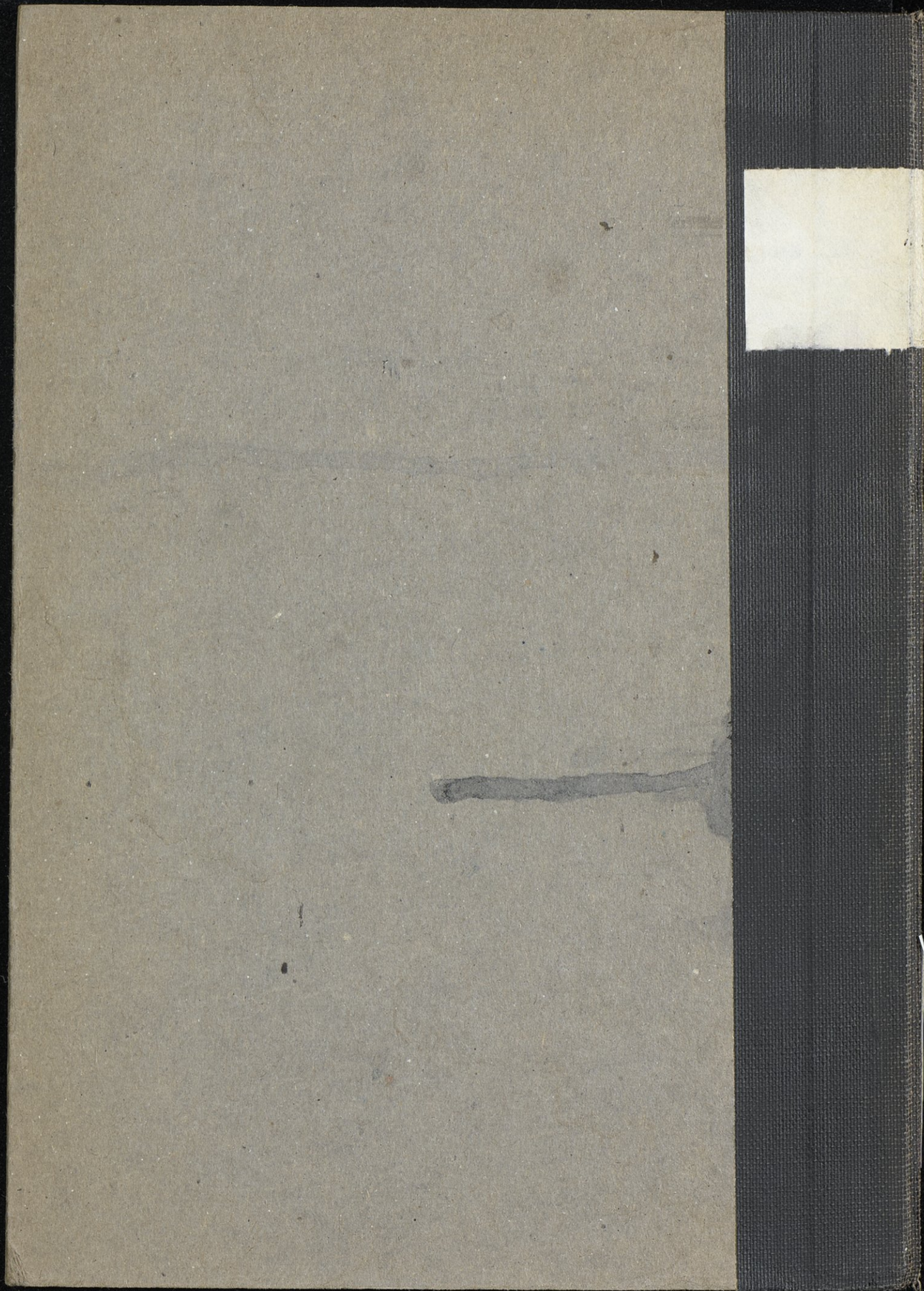




991

JUN 15, 1993

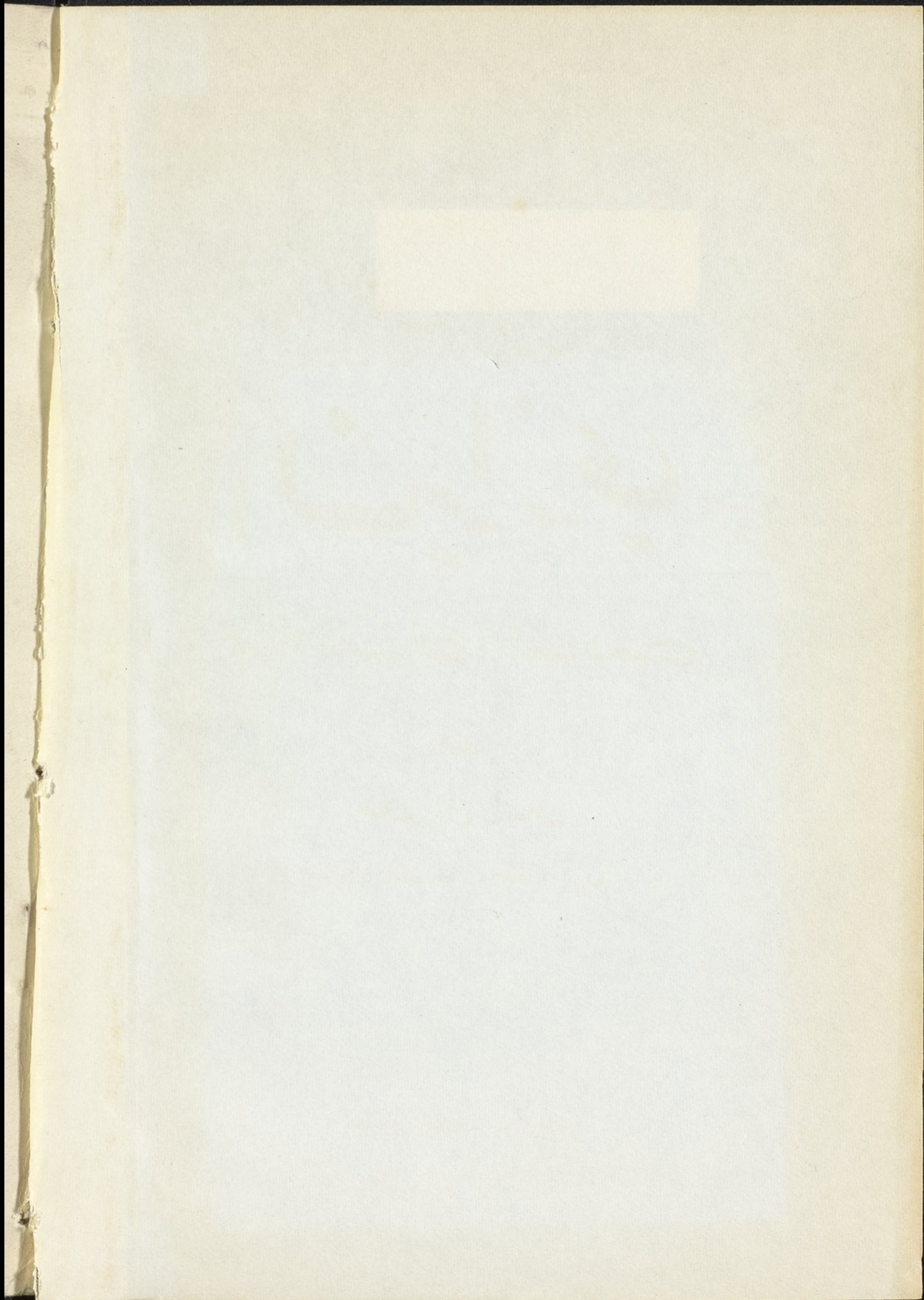
[illegible]

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR>



32101 021010234



دراسات إسلامية

(١١)

