية هذه القضايا، واستدلوا عليها. الخواجه نصير الدين الطوسي، هو أحد هؤلاء المفكرين، لذلك نراه يقول في هذه القضية: «لا شك في أنه أجلى من غيره ولذلك سماه الحكماء بأول الاوائل يعني في الواضح، وكونه أوضح، يدل على وضوح غيره، ولا يدل على احتياج غيره في الواضح إليه».

أي أنه يقول: صحيح إن قضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين تعد أول الاوائل وأوضح من القضايا الأخرى، لكن هذا لا يعني إن ما هو أوضح يجب أن يكون علة لغيره.

ويبدو أن معنى كلام الطوسي هو أن الواضح يتصل ببداية العقل، والبداية الأكبر في العقل ليست علة للبداية الأقل فيه.

ولربما يمكن القول أن ما أبداه نصير الدين الطوسي على هذا الصعيد، ينسجم مع ما أبداه في موضع آخر على صعيد إنكار عليّة العلم للمعلوم. فهو يقول رداً على قول البعض بأنّ علم الله تعالى بكل واقعة من الوقائع، يُعدّ علة لوقوعها: العلم بالشيء، من حيث هو علم، لا يمكن أن يكون علة لوقوع ذلك الشيء لأنّ المعلوم الواحد، لديه علة واحدة<sup>(١)</sup>.

اذن إذا كان العلم - من حيث هو علم - علة للمعلوم، فلن يبقى أي مجال للاختيار. وإذا كان الاختيار علة لتحقيق المعلوم، لاستلزم هذا أن يكون للمعلوم علتان، وهذا ممتنع ومحال. وإذا لم يكن العلم - من حيث هو علم - علة لمعلومه، فيمكن القول بسهولة أنه لن يكون علة لعلم آخر. وهذا هو عين

ما أثاره الطوسي على صعيد القضايا البديهية. فهو يعتقد أنّ من الممكن ان يكون لدينا علم بقضيتين بديهيتين، بحيث لا تكون بدهية إحداها علة لبدهية الاخرى.

فخر الدين الرازي الذي يتميز بقابلية عجيبة على ايجاد الشك وإلقاء الشبهة، أثار شبهة حول قضية اول الأوائل، وشكك في بدهيتها وبقينيتها. ومما قاله بهذا الشأن هو أنّ التصديق بقضية اول الأوائل، فرع على تصور أصل العدم، غير أنّ تصور هذا الاصل يبعث على الحيرة، لأن الشيء الذي يتحقق تصوره، يجب ان يكون مستقلاً ومتميزاً عن غيره. وحينما يكون الشيء متميزاً عن غيره يجب ان يكون متعيّناً في حد ذاته. واذا كان متعيّناً في حد ذاته، يكون ثابتاً في حد ذاته. والذي لا يثبت لذاته، لا يمكن تصوره. وعلى هذا الاساس لا يمكن تصور المعدوم لأنه غير ثابت وغير متحقق. وبما أنّ التصديق بقضية اول الأوائل فرع على تصور العدم، وبما ان تصور العدم امر ممتنع، فلا بد من القول بامتناع التصديق بهذه القضية.

انبرى نصير الدين الطوسي لدفع هذه الشبهة ورفض ما ذهب اليه الفخر الرازي لأنه حينما يدور الحديث حول تقابل النفي والاثبات في قضية اول الأوائل، فالمراد بالنفي رفع الاثبات، ولا شك في أنّ رفع الاثبات ليس عين الإثبات.

صحيح ان رفع الاثبات الخارجي، نوع من الاثبات الذهني، لكنّ هذا الاثبات الذهني يُنسب الى اللإثبات الخارجي. كما يجب الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو أنّ ما يمكن تصوره في الذهن، بما انه متميز عن غيره، فهو متعيّن وثابت. ولذلك فالعدم من حيث انه لا يوجد في الخارج، قابل للدراك والتصور. والتصديق بقضية اول الاوائل يترتب على هذا النوع من التصور.

بعد ان يشير فخر الدين الرازي الشك حول قضية «امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين» كأول الاوائل، يلوي عنان كلامه نحو جهة اخرى ويقول اننا حتى

لو صرفنا النظر عن إشكالاتنا، وتصورنا اجزاء هذه القضية، فلن نؤمن بالخصوصية الأساسية لها والتي تتمثل في عدم وجود الحد الوسط. ويؤشر على صفة الامتناع ويقول بأن ما يدعى بالمتنع إما موجود، او معدوم، او لا موجود ولا معدوم. وليس بوسع احد ان يقول بأن المتنع موجود، لأن الموصوف بوصف الامتناع اذ كان موجوداً، فلن يكون المتنع ممتنعاً قط. كما لا يمكن ان يكون المتنع معدوماً لأن الامتناع نقيض اللا امتناع. وبما ان اللا امتناع قابل للحمل على الامر المعدوم، فانه يعد امراً عديمياً، واذا كان اللا امتناع امراً عديمياً، فلا يمكن ان يكون الامتناع معدوماً. وحينذاك لن يبقى سوى فرض واحد من دون إشكال وهو القول بأن المتنع، لا موجود ولا معدوم. وحينذاك سيكون ما يعرف بطرد الشق الثالث، من دون اعتبار، وبالتالي تفقد الخصوصية الأساسية كقضية اول الاوائل، قيمتها ودورها.

رد نصير الدين الطوسي على هذا الإشكال ايضاً ووصف ما ذهب اليه الرازي بأنه هش ولا يقوم على اساس فالامتناع من وجهة نظره اعتبار عقلي، لذلك فكل ما يصدق على سائر الاعتبارات العقلية، يصدق على هذا الاعتبار ايضاً. فالفخر الرازي يقول بما ان اللا امتناع يُحمَل على المعدوم فانه عديمي. ويعتقد حكيم طوس ان حمل الامتناع على امر معدوم، ليس حملاً كلياً، ويمكن تقسيم الامور المعدومة الى قسمين: ممتنع، وغير ممتنع.

لابد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو ان عدمية اللا امتناع لا تستلزم اعتبار الامتناع امراً وجودياً، اذ يمكن على سبيل المثال القول بأن الانسان امر وجودي، كما يقع بعض مما هو «لا إنسان» ضمن مجموعة الامور الوجودية ايضاً. ويصدق هذا الكلام على الاعتبار العقلي للإمكان، لأن اللا ممكن بالامكان العام، امر عديمي، بينما تُعد بعض الامور الممكنة، معدومة ايضاً. ولم يلتفت فخر الدين الرازي الى حيثيات وعناوين الامور، فطوى طريق المغالطة من خلال تجاهل هذه حيثيات والعناوين.

قلنا انه وضع اصبعه على عنوان الامتناع وقال بأنّ ما يدعى بالامتناع، ليس موجوداً ولا معدوماً. واذا كان بمقدورنا التحدث عن شيء لا موجود ولا معدوم، فلا بد ان يكون ما يدعى عند الحكماء بطرد الشق الثالث، بلا اعتبار ولا معنى. وانبرى الخواجه نصير الدين لدراسة هذا العنوان فكشف عن هشاشة كلام الرازي من خلال تحليل معنى الامتناع. ومما قاله بهذا الشأن:

«الامتناع نسبة مقبولة بين متصور ووجوده الخارجي في التصور... فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بمتنع، انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارجي. ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة»<sup>(١)</sup>.

هكذا نلاحظ انه ليس في كلام الطوسي حديث عن الحد الوسط بين الموجود والمعدوم. وبذلك تبقى قضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين، على قوتها، وتظل اولى القضايا وأساسها.

ما ذهب اليه الخواجه الطوسي في مضمار ادراك معنى الامتناع، يصدق على ادراك معنى العدم ايضاً. فحينما نتحدث عن علمنا بمعنى العدم، فالمقصود هو انّ لدينا عنه صورة في النفس الناطقة لا يوجد ما يقابلها في عالم الخارج. فيكون الحديث عن العدم، حديث عن صورة موجودة في الذهن فقط.

الذين ليس لديهم علم بهذه المسألة، وغافلون عن الدور الاساسي للوجود الذهني، ارتكبوا خطأ فاحشاً حينما انطلقوا لاثبات العدم في الخارج، فقالوا: المعدوم معلوم ومقصود، والمعلوم متميز عن غيره، والمتميز لا بد ان يكون حقيقة ثابتة.

هؤلاء لم يميزوا بين الثابت بشكل مطلق، والثابت في الذهن. ولا شك في

إنَّ الخلط بين المطلق والمقيد، يؤدي الى الوقوع في اخطاء فادحة لا يمكن تلافئها. وقد اشار العلامة الحلبي الى هذه المسألة بقوله:

«ومعنى علمنا بالمعدوم أنَّ له صورة في النفس لا يشار بها الى شيء في الخارج. فاذا أخبرنا عن المعدوم، أخبرنا عن تلك الصورة»<sup>(١)</sup>.

ويقال على صعيد ادراك معنى الوجود: لو عُلم الوجود وتم تصوره، فلا بد ان توجد له صورة في النفس. واذا كانت للوجود صورة في النفس الناطقة، سنواجه إشكالية اجتماع المثليين او الامثال.

وتثار إشكالية اخرى ايضاً فيقال: اذا تم تصور الوجود، فلا بد ان يتميز عن غيره، وهذا يعني انه ليس بعدم، مما يعني ايضاً أنَّ تصور الوجود يعتمد على تصور العدم، ولكن بما أنَّ تصور العدم يعتمد على تصور الوجود ايضاً، فهذا يستلزم الدور الباطل.

ينطلق العلامة الحلبي لحل هذه الإشكاليات بالاعتماد على افكار استاذة نصير الدين الطوسي، فيقول في ذلك: كي يكون لدينا ادراك للوجود، لا بد ان ندرك حضور ذاتنا عند ذاتنا، ولا نحتاج في هذا الادراك الى اية صورة اخرى. ولا شك في انني حينما ادرك او التفت الى وجودي، لا بد ان ادرك معنى الوجود ايضاً. وفي هذا الادراك لا نواجه إشكالية اجتماع المثليين.

ويمكن القول بتعبير آخر ان ادراك المقيد، ادراك للمطلق ايضاً. والذي يدرك وجوده من دون واسطة لا بد ان يدرك اصل الوجود ايضاً. هذا على صعيد الاشكالية الاولى.

اما على صعيد الاشكالية الثانية، فيرى العلامة الحلبي أنَّ ما يتم تصوره، فانه وان كان متميزاً عن غيره في الواقع، الا أنَّ علمنا بتميزه عن غيره لا يحصل الا في اعقاب علمنا بالشيء المتصور نفسه.

بتعبير آخر: صحيح أنّ علمنا بالشيء لا يتحقق من دون تمييز ذلك الشيء في الواقع، غير أنّ علمنا بهذا التمايز لا يتحقق الا بعد ان يكون ذلك الشيء معلوماً. اي أنّ التعلق بالواقع شيء، وتعلق العلم بالواقع شيء آخر<sup>(١)</sup>.

الالتفات الى هذه النقطة الدقيقة يمكن ان يساعد في حل كثير من الإشكاليات. ويمكن الاشارة الى موضوع الصدق في القضايا كمثال على ذلك. فصدق قضية ما يعتمد على انطباق تلك القضية مع الواقع. ولكن لا بد ان نعلم بأنّ صدق اية قضية متفرع عن انطباقها مع الواقع، وانّ الانطباق مع الواقع شيء، والعلم بالانطباق مع الواقع شيء آخر.

يمكن القول بتعبير آخر أنّ الواقع شيء، والعلم بالواقع شيء آخر، والذي يؤخذ بنظر الاعتبار في صدق القضايا هو الانطباق مع الواقع وليس الانطباق مع العلم بالواقع. وهناك من لا يميز بين الواقع والعلم بالواقع، ولذلك يقعون في الخطأ على صعيد الانطباق مع الواقع. ولا شك في ان مقام الثبوت غير مقام الاثبات، لكن البعض لا يدرك هذا التفاوت الدقيق، فيقع في الخطأ والخلط.

لا بد من الاشارة ثانية الى ان ادراك معنى الوجود والعدم، وان كان واضحاً الا انه لا يتحقق بسهولة لبعض الاشخاص من دون الخروج من الروتينية والرتابة. فلربما يتصور بعضهم من دون تأمل وبوحي من السذاجة أنّ المفكرين المسلمين تحدثوا بتعقيد عن مسألة الوجود والعدم رغم وضوحها وبداهتها. لكنّ الحقيقة هي أنّ الكلام في هذا المجال ليس سهلاً او بسيطاً، وقلما نجد من يستطيع التحدث فيه من دون شيء من التعقيد. فالفلاسفة الغربيون اطلقوا كلمات معقدة في هذه المسألة ايضاً مما جعل قراء آثارهم يواجهون الحيرة. ونشير ادناه الى بعض هذه الكلمات كي يكون بوسع

القارىء ان يقارن ويحكم.

يقول الفيلسوف الفرنسي الشهير «جان بول سارتر»:

«الوجود الذي عن طريقه يضع العدم قدمه في هذا العالم، لا بد له ان يعدم العدم في وجوده. ومع ذلك يظل يواجه الخطر التالي وهو ان يثبت العدم كأمر متعال في أعماق بقائه، ما لم يعدم العدم في وجوده من خلال التلاحم مع وجوده. فالوجود الذي يضع العدم عن طريقه قدمه في هذا العالم، وجود يحوم في وجوده الشك حول عدم وجوده».

النظرية الاساسية لجان بول سارتر هي ان ادراك الانسان يعتمد على ادراك الاشياء الخارجة عن ذاته. ويمكن القول ان الادراك في الاصل يقوم على حيثه الالتفاتي والقصدي. ولذلك نراه يقول فيه:

«الادراك هو ذلك الشيء الذي لا يوجد، لأننا حينما نحذف موضوعات الادراك من الادراك، لن يبقى اي شيء. فالادراك عبارة عن انعطاف محض نحو الموضوعات من دون ان تكون لديه اية ماهية باطنية او طبيعة ذاتية. اذن فنحن كمحور للادراك، لسنا شيئاً آخر غير العدم. وهذا العدم هو الذي يشكل اساس حريتنا. فيما انّ الادراك عدم، فنحن اذن ليست لدينا ماهية»<sup>(١)</sup>.

هكذا نرى كيف ان كلمات هذا الفيلسوف الغربي بشأن موضوع العدم والوجود، معقدة الى درجة وكأنها لغز او احجية. والغريب ان نرى هذا النمط من الكلام في آثار شخصية مثل سارتر الذي هو ليس فيلسوفاً عميق التفكير فحسب، وانما كاتب بارع ولسلس العبارة ايضاً.

لا شك في اهمية حيث الالتفاتي في ماهية العلم والادراك. وقد اعتبر الحكماء المسلمون العلم حقيقة ذات اضافة، لكنّ هذه الحقيقة ذات الاضافة

١- كيف اصبحت فيلسوفاً، كالين ماك غين، ترجمة عرفان ثابتي، نشر ققنوس، طهران.



او ما يدعى بالحيث الالتفاتي، ليست جوفاء وبلا معنى، وانما تشكل مرتبة من مراتب الوجود، وتعدّ قسيماً للوجود الخارجي بصفتها وجوداً ذهنياً. ولا شك في أنّ موضوع الوجود الذهني بالطريقة التي طرحها الحكماء المسلمون في آثارهم، مصدر لسلسلة من الآثار والنتائج التي قلما حظيت بالاهتمام والدراسة.



## الفصل التاسع

### ماهية الفكر والنظر

التفكير، من خصوصيات الانسان، ولا يمكن للحياة ان تتحقق من دونه. وقيل الكثير في ماهية الفكر وطبيعته وبُذلت جهود كبيرة في هذا المضمار. ولا شك في انّ الفكر او النظر عبارة عن ترتيب وتنظيم سلسلة من التصديقات التي يمكن عن طريقها التوصل الى تصديقات اخرى. ولو سلّمنا بأنّ العالم يتغير، وكذلك لو سلّمنا بأنّ كل تغيير حادث، فلا بد من الاعتراف بالقضية التالية وهي انّ العالم حادث.

اذن حينما يستطيع الانسان عن طريق قضيتين يحملهما في ذهنه، التوصل الى قضية اخرى ليست في ذهنه، سيكون هذا الانسان ذا فكر ونظر. بالطبع، لا بد من ادراك الامر التالي وهو انّ القضية الثالثة تابعة للقضيتين الاوليتين في ايجاد العلم او الشك وحتى في ايجاد الوهم والخيال، بحيث لو كانت إحدى هاتين القضيتين او كلتاها، وهمية وخيالية، ستكون القضية الثالثة وهمية وخيالية ايضاً، لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات دائماً، وهذا قانون او قاعدة عامة لا تقبل النقاش.

بعض المفكرين يعرفون الفكر بطريقة اخرى فيصفونه بتجريد العقل من اية غفلة. ونعرف جماعة توصلت عن طريق تشبيه الفكر بالنظر الى النتيجة

التالية وهي أنّ الفكر في عالم الباطن، كالنظر في عالم الخارج. فمثلما تتجه عين الانسان نحو الشيء القابل للرؤية، كذلك يتجه الفكر نحو الشيء المطلوب من اجل ادراكه. ولذلك نلاحظ أنّ مفردة «النظر» ترادف مفردة «الفكر»، فيمكن استعمال اي منهما محل الاخرى. فيرى هؤلاء بأنّ ما تقوم به عين الانسان في عالم الخارج هو نموذج لما يقوم به فكر الانسان في عالم الباطن.

لا بد هنا من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو أنّ ترتيب وتنظيم سلسلة من التصورات التي يمكن عن طريقها التوصل الى تصورات اخرى، يُعدّ لوناً من النظر والفكر. ولم يتحدث فخر الدين الرازي عن ترتيب وتنظيم التصورات، واكتفى بالحديث عن ترتيب وتنظيم القضايا، بينما يتحقق الارتباط بين الحد والمحدود، والانتقال من واحد الى آخر، في عالم التصورات ومن خلال ترتب البعض على الآخر فقط.

تحدث الخواجه نصير الدين الطوسي عن تعريف معنى الفكر والنظر بوجه عام، بحيث شمل التصورات ايضاً اضافة للقضايا، فقال:

«والحد الجامع للنظر ان يقال: النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد. والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر»<sup>(١)</sup>.

اذن على هذا الضوء يعد الانتقال من سلسلة من القضايا الى قضايا اخرى، او العبور من الحد الى المحدود، بشكل ابتدائي ومن دون قصد اولي الى المقصود، أمراً نادراً، ولا يتحقق إلا بحسب التصادف، ولا شك في أنّ الانتقال من الحد الى المحدود لا يتحقق إلا اذا اردنا معرفة ماهية المحدود عن طريق الحد، لا بد ان نلتفت الى المبادئ والمقدمات التي تشكل الحد، ثم نصل بعد

دراسة دقيقة، من هذه المبادئ والمقدمات الى ماهية المحدود.  
وأشار ملا هادي السبزواري الى هذه المسألة بالذات حينما قال في  
منظومته:

والفكر حركة الى المبادي  
ومن مبادي الى المراد

اذن فالسبزواري يعتبر الفكر لوناً من الحركة والعبور من المقصد الى  
المبادئ والمقدمات، ثم من المبادئ والمقدمات الى المراد والهدف.  
على هذا الضوء يمكن القول ان موضوع «القصْد» يلعب دوراً اساسياً في  
تعريف الفكر والنظر، كما انّ الحديث من دون قصد مهما كانت صورته، لن  
يخلو من إشكال قط.

المفكرون المسلمون يولون القصْد والنية اهمية كبيرة، ويتحدثون عن قصد  
ونية المتحدث دائماً. وتعد اللغة في هذا النمط الفكري، واسطة للتفهم  
والتفاهم، وليس هناك من اصل وأساس سوى قصد القائل ونيته.

بعض المفكرين يفكرون بطريقة اخرى، ويعتقدون انّ اللغة ليست وسيلة  
وأداة في ذاتها. فحقيقة اللغة لم تُصنَع من قبل الانسان وليست مخلوقة  
بشرية، لأنّ الانسان لا يعد إنساناً من دون اللغة، ولن يتمتع من دونها بأي  
ادراك بشري او قابلية على الابداع والصنع. ولذلك ليس بوسع احد ان يدعي  
انّ اللغة من صنع الانسان، وانها واسطة للتفهم والتفاهم في الحياة اليومية.

لا شك في اننا نستطيع الافادة من اللغة وأن نحقق من خلالها النجاح في  
الحياة اليومية، ولكن توجد في اللغة سوح هي أبعد من الحياة اليومية، ولا  
يمكن النظر اليها كأداة ووسيلة، ولا يمكن التحدث فيها عن القصد السابق.

ولربما يقصد ذلك اللقيف من المفكرين المسلمين الذي يتحدث عن الكلام  
النفسي ويعتقد بقدمه، الى السوح المتعالية والخاصة للغة والتي لا تسلك هنا

سلوك اداة التفاهم. ولذلك يقول هؤلاء:

انّ الكلام لفي الفؤاد وانما  
جُعِل اللسان على الفؤاد دليلاً

ولربما يشير مولوي الى هذا المعنى حينما يقول:  
لدينا فمان كالناي

احدهما مختبىء في شفتيه

وقيلت تفاسير متعددة في تفسير هذا البيت لا مجال لذكرها. ونكتفي  
بالاشارة الى انّ هذا العارف والمفكر الكبير حينما يتحدث عن فمين ويشبّه  
كلام الانسان بصوت الناي، يشير في الحقيقة الى ساحتين مختلفتين للغة. ولو  
نستطيع ادراك الفاصل بين هاتين الساحتين، لوضعت الكثير من الحروب  
والصراعات المحترمة بهذا الشأن، اوزارها.

الذين يفصلون المقولة عن القائل، والكتابة عن الكاتب، يدركون الامر  
التالي وهو: اذا كان النص مستقلاً عن المؤلف، فيمكن ان يستقل عن القارىء  
ايضاً. اي مثلما يمكن للنص الا يرتبط بمؤلفه، يمكنه ايضاً الا يرتبط بقارئه.  
فلا يجب على القارىء ان يفرض على النص فهمه وتفسيره، وانما بمقدوره  
استنطاقه والاصغاء اليه بصدق ودراية.

خلاصة الكلام، إذا لم يكن قصد الكاتب ونيته معياراً لفهم النص، فلا  
يمكن لفهم القارىء وتفسيره ان يكون معياراً للنص.

تعد قضية قصد المؤلف ودوره في فهم وتفسير نص ما، من القضايا التي  
نوقشت وُبُحِثت في عصرنا هذا اكثر من اية قضية اخرى، ودخل كثير من  
المفكرين في هذا السجال لصالح تجاهل دور القصد والنية.

البعض يعتقد انّ القصد والنية -مثل اية خصلة انسانية اخرى- ظاهرة  
تحدث في اللغة. واذا كانت حاصلة في اللغة، كيف يمكن ان تكون منشأ او

## مصدراً للغة؟

من جانب آخر، لا يخفى على احد الاهمية الاساسية للقصد والنية، وقلما هناك من يتجاهل دور النية في شؤون الحياة وحركة التاريخ.

نصير الدين الطوسي يستند الى اهمية القصد ويراه ذا تأثير على ظهور الفكر والنظر. لكنه يعتقد في الوقت نفسه انّ طريق الوصول من المبادئ والمقدمات الى المطالب والمقاصد لا يغلق مع عدم وجود النية والقصد، وان كان تحقق الفكر والنظر نادراً عن هذا الطريق:

«... لأنّ هذا الحد يختص بالانتقال من المبادئ التصديقية الى المطالب، وقلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً، والاكثر ان ينتقل من المطالب اولاً الى مبادئها، ثم من مبادئها اليها»<sup>(١)</sup>.

لاشك في انّ الانتقال من المبادئ الى المطالب من دون قيد او شرط، يعني انّ قائل او قارىء القضايا حتى وان لم يكن لديه قصد ونية، فانّ هذه القضايا يمكن ان تحمل معنى. ويعترف حكيم طوس بامكانية هذا الانتقال، لكنه لا يعتبره انتقالاً وفق الطريق الغالب. فالطريق الغالب والمعتاد هو ان تكون لدى الانسان نية ويتحرك بهذه النية نحو المبادئ، ثم من المبادئ والمقدمات الى المراد.

اذن لقد طرح الخواجه نصير الدين طوسي مسألة منطقية - فلسفية. اي انه تحدث في الواقع عن معنى وماهية الفكر والنظر. ولكن لا يجب تجاهل الامر التالي وهو انّ المعاني المنطقية تظهر في قالب الالفاظ والعبارات.

ما ذهب اليه الطوسي بشأن القصد ودوره في معنى الفكر والنظر، لربما على صلة بما يقال اليوم عن العلاقة بين قصد المؤلف ونص الكتاب. فعلى ضوء ما ذهب اليه نصير الدين الطوسي يمكن ان نفهم انه يشير الى ساحتين

من اللغة تختلفان فيما بينهما. فالساحة التي يلعب فيها القصد دوراً أساسياً وبدونه لا يتحقق الفكر والنظر، تختلف عن تلك الساحة التي لا يطرح فيها القصد، والتي تحمل فيها القضايا معانيها ومضامينها معها. ويُعدّ الشعر والفن، من الامور التي تتحقق في هذه الساحة غالباً.

الخواجه الطوسي، يولي للفكر والنظر اهمية كبيرة، ويؤمن ايماناً عميقاً بالدور الاساسي الذي يلعبه القصد والنية في هذا المضمار. فالفكر مصدر لظهور الادراك الذي يلعب دوراً حاسماً في تقدم قافلة العلم والمعرفة. وتشير دراسة تاريخ العلم والفلسفة الى انّ اهمية الفكر والنظر في التغييرات الثقافية والتحويلات البشرية، اعظم من أن يمكن احصاؤها.

مع هذا، هناك من انبرى لانكار هذه الحقيقة فقال بأنّ الفكر ليس ذا أثر قط، ولا يؤدي الى ظهور الادراك والمعرفة. ولا بد ان نشير الى انّ آراء هؤلاء المنكرين ليست واحدة. فبعضهم يعتقد ان الفكر غير مؤثر على صعيد الالهيات وما وراء الطبيعة، ولا يفيد العلم في هذا الاتجاه. غير انّ فريقاً آخر يتجاهل هذا التحديد ويرى ان الفكر مطلقاً غير مفيد للعلم والادراك، وليس بوسع احد ان يزيد من علمه ومعرفته عن طريق الفكر. ويستند هؤلاء الى اربعة ادلة لاثبات فكرتهم هذه:

يقولون في الدليل الاول انّ العلم الذي يظهر في اعقاب الفكر والنظر، ليس علماً ضرورياً، إذ تم اكتشاف ما هو خلاف ذلك في أحيان كثيرة، ولذلك لا يُعدّ من الامور الضرورية. والعلم الذي يظهر في اعقاب الفكر والنظر، لا يُعدّ علماً نظرياً ايضاً، لأنّ نظرية هذا العلم تستلزم نوعاً من التسلسل المحال.

يقال في الدليل الثاني ما يظهر كعلم في اعقاب الفكر والنظر، إذا كان معلوماً منذ البداية، فلا بد من القول ان الفكر لم يكن مفيداً ومؤثراً في ظهوره. اما اذا لم يكن هذا العلم معلوماً منذ البداية، فحينذاك من اين يعلم الشخص الذي حصل عليه انّ هذا الذي حصل عليه هو الذي كان يطلبه؟



يطرحون الدليل الثالث بطريقة بحيث يبدو وكأنه لا يختلف كثيراً عن الدليل الاول، ولذلك نصرّف النظر عنه.

يقال في الدليل الرابع: حين الفكر والنظر والتمسك بالقياس البرهاني، لا نستطيع ان نحمل في اذهاننا مقدماتي القياس معاً، لأننا حينما نوجه ذهننا الى معلوم معين لا نستطيع ان نوجهه في الوقت نفسه الى امر آخر. اذن فالذي يحضر في ذهننا حضوراً واضحاً، لن يكون سوى إحدى مقدماتي القياس. لكن الامر الذي لا شك فيه هو أنّ المقدمة الواحدة ليس بوسعها ان تنتهي الى نتيجة علمية يمكن الوثوق بها. وحينذاك يفقد الفكر قاعدته، ولا يستطيع احد ان يدّعي بأنّ تنظيم القضايا، مصدر لظهور العلم والادراك.

هذه الأدلة الاربعة، خاصة باولئك الذين ينكرون الفكر والنظر مطلقاً ولا يعترفون بأنّ الفكر مصدر للعلم والمعرفة. اما اولئك الذين ينكرون الفكر على صعيد الالهيات وما بعد الطبيعة فيتمسكون بالدليلين التاليين:

يقال في الدليل الأول انّ التوصل الى تصديق صادق ومعتبر في موضوع الالهيات وما يتعلق بما وراء الطبيعة، لا يمكن ان يتحقق الا اذا كان باستطاعتنا التوصل الى تصور موضوع ومحمول تلك القضية. كما اننا نعلم من جانب آخر انّ الحقائق ذات الصلة بحقل الالهيات والميتافيزيقا غير قابلة للتصور، لأنّ الذي بوسعنا ان نتصوره هو الامور المحسوسة والتغيرات الوجدانية والنفسانية. واذا سلّمنا بأنّ التصور من شرائط تحقق التصديق، فلا بد من الاعتراف بأنّ بلوغ التصديق في حقل الالهيات، لا يمكن ان يتحقق، وانّ عالم ما وراء الطبيعة، يقع خارج دائرة ادراكنا.

ويقال في الدليل الثاني انّ اوضح الاشياء للانسان هي هويته والتي يشير اليها بالضمير «أنا»، لكننا نرى من جانب آخر انّ عقلاء العالم يختلفون في تعريف هذه الهوية القريبة الواضحة. واذا كان الانسان ليس لديه ادراك صحيح او واضح يمكن التعويل عليه حول اقرب الامور اليه وهي هويته وذاته،

فكيف يمكن ان يصل الى ادراك واضح وصحيح بشأن أشياء اعقد وأخفى؟  
لابد من الاشارة الى ان فكرة عجز الفكر على صعيد الالهيات، يثار بشكل  
واسع في هذا اليوم، وتحولت الى حركة غالبية في اعقاب ظهور أفكار  
الفيلسوف الالمانى الشهير «عمانوئيل كانت». ولا شك في ان نمط تفكير  
واسلوب استدلال اتباع افكار «كانت»، يختلف عما نبخته هنا على اساس  
افكار قدماء المفكرين.

ومع ذلك فليس هناك تفاوت اساسي بين جوهر كلام قدماء المفكرين  
وبين ما يديه المفكرون الجدد. ففخر الدين الرازي الذي يُعدّ بطل الشك  
والتردد، أثار هذه الفكرة، ورد عليه الخواجه الطوسي في كتاب «تلخيص  
المحصل»، وعدّ براهين إنكار الفكر والنظر واهية وغير قائمة على اساس.

يقول حكيم طوس في الرد على الدليل الاول لمنكري الفكر والنظر انّ  
النتيجة التي يمكن الحصول عليها من القياس البرهاني، تقع ضمن طائفة  
العلوم النظرية، لكنّ العلم بأنّ نتيجة القياس البرهاني تقع ضمن طائفة العلم،  
امر بديهي. وعلى هذا الضوء فإنّ اتصاف نتيجة القياس البرهاني بالطابع  
النظري، لا يستلزم التسلسل.

ويقول في الرد على الدليل الثاني انّ ما يحظى بالاهتمام والطلب خلال  
الاستدلال، معلوم من حيث التصور، ومجهول من حيث التصديق. لذلك  
حينما نحصل على المجهول، نميزه عن الغير بواسطة تصور معلوم، وبذلك  
تزول الإشكالية المثارة.

اما ما يتصل بالدليل الرابع فينبغي القول انّ علم الانسان بمعلومات في  
وقت واحد وحالة واحدة، امر ممكن، وهذا ما يمكن ملاحظته في القضايا  
الشرطية. فلا ريب في انّ القضية الشرطية تتألف من جملتين متلازمتين،  
ونحن نحكم بهذا التلازم. فحينما يقال مثلاً «إذا كانت الشمس قد اشرقت  
فالنهار موجود»، نلاحظ وجود تلازم بين شروق الشمس ووجود النهار،

ونحن نحكم أيضاً بهذا التلازم. ومن اجل ان نبادر لاصدار هذا الحكم، لا بد ان يكون لدينا علم بكل من الجملتين المتحققتين في هذه القضية. وعليه فالحكم في القضية الشرطية مع انه واحد، الا ان علمنا يشمل الجملتين معاً. اما بشأن الاشخاص الذين يعتقدون بأن الحقائق المتصلة بدائرة الالهيات وما وراء الطبيعة، غير قابلة للتصور، ومن المتعذر التصديق بها، يعتقد نصير الدين الطوسي -الذي يتفق في هذه المسألة مع الفخر الرازي- اننا لو فرضنا ان حقائق الامور في مضمار الالهيات والميتافيزيقا، غير قابلة للتصور بحسب الواقع ونفس الأمر، ولكن بما ان هذه الحقائق تشترك مع موجودات هذا العالم المحسوس في بعض العوارض، فلا بد ان تكون قابلة للتصور من قبل الاشخاص الذين يعيشون في هذا العالم، واذا كانت قابلة للتصور، فلا بد ان يتحقق التصديق بها بسهولة ايضاً.

ويقول حكيم طوس في الرد على الدليل الثاني الذي يتشبه به مناوئو الفكر والنظر: صحيح ان ادراك هوية الانسان امر في منتهى الصعوبة، لكن الصعوبة لا يمكن ان تكون دليلاً على الامتناع<sup>(١)</sup>. فالذين يعتبرون صعوبة التفكير دليلاً على امتناعه، انما يبررون به جمودهم وكسلهم. ولا شك في ان الكسل والجمود في عالم الفكر اخطر من اي كسل وجمود آخر، لكن كثيراً من الناس الكسالى لا يتحملون مسؤولية الفكر والتأمل الثقيلة، متذرعين بشتى الذرائع والحجج.

المسؤولية الثقيلة للتفكير والتأمل، هي ذلك الشيء الذي عبّر عنه البارئ تعالى بالأمانة التي القاها على عاتق الانسان. فامتاز الانسان على جميع الموجودات والكائنات من خلال حمله لهذه الأمانة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل العلم الذي يتحقق في اعقاب

الفكر والنظر، نتيجة تحقق عن طريق التوليد والانتاج، ام انه مجرد عادة لا غير؟

الأشاعرة يطلقون على افعال الله المتكررة -مثل طلوع الشمس- إسم العادة، بينما يعتبرون الامور التي لا تتكرر او نادراً ما تتكرر، اموراً خارقة للعادة. وتقوم عقيدة الأشاعرة هذه على الأصل التالي: لا يجب على الله شيء، وانّ أي فعل يقع، ليس واجباً او ضرورياً.

يتمسك الأشاعرة بهذا الأصل ايضاً على صعيد نتيجة القياس المنطقي او العلم الذي يحصل في اعقاب الفكر والنظر، ويعتقدون انّ العلم امر حادث، وانّ الحادث بحاجة الى مؤثر وخالق، وهو الله لا غير.

يهب المفكرون المعتزلة لمعارضة الأشاعرة في هذه العقيدة، ويرون انّ نتيجة القياس المنطقي، بل وانّ اي علم يظهر في اعقاب الفكر والنظر، لا بد وان يكون ضرورياً، ويتحقق عن طريق التوليد.

وهناك نظرية اخرى في هذا المجال، لا تشبه رأي الأشاعرة ولا رأي المعتزلة، لكنها شبيهة بكليهما من احد الجوانب. فهي تنكر قول المعتزلة بالتوليد وقول الأشاعرة بالعادة او جواز تخلف المعلول عن العلة، لكنها تأخذ من جانب آخر ما يدعوه المعتزلة بالوجوب واللزوم، وكذلك ما يذهب اليه الأشاعرة على صعيد انتساب نتيجة القياس المنطقي الى الله. وعلى اساس هذه النظرية يعد العلم الذي يظهر في اعقاب الفكر والنظر، امراً ضرورياً، لكنه لا يتحقق عن طريق التوليد.

ما يبعث على التعجب هو عدم اتفاق رأي الامام فخر الدين الرازي مع الأشاعرة في هذه المسألة رغم انه مفكر اشعري، فعبر عن معارضته لما يدعونه بالعادة، وعن ايمانه بالوجوب العلمي الذي يتحقق في اعقاب الفكر والنظر، وأكد على حالة التلازم بين نتيجة القياس ومقدماته.

سبق ان ذكرنا مراراً بأن نصير الدين الطوسي يعارض النمط الفكري

الأشعري، ويتحدث عن هشاشته. وتنبعث معارضته لفخر الدين الرازي من هذا الامر بالذات. لكننا نراه منسجماً مع الفخر الرازي حينما يخرج عن الطوق الاشعري ويتحدث وفق الموازين العقلية. وتعدّ هذه المسألة التي اشرنا اليها اعلاه، احدى تلك المسائل التي يتفق فيها هذان المفكران.

الدراسات تشير الى وجود ملازمة بين نتيجة القياس البرهاني ومقدماته. ويمكن للفكر ان يكون مصدراً للعلم. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: اذا كان الفكر الصحيح المطابق للواقع مصدراً للعلم، فهل بمقدور الفكر الفاسد غير المنطقي مع الواقع، ان يكون مصدراً لعلم كاذب؟

أثار فخر الدين الرازي هذا التساؤل بالشكل التالي: هل النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه او يستلزمه<sup>(١)</sup>؟ ويمكن صياغة هذا السؤال بشكل آخر: هل الجهل يولد الجهل ام انه جهل فقط ولا يولد جهلاً آخر؟

نظراً لمعارضة الأشاعرة لنظرية التوليد، فانهم لا يؤمنون بتوليد الجهل ايضاً، اما المتكلمون المعتزلة فيعتقدون ايضاً ان الجهل لا يولد الجهل، لأنّ الجهل إذا وُلد من الجهل سيكون الجاهل معذوراً، بينما لا يؤمن المعتزلة بمعذورية الجاهل.

المدهش ان يقف الفخر الرازي موقفاً يتعارض مع موقف أبناء مشربه، ويعتقد خلافاً لمتكلمي المعتزلة ايضاً، ان الجهل يولد الجهل. ويقول في اثبات رأيه هذا: انّ الذي يؤمن عن جهل بصغرى وكبرى القياس البرهاني، لا بد ان يؤمن بنتيجة ذلك القياس ايضاً والتي هي جهل آخر. ثم يقول مستدلاً على فكرته هذه: انّ الذي يؤمن جاهلاً بقدم العالم، ثم يقول على اساس جهل آخر انّ ما هو قديم ليس بحاجة الى خالق، فلا بد ان يؤمن بنتيجة هاتين المقدمتين والتي هي جهل آخر، والتي تقول انّ هذا العالم ليس بحاجة الى خالق.

بصرف النظر عن أنّ هذا المثال وبهذه الطريقة التي طُرِحَ فيها، ذو جانب كلامي وجدلي، ولذلك لا يُعدّ مفيداً لاثبات هذا الادعاء، فإنّ كلام هذا المفكر الأشعري قابل للمناقشة ولا بد من التأمل فيه. فالذي يعتقد بتولد الجهل، ويرى أنّ مقدمات القياس اذا كانت قائمة على الجهل فالنتيجة جهل آخر، لا بد ان يعتقد ايضاً أنّ المنطق مثلما بإمكانه ان يكون منشأ للعلم، بإمكانه كذلك ان يكون منشأ لتوليد الجهل. ومعنى هذا الكلام هو أنّ المنطق عبارة عن نظام صوري، ولا يفيد في حفظ فكر الانسان من الخطأ والانحراف إلاّ من حيث الصورة. ولا شك في أنّ صورة القضية تختلف عن مادتها، وما يستطيع ان يحفظ فكر الانسان من الخطأ في صورة القضية، قد لا يستطيع ان يحفظه من الخطأ في مادتها.

اذن لا بد من القول اننا ومن اجل الابتعاد عن اي خطأ او زلل في الفكر، فإنّ مادة القياس مهمة بالنسبة لنا بمقدار اهمية صورة القياس ومراعاة الموازين المنطقية.

النقاش في مادة القياس، قديم جداً ويُعدّ تدوين وتنظيم الصناعات الخمس ثمرة لذلك النقاش الطويل المحتدم. ويحظى البرهان بأهمية خاصة من بين الصناعات الخمس، ولا يمكن مساواته مع الخطابة والجدل او الشعر والسفسطة. وتمثل اهمية البرهان في انه يتألف من مقدمات محكمة ومعتمدة. ويتمثل هذا الاعتبار في انطباقها مع الواقع.

فخر الدين الرازي الذي يتحدث عن توليد الجهل، يقسّم النظر الى صحيح، وفاسد. ويرى ان النظر الصحيح لا يتحقق إلاّ اذا كانت مقدمات القياس منظّمة بطريقة تستلزم الوصول الى نتيجة، فضلاً عن ضرورة مطابقتها للواقع. ومن هنا نستشف أنّ الفكر الصحيح لن يتحقق بعدم تحقق هذين الشرطين، بل وحتى احدهما.

وقد نقل نصير الدين الطوسي مواقف الفخر الرازي على صعيد توليد

الجهل من جانب، وتعريف الفكر من جانب آخر، وتحدث بطريقة وكأنه ينسجم مع مواقفه هذه.

ما ذهب إليه الفخر الرازي في تعريف الفكر، يمكن ان يكون صحيحاً، ولكن الى اي حد يستطيع البقاء وفيأً لكلامه هذا، فهو امر يستحق البحث والدراسة. فكيف يمكن لمفكر اشعري الاعتقاد بانطباق الفكر مع الواقع، في حين يتحدث عن أصالة الارادة دائماً؟

من وجهة نظر المتكلم الاشعري، انّ الواقع هو ذلك الشيء الذي يريد الله. وحينما لا توجد ارادة الله ومشيئته، فليس من الممكن الحديث عن الواقع.

المفكرون الأشاعرة لا يتحدثون في القضايا الحياتية والفقهية، عن المصلحة او المفسدة الواقعية، اعتقاداً منهم انّ المصلحة والمفسدة تابعتان لأوامر الله ونواهيه. وليس بوسع احد التحدث عن المصلحة والمفسدة من دون الامر والنهي.

دراسة تاريخ الفلسفة تشير الى انّ جميع الفلاسفة منذ البداية والى اليوم، سعوا جاهدين لادراك الواقع وبلوغ نفس الامر، غير انّ اسلوب كلامهم في هذا المجال ليس واحداً. فمعظم الذين يتحدثون عن انطباق الفكر مع الواقع يؤكدون على الامر التالي وهو انّ الموجود، غير المدرك. بينما هناك ايضاً من يرى ان الموجود هو المدرك لا غير.

الذين يعتقدون بوجود تباين جوهرى بين الموجود والمدرك، يختلفون في كيفية الارتباط بين الموجود والمدرك وطبيعة الادراك. فكثير من الذين يسعون لادراك الموجود وبلوغ الواقع، يبتعدون عن الطرق الفلسفية المعقدة والامور التي توقع العقل في الحيرة، ويصرون على العودة الى احكام الطبيعة البسيطة. فهؤلاء يتحدثون عن العقل السليم، ويؤمنون بما هو محسوس وما يرضاه عامة الناس.

في مقابل هؤلاء، يقف فريق آخر يقول: ليس لدينا علم قاطع ويقيني،

ولذلك فإنّ ما نصدّقه اليوم، نلجأ الى تكذيبه غداً. فنحن نسعى في طريق الوصول الى الواقع، لكنّ الذي نحصل عليه ليس سوى وهم وخيال. وينطلق هؤلاء الى ما هو ابعد من ذلك فيقولون بأنّ الطبيعة لم تخلقنا من اجل التفكير وامعان النظر. ولا نعتقد اننا قادرين على بلوغ الحقيقة والواقع خلال فترة حياتنا.

لاشك في أنّ هذا الموضوع مثار منذ القدم ولا زال النقاش محتتماً حوله الى يومنا هذا. ويعود موقف سقراط وكلامه الاصيلي في مواجهة السوفسطائيين الى هذا الموضوع بالذات. وتتلق بهذا الموضوع ايضاً الرسالة القيمة التي كتبها «جورج باركلي» التي تحمل عنوان «الحوارات الثلاثة»<sup>(١)</sup>. الذين يتعاملون مع التأمّلات الفلسفية، يعلمون جيداً أنّ السير في عالم الحقيقة والواقع، لا يتحقق الا عن طريق الادراك. اي أنّ وجه الحقيقة لا يظهر الا في مرآة الادراك. لكنّ هؤلاء جميعاً لم يفكروا بالأمر التالي وهو: اذا كان وجه الحقيقة لا يظهر الا في مرآة الادراك، فكيف يمكن ادراك أنّ ما يظهر في هذه المرآة، هو عين تلك الحقيقة التي لا يمكن مشاهدتها من دون مرآة الادراك والعلم.

الاجابة على هذا التساؤل، ليست سهلة، وطالما واجه المفكرون الكبار هذه المشكلة.

تكمن اهمية الانطباق، في معرفة معيار الصدق في القضايا. فاذا لم يتحقق الانطباق، يثار الشك حول صدق هذه القضايا. ودفعت هذه المشكلة الكبرى ببعض كبار المفكرين الغربيين الى الاعراض عن موضوع المطابقة، فتحدثوا عن معيار آخر لمعرفة صدق القضايا. ولكن لا بد لنا من الالتفات الى الامر التالي وهو أنّ الانسجام بين القضايا وعدم انتهائها الى مبدأ «امتناع اجتماع



وارتفاع النقيضين»، وإن كان معياراً حسيّاً للتدليل على صدق الصورة، غير أن صدق المادة بحاجة الى معيار آخر يتمثل في الانطباق مع الواقع ام لا. كبار منطقيي العصر الحديث والذين هم في معظمهم علماء رياضيات كبار يواجهون مشكلة صدق القضايا ايضاً، ويسعون جاهدين لحلها. وسبق ان ذكرنا بأنّ الموجود، غير المدرك. واذا كان الامر كذلك سيكون المصدق، غير المعنى. ويشير الاختلاف بين المعنى والمصدق الى انفصال حساب الفكر والنظر عن حساب الحقيقة والواقع، ولا ينبغي الخلط بين الاثنين.

يقول الرياضي والمنطقي الكبير «فريغه»<sup>(١)</sup> انّ الاسماء لها معنى، وكذلك لها مصداق. غير انّ معنى الكلمة هو اعظم من مصداقها. ويقول في مثاله المعروف: لربما تذكرني «الزهرة» بشيئين: النجمة التي تظهر في الصباح، والنجمة التي تظهر في المساء، فلو استخدمنا لهذين النوعين من المشاهدة اسمين هما «هسباروس» و «فسفوروس»، حينئذ سيكون لكل اسم من هذين الاسمين معنى مختلف، رغم انّ لكلا المعنيين مصداقاً واحداً.

الفكر يساوي المعنى الذي يُعطى للمفردات. اي انه طريقة نعبر بواسطتها عن الاشياء التي هي موضع ارجاعنا وإشارتنا، على شكل مفهوم. ولو خلطنا بين المعنى والمصدق، حينذاك قد نتصور الموضوع<sup>(٢)</sup> شيئاً ذهنياً، او نتصور المفاهيم اموراً فيزيائية. لذلك يجب ان نميز بين الامرين التاليين بدقة: الشيء الخارجي الذي نفكر فيه، والفعل الذهني للتفكير الذي يتم بطريقة خاصة حول ذلك الشيء.

فالمعنى شبيه بالمنظار. فلربما ينظر شخصان الى موضوع او شيء واحد من منظارين مختلفين، وحينذاك سيكون لذلك الموضوع عند هذين

1- Gottob Frege

2- Object

الشخصين ظاهراً بصرياً مختلفان. أي هناك موضوع واحد وطريقان لادراكه. فلدينا الحقيقة أو الواقع من جانب، وزوايا النظر المختلفة من جانب آخر. وهذا الاختلاف الأساسي بين المعنى والمصدق، يظهر في كلماتنا. وبالطبع فإن ما ذكرناه هنا، يمثل الرؤية العامة والمشهورة تقريباً التي تُطرح في المعنى والمصدق. ولكن هل إن العمومية أو الشهرة، لا تسمح بالتساؤل؟ اليس بوسعنا أن نسأل كيف يمكن لكلماتنا العثور على الطريق الذي يمكن بواسطته انتخاب الأشياء الموجودة في عالم الخارج؟

هذه الإشكالية قائمة دائماً وهي كيف يمكن أن نفكر في الأسماء التي لديها مصداق واحد ومعانٍ مختلفة؟ فإذا كان بوسع الاسم أن يعمل كأسم حقيقي، فإنه بحاجة إلى مسمى حقيقي. فهل هذا المسمى الحقيقي، يحل محل ذلك الشيء الذي يتحدث عنه «فريغه»، أم أنه شيء مضاف إليه؟ ويبدو أن «فريغه» يخرج المصداق من المعنى بطريقة إفراطية. فنظرية وصف الأسماء، تثار حولها إشكاليات كثيرة أشار إليها «كريبكي» والآخرين.

السؤال الجوهرى هو: كيف تتم إقامة علاقة قريبة بين مصداق الكلمات ومعناها، من دون إزالة التمايز أو الاختلاف بين المصداق والمعنى؟

أحد المفكرين الغربيين، تحدث قبل أن يطرح نظرية وصف الأسماء، من الإرجاع المباشر، وقال إنَّ بالإمكان التوصل إلى ما هو خارجي، من دون أية واسطة. ويعتقد «كابلان» أننا بدلاً من افتراض أن الاسم يُرجع إلى شيء ما عن طريق نوع من الوصف، نستطيع أن نقول بأنَّ الإرجاع مباشر، ولا يوجد أي مفهوم كواسطة في هذا المضمار. فما هو موجود، هو الإرجاع فحسب<sup>(١)</sup>.

الإشكالية الكبرى التي تثار على صعيد المصداق والمعنى، فضلاً عن شباهتها بإشكالية الارتباط ما بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فإنها

تشبه كذلك موضوع الارتباط بين الذات والصفة. ولا شك في ان التمايز بين الذات والصفة، يرتبط بتقسيم الادراك الى تصور وتصديق.

ما يبعث على العجب والاستغراب هو ان موضوع تقسيم الادراك الى تصور وتصديق والآثار المترتبة على هذا التقسيم، لم يطرح بشكل صريح ولم يحظ بالاهتمام المطلوب، من قبل المفكرين الغربيين. فكثير من هؤلاء يعتقد ان القضية وحدها تمثل وحدة المعنى، وليس هناك حديث عن التصور. أشرنا فيما مضى الى هذا الموضوع، ولا نحيد تكراره هنا، لكننا نود التأكيد على الامر التالي وهو ان موضوع المصداق والمعنى، يرتبط ارتباطاً وثيقاً جداً بموضوعات اخرى مثل: الوجود الذهني والوجود الخارجي، والتصور والتصديق، والذات والصفة.

ولربما لسنا مبالغين لو قلنا ان موضوع الذات والصفة، او التصور والتصديق، قد سرى حتى الى دائرة الالهيات وما يتعلق بالعقائد الدينية، وأدرك متأهوه عالم المسيحية الآثار التي تترتب على هذا النمط الفكري.

يُعدّ موضوع التثليث - او الأقانيم الثلاثة - اصلاً دينياً واعتقادياً مقبولاً في العالم المسيحي، لكنّ المتألهين المسيحيين لا يثيرون الموضوع التالي وهو: هل يعتبرون هذه الأقانيم الثلاثة، ثلاث ذوات، ام انها صفات لذات واحدة؟ المفكرون المسلمون يؤكدون على موضوع الذات والصفة، ويولونه اهمية كبرى. ويعد نصير الدين الطوسي احد الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، وطرحوه كأصل.

الشيء الجوهري في كلام هذا المفكر الكبير هو انه حينما تحدث عن موضوع الذات والصفة، أشار الى علاقته بموضوع التصور والتصديق، لأنه يدرك تماماً ان الفصل بين الذات والصفة، امر لا يتحقق من دون تقسيم الادراك الى تصور وتصديق. ومما قاله في ذلك:

«كل ما يمكن ان يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات، وإلا فهو

صفة. مثلاً إذا قلنا «موصوف» عيننا به شيئاً له صفة، فالشيء هي الذات، وقلنا «له صفة» فهو صفته»<sup>(١)</sup>.

نلاحظ أنّ الطوسي يشير في هذه العبارة الى موضوع التصور ويقول بأنّ الشيء القابل للتصور لا يخرج عن حالتين: الاولى، يمكن تصوره بدون غيره، ويعبّر عنه في هذه الحالة بالذات، والثانية يمتنع تصوره بدون غيره ويعبّر عنه في هذه الحالة بالصفة.

نصير الدين الطوسي يعلم جيداً أنّ الحديث عن الذات والصفة وتمييز كل منهما عن الاخرى، لا يتحقق إلا اذا ميزنا بين التصور والتصديق. وحينما يتحقق هذا التمييز والفصل، يتضح موقع موضوع المعنى والمصدق. وحينما يتضح موقع هذا الموضوع، سيتضح الموضوع التالي وهو أنّ الإسم الخاص -وعلى عكس رأي بعض مفكري عصرنا- ليس خلاصة لنوع من الوصف.

الذين يفكرون في الأسماء الخاصة ويواجهون معضلة إرجاع المعنى الى المصدق، لا يلتفتون الى الامر التالي وهو أنّ هذه المعضلة على صلة وثيقة بمعضلة اساسية اخرى، ولذلك لا يمكن حلها من دون ايجاد حل لهذه المعضلة الاخرى. وهذه المعضلة هي: كيف يمكن ان نفكر في موجود يقع خارج ذهننا؟ فذهن الانسان لوحة بيضاء ترتسم عليها الاشياء نتيجة الفعل والانفعال. ولا يمكن عد مجموعة التجارب ادراكاً من دون الشخص المجرب. فالتجارب تنتظم في ضمير هذا الشخص ثم يكون لها معنى بفعل خلاقته الذهنية والذين يستندون الى السلوكية الانسانية، لا يستطيعون الايمان بالوجود الذهني، والذي لا يؤمن بالوجود الذهني، يبتعد عن الفكر. اذن فالتفكير او النظر لا يتاح لأحد الا مع الوجود الذهني. وبما أنّ الفكر خصوصية انسانية، فالوجود الذهني خصوصية انسانية ايضاً.

١- تلخيص المحصل، «قواعد العقائد»، الخواجة نصير الدين الطوسي، ص ٤٣٨.

يمكن ان ندرك من خلال دراسة آثار الفلاسفة، انّ معظم هؤلاء المفكرين تحدثوا عن الوجود الذهني، وأفردوا فصلاً مهماً للحديث عن هذا الموضوع الاساسي المهم. ولا شك في انّ ما ذهب اليه هؤلاء على هذا الصعيد، يُعدّ من نمط القضايا ذات الصلة بالعلم والمعرفة. ومن المسلّم به انّ كل ما يتصل بالعلم والمعرفة، ومن المسلّم به انّ كل ما يتصل بالعلم والمعرفة، يختلف عما يُعدّ جزءاً من مسائل الوجود. واذا كان الامر كذلك، اذن لماذا يضع الفلاسفة المسلمون الامور ذات الصلة بالمعرفة، تحت عنوان الوجود، ويتحدثون عن الوجود الذهني؟

عنوان «الوجود الذهني»، عنوان غريب على كثير من مفكري الغرب، لأنهم يعتقدون ان القضايا التي تتصل بالمعرفة، غير القضايا التي تتعلق بالوجود. والحقيقة انّ الحكماء المسلمين طرحوا الوجود الذهني في مواجهة اولئك الذين يعتبرون العلم والمعرفة امرأ سلبياً. فسلبيّة العلم تعني انّ العلم بحقيقة ما، ليس الحقيقة نفسها، اي ان العلم بالجوع، ليس الجوع نفسه، والعلم بأنّ النار محرقة، لا يُحرق.

طبعاً هناك اقوال وآراء اخرى في هذا المجال، لا تنسجم مع ما يبحث تحت عنوان الوجود الذهني. فرأي فخر الدين الرازي في العلم، من بين الآراء التي لا تنسجم مع القول بالوجود الذهني بالطريقة التي يتحدث عنها الحكماء والفلاسفة. فيرى هذا المفكر انّ العلم او المعرفة عبارة عن تعلق لا غير.

لا بد من الاشارة الى انّ التعلق او النسبة، يتحقق بطريقة خاصة في ذات وهوية العلم. ولكن يجب ان ندرك بأنّ هناك تبايناً اساسياً بين نفس التعلق والنسبة وبين الحقيقة التي لديها النسبة.

اختلاف فخر الدين الرازي مع الحكماء والفلاسفة على صعيد ذات وماهية العلم، يعود الى هذه المسألة. فالفلاسفة والحكماء يعتبرن العلم حقيقة ذات اضافة، بينما لا يتحدث فخر الدين الرازي عن الحقيقة ذات الاضافة، وانما

يعتبر العلم نسبة او اضافة، والتي عبّر عنها ابو الحسين البصري وأتباعه بـ «التعلق»، وليس بعيداً عن الحقيقة لو قلنا ان فخر الدين الرازي وقع تحت تأثير كلام ابي الحسين البصري في ماهية العلم.

نصير الدين الطوسي، بعد ان ينقل كلام فخر الدين الرازي في ماهية العلم، يشير الى كلام ابي الحسين البصري ويقول:

«والذي سمي هذه الاضافة بالتعلق هو ابو الحسين البصري ومن تبعه»<sup>(١)</sup>.  
يرفض نصير الدين الطوسي ما ذهب اليه الفخر الرازي على هذا الصعيد ويتساءل: هل هناك معنى معقول وموجّه لنفس التعلق والنسبة من دون ان يكون هناك شيء ترتبط به هذه النسبة او التعلق؟ لا شك في ان فخر الدين الرازي لا يستطيع ان يدافع عن رأيه في ماهية الفكر.

كي يستطيع الحكماء المسلمون الاشارة الى بطلان رأي فخر الدين الرازي من جانب، ورفض القول بسلبية ماهية العلم من جانب آخر، اكدوا على معنى الوجود وتحدثوا عن الوجود الذهني.

اضافة لما سبق، ثمة دليل آخر يعد مقنعاً على صعيد إثبات الوجود الذهني. ويقال في هذا الدليل ان علم الانسان بالامور المعدومة، ليس لديه معنى معقول ما لم نقل ان ما تعلق به العلم، موجود في الذهن.

على ضوء ما تم ذكره الى الآن، يمكن ان ندرك لماذا يتحدث الحكماء المسلمون عن الوجود الذهني في دراسة هوية العلم، ولماذا يجعلون عنوان الوجود مدخلاً لهذه الدراسة.

الفلاسفة المسلمون حينما يطرحون الوجود الذهني، يشيرون الى مسألة اساسية اخرى وهي ان ساحة الوجود غير متناهية ولا تتحدد بحدود الموجودات العينية والخارجية. فهي واسعة الى درجة بحيث تشمل العالم

الذهني والباطني، فضلاً عن العالم العيني والخارجي.

قد يقال ان طرح الوجود الذهني واي بحث ودراسة لتعريف العلم وبيان ماهيته، امر لا طائل فيه، لأن ادراك العلم امر بديهي، والامر البديهي ليس بحاجة الى بحث ودراسة. والذين يعتقدون ببديهية العلم يرون انّ غير العلم تتم معرفته عن طريق العلم فقط، ولذلك ليس بوسع غير العلم ان يعرف العلم. هناك كلام آخر في بديهية العلم لا يقلل من حيث الاهمية عن الكلام السابق، ويقال فيه: انني أعلم وجودي وادركه بشكل ضروري. اذن العلم، جزء مما يمكن تسميته بعلمي بذاتي. ومما لا شك فيه ان جزء البديهي، يجب ان يكون بديهيّاً ايضاً. والنتيجة التي يمكن استحصاها من هذا الكلام هي ان ادراك العلم امر بديهي.

ردّ الخواجة نصير الدين الطوسي على كلام اولئك الذين يعتبرون تعريف العلم امراً لا طائل فيه، وقال:

«المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم، وليس من المحال ان يكون هو كاشفاً عن غيره، وغيره كاشفاً عن العلم به»<sup>(١)</sup>.

اذن فحكيم طوس يميز بين العلم بالشيء، والعلم بالعلم، ويعتقد انّ الذين اقبلوا على تعريف العلم، يتحدثون عن العلم بالعلم.

الذي يتحدث عن العلم بالعلم، يستطيع ان يعرف بسهولة ما يعرف بالوجود الذهني، ويدرك سبب تحدث الحكماء المسلمين عن هذا الوجود حين دراستهم للعلم، وكذلك سبب اتخاذ عنوان الوجود مدخلاً لهذه الدراسة.

ودليل هذا الامر هو انّ ظاهرة العلم، تُدرّس في العلم بالعلم كموجود، ولذلك يمكن عدها قسماً من اقسام الوجود. ومن هنا حينما يتحدث الطوسي

عن العلم بالعلم، يدرك أنّ هذا الامر، من خصوصيات الانسان فقط. العلم بالعلم لا يتحقق الا حينما يستطيع الانسان الابتعاد عن نفسه، ثم النظر عن بعد اليها. ففي ظل هذا النمط من الفكر واللون من النظر، يتعرف الانسان على هويته، ويعرف نفسه عن علم ومعرفة. وحينما يستطيع الانسان الابتعاد عن نفسه، وينظر اليها من الخارج، تتحقق لديه قوة التجريد، فيكون بوسعه تجريد الصفة من الموصوف، والموصوف من الصفة. وفي هذه المرحلة يتحقق العلم بالعلم، ويصبح الانسان ذا فكر ونظر.

يقول نصير الدين الطوسي بهذا الشأن:

«متى صارت النفس بحيث تدرك الأشياء بأوصافها، وأدركت الاوصاف مجردة عن موصوفاتها، والموصوفات مجردة عن اوصافها، وادركت ادراكها، فقد صارت عالماً عقلياً، وترفعت عن إطلاق اسم النفس عليها، بل الاولى بها ان تسمى باسم العقل، وليست بعد هذه الرتبة رتبة اخرى»<sup>(١)</sup>.

يؤشر نصير الدين الطوسي في هذه العبارة على مفردتين اساسيتين لا ينبغي تجاهلهما: الاولى هي ما يدعى بالعلم بالعلم، والثانية تتصل قهرياً بالمفردة الاولى وهي أنّ الانسان حينما يتمتع بالعلم بالعلم، سيمتيز بالقابلية على الدخول الى عالم العقل الواسع. ولا شك في أنّ هذه المرتبة، مرتبة لا تتحقق للانسان مرتبة اسمى منها.

حينما يبلغ الانسان مرحلة العلم بالعلم، يستطيع ان ينفصل عن نفسه بسهولة. وحينما ينفصل عن نفسه، يستطيع ان ينظر الى العالم كما هو. ولا شك في أنّ العالم كما هو او في نفسه، لا تستوعبه مرآة الادراك العادي. ففي هذا النمط من الادراك لا يستطيع الشخص المدرك ان يتحرر من اسر منظار

١- تلخيص المحصل، «رسالة في الملل والمعلولات» تأليف نصير الدين الطوسي،



ادراكه. اما حينما يتحقق لديه العلم بالعلم، فيستطيع ان يتحرر من هذا الأسر، ويصبح بإمكانه رؤية العالم في الواقع وفي نفسه.

حينما يرى الخواجة نصير الدين الطوسي مرتبة العقل اسمى من اية مرتبة اخرى، يشير الى المحور الاساسي التالي وهو ان اي موجود آخر غير الانسان لا يتمتع بقابلية معرفة ودراسة العالم كما هو في الواقع او في نفسه، لأنّ الحيوانات واقعة اكثر من الانسان في اسر نظر ادراكي معين ومحدود.

لا شك في انّ الادراكات الحسية والظاهرية لبعض الحيوانات، اقوى من الادراكات الحسية لدى الانسان وذات فاعلية اكبر. فمن يستطيع ان يشك في حاسة الشم لدى بعض الحيوانات التي تدرك فريستها من مسافة طويلة جداً؟ والدراسات التي أجريت حول حياة الخفاش تشير الى انّ هذا الحيوان يتميز بحاسة ادراك الاتجاه من خلال انعكاس الصوت. ولذلك نراه يصل الى اهدافه بنجاح رغم تحليقه في الظلام.

هناك اختلاف كبير جداً بين تجارب الحيوانات الحسية وتجارب الانسان الحسية، ولا يمكن اتخاذ تجارب الانسان مثلاً لحياة حيوان ما. كما لا يجوز عكس هذه القضية ايضاً. فالانسان حينما يقاس بالخفاش يبدو اشبه بالأعمى، وليس بوسعه التحرك في الظلام وبلوغ اهدافه بسهولة.

على هذا الاساس يمكن القول انّ الادراكات الحسية والظاهرية للحيوان وكذلك للانسان، تظهر وتبلور لتأمين حياته وتلبية حاجاته ومتطلباته اليومية. ولا شك في انّ الحيوان والانسان، يعجزان في بعض المراحل عن ادراك العالم كما هو وفي نفسه، وذلك لوقوعهما في أسر الادراكات الحسية. لكنّ الذي لا بد من الالتفات اليه هو الميزة التي يتميز بها الانسان عن سائر الموجودات. وهذه الميزة وكما قلنا، عبارة عن قابلية الانسان على الانفصال عن ادراكاته العادية، ومشاهدة العالم من منظور العقل. ومما لا شك فيه انّ نظرة العقل نظرة نزيهة وخالية من الشوائب والاغراض، لأنّ الانسان ينفصل

فيها عن نفسه، ويتحرر من قيد التعلق.  
من هنا يمكن ادراك انّ الحرية تتحقق من خلال نمط رؤية العقل الى العالم، وما دام الانسان غير قادر على مشاهدة العالم من منظار عقلي سليم، فلن تتحقق له حرية حقيقة وصحيحة. فمنظار العقل، بلا لون. وفي ظل هذه الرؤية الخالية من اللون، يستطيع الانسان ان يفكر بحرية وصواب.

## الفصل العاشر

### نظرة العقل من موقع اللاأين

موضوع تقسيم الامور امور بالذات، وامور بالعرض، مثار بين الحكماء المسلمين منذ القدم، وانعكست عنه آثار كثيرة. ويمكن الاشارة على هذا الصعيد الى موضوع الوجود والماهية، حيث يتحقق الوجود بالذات، وتتحقق الماهية بالعرض.

اذا اردنا الاشارة الى امثلة اخرى، نستطيع الاشارة الى حركة السفينة وحركة الشخص الجالس فيها، وكذلك الى العلاقة بين البياض والجسم الابيض.

الذين يتحدثون عن جعل الوجود او جعل الماهية، يشيرون الى هذه المسألة ايضاً ويقولون انّ الوجود مجعول بالذات، والماهية مجعولة بالعرض. ويتطرق ملا هادي السبزواري الى هذه الحقيقة حينما يقول:

جعل الوجود عندنا قد ارتضى

ماهية مجعولة بالعرض<sup>(١)</sup>.

وطرحت هذه المسألة ايضاً على صعيد العلم، فما هو معلوم يقسم الى

معلوم بالذات، ومعلوم بالعرض. والمعلوم بالذات ماهية او مفهوم يتحقق في دائرة ادراك الانسان، ويُعدّ شيئاً من شؤون الذهن. فحينما يقال ان المعلوم او المدرك يتحقق في الذهن، فلا يراد من ذلك انّ الذهن ظرف كالجزرة وانّ المعلوم مطروف كالماء. فالماء يمكن سكبهِ من جرة الى اخرى من دون ان يطرأ اي تغيير اساسي على الجرة او الماء، بينما لا يمكن انتزاع فكرة من ذهن وصبها في ذهن آخر من دون ان يطرأ تغيير اساسي في الذهن وفي معلومه. فانّ اي تغيير في المعلوم، هو في الحقيقة تغيير في الذهن، لأنّ المعلوم شأن من شؤون الذهن.

يمكن القول بتعبير آخر: انّ اي معلوم او مدرك، يمثل مرتبة من مراتب الذهن، كما انّ اي موجود يمثل مرتبة من عالم الخارج، اذن فالصورة الادراكية التي تدعى بالعلم، عبارة عن معلوم بالذات، اما ما يقع في عالم الخارج وتعبّر عنه هذه الصورة الادراكية، فانه معلوم بالعرض.

حينما يقال انّ الصورة الادراكية، معلوم بالذات، فالمقصود هو انّ الصورة الادراكية حاضرة لدى الانسان من دون اية واسطة، وتُعدّ من شؤون نفسه الناطقة. اما حينما يدور الحديث حول المعلوماتية العرضية لموجود خارجي، فالمقصود انّ ذلك الموجود الخارجي معلوم بواسطة الصورة الادراكية، ولولاها لما كان معلوماً.

اذن على ضوء ما سبق، يمكن القول انّ المعلوم بالذات هو ذلك الشيء الذي يتحقق من دون واسطة، اما المعلوم بالعرض فهو الشيء الذي يتحقق عن طريق الواسطة.

لقد أُثير هذا الموضوع بين كثير من الحكماء المسلمين. وقد اصغى نصير الدين الطوسي لما قاله بهذا الشأن وفكر فيه، وأثار مسألة اخرى ذات اهمية كبيرة. فقد نظر الى هذا الموضوع من زاوية اخرى فتحدث عن العالم والمدرك بدلاً من الحديث عن المعلوم والمدرك، وقال بأنّ العالم او المدرك

قابل للتقسيم الى عالم او مدرك بالذات، وعالم او مدرك بالعرض. فالموجود الجوهرى لا يستطيع ان يكون عالماً ومدركاً بالذات إلا إذا ادرك نفسه، ولم يكن لديه وجود آخر غير هذا الادراك. اي انّ المدرك بالذات، هو الموجود الذي يدرك ذاته، ويشكل هذا الادراك وجوده. بمعنى انّ المدرك بالذات هو الادراك عينه، ولا يوجد بين وجوده وذاته اي فاصل.

النفس الناطقة تُعدّ في مرحلة التعقل، مدركة بالذات، ولا توجد اية واسطة تتدخل في عملية تعقلها. اي يمكن القول انّ النفس الناطقة تتعقل في مراحلها العليا، من دون اية واسطة، ويُعدّ هذا الادراك العقلي، امراً بالذات.

لو سلّمنا بأنّ المدرك بالذات، يدرك من دون واسطة، فلا بد ان نسلّم ايضاً بأنّ المدرك عن طريق الواسطة، لن يكون مدركاً بالذات. ويمكن على سبيل المثال الاشارة الى إدراك قوى الوهم والخيال والحس، حيث يتحقق الادراك في هذه الحالات، عن طريق الواسطة. ومعنى هذا الكلام هو انّ النفس الناطقة تبلغ الادراك الخيالي عن طريق قوة الخيال، وتبلغ الادراك الحسي عن طريق القوى الحسية، وتبلغ الادراك الوهمي عن طريق قوة الوهم. فليس بوسع اية قوة من هذه القوى الثلاث ادراك ذاتها، وانها لديها وجود غير ادراكها. ومن الواضح انّ الموجود حينما لا يكون عين الادراك، ويدرك بالواسطة، يكون من حيث الرتبة الوجودية ادنى من الموجود الذي هو عين الادراك.

النفس الناطقة تنطلق الى ما هو ابعد من ذاتها، وتستقر في اللاأين الذي هو الادراك فحسب. وفي هذه المرحلة يتحقق الادراك من دون واسطة. ولا شك في ان الادراك من دون واسطة هو الادراك العقلي. ومن هنا يمكن القول انّ المدرك الذي يدرك نفسه من دون واسطة، عبارة عن مدرك عقلي. وهذه هي اسمى مراحل الادراك، ويعدّ المدرك فيها، مدركاً بالذات. كما انّ النتيجة التي تتحقق من الادراك بالذات، تكون معقولة ومعلومة بالذات.

الامر المعقول او المعلوم بالذات، عبارة عن فعل النفس الذي يتحقق

بالذات ومن دون واسطة، ويتميز بصفة الكلية. ومعنى كلية هذا الامر المعقول هو انه واحد في ساحة النفس الناطقة، بينما يصدق خارج هذه الساحة على كثيرين، ويُحمل على افراد لا نهاية لهم.

اما الادراك الحسي او الخيالي فلا يتصف بهذه الصفة. فلا يتميز الامر المحسوس او المتخيّل بقابلية الصدق على كثيرين، سواء كان ذلك في ساحة النفس او خارجها.

من هنا يمكن ان نستشف ان الامور المحسوسة والمتخيلة والمتوهمة، تُعدّ من آثار الاشياء وهيئات الامور، ولا تعتبر نفس حقيقة الاشياء والامور. اما الامور المعقولة، فانها في حد ذاتها حقيقة شيء يحضر في النفس الناطقة بشكل واحد.

العقل بوسعه إدراك حقيقة كل امر من الامور بشكل مجرد ومن دون اية عوارض، وادراك تلك العوارض ايضاً من دون المعارض والحامل الذي يحملها. بينما لا تتوفر هذه الخصوصية في قوة الادراك الحسي، او الخيالي، او الوهمي، وليس بوسع هذه القوى فصل العارض عن معروضه، لأنه حينما تُطرح حقيقة شيء ما مجردة ومن دون اية عوارض، فليس من الممكن حينذاك التحدث عن الادراك الحسي او الوهمي او الخيالي.

لا بد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أنّ عجز كل من هذه القوى الثلاث عن ادراك حقيقة الشيء بشكل مجرد ومن دون عوارض، لا يعني أنّ حقيقة ذلك الشيء لا تقع في دائرة العقل. فالنفس الناطقة -وكما اسلفنا- حينما تبتعد عن ذاتها وتستقر في اللاأين، تتحرر من قيود الوهم والحس والخيال. وفي ظل هذه الحرية تستطيع ادراك حقيقة كل امر من الامور مجردة ومن دون اي قيد أو شرط، وتشاهدها من دون واسطة.

يعتقد نصير الدين الطوسي أنّ التعقل فعل من دون واسطة وذاتي للنفس الناطقة، ويرى أنّ سائر انواع الادراك تُنسب للنفس عن طريق الواسطة:

«المفهوم من الادراك ما يعم التعقل وهو فعل النفس بذاتها، والتخيل الذي فعلها بقوتها الخيالية، والتوهم والاحساس اللذين هما فعلها بقوة الوهم والحس.. والمعلوم هو الحقيقة بذاتها وحده في النفس، فإنّ العقل يحصّل الاشياء مجردة عن عوارضها، والعوارض مجردة عن حاملها»<sup>(١)</sup>.

بما أن نصير الدين الطوسي يتحدث عن قابلية الصدق على الكثير، ولا يرى تعارض هذه الكثرة مع الوحدة الحقيقية للكلي، يشير الى الكلي الطبيعي ايضاً، ويدافع في الواقع عن الموقف الفكري لابن سينا. لكنه -وكما أشرنا ايضاً- يشير الى المدركات الوهمية والحسية والخيالية ويعتبرها من آثار وعوارض الاشياء.

حينما يتحدث حكيم طوس عن الادراكين الحسي والخيالي ويعتبر مدرّكاتهما من عوارض وآثار الامر المعقول، يقترب في الحقيقة من افلاطون في نظرية أرباب الانواع.

مهما يقال في هذا الباب، من الواضح ان الطوسي يولي اهمية كبيرة للادراك العقلي، ويؤمن بقوة بحقيقة الامر المعقول. فالطوسي يدرك أنّ القياس العقلي يتألف من الامور المعقولة، وأنّ البرهان العقلي حجة موجهة عند الجميع وفي جميع العصور، كما أنّ الصناعات الخمس متداولة ومعروفة بين جميع الامم والشعوب، ولكن لا بد من ادراك الحقيقة التالية وهي: ما لم يصل الناس في هذا العالم الى مرحلة العقل والاستدلال البرهاني، ولم يتحدثوا بلغة البرهان، لن يصلوا الى تفاهم عالمي حقيقي. فما يمكن ان يقرب بين ابناء هذا العالم ويخلق حالة التفاهم الحقيقي فيما بينهم، هو لغة البرهان النابعة من العقل الذي يُعدّ الفصل المقوم لماهية الانسان وهويته.

ما دام الانسان لا يتحدث بلغة البرهان العقلي، فعليه ألا يتوقع ان يكون

١ - تلخيص المحصل، «رسالة في الملل والمملولات»، نصير الدين الطوسي، ص ٥٢٢.

ما يقوله حجة موجهة على الناس كافة، لأن لغة الشعر والخطابة او اية لغة اخرى غير لغة البرهان، لا تتحدث الا مع فئة معينة او طائفة خاصة. هذه المسألة حظيت باهتمام الفيلسوف الاسلامي الكبير أبي نصر الفارابي، ولذلك حاول التوفيق بين لغة الدين ولغة البرهان العقلي. فكان يؤمن ايماناً راسخاً بلغة البرهان العقلي ويراها حجة بالضرورة على جميع الناس. ولم يغفل عن ذلك، سائر الحكماء المسلمين، وأشاروا الى هذه المسألة في آثارهم الفكرية والفلسفية.

نصير الدين الطوسي خطأ خطوات واسعة في هذا الطريق، وسعى جاداً للتحدث في آثاره الفلسفية بلغة البرهان العقلي. فحينما يتحدث عن الادراك بالذات والادراك بالعرض ويميز بين هذين اللونين من الادراك، يعلم جيداً أنّ الادراك حينما يكون ذاتياً وجوهرياً بالنسبة للمدرك، فلا بد له من ادراك ذاته ايضاً. ومن المسلم به أنّ من يدرك ذاته من دون واسطة فانه وجود ادراكي لا يتحقق فيه شيء غير الادراك، ولا يوجد أي تباين فيه بين الوجود والماهية. على هذا الاساس يمكن القول: ما لم يتحقق العلم بالعلم او الادراك بالادراك، فليس بوسعنا التحدث عن العلم الذاتي والادراك بالذات. وحين لا يتحقق العلم الذاتي او الادراك بالذات، فلن يتحقق الادراك بالعرض والعلم عن طريق الواسطة. فنحن لا نستطيع التحدث عن العلم بالغير الا اذا كان لدينا علم بأنفسنا وادراك لها.

ان افتراض وجود الصور الادراكية في ذهن وضمير الانسان، اشبه بافتراض وجود الصور المنقوشة على لوحة. فلاشك في أنّ هذه اللوحة مهما كان جنسها ومادتها، ليس بوسعها معرفة الصورة المنقوشة عليها، لأنها ليس لديها علم بنفسها. لكنّ الانسان حينما يدرك هويته وذاته، يصل الى مرحلة التعقل ايضاً. وفي هذه المرحلة بالذات، يستطيع ان ينفصل عن ذاته وينظر اليها ويطالعها.



من الجدير بالذكر أنّ الناس ليسوا في درجة واحدة من حيث مقام التعقل. فربما منهم من يظل في مرحلة القوة، وهم أولئك الذين يعلمون، لكنهم لا يعلمون أنهم يعلمون. والذي لا يعلم أنه يعلم، يصدق عليه عنوان الجهل. أي أنّ الذي لا يعلم أنه يعلم، لن يختلف عن ذلك الشخص الذي لا يعلم أنه لا يعلم. وهذا ما يدعى بالجهل المركب.

هناك فريق آخر خرج من مرحلة القوة ويعيش في مرحلة العقل. وهؤلاء هم الذين يتفكرون، ويتفكرون تفكيرهم أيضاً. لذلك لديهم معرفة بذاتهم وهويتهم. ويقول نصير الدين الطوسي في ذلك:

«ثم إنّ النفس الانسانية عالمة عاقلة، الا أنّ منها ما هي عالمة بالقوة، وهي التي تعلم ولا تعلم انها تعلم، ولها حاجة الى التنبيه على انها تعلم، إما بتعلم او ما يبعث عليها بالتفات تفكري. ومثل هذه الأنفس بعيدة عن معرفة ذاتها والعلم بجوهرها. ومنها ما هي عالمة بالفعل، وهي التي تعلم وتعقل، وتعلم وتعقل أنّها تعلم وتعقل. ومثل هذه يلزمها ان تكون عارفة بذاتها، عارفة بجوهرها، لأنها تشاهد ذاتها العالمة»<sup>(١)</sup>.

لاشك في ان من لوازم معرفة الانسان بعلمه وعقله، ان يكون لديه علم بجوهر العلم وهويته. وهذه هي مرحلة اللا أين التي تُعدّ من منظار العقل. ففي هذه المرحلة يتحقق الادراك بالفعل ومن دون واسطة، وبالتالي بالذات. اذن فإنّ أي ادراك حسي وخيالي وأي ادراك آخر، ينبغي ان يكون غير مباشر وبالعرض، ولا يتحقق الاّ في ظل الادراك العقلي الذي هو مباشر وبالذات.

اذن يمكن القول أنّ الذين يتحدثون عن قوة الادراك العقلي، مخطئون تماماً، وساقطون في فخ القياس الباطل، اذ لا وجود للواسطة في الادراك، والشيء الذي لا واسطة له، لا يُعدّ امرأً بالقوة.

وهذا الخطأ منبثق من الأمر التالي وهو أنّ هؤلاء يعتبرون الإدراك العقلي بمستوى الإدراك الحسي والخيالي، ويحتملون حكمهم على الإدراك العقلي، بينما هذا، قياس مع الفارق، لأن الإدراك الحسي - وكما ذكرنا - يتحقق عن طريق القوة. والإدراك الخيالي كذلك لا يتحقق من دون قوة، فيما لا يستند الإدراك العقلي الى قوة، وموضعه هو «اللاأين». والنفس الناطقة حينما تتبعد عن نفسها، وتخرج من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل، تبلغ مرحلة اللاأين، وتحدث عن لغة العقل.

العلاقة بين الذهن والدماغ - والتي هي تعبير آخر عن العلاقة بين النفس والجسم - خاضعة للبحث والدراسة من القدم، وتحدث كثير من الحكماء والفلاسفة بهذا الشأن. ورغم ذلك لم تتضح لأحد طبيعة الصلة والارتباط بين الذهن والدماغ. وتحدث كثير من الحكماء المسلمين أيضاً عن قوة ومصدر كل ادراك من الادراكات، وحددوا موقعه في الدماغ، الا انّ اي أحد منهم لم يتحدث عن موقع العقل ومصدره في الدماغ.

المعضلة الكبرى التي تثار في هذا الباب هي انه ليس بوسع أحد ان يدعي انّ علاقة الذهن الواعي بدماغ الانسان، شبيهة بعلاقة الكل بأجزائه. صحيح ان هناك نوعاً من الارتباط والاتصال بين الذهن والدماغ، وليس بوسع احد انكار هذا الاتصال والعلاقة، لكنّ هذا الارتباط يختلف عن سائر انواع الارتباطات والصلات، ولا نستطيع قياسه بالمعايير التي نقيس بها سائر الارتباطات.

حينما نتحدث عن المعضلة الكبرى للذهن المدرك وصلته بالدماغ، نشير الى العلاقة الغامضة بين النفس والجسم. ويصدق هذا الكلام على العلاقة المعقدة بين الارادة الحرة وميول الانسان ورغباته. فليست هناك معلومات واضحة عن كيفية الصلة والارتباط بين ميول الانسان ورغباته وعواطفه وبين ما يدعى بالارادة المحكمة القوية. فهذه الميول والرغبات والعواطف لا

تستطيع بالضرورة ان تعين او تحدد هذه الارادة.

في مثل هذه الاحوال، يتحقق انتقال ما على شكل طفرة، من دون معرفة واسطته. وها هنا، يواجه الانسان امرأ جديداً لا سابقة له، ولا يستطيع ان يقول بسهولة ما هو مصدر الارادة، ولا يتمكن من تفسير الحرية في عملية وجوده. كيف يمكن ان نقبل بان ادراك الانسان وعلمه، نتاج عملية عصبية؟ فالارادة الحرة للانسان، عبارة عن خلق بديع له صلة وثيقة بمرحلة من العلم والادراك، ولكن لا يمكن التحدث عن منشأ الارادة وكيفية ظهور العلم من دون الاستعانة بالتحليل الفلسفي. فالارادة والحرية على صلة وثيقة بالعلم، غير ان هذا العلم لا معنى له من دون تفسير عقلي. وفي مثل هذه الحال نواجه الدور الاساسي للعقل في ظهور العلم.

صحيح ان العقل، مصدر العلم والادراك، ولكن ليس واضحاً مصدر العقل وموقعه في الدماغ كقوة. وليس بوسع احد ان يتحدث عن هذا الموقع، او يحدده بحدود عملية عصبية.

اذن نظراً لعدم تشخيص منشأ ظهور العقل في الجهاز العصبي للدماغ، فلا بد من القول اننا نواجه خلال نشاط العقل، لوناً من الخلق البديع الذي لا سابقة له.

الذين يفكرون في اطار المسائل التجريبية، يعتقدون بعدم وجود اي خلق بديع وجديد في نشاط العقل، بل تتصل هذه المسألة بـ «لا شعور» الانسان، وسيحل اليوم الذي يميظ فيه العلم الستار عن هذا اللغز. هؤلاء يتصورون بسذاجة مفرطة ان جميع انواع المعرفة تتحدد بحدود الاسلوب التجريبي وأن «ما لا يُستحصل بالتجربة ليس معرفة»، بينما هذه القضية نفسها اي «ما لا يستحصل بالتجربة ليس معرفة»، ليست قضية تجريبية، ولذلك لا يمكن ان تفيد المعرفة، طبقاً لنظرية هؤلاء التجريبيين.

يرى المنطيق والرياضي السويدي «غودل» ان اي نظام فكري ومنطقي

لابد ان يحتوي على قضايا غير قابلة للاثبات في ذلك النظام. ولا شك في انّ العقل يتدخل في تبين وتفسير كل امر من الامور، ولا يمكن إثبات هذه الامور منطقياً من دون العقل. واذا كان العقل يتدخل في ايضاح وتفسير جميع امور العالم، فما هي تلك الامور التي تتدخل في تبين ظهور العقل؟

ليس من السهل الاجابة على هذا السؤال. ولكن مهما قيل في هذا الباب، فالأمر الذي لا شك فيه هو انّ من المتعذر تسليط الضوء على العقل وتفسيره بالامور المادية والطبيعية، او بأي ادراك حسي او خيالي. فالعقل كما انه بوسعه ان يدرس ويستقصي جميع ظواهر الوجود، بوسعه كذلك دراسة نفسه واستقصائها ومشاهدة ذاته من دون اية واسطة.

حكيم طوس الكبير يعتقد ان العقل هو الموجود الوحيد الذي يدرك نفسه. وبما انه يدرك نفسه من دون اية واسطة، لذلك لا يقع في قيد الزمان والمكان، ويُعدّ موجوداً بالفعل. وما هو بالفعل ومن دون واسطة، لابد ان يكون بالذات ايضاً. واذا كان الادراك العقلي بالذات، فانّ سائر الادراكات بالعرض. اي لا يمكن ان يكون لها معنى إلا في ظل الادراك العقلي.

بما انّ العقل يدرك نفسه من دون واسطة، فانه حاضر لنفسه دائماً ولا يغيب عنها قط. ولا ريب في ان الذي يتسم بالحضور الدائم وعدم الغيبة عن ذاته ونفسه، لابد ان يكون بالفعل وبالذات دائماً مع عدم ارتباطه بغيره في هذه الفعلية. ولا ريب كذلك في انّ الشيء اذا كان بالفعل دائماً، لن يسري اليه الفساد قط.

الذين يتحدثون عن خلود العقل، يشيرون الى هذا المعنى. ومن الواضح ان العقل حينما يطرح كموجود خالد، فانّ النفس الناطقة كموجود ذي ادراك عقلي، تُعدّ جزءاً من الامور الخالدة التي لا يطرأ عليها الفساد قط. والنفس الخالدة لا تموت بموت الجسم، ولا تفسد بفساده، لأنّ الحياة التي هي عبارة عن حركة وادراك، تصل الى الجسم عن طريق النفس. والجسم من حيث هو

جسم ومن دون الارتباط بالنفس، لا يتمتع بالحركة والادراك قط. وإذا كان الجسم من حيث هو جسم، حياً، فلا بد أن تحيا جميع الاجسام في العالم، بينما الحقيقة على عكس ذلك، إذ لا نشاهد آثار الحياة في كثير من الاجسام. على هذا الضوء يمكن القول أنّ الاجسام بحسب ذاتها وجوهرها، ميتة، وتحقق الحياة منها عن طريق النفس. اما النفوس فعلى العكس من ذلك تماماً. اي انها بحسب الذات والجوهر حية.

هذه الافكار، يمكن ملاحظتها في عبارات الخواجة نصير الدين الطوسي التالية:

«النفس الدّراكة يمتنع ان تفسد بفساد البدن وتموت بموته، لأننا نعني بالنفس الدّراكة الجوهر الذي تفيض منه الحياة في آلتها، وهي الجسم الذي يقال له انه ذو نفس. فلا شك أنّ الاجسام ليست حياة لذواتها ولا بذاتها، لأنه لو كانت الاجسام حية بذاتها لكان كل جسم حياً، ويمتنع عليها ان تموت أبداً، وليس كذلك، فإنّ الحياة تفارق الاجسام. والنفس حية بذاتها ويحيى بها غيرها»<sup>(١)</sup>.

قد يقال بأنّ الادراك الذي يؤكد عليه نصير الدين الطوسي، على صلة بادراك العقل، لأنّ العقل يدرك نفسه، وإذا كان يدرك نفسه دائماً، فالادراك حاضر لديه دائماً. ولا شك في أنّ الحضور الدائم يعني الفقدان الدائم للغيبة. وحينما تكون الغيبة مفقودة دائماً، لا يظهر الفساد قط. والخلود معناه عدم ظهور الفساد والعدم. إذن اذا كان الخلود من آثار ولوازم الادراك العقلي، كيف يمكن القول بأنّ النفس خالدة ايضاً، بينما النفس ليست عقلانية في جميع مراحل وجودها، ولا تفكر على اساس الموازين العقلية؟

لا بد من الاجابة على ذلك بما يلي: صحيح أنّ نصير الدين الطوسي

تحدث بالتفصيل عن تجرد الادراك العقلي وخلوده، وأنه اكد عليه، الا ان تأكيده على تجرد الادراك العقلي لا يعني ان سائر انواع الادراك لا تتصف بصفة التجرد. فقد تحدث عن «النفس الدرّاقة»، وأصر من خلال هذه الصفة على تجرد النفس وخلودها. ولا شك في ان كلمة «الدرّاقة» - التي هي صيغة مبالغة - تشمل جميع انواع الادراك، ولا تتحدد بحدود الادراك العقلي. ومن هنا يمكن ان ندرك بأن الطوسي فضلاً عن ايمانه بتجرد وخلود الادراك العقلي، يعتقد كذلك بتجرد الادراك الخيالي وخلوده.

اتساع عالم الخيال وتجرده، قضية استقطبت اهتمام كثير من الحكماء المسلمين، وأشبعوها بحثاً ودراسة. ويعد الحكيم الاشراقي شهاب الدين السهروردي، أحد الذين تناولوها بالتفصيل. وتحدثنا عن نمط رؤية السهروردي في كتاب «شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي»<sup>(١)</sup>، ولا نرى ضرورة لتكرار ذلك هنا، ولكن لابد من الاشارة الى ان الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي يعترف بأهمية الخيال ودوره العظيم ايضاً.

مع ان ابن العربي كان معاصراً للسهروردي تقريباً، لكنه كان بعيداً عنه جداً من حيث الجغرافيا والاجواء الثقافية. ومع ذلك ثمة تقارب كبير في الرؤية بين هذا العارف الشهير وبين السهروردي كحكيم اشراقي.

ينطلق ابن العربي في اهمية الخيال بعيداً بحيث يقول ان من لا يعرف مرتبة عالم الخيال، لا يعرف اية معرفة اخرى ولربما يبدو هذا الامر مبالغاً فيه في بادىء الامر، ولكن لو عُرِف ما يقصده من ذلك، لا تنفى هذا الظن بالمبالغة.

ابن العربي يتحدث بحزم وتأکید عن اننا لن نستطيع معرفة دور الدين، بل دور وجود الانسان، الا إذا كان الخيال هاجساً من هواجسنا. فالجزئية او

١- صدر هذا الكتاب عن دار الهادي ببيروت، وقد ترجمه الى اللغة العربية الاستاذ عبد

الخصوصية، تغلب على اشياء العالم الكبير، اي ان كل واحد منها جزء من كل. ولهذا يمكن القول ان كل شيء، لديه مقام معلوم. على عكس الانسان فانه كل في نفسه، ولذلك لا يمكن تقييده بأوصاف خاصة. فهو في الدنيا يعيش في مقام مجهول وغير معلوم، ولو بلغ الكمال سيبقى مقامه غير معلوم ايضاً. وهذه المجهولية التي يتسم بها مقام الانسان في الدنيا، ذات صلة بأوصاف باطنية. ففي عالم الظاهر يظهر جميع الناس في قالب الابدان البشرية المقيدة والمعلومة.

فالله كإسم ظاهر، يتجلى في التنوعات غير المتناهية للعالمين الكبير والصغير، ولا يتكرر تجليه قط إن من حيث الزمان وإن من حيث المكان. لكن الله كإسم باطن، فانه ثابت ولا يتغير قط. فذات الله تعالى لا تتغير، بينما اوصافه غير متناهية في التنوع، وتنعكس في التجلي المستمر الذي يصنع العالم.

الانسان بالنسبة لهذه الحقيقة الربوبية بمثابة صورة المرأة، وعلى هذا الاساس فالانسان والخالق تعالى احدهما عكس الآخر من حيث الظاهر والباطن. فالانسان ثابت وغير متغير من حيث صورته الظاهرية، لكنه متغير في كل لحظة، من حيث مرتبته الفكرية.

الانسان لديه تنوع في باطنه، وثبوت في ظاهره، ولا يضاف اليه اي عضو لم يكن ظاهراً من قبل، لكنه في باطنه لا يبقى على حال واحدة. اي الانسان يمتاز بالتنوع وكذلك بالثبوت.

الله تعالى يوصف بالظاهر والباطن: بالظاهر لأن لديه تنوعاً، وبالباطن لأن لديه ثبوتاً. معنى هذا ان باطن الله تعالى عين ظاهر الانسان، وظاهر الله عين باطن الانسان. ومن هنا فالانسان اشبه بالمرأة، فحينما ينظر الانسان الى صورته في المرأة، فانه عندما يرفع يده اليمنى، فالصورة ترفع يدها اليسرى، اي ان يدك اليسرى، يد الصورة اليمنى، ويدك اليمنى، يد الصورة اليسرى.

اذن ايها الانسان المخلوق! إعلم أنّ ظاهرك اسم الله الباطن، وباطنك اسم الله الظاهر. اي أنّ الانسان في الدنيا، صورة الله في المرآة. اما بعد الموت، فلن تبقى هذه الصورة على حالها. فما هو باطن هنا، سيظهر هناك، وما هو ظاهر هنا، سيصبح باطناً هناك، وقد قال احد تلامذة ابن عربي: البرزخ عالم يصبح فيه الظاهر باطناً، والباطن ظاهراً.

ما ذكرناه، عبارة عن التلون بلون الله في مرتبة الخيال، مع الفارق التالي وهو أنّ هذا الامر في الآخرة ظاهر، وفي الدنيا باطن. اذن حكم الخيال في الآخرة، في معية الانسان؛ وفي الدنيا والآخرة، في معية الله، وهذا عين ما يعبر عنه بالنشأ. ومن المعلوم ان الله تعالى دائماً في شأن غير الشأن الآخر. وعالم الآخرة دار الانفعال السريعة التي ليس فيها اي تباطؤ، بالضبط مثل باطن هذا العالم الذي لديه نفس هذا الوضع في مرتبة الأفكار والخواطر.

اذن الانسان في الآخرة على عكس هذا العالم من حيث النشأة، لأنّ باطنه ثابت وعلى صورة واحدة، مثلما ان ظاهره هو هكذا ايضاً في الدنيا. صفوة الكلام هي ان ظاهر الانسان في الآخرة لديه تحول وتغيير سريع، مثلما ان باطنه يتغير بسرعة في عالم الدنيا.

يشير ابن عربي خلال استعراضه لهذه الفكرة الى حديث نبوي يقول ان الله تعالى قد جعل الانسان مثله يقول لشيء كن فيكون<sup>(١)</sup>. وقد استند ابن عربي الى الآية «انما امره إذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»<sup>(٢)</sup> في تفسير عالم الخيال والبرزخ بفضل ما يتميز به من براعة علمية وفنية.

ما اورده ابن عربي في تفسير كلمة «كن فيكون»، يمكن ملاحظته في

١- عوالم الخيال، ويليام تشيتيك، ترجمة قاسم كاكاني، هرمس، ط ٢، ٢٠٠٦م، ص ١٦٩

- ١٧٠.

٢- سورة يس، الآية ٨٢



آثار بعض متأهلي الغرب. فيرى بعضهم ان الله خلق العالم بالكلام لا بشيء آخر. ويقولون انّ الكلام الذي قاله الله تعالى هو (Flat Lux)، أي: «ليظهر النور»، وهي جملة لا تينية منقولة عن الكتاب المقدس. واذا كان الله تعالى خلق العالم بالكلام، يمكن القول انّ الكلام من صفات وخصوصيات الانسان، لأن الانسان فهرس او قائمة عالم الوجود، وانّ كل ما هو موجود في العالم، هناك نموذج له في وجود الانسان.

حينما يقال ان الله خلق العالم بالكلام، فلا بد من الالتفات الى الامر التالي ايضاً وهو انّ عالم الوجود يشمل جميع العالم بدءاً بالعقل المحض ونتهاءً بالمادة الصرفة. وعليه فالمعقول والمحسوس، عبارة عن شأن من شؤون عالم الوجود. ولا شك في انّ الفاصل او الحد الوسط بين المعقول المحض والمحسوس الصرفة لا يخرج عن عالم الوجود. وهذه المرحلة او المرتبة الوسطى، هي عالم الخيال.

الخيال في أضيق معانيه عبارة عن مرتبة خاصة من النفس التي تكون مدركاتها ذات شكل وصورة، وتظهر في قالب معين. اي يمكن القول بتعبير آخر انّ الخيال يقع في مرتبة بين المعقول والمحسوس، حيث ينبع من المعقول الذي لا شكل له، ويظهر في قالب الشكل وفي صورة محسوسة.

ما يظهر في عالم الخيال، أبعد من عالم المحسوس وأدنى من عالم المعقول. وحينما ينغمر الانسان في النوم، فانه في كثير من الاوقات يشاهد المعاني والحقائق التي هي من دون شكل وصورة، لأنّ خصوصية الخيال هي انه يستطيع ان يضيف التجسد على من ليس لديه تجسد في مقام الذات، ويظهره في قالب شكل ما.

الصورة الخيالية تجمع بين وحدة الشخص المدرك وكثرة العالم الخارجي. وتزول في عالم الخيال، ظلمة العالم الجسماني بواسطة ضياء العالم الروحاني.

على هذا الضوء يمكن القول بسهولة: مثلما أنّ المعرفة العقلية ضرورية من أجل ادراك صحيح ومعتبر للعالم، كذلك المعرفة المثالية والخيالية لازمة وضرورية لهذا الادراك، وهذا ما تدلل عليه النصوص الدينية والكتب السماوية. وتحدثت الكتب السماوية عن «المثال»، وليس بالامكان الحديث عن التشبيه من دون «المثال».

من المسلم به أنّ ضرورة التشبيه، ليست اقل في اهميتها من التنزيه. ولا شك في أنّ الفن وادراك الجمال، على صلة وثيقة بهذا الموضوع. ولا يمكن من دون مراعاة التشبيه والتنزيه، التحدث عن الفن والجمال. ويلعب الشعر - من بين انواع الفنون - دوراً اساسياً في هذا المجال. فللشعر جذور في عالم الخيال وعالم المثال، وقد ذكرنا بأنّ عالم المثال، همزة الوصل بين عالم المعقول وعالم المحسوس.

الذي يعرف عالم المثال وعالم الخيال، سينظر الى العالم بعينين. ولا شك في أنّ النظر الى العالم بعينين، هو عين ما كان يقوم به الرسل والاولياء، ويوصون الناس به. ولا شك في ان الذي يرمى العالم بعينين يستطيع الوصول الى المطلق عن طريق المقيد، ويبلغ المعقول عن طريق مشاهدة المحسوس. الامر المطلق يظهر من خلال الامر المقيد، لأنه لو لم يظهر من خلال المقيد لظل في قيد الاطلاق الى الأبد. ولا شك في ان البقاء في قيد الاطلاق، نفي للاطلاق، وحين لا يوجد المطلق، لا يوجد المقيد ايضاً. ومن غير الممكن اجتياز المقيد الى المطلق والانطلاق من عالم الحس الى عالم العقل، من دون الدخول الى عالم الخيال، لاستحالة الطفرة، وبما أنّ العوالم مرتب بعضها على البعض الآخر طويلاً، يمتنع الانطلاق من العالم الادنى الى العالم الاعلى والمافوق، من دون عبور العالم الوسط.

في العبارات القصيرة التي نقلناها عن نصير الدين الطوسي، رأينا كيف يؤمن هذا الحكيم الكبير بخلود النفس الدراكة، ويرى ان هذا الادراك هو

الذي يقف خلف خلودها. كذلك قلنا انه يعتقد بفكرة ادراك الادراك ويرى ان الكائن الذي يدرك غيره ويدرك ادراكه ايضاً، لا يتميز بالتجرد والخلود ويُعدّ الادراك الذي لديه، ادراكاً بالذات.

حين يتحدث حكيم طوس عن ادراك الادراك، يشير في الواقع الى مقام الحضور والذي يُعدّ اسمى مراحل ومراتب وجود الانسان، ونظراً لوجود ادراك الادراك في كل مرحلة من مراحل الادراك الانساني، فلا بد من القول ان النفس الناطقة كموجود دَرّك، تتميز بالتجرد والخلود. ويشير نصير الدين الطوسي الى هذا الامر بالذات حينما يتحدث عن تجرد النفس الناطقة وخلودها. فهو يعلم جيداً انّ الادراك بالعرض، يتحقق في ظل الادراك بالذات. وحين يكون الانسان مدركاً بالعرض، يتميز بالادراك بالذات ايضاً. الحكماء المسلمون الذين أتوا من بعد الخواجة نصير الدين الطوسي، تحدثوا بالتفصيل عن تجرد الادراك، واستعانوا بشتى الأدلة والبراهين المعتمدة لاثبات ما ذهبوا اليه.

يُعدّ صدر المتألهين الشيرازي، احد الذين بذلوا جهوداً كبرى لاثبات تجرد مختلف انواع الادراك. لكنّ البراهين التي استخدمها حكيم طوس لاثبات تجرد الادراك محكمة ومعتبرة جداً، وقلما يستطيع احد ان يشكك عليها، لأنّ ادراك الادراك لا ينسجم قط مع ما يدعى بالمادة والمادي.

الجسم كموجود مادي، لديه بُعد وامتداد. واذا كان لديه بُعد وامتداد، فانه قابل للتقسيم الى ما لا نهاية. ولا شك في انّ القابلية على التقسيم لا يمكن ان تنسجم مع حالة الجمع وعالم الحضور. وعليه فالذي يتميز من الجهة الوجودية بحالة الجمع ويتميز بعالم الحضور، فانه ليس من سنخ المادة والامور المادية. اما الادراك، فانه من سنخ الحضور، ولذلك ليس لديه بُعد وامتداد، ولا يقبل التقسيم.

لابد من معرفة ما يلي ايضاً: بما انّ الادراك، من نمط الحضور، فلا بد ان

يدرك نفسه بسهولة. ولا شك في أنّ ادراك الادراك، عبارة عن تحصيل لهذا الحضور. والجسم من حيث هو جسم، لا يدرك نفسه، لذلك ليس لديه حضور.

رغم تميز حالة ادراك الادراك بأهمية اساسية، ولا يمكن التحدث عن المعرفة من دون تحقق هذه الحالة، الا أنّ الكثيرين غافلون عنها، وقلما يتحدث عنها احد. والسبب في ذلك هو ان الانسان حينما يبلغ مقام المعرفة، يلتفت اكثر نحو الامور التي تُعدّ موضوعاً للمعرفة. ولا شك في أنّ الانسان حينما يهتم بموضوع المعرفة ومتعلقها، يغفل عن المعرفة نفسها وحقيقة هذه المعرفة. فحينما ينظر الانسان في المرآة -على سبيل المثال- فانه يركز على صورته الظاهرة في المرآة دون الالتفات الى المرآة التي اظهرت له هذه الصورة.

العلم كذلك، اشبه بالمرآة التي تكشف عن الامور التي تتحقق معرفتها، ومن هذا ندرك انه لولا العلم او الادراك، لما كان بمقدور أحد التحدث عن معرفة اي امر من الامور. ومع ذلك حينما يتحدث الافراد عن المعرفة، غالباً ما يولون اهتماماً لموضوعها، وقلما يتحدثون عن المعرفة نفسها.

يعتقد بعض المفكرين أنّ الادراك يتسم بطابع فاعلي ازاء ما يتم ادراكه، وهذا يعني ان المدرك سوف يتسم بطابع مفعولي. وحينذاك يؤدي طرح السؤال عن المعرفة نفسها، الى حدوث تغيير، فيحل ما هو ذو طابع فاعلي محل المفعول. ومما لا شك فيه أنّ هذا التغيير -اي حلول الفاعل محل المفعول- امر غير مقبول.

من الواضح ان كلام هؤلاء يستحق البحث والدراسة. ولو سلمنا بأنّ النسبة بين المعرفة والامر الذي تتم معرفته، من نوع النسبة بين الفاعل والمفعول، سنواجه إشكالية كبيرة، لأنّ الفاعل من حيث هو فاعل، ليس مفعولاً، بينما حينما نتساءل عن نفس المعرفة، فاننا نكون قد توصلنا الى تغيير جذري،

وأخضعنا السائل نفسه للسؤال.

الإشكالية التي يثيرها البعض هي أنّ السائل حينما يخضع للسؤال، فهل سيبقى ذا جانب فاعلي بصفته كسائل، ام يصبح ذا جانب مفعولي لأنه تعرض للسؤال؟

ليس بوسع احد ان يزعم بأنّ الادراك فاعل من حيث هو سائل، ومفعول من حيث هو مسؤول، لأنّ حقيقة الادراك تقع مسؤولة من نفس الجهة التي تقع سائلة. ومن الواضح أنّ الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مفعولاً من نفس الجهة التي هو فيها فاعل.

من وجهة نظر هؤلاء انه لا يمكن من خلال نظرة واحدة النظر الى المرآة والى الصورة ايضاً. فالنظر الى المرآة نظرة آلية بينما النظر الى ما هو ظاهر في المرآة، نظرة استقلالية. والعلم من حيث هو علم بشيء واحد، يكشف عن معلوم واحد، ولكن حين لا تتم مشاهدة المعلوم، كيف يمكن التحدث عن العلم؟ فمن هو الذي يستطيع التحدث عن علم من دون معلوم او عن معلوم من دون علم.

نحن نبحث عن المعلوم دائماً، ونخطو باتجاه بلوغه، لكنّ الذي نحصل عليه هو العلم فحسب. فطلب المعلوم والحصول على العلم، يشكل العمل الدائب المستمر للانسان. ومع هذا فالانسان غير مستاء من هذا العمل والجهد، ولا يشكو او يتذمر لأنه يصل الى العلم بدلاً من المعلوم، لأنه يرى المعلوم في ذلك العلم الذي حصل عليه.

اذن اذا كان العلم لا يتحقق من دون معلوم، والمعلوم لا يتحقق من دون علم، فهل يمكن اعتبار العلم الواحد علماً بمعلومين ام أنّ هذا الامر غير قابل للتحقق؟

لا توجد اجابة موحدة على هذا السؤال، ويشير اختلاف المفكرين في اجاباتهم الى اختلافهم في مذاهبهم الفكرية والمنايع التي يستمدون افكارهم

منها:

يُعد فخر الدين الرازي أحد الذين أثاروا هذه الفكرة، وعبروا عن موقفهم إزاءها. والذين لديهم معرفة واضحة بالقضايا الفلسفية والكلامية، يدركون أن حقيقة العلم عند فخر الدين الرازي عبارة عن إضافة وتعلق، بينما يعارض الحكماء المسلمون هذا الرأي بشدة، ويعتبرون العلم حقيقة ذات إضافة.

لا يخفى على أهل البصيرة أنّ الحقيقة ذات الإضافة بالطريقة التي يتحدث عنها الحكماء المسلمون، تختلف عما يتحدث عنه الفخر الرازي والمتمثل بالاضافة الصرفة أو التعلق المحض. فالاضافة الصرفة التي يتحدث عنها الرازي، تقع ضمن الاعراض وهناك اختلاف بشأنها، فهل هي مقولة عرضية موجودة في الخارج أم أنها تتحقق في وعاء الذهن فقط؟ أما الحقيقة ذات الإضافة وبالطريقة التي يتحدث عنها الحكماء على صعيد العلم، فتعد حقيقة جوهرية، بل وحتى اسمى من الجوهر، وذات نوع من التعلق أو الإضافة أيضاً. فخر الدين الرازي على علم كامل باختلاف موقفه الفكري إزاء ماهية العلم عما يذهب إليه الحكماء بهذا الشأن، لذلك يقول في الإجابة على السؤال السابق: أنّ الذين يعتبرون حقيقة العلم عبارة عن إضافة أو تعلق لا غير، يعتقدون أنّ العلم الواحد لا يستطيع أن يعلم إلا أحد المعلومين، بينما يبقى غافلاً أو جاهلاً بالمعلوم الثاني. ومن المسلم به أن هذا الأمر غير قابل للتحقق إذا لم يكن ثمة اختلاف بين هذين المعلومين والعلمين المتعلقين بهما.

إذن من وجهة نظر أولئك الذين يعتبرون العلم نوعاً من الإضافة فقط، يتعذر تعلق العلم الواحد بمعلومين. ولا يمكن توضيح العلم الواحد إلا من خلال معلوم واحد. أما أولئك الذين ينسجمون مع الحكماء في ماهية العلم، ويعتبرونها حقيقة ذات إضافة، لن يواجهوا إشكالية في تعلق العلم الواحد بمعلومين مختلفين. والدليل على هذا هو أن الإنسان يعلم بوضوح أن السواد مضاد للبياض دائماً. ومن البديهي أن العلم بأنّ السواد والبياض متضادان،

يستلزم ان يتعلق العلم بمعلومات، وأن هذين المعلومين عبارة عن السواد والبياض.

قد يقال انّ العلم بأنّ السواد والبياض متضادان، هو علم بمعنى التضاد، ويُعدّ معنى التضاد معلوماً واحداً. ولا بد من القول في الرد على ذلك: حينما يدور الحديث حول التضاد بين البياض والسواد، لا يشار الى مطلق التضاد فقط، وانما يشار ايضاً الى معلومية البياض والسواد ايضاً. اي انّ البياض والسواد عبارة عن معلومين يتعلق بهما علم واحد.

يتفق نصير الدين الطوسي مع وجهة النظر هذه، ويتحدث عن علم الله القديم الأزلي الواحد بمعلومات لا تحصى. وينتقد رأي فخر الدين الرازي الذي سبقته الاشارة اليه ويقول انّ ماهية العلم حتى لو فسّرت بالاضافة الصرفة او التعلق المحض، مع ذلك من الممكن ان يتعلق العلم الواحد بمعلومات متعددة لأنّ العلم حينما يتعلق بمجموعة واحدة، ففي نفس الوقت الذي تُعلّم فيه تلك المجموعة، يُعلّم كل جزء من اجزائها ايضاً. ولا شك في انّ الاجزاء المتعددة للمجموع، عبارة عن معاليم متعددة. ومما ذهب اليه بهذا الشأن مخاطباً الفخر الرازي:

«ويقال للمصنف: إذا فسرت العلم بالتعلق، جاز تعلق العلم بالمجموع، وتكون الاجزاء داخلة فيه، وحينئذ قد تعلق بأمرين، وأنت حكمت بامتناع ذلك»<sup>(١)</sup>.

فخر الدين الرازي يعتبر العلم عبارة عن اضافة محضة لا غير، لكنه يصر من جانب ثان على الامر التالي وهو: اذا كان العلم عبارة عن اضافة فحسب، فلا يمكن والحال هذه، الاعتقاد بعلم واحد ومعاليم عديدة؛ بينما لا يتردد هذا المفكر الأشعري في جواز العلم بالمجموع مع الأجزاء الداخلة فيه. وهذا ما

يعتبره نصير الدين الطوسي تناقضاً.

قلما تلاحظ فكرة العلم الواحد والمعالم المتعددة في آثار سائر المفكرين المسلمين بالطريقة التي تشاهد في آثار فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. فهذه المسألة ذات سلسلة من اللوازم والآثار التي يمكن ان تكون ذات اهمية كبيرة جداً. ومن بين تلك الآثار انه لا يمكن التوصل الى الاختلاف بين العلوم عن طريق الاختلاف في المعلوم ومتعلق العلم. فالذي يؤمن بإمكان تعلق العلم الواحد بمعالم متعددة لا يستطيع ان يعتبر تعدد المعلوم دليلاً على تعدد العلم.

يستند علماء علم اصول الفقه على عدة معايير للتمييز بين العلوم. ويرى معظمهم ان الاختلاف في الموضوع يمثل افضل معيار لاثبات الاختلاف ما بين العلوم. وهناك من يتحدث عن الاختلاف في الاغراض ويعتبره العامل الجوهرى في الاختلاف ما بين العلوم. وثمة طائفة اخرى تتحدث عن الاختلاف في الاسلوب وتقدمه كعامل اساسي في هذا الاختلاف.

اذا سلمنا بأن العلم الواحد يمكن ان يتعلق بأكثر من معلوم، يمكن ان نقول حينذاك ان الاختلاف في الموضوع يمثل دليل الاختلاف ما بين العلوم.

ينقل فخر الدين الرازي عن استاذه وأبيه انه كان يعتبر العلم الواحد علماً بمعالم متعددة ومختلفة، لكنه خالف ابيه في هذا الرأي لأنه يقول بأن تعدد المعلوم دليل على تعدد العلم. ويرى كذلك ان الاعتقاد بحدوث الجسم غير الاعتقاد بقدمه، وليس بوسع احد ان يقول بأن الاعتقاد بحدوث شيء ما، عين الاعتقاد بقدم ذلك الشيء.

سعى الخواجه نصير الدين الطوسي لاجاد توافق بين الفخر الرازي وابيه من خلال استخدام عنوان بالذات وبالعرض. ورأى ان من حق والد الفخر الرازي القول بأن العلم - من حيث هو علم - ليس فيه اي تعدد واختلاف، لكنه يمكن ان يتعدد ويختلف من حيث غيره وما يمكن ان يتعلق به. ولهذا يمكن



القول: اذا كانت وحدة العلوم امراً ذاتياً، فإنّ اختلافها يعود الى غيرها.

عبارة نصير الدين الطوسي كالتالي:

«لوالده -اي والد الفخر الرازي- ان يقول: العلم من حيث هو علم ليس بمختلف، انما يختلف بسبب متعلقاته، فيكون تماثل العلوم لذاتها، واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها»<sup>(١)</sup>.

الفخر الرازي وكما ذكرنا يستند على هذا الصعيد الى اللانسجام الذاتي بين اعتقادين متضادين، ويرى ان الاعتقاد بحدوث الشيء لا يمكن ان يتفق او ينسجم مع الاعتقاد بقدوم هذا الشيء. اي ان الاعتقاد الواحد من غير الممكن ان يتعلق بأمرين غير منسجمين. فالاعتقاد من وجهة نظره عبارة عن الجزم بالثبوت، وأنّ من شرائط الجزم بالثبوت، عدم وجود احتمال يخالف ذلك.

ينطلق فخر الدين الرازي من تعدد الاعتقاد الى تعدد العلم، ولا يرى وجود اي اختلاف بين العلم والاعتقاد. فمثلما يمكن للعقائد ان تختلف، يمكن للعلوم ان تختلف ايضاً.

فخر الدين الرازي ليس هو الوحيد الذي لا يرى اختلافاً بين العلم والاعتقاد، بل ارتكب كثير من المتكلمين نفس هذا الخطأ ايضاً. وادرك نصير الدين الطوسي هذا الامر وسعى للحيلولة دون هذا الخلط او الخطأ الفادح، فعبر عن رأيه بأنّ الاعتقاد اعم من العلم، اي قد يكون لدى شخص ما اعتقاد بأمر من الامور، من دون ان تتوفر في هذا الاعتقاد معايير العلم الحقيقي.

ما ذهب اليه نصير الدين الطوسي بهذا الشأن كالتالي:

«الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني، والاعتقاد اعم منه. والأصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينياً كاعتقاد المقلد

يمنتع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له، لوجوب الصارف عنه، اما في اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره»<sup>(١)</sup>.

لا شك في ان كلام نصير الدين هذا ذو اهمية كبيرة جداً، واذا لم يُنتَبَه اليه، فلا يُستَبَد الخلط بين العلم الحقيقي والاعتقاد التقليدي. ولا شك في ان مثل هذا الخلط، تتمخض عنه كثير من النتائج غير المحمودة، وقد يؤدي الى اغلاق باب المعرفة.

لم يلتفت بعض المتكلمين الى هذه الحقيقة ولم يفكروا فيها كما ينبغي، فوقعوا في فخ هذا الخطأ الفاحش فأحلوا الاعتقاد الجازم التقليدي محل المعرفة الحقيقية. وهؤلاء هم الذين اغلقوا باب المعرفة، ووضعوا العراقيل والموانع في طريقها.

الذين لديهم معرفة بعلم اصول الفقه يعلمون جيداً ان علماء هذا العلم يؤمنون بحجية القطع واليقين، ويفيدون من هذه الحجية في جميع ابواب علم الفقه. فكما يمكن ان ينشأ القطع واليقين من المعرفة الحقيقية، يمكن كذلك ان ينشأ عن نوع من التقليد الأعمى.

اولئك الذين يتحدثون عن حجية القطع او اليقين، لا يتحدثون عن منشأ هذا القطع. فعلماء اصول الفقه يتحدثون عن حجية القطع واليقين بطريقة وكأنه ليس هناك ادنى احتمال بالشك. اي انهم يعتبرون حجية القطع واليقين حجية ذاتية. ويقال احياناً من خلال جملة ذات طابع رمزي ولا تخلو من الفكاهة: لو ان غراباً طار من غصن وحصل لاحدهم يقين بشيء ما بفعل طيران ذلك الغراب، سيكون ذلك اليقين حجة! ويمكن ان ندرك من خلال هذه الجملة الرمزية انه ليس هناك ادنى شك في حجية القطع واليقين، وليس من الضروري قط البحث عن مصدر هذا القطع ومنشئه.

ومع ذلك انبرى كثير من هؤلاء المفكرين لاثارة قضية اخرى تتعرض فيها بعض اقسام القطع واليقين الى الشك. ويقال فيها: لو خرج احد في بلوغ حالة القطع واليقين عن الحد المتعارف، فلن يكون قطعه او يقينه، حجة. وسيقال لمثل هذا الشخص قطعاً لأنه قطع او يفتي بيقينية الشيء بأقل ذريعة.

في هذه المسألة تؤخذ شتى جوانب نفس الانسان بنظر الاعتبار، فيعد اليقين الذي يتحقق للقطاع نوعاً من المرض. والذي يبعث على الاسف ان علماء الاصول رغم ما يتميزون به من مثابرة وسعي واستحداثات، الا انهم لا يهتمون كثيراً بمصدر حصول القطع واليقين، ولم يتحدثوا عن التفاوت والاختلاف بين التحقيق والتقليد.

قلنا ان فخر الدين الرازي تحدث عن تعدد انواع الاعتقاد لتبرير حديثه عن تعدد العلوم، الا انه احل الاعتقاد محل العلم الحقيقي. ومن الواضح ان ما ذهب اليه على صعيد الاعتقاد لا يختلف عما ذهب اليه علماء علم اصول الفقه على صعيد القطع واليقين. فهؤلاء حينما يتحدثون عن حجية القطع واليقين، انما يشيرون الى حجية العلم، ويحلون القطع محل العلم.

على هذا الضوء، يمكن طرح السؤال التالي: هل الاعتراض الذي اعترضه نصير الدين الطوسي على كلام فخر الدين الرازي، يصدق على كلام علماء اصول الفقه ايضاً ام ان موقف هؤلاء يختلف عن موقف الفخر الرازي؟

في الاجابة على هذا السؤال لا بد من القول: اذا لم يكن الاعتقاد بمستوى العلم الحقيقي، فلن تكون حالة القطع واليقين مساوية له ايضاً، اذ قد تظهر حالة القطع واليقين لدى البعض أحياناً، من دون ان يتحقق العلم الحقيقي.

ليس قليلاً عدد اولئك الذين يقطعون بأمر ما بفعل ما لديهم من جهل مركب. ويشير الخواجه نصير الدين الطوسي الى هذه المشكلة بالذات حينما يعتبر الاعتقاد اعم من العلم الحقيقي والواقعي. ولذلك ينطبق ما ذهب اليه في مضمار الاعتقاد، على حالة القطع واليقين ايضاً.

يمكن القول بتعبير آخر:

ان اي علم حقيقي لا بد وان يكون يقينياً، لكننا لا نستطيع ان نعتبر اي قطع  
ويقين علماً حقيقياً.

قد يطرح السؤال التالي: هل العلم الحقيقي حجة بالذات، ام انّ الحجية من  
آثار ولوازم القطع واليقين؟

صحيح انّ القطع يتحقق في العلم الحقيقي، غير انّ بعض حالات القطع او  
اليقين لا تقوم على علم حقيقي. ويُستفاد من كلام نصير الدين الطوسي، ان  
العلم الحقيقي حجة بالذات، اي انّ الحجية ملك طلق للمعرفة والعلم.

## الفصل الحادي عشر

### البلاغة والحكمة في آثار حكيم طوس

قيل الكثير في كلمة الحكمة، وأجريت دراسات عديدة فيها. ووردت هذه المفردة في القرآن الكريم أيضاً وانبرى كبار المفسرين لتفسيرها بحسب مواقفهم ورؤاهم. وتوحي هذه الكلمة باتقان الصنع والذي يراد به انّ الاعمال والافعال التي تتسم بالجدارة والرصانة انما هي من خصوصيات الحكيم. واذا كان اتقان الصنع يلعب دوراً أساسياً في تحقق معنى الحكمة، فلا بد من القول ان البلاغة غير منفصلة عن الحكمة، وأنّ الحكيم هو متكلم بليغ ايضاً لأنّ البلاغة عبارة عن الكلام او الحديث بمقتضى الحال والمقام مع مراعاة موازين الفصاحة. وهذا ما يدعى في عالم الكلام الواسع باتقان الصنع.

لاشك في انّ نصير الدين الطوسي احد كبار حكماء العالم الاسلامي. وهذا ما تدل عليه الآثار المختلفة والواسعة التي كتبها في الفلسفة والكلام وسائر الحقول العلمية والعرفانية. وكان حينما يكتب في الحكمة لا يفغل عن موازين البلاغة قط، ويتحدث دائماً مقتضى الحال والمقام. والذين لهم اطلاع على آثاره يعلمون جيداً انه تخندق في خندق الدفاع عن الفلسفة، وشمر عن ساعديه لدفع كل الشبهات والإشكاليات التي أثارها عليها معارضوها. وهب في كتابين فلسفيين له لمحاورة شخصيتين من هذا النوع على اساس موازين

العقل، لكنّ الأمر المهم الذي لا بد من التنويه اليه هو أنّ أسلوب كلامه في كتاب «شرح الاشارات» يختلف اختلافاً جوهرياً عن أسلوبه في كتاب «مصارع المصارع».

انبرى الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه لاشارات ابن سينا لتوجيه كلامه لفخر الدين الرازي والبرهنة على ضعف إشكالياته ومؤاخذاته التي أثارها ضد ابن سينا خصوصاً والفلسفة عموماً. ولم يخرج خلال ذلك عن موازين الاخلاق ومعايير الحوار. لكنّ الوضع يختلف تماماً في كتاب «مصارع المصارع» الذي يتحدث فيه مع ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني مؤلف كتاب «مصارعة الفلاسفة».

لا يخفى على اهل البصيرة ان موقف هذا المتكلم -اي الشهرستاني- يختلف عن موقف فخر الدين الرازي على صعيد القضايا العقلية والفلسفية. فالرازي -مع انه متكلم اشعري- الا انه بيّن من خلال كتابه المهم «المباحث المشرقية» وبعض الآثار الاخرى، انه على معرفة بالمسائل الفلسفية وليس غريباً على نمط الفلاسفة الفكري. اما محمد الشهرستاني فانه واعظ محترف امضى معظم حياته مع عامة الناس في زي الوعظ والارشاد.

وكان نصير الدين الطوسي يعلم جيداً أنّ الشهرستاني لم تكن لديه معرفة بالمسائل الفلسفية الاساسية والعميقة، وانه غريب على الفكر الفلسفي ايضاً، لذلك سعى حكيم طوس للاشارة الى ضعف افكاره، وانه خلط بين منبر الوعظ والخطابة وبين كرسي تدريس الفلسفة، فارتكب خطأ جسيماً في تصرفه هذا.

كشف الشهرستاني من خلال العنوان الذي اختاره لكتابه -اي مصارعة الفلاسفة- عن انتهاك صارخ لحرمة الفلسفة. فالفلسفة موضع لحركة الفكر والحوار الموضوعي، وليست حلبة للصراع والتقاتل. وقد طرح نفسه في هذا الكتاب كمصارع قوي لمصارعة فلاسفة كبار مثل ابن سينا، وادعى قدرته

على صرعهم وانزال الضربة القاضية بهم.

وانبرى نصير الدين الطوسي في مقام الدفاع عن الفلسفة، للرد على عنتريات الشهرستاني ورجزياته، من خلال كتابه «مصارع المصارع». لكنه وبوحي من حكمته، راعى فيه البلاغة في الكلام ولم يخرج عن دائرة الفصاحة.

ونذكر ثانية في أنّ أسلوب نصير الدين الطوسي في هذا الكتاب يختلف اختلافاً واضحاً عن أسلوبه في الكتب الأخرى لأنّ الذي يتحدث على أساس موازين البلاغة لا بد له ان يعرف مخاطبه جيداً ويتحدث معه بمقتضى الحال والمقام. فالشهرستاني بلغ ذروة التسبج والادعاء في كتاب «مصارعة الفلاسفة»، وعدّ نفسه افضل من جميع الناس في العقل، والكمال وما الى ذلك، كقوله:

«ليعلم انني قد بلغت من العلم بأطوريه، ولا يستصغر شأنني فالمرء بأصغريه. ويتحقق اني قد ارتقيت من حضيض التقليد الى اوج التحقيق، وارتويت من مشرب النبوة بكأس مزاجها من تسليم ومن خاص لجة البحر، لم يطمع في شط. وَمَنْ تَعَالَى إِلَى ذُرْوَةِ الْكَمَالِ لَمْ يَخَفْ مِنْ حِظِّ لَا يُنَالُ».

وتصدى نصير الدين الطوسي لهذا الشخص الذي انطلق بهذه الأقوال الطنانة والتجحات المفرطة لمحاربة الفلاسفة الكبار، ومصارعة الفيلسوف العظيم ابن سينا، ولذلك كان لا بد له من التحدث معه بلغة تنسجم مع اوضاعه وأحواله. فالشهرستاني انطلقاً من كونه واعظاً ويتحدث بلغة الارشاد والخطابة، لذلك اكثر في هذا الكتاب من استخدام الكلمات المسجعة التي تبتع على السأم في بعض الاحيان. فنراه يقول في اعقاب هجوم قاسٍ وعنيف شنه على ابن سينا:

«ثم دع كلامهم خلف قاف، وارجع الى ما هو شاف كاف».

فردّ عليه نصير الدين الطوسي قائلاً:

«ما ابرد هذا السجع الخالي عن الفائدة، وانما يورد امثاله عن عاداته المستفادة من صناعة التذكير، فانهم يكثرون من الاسجاع. وقد قيل من كثر كلامه كثر سقطه»<sup>(١)</sup>.

ويصفه في موضع آخر:

«ثم انّ المصارع أخذ في الهذيان على عاداته في مجالس الوعاظ»<sup>(٢)</sup>.  
 طبعاً لا ينبغي ان يتصور أحد أن نصير الدين الطوسي يعارض الوعظ او الوعاظ، وانما يعني بكلماته تلك انّ الواعظ الذي اعتاد على التحدث الى عامة الناس، وتقولب فكره بقالب البساطة التي تتطلبها الحديث الى الناس، لا يستطيع ان يتحدث بطريقة الفلاسفة او يسعى لمجابهة الافكار الفلسفية العميقة. والحقيقة هي انّ نصير الدين الطوسي لم يكن لديه اي هدف من تأليف كتاب «مصارع المصارع» سوى الدفاع عن الفلسفة، وكان يعتبر هذه المهمة التي نهض بها، واجباً اخلاقياً نظراً لما كان يعتقد به من ضرورة إحياء الأفكار الانسانية العميقة.

لقد أثار الشهرستاني في كتابه الذي شنّ فيه الحرب على الفلاسفة، سبع مسائل هي:

١ - حصر أقسام الوجود؛

٢ - وجود واجب الوجود؛

٣ - توحيد واجب الوجود؛

٤ - علم واجب الوجود؛

٥ - حدود العالم؛

٦ - حصر المبادئ؛

١- نفس المصدر، ص ١٢٣-١٢٤.

٢- نفس المصدر، ص ٥٢.



## ٦ - المسائل المشككة والشكوك المعضلة.

وجد الشهرستاني نفسه انه سيواجه سلسلة من المشاكل الاجتماعية الكبرى في طرح المسألتين السادسة والسابعة، لذلك سعى للخلط بينهما تجنباً للمشاكل التي لا يستطيع ان يتحملها.

الشهرستاني من خلال إثارته لهذه المسائل السبع وموقفه المتألب ضد الفلاسفة، سار في نفس الطريق الذي سلكه من قبله أبو حامد الغزالي. فالغزالي أثار في كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة»، عشرين مسألة انطلق منها لمحاربة الفلاسفة. غير ان الحرب التي شنّها الغزالي على الفلاسفة تختلف عن حرب الشهرستاني لهم. فالغزالي انطلق في حربه، من بواعث دينية، وسعى لتعزيز وترسيخ جذور المذهب الكلامي الأشعري. بينما يستند الشهرستاني، الى ما يدعيه لنفسه من بطولة في المصارعة، فانطلق الى ميدان الحرب مرتجزاً ومتبجحاً.

مثلما هناك اختلاف بين كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وكتاب مصارعة الفلاسفة للشهرستاني من حيث المحتوى والباعث، هناك اختلاف ايضاً بين كتابين آخرين كتب في الرد عليهما.

فالذين لديهم معرفة بتاريخ الفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً ان ابن رشد هب للرد على افكار الغزالي التي اوردها في كتاب «تهافت الفلاسفة» من خلال تأليف كتاب «تهافت التهافت»، لكن ابن رشد كان ينسجم في هذا الكتاب مع افكار الغزالي احياناً حينما انبرى للرد على افكار ابن سينا وسعى لتفنيدها. بينما انبرى نصير الدين الطوسي في كتاب «مصارع المصارع»، للرد على افكار الشهرستاني فقط، ودافع عن الفلسفة في جميع تلك الردود.

طبعاً يقول ابن رشد انه ألف كتاب «تهافت التهافت» دفاعاً عن الفلسفة، لكن الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد يتمثل في الدفاع عن ارسطو فحسب. اما الدفاع عن الفلسفة عند نصير الدين الطوسي، فلم يكن دفاعاً عن شخص

معين، اعتقاداً منه ان الفلسفة ليست مرتبطة بشخصية معينة. ومع استناد نصير الدين الطوسي الى مواقف ابن سينا، لكنّ هذا الاستناد منبثق مما تمتاز به افكار ابن سينا من قوة فلسفية ومنطقية.

اذن هبّ نصير الدين الطوسي في كتاب «مصارع المصارع» وسائر آثاره الاخرى، للدفاع بجد وحزم وبشكل شامل عن الفلسفة، بينما انبرى ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت» للدفاع عن أرسطو فقط.

البعض يعتقد أنّ دفاع ابن رشد عن الفلسفة لم ينعكس على ساحة الواقع، ولم يكن للجهود التي بذلها اي تأثير، والدليل على ذلك انه ما أن مات حتى ماتت الفلسفة في كثير من البلدان الاسلامية. ولربما لا يسر هذا الكلام الكثيرين، لكنّ الحقائق التاريخية تؤيد ذلك.

الرجوع الى الحقائق التاريخية يشير الى أنّ الفلسفة كانت غائبة عن الاجواء الثقافية بعد ابن رشد في معظم البلدان الاسلامية عدا ايران، ولم يكن هناك اي مجال لطرح الافكار الفلسفية، مما يعني ان دفاع ابن رشد عن ارسطو، لم يكن منمراً، وانّ جهوده على هذا الصعيد، كانت عقيمة.

الوضع كان بشكل آخر بالنسبة لنصير الدين الطوسي ودفاعه الشامل عن الفلسفة، لأنّ حكيم طوس كان يدافع عن ماهية الفلسفة قبل دفاعه عن فيلسوف بحد ذاته، كما انه لم يتجاهل المسائل الدينية والكلامية ايضاً. ففي الوقت الذي هبّ للدفاع عن الفلسفة ودراسة مسائلها وقضاياها، اهتم بالمسائل الكلامية والعرفانية ايضاً واولى لها اهمية كبيرة. وعلى العكس من الجهود التي بذلها ابن رشد في الدفاع عن ارسطو والتي لم تسفر عن نتيجة، تكللت الجهود التي بذلها نصير الدين الطوسي في الدفاع عن الفلسفة، بالنجاح، واستمرت آثار افكاره من بعد وفاته.

استمرار الافكار الفلسفية في اعقاب وفاة نصير الدين الطوسي في عدة مدارس فكرية وفلسفية كشيراز واصفهان وطهران، ليس بالامر الذي يستطيع

احد إنكاره. فمصباح الفلسفة لم ينطفئ في ايران قط، وكان هناك دائماً، من يحمل هذا المصباح ويحافظ على تألقه. وكانت قد هبت على ايران طوال التاريخ عواصف ورياح عاتية ومدمرة كان بوسعها إطفاء مصباح الحكمة والفلسفة الى الأبد، لكنّ وقود ذلك المصباح المتمثل بالاستعداد الفكري والذهني لأبناء هذه البلاد، كان لا يتوقف عن رقد ذلك المصباح والحفاظ على توهج شعلته.

لابد ان نشير ايضاً الى أنّ موقف نصير الدين الطوسي في الدفاع عن الفلسفة، من بين العوامل التي لعبت دوراً في استمرار الفكر الفلسفي وديمومته. فاستطاع حكيم طوس ومن خلال البلاغة التي تعد من لوازم الحكمة، التحدث بطريقة لا تؤدي الى ايداء اصل الدين والمذهب. ولم يلتفت البعض الى هذه النقطة الدقيقة المهمة، فاعتبروها بفعل سوء التفسير والفهم، من نقاط ضعفه.

هؤلاء يدّعون أنّ نصير الدين الطوسي مزج الفلسفة بالكلام، فكان هذا المزج من اسباب وعوامل انحطاط كل من الفكر الفلسفي والكلام. وفي الرد على هؤلاء يجب القول: لو كان الطوسي قد اكتفى مثل ابن رشد بالدفاع عن ارسطو فقط، ولم يكثر بالقضايا الكلامية والعرفانية، فهل كان باستطاعته ان يعوّل على استمرار الفكر الفلسفي من بعده؟

من شروط الحوار ان يكون المتحاوران على معرفة تامة باللغة والثقافة والمعايير الفكرية. ولا شك في أنّ «سقراط» كان يتحدث مع سكان اثينا في شوارع هذه المدينة وأزقتها، فكان ينشر الافكار الفلسفية بهذه الطريقة. ولو كان سقراط يعيش في الصين، لكان قد حدثهم بلغة اخرى غير اللغة التي حدث بها اليونانيين.

صحيح أنّ الفلسفة لا تتحدد بحدود اللغة والثقافة والإدراك لأمة ما، ولكن من المتعذر الدخول في حوار فلسفي مع اية امة من دون اخذ لغتها وثقافتها

وفهمها بنظر الاعتبار. وقد أولى نصير الدين الطوسي أهمية لهذا الموضوع اعتقاداً منه بضرورة مراعاة المعايير الثقافية وموازين الفهم في أي حوار. قلنا إن أسلوب حوار حكيم طوس مع فخر الدين الرازي يختلف عن الأسلوب الذي تحدث فيه مع الشهرستاني. فقد كان يعيش في عصر كان فيه جميع مفكره على معرفة بعلم الكلام، ولذلك من غير الممكن التحدث معهم من دون مراعاة موازين علم الكلام. وما قام به نصير الدين الطوسي على صعيد الفكر والفلسفة، لم يكن خلطاً أو مزجاً بين الفلسفة والكلام، وإنما سعى لطرح المسائل الفلسفية مع مراعاة معايير لغة وثقافة المجتمع، للحيلولة دون انطفاء شعلة الحكمة. وهذا الأسلوب هو تلك الطريقة الصائبة التي يمكن تسميتها بالصلة الوثيقة بين الحكمة والبلاغة.

من الأشكالات التي أثارها الشهرستاني على الفلاسفة هي قوله إن الفلاسفة يقسمون الموجود إلى قسمين: جوهر، وعرض. لكنهم من جانب آخر يصرون على تقسيم الوجود إلى واجب وممكن. وإذا كان الأمر كذلك: هل يُعدّ الجوهر والعرض من أقسام الوجود المطلق أم هما من أقسام الوجود الممكن. فإذا كانا من أقسام الوجود المطلق فلا بد أن يقع واجب الوجود في مجموعة الجوهر وإلا سيكون من أقسام العرض، بينما نعلم أن واجب الوجود ما وراء الجوهر والعرض، ولا يمكن الإشارة إليه كمقولة.

ويرد عليه نصير الدين الطوسي قائلاً:

«قسمة الوجود من حيث هو وجود مطلق محال، فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء. وإذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحيثية، بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد والتقسيم، فيضاف إلى مفهومه مفهومات أُخر ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً. وقسمة الوجود بالجوهر والعرض ليس بموقوف على اعتبار الامكان مع الوجود، وإلا لما احتيج في اثبات الامكان

للجواهر والاعراض الى دليل»<sup>(١)</sup>.

اذن على اساس هذا الرد يمكن القول أنّ وقوع الجوهر والعرض في قسم الواجب او الممكن لا يبعث على اعتبار وقوعهما في ممكن الوجود -الذي هو احد قسمي الوجود- واجباً. وحينما يقال أنّ الجوهر موجود لا يقع في الموضوع، يمكن اعتبار واجب الوجود جوهرأ ايضاً بحسب المعنى، رغم انه قد يواجه مانعاً من حيث اللفظ.

مهما يقال على هذا الصعيد، من الواضح ان تقسيم الوجود الى جوهر وعرض -وكذلك موضوع المقولات العشر عموماً- موضوع يحظى بأهمية خاصة لدى الفلاسفة المسلمين من حيث صلته بمباحث التوحيد. فالأجسام التي تقع ضمن مجموعة الجواهر، مركبة دائماً، لكنها ليست خالية من الاعراض ايضاً. ولا شك في ان تركيبية الجسم من جهة، وعدم خلوه من الاعراض من جهة اخرى، امر يمهد الطريق لمباحث التوحيد. وقد التفت الشيخ الرئيس ابن سينا الى هذه المسألة، فاعتبر المقولات جزءاً من المباحث الفلسفية. وينظر كثير من المفكرين اليها كمبدأ منطقي ولذلك يبحثنها في كتب المنطق.

يشير الشهرستاني في المسألة الثانية من مسائله السبع الى عدة تناقضات في كلام الفلاسفة، معتبرها من تناقضات ابن سينا. ومن اهم هذه التناقضات التي يتطرق اليها الشهرستاني، التناقض التالي:

ابن سينا يؤمن ايماناً راسخاً بوحدة واجب الوجود ويرى استحالة وجود واجب وجود اثنين يشتركان في معنى وجوب الوجود ويمتاز كل منهما عن الآخر بفصل مقسّم. فلو كان الامر هكذا، سيكون كل واجب منهما مركباً من جنس وفصل. غير أنّ التركيب لا ينسجم مع وجوب الوجود قط. ومع ان ابن

سينا يستدل على إثبات وحدة واجب الوجود، يصر من الجانب الآخر على تقسيم واجب الوجود الى واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالغير، وهذا ما يمكن عده تناقضاً واضحاً في كلامه.

يقول نصير الدين الطوسي في الرد على هذا الاشكال انّ الموضوع في هاتين القضيتين، ليس واحداً. فحينما يتحدث ابن سينا عن امتناع تعدد واجب الوجود، فانه يعني واجب الوجود بالذات. بينما حينما يتحدث عن واجب الوجود بالغير، يعلم جيداً انّ الواجب الثاني مرتبط ومتعلق بالواجب الاول.

من الواضح انّ ارتباط واجب بواجب آخر، اشارة الى انّ الوجود ذو مراتب ومراحل، وهي الحالة التي تدعى بالتشكيك في الوجود. فموضوع التشكيك او مرتبية الوجود، يُعدّ من الاصول الاساسية التي يأخذ بها ابن سينا، ويستند اليها في حل الكثير من المعضلات. ويمكن ملاحظة موضوع التشكيك كما ر جوهري، في آثار شهاب الدين السهروردي ثم في آثار صدر المتألهين الشيرازي.

الشهرستاني والذين يفكرون على غراره، بما انهم يجهلون معنى التشكيك في الوجود وأهميته، يلاحظون وجود تناقضات في أفكار ابن سينا وآرائه، بينما لو كانت لديهم معرفة بهذه الفكرة، لما تحدثوا عن وجود مثل هذه التناقضات، ولما فكروا في مصارعة ابطال الفكر.

يعتقد الشهرستاني انّ فكرة «التشكيك»، من مخترعات ابن سينا وانها غير منسجمة مع منطق الحكماء وغير واردة في آثارهم. ويرى نصير الدين الطوسي انّ كلام الشهرستاني هذا دليل على جهله العلمي لأنّ هذه الفكرة مثارة في آثار ارسطو، وتحدث عنها كثير من كبار الحكماء على مدى التاريخ. وأورد الطوسي بعض أقوال الحكماء على هذا الصعيد وقال:

«فهذا كله يدل على انّ المشكك من الأسماء، لم يخترعه ابن سينا ولم

يصنع لنفسه قسماً وراء المتواطئة»<sup>(١)</sup>.

لا بد من الإشارة أيضاً الى أنّ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، لم يكن هو الوحيد الذي لم يدرك معنى التشكيك، بل هناك عدد آخر من المتكلمين الذين ليست لديهم إحاطة بالقضايا الفلسفية العميقة، سلكوا هذا الطريق أيضاً وعقدوا العزم على محاربة النمط الفكري الفلسفي.

أثار الشهرستاني في نهاية المسألة الثانية من كتابه، مسألة مهمة جداً أخرى متصوراً أنّ إثارته سوف لن تبقي أي مجال للحديث عن التشكيك والمرتبية؛ في حين أنّ هذه المسألة التي أثارها لن تكون معقولة ومقبول إلاّ من خلال القول بالتشكيك. وهذه المسألة هي:

«فالمتضادان متخاصمان، والمختلفان متحاكمان، والحاكم عليها لا يكون في عداد أحد المتحاكمين اليه المتخاصمين عنده، لكنه يطلق الحق على الحاكم بمعنى انه يظهر الحق ولا يخفيه، لا بمعنى انه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه تارة وبيانه أخرى»<sup>(٢)</sup>.

ما ذهب اليه الشهرستاني في هذه العبارة يعد في غاية المتانة ومنتهى الرصانة، لأنّ الحاكم لا يُحسب على أي طرف من الطرفين المتضادين، ومع ذلك يُطلق عليه عنوان الحق، والذي يعني انه يُظهر الحق دائماً ولا يخفيه.

ما ينبغي التأمل فيه هنا هو: اذا كان الحاكم نفسه حقاً بين الحق والباطل، وليس في عداد أي من الامرين المتضادين والمتعارضين أيضاً، فكيف هي علاقته بالحق الآخر الذي يتعارض مع الباطل؟ وكيف يمكن اعتباره مدلولاً لعنوان الحق؟

لا شك في أنّ اطلاق عنوان الحق على الحاكم بين الحق والباطل من

١- نفس المصدر، ص ٦٠.

٢- نفس المصدر، ص ٧٢.

جهة، وعلى ذلك الحق الذي يقابل الباطل من جهة اخرى، إما يكون على نحو الاشتراك اللفظي او على نحو الاشتراك المعنوي، على نحو التساوي وبشكل متواطىء.

الاحمال الثالث غير مقبول من قبل اهل التحقيق، وليس بوسع احد ان يقول بالتساوي بين الحق الحاكم والحق الآخر المتعارض مع الباطل، مثلما يُرْفَضُ التساوي بين وجود واجب الوجود ووجود ممكن الوجود.

الاحتمال الاول، مرفوض ايضاً عند كبار الحكماء لأنّ القول بالاشتراك اللفظي يزيل اي تماثل او سنخية، ولا يمكن حينذاك التحدث عن نوع من السنخية بين الحق عند الحاكم والحق في الحكم.

اذن يبقى الاحتمال الثاني هو الاحتمال المعقول والصحيح والذي يأخذ به كبار الحكماء والفلاسفة، وفي ظل هذا الاحتمال تفرض فكرة التشكيك وجودها ويكون لها معنى واضح. ففي هذه الحالة تطلق كلمة الحق على الحق في مقابل الباطل، بنفس المعنى الذي يطلق على الحاكم بين الحق والباطل، ولكن مع اخذ التفاوت في المرتبة - او التشكيك - بين هذين الحقين بنظر الاعتبار، وليس بوسع أحد ان يقول بأن هذين الحقين متساويان.

على ضوء ما سبق يمكن القول بأنّ كلام الشهرستاني هنا، على خلاف مدّعا، لأنه سعى من خلال طرح مسألة الحق الحاكم على الامور المتضادة، الى ابطال معنى التشكيك، بينما ساهم طرح هذه المسألة في إثبات معنى التشكيك. ومن هنا يمكن ادراك صدق كلام نصير الدين الطوسي حينما وصف الشهرستاني بعدم فهم وادراك معنى التشكيك.

مع انّ ادراك معنى التشكيك سهل من جانب، الا انه يستعصي على البعض من جانب آخر، لأنّ الامر المشكك، ليس مشتركاً لفظياً لا يوجد بين معانيه قدر جامع؛ كما انه ليس من مجموعة الامور المتواطئة بحيث تكون جميع مصاديقه متساوية؛ وانما يُطلق على الشيء الذي هو كثير في عين وحدته،



وواحد في عين كثرته. اي انّ ما به الاختلاف عين ما به الاتحاد. ولهذا السبب يواجه العاقل الشك في بادية الامر، فيتردد هل انه امر متواطىء، ام مشترك لفظي.

اشار نصير الدين الطوسي الى ذلك حينما قال:

«فنسب الى التشكيك لأنه ليس بمشترك لفظي، ولا بمتواطىء متساوي الوقوع، فيشكك العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ»<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح انّ هذا الشك الذي يراود العاقل، شك ابتدائي لا يلبث ان يزول من صفحة الفكر والضمير بعد التأمل. ولذلك يدرك الشخص المفكر انّ التشكيك ذو اهمية كبيرة، ويمكن ان يساهم في حل كثير من الامور المعقدة. من بين المسائل الاخرى التي سعى الشهرستاني من خلالها للتصارع مع الفلاسفة، المسألة التالية:

اذا كان بمقدور الوجوه والاعتبارات المختلفة ان تكون مصدراً لظهور الكثرة في العقل الاول، من دون الإضرار بوحدة هذا العقل، يمكن ان نقول بأنّ واجب الوجود بمقدوره ان يكون مصدراً لظهور موجودات مختلفة بحسب الوجوه والاعتبارات المختلفة، من دون ان تلحق هذه الوجوه والاعتبارات ضرراً بوحده.

نجد نصير الدين الطوسي يقف بقوة بوجه هذه الكلمات ويقول: بما انّ المبدأ الأول واحد من جميع الجهات، فليست لديه وجوه واعتبارات مختلفة، ولذلك فانه غير قابل للقياس بالصادر الاول قط. فالصادر الاول يتعقل نفسه، وينفصل عن نفسه في تعقله لنفسه، لأنّ العاقل من حيث هو عاقل، ليس معقولاً، ومن حيث هو معقول ليس عاقلاً. وهذا التعدد في الاعتبار -والذي يعبر عنه بالاختلاف في الوجه ايضاً- لا ينال من وحدة وجود العقل. وفي

ظل هذا الاعتبار ينطلق العقل لادراك معنى التعقل، ويستطيع عدّه معتبراً ايضاً بالنسبة لواجب الوجود. ولا شك في أنّ الوحدة بين العقل والعامل والمعقول ووحدة الوجود، محفوظة في ظل هذا الاعتبار.

هذا الكلام، لا يصدق على الوجوب او الواجب، لأنّ الواجب يُطلق على الوجود الذي يتعذر عدمه. ومن البديهي أنّ ادراك هذا الاعتبار لا يتحقق الآ في ظل نور العقل. كما أنّ تعقل العقل لن يكون له معنى إلا في أعقاب وجود وثبوت العقل. وعلى هذا الاساس يمكن القول أنّ هذه الاعتبارات والوجوه لا وجود لها في المرتبة الاولى، وساحة الباري تبارك وتعالى.

معنى هذا الكلام هو أنّ تعدد الوجوه وكثرة الاعتبارات، تتحقق بعد ثبوت العقل وفعل التعقل. والعقل الاول هو الصادر الاول، والمظهر الاول للحق تعالى.

الذين لا يدركون هذه المسألة الجوهرية، لا بد أن يبحثوا عن الكثرة في المبدأ الاول، فيستغنون عن إثبات العقل من خلال القوة بوجوه واعتبارات متعددة، فيحكمون بما يشاءون ويرغبون.

نرى كيف أنّ نصير الدين الطوسي يولي اهمية كبيرة للصادر الاول او العقل الاول، ويعتقد أنّ جميع الوجوه والاعتبارات تكون ذات معنى، في ظل العقل وتعقله. ولا يمكن التحدث عن الوجوه المختلفة والاعتبارات المتعددة، من دون صدور او ظهور العقل.

ويستمر الشهرستاني في ما هو عاقد العزم عليه فيقول: اذا كان واجب الوجود واحداً في جميع الجهات، واذا كان العقل الاول صادراً عن موجود واحد، فلا بد ان يكون العقل الاول واحداً من جميع الجهات. واذا كان الامر كذلك كيف يمكن عدّه مصدراً لامور كثيرة وأعيان مختلفة؟

ردّ الخواجة نصير الدين الطوسي على هذا التساؤل قائلاً: حينما يصدر الشيء عن المبدأ الاول، لا يمكن حينذاك عدّه واجباً أولاً، بل لا بد ان يكون

ممكن الوجود، ويقع في المرتبة الثانية من الوجود.

لا شك في أنّ الممكن، غير موجود بحسب ذاته، وإنما يستقي وجوده من غيره دائماً. ولهذا من الضروري التحدث عن نوع من الكثرة، غير أنّ هذه الكثرة لا تسيء الى وحدة العقل. فحينما يضاف -على سبيل المثال- واحد الى واحد آخر، يظهر نوع من الانضمام او الثنوية التي لا وجود لها في اي واحد سابق.

قد يقال ان الكثرة في الصادر الاول متحققة بحسب الوجود والماهية، لكنّ الوجود فحسب هو الذي يكون منشأ لآثار وجودية، واذا كان الامر كذلك كيف يمكن قبول انّ الصادر الأول منشأ لظهور الكثرات؟

لا بد من الاجابة على ذلك بالقول: صحيح أنّ الماهية لا تُعدّ علة للوجود لأنها اعتبارية، لكنّ اعتبار الماهية يمكن ان يكون من شرائط التأثير، فتتحقق عن هذا الطريق الكثرة في الكثرة.

اشار نصير الدين الطوسي الى طريقين لظهور الكثرة، احدهما منسوب لأرسطو، والآخر لفيثاغورس. ويقال في الطريق الاول: لا يصدر عن الواحد الا واحد ادنى منه في المرتبة، ولذلك يتألف من وجود وماهية، فيكون هذا التركيب منشأ لظهور التضاد والكثرة.

ويقال في الطريق الثاني: حينما يثبت امر واحد، فلا بد ان يتم التحدث في مقابله عن اللا واحد ايضاً. وفي ظل هذا التقابل والتضاد، تظهر كثرة وترتب الاعداد. ويمكن التوصل من ترتب الاعداد، الى ترتب الامور المعدودة.

ويعتقد نصير الدين الطوسي أنّ الشهرستاني لم يفكر بهاتين الطريقتين، ولم يدرك الاختلاف بينهما. ولهذا السبب اطلق كلمات لا اساس لها، سعى من خلالها التقرب الى العوام.

يقول الشهرستاني كذلك انه لا يوجد اي اختلاف او تفاوت بين الابداع والتعقل. واذا كانت لدى الله القدرة على تعقل مختلف الامور التي هي في

عرض واحد، فلهذه القدرة على ابداع هذه الامور ايضاً، وأن ما يذهب اليه الفلاسفة من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد، لا اساس له من الصحة. وهو يشير بهذا الى كلام ابن سينا القائل بأن الله عالم بجميع شؤون هذا العالم عن طريق العلم بالكلييات واسبابها، ولا يخرج عن دائرة علمه شيء.

ويرد نصير الدين الطوسي على هذا الإشكال بقوله: اذا كان تعقل الشيء، ابداع ذلك الشيء، فلا بد من القول ان الله عالم بالعقل الاول من دون واسطة، وعالم بما هو ادنى من العقل الاول بواسطة العقل الاول.

يشير الشهرستاني كذلك في كتاب «مصارعة الفلاسفة»، تحت عنوان «المختار الحق» الى عدة مسائل اخرى تشير جميعاً الى مناوئته للفلاسفة. فيرى ان الانبياء يتحدثون عن وجود الله تعالى بطريقة لا يحتاجون فيها الى استدلال لاثبات هذا الوجود، وان الامور الاخرى هي اصغر من ان تستطيع الدلالة على الوجود الظاهر لله تعالى.

يرد الخواجة نصير الدين الطوسي على هذه الفكرة ويقول بأن ابراهيم الخليل عليه السلام قد استدل بأفول الكوكب والقمر وغروب الشمس على وجود الخالق تعالى. كما ان رسول الاسلام محمد عليه السلام امر الناس بالنظر والتأمل في الآيات الآفاقية والأنفسية كي تنكشف لهم الحقيقة من خلال هذا النظر والتأمل.

غير ان الشهرستاني يعتقد ان معرفة الله فطرية بحتة وليست بحاجة الى اي استدلال، مستنداً في ذلك الى آيات من القرآن الكريم.

ويرد عليه نصير الدين الطوسي بقوله: اذا كان الشهرستاني يعني بفطرية معرفة وجود الله تعالى، ضرورة هذه المعرفة او بديهيتها، فلا بد من القول ان عقلاء العالم يتحدثون بما خلاف ذلك، ولم يقل احد منهم ان معرفة الله تعالى بديهية. وعليه يتم استحصال معرفة الله عن طريق الاكتساب، ولا بد للمرء من السعي في هذا الطريق.

يعتقد حكيم طوس ان كلمة «الفطرة» الواردة في القرآن الكريم، تعني استعداد وسلامة نفس الانسان، وهي الخصوصية التي لا بد من توافرها فيه كي ينطلق نحو الكمال. لكن الشهرستاني يرى ان من ينكر فطرية معرفة الله، انما ينكر نفسه، لأن هذه المعرفة الفطرية جزء من ذاتيات نفس الانسان، ولا تنفصل عنه قط.

وهكذا يقع الشهرستاني في حالة من التناقض. فمن جانب يرى ان معرفة الله ليست بحاجة الى استدلال، ومن جانب آخر يستدل على وجوده عن طريق النظر في النفس. ويشير نصير الدين الطوسي الى هذا التناقض قائلاً: «الاستدلال بالنظر في النفس على وجوده تعالى مناقض لقوله «الباري تعالى اعرف من ان يدل على وجوده شيء، فان النفس شيء ما»<sup>(١)</sup>.

كثير مما طرحه الشهرستاني في كتابه «مصارع الفلاسفة» كانت نقاد لآراء الفلاسفة وأقوالهم، لم يكن بالشيء الجديد، وانما سبق ان ورد في آثار المتكلمين الآخرين. فموضوع العلم على سبيل المثال هو عند كثير من الفلاسفة عبارة عن صورة المعلوم لدى العالم. كما انهم عرفوا علم الله تعالى بالامور المعلومّة، بهذه الطريقة ايضاً.

هب نصير الدين الطوسي للدفاع عن موقف الفلاسفة هذا في مقابل الاشكال الذي أثاره المتكلمون ومن بينهم الشهرستاني فقال:

«فالصورة اعمّ من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته فان صورة المعلوم تطلق على كليهما»<sup>(٢)</sup>. اي ان عنوان الصورة، فضلاً عن اطلاقه على الصورة الذهنية والعلمية، يطلق كذلك على الصورة العينية للشيء في مقابل الهيولي.

١- نفس المصدر، ص ١٠٢.

٢- نفس المصدر، ص ١١٤.

وعليه فالذين يتحدثون عن علم الحق تبارك وتعالى كصورة للأشياء حاضرة عنده، يقصدون أنّ الصور الفعلية للأشياء والتي تُعدّ حقائق لهذه الأشياء، لها حضور مستمر عند الباري تعالى.

كما ذكرنا، تحدث المتكلمون المسلمون كثيراً عن علم الحق تبارك وتعالى وكيفيته، وعبروا عن استيائهم من مواقف الفلاسفة في هذا المضمار. وكان الشهرستاني هو اللسان الناطق لهؤلاء فاستطاع ترجمة حالة هذا الاستياء بلغة قابلة للفهم والادراك من قبل عموم الناس.

المطلعون على الفلسفة الإسلامية يعلمون جيداً أنّ كثيراً من الحكماء المسلمين يقولون باتحاد العقل والعامل والمعقول. ومع أنّ الشيخ الرئيس ابن سينا لا ينسجم مع هذه المسألة في جميع المواضع، إلا أنه يراها صادقة على صعيد واجب الوجود. وقد هبّ الشهرستاني لمعارضة ابن سينا في هذه المسألة وعدّها شبيهة بمسألة التثليث في الديانة المسيحية، ويرى أنّ ابن سينا يتحدث عن حقيقة واحدة في اعتبارات ثلاثة هي العقل والعامل والمعقول، وهو في هذا يشبه اعتقاد علماء المسيحية بجوهر واحد في ثلاثة أقانيم في الابن، والابن، وروح القدس.

في الرد على ذلك يقول نصير الدين الطوسي أنّ الاعتبارات الثلاثة التي يمكن تسميتها صفات اعتبارية، لا تقتضي الكثرة في ذات الحق تعالى. أما عنوان واجب الوجود، فلا يطلق من وجهة نظر ابن سينا على ذات الحق تعالى بانضمام الاعتبارات الثلاثة، أما في عالم المسيحية فالأقانيم الثلاثة فإنها امر واحد في عين أنها ثلاثة.

يمكن القول بتعبير آخر أنّ ذات الحق تعالى من وجهة نظر ابن سينا واحدة، ولا تنال الاعتبارات الثلاثة من وحدتها. ويصدق هذا الكلام على جميع صفات الباري تعالى، ولا يتعارض تعدد صفاته مع وحدة ذاته. لكنّ الذي يبعث على العجب هو أنّ الشهرستاني لا يتحدث بمعيار واحد نظراً

لعدائه للفلاسفة. ولذلك نراه يشبهه فكرة اتحاد العقل والعاقل والمعقول بالأقانيم الثلاثة المسيحية ويعتبرها شركاً، بينما يمكن ملاحظة مثل هذا الشبه الذي يتحدث عنه بكلام الأشاعرة الذي يقول بزيادة صفات الله على ذاته مع الاعتقاد بقدوم هذه الصفات.

يعتقد المتكلمون الأشاعرة أنّ كلمة «الله» تُطلق على الذات الواحدة وعلى ثماني صفات قديمة زائدة على الذات. ويشبه هذا الكلام كلام علماء المسيحية في الأقانيم الثلاثة من جميع الجهات. غير أنّ الشهرستاني اغمض عينيه عن كلام الأشاعرة وموقفهم هذا الذي يشوبه الشرك، بينما انطلق للامساك بخناق ابن سينا ووصف كلامه المعقول والمنطقي بالشرك. وأشار نصير الدين الطوسي الى هذا الأمر قائلاً:

«وقالت الأشاعرة أنّ الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع إله، وابن سينا يجوز اعتبارات وشؤوناً لا نهاية لها تقتضي صفات كلها خارجة من الذات، فإذا الفرق ظاهر»<sup>(١)</sup>.

اذن فالأشاعرة يعتقدون أنّ الذات الالهية الواحدة مع الصفات الثماني القديمة والأزلية، مصداق لكلمة الله، بينما يقول ابن سينا للذات الواحدة، بشؤون واعتبارات غير متناهية، ويعتبر جميع هذه الشؤون والاعتبارات، خارجة عن الذات. وهذه الفكرة الاساسية، هي التي تميز موقف فيلسوفنا عن الموقف الذي يقفه العالم المسيحي، ويعتقد به الأشاعرة. وبما أنّ الشهرستاني لا يدرك كنه كلام ابن سينا، فقد انبرى لاثارة إشكاليات لا اساس لها، متخذاً من ذلك ذريعة لمهاجمة الافكار الفلسفية.

أثار صاحب كتاب «مصارعة الفلاسفة» إشكالية اخرى على آراء ابن سينا، تعبر في الحقيقة عن جهله بحقيقة ما يرمي اليه ابن سينا. فابن سينا

تحدث عن ابداع العقل وهو امر ايجابي، فيما تحدث في موضع آخر عن تجريد العقل، والتجريد امر سلبي، وهذا ما يُعدّ تناقضاً من منظور الشهرستاني. وقال نصير الدين الطوسي في الرد على ذلك ان ما يعنيه ابن سينا بالتجريد هو تجريد الامور التي هي خارج الذات، ففتنزه الذات عن هذا الطريق. اي لا يتم سلب الذات في عملية التجريد، وانما تتجرد الذات وتتنزه عن اي امر خارجها. وفي مثل هذه الحال لا يظهر اي تناقض بين الابداع والتجريد، ولا يخرج كلام الشهرستاني عن اطار التوهم غير القائم على اساس.

إشكاليات الشهرستاني، رغم أنها اضررت بالفكر، الا أنها كانت نافعة من زاوية اخرى، إذ من خلال هذه الاشكاليات استطاع نصير الدين الطوسي ان يدخل الى ميدان الابداع والتجريد، وصياغة النظريات الحديثة.

مع سعي نصير الدين الطوسي للرد على إشكاليات الشهرستاني التي أثارها حول الفلاسفة ومواقفهم الرصينة، لم يتجاهل بعض آرائه الايجابية والتي كانت دقيقة في بعض الأحيان. فالشهرستاني ومثل اي متكلم آخر تحدث عن علم الله السابق، وهل ان العلم تابع للمعلوم أم بالعكس، فقال ان تعابير من قبيل القبل والبعد او العلم السابق واللاحق، وعموماً الماضي والمستقبل، لا تصدق الا على الشيء او الموجود الذي لديه وجود زمني، وينصرم وجوده في لحظات متتالية، اما ذلك الذي هو اسمى من الزمان وفوق الزمان ولا تستوعبه اللحظات، فالماضي والحال والمستقبل عنده شيء واحد، وأن لديه نسبة مساوية مع الأزول والأبد.

الذي هو فوق الزمان لا بد ان يكون لديه إشراف على كل شيء وإحاطة بكل شيء، وجميع لحظات الزمان وآفاقه، عنده شيء واحد. اما ذلك الشيء يعيش في الزمان، فعلمه بما يتحقق في التاريخ، شبيه بعلم من يحصل على معلومات كتاب ما من خلال مطالعته له. فالمعلومات في ذلك الكتاب لا يستحصل عليها القارىء دفعة واحدة وانما بشكل تدريجي بما يتناسب مع



المقدار الذي يقرأه. فكلما تقدم في القراءة حصلت له معلومات اخرى. كما انّ المعلومات الموجودة في الصفحات التي لم يطالعها تظل مجهولة عنده الى ان يصل اليها ويطالعها.

الله تعالى، بما انه فوق الزمان، ولا تستوعبه مقولة، فانه يحيط بعالم الوجود، وانّ جميع الامور حاضرة لديه ومعلومة عنده دفعة واحدة، فلا يختلف لديه الماضي عن المستقبل والحال.

قد يقال هنا: اذا كان الله تعالى محيطاً بجميع الامور ومشرفاً عليها، وينظر الى الماضي كمنظرته للمستقبل، فما هو معنى التغيير والتجديد بالنسبة اليه؟ بتعبير آخر: اذا كان التغيير او التجديد، متعلق علم الله، فكيف يمكن التحدث عن علمه الثابت من جهة، والمعلوم المتغير من جهة اخرى، بينما تتحقق نسبة التضاييف بين العلم والمعلوم دائماً؟

طرح الشهرستاني في الرد على هذه التساؤل، فكرة اخرى قلما اشار اليها سائر المفكرين، وهي انّ علم الله تعالى بالامور المتغيرة يتحقق عن طريق النفس المدركة التي تتصور جميع الامور المتغيرة.

ويعترف نصير الدين الطوسي بدقة كلام الشهرستاني هذا، مع اعتقاده بأنه بحاجة الى دقة اكبر:

«وأما علمه تعالى بتجدد وانصرام فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات، وهذا دقيق يحتاج فيه الى نظر أدق مما يستعمله المصارع»<sup>(١)</sup>.

حين وصف كلام الشهرستاني هذا بالدقيق، فالمراد هو انه على علم بأهمية مسألة ربط الحادث بالقديم، ويدرك جيداً وجود نوع من اللا انسجام بين العلم الثابت والمعلوم المتغير. ولكن حينما يقال انّ هذه المسألة بحاجة

الى دقة اكبر، فالمقصود هو ان وقوع النفس المدركة بين علم الله الثابت الأزلي والمعلوم المتغير لا يزيل مشكلة الانسجام كما يتصور الشهرستاني. ويبدو ان نصير الدين الطوسي يشير هنا الى اهمية موقف ابن سينا الذي يفسر علم الله تعالى بالجزئيات الحادثة، عن طريق علمه بالكليات الثابتة. ولا زال رأي ابن سينا هذا، يلعب دوراً أساسياً، ولا بد من دراسته.

لا شك في ان مسألة العلم، هي اعقد بكثير مما يتصوره السذج والبسطاء. وقد بذل الحكماء والمفكرون المسلمون جهوداً كبرى على هذا الصعيد، وتعمقوا ما كان يوسعهم ذلك. لكن الشهرستاني يصف آراءهم في هذا الشأن بأنها حيرة في حيرة، ويستند في نيته منهم الى الآية الكريمة «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»<sup>(١)</sup>.

يصف نصير الدين الطوسي تحامل الشهرستاني على الفلاسفة بأنه تابع من العداء ويصب في خانة الافتراء، ويقول بأن ذلك النور الذي تتحدث عنه هذه الآية الكريمة هو نور العقل الذي يهبه الله تعالى لمن يستحقونه. اما ذلك النور الذي يتحدث عنه الشهرستاني فانه مبهم وغامض، وانه يتحدث على اساس الوهم.

انطلق محمد بن عبد الكريم الشهرستاني لبحث حدوث العالم، ونقل بعض أقوال وآراء فلاسفة العصر، ثم دخل في نوع من الجدل مع ابن سينا. لكنه قبل ان يناقش افكار ابن سينا في هذا الحقل، انبرى لطرح قضية اخرى ذات اهمية كبيرة، كاشفاً من خلالها عن ضعف موقفه وهشاشة افكاره.

يتحدث الشهرستاني في هذه المسألة عن معنى المتناهي واللامتناهي، ثم يناقش اقسام المتناهي. ويرى ان المتناهي قابل للتقسيم الى: حسي، وعقلي. كما ينقسم المتناهي الحسي الى: مكاني، وزماني. ويمكن الحديث في

المتناهي المكاني عن انتهاء حد جسم ما الى حد جسم آخر. كما انّ المتناهي الزماني يتحقق حينما ينتهي حد وقت جسم ما الى وقت جسم آخر. الشهرستاني يقسم المتناهي العقلي الى قسمين: حد، ورسم. ويتألف الحد من مقومات ماهية الشيء، بينما الرسم عبارة عن تركيب من لوازم الشيء. ويشير كذلك الى تمايز الموجودات المجردة والمفارقة التي لا سبيل للتركيب اليها.

يرفض نصير الدين الطوسي هذا التقسيم ويقول:

«التناهي الزماني لا يدرك بالاحساس، والتناهي الحسي لا يقتصر على الاجسام، بل ربما يكون للخلاء او الى الخلاء...»<sup>(١)</sup>.

اذن فالطوسي لا يعتبر التناهي الزماني محسوساً، كما لا يرى تحدد التناهي الحسي بحدود الاجسام، اذ يمكن ان يتحقق على صعيد الخلاء والملاء.

بعد ان يرفض المعيار الذي يستند اليه الشهرستاني في تقسيم الامور المتناهية، يتجه للحديث عن الامور غير المتناهية فيرى انّ الشيء الذي يوصف باللاتناهي يجب ان يتميز بنوع من الامتداد الذي يمكن ان يكون من سنخ الاتصال الملاحظ في الأبعاد، او من سنخ الانفصال المشاهد في الاعداد.

الامتداد في نفس جهته، قد يكون إما على سبيل الترتب او من دون ترتب. وقد يتحقق كل قسم من هذين القسمين إما على سبيل الاجتماع وبشكل دفعي، او لا يتحقق على سبيل الاجتماع وبشكل دفعي. وعلى اساس هذا الضابط، يمكن تقسيم الامور غير المتناهية الى اربعة اقسام:

الأول، ان تترتب الامور على بعضها ترتيباً علمياً، وتوجد جميعاً على

سبيل الاجتماع وبشكل دفعي. ويستحيل وجود هذا القسم في عالم الخارج. وكما يستحيل البُعد غير المتناهي على صعيد الامور المتصلة، كذلك يستحيل تسلسل العلل والمعلولات الى ما لا نهاية على صعيد الامور المنفصلة.

الثاني، ان تترتب الامور على بعضها، لكنها جميعاً لا توجد على سبيل الاجتماع وبشكل دفعي. ويمكن تحقق هذا القسم في عالم الخارج. والنموذج عليه من الامور المتصلة، هو الدهر الذي يمتد من الماضي والى ما لا نهاية، ومن المستقبل الى الابد. اما على صعيد الامور المنفصلة فيمكن التحدث عن الصور والأعراض المتتالية التي تجري من جهتي الماضي والمستقبل في المادة الاولى او الهيولى بشكل متعاقب.

الثالث، ان لا تترتب الامور، وان توجد جميعاً على سبيل الاجتماع وبشكل دفعي. ويمكن تحقق هذا القسم في عالم الخارج، على صعيد الامور المنفصلة فقط. ويعتقد الحكماء ايضاً انّ النفوس الناطقة الانسانية تتحقق في العالم بشكل غير متناه.

الرابع، عدم وجود ترتب علي بين الامور، ولا توجد على سبيل الاجتماع وبشكل دفعي ايضاً. ويتحقق هذا الافتراض في الامور المنفصلة فقط. فعلى صعيد هذه الامور يمكن التحدث عن افراد الانسان الذين تحققوا منذ الماضي الذي لا بداية له والى اليوم.

نصير الدين الطوسي يتحدث عن احتمال او افتراض خامس يختلف اختلافاً جوهرياً عن الاحتمالات الاربعة الماضية، ويتمثل في الأشدية والتي يمكن افتراضها الى ما لا نهاية. ورغم اختلاف هذا الاحتمال عن الاحتمالات السابقة الا انه يمكن ان يكون جزءاً منها.

يبدو انّ ملاً هادي السبزواري يشير الى هذا التقسيم حينما يتحدث في شرح المنظومة عن غير المتناهي العدي والمدي والشدي. فهذا الفيلسوف الالهي الذي يؤمن بالتشكيك في مراتب الوجود، يعتقد انّ بعض مصاديق

الوجود، فوق ما لا يتناهى ويقول:

«وان كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّة ومدّة  
وشدّة»<sup>(١)</sup>.

الذين لديهم إمام بالقضايا الفلسفية يعلمون جيداً أنّ العدة والمدة، نوعان منفصل ومتصل من انواع مقولة الكم، كما ان الشدة ذات صلة بمقولة الكيف. ومن هنا يمكن ادراك الحقيقة التالية وهي: من اجل ادراك معنى غير المتناهي، لا بد ان تكون لدينا معرفة بمقولتي الكم والكيف.

على اساس مقولة الكم، يكون للقياس والمقياس معنى، وتتبلور هندسة العالم. ومن دون الاهتمام بهذه المقولة، يتعذر الحديث عن هندسة الاشياء، ومقدار الامور، حتى انه يمكن القول أنّ الشدة التي تتعلق بمقولة الكيف، يتم تقويمها بواسطة مقولة الكم.

لربما يشير نصير الدين الطوسي الى هذا الامر بالذات حينما يقول بشأن الافتراض الخامس:

«وبقي هنا متناه ولا متناه في الشدة والقوة، ولم يدخل في هذه الاقسام إلا ما بالعرض».

كما نفهم من هذه العبارة، يشير نصير الدين الطوسي الى نوع آخر من المتناهي وغير المتناهي الذي يختلف عن الافتراضات الاربعة السابقة. فهذا الافتراض الذي يتعلق بالمتناهي واللا متناهي في الشدة والقوة، هو غير تلك الاقسام الاربعة بالذات، وجزء منها بالعرض.

على اية حال، ان الالتفات الى مقولتي الكم والكيف، يمكن ان يفيد في ادراك ما يدعى بغير المتناهي، ويبرز دور مقولة الكم اكبر من مقولة الكيف على هذا الصعيد.

يشير الشهرستاني على صعيد حدوث العالم وفي اعقاب طرح المتناهي وغير المتناهي، مسألة التقدم والتأخر. ويتحدث في بادىء الامر عن اقسام التقدم الخمسة كما هي واردة في آثار المتكلمين وبعض الحكماء، ثم يسعى للتحدث عن قسم آخر يعتبره من إبداعاته. والاقسام الخمسة للتقدم كما وردت في كتاب «مصارعة الفلاسفة» هي:

- ١ - التقدم الزماني، كتقدم الأب على الابن.
  - ٢ - التقدم المكاني، كتقدم الامام على المأموم.
  - ٣ - التقدم الشرفي، كتقدم العالم على الجاهل.
  - ٤ - التقدم الذاتي، كتقدم العلة على المعلول.
  - ٥ - التقدم بالطبع، كتقدم العدد ١ على العدد ٢، والاعداد الاكبر من ٢.
- ثم يشير الشهرستاني الى قسم سادس وهو «التقدم بالوجود»، كتقدم الموجد على الموجد. ثم يبدأ من هذه الفكرة بالذات، بشن هجوم على ابن سينا على هذا الصعيد.

ابن سينا يعتقد أنّ عالم الوجود موجود بوجود الله تعالى، وأنّ هذا الوجود مستمر بتأثير دوام فيض الباري تعالى. غير أنّ الشهرستاني يشكل على رأي ابن سينا هذا، لأنّ العالم موجود بايجاد الله فقط والذي يعبر عنه الشهرستاني بالتقدم الوجودي:

«قوله اولاً العالم موجود بوجوده يشتمل على قليل اشتباه، وكان من حقه ان يقول العالم موجود بايجاده حتى يُشعر ذلك بالتقدم الوجودي الذاتي»<sup>(١)</sup>.  
لا يخفى على اهل البصيرة بأنّ التقدم الوجودي الذي تحدث عنه الشهرستاني، ورفع لواءه في مصارعة لابن سينا، لم يكن كلاماً جديداً، بل هو عين ذلك الشيء الذي استند اليه المفكرون الأشاعرة لسنوات طويلة.

وهبوا عن طريقه لمنازعة الفلاسفة في إثبات الحدوث الزماني للعالم. حينما يستند الشهرستاني وتقليداً للأشاعرة، الى فكرة الایجاد، فانه يشير الى ارادة الله تعالى قبل ان يهتم بعلمه المطلق. ولا شك في ان تأكيده على ارادة الله اكثر من تأكيده على علمه، ينطلق من سعيه لاثبات الحدوث الزماني للعالم بالطريقة التي يعتقد بها.

تحدثنا فيما مضى عن هذا الموضوع تحت عناوين شتى، ولا نرى ضرورة في تكرار ذلك. لكنّ الذي لا بد من التذكير به هنا هو اعتقاده بأنّ معنى دوام وجود الحق تعالى، غير معنى دوام وجود هذا العالم.

لا بد من الاشارة هنا الى أنّ الشهرستاني حينما يعتبر كلمة الدوام مشتركاً لفظياً، فلا بد ان يعتبر الوجود مشتركاً لفظياً ايضاً. وهذا هو ذات المسألة التي يحتدم حولها النزاع منذ القدم بين المفكرين الأشاعرة من جانب والفلاسفة المسلمين من جانب آخر.

مع ذلك لا بد من الاعتراف بأنّ مؤلف كتاب «مصارعة الفلاسفة» قد تحدث هنا بطريقة يعجز عن ادراكها المفكرون الأشاعرة. فهو يشير هنا الى نقطة جوهرية في فن المنطق حينما يقول بأنّ دوام وجود الباري تعالى يعني وجوب الوجود، وواجب الوجود بالذات هو ذلك الذي يوجب فرض عدم وجوده التناقض. ومن المسلم به انّ ما يستلزم المحال، محال.

اذن يستحيل فرض عدم واجب الوجود بالذات، والشيء الذي يستحيل عدمه، لا بد ان يكون دائماً، بينما دوام وجود العالم يعني استمرار الزمان، او يوصف بالدائم من حيث ارتباطه بغيره، ولذلك فإنّ فرض عدم العالم لا يستلزم التناقض، وبالتالي لن يكون ممتنعاً او محالاً.

قد يقال هنا انه لا توجد أية ملازمة منطقية او عقلية بين دوام وجود الله تعالى ودوام وجود العالم، وانّ إطلاق عنوان الدائم على الله وعلى العالم، يجري على نحو الاشتراك في اللفظ.

الشهرستاني ومن خلال القول بالاشتراك اللفظي في معنى الدوام، يرفض اي ارتباط منطقي او تلازم عقلي بين دوام وجود الله تعالى ودوام وجود العالم، ويتحدث بدلاً من ذلك عن نوع من الارتباط بين وجود العالم واردة الباري تعالى.

قول الشهرستاني باستحالة فرض عدم واجب الوجود بالذات، قول محكم ومنطقي رصين. والعازفون بالقواعد والمعايير المنطقية يعترفون بصحة هذا الكلام ويعترفون بأن فرض عدم الواجب بالذات، يستلزم التناقض، ومن غير الممكن قبوله.

قد يقال هنا بأن ما طرحه الشهرستاني على هذا الصعيد، يعود الى ضرورة منطقية محضة وصورية، بينما لا توجد ضرورة منطقية على صعيد العلة والمعلول والخالق والمخلوق.

يقال في الرد على هذه الإشكالية: انّ تحديد الضرورة بحدود الموازين المنطقية، ونفيها عن ساحة الواقع وميدان الوجود، امر يرفضه كبار رجال الفكر، رغم اصرار الوضعيين الجدد وبعض فلاسفة التحليل اللغوي، على سلب الضرورة من عالم الواقع.

لا نريد ان نناقش المسألة الصاخبة التالية: هل يفقد قانون العلية للضرورة ام انه على العكس من ذلك يقوم على مبدأ الضرورة؟ ولكن ما يجب علينا الاشارة اليه هنا هو: اذا كان من المتعذر فرض عدم موجود ما، فلا بد من القول بأن هذا الموجود ضروري ودائم. وهذا هو عين ما طرحه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه «مصارعة الفلاسفة».

الخواجة نصير الدين الطوسي الذي يُعدّ منطيقاً كبيراً بارزاً، نظر الى هذه المسألة من زاوية اخرى، وأشار الى نقطة دقيقة. فهو لا يؤمن بالاشتراك اللفظي في معنى الدوام، ويعتقد انّ مفهوم الدوام لا ينبثق من مفهوم واجب الوجود مباشرة، اذ لا يتحقق معنى الدوام من دون تصور نوع من الزمان



الموجود او المقدر والمفروض، بينما لا يتعامل مفهوم واجب الوجود من حيث هو واجب فقط، مع معنى الزمان.

اذن معنى الدوام، من اللوازم التي لا تفك عن واجب الوجود بالذات. ولا شك في أنّ دلالة الالتزام، غير دلالة المطابقة او التضمن. وتحقق دلالة الالتزام من حيث اننا لا نستطيع ان نفكر بوقت او زمان يصدق فيه عدم واجب الوجود بالذات.

هذا الكلام ينطبق على العالم ايضاً، لاننا لا نستطيع ان نفترض زماناً خاصاً يعدم فيه العالم، بينما تبقى العلة الحقيقية الموجدة له باقية، ومستمرة في إفاضاتها وتجلياتها. ومن هذا ندرك ان دوام العالم مرتبط بدوام واجب الوجود. ومعنى «الدوام» في كلا الحالتين واحد، رغم أنّ بالامكان تقسيمه الى دوام بالذات، ودوام بالغير، الا أنّ هذا التقسيم لا يتعارض مع وحدته قط. في مثل هذه الحال اننا من اجل فهم معنى دوام العالم، لن نكون بحاجة للحديث عن استمرار الزمان، لأنّ الزمان نفسه جزء من العالم، فكيف يمكن الحديث عن استمرار او إحاطة الجزء بالكل؟ اذن يمكن القول: اذا كان الدوام من لوازم واجب الوجود بالذات، فلا بد ان يكون هذا الدوام من لوازم العالم ايضاً.

على اساس ما سبق يمكن القول: على خلاف ما طرحه الشهرستاني على صعيد الاشتراك اللفظي للوجود وسعى للتدليل عليه، لا يوجد اي دليل في هذا المضمار، وانّ هذه الكلمة وعلى غرار كلمة الوجود، تعد مشتركاً معنوياً. ومن الواضح أنّ الوحدة معتبرة، في الاشتراك المعنوي.

يؤشر الشهرستاني في احد الفصول الاخيرة لكتابه الذي يحمل عنوان «الشك»، على العلة المادية او الهيولانية ولا يعتبرها جذيرة بالعلية. فهو يعتقد أنّ العلة تطلق على شيء يتميز بنوع من الكمال، ويؤثر على كمال امور اخرى، بينما الهيولى الاولى، لا تتميز بهذه الميزة، ولذلك لا يمكن عدها من

العلل او المبادئ.

يقول نصير الدين الطوسي في الرد على هذا الإشكال انّ المادة الاولى او الهيولى - من حيث انها مادة اولى - لا تعاني من اي نقص، رغم انها تُعدّ ناقصة مقارنةً بالجسم. ومع انّ الصورة تقوم باكمال الجسم، لكنها لا تلعب اي دور في اكمال الهيولى. فاختلف الاعتبار، يُعدّ منشأ اختلاف الأحكام.

## الفصل الثاني عشر

### اسلوب مستحسن في طريق النضج الفكري

تحدثنا في الفصول الماضية عن حركة الفكر في الخطوة الاولى ومرحلة بداية النظر، وتم بحث ما يدعى بنقطة العزيمة. وبما انّ الفكر يُعدّ من خصوصيات الانسان، لذلك يُعدّ اهم مسألة في حياته وجهوده ومساعيه الدائمة. ويعبّر عن الفكر بالسلوك، رغم انّ السلوك يُعدّ من آثار الفكر ايضاً. والفكر طريق تظهر فيه مظاهر الوجود، لذلك فالذي لا يسلك هذا الطريق تظهر فيه مظاهر الوجود، لذلك فالذي لا يسلك هذا الطريق، يظل محروماً من رؤية طلعة الوجود.

الانسان مفكر بحسب الذات، وبوحي من هذه الخصوصية، نراه يفتح على غيره. وفي ظل هذا الانفتاح يتبلور السؤال والجواب. واذا كان السؤال من الآثار التي لا تنفك عن الفكر، واذا كان الفكر من خصوصيات الانسان، فلا بد من القول انّ اثاره السؤال تتحقق بواسطة الانسان، كما انّ الاجابة تجري على لسانه ايضاً.

ولا شك في انّ آفاق طرح السؤال من قبل الانسان، مفتوحة بوجهه الى درجة بحيث يستطيع ان يسأل حتى عن عدمه ايضاً. ولا شك في انّ هذا اللون من التساؤلات، يعد من جملة التساؤلات الفلسفية التي تتبع من ذات الانسان نظراً لجوهريتها.

نصير الدين الطوسي يدرك الدور الجوهرية الذي يمكن ان تلعبه هذه الاسئلة، ويعلم جيداً انّ عدم وجود السؤال الفلسفي والاجابة عليه في مجتمع ما، يعني انسداد باب الفكر واندثار الافكار العميقة. ويعتقد كذلك انّ الفكر الأصيل والافكار الاساسية، كامنة في الفلسفة. ولذلك هبّ للدفاع عن الفلسفة وانطلق في هذا الطريق بكل شكل او اسلوب ممكن.

كانت لدى حكيم طوس مكاتبات ومراسلات مع كثير من مفكري عصره، فانبرى من خلال ذلك الطرح الاسئلة الفلسفية. وكما كان على اتصال فلسفي وعلمي مع علماء ومفكري عصره من خلال الرسائل، كان اولئك العلماء والمفكرون على اتصال فلسفي وعلمي به ايضاً من خلال الاسئلة التي كانوا يطرحونها والتي كانت تصطبغ بصبغة الحوار. وقد وصل الى ايدينا عدد كبير من تلك الرسائل والتي بوسع المهتمين بالفلسفة الرجوع اليها والافادة منها.

كانت تراودني منذ القدم فكرة جمع هذه الرسائل التي تضم سلسلة من الاسئلة والاجابات الفلسفية وتقديمها لاحباء الفلسفة ضمن كتاب واحد. غير انّ هذا النجاح كان من نصيب شخص آخر هو السيد عبد الله نوراني الذي جمع عشرين رسالة تجيب على بعض التساؤلات الاساسية في الفلسفة.

لا بد ان نشير الى انّ هذا الاسلوب الذي اختاره نصير الدين الطوسي، عبارة عن طريقة ناجحة في الدفاع عن الفلسفة، ويذكر بالاسلوب الفلسفي الذي كان يتبعه سقراط، والذي لا يؤثر عليه الزمن.

كان شرف الدين محمد بن محمود الرازي قد طرح العديد من التساؤلات، فانبرى نصير الدين الطوسي للاجابة عليها، وقد طُرحت تلك الاسئلة تحت عنوان «الأسئلة الرومية». ويقال انّ الرازي حصل عليها من خلال ارتباطه ببلاد الروم، وهذا يعني انّ الفواصل الجغرافية لم يكن بوسعها الحيلولة دون نفوذ واتساع الفكر والفلسفة.

من بين تلك الاسئلة، السؤال التالي:

ما أثر العلة، في وجود المعلول او في ماهيته؟  
لا شك في انّ هذا السؤال الذي طُرح في قالب جملة قصيرة، يشير الى اختلاف شديد قديم ادى الى حدوث مجابهة بين انصار أصالة الوجود وأنصار أصالة الماهية. ففي هذا السؤال طُرحَت -فضلاً عن مسألة أصالة الوجود او أصالة الماهية- مسألة اخرى هي مسألة الجعل والتي يمكن طرحها من خلال السؤال التالي: هل الوجود هو المَجْعول بالذات ام الماهية؟ فأجاب نصير الدين الطوسي على هذا السؤال:

«أثر العلة هو المعلول نفسه. ثم انّ العقل يميز بين وجوده وماهيته، وليس هناك وجود وماهية، حتى تؤثر العلة في احدهما او فيهما»<sup>(١)</sup>.

لاشك في انّ الماهية وفق هذه الاجابة عبارة عن امر اعتباري تابع للوجود. ومع انها متحدة مع الوجود في عالم الخارج إلا انها منفصلة عنه في عالم الذهن.

ويشير هذا السؤال القصير والاجابة القصيرة ايضاً، الى انّ الاختلاف حول أصالة الوجود او الماهية، كان مثاراً في القرن السابع الهجري ايضاً، وليس من مستحدثات مفكري العصر الصفوي.

السؤال الآخر الذي طرحه شرف الدين الرازي كالاتي:

«قالوا في تعريف الجسم انه يمكن ان تُفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. فلو كانت الأبعاد مقومة للجسم، لكان اذا تغيرت الابعاد تغير الجسم، وليس كذلك. فلا تكون مقومة لماهيته، فلا يعرف الجسم بها، بل بشيء آخر».

وكان جواب نصير الدين الطوسي عليه كما يلي:

«ليس وجود الأبعاد مقوماً للجسم حتى يتغير الجسم بتغيرها، بل المقوم

هو ههنا قبول الابعاد الذي هو من شأن المادة القابلة للصورة الجسمية، وهو ان تغير لم يكن بعد تغيره فرض الأبعاد فيه، فلم يبق الجسم»<sup>(١)</sup>.  
هكذا نلاحظ أنّ السائل يتصور الجسم هو هذه الابعاد الثلاثة، ولذلك بادر الى طرح الإشكال التالي: اذا كان الجسم عبارة عن هذا الابعاد الثلاثة، فلا بد ان يتغير الجسم بتغير هذه الابعاد، بينما الامر ليس كذلك.

فكانت إجابة نصير الدين الطوسي تؤكد على أنّ الابعاد الثلاثة ليست مقومة ذاتية للجسم. اما المقوم الذاتي للجسم فهو القابلية التي تتميز بها هذه الابعاد. وتعدّ قابلية الأبعاد، من شؤون المادة القابلة للصورة الجسمية. وليس هناك شك في انه لولا قابلية الأبعاد، لما كان هناك اي معنى لفرض الابعاد.  
ولا بد من ادراك الامر التالي وهو أنّ بعض المفكرين كالشيخ شهاب الدين السهروردي، تحدثوا بطريقة اخرى في تعريف الجسم فوصفوه بأنه قابل للإشارة الحسية. ولا شك في أنّ السؤال والاجابة السابقين يصدقان على هذا التعريف، ويمكن لعنوان القابلية ان يلعب دوراً أساسياً في رفع إشكال شرف الدين الرازي.

طبعاً أولئك الذين يتحدثون عن الجسم وماهيته تحت عنوان البعد فقط، يعجزون عن الاجابة على إشكال شرف الدين الرازي. ولربما لدى ديكارت وأتباعه الذين يتحدثون عن الجسم كبعد، إجابة اخرى على إشكالية الرازي غير الاجابة التي تقدم بها نصير الدين الطوسي.

طرح شرف الدين محمد بن محمود الرازي سؤالاً آخر يقول أنّ الجسم المحسوس مركب من الهيولى والصورة، لكننا نعلم ان الهيولى ليست محسوسة، كما أنّ الصورة الفعلية للجسم لا تُعدّ جوهراً محسوساً، واذا كان الامر كذلك كيف يمكن ان يتألف المحسوس من عنصرين غير محسوسين؟

وأجاب نصير الدين الطوسي على هذا السؤال بقوله: ليس من الضروري ان يشبه الموجود المركب الاجزاء او العناصر الاصلية التي تركيب منها، لأننا نعرف كثيراً من الامور المركبة التي لا تشبه الاجزاء التي تركيبت منها.

يُعدّ عز الدين ابو الرضا سعد بن منصور المعروف بابن كمونة، احد الذين ردّ نصير الدين الطوسي على تساؤلاتهم. فقد كان هذا الرجل يعيش في بغداد، وكان على معرفة تامة وكاملة بآثار وافكار الشيخ شهاب الدين السهروردي، وقد تساءل عن سبع مسائل فلسفية، وسأل نصير الدين الطوسي الاجابة عليها.

إحدى تلك المسائل هي: يرى الحكماء ان الجسم لا يؤثر على شيء إلا إذا تحققت نسبة وضعية بين الجسم والشيء المتأثر به. ويمكن ان تتحقق هذه النسبة عن طريق التماس، او الترتب، او المحاذاة. ومعنى هذا الكلام هو ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم آخر، كما لا يمكن ان يكون علة لموجود مجرد ايضاً.

ويقول ابن كمونة بناءً على هذا الكلام انّ كلام الحكماء هنا يقوم على الاستقرار فقط، وليس فيه دليل واضح يعلل إمكانية صدور الجسم عن موجود غير جسماني، وعدم امكانية صدور المجرد عن موجود جسماني. ويعتقد ابن كمونة انّ ما ذهب اليه الحكماء في هذا المجال لا يوجب اليقين ولا يمكن اعتماده.

يقول نصير الدين الطوسي في الرد على ذلك انّ تأثير الجسم الذي لديه وضع معين على الموجود الذي ليس لديه وضع معين، يقتضي ان يكون لدى الجسم تعلق خاص بذلك الموجود. واذا لم تكن لدى هذا التعلق الخاص علة معينة، سنكون امام الترجيح بدون مرجح، وهذا محال من وجهة نظر العقلاء. لاشك في ان الاعتقاد بامتناع الترجيح بدون مرجح، يعد امراً عقلياً ويقينياً، وليس من سنخ الاستقراء. لكنّ جواز صدور الجسم عن موجود غير

جسماني، فانه يطرح بطريقة اخرى، لأنه لو كان ابن كمونة يقصد بالصدور، صدوراً دفعياً وإبداعياً، سيرجع سؤاله الى المسألة التالية وهي: كيف يتم صدور الحادث عن القديم او الممكن عن الواجب؟ ولكن اذا كان يعني بالصدور، صدور الصور الجسمية الذي يتحقق بشكل تدريجي، فلا بد من القول بأن منشأ هذا النمط من الاجسام، هو حدوث نوع من الاستعداد في مادة وهيولى هذه الاجسام، فتظهر من خلال هذا الاستعداد، صورة مناسبة من مصدر الوجود. ولا شك في ان هذه الصورة المناسبة لا تظهر حينما لا يتوفر الاستعداد اللازم والمناسب.

اكد ابن كمونه في طرحه لاحدى المسائل السبع، على سؤالين آخرين بشكل خاص. ويقول في احد هذين السؤالين: ان الحكماء يعتقدون بأن النفس الناطقة لا تستطيع إدراك الجزئيات الا عن طريق الآلات الجسمية. ويستدلون على ذلك بقولهم ان ما هو قابل للتقسيم لا يحل إلا في ما هو قابل للتقسيم. لكنهم يقولون من جانب آخر ان الصورة الجسمية تحل في هيولى ذلك الجسم، بينما الهيولى من حيث هي هيولى، غير قابلة للتقسيم، مما يكشف عن تناقض في كلام الحكماء.

ويقول ابن كمونه في السؤال الثاني: يستدل الحكماء على اثبات النفس الناطقة وتجردها بقولهم: ان ما هو غير قابل للتقسيم لا يستطيع الحلول في شيء قابل للتقسيم، وعليه فالنفس الناطقة غير حالة في الجسم. لكن هؤلاء الحكماء يقولون من جانب آخر ان النقطة امر وجودي وغير قابل للتقسيم لكنها تحل في الجسم كموجود قابل للتقسيم. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين؟

يقول الخواجة نصير الدين الطوسي في الرد على السؤال الاول: صحيح ان الشيء القابل للتقسيم يمتنع حله الا في الموجود القابل للتقسيم، لكن هذا الكلام لا يتناقض مع القول بأن الصورة الجسمية حالة في الهيولى، لأن



النفس الناطقة يمكنها ان توجد حتى من دون حلول شيء فيها. وحينذاك عندما يظهر فيها شيء قابل للتقسيم، فيجب ان يُبحث له عن محل قابل للتقسيم، وهذا المحل عبارة عن الآلات او الادوات.

لكنّ الوضع يكون بشكل آخر بالنسبة للهيولى، لأن الهيولى لا تتحقق من دون الصورة الجسمية قط، وانّ أية قابلية على القسمة، تصل اليها عن طريق الصورة. وعليه فالهيولى -وبصرف النظر عن اية صورة جسمية- غير قابلة للتقسيم.

ويقول الخواجة نصير الدين الطوسي في الاجابة على السؤال الثاني: صحيح انّ النقطة تتحقق في عالم الجسم، لكنّ الجسم ليس محل النقطة، بل ان الجسم محل السطح، والسطح محل الخط، والخط محل النقطة. واذا سلّمنا بأنّ النقطة تعرض على الجسم بواسطة غير الجسم، فلا بد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي ان قابلية الجسم على التقسيم كمحل، لن تستلزم قابلية النقطة على التقسيم.

وطرح ابن كمونة تساؤلات اخرى، نصرف النظر عنها رعاية للاختصار. وقد سعى للوقوف بوجه الحكماء المشائين وإثارة الاشكاليات والشبهات على هذه الحركة الفكرية والفلسفية.

كما ذكرنا، كان ابن كمونة على معرفة تامة بآثار الشيخ شهاب الدين السهروردي، ووقع تحت تأثير أفكار هذا الفيلسوف الاشراقي. ونظراً لانشاده الى هذا الفيلسوف فقد كان لديه اطلاق على طبيعة حياته وكيفية استشاده، ولذلك يعبّر عنه بالشهيد في كثير من المواضع.

للأسف ان كثيراً من المفكرين المسلمين احجموا عن استخدام كلمة «الشهيد» في حق شهاب الدين السهروردي، وأقبلوا على استخدام مفردة «المقتول» بدلاً عنها. ولا شك في ان استخدام كلمة الشهيد يدل على براءة هذا المفكر ومظلوميته. ويُعدّ ابن كمونة أحد المفكرين القلائل الذي تأملوا

في آثار السهروردي وانعموا النظر فيها وأدركوا مكانته العليا. ولربما لهذا السبب يُعدّ رائداً في طرح الاسئلة وتوجيه النقد لكثير من المسائل المشهورة والمقبولة. فضلاً عن الاسئلة التي طرحها على الخواجة نصير الدين الطوسي وطلب الاجابة عليها، طرح اسئلة اخرى كانت معروفة لكثير من الفلاسفة الذين أتوا من بعده.

من شبهاته المعروفة والتي عُرفت باسمه -اي شبهة ابن كمونه- وأثيرت في الآثار الفلسفية، هي افتراض وجود واجبين بالذات وكل منهما مستقل عن الآخر، اي افتراض هويتين لواجب الوجود يختلف كل منهما عن الآخر من جميع الجهات.

يرى ابن كمونه: مثلما أنّ من الممكن والمعقول افتراض وجود مقولتين عاليتين مثل مقولة الكيف ومقولة الكم واللتين لا يوجد بينهما اي قدر ذاتي مشترك، من الممكن ايضاً افتراض وجود لواجبين بالذات لا يوجد بينهما اي قدر مشترك.

طبعاً هناك اجابات رصينة ومعقولة على هذه الشبهة لا مجال لذكرها، ونكتفي بالقول أنّ القابلية الكبرى التي كانت لدى ابن كمونه على طرح الاسئلة الفلسفية، مدينة لمعرفته بالحكمة الاشرافية للسهروردي.

ما اثاره ابن كمونه على صعيد كيفية حلول الصورة في الهيولى، اثيرت ايضاً في رسالة لمفكر آخر باسم محمد بن حسين الموسوي، وأصبحت جزءاً من التساؤلات التي أجاب عليها نصير الدين الطوسي. وتكمن في هذا السؤال والاجابة نقطة دقيقة لا ينبغي تجاهلها. فالبعض يتصور أنّ الهيولى حينما تُطرح من دون ملاحظة الصورة وبصفتها امرأ غير قابل للتقسيم، لن تكون موجودة في عالم الخارج.

يعتقد نصير الدين الطوسي أنّ هؤلاء ليس بوسعهم رؤية الاختلاف بين عدم لحاظ الصورة وبين لحاظ عدم الصورة. ولا شك في أنّ عدم رؤية هذا

الاختلاف الواضح، يؤدي الى انحراف الافكار. فمن الواضح انه لا يمكن التحدث عن الوجود الخارجي للهيولى من حيث لحاظ عدم الصورة، غير ان عدم لحاظ الصورة لا يتعارض مع وجود الهيولى في عالم الخارج.

نصير الدين الطوسي يولي اهمية كبيرة للاعتبارات العقلية، ويعتقد انه لولا الاعتبارات العقلية لما ظل اي مكان للفلسفة، ولا يمكن التحدث عن الفكر الصحيح والآراء العميقة. واكد في كثير من الاحيان على الدور الاساسي للاعتبارات العقلية.

بعد السيد ركن الدين الاسترابادي، احد المفكرين الكبار الذين كاتبوا نصير الدين الطوسي. وقد طرح عليه عشرين سؤالاً منطقياً وفلسفياً مهماً. ويقول ركن الدين الاسترابادي ان هدفه من طرح هذه الأسئلة أمران: الاول، الاقتراب من حل هذه الاسئلة ونيل الحقيقة، والثاني تذکر الحقيقة من خلال الحصول على خط يد الطوسي والاحتفاظ به. ومن هذا نفهم ان ركن الدين الاسترابادي كان يكن الحب والاخلاص لحكيم طوس ويعتبره فيلسوفاً كبيراً وحكيماً حقيقياً.

نشير هنا الى بعض الاسئلة التي طرحها الاسترابادي والتي يمكن ان ندرك من خلالها مدى الدقة التي يتمتع بها هذا الرجل في القضايا المنطقية والفلسفية.

السؤال الاول يتعلق بأهمية المنطق وسبب حاجة الانسان اليه. ويرى علماء المنطق ان العلوم والمعارف البشرية تنقسم الى قسمين: فطرية، وفكرية. ويمكن استحصال العلوم الفكرية عن طريق العلوم الفطرية ايضاً، غير ان هذه العملية تتحقق بواسطة الفكر. لكن الامر الذي لا شك فيه هو ان الفكر قد يسري اليه الخطأ. وهذا يشهد عليه التناقض الملاحظ في المواقف الفكرية للاشخاص، بل وحتى التناقض بين كلامين او رأيين لشخص واحد خلال مرحلتين من حياته. اذن اذا اراد الانسان ان يصون نفسه من الخطأ، فلا

بد أن يكون هناك قانون يحول دون وقوعه في الخطأ، وهذا القانون، هو المنطق.

هنا، يطرح السؤال التالي نفسه: هل استحصال العلوم الفكرية من العلوم الفطرية، يتم بواسطة الفكر ام بشكل فطري؟ فاذا كانت هذه العملية تتم بواسطة الفكر، فلا بد ان نواجه التسلسل الباطل نظراً لأنّ الفكر قابل للخطأ. اما اذا كانت هذه العملية تتم فطرياً، حينذاك لا ينبغي ان يكون هناك خطأ في عمل علماء المنطق، بينما هذا امر لا يؤيده الواقع، وليس بوسع أحد ان ينكر الخلاف بين علماء المنطق في العديد من المسائل.

يقول نصير الدين الطوسي في الاجابة على هذا التساؤل بأنّ القضية التي يقال بحسبها أنّ الفكر يسري اليه الخطأ، قضية جزئية، والدليل المقام على هذا القول، هو جزء من الامور الجزئية ايضاً. فاذا كانت بعض الامور معرّضة للخطأ، فالبعض الآخر غير معرض للخطأ، ويمكن الاعتماد عليه بسهولة.

بوسعنا القول أنّ المنطق يعامل مع ثلاثة انواع من القضايا هي:

١ - قضايا فكرية؛ ٢ - قضايا فكرية لا يسري اليها الخطأ؛ ٣ - قضايا

فكرية يسري اليها الخطأ.

وتلعب القضايا من النوعين الاول والثاني دوراً اساسياً في تشكيل القوانين والموازن المنطقية. وعلى هذا الاساس يمكن القول انّ التمسك بالقوانين المنطقية لا يستلزم الدور او التسلسل نظراً لأنّ الخطأ في الفكر ليس كلياً وانما هو قضية جزئية.

يبدو انّ اجابة الخواجة نصير الدين الطوسي على سؤال ركن الدين الاسترابادي والتي اعتبر فيها علم المنطق عاصماً للفكر عن الوقوع في الخطأ، لم يكن قاطعاً او مقنعاً كثيراً لأنه حتى لو كانت القوانين المنطقية قادرة على حفظ الفكر من الوقوع في الخطأ من حيث الصورة، لكنها لا تستطيع ان تفعل ذلك من حيث المادة.

هذه المسألة لا زالت موضع سجال ونزاع منذ القدم، ويمكن ان تُبحث في هذا اليوم ايضاً. فدراسة الصناعات الخمس وادراك التفاوت بين مواد البرهان والخطابة وكذلك الشعر والجدل او السفسطة والمغالطة، يمكن ان يؤثر في رفع هذا الخطأ. ومما لا شك فيه ان ادراك التفاوت بين هذه الامور، بحاجة الى دقة كبيرة، وان اية غفلة عن ذلك ستنتهي الى نتائج وخيمة.

يفرد ركن الدين الاسترابادي سؤاله الثاني لمسألة منطقية تتعلق بموضوع القضيتين الموجبة والسالبة. فهو يقول ان علماء علم المنطق تتفق وجهات نظرهم في ان الموضوع في القضية السالبة، اعم من الموضوع في القضية الموجبة. فعلى ضوء القاعدة التي تقول «ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له»، يعد وجود الموضوع في قضية موجبة، لازماً وضرورياً. اما في القضية السالبة، فالوضع يكون بشكل آخر، ويمكن ان تكون معتبرة ايضاً حتى مع انتفاء الموضوع. ولذلك يقولون: «تصدق السالبة بانتفاء الموضوع».

يتحدث نصير الدين الطوسي في كتاب «التجريد»، عن هذه المسألة ويؤكد على ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ويشير ركن الدين الاسترابادي الى موقف نصير الدين الطوسي ازاء هذه المسألة في كتاب «التجريد»، ويقول اذا كان المراد بانتفاء الموضوع في القضية السالبة، انتفاءه في الخارج، فلا بد من القول ان هذا الامر، ممكن حتى في القضية الموجبة. واذا كان الامر كذلك، فلن يكون هناك اختلاف بين القضية السالبة والقضية الموجبة. اما اذا كان المراد بانتفاء الموضوع في القضية السالبة، انتفاءه في الذهن، فلا بد من القول حينذاك: ان القضية التي ليس لها موضوع في الذهن، تعد من الامور الممتنعة.

لا بد من الاشارة الى ان علماء المنطق الجدد، ادركوا هذا الامر، لذلك لا نعرف بينهم احداً يقول بأن موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة، على العكس من المنطقيين القدماء الذين قلما يشك احد منهم في اعمية موضوع

السالبة على موضوع الموجبة.

على هذا الضوء يمكن القول ان ركن الدين الاسترابادي قطع خطوة كبرى من خلال طرح هذا السؤال على نصير الدين الطوسي، لا سيما وانه نظر الى هذا الموضوع المنطقي من زاوية اخرى.

يقول الخواجة نصير الدين الطوسي في الاجابة على سؤال الاسترابادي: «المعنى الذي يُراد ان يُحكم عليه إما ان يوضع مطلقاً غير مقيد بشيء من الثبوت والانتفاء اصلاً، وإما ان يوضع من حيث انه ثابت، وإما من حيث انه منتف.. ثبوت الموضوع ههنا هو الثبوت الذي يعم الخارجي والذهني، ولا بد من ذلك في الحكم الايجابي، فان كان الايجاب خارجياً كان الموضوع ثابتاً في الخارج، وإن كان عقلياً كان الموضوع ثابتاً في العقل. اما الحكم السلبي فممكن في الثلاث جميعاً. وهذا معنى قولهم: وموضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة»<sup>(١)</sup>.

يعلم نصير الدين الطوسي جيداً: اذا كان الموضوع في القضية السالبة اعم من الموضوع في القضية الموجبة، فليس بالامكان التحدث عن التناقض بين السلب والايجاب. ولذلك يؤكد على الامر التالي، ان الاحكام السلبية ممكنة في الافتراضات الثلاثة السابقة.

لا شك في ان كلام نصير الدين الطوسي على صعيد القضية السالبة دقيق جداً، وقلما نعرف احداً تحدث بهذا الاسلوب وهذه الطريقة في هذا المجال. والحقيقة هي ان ما أبداه نصير الدين الطوسي هنا يُعدّ من الافرازات الايجابية الحسنة التي ظهرت في أعقاب تساؤلات ركن الدين الاسترابادي.

حكيم طوس لم يتردد في آثاره الاخرى عن التصريح بكون موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة متناغماً في ذلك مع سائر علماء المنطق.

فراه يقول في كتاب التجريد:

«وأيضاً السالبة اعم من معدولة المحمول فانها تصدق على غير الثابت إذا أخذ من حيث هو غير ثابت بخلاف المعدولة، فانها موجبة والايجاب يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء»<sup>(١)</sup>.

ما تساءل عنه ركن الدين الاسترابادي قبل قرون، يشير الى عين الشيء الذي يراه المنطقيون الجدد امراً مسلماً به. ويبدو ان هذا الاختلاف الواضح بين علماء المنطق القدامى، وعلماء المنطق الجدد، يعود الى مدى صورية المنطق. ففي العصر الحديث اكتسبت مسائل المنطق الطابع الصوري بشكل كبير، بينما لم يكن لدى المفكرين القدامى الاستعداد لرؤية المنطق صورياً فقط او النظر اليه كآلة وأداة فحسب.

طرح الاسترابادي في المسألة السادسة سؤالاً خاصاً ذا جانب منطقي من جهة، وذا جانب فلسفي من جهة اخرى. فكثير من المفكرين يعتقدون «الممكن لا يستلزم المحال». ورغم الاستحكام الذي يتميز به هذا الكلام الا انه قابل للنقاش من بعض الجهات. فيقال على هذا الصعيد: بما ان واجب الوجود بالذات موجود، فالمعلول الصادر الاول موجود ايضاً. وبما ان هذه القضية صادقة، فعكس نقيضها صادق ايضاً. فيقال في عكس نقيضها: حين لا يوجد المعلول الاول، لن يوجد واجب الوجود بالذات. وهذا يعني ان الامر الممكن يستلزم امراً محالاً، لأن عدم وجود المعلول الاول امر ممكن، بينما عدم وجود الواجب بالذات امر محال وممتنع. وهذا يعارض ما هو مشهور ومعروف لدى الحكماء والمفكرين.

بعد أن يطرح ركن الدين الاسترابادي هذا السؤال، ينبري للاجابة عليه ويقول: لا نستطيع اعتبار عدم وجود المعلول الأول امراً ممكناً، لأننا نعني

بالممكن في قولنا ان الممكن لا يستلزم المحال، ذلك الشيء الذي هو ممكن بحسب الذات، وكذلك ممكن بحسب غيره. بينما المعلول الاول ممتنع بحسب الارتباط بغيره وان كان ممكناً بحسب ذاته، وذلك لأنّ علته موجودة، والشيء الذي علته موجودة، يمتنع عدمه.

نصير الدين الطوسي أجاب على هذا التساؤل بطريقة اخرى فقال: ما يقال في الملازمة بين عدم المعلوم الاول وعدم واجب الوجود بالذات، يختلف عن مقتضى تلك القاعدة العقلية القائلة انّ الممكن لا يستلزم المحال، لأنّ عدم المعلول الاول يستلزم فقط عدم صفة العلية في الواجب بالذات ولا يستلزم عدم ذاته ايضاً، لأنّ ذات الواجب بالذات غير مرتبطة بالمعلول الاول، ولا يتحقق هذا الارتباط إلا في مرحلة اتصاف الذات بالعلية. واذا كان بوسعنا صرف النظر عن صفة عليّة وخالقية المبدأ الأول، نستطيع ان ندرك بسهولة امتناع عروض العدم على ذات الواجب بالذات سواء كان هناك معلول او مخلوق او لم يكن.

اذن الامر الممكن لا يستلزم المحال، وعدم وجود المعلول الاول لا يستلزم عدم وجود ذات الواجب الوجود بالذات، لكنّ افتراض عدم العلة الاولى او المبدأ الاول، يستلزم عدم المعلول الاول مطلقاً، لأنّ المعلول الاول مرتبط في جميع شؤونه بالمبدأ الاول والعلة الاولى.

وعبر نصير الدين الطوسي عن رفضه لإجابة الاسترابادي نفسه على هذه الإشكالية، لأنّ الاسترابادي وكما ذكرنا وصف الممكن بأنه ذلك الشيء الذي ممكن بحسب ذاته، وممكن بحسب غيره. بينما يقول نصير الدين الطوسي انّ ممكن الوجود لا بد ان يكون ممتنعاً بحسب غيره، وانّ هذا الامتناع يمكن ان يكون من حيث عدم وجود العلة، او من حيث الشيء الذي يتعارض وجوده مع الامر الممكن.

طرح ركن الدين الاسترابادي في المسألة التاسعة سؤالاً أساسياً آخر لكنه



لم يكن جديداً، بل سبق ان ناقشه المفكرون الآخرون. غير أنّ هذا السؤال ورغم انعكاسه في الآثار الفلسفية، قلما استطاع احد ان يجيب عليه. معظم الحكماء والفلاسفة المسلمين لا يشكون في أنّ الجوهر، يعد جنساً بالنسبة لانواعه الخمسة التي هي العقل، والنفس، والجسم، والهيولى، والصورة. والسؤال الأساسي المطروح على هذا الصعيد هو: اذا كان الجوهر جنساً للأنواع الجوهرية، يلزم عن ذلك اشتراك جميع الانواع الجوهرية في الجوهرية، وأن يمتاز كل نوع من هذه الانواع عن الانواع الاخرى بواسطة فصل جوهرى وهذا الفصل الذي يميز كل نوع عن سائر الانواع لا بد ان يكون جوهرأ، لأنّ الفصل العرضي لا يستطيع ان يكون مميزاً للجوهر. اذن اذا كان الجوهر نفسه هو الفصل المميز، فلا بد ان يمتاز بفصل آخر عن سائر الجواهر، وهذا يوجب التسلسل الممتنع مما يعني ايضاً امتناع تصوراية ماهية جوهرية.

بعد ان يطرح ركن الدين الاسترابادي هذه المسألة المشكلة، يشير الى إجابة المفكر المعروف «اثير الدين» عليها حيث يقول: ليس بوسعنا قبول وقوع الفصل المميز تحت عنوان مقولة الجوهر لأنه جوهرى. فالوقوع تحت مقولة الجوهر كنوع، لا يكون ضرورياً إلا اذا كان عنوان الجوهر قابلاً للحمل على النوع فقط وليس هناك جنس للفصل، بينما الأمر ليس كذلك.

يتحدث اثير الدين عن حل آخر يقول: لا تُعدّ جنسية عنوان الجوهر للمجموعة الواقعة تحته، امرأ قطعياً و يقينياً، إذ قد يقال أنّ عنوان الجوهر وعلى غرار عنوان العرض، يُحمل على سلسلة من الماهيات التي تختلف فيما بينها بحسب الذات. ويكون هذا الحمل عرضياً. وفي مثل هذه الحال لن يُحمل الجوهر كجنس على ما يقع تحت عنوانه.

نصير الدين الطوسي انبرى في اجابته على سؤال ركن الدين الاسترابادي للاشادة بأثير الدين، وأبدى استحسانه لحله الاول، لكنه رفض حله الثانية.

ومما قاله في ذلك:

«وكلام السعيد الفاضل «اثير الدين» رحمه الله، فيه حق، ولا يرد عليه انه لما كان جنساً للنوع وجب ان يكون جنساً لفصل النوع، فإنّ الجوهر يُحمل على الجسم بأن يقال: «انه جوهر ذو ابعاد ثلاثة». ويحمل على ذي الأبعاد بأن يقال: «ذو الابعاد الثلاثة يجب ان يكون جوهرًا»، اي يلزم الجوهرية، كما تقول: «الذي له الكتابة يجب ان يكون انساناً»<sup>(١)</sup>.

هكذا نلاحظ في هذه العبارة أنّ نصير الدين الطوسي يعتقد: اذا كان الجوهر جنساً للانواع الجوهرية فلا يلزم ان يكون هذا الجوهر جنساً لفصل النوع ايضاً. ويعني بهذه الكلام انّ الفصل مع انه امر ذاتي وجوهري ومقوم للنوع ايضاً، ولكن لا يمكن عده نوعاً آخر غير ذلك النوع الذي يُعدّ هذا الفصل مقوماً له. لأنّ الفصل إذا عُدّ نوعاً فلا بد ان يلزمه فصل آخر كي يتميز عن سائر الانواع، مما يوجب التسلسل.

ويلخص حكيم طوس رأيه في هذه المسألة قائلاً:

«فإنّ إسم الجوهر لا يجب ان يقع على جميع ما تحت الجوهر وقوع الجوهر عليها: فإنّ الجنس ذاتي للانواع وليست رسومُ الجنس ذاتية لها»<sup>(٢)</sup>.  
نلاحظ هنا ان نصير الدين الطوسي يؤكد على ذاتية الجنس للانواع، بينما لا يتميز رسم الجنس بهذه الذاتية.

لايضاح هذا الكلام يمكن ان نقول: انّ الجنس يُطلق على حقائق مختلفة ويُحمّل عليها، بينما لا يُحمل النوع الا على امور متحدة. لذلك يُعدّ كلام الطوسي محكماً حينما يعتبر الجنس ذاتياً لأنواعه، ويعتبر تعريف او رسم الجنس غير ذاتي لتلك الانواع.

١- اجوبة المسائل النصيرية، ص ٥٧.

٢- نفس المصدر والصفحة.

أثار ركن الدين الاسترابادي سؤالاً أساسياً آخر ذا صلة بماهية الزمان. فأشار في بادئ الأمر الى كلام الحكماء في ماهية الزمان، ووصفه بأنه تصوّر معقد.

الحكماء المسلمون يعترفون بوجود الزمان، لكنهم يعتبرون ماهيته متجددة، ويعتقدون أنّ اجزائه المفروضة غير قابلة للجمع قط.

يتحدث الاسترابادي عن تعقد ادراك ماهية الزمان ويقول ان الزمان يقسم الى ثلاثة اجزاء: ماض، وحال، ومستقبل. ثم يطرح السؤال التالي: هل هذه الاجزاء حاضرة؟ واذا كانت حاضرة، فهل ان كل جزء منها قابل للتقسيم في حال حضوره ام غير قابل للتقسيم؟ وليس بوسع احد ان يقول بأن الجزء الحاضر للزمان قابل للتقسيم، لأنّ الشيء القابل للتقسيم غير قابل للحضور. والزمان حينما يقبل التقسيم، لا يستطيع ان يحضر كله وانما يمكن ان يحضر جزء منه، واذا كان هذا الجزء قابلاً للتقسيم ايضاً، سينطبق الكلام السابق على هذا الجزء ايضاً، ويستمر هذا الوضع الى ما لا نهاية.

وفضلاً عن ذلك، سنواجه إشكالية الخلف ايضاً، لأننا حينما نتحدث عن قابلية الجزء الحاضر من الزمان على التقسيم، فإنّ ما نفترضه حاضراً، ليس حاضراً، وانما هناك حضور لجزء منه، وهذا خلف، اي خلاف الفرض.

اذن فالقول بقابلية اي جزء من اجزاء الزمان على التقسيم، يواجه إشكالية واضحة، مثلما انّ القول بعدم قابليته على التقسيم لا يخلو من الإشكال ايضاً، فاذا لم تكن اجزاء الزمان قابلة للتقسيم، فهذا يعني تتالي الآتات، ونحن نعلم انّ تتالي الآتات في الزمان غير معقول ومحال.

ما ذكرناه، يُعدّ من افراتات ونتائج القول بحضور الزمان. اما اولئك الذين لا يعتقدون بحضور اي جزء من اجزاء الزمان كحال، فلا بد لهم من الاعتراف بانعدام الزمان ووهميته، لأنّ الماضي عبارة عن حال وحاضر في وقت من الاوقات. كما انّ المستقبل عبارة عن ذلك الشيء الذي نتظره في لحظة لم

تتحقق بعد. ولكن بما أنّ أي جزء من اجزاء الزمان ليس بوسعه ان يحضر حضوراً تاماً وكاملاً، فلن نستطيع التحدث عن الماضي والمستقبل ايضاً. وحينذاك لا بد من الاعتراف بعدم وجود الزمان، لأنّ الشيء الذي لا يوجد في الماضي والحال والمستقبل لا يمكن ان يكون موجوداً واقعياً.

النقطة المركزية في كلام ركن الدين الاسترابادي هي أنّ الزمان القابل للتقسيم، لا يمكن ان يكون لديه حضور. وعليه فالشيء الذي لديه امتداد، ليس لديه حضور نظراً لأنه قابل للتقسيم. ويُعدّ هذا الكلام اساساً لتفكير اولئك الذين يؤمنون بتجرد الادراك، ولا يرون تفاوتاً بين الفكر والجسم، او التفكير والمادة. فالحضور امر ضروري ولازم في عالم الادراك والفكر، بينما لا يتمتع عالم الاجسام والمادة بالحضور، وغارق في بحر التجزئة والتشردم نظراً لقابليته على التقسيم والتغير.

عالم البعد والامتداد، عالم الافتراق والغربة؛ وعالم الحضور، عالم الأنس والالفة. ولا يجتمع التغير الذي يُعدّ صفة ذاتية للزمان، مع حالة الحضور والجمع. ولذلك يشاهد الاسترابادي في هذا التضاد لوناً من التعقيد. فلجأ الى حكيم طوس للاستعانة به في حل هذا التعقيد، فأجابه قائلاً:

«الزمان مقدار متصل غير قار الذات، ليس له اقسام الا بالعرض، ومعنى عدم قراره انه إذا فرض له جزءان كانا بحيث لا يوجدان معاً. ولا يجب من كون الشيء ذا جزئين لا يوجدان معاً كونه ذا جزئين لا يوجدان اصلاً. ويجب ان يُعلّم أنّ الفاصل بين جزئيه لا يكون جزءاً منه، وإلا لكان الفصل الى الجزئين فصلاً الى ثلاثة اجزاء. فالزمان الحاضر لا تكون فيه قسمة. واذا فرض قسمة لا يكون اجزاؤه معاً. فلا يكون ذلك الزمان حاضراً، وليس بين الماضي والمستقبل زمان هو حاضر، انما يكون بينهما آن، وهو ليس بجزء

من الزمان»<sup>(١)</sup>.

اذن من وجهة نصير الدين الطوسي ينقسم الزمان دائماً الى قسمين نظراً لكونه امتداداً او مقداراً متصلاً. كما انّ الشيء الذي يفصل بين جزئي الزمان هذين، ليس جزءاً من الزمان، لأنه لو كان جزءاً من الزمان، لانقسم الامتداد -القابل للتقسيم الى جزئين- الى ثلاثة اجزاء، وهذا ما لا ينسجم مع طبيعة الامتداد. فما يدعى بزمان الحال او الحاضر، غير قابل للتقسيم قط. وحتى لو فُرض انه قابل للتقسيم، فلن تكون اجزاؤه قابلة للجمع، وحينذاك يتعذر الحديث عن زمان الحال او الحاضر.

يمكن القول بتعبير آخر انه لا يوجد بين الماضي والمستقبل شيء يدعى الحال او الحاضر. وما يمكن ان يفصل بين هذين الزمانين، هو ذلك الشيء الذي يدعى بـ«الآن السيال» الذي لا يعد من اجزاء الزمان.

حينما يقال انّ الماضي لا يوجد في الحاضر، فهذا لا يعني ان الماضي لا يوجد مطلقاً، لأنّ الماضي يتحقق في الماضي، رغم انه غير موجود في الحاضر. ويصدق هذا الكلام على المستقبل ايضاً. اذن لا يصح ان يقال: عدم وجود الشيء في الحاضر يدل على انه غير موجود.

بعد طرح ركن الدين الاسترابادي لموضوع الزمان وتعقيدات ماهيته، انبرى للسؤال عن ماهية المكان. فنقل في بادىء الامر الاقوال التي قيلت في ماهية المكان وقال بأنّ بعض اتباع افلاطون يعتقدون انّ مكان اي جسم عبارة عن هولى ذلك الجسم. بينما يرى غيرهم انّ مكان الجسم يتمثل في البعد الذي ينفذ فيه الجسم. اما المكان من وجهة نظر أرسطو فهو عبارة عن سطح باطن الجسم الحاوي الذي يتصل بسطح ظاهر الجسم المحوي. ويقول الاسترابادي ان ثمة إشكاليات يمكن ايرادها على جميع هذه الآراء والتي لا

تخفى على الفلاسفة. ولذلك سأل نصير الدين الطوسي ان يبين رأيه في حقيقة المكان.

يقول نصير الدين الطوسي في الاجابة على سؤال الاسترابادي ان الذين يتحدثون في تعريف المكان عن التماس بين سطح باطن الجسم الحاوي وسطح ظاهر الجسم المحوي، يواجهون بعض الإشكالات، لأنهم يعترفون بالقول التالي وهو ان مكان الجزء هو مكان الكل، بينما لا ينسجم هذا القول مع تعريف ارسطو لماهية المكان. فعلى اساس هذا التعريف ان مكان الكرة الارضية يختلف عن مكان كل جزء من اجزائها. فتوهم عدم وجود الجسم وعدم وجود الشيء الذي بوسعه ان يحل محل الجسم، ادى الى ظهور القول بالخلاء الذي يعني الكمّ الذي لديه أبعاد.

يمر حكيم طوس على هذه المسألة مروراً إجمالياً، ويتحدث في تعريف المكان بكلام لا يخلو من غموض فيقول:

«وحدّ المكان عندي ماله الوضع لذاته وللمتمكن فيه بسببه، اعني الوضع بمعنى قبول الاشارة الحسية».

اذن فهو يعرف المكان بالشيء الذي لديه وضع في حد ذاته، ويعرف الوضع بقبول الاشارة الحسية. ويبدو انّ في هذا التعريف لونا من النقص الذي لا يمكن بسببه بلورة ادراك الماهية الحقيقية للمكان. كما لا يخلو كلام سائر الفلاسفة من غموض. ومن هنا ندرك انّ تعقيد ماهية المكان ليس بأقل من تعقيد ماهية الزمان.

ولا شك في ان كلام نصير الدين الطوسي في معنى الزمان وماهيته، اوضح بكثير من كلامه في ماهية المكان. فمقولة الزمان والمكان اقرب الى الانسان من اية مقولة اخرى، وليس بوسع احد ان يحيا من دون زمان ومكان، ومع ذلك فانّ ادراك هاتين المقولتين، اعقد من ادراك سائر المقولات.

مشكلة الزمان والمكان، ليست منفصلة عن مشكلة الحركة. ومصير

موضوع الحركة لا ينفك عن مصير موضوع الزمان، وانهما اشبه بطفلين يرضعان من ثدي واحدة. ويعتقد اتباع ارسطو أنّ الزمان، مقدار الحركة، والحركة علته وبرهانه.

طرح ركن الدين الاسترابادي موضوع الحركة في المسألة السابعة عشرة وعبر عن شكه في ان تكون الحركة علة للزمان ما دامت غير موجودة ولا مشخصة، لأنّ العلة متقدمة في الوجود على المعلول. ونعلم من جانب آخر أنّ الزمان من مشخصات الحركة، وأنّ الحركة لا تتحقق من دون نوع من التباطؤ او التسارع الذي يستلزم وجود الزمان. واذا تم الأخذ بهذا الكلام، فلا بد ان نعترف ايضاً بأنّ الزمان يتقدم على الحركة دائماً. حينذاك سيتقدم كل منهما على الآخر، وهذا محال.

يقول نصير الدين الطوسي في الرد: انّ الشك في ان تكون الحركة علة او منشأ للزمان، كان يراوده ايضاً منذ فترة طويلة، وقد استطاع الوصول الى النتيجة التالية وهي انّ الحركة من حيث هي حركة، ليست سوى شرط او جزء العلة لوجود الزمان. ولكن الزمان من جهة اخرى، يُعدّ شرطاً لتشخص او تعيين الحركة.

يمكن القول بتعبير آخر انّ الصلة بين الزمان والحركة شبيهة من بعض الجهات بالصلة ما بين الهيولى والصورة، لأنّ الصورة من حيث هي صورة تُعدّ جزء علة الهيولى، لكن الهيولى تُعدّ لبعض الاعتبارات علة تشخص وتعيين الهيولى. وعلى هذا تُعدّ حاجة الهيولى الى الصورة، من نوع الحاجة في الوجود والتحقق، بينما حاجة الصورة الى الهيولى، من نوع الحاجة في التشخص. وحينما لا يتساوى شيان في حاجة كل منهما الى الآخر، فمن المحال ان يرتبط احدهما بالآخر.

هذ الكلام يصدق على الارتباط ما بين الزمان والحركة ايضاً. فالحركة من حيث هي حركة تلعب دوراً جوهرياً في تحقق الزمان، بينما يلعب الزمان

دوراً في تعيّن الحركة وتشخصها.

ويمكن ان نلمس الهاجس الذي ينتاب نصير الدين الطوسي ازاء العلاقة ما بين الحركة والزمان، في الرسالة التي بعثها لأثير الدين الابهري، والتي تحدث فيها عن طبيعة العلاقة او الارتباط بين الهيولى والصورة، من اجل بلورة فهم افضل للعلاقة بين الزمان والحركة<sup>(١)</sup>.

فكما سبق ان ذكرنا انّ الهيولى تحتاج في تقومها ووجودها الى الصورة، بينما لا تحتاج الصورة الى الهيولى إلا في تشخصها. ويمكن ان يصدق هذا الامر على الزمان والحركة. فالحركة من حيث هي حركة تلعب دوراً اساسياً في ظهور الزمان، اما الزمان فيمكن ان يؤثر في تشخيص وتعين الحركة. وحينما لا يتساوى شيان في حاجة كل منهما الى الآخر، فمن المحال ان يكون بينهما ارتباط او اتصال.

ويتحدث نصير الدين الطوسي عن افكاره وآرائه الفلسفية المستحدثة قائلاً:

«ولي في اكثر القواعد الحكيمة المشهورة انظار وتصرفات، في عزمي ان اكتبها إن وفقني الله تعالى لذلك، ليكون تذكّاراً لكم ولمن يكون محباً للتحقيق مثلكم»<sup>(٢)</sup>.

اذن كان هذا الحكيم المفكر ينوي كتابة جميع افكاره المستحدثة في معظم القواعد الحكيمة والفلسفية، ولكن حال دون ذلك وللأسف انهماكه في الحياة السياسية والاجتماعية، فضلاً عن سعي اعدائه وخصومه للحيلولة دون انتشار آرائه، ومنع الآخرين عن الاهتمام بها بشتى الاساليب التي اتخذوها.

١- نفس المصدر، ص ٢٧٥.

٢- نفس المصدر، ص ٦٦.



## الفصل الثالث عشر

### نظرة جديدة وكلام جديد

رأينا فيما مضى كيف ان الخواجة نصير الدين الطوسي تناول قضايا ومسائل مهمة وأساسية إما من خلال الاجابة على اسئلة الآخرين، او عن طريق الاسئلة التي طرحها. وقلما نجد مثل هذا التناول في آثار المفكرين الآخرين. وقد رأينا كيف ان كلماته كانت جديدة سواء على صعيد الاجابة او على صعيد السؤال. ولا يمكن ان يكون الكلام الجديد منفكاً عن النظرة الجديدة.

السؤال يؤدي الى انفتاح آفاق جديدة في وجه الانسان ولولا السؤال لظلت هذه الآفاق مغلقة. فمن باطن كل سؤال يتألق نور يحرق فكر الانسان من الحيرة والضياغ. فقبل ان يبحث السؤال عن إجابة، لابد للاجابة ان تبحث عن سؤال. ومعنى هذا ان ثمة آصرة قوية و متماسكة بين السؤال والاجابة، تعمل على بلورة فكر الانسان، وتيسر سلوكه الحقيقي.

يُعدّ نصير الدين الطوسي، احد الذين أولوا للسؤال والاجابة اهمية كبرى، وكان ينتهز الفرص من اجل التفكير والتأمل، وقطع خطوات واسعة في هذا الطريق.

تطرقنا في الفصل السابق الى اسماء بعض كبار المفكرين الذين دخلوا في

حوار مع نصير الدين الطوسي من خلال طرح اسئلتهم الفلسفية عليه. ولم تكن تلك الاسئلة التي طرحوها عليه بمستوى واحد من حيث الاعتبار والأهمية. ويمكن عن طريق هذه الاسئلة الوقوف على نوع افكار هؤلاء واساليبهم الفكرية.

كما لم تكن إجابات نصير الدين الطوسي على تساؤلات هؤلاء بمستوى واحد ايضاً لا من حيث نوع الكلام ولا من حيث اسلوبه. ولربما يمكن القول انّ تساؤلات ابن كمونة تشغل الدرجة الاولى من حيث الاهمية، ثم تليها تساؤلات ركن الدين الاسترابادي نظراً لما تمتاز به من عمق فلسفي. وسبق ان استعرضنا اسئلته في الزمان والمكان والحركة الى جانب إجابات نصير الدين الطوسي عليها. ونرى من المناسب جداً تناول سؤال آخر يتعلق ببقاء النفس.

يعتقد كثير من الحكماء الالهيين انّ النفس الناطقة تبقى بعد فساد البدن، ويستدلون على ذلك بقولهم: اذا كانت النفس الناطقة قابلة للفساد، فلا بد ان تمتاز بقوة الفساد بمستوى امتيازها بقوة البقاء. حينذاك سيكون لها جانبان مختلفان ومتضادان. وهذا ما يتعارض مع بساطة النفس.

يطرح ركن الدين الاسترابادي سؤاله او إشكاله على رأي الحكماء هذا، بالشكل التالي:

«ولقائل أن يقول: لم لا يجوز ان يكون للشيء الواحد قوة البقاء وقوة الفساد، بمعنى الارتفاع في الخارج؟ وايضاً لم لا يجوز ان يكون مركباً من شيئين: احدهما بمنزلة المادة، والثاني بمنزلة الصورة؟... وايضاً سلّمنا ان النفس يجب ان تكون بسيطة، لكن لم لا يجوز ان يكون البدن قابلاً لامكان فسادها، كما كان قابلاً لامكان حدوثها؟»<sup>(١)</sup>.

نلاحظ أنّ هناك ثلاثة إشكالات أساسية واردة على استدلال الحكماء

وهي:

الاول، قد تكون لدى الشيء الواحد البسيط قوة البقاء وقوة الفساد معاً.  
الثاني، وقد تتألف النفس الناطقة من عنصرين، احدهما بمثابة المادة،  
والآخر بمثابة الصورة.

الثالث، مثلما بوسع جسم الانسان ان يحمل إمكان حدوث النفس، بوسعه  
ايضاً ان يحمل إمكان فسادها.

يقول نصير الدين الطوسي في الدفاع عن استدلال الحكماء والرد على  
هذه الإشكالات أنّ قوة الفساد في شيء، ليس سوى الاستعداد للفناء فيه.  
ومن المفروغ منه من جانب آخر أنّ اجتماع الشيء المستعد مع المستعد له  
واجب وضروري. ولو تحقق الفناء وبقي الشيء المستعد، يلزم عن ذلك ان  
يكون الشيء باقياً وفانياً في آن واحد، وهذا محال.

يمكن التوصل على هذا الصعيد الى قاعدة عامة وهي انّ اي امر باق  
وقابل للفناء ايضاً، لا بد ان يكون في محل واحد، كي يجتمع ذلك المحل مع  
بقاء ذلك الشيء مرة ومع فنائه مرة اخرى ومن الواضح انّ ما يتحقق في محل  
إما أن يكون صورة او عرضاً. ونحن نعلم انّ الشيء الباقي وغير القابل للفناء،  
لن يكون إلا صورة او عرض. ومعنى هذا الكلام هو انّ ما يفسد إما ان يكون  
صورة او عرضاً.

يرد نصير الدين الطوسي على إشكالية الذين يقولون انّ النفس الناطقة  
يمكن ان تتركب من حالّ ومحلّ هما بمنزلة المادة والصورة، قائلاً: اذا كانت  
النفس الناطقة مؤلفة من الحالّ والمحلّ، فلا بد ان يكون المحلّ امراً مفارقاً  
ومجرداً. كما لا بد ان يكون هذا المحلّ المجرد إما عاقلاً بالفعل او عاقلاً  
بالقوة. واذا كان المحلّ جوهرراً مجرداً فلا بد ان يكون باقياً حتى اذا كان  
بالقوة، ولا سبيل للفناء اليه. واولئك الذين يتحدثون عن النفس الناطقة،

يشيرون الى هذا الجوهر، ولا يلتفتون بما هو حالّ في الجوهر سواء كان صورة ام عرضاً.

كلام نصير الدين الطوسي على هذا الصعيد، جديد ولا سابقة له، فضلاً عن كونه مهم، لأنه تحدث عن المجرد بالقوة والذي يتمثل بالنفس الناطقة. لو خضع هذا الكلام للتحليل بشكل دقيق، لظهرت فيه جذور القول بالحركة الجوهرية.

يرد نصير الدين الطوسي على الإشكال الثالث ويقول: ليس بوسع جسم الانسان ان يكون حاملاً لفساد النفس الناطقة، لأنّ هذه النفس وعلى عكس تصور الكثيرين، ليست حالة في الجسم، ولا يُعدّ نمط تعلقها بالجسم، من نمط العلاقة بين الحالّ والمحلّ.

آخر اسئلة ركن الدين الاسترابادي والذي يتصل بموضوع حدوث النفس وإبطال التناسخ، يتميز بأهمية كبيرة مثل سائر اسئلته. فهو يقول انّ الحكماء يتمسكون بإبطال التناسخ لإثبات حدوث النفس. ويستندون الى مسألة الحدوث لإبطال التناسخ. وهذا هو عين الدور الباطل.

هؤلاء المفكرون يقولون في اثبات حدوث النفس: اذا كانت النفس الناطقة موجودة قبل ظهور الاجسام، فلن تخرج عن حالتين: إما ان تكون واحدة، او كثيرة. والاحتمال الاول باطل بلا شك، إذ لو كانت نفوس جميع الناس واحدة قبل تكون الجسم، فإنها بعد تكوّن الجسم إما تبقى على حالها واحدة، او تتعدد بتعدد الاجسام. ويلزم عن الحالة الاولى انّ ما يظهر لشخص ما يظهر للأشخاص الآخرين ايضاً، وهذا يخالف الواقع. ويلزم عن الحالة الثانية انّ النفس الناطقة موجود قابل للتجزئة والقسمة، وهذا ما لا ينسجم مع تجرد النفس ايضاً.

اما اذا قيل انّ النفس كانت متكررة او متعددة قبل تعلقها بالاجسام، سيظهر الإشكال التالي وهو انّ التعدد او الكثرة من دون وجود الامور التي توجب

التعدد، امر ممتنع ومحال.

اذن حدوث النفس الناطقة يقوم على الأصل التالي وهو ان النفس الناطقة، لم يكن لها وجود قبل ظهور الجسم، مما يعني بطلان التناسخ وامتناعه. اما اولئك الذين لا يؤمنون بحدوث النفس فيعتقدون بأن النفس تنتقل باستمرار من جسم لآخر، ولا يمكن خلال هذا الانتقال والتغيير، بلوغ بداية معينة.

اذن فالحكماء يتمسكون ببطلان التناسخ لإثبات حدوث النفس، لكنهم من جانب آخر يستندون الى حدوث النفس لا بطل التناسخ فيقولون بأن النفس تحدث بمجرد تكوّن الجسم، فتتعلق به، ولن يكون هناك مجال لتعلق نفس اخرى به، مما يعني امتناع التناسخ.

يقول الخواجة نصير الدين الطوسي في الاجابة على تساؤل ركن الدين الاسترابادي: ليس من الصحيح القول بأن رأي الحكماء في حدوث النفس وامتناع التناسخ سيواجه الدور الباطل، لأن العلماء يستندون في رأيهم هذا الى سلسلة من القواعد العقلية المعتبرة التي لا تستلزم الدور الباطل.

من هذه القواعد، القاعدة التي تقول «الشيء الواحد لا يتعدد الا عن طريق التجزئة». ونحن نعلم من جانب آخر ان النفس البسيطة غير قابلة للتعدد لأنها غير قابلة للتجزئة. والقاعدة المعتبرة الاخرى هي ان النوع الذي لديه اشخاص كثيرون من الضروري ان يكون مادياً، او يتعلق بمادة متعددة في حد ذاتها، لأن كل شخص من اشخاص ذلك النوع، متعلق بجزء من المادة. والقاعدة الثالثة هي ان كل حيوان ليس لديه نفسان، ولا تقوم نفسان بتدبير جسم ما بشكل مباشر. والقاعدة الرابعة هي حينما يكون لدى مزاج ما الاستعداد لحفظ الصورة التي تفيض عليه والتصرف فيها، تتحقق تلك الافاضة فوراً.

مجموعة هذه القواعد المحكمة والمعتبرة، فضلاً عن انها تثبت حدوث

النفس، تدل كذلك على بطلان التناسخ وامتناعه، من دون ان تستلزم هذه الدلالة، الدور الباطل.

بعد استعراض نصير الدين الطوسي لهذه القواعد، يؤكد على بطلان التناسخ ويقول أنّ الاعتقاد بالتناسخ يستلزم جملة من الامور التي تُعدّ باطلة على اساس الموازين العقلية.

ومن هذه الامور: مع وجود الاستعداد الكامل لدى مزاج ما لاستقبال النفس من المبدأ الفياض، فإنّ الافاضة لن تتحقق وهذا ما يدعى بمنع الفيض. ولا شك في ان منع الفيض من المبدأ الفياض، مرفوض من قبل الحكماء الالهيين.

الامر الآخر الذي يمكن ان ينتج عن القول بالتوازن هو إمكانية تعلق نفسين معاً بجسم واحد. وهذا ما لا يقبله العقل.

الامر الثالث هو ان يبقى عدد من النفوس معطل وحائر لفترة من الزمن، ثم يتعلق بعض هذه النفوس بالاجسام. وهذا كلام يرفضه العقل ايضاً.

الامر الرابع هو ان يكون عدد المتولدين مساوياً لعدد الموتى، وأن يولد شخص بوفاة شخص آخر. وهذا ما لا ينسجم مع الارقام الواقعية الدقيقة.

جميع هذه النتائج او اللوازم غير الصائبة المترتبة على القول بالتناسخ، كانت تطرح في ظل اجواء كان فيها جميع الحكماء يؤمنون بروحانية حدوث النفس الناطقة. ولكن في اعقاب ظهور مبدأ الحركة الجوهرية في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، وإثارة فكرة جسمانية حدوث النفس الناطقة، واجه القول بالتناسخ إشكالاً آخر اهم من جميع الإشكالات السابقة. فعلى ضوء القول بجسمانية حدوث النفس، فإنّ الاعتقاد بالتناسخ يستلزم الاخذ بالفكرة التالية وهي ان الموجود حينما يبلغ مرحلة الفعل. يعود الى مرحلة القوة من جديد. ومن المعلوم أنّ الموجود الحقيقي حينما يصبح بالفعل خلال الحركة الجوهرية، لا يتراجع الى الوراء ثانية، ولن يعود الى كائن بالقوة.

من بين الشخصيات الفكرية التي تحاورت مع نصير الدين الطوسي من خلال طرح الاسئلة وتلقي الاجابات، هو جمال الدين علي بن سليمان البحراني. وقد جُمعت اسئلته في رسالة تحمل عنوان «رسالة شرح مسألة العلم» وتضم اربعة وعشرين سؤالاً مهماً وأساسياً.

السؤال الاول والذي قد يكون اهم سؤال في تلك الرسالة هو: هل العلم تابعاً للمعلوم ام ان العلم لا يُعدّ تابعاً بالأساس؟

ويقول البحراني انّ المتكلمين يعتقدون بتبعية العلم للمعلوم، بل ويرى بعضهم انّ هذه التبعية ضرورية. ويستند كثير منهم لاثبات ان العلم تابع للمعلوم وان المعلوم غير تابع للعلم، الى موضوع الاعتقاد، ويقولون لو كان الاعتقاد متبوعاً وليس تابعاً، للزم من ذلك ان تكون حقائق عالم الوجود تابعة لاعتقادات الافراد، وهذا امر ليس بوسع احد قبوله.

فكثير من الناس لديهم اعتقادات خاصة، لكنها ناشئة عن الوهم والاضطراب. وعلى هذا الاساس لا يمكن القول بأنّ حقائق العالم تابعة لاعتقادات الافراد، او ان اعتقادهم متبوع هذه الحقائق. والمتكلمون يعتبرون الاعتقاد جنس العلم ويقولون: بما انّ الاعتقاد تابع، فالعلم ايضاً تابع للمعلوم، والمعلوم ليس تابعاً للعلم.

من وجهة نظر نصير الدين الطوسي، لا يلزم عن القول بأنّ حقائق عالم الوجود ليست تابعة لاعتقاد الأشخاص، القول بأنّ الاعتقاد تابع لهذه الحقائق، اذ قد لا يتبع كل منهما الآخر. ويصدق هذا الكلام على العلم والمعلوم ايضاً، «وذلك لأنّ كون الشيء تابعاً لغيره، ليس من الامور الذاتية للشيء، وانما هو من الامور الاضافية العارضة له بعد تحققه في نفسه»<sup>(١)</sup>. اي ان التبعية امر اضافي يعرض على الشيء بعد تحققه. ومن الواضح ان الاضافة

قد تعرض على نوع من انواع الجنس وليس على الانواع كلها.

لا شك في انّ السؤال عن حقيقة التبعية -اي هل العلم تابع للمعلوم ام المعلوم تابع للعلم- تتصل بالسؤال التالي وهو: هل العلم فعل ام انفعال؟ فالذين يتحدثون عن تبعية العلم للمعلوم، يشيرون في الواقع الى انفعالية العلم، لكنّ الذين يعتقدون انّ المعلوم تابع للعلم، يشيرون الى فعلية العلم.

يعتقد نصير الدين الطوسي ان هذا التقسيم، غير جامع ايضاً، ولا بد ان يقال ان العلم إما فعل، او انفعال، او انه لا فعل ولا انفعال.

من جميع ما سبق نستنتج انّ العلم من وجهة نظر نصير الدين الطوسي -وعلى العكس من رأي ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي- ليس اضافة محضة او نسبة صرفة، وانما هو حقيقة واقعية تتحقق له اضافة او نسبة مع معلومه. اي انّ الاضافة المحضة شيء يختلف عما يدعى بالحقيقة ذات الاضافة.

العلم اذن من وجهة نظر نصير الدين عبارة عن حقيقة ذات اضافة. غير انّ هذا الرأي لم يكن يقتصر على نصير الدين الطوسي، وانما يشترك معه فيه كثير من الحكماء المسلمين. فحينما يتحدث الحكماء المسلمون في آثارهم عن الوجود الذهني ويعتبرونه من اقسام الوجود انما يشيرون الى هذه المسألة بالذات، لأنّ العلم وكما قلنا، حقيقة واقعية تتحقق له نسبة مع معلومه. لذلك ليس جزافاً لو اعتبرناه وجوداً تتحقق له اضافة او نسبة مع معلومه انطلاقاً من كونه ذهنياً.

اما طبقاً لما يذهب اليه ابو الحسين البصري وأتباعه وفخر الدين الرازي، فليس هناك حديث عن الوجود الذهني، لأنّ العلم عندهم ليس سوى نسبة واطضافة فحسب.

قلما يتحدث المتكلمون المسلمون عن الوجود الذهني. والمفكرون الغربيون كذلك حينما يتحدثون عن ماهية المعرفة، لا يشيرون الى الوجود



الذهني بشيء. كما أنّ كلام الحكماء المسلمين في الوجود الذهني، ليس واحداً. فالذي يتحدث عن العلم او الوجود الذهني ككيف نفساني، يختلف عن الذي يعتبر العلم مساوياً للوجود.

اذن فكرة الوجود الذهني تتعلق بحركة فكرية خاصة تقوم على اصول ومبادئ خاصة. ووقف الحكماء المسلمون بوجه المتكلمين من خلال طرح فكرة الوجود الذهني، وأشاروا الى بطلان آرائهم على هذا الصعيد. وكان علي بن سليمان البحراني، على معرفة بالمواقف الفكرية للمتكلمين في هذا المضمار، ولذلك افرد السؤال الحادي عشر لهذا الموضوع، فقال:

«وذهب جماعة من المتكلمين الى ان العلم ليس معنى تنكشف به المعلومات، كما قال الاولون، ولا هو حصول صورة المعلومات في الذهن كما ذكره الآخرون، وانما هو شعور العالم بالمعلوم، وهو اضافة العالم الى المعلوم؛ وليس بمعنى يوجب التعلق بالمعلوم، ولا هيئة تقتضي الاضافة الى المعلوم، وانما هو نفس الاضافة، لا ما له الاضافة. وهذا اختيار ابي الحسين البصري وأصحابه، ومن المتأخرين فخر الدين الرازي»<sup>(١)</sup>.

وقيل في الرد على هؤلاء الذين يعتبرون العلم إضافة محضة ونسبة صرفة، أنّ هذه النسبة كأمر يحصل للانسان، إما انه موجود او غير موجود. فاذا كان موجوداً فلا بد ان يتصل بطرفي النسبة. ويلزم عن هذا الفرض امتناع تحقق العلم بالامور المعدومة، لأنّ النسبة لا تتحقق من دون وجود طرفيها. هذا الإشكال دفع بعض كبار الشخصيات المعتزلية الى القول بنوع من الثبوت للامور المعدومة، فاعتبروها موضع تعلق العلم. ولو كان هؤلاء المعتزلة قد اخذوا بقول الحكماء في الوجود الذهني، لما كانوا مجبرين على طرح فكرة واهية، اي القول بثبوت المعدوم.

أما أولئك الذين يعتبرون العلم نسبة فقط، ولا يعتبرون هذه النسبة أمراً موجوداً، فعليهم الاعتراف بأن وجود العلم مثل عدمه، أي لا يختلف وجوده عن عدمه. وهذا قول باطل.

أذن الفكرة التي تقول أن العلم ليس سوى إضافة محضة ونسبة صرفة، فكرة باطلة، ولا تنسجم مع معايير العقل.

قلنا أن بعض مشايخ المعتزلة يرون من جانب أن ماهية العلم ليست سوى إضافة ونسبة، ويعتقدون من جانب آخر أن العلم تابع للمعلوم. وحينما يقال أنه مجرد نسبة، فلا بد من تحقق طرفي النسبة. وحينما يقال أن العلم تابع للمعلوم فلا بد أن يتحقق المعلوم قبل العلم. فإذا لم يكن المعلوم موجوداً في الذهن، فلا بد أن يكون لديه ثبوت في العالم العيني، وهذا هو عين ما يذهب إليه المتكلمون المعتزليون، لتبرير ثبوت الأمور المعدومة.

لا شك في أن التعامل الصعب مع موضوع العلم، ألجأ المتكلمين الأشاعرة إلى طريق الإفراط، وهو الطريق الذي أدى إلى ظهور كثير من الاضطرابات الفكرية والثقافية. فالذي لا يؤمن بثبوت الأمور المعدومة لا يستطيع أن يعتبر العلم تابعاً للمعلوم. فالأشاعرة -وعلى العكس من المعتزلة- لا يعترفون بثبوت الأمور المعدومة، ولذلك لا يعتبرون العلم تابعاً للمعلوم، بل يقولون أن جميع الأمور تابعة للعلم. ومن هنا يرون أن علم الله تعالى هو المؤثر الوحيد في الأمور، وأن جميع ما في العالم، من لوازم هذا العلم. ولهذا ينسبون جميع الأمور إلى علم وإرادة الله تعالى، ولا يفكرون إلا بالإرادة والقدرة فقط.

في مقابل المتكلمين المعتزليين والأشاعرة، يعتقد نصير الدين الطوسي بوجود الإضافة، لكنه لا يقول أن العلم مجرد إضافة، وإنما يعتبره -وكما قلنا- حقيقة ذات إضافة، أي أن الإضافة تعرض عليه. بمعنى أن الإضافة لا تلعب دوراً في ذات العلم، وإنما هي من لوازمه.

وحينما يتحدث الحكماء المسلمون عن الوجود الذهني، يشيرون إلى

الرأي اعلاه، وهو أنّ العلم ليس اضافة محضة او نسبة صرفة، وانما هو حقيقة تُعدّ الاضافة جزءاً من اللوازم التي لا تنفك عنها.

سائر النحل الفلسفية لا تتحدث عن العلم كوجود ذهني او كجزء من الوجود. ولربما يبدي اتباع هذه النحل والمذاهب استغرابهم ازاء هذا المصلح. لكنّ الذين يتعاملون مع الامور بنظرة ثابتة ويتأملون في كلام الحكماء المسلمين، يعلمون جيداً لماذا يستند هؤلاء الحكماء الى الوجود الذهني ويعتبرونه مقدمة للدخول الى ساحة العلم والادراك.

يتحدث نصير الدين الطوسي عن ثلاثة امور اساسية خلال دراسته لماهية العلم: ١ - ما به تكون الذات عالمة؛

٢ - الصور الذهنية؛

٣ - الاضافة أو النسبة.

وهذا ما يمكن ملاحظته في كلماته التالية:

«وقد تقرر من هذا البحث امور ثلاثة: ما به تكون الذات عالمة، والصور الذهنية، والاضافة. والتحقيق يقتضي أنّ الصور هي إما المعلوم ذاته، وإما ما يقوم مقامه؛ والقائم مقامه إن لم يُعقل مطابقتة للمعلوم بالحقيقة، لم يكن العلم علماً، وإن عُقل فقد اردكت ذات المعلوم التي هي أحد المتطابقين مع ما يقوم مقامهما...»<sup>(١)</sup>.

اذن فالصور الذهنية من وجهة نظر نصير الدين الطوسي إما ان تكون المعلوم نفسه او ما يقوم مقام المعلوم، وبالنسبة لقائم مقام المعلوم، فإنه إذا لم تتضح مطابقتة مع المعلوم، فانه لن يكون جزءاً من العلوم. اما اذا اتضح عقلياً انه ينطبق مع المعلوم، فلا بد من القول أنّ ذات المعلوم التي تؤلف أحد الامرين المتطابقين، قد تمّ ادراكها مع ما يدعى بقائم مقام المعلوم. وهذا هو

عين ذات الشيء الذي ندعوه بالعلم.

حكيم طوس بدلاً من ان يتحدث مثل سائر الحكماء عن المعلوم بدون واسطة او المعلوم بواسطة، تحدث عن ذات المعلوم او قائم مقام ذات المعلوم. لا بد من الاشارة الى ان بعض الحكماء تحدث عن المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ايضاً. ولسنا بصدد الحديث عن الاختلاف بين هذه الآراء، لكننا نود التأكيد على ان نصير الدين الطوسي قد أشار هنا الى حل مشكلة الوجود الذهني الشهيرة ايضاً.

مشكلة الوجود الذهني كسؤال هي: حينما يتم التحدث عن الصورة الادراكية للذهن وانطباقها مع موجود عيني في الخارج، فكيف يمكن التوصل الى هذا التطابق وإثباته، بينما ينظر الانسان الى عالم الخارج بواسطة مرآة ذهنه، وليس بوسعه ان يتصل بعالم الخارج بشكل مباشر ومن دون هذه المرآة؟

يمكن القول بتعبير آخر ان الانسان لا يستطيع ان يجتاز ظله الى الجانب من الآخر من الظل، وليس بوسعه الخروج من ذهنه حتى للحظة قصيرة، اي انه لا يستطيع ان يدرك العالم مباشرة من ذهن وإدراك. فالانسان يبحث عن عالم الخارج دائماً، لكنه يعثر عليه في داخله دائماً.

نصير الدين الطوسي، على علم كامل بهذه الحقيقة، لكنه يعتقد ان الانسان حينما يدرك عن طريق العقل انطباق صورته الادراكية مع الخارج، فانه لا يحتاج الى ادراك آخر لادراك هذا الانطباق، لانه لو كان بحاجة الى ادراك آخر لادراك انطباق الذهن مع الخارج، فإن هذا الادراك الآخر سيكون بحاجة الى ادراك آخر، مما يستلزم التسلسل الباطل.

وأشار حكيم طوس الى هذه الفكرة في آثاره الاخرى، فعَدَّ في «منطق التجريد» دلالة الصورة الذهنية على العالم العيني والخارجي، من نوع الدلالة الطبيعية. ويعتقد ان دلالة الصور الذهنية على الامور العينية والخارجية دلالة

وضعية، بينما دلالة الصور الذهنية على الامور العينية والخارجية دلالة طبيعية:

«وجود الشيء في الكتابة بحسب الاغلب، يدل على وجوده في العبارة، وهو دائماً يدل على وجوده في الأذهان، وهما بالوضع، وهو على الذي في الاعيان وهو بالطبع»<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما سبق يتضح أنّ موضوع العلم والادراك وكيفية ارتباط العلم بالمعلوم والادراك بالمدرك، يحظى بأهمية خاصة ليس بين الفلاسفة فحسب، وانما بين المتكلمين ايضاً. فقد ادى هذا الموضوع الى انفصال الأشاعرة عن المعتزلة وتصدي كل فريق منهما للآخر. فالذي يرى ان المعلوم تابع للعلم، ويضع الارادة موضع العلم، كيف لا يفكر اشعرياً؟ واولئك الذين يتحدثون تبعية عن العلم للمعلوم ويستندون الى حدوث العالم والى ازلية وسابقية علم الله على جميع الموجودات، كيف لا يفتنون بثبوت المعدومات؟

الاختلاف في الرأي بشأن موضوع العلم وطريقة اتصال العلم بمعلومه، ادى ليس الى انقسام المتكلمين الى فرق ونحل شتى وانما الى ظهور نحل ومذاهب فلسفية متعددة ايضاً، ووضع العقلين في مقابل الحسينيين. فمثلما بمقدور موضوع العلم ان يعمل على اتحاد الافراد وانسجامهم، بمقدوره ان يعمل على تفريقهم وتشتتهم.

بظهور العلم، ظهر التعدد والكثرة. وليس جزافاً لو قلنا انّ من المحال تحقق نوع من الكثرة او التعددية من دون تحقق العلم. فكيف يمكن الحديث عن العلم من دون الاهتمام بالتفاوت بين العلم والمعلوم؟ فالعالم من حيث هو عالم ليس معلوماً، والمعلوم من حيث هو معلوم ليس عالماً. والاتحاد بين العاقل والمعقول او العالم والمعلوم في الوجود، ينسجم مع تعددهما بحسب

عالم الاعتبار. وعليه فانفصال العالم عن المعلوم، مع انه على صلة بعالم الاعتبار، لكنه يُعدّ كثرة وتعدداً، ويمكن ان يؤدي الى تعدد آخر.

يعد جمال الدين علي بن سليمان البحراني، احد كبار المفكرين الذين ادركوا موضوع العلم، وانبروا لدراسته. وقد تعمق في هذا الموضوع وطرح العديد من التساؤلات التي قلما تشاهد في آثار سائر المفكرين.

كما سبق ان ذكرنا فانّ مجموع التساؤلات التي اثيرت في «رسالة شرح مسألة العلم»، تبلغ أربعة وعشرين سؤالاً. ويبدو أنّ مجموعة هذه التساؤلات، متفرعة عن القول بالوجود الذهني، وليس بوسع أحد طرحها إلا اذا كان يؤمن بوجود الصور الذهنية.

ونجد من المناسب تقديم قائمة بهذه التساؤلات كي يتضح مدى الأهمية التي يوليها المفكرون المسلمون لماهية العلم، وكيف سعوا لاكتشاف حقيقته. وهذه التساؤلات هي:

- ١ - كيف يتم تقسيم العلم، وما هي اقسامه؟
- ٢ - من يعلم ان شيئاً ما سيقع في المستقبل، ثم يقع هذا الشيء، فهل سيكون معلوماً بالعلم السابق، ام يعلم آخر؟
- ٣ - هل العلم بأمر معدوم، يقتضي ان يُعدّ هذا الأمر ثابتاً؟
- ٤ - ما هو سبب ظهور العلم البديهي؟
- ٥ - كيف يلزم العلم النظري؟
- ٦ - هل العلم بمقدمتي قياس ما، يكفي لظهور العلم الثالث ام هناك حاجة لعلم آخر؟

٧ - هل العلم بنتيجة مقدمة كلية، علم بالقوة ام بالفعل؟

٨ - هل الادراك الحسي علم في الواقع ام زائد على العلم؟

٩ - اذا كان الادراك، شيئاً زائداً على العلم، فهل يمكن إثباته لله؟

- ١٠ - اذا لم يكن الادراك زائداً على العلم، فهل يمكن القول انّ الله عالم بالامور الجزئية من حيث انها جزئية، ام انه غير عالم بالامور الجزئية؟
- ١١ - هل العلم مؤثر كتأثير القوة؟
- ١٢ - اذا لم يكن العلم مؤثراً في الامور كقوة، فهل يمكن ان يكون كالارادة؟
- ١٣ - هل العلم بحقيقة العلة، يستلزم العلم بالمعلول؟
- ١٤ - هل علم الله تعالى، ذات الحق، ام لازم الذات؟ واذا كان لازماً، فهل هو لازم واحد او لوازم متعددة؟
- ١٥ - حينما يقال انّ الله حي، فهل معناه يعود الى علمه ام انه صفة زائدة على العلم؟
- ١٦ - حينما يقال ان الله مريد، فهل معناه يعود الى علمه ام انه زائد على علمه؟
- ١٧ - هل الكلام زائد على العلم ام انه العلم بعينه؟
- ١٨ - هل يمكن القول انّ الله كان متكلماً في الازل؟
- ١٩ - اذا كان علم الله تعالى مؤثراً في الامور، فهل يمكن ان يقال بأنّ علمه هو علة ظهور الموجودات الممكنة جميعاً، مما يعني تحقق الجبر، ام انّ هذا الكلام غير صحيح؟
- ٢٠ - ما هي عناية الله تعالى، وما هو لطفه وهدايته؟
- ٢١ - ما هي حكمة الله تعالى؟
- ٢٢ - ما هي قدرته وفاعليته؟
- ٢٣ - ما معنى ازليته ووحدانيته؟
- ٢٤ - هل جميع صفات الله تعالى حقيقية ام سلبية ام إضافية ام يمكن تقسيمها الى قسمين: حقيقي، واطافي؟

لا شك في صعوبة نقل جميع هذه التساؤلات مع الاجابات عليها، ولكن من المناسب جداً الاشارة الى بعض النقاط الدقيقة التي تمّ التطرق اليها خلال الاجابات.

ففي الاجابة على السؤال الاول، تمت دراسة مختلف اقسام العلم، مع تحديد اهمية ودور كل قسم منها.

من بين التقسيمات للعلم، تقسيم يتميز بأهمية خاصة، وقلما اشير اليه في الآثار الفلسفية والكلامية. ففي هذا النمط من التقسيم يقسّم العلم -وعلى غرار الوجود- الى قسمين: واجب، وممكن. وبما انّ علم الله تعالى عين ذاته فإنه واجب بالذات، اما العلوم الاخرى فانها ممكنة الوجود، وتنقسم مثل اي موجود ممكن آخر الى قسمين: جوهر، وعرض. فعلم كل عقل من العقول المجردة بذاته، يعد جوهرًا، لأنّ العقل جوهر، وبما انّ علم العقل بذاته، عين ذاته، لذلك يعد هذا العلم جوهرًا؛ اما العلوم الاكتسابية فانها من نمط العرض وقائمة بالموضوع.

اولى صدر المتألهين اهتماماً لهذا التقسيم الذي تطرق اليه الخواجة نصير الدين الطوسي، وأفرد له مكاناً خاصاً في نظامه الفكري والفلسفي. واستند في نظريته التي يتحدث فيها عن أصالة الوجود، الى التساوية ما بين العلم والوجود ايضاً، فقال لأجل ذلك بانطباق أحكام الوجود على العلم ايضاً. ويرى ان التشكيك، او التفاوت في مراتب الوجود، من خصوصيات الوجود، وبما انّ العلم يساوق الوجود، فلا بد ان تنطبق احكام التشكيك على العلم ايضاً. ولذلك يعد تقسيم العلم الى واجب وممكن، تقسيماً معقولاً ومبرراً.

أشير الى ملاحظة مهمة خلال الاجابة على السؤال الثاني. فالذين يعتقدون بعلم الله تعالى بالحوادث قبل وقوعها، ويؤكدون في الوقت نفسه على انّ الله لا يتغير في ذاته وصفاته، لا بد لهم من الاعتراف بالأمر التالي ايضاً وهو: لو علم احد انّ شيئاً سيحدث في المستقبل، فهل سيكون علمه بهذا الشيء بعد



حدوثه، عين ذلك العلم الذي كان لديه في البداية؟  
 الأمر الجدير بالاهتمام هو: حينما يقال أنّ شيئاً معيناً سيحدث في  
 المستقبل، يمكن أن يدل هذا على ثلاثة معانٍ مختلفة:  
 الاول، أنّ هذا الشيء غير موجود حالياً.

الثاني، أنّ هذا الشيء سيحدث في المستقبل.

الثالث، أنّ هذا الشيء يمكن ان لا يتقيد بزمان الحال او المستقبل.

لا شك في أنّ ماهية مجموعة ما تختلف عن ماهية فرد معين في تلك  
 المجموعة. ومن جانب آخر فالأمر الذي لا شك فيه ايضاً هو ان الاختلاف  
 الماهوي في العلوم يعود الى الاختلاف في ماهية الامور المعلومة. وعلى هذا  
 الضوء ليس بوسعنا ان نقول بأنّ العلم بحدوث شيء ما في المستقبل هو ذات  
 العلم الذي يتحقق في اعقاب حدوث ذلك الشيء. وهذه المسألة، مهمة جداً  
 ويمكن ان تكون قاعدة لانطلاق كثير من المسائل الاخرى.

ويبدو أنّ واضح علم المنطق يشير الى هذه المسألة بالذات حينما يطلق  
 على تعريف الشيء قبل ظهوره إسم الرسم المنطقي، وعلى تعريفه بعد ظهوره  
 إسم الحد التام والتعريف الكامل.

الاجابة على السؤال الثالث ذات اهمية ايضاً ولا ينبغي تجاهلها. فيقال في  
 الاجابة: أنّ أي شيء يتعلق به العلم، يمتاز بالضرورة عما لم يتعلق به العلم.  
 ولا يخرج هذا التمايز عن الحالتين التاليتين: إما ان يتصل بالشخص العالم  
 ويتحقق في ذهنه فقط، او انه مطلق. وهناك احتمالان بالنسبة للحالة الاولى:  
 إما ان يختص ذلك التمايز بالعالم فقط، او انه مطلق ويكون معقولاً عند  
 الآخرين ايضاً. والاحتمال الاول هو عين ما ندعوه بالوجود الذهني. بينما  
 نستطيع في الاحتمال الثاني التحدث عن الوجود الذهني وكذلك عن الوجود  
 الخارجي، لأنّ الثبوت المطلق، أعمّ من الذهني والخارجي. وهكذا نلاحظ ان  
 تمايز المعلوم، من خصوصيات العلم. كما ليس هناك اي معنى لتمايز المعلوم

من دون تحقق نوع من الثبوت.

ليس هناك شيء جديد في الاجابة على السؤال الرابع، ويُعدّ ما قاله المفكرون القدماء في هذا الشأن، اجمل الاقوال. فهؤلاء الحكماء يعتقدون انّ الانسان يمتلك بحسب ذاته وفطرته، قوة قبول العلم. فلولا هذه القوة لما كان بإمكانه التزين بصفة العالم. ومما لا شك فيه ايضاً انّ اي موجود بالقوة لن يستطيع ان يخرج بذاته من حالة القوة الى حالة الفعل، إذ لو كان هذا ممكناً لخرج الموجود بالقوة الى مرحلة الفعلية في لحظة وجوده الاولى، بينما الوضع في العالم ليس هكذا، لأنّ كل شيء يتحقق بشكل تدريجي.

فضلاً عما سبق، لو كان بمقدور الموجود ان يخرج من حالة القوة الى حالة الفعل بشكل ذاتي، لاستلزم هذا ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً في آن واحد. ومن المعلوم انّ الشيء ليس بوسعه ان يكون فاعلاً وقابلاً في آن واحد.

اذن لا بد من القول انّ العلة الفاعلية التي تقف خلف ظهور العلم البديهي لدى الانسان، هي ذات اخرى خارج الانسان ولا بد ان تكون عالمة بالفعل. ولاشك في انّ العالم بالفعل إما ان يكون عالماً بحسب ذاته او ينتهي الى عالم بالفعل آخر. وتتميز قوة استقبال العلم في الانسان بدرجات مختلفة، اي انها تكون تدريجية وفي ظل هذه الحركة التدريجية، تلعب بعض الامور مثل الادراكات الحسية، دور المعدّ والمهيء.

بعد أن يتكامل الاستعداد بفضل الامور المعدّة، تُضاف اليه تصورات كلية من قبل العالم بالفعل، ثم تتحقق التصديقات الاولى. وهذه التصورات والتصديقات، هي عين ما يدعى بالعلوم البديهية. ولا تتحقق هذه العلوم البديهية من دون الادراكات الحسية والاستعداد الكامل الذي يحصل بواسطتها. وهذا عين ما قيل قديماً «من فقد حساً فقد علماً».

إذا سلمنا ببديهية الادراك الحسي المعد لظهور العلوم، فلا بد من الاعتراف

بالأمر التالي ايضاً وهو أنّ العلوم والادراكات البديهية، هي من الاسباب المعدة للعلوم النظرية. ويُعدّ هذا الكلام بمثابة إجابة على السؤال الخامس ايضاً.

هناك نقطة مهمة في الاجابة على السؤال السابع لا يمكن تجاهلها وهي: يعتقد اهل البرهان أنّ العلم بالمقدمة الكلية للبرهان علم بالفعل، لكنّ السؤال هو: هل العلم بنتيجة هذه المقدمة الكلية، علم بالفعل ام بالقوة؟ ويقال في الاجابة: العلم بالنتيجة ليس بالفعل، لأنّ النتيجة تشتمل على حدود لا يشتمل عليها العلم بالمقدمة الكلية.

كمثال على ذلك: حينما يقال أنّ كل فرد من افراد الانسان لديه قوة تعليم بالقوة، سنعلم أنّ زيداً مثلاً يتمتع بقوة التعليم، غير أنّ هذا العلم ليس بالفعل، إذ ما لم تتم معرفة زيد بالفعل، فلن يستطيع ان يكون العلم بالمقدمة الكلية، بالفعل. ومن هذا ندرك أنّ تعلق النتيجة بالمقدمة الكلية، يختلف عن تعلق المقدمة الكلية بأفرادها. وعلى هذا الاساس، يُعدّ لزوم الدور الباطل بين المقدمة الكلية للبرهان وبين نتيجتها، نوعاً من التوهم.

ولا يمكن تجاهل الاجابة على السؤال العاشر ايضاً، لأنها تتعلق بقضية قد احترم بشأنها الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين على طول الخط. وقد اتهم بسبب هذه المسألة الشيخ الرئيس ابن سينا بالكفر. فكثير من المتكلمين يعتقدون أنّ الله تعالى عالم بالحوادث اليومية والامور الجزئية. فكما أنّ الشخص يعلم بأنّ شيئاً ما موجود الآن، ولم يكن موجوداً من قبل، ولربما سيبقى او لا يبقى بعد الآن، فكذلك علم الله بجميع الامور الجزئية، هو بهذه الطريقة والاسلوب.

من الواضح أنّ اي تغيير يطرأ على المعلوم الجزئي، لا بد ان يظهر - طبقاً لهذا الرأي - في العلم بذلك الجزئي. ويعترف المتكلمون بهذا التغيير، ويلتزمون بالتغيير في صفات الله، او على الأقل في بعض صفاته. فهذا الطيف من

المتكلمين يدّعي أنّ الحكماء أيضاً يقولون بنوع من التغيير في علم الله نظراً لاصرارهم على الصور المرتسمة. ويرى هؤلاء أيضاً: أنّ من لا يؤمن بنوع من التغيير في صفات الله، فانه يعارض الحقيقة ويناوئها.

يصف نصير الدين الطوسي كلام هؤلاء بأنه لا اساس له ويقول بأن بعض الحكماء السطحيين الذين ينسبون انفسهم الى الحكماء الكبار، يتصورون أنّ الله لا علم له بالجزئيات، منطلقين في ذلك في فهم سطحي ساذج لكلام ابن سينا.

يعتقد الطوسي انه لا يمكن إنكار التغيير الذي يطرأ على وجود الجزئيات، لكن لا بد لكل موجود أن ينتظم في سلسلة الموجودات المحتاجة والمتعلقة بالعلة الاولى والمبدأ التام. واذا كان العلم الكامل بالعلة التامة يستلزم العلم الكامل بالمعلول، فما أنّ الله عالم بذاته تماماً، فلا بد ان يكون لديه علم كامل بالجزئيات أيضاً.

ويرى كذلك أنّ تعدد الاشياء قد يحصل بحسب حقائقها، او أنّ هذه الاشياء قد تختلف من حيث الافراد رغم اشتراكها في حقيقة الذات. والافراد الذين يتحدثون بحسب الذات، قد لا يتحقق اجتماعهم، وقد يتحقق.

في الحالة الاولى، لا يتحقق الاختلاف ما بين الافراد الا في الزمان او مع الزمان، لأنّ الزمان موجود غير قار الذات، فيتغير باستمرار، ويتغير في اعقاب هذا التغيير، كل شيء في الزمان او مع الزمان.

وفي الحالة الثانية، لا يتحقق الاختلاف الا في المكان او مع المكان، لأنّ المكان موجود قابل للوضع بحسب ذاته، ويمكن ان يشار اليه حسيّاً. ومما لا شك فيه ان كل ما هو قابل للوضع والاشارة، يتجزأ الى اجزاء مختلفة، وستكون هناك نسبة بين هذه الاشياء في الجهة ومدى القرب والبعد. ولا شك في أنّ مثل هذا الموجود سيكون مادياً.

على ضوء ما ذكرناه يمكن القول: لو أنّ اية طبيعة من الطبائع المعقولة في

العالم، تحققت في افراد متعددين، فلا بد من الاعتراف بأنَّ اول سبب لتعيّن هؤلاء الافراد وتشخصهم، هو الزمان، او المكان، او مجموع الزمان والمكان. الاختلاف بين الانواع وآحاد الحركات، وتحديد مدى سرعتها او بطئها، أمر يقاس بمقياس الزمان، مثلما ان الاختلاف بين الاجسام وطبيعة العلاقة او النسبة فيما بينها، أمر يقاس بمقياس المكان. بينما يرجع الاختلاف ما بين افراد نوع ما والذي يمكن ان يتغير في كل لحظة، الى مجموع عاملي الزمان والمكان.

اذن يمكن القول: ان كل ما هو غير زمني ومكاني، لا يمكن ان يتعلق بالزمان والمكان. فليس بوسع احد ان يقول في أي زمان او مكان خاص يكون العدد «٥» نصف العدد «١٠»؟ كما ان الطبيعة المعقولة والكلية للانسان، لا تقع في قيد الزمان والمكان، وانما تتحقق في عالم العقل الواسع.

نستطيع ان نتحدث عن الانسان الزماني والمكاني فقط حينما نواجه أحد افراده ونتحدث معه كشخص، مثل حسن او حسين. والوضع على هذا المنوال ايضاً في المثال الآخر، اي اننا لا نستطيع ان نعتبر نصفية العدد «٥» للعدد «١٠» نصفية زمانية او مكانية، إلا اذا اشرنا باصبعنا الى خمسة معينة ومحددة.

على ضوء ما سبق، نستطيع ان نقول: اذا كان الأمر الذي ندركه متعلقاً بالزمان والمكان، فلا بد ان يتحقق هذا الادراك بواسطة الادوات والآلات الجسمانية. فحواسنا الظاهرية - بل وحتى الباطنية - بما انها تدرك عن طريق آلات الادراك، فانها تدرك الامور المتغيرة في زمانها، وبوسعها ان تقول ان هذا الشيء موجود، او انه سيقع في المستقبل. كما تستطيع ادراك الامور القابلة للاشارة وتحكم على جهة هذه الاشياء والمسافات التي تفصل بعضها عن بعض. اما المدرك الذي لا يدرك بواسطة الآلات ويتميز ادراكه بالكمال، فانه يحيط بكل شيء، ويرى جميع الامور في المكان والزمان الماضيين

والمستقبلين.

ان نسبة جميع الازمنة والأمكنة الى المدرك التام والكامل نسبة واحدة. وعلم الله تعالى بجميع الموجودات، يُعدّ اكمل وأتم العلوم. واولئك الذين يقولون انّ الله عالم بالجزئيات عن طريق العلم بالكليات، يشيرون الى هذا المعنى بالذات. وتشير الآية القرآنية الكريمة «... كُتِبَ السَّجَلُ لِلْكَتَبِ»<sup>(١)</sup>، الى هذا المعنى ايضاً. فالذي يقرأ سجلاً او مصحفاً، يمر بعينه على الحروف أو الكلمات واحدة واحدة، ولا يستطيع ان يكون عالماً في زمان الحال بما كانت قد مرت عليه عينه او لم تمر عليه بعد. اما الذي يمسك بهذا المصحف بيده ولديه إحاطة بكل ما هو موجود فيه، فنسبته الى جميع حروف وكلمات ذلك المصحف واحدة، ولن يخفى عليه شيء منها.

لاشك في انّ هذا اللون من الادراك والاحاطة، من غير الممكن ان يتحقق الا لموجود غير زماني وغير مكاني. فالادراك غير الزماني وغير المكاني لا يتم بواسطة الآلات والادوات، وهذا هو ذلك الادراك الذي يحيط بكل شيء. ولا يخرج اي امر عن نطاق هذه الاحاطة سواء كان كلياً او جزئياً. ومن هنا يمكن ان نفهم انّ الادراك حينما يتحقق عن طريق الآلات والادوات، فانه لا يتحقق الا في الامور الجزئية والحسية التي تقع دائماً في زمان معين ومكان معين.

يطرح نصير الدين الطوسي قضية الاختلاف الجوهرية بين الادراك بواسطة الآلات والادراك من دون الآلات، فيفترب بهذه الطريقة من كيفية علم الله تعالى بالجزئيات.

لا بد من الاشارة الى انّ الادراك الذي يتحقق عن طريق الآلات، فانّ هذا الادراك عاجز عن ادراك نفسه. مثال ذلك عين الانسان، فانها تستطيع ان ترى

الاشياء القابلة للرؤية، لكنها لا تستطيع ان ترى نفسها. ويصدق هذا الكلام على الادراكات الحسية الاخرى.

اما العقل فانه فضلاً عن ادراكه للامور المعقولة، يقوم بادراك ذاته ايضاً. ويشير نصير الدين الطوسي الى معيار مهم ومعتبر يمكن بواسطته التمييز بين الادراك العقلي والادراكات الحسية. فالعلم بالعلم، او ادراك الادراك، ميزة من ميزات الانسان وخصوصية من خصوصياته، والتي ليس بوسعها ان تتحقق الا في ظل نور العقل.

من المفيد ان نشير الى ان بعض كبار فلاسفة الغرب المعاصرين، يتفقون مع جزء مما ذهب اليه نصير الدين الطوسي على هذا الصعيد، رغم انهم يختلفون معه في الجزء الآخر. يقول احد شراح فلسفة «فتغنشتاين»:

«لربما ارى شخصاً آخر يرى شيئاً، لكنني لا استطيع ان ارى انني ارى. ولربما اسمع ما يسمعه ذلك الشخص، ولكن لا استطيع ان اكون لنفسي ادراكاً حسيّاً عن سمعي. وكما انه من المستحيل ان ارى باطن اذهان الآخرين، يستحيل كذلك ان ارى باطن ذهني. طبعاً هناك نوع من الرؤية الباطنية، ولكن لا يجب عدها ادراكاً حسيّاً باطنياً. فالرؤية الباطنية لون من التفكير الذاتي. فنحن حينما نريد تشخيص ماهية احساسنا - كأن نريد ان نرى هل نحن عاشقون حقاً - نهتمك في هذا التفكير الذاتي. انه استقراء للخواطر، وتداع للاحوال الخيالية الماضية»<sup>(١)</sup>.

كان هذا رأي احد شراح فتغنشتاين في الادراك الباطني والادراك الخارجي.

كلام هذا الشخص في عجز الادراك الحسي عن ادراك نفسه، معقول

١- ماهية الانسان عند فتغنشتاين، بيتر هكر، ترجمة سهراب علوي نيا، هرمس، ٢٠٠٣.

ومعتبر، لأنّ قوة البصر - وكما تقدم - تستطيع مشاهدة الاشياء لكنها تعجز عن مشاهدة نفسها. وينطبق هذا الامر على قوة السمع وسائر الادراكات الحسية. غير أنّ ما ذهب اليه هذا المفكر الغربي على صعيد الادراك المباشر، لا يستند الى قاعدة معتبرة. فهو يعتقد أنّ ادراك الادراك ليس لديه اي معنى معقول، ويقول انني استطيع ان اعلم بم يفكر الشخص الآخر لكنني لا استطيع ان اعلم بم افكر انا.

أساس فكرة فتغنشتاين هو: انني حينما اتحدث عن علمي بقضية ما، فلا بد ان تكون تلك القضية تجريبية، اي انها تقدم خبيراً يحتمل الصدق والكذب، وأنا أخبر عن احد هذين الشقين، لكننا لا نستطيع ان نجد تطبيقاً معنوياً لعبارات من قبيل «كنت اتألم ولم اكن اعلم ذلك»، و «كان يتألم ولم يكن يعلم». فلا يمكن قبول «كان يتألم ولم يكن يعلم»، كما تُرفض العبارة النقيضة لها اي «كان يتألم وكان يعلم». فأنا استطيع ان ادعي «انني اتألم»، فقط حينما يكون هناك معنى لـ «لا اعلم انني اتألم»، وبما انه لا وجود لشيء عنوانه عدم العلم بالألم، يصبح هذا الادعاء غير معقول.

الحديث عن العلم او المعرفة يكون ذات معنى، حينما يكون ادراك الامر وكشفه او تعلمه، ذا معنى ايضاً. ولكن حينما يتألم احد او يعاني، فلا يمكن اكتشاف هذا الألم او المعاناة عن طريق البحث. فالمرء لا يدرك ألمه، ولا يتعلمه، وانما لديه ألم فحسب.

فلو علم شخص ما بقضية، وسُئل «كيف علمتها؟»، فانه يستطيع ان يقدم ما يشهد أو يؤيد علمه بها، ولكن ليس بوسع اي احد ان يقول «انا اعلم انني اتألم لأنني احس بالألم»، لأنه لا يستطيع ان يجيب على سؤال «كيف علمت؟» «وصفوة الكلام انه لا معنى للقول «اني لا اعلم انني اتألم» لانها ليس لها تطبيق. لذلك لن يكون هناك معنى لنقيضها ايضاً اي «اعلم انني



اتألم»<sup>(١)</sup>.

من الواضح أنّ كلام فتغنشتاين وشارح آرائه يقوم على المبدأ التالي وهو أنّ التجربة العلمية تمثل مصدر المعرفة والعلم، ومن دون هذه التجربة ليس بالامكان التحدث عن اي علم ومعرفة. لكنّ اولئك الذين لا يعتبرون التجربة العلمية هي المصدر الوحيد للمعرفة ويرون وجود مصادر اخرى ايضاً، لا يعترفون بصحة ما يذهب اليه فتغنشتاين ومن هم على خطاه الذين يقولون: بما أنّ الانسان لا يدرك المه عن طريق البحث والتجربة العلمية، فليس باستطاعته ان يعلم بأنه يتألم. لكن الذين يتحدثون على غرار نصير الدين الطوسي عن العلم بالعلم وادراك الادراك، بوسعهم التحدث عن العلم بالألم ايضاً.



## الفصل الرابع عشر

الانسجام ما بين الشهود والفكر

في حوار رائع

يعد نجم الدين دبيران الكاتب القزويني، والعارف المعروف صدر الدين القنوي، من بين الشخصيات الفكرية الكبرى التي تحاورت مع الخواجة نصير الدين الطوسي عن طريق السؤال والاجابة وباسلوب المكاتبة. والذي لديه معرفة بتاريخ الثقافة العقلية للاسلام يعلم جيداً ان الكاتب القزويني منطيق قدير وفيلسوف فطن آثراً قيمة في هذين الحقلين، حظيت باهتمام اهل الفكر والمعرفة.

والحوارات التي جرت بين هذا المفكر الشهير وحكيم طوس، تركزت على إثبات واجب الوجود وما يتعلق بهذه المسألة. وقد أثار هذا المفكر العديد من الشبهات التي هب الطوسي لدفعها. ولا نريد ان نشير الى هذه الشبهات، ولكن نسطر الحقيقة التالية وهي ان هذا المفكر قد اعترف في نهاية المطاف بأهمية كلمات نصير الدين الطوسي وحقانيتها، وانبرى لامتداح عمق افكاره. ويكشف هذا الامتداح والاطراء عن الحقيقة التالية وهي كيف يمكن للحوار الفلسفي والعلمي ان يكون بناءً ومفيداً، وما هي الشروط التي يجب

توافرها فيه<sup>(١)</sup>.

كما يُعدّ الحوار ما بين العارف المعروف صدر الدين القونوي والفيلسوف الكبير نصير الدين الطوسي، حواراً مهماً جداً وبنّاءً، فمثلما هو درس رائع ومفيد لأهل الفكر، كذلك يمكن ان يكون قدوة حسنة لأهل العرفان والتصوف.

الذين لديهم معرفة بتاريخ العرفان والتصوف، يعلمون جيداً أنّ صدر الدين القونوي يعد أحد تلاميذ المدرسة العرفانية للشيخ محيي الدين ابن عربي، بل انه ابرز ممثل لهذا المذهب العرفاني، وأعظم شارح لأفكار مؤسسه، ولذلك يعد الكامل المكمل لخلافة محيي الدين ابن عربي، وقد اكمل طريقه في مقام النظر والعمل.

الرسالة التي بعثها صدر الدين القونوي للخواجة نصير الدين الطوسي تبدأ بعد ذكر إسم الله تعالى، بالبيتين التاليين:

ما زال سمعي يعي من طيب ذكرك ما  
يُزرى على الارض غبّ العارض الهُتُن  
حتى حلتّ حمى قلبي، ولا عجب  
فربّ ساع الى قلبٍ من الأُذُن

ثم يقول:

اذن الايام والليالي، في استماع مآثر ومعالي المجلس العالي للخواجة المعظم، مالك ازمة الفضائل، افتخار الاواخر والأوائل، ملك حكماء العصر، حسنة الدهر، نصير الملة والدين، اطال الله فيما يرتضيه بقاءه، وادام في درج المعالي ارتقاءه<sup>(٢)</sup>.

١- اجوبة المسائل النصيرية، ص ١٥٣.

٢- نفس المصدر، ص ١٧٣.

ويصف القونوي في هذه الرسالة التي كتبها باللغة الفارسية - عدا ديباجتها أعلاه - الفائدة العلمية والفكرية بأنها اشرف صورة لرقبي النفس وتعاليمها. ولو التفت احد الى هذه الفكرة باعتبارها تصور عن واحد من ابرز أهل السلوك والعرفان، لادرك معنى اشادة القونوي بالمكانة العلمية التي عليها نصير الدين الطوسي، والتي لا يمكن اعتبارها من نوع الكلمات المتداولة في بدايات الرسائل.

القونوي على علم بأن اي علم حسن وعبادة يراد بهما وجه الله، يؤديان الى ظهور نوع من المعرفة، كما تُعدّ كل معرفة، درجة من درجات النفس. على اساس هذا النمط الفكري، اعتبر صدر الدين القونوي حوار مع نصير الدين الطوسي عن طريق المكاتبة، نوعاً من اللقاء، والسعي في ظل هذا اللقاء العلمي والفكري، لرقبي العقل والارتفاع بدرجات المعرفة والعلم. ولا شك في ان كتابة القونوي لرسائله باللغة الفارسية، يكشف عن جاذبية هذه اللغة وحيويتها، بحيث انها استطاعت ان تمتد لمناطق بعيدة وثقافات اخرى.

كان صدر الدين القونوي يعيش في نفس المدينة التي كان يعيش فيها العارف والشاعر المعروف جلال الدين مولوي<sup>(١)</sup>. وهي نفس المدينة التي انتج فيها مولوي آثاره الخالدة باللغة الفارسية، واستطاع من خلالها ان يخلد هذه اللغة. ولذلك ليس عجبياً ان يكتب صدر الدين القونوي - تلميذ ابن عربي وخليفته - الرسالة التي بعثها لنصير الدين الطوسي باللغة الفارسية.

استند القونوي في هذه الرسالة الى اهمية البرهان العقلي وأشار الى دوره في تعيين صحة وفساد الامر الشهودي وميز بين البرهان العقلي وبين ما دعاه بالسوانح الباطنية، وأشار الى ذلك الجزء من السوانح والمشاهدات التي ثبتت

١ - يعبر عنه في العالم العربي بجلال الدين الرومي.

صحتها او سقمها عن طريق البرهان العقلي<sup>(١)</sup>.

كان القونوي يعلم تماماً أن نصير الدين الطوسي، من اصحاب البرهان العقلي، وانه يزن المشاهدات الباطنية بالموازن العقلية والبرهانية للاطلاع على مدى صحتها. وعلى اساس هذه الخصوصية، فتح القونوي العارف باب الحوار مع حكيم طوس، فكان هذا الحوار الذي جرى بواسطة المكاتبة، مصدر كثير من الايجابيات والبركات.

مع انه يولي اهمية كبيرة للبرهان، ويؤمن باستقلالية العقل في ادراك كثير من الامور، الا انه يتحدث عن نوع من العجز او القصور العقلي ايضاً، ويرى ان بعض الامور، خارجة عن اقليم ادراكه وإحاطته.

يقسم القونوي في ايضاح كلامه، الناس الى ثلاث طبقات: عليا، ومتوسطة، وسفلى، ويرى ان الطبقة العليا تضم مجموعة من الناس ذات همة عالية، وتسعى دائماً لاكتشاف حقائق الامور مثلما هي في الواقع. وتقوم هذه الطبقة بتأمل ودراسة جميع الموجودات سواء كانت معقولة او محسوسة، مع ادراكها للحقيقة التالية وهي ان الشيء الذي تنبيري لدراسته، يجب ان يكون تعلق العلم به ممكناً.

الالتفات الى هذه الحقيقة يتيح لنا تقسيم الامور الى قسمين: قسم مستقل الانسان في ادراكه، فيستطيع ادراكه عن طريق الآلات الحسية او عن طريق العقل المحض، وقسم آخر لا مستقل الانسان في ادراكه، وتعجز الآلات والادوات الحسية عن ادراكه، مثل ذات الباري تعالى، وحقائق الأسماء والصفات التي تُنسب الى ذاته فالذات الواجبة الوجود التي تُعدّ واحدة من جميع الجهات وليس لها شبيهه، خارجة عن نطاق ادراك العقل.

لاشك في ان كل ما يرد الى ادراك الانسان، لديه نوع من التعيين والتقييد

بحسب قوة الادراك. ولا ريب في ان الذات المقدسة للباري تعالى مثلما هي في الواقع، ليست مثلما هي في تصور وادراك اهل الادراك. وحينما يعترف العقل بعجزه عن ادراك الذات الالهية، يدرك في الحقيقة عجزه في مثل هذه الاحوال. ولا شك في ان ادراك العجز، من خصوصيات العقل.

فضلاً عن ذات الله تعالى، اشار صدر الدين القونوي الى بعض الامور الاخرى التي يعجز العقل عن ادراكها، مثل سرّ طبقات العالم، وسبب اقتصار كل صنف او نوع على عدد من الافراد، وعلّة اختصاص كل فرد بزمان ومكان معينين.

هذا العارف الكبير لم يتحدث عن الامور غير القابلة للادراك فحسب، وانما هو متشدد ايضاً ازاء الامور القابلة للادراك ويعتقد أنّ من الصعب جداً الحصول على العلم اليقيني عن طريق القانون الفكري والبرهان النظري ويستشهد في رأيه هذا بكلام ابن سينا:

«وقد ذهب الرئيس «ابن سينا» الذي هو استاذ اهل النظر ومقتداهم عند عثوره على هذا السر -إما من خلف حجاب القوة النظرية، بصحة الفطرة، او بطريق الذوق، كما يومیء اليه في مواضع من كلامه- الى انه ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء، بل غاية الانسان ان يدرك خواص الأشياء ولوازمها»<sup>(١)</sup>.

ما يمكن التأمل فيه هو أنّ هذا العارف الكبير ورغم الأهمية الكبيرة التي يوليها للبرهان، وتحدثه عن الالتزام بأحكام العقل، الا انه يتحدث في بعض الاحيان بطريقة وكأنه لا يعير اهتماماً كبيراً نحو العقل والبرهان. ففي العبارة اعلاه نراه يعتبر ابن سينا استاذ اهل النظر ومقتداهم، ويستشهد بكلامه الذي يتحدث عن صعوبة ادراك الحقائق، لكنه سعى لكي ينسب هذا الكلام الى

فطرة ابن سينا السليمة او ذوقه العرفاني.

ليس هناك شك في ان لابن سينا فطرة سليمة وصحيحة وذوق عرفاني، ولكن ليس هناك شك ايضاً في ان العقل السليم الخالي من شوائب الاوهام هو الموجود الوحيد الذي يستطيع ان يدرك محدوديته. ولولا العقل، ربما لما كان بوسع اي موجود في العالم ادراك محدوديته. وعليه فليس جزافاً لو قيل ان العقل أجدر من اي موجود آخر في ادراك محدوديته.

لا نعلم لماذا ينسب صدر الدين القونوي إدراك محدودية الانسان وصعوبة ادراك الحقائق، الى الفطرة السليمة والذوق العرفاني، ويمتنع عن نسبة ذلك الى العقل السليم النقي من شوائب الاوهام؟

على اية حال، انه عارف سالك، تربّع على دكة الارشاد، ولذلك كان يرجح التحدث عن الفطرة السليمة والذوق العرفاني قبل التحدث عن العقل وفعالتيه. مع هذا كله ينبغي الاعتراف انه مع جلوسه على منبر الارشاد وتحدثه بصفته قطباً للطريقة، لكنه كان يتميز بنوع من التواضع العلمي، وهو التواضع الذي دفعه لفتح الحوار العلمي والفلسفي للمساعدة على تطور المعرفة البشرية. والذي يستطيع ان يحاور نصير الدين الطوسي كمفكر كبير عن طريق المكاتبة، بامكانه ان يفتح قنوات اتصال مع سائر المفكرين والفلاسفة ايضاً. وكشف صدر الدين القونوي من خلال نقله لكلام ابن سينا، عن وقوفه على آراء وافكار هذا الفيلسوف الكبير، ودراسته لآثاره.

بعد نقله لكلام ابن سينا، انبرى لطرح ومناقشة قاعدة مهمة على هذا الصعيد، ذات اهمية كبيرة جداً. وتقول هذه القاعدة انّ كل حقيقة مجردة وبسيطة -سواء نُسبت الى هذا العالم او الى الله تبارك وتعالى على نحو الاسم او الصفة، لديها سلسلة من اللوازم والصفات، غير انّ نسبة هذه اللوازم والصفات ليست واحدة مع اصل الحقيقة، لأن بعضها قريب منها والبعض الآخر بعيد. ومهما كان طالب الحقيقة لابد ان ينسجم مع هذه الامور من جهة،



ويغايرها من جهة أخرى.

بما أنّ الانسان موجود جامع، فهو يُعدّ لأجل ذلك مغايراً لكل عين من أعيان الكائنات، ولكن بما انه نسخة لجميع حقائق عالم الوجود وأسماء وصفات البارئ تعالى، فانه لأجل ذلك يناسب جميع هذه الحقائق وينسجم معها. وعلى هذا الضوء يمكن القول أنّ الانسان حينما ينطلق لمعرفة شيء ما فعليه ان يبحث من تلك الجهة التي تنسجم مع ذلك الشيء. فحينما لا يوجد اي انسجام او تناسب بين طالب المعرفة والمطلوب معرفته، فلن تتحقق تلك المعرفة، لأنّ المجهول المطلق لا يقع مطلوباً قط.

كذلك لا تتحقق المعرفة، اذا كان هناك انسجام تام وكامل بين طالب المعرفة والمطلوب معرفته، لأنّ هذا سيقع في خان تحصيل الحاصل.

اذن البحث العلمي، عبارة عن طلب تدريجي يبدأ من العلم بوصف او لازم، وينتهي بالمطلوب الجوهرى. ولا شك في ان تركيب القياسات وترتيب المقدمات، هو الطريق الذي يصل بواسطته الانسان الى المطلوب النهائي.

صحيح أنّ قطع هذا الطريق يؤدي الى بلوغ المقصود، ولكن قد لا يتحقق هذا المقصود او المطلوب في بعض الاحيان. ويمكن ان يعود ذلك الى عجز قوة النظر وقصور قوة الادراك. وقد تكون هناك عقبات وموانع اخرى في هذا الطريق لا يستطيع ان يعرفها الا الله تعالى وعباده الخالص.

ينبري صدر الدين القونوي لبيان سبب اختلاف الاشخاص في ادراك الحقيقة الواحدة ويقول: بما أنّ لكل حقيقة لوازم وصفات متنوعة، وبما أنّ المدرك لا يدرك تلك الحقيقة إلا عن طريق هذه اللوازم والصفات، فلا بد من القول أنّ ادراك الاشخاص للحقيقة الواحدة يمكن ان يكون مختلفاً ومتنوعاً، اذ قد تكون الصفات واللوازم التي يدركها شخص او مجموعة ما، غير الصفات واللوازم التي يدركها شخص آخر او مجموعة اخرى.

ويقول ايضاً أنّ القوة المدركة تُعدّ إحدى قوى الروح دائماً. وبما أنّ هذه

القوة امر جزئي، فلا بد ان يكون الامر المدرك، أحد اللوازم والصفات الجزئية لتلك الحقيقة. ومن الواضح ان الامر الجزئي لا يمكن ان يكون جميع الحقيقة. ثم انبرى صدر الدين القونوي لطرح هذه المسألة بطريقة اخرى ليقول: بما ان قوة الفكر والنظر إحدى صفات الروح، فلا بد من القول انها تدرك ذلك الشيء الذي يماثلها. ولهذا يمكن ان يقال ان غاية قوة الفكر والنظر، عبارة عن نوع من الوصول الى خواص ولوازم الاشياء. وهذا هو عين ما طرحه ابن سينا حينما اعتبر الوصول الى حقائق الامور امراً عسيراً.

قلنا ان صدر الدين القونوي عبّر عن استحسانه لكلام ابن سينا هذا، وعده مهماً في معرفة الباري تعالى. وعبر عن اعتقاده بأن ابن سينا قد قال هذا الكلام في اواخر عمره، لأنه لا ينسجم مع ما كان يطرحه في ايام شبابه.

حينما يتحدث صدر الدين القونوي عن حقائق الامور، يشير الى ما يوصف بالأعيان الثابتة في حضرة علم الباري تعالى. فحقائق الامور لديها حضور في علم حضرة الباري تعالى قبل ان تزدان بلباس الوجود العيني في عالم الخارج، ولذلك تدعى بالأعيان الثابتة.

لا شك في ان من المتعذر معرفة حقائق الامور من حيث البساطة والتجرد كما هي في علم حضرة الحق تبارك وتعالى، لوجود نوع من الوحدة المهيمنة على مقام علمية حضرة الحق تعالى، وهي الوحدة التي ليس بوسع الانسان التمتع بها في مقام الوجود العيني.

الانسان العالم، لا يخلو في مقام العلم والادراك، من الكثرة والتعدد، لأن الانسان لا يستطيع ان يكون عالماً إلا اذا ازدان بالوجود العيني وتميز بالحياة، مع عدم وجود اي مانع او حائل بينه وبين الامر الذي يدركه. ولا شك في ان جميع هذه الامور تُعد نوعاً من الكثرة والتعددية. بينما تعد جميع حقائق الاشياء بسيطة وواحدة من جميع الجهات في مقام تجردها، وفي مقام علمية حضرة الباري تعالى.

على ضوء ما ذكرناه، يمكن القول أنّ حقائق الأشياء، لا يمكن ان يقف عليها الانسان الا عن طريق صفاتها وأعراضها ولوازمها، لأنّ الانسان إذا استطاع ادراك حقيقة الشيء بصرف النظر عن صفاته وأعراضه ولوازمه، لا بد وان يتميز بقوة الاحاطة والاشراف على جميع الحقائق الاخرى ايضاً.

طبقاً للقاعدة التي تقول «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»، فإنّ جميع الحقائق، واحدة من حيث هي حقائق. لذلك فان ادراك حقيقة ما من حيث هي حقيقة، بمثابة ادراك لجميع الحقائق.

ما أورده صدر الدين القونوي على هذا الصعيد كالتالي:

«فلم نعلم من الاشياء إلا صفاتها وأعراضها من حيث هي صفات ولوازم لشيء ما، لا من حيث حقائقها المجردة: إذ لو ادركنا شيئاً من حيث حقيقته، لا باعتبار صفة له او خاصة او لازم او عارض، لجاز ادراك مثله، فإنّ الحقائق من حيث هي حقائق، متماثلة، وما جاز على احد المثلين جاز على الآخر مثله. والمعرفة الاجمالية المتعلقة بحقائق الاشياء لم تحصل إلا بعد تعقلها، من كونها متعينة بما تعينت به من الصفات او الخواص او اللوازم»<sup>(١)</sup>.

اذن المعرفة الاجمالية للانسان بحقائق الاشياء لا تتحقق الا اذا تعيّن الشيء بواسطة سلسلة من الاوصاف واللوازم والأعراض. اما كنه حقيقة الشيء، فلا يتعلق به العلم من حيث التجرد والبساطة إلا من وجه خاص والذي يتمثل في ازالة جميع النسب والصفات الانسانية والتقييدية عن العارف، وبلوغه مقاماً يستطيع فيه ان يرى ويسمع عن طريق عين الله واذنه.

بتعبير آخر: لا يستطيع الانسان ان يدرك الحقيقة، الا اذا كان قد بلغ مرحلة ومقام قرب النوافل وقرب الفرائض، وهي المرحلة التي تصبح فيها عينه وأذنه، عين الله وأذنه.

يعتقد صدر الدين القونوي ان بلوغ المرء لمقام ادراك حقيقة الاسرار غامض ومعقد، ومن العسير شرحه للآخرين. ومن بين هذه الاسرار، تجلي الله تعالى الذي هو سار وجار في جميع الممكنات. ويستشهد على ما يذهب اليه، ببيت شعري لشيخه محيي الدين ابن عربي يقول:

ولستُ ادرك من شيء حقيقته

وكيف ادركه وأنتم فيه<sup>(١)</sup>

فمن وجهة نظر هذا العارف، انّ حضور الله تعالى في جميع الاشياء، امر قابل للدراك من قبل اهل الحضور، غير انّ هذا الحضور لا يتقوّل في قالب الصور الادراكية.

ويعتقد القونوي كذلك انّ بصر الانسان بالنسبة للامور المبصرة، اشبه ببصيرته بالنسبة للامور المعقولة والمعنوية. فبصر الانسان يعجز عن مشاهدة الاشياء الصغيرة جداً وكذلك الاشياء الكبيرة والعالية جداً. والانسان لا يستطيع مشاهدة النور المحض الكامل ولا الظلمة المحضة، بينما بوسعه مشاهدة الاشياء المتوسطة من حيث الصغر والكبر، وكذلك مشاهدة الضياء او النور المتوسط الواقع بين طرفي الافراط والتفريط. والوضع على هذا المنوال ايضاً بالنسبة للبصيرة والادراك العقلي. فكثير من الامور المعقولة مثل المراتب المتفاوتة للمزاج والتغييرات التي تحدث في كل لحظة على صعيد البدانة والنحافة، غير قابلة لادراك الانسان. وكذلك الحقائق العالية مثل ذات الباري تعالى وكنهه اسمائه وصفاته، لا تقع ضمن دائرة ادراك الانسان ايضاً. وما يمكن ان يحظى بادراك العقل والبصيرة، ذلك الشيء الذي ليس بالصغير جداً، ولا بالذي هو اعظم من مقدرة العقل والبصيرة.

ما ورد على لسان صدر الدين القونوي بشأن ادراك الامور المتوسطة، ورد

في آثار أحد علماء اصول الفقه. فهذا الفقيه والاصولي الكبير الذي يعد صاحب رأي ونظر في هذا الحقل العلمي، يتحدث عن «المعنى الحرفي» الذي يعد من المسائل المهمة لعلم الاصول، ويقول انّ المعنى الحرفي غير قابل للتصور ولا يتبلور في قالب المقولة نظراً لضعفه. كما انّ ذات الباري تعالى لا يمكن ان تتقوّل في قالب المقولة، ولا تستوعبها دائرة الادراك نظراً لعظمتها. فاذا كان المعنى الحرفي دون المقولة بسبب ضعفه، فانّ ذات الباري تعالى فوق المقولة بسبب عظمتها.

بعد ان يقسم القونوي الامور الى قابلة للادراك، وغير قابلة للادراك، يؤكّد على الامر التالي وهو انّ كثيراً من تلك الامور يعجز الانسان عن ادراكها وفهمها، أصبحت قابلة للفهم بلغة الانبياء والرسل. وأخبر هؤلاء الانبياء ايضاً عن امور يمكن للانسان ان يدرك حقيقتها مثل الايمان، والتقوى، والاحسان، وقالوا انّ كل واحد من هذه الامور لديه ثلاث مراحل: اولى، ومتوسطة، وعليا.

هذه المراحل او المراتب الثلاث، تصدق على العلم ايضاً والذي يعد أشرف الصفات. ومراحل العلم هذه هي:

١ - علم اليقين؛

٢ - عين اليقين؛

٣ - حق اليقين.

لاشك في انّ الشخص الذي يستطيع بسعيه ودأبه ومثابرتة الوصول الى مرتبة حق اليقين، سيكون بوسعه الجمع والتوفيق بين نتيجة البرهان وثمره الشهود والعيان.

يشير صدر الدين القونوي الى هذه المسألة بالذات -اي التوفيق بين البرهان والشهود- لتبيان غايته من الحوار مع نصير الدين الطوسي ويعتقد انّ هذا الحوار يمكن ان يوصل الى حالة الانسجام ما بين الشهود والفكر،

فتحصل حالة التوافق بين نتيجة البرهان وثمره العيان. وعلى اساس هذا الهدف، طرح على نصير الدين الطوسي اثني عشر سؤالاً وطلب منه الاجابة عليها. وسنشير الى بعض هذه الاسئلة.

السؤال الاول يتعلق بوجود وماهية واجب الوجود، ويقول القونوي في هذا السؤال ان اولئك الذين يرون وجود البارئ تعالى عين ماهيته لم يقدموا دليلاً محكماً ومقنعاً على رأيهم هذا. فمفهوم الوجود من حيث انه يتعين في ادراكنا، مفهوم واحد. وهذا المفهوم الواحد من حيث انه مفهوم الوجود وبصرف النظر عن اي شيء آخر، إما يقتضي ان يعرض على الماهية، او يقتضي ألا يعرض على الماهية، او لا يقتضي لا العروض ولا عدم العروض على الماهية.

يلزم على الافتراض الاول ان يعرض اي وجود، على الماهية. فيصبح وجود واجب الوجود، من صفات ماهيته ايضاً.

ويلزم على الافتراض الثاني ان لا يعرض اي نحو من انحاء الوجود على الماهية، وحينذاك لن يكون هناك وجود للماهيات، واذا كان لها وجود سيكون وجودها عين حقيقتها. وفي مثل هذه الحال لن يكون مفهوم الوجود واحداً، وهذا خلاف الفرض.

ويلزم على الافتراض الثالث عدم تجرد وجود واجب الوجود بحسب ذاته، عن الماهية، الا بواسطة دليل من الخارج. وفي مثل هذه الحال لن يكون وجوده واجب الوجود بالذات، وهذا خلاف الفرض ايضاً.

قبل ان يجيب نصير الدين الطوسي على هذه الإشكاليات، يشير الى برهان محكم ومعتبر يُعدّ وجود البارئ تعالى بمقتضاه، عين ماهيته. ويقال في ذلك البرهان: اذا كان الله تعالى مركباً من الوجود والماهية، يلزم ان يكون هناك شيان كمبدأ لجميع موجودات العالم وليس شيئاً واحداً. ومن المسلّم به اذا كان هناك شيان فلا بد ان ينتهيا الى مبدأ واحد. واذا كان وجود ماهية الله

أمرين بحاجة الى امر واحد، فليس بوسعنا اعتبارهما مبدأ لجميع الموجودات.

هنا قد يقال انّ ماهية الله تعالى متقدمة على وجوده، وانّ الوجود صفة للماهية، لذلك يمكن اعتبار الماهية الواحدة، مبدأ لجميع الموجودات. ويقال في الرد على هذا القول: لو تقدمت الماهية على الوجود فانها حينذاك ستكون لا موجودة، ولا معدومة. وكيف بوسع الشيء الذي لا موجود ولا معدوم ان يكون مبدأ للموجودات كافة؟

بعد أن يؤكد نصير الدين الطوسي من خلال الاستناد الى هذا البرهان، على انّ وجود الحق تعالى عين ماهيته، يجيب على تساؤلات صدر الدين القنوي الاخرى ويقول انّ كل لفظ لديه مفهوم واحد ويُطلَق على امور متعددة، قابل للتقسيم الى قسمين دائماً:

الاول، يُطلَق على الامور المتعددة الكثيرة بشكل متساو، مثل مفهوم الانسان. ويدعى هذا اللون من المفاهيم او الألفاظ بالمتواطىء، وهي الفاظ قابلة للحمل على الافراد والمصاديق بحكم واحد.

الثاني، على العكس من الاول، لا يُحتمل فيه المفهوم على الافراد والمصاديق بشكل متساو. فمفهوم البياض يطلق على ناب الفيل وكذلك على الثلج، لكنّ الامر الذي لا شك فيه انّ الثلج اكثر بياضاً من ناب الفيل، رغم انّ معنى البياض موجود في الحالتين. فهذا القسم من المفاهيم والمعاني الذي يطرح تحت عنوان «التشكيك»، مع انه يتسم بوحدة المعنى، لكنه متفاوت من جهة الصدق والانطباق على مصاديقه. فضوء الشمس والقمر والنار، رغم انه واحد من حيث المعنى، لكنه مختلف جداً من حيث المصداق والتحقق الخارجي.

هذا الكلام يصدق على حقيقة العلم ايضاً، لأنّ عنوان العلم، مثلما هو صادق على العلوم البديهية والفعلية، كذلك هو صادق على العلوم الاكتسابية

والانفعالية. ويقع الوجود ايضاً ضمن طائفة هذه المعاني والمفاهيم، لأنّ هذا المعنى المشكك، قائم بالذات في واجب الوجود، وليس هناك معنى صحيح لعروض هذا المعنى على الماهية. غير أنّ هذا المعنى يعرض على ماهية الامور الممكنة من دون ان يتعارض ذلك مع المعايير العقلية.

ما ينبغي التنويه اليه هو أنّ عروض الوجود على ماهية الموجودات الممكنة، ليس واحداً، لأنّ عروض الوجود على الجسم او اي جوهر آخر، يختلف عن عروضه على المقولات العرضية.

على ضوء ما سبق يتضح أنّ الوجود لا يقتضي في بعض مراتبه، العروض على الماهية، رغم أنّ هذا الوجود يمكن ان يعرض على الماهية في مراتب اخرى. وبذلك يُعدّ ما اورده صدر الدين القونوي في تقسيمه، ساقطاً من درجة الاعتبار.

القونوي يقول وكما ذكرنا أنّ الوجود كعنوان واحد، إما يقتضي العروض، او اللا عروض، او لا يقتضي العروض واللا عروض. ثم يرى أنّ هذا الاقتضاء واللا اقتضاء، امر لا ينسجم مع وحدة معنى الوجود، ووصف موضوع الوجود بأنه غامض.

استطاع نصير الدين الطوسي من خلال طرح فكرة التشكيك في الوجود، ليس رفع إشكاليات القونوي فحسب، وانما مهّد بموقفه هذا الطريق للمفكرين من بعده. ولذلك نلاحظ إجمال كلمات هذا الحكيم، قد ورد بشكل تفصيلي في آثار صدر المتألهين الشيرازي.

السؤال الثاني الذي طرحه صدر الدين القونوي هو: هل الماهيات الممكنة مجعولة ام غير مجعولة؟ وهل الماهية من حيث هي ماهية، امر موجود ام عدمي؟

الذي لا يؤمن بمجعولية الماهية، لا يستطيع ان يعتبرها من الامور الوجودية، فالشيء اذا كان غير مجعول، وليس من الامور الوجودية ايضاً،



سيساوق واجب الوجود بالذات، في وجوب الوجود والوحدة الذاتية. وفي مثل هذه الحال، لن تكون الماهيات ممكنة الوجود.

الإشكال الآخر الذي يثار على هذا الصعيد هو: اذا عُدَّت الماهية غير مجعولة، ثم نُظِرَ إليها كأمر وجودي، فمن غير الممكن ان يفيض عليها الوجود، لأنَّ إفاضة الوجود الاول، تحصيل حاصل، ومن غير الممكن تحصيل الحاصل. كما انَّ افاضة الوجود الثاني محالة وممتنعة، لأنَّ كمال الممكن يتحقق من خلال تلقيه وجوده من واجب الوجود، بينما يلزم من افتراض عدم مجعولية الماهية مع اعطائها صفة الموجودية في الوقت نفسه، انتقال جميع الماهيات الممكنة من حالة الوجوب الى حالة الامكان، ومن الغناء الذاتي الأزلي، الى حالة الفقر والحدوث، ولا شك في انَّ البقاء على الحالة الاولى اشرف وأفضل من الحالة الثانية، لأنَّ البقاء على الحالة الاولى، من شؤون الباري تعالى.

اما ذلك الذي يقول ان الماهيات مجعولة لكنها غير وجودية، فيلزم من قوله هذا ان يكون الباري تعالى مصدراً لامور عدمية غير متناهية، وكذلك علة لتمييز كل ماهية عن غيرها.

اما اذا قيل انَّ الماهيات مجعولة، لكنها وجودية، فلا بد ان تثار حينذاك قضية كيفية وجود وجودين وطبيعة الاختلاف ما بينهما. وهي قضية لا تخلو من إشكال.

بعد إثارة صدر القنوي لهذه التساؤلات يقول انَّ مقتضى المشاهدة الدقيقة والذوق الصحيح ان نقول بأنَّ الماهيات غير مجعولة، لكنها تتمتع بالوجود على نحو من الانحاء. وهذا النمط من الوجود متحقق بشكل أزلي وأبدي من حيث تعينه في علم الحق تعالى، اي انَّ علم الله تعالى قد تعلق به. ويسحب القنوي هذه اللا مجعولية على خصائص الماهيات ايضاً، مثل تقدم وتأخر الموجودات، ورجحان بعضها على البعض الآخر.

يستشهد القنوني بما يذهب اليه على هذا الصعيد برأي لابن سينا يقول ان تضاعف وجوه الامكانات، يوجب تأخر وجود بعض الممكنات عن البعض الآخر. ومعنى هذا الكلام هو ان الامكانات حينما لا تتضاعف، تكون الوسائط اقل، مما يعني تحقق عكس الحالة السابقة.

حكيم طوس وعلى غرار القنوني، لا يؤمن بمجعولية الماهية، ويرى ان السواد من حيث هو سواد، غير مجعول، لكن وجود السواد يعتمد على جعل الجاعل. والفكرة الاساسية التي يركز عليها حكيم طوس هي ان الماهية من حيث هي ماهية، لا توصف بوصف الامكان ايضاً، لأن اتصاف الماهية بالامكان، لا يتحقق الا عندما تكون لديها نسبة مع الوجود او العدم.

على اساس هذا الكلام، لا تقع الماهية من حيث هي ماهية، ضمن مجموعة الموجودات. لكنها حينما تُدرك، يتحقق لها ضرب من الوجود العقلي. كذلك سيكون لها لون من الوجود حينما تفترض في الخارج.

اذن فاولئك الذين يقولون للماهيات بالثبوت من دون ان يكون لها وجود عقلي او خارجي، انما يفتون بثبوت المعدوم. ولذلك نرى نصير الدين الطوسي يوجه النقد وبلغة مؤدبة جداً لفكرة صدر الدين القنوني على هذا الصعيد:

«اقول: القول - بأن الماهيات غير مجعولة وأن لها ضرباً من الوجود- قريب من قول مثبتي المعتزلة، فانهم يقولون بثبوتها حال عدمها، ويفرقون بين الثبوت والوجود. ولعل مولانا - ادام الله علوه - اراد به شيئاً آخر لم يفهمه المرید المستفيد»<sup>(١)</sup>.

نلاحظ في هذه العبارة كيف عبّر نصير الدين الطوسي عن نفسه بالمرید المستفيد، اي انه مرید لصدر الدين القنوني ومستفيد منه. وهو بهذا يعبر عن

احترامه له ويكشف عما يتمتع به من اخلاق وأدب. ولا شك في أنّ هذا الاسلوب من الحوار، اسلوب بناء ومفيد، ويمكن ان يكون مثالاً وأسوة لجميع اولئك الذين يتعاملون مع الفكر والثقافة. ولا شك في ان نصير الدين الطوسي كان دائماً من اهل الحوار، وقد توصل من خلال حوارهِ مع المفكرين وأحياناً مع العرفاء واصحاب السير والسلوك، الى حقائق كبرى، وصل الى ايدينا الكثير منها. وتعدّ مجموعة «اجوبة المسائل النصيرية»، واحدة من تلك الحوارات.

من المسائل التي طرحها صدر الدين القونوي، مسألة النفس الناطقة، وقد أثار حولها العديد من التساؤلات، مثل: ما هي النفس الناطقة؟ ما هو البرهان الرصين الذي اقيم على اثباتها؟ ولماذا تنفخ هذه النفس باكتساب ذلك المقدار من الكمال المتوافر في هذا العالم المادي العنصري، وتستغني عن الكمالات الاخرى التي ربما توجد في عوالم اخرى؟ وهل هناك برهان معتبر يدل على امتناع تدبير النفس الناطقة لعدة هياكل او صور في وقت واحد؟ وهل بوسع احد إثبات أنّ النفس توجد بعد تحقق مزاج ما، كما أنّ تعيينها يعتمد على تعيين ذلك المزاج، ام أنّ النفوس موجودة قبل وجود الابدان وانها متميزة عن بعضها؟

هذه التساؤلات ذات اهمية كبيرة، وقد تم بحثها كثيراً، لكن إثارته بهذا الاسلوب وعلى لسان عارف وسالك من اهل الشهود، يُعدّ امراً جديداً ولا سابقة له. وأجاب نصير الدين الطوسي على هذه التساؤلات، إجابات مختصرة، وعلى سبيل الاجمال في بعض الاحيان .

يقول الطوسي في الاجابة على السؤال الاول أنّ النفس الناطقة هي ذلك الشيء الذي يشير اليه كل انسان بضمير «أنا»، لأنّ مرجع ضمير «أنا» اوضح من اي شيء آخر، ولذلك لا يحتاج إثباته الى برهان، ويمكن اعتباره فطرياً. يشير في الاجابة على السؤال الثاني، الى برهان إثبات تجرد النفس ويقول

بأنّ الانسان يتحقق له ادراك الكليات والمعقولات المجردة عن الاوضاع الجسمانية، اي انّ النفس تدرك الامور غير القابلة للتقسيم قط.

اذن بما انّ كثيراً من الامور التي تدركها النفس، غير قابلة للتقسيم والتجزئة، فلا بد من الاعتراف بأنّ النفس غير قابلة للتقسيم ايضاً، اي انها مجردة، مما يعني خلودها وديمومتها. فبما انّ النفس مجردة، فلن تقع في المحل الذي يحمل قوة الفناء. ومن المسلّم به انّ الفناء بعد البقاء، لا يمكن تحقيقه إلا إذا تحققت قوة الفناء في شيء. وبما انّ النفس الناطقة مجردة، ولا تقع في موضع يحمل قوة الفناء، فلا بد من القول انها دائمة وباقية.

موضوع استغناء النفس الناطقة عن الكمالات الاخرى التي من الممكن ان تتحقق في عوالم اخرى غير هذا العالم، من المواضيع التي أشّر عليها القونوي وتساءل حولها. ويقول نصير الدين الطوسي في الاجابة عليها ان القول بانطلاق النفس الناطقة لاستحصال كمالات اكبر في عوالم اخرى، لا يختلف عن القول بالتناسخ. والتناسخ كما هو معروف، مرفوض من قبل الحكماء المسلمين.

يرفض نصير الدين الطوسي كذلك فكرة تدبير النفس لعدة أبدان في آن واحد ويقول: اذا كانت النفس منشغلة بتدبير ابدان اخرى اضافة الى بدنها، فلا بد ان يكون لديها علم بهذه التدابير، بينما نعلم بوضوح انّ النفس ليس لديها علم الا بتدبير بدنها فقط. غير ان هذا لا يمنع ان يكون لبعض النفوس القوية والعالية تأثير على غير ابدانها كما هو ملاحظ في تأثير العين والسحر والدعاء سلباً او ايجاباً، وكذلك كرامات اولياء الله ومعجزات الانبياء.

في الاجابة على السؤال عن حدوث النفس بحدوث البدن او انها قديمة وموجودة قبل البدن، يؤكد نصير الدين الطوسي على حدوث النفس، ويشير الى رأي ارسطو الذي يقول انّ المبدأ الاول كامل وفوق الكامل. والمقصود بفوق الكامل هو انّ المبدأ الاول يفيض الكمال على كل شيء لديه

الاستحقاق والجدارة. فلو وُجد المزاج المركب من عناصر مختلفة، ولديه مثل هذا الاستعداد والاستحقاق، فإنه سيتمتع على الفور بصورة نوعية او نفس مناسبة. وتعدّ هذه الصورة النوعية او النفس المناسبة، حافظة ندبرة لهذا الامر المركب.

جسم الانسان، مزيج مركب من عناصر شتى، ويظهر لديه الاستعداد لقبول النفس بعد التركيب وظهور المزاج. وفي تلك اللحظة بالذات -اي لحظة الاستعداد- تفيض عليه من المبدأ الاول فوق الكامل، نفس متناسبة مع ذلك المزاج. ونظراً لاستمرار الافاضة من المبدأ الاول، وامتناع الخلاء في عالم الوجود، لن يكون بمقدور اي بدن مستعد ان يبقى من دون صورة نوعية او نفس مناسبة حتى للحظة واحدة.

واذا قيل انّ نفوس الناس قديمة وانها موجودة قبل وجود الابدان، فلا بد من القول انّ البدن بعد ان تحصل لديه حالة الاستعداد إما أنّ تتعلق به نفس قديمة فوراً بدلاً من ان تفيض عليه نفس من المبدأ الاول، او ان تتعلق به النفس القديمة وتفيض عليه النفس من المبدأ الاول في وقت واحد. وفي هذه الحالة، ستكون لدى البدن الواحد نفسان. ولا يخفى على اهل البصيرة لا معقولية ولا منطقية هذين الاحتمالين، فكما انّ امتناع الافاضة من المبدأ الاول غير معقول وخلاف المنطق، كذلك يعد تعلق النفسين ببدن واحد غير معقول وخلاف المنطق ايضاً. واذا كان الامر كذلك لا يبقى سوى القول بأنّ نفس الانسان الناطقة، حادثة مثل حدوث نفوس الحيوانات والصور النوعية للنباتات، وانها تحدث بحدوث البدن.

يرى حكيم طوس كذلك ان من غير الممكن للنفس ان تنسلخ عن الجسم قبل الموت الطبيعي، غير انّ أرباب الكمال وأصحاب السير والسلوك بوسعهم في حالات خاصة الاستغناء عن الجسم في عين تعلقهم به، بفضل الاقبال على الله تعالى والاعراض عن التفاهات والسفاسف:

«وقد وجد مولانا -أدام الله أيامه- ذلك في نفسه وشاهد من كان بهذه الحال. والدليل على ذلك: أنّ النفوس الانسانية تستكمل بادراكاتها العقلية. فاذا كملت بنيل ما يسعدها وأعرضت عما يشغلها، فلا حاجة لها الى البدن، وكان الموت بالقياس اليه، الفوز الأكبر والوصول الى السعادة العظمى»<sup>(١)</sup>.

قد يقال هنا أنّ الانسان حينما يبلغ مرحلة عقلية معينة لا يشعر معها بالحاجة الى البدن، فإنّ هذا سيلغي الامتياز ما بين النفوس. ويقول الخواجة نصير الدين الطوسي في الرد على ذلك أنّ امتياز نفس ما عن سائر النفوس سيستمر بعد الاستغناء عن البدن وعدم الحاجة اليه، عن طريق تعلقها السابق ببدنها. وعلى هذا الاساس فإنّ بلوغ مرحلة الكمال العقلي لا يؤدي الى انتزاع امتياز النفوس وتميزها عن بعضها، رغم وحدة عالم العقل وسعته.

يكرر صدر الدين القنوي إشارته الى هذا الموضوع في المسألة السابعة من مسأله الاثنتي عشرة، ويقول بتعذر التجرد التام والانقطاع الكامل للنفس عن البدن في هذا العالم العنصري المحسوس، لأنّ هذا معناه الموت المحتم، لكنه يشير قضية ترتبط بهذا الموضوع لا يمكن تجاهلها. فهو يقول: اذا كان من غير الممكن انقطاع النفس الكامل عن البدن في هذا العالم، فلا بد من القول أنّ النفس لا تخلو من نوع من الامتزاج مع أحكام الطبيعة خلال ادراك الافراح والأتراح. واذا كانت افراح الانسان وأتراحه ممتزجة مع احكام الطبيعة، فكيف بالامكان التحدث عن الافراح والأتراح الخاصة؟ وما هو الدليل الذي يمكن به إثبات هذه الافراح والأتراح؟ وإذا لم يكن هناك دليل يثبت هذه اللذات المعنوية والابتهاج الروحاني، فما معنى التحدث عن ابتهاج الباري تعالى؟

يقول نصير الدين الطوسي في الاجابة على ذلك أنّ الحكماء وفي اعقاب

دراسة ماهية اللذة، توصلوا الى النتيجة التالية وهي ان اللذة عبارة عن ادراك الامر الملائم من حيث هو ملائم. وادرك الحكماء ان الذات المقدسة للباري تعالى ليس لديها امر اكثر ملاءمة من نفس حقيقتها. فبما ان الله تعالى لا نظير له ولا شبيهه، فليس لديه مناسبة مع اي شيء، وان ادراكه لوجوده، اكمل انواع الادراك. ولذلك يمكن القول ان بهجة الله التي لا نظير لها بادراك وجوده، تعد اعلى ادراك للبهجة، ولن يتحقق ادراك اعلى منها قط.

وتأمل الحكماء بعد ذلك في أحوال اهل السلوك واصحاب الشهود، وتوصلوا الى النتيجة التالية وهي ان القرب من الله ينسجم مع ما لدى النفوس من كمال. اي ان كل واحد من اهل السلوك والشهود، يكون لديه نصيب من القرب بما يتلاءم مع ما لديه من استعداد. ولذلك يُعدّ الابتهاج بالقرب من الله تعالى، دائماً وخالداً وأسمى من اي ابتهاج او سرور آخر. وفي ظل هذا اللون من التفكير، تصبح اللذات الجسمانية وحتى الخيالية، تافهة ولا قيمة لها. ولو كانت هذه اللذات دائمية، لتحولت الى آلام وأتراح. ولهذا السبب يهرب ارباب الكمال والسلوك، من هذه اللذات العابرة، ويسعون لتحصيل الابتهاجات والانشراحات الحقيقية.

ما ينبغي الوقوف عنده، هو قول حكيم طوس ان اللذات العابرة تتحول الى آلام وعناء حينما تكون دائمية. فالأطعمة والأشربة على سبيل المثال، تعد من اللذات العابرة، ولكن لو حُكم على الانسان ان يأكل ويشرب الى الابد، لتحول هذا الاكل والشرب الى الم مستمر. لذلك فاللذة اذا أُريد لها ان تكون لذة، يجب ان تكون عابرة، واذا كان الشيء عابراً بحسب طبيعته، فلا يمكن ان يكون دائماً. ويصدق هذا الكلام على البهجة ايضاً، فالشيء الذي هو دائم بطبعه، لا يمكن ان يكون عابراً.

القضية الرئيسية الاخرى التي اشار اليها حكيم طوس هنا هي انه عرّف الألم بأنه عدم وجود الامر الملائم عند الحاجة، ووجود الامر غير الملائم

عند الاستغناء. وعلى اساس هذا التعريف، لن ينطبق الألم على الباري تعالى، لأن واجب الوجود بالذات، غير فاقد للأمر الملائم، كما لا يوجد في ساحة وجوده الامر غير الملائم.

لم يتحدث نصير الدين الطوسي عن الألم الدائم، لكنه أشار الى أشد أنواع الألم، وقال بأنه يتمثل في فقدان اللذة والبهجة واليأس من عودتهما. وأشار القرآن الكريم الى هذا الألم حينما قال: ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة﴾<sup>(١)</sup>، وطبقاً لما أورده حكيم طوس في تفسير هذه الآية فإنَّ فقدان البهجة واليأس منها، يمثل تلك النار التي تشتعل في أفئدة المذنبين واليائسين. تُعدّ المسألة العاشرة ايضاً، من بين المسائل المهمة التي طرحها صدر الدين القانوني والتي لا يمكن تجاهلها. ففي هذه المسألة يعترف بلا تناهي النسب بين الموجودات من جهة، ويعتقد بتناهي ما يدخل الى دائرة الوجود من جهة اخرى. ولذلك نراه يطرح السؤال التالي: اذا كانت النسب ناشئة من الموجودات، فكيف تنشأ الامور غير المتناهية، من امور متناهية؟

يقول نصير الدين الطوسي في الاجابة على هذا السؤال: صحيح انّ الموجودات التي بينها ترتب عليّ ومعلولي، لا بد ان تكون متناهية، لكنّ إمكانية لا تناهي الموجودات التي ليس بينها ترتب عليّ ومعلولي، امر يأخذ به كثير من الحكماء. ويمكن الاشارة كمثال على ذلك الى النفوس بعد وفاة الناس والاحداث الماضية التي لا يمكن إحصاؤها قط مما يعني انها غير متناهية.

اذن اذا اعترفنا مثل كثير من الحكماء بلا تناهي النفوس التي تنفصل عن الاجسام، وكذلك بلا تناهي الحوادث الماضية، فلا بد من الاعتراف بتحقيق النسب غير المتناهية بين هذه الموجودات غير المتناهية.



لم يتحدث نصير الدين الطوسي هنا عن حالة القوة التي عليها النسب وحالة الفعل التي عليها الموجودات، ولكن قد يمكن حل إشكالية لا تنتهي النسب وتنهي الموجودات، عن طريق الاختلاف بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل.

أثار صدر الدين القونوي عدة مسائل أخرى لم نلاحظ فيها شيئاً أساسياً أو مهماً، ولذلك نصرف النظر عن طرحها.

سبق ان ذكرنا بأن هذا العارف الكبير، فضلاً عن انه خليفة لابن عربي، يُعدّ كذلك ناشراً لأفكاره. وما ينبغي عدم تجاهله هنا هو انه فضلاً عن تربيته في مدرسة عرفانية، وانطلاقه في طريق السلوك الصوفي، كان على معرفة بالاصطلاحات الفلسفية، وملماً بمنعطفات وتعرجات افكار الفلاسفة ايضاً.

فالاسئلة التي طرحها على نصير الدين الطوسي تشير الى مقدرته على إثارة المسائل الفلسفية المعقدة، وقابليته على الدخول في حوار مع ارباب الفكر والاستدلال. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف تعرف على كبار الفلاسفة؟ وما هو المذهب الفلسفي الذي يميل اليه؟

ثمة عبارات وردت بين كلام هذا العارف يمكن ان تقدم لنا إجابة على هذا السؤال. وقد ذكرنا في مقدمة هذا الفصل ان القونوي كان شديد الاهتمام بآثار ابن سينا، واستند كما رأينا في بعض مواقفه الفكرية على كتاب تعليقاته. كما نلاحظ كذلك استناده في المسألة السادسة التي تتعلق بالطبيعة وتنهي الاجسام، الى رسائل اخوان الصفا. ومما قاله في ذلك:

«وأشار الى ذلك أيضاً، نقلاً وتقريراً صاحب رسائل اخوان الصفا وأخبر «انّ مرتبة الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهولي والصورة»<sup>(١)</sup>.

لا شك في ان رسائل اخوان الصفا تحمل في طياتها حركة فكرية كبرى

ظهرت في شرق العالم الاسلامي بواسطة المفكرين الاسماعيليين. وهناك ما يدل على ان مرشد القونوي -اي ابن عربي- كان على معرفة بهذه الحركة الفكرية ومتأثراً بها ايضاً.

## الفصل الخامس عشر

### الحكمة العملية في نظر حكيم طوس

عُرِفَت الحكمة بطرق مختلفة. ولربما ابسط تعريف لها، ذلك التعريف الذي قدمه نصير الدين الطوسي في كتاب «اخلاق ناصري»، حينما يقول: «الحكمة في عرف اهل المعرفة عبارة عن معرفة الاشياء كما هي، والقيام بالاعمال كما يجب وبقدر الاستطاعة، كي تبلغ النفس الانسانية الكمال الذي تنشده».

يشير القرآن الكريم كذلك الى هذه المسألة ايضاً حينما قال: «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً»<sup>(١)</sup>. وطُرحت هذه المسألة في ايران القديمة ايضاً وأشير الى الحكمة النظرية والحكمة العملية حين بحث كمال الانسان. فالكلمة الشهيرة «الفكر الحسن، القول الحسن، السلوك الحسن»، كانت تمثل في ايران القديمة اساس الحياة الاجتماعية، وسُجِّلت في آثار سكان هذه الارض. ويراد بالفكر هنا لون من الادراك العقلي والفكري الذي يمكن ان يعني الحكمة. الحكمة النظرية من وجهة نظر قدماء المفكرين تنقسم الى ثلاثة اقسام

اساسية هي: الالهيات، والطبيعيات، والرياضيات. اما الحكمة العملية فيطلقونها غالباً على تهذيب الاخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن. ولربما يتبادر الى الذهن ان المراد بسياسة المدن، ادارة شؤون البلاد، ووظائف السلاطين والحكام، بينما يراد منها آداب المعاشرة بين الناس وواجبات كل منهم تجاه الآخر، وهو ما يمكن التعبير عنه بالآداب الاجتماعية.

هنا، قد يثار السؤال التالي: هل تقع الحكمة العملية ضمن مقولة العلم، ام انها على صلة بالفعل والعمل فقط؟ والحقيقة ان الرجوع الى ما ورد في آثار كبار المفكرين يشير الى انهم قد استندوا في تعريفهم للحكمة العملية، الى مصالح الاعمال والأخلاق، وقلما تحدثوا عن مجرد السلوك والعمل.

الخواجة نصير الدين الطوسي تحدث في تعريف الحكمة بطريقة اخذ فيها مصالح الاعمال والافعال بنظر الاعتبار. ولا شك في ان ادراك المصالح والمفاسد، على صلة بالعقل، ويقع ضمن مقولة العلم.

كمثال على ذلك يمكن الاشارة الى علم الفقه. فلا شك في ان افعال المكلف تمثل موضوع علم الفقه. ولا شك ايضاً في ان فعل المكلف عبارة عن عمل. وبما ان العمل يتصل بجوارح الانسان، فانه يقع في مقولة الفعل. والفقيه هو ذلك الشخص العارف بالاحكام والعالم بالمسائل الشرعية سواء عمل بهذه الاحكام ام لم يعمل. ولا شك كذلك في ان العلم بالاحكام والمسائل، يقع ضمن مقولة العلم.

من الواضح جداً ان الفقيه حينما يعمل بعلمه، سيكون فقيهاً عاملاً وكاملاً. ويصدق هذا الكلام على الحكيم ايضاً. فالحكيم المتخلق بالاخلاق الحسنة، لابد وان يكون حكيماً كاملاً وانساناً ربيعاً.

يعد نصير الدين الطوسي احد الذين يولون اهمية كبرى للحكمة العملية لا سيما وانه قد تحلى بالصفات الحسنة والخصال المحمودة. ولكن يجب الالتفات الى الامر الاساسي التالي وهو انه يعتقد بوجود صلة وثيقة جداً بين

الأخلاق والتربية. ولا شك في أنّ دراسة الواقع الاخلاقي في النظام الذي يتبلور مع التربية وعلى ضوء التربية، يصبّ ولا شك في تعزيز النظام الفكري وتوطيد اركان الاصول العقلية، ولهذا يؤمن الطوسي بوجود آصرة قوية بين التربية والتطور الذي يشهده المجتمع، معتقداً ضمن ذلك أنّ العلم يمثل أحد العناصر الاساسية لتحقيق ذلك التطور.

يتمتع الحكيم الطوسي بأفكار فلسفية عميقة، ويفكر تفكيراً صحيحاً في تدبير الامور وإزالة العراقيل. وكان يعلم بوضوح أنّ الانتصار العسكري على المغول المتوحشين وغير المثقفين امر في غاية الصعوبة، لكنه كان يدرك من جانب آخر أنّ تطور العلم والفلسفة والارتفاع بوعي الامة وتفكيرها، من العوامل المهمة التي لن تفسح المجال لتحقيق الاهداف المناوئة.

كان حكيم طوس على معرفة تامة بالنمط الفكري وطبيعة المشاعر التي كانت لدى خان المغول، وكان يعلم كذلك مدى انشداد هولاء الى موضوع الطالع والنجوم. ولذلك قرر انتهاز تلك الفرصة فعرض عليه جمع الكتب والرسائل الخاصة بعلم الفلك والتنجيم، فوافق هولاء على ذلك فوراً. فسأله نصير الدين الطوسي ان يولييه ادارة شؤون الاوقاف في جميع البلاد الاسلامية، فوافق على ذلك ايضاً. فانبرى الطوسي لاستقدام جميع كبار المفكرين وعلماء الرياضيات والنجوم والفلك الى مدينة مراغة، وبادر الى تشييد مرصدها الشهير.

لم يكتف نصير الدين الطوسي بهذه الخطوة وانما كان يعلم جيداً بأن الافكار العميقة والمسائل العقلية ضعفت كثيراً وبات المجتمع الاسلامي يتجه نحو الانحطاط الثقافي والاضمحلال الفكري. واخذت حالة الجمود على الظواهر والمناقشات العقيمة لاسيما تلك التي تتصل بالافكار الأشعرية، تطفئ على المدارس الدينية. فشرّ نصير الدين الطوسي عن ساعد الجد لوضع حد لذلك الانحطاط، وتغيير حركة الامور من جهة التقليد والجمود،

باتجاه الحياة العقلية والتفكير الصحيح والمنطقي. فاستطاع ان يفجر ثورة ثقافية وفكرية، ويوصل حبل الحياة الفكرية والثقافية للمجتمع بالمرحلة التي سبقت الغزو المغولي المدمر.

بعض الباحثين يقول انّ الخواجه الطوسي قرر دفع رواتب شهرية لطلاب الفلسفة اكثر من طلاب سائر الفروع مما دفع كثيراً باتجاه تلقي الفلسفة. ويقول البعض ايضاً ان الكتب التي حوتها مكتبة مدينة مراغة بلغت نحو اربعمائة الف كتاب<sup>(١)</sup>. ومن الواضح ان تأسيس مرصد عظيم، وانشاء مكتبة كبرى في مدينة واحدة، لم يكن امراً سهلاً في اعقاب ما شهدته البلاد من مجازر وخراب ودمار على ايدي الجيش المغولي.

الثورة الفكرية والثقافية التي فجرها نصير الدين الطوسي، غيرت افكار كثير من الناس، حتى ان هذا التغيير طال حتى السلطان المغولي، فأعلن اسلامه، بل وأمر جميع المغول باعتناق الاسلام. ومن هنا ندرك انّ الامة التي غُلبت في ميدان الحرب على يد اناس طغاة وهمج، استطاعت ان تنتصر على هؤلاء في ميدان الفكر والثقافة، وتتجه بهم الى طريق الصواب والصلاح.

حكيم طوس كان يدرك ان نور الفكر لا بد ان ينفذ الى قلوب الناس وعقولهم، ولا بد ان يحل لهم الكثير من مشاكلهم ومعضلاتهم. وكان يعلم ايضاً انّ إصلاح المجتمع غير قابل للتحقق من دون علم مفيد وفكر صائب، فبهما فقط يتميز الانسان عن الحيوان. ولا يمكن تفسير افضلية الانسان على الملائكة والتي تجلت من خلال سجودهم له، الا على اساس العلم الذي لدى الانسان. اذن فالطريق الذي يوصل الانسان الى الفوز الابدي هو العلم الذي يبعث على العمل. اي ان العلم، والعمل الذي يتم بمقتضاه، يمثلان اساس سعادة الفرد والمجتمع. كما لا يمكن للتربية الحقيقية الصحيحة ان تتحقق من

١- راجع: ائمة الفكر التربوي الاسلامي، محمد جواد رضا، ط الكويت، ص ١٣٦.

دون علم وعمل.

التربية عند نصير الدين الطوسي تشكل ركيزة أساسية لا تخرج عن دائرة افكاره قط، لأنه كان يعلم أنّ التربية من حيث نوعها وطبيعتها، تلعب دوراً أساسياً في ظهور اية حركة علمية او فكرية. ومن هذا المنطلق بادر الى تأليف رسالة «آداب المتعلمين»، التي سطر فيها افكاره العميقة وتجاربه الشخصية على صعيد تعلم العلم والمعرفة.

ينبري الطوسي في الفصل الاول من هذه الرسالة لتبيان فضيلة العلم، وكيف انه يمثل اساس السعادة. ويؤكد في الفصل الثاني على اهمية النية وضرورة السعي لتحصيل العلم والصبر على المشاكل. ويشير في الفصل الثالث الى اختيار الاستاذ وانتخاب العلم الذي يلزم تعلمه، ويوصي الطالب بالاهتمام بالمتون قبل الحواشي.

في الفصل الرابع يؤكد قبل اي شيء على امتلاك الهمة العالية ويقول بأنّ الهمة العالية بالنسبة لطالب العلم أشبه بالجنح بالنسبة للطير. وتناولت الفصول الاخرى سلسلة من المسائل الاخلاقية التي تترك مراعاتها تأثيرات ايجابية ومفيدة على طالب العلم والمعرفة<sup>(١)</sup>.

ما أورده نصير الدين الطوسي في رسالة «آداب المتعلمين»، على صلة بدائرة الحكمة العملية، وتعدّ هذه الرسالة بمستوى كتابيه الآخرين للذين الفهما في الحكمة العملية. وهذان الكتابان هما «اخلاق ناصري»، و «أوصاف الاشراف»، ويعدان من اهم كتب الاخلاق في العالم الاسلامي.

ألف الطوسي كتاب «اخلاق ناصري» حينما كان يقيم في قهستان وفي صحبة حاكمها الاسماعيليين المذهب، ابي الفتح ناصر الدين عبد الرحيم بن

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: «رسالة آداب المتعلمين» لنصير الدين الطوسي، في نصوص

الدراسة في الحوزة العلمية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٨.

منصور (ت ٦٥٥هـ). ولذلك ألف هذا الكتاب باسم الحاكم ناصر الدين فأسماه «اخلاق ناصري»، اي الاخلاق الناصرية.

وكان حاكم قهستان قد طلب من نصير الدين الطوسي ترجمة كتاب «طهارة الأعراق في تهذيب الاخلاق» تأليف ابن مسكوية، من اللغة العربية الى اللغة الفارسية. فأحجم الطوسي عن القيام بذلك لسببين:

الاول، لأنّ الترجمة اللفظية والحرفية التي كان يريدتها حاكم قهستان لم تكن تتناسب مع شأن حكيم مثل الخواجه، ثم انّ مثل هذه الترجمة تجهز على روعة الالفاظ والعبارات.

الثاني، انّ كتاب الطهارة لابن مسكوية مؤلف في تهذيب الاخلاق فقط، وهو جزء واحد من اجزاء الحكمة العملية الثلاثة. ولذلك تقرر ان ينهض الطوسي بتأليف كتاب مستقل يشتمل على اجزاء الحكمة العملية جميعاً ويتضمن كذلك جميع ما ورد في كتاب الطهارة. فكان كتاب «اخلاق ناصري» المؤلف باللغة الفارسية ثمرة تلك الجهود التي بذلها نصير الدين الطوسي وضم جميع اقسام الحكمة العملية.

هذا الكتاب مؤلف من ثلاث مقالات. المقالة الاولى في تهذيب الاخلاق، وتعد اهم مقالات الكتاب واكثرها تفصيلاً ويمكن القول بأنّ جميع كتاب الطهارة لابن مسكويه موزع بشكل متفرق في هذا الفصل من الكتاب. واما المصادر التي اعتمدها هذه المقالة فهي: القرآن الكريم، والاحاديث النبوية، وكلمات الامام علي عليه السلام، وكليلة ودمنة لابن المقفع، والطب الروحاني لمحمد بن زكريا الرازي، ودفع الاحزان وغيره من كتب الكندي، ومؤلفات جالينوس، والاخلاق النيقوماخية، وفضائل النفس، وكتاب مقولات ارسطو، وكتاب بروسون<sup>(١)</sup>. وهذه الكتب الاخيرة هي جزء من الكتب التي عُرِّبت عن



اليونانية خلال المرحلة الاولى من العصر الاسلامي.  
 المقالة الثانية من كتاب «اخلاق ناصري»، في تدبير المنزل. وقد ترجم الخواجة هذه المقالة الى الفارسية عن رسالة «تدبير المنزل»<sup>(١)</sup> لابن سينا.  
 المقالة الثالثة في سياسة المدن. واعتمد نصير الدين الطوسي في هذه المقالة على العديد من الكتب مثل «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي.  
 اورد الطوسي في خاتمة هذا الكتاب وصايا افلاطون ونصائحه، والتي وردت بعينها في كتاب لابن مسكويه باللغة الفارسية.  
 لا بد من الاشارة الى ان نصير الدين الطوسي لم يستفد في تأليفه لكتاب «اخلاق ناصري»، من كتاب «الطهارة» لابن مسكويه فقط، وانما اخذ عن كتبه الاخرى العربية والفارسية مثل تأديب الصبيان، وترتيب السعادات، و «جاويدان فرد».

يعد كتاب «اخلاق ناصري» من اكبر وأهم الكتب التي ألقت بالفارسية في الحكمة العملية وبالاسلوب الفلسفي. ورغم محاكاة البعض لهذا الكتاب وتأليفهم كتباً مماثلة، إلا أن ايأ منها لم يصل الى مستوى كتاب الطوسي. ومن هذه الكتب:

١ - «أخلاق جالي»، وأسمه الاصلي: لوامع الأشراف في مكارم الاخلاق. وهذا الكتاب من آثار ملا جلال الدواني الذي توفي عام ٩٠٨ هـ طبقاً لكشف الظنون، او ٩٠٧ هـ طبقاً لآخرين.

٢ - «اخلاق محسني»، وهو من آثار ملا حسين الواعظ الكاشفي الذي توفي عام ٩١٠ هـ. وألفه المؤلف محسن ميرزا ابن السلطان حسين بايقرا عام ٩٠٠ هـ.

١- كتاب تدبير المنازل او السياسة المنزلية لابن سينا، طبع في بيروت مرتين: ١٩١١، ١٩٦٠. وطبع ايضاً في مجلة المرشد البغدادي عام ١٩٢٩.

٣- «اخلاق جمالي»، وهو من آثار جمال الدين محمد آقراشي. وهو مؤلف باسم السلطان العثماني ايلدرم بايزيد الثاني. وتم تأليفه عام ٩١٨ هـ. لابد من الاشارة الى ان هناك شروحات كتبت على كتاب نصير الطوسي منها الشرح الذي كتبه الفاضل عبد الرحمن بن عبد الكريم برهان البوري لعالمكير شاه اورنك زيب<sup>(١)</sup>. كما تم تلخيص هذا الكتاب على يد السيد علاء الدين حسين خليفة سلطان، صهر الشاه عباس الكبير، المتوفى عام ١٠٦٤ هـ. وقد قام بتلخيص هذا الكتاب بامر الشاه صفي وأسمى هذا التلخيص «توضيح الاخلاق»<sup>(٢)</sup>.

قام ركن الدين محمد بن علي الفارسي الجرجاني - وكان احد تلامذة العلامة الحلبي - بترجمة «اخلاق ناصري» الى اللغة العربية، فضلاً عن كتابين آخرين لنصير الدين الطوسي هما «اوصاف الأشراف»، و «فصول العقائد». مع ان كتاب «فصول العقائد» صغير جداً وموجز، الا انه من حيث المحتوى، يعد من الآثار العميقة والمدهشة. ولبيان الاهمية المحتوائية لهذا الكتاب او الرسالة، نرى من المناسب ذكر الاصل الاوّل منه، والذي هو موجز مثل سائر اصوله الاخرى، كما ورد في تعريب ركن الدين الجرجاني: «أصل: كل من ادرك شيئاً لا بد ان يدرك وجوده، لأنه يعلم ضرورة أن كل مدرك موجود، وما ليس بموجود فليس بمدرك. واذا كان وجوده ضرورياً كان مطلق الوجود ضرورياً ايضاً لأنه جزؤه فلا يحتاج الوجود حينئذ الى تعريف. ومن عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود فذلك لا يستحسنه

١- الذريعة الى تصانيف الشيعة، ج ٤.

٢- يقول الاستاذ جلال الدين هماني انه رأى كتاباً آخر في تلخيص هذا الكتاب يعود الى عهد سلاطين آق قوينلو.

الاذكياء»<sup>(١)</sup>.

لاشك في ان كتيب «فصول العقائد»، مهم في الحكمة النظرية وعلم الالهيات، كأهمية كتابي الاخلاق الناصرية، واوصاف الاشراف في الحكمة العملية.

نظراً لكثرة ممارسة نصير الدين الطوسي في الفلسفة وأنسه بها وكذلك بالرياضيات، فقد تبلورت لديه روح فلسفية - رياضية، وانعكس ذلك على يراعه فاصطبغ بصبغة الاستدلال الرياضي والفلسفي. ولذلك كانت كتاباته متسلسلة كتسلسل حلقات القلادة، وكان انشاؤه استدلالياً ومنطقياً. لهذا يمكن القول ان الجانب الخطابي في كتاباته، لا يُعدّ شيئاً بالقياس الى ما تتميز به من جانب برهاني واستدلالي.

يعد كتاب «اخلاق ناصري»، نموذجاً بارزاً لكتابة مستدلة وتحقيقية. ويقوم جزء من فصوله على مبادئ واصول الفلسفة النظرية<sup>(٢)</sup>.

على هذا الاساس يمكن القول انّ ما جاء في هذا الكتاب، متعلق بفلسفة الاخلاق قبل ان يكون متعلقاً بعلم الاخلاق. فمع انه يتحدث عن اكتساب الفضائل وتجنب الرذائل، وانّ هدفه الاساس بلوغ السعادة، الا انه تطرق ايضاً الى معنى الفضيلة والرذيلة، وماهية السعادة، ووجود النفس الناطقة كأمر مجرد.

لاشك في ان إثبات النفس الناطقة كأمر مجرد وأشرفيتها على سائر الموجودات، يمثل قضية جوهرية إذا لم يُنظر اليها بدقة، فلن يكون بالامكان التحدث عن الكمال، والسعادة، والخلود. كما يعد بحث ودراسة ماهية خُلق

١- نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، «رسالة فصول العقائد للطوسي»، ص ٤٢٨.

٢- يقول الاستاذ جلال الدين هماني انه درس معظم هذا الكتاب على استاذ الفلسفة الشيخ محمد الخراساني الذي يعد خاتم مدرسة اصفهان الفلسفية.

الانسان وطبعه، وهل يتغير طبعه ام لا، قضية اساسية ايضاً. بعد التفاوت بين الخير والسعادة، من بين المسائل المهمة التي طرحها نصير الدين الطوسي في هذا الكتاب. فالخير من وجهة نظره موجود عند جميع الناس بشكل واحد. اما السعادة فانها تختلف من شخص لآخر ومن موقف لآخر<sup>(١)</sup>.

ويعتقد ايضاً أنّ معنى السعادة لا يصدق على الحيوانات، لانّ حركة الحيوانات لا تتم على اساس الرأي والرؤية، وحين لا يوجد الرأي والرؤية، لا تتحقق السعادة ايضاً. كما انه يقسم السعادة الى عدة اقسام، ويتحدث عن كل قسم منها بالتفصيل.

الموضوع المحوري في هذا الكتاب هو اجناس وأنواع الفضائل والردائل الاخلاقية. ويعرّف الفضيلة الاخلاقية بأنها الحد الوسط بين الافراط والتفريط. فكما يقع الافراد في كلييات المنطق، تحت عنوان الاصناف، وتقع الاصناف تحت عنوان الانواع، وتقع الانواع تحت عنوان الاجناس، هناك في الفضائل الاخلاقية ايضاً اجناس، وانواع، وأصناف. وهناك اربع فضائل تمثل الاجناس وهي:

١ - الحكمة؛ ٢ - الشجاعة؛ ٣ - العفة؛ ٤ - العدالة.

وتطلق الحكمة على اعتدال القوة النظرية، والشجاعة على اعتدال القوة الغضبية، والعفة على اعتدال القوة الشهوية البهيمية أو جذب الامور الملائمة، اما العدالة فانها حالة بسيطة وحدانية تظهر من امتزاج وتركيب الفضائل الثلاث الاولى، اي الحكمة، والشجاعة، والعفة. ومن الواضح انّ كل جنس من هذه الاجناس الاربعة، لديه انواع وأصناف متعددة. على اساس ما ذكرناه، يقع في مقابل كل جنس كلي من اجناس الفضيلة،

جنسان كليان من اجناس الرذيلة المتمثلان في طرفي الافراط والتفريط لجنس الفضيلة. فعلى سبيل المثال يقع في مقابل الشجاعة كل من رذيلتي التهور والجبن، حيث يمثل التهور طرف الافراط، والجبن طرف التفريط. كما يقع في مقابل فضيلة العفة، رذيلتا الشهوانية والعنة.

وهناك آراء كثيرة قيلت في سبب جمع اجناس الفضائل في اربعة اجناس فقط منها انّ النفس الانسانية ذات قوتين إحداهما قوة الادراك بالذات، والاخرى قوة التحريك بالآلات. وينقسم الادراك بالذات الى قسمين: الادراك النظري، والادراك العملي. وتنقسم قوة التحريك بالآلات الى قسمين ايضاً: قوة دفع الامور غير الملائمة، وقوة جذب الامور الملائمة. ويعبّر عن قوة دفع الامور غير الملائمة بالقوة الغضبية، وعن قوة جذب الامور الملائمة بالقوة الشهوية. وعلى هذا الاساس لا تخرج قوى الانسان عن اربع قوى.

اذن اذا استُخدمت كل قوة من هذه القوى على وجه الاعتدال وبعيداً عن اي افراط وتفريط، سيؤدي هذا الاستخدام الى تحقق الفضيلة. فتتحقق عن تهذيب قوة الادراك النظري، فضيلة الحكمة، وعن تهذيب قوة الادراك العملي، فضيلة العدالة، وعن تهذيب القوة الغضبية، فضيلة الشجاعة، وعن تهذيب القوة الشهوية، فضيلة العفة<sup>(١)</sup>.

ذكرنا ان نصير الدين الطوسي رجع الى مصادر عديدة في تأليف كتابه «اخلاق ناصري»، لاسيما كتاب «الاخلاق النيقوماخية». ولا شك في ان مبدأ الحد الوسط او نقطة الاعتدال، يعد نقطة مركزية في ظهور الفضائل الاخلاقية، وهو ما ركز عليه كتاب «الاخلاق النيقوماخية». وكان هذا الكتاب قد تُرجم خلال القرون الاسلامية الاولى من اليونانية او السريانية الى العربية. لذلك هناك من يقول انّ مبدأ الحد الوسط والاستناد الى نقطة الاعتدال في الفضائل

١- لمزيد من الاطلاع، راجع: الحكمة العملية لجلال الدين هماني، ص ٢٨٠.

الاخلاقية، قد طرِح لأول مرة، في هذا الكتاب بالذات. بعد حجة الاسلام ابو حامد الغزالي أحد الذين يعتقدون بأن ما تطرحه الكتب الاخلاقية، ذو صبغة ارسطية قبل ان يكون اسلامياً. وبما ان الغزالي كان مناهضاً لارسطو ولا ينسجم مع افكار هذا الفيلسوف اليوناني، كان يسعى لاحلال نظام اخلاقي آخر محل النظام الاخلاقي الارسطي، فأسفر سعيه هذا عن انتاج كتاب «احياء علوم الدين» الذي حاول فيه الغزالي بلورة منظومة اخلاقية اسلامية. ولكن هل استطاع ان يحقق هذا الهدف ام لا، هذا موضوع بحاجة الى دراسة في موضع آخر.

نصير الدين الطوسي كان يعلم انّ النظام الاخلاقي القائم على حد الوسط ونقطة الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط، ليس على غير ارتباط بما هو مثار في آثار ارسطو. ولذلك انطلق في نفس هذا الطريق خلال تأليف كتاب «اخلاق ناصري»، وتحدث على اساس هذا النظام، غير ان تأليفه لهذا الكتاب لم يلبّ طموحه، وكان يفكر دائماً في تشييد نظام فكري اخلاقي على اساس الآيات القرآنية الكريمة، ولا مجال فيه للخطأ والاختلاف، لأنّ ما هو نابع من زلال الوحي، لا يأتيه الباطل قط. وقد أشار الى ذلك في مطلع كتابه القيم الآخر «اوصاف الاشراف»<sup>(١)</sup>.

يقول نصير الدين الطوسي انه ألف كتاب «اوصاف الاشراف» بطريقة العرفاء واسلوب اصحاب الشهود، فضلاً عن اعتماده للقوانين العقلية والسمعية. ومعنى كلامه هذا انه لا يرى وجود اي تعارض بين اسلوب اصحاب الشهود والمكاشفة وطريقة العرفاء وبين العقل.

ألف نصير الدين الطوسي كتاب «اوصاف الاشراف» في ستة ابواب، وكل

١- اوصاف الاشراف، نصير الدين الطوسي، باهتمام السيد مهدي شمس الدين، منظمة الطبع والانتشارات في وزارة الثقافة، طهران، ١٩٩٠، ص ٤.

باب في ستة فصول عدا الباب السادس فانه لا يتالف من فصول ويستناول موضوع الفناء في التوحيد. ويتعلق كل باب من هذه الأبواب بمرحلة من مراحل السلوك ومرتبة من مراتب سير وحركة السالك. وهذه الحركة ناشئة من الشوق المحتدم في باطن الانسان، والمنبعث من ادراك الانسان لنقصه، ولذلك يدفعه ادراكه هذا للتحرك باتجاه سدّ هذا النقص واستحصال الكمال.

نصير الدين الطوسي يعتبر السلوك نوعاً من الحركة، ثم ينبري لتفسير معنى الحركة. ويرى ان كل مرحلة من مراحل الادراك تقع ما بين فقدان سابق ووجدان لاحق. وعلى هذا الاساس تعد كل مرحلة من مراحل الحركة كمالاً بالنسبة للمرحلة التي تسبقها، ونقصاً بالنسبة للمرحلة التي تليها.

يستند نصير الدين الطوسي في فكرته هذه الى حديث للرسول محمد ﷺ يقول «من استوى يوماه فهو مغبون»، وكذلك الى ما قيل بشأن هذا الحديث «حسنت الابرار سيئات المقربين». فالحركة من وجهة نظر نصير الدين الطوسي، اشتدادية دائماً، كما ان السلوك استكمالي على طول الخط. وفي ظل هذا الاشتداد والاستكمال، تتحرك الامور من النقص الى الكمال. وبعد نصير الدين الطوسي بقرون، انطلق صدر المتألهين الشيرازي في هذا الطريق ايضاً، ويقوم مبدأ الحركة في الجوهر، على هذا الاساس ايضاً.

بالرغم من ان كتابي «اوصاف الاشراف» و «اخلاق ناصري» كُتبا بقلم مؤلف واحد، ويبحثان موضوعاً واحداً هو الحكمة العملية والاخلاق، غير ان هناك اختلافاً عميقاً وعجيباً بين الكتابين من حيث الشكل والمحتوى.

يقوم كتاب «اوصاف الاشراف»، على الحركة، ولا وجود للتوقف في سلوك السالك، فيما يقوم كتاب «اخلاق ناصري» على اساس نقطة الاعتدال والحد الوسط بين الافراط والتفريط. ولا بد ان تؤكد تارة اخرى على ان الكتابين يسيران في اتجاه واحد، وأن كلاً منهما مكمل للآخر، رغم الاختلاف الظاهري ما بين الاثنين.

قد يقال كيف يكمل كل من هذين الكتابين الآخر، بينما يقال انَّ هناك تفاوتاً بين الاثنين من حيث الشكل والمحتوى؟ ولا بد من القول في الاجابة على هذا التساؤل انَّ الاختلاف بين هذين الكتابين يعود الى الاختلاف في مراتب المعرفة والسلوك. و اشار نصير الدين الطوسي نفسه الى هذا الاختلاف حينما قال انَّ كتاب «اخلاق ناصري» ألفه على طريقة الحكماء، بينما ألف كتاب «أوصاف الاشراف» على قاعدة سالكي الطريقة وطلاب الحقيقة ولبيان سير الاولياء واسلوب اهل النظر. ولا شك في ان هناك اختلافاً بين اسلوب الحكماء والفلاسفة وبين طريقة اهل السلوك والعرفاء، سواء من حيث نوع النظرة او درجة المعرفة. ولكن يمكن ان يكون هناك نوع من التقارب والانسجام بين الاثنين من حيث الهدف والغاية. ولذلك ليس من غير المتوقع ان ينبري نصير الدين الطوسي لتأليف كتاب «أوصاف الاشراف» على اعقاب تأليف كتاب «اخلاق ناصري». ويشير بكلمة «الاشراف»، الى اهل الشهود وأصحاب المكاشفة. ولا شك في انَّ الذي يتحدث عن أوصاف هذا الطيف من الناس لا بد ان يكون احدهم. والحقيقة انَّ نصير الدين الطوسي لا يتحدث من دون مسؤولية، واذا ما بادر الى تأليف كتاب او رسالة في حقل من حقول العلم والمعرفة، فلا بد ان يكون لديه علم كامل بذلك الحقل، ويتمتع بالجدارة للتحدث عنه.

شخصيات كالعلامة الحلبي وقطب الدين الشيرازي، اللذين كانا علمين في الاخلاق والعلم، كانا يفتخران بأنهما تلميذان من تلامذته. ويقول العلامة الحلبي في «الاجازة» التي كتبها لبني زهرة، في وصف نصير الدين الطوسي انه «كان افضل اهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وكان اشرف من شاهدناه في الاخلاق».

كان نصير الدين الطوسي احد عدة شخصيات كبرى ظهرت في بلاد طوس، مثل: الفردوسي، ونظام الملك، وابي حامد الغزالي، والشيخ ابي جعفر



الطوسي<sup>(١)</sup>.

لاشك في أنّ كتاب «اوصاف الاشراف» الذي يتصل بالاخلاق العرفانية، شبيه بالعمل الذي قام به الشيخ الرئيس ابن سينا في تدوين النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات». فمنذ قرون والنمط التاسع يحظى باهتمام اصحاب الشهود وأهل العرفان، من دون ان يبدي اي احد منهم انتقاداً أو يثير إشكالية على الافكار التي وردت فيه. وينطبق هذا الامر على كتاب «اوصاف الاشراف» لنصير الدين الطوسي، ايضاً حيث لم يُشكل اي احد على الاخلاق العرفانية الواردة فيه. ومع أنّ هذا الكتاب صغير في حجمه، لكنه كبير في محتواه ومادته.

اشار نصير الدين الطوسي في هذا الكتاب الى نقاط دقيقة ومفيدة، سنشير الى بعضها. ففي الفصل الاول يتحدث عن الايمان ومراتبه المختلفة، ويقول بأنّ الايمان باللسان يمثل المرتبة الاقل، ثم تليه مرتبة الايمان بالتقليد ويعتبرها ادنى مرتبة عند اهل السلوك. ويرى ان الايمان بالتقليد عبارة عن تصديق جازم بشيء يُعدّ تصديقه واجباً ولازماً. غير أنّ هذا اللون من الايمان ليس ثابتاً، ولربما يتغير او يزول في كل لحظة.

من كلامه هذا ندرك أنّ التقليد لا يحظى عنده بالأهمية والاعتبار، ولا يمكن اعتماد التقليد في اصول العقائد. ويقر بكلام الطوسي هذا كثير من المفكرين والمتكلمين المسلمين لأنهم لا يجيزون التقليد في اصول الدين. غير اننا نرى من جانب آخر انهم ليسوا قلة اولئك الذين يسلكون طريق التقليد على صعيد اصول العقائد الدينية. ولا يتوقع احد من عامة الناس ان لا يسلكوا طريق التقليد، غير أنّ بعض العلماء يفتون بجواز التقليد في اصول العقائد الدينية، ويصرون على هذا الموقف.

١- راجع: الحكمة العملية من وجهة نظر نصير الدين الطوسي، ص ٨-٩.

يتحدث الخواجة الطوسي عن معنى الصدق ويقول أنّ له مصاديق كثيرة مثل الصدق في الكلام، والصدق في النية والعزم، والصدق في الوعد والذي يعني الوفاء به. ويتحدث عن الصديق ويقول بأنه ذلك الذي يصبح الصدق ملكة لديه ولا يمكن ان يتوقع منه أحد خلاف ذلك لا بالعين ولا بالأثر. ويقول العلماء في شخص كهذا انه يصدق في مناماته اي أنّ مناماته كلها صادقة. ولذلك يقول الله في من هم هكذا: «رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه»<sup>(١)</sup>. ويقع الصديقون ضمن طائفة النبيين والشهداء «فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين»<sup>(٢)</sup>.. ووصف الله تعالى نبيه ابراهيم بالصدّيق: «انه كان صدّيقاً نبياً»<sup>(٣)</sup>. كما قال في غيره من الانبياء: «وجعلنا لهم لسان صدق علياً»<sup>(٤)</sup>. ويرى الطوسي أنّ الذي يسلك الطريق المستقيم، سيكون اكثر تفاعلاً من غيره بالوصول الى المقصد لأنّ الطريق المستقيم اقرب الطرق وأقصرها<sup>(٥)</sup>.

اذن فنصير الدين الطوسي يولي خصلة الصدق اهمية كبيرة جداً ويراه جارياً في الكلام، والفكر، والنية، والعمل. ولا شك في أنّ هذه الكلمة تستخدم ايضاً على التطابق بين الامر الذهني والامر العيني، لكنّ نصير الدين الطوسي لم يكتف بالمعنى العرفي لهذه الكلمة، وانما يتحدث عن الصدق في جميع احوال الانسان، فتوسع به الى الصدق في النية والعزم والارادة.

لاشك في ان الصدق في النية والعزم، من بين القضايا الاساسية التي قلما

١- سورة الاحزاب، الآية ٢٢.

٢- سورة النساء، الآية ٦٩.

٣- سورة مريم، الآية ٤١.

٤- سورة مريم، الآية ٥٠.

٥- اوصاف الاشراف، ص ١٧-١٨.

يفكر بها أحد. فالصادق في عزمه وفكره، لا يخدع نفسه قط. ومن لا يخدع نفسه لا يخدع الآخرين أيضاً. ومن الآثار التي تترتب على الصدق في الفكر هي أنّ المرء حينما يكون صادقاً في فكره وعزمه سيتحلى بالشجاعة في الإدراك والفهم. ولا شك في أنّ هذا اللون من الشجاعة يصون الانسان من السير في طريق التقليد في اصول العقائد والقضايا الاساسية.

الشجاعة في الفهم والادراك، لربما يراها البعض بعيدة عن الذهن وغريبة. ولكن تتبدد هذه الغرابة حينما نرى الفيلسوف الالمانى المعروف «عمانوئيل كانت» يتحدث عنها، ويشير الى نفس الشيء تقريباً الذي اشار اليه نصير الدين الطوسي قبل «كانت» بقرون. ويقول احد المفكرين الغربيين ان لغة الأصالة قد أعطيت لشخص لا يكذب لا على نفسه ولا على الآخرين، ولذلك يدعى مثل هذا الشخص بالصدّيق.

الذي يتحلى بصفة الصدق لا يسعى لاختفاء الامور قط، لأنّ الله تعالى لا يريد ان يخفي عنا شيئاً. ولذلك منحنا العقل كي نستطيع ادراك الامور، ونفهمها كما هي. ومن هنا يتضح لنا ان هناك صلة وثيقة بين الصدق والفلسفة الحقيقية والحكمة الالهية. ولن يكون للصدق اي معنى من دون هذه الصلة. ولأجل ذلك يقول البعض أنّ التفلسف هو العزم على السير في طريق لا يقبل الخدعة.

ويمكن على ضوء كلمات نصير الدين الطوسي اعتبار الحكماء والفلاسفة جزءاً من طائفة الصديقين لأنّ الفيلسوف الحقيقي يجب ان يكون صادقاً مع نفسه ومع الآخرين، فضلاً عن صدقه مع الله. ولربما يشير ابن سينا الى هذا الموضوع بالذات حينما يتحدث في كتابه «الاشارات والتنبيهات» الى برهان الصديقين الذين يقولون أنّ إثبات واجب الوجود، ليس بحاجة الى برهان سوى التأمل في الوجود.

ينبري نصير الدين الطوسي في الفصل السادس من الباب الاول من كتاب

«اوصاف الاشراف» لدراسة صفة الاخلاص، مؤكداً على ان الاخلاص لا ينفك عن الصدق قط، ويرى ان الذي لا يتحلى بهاتين الصفتين، فلن يتحرر من الشرك الخفي. ويقول انه عدا عبادة الاصنام التي تُعدّ شركاً جلياً، ثم انواع اخرى من الشرك يعبر عنها بالشرك الخفي ويستند فيما يذهب اليه، الى حديث للنبي محمد ﷺ يقول: «نية الشرك في امتي اخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء»<sup>(١)</sup>.

على ضوء ما ورد في هذا الحديث نفهم مدى صعوبة التخلص من الشرك الخفي والابتعاد عنه. ولا شك في ان المرء بحاجة الى رياضة نفسية ومعنوية للتخلص من وساوس الشرك الخفي. وقد طرح نصير الدين الطوسي هذه الفكرة في الفصل الخاص بالارتياض، وقال ان هدف السالك من ممارسة الارتياض يتخلص في ثلاثة امور:

١ - ازالة عقبات وموانع الوصول الى الباري تعالى. وتشمل هذه الموانع، المشاغل الظاهرية والباطنية.

٢ - السعي لاختضاع النفس الحيوانية للعقل.

٢ - ايجاد المَلَكَة لدى النفس لقبول الفيض الالهي.

ويعتقد نصير الدين الطوسي ان الانسان لا يبلغ مرحلة النفس المطمئنة الا اذا كانت نفسه منقادة لعقله، والنتيجة التي يمكن استحصالتها من هذا الكلام هي ان العقل حينما يرافقه الصدق والاخلاص، يستطيع ان يرتفع بالانسان الى مرحلة النفس المطمئنة. اي ان الانسان حينما يتبع العقل وينقاد اليه، سيكون بوسعه بلوغ مقام الاطمئنان الذي يعني الكمال. ولا شك في ان الكمال لا يتاح لكل احد، ما لم يتحقق السير والسلوك. ويعبر نصير الدين الطوسي عن هذا السير والسلوك بالتفكير والحركة من المبادئ الى المقاصد، مستشهداً

بالآية الكريمة «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»<sup>(١)</sup> وبالحديث النبوي «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة»<sup>(٢)</sup>. ويرى أنّ الآفاق والأنفس تمثل بداية الحركة والسير، وأنّ السير عبارة عن الاستدلال في ميداني الآفاق والأنفس<sup>(٣)</sup>.

قد يقال: كيف يمكن التوفيق بين الاطمئنان الذي يُعدّ من خصوصيات الايمان، وبين السير والسلوك والحركة الدائمة للفكر، وهي الحركة التي يُعدّ الاستدلال في ميداني الآفاق والانفس، من لوازمها؟

لا بد من القول في الاجابة على هذا التساؤل بأنّ الاطمئنان او الثبات الذي يُعدّ من خصوصيات الايمان، عبارة عن حصول الجزم والقطع بوجود الكامل والكمال. وهذا ليس لا يتعارض مع السير الدائم والحركة المستمرة للفكر فحسب، وانما يُعدّ هذا الايمان الجازم مصدراً لظهور السير والحركة.

على هذا الضوء ينطلق نصير الدين الطوسي للتحدث في فصل من كتابه عن الثبات من خلال الاستناد الى الآية الكريمة «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ»<sup>(٤)</sup>، ثم يقول بأنّ ثبات الايمان عبارة عن حصول الجزم بأنّ هناك كاملاً وكمالاً. وما لم يتحقق هذا الجزم لن يتحقق طلب الكمال. وما لم يحصل عزم طلب الكمال والثبات في العزم، لا يتحقق السلوك<sup>(٥)</sup>.

يتحدث في موضع آخر من كتاب «اوصاف الاشراف» عن موضوع

١- سورة الروم، الآية ٨

٢- بحار الانوار ٦٨ / ٣٢٧.

٣- اوصاف الاشراف، ص ٤٨.

٤- سورة ابراهيم، الآية ٢٧.

٥- اوصاف الاشراف، ص ١٣.

اليقين، ويقسمه الى ثلاثة اقسام: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. ويرى ان حقيقة اليقين مؤلفة دائماً من علمين، ولذلك فانها غير قابلة للفناء. وفضلاً عن ضرورة العلم بالمعلوم في ظهور اليقين، هناك ضرورة ايضاً بادراك امتناع ما هو خلاف لهذا العلم ايضاً.

ولا شك في ان الطوسي قد استند الى القرآن الكريم في تقسيمه لليقين الى ثلاثة اقسام. فقد ورد في القرآن الكريم: «كلا لو تعلمون علم اليقين. لترون الجحيم. ثم لترونها عين اليقين»<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى ان اصطلاحات علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، اصطلاحات قرآنية، وقد تحدث العرفاء على اساسها حين تناولهم لموضوع اليقين.

نصير الدين الطوسي استعان بالقرآن الكريم ليس في موضوع اليقين فحسب، وانما انتهج هذا الاسلوب في جميع فصول الكتاب، مع استشهاده بآية من آيات القرآن الكريم في مطلع كل فصل. فلم يعمل وفق الاسلوب الارسطي الملاحظ في كتاب «الاخلاق النيقوماخية»، وانما سعى لتقديم نظام اخلاقي مستمد من القرآن الكريم. وذكرنا ايضاً ان ابا حامد الغزالي حاول ايضاً من خلال كتابه «احياء علوم الدين» تجاوز الاسلوب الارسطي في الاخلاق، والتوصل الى نظام اخلاقي قائم على الموازين الاسلامية. غير ان هذا المفكر المثابر ورغم الصعوبات والمشاق التي تحملها في تأليف هذا الكتاب، لم يتعد حدود اصول ومبادئ الفكر الأشعري، ولم يشاهد ساحة الحقائق الاخلاقية بمعزل عن قيود أفكاره الكلامية. ومع انه -اي الغزالي- استند في شتى ابواب كتابه الى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية واستشهد بها، لكنه كان ينظر الى هذه الآيات والروايات في مرآة أفكاره الأشعرية.

ومن الواضح ان ما كان بإمكانه ان يراه في تلك المرأة لم يكن سوى تفسير خاص ومحدود، وواجه إشكاليات جادة في بعض الاحيان.

نصير الدين الطوسي، استند هو الآخر الى الآيات والروايات الاسلامية في كتابه «اوصاف الاشراف»، لكنه لم يسع قط لكي يحدد نفسه بحدود نحلة كلامية معينة. فكما بدا وفاقاً للمعايير العقلية المعتبرة في دائرة العقل النظري، ظهر وفاقاً للعقل ايضاً في دائرة العقل العملي، ولم يخرج عن دائرة موازين العقل ومعايره قط.

سبق ان ذكرنا بأن الطوسي يرى ان بلوغ المرء لمقام النفس المطمئنة مدين لإطاعة النفس للعقل. ومع انه ألف كتابه على قاعدة سالكي الطريقة وطالبي الحقيقة، لكنه يؤمن بالحقيقة التالية ايضاً وهي ان هذه القاعدة لا تتعارض مع موازين العقل قط. ويولي الطوسي اهمية كبرى للمعرفة ويعتبرها ناشئة عن العقل. فمن دون العقل لا يمكن بلوغ درجة المعرفة. بل انه يعتبر الايمان مقدمة للمعرفة ايضاً ويرى ان كمال المعرفة لا يتحقق الا بعد تحقق الايمان.

انبرى نصير الدين الطوسي في الفصل الرابع من الباب الخامس من كتاب اوصاف الاشراف لتناول موضوع التوحيد، وتحدث عن درجتين توحيديتين الاولى، التوحيد بمعنى التصديق بأن الله تعالى واحد «إنما الله إله واحد»<sup>(١)</sup>، والثانية التيقن انه لا يوجد في الوجود احد سوى الله تعالى وفيضه، وهذه الدرجة هي كمال المعرفة وتتحقق بعد الايمان، وفيها ينتقل الموحد من مرتبة «وحده لا شريك له في الالهية» الى مرتبة «وحده لا شريك له في الوجود». اي يصبح كل ما سوى الله حجاباً، والنظر لغير الله شركاً، ويكون لسان حال الموحد «اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفاً وما انا من

المشركين»<sup>(١)</sup>. اي انه بدلاً من التحدث عن الخالق الواحد، يرى كل شيء واحداً، فتتجسد امام ناظره وحدة الوجود<sup>(٢)</sup>.

نصير الدين الطوسي يميز بين الوحدة والاتحاد ويعتقد ان مفردة الاتحاد تُشم منها رائحة الكثرة، بينما الوحدة لا تشوبها شائبة الكثرة والتعدد. ويؤكد ان العرفاء حينما يتحدثون عن الوحدة او الاتحاد، لا يقصدون اتحاد العبد بالله، وانما ليس هناك شيء غير الله تعالى. ولذلك لا يرى ما يعاب في قول الحلاج:

بيني وبينك إيتي تنازعي  
فارفع بفضلك إيتي من البين

وكذلك في قوله «انا من اهوى ومن اهوى انا». ويرى ان الذي قال «سبحاني ما أعظم شأني»، لم يكن يدعو لالوهيته قط كما تصور الآخرون، وانما كان يؤكد على نفي إنيته وإثبات إنية غيره، وهو الله<sup>(٣)</sup>.

يتحدث نصير الدين الطوسي في الباب الاخير من كتاب اوصاف الاشراف عن مرحلة أو مقام الفناء. ونلاحظ انه لا يقسم هذا الباب الى فصول على العكس من سائر الابواب وهذا يشير الى ان مقام الفناء غير قابل للتقسيم، وليس بوسع احد ان يتحدث في هذا الباب عن التعدد والاختلاف.

ويؤكد الطوسي على انه لا مجال في مقام الفناء للنفي والاثبات، ولا لنفي النفي وإثبات الاثبات، ولا لنفي الاثبات وإثبات النفي. وهذا هو الفناء، والذي به معاد الخلق «كما بدأكم تعودون». فينتفي كل ما يمكن ان يُنطق او يُتخيل او يُعقل «اليه يرجع الامر كله».

١- سورة الانعام، الآية ٧٩.

٢- اوصاف الاشراف، ص ٩٣.

٣- راجع: اوصاف الاشراف، ص ٩٥ و ٩٦.



الذين لديهم معرفة بتاريخ الفلسفة والكلام في الاسلام، يعلمون جيداً أنّ هناك اختلافاً بين المتكلمين والفلاسفة حول موضوع المعاد، ولم يصل هذان الفريقان الى رأي مشترك في هذا الشأن. كما ان بينهما اختلافاً آخر لم يُحسَم في موضوع الخلق من العدم. فالتكلمون يؤمنون بحدوث العالم وخلقته من العدم، بينما يثير كثير من الفلاسفة تساؤلات حول الحدوث الزماني للعالم وخلقته من العدم.

نصير الدين الطوسي استطاع من خلال جملة قصيرة، الانطلاق الى ما وراء الأفق الفكري للفلاسفة والمتكلمين، فألقى نظرة على النزاع المحتدم في هذا المضمار، من زاوية عرفانية حينما قال: إنّ معاد الخلق بالفناء، مثلما أنّ مبدأهم من العدم.

ففي مقام الفناء، لا يوجد موضوع للنزاع بين الفلاسفة والمتكلمين حول كيفية المعاد، ولا على صعيد الخلق من العدم. فالإيمان بمقام الفناء يلعب دوراً أساسياً في تعميق فكرة الخلق من العدم وكذلك الاعتقاد بمبدأ المعاد.

على ضوء ما سبق نفهم ان الخواجة نصير الدين الطوسي يولي الحكمة العملية اهمية كبيرة جداً، ويعتقد ان تجاهل الحكمة العملية يؤدي الى الاساءة ليس للحكمة النظرية فحسب، وانما الى العقل وإسقاط اعتباره ايضاً. ولهذا السبب هبّ لتأليف عدة كتب قيمة في الحكمة العملية استقطبت اهتمام اهل الفكر والاخلاقيين.

فضلاً عن تأليفه لـ «اخلاق ناصري»، و «اوصاف الاشراف»، ألف كتاب «اخلاق محتشمي» ايضاً. ولا بد من الاشارة الى انّ الجانب العملي والديني في هذا الكتاب الاخير، اكبر مما هو عليه في كتاب «اخلاق ناصري». وهذان الكتابان يختلفان من حيث الشكل والاسلوب، لكنّ التأمّل فيهما يشير الى انهما كتبا باشارة من شخص واحد هو ناصر الدين ابو الفتح عبد الرحيم بن منصور، وفي مدينة واحدة هي قهستان. والحقيقة هي انّ كتاب «اخلاق

ناصرى»، كتاب فلسفي قبل ان يكون كتاباً دينياً، بينما كتاب «اخلاق محتشمي»، كتاب ديني زاخر بالآيات الكريمة والأحاديث النبوية وكلمات الاولياء.

لنصير الدين الطوسي آثار اخرى مهمة تقع ضمن طائفة آثاره في الحكمة العملية منها: ترجمة الادب الوجيز، وهو ترجمة فارسية لكتاب «الادب الوجيز للولد الصغير» الذي الفه ابن المقفع باللغة العربية. وكذلك رسالة «التولي والتبري» التي الفها في قهستان لنجيب الدين<sup>(١)</sup>. كما تُنسب اليه مقالة في فضائل امير المؤمنين عليه السلام.

١ - لمزيد من المعلومات في هذا الشأن، راجع: مقدمة «اخلاق محتشمي» بقلم محمد تقي دانش بجوه، إصدار جامعة طهران، ١٩٦٠م.

## الفصل السادس عشر

### التأويل في فكر نصير الدين الطوسي

نصير الدين الطوسي، كان متبحراً ومنظراً في شتى العلوم، وخلف آثاراً عميقة ومفيدة فيها. ومن سجايا هذا المفكر الكبير انه كان يسعى لحفظ حرمة العلوم ومراعاة حدودها، ويتعد عن اية عملية تهدف الى خلط العلوم ومزجها. ورأينا في الفصل الماضي كيف يميز في الحكمة العملية بين اسلوب اهل الشهود والطريق العام، وأنه لم يكتب آثاره باسلوب واحد. فقد كان يعلم انّ مرحلة الباطن غير مرحلة الظاهر، وأنّ ما يدركه اهل الباطن أسمى من افق اهل الظاهر. والذي يعتقد بالتفاوت في المرتبة بين ظاهر الامور وباطنها، لا يمكن ان يتردد في افضلية مرتبة الباطن على الظاهر. ولا شك في ان الذي يحمل مثل هذا التفكير ويستأنس بهذا النمط الفكري، لا يمكن ان يكون موضوع التأويل غريباً عليه. واذا كان نصير الدين الطوسي يؤمن بالاختلاف بين ظواهر الامور وبواطنها، فلا بد ان يعترف بجواز التأويل، ولا بد ان يكون قد آلف بعض آثاره على طريقة اهل التأويل.

كتاب «التصورات» - او روضة التسليم<sup>(١)</sup> - الذي يُنسب الى نصير الدين

الطوسي، لا شك في انه مكتوب بأسلوب الباطنية، ويُعدّ احد الآثار التأويلية. وأشارت مقدمة هذا الكتاب الى اهمية الكتابة وشرفها، والتأكيد على انها افضل من القول والكلام لانها تساعد على حفظ المكتوب وبقائه<sup>(١)</sup>.

يتألف هذا الكتاب من سبعة وعشرين تصوراً، ويُعدّ كل تصور فصلاً. وينبري المؤلف في الفصل الاول الى دحض افكار الذين لا يؤمنون بمبدأ الخلق او الذين يشركون بالله. بينما يناقش في الفصل الأخير افكار عبدة الاصنام، ويستدل على بطلانها.

لا نريد هنا دراسة او مناقشة ما ورد في هذا الكتاب، ولكن نرى أنّ من المهم الاشارة الى بعض الافكار الجديدة. فالفصل الرابع من هذا الكتاب والذي يعد أقصر الفصول، انفرد في شرح معنى العقل والتفاوت بين العقل الاول والعقل الفعال والعقل الكلي. وقيل في هذا الفصل أنّ العقل سُمي بالأول لانه دخل الى ميدان الوجود من دون واسطة، وسمي بالفعال لأنّ جميع الاشياء في الكون تصل بواسطته من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل. وسمي بالكلي لأنّ جميع العقول الجزئية التي تدبّر الامور في هذا الكون، هي من آثاره. وهذا يعني أنّ هذه العناوين الثلاثة، تحكي عن حقيقة واحدة هي العقل، غير أنّ هذه الحقيقة تُعدّ اولى لاعتبار ما، وفعالة لاعتبار آخر، وكلية لاعتبار ثالث.

في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب، تم تناول الخير والشر، مع اعتبار جوهر العقل خيراً محضاً، وكمالاً مطلقاً<sup>(٢)</sup>. ويبدو انه تم تجاهل الجانب الإمكاناني للعقل. ومن الطبيعي انّ الذي يلتفت الى النقص الامكاني للعقل، لا يستطيع ان يعتبره كمالاً مطلقاً وخيراً محضاً. غير انّ مؤلف كتاب

١- كتاب التصورات، نصير الدين الطوسي، المقدمة.

٢- المصدر السابق، ص ٤١.

«التصورات» يعتبر العقل الكلّي خيراً محضاً وكمالاً مطلقاً. وعلى أساس هذا النمط الفكري يتحدث عن وجود ثلاثة عوالم هي:

العالم الاول هو العالم العقلاني، الذي هو خير محض. والعالم الثاني هو العالم النفساني الذي يمتزج فيه الخير والشر، والعالم الثالث هو العالم الجسماني، الذي هو شر محض.

ويصف اهل العالم العقلاني بأنهم اهل الوحدة، واهل العالم النفساني بأنهم اهل الترتب، واهل العالم الجسماني بأنهم اهل التضاد. ولا شك في ان التضاد يقتضي الاختلاف والذي يمكن ملاحظته بين اهل الدنيا. كما ان الترتب يقتضي الاتفاق والاتحاد، وهو ما يمكن ان نلاحظه بين اهل الايمان. اما الوحدة فانها تقتضي الاتحاد والانسجام وهو ما يمكن ان يظهر بين اهل القيامة.

كتاب التصورات يقسم تصورات الناس الى ثلاثة انواع: تصورات حسية، وتصورات نفسية، وتصورات عقلية. ويعبّر عن العقل المستقيم بالجنة الحقيقية، ويقول: حينما يندرج حس الشخص في الوهم، والوهم في النفس، والنفس في العقل، وحينما يرجع العقل الى ربه والى مقام الرضا والاطمئنان، تتحقق الجنة الحقيقية.

اما النار الحقيقية فهي عكس هذا الترتيب تماماً، فعندما يندرج عقل الشخص في النفس، والنفس في الوهم، والوهم في الحس، والحس في المادة، تتحقق النار «وإنّ الى ربك المنتهى»<sup>(١)</sup>، «إنّ الى ربك الرجعى»<sup>(٢)</sup>، فالله نهاية جميع الامور ومرجع جميع الاشياء. ولا شك في ان طريق الوصول الى نهاية الامور والعودة الى اصل جميع الاشياء، يمر بالعقل.

١- سورة النجم، الآية ٤٢.

٢- سورة العلق، الآية ٨.

اثار كتاب التصورات او روضة التسليم، موضوع العقل المستقيم، والعقل المنكوس، وتحدث عن العقل الحسي، والحس العقلي، وهو التقسيم الذي ميز على اساسه بين طريق الصالحين وطريق الضالين. فسير الانسان في الحس العقلي صعودي دائماً، اي يتجه بواسطته الى الكمال. اما سيره في العقل الحسي فنزولي دائماً، حيث يتقهقر فيه السقوط والانحطاط.

الذي يرى وجود تباين اساسي بين العقل الحسي والحس العقلي، يستطيع ان يدرك بسهولة ان ما يشاهده في عالم الحس عبارة عن مثال للممثل العقلي، وهو الموضوع الذي تم تناوله في الفصل السادس عشر من الكتاب، وتطرق الى خلق آدم ﷺ وموقف ابليس، ومراحل الخلقة.

يشير الفصل السابع عشر من هذا الكتاب الى الاختلاف الظاهري والاتفاق الباطني بين الاشخاص، مع الاستشهاد بحديث الرسول الاعظم ﷺ القائل «اختلاف امتي رحمة». وعلى اساس القول بالظاهر والباطن في الامور فانه حينما يتحقق الاتحاد والاتفاق في باطن الاشخاص، يمكن ان يكون اختلافهم الظاهري رحمة، لأن الاختلاف الظاهري ليس لا يسيء الى الاتفاق الباطني فحسب، وانما يمكن ان يعززه ويقويه ايضاً. بينما ليس بوسع الاتحاد الظاهري ان يزيل الاختلاف الباطني، لأن الاختلاف في الباطن يعني ان اهل الظاهر وأصحاب الدنيا جاهلون بحقائق الامور.

لا شك في ان الناس يجهلون حقائق الامور، فان اتحادهم او اتفاقهم سيكون عبارة عن اتباع بعضهم لأهواء البعض الآخر، وهو الهدف الذي يصب في مصالحهم ومنافعهم الدنيوية التي قد تجلب عليهم الخسارة الاخروية.

كتاب التصورات اذن يعطي للتأويل اهمية كبيرة جداً، ولذلك نراه يعتقد ان لكل آية من آيات القرآن الكريم، معنى باطنياً، فضلاً عن المعنى الظاهري، ويمكن الوصول الى المعنى الباطني من خلال استخدام التأويل. ويرى ان القرآن معجزة من حيث التأويل وليس من حيث التنزيل المطلق، ولذلك لا

يعلم هذا التأويل الا الله تعالى والراسخون في العلم<sup>(١)</sup>.

ذكرنا في بداية هذا الفصل، ان هذا الكتاب منسوب للخواجة نصير الدين الطوسي، لكن الذي لا شك فيه ان اسلوب كتابة هذا الكتاب يختلف عن اسلوب الطوسي في سائر آثاره الاخرى. كما ان بعض الأفكار والآراء المثارة هنا، تختلف عن افكاره في سائر آثاره. ومع ذلك لا يمكن تجاهل الامر التالي وهو ان اسلوب كتابة الخواجة الطوسي ليس واحداً. كما انه امضى فترة من حياته في العيش مع الباطنيين وأهل التأويل، وكانت لديه صلة وثيقة بهم. ولذلك هناك احتمال كبير جداً في ان هذا الكتاب هو من تأليف نصير الدين الطوسي. واذا اعترفنا بأنه من تأليفه فلا بد من الاعتراف بأن العلاقة بين هذا الكتاب -اي التصورات- وكتاب «البداية والنهاية» الذي هو من المؤلفات الفارسية الاخرى للطوسي، شبيهة بالعلاقة بين كتاب «أخلاق ناصري» وكتاب «اوصاف الاشراف».

سبق ان ذكرنا بأن كتاب «اخلاق ناصري» وكتاب «اوصاف الاشراف»، كليهما وبدون ادنى شك من تأليف نصير الدين الطوسي. وبالرغم من انهما يبحثان في الاخلاق، إلا ان كلاً منهما يختلف عن الآخر جذرياً من حيث الاسلوب. كذلك الامر بالنسبة لكتاب البداية والنهاية وكتاب التصورات، فبالرغم من انهما يبحثان موضوع المبدأ والمعاد، الا انهما يختلفان جداً من حيث الاسلوب.

نشير ادناه الى بعض الأفكار والآراء التي وردت في هذين الكتابين بخصوص المبدأ والمعاد، كي يتضح مدى القرب او البعد بينهما، فيتحدث الطوسي في الفصل الثاني من كتاب «البداية والنهاية» عن المبدأ فيعتبره الفطرة الاولى، وعن المعاد فيعتبره العودة الى هذه الفطرة، ويستشهد في ذلك

بالآية الكريمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ﴾<sup>(١)</sup>. ويقول بأنَّ الله كان ولم يكن معه شيء، ثم خلق الخلق من العدم وذلك لقوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾<sup>(٢)</sup> كما يقول انَّ الآية الكريمة ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾<sup>(٣)</sup> تشير الى انَّ الله هو القائل والخلق هو المجيب في المبدأ، بينما الآية الكريمة ﴿لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾<sup>(٤)</sup> تشير الى انَّ الله هو القائل والمجيب في المعاد. ويرى بما انَّ الخلق لم يكن موجوداً وأنه وُجِدَ من الله، فلا محالة من رجوع الخلق الى الخالق ﴿إِنِّ إِلَهِي رَبُّكَ الرَّجْعِيُّ﴾<sup>(٥)</sup>، كما ان الذهاب من الدنيا الى الجنة، يمثل الانطلاق من النقص الى الكمال<sup>(٦)</sup>.

لاشك في انَّ فطرة الانسان الاولى ليست تلك الاجزاء والعناصر التي تكوّن الجسم كما يتصور بعض الظاهريين. ويؤكد نصير الدين الطوسي في كتاب التصورات على هذه الحقيقة ويقول بأنَّ اهل الظاهر يتصورون انَّ ما هو موجود يتلخص في الخلق، وانَّ الانسان عبارة عن سلسلة من الاجزاء والعناصر المادية، نظراً لجهل هؤلاء بعالم الأمر وعالم الخلق والصلة ما بينهما<sup>(٧)</sup>.

في هذا اللون من النمط الفكري، يعد الانسان عبارة عن تركيب عدد من العناصر المادية فحسب، كما انَّ معاده ليس سوى تحليل وتفسخ هذه

١- سورة الروم، الآية ٣.

٢- سورة مريم، الآية ٩.

٣- سورة الاعراف، الآية ١٧٢.

٤- سورة غافر، الآية ١٦.

٥- سورة العلق، الآية ٨.

٦- البداية والنهاية، نصير الدين الطوسي، تصحيح حسن زاده آملی، ١٩٨٧، ص ١٠.

٧- التصورات، ص ٧٤.



العناصر. بينما أنّ مثل هذا التركيب والتحليل، ينطبق على عالم الخلق فقط. أما في عالم الامر، فالوضع بطريقة اخرى، وليس هناك عملية تركيب وتحليل. الذي لديه ايمان بعالم الامر وله معرفة به، لا يتحدث عن مبدأ الانسان كتركيب ولا عن معاده كتحليل للعناصر. وقد اولى نصير الدين الطوسي اهمية خاصة للمعاد، وتحدث عنه في كتاب التصورات بطريقة خاصة قلما نشاهدها في آثار سائر المفكرين المسلمين. فيرى أنّ مبدأ كل موجود من الموجودات عبارة عن مرتبة من الوجود يترتب فيها الموجود بحسب امر الله تعالى. واذا كان الوجود الامري مبدأ لكل احد، فلا بد ان يمثل هذا الوجود معاده ايضاً<sup>(١)</sup>.

هذا الكتاب يتحدث عن الوجود الجزئي ايضاً، والمراد به نوع من الظهور الذي لا يعد امراً واقعياً، بل يشبه الصورة في المرأة، والخبر الكاذب. وحينما لا يكون الامر واقعياً، فلن يكون له مبدأ ومعاد ايضاً. ومن الجدير بالذكر ان كلمة الجزئي مستخدمة في معناها الواقعي والصحيح ايضاً، وذلك حينما يكون على صلة بالكلي. وفي مثل هذه الحال يعد ذلك الجزئي واقعياً، ولا بد ان يكون لديه مبدأ ومعاد ايضاً.

بتعبير آخر: اذا كان وجود أمر كلي، مبدأً لأمر جزئي، فمعاد ذلك الامر الجزئي هو ذلك الامر الكلي ايضاً. ومن هنا يمكن ان ندرك بأن وجود الكلي كمبدأ سيكون معاد ذلك الكلي ايضاً. غير أنّ الكلام عن مبدأ ومعاد الوجود الذي هو اسمى من الكلي والجزئي، لا يمكن ان يستوعبه فهم الانسان.

هناك فكرة اخرى في كتاب التصورات تستحق التأمل وهي التحدث عن المبدأ كمعرفة ذاتية اضافية، والتحدث عن المعاد كمعرفة ذاتية حقيقية. وقيل في تعريف المعرفة الذاتية الاضافية هي ان يعلم الانسان لماذا خلق والى اين

يريد، بينما المعرفة الذاتية الحقيقية هي ان يسلك الانسان ويتصرف بالطريقة التي خُلق من أجلها.

اذن يشار في المعرفة الذاتية الاضافية، الى العلم الحسولي والظاهري، بينما يشار في المعرفة الذاتية الحقيقية، الى العلم الحسوري والباطني. ويمكن القول على اساس تفسير آخر ان الطريق بين معرفة الذات الاضافية ومعرفة الذات الحقيقية، هو نفس الطريق بين العلم الحسولي والعلم الحسوري.

لاشك في وجود رابط بين العلم الحسولي والعلم الحسوري، ولو صُرف النظر عن هذا الرابط، حينذاك لن يُعدّ العلم الحسولي علماً ولا العلم الحسوري علماً ايضاً.

كتاب التصورات، يصور الرابط والعلاقة بين المبدأ والمعاد بطريقة لو لم يصل فيها المبدأ الى المعاد، ولم يظهر فيها المعاد من المبدأ، فحينذاك لن يُعدّ المبدأ مبدأ، ولا المعاد معاداً.

على اساس ما سبق يمكن القول ان كتاب التصورات مكتوب باسلوب تأويلي، وليس بوسع احد ان يفهمه من دون فكر تأويلي.

يتحدث هذا الكتاب عن «كون المشابهة» و «كون المباينة»، وينبري لايضاح الاختلاف بين معنى التنزيل ومعنى التأويل، على اساس الاختلاف بين هذين النمطين من الكون.

كون المشابهة يطلق على العالم الذي يتشابه فيه الصادق والكاذب، والطيب والخبيث. اما كون المباينة فيطلق على العالم الذي يتميز فيه الصادق عن الكاذب، والطيب عن الخبيث. ولذلك فالذي ينتقل من العالم الذي يتشابه او يختلط فيه الصحيح واللا صحيح، انما ينتقل من التنزيل الى التأويل، ويطوي طريق السعادة والجنة<sup>(١)</sup>.

يتناول نصير الدين الطوسي هذه الفكرة بصراحة اكبر في كتاب «البداية والنهاية». فيقول: بما أنّ الله تعالى اول وآخر، فإن له عالمين: عالم الخلق، وعالم الامر، او عالم الملك وعالم الملكوت، احدهما عالم الغيب وهو عالم معقول، الآخر عالم الشهادة وهو عالم محسوس. كما أنّ ذلك المعقول بما انه ظاهر وباطن فانه عالمان: الاول عالم الدنيا، والثاني عالم الآخرة، وأحدهما مبدأ والآخر معاد.

ويقول ايضاً ان الخلق في الدنيا، في برزخ. والبرزخ سدّ ظلماني بين المبدأ والمعاد «ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون»<sup>(١)</sup>، والناس فيه بين نائم وميت. ويرى كذلك ان الموت موتان: موت ارادي، وموت طبيعي. ومن يموت بالموت الارادي يحيا بالحياة الابدية. وأن سر القيامة سرّ كبير لا يعرفه حتى الانبياء. ثم يصف الرسول محمداً ﷺ بأنه مخصوص بقرب القيامة لقوله ﷺ: «انا والساعة كهاتين»<sup>(٢)</sup>.

اذن فالطوسي يعتبر القيامة باطن هذا العالم وانها من الاسرار الكبرى، وأنّ الذي يموت موتاً ارادياً سيتحقق له الخلود. والذين يستطيعون ان يموتوا إرادياً او اختيارياً، هم اولئك الذين ينتصرون على ميولهم النفسية ورغباتهم الشهوانية، ويستسلمون لارادة الباري تعالى بكل ما لديهم من وجود.

ويشير الخواجه نصير الدين الطوسي في الفصل الرابع من كتاب «البداية والنهاية» الى نقص العالم المادي ويشبهه بالطفل. فكما أنّ الطفل بحاجة الى مهد وحاضنة، كذلك العالم المادي بحاجة الى مهد المكان وحاضنة الزمان. اي أنّ الطفل المادي يتربى في حضن ام كالمكان وفي كنف أب كالزمان. فالزمان والمكان من آيات الله تعالى ولذلك فانهما يحيطان بجميع

١- سورة المؤمنون، الآية ١٠٠.

٢- البداية والنهاية، ص ١٦.

الكائنات، ولا يخرج اي موجود في الكون عن دائرتيها الابداعية. وتتمثل إحاطة الزمان بالموجودات في ان بعضها اول وبعضها آخر، بينما تتمثل إحاطة المكان بها في ان بعضها ظاهر والبعض الآخر باطن.

ما ينبغي التنويه اليه هنا هو: بما أن الزمان والمكان غير مستقلين بحسب ذاتهما وطبيعتهما، فإن اياً منهما ليس لديه حضور بشكل كامل. ولذلك هناك حضور لبعض الزمان وغيبة البعض الآخر. كما ان حضور جزء من المكان يستلزم غيبة الجزء الآخر.

لاشك في تجرد عالم الباطن والآخرة عن الزمان والمكان، اذ ان هذا العالم لا يعاني من النقص الملاحظ في عالم الدنيا. ومع ذلك فحينما يتم التحدث عن هذا العالم لأهل الزمان والمكان، تتم الاشارة الى بعض العلائم الزمانية والمكانية، كي يتماشى هذا الحديث مع مقتضى حال المخاطب ومدى ادراكه. علامة الزمان يمكن ان تتحقق بأقل زمان، وقد أشار القرآن الكريم الى ذلك بقوله «وما امر الساعة إلا كلمح البصر او هو اقرب»<sup>(١)</sup>. لكن علامة المكان يتم التعبير عنها بأوسع الزمان، كما في قوله تعالى: «وجنة عرضها كعرض السماء والأرض»<sup>(٢)</sup>. فالزمان من الممكن ان يتحقق في لحظة، بينما لا نستطيع ان نشير الى النقطة للتعبير عن المكان.

يشير نصير الدين الطوسي في الفصل الخامس من كتاب «البداية والنهاية» الى خصوصيات الزمان والمكان، ويعتبر الزمان مصدراً للتغيير، بينما يعتبر المكان مصدراً للتعدد والكثرة.

لاشك في ان التغيير وكذلك التعدد، سبب في حجب بعض الموجودات عن البعض الآخر. ولا وجود لهذا التغيير والتعدد في عالم الباطن والآخرة.

١- سورة النحل، الآية ٧٧.

٢- سورة الحديد، الآية ٢١.

ولذلك تنقشع الحجب، ويجتمع جميع الناس حول بعضهم البعض منذ البداية وحتى النهاية. ولذلك يعبر القرآن الكريم عن ذلك اليوم بيوم الجمع: «يوم يجمعكم ليوم الجمع»<sup>(١)</sup>.

يعبر عن يوم القيامة ومن زاوية اخرى بيوم التفرق، لأنّ عالم الدنيا عالم يمتزج فيه الحق بالباطل، والصدق بالكذب ولذلك يدعى بكون المشابهة، اما عالم الآخرة فينفصل فيه الحق عن الباطل، والصحيح عن الخطأ، ولذلك يدعى بكون المباينة ويعبر القرآن الكريم عن ذلك بقوله: «ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون»<sup>(٢)</sup>. وهذه التفرقة تعني افتراق الحق عن الباطل، كما انها نوع من الافتراق الذي يوجب الجمع، وهو جمع حقيقي لا يسري اليه التفرق والانفصال.

نصير الدين الطوسي وطبقاً للرؤية التأويلية والصلة الوثيقة بين الدنيا والآخرة، يعتقد انّ الانسان بوسعه الوصول الى تلك المرتبة التي يتحد له فيها عالما الدنيا والآخرة، ويزول الفاصل او الحاجب بين هذين العالمين. ولذلك ورد في القرآن الكريم: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»<sup>(٣)</sup>. ويقول الامام علي عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا». ويكشف هذا القول عن انّ حقائق الوجود منكشفة له وظاهرة، وليس هناك اي فاصل او حجاب بين الظاهر والباطن.

وهذا بالضبط ما يعنيه نصير الدين الطوسي حين تحدّثه عن اتحاد الدنيا والآخرة. وفي هذا المقام بالذات، يتحد العمل مع النتيجة ايضاً. وأنّ الله لا يُعبد عن خوف او طمع ولا عن غربة او رهبة، وانما لأنه معبود يستحق

١- سورة التباين، الآية ٩.

٢- سورة ق، الآية ٢٢.

٣- سورة ق، الآية ٢٢.

العبادة، وفي ذلك يقول الطوسي:

«أعبد الله لا لرغبة ولا لرهبة بل انه اهل لأن يُعَبَدَ وأني اهل لأن أعبُد»<sup>(١)</sup>.  
ولا شك في ان الخواجة الطوسي يشير الى نفس الموضوع الذي اشار اليه  
ابن سينا في النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات»، وميَّز فيه بين  
العارف والعابد والزاهد ونوع سلوكهم وعملهم.

العارف لا يرى الله تعالى واسطة وانما يراه مقصوداً بالذات، بينما غير  
العارف يعتبر الله تعالى واسطة لبلوغ اهدافه.

الخواجة الطوسي فيلسوف عقلي لا يرى اي تعارض بين العقل والذوق.  
ويعبِّر عن ادراكاته الذوقية بأسلوب الاستدلال. وهذا هو نفس الطريق الذي  
سار فيه كثير من رجال المعرفة.

ينبري نصير الدين الطوسي في الفصل الرابع عشر من كتاب «البداية  
والنهاية» لتفسير معنى ابواب الجنة والنار، ويتحدث عن سبعة ابواب في النار  
وثمانية ابواب في الجنة. ويشير خلال هذا البحث الى انواع ادراكات الانسان،  
ويقول بأنَّ هناك سبعة ادراكات مشتركة بين الانسان والحيوان تتمثل في  
الحواس الخمس زائداً الادراك الوهمي، والادراك الخيالي، فتقوم القوة  
المتخيلة بادراك الصور الجزئية، والقوة الواهمة بادراك المعاني الجزئية. اما  
المفكرة والحافظة والذاكرة فانها لا تدرك وانما تساعد على الادراك.

اذن فالادراكات المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات هي سبعة  
ادراكات، حيث يُعَدُّ كل ادراك منها نافذة يستطيع المرء من خلالها الاتصال  
بعالم الخارج. والعالم الذي يتم ادراكه عن طريق هذه الادراكات السبعة،  
يدعى عالم المُلْك والشهادة. ولو قُطعت صلة هذا العالم بعالم المعنى  
والملكوت، يتحول الى جهنم وجحيم.

لكن يجب معرفة الامر التالي وهو انّ العقل يدرك عالم المرسلات والمعاني، ويسيطر على جميع انواع الادراك السبعة. ولذلك حينما يكون مطاعاً من قبل القوى الادراكية، يستطيع ان يحول دون الاهواء النفسية، ويوجّه كل ادراك نحو عالم المعاني، ويعرّفه على الآيات الالهية.

حينما تنصاع الادراكات السبعة للعقل، وتصبح زعامة العقل لها امراً مفروغاً منه، سيصبح مجموعها ثمانية، وتكون بمثابة ابواب الجنة. ولكن حينما ينقطع اتصال الادراكات السبعة بالعقل، تتفعل الاهواء النفسية، ويمكن للميول الشهوانية ان تلقي بأي ادراك من تلك الادراكات السبعة في واد سحيق مظلم، فتكون هذه الادراكات بمثابة ابواب للنار. وورد في القرآن الكريم: ﴿لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم﴾<sup>(١)</sup>.

يتحدث نصير الدين الطوسي في الفصل السابع عشر من كتاب البداية والنهاية، عن شجرة طوبى في الجنة، وشجرة الزقوم في النار، ويتطرق خلال ذلك الى العلم والقدرة والارادة. ولا شك في انّ هذه الامور الثلاثة تُعدّ من مبادئ الافعال. وليس بوسع الفاعل ان يقوم بأي عمل من دون علم وقدرة وارادة. ولذلك يوصف الفاعل المدرك، بهذه الصفات الثلاث. وتختلف هذه الصفات فيما بينها في وجود الانسان، وتحد في وجود الباري تعالى، لكنها تتميز عن بعضها على اساس ما يقتضيه عقل الناس وادراكهم.

اذن انّ ما يتحقق في عالم الامر، يختلف عما يتحقق في عالم الخلق، لأنّ عالم الامر عالم الوحدة، بينما عالم الخلق عالم التعدد والكثرة. وما ينبغي التنويه اليه هنا هو انّ ضمير الانسان او باطنه يرتبط بعالم الامر، ويتمتع بخصوصيات هذا العالم بما ينسجم مع استيعابه الوجودي.

على اساس هذا الانسجام يمكن القول اننا حينما ندخل الى عالم الادراك

والتصور، سواء كان هذا التصور معقولاً او محسوساً، يُعدّ ذلك الأمر الذي تمّ تصوره، معلوماً لنا من حيث اننا تصورناه، ويُعدّ مقدوراً لنا من حيث انه وُجد في ذهننا، ويعد مراداً لنا من حيث ان ارادتنا تعلقت به. وعلى هذا الاساس فإنّ ما اصبح لدينا معلوماً ومقدوراً ومراداً، هو امر واحد. ومن هنا نصل الى النتيجة التالية وهي ان هناك اتحاداً ما بين علمنا وقدرتنا وارادتنا.

هذا الكلام، ينطبق على جميع كائنات العالم في صلتها بالباري تعالى، لأنّ هذه الموجودات مثلما هي معلوم الله تعالى، كذلك هي مقدوره ومراده ايضاً. ومما لا شك فيه ان الموجود الواحد، حينما يكون معلوماً ومقدوراً ومراداً في وقت واحد، فمن السهل الحديث عن وحدة العلم والقدرة والمراد. واذا كان علم الله متحداً مع قدرته وارادته، فلا بد ان يتّسم بهذا الاتحاد ايضاً، ذلك الذي هو عالم بعلم الله، وقادر بقدرته، ومريد بارادته.

ورد في الحديث القدسي: «عبدني أطعني حتى اجعلك مثلي وليس كمثل شيء». فالذي يستطيع ان يصل عن طريق الطاعة، الى مقام يكون فيه نموذجاً لوجود الحق تعالى، سيكون فعله نموذجاً ومثالاً لفعل الله تعالى، ولذلك متى تعلقّت ارادته بشيء سيحقق ذلك الشيء على الفور.

في هذه المرحلة من الوجود، تتحد ارادة الانسان لشيء ما مع وجود ذلك الشيء. ويعد هذا الاتحاد بين الارادة والشيء المراد، مثالاً لما يمكن ان تكون شجرة طوبى مثالاً له. فحياة أهل الجنة هي انهم كلما رغبوا في شيء وأرادوه، يتحقق ذلك الشيء فوراً ويظهر على اغصان شجرة طوبى: «طوبى لهم وحسن مآب»<sup>(١)</sup>.

قلنا انّ هذه المرحلة تتحقق للانسان من خلال الاتحاد بين صفات العلم والقدرة والارادة. اما حينما ينعدم هذا الاتحاد، ويهيمن التفرق، يظهر الفشل



ويبرز الألم، وتخرج شجرة الزقوم الجهنمية بدلاً من شجرة طوبى الفردوسية. وتحدث القرآن الكريم عن هذه الشجرة قائلاً: «إنها شجرة تخرج من أصل الجحيم. طلعها كأنه رؤوس الشياطين»<sup>(١)</sup>. ولا شك في ان تعبير «رؤوس الشياطين»، اشارة الى منشأ الاهواء النفسانية الذي هو منشأ لشجرة الزقوم. يمكن على ضوء ما سبق القول ان نصير الدين الطوسي، يولي صفات العلم، والقدرة، والارادة، أهمية كبرى، ويعتقد ان الاتحاد ما بين هذه الصفات يؤدي الى ظهور آثار ونتائج عظيمة، ومنها ان الانسان يستطيع ان يطلب ما يرى، ويرى ما يطلب.

اذن حينما يكون العلم والقدرة والارادة شيئاً واحداً، فلن تواجه البشرية اية معضلة او ازمة، وستساقط عليها شجرة طوبى التي هي شجرة السعادة، شتى انواع فواكهها، وثمارها التي لا تنتهي. بينما حينما تتفرق هذه الصفات، سيحل الاخفاق والبلاء والرزايا.

يستشهد نصير الدين الطوسي بالآية الكريمة القائلة «انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب. لا ظليل ولا يغني من اللهب»<sup>(٢)</sup>، للاشارة الى المشاكل والكوارث التي يمكن ان تحل بالناس حين تفرق تلك الصفات.

يتحدث نصير الدين الطوسي في الفصل العشرين والاخير من كتاب «البداية والنهاية» عن الثواب والعقاب والعدل الالهي، ويقول بأن الثواب من آثار فضل الله ورحمته، بينما العقاب من آثار عدله. وورد في القرآن الكريم «من جاء بالحسنة فله خير منها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون»<sup>(٣)</sup>. فبما ان ثواب الاعمال الحسنة، من آثار الفضل الالهي،

١- سورة الصافات، الآيتان ٦٤-٦٥.

٢- سورة المرسلات، الآيتان ٣٠ و٣١.

٣- سورة القصص، الآية ٨٤.

فانه يتضاعف بلا حساب، وبما ان عقاب الاعمال السيئة، من آثار العدل الالهي، فليس هناك سوى عقوبة واحدة للجريمة الواحدة.

لابد ان نشير في نهاية المطاف الى الامر التالي وهو اذا كان هناك من يشكك في انتساب كتاب «التصورات» - او روضة التسليم - لنصير الدين الطوسي، فليس هناك من يشكك في انتساب كتاب «البداية والنهاية» اليه، لأنّ العارف الكبير السيد حيدر الآملي ذكر في «جامع الأسرار»، انّ هذا الكتاب، من تأليف نصير الدين الطوسي. ولم يكتف الآملي بالاشارة الى هذا الكتاب وأهميته فحسب، وانما تحدث عن كتاب «اوصاف الاشراف» ايضاً واعتبره من آثاره المهمة في السير والسلوك.

ولا يخفى مقام السيد حيدر الآملي في العرفان والسلوك على احد، ولذلك تعدّ شهادته بأهمية هذين الكتابين، ليست دليلاً على صحة انتسابهما الى نصير الدين الطوسي فحسب، وانما تؤكد على المقام العرفاني الرفيع للطوسي ايضاً<sup>(١)</sup>.

لم يكن السيد حيدر الآملي - باعتباره عارفاً من اهل الشهود والمكاشفة - هو الوحيد الذي اشار الى المقام المعنوي للخواجة نصير الدين الطوسي وتحدث عن مراتب سيره وسلوكه، وانما اعترف بذلك رجال آخرون من اهل المعرفة وأرباب الشهود، واعتبروا كتاب «اوصاف الاشراف» من الآثار العرفانية المهمة.

طبعاً يصعب على البعض كثيراً الاعتراف بأنّ هذا الشخص المفكر والاستدلالي، قد طوى طريق السلوك وتوغل في وادي الباطن، وبلغ مقامات معنوية عليا، وتحقق لديه الشهود العرفاني. وهؤلاء هم نفس اولئك الذين

١- لمزيد من المعلومات، راجع: تعليقات حسن زاده الآملي على كتاب «البداية

والنهاية»، ١٩٨٧، ص ١٠٠.

يبيرون علامات الاستفهام حول الشيخ الرئيس ابن سينا، وينفون ان يكون النمط التاسع من كتاب «الاشارات والتنبيهات» وسائر آثاره العرفانية، آثاراً عرفانية. وأهم ما يقوله هؤلاء هو ان آثاراً كالنمط التاسع، وحي بن يقظان، وسلامان وأبسال، ليس بوسعها إثبات المقام المعنوي والعرفاني لابن سينا. وكذلك يقولون ان كتاب اوصاف الاشراف للخواجة الطوسي لا يدل على مقامه المعنوي والعرفاني!

هؤلاء لا يجيبون على التساؤل التالي: اذا لم يدل الأثر العرفاني على عرفانية صاحبه، فكيف يدل الأثر العلمي على علمية صاحبه؟ وكيف تدل آثار مثل الفتوحات المكية وفصوص الحكم، على عرفانية محيي الدين ابن عربي؟

لا شك في ان كلام اي شخص هو مرآته التي يمكن ان نرى فيها افكاره ونمطه الفكري. ولا يخفى على اهل البصيرة إثارة وطرح الكثير من القضايا العرفانية الاساسية بشكل صحيح ودقيق في النمط التاسع من كتاب الاشارات لابن سينا، وكذلك في كتاب «اوصاف الاشراف» لنصير الدين الطوسي. وقد مرت قرون طويلة على تأليف هذين الأثرين لا زال كبار رجال المعرفة يرجعون اليهما ويستأنسون بما فيهما. وقد اثنى العديد من العرفاء على المقام المعنوي لابن سينا، مثل عين القضاة الهمداني في كتابه «التمهيدات» ووصفه فيه بالعارف الكبير.

وكذلك الحال بالنسبة لكتاب «اوصاف الاشراف» لنصير الدين الطوسي، حيث يعتبره كثير من كبار العرفاء وأرباب الطريقة، أثراً عرفانياً، ويشيدون بمؤلفه. ومع ذلك يعرب صديق لنا من اهل الفكر، عن شكه في هذا الامر. ولذلك سننقل ما ذهب اليه صديقنا، ونترك الحكم والقرار الأخير للمقارء الكريم:

«يشير تأليف كتاب «اوصاف الاشراف» التساؤل حول هدف الكاتب. وهذا

السؤال هو: لماذا ينبغي الخواجة نصير الفيلسوف والعالم لتأليف كتاب في التصوف والعرفان؟ وقال البعض في الاجابة على هذا السؤال ان الخواجة اقبل بعد الفلسفة والعلم، على السير والسلوك، وأن تأليف هذا الكتاب دليل على كماله المعنوية. وذهب القاضي نور الله الشوشتری الى اعتباره احد متأهلي أرباب التصوف ووصفه بالاشراقي<sup>(١)</sup>. وقال محمد معصوم الشيرازي المعروف بـ «نائب الصدر» وهو من الصوفية انّ الخواجة من محققي الصوفية. ولم يستخدم الخوانساري صاحب روضات الجنات لفظة الصوفي، لكنه قال انّ نصير الدين الطوسي كان يتمتع تماماً بمسلكي الاستدلال والعرفان<sup>(٢)</sup>. ومن بين المحققين المعاصرين يقول المرحوم المدرس الرضوي ان الطوسي كان سالك طريق الطريقة، وقطع خطوات واسعة في هذا الطريق، ولديه مقام عظيم جداً في السير والسلوك<sup>(٣)</sup>.

لاشك في انّ هذه الآراء، آراء مبالغ فيها، بل قد تكون عارية من الصحة. فلمجرد ان يؤلف كاتب ما كتاباً في العرفان، لا نستطيع ان نحكم عليه انه صوفي، وانه بلغ مقاماً رفيعاً في السير والسلوك. ولو كان الخواجة قد سئل هل انه صوفي ام لا، ماذا كان سيجيب؟ فالذي لم يستخدم في «اوصاف الاشراف» لفظة الصوفي أو التصوف، بل استخدم بدلاً من ذلك تعابير مثل «سير الاولياء»، و «اهل السلوك»، و «أرباب الطريقة»، و «اهل الذوق»، الا يمكن ان يدل هذا على عدم ارتياحه من عنوان الصوفي؟

وبصرف النظر عن كلمتي الصوفي والتصوف، هل يمكن عد الطوسي من اهل السلوك والذوق او احد أرباب الطريقة؟ ولا بد من القول في الاجابة اننا

١- مجال المؤمنين، نور الله الشوشتری، ج ٢، ص ٢٠٨.

٢- روضات الجنات، محمد باقر الخوانساري، ج ٧، ص ٢٣١.

٣- احوال وآثار الخواجة نصير الدين الطوسي، ص ٥٣.

لا نستطيع ان نستنبط ذلك من كتاب مثل اوصاف الاشراف. كما لا يوجد في حياته اي مؤشر يدل على انه اقبل على السير والسلوك في آخر عمره. ولو تساءل احد: اذا لم يكن نصير الدين الطوسي، من ارباب الطريقة، فلماذا ألف هذا الكتاب؟ يقول «ويلفرد مادلونغ» في الاجابة على هذا السؤال ان نصير الدين كان يعيش في عصر تشدد فيه التعصبات والاختلافات الطائفية، فاراد ان يتدخل في حل هذه الاختلافات لكونه شخصية ذات نفوذ وحكماً مسلماً حريصاً، فوجد في العرفان اسلوباً لحل تلك المعضلة.

لكنني اعتقد ان دافع الخواجة الطوسي لتأليف كتاب «اوصاف الاشراف»، لم يكن حل الاختلافات الطائفية وانقاذ المسلمين من شر التعصبات المذهبية، لأن الطوسي نفسه لم يدع مثل هذا الادعاء ولم يشر في مقدمة الكتاب الى الاختلافات المذهبية او ضرورة اتحاد ابناء المذاهب. ثم ان موضوع حل الاختلافات الطائفية، مسؤولية ثقيلة جداً يُستبعد ان يلجأ الطوسي لالتقاءها على عاتق كتابه النحيف الصغير.

اعتقد ان هدف الخواجة من تأليف هذا الكتاب في مرحلة الشيخوخة ما يلي: كان نصير الدين عالماً وفيلسوفاً وحكماً ذا ذهنية موسوعية. وهذا اللون من الشخصيات يسمح لنفسه بابداء وجهات النظر في اي موضوع علمي وفكري، بل وحتى كتابة كتاب. وكان العرفان ومقامات السلوك، موضوعاً علمياً بالنسبة لنصير الدين الطوسي، وكان بوسع كفيلسوف وحكيم ان ينظر الى هذه الصناعة، وان يكتب فيها كتاباً مختصراً وبالحدود المتعارفة، لاولئك الذين يرغبون في التعرف عليها، من دون ان يُظهر نفسه بمظهر اهل الذوق وأرباب الطريقة... ومع ان هذا الأثر شبيه بآثار الصوفية، لكنه ليس ذلك الكتاب الذي يريده الشيخ الصوفي لمريديه... اوصاف الاشراف كتاب شبه صوفي بقلم فيلسوف ألفه للذين يرغبون التعرف على مثل هذه المباحث... ولم يشغل هذا الكتاب اية مكانة خاصة بين الصوفية، ولم يفيدوا

منه ككتاب دراسي او مرشد، كما هو حال كتب مثل رسالة القشيري، ومنازل السائرين للخواجة عبد الله»<sup>(١)</sup>.

لو أقيمت نظرة خاصة على ما نقلناه اعلاه، لوجد انه يثير الاستغراب والتعجب. فقد ذكر هذا الصديق المفكر ان كتاب اوصاف الاشراف لم يستخدم لفظه التصوف او الصوفي، واستخدم بدلاً من ذلك الفاظاً مثل سير الاولياء وغيرها. وهذا يعني انه ليس من اهل التصوف، لأنه لم يكن يعيل نحو هذه الالفاظ! كما يقول انه لا توجد في كتاب اوصاف الاشراف مؤشرات تدل على ان الطوسي قد اقبل في اواخر عمره على السير في وادي السلوك وعالم العرفان. واذا كان يجب ان يكون الطوسي عرفانياً فلا بد ان تكون هناك اشارات على ذلك في كتاب اوصاف الاشراف!

ما يبعث على العجب ايضاً، انه وبعد رفضه لرأي شخص غربي يدعى «ويلفرد مادلونغ»، وهو رأي غير صائب ايضاً، يقول ان السبب في تأليف «اوصاف الاشراف» هو تلك الذهنية الموسوعية التي يتميز بها الطوسي!

والحقيقة هي ان وصف ذهنية الطوسي بالذهنية الموسوعية، لا تنسجم مع الذهنية المتألقة الفذة لنصير الدين الطوسي، وان استخدام هذا الوصف يمكن ان يعد نوعاً من الالهانة للمكانة العلمية والفلسفية لنصير الدين الطوسي. فالذهن الموسوعي اصطلاح حديث يعبر عن الذين لديهم معلومات سطحية بكثير من العلوم، بينما كانت لنصير الدين الطوسي معرفة عميقة وإحاطة كاملة بكل علم من العلوم التي تناولها وبحثها، وعبر عن علمه ومعرفته بأحسن وجه.

١- مفكر طوس: مجموعة مقالات اجتماع العلم والفلسفة في آثار الخواجة نصير الدين الطوسي، بجهود د. نصر الله بورجوادي وجيوا وسل، مركز النشر الجامعي، طهران، ٢٠٠٠م.

البعض يعتقد وللأسف أنّ الفيلسوف الذي هو من اهل الاستدلال لا يمكن ان تكون لديه معرفة بعالم المعنوية والعرفان وانّ طريق السير والسلوك مغلق بوجهه الى الابد. كذلك يعتقد هؤلاء ايضاً ان اصحاب الكشف والشهود وسالكي وادي العرفان، ليس بوسعهم التحدث بمنطق البرهان وعلى اساس المعايير والموازن العقلية.

نصير الدين الطوسي لم يؤلف كتاب «اوصاف الاشراف» لظهار فضله او على سبيل التفنن. فانه لم يتحدث في الآثار التي خلفها كلاماً لا اساس له، ولم يعبر عن رأي في شيء لا يعتقده. وكان متحفظاً غاية التحفظ في مراعاة حدود العلوم، ولم يتحدث عن شيء لم يتوصل اليه. ويصدق هذا الكلام على ابن سينا ايضاً. فهذا الفيلسوف الكبير لم يكتب شيئاً على سبيل التفنن او اظهار الفضل. فحينما يكتب عن مقامات العرفاء وطريقهم وسلوكهم، انما يُخبر عن اعماق ضميره، ويفصح عما في باطنه.

اهمية الاثر العرفاني لا تتجلى فقط من خلال مدى اهتمام الناس به على مدى التاريخ، فنحن نعرف كثيراً من الآثار العرفانية المهمة التي لم تستقطب اهتمام الناس ولم يسع أحد لنشرها.

ويصدق هذا الكلام على اهل المعرفة ايضاً. فبعض العرفاء قدموا خدمات كبرى وأحدثوا تغييرات عظيمة، من دون ان يطير لهم صيت او يذاع لهم اسم.

## الفهرس

مقدمة.....	٥
<b>الفصل الأول: تعامل النحو العربي والكلام الأشعري مع المنطق</b>	
والفلسفة.....	٣٩
<b>الفصل الثاني: دائرة اللغة وعالم العقل</b>	٧٣
<b>الفصل الثالث: الفكر الأشعري ومكانته في العالم الاسلامي.....</b>	١٠٥
<b>الفصل الرابع: حب العلم أساس الفلسفة وبداية طريق الفضيلة.....</b>	١٣٥
<b>الفصل الخامس: نصير الدين الطوسي في خندق الدفاع عن الفلسفة.....</b>	١٦٩
<b>الفصل السادس: التقويض والبناء.....</b>	٢٠١
<b>الفصل السابع: عالم المعرفة وحركة الفكر في خطواتها الاولى.....</b>	٢٢٧
<b>الفصل الثامن: نقطة البداية في تكوّن النظر.....</b>	٢٦١
<b>الفصل التاسع: ماهية الفكر والنظر.....</b>	٢٩٣
<b>الفصل العاشر: نظرة العقل من موقع اللاأين.....</b>	٣١٧



- ٣٤٣ ..... الفصل الحادي عشر: البلاغة والحكمة في آثار حكيم طوس
- ٣٧٣ ..... الفصل الثاني عشر: اسلوب مستحسن في طريق النضج الفكري
- ٣٩٥ ..... الفصل الثالث عشر: نظرة جديدة وكلام جديد
- ٤٢١ ..... الفصل الرابع عشر: الانسجام ما بين الشهود والفكر في حوار رائع
- ٤٤٥ ..... الفصل الخامس عشر: الحكمة العملية في نظر حكيم طوس
- ٤٦٩ ..... الفصل السادس عشر: التأويل في فكر نصير الدين الطوسي