حاجة الفلسفة إلى الدين
درسٌ اجتهادي في ضوء الحكمة المتعالية

يد الله يزدن بناه
فيلسوف إسلامي معاصر - إيران

ملخّص إجماليّ:

تحتلُّ إستفادة الفلسفة من الدين والعرفان النظريِّ مساحة كبيرة في النظام الفلسفة للحكمة المتعالية. هذا الأمر سوف يؤدي إلى بروز مجادلات إشكالية وتصوُّرات خاطئة تجاه فلسفة ملاَّ صدرا الشيرازيّ. لعل أبرز المدَّعيات المعاصرة التي أشكلت على الحكمة المتعالية، انها أدنى إلى علم الكلام والعرفان النظري منها إلى الفلسفة كما وضعها المشاؤون الإغريق. سوى ان صاحب الحكمة المتعالية كان مدركاً لطبيعة وحدود هذا الإشكال، ما دفعه إلى الذهاب بعيداً في وضع منظومة متكاملة الأركان قائمة على الجمع بين الفلسفة والدين على نشأة التكامل بين ثلاثية القرآن والبرهان والعرفان. ولقد استفاد في عمله هذا كثيراً، بل اعتبره أمرًا ضروريًّا للوصول إلى الحكمة الحقيقيَّة. أما السؤال هو حول طبيعة هذه الاستفادة فإنه يندرج في سياق الأسئلة التالية:

- ماذا تعني بعض التصوُّرات القائلة إنَّ الحكمة المتعالية خرجت من إطار الفلسفة، والقول بعدم تضمُّنها لشيء غير الكلام أو العرفان؟ وهل الأمر هكذا بحيث إنَّ ملاَّ صدرا قد أعدَّ خليطًا من علوم مختلفة في آثاره؟ ثم إذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف ينبغي تفسير استفادة الحكمة المتعالية من المجالات المعرفيَّة الأخرى؟

في هذا البحث، سنتعرَّض للكيفية التي استفادت منها الفلسفة، وخصوصًا الحكمة المتعالية، من النصوص الدينيَّة والعرفانيَّة. وسيتَّضح من خلال ذلك إن كانت واقعًا أم لا؟ وهل وقع ملاَّ صدرا بالالتقاط والانتقائية في فلسفته على أساس الفهم الناتج عن الإجابات على هذه الأسئلة؟..

* * *

مفردات مفتاحية: الدين- فلسفة الفلسفة – الحكمة المتعالية – ملاَّ صدرا- العقل المستفاد- الشهود العقلي.

العنوان الأصلي للبحث: «الإفادة من الدِّين والعرفان النظريِّ كمنهج عامٍّ في الفلسفة».

* المصدر: كتاب «فلسفة الفلسفة» للفيلسوف الإسلامي يد الله يزدن بناه ـ دار المعارف الحكمية ـ بيروت ـ 2020..

- ترجمة أحمد وهبي، مراجعة وتقديم محمد الربيعي.

علوم المبدأ
ILMOLMABDAA
العدد العاشر - 1445هـ - صيف 2024م

تمهيد

لا بدَّ من الإشارة بدايةً إلى أنَّ استفادة الملاَّ صدرا في كتبه الفلسفيَّة من الآيات والروايات وكذلك من عبارات العرفاء، لم يرُقْ لمذاق البعض؛ لأنَّهم يرون أنَّه لا ينبغي استخدام مثل هذه العبارات، ولا خلط الأبحاث بعضها ببعض في الكتب الفلسفيَّة التي من المفترض أن تتضمَّن التحليلات والاستدلالات العقليَّة فحسب. وقد استنتجوا من ذلك أنَّه لم يقم بعمل فلسفيٍّ أساسًا. أمَّا البعض الآخر من المتفائلين أكثر فيرون أنَّه ينبغي تنقية آثاره من الأجزاء الالتقاطيَّة، والإبقاء على أجزائها البحثيَّة والاستفادة منها، ولكنَّ هذا الفهم والتلقِّي سيؤدّيان بقسم كبير من أعماله العقليَّة إلى الإهمال.

حيال المُراد من التسانُد بين الدين والعرفان في هذا البحث تنبغي الإشارة أوَّلًا إلى أنَّ المراد من العرفان في بحثنا هذا هو العرفانُ النظريُّ، الذي تجلّى بشكل كبير في آثار ابن عربي وأتباع مدرسته؛ ذلك لأنَّ الفلسفة المعنيَّة هنا هي المعرفة العقليَّة للوجود، أي معرفة الموجود بما هو موجود من طريق البرهان. والعرفان النظريُّ أيضًا هو معرفة الوجود، ولكن بالمنهج الشهوديِّ، له هواجسه الخاصَّة، إذ إنَّ أبحاثًا من قبيل الوحدة الشخصيَّة، والحضرات الخمس، والعوالم، والملائكة، والإنسان الكامل، وغيرها، المطروحة في العرفان النظريِّ، هي كلُّها أبحاث في معرفة الوجود، حتى أنَّ بعض المحقِّقين يرى أنَّ موضوع العرفان هو «الموجود بما هو موجود»، أو «الوجود من حيث هو»[1]، أي أنَّهم يستخدمون التعبير نفسه المستخدم عادة لبيان موضوع الفلسفة، فالعرفان النظريُّ تعرَّض لجميع القضايا التي تتعرّض لها الفلسفة[2].

أمَّا المُراد من الدين فهو المعارف الدينيَّة، لأنَّ البحث يدور حول استفادة الفلسفة الأولى في الحكمة النظريَّة - لا العمليَّة-، وقد تحدَّث الدين عن الله تعالى وصفاته وأفعاله، والمعاد، والنبوَّة، والوحي، والملائكة، و...، فهذا النوع من المباحث المعرفيَّة يعني معرفة الوجود. أمَّا موضوع الأحكام والأخلاق الدينيّة فهي خارجة عن نطاق بحثنا هذا، ويمكن الاستفادة منها في الحكمة العمليَّة.

الإفادة الخاطئة من الدين والعرفان في الفلسفة

الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، هي علمٌ وفنٌ يبحثان عن الموجود بما هو موجود من طريق البرهان. ومن أجل جعل البحث برهانيًّا لا بدَّ من الاعتماد على عمليَّات عقليَّة خاصَّة، حتى أنَّه لا

[1]- أنظر: صائن الدين علي بركة، تمهيد القواعد، الصفحتان 17-18.
[2]- لا بدَّ هنا من القول أنَّ ثمَّة أبعادًا في معرفة الوجود مطروحة في العرفان النظريِّ لم يتمّ بحثها في الفلسفة إلى الآن.

يمكن الاستفادة من المشاهدات القلبيَّة بنحو مباشر؛ لأنَّ المشاهدات ليست أمرًا عامًّا[1].

والأمر المهمُّ جدًّا - والذي سوف نُصرُّ عليه لاحقًا - هو أنَّه لا يمكن الاستفادة بنحو مباشر من القضايا الدينيَّة أو العرفانيَّة في الفلسفة، بمعنى نقل القضايا المذكورة من الدين والعرفان إلى الفلسفة، بحيث توضع في مقدِّمة الاستدلال الفلسفيِّ من دون إقامة برهان على صحَّتها. فإذا قام الفيلسوف بمثل هذا الأمر، وأخذ بعض القضايا من الدين أو العرفان أو أيِّ مجال معرفيٍّ آخر، وأدخلها في الفلسفة، واستخدمها في مقدِّمة برهان ما قبل أن يثبتها بالطريقة الفلسفيَّة الخاصَّة - أي المنهج البرهانيَّ - فإنَّه يكون في الحقيقة قد خرج عن ممارسة الفلسفة، ولم يعتمد على العمليَّات العقليَّة، ولا يُعدُّ مثل هذا عملاً فلسفيًّا، ولذا لا تصحُّ مثل هذه الاستفادة من الدين والعرفان في الفلسفة[2]. من هنا، يتَّضح أنَّه إذا أريد إدخال قضيَّة دينيَّة أو عرفانيَّة في الفلسفة، فلا بدَّ من إثباتها أوَّلًا من طريق البرهان، فتتحوَّل إلى قضيَّة فلسفيَّة، وحينها يتمُّ السماح لها بالدخول إلى الفضاء الفلسفيِّ كبقيَّة القضايا الفلسفيَّة.

في ضوء ما تقدَّم، سنتابع البحث من خلال طرح سؤالين والتقصّي عن جواب لهما:

الأوَّل: ما هي حاجة الفيلسوف للاستفادة من الدين والعرفان؟ فطبقًا للأسُس الفلسفيَّة هل من ضرورة إلى ذلك؟

الثاني: كيف يستفيد الفيلسوف من الدين والعرفان في فلسفته؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن الاستفادة في الفلسفة من الأمور التي لا تكون نتيجة فعاليَّات وعمليَّات عقليَّة؟

أسباب ضرورة الإفادة من الدين والعرفان في الفلسفة

للوصول إلى فلسفة حقيقيَّة وناضجة، يجد الفيلسوف المسلم نفسه مضطرًّا للاستفادة من المصادر المعرفيَّة للدين والعرفان، وهو يقبل هذه المسألة على أساس مبانيه الفلسفيَّة، ويعمل طبقًا لها. من هنا، سنشرح هذه الضرورة ضمن نقاط أربع:

الأولى: إنَّ الفلسفة الإسلاميَّة متوازية في أفقها مع الدين والعرفان، ممَّا يُثبت إمكان استفادة الفلسفة من هذين المصدرين للمعرفة.

الثَّانية والثالثة: إنَّ المعرفة الدينيَّة والمعرفة العرفانيَّة للوجود يشكلان المعرفة العليا للوجود.

---

[1]- كما مرَّ في الفصل السابق.

[2]- قد يتضمَّن النصُّ الدينيُّ أو العرفان أحيانًا استدلالاً عقليًّا، وهذا الاستدلال فلسفة في الحقيقة، وفي هذه الحال يستطيع الفيلسوف إدخال ذلك في عمله. وإنَّما المشكلة تكمن عندما يتمُّ إدخال أمر في الفلسفة قبل أن يتمَّ إثباته والاستدلال عليه بالبرهان، ومن ثمَّ العامل معه كبقيَّة القضايا الفلسفيَّة.

الرَّابعة: إنَّ الفعاليَّة العقليَّة تعاني من نواقص.

وحدة أفق الفلسفة الإسلاميَّة والدين والعرفان

حريٌّ القول أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة - منذ فلسفة الفارابي وحتى فلسفة الملاَّ صدرا - تتمحور حول الله سبحانه، وقد بلغت هذه الخصوصيَّة أوجها في الحكمة الصدرائيَّة. فالفلسفة الأولى الإسلاميَّة، وبحسب تعبير شيخ الإشراق، أكثر ما تتناول المسائل الماورائيَّة[1]. والبحث فيها يدور حول حقائق أصيلة مثل الله، والمعاد، والملائكة. وعلى هذا، يمكن بوضوح ملاحظة اتفاق الأفق بينها وبين مجال المعارف الدينيَّة والعرفان النظريّ. بعبارة أخرى، لقد دخلت الفلسفة الإسلاميَّة المجالات والمعارف الدينيَّة والعرفانيَّة. أمَّا بعض العلوم الأخرى، مثل العلوم التجريبيَّة، فالأمر فيها غير ذلك.

نلفت هنا إلى أنَّ ثمَّة مساحة مشتركة بين الفلسفة الإسلاميَّة ومعارف الدين والعرفان النظريِّ، فرغم أنَّ المعارف الدينيَّة معارف وحيانيَّة، والمعارف العرفانيَّة معارف شهوديَّة، والمباحث الفلسفيَّة مباحث عقليَّة، إلاَّ أنَّها جميعها قريبة بعضها من بعض؛ بسبب اشتراكها في ما بينها بمساحات كثيرة. فالدين والعرفان النظريُّ حاضران في المجالات التي تخوض فيها الفلسفة. وبعبارة أخرى، لهما رأي أيضًا في المسائل التي تبحث فيها الفلسفة الإسلاميَّة.

لا شكَّ طبعًا بوجود اختلافات بين هذه المعارف الثلاث، فالفلسفة تخطو بقدم العقل، وتثبت مسائلها بالطريقة البرهانيَّة، وتستخدم لغة فنيَّة واصطلحات خاصَّة، أي تستفيد من المعقولات الثانية الفلسفيَّة، وتقوم بتحليل كلِّ مسألة جديدة وفقًا لهذه اللُّغة. أمَّا العرفان النظريُّ فيعتمد على المشاهدات القلبيَّة، وله لغته الفنيَّة الخاصَّة به.[2] وأمَّا المعارف الدينيَّة فقد أُخِذت عن طريق الوحي والنبوَّة والإمامة[3]. وقد استفاد الدين من اللِّسان العرفيِّ في بيان معارفه، وأنشأ - من داخله - تدريجًا وببطء لسانًا فنيًّا ودقيقًا. فاللُّغة الدينيَّة هي اللُّغة العرفيَّة نفسها، أي أنَّ جميع الناس يفهمونها أيضًا،

---

[1]- مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، الجزء 1 (المطارحات)، الصفحة 199.

[2]- وللمثال، فقد أخذ العرفان من اللُّغة العرفيَّة كلمة «الغذاء»، ولكنَّها وجدت لها في العرفان مضمونًا خاصًّا، وتحوَّلت إلى اصطلاح جديد. وأخذت الاصطلاحات العرفانيَّة من مصادر متعدِّدة، وعمدتها من اللغة العرفيَّة والفلسفة والكلام والدين.

[3]- لا شكَّ في أنَّ حقيقة الوحي والنبوَّة والإمامة نوع من الشهود أيضًا، شهود هو بتمامه عقل أيضًا، فحجَّة الله يدرك جميع الحقائق بالشهود، ولكنَّه شهود قويٌّ وأعلى يستنتج منه الاستدلال بسهولة، أي أنَّه في تلك الساحة اتَّخذ العقل والشهود معًا، فحجَّة الله العقل الكليُّ، وهو إلى ذلك القلب الكليُّ، ويضمُّ الحقيقة كلَّها في نفسه دفعة واحدة، ويدرك الحقيقة بنحو الشهود، كما أنَّ كلَّ ما لدى العقل الكليِّ هو لديه بنحو شهوديٍّ، وفي الوقت نفسه كلُّه عقل. من هنا، فإذا جرى النقاش بين الإمام المعصوم وشخص آخر فإنَّه بسهولة يستطيع المناظرة معه بشكل فلسفيٍّ واستدلاليّ. فالإمام لم يُدرك تلك الحقيقة بطريق استدلاليٍّ، بل إنَّ جميع الحقائق حاضرة لديه بنحو شهوديٍّ، وإنَّما يكفيه فقط الالتفات إليها «إذا شاؤوا أن يعلموا علموا»، ولكن من باطن هذا الشهود يتفجَّر الاستدلال، وسبب ذلك هو أنَّ شهود حجَّة الله قد وصل إلى عمق الحقائق الشهوديَّة؛ ولهذا فإنَّه يرى جميع الحدود الوسطى أيضًا قي قلب ذلك الشهود.

لكنَّها في الوقت نفسه لغة دقيقة وفنيَّة. فالشريعة تستخدم الإصطلاحات العرفيَّة، وترتقي بها تدريجيًّا وبتأنٍ، وهذا الإصطلاح الجديد وبعد الترقية ليس بخارج عن اللِّسان العرفيِّ العموميِّ العامّ[1].

بناءً على هذا، فإنَّ المجالات مورد النقاش بين الدين والعرفان والفلسفة متَّحدة أو متقاربة، ولكن لكلٍّ منها طريقه الخاصَّ به. وللإشارة إلى هذه الحقيقة نستخدم تعبير «وحدة الأفق»، فرغم محدوديَّة قدرات العقل، إلاَّ أنَّه يستطيع الدخول إلى المجالات التي يتعرَّض لها الوحي والشهود.

بيد أنَّه من الطبيعيِّ أن يكون هناك من يخالف هذه الدعوى. فالبعض يرى أنَّ القضايا المعرفيَّة الدينيَّة هي قضايا إحساسيَّة وتتحدَّث عن الإحساسات والعواطف، وليست ناظرة إلى الواقع، ذلك أنَّ المجال الدينيَّ يختلف عن مجال الفلسفة التي تضع الواقع نصب عينيها، وعلى أساس هذه الرؤية يمكن القول أنَّه عندما يتحدَّث الدين عن الله، فهو لا يتحدَّث عن حقيقة خارجيَّة، بل هو ناظر إلى أثر عاطفيٍّ خاصٍّ، وبعض الأفكار التي ظهرت في موضوع التجربة الدينيَّة هي من هذا القبيل.

والواقع أنَّ هذه الرؤية، لو نظرنا إليها بنظرة دينيَّة داخليَّة وبملاحظة الكثير من النصوص الدينيَّة، لوجدنا أنَّها بعيدة عن الواقع[2]. وما من شكٍّ في أنَّ للقضايا الدينيَّة بُعدًا إحساسيًّا أيضًا، ولكن هذا لا يعني أنَّها فاقدة للبعد المعرفيِّ، فعندما يتحدَّث الدين عن المعاد فهو يبيّن أنَّ هناك مرحلة موجودة واقعًا باسم القيامة: ﴿**إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ* لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ**﴾[3]، وعندما يرى النبيُّ الأكرم (ص) الله سبحانه وتعالى والعوالم العُلويَّة، فهو يرى ما هو موجود واقعًا{**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾[4]، فالنصُّ الدينيُّ يطرح الله تعالى والمعاد وغيرها من الحقائق على أنَّها حقائق وجوديَّة واقعًا.

لقد كرَّرت النصوص الدينيَّة الإسلاميَّة الحديث عن الكثير من الجوانب والدقائق، وكشفت عن الكثير من الأسرار، فلو كان المقصود هو مجرَّد تحريك الأحاسيس والمشاعر لم يكن من ضرورة لكلِّ هذا الحجم من التوضيحات والدقائق المعرفيَّة. كما أنَّ مفاد بعض القضايا الدينيَّة ليس له أيُّ بُعد إحساسيٍّ تجاه المخاطب، ولا يهدف إلى تحريكه. ومثاله ما جاء في النصوص الدينيَّة من أنَّ الله تعالى خلقَ ملائكة لا علم لهم أصلاً بخلق العالم وخلق آدم. كما أنَّه بلحاظ نظرة دينيَّة خارجيَّة لا بدَّ من القول أن لا معنى لشيء يحرِّك إحساساتنا بشدَّة، ومع ذلك لا تكون له أيُّ حقيقة خارجيَّة،

---

[1]- لا بدَّ من التعرُّض لهذه النقطة في محلِّها.

[2]- إنَّ منشأ هذه الأفكار بالأساس هو الغرب، وسببها هو الفضاء الذي تشكَّل بعد كانط، أي انسداد طريق المعرفة اليقينيَّة، وقد أراد البعض بهذا الطريق، ومن خلال هذه النظريَّة، فتح طريق أمام الدين، فالإيمانيَّة الغربيَّة تحذف المعرفة الدينيَّة، وأمَّا في الفكر الإسلاميِّ فلم يكن لهذه النظريَّة أيُّ وجود.

[3]- سورة الواقعة، الآيتان 1-2.

[4]- سورة النجم، الآية 11.

علوم المبدأ
ILMOLMABDAA
العدد العاشر - 1445هـ - صيف 2024م

وهذا التحليل يُعدُّ أضعف التفسيرات للمعارف الدينيَّة.

ثمَّة مسألة أخرى مطروحة أيضًا في مجال العرفان، هي أنَّه والفلسفة يكونان متَّحدين في الأفق في ما لو كان كلاهما يخوض في الميدان نفسه، ولكنَّ والتر ستيس وآخرين يرون أنَّ العرفان طور وراء طور العقل (هذا كلام العرفاء)، ويقولون إنَّ فضاء العرفان والوحدة من الأساس، فضاء يشتمل على التناقض؛ ذلك لأنَّ العرفاء يقولون بأنَّ تلك الحقيقة الواحدة، هي واحدة وكثيرة معًا. أمَّا فضاء العقل فهو فضاء عدم التناقض، ومبدأ عدم التناقض هو الحاكم فيه، فالفلسفة أمر منطقيٌّ، بينما العرفان ليس كذلك؛ ولذا، فمبدأ عدم التناقض ليس هو الحاكم في جميع المجالات، وهذا على وزن التمايز الذي طرحه كانط بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، ورؤيته في الاختلاف بين أحكامهما، فقالوا بأنَّ مبدأ عدم التناقض ليس حاكمًا في مجال العرفان[1].

ولكن، بناءً على أصول فلسفة الملاَّ صدرا، تبدو الرؤية خاطئة من الأساس، فلا يوجد فضاء أو حقل خارج عن مبدأ عدم التناقض، بيد أنَّه لا بد من الإلتفات إلى أنَّ هذا المبدأ موجود في كلِّ فضاء وحقل بحسبه، فإذا قمنا بتسرية أحكام الفضاء المتناهي إلى الفضاء اللَّامتناهي فسوف نقع في التناقض، والملاَّ صدرا يعتقد أنَّ المشاهدة تصل إلى الواقع كما هو عليه، وأنَّ العقل السليم لا يمكن أبدًا أن يقف في مواجهة ذلك؛ فهو العقل غير المشوب بالوهم، الذي لا تهجم عليه الشبهات، ولا يعتمد على المواد غير اليقينيَّة والضعيفة، وإذا كان الإنسان يملك عقلاً سليمًا فيُدرك أنَّ العرفان هو ما يقتضيه البرهان، وهذا التعبير مهمٌّ، أي أنَّ مُدركات العرفاء مطابقة للواقع، وهي متن الواقع.

«ما أشدَّ في السخافة قول من اعتذر من قبلهم [يعني من قبل العرفاء] إنَّ أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أنَّ أحكام الوهم باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أنَّ مقتضى البرهان الصحيح ممَّا ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة[2]. نعم ربمَّا يكون بعض المراتب الكماليَّة ممَّا يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوِّها عن إدراك العقول؛ ولاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أنَّ شيئًا من المطالب الحقَّة

[1]- لمطالعة مناقشة هذه النظر أنظر: يد الله يزدان بناه، عقل كريزي عرفان» [=»فرار العرفان من العقل»]، مجلَّة معرفت فلسفي [المعرفة الفلسفيَّة]، العدد 8، صيف عام 2005.

وقد طرح الفيلسوف يزدان بناه هذا الموضوع وناقشه بشكل وافٍ في كتابه أصول ومباني العرفان النظريِّ، أنظر: ترجمته العربيَّة الصادرة من مركز الحضارة في بيروت، الصفحة 128، مع ما فيها من ملاحظات في الترجمة. [الربيعي].

[2]- هذا العقل عقل لا يستعمل المواد غير اليقينيَّة؛ لأنَّ الاستفادة من مثل هذه الموادّ تسبّب له الأمراض العلميَّة.

ممَّا يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم»[1].

يجدر القول هنا أنَّ هناك معارف لا يتمكَّن العقل الضعيف والمشغول بهذه الدنيا من الوصول إليها بقدمه، ولا بدَّ لهذا العقل - من أجل إدراك مثل هذه المعارف - من الاستعانة إمَّا بالشهود كي يصبح منوّرًا، وإمَّا أن يستفيد من التوضيحات والاستدلالات الفلسفيَّة ممَّن له عقل منوَّر[2]. ولا معنى لإنكار العقل السليم الحقائق الماورائيَّة، أي أنَّ تلك الحقائق ليست مستحيلة، ولا وجود للتناقض في تلك العوالم. وبناء على هذا، فإنَّ رؤية «ستيس» غير صحيح، ولا بدَّ من القول بأنَّ العقل والعرفان متَّحدان في الأفق من دون أيِّ إشكال.

أفضليَّة المعرفة الدينيَّة للوجود

ثمَّة سؤال يُطرح هو: كيف ينظر الفيلسوف المسلم - في عمله الفلسفيِّ- إلى المعارف الدينيَّة؟ لا شكَّ في أنَّه يعتقد أنَّ هذه المعارف تُقدِّم معرفة أفضل للوجود، وهذه نقطة مهمَّة جدًّا؛ لأنَّه بعدما قام - من خلال مسلكه العقليِّ - بإثبات وجود معرفة أعلى وأفضل للوجود، أصبحت الأرضيَّة ممهَّدة لكثير من المسائل التالية، مثل كيفيَّة استفادة الفلسفة من الدين.

في الواقع، هذا لا يعني أنَّ الفيلسوف المسلم أدرك أنَّ للدين هواجسه المعرفيَّة، وأنَّ المعارف الدينيَّة تتضمَّن نظريَّة خاصَّة تجاه الوجود، لا بل هو يعتبر أنَّ هذه الرؤية في معرفة الوجود أعلى وأفضل، لا بل هي الأعلى والأفضل، وهذه النتيجة حاصل مجموعة مقدِّمات أدركها وقبلها، وعندما يتقبَّل قضيَّة شمول الدين لرؤية أعلى في معرفة الوجود، فمن الطبيعيِّ أن يكون له تعاطٍ خاصٌّ معها، إذ يرى أنَّ المعرفة الدينيَّة للوجود هي»معرفة مقدَّسة للوجود»، أي أنَّها مبرّأة من الخطأ، فالدين من وجهة نظره قد بيَّن جوهر الحقيقة ومتن الواقع.

لا ريب في أنَّ الفيلسوف المسلم - من خلال الأدلَّة التي يملكها، أي أدلَّة إثبات وجود الله، وإثبات النبوَّة، و... - يدخل إلى دائرة الدين، وأول التفسيرات المطروحة في موضوع النبيِّ أنَّه معصوم، وأنَّ الشريعة التي يأتي بها شريعة حقَّة. وبناءً على هذا، فإنَّ أولى النتائج المترتِّبة على ذلك هي أنَّ الشريعة حقَّة ومطابقة للواقع، ولكنَّه قد يتقدَّم أكثر من ذلك أحيانًا، ويستعين بمسألة تحليل مراتب العقل، وهي: العقل الهيولانيُّ، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد[3]،

---

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2، الصفحة 322. ثمَّ ينقل الملاَّ صدرا بعد ذلك مطلبًا من كتاب «المقصد الأسنى» للغزالي يقول فيه بأنَّه لا يوجد شيء في طور الولاية يحكم العقل باستحالته، نعم هناك أشياء لا يصل العقل إليها بقدمه.

[2]- تحدَّثنا عن هذا الأمر في الفصل السابق.

[3]- وردت في النصِّ الفارسيِّ بهذا الشكل: «بالمستفاد»، هنا وفي جميع الموارد التالية، وهو خطأ واضح، والصحيح ما ذكرناه.[المرتجم].

وجميع المعلومات حاضرة عند العقل المستفاد من دون تجشُّم كسب، ويصير هذا العقل مشابهًا للعقل الفعال. كما أنَّ جميع ما هو موجود في العقل الفعَّال حقٌّ، وأنَّ جميع الحقائق إنَّما تتنزَّل من هناك، وحجَّة الله - سواء كان نبيًّا أو إمامًا- قد وصل إلى مرتبة العقل المستفاد[1].

ونلفت هنا إلى إنَّ من يصل إلى مرحلة «العقل المستفاد» يكون صاحب نفس قدسيَّة، أي أنَّ عمله يكون مصونًا من أيِّ خلل أو عيب. وقد ظهرت النفس القدسيَّة في مستوى الملك، فهو نفسه أصبح مَلكًا، وعقلاً فعَّالاً، بل عقلاً كليًّا، أي أنَّه أول عقل في العالم وهو العقل الأول.

لقد قام الملاَّ صدرا، في هذا البحث، بالاستفادة من مسألة اتِّحاد العالِم والمعلوم بتعميق التحليلات وإغنائها، فالنفس القدسيَّة قد حقَّقت في ذاتها حقيقة العقل الكليِّ، فمن يتَّحد مع العقل الكليِّ، يصبح هو نفسه عقلاً كليًّا. والعقل الكليُّ هو حقيقة الرسول الأكرم(ص)، ومثل هذا الشخص يجمع كلَّ حقائق الوجود، وجميع الحقائق تتنزَّل من عنده؛ ولهذا، فإنَّ كلَّ ما يقوله يكون حقًّا وصدقًا؛ فعندما ينطق الرسول الأكرم(ص) أو الإمام المعصوم(ع) فكأنَّ العقل الكليَّ قد نطق، والعقل الكليُّ بنظر الفيلسوف المسلم مخزن جميع المعقولات، وجميع الحقائق موجودة عنده بشكلها الواقعيِّ، بل إنَّ جميع الأشياء تصدر منه، والذي يملك مثل هذه الرؤية في النبوَّة والإمامة، يرى أنَّ جميع كلمات النبيِّ والإمام حقٌّ محضٌ ومطابقة لمتن الواقع.

لهذا التحليل أن يرتقي أكثر، فالقرآن تنزُّل العلم الربوبيِّ، وعندما يتَّصل الإنسان الكامل بهذا العلم تتحقَّق فيه حقيقة القرآن، وعليه، ستكون جميع حقائقه قد تحقَّقت في حقيقة النبيِّ الأكرم(ص)، ومن هنا يكون للرسول والإمام مرتبة أعلى من العقل الأول؛ ولذلك نقول بأنَّ الفيلسوف المسلم ينظر إلى الشريعة على أنَّها تقدِّم معرفة مقدَّسة للوجود. كما أنَّه ملتفتٌ أيضًا إلى أنَّ الدين يستخدم الِّلسان العرفيَّ العامَّ، ولا حاجة له لأن يلجأ إلى لسان دقيق فنيٍّ آخر، فقد تمَّ تبيين جميع الحقائق بهذا الِّلسان؛ ولهذا يسعى للوصول إلى منهج للانتقال منه إلى الِّلسان الفنيِّ والوصول إلى الحقائق التي وَرَدت في الدين.

لا شكَّ في أنَّ فهم هذه النقاط يمثِّل فهم أرضيَّة وخلفيَّة عمل الفيلسوف المسلم، وعندما نراه لا يتمكَّن من تقبُّل وقوع التهافت بين مسألة فلسفيَّة لديه مع مسألة دينيَّة؛ فإنَّما يرجع ذلك إلى قناعته بأنَّ القضيَّة الدينيَّة تحكي عن جوهر الحقيقة ومتن الواقع؛ ولهذا فإنَّ الدين بالنسبة إليه هو خارطة

[1]- يقول الفلاسفة إنَّ التفاوت بين «العقل بالفعل» و«العقل المستفاد» يكمن في أنَّ «العقل بالفعل» يمكن أن تكون لديه جميع المعلومات، ولكنَّها ليست كلُّها حاضرة عنده، وأمَّا «العقل المستفاد» فجميع المعقولات تكون حاضرة لديه، وليس هناك أيُّ مانع داخليٍّ أوخارجيٍّ يمنعه من إدراكها.

طريق، وميزان، ومحرّك. ولكن المهمّ هنا إحساسه بأنَّه يواجه قضايا تكشف الواقع، بحيث لا خطأ فيها أصلاً، وأنَّ عليه دائمًا موازنة عمله بها، وعليه الاستفادة منها في مختلف المجالات المرتبطة بها. ومن وجهة نظره أنَّ الحكمة الحقيقيَّة (الحكمة الحقَّة، أي الحكمة المطابقة للواقع، والتي لا يتطرَّق إليها الخطأ أبدًا)، موجودة عند النبيِّ، ومثل هذه الحكمة هي عين المعرفة المقدَّسة للوجود.

«**إلقاء الوحي:** وهو أن النفس[1] إذا كانت مقدَّسة عن دَنَسِ الطبيعة ودَرَنِ المعاصي، مطهَّرةٌ عن الرذائل الخُلقيَّة، مُقبلة بوجهها إلى بارئها، ومشيتها متوكِّلة عليه، معتمدة على إفاضته، فالله تعالى ينظر اليها بُحسن عنايته ويُقبل عليها قبالاً كليًّا، ويتَّخذ منها لوحًا ومن العقل الكليِّ قلمًا[2]، وينقش من لدنه فيها جميع العلوم كما قال ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا**﴾[الكهف، 65]، ويصير العقل الكليُّ كالمعلِّم والنفس القدسيُّ كالمتعلِّم[3]، فيحصل جميع العلوم له، ويتصوَّر الحقائق من غير تعلُّم، كما في قوله مخاطبًا نبيَّه ﴿**مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا**﴾[الشورى، 52]، وقوله ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾[النساء، 113]، وهذا النحو من العلم أشرف من جميع علوم الخلائق؛ لأنَّ حصوله عن الله بلا واسطة»[4].

إنَّ وجود مثل هذه الرؤية تدفع الفيلسوف المسلم إلى الاعتقاد بأنَّ المعرفة الدينيَّة والوحيانيَّة للوجود، هي المعرفة المقدَّسة للوجود، وهي معرفة أعلى للوجود، بل هي أعلى معرفة للوجود، فأشرف العلوم هو العلم المأخوذ من الوحي، وعليه فهي الحكمة الحقيقيَّة والحقّة.

ولا شكَّ في أنَّ العارف أيضًا يصل من خلال الكشف إلى الحكمة الحقَّة، ولكن جوهرها الحكمة التي وصل إليها النبيُّ من طريق الوحي.

في هذا السياق، يفرِّق الملاَّ صدرا بين الحكمة التي يصل إليها النبيُّ والحكمة التي يصل إليها العارف. فالنبيُّ يجد العلوم بنحو عالٍ، أي أنَّه يشاهد الملك، وأمَّا الوليُّ فيجد ذلك من دون مشاهدة الملك، بينما يستطيع الفيلسوف الوصول إلى الواقع من طريق الاستدلال. هكذا فكلُّ نبيٍّ وليٌّ، ولكن ليس كلُّ وليٍّ نبيًّا. وكل وليٍّ حكيم، وليس كلُّ حكيم وليًّا. وبناءً على هذا، فالنبيُّ هو أول الحكماء، ثمَّ يأتي العارف صاحب الكفِّ من بعده، ويقع الفيلسوف في المرتبة الأخيرة. والنبيّ والعارف حكيمان من حيث المعرفة وكشف الواقع، لا من حيث الطريق العقليِّ، أي أنَّهما لم يصلا

---

[1]- المراد منها النفس الطاهرة للنبيّ.

[2]- يجعل نفس النبيِّ لوحًا، والعقل الأول أوالعقل الكليَّ قلماً.

[3]- سيتَّضح أن هذين الأثنين يصبحان متَّحدين.

[4]- صدر الدين محمد الشيرازي، مفاتيح الغيب، الصفحة 145؛ أنظر أيضًا: المصدر السابق، الصفحتان 33-34، الصفحة 456، الصفحة 470، الصفحة 522.

إلى الواقع بالفكر والاستدلال. وطبقًا لهذه الرؤية، فكلتا الحكمتين النبويَّة والولويَّة حكمة حقَّة، وقد اتَّضحت مرتبة كلٍّ منهما بالقياس إلى الأخرى.

لقد بين صدر المتألِّهين في مفاتيح الغيب طرق الوصول إلى المعرفة، فالمعرفة التي لا تحصل من خلال الاستدلال على نحوين: النحو الأول منها، هي التي لا يدري صاحب المعرفة فيها من أين حصلت له المعرفة وكيف حصلت، فهو لايرى المَلَك الذي ألقى إليه المعرفة، والنحو الثاني منها هي التي يعرف صاحب المعرفة فيها من أين أخذ معرفته، ويشاهد المَلَك الذي ألقى المعرفة في قلبه، ويسمَّى الأول إلهامًا والثاني وحيًا.

«الأول يسمَّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يُسمَّى وحيًا ويختصُّ به الأنبياء سلام الله عليهم، والأول يختصُّ به الأولياء، والذي قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختصُّ به الحكماء، فكلُّ نبيٍّ وليٌّ من دون العكس، وكلُّ وليٍّ حكيمٌ من حيث المعرفة لا من حيث الطريق من دون العكس»[1].

بهذا يتبيَّن أنَّ النبيَّ حكيمٌ ووليٌّ وفيلسوفٌ، ولكن الحكمة لها مراتب، ومرتبتها العليا مختصَّة بالنبيّ. فإذا وصل الفيلسوف، من خلال جهده العقليِّ، إلى نتيجة مخالفة للمعطيات الدينيَّة، فماذا يفعل؟ ونقول بأنَّه عندما تكون المعلومة الدينيَّة تُخبر عن متن الواقع، فإنَّ مخالفة المعلومة الفلسفيَّة لها يكون مساويًا للمخالفة مع متن الواقع. ومن الواضح أنَّ النتيجة الفلسفيَّة المخالفة للواقع لا قيمة لها. بناءً على هذا، ستكون المعرفة المقدَّسة للوجود معيارًا وميزانًا للفلاسفة لا من باب التعبُّد والتقليد، بل باعتبار أنَّ الفيلسوف يرى الدين حاكيًا عن متن الواقع، والفيلسوف لايرفع يده أبدًا عن السعي لبلوغ الواقع. ومخالفة النتيجة الفلسفيَّة للنصِّ الدينيِّ تعني أنَّ المعلومة الفلسفيَّة لا تحكي الواقع، وأنَّ الجهد العقليَّ للفيلسوف لم يوصله إلى الواقع. والفيلسوف يصل إلى هذا النوع من التفكير طبقًا لاستدلالاته العقليَّة؛ لذا، فليس الكلام عن مجرَّد التعبُّد بالنصِّ الدينيِّ، بل إنَّ القضايا الدينيَّة تُخبر عن الواقع، وكأنَّ متن الواقع قد نطق بلسانه وأخبر هو بنفسه.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ وجود مثل هذه النظرة للنصِّ الدينيِّ تجعل المعارف الدينيَّة ومعرفة الوجود المطروحة في الدين موضع اهتمام شديد بالنسبة إلى الفيلسوف؛ ولهذا السبب يتبرّأ من الفلسفة التي لا تنسجم قواعدها مع الدين، ولا يعتبرها حكمة أساسًا. وهذه النظرة لا تختصُّ بالملاَّ صدرا، فسائر الفلاسفة المسلمين يرون الشيء ذاته. لاحظوا بعض عباراته:

«من لم يكن دينه دين الأنبياء فليس من الحكمة في شيء»[2].

[1]- المصدر السابق، الصفحة 493، أنظر أيضًا: الأسفار، الجزء 7، الصفحة 326.
[2]- مفاتيح الغيب، الصفحتان 412-413.

«فلنذكر أدلَّة سمعيَّة لهذا المطلب[1] حتى يعلم أنَّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميَّات، وحاشى الشريعة الحقَّة الإلهيَّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة لمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنَّة»[2].

وفي العبارة التالية يبيِّن الملاَّ صدرا أنَّ منزلة علوم الأنبياء أعلى من منزلة علوم الحكماء، فيضع المعرفة الدينيَّة المقدَّسة للوجود في مكانة أرفع من المعرفة الفلسفيَّة للوجود:

«ثمَّ الأقرب فالأقرب من العقول والنفوس الكليَّة بعد العقل الأول والنفس الأولى[3]، الظاهرة في صورة الأنبياء والمرسلين سابقًا/ وصور الأولياء والأئمَّة المعصومين لاحقًا(ع). ثمَّ الحكماء والعلماء الذين منازلهم من دون منازل الأنبياء والأولياء[4]، إذ اقتبسوا أنوار علومهم من مشكاة النبوَّة والولاية، وإلاَّ فليسوا من الحكماء والعلماء في شيء إلاَّ بالمجاز».[5]

فالحكيم الذي لم يأخذ علمه من مشكاة النبوَّة والولاية لا يُعدُّ حكيمًا من وجهة نظره لأنَّ الحكمة تعني العلم الحقيقيَّ والمطابق للواقع.

وقد استخدم في موضع آخر تعبيراً جميلاً للغاية حيث قال: لا فرق بين العقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر، والعقل شرع باطن[6].

وفي المقطع التالي من كلامه بيَّن مراتب الحكمة، وأفضليَّة الحكمة المقدَّسة حيث قال: «منزلة الأنبياء من أممهم منزلة ضوء الشمس من الأرض، ومنزلة علمهم وعلم وارثهم ونائبهم من علم الأمم منزلة ضوء الشمس ونور القمر من ضوء نواحي الأرض، كما قال: ﴿**هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا**﴾ [يونس، 5]، وكم أنَّ وجه الأرض لا يستضيء إلاَّ بنور الشمس والقمر والنجوم، ونور الشمس هو المفيض على القمر والنجوم وغيرها، فكذلك منزلة علوم الخلائق لا تحصل ولاتزكّى نفوسهم إلاَّ بواسطة نبوَّة الأنبياء»[7].

أفضليَّة المعرفة العرفانيَّة للوجود

لا ريب في أنَّ أول ما يدعو الفيلسوف المسلم إلى أن يرى أفضليَّة معرفة الوجود (الأنطولوجيا)

---

[1]- أي تجرُّد النفس.

[2]- الأسفار، الجزء 8، الصفحة 303.

[3]- يعتقد صدرا أنَّ العقل الأول هو الحقيقة المحمَّديَّة(ص)، وأنَّ النفس الأولى أو النفس الكليَّة هي الحقيقة العَلويَّة(ع).

[4]- ما يقصده من أنَّ منزلة الحكماء، أدنى من منزلة الأنبياء والأئمَّة، إنمَّا هو بلحاظ الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة، كما يلوح من تتمَّة كلامه.

[5]- صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 4، الصفحتان 128-129.

[6]- المصدر السابق، الجزء 7، الصفحة 124.

[7]- أسرار الآيات، الصفحة 155.

الشهوديَّة على المعرفة العقليَّة والفلسفيَّة للوجود، هو كون الشهود أعلى من العقل[1]. وفي هذا المجال يعتقد الملاَّ صدرا أنَّ الحقائق الأصيلة الخارجيَّة هي الوجودات نفسها، وأنَّ الطريق إلى معرفة الوجود عينه ينحصر بطريق واحد هو الكشف والشهود. فالمعرفة العقليَّة معرفة من طريق الآثار، ولا تتعلَّق بذات الشيء، وبالتالي فمن الطبيعيِّ أنها ستكون ضعيفة «فالعلم بها [يعني بالوجودات] إمَّا أن يكون بالمشاهدة الحضوريَّة أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تُعرف بها إلاَّ معرفة ضعيفة»[2].

كما ذكر في موضع آخر: أنَّ معرفة المُثُل - وهي حقائق عقليَّة وحقيقة جميع ما دونها من الأشياء - تكمن بنحوين: المعرفة عن قرب، وهي المعرفة الشهوديَّة، والمعرفة عن بُعد، وهي المعرفة العقليَّة، وتكون حينئذٍ كالرؤية وسط الغبار[3].

وثمَّة كلام آخر له مهمٌّ جدًّا؛ إذ يقول - طبقًا للقاعدة الفلسفيَّة «ذوات الأسباب لا تُعرف إلاَّ بأسبابها» - إنَّ العلم بالمُسبَّب إذا حصل من طريق السبب، فإنَّه يكون علمًا أقوى[4]. والوصول إلى الأسباب ينحصر بالكشف والشهود، وبناءً على هذا، يكون الشهود والكشف أعلى من العقل في إفادة اليقين، وبالتالي تكون الحكمة الحاصلة من طريق الكشف والشهود أعلى من الحكمة العقليَّة، وتكون المعرفة الشهوديَّة للوجود حكمة حقَّة.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان الفيلسوف يعتبر الحكمة الشهوديَّة أعلى، فهذا لا يرجع إلى اعتقاده بأنَّ العرفاء أعلى وأقوى، وإنمَّا إلى أنَّه يرى أفضليَّة طريق الكشف والشهود للوصول إلى الواقع وفقًا لما أوصلته إليه رؤيته واستدلاله الفلسفيّ. وعليه، فإنَّ الفيلسوف، وبناءً منه على التزامه بالواقع وهواجسه تجاه إدراك الواقع، قد وصل إلى مثل هذه القناعة، إذ يرى أنَّ للبعض عيونًا حادَّة أكثر من غيرهم في مشاهدة الواقع، وطريقهم موصل بنحو أفضل؛ ولهذا فهو يهتمُّ بطريقهم ونتائجهم.

بعبارة أخرى: إنَّ فلسفة الفيلسوف هي التي تدفعه إلى الاهتمام بالمعرفة العرفانيَّة للوجود (وكذلك الدينيَّة، كما مرَّ بيانه)، لا أنَّه يفعل ذلك من باب التقليد. فمن وجهة نظر بعض الفلاسفة أمثال شيخ الإشراق والملاَّ صدرا، هناك أسرار غامضة موجودة في العالم الماورائيِّ لا قدرة للعقل العاديِّ على الوصول إليها[5]، ولكنَّ العرفاء يصلون إلى تلك الحقائق من خلال الكشف والشهود،

---

[1]- تحدَّثنا حول هذا الموضوع في الفصلين الثالث والسادس.
[2]- الأسفار، الجزء 1، الصفحة 53.
[3]- أنظر: المصدر السابق، الصفحة 289.
[4]- وسننقل لاحقًا عبارة الملاَّ صدرا.
[5]- ذكرنا في الفصلين الثالث والسادس بعض الأمور في هذا المجال.

وعلى هذا، فإنَّ نتائج مشاهداتهم تكون حكمة أعلى، ويجب الاهتمام بها.

بعد شرح مطوّل، يستنتج الملاَّ صدرا أنَّ مسلك العرفاء في إفادة اليقين - أي المعرفة الحقيقيَّة الضروريَّة والمطابقة للواقع - أعلى ومُقدَّم على مسلك الفلاسفة؛ ولهذا فإنَّ الفيلسوف المسلم يشعر بنوع من الخضوع أمام المعارف العرفانيَّة والعرفاء العظام، والنصُّ التالي يتمتَّع بأهميَّة وحساسيَّة بالغتين؛ لأنَّه يبيّن جبلة عملته ومحتواه الداخلي، فقد عمد في المجلَّد الثاني من الأسفار إلى إثبات الوحدة الشخصيَّة وبعض المعارف العرفانيَّة الأخرى، ومن الممكن أن يُواجه بالقول أنَّ أقوال العرفاء ومشاهداتهم ليست أكثر من مجرَّد تخمينات وترَّهات، وليس لها نصيب من الواقعيَّة. فيقوم هو بتخطئة هذا الوهم بشدَّة، ويقول إنَّ روح الحكمة تكمن في عمل العرفاء، ومسلكهم في إفادة اليقين موصل أكثر من مسلك الفيلسوف، فهم أيضًا بيَّنوا متن الواقع كما هو عليه، بل وبنحو أفضل من الفلاسفة.

«إيَّاك أن تظنَّ بفطانتك البتراء أنَّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء[1] واصطلاحتهم وكلماتهم المرموزة[2] خالية عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينيَّة أو التخيُّلات الشعريَّة، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيَّة والمقدِّمات الحقَّة الحكميَّة ناشئ من قصور الناظرين وقلَّة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلاَّ فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب؛ إذ السبب برهان على ذي السبب[3]، وقد تقرَّر عندهم أنَّ علم اليقين بذوات الأسباب لا يحصل إلاَّ من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هكذا فكيف يسوّغ كون مقتضى البرهان مخالفًا لموجب المشاهدة، وما وقع في كلام بعض منهم «إن تكذّبهم بالبرهان فقد كذّبوك بالمشاهدة»، معناه إن تكذّبهم بما سمَّيت برهانًا. وإلاَّ فالبرهان الحقيقُّي لا يخالف الشهود الكشفيّ. فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظريَّة، لكنَّها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوَّة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها[4]؛ ولذلك لا نتحاشى من إظهارها، وإن كان المتفلسفون ومقلّدوهم يأبون عن أمثالها»[5].

وكذلك نلاحظ صدر المتألِّهين في النصِّ التالي يطرح علم العرفاء على أنَّه في مرتبة أعلى،

---

[1]- يقصد الملاَّ صدرا بهؤلاء ابن عربي وتلامذة مدرسته.

[2]- أي أنَّ كلمات العرفاء رموز وإشارات، وليس من السهولة الوصول إلى أعماقها وحقائقها.

[3]- يشرح الملاَّ صدرا هنا تحليله الفلسفيَّ في تقدُّم طريق الشهود، وقد أشرنا إلى ذلك قبل قليل.

[4]- يشير إلى أنَّ العرفاء قد طرحوا نظريَّة في الوجود.

[5]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2، الصفحة 315.

«فجميع المنتسبين إلى العلوم التي هي دون علوم الأولياء والعرفاء ناقصون في كمالاتهم العلميَّة»[1].

كما أنَّ كلامه عن العرفاء في النصِّ التالي أيضًا لافت للنظر، ويدلُّ على نوع نظرته لعرفاء العصور الإسلاميَّة المختلفة:

«وعند طائفة أخرى هم أعلى مرتبة وأدقُّ مسلكًا وأمتن دليلاً[2] وأجلُّ ذوقًا وأوثق برهانًا وأرفع نظرًا، وهم الحكماء الإيمانيّون والأفاضل الربانيّون كأبي يزيد البسطامي وسهل التُستري والجنيد البغدادي ومحيي الدين الأعرابي وتابعيهم، إنّ أسماء الله تعالى بعينها مبادئ الفصول الذاتيَّة للحقائق الإمكانيَّة...»[3].

وعلى أساس من هذا التحليل والاستدلال الفلسفيِّ يبرز اهتمامه الخاصَّ بالعرفاء ونتائج مكاشفاتهم؛ ولهذا فقد استفاد بنحو جيّد وواسع من العرفان النظريِّ. بل إنَّ الصدرائيين جميعًا هكذا يعتقدون فيطالعون العرفان النظريَّ، ويستفيدون منه في الفلسفة.

إلى هذا، يعتقد الملاَّ صدرا أنَّه لم يتمكَّن أحد غير العرفاء والحكماء الرَّاسخين[4] من الإطِّلاع على علوم الآخرة:

«علوم الآخرة ممَّا يختصُّ بدركه عرفاء هذه الملَّة وحكماؤها الرَّاسخون، وليس لغيرهم من المتكلِّمين والفقهاء إلاَّ سماع الألفاظ والتصُّرف في مفهوماتها، وجمهور الحكماء بعلومهم الفلسفيَّة عن إدراك أحوال المعاد معزولون حتى أنَّ رئيسهم أبا علي اعترف بالعجز والقصور عن فهم المعاد الجسمانيِّ، وكذلك المجتهدون في مسائل الاعتقاد[5] منخرطون في سلك التقليد مع سائر العباد»[6].

كذلك يعتقد في مبحث «سرُّ القدر» أنَّ الصحيح فيه هو ما ذكره العرفاء فحسب، ولا يذكر إلاَّ كلماتهم فحسب، وقد قدَّم هو أيضًا تحليلاً لهذا المبحث، فكلمات العرفاء نشأت من معدن الحكمة ومشكاة النبوَّة ومنبع القرب والولاية؛ ولهذا فهي الكلام الأخير وأفضل الكلام، فيقول في هذا الباب:

«إنَّما تتبعنا هؤلاء العرفاء واكتفينا بإيرادها في هذا الفصل؛ لأنَّها صدرت عن معدن الحكمة

---

[1]- تفسير القرآن الكريم، الجزء 4، الصفحة 327.
[2]- أي أنَّ العرفاء لديهم دليل وبرهان شهوديّ، لا برهانًا حصوليًّا؛ ولذا فإنَّ برهانهم أقوى وأمتن.
[3]- المصدر السابق، الجزء 6، الصفحة 126.
[4]- والملاَّ صدرا نفسه من جملة الحكماء الرَّاسخين.
[5]- يريد بهم المتكلِّمين.
[6]- المصدر السابق، الجزء 7، الصفحة 10.

ومشكاة النبوَّة ومنبع القرب والولاية وهي أجود ما قيل في باب مسألة الخير والشرّ»[1]. وهذه النظرة ملحوظة بوفرة في آثاره.

النتيجة المستخلصة من هذه الأبحاث أنَّ نوع النظرة الفلسفيَّة لصدر المتألِّهين، وكذلك سائر الفلاسفة المسلمين، هي التي ساقتهم إلى الاعتقاد بأنَّ المعرفة الدينيَّة والمعرفة العرفانيَّة للوجود أعلى من المعرفة العقليَّة للوجود. كما أنَّهم يعتقدون بأنَّ المعرفة الدينيَّة المقدَّسة للوجود تقع في أعلى المراتب، ومن ثمَّ تليها المعرفة العرفانيَّة الشهوديَّة للوجود، وفي المرتبة الأخيرة تقع المعرفة العقليَّة الفلسفيَّة للوجود. كما أنَّ اعتبار المعرفة الدينيَّة للوجود أعلى من غيرها من نظريَّات الوجود أمر واضح؛ لأنَّها بعيدة عن أيِّ خطأ، ولم تؤدّ الجهات البشريَّة إلى بروز خطأ فيها.

لقد اتَّضح أنَّ هناك سببين من الممكن أن يؤدّيا إلى وقوع الخطأ عند العرفاء: أحدهما ضعف الكشف والشهود، وثانيهما تدخُّل عنصر الحكاية والتأويل الفكريِّ. وأمَّا الشريعة فلا طريق لهذه الأمور فيها مطلقًا. والعرفاء أنفسهم أيضًا يعتقدون بذلك، ويرون أنَّ الشريعة هي الميزان الأتمُّ، ويقيسون مكاشفاتهم بها. فهم يعتبرون أنَّها هي الكشف الأعلى والأتم. والفلاسفة المسلمون يرون مثل ذلك، ويعتبرون أنَّ الشريعة هي المعرفة المقدَّسة للوجود؛ ولهذا يضعونها في الصدارة، فهم يرون أنَّ كلماتها هي عين العلم الإلهيِّ الذي تنزَّل بهذه الصورة وظهر بهذا الشكل، كما يعتقدون في القرآن مثل ذلك، وكأنَّ العقل الكليَّ - أي المصدر الأصليَّ للحقائق - قد نطق لسانه وتحدَّث بهذه المعارف؛ ولذا، فبلحاظ المطابقة للواقع والحقَّانيَّة يعدُّ هو الأصل وهو المقدَّم أمام الجميع، كما أنَّ الشهود أعلى من العقل؛ لأنَّه يصل إلى عمق الأشياء، لا من طريق الآثار.

بناءً على هذا، فإنَّ الفيلسوف المسلم - الذي يهمُّه الوصول إلى الواقع - يضع الدين والعرفان في مكانة أعلى من الفلسفة، اعتمادًا منه على تحليله الفلسفيِّ ومن منطلق اهتمامه ذاك.

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ المتكلِّم قد لا تكون لديه هواجس الوصول إلى الواقع أحيانًا، رغم خضوعه الشديد أمام الشريعة، فأحيانًا يؤدّي الأسلوب الخاطئ الذي يتَّبعه إلى أن لا تكون لديه تلك النظرة تجاه النصِّ الدينيِّ، فإذا كان الهدف هو إثبات النصِّ الدينيِّ للإقناع فحسب [من دون كشف الواقع]، ففائدته حينئذٍ لن تبقى محصورة - بالضرورة- بجهة حكايته عن متن الواقع، فالمتكلِّمون يستفيدون منه أحيانًا استفادة إقناعيَّة فقط؛ ولهذا السبب لا يستطيع علم الكلام الدخول إلى مجال الكشف عن الواقع، إلَّا حين يُقيِّد نفسه بالبرهان، ويغدو فلسفيًّا، وسوف يكون هو الفلسفة ذاتها. بيد أنَّ هذا العلم غالبًا ما يدور حول محور الإقناع، بينما تدور الفلسفة حول محور الكشف عن الواقع؛ ولذا فهي تدور

[1]- مفاتيح الغيب، الصفحتان 209-210؛ أنظر أيضًا: المصدر السابق، الصفحة 41.

مدار البرهان، وهذه الغاية هي التي تدفعها إلى الاهتمام بالدين والاستفادة منه.

وجود عيوب في عمل العقل

رغم أنَّ الطريق العقليَّ موصِل إلى الواقع، لكنَّه يعاني من نواقص أيضًا؛ ولهذا يكون من الضروريِّ الاستعانة بالدين والعرفان في مسير معرفة الحقائق. وأهمُّ تلك النواقص هي التالية:

ألف: إنَّ أغلب الأمور الماورائيَّة التي تخوض فيها الفلسفة عادة غامضة ومعقَّدة[1]. ومع أنَّ المنهج الإشراقيَّ ومكاشفات الفيلسوف نفسه مفيدة ومؤثّرة جدًّا في هذا المجال، بيد أنَّها لا تكفي دائمًا، فقد لا يحصل للفيلسوف صاحب الشهود المكاشفة ببعض الحقائق.

باء: محدوديَّة العقل البشريّ، فقد يلتفت الفيلسوف أحيانًا إلى بعض لوازم فكرة ما، ولكن قد لا يصل بمعرفته إلى اللّوازم الأبعد، والحال أنَّ لوازم كلِّ شيء تمتدُّ إلى ما لا نهاية، فالعقل الكلّيُّ يستطيع العلم بجميع لوازم الفكرة المعيَّنة، وأمَّا العقل البشريُّ المحدود فليس له تلك القدرة. وطبعًا كلَّما قام الفيلسوف بجهد فلسفيٍّ أكبر، وأصبح أقوى من ذي قبل، استطاع إدراك لوازم أكثر.

ويجدر القول أنَّ هذا العقل لا يستطيع العلم بمدى انجسام الأفكار المتعدِّدة في لوازمها البعيدة وعدم ذلك؛ فالطاقة البريَّة ضعيفة[2]. وهذه المسألة نفسها تسبب نقصًا في عمل الفيلسوف، فنحن لا ندري عادة إلى أيِّ مدى تنسجم القضايا التي قبلناها في ما بينها، وأين يوجد الخلل ليتمَّ رفعه. وثمَّة نقص آخر هو احتمال الخطأ في الفكر البشريِّ. طبعًا لا شكَّ في أنَّ البرهان معصوم وحجّيَّته ذاتيَّة، ولكن المبرهن قد لا يطبق أحيانًا القواعد بصورة دقيقة.

جيم: واقعيَّة أنَّ الفكر البشريَّ يصل إلى مجموعة من الحقائق بصورة تدريجيَّة، فنحن نملك معلومات وافرة عن بعض المسائل التي جرى البحث حولها على مدى قرون متمادية، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المسائل التي لم يتمّ البحث فيها إلى الآن، أو التي ما يزال البحث فيها يخطو خطواته الأولى[3]، فالعقل لم يهيّئ بعد المقدِّمات اللّازمة لمثل هذه المسائل كي يتمكَّن من التقدُّم فيها بنحو جيّد.

أمَّا نتيجة الالتفات إلى المحدوديَّة المذكورة فتكمن في أنَّه من جهة يُدرك العقل بنفسه محدوديَّة قدرته، ومن جهة أخرى يرى وصول «المعرفة المقدَّسة للوجود» إلى متن الواقع، وأنَّه لا خطأ فيها أبدًا. كما يرى أنَّ المعرفة العرفانيَّة الأعلى للوجود قد شفَّت وأضاءت مجالات لم يجد العقل إلى

[1]- تحدثنا في الفصل السابق حول هذا الأمر.
[2]- أحد معايير قدرة الفيلسوف، التفاته إلى لوازم أكثر لأفكاره وآرائه.
[3]- الملاك الآخر لقياس قدرة الفيلسوف هو بحثه في مسائل بكر وجديدة، وتمكُّنه من بسط البحث وطرح جوانب أخرى.

الآن طريقه إليها؛ ولهذا يُدرك أنَّ عليه الاستفادة من أنواع المعرفة الأعلى للوجود، ولذلك كلِّه يستعين الفيلسوف بهذه المجالات ليتسنَّى له فهم المسائل بنحو أفضل، ويقوم بتحليلها، حتى يصل إلى يقين أعلى بشأنها، فيتقدَّم أكثر إلى الأمام. وعلى هذا، فالاستفادة من الدين والعرفان في المجال الفلسفيِّ أمرٌ ضروريٌّ، ولا بدَّ للفلسفة من الاستفادة من هذه الأنواع من المعرفة للوجود ووضعها ميزانًا لنفسها.

طريقة إسفادة الفيلسوف المسلم من الدين والعرفان في الفلسفة[1]

تُعدُّ إفادة الفيلسوف من النصِّ الديني أمرًا لا مفرَّ منه؛ لأنَّ ذلك مقتضى مبانيه الفلسفيَّة، كما أنَّه - وبلحاظ طبيعة عمله الفلسفيَّة - ملزم بالاستفادة من العمليَّات العقليَّة واتِّباع المنهج العقليّ. وبناء على هذا، وكما مرَّ معنا، فإنَّ استفادته من النصِّ الدينيِّ ليست بمعنى أنَّه يضع المعلومة الدينيَّة مقدّمة في برهانه. وبعبارة أخرى، إنَّه لا يستخدمها في فلسفته بنحو مباشر. فعلى الفيلسوف طيُّ المسير العقليِّ العامِّ في علمه، ولا بدَّ له من الإفادة من العمليَّات العقليَّة، وجعل قواعد المعرفة العقليَّة والبرهانيَّة أساسًا لعمله، والتحرُّك بطريقة برهانيَّة. ومن هنا، فإنَّ إفادته من الدين العرفان ليست بنحو المنهج الخاصّ.

ونُطلق على نوع إفادة الفيلسوف من الدين والعرفان «المنهج العامّ». وبعبارة أخرى: لا ينبغي للفيلسوف اعتبار النصِّ الدينيِّ أو العرفانيِّ نصًّا فلسفيًّا[2]. فالاختبارات الدينيَّة غير المرفقة بالاستدلال لا يمكن إدخالها في الفلسفة، ووضعها في مقدِّمات الاستدلال الفلسفيِّ، إلَّا إذا تمَّ إثباتها أوَّلًا بنحو فلسفيٍّ، فيجب على الفيلسوف ابتداءً جعل المعلومة الدينيَّة معلومة فلسفيَّة، وذلك من خلال منهجه الخاصِّ؛ لأنَّه لو كان من الجائز الاستفادة من المعلومة الدينيَّة استفادة مباشرة في الفلسفة، لما كان المنهج الخاصُّ الفلسفيُّ منهجًا عقليًّا، ولكانت الاستفادة المباشرة من النصِّ الدينيِّ جزءًا من المنهج الخاصّ. فالفيلسوف لايضع المعلومة الدينيَّة - من حيث إنَّها دينيَّة - مقدِّمة في استدلاله، وإنما يستفيد منها بنحوٍ آخر نُطلق عليه عنوان «المنهج العامّ».

ويُعدُّ اهتمام الفيلسوف المسلم بالدين والعرفان، واستفادته من هذه المصادر في فلسفته، منهجًا

---

[1]- يتمتَّع هذا البحث بأهميَّة بالغة، ومنه يمكن استخراج المنهج العامِّ بسهولة.

[2]- وقد أشرنا سابقًا إلى أنَّ الاستدلال نفسه قد يكون واردًا داخل النصِّ الدينيِّ، ولا مانع من الاستفادة منه حينئذٍ في الفلسفة. وإذا أحصينا الاستدلالات الموجودة في النصوص الدينيَّة فسنلاحظ أنَّها ليست بالقليلة، وبحسب كلام سماحة آية الله عابدي شاهرودي فإنّه يمكن القول بأنَّ الفلسفة موجودة أيضًا في النصِّ الدينيِّ، وقد أطلق عليها اسم «الفلسفة الإسلاميَّة الأخصّ»، ولكن إخبارات النصِّ الدينيِّ حول المعارف كثيرة، ولا تنحصر ببيان الاستدلال. وللمثال، فأحيانًا يتحدَّث حجة الله مع شخص عن اروح الأعظم على أنه خلق أعظم من جبرائيل(ع)، ولا تكون هناك من حاجة لإقامة الدليل؛ إذ يكفي الوحي والإمامة هذا المقدار للجميع، سواء العوامّ أم الخواصّ، وبحثنا الآن حول كلِّ إخبارات معارف النصِّ الدينيِّ، وليس فقط تلك التي لها بُعدٌ خاصٌّ فلسفيٌّ، أي مرفقة بالاستدلال.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد العاشر - 1445هـ - صيف 2024م

له، ولكن لا إنَّه منهجٌ خاصٌّ يمنح فلسفته قوامها، وإنَّما هو منهجٌ عامٌّ، أي ليس منهجًا منحصرًا بالفلسفة، ولايعمل على تأمين خصوصيَّتها[1].

ويصرُّ صدر المتألِّهين على لزوم الاستفادة من النصِّ الدينيِّ، وضرورة الاقتباس من نور الدين، ولكنَّه في الوقت ذاته يقول بأنَّ هذه الاستفادة لا ينبغي أن تكون عن تقليد، ولايمكن وضع المعلومة الدينيَّة مباشرة في مقدِّمة الاستدلال الفلسفيّ. وكذا الأمر أيضًا بالنسبة إلى الإستفادة من العرفان.

فلنلاحظ أولاً بعض عباراته حول ضرورة الاقتباس من النصِّ الدينيِّ: «هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النبوَّة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسُّنَّة من غير أن تُكتسب من مناولة الباحثين أو مزاولة صحبة المعلمين»[2].

وهكذا يؤكِّد على فهم المعارف الفلسفيَّة من الآيات والروايات. كما أنَّه يصرِّح في الكثير من الموارد التي بيَّن فيها رأيه النهائيَّ أنَّه قد فهم ذلك من التدبُّر في الآيات والروايات. كما يرى أنَّ البحوث المرتبطة بالمعاد مهمَّة جدًّا، وأنَّ مجموع ما وصل إليه الفلاسفة السابقون حول المعاد لا يُعدُّ شيئًا ولا قيمة له، قياسًا بما يستحقُّه البحث وما يجب أن يكون له. والواقع أنَّ النصوص الدينيَّة قد تحدَّثت بالتفصيل عن المعاد وموضوعات من قبيل الصراط والحشر والنشر والبرزخ والجنَّة وجهنَّم و...، فها هو الشيخ الرئيس يطرح أصل وجود المعاد، ولكنَّه يستدلُّ على المعاد الروحانيِّ فقط، وأمَّا المعاد الجسمانيُّ فإنَّه يبيِّنه فقط من دون أن يأتي بدليل عليه. وأمَّا شيخ الإشراق فلم يتقدَّم في ذلك إلَّا قليلاً، بينما نجد أنَّ بحث المعاد يأخذ مساحة واسعة جدًّا عند صدر المتألِّهين، فلا مقايسة بين ما قدَّمه السابقون في هذا المجال وما قدَّمه هو في المسألة نفسها؛ فقد خصَّص مجلَّدًا كاملاً من الأسفار لهذا البثِّ، وجميع بحوث المعاد الموجودة في النصوص الدينيَّة، فالملاَّ صدرا يقول بأنَّ الفلاسفة السابقين لم يتعمَّقوا في هذه الآيات والروايات بنحو كافٍ[3]:

«أعلم أنَّ هذه المسألة، بما فيها من أحوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنَّة وطبقاتها وأبوابها، والنار وأبوابها ودركاتها، هي ركن

---

[1]- أوردنا في الفصل السابق بعض التوضيحات حول «المنهج الخاصّ» و«المنهج العامّ».

[2]- صدر الدين محمد اليرازي، العرشية، الصفحة 218.

[3]- طبعًا لا بدَّ من القول بأنَّهم بذلوا جهدهم ومقدار وسعهم، وتدبَّروا وتأمَّلوا، ولكن الطريقة التي اتَّبعها الملاَّ صدرا. وكانت مثمرة بنتائجها - لم تكن متوفِّرة لديهم. كما أنَّه لم تكن تتوفَّر لديهم الأدوات اللَّازمة والقوانين العقليَّة التي يحتاجون إليها في هذا العمل، كما لم تكن لديهم القوة الفلسفيَّة الكافية لحلِّ مثل هذه المعارف.

عظيم في الإيمان وأصل كبير في الحكمة والعرفان...، فأكثر الفلاسفة، وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدأ من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص والتغيُّرات في الأفعال والآثار، لكنَّهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد؛ لأنَّهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوَّة هذا النبيِّ الخاتم(ع) حتى أنَّ رئيسهم اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقليّ[1]. فمن لم يقتبس علمه من مشكاة النبوَّة ليس بعالم حقيقة كما يقول: «فأنت أيُّها العالم ما لم يكن علومك مقتبسة من مشكاة النبوَّة فلست بعالم بالحقيقة، بل بالتسمية المجازيَّة»[2].

ولكن هل مراده من الاقتباس، إدخال المعلومة الدينيَّة عينها في فلسفته، من دون أن يثبتها فلسفيًّا؟ وهل مراده التقليد للشريعة؟

والردُّ بالنفي، إذ يقول إنَّه لابدَّ من الاستفادة من نور الشريعة، أي يجب الرجوع إلى هذه المعرفة المقدَّسة للوجود، والتي بيَّنت الحقائق من دون زيادة أو نقصان. ولكنَّه لا بدَّ من التأمُّل والتدبُّر فيها، ومن ثمَّ طيّ الطرق الفلسفيَّة والبرهانيَّة للإثبات العقليِّ لتلك المعارف.

وطبيعيٌّ أنَّ للانتفاع من الدين طرقًا ليس هنا محلُّ مناقشتها. وهو يضيف أنَّ عمله ليس مجرَّد تقليد للشريعة، فقد تصدَّى لفهم النصوص الدينيَّة بنحو تحقيقيٍّ، وسعى للوصول إلى حقائق العالم كما هي عليه، وكما ورَدتْ في النصوص الدينيَّة، فطريق الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة إمَّا الكشف وإمَّا البرهان، ويجب في الفلسفة طيُّ طريق البرهان.

بعد تصريحه بأنَّ الحدوث الزمانيَّ للعالم قد وَرَدَ في النصوص الدينيَّة، كما وَرَدَ في كلمات بعض العرفاء، يقول الملاَّ صدرا في «الأسفار» بأنَّ ما قام به هو من طرح الحدوث الزمانيِّ للعالم وإثباته، لا ينبغي حمله على مجرَّد المكاشفة وتقليد الشريعة من غير الاستدلال عليه: «لا يُحمل كلامنا على مجرَّد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين»[3].

فهو يعتقد بضرورة الإفادة من جميع الحقائق التي وردت في الدين، ولكن بنحو تتمُّ فيه معالجة هذه الحقائق بشكل عقليٍّ ضمن إطار فلسفيٍّ، ففي الفلسفة يجب أن نصل إلى مستوى بحيث تصبح فيه هذه الحقائق برهانيَّة، وتكون قابلة للطرح على ملأ العقلاء عامَّة، وحينها سيستطيع حتى

[1]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9، الصفحة 179.
[2]- صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 7، الصفحة 155.
[3]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 7، الصفحة 326.

غير المعتقدين بالنصوص الدينيَّة الانتفاع والإفادة منها، والوصول إلى مضمون النصِّ الدينيّ.

يقول الملاَّ صدرا في مقدِّمته النفيسة لكتاب «الأسفار»: «وليعلم أنَّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقَّاه العاميُّ أو الفقيه وراثةً[1]. وتلقُّفًا[2]، فإنَّه المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيّين[3] ولا يتمثَّل له ما ينكشف للعارفين»[4].

وقد شرح في كتاب «المشاعر» طريقته بشكل واضح، وقال بأنَّ عمله من نوع البراهين الكشفيَّة التي يشهد بصحَّته الآيات والروايات[5].

«علومنا هذه ليست من المجادلات الكلاميَّة، ولا من التقليدات العاميَّة، ولا من الأنظار الحكميَّة البحثيَّة والمغالطات السفسطيَّة، ولامن التخيُّلات الصوفيَّة، بل هي من البرهانات الكشفيَّة[6] التي شهد بصحَّتها كتاب الله وسنّة نبيِّه وأحاديث أهل بيت النبوَّة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم أجمعين»[7].

فما قام به هو التحقيق في مواضيع النصوص الدينيَّة، وعمد إلى فهمها والاستنباط منها بطريقة ذكيَّة من خلال الاستظهار مع المحافظة على ظواهرها. وكمثال على ذلك، موضوع «البداء» يقول به أكثر العلماء استنادًا منهم إلى التقليد، من دون أن يصلوا إلى فهم عميق له، وعادة ما يقعون في مشكلة عند الجمع بينه وبين موضوع القضاء والقدر، وأغلب المتكلِّمين ممَّن لم يستطيعوا الجمع بين البداء والقضاء والقدر، تنزَّلوا به وأنزلوا معناه.

أمَّا الملاَّ صدرا فلم يُخرج النصوص الدينيَّة عن ظواهرها، وقام بحلِّ هذه المسألة بنحو يصحُّ معه القول أنَّه «بدا لله»، من غير أن يتنافى ذلك مع القضاء والقدر، ويقول إنَّ هذه المسألة قد وردت في روايات أهل البيت(ع)، وأريد دراستها طبقًا للضوابط الفلسفيَّة.

وأمَّا قبله فلم تكن هذه المسألة قابلة للحلِّ من خلال الضوابط الفلسفيَّة، فهو يعتبر أنَّ أحد ابتكاراته التحقيق في هذه المسألة: «تحقيق مسألة البداء التي نُقلت إلينا من أئمَّة العصمة(ع)،

[1]- من باب أنَّ العلماء ورثة الأنبياء، فيأخذ موضوعًا ما من الدين من غير أن يفهمه فهمنا برهانيًّا تحقيقيًّا.
[2]- تلقَّف الشي أي أخذه بسرعة، وتلقَّف الطعام أي ابتلعه بسرعة، والمراد أنَّه يأخذ موضوعًا ما من الدين ويقبله بسرعة، من دون أن يكون عنده تحليل وفهم عميق له.
[3]- أي كما يرى الملائكة الحقائق.
[4]- المصدر السابق، الجزء 1، الصفحة 11.
[5]- سوف نبينّ لاحقًا أنَّ إحدى مساهمات الشريعة تجاه الفلسفة هي كونها ميزانًا لها.
[6]- تحدَّثنا في الفصل السابق حول مراد الملاَّ صدرا من البرهان الكشفيّ.
[7]- صدر الدين محمد الشيرازي، المشاعر، الصفحة 5.

وكشف الحقيقة فيها على وجه يطابق الأصول والقوانين»[1].

أساسًا، إنَّ طريقة صدر المتألِّهين هي القيام بحلِّ المسائل المطروحة في النصوص الدينيَّة بوجه يطابق الأصول والقواعد الفلسفيَّة، ومن ثمَّ إدخالها في الفلسفة. وقد لاحظنا تأكيده على لزوم استفادة الحكيم من الدين، وإلاَّ فإنَّه ليس بحكيم من الأساس، فهو يرى أنَّ الحكمة الحقيقيَّة متوافقة مع الدين.

فالمعرفة الدينيَّة للوجود - برأيه - معرفة مقدسة وبعيدة عن الخطأ والاشتباه؛ ولذا هي في الصدارة وطليعة المعارف، وقد ذكر في أحد المواضع بياناً جميلاً في هذا المجال.

وكما قيل حول مسائل الرياضيَّات، وإنَّ قضاياها لا يقع فيها خطأ في العادة؛ ولذا بقيت ثابتة على مدى قرون متمادية[2]، يقول الملاَّ صدرا إنَّ جميع ما وَرَدَ في الدين يقوم مقام البراهين الرياضيَّة، وهذا الكلام يعني أنَّه لا مجال للخطأ مطلقًا في التعاليم الدينيَّة:

«قام التنزيل الإلهيُّ والأخبار النبويَّة الصادرة عن قائل مقدَّس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسيَّة في المسائل التعليميَّة والدعاوى الحسابيَّة»[3].

من هنا، يرى صدرا أنَّ المعرفة الدينيَّة للوجود مقدَّسة، ويوليها عناية كبيرة، بيد أنَّ هذا لا يعنى أنَّه يُدخل المعلومة الدينيَّة بشكل مباشر مستخدمًا إياها في الفلسف، فهذا - برأيه- لا يعدو كونه تقليدًا، وهو لم يسر مطلقًا بهذا الشكل في هذا المجال، رغم أنَّ البعض قد فهم من طريقته هذا المعنى.

بناءً على ذلك، فالاستفادة من النصوص الدينيَّة تمثِّل المنهج العامَّ للملاَّ صدرا؛ فهو يقتبس من الدين، ولكن بالشكل الفلسفيِّ، لا أنَّه يُدخل المعلومة الدينيَّة عينها في الفلسفة ويستفيد منها؛ ولذا فالإفادة من الدين لا تمثِّل منهجًا خاصًّا له؛ إذ المعلومة الدينيَّة، من حيث إنَّها دينيَّة، لا تُستخدم في الفلسفة، وإنَّما لابدَّ من الاستفادة منها بالطريقة الفلسفيَّة الخاصَّة، أي أنَّه يجب جعلها فلسفيَّة.

إنَّ المنهج العامَّ منهج تحقيق خاصٍّ متعدِّد التخصُّصات، وكما مرَّ معنا، فإنَّ هناك عدة مسائل عدَّة تؤدّي إلى تشكيل معنى هذا المنهج، وتجعل نموَّه ونضجه أمرين ضروريَّين:

الأولى: اتِّحاد الدين والعرفان الفلسفة في أفق واحد، وكون مجالات بحثهما واحدة.

---

[1]- رسالة الشواهد الربوبيَّة، في: صدر الدين محمد الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفيَّة، الصفحة 300، وقد فهرس الملاَّ صدرا في هذه الرسالة ابتكاراته الحكميَّة، وقدَّم شرحًا موجزًا لكلٍّ منها.

[2]- وقد ذكر ابن سينا توضيحاتٍ حول تسرُّب الخطأ إلى البراهين الفلسفيَّة. أنظر: ابن سينا، الشفا (المنطق)، «البرهان»، الصفحات 197-168.

[3]- صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9، الصفحتان 167-168.

الثَّانية: إنَّ الدين والعرفان هما أيضًا كالفلسفة يهدفان للوصول إلى الواقع، وبعبارة أخرى: إنَّ دائرة تساؤلات هذه المجالات الثلاثة واحدة؛ فالفلسفة تتطلَّع إلى كشف الواقع، والدين والعرفان أيضًا ناظران إليه.

الثَّالثة: إنَّ الفيلسوف - كالملاَّ صدرا مثلاً- قد وصل في تفكيره الفلسفيِّ إلى أنَّ المعرفة الدينيَّة والعرفانيَّة للوجود - بلحاظ الوصول للواقع- أعلى ومتقدِّمة على الفلسفة، وأنَّ طريق الدين والعرفان أقوى من طريق العقل.

والنتيجة المستخلَصة من هذه المسائل الثلاث المذكورة هي أنَّ الفيلسوف يرى نفسه مُلزمًا بالاستفادة من الدين والعرفان.

الرَّابعة: إنَّ طريق الدين هو الوحي والإلهام والنبوَّة والإمامة، وطريق العرفان هو الكشف والشهود، وطريق الفلسفة هو العقل والبرهان؛ ولذا، فطرق الوصول إلى الواقع متفاوتة.

الخامسة: إنَّ الفلسفة إذا أرادت الإفادة من الدين والعرفان، لا ينبغي لها التخلّي عن أسلوبها العقليِّ والعمليَّات العقليَّة، والخروج عن إطارها.

والنتيجة هي: يجب الإستفادة من المعارف الدينيَّة والعرفانيَّة في الفلسفة، ولكن لإدخالها في الفلسفة لا بدَّ أولاً من جعلها فلسفيَّة، من خلال إرفاقها بالعمليَّات العقليَّة، و - بتعبير الملاَّ صدرا- الإلتزام بالقوانين. وبعبارة أخرى: إدخال تلك الحقائق والتعاليم الدينيَّة والعرفانيَّة من الطريق الفلسفيِّ الخاصِّ في الفلسفة وجعلها جزءًا منها.

وعليه، فيمكن الإفادة من الدين والعرفان في الفلسفة، لا بمثابة منهج خاصٍّ، بل باعتبارهما منهجًا عامًّا، فكلُّ علم يمكنه الاستفادة من المجالات الأخرى، ولكن لا بدَّ له ابتداء من إثبات ما يريد استفادته طبقًا لمنهجه الخاصّ.

أنواع استمداد الفيلسوف من العرفان والدين

عندما تتعامل الفلسفة - بنحو المنهج العامِّ – مع الدين والعرفان، تستمدُّ منهما فوائد عديدة، من أهمِّها:

أولاً: ابتكار المسائل

ثمَّة مجموعة من المسائل منطوية في النصوص الدينيَّة أو العرفانيَّة يمكن بحثها في لفلسفة، والفيلسوف المسلم - الذي يرى أفضليَّة المعرفة الدينيَّة والعرفانيَّة للوجود - يقتنص هذه المسائل

ويبحث فيها، ويُدخلها تدريجيًّا في فلسفته، فتفتح أسئلةً جديدةً أمام الفيلسوف.

وهنا نذكر بعض الأمثلة على ذلك:

أ: الملائكة المهيمنة: وَرَدَ في الشريعة نصٌّ عن وجود مجموعة من الملائكة، تسمى «الملائكة المهيمة»، وأنها لا تعلم بخلق العالم وومن فيه. وقد تحدَّث العرفاء أيضًا عنها، وبعضهم يعتبرها في عرض العقل الأول، وحينئذٍ يُطرح هذا السؤال أمام الفيلسوف وهو: كيفيَّة الجمع بين وجود هذه الملائكة في عرض العقل الأول وقاعدة الواحد؟ وقد بذل الملاَّ صدرا جهدًا فكريًا للجواب على هذا السؤال.

باء: مسألة «البداء»: تُعدُّ هذه المسألة من مسلَّمات النصوص الدينيَّة، وإذا أراد الفيلسوف طرح هذا البحث في الفلسفة، فأول مشكلة تواجهه هي كيفيَّة الجمع والتوفيق بينها وبين مسألة القضاء والقدر. ولا شكَّ في أنَّ هذه المشكلة أيضًا مطروحة ضمن المجال الدينيِّ، وليست مختصَّة بالمجال الفلسفيِّ؛ فمن جهة - طبقًا لمسألة القضاء والقدر - ثبت أنَّ جميع الأشياء مكتوبة ومحسومة، ومن جهة ثانية - وطبقًا لمسألة البداء - ثبت أنَّ هناك نوعًا من التغيير راجع إلى القدر والتقدير.

جيم: شعور جميع الموجودات: وردت هذه المسألة في النصوص الدينيَّة، ولكنَّها غير مطروحة في فلسفة ابن سينا، وإنَّما استطاع هو - بعد جهد جهيد - إثبات عشق الموجودات فحسب. وأمَّا في فلسفة الإشراق فكأنَّ المادّيَّات لا شعور لها أصلاً. وترتبط هذه المسألة بمسائل فلسفيَّة أخرى عديدة، فإذا كان للمادِّيات شعور، فكيف يمكن الجمع بين المرتبة المادّيَّة - وهي ليست مرتبة العلم أصلاً - وبين امتلاكها للشعور؟

دال: الحدوث الزمانيُّ للعالم: كان الحدوث الذاتيُّ والدهريُّ للعالم هما فقط المطروحين في الفلسفة قبل الملاَّ صدرا، فكان المتكلِّمون يطرحون الحدوث الزمانيَّ المترافق مع الإرادة المتجدِّدة في ذات الله تعالى. أمَّا هو فواجه من جهة مسألة الحدوث الزماني للعالم، والمطروحة في النصوص الدينيَّة، وكان - من جهة أخرى - يرى خطأ رؤية المتكلِّمين. ويجدر القول في الأساس أنَّ المراحل التي طواها بحث الحدوث في الفلسفة الإسلاميَّة، أي الحدوث الذاتيَّ والدهريَّ والزمانيَّ، إنَّما كان نتيجة التعاطي مع النصوص الدينيَّة. ومن باب المثال، فإنَّ المير داماد كان يرى أنَّ النصوص الدينيَّة قد طرحت شيئًا أكثر من الحدوث الذاتيِّ، وعلى هذا الأساس طرح مسألة الحدوث الدهريّ.

هاء: الموت الطبيعيُّ: يعترف صدرا نفسه بأنَّه قد وصل إلى معنى جديد للموت الطبيعيِّ وذلك ببركة التأمُّل في النصوص الدينيَّة.

وهناك أمثلة كثيرة أخرى أيضًا، منها:

ثانياً: تمهيد الأرضيَّة

وفَّر النصُّ الدينيُّ وكتابات العرفاء وكلماتهم أرضيَّة خصبة لمسائل فلسفيَّة كثيرة. أنظروا إلى الفلسفة الإسلاميَّة من زمن ابن سينا إلى اليوم، فلقد أشبع البحث حول موضوع الله كثيراً في هذه الفلسفة، فمسألة إثبات الواجب، وصفات الواجب وأفعاله، وأنَّ جميع العالم هو فعل الحق، وفكرة الخلق والعليَّة وأمثالها، جميع ذلك هو من فروع بحث التوحيد، ويمكن النظر إلى مسألة التمهيد هذه في الإطار الجزئيِّ والتفصيلات، كما يمكن النظر إليها في الإطار الكليِّ، فالدين يرشد الفيلسوف في تحديد الإتجاه ويطرح أمامه فضاءات معيَّنة للبحث فيها.

ثمَّ إنَّ الهواجس الأساسيَّة للفلسفة الإسلاميَّة - ومنذ عصر الفارابي - كانت مباحث من قبيل التوحيد ولوازمه وجوانبه وفروعه، والمعاد، والملائكة، ووسائط الفيض، والقضاء والقدر، والنبوَّة والإمامة. ويمكن الملاحظة بوضوح أنَّ الموضوعات التي كانت تُعدُّ حسَّاسةً في الرؤية الدينيَّة، كانت حسَّاسة أيضًا وبارزة في الفلسفة الإسلاميَّة، فقسم كبير منها اختصَّ بالتوحيد ولوازمه؛ لأن قسمًا كبيراً من التعاليم والنصوص الدينيَّة تدور حول هذا الإطار، ولم يكن بحث المعاد مطروحًا بنحو واسع في الفلسفة قبل الملاَّ صدرا، مع أنَّ الفلاسفة السابقين كانوا قد بحثوا مسائل متعدِّدة في هذا المجال ضمن حدود إمكاناتهم، وقد كان هذا الموضوع مورد اهتمام الفارابي أيضًا، والذي يُعدُّ أول فيلسوف إسلاميّ.

وعلى هذا، يتبيَّن أنَّ الدين الإسلاميَّ تأثَّر بالدين بشدَّة، وأخذ خلفيَّته ومقدِّماته منه، فقد تحدَّث في جميع هذه المسائل، وقدَّم التحليلات والشروح والاستدلالات حولها، كما أنَّ العُرفاء تحدَّثوا بالتفصيل عن التوحيد والمعاد والقضاء والقدر والبداء ووسائط الفيض وغيرها من المسائل الدينيَّة المهمَّة.

ثالثاً: توفير التصوُّر الصحيح

لمَّا كان الفيلسوف المسلم يرى أفضليَّة وأعلائيَّة المعرفة الدينيَّة والعرفانيَّة للوجود، فهو لذلك يُعمل فكره ويديم تأمُّله في محتوى المعطيات الدينيَّة والعرفانيَّة، حتى يصل إلى التصوُّر الصحيح للمسائل من بين سطور تلك المعطيات؛ إذ يجب عليه السعي بجهدٍ فلسفيٍّ حتى يجد التصوُّر الصحيح للمسائل عبر هذا الطريق.

ومن باب المثال، فقد وجد الملاَّ صدرا مسألة الوحدة الشخصيَّة للوجود عند العرفاء، ووصل

إليها بنفسه، وهو يعتقد أنَّ هذه القضيَّة موجود أيضًا، ويرى أنَّه كما أنَّ الوحدة مطروحة عند العرفاء، كذلك هناك نوع من الكثرة مطروح عندهم، فهم يعتدون بأن السماء والأرض والشمس والشجر و... كلّها موجودة، وفي الوقت نفسه فالموجود هو حقيقة واحدة.

لقد طرح العرفاء الوحدة الشخصيَّة، وكذلك تحدَّثوا عن تعدُّد المواطن الكليَّة التعيُّنيَّة (الحضرات الخمس)، فالوجود واحد، وفي الوقت نفسه فإنّ الأسماء والأعيان الثابتة متكثِّرة. وقد وَرَدَ أيضًا في النصِّ الدينيِّ من جهة ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[1]، و{**فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾[2]، ومن جهة أخرى، فإنَّ وجود السماء والأرض و...، لا غبار عليه، فهذه الأمور تسوق الفيلسوف إلى تأمُّل خاصٍّ؛ إذا لا بدَّ له من إثبات الوحدة التي تتلاءم مع الكثرة. وبناءً على هذا، فإنَّ التأمُّل في النصوص الدينيَّة والعرفانيَّة يؤدّي إلى خلق تصوُّر صحيح عن المسائل المطروحة.

والمعاد الجسمانيُّ الذي طرحه الدين بالتفصيل مثال آخر على ما نحن فيه، فمن جهة يقول بأنَّ المعاد نوع انتقال ورجوع الأشياء إلى الله، ومن جهة أخرى يقول بأنَّه جسمانيّ. نحن الذين جئنا من عند الله لم نكن جسمانيين في أول أمرنا، فلا بدّ عند عودتنا أيضًامن أن لا نكون جسمانيين، ولكن الدين يقول بأنَّ المعاد جسمانيّ. إلى هذا، تبرز مشكلة صعبة لا مفرَّ من التفكير بحلٍّ لها، يقول الملاَّ صدرا إنَّ جسمانيَّة المعاد تعني أنَّه صوريٌّ وله قدر، وبهذا فإنَّه يكون قد أخذ التصوُّر الصحيح للمسألة من النصِّ الدينيِّ الذي يرى أنَّ المعاد الجسمانيَّ من سنخ ﴿**نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ* عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾[سورة الواقعة، الآيتان 60-61]، ويضيف صدرا: لكن النشأة الماديَّة ليست كذلك، ونحن نعلم بها، وعلى هذا فإنَّه قد استفاد من النصوص الدينيَّة مطلبين متلازمين هما: أنَّ له قدرًا وأنَّه صوريّ ليس ماديًّا؛ ولذا، فقد حصل على تصوُّر خاصٍّ عن المعاد الجسمانيّ.

[1]- سورة الحديد، الآية 3.
[2]- سورة البقرة، الآية 115.

علوم المعارف
العدد العاشر - 1445هـ - صيف 2024م

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن سينا، الشفا (المنطق)،»البرهان»،
3. صائن الدين علي بركة، تمهيد القواعد،
4. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2،
5. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 2،
6. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 7،
7. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9،
8. صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء 9،
9. صدر الدين محمد الشيرازي، المشاعر،
10. صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 4،
11. صدر الدين محمد الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، الجزء 7،
12. صدر الدين محمد الشيرازي، مفاتيح الغيب،
13. صدر الدين محمد اليرازي، العرشية،
14. مصنّفات شيخ الإشراق، الجزء 1 (المطارحات)،
15. يد الله يزدان بناه، عقل كريزي عرفان» [=»فرار العرفان من العقل»]، مجلَّة معرفت فلسفي [المعرفة الفلسفيَّة]، العدد 8، صيف عام 2005.
16. الشواهد الربوبية – مجموعة رسائل فلسفية.