مصدر الدين

الشعري

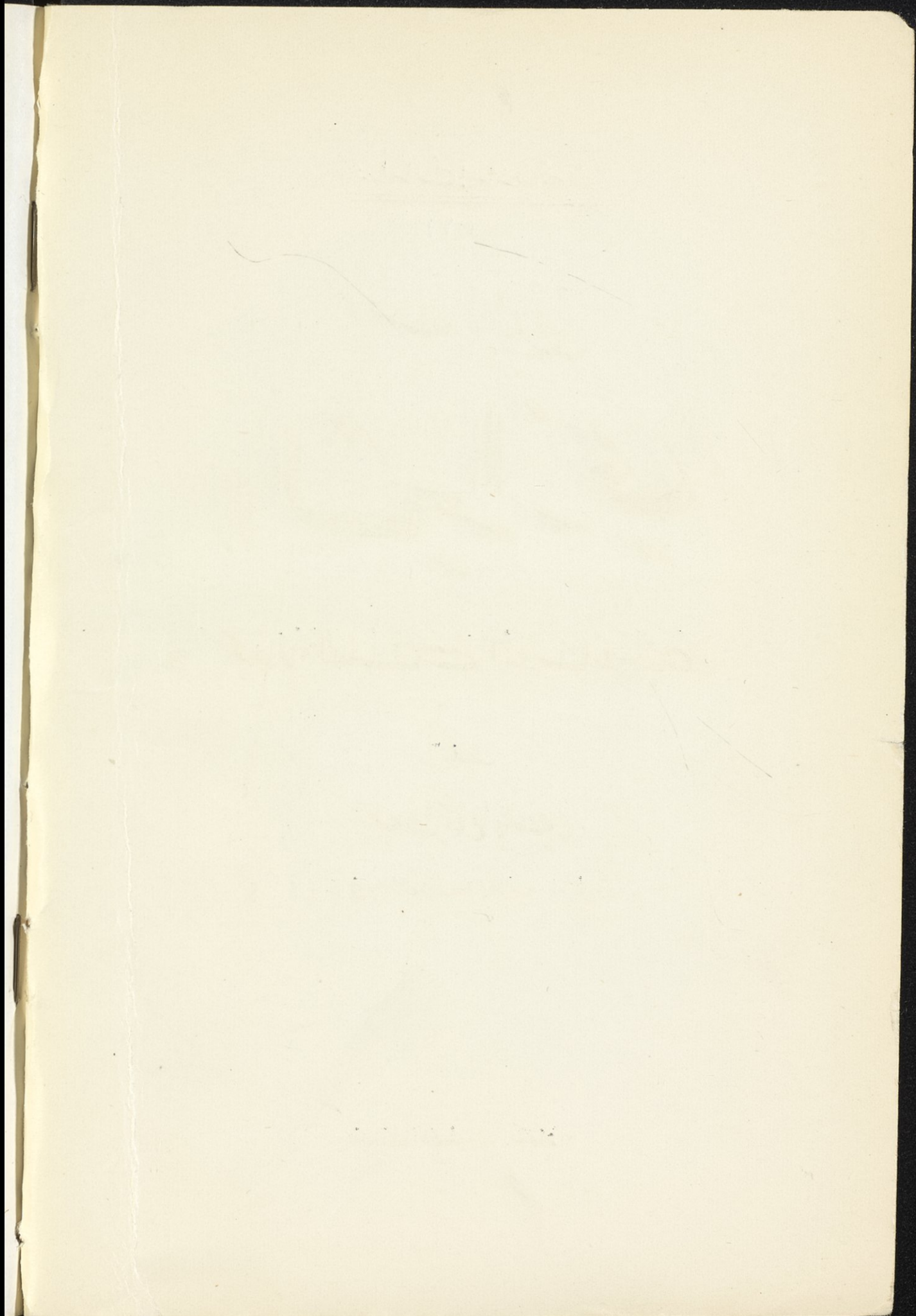
مجدد الفلسفة الإسلامية

تأليف

جعفر آل ياسين

B . A في الفلسفة بدرجة « شرف »

مطبعة المعارف - بغداد



Āl Yāsīn, Ja'far

دراسات إسلامية

(١١)

صدر الدين

Sadr al-Dīn al-Shīrāzī

الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

تأليف

جعفر آل ياسين

A . B في الفلسفة بدرجة « شرف »

مطبعة المعارف - بغداد

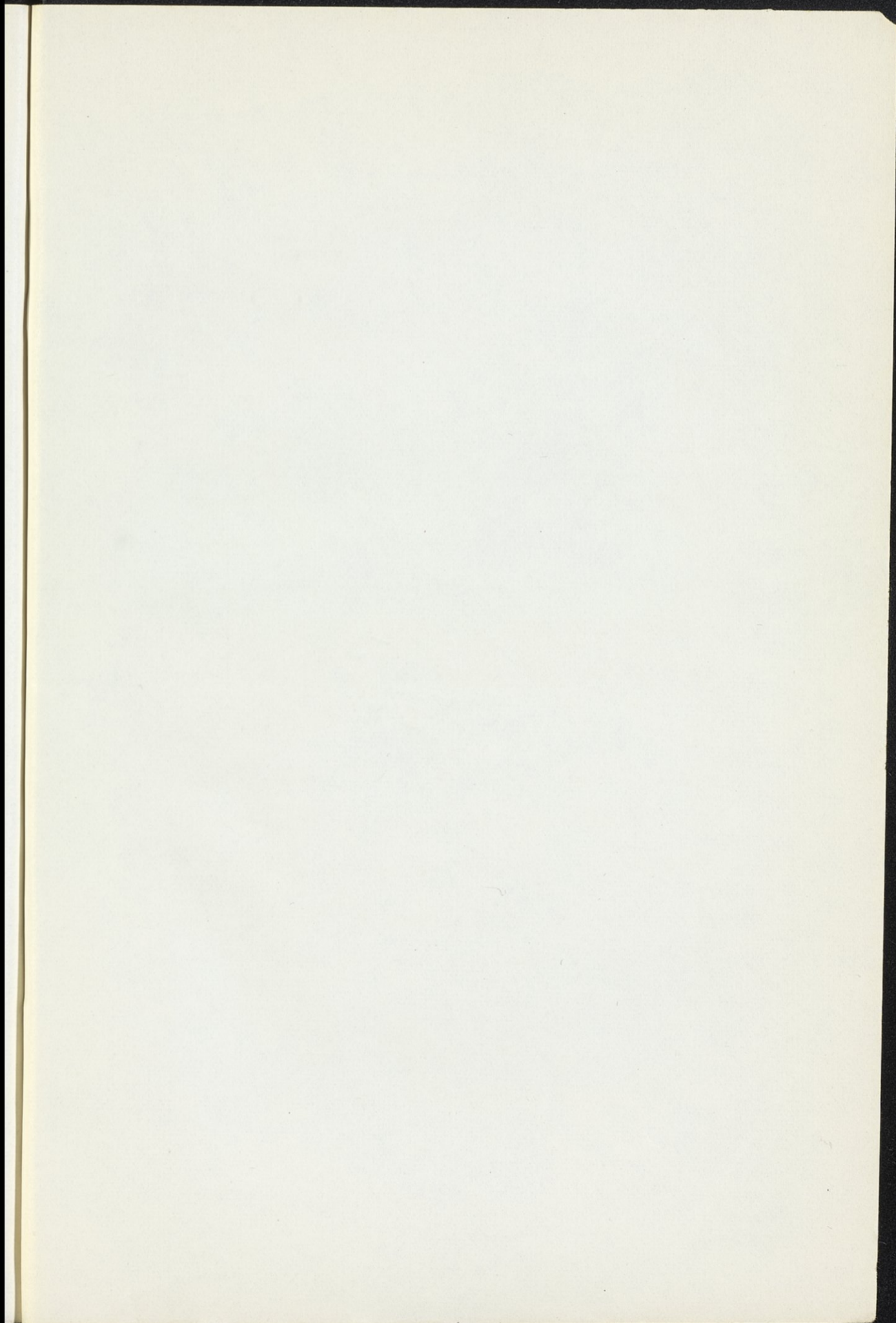
2272
68942
M91
(outs.) . 991

الطبعة الاولى

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف
١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م

تمهيد

7-18-68 1945



ان ينبوع الحياة الفكرية فى أية أمة من الامم ينهض ،
أول ما ينهض ، على قيمة « العقل » الاعتبارية والمعارية التى
هى الاساس الطبيعى السليم الذى تتقيم به كل أنواع الحياة
الزاهرة ، فى شتى ضروبها وألوانها ، واتجاهاتها وميولها •
ويشاد عليه دعائم كل فرع من فروعها الاجتماعية فى الرقى
المدنى والادبى على السواء •••

فان كانت الحياة الفكرية هى الميزان السليم الذى تتقدر
به الحضارات البشرية وما أبدعته وأنتجته ، وحوارته وطورته ••
فما أحرى بنا أن نسلك المهيع الذى يقودنا الى هذا الرقى
الشامل فى الحياة ، الآخذ بضبعها الى مدارج التطور الصاعد
المتصير •• فنجدد لثرائنا الخالد حلتة المهلهلة ، ونلبسه أثوابه
العتيقة التى أخلقها الزمن ، ونرفع عنه الصداً الذى لحق به ،
فأبعد عنه أهله وأصحاب الحق فيه ••• ونظهره للناس جلياً
يانعاً ليتسنى لنور المعرفة أن ينفذ الى تلك المسارب والاذهان

فيضئها ، والى تلك العقول الراكدة فيحركها ♦♦

ولا شك لدينا أن انحصار الفكر الانساني في دائرة واحدة ، وتقيد العقل بنظرية سائدة ، لن يعود على البشرية الا بأسوأ النتائج ، وأضعف الايمان ♦♦ !

ولسنا الآن بصدد التمثيل لهذه الدعاوة التي نرى ، بل اننا نلمس بعضا منها في تضاعيف هذه الرسالة التي نقدمها اليوم ♦♦ ففي حياة صاحبها (الشيرازي) مثلاً يحق أن يحتذى ، لصرامته وشموله وتمسكه بالعقل والمنطق السليمين ♦♦

وسنرى في عرضنا لفلسفته صورة جليلة لعصره وبيئته واجتماعيته ، انتهينا فيها الى نتائج « موضوعية » خالصة تتمشى والمنهجية التي نريد ♦♦♦

وأخلق بهذه الفترة أن ترتبط باختها السالفة فتجتمع اليها وتتوحد معها فيكون لنا من تراثنا الاسلامي الخالد ما يحق أن نفخر ونعتز به ، لما شمل من ابتكارات جديدة واتجاهات مبدعة ♦♦♦

وكان الشيرازي - حقاً - أحد اولئك المبدعين الذين جرفهم تيار الاهمال بطميه ، فلم يعد غير رجل تعرفه تلك « الزمرة » التي مارست الحكمة عن وراثة وتقليد ♦♦ ولم يكن لديها من طرائق المنهج الحديث ما يدفعها الى التعرف على شخصيته ، ومما حكته ودرستها ، والوقوف على حقيقتها ♦♦♦

ومما زاد البحث مشقة ؛ قلة المصادر عنه ، ورداءة ما طبع
من كتبه ، التي غالبا ما ترى فيها تكديسا عجيبا يلفت النظر ،
ويتعب البصر . . . يضاف الى هذا ان الناسخ لها يجهل العربية
ونحوها ، وفي هذا صعوبة جمة ، خاصة في البحث الفلسفي
الذي يبتنى على دقائق التعبير وصحة الاسناد . . .

على أن الامانة العلمية تدعوني الى الاعتراف بأنني - بعد
جهد جهيد - توفقت الى الاطلاع على جانب كبير من مؤلفاته
وتصانيفه المطبوع منها والمخطوط فاستفدت منها قدر
المستطاع . . .

ومن ثمة رأيت أن تفهم « الفيلسوف » لن تكمل أدواته
الموضوعية ما لم يدرس عصره وبيئته ، فقدمت فصلا موجزا عن
الحياة الفكرية والاجتماعية في العهد الصفوي كما ظهر لي من
دراستي اياه . . .

وحين انتهيت الى آرائه الفلسفية اعتمدت بعضا من أقواله
بنصها حفظا لها عن « الابدال » في التعبير . . .

★ ★ ★

وأخيرا يسرني أن أتقدم الى اولئك الذين شملوا الرسالة
بتشجيعهم وارشادهم ، بخالص الشكر والامتنان . . .

وان أنس لا أنسى صديقي الاستاذ حسين محفوظ عضو
البعثة العراقية بجامعة طهران حيث تفضل متكررا فارسل الى

نموذجاً من خط الشيرازي منتزعا من مكتبة العلامة السيد محمد
المشكاة الاستاذ بجامعة طهران ، فله مني جزيل الشاء

والذي أرجو أن تكون هذه الرسالة بداية سلسلة
لفلسفة الاسلام المجددين ، نسعى جاهدين لاطهارها ، والعمل
على تحقيقها ..

والله ولي التوفيق .

جفرال ياسين

الحياة الفكرية والاجتماعية

في العهد الصفوي

1840-1841

ان الفكر الانسانى فى مراحل التطورية كافة كان وما يزال رهينا بعلائق المجتمع وتقاليده لا يفتأ مندمجا واياها اندماجا يستحيل عليه التحرر منه أو الانفكاك عنه • وقد يشور المفكر على ناحية منه ، أو يزهد فى اخرى ، ولكن مهما تأتت له تلك السبل فليست هى اكثر من حرب سلبية فى جانب ، أو استكانة وقناعة فى جانب آخر •••

والانسان ينصهر ضمن مجتمعه الذى يعيش فيه انصهار المعدن فى بودقة من نار ، وتستبين حينذاك حقائق الفكر الانسانى وقيمها ، وعلو منزلتها أو انحطاطها ، فتخرج عن هذه البودقة (ابداعية) العقل الذى يؤرخ مرحلته بتراث رجل منقذ ، أو قائد بطل ، أو نبى كريم ، أو فيلسوف عظيم •• !

ومن هنا لزم الباحث حين يتطرق الى دراسة فرد من هؤلاء المبدعين أن ينهض قسم من بحثه على استجلاء الحركة الفكرية والاجتماعية التى واكبت وسairت عصر المؤرخ له

لنيتأتى للمنهج العلمى ان يؤدى غرضه - غير منقوص - من
الدقة والاستيعاب ♦♦

★ ★ ★

كان لاحتلال المغول فى القرن السابع الهجرى لفارس
أثره الكبير فى ايقاف النشاط الفكرى يوم كانت ايران تفخر
بفلسفاتها العريقة الموروثة مضافا اليها فلسفة الشيخ الرئيس
ابن سينا ، تدارسها وتتناقل افكارها فى المدارس والتكايا ♦♦
فوقف المغول - يومذاك - يحول دون انتشار دعاوى لها أو
لضريقها ومنهجها ، كى يصفو لهم الجو السياسى فيقيموا
احتلالهم على قواعد من التبلور بالحياة (التتارية) وثقافتها
المتركزة على الطغيان العسكرى والبأس الشديد ♦♦♦ ومن
ثمة لينهض مجتمع فارس على اسس عقائدية خالصة بدل قيامه
على عقلانية مطلقة يخشاها التتار ويرهبها ♦♦

ودرجت ايران فى ظل الدولة المحتلة قرونا عدة قاست
فيها من ضروب الاضطهاد والتعسف والذلة ما لا يسعنا الاشارة
اليه ♦ وقبض لها أخيرا أن تقوم فى واديهها - غب هذه القرون
الطوال - دولة فتية بدأت حياتها على أيدي المشايخ وأصحاب
الطرق حتى آل اليها السلطان فحكمت البلاد من القرن
الخامس عشر للميلاد حتى القرن السابع عشر منه ، وأسمائها
التاريخ (بالدولة الصفوية) نسبة الى الشيخ اسحاق صفى
الدين ، وهو من المتصوفة العلويين هاجر أبوه - فيما يذكر
الرواة - من بلاد العرب الجنوبية الى أردبيل (وهى احدى

مدن مقاطعة اذربيجان الشرقية) وكان قد تزوج من ابنة شيخه المدعو زاهد الكيلانى وكانت له حظوة كبيرة لدى وزير الالخان فى فارس حيث كان يتمتع الشيخ - كما يعتقد الفرس - بمقام ولى من الاولياء ، حتى حدا بتمورلنك بعد انتصاره على (بايزيد) الى أن يجعل اردبيل وضواحيها وقفا على حفيد الشيخ صفى الدين .♦♦

وهكذا آل هذا الارث فى اعقاب الزمن الى دولة بزغ نجمها واستكملت عدتها سنة (١٥٠٢م - ٩٠٧هـ) على يد اسماعيل الاول وهو من اشهر ملوكها المؤسسين .♦♦ ولسنا الآن بصدد عرض الحياة السياسية للدولة الصفوية فلهذا مجال آخر ، بل الغاية التى تتوخى هى الاحاطة ببوادر الحركة الفكرية ومدى تأثير المجتمع بها سلبا أو ايجابا .♦♦♦

ويجمل بنا أن نشير هنا الى ان الضغط المغولى على المجتمع الفارسى بمجانبه تدارس الفلسفة وفروعها أدى فى القرون المتأخرة الى ظهور تيارين كبيرين متعارضين هما :- تيار الجمود على ظاهر الشريعة ، وتيار التصوف الذى يستمد من التأويل جوهره الاصيل .♦♦♦ وكان يغذى التيار الاول جماعة من المتفكرين حسبوا أن الفلسفة أو الحكمة ، بمعناها الواسع ، شر مستطير يفسد العيش ويحول دون التبشير بعقائد الدين الاسلامى ونظمه ، وكانوا لا يألون جهدا فى محاربة كل بادرة لا تجنح اليهم أو لا تؤيد سيولهم فى الدين والحياة !♦♦

وكان يغذى التيار الثانى رجال الفكر (وهم قلة)
يسندهم سلاطين فارس يمدونهم بما لديهم من حول وقوة
وجاه .. على أن السلاطين أنفسهم كانوا غالبا ما يقفون موقفا
وسطا خوفا من ثورة العامة عليهم والارجاف بهم والتطويح
بملكهم !..

ومما زاد فى سلطان التصوف فى فارس وظهور معالمه
واضحة جلية فى مؤلفات الحكماء وسلوكهم منهجه فى بحوثهم
وتأجيلهم الادبى والفلسفى .. أجل مما زاد فى سلطان التصوف
يومذاك (بالاضافة الى العامل التاريخى فى قيام الدولة) انتشار
المذهب الباطنى فى ايران وتعاليم عبدالله وميمون بن ديصان
حيث صادفت هذه التعاليم تربة صالحة فى فارس للنمو
والازدهار ، ولان ايران ، كانت ولا تزال ، تتمذهب بالتشيع ،
والباطنية^(١) تدعى الانضواء تحت لواء التشيع أيضا وهى تحمل

(١) الباطنية التاريخية فرقة مذهبية تشعبت عنها فرق
كثيرة أخذت بظاهر الشريعة وباطنها ، وكان يرأسها - فى
بداية عهدها الاول - ميمون بن ديصان المعروف بالقداح وقد
ظهر فى الكوفة سنة ١٧٦ هـ ثم استولى بعده ابنه عبدالله بن
ميمون ، وعن عبدالله انتشرت الدعوة وقدم مبشروها الى بلاد
الرى وطبرستان وخراسان واليمن والقطيف ومصر والبحرين
وتمركزت الحركة فى ايران لانها كانت تعمل سرا على اعادة
سلطان (الفرس) الذين أخذ عليهم العباسيون بلادهم - ولكنها
تظاهرت بالاستكانة - خيفة من بطش الناقمين عليها ورهبة
من الحزب الحاكم يومذاك ... وظهرت على أعقابها فرق =

في جذورها بذور التصوف البحت الذي يدعو الى استنباط
سبيلين للكتاب والسنة هما :- ظاهر الشريعة - وباطنها • أى
ان علم الشريعة يتفرع الى شقين : احدهما علم الاعمال
الظاهرة ، كالطهارة والصوم والصلاة والزكاة واليوع
والفرائض الاخرى • وثانيهما علم يعنى بأحوال القلب وجوانحه
ويدل على الاعمال الباطنية ويبين السبل اليها وكيفية التحقق
بالكمال فيها ••

يضاف الى هذا كله تأثر فارس بفلسفاتها القديمة من
فهلوية وخسروية تبلورت جميعها في اطار موحد لتقف في
وجه التيار الذي يدعو اليه المحدثون والفقهاء من الخاصة
والعامة •• على أن هذه الطوائف انقسمت - كما سنرى - على
نفسها الى جماعات وفرق يشجب بعضها البعض بالمروق عن
الدين والخروج عن المهيح المستقيم !•••

ولطالما رأينا انتصار روحانية التصوف على خدينتها (ظاهر
الشريعة) بعد تجربة قاسية يمتحن بها اهل الفكر بصنوف من
الزراية والتعسف والاضطهاد ، مما حدا ببعضهم - ومنهم
الفيلسوف الذي نترجم له - أن يترك جانب العيش معتكفا

= الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية والغلاة المتطرفة والقرلباشية
وهي فرق أقرب - في واقعها - الى الوثنية والخرمية والديانات
الفارسية البائدة ••• ولا تزال الى يومنا هذا فرق تدين
بالباطن كالاسماعيلية في الهند والنصيرية في سوريا والغلاة
في شمال العراق •

ليخلص لنفسه وليتعد عن جو يسوده الاضطراب ويركبه
القلق ويتحكم به ضعاف العقول

والدولة القائمة على الحكم - آنذاك - كانت تخشى ،
أشد ما تخشى ، الحد من التيار الاول لانه كان يعتمد في
سيطرته على جمهرة العامة من السذج وهم كثرة كاثرة يرهبها
الملوك والامراء

ومهما اكفهر جو فارس في عصرها ذاك وتطاحن
الطرفان المتنافران ، كنا نرى ان الملوك لم يعدموا الاشادة بالعلم
وقيمه ، والمعارف وسمو منزلتها ، فأشادوا المدارس العلمية على
اختلاف انواعها في المقاطعات الكبيرة كمدينة شيراز واصفهان
وغيرهما ، وأدروا عليها من خزينة (الخاصة) شيئاً كثيراً
لا تزال آثاره باقية الى يوم الناس هذا وكان يدرس في
هذه المدارس الفقه والاصول والحديث والكلام والرياضة
والحكمة ومبادئ المنطق واللغويات

وكان من أبرز رجال الحكمة والدراية والعرفان في ذلك
العصر الشيرازي صدرالدين وأساتذته وتلاميذه حيث كانوا في
الرغيل الاول من قادة الفكر ، ونخص بالذكر شيخ الاسلام
بهاء الدين العاملي (٩٥٣ - ١٠٣٠) ومحمد باقر الحسيني
الشهير بالداماد المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ وأبو القاسم الفندرسكي
ومحمد بن المرتضى المعروف (بمحسن الفيض) وعبدالرزاق
اللاهيجي والقاضي سعيد بن محمد القمي وغيرهم ولهؤلاء

الاعلام أثر بارز فى قيام المنهج العرفانى بفارس وقد اشتهروا
بتواليهم العديدة ذات النزعة الصوفية الخالصة من الشوائب ،
وأكثرها مما لم نعر عليه ، اما لندرته ، واما لكونه لا يزال
مطمورا فى أقباء دور الكتب الخاصة بايران والنجف • واننا
لنحث الباحثين المتبعين أن يتدارسوا هذا الرعيل المبدع الذى
يعد بحق الحلقة المجددة للفلسفة الاسلامية فى القرن العاشر
والحادى عشر للهجرة •



وننتهى هنا الى أن العصر الصفوى - فى فترته تلك - كان
رهين عصبية وافراط ، تتناحر فيه الدعوات المتطرفة من جانب ،
والكاسدة الجامدة من جانب آخر وسنذكر - حين دراستنا لحياة
الشيرازى - من حوادث ذلك العصر ما يضحك ويؤلم مما يدلنا
دلالة واضحة على مدى الاضطراب الاجتماعى والثقافى الذى
عاناه اولئك المفكرون الذين شاء لهم الحظ أن يظهرُوا فى عصر
لا يستقر أمره على حال ••• فكان يعانى (أى العصر) آفة
انقسام واختلاف ضار ، وكان أهله - الذين تظاهروا بالسعى
نحو الكمال - يحتذون ضوء آداب زمانهم ذاك ، ويتناحرون
وفقا لروح عهدهم تلك ، فى مختلف العقائد وشتى ضروب
العادات والتقاليد :- فهناك شيعى وسنى ، وثمة متشرع وصوفى ،
وقد أسرف جميعهم فى كل شئ حتى الاكثار من غسل
الايدي تارة أو المبالغة فى ترك غسل الاوجه تارة اخرى ، مما
يتنافى ووصايا الاسلام وشرعة الكتاب • وكذلك كان شأن

سائر الاصول والفروع من أمور الدين والاجتماع •• فكانت
فارس تضم - فى محيطها ذاك - جماعات متضاربة متناقضة :-
فحكيم وفقه ، ومحدث وسفيه ، وبلید وزاهد ، وواعظ وعابد ،
ومعتكف وخمار ، وسفسطائى وعقلانى ، وأشباههم كثيرون ،
فكان ديدنهم أن يتبرأ بعضهم من بعض ، وأن يتصر كل على
كل ، وهم ابداء مشغولون بالنزاع والتخاصم ، باليد واللسان
والقلم ••• !

وكان من جراء هذه العصية أن استحوذ سلطان التفرقة
على تلك الطوائف فانقسم الحكماء فيما بينهم الى « مشائين »
و« اشراقين » وانشق اهل الشرع بين (مجتهد) و(أخبارى)
وكان الصوفى قزلباشيا^(١) ونعمتيا^(٢) وكان كل فريق يسعى
الى اىذاء الفريق المعارض فراجت سوق التعسف والتكفير
وظهرت المساجلات والمناظرات تحمل من البهتان ما لا يتقبله
عقل سوى أو يقره منطق سليم ••• ! فلا يبيح احد من تلك
الاحزاب أن يأذن لنفسه أن يعد الحق مع مخالفه مهما أوتى
من رجاحة الخلق وقوة العارضة وسلامة الدليل ••• !

(١) قزل باش :- وهو شعار للرأس استحدثه الشاه
حيدر أحد ملوك الصفوية المتقدمين ومعناه (الرؤوس الحمراء)
وكان أصحابه ينتمون الى القبائل التركمانية ويتظاهرون
بالتصوف (انظر مادة قزلباش فى دائرة المعارف الاسلامية) •
(٢) وهو نسبة الى الشيخ الحكيم نعمة الله التستري
أحد كبار مشايخ الصفوية فى ايران •

ولم يخل العصر من تواليف تخرج بين الفينة والفينة -
الى جانب مؤلفات قادة الفكر - تحمل بين دفتيها بذور الشحنة
والبغضاء ، تغلب فيها العاطفة على العقل ، والهوى على الهدى ،
والارتجال على الروية والاتزان ... فآلف بعض هؤلاء
- مثلاً - ثلاثين رسالة أو ما يربو عليها في وجوب صلاة
الجمعة أو تحريمها ، أو في جواز استعمال « السيكار » أو
عدمه ، أو في حلق الشارب أو تركه .. وكلها مشحونة
بالسب والطعن واللعن !!...

وما كان اختلافهم في الاعمال - يومئذ - بأقل من انقسام
الافكار وتشعب الآراء لديهم فقد كان آلاف القزلباشية^(١) من

(١) نود أن ننبه هنا الى أن القزلباشية - وهم ممن
ينتسبون الى مختلف القبائل التركمانية كما أشرنا سالفاً -
كانوا من نفايا أسرى الحرب الذين تركهم تيمورلنك ارقاء
للخوجة على حفيد صفى الدين جد الاسرة الصفوية وأصبح
لهؤلاء - على مر العصور - مركز مرموق في الدولة وادارة
شئونها ، وازاء هذا أخذوا يتسترون بستار (التصوف) الذي
غلب على ايران في ذلك العصر ليضطادوا حب السلاطين
ورضاهم ، وهم في الواقع من (الغلاة) الباطنية الذين ألخوا
عليها فخرجوا على الاسلام وسبيله ... وكان من عوائدهم بل
من أصولهم التي يتقربون بها الى الله احتساء الخمر جهارا أمام
الناس .. ومن هنا فليس هم من التصوف الصحيح في شيء
كما اعتقد الاستاذ المؤرخ بروكلمان ، بل علينا أن نفصل بين
أصول التصوف الخالصة ، وما لحق هذه الاصول من بقايا
الوثنية والبدع التي لا تمت الى الاسلام ورسالته بصلة ...

اصحاب اللحى العريضة والشارب المقتول - ينصبون أقية
الخمير جهارا فى اطراف المدينة التى يحلونها هذا من
جانب ، بينا نرى فى الجانب الآخر آلافا من الاتقياء الصلحاء
يبالغون فى مراعاة آداب الشريعة وحدودها حتى انهم يجانبون
تقدم الرجل اليسرى على اليمنى فى دخولهم المساجد!!

ويبرز هنا استفسار له وجاهته وفجواه الاستفهام عن
جعل - هؤلاء المتفرقين شيعا وطرقا - متحدين متكاتفين من
حيث يعلمون أو لا يعلمون ، طوال قرنين من الزمن تحت
سلطان الملوك الصفويين !!؟

الواقع ان القاعدة العامة التى كانت مجال اتحاد واتصال
بين هؤلاء القوم ، هو اجتماعهم وتمذهبهم بعقيدة سلاطينهم مما
كان له الاطار الواسع الذى شمل فى داخله كثيرا من المفارقات
والتباينات ، رغم اتصال اركانه الاربعة اتصالا وثيقا لا يدع
للقوم مجالا للمرموق عن عقائدهم وتقاليدهم الموروثة!

فى مثل هذه الجواء المهلهلة ، وفى مثل هذا المجتمع
الغريب فى اطواره وميوله ، ظهر صدرالدين وعاش بين
ظهرانيه ، وكابد من حجب الفكر وحرمانه شيئا كثيرا سنجتزا
بعضه فى فصل قابل

السيرة النزي

أحمد

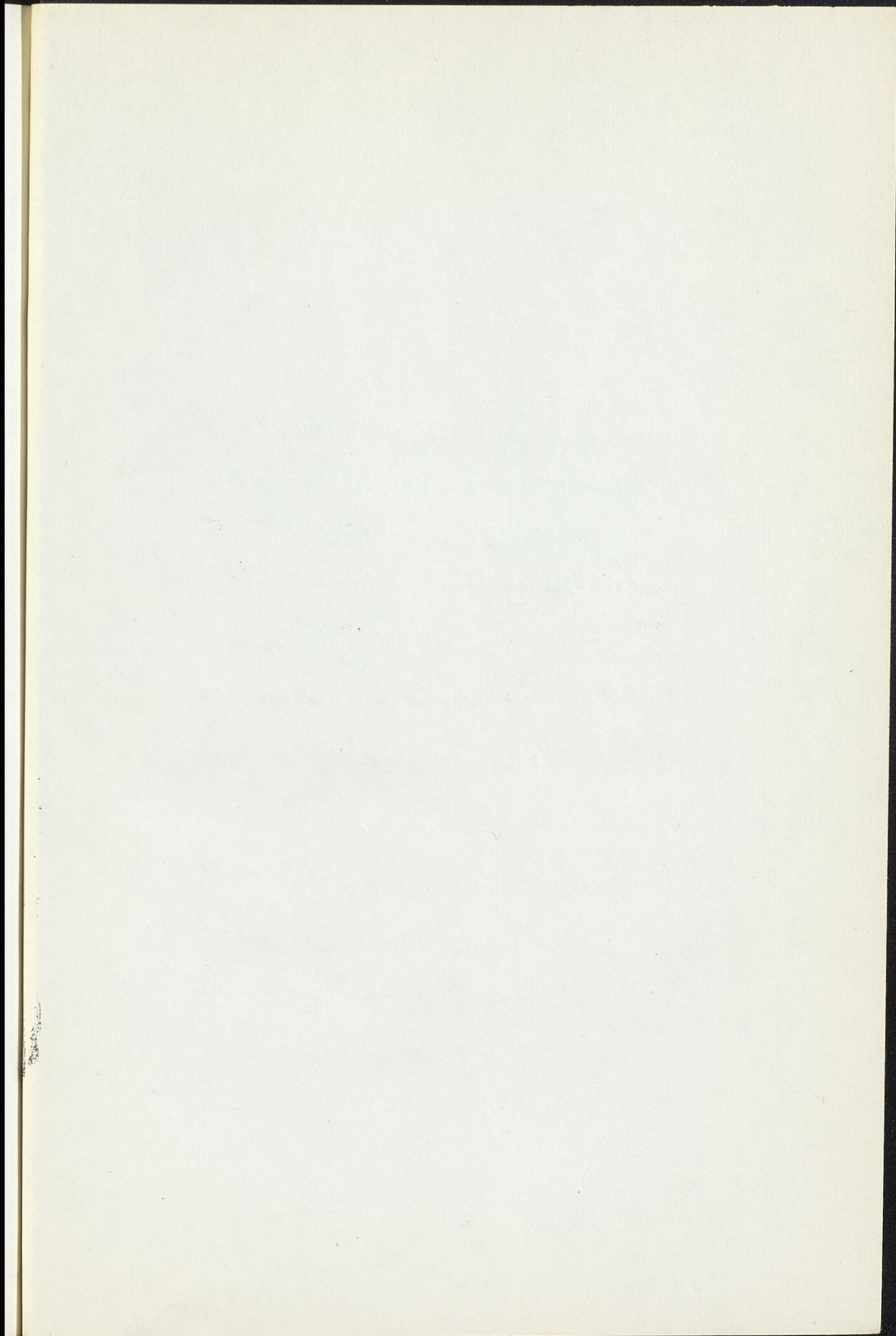
حياته ونشأته



نموذج من خط الشيرازي منتزع من كتاب
(عرش التقديس) لمحمد باقر الداماد

بوالعظم العليم

رسالة خزينة آية و معارج جليله ربانية سماة بعرض التقديس فاروق برحق
والتدريس طلعت من مطلع النور و التبحر و لمعت من منبع الايمان و انوار
لعمرى لولا ان الجاهل عنود و الانصاف في الخلق منقود و حتى بها ان تكتب
في صفات الابرار ظاهرا و ثبت معانيها في الواع البصائر باطنا و كنت
الحامدين الفاضلين المفضلين طامع السور و روضه جنة
فانهم لا يهملون ولا يهملون لانهم من السبع المزدولون و عن آيت رتتم المحجوبون
يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون و لو كان غير هؤلاء
السياسة في فضاء عالم الملكوت و السيرة لكان سليمان صلوات الله على نبينا و عليهما
مختصا بهم منطلق الطير فوالاهم محقون محذرون في ارضهم في العالم يستحقوا جنتهم
حرما و فتورهم نورا و تقسم ما قبل يري الجبناء ان الجبب حزن
و تلك خديعة الطبع الشبيم ما و لكن الخلق ميسر لما خلق له و كتب هذه الاحرف
خادم التوى العالية الروحانية محمد بن ابراهيم الشهير بالصدر الشيرازي احسن الله
اجاله مصليا على نبيه مستغفرا له



فى مطلع الربع الاخير من القرن العاشر للهجرة ولد
صدرالدين من أب شيرازى كان يقطن فارس وكانت للاب
حظوة لدى الحاكمين يومذاك حتى قيل انه استوزر بعضا من
عمره . . . وهو من أسرة عريقة فى الحسب تدعى (القوامى)
تحدثت عن جدها الاعلى الذى كان يلقب « بالرئيس » . .

وكانت شيراز^(١) فى عهد الوليد الجديد (محمد بن
ابراهيم الملقب بصدرالدين أو المولى صدرا) تتمرغ فى عهد
أخذ على رجال الفكر أعنة حريتهم ، وكبح جماح تطرفهم ،
حتى عاد العصر لا يشتكى غير ظلم الحاكم ، وتعسف العامة ،

(١) شيراز :- من مدن فارس الشهيرات ولها من
جمالها الطبيعى ما كان مجال امتداح من الشعراء وقد انجبت
كثيرا من العلماء والحكماء كأبى اسحاق الشيرازى وقطب الدين
بن مسعود وحافظ وسعدى الشاعرين الشهيرين وغيرهم من
الادباء والحكماء . . .

وتحكم المحدثين والمتفقيين والظلامه كانت ترد يومئذ
مدحورة الى صاحبها زياده فى الحجر والحرمان !..

وكان صدرالدين الابن الاول والاخير لابيّه ، فشمّله
برعايته وحبا عليه من عطفه ولطفه وتوجيهه شيئا كثيرا كان له
الاثر البالغ فى حياة الفتى شابا وكهلا وشيخا !...

وحصل للشيرازى من راحة أسرته ، ومنزلة والده ،
ما يوفر له حياة كريمة الظل عزيزة الجانب ، رفيعة الذكر ،
وهى عوامل ولدت فى ذهن الفتى الذى اتجه نحو العلم ومنابعه
منذ الصبا الباكر ، ما جعلته ينأى عن الاهتمام بحياته المعاشية
وتقويم أودها واستمرارها ، ما دام الاب غنيا والعائلة كريمة
والحسب طويل العماد

فتوفر له من راحة العيش واتساعه ما جعل منه رجلا
يتطلب (الترف العقلى الخالص) .. وتلك عوامل عدة جعلته
يتجه هذا الاتجاه العرفانى وقد استقرأتها من حياته ، وعصره ،
وتقاليد بيئته

فاولاهما ما أشرنا اليه آنفا من أن الرجل كان له من
كفاية العيش ما يدفع به عن التفكير فى امور معاشه ، وهذا أمر
له قيمته فى مثل عصره ، وفى مثل مجتمعه !..

وثانيهما ذلك التقليد الذى جرى عليه الناس - آنذاك -
فى احتذاء (الكبار) و (الملوك) و (رجال الدولة)
فالاhtداء بسيرة اولئك تعد مكرمة للنفس ورجاحة فى العقل ،

ودليلاً على السير في ركاب السلطان ومعيته !...
ولسنا نبراً صدر الدين - في صدر حياته الاولى - أن
يكون احد عوامل اتجاهه الفلسفى هو (الاحتذاء) و (التقليد)
للملوك والامراء حيث ساعدوا - هم أنفسهم يومذاك - على
التبشير بالتصوف وبالمناهج العرفانى الرفيع - سرا وعلانية -
يدفعهم الى ذلك عامل تاريخى توارثوه ، وطوائف استكنت الى
(الباطن) تعمل على نشره بالمال تارة ، وبالنساج العلمى والادبى
تارة اخرى وقد أشرنا الى ذلك فى الفصل الاول ...

فلا مندوحة لصدر الدين (وهو ابن وزير وسليل بيت
عريق) من أن يتجه صوب اولئك المقلدين (بالفتح) ينحو
نحوهم ويلتمس - بادية ذى بدء - منهمجهم !...
ولكنه افترق عنهم - قبل منتصف الطريق - لان اتجاهه
كان صادقا كل الصدق ، خالصا كل الاخلاص ، وكان اولئك
أصحاب (وسيلة) فى الاحتذاء لا أصحاب (غاية)
وهدف فيه ...

فبرز هو بعد عشرات السنين رأسا من رؤوس رجال
الحكمة ، فكان البطل الذى وقف فى وجه التيار (التقليدى)
حاربه فى الخفاء والعلن ، وكان له الفوز ولناوئيه الفشل
والاندحار ..

وثالثهما أن الحجر الفكرى والحرمان الذى واكب حياة
الشيرازى ، وتلك الحرب العقائدية والحزبية بين الطرفين
المتضاربين ... كل اولئك كان لها الاثر (الموضوعى) من

جهة (والنفساني) من جهة اخرى ، فى أن يندفع صدرالدين الى خوض هذه المعركة ليحصل على ما يحرص العامة والسذج من الناس عن منعه وانتشاره ، ودراسته واستيعابه (ونعنى بهما الحكمة والفلسفة) !...!

تلك هى - على ما أرى - كانت العوامل الاولى فى تكوين (التقبل الذاتى) لديه فى الاتجاه نحو الفلسفة ودراستها ، ومما حكة مدارسها ومناهجها ، حتى استحالت تلك الاسس جميعها الى (أداء نفسى) لا يرى الرجل مندوحة من الولوج اليه والاعتراف من مناهله ، والتزود من عوارفه ...



وتبدأ هنا حياة الشيرازى فى شبابه الطالع تتجه نحو التنقيب والمطالعة واختزان الرسائل والكتب والركض وراء ما يتعب الذهن ويصقله وينميه ... ولسنا نعرف عن حياة الصبا التى درج عليها أكثر من كونه فتى ذكى الفؤاد ، شديد الفطنة ، عرف بين قرنائه بهما ... والتاريخ يومذاك لا يشير ، حين يدون الاعلام ويترجمهم ، الى غير حياتهم فى الكهولة وما انتجوه وأبدعوه . ولا يهتم باستقراء الحياة الخاصة أو حياة الصبا التى لها - كما اعتقد - الاثر كل الاثر فى الدراسات الاجتماعية والادبية للأفراد وتاريخهم وظهورهم وابداعهم ...

أجل لم نعرف عن طفولته ما يدعو الى الذكر ، وستترك ذلك لنعود الى صدرالدين فى شبابه وقد ترك شيراز مسقط

رأسه واتجه الى أصبهان (وهى احدى حواضر فارس) لينهل
هناك من العلم وليتلمذ على فطاحل رجال الحكمة وناقديها ..
حيث كانت أصبهان - آنذاك - ملجأ جماعة من رجال الفكر
ممن عرفوا بالفلسفة والحكمة واشتهروا فى تدريسها
وتلقينها !..

وتروى فى هذا الصدد قصة فحواها^(١) ان الشيرازى
حين رحل الى أصبهان تعرف على السيد أبى القاسم الفندرسكى
(وهو من علماء الميتافيزيقا والقياسات بفارس) يوم وروده اليها
صدقة فجرى بينهما حديث سأله الفندرسكى فيه عن أسباب
هجرته الى أصبهان فأخبره بولوعه بالفلسفة ودراستها ، ورغبته
فى اتمام تحصيلها ... فرد عليه السيد الفندرسكى مرشدا اياه
الى استاذين من أكابر علماء العصر أولهما الشيخ بهاء الدين
العاملى ، وهو استاذ ينتفع فى توسعة ذهن التلميذ وتدريبه على
قدرة التفكير العميق السليم .. وثانيهما السيد محمد باقر
المعروف بالداماد ، وهو حكيم ينفع تلميذه فى أن يتفق لسانه
بالحكمة والبلاغة . فاختار صدرالدين الاول فى بداية أمره ،
ثم تتلمذ على الثانى منهما بارشاد من الاول !..

والحكاية - بتسلسلها الروائى - لا تتفق مع ما استقرأناه
عن حياة الشيرازى - فالسيد الفندرسكى هو أحد اساتذته

(١) راجع مجلة المجمع العلمى بدمشق لسنة ١٩٢٩
العدد الحادى عشر .

(كما تدعى بعض المصادر) وان هذه الاستاذية لم تكن لاحقة
بعد تلمذة صد الدين على الشيخ بهاء الدين والسيد الداماد ، أى
ليس الفندرسكى هو ثالث اساتذته بالتسلسل المتلاحق ثم
اننا لا نشك ان الشيخ البهاء والسيد الداماد كانا رجلى الحكمة
الفريدين فى عصرهما علما ومعرفة واتساعا واستيعابا لها ..
والفندرسكى مع سعة علمه ودقة تفكيره لم يكن فرس رهان
واياهما (وهذا ما يؤيده الواقع العلمى والتاريخى لحياة الرجال
الثلاثة) وان الشيرازى حين تلقى علومه الفلسفية عليهما
(أى على الشيخ البهاء والداماد) رجع عنهما وهو كأحدهما
ان لم يفق التلميذ استاذيه ! ..

فتلمذته - اذن - على السيد أبى القاسم الفندرسكى ، اما
أن تكون فى بداية رحلته الى أصبهان وهذا ما يتناقض ورواية
الحكاية - واما أنها منحولة لا أساس لها من الدليل
والبرهان ولا يعنى ذلك ان الشيرازى لم يفد من ارشاد
الرجل له ، وبهذا ظن مؤرخة ذلك العصر - وهم رجال كثر
لديهم التناقض والتضارب - ان الشيرازى تلمذ على الفندرسكى
وأخذ عنه

ونزيد على ذلك بأن المصادر عن تلك الفترة لم تشر
أكثرها الى أمر تلمذته على يد الحكيم المتقدم الذكر ! ..
ولا يستبعد - بسبيل الظن - أن تكون القصة من بنات
أفكار مؤرخ غير مثبت ، وعند ذلك لا نرى ما يتناقض وتلمذة
الشيرازى على الفندرسكى فى بداية حياته الدراسية بأصبهان

أما اساتذته الآخرون الذين عل من معارفهم فمنهم شيخ الاسلام بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد العاملي الحارثي^(١) (٩٥٣-١٠٣٠) وهو من أساطين الفكر في عصره ، تتميز بسعة معارفه ♦♦♦ ومما حكاه عنه صاحب أمل الآمل فقال : « كان ماهرا متبحرا جامعاً كاملاً شاعراً أديباً عديم النظر في زمانه في الفقه والحديث والمعاني والبيان والرياضيات وغيرها ♦♦♦ » وقد ترك خلفه تواليف كثيرة منها رسالة في وحدة الوجود يمتدح بها المتصوفة (طبعت ضمن عدة رسائل لغيره في القاهرة) وكتاب الكشكول والمخلاة ♦♦ وله مؤلف

(١) تراجع عن الشيخ بهاء الدين العاملي وعصره الكتب التالية :

الخوانساري - محمد باقر : روضات الجنات ص ٥٣٢
(ط . طهران) .

محمد بن الحسن الحر العاملي : أمل الآمل ص ٤٥٠
(ط . طهران) .

المحبي : خلاصة الاثر ج ٣ ص ٢٤٠-٢٥٣ (ط . القاهرة)

يوسف البحراني : لؤلؤة البحرين ص ١٢-١٧ .

عباس القمي : الكنى والالقب ج ٢ ص ٨٩-٩٠ .

دائرة المعارف الاسلامية - تحت مادة (عاملي) .

E. Browne : Literary History of Persia,
Vol.4 P.425

Sir John Malcolm : History of Persia,
Vol.1 P.559

فى علم الرياضيات ترجم الى الفارسية والتركية والالمانية
والفرنسية ♦♦♦

ومن اساتذته أيضا محمد باقر الحسينى الاستربادى
المعروف بالداماد (راجع عن حياته نفس ما أوردناه من مصادر
عن الشيخ بهاء الدين فى الهامش) وهو غير محمد باقر الحسينى
الاستربادى من تلاميذ الشيخ بهاء الدين ، ولقب الداماد هنا مهم
للتمييز بينهما ♦♦

حكى عنه صاحب كتاب أمل الآمل فقال : « عالم فاضل
جليل القدر ، حكيم متكلم ، ماهر فى العقليات معاصر لشيخنا
البهائى ، وكان شاعرا بالفارسية والعربية مجيدا » وذكره
صاحب روضات الجنات فقال : « من أجلاء علماء العقول
والمنقول قطن بدار السلطنة بأصبهان مقدما على فضلائها وأعيانها
مقربا عند السلاطين الصفوية ، بل مؤدبهم بجميل الآداب
الدينية ♦♦♦ ♦♦ »

وللسيد الداماد مصنفات كثيرة جلها فى الفلسفة وبعضها
فى الفقه منها « القبسات » (وهو من خيرة كتبه) و « عيون
المسائل » و « الرواشح السماوية » و « التشريقات فى شرح
الاستبصار » و « السبع الشداد » ورسالة فى « تصحيح مذهب
ارسطو » ♦♦ توفى عام ١٠٤٠ هـ على ما ذكره صاحب الروضات
أو عام ١٠٤١ هـ على ما ذكره صاحب أمل الآمل !♦♦♦

على يد هؤلاء وغيرهم نهل الشيرازى وعاد عنهم يتمثل
معارف أساتذته مضيئا اليها من ذهنه الوقاد ما ينقحها ويصقلها

ويخرجها شيئاً جديداً لا تبلى جدته عند الخاصة من رجال
الفكر ...

ولم يعدم صدرالدين من ينحو سبيله في العرفان فتلمذ
عليه قلة ممن خلصوا للعلم خلوصاً لا شائبة فيه ، فنبغوا على
يديه وأفادوا منه ، وعادوا عنه يجددون مذهب الفلسفى فى
فارس والعراق ...

ولا تزال طريقة الدراسة التقليدية - فى النجف وايران -
تسير (بالرغم من تطور الذهنيات) طبقاً للنظام الذى درج عليه
تلاميذ مدرسة الشيرازى ، وهو سبيل لا يخرج عن دائرة
المتافيزيقا أو الالهيات بأوسع مدلولاتها ، ولا مندوحة للطالب
فى هذا الجو الدراسى المقيد من الرضا والاستسلام بجانب
واحد من الفلسفة دون جوانبها الأخرى ، ذات المتعة الفنية
والعلمية والمنهجية ...!

ومن أشهر من تتلمذ عليه محمد بن المرتضى المعروف
(بمحسن الفيض) وكان يميل نحو التصوف • ومشربه
الفلسفى شبيه بمشرب أبى حامد الغزالى ويساوق مساقه •
ومنهم أيضاً عبدالرزاق اللاهيجى الجيلانى^(١) وكان مشربه

(١) تراجع عن محسن الفيض وعبدالرزاق اللاهيجى
ذات الكتب التى ذكرت عن بهاءالدين العاملى •

E. Browne : Lit. History of Persia; Vol.4

P.430

فلسفيا واقعيا مساوقا لافكار نصيرالدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢)
وله شروح عدة على كتبه ... ومنهم القاضي سعيد بن محمد
القمي ، وآخرون غيرهم أفادوا منه وانتشروا بعد وفاته في
حواضر ايران الكبرى يدعون لمذهبه ، ويقيمون الحلقات العلمية
والفلسفية لدراسة كتبه ...

★ ★ ★

وفي خلال هذه الفترة من عمره كابد الشيرازي صنوفا
ملونة من الحرمان الفكري والاضطهاد الاجتماعي ، تذكرنا
حاله بمحنة الفكر الاولى حين أرادت أن تكبح جماحها ، وتقطع
دابرها ، وتفسد عليها سبيلها ، شرذمة من سذج أثينا لتجعل
من حكميها (سقراط) اضحوكة مجتمعيها .. ولكن كيدها
ذاك سجل للانسانية في يومها نصرها الاول المبين !! وتذكرنا
حاله أيضا بحال العبقري الشهيد السهروردي الشاب الذي
ذهب ضحية عطن العقول والتوائها !!

أجل تذكرنا حاله بحال اولئك وبكثير ممن حرّموا حرية
التعبير والتصريح ، يوم أراد الاصحاح برأيه ، والانفلات من
قيده وأسرته ...

ومن هنا اضطر الشيرازي - وهو يعيش في مجتمع
تضاربت فيه الميول الى أن يحتذى حذو (التعمية) و (الابطان)
في التأليف فلا يشير الى قصده الا على سبيل (الرمز) و (التبعيد)
ليخفي معناه على العامة والمحدثين ، فلا يهتدى اليه الا من عنى

نفسه بالمجاهدات العقلية ، ولا يطلع على مغزاه ، الا من أتعب
يدنه بالرياضات الدينية !...!

فوقف جماعة المحدثين - يومذاك - من فلسفته موقفا -
لو لا عناية الله - لذهب هذا المبدع الكبير شهيد فكره وقلبه
وعقيدته !...!

ولم يكتفوا منه أن افترضوا عليه الاقاويل الكاذبة والبدع
الباطلة بل ألبوا العامة وأشحنوا همتها في سبه وقذفه ولعنه ،
من حيث لا تعلم حقيقة أمره وفلسفة مذهبه !...!
ومما يذكر في هذا السبيل ، بل مما يضحك ويؤلم
ما رواه بعضهم^(١) من أن رجلا من العرفاء الصالحين كان يصلي
الصبح عند رأس الامام الحسين بكر بلاء فوجد الى جانبه رجلا
ممن يدعى الصلاح والتقوى بدأ يلعن - بعد فراغه من فريضته -
العرفاء والمتصوفة فردا فردا حتى انتهى الى صدر الدين فلغنه
مئة مرة أو تزيد ، وأضاف أن لعن الشيخ الصوفي الواقف الى
جنبه من حيث لا يعرفه ، فبادره الشيخ الحكيم بالاستفسار عما
دفعه الى سب هؤلاء العرفاء الاتقياء فرد عليه : انهم يقولون
(بوحدة واجب الوجود) فابتسم الشيخ الحكيم هازئا وقال :
انهم حقيقون بلعنتك يا هذا !!...!

والحكاية بحد ذاتها طريفة ، تدلنا على تلك السمات

(١) راجع كتاب (قصص العلماء) لمحمد بن سليمان
التنكابني .

المنحرفة التي كانت تتركب عقول أفراد المجتمع الاسلامى فى ذلك العصر ، وتدلنا أيضا على مدى ما كابده رجال الفكر وما تبع هذه المكابدة من جهد فى العقل والقلب والنفس

وحقيق بصدر الدين وهو قمة بين اولئك العارفين المنقطعين الى العلم والعرفان ان تريش سهام القوم اليه ، فيكون محط انتقادهم واضطهادهم فكان يخشى (المجتهدين) و (المحدثين) ويحاول رضاهم ليكسب رضا العامة ، فلم تجد فى دروسه يومذاك درسا خالصا للفلسفة ، انما يلبس تعاليم (الشرع) حللا من مذهبه مستورة (بالكتمان) الشديد مما يخفى معانيها على كثير من رجال الدين ولا يفقهها الا القلة من خالص تلاميذه وأصحابه ولكنه رغم تلك (التقية) التي لازمته مدى الحياة وظهرت معالمها فى كتبه القائمة بين أيدينا ، لم يسلم من طعنة (اولئك) الناقدين الثائرين على الفكر وحرية ... فأفتوا - أخيرا - بكفره ، والفتيا لدى المسلمين أمر لا ريب فيه ، خاصة اذا صدرت عن رجال يعترف (باجتهادهم) وتنقطع العامة اليهم ومرد تكفيره - على رأيهم ^(١) - قوله (بوحدانية الوجود) (وسننقد فى الفصول القابلة هذا الرأى مبين عقيدته ومذهبه الروحى ، منتهين الى رأى رأيناه ، وسبيل انتهجناه) والامر الثانى تفسيره بعض سور الكتاب الكريم

(١) راجع مجلة المجمع العلمى بدمشق لسنة ١٩٣٩ العدد الحادى عشر .

بما يتنافى كل التنافى وظاهر الشريعة! والثالث اتهامه
- خطأ - بعدم الذهاب الى القول بالمعاد الجسماني الذي نص
عليه الاسلام!

بالاضافة الى هذا كله ، تبرز تلك السنة التي لازمت ذلك
العصر من التكيل بمن كانت تصدر عنه أقل دعاوة الى
(العرفان) أو القول (بباطن) للشريعة غير ظاهرها!

والواقع انهم لم يفرقوا (أى رجال الدين) بين تصوف
وتصوف فخلطوا بين المسميات من غير دليل ولا برهان ، ومن
جراء ذلك ذهب كثير من الحكماء ضحية جهل الناس
وتعصبهم ...! والتفريق - فى ذاته - لا يقوم على الاسم المطلق ،
فهو واحد لدى الجميع ، وانما ينهض على (المنهج) و(الوجدان)
وسيلهما فى العرفان ...!

فقد برزت - آنذاك - ظاهرة التضارب بين الفئتين (رجال
الحديث والعرفاء الخالص) وكان ينطوى تحت الفئة الثانية كثير
من أصحاب الطرق المشعذين الدجالين الذين لا يفقهون من
دينهم شيئاً غير الارتزاق على حسابه فى اداء شعائر لا تمت الى
الخلق والفضيلة بشئ أبداً وعن طريق هذه (الطبقة)
الدخيلة لحق التصوف الخالص ما لحقه من السمعة الشائنة
التي لا أساس لها من الصحة بالاضافة الى العرفاء الحقيقيين ..
وانتهزها البسطاء من الناس فأقاموا الحجج والدلائل والبراهين
ضدهم وعن هذه (الطبقة) أيضاً ما ألب (المجتهدين)

فصدرت الفتيا بكفر صدر الدين الرجل الذي أعاد للعقل
الاسلامى جدته وحدائته وابداعه !...!

وأخيرا دفعت - هذه الاحن والمحن - الشيرازى
الى الاعتكاف بعيدا عن مدينة أصبهان وشيراز .. على
مرتفع من جبال قم (وهى احدى المدن الدينية بفارس)
ليبتعد بنفسه عما حيك حوله ، ولينأى عن عالم يضيق
بأمثاله ، ولينتهى به المطاف الى بدعته الخالدة التى ألهم اياها
- كما يدعى - ونعنى بها كتابه الجليل (الاسفار) ..

★ ★ ★

ولسنا نكتفى هنا أن نشير اشارة عابرة الى شكواه من
جمود عصره ، وترهل مجتمعه ، وانغماسه بأمور لا تمت الى
العقل وسيله بصلة او نسب ... بل يجدر بنا أن نقبس ذلك
من كتبه ، فهو احرى الناس بالتعبير عن محنته ، والشكوى
من زمانه ... فلنرجع الى مقدمة مؤلفه (الاسفار) فنسمعه
يصف عصره وما ينوء به من جماعة عزبوا عن العلم ونوره ،
وعمشت أبصارهم عن ينباع الحكمة وأسرارها ، كالخفافيش
(على حد قوله) تكل عن أنوار المعرفة أبصارها ... ويحدثنا
بكلام مسجع أشبه بالمقامات الادبية فيقول^(١) :-

» ... فانك ترى أكثر أبناء الزمان من مزاولى كتب

(١) يراجع الاسفار ج ١ ص ١-٣ .

العلم والعرفان ، حيث كونهم منكبين اولا بتمام الجهد على
مصنفات العلماء ، منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ،
ثم عن قليل يشبعون عن كل فن ، ويقنعون عن كل دن ،
بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم اليها *** فلا القوى
الشقى منهم يصير سعيدا بصيرا ، بل نرى من المشتغلين ما يصرف
طول عمره فى البحث والتكرار ، آناء الليل وأطراف النهار ،
ثم يرجع بخفى حنين ، ويصير مطرحا للعار والشين ، وهم
المذكورون فى قوله تعالى هل نبئكم بالاخسرين اعمالا الذين
ضل سعيهم فى الحياة الدنيا ، وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا .. أعاذنا الله من هذه الورطة المدحشة والظلمة
الموحشة *** » ثم يستطرد فى ذكر مؤلفه الجليل وكيف
انه شمل خلاصة فلسفة المشائين والاشراقين وما أضافه هو من
مسائل جديدة غفل عنها الاقدمون *** ثم يقول « *** ولكن
العوائق كانت تمنع من المراد ، وعوادي الايام تضرب دون
بلوغ الغرض بالاسداد ، فأقعدتنى الايام عن القيام ، وحجبني
الدهر عن الاتصال الى المرام ، لما رأيت من معاداة الدهر
بتريية الجهلة والاراذل ، وشعشة نيران الجهالة والضلال ،
ورثاة الحال وركاكة الرجال ، وقد ابتلينا بجماعة عازبي
الفهم ، تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها ، وتكل
بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أنوار المعرفة وآثارها ، يرون
التعميق فى الامور الربانية والتدبر فى الآيات السبحانية بدعة ،
ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة

وخدعة *** فأصبح الجهل باهر الرايات ، ظاهر الآيات ،
فأعدمو العلم وفضله ، واسترذلوا العرفان واهله ، وانصرفوا
عن الحكمة زاهدين ، ومنعوها معاندين ، ينفرون الطباع عن
الحكماء ، ويطرحون العلماء العرفاء ، وكل من كان في بحر
الجهل والحمق أولج ، وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج ،
كان الى أوج القبول والاقبال أوصل ، وعند أرباب الزمان
أعلم وأفضل ..

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى
وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف ورؤساؤهم قوم أعزل من سلاح الفضل والسداد ،
عارية مناكبهم من لباس العقل والرشاد ، صدورهم عن حلى
الآداب أعطال ، ووجوههم عن سمات الخير أغفال ، فلما رأيت
الحال على هذا المنوال من خلو الدار عمن يعرف قدر الاسرار
وعلوم الاحرار ، وانه قد اندرس العلم واسراره ، وانطمس
الحق وأنواره ، وضاعت السير العادلة ، وشاعت الآراء
الباطلة *** ضربت عن أبناء الزمان صفحا ، وطويت عنهم
كشحا ، فألجأني خمود الفطنة ، وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان
وعدم مساعدة الدوران ، الى أن انزويت في بعض نواحي
الديار ، واستترت بالخمول والانكسار ، منقطع الآمال ، منكسر
البال ، متوفرا على فرض أوديه ، وتفريط في جنب الله أسعى
في تلافيه ***

ومن أين للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من

أهل الزمان ، ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان ، من
قلة الانصاف وكثرة الاعتساف ، وخفض الاعالى والافاضل ،
ورفع الادانى والاراذل ، وظهور الجاهل الشرير ، والعامى
النكير ، على صورة العالم التحرير ، وهيئه الجبر الخير ، الى
ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية ، مجال
المخاطبة فى المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل
المعضلات وتبين المشكلات * * * » .

ثم يستشهد بقول الامام على بن أبى طالب حين قال :-

« وطفقت ارتأى بين ان أصول بيد جذاء ، أو اصبر على
طخية عمياء ، يهرم فيها الكبير ، ويشيب عنها الصغير ، ويكدح
فيها المؤمن حتى يلقي ربه * * » « * * فصرت ثانيا عنان الاقتداء
بسيرته ، وعاطفا وجه الاهتداء بسنته ، فرأيت ان الصبر على
هائى أحجى ، فصبرت وفى العين قذى ، وفى الحلق شجى ،
فأمسكت عنانى عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم ، وآيست عن
مرافقتهم ومؤانستهم ، وخصلت عن انكارهم واقرارهم ،
وتساوى عندى اغرارهم واضرارهم ، فتوجهت توجها غريزيا
تحو مسبب الاسباب ، وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور
الصعاب * * * فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن ،
وانكشفت لى رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من
البرهان * * * فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيا ،
وقرب بها منه وخلص اليه نجيا * * * » .

انها صرخة الفكر الحر والقلب الجريح ، حين يضطهد
فلا يجد ما يقاوم به غير لسان جرىء صارم ، يقذف به كالحجم
فى وجه الناقمين ...! والنصر فى النهاية حليف الفكر ...
وهو هنا حياة تستمر فى اعقاب الزمن ، وروحانية تستقى منها
الانسانية معانى العلم والخير والمثل العليا ...
وهذا ما كان للفيلسوف الشيرازى الكبير ...

★ ★ ★

نعود الآن - بعد مطاف عابر عن حياته ونشأته وشكواه
من عصره - نستقرأ ينباع الفكر التى استمد منها الشيرازى
اصول فلسفته ، فأضاف عليها فى جانب ، واكمل جانباً ،
وحذف آخر ...

واننا نؤمن - قبل كل شئ - ان الفكر الانسانى لن
ينهض على (ابتداعية) خالصة من تأثر بعضها ببعض ...
وليس الابداع (خلق) أفكار من عدم لا أصل له ، بل الابداع
أن نضيف الى ما تقدم جديدا يستند فى بنائه وقيامه على اصول
سابقه ولاحقه ... وبهذا فليس (الانتاج) - بصوره المتعددة -
ابداعاً ، لان الاول يقوم على (الكمية) فى الحصر ، والثانى
ينهض على (الكيفية) فى الفكر ...

ولا ضير على العقل أن يتناول أموراً تناولها غيره فيضيف
اليها ويظهرها بصورة تتباين فى منهجها مع سابقتها • ولا يدعو
ذلك اطلاقاً الى استرقاق وعبودية للمتقدم على المتأخر ، ما دام

الفكر وابداعه ملك الانسانية وحدها وهى الموكلة على أن تعمل
على شاكلة نوع منه أو تخالفها !...!

وعن هذا السيل سندرس الينابيع التى أثرت فى فكر
الشيرازى وهى موارد تأثر بها كثيرون ممن سبقوا عصره ،
ولكن اختلافهم كان فى شدة هذا التأثير وضعفه وفيما اضافوا
اليها من جدة وحداثة ...

والفكر الاسلامى - بادية ذى بدء - تأثر (بالكتاب
الكريم) والسنة ، ودرج يستمد منهما ما أثر عن النبى
والصحابة من اقوال واحاديث تتلاقى وهدفه الاول فى التوحيد
والتنزيه ... ومجال هذا التأثير ان الاسلام أطلق للعقل سراحه
فى الحديث النفسى فى النظر الى كائنات الطبيعة واستمداد العبرة
منها على وجود (الحق) المطلق الخالد ...

وتبدأ هنا روحانية الفكر الاسلامى التى انطلقت عنها
تيارات حرة نادت بالعقل وسلطانه ، ونهضت اخرى معارضة ،
وكلها كانت متأثرة بدينها الجديد ، مضيفة اليه ما اقتبسته من
حضارتها الآبدة التى لا تتنافى وجوهر الاسلام (وسنشير الى
ذلك عند الكلام عن اشراقية صدرالدين) •

فنتهى هنا الى ان الينبوع الاول لدى الشيرازى هو
(الدين) حيث كان مجالا واسعا يستمد منه كثيرا من آياته ،
ليقيم الدليل على نظرياته !...!

والينبوع الثانى فلسفة معلم الانسانية الاول (ارسطو) ••

فسنجد حين دراستنا منهجه الفلسفى آراء كثيرة شبيهة بآراء
المعلم الاول ، مما يدل على ان الشيرازى كان يتكأ على نظريات
ارسطو كثيرا ، ولكنه ليس مكررا لها بل مضيئا ، ومعدلا
وهاديا!

فالمنطق الشيرازى - مثلا - هو المنطق الارسطى سواء
بسواء ، فى مقولاته وقياسه واستقراءه ولعله لم يخلص
أحد من فلاسفة الاسلام اللامعين من التأثير بمنطق شيخ الفلاسفة
والحدو نحوه حدو النعل بالنعل ، وان خالفوه فى وجوده من
الفلسفة اخرى !!..

ويرى فيلسوف الهند الخالد الذكر محمد اقبال ان
صدرالدين تأثر بأرسطو ولكنه لم يكن امعة يكرر ما يقول
السابق للآحق^(١) وهذا هو القول الفصل فى الموضوع ..

ولم يعد الشيرازى التأثير ايضا بالفلسفات الاغريقية
الاعرى ، فظهرت عليه سيماء (الافلاطونية) المحدثه فى
تجلياتها الاشراقية وفيوضاتها الروحانية ولكنه كان يؤمن فى ذات
الوقت باتصاف الماهية بالوجود المتشخص وله فى هذا رسالة
(سنشير اليها فى حينه) وهو هنا يعيد الجوهر الاصيل للفلسفة
اليونانية اعتمادا على القاعدة التى درج عليها مفكروا الاغريق من

(١) يراجع كتاب :

M. IQBAL : Development of Metaphysics
of muslim philo. P. 75.

(ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد^(١)) وان المحرك يتحرك بواسطة ولا بد لهذه السلسلة أن تصل الى محرك لا يتحرك وواحد بسيط لا يتجزأ!..

وبالرغم من أن صدر الدين حذا حذو الافلاطونية المحدثه في (فيوضات) مذهبه ولكن يجب أن نحذر كل الحذر من اعتبار ما ذهب اليه ، في حلقة العقول المفاضة ، هي ذاتها عند افلوطين ، بل هو لا يعنى بها سوى نعوت مختلفة لمسمى واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة أو (الحق الاول) كما يسميه!..

أما المنبع الثالث لفلسفته فهو ما تركه بناء الفكر في الاسلام من آثار ومؤلفات وعلى رأسهم الشيخ الرئيس ابن سينا .. فتدارسها صدر الدين وأخذ عليها كثيرا من نقداًته ، ولم ينته منها حتى زج الشيخ الرئيس بمحاكمة أقامها عليه مفقداً بعض آرائه ، ومعدلاً اخرى ، خاصة حين أنكر أبو علي ابن سينا الحركة في الجوهر وحسب انها مجاز في التعبير لا يصح بدليل ان طبيعة الجوهر اذا فسدت فسدت دفعة واحدة

(١) يراجع كتاب « شرح الهداية الاثرية » لصدر الدين الشيرازي ص ٣٥٥ . ونود أن ننبه هنا الى أن نصير الدين الطوسي العالم والفلكي المعروف أقام الدليل على خلاف هذه القاعدة .

يراجع كتابه « تحقيق المذهب الحق » ص ١٥ وكتابه « تجريد الاعتقاد » ايضاً وسنبحث ذلك في دراستنا القابلة عنه . .

وبالعكس! فرد الشيرازى عليه قائلًا ما فحواه ان الجوهر يتحرك بجوهريته حتى يكمل - وبرزت لديه تلك الفكرة المبدعة التى اسمها (بالحركة الجوهرية) وسنتطرق اليها فى الفصول القابلة

وتبرز هنا ظاهرة بيّنة واضحة تضاف الى ينابيع فلسفته وهو اعجابه الكثير ، بل تأثره البعيد المدى بالشيخ ابن عربى ، ذلك التأثير الذى غلب على بعض نظرياته ومعتقداته فذهب الى رأيه فى التصوف العرفانى ولكنه خالفه فى (وحدة الوجود) وذهب بها مذهبًا لا يتعارض وتعاليم الاسلام! حيث ان ابن عربى يرى ان الوجود حقيقة واحدة ، ويعد التعدد والكثرة أمرا قضت به الحواس الظاهرة - ويتلخص مذهبه فى قوله ^(١) (سبحان من خلق الاشياء وهو عينها) ..

أما صدرالدين فيرى ان الوجود أمرا أصيلا ومحققا فى الخارج والماهية تنتزع منه ، وليس هو من بنات الخيال أو المحمولات العقلية كما يقول المنطقة

على ان هذه المفارقات بينهما ليست بذات أثر كبير فيما اضفى ابن عربى من سمات لحقت صدرالدين فى فصول كتبه ورسائله .. وهى ذاتها كانت ايضا مجالا لظنة بعض الباحثين باتهامه بوحدة الوجود المادية التى تعتبر الوجود حركة

(١) يراجع الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٠٤ .

مستديرة تنتهى حيث تبدأ كالحلقة المفرغة سواء بسواء !...!

وهناك جوامع أخرى بينهما منها اتفاق الطرفين على استعمال الرموز أدوات للتعبير عن الفكر ، تاركين عالم الظاهر وسذاجته ، موغلين الى الباطن متدارسين عالمه العجيب المتباين ليصلا الى (الحق) عن سبيل (العقل) عند الشيرازى ، وعن سبيل (المجاهدة والذكر) عند الآخر ...

ودليلنا القائم على ذلك قطعتان اخترناهما لابن عربى والشيرازى تدلان على ان صراطهما واحد وان اختلفا فى الفروع :

يقول ابن عربى (١) :

« أما التصريح بعقيدة الخاصة (قصد مذهبه فى وحدة الوجود) فما أفردتها على التعين لما فيها من الغموض ولكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مينة ، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها وتميزها من غيرها فانها العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى ، يستوى فيها البصير والاعمى ، تلحق الابعاد بالادانى ، والاسافل بالاعالى .. » .

ويقول صدرالدين فى الاسفار ما نصه :

(١) يراجع الفتوحات المكية ج ١ ص ٤٧-٤٨ .

« وقد أشرت في رموزه الى كنوز الحقائق ، لا يهتدى الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية ، حتى يعرف الطالب • ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من أتعب بدنه بالرياