مباني صدر المتألهين الفلسفية

فرح رامين

ترجمة: علي الحاج حسن

الكلمات المفتاحية: فرح رامين، علي الحاج حسن، مباني صدر التألهين، الحكمة المتعالية، ابن سينا.

على كل الأحوال، مع إطلالة القرن الحادي عشر، حيث ظهور أمير محمد باقر الاسترابادي المعروف بالميرداماد، لاحظنا تحولًا أساسيًا في الفلسفة أسّس لأصول الحكمة المتعالية. ثم على إثر سعيه الدؤوب تمكن من تربية تلاميذ أخذوا على عاتقهم تأليف رسائل متعددة في الحكمة المتعالية، وكان أبرز هؤلاء ملا صدرا، الجيلاني، والمير السيد أحمد العلوي.

يعتبر صدر المتألهين أن وصوله لهذه الدرجة، انما حصل من خلال الاستعانة بمشكاة الولاية. ويثول عندما أفيضت عليه بارقة قاعدة اتحاد العاقل والمعقول: "كنت حين ..... هذا المقام بكهك من قرى قم، فجئت إلى قم زائرًا لبنت موسى بن جعفر عليها السلام، مستعدًا منها، وكان يوم جمعة، فانكشف لي هذا الامر بعون الله تعالى "[1]. ويقول بصراحة: "إن أسرار الشريعة الإلهية لا يمكن أن تستفاد من الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية، بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين"[2]. ويمكن الادعاء بجرأة أن صدر المتألهين هو الوحيد الذي وفق للوصول إلى المباني الأصلية والراسخة للحكمة المتعالية، بحيث أصبح هذا المنهج بعد صدر المتألهين قرينًا لاسمه.

السابقة التاريخية للفلسفة في إيران

كانت الفلسفة في الشرق الإسلامي (إيران وبغداد) في القرنين الثامن والتاسع الهجري، تسير ببطء شديد لا بل كان أصحاب الفلسفة يدونونها على صورة الأبحاث الكلامية. ولعل السبب في ذلك يعود إلى اتقاء حملات أعداء الفلسفة والعلوم العقلية، فعلى الرغم من تعرض علم الكلام لنقد الفقهاء والسلاطين في بعض الأوقات، فإن المتكلمين بقوا لقرون عديدة ينظر إليهم باعتبارهم المدافعين عن الدين فلم يتهموا أو يدانوا كما اتهم وأدين الفلاسفة.

وهنا يمكن ذكر أسماء متعددة من أمثال: سعد الدين التفتازاني، المير سيد شريف الجرجاني، الملا علي القوشجي، وجلال الدين الدواني. وقد تطورت الفلسفة في إيران، بعد أن أصبح المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي في عصر الملك إسماعيل الصفوي. وعلى الرغم من وجود تعصبات دينية ومخالفة من الفقهاء للفلاسفة، فقد اتشحت الفلسفة حلة جديدة في القرن الحادي عشر مع ظهور أشخاص أمثال الميرداماد والمير فندرسكي (المعاصر للميرداماد والشيخ البهائي). اعتمد الميرداماد نهجًا مستقلًا في فلسفته، فقام بمزج النظريات المشائية والإشراقية، أما المير فندرسكي فقد اعتمد النهج المشائي فقط،

بالأخص فلسفة ابن سينا، أما تجديد الحياة الفلسفية في إيران قد بدأ عمليًا مع ظهور العالم الشيعي صدر المتألهين.

ما عمل عليه صدر المتألهين هو أخذه العقائد الأساسية في المذهبين المشائي والإشراقي ومزجهما بالعرفان النظري لمحيي الدين ابن عربي، فبنى فلسفته قائمة على أصل وحدة الوجود. هذا مع أخذه بعين الاعتبار عقائد المتكلمين حيث كان له تعمق ملحوظ في آرائهم. فأتى بمذهب فلسفي جديد يقوم على توليف المذاهب العقلية الأربعة المهمة (مذهب المشاء، الإشراق، العرفان والكلام)، وتمكن من هذا الطريق من إيصال الفلسفة في ايران إلى أوجها وإلى ما وصلت إليه في عصر الفارابي وابن سينا.

من الأعمال المهمة التي قام بها أو من أهم ما قام به

العمل المهم الذي قام به صدر المتألهين، أنه طابق أصول المذهب الشيعي مع الفلسفة، وهذا يتجلى بوضوح في شرحه الجديد والفعلي لأصول الكافي، فعلى الرغم من أن البعض لم يرض هذه الخطوة بل قام بنقدها، لكن لا يمكن التغافل عن الأثر الذي تركه صدر المتألهين على العديد من محدثي وفقهاء الشيعة. الميزة الخاصة والمهمة لمذهب صدر المتألهين انه قام بمزج الوحي والبرهان العقلي وتهذيب النفس، طابق آراءه الخاصة مع الشرع الاسلامي، فتمكن من حل المشكلات الكبرى التي واجهها فلاسفة المشائين، بالاخص فيما يتعلق بتعاليم القرآن، والتي اتخذها الغزالي ذريعة للتهجم عليهم. يقول صدر المتألهين: " بداية قمت بدراسة عقائد المشائين والاشراقيين والصوفيين، وتأملت في آراء السوفسطائيين لكني وجدتها لا تشفي غليلا بمفردها. فألهبت نفسي بنار المجاهدة والرياضات، واجريت على هذا الامر طوال الايام حتى كشف لي سرا عظيما، هذا السر لم يكشف لي من طريق البرهان مطلقا "[3].

مما لا شك فيه، ان الحياة الفكرية والعقلية في ايران، في القرون الثلاثة والنصف الاخيرة، تدور حول اسم صدر المتألهين. والاثر الذي تركه صدر المتألهين في عصرنا هذا، لا نزال نشاهده في جميع الاماكن العلمية التي كان يدرس فيها الفلسفات القديمة، حيث يمكن الادعاء بصراحة ان اسم صدر المتألهين، اصبح اليوم قرينا للفارابي، وابن سينا، والغزالي، ونصير الدين الطوسي، والسهروردي، وابن عربي باعتباره واحدا من المنظرين الاساسيين للعلوم العقلية الاسلامية، وعلى الرغم من انه لم يُعرف خارج ايران لكنه لا يقل شهرة عن المتقدمين.

مباني صدر المتألهين الفلسفية وابتكاراته

يمكن تلخيص عقائد صدر المتألهين الفلسفية في اربعة اصول:

اصالة الوجود، الوحدة الحقيقية للوجود، التشكيك في حقيقة الوجود، الحركة الجوهرية والاصول المبتنية عليها.

هذه الاصول هي من ابتكارات صدر المتألهين بحيث لا نشاهد سابقة لهذه الابحاث في أي من كتب الفلاسفة والعرفاء، او آثار القدماء، بالشكل الذي طرحه صدر المتألهين. على الرغم من اننا نشاهد بعض افكاره موجودة في كلمات القدماء من الحكماء والعرفاء على شكل التصريح او التلويح، لكن ما اختص به صدر المتألهين هو تحقيق هذه المسائل، وتهذيبها، واقامة البرهان القطعي عليها، وبالتالي رد الاشكالات والشكوك الواردة عليها.

اصالة الوجود:

اصالة الوجود واحدة من ابتكارات صدر المتألهين في باب الوجود. كان صدر المتألهين في بداية نبوغه الفكري، وتبعا لاستاذه الميرداماد من القائلين بأصالة الماهية واستمر هذا الامر حتى شمله التوفيق الالهي، وانكشفت له مسألة اصالة الوجود[4]. ثم اصبحت هذه المسألة تؤلف الاساس لفلسفة ملا صدرا والحكمة المتعالية، بحيث ان الجهل بحقيقة واحكام الوجود يؤدي الى الجهل بالعديد من المباحث الفلسفية الاخرى، بالاخص علم النفس ومعرفة المبدأ والمعاد.

لم تطرح مسألة اصالة الماهية في الكتب العلمية المتقدمة على شيخ الاشراق بحيث يضطر القائلون بأصالة الوجود او الماهية الى اقامة الدليل على مدعاهم. كان البعض امثال الشيخ الرئيس[5]، الفارابي، بهمنيار وأبي العباس اللوكري من القائلين بأصالة الوجود، واختار النصف الآخر امثال شيخ الاشراق، والميرداماد القول بأصالة الماهية ثم ذكروا براهين على اثبات مدعاهم. وقد رد صدر المتألهين جميع براهينهم في الاسفار، والمشاعر، والشواهد الربوبية.

يعتبر شيخ الاشراق ان النفوس الانسانية، والعقول المجردة القدسية، والوجودات البسيطة، لا ماهية لها – لعله اراد من ذلك مخالفة المشائين فتظاهر بأصالة الماهي ليقول بأن ادلة الوجود غير كافية – لكن الميرداماد قام بتعميم اصالة الماهية على كافة الموجودات غير الحق تعالى الذي هو وجود صرف. وقد طرحت اصالة الوجود بعد صدر المتألهين باعتبارها اصلا مسلما فلم يخالفه احد من الحكماء المشهورين[6].

يقصد من كون الوجود اصيلا هو كونه منشأ للآثار[7]، واعتباره موجودا بذاته[8]، وامتلاكه العينية[9]، وتأليفه الواقع[10].

من جهة ثانية، هناك قراءات متفاوتة لاعتبارية الماهية: يعتقد البعض ان الوجود هو الذي يملأ الواقع، والماهية اعتبارية؛ بمعنى انها حد الوجود، وحد الوجود لا يمكنه ان يكون هو الوجود لأن حد الشيء هو ام مغاير لذات ذلك الشيء، والعدم فقط هو غير الوجود. اذا حد الوجود هو شيء عدمي، ولكن بما ان عقل الانسان يتمكن من اعتبار الواقعية للاعدام[11]، لذلك يلحظ نوع واقعية للحد ايضا؛ بمعنى ان الحد هو امر واقع اعتباري.

يعتقد البعض اننا عندما نقول ان الماهية اعتبارية، فهذا يعني انها الشيء الذي نفهمه على الرغم من انه لا واقعية له، أي ان جهازنا الادراكي (الذهن) خُلق على شكل انه لا يتمكن من درك الوجود بالعلم الحصولي. فهو يدرك ماهيات لا واقعية لها؛ ذلك لن الموجود يدرك فقط عن طريق العلم الحضوري. وقد اعطى هؤلاء مثالا لتوضيح رأيهم، مسألة ادراك اللون. يعتقد البعض اننا لا نشاهد الامواج الموجودة في الواقع، لكننا نشاهد الالوان التي لا واقع لها. وفي الواقع فإن اللون هو ظهور الامواج عند الذهن.

يصرح صدر المتألهين بعينية الوجود والماهية ويقول: " وإن كان الوجود والماهية فيما له وجود وماهية شيئا واحدا.. "[12]، او قوله: " وجود كل شيء عين ماهيته "[13]، ثم انه يردد هذا القول مرارا في المشاعر[14].

يصور صدر المتألهين العلاقة بين الماهية والوجود تارة كالعلاقة بين الجنس والفصل في النوع البسيط[15]، ويصورها تارة اخرى كالعلاقة بين ذات وصفات الباري تعالى: "فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس، الا ان الواجب لا ماهية له"[16].

ثم إن صدر المتألهين يؤكد ويصرح بشكل منفصل بأن الشيء الواحد البسيط يمكنه أن يكون مصداقًا لمفاهيم متعددة من دون ان يتكثر ذاتا؛ او يكون له حيثيات متعددة خارجية، ويذكر شاهدا على هذا الامر مسائل صدق العلم، والقدرة، والارادة، والحياة وسائر الاوصاف الالهية على وجاب الوجود، وايضا بحث اتحاد العاقل والمعقول[17].

ومن خلال وضع هذه المسألة الى جانب المقايسة التي قام بها صدر المتألهين، بين الوجود والماهية من جهة، وصفات الذات الالهية من جهة اخرى، يمكن فهم رأي هذا الحكيم بشكل افضل في باب الماهية. نتيجة هاتين المسألتين: كما ان واجب الوجود واحد بسيط، ويمكن انتزاع مفاهيم متعددة منه بحيث تكون ذاته الواحدة مصداقا حقيقيا لجميع هذه المفاهيم، ايضا يمكن التزام نفس الامر في باب الوجود والماهية، بحيث يكون عندنا واقعية واحدة في الخارج ينتزع منها مفهوم الوجود ومفهوم الماهية، وتلك الواقعية الواحدة هي مصداق حقيقي لكليهما. وقد عبّر عن ذلك بأن وجود كل شيء هو بذاته مصداق حمل ماهية ذلك الشيء عليه ايضا[18]. بناء على ذلك؛ فللوجود واقعية في الخارج وللماهية واقعية ايضا. ولكن هذا لا يعني ان واقعيتهما تعني انهما امران متمايزان عن بعضهما الآخر؛ لأن هذا قول باطل[19]. بل بمعنى انهما عين بعضهما، ولا يوجد في الخارج سوى واقعية واحدة، ولكن هذه الواقعية الواحدة هي مصداق واقعي للوجود ومصداق واقعي للماهية ايضا.

الوحدة التشكيكية للوجود:

يعتبر اصل وحدة الوجود، والنظرية الملازمة له (أي التشكيك او امتلاك الوجود درجات متعددة) هو من احد اهم اسس الفلسفة الصدرائية. وعلى الرغم من ان جذور هذه النظرية تعود لابن عربي، فإن لها

تعابير وتفاسير متعددة، حتى ان صدر المتألهين قبل ان يتعرض في الاسفار لرأيه الخاص فيها تعرض لشرح ودراسة القراءات المتفاوتة لهذه النظرية[20].

وقد تراوحت القراءات التي ذكرها صدر المتألهين لهذه النظرية بين الرأي الافراطي لابن سبعين، الصوفي والفيلسوف الاندلسي، حيث اعتبر ان الواقعية واحدة وهي الله تعالى ولا واقعية او وجود لشيء غيره، ثم الرأي المشهور لابن عربي الذي اعتبر عالم الشهود هو من تجليات السماء، وصفات الله تعالى في مرآة العدم. يعتقد صدر المتألهين ان مفهوم الوجود مشترك معنوي وحقيقته هي حقيقة واحدة سارية وجارية في تمام الوجودات، وطبعا نلاحظ كثيرا هكذا الفاظ وعبارات في كلمات الصوفية، وأغلب اهل الكشف والشهود. كما يقول الشيخ الشبستري: الوجود يسري في كماله، والتعينات هي امور اعتبارية، انا وانت عارضان على وجودنا، داخلان في مرآة شهودنا.

في النظرة البدائية لا تخرج وحدة وكثرة الوجود والموجود واحتمالاتهما العقلية عن اربع حالات[21].

وحدة الوجود والموجود، كثرة الوجود والموجود، وحدة الوجود وكثرة الموجود، كثرة الوجود ووحدة الموجود (على الرغم من امكانية تصور الفرض الرابع الا انه كلام عبثي لا قائل له).

1- وحدة الوجود والموجود: الوجود واحد شخصي، وواجب بالذات، وله مصداق حقيقي واحد، وما نشاهد من كثرات انما هو سراب ووهم. وهذه هي وحدة الوجود العرفانية التي اطلقوا عليها " التوحيد الخاصي". ويعتقد البعض ان صدر المتألهين مال الى هذا الرأي في باب العلية، او انه اختاره في النهاية[22].

2- كثرة الوجود والموجود: كما ان الموجودات كثيرة فالوجود كثير ايضا؛ بمعنى انه يتحقق من الوجود بعدد كل الموجودات، فالوجودات مختلفة عن بعضها بتمام الذات، ولا يوجد فيما بينها أي ما يمكن الاشتراك فيه. والذهن يقوم بانتزاع مفهوم الوجود من الموجودات والموجودات الكثيرة. وقد نسبت هذه النظرية للمشائين وعرفت بـ"التوحيد العامي".

3- وحدة الوجود وكثرة الموجود: وحدة الوجود وكثرة الموجود على قسمين:

أ – تلك التي لا يلحظ فيها أي نوع من الوحدة في الكثرة. وقد نسبت هذه النظرية الى بعض حكماء الاشراق المعروفين بـ" ذوق التأله "، و" التوحيد الخاصي ". وبناء على هذه النظرية فالوجود واحد ولا يوجد أي كثرة فيه؛ سواء من جهة الانواع او من جهة الافراد. وواجب الوجود هو الفرد الوحيد الذي يصدق عليه الوجود، وما نطلق نحن عليه اسم الوجود ما هو الا ذوات لا تنسب الى الوجود بشيء[23].

ب – وحدة الوجود وكثرة الموجود حيث تكون الوحدة في عين الكثرة. وقد نسبت هذه النظرية الى الايرانيين القدماء (الفهلويين) واختارها صدر المتألهين واطلق عليها الحكيم السبزواري اسم " توحيد اخص الخواص ".

بناء على هذه النظرية فالوجود ليس –كما يقول العرفاء – واحدا محضا وليس متباينا بتمام ذاته، بل الوجود حقيقة واحدة، وفي عين وحدتها لها مراتب مختلفة، بحيث ان ما به الاشتراك وما به الامتياز في تلك المراتب يعود الى نفس الوجود. ثم ان درجات ومراتب الوجود شبيهة بدرجات ومراتب النور[24]الذي هو واحد في حقيقته، ومتعدد بحسب المراتب والدرجات.

بعض الوجودات تقع في اعلى حد ومرتبة من الشهرة والقوة والنورانية، كالواجب تعالى، وبعض الوجودات تقع في اسفل درجة، وهذه الدرجات النازلة من الوجودات الامكانية جميعها من الشؤون والمراتب النازلة لدرجة الواجب العالية، لا بل هي مظاهره المختلفة. يعتقد صدر المتألهين ان النسبة بين وحدة الوجود وكثرة الموجود هي كالنسبة بين الشمس واشعتها، اشعة الشمس ليس بشمس، ولكنها ليست شيئا آخر غير الشمس. بناء على ذلك فالعالم ليس فقط واحدا في عين كثرته، بل يملك مراتب مختلفة. بناء على ذلك، تمكن صدر المتألهين من خلال اثبات الوحدة التشكيكية للوجود ان يرسم خط البطلان[25]على اشكالات المشائين على مسألة التشكيك[26]ويطرح مسألة الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة. وقد وضح الحكيم السبزواري من خلال مثال مسألة اجتماع الوحدة والكثرة: الشخص الواقف في مقابل عدد من المرايا فهو شخص واشخاص متعددين، ولو جعلنا الصور وسيلة وآلة لمشاهدة الاصل فهي كثيرة في وحدتها، كثيرة باستقلالها وواحدة بنوريتها؛ لأن الجميع صورة لواقعية واحدة[27].

بناء على ذلك فالوحدة في الكثرة عبارة عن سير نور الوجود في قوس النزول، ولا يشاهد العقل سوى حقيقة الوجود في كافة المظاهر والمجالي المختلفة، وظهورا في كل موجود بعد رفع الحدود والقيود وصرف النظر عن التعينات " ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله وبعده ومعه ". وايضا الكثرة في عين الوحدة عبارة عن رجوع الموجودات الى واجب الوجود في قوس الصعود؛ بعد نزع كافة التعينات والقيود والحدود في مراتب استكمال جميع الخلائق: انا لله وانا اليه راجعون.

الحركة الجوهرية:

ادخلت نظرية الحركة الجوهرية ولأول مرة عنصرين اساسيين في الفكر الاسلامي، الاول: تاريخية الوجود، والثاني: التبدل والتغير الداخلي في عين السكون الخارجي لهذه الشجرة المباركة التي تطغي على فكر وذهن الموحد واحدة بعد اخرى فتسانده في مسيرته العملية ليتمكن من التقدم في مسيرة القرب الى الله ورضاه، حيث ان جميع موجودات العالم لا تتحرك الا اليه وهكذا يحصل التقدم يوما بعد يوم لتقدم للبشرية انجازات جديدة.

الحركة في الجوهر:

ابن سينا من الفلاسفة الاسلاميين وتبعا لطبيعيات ارسطو، اعتبر ان الحركة تقع ف مقولات الكم والكيف والوضع والاين فقط، وانكر امكان وقوع الحركة في الجوهر. والدليل الاساس الذي ذكره هو ان الحركة تستلزم موضوعا يتحرك، ولو تبدل جوهر الشيء في اثناء الحركة الجوهرية، فلن يحصل للحركة موضوع. يعتبر صدر المتألهين ان هذه الشبهة ناشئة من الخلط بين احكام الماهية واحكام الوجود ويعتقد بأن تقديم تحليل صحيح عن الحركة، ليس فقط يدلنا على وقوع الحركة في الجوهر، بل يفهمنا بأن هذا الامر ضروري وقطعي؛ لأن عدم قبول الحركة في الجوهر يؤدي الى عدم امكانية اثبات الحركة في الاعراض. في الواقع ليست الحركة سوى سيلان الوجود سواء كان الوجود لنفسه او لغيره. وكما يحصل عند تغير لون الورد، حيث لا يوجد عندنا لون ثابت في مسيرة التغير هذه بحيث نتمكن من نسبة هذا التغير والتحول اليه. والحركة في الجوهر ايضا لا تحتاج لموضوع ثابت تنسب الحركة اليه. في الواقع الحركة والثبات هما وصفان تحليليان للموجود السيال والثابت، وهكذا اوصاف لا تحتاج لموصوف عيني مستقل عن الوصف. وكما يصطلح عليه اهل الخبرة فإن الحركة والثبات من العوارض التحليلية التي لا تحتاج لموضوع مستقل، بل وجودها عين وجود معروضاتها.

بالاضافة الى ان صدر المتألهين اعتبر الحركة في الجوهر برهانية[28]، فإنه ذكر في اماكن متعددة من كتبه كالاسفار والعرشية والمشاعر واسرار الآيات[29] بأنه يمكن الوصول الى فهم الحركة الجوهرية من خلال التدبر والتفكر في آيات القرآن الكريم. وقد ذكر آيات متعددة ساعدت في وصوله الى هذه النظرية واستند في ذلك الى كلام العارف محي الدين لتأييد هذا المطلب[30]. على الرغم من ان صدر المتألهين تأثر بابن عربيي في قبوله للحركة الجوهرية والبرهنة عليها الا انه لم يرتضِ ما طرحه العرفاء تحت عنوان " الخلق الجديد للعالم في كل آن " او " اللبس بعد الخلع " بل قدم نظرية اخرى تحت عنوان " اللبس بعد اللبس ".

يعتقد ابن عربي بأن التجدد والتبدل موجود في جميع الاعراض والجواهر، والعالم يتجدد في كل لحظة من باب تجدد الامثال، في وقت لا يوجد أي اتحاد بين هذا الجديد والقديم.

لكن صدر المتألهين يعتقد بأنه في كل آن تفاض صورة اكمل من الصورة السابقة، ومن ثم تكون هذه الصورة والمادة؛ مادة لقبول صورة جديدة. وهكذا يستمر هذا الامر بشكل دائم على اثر الحركة الجوهرية حيث تتحرك جميع موجودات هذا العالم في حركة صعودية لتصل على عالم رب نوعها.

الابتكارات المتنية على الحركة الجوهرية:

1- معرفة الله واثبات واجب الوجود على اساس الحركة الجوهرية. يمكن الاطلاع بشكل طبيعي ومن خلال الحركة الجوهرية على حاجة عالم الممكنات لموجود يقوم بمرافقة هذه الموجودات من اول وجودها الى منتهى كمالها. ثم ان شخصية العالم الآنية تبين لنا شخصية الاحتياجية بالاضافة الى ان الرأي الواقعي للانسان حول العالم يختلف بعد فهمه للحركة الجوهرية عم ما كان عليه قبل ذلك. فلو كان يدرك قبلها ان اعمق حركات العالم المادي الى ما وصل اليه العلم هي الحركات التي تحصل داخل الاجزاء الداخلية للذرة، اما الآن فإنه سيطلع على ان اعمق اسرار الوجود هو ان الوجود المادي ليس سوى حركة ولو كان يشاهد العالم قبل هذا الامر على انه عالم جامد وواقف ويعتبر ان الزمان المتصرم وانقضاء العالم تابعان لتصرم الزمان، فالآن وبعد تحصيل الحركة الجوهرية سيشاهد العالم في اعمق صورة في حالة تصرم وسيلان وانقضاء؛ وهذا ليس فقط في ظواهره واحواله بل في اصل وجوده وهويته.

ولو كان ينظر الى العالم قبل هذا الامر على انه موجود مستقل سيدركه الآن على انه موجود متكئ ومحتاج الى الغير لا بل هذا الاعتماد قد نفذ الى اعماق جذوره واستولى على كل وجوده ولن يُنسى التعبير الصدرائي الذي يعتبر موجودا العالم هي هويات معلقة حيث غرست انياب تعلقها بالجذور المعطية للوجود. وكان وجود هذه الموجودات هو عين تعلقها بحيث لو سلب هذا التعلق منها ولو للحظة فسيزول الوجود عنها. ويستشهد صدر المتألهين حول هذا الامر بالآية الشريفة "كل يوم هو في شأن " بحيث ان مشغولية الله تعالى في كل يوم في الواقع هي كل مشغولية الله تعالى المستمرة.

2- المعاد:

مجموع العالم يتحرك نحو منزل. وهذا الامر ينبع في النظرة الاولى من اصل الحركة الجوهرية بحيث لا يحتاج لأي برهان او كلام آخر. والحركة لا معنى لها سوى امتلاك الجهة والتحرك نحو مقصد وغاية. وطبعا لا يمكن الادعاء بأنه يمكن من خلال نظرية الحركة الجوهرية تبين وتوضيح كافة جزئيات مسألة المعاد كما هي في الاديان (وكما فصلت في الدين الاسلامي).

المقصود هو ان العالم يتحرك من اعماقه وداخله نحو جهة تحصل في عالم آخر من الدنيا؛ ذلك لأن ما تمتاز به الدنيا من خسة وجودية بالنسبة للانسان لا يسمح لها ان تحقق وتحصل اهدافه وغاياته. بناء على ذلك فمجموع العالم حركته مستمرة وابدية كالطفل الذي يصل حد البلوغ وهذا البلوغ هو القيامة والمعاد[31].

يمكن الادعاء ومن خلال دراسة آراء صدر المتألهين لنه لم يتعرض أي فيلسوف لمسألة المعاد الجسماني[32]، لكنه يوضح بأن للاشخاص بعد الموت اجسام لطيفة. فهم اذا بعد الموت ليسوا نفوسا غير متجسدة، بل اجسام تتشكل اعضاؤها من الاعمال والافعال التي قام بها ف هذا العالم. وقد قام صدر المتألهين بدراسة مسألة المعاد في المجلد الرابع من الاسفار وكتاباته الاخرى امثال المبدأ والمعاد والشواهد الربوبية ودوّن رسائل مستقلة في هذا الخصوص من قبيل رسالة الحشر.

3- حل مشكلة الحدوث والقدم الزماني للعالم:

من احد اهم المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة هي هل ان العالم المادي ابتداء زماني ام لا ؟ وبعبارة اخرى هل اذا رجعنا الى الوراء يمكن ان نصل الى نقطة من الزمان نقول بأن العالم قد بدأ من تلك النقطة ام اننا مهما رجعنا الى الوراء فسنلاحظ وجود زمان وعالم ؟ يعتقد العديد من المتكلمين بأن العالم حادث زماني، بينما يعتقد الكثير من الفلاسفة انه قديم زماني. ويعتقد كانت (**KANT**) بأن هذه المسألة جدلية الطرفين ولا يمكن ايجاد حل لها.

ومن الواضح بناء على اصل الحركة الجوهرية انه لا زمان خارج عن العالم ليكون العالم قديم زماني؛ ذلك لأن القديم الزماني يكون له معنى اذا اعتقدنا كما يعتقد نيوتن بأن الزمان موجود مطلق ومستقل، ولكن اذا اعتقدنا بأن الزمان يتولد عن العالم وهو حصيلة حركة وجود عالم المادة، عندها لا معنى للبحث عن قدم العالم وكونه في الزمان؛ حيث ان ذات جوهر العالم بأكمله في حال حركة، ومن الواضح ان الحركة هي موجود يحصِّل الوجود آنا بآن. وهكذا تصبح مسألة قدم هذا الموجود من دون معنى[33].

4- ربط الحادث بالقديم:

لقد شغلت مسألة ربط الموجودات المتغيرة والمتحركة بموجود ثابت وغير متغير ومسألة ربط الموجودات الحادثة بالواجب القديم (قديم الذات) من دون بروز محذور التسلسل وانفعال ذات الواجب، اذهان العديد من العلماء، فالمعلول المتغير يحتاج الى علة متغيرة هذا من جهة، ومن جهة اخرى الله تعالى هو موجد كافة التغيرات بحيث لا يتسرب التبدل والتغير الى ذاته. وقد عبر الفلاسفة المعاصرين عن هذه المسألة بـ" شبيه التناقض الواقعي ". وقد حل صدر المتألهين هذه المعضلة الفلسفية من خلال الحركة الجوهرية:

" اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا. لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه. ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القدم الحركة والزمان، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل نحو

ثباته وفعليته؛ فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية.. "[34].

5- النفس وكيفية اتحادها بالبدن:

من خلال اصل الحركة الجوهرية فقط يمكن تبين وتوجيه العوالم الوجودية للانسان من الحس والخيال والعقل، وايضا ترقي النفس من مرحلة الى اخرى وايضا كيفية اتحاد النفس بالبدن وشدة اتصالها في مراحل الكمال العالية ووحدتهما في مرحلة الوجود العقلي[35].

هناك آراء ونظريات مختلفة حول حدوث وقدم النفس حيث اعتقد البعض بقدم النفس واعتقد البعض الآخر بحدوثها. واختلف القائلون بحدوثها في كيفية ذلك. وبشكل عام هناك ثلاث نظريات هي عبارة عن:

1 – حدوث النفس مع حدوث البدن

2 – حدوث النفس من خلال حدوث البدن

3 – وحدوث النفس قبل البدن.

وانقسمت نظرية قدم النفس الى آراء مختلفة باعتبار القدم في السلسلة العرضية او في السلسلة الطولية وايضا باعتبار القدم الذاتي او الزماني[36].

يعتقد صدر المتألهين بأن النفس " جسمانية الحدوث، روحانية البقاء " (من حيث ان الجسم حادث والروح باقية). ويعتقد بأن النفس هي حصيلة لحركة البدن الجوهرية ويشكل البدن حالة " القوة " للنفس ..... شروط ظهورها. لكن النفس لا تحتاج للبدن في بقائها واستمرارها. يقول صدر المتألهين في كيفية تعلق النفس بالبدن: حالة النفس عند حدوثها، ليست كحالها بعد كمالها، ووصولها الى فعليتها، حيث ان حدوث النفس جسماني اما بقاؤها فروحاني وهي كالطفل الذي يحتاج في البداية الى رحم، اما عند تغير وجوده فلن يحتاج اليه ابدا وهو شبيه ايضا بالصيد الذي يحتاج للمصيدة اما بعد اصطياده فلا يحتاج اليها ولهذا فإن زوال المصيدة والرحم لا يؤثر في بقاء الصيد والطفل[37].

من اهم نتائج رأي صدر المتألهين في مسألة النفس هي ابطال عقيدة التناسخ. يعتقد اصحاب التناسخ بأنه من الممكن ان تنفصل روح الانسان بعد الموت وتلتحق ببدن آخر، لكن بناء على الحركة الجوهرية فمن غير المعقول ان تصبح روح شخص من مختصات شخص آخر حيث ان النفس هي استمرار لحركة البدن الطبيعية هي من مختصات نفس البدن.

كل بدن في حركته الجوهرية فإنه يحصل على روح تتناسب معه، هذه الروح التيك انت في البداية لا شيء[38]. ثم اخذت بالنمو بالتدريج مع البدن حيث اكتست الفعلية والصورة وفي هذه الحالة كيف يمكن لبدن ان يقبل روحا ترعرت ونمت في ظلال بدن آخر تتناسب معه.

6- اتحاد العاقل والمعقول:

تعتبر مسألة اتحاد العاقل والمعقول من المسائل الفلسفية الهامة التي اختلفت فيها آراء الفلاسفة، حيث لفت انتباههم في هذه المسألة امران: الاول في كيفية الوجود الذهني والآخر في علم الله تعالى بالاشياء والموجودات المعرضة للتغير والتبدل.

اول من استعمل هذا الاصطلاح هو فرفريوس ولكن بصورته الكلية، ومن دون البرهنة عليه وقد تعرض ابن سينا لفرفريوس ولكتابه الذي تناول فيه هذه المسألة بالنقد والتجريح[39].

يعتبر صدر المتألهين ان مسألة اتحاد العاقل والمعقول من المعضلات الفلسفية التي حصلت له كالعديد من النظريات الفلسفية الاخرى عن طريق التضرع والدعاء والالتفات الى مبدأ الوجود وقد عبر عنها بأنها موهبة وافاضة الهية[40]. هناك ثلاثة امور تحصل في كل تعقل بالضرورة: المدرِك (الذي يعقل) المدرَك (الشيء الذي يتم ادراكه) والادراك (التعقل). فلو حصل لكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة مصاديق مختلفة في الخارج فعندها لن يكون هناك اتحاد بين العاقل والمعقول. بناء عليه فإن امتلاك هذه المفاهيم الثلاثة مصداقا واحدا في الخارج، يعني حصول الاتحاد، وهذا المصداق هو في نفس الوقت عاقل ومعقول وتعقل، واما الاختلافات بينهم فهو اعتباري صرف. وقد طرح هذا الامر قبل صدر المتألهين في مسألة علم النفس بذاتها، حتى ان ابن سينا الذي عارض مسألة اتحاد العاقل والمعقول فقد طرحه في مسألة علم النفس بذاتها.

المبحوث عنه هو اتحاد العاقل والمعقول في علم النفس بغير ذاتها، وهنا يتشكل احد اهم الاصول المعرفية في الحكمة المتعالية. وهنا يبرهن صدر المتألهين على مسألة اتحاد العاقل والمعقول في سياق وحدة الوجود والحركة الجوهرية ثم يعمل على تعميمها ليس فقط في مجال علم النفس بذاتها، بل على علمها بغيرها، ويثبتها ليس فقط في مرتبة العقل، بل في مرتبة التخيل والاحساس ايضا[41]. الاتحاد الذي يبرهن صدر المتألهين على وجوده بين العالم والمعلوم في العلوم الحصولية ليس اتحاد ماهيتين لأن من المحال عند الادراك (مثلا شجرة السرو)، ان تصبح ماهية العاقل (الانسان)، هي عين ماهية المعقول بالعرض او بالذات (شجرة السرو). وايضا ليس هذا الاتحاد من قبيل اتحاد الوجود والماهية؛ لأن هذا الشيء محال ايضا (مثلا اتحاد وجود الانسان وماهية الشجرة او بالعكس). ومن غير الممكن ايضا حصول اتحاد في الوجود بالفعل (مثل اتحاد وجود العاقل بالذات والمعقول بالعرض) بل المقصود من الاتحاد هذا هو اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات. ومن جهة اخرى هناك صورتان لاتحاد أي وجودين، اتحاد العرض مع الجوهر او اتحاد المادة والصورة.

اتحاد العرض والجوهر يحصل بشكل ان يكون كل واحد منهما غير الآخر في ذاته، فالعرض لا يحصل في ذات الجوهر والجوهر ايضا ليس عرض، لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي؛ بمعنى ان العرض هو من مراتب وجد الجوهر ولا وجود له مستقل عن الجوهر. الجوهر الذي يقبل العرض لا يحصل له التبدل

والتغير (كالجسم الذي يزداد طوله او حجمه)، لكن في اتحاد المادة والصورة فإن المادة تتبدل مع قبولها لكل صورة بحيث يحصل امتياز بين تلك الصورة والصورة الاخرى (كالنطفة التي تنتقل لتصبح جنينا).

المعارضين لاتحاد العاقل والمعقول قبلوا الفرض الاول (اتحاد العرض والجوهر) حيث يعتقدون بأن النفس جوهر يملك وجودا مستقلا بينما الصور الادراكية هي اعراض تعرض على لوح النفس، وهذا اللوح يتبدل مع توارد رسوم مختلفة عليه. بناء على هذا الرأي فلا فرق بين جوهر نفس الانبياء، وأنفس الاشخاص العاديين حيث لا اشتداد ولا تكامل في النفس. والموجود فقط هو صور مختلفة عن بعضها البعض، والاختلاف يرجع الى بعض الاحوال والاعراض.

يعتقد انصار اتحاد العاقل والمعقول، بأن هذا الاتحاد يجري في الفرض الثاني (اتحاد المادة والصورة)[42]، وذلك في مجال النفس والصور الادراكية؛ بمعنى ان النفس هي مادة تتبدل مع تبدلها الصور الادراكية، بحيث ان النفس تتحد مع الصور التي تحصلها. بناء على هذه العقيدة، في كل مرحلة من الادراك يظهر تبدل جوهري في النفس، بحيث تقوم النفس مع ورود كل صورة علمية بتبديل القوة والاستعداد الى فعل، ومن خلال هذا التغير هناك شيء واحد يصبح شيئا آخر على اثر الصيرورة الجوهرية، هذا الامر يحصل من دون أي تعرض لوحدة وتشخص ذاك الشيء.

بناء على ما تقدم فإن جور النفس الاشخاص الكاملين والانبياء، لا يختلف عن الاشخاص العاديين فحسب بل في كل مرحلة من الادراك يختلف فيها جوهر نفس المدرك عن المرحلة السابقة عليه على الرغم من انحفاظ وحدته و تشخصه.

ذكر صدر المتألهين اربعة ادلة على اتحاد العاقل والمعقول في الاسفار، ليس بوسعنا ذكرها في هذا المقال. احد اهم الطرق التي اعتمدها البرهان المعروف والمشهور ببرهان التضايف الذي يجري في اثبات هذا الاتحاد في مطلق الادراك. ويمكن تقرير هذا البرهان على هذا النحو: العاقلية والمعقولية هما امران متضايفان والمعقول بالذات هو المعقول مع غض النظر عن كل غير. وهكذا معقول يجب ان يكون عاقلا بذاته، لأنه لو لم يعقل ذاته، فيجب ان يكون له عاقل آخر والمعقول يصبح معقولا عند اخذ الغير بعين الاعتبار، فهو ليس بالذات وقد فرضناه معقولا بالذات ومعقولا مع غض النظر عن الغير، اذا يجب ان يكون عاقلا لذاته.

المصادر:

[1] راجع: المحدث القمي، سفينة البحار، ج1، ص 17 (الهامش).

[2] ملا صدرا، الاسفار، ج1، ص 361.

[3] الاسفار، ج1، ص 4 (لم اجد ما نقله صاحب المقال عن صدر المتألهين بحرفيته ولكن هذه العبارات رددها صدر المتألهين في مقدمة الجزء الاول من الاسفار بشكل متفرق وبعبارات مختلفة بحيث يمكن القول ان ما ذكره المصنف هو عين ما اراده صدر المتألهين) [م].

[4] الاسفار، ج1، ص 49 وملا صدرا، المشاعر، ص 35 " واني قد كنت شديد ..... عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك ".

[5] حديث ابن سينا عن اصالة الوجود يختلف بشكل كامل عن المعنى الذي اراده صدر المتألهين ذلك لأن ابن سينا لا يعتقد بوحدة الوجود.

[6] مطهري، مرتضى، اصول الفلسفة اسلوب الواقعية، ج1، ص 396 – 400.

[7] نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشر، الفصل العاشر، ص 258.

[8] المصدر نفسه، المرحلة الاولى، الفصل الثامن، ص 10.

[9] المشاعر، المشعر الثالث، ص 9 ونهاية الحكمة، المرحلة الاولى، الفصل الثاني، ....

[10] شرح المنظومة المختصر، ج1، ص 36.

[11] نهاية الحكمة، المرحلة الاولى، الفصل الرابع، ص 21.

[12] المشاعر، المشعر السادس، ص 36.

[13] الاسفار، ج7، ص 66.

[14] المشاعر، المشعر السادس، ص 34، والمشعر الرابع، ص 26، والمشعر الخامس، ص27، وايضا الاسفار، ج1، ص 58، 59، 60، 62، 67 و246 وج5، ص 155 وج6، ص 50 وج7، ص 66.

[15] المشاعر، المشعر الخامس، ص 33.

[16] المصدر نفسه، المشعر الثامن، ص 54 و 55.

[17] الاسفار، ج1، ص 175 وج8، ص 58.

[18] المشاعر، المشعر الرابع، ص 24.

[19] قول الشيخ احمد الاحسائي.

[20] الاسفار، ج1، ص 23.

[21] مصلح، جواد، المباني الفلسفية والعقائد الشخصية لصدر المتألهين، مطبعة الجامعة 1340 هـ.ش.

[22] رحيق مختوم، ج1، القسم الخامس، ص 564، والاسفار، ج2، ص 292.

[23] راجع: الآملي، محمد تقي، درر الفوائد، ج1، ص 88 و89 ومطهري، مرتضى، شرح المنظومة المبسوط، ج1، ص 246و247 وتعليقة الحكيم السبزواري عن الاسفار، ج1، ص 71.

[24] راجع: الاسفار، ج1، ص 36، ص 427.

[25] درر الفوائد، ص 74 ,

[26] للتشكيك اصطلاحات متنوعة:

1 – يعتبر الشيخ الرئيس ان التشكيك هو وصف لفظي له معنيان متقابلان؛ مثلا كلمة جون العربية (تعني الاسود والابيض) هي لفظ مشكك. (راجع ابو علي سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح ومقدمة محمد تقي .....، ص 177).

2 – وتارة يأتي التشكيك بمعنى " الاشتداد " ويطلقون على الحركة الاشتداد التشديد في الحركة (راجع: نهاية الحكمة، المرحلة التاسعة، الفصل الثامن، ص 209).

3 – التشكيك في المفاهيم والذي هو من الاصطلاحات المنطقية بحيث يأتي المفهوم المشكك في مقابل المفهوم المتواطئ (راجع: المظفر، المنطق، ص 70).

4 – التشكيك في كلام صدر المتألهين والذي يعني امتلاك مراتب متنوعة، والتشكيك في الفلسفة يطلق عن مسألة " الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة " والذي هو من شأن الوجودات الخارجية.

[27] تعليقة السبزواري على الاسفار، ج1، ص 71 و72.

[28] لمطالعة براهين صدر المتألهين على الحركة الجوهرية راجع: الاسفار، ج1، ص 80 وما يليه.

[29] الاسفار، ج3، ص 110 والعرشية، ص 14 والمشاعر، ص 64 واسرار الآيات، ص86.

[30] الاسفار، ج3، ص 111.

[31] المصدر نفسه، ج9، ص 159 وسروش، عبد الكريم، .....، ص 69.

[32] ملا صدرا، شرح الهداية، ص 384.

[33] يوجد اقوال مختلفة ومتنوعة حول الزمان وحقيقته. راجع الاسفار، ج3، ص 141 وايضا حول الحدوث الزماني للعالم. راجع: شرح حال وآراى فلسفى، ملا صدرا، ص 58 ودرر الفوائد، ص 218

[34] الاسفار، ج3، ص 68.

[35] المصدر نفسه، ج9، ص 85 و96 – 98.

[36] المصدر نفسه ج8، ص 330.

[37] المصدر نفسه، ج9، 393 [لم اجد هذا النص في كلمات صدر المتألهين بحرفيته] (م).

[38] المصدر نفسه، ص 328: فما اشد سخافة رأي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى آخر بقاءها. وقد علمت انها في اول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية: " هل اتى على الانسان حينا من الدهر لم يكن شيئا مذكورا " وعند استكمالها تصير عقلا فعالا.

[39] شرح الاشارات، ج3، ص 295.

[40] الاسفار، ج3، ص 312 و353 – 335.

[41] المصدر نفسه، ج3، ص 175.

[42] يعتقد الحكماء المشائين ان تركيب المادة والصورة انضمامي، لكن صدر المتألهين يعتقد بأن تركيبهما اتحادي ويوضح ذلك من خلال التحول والتبدل الذاتي والجوهري، راجع: الاسفار، ج5، ص 282و283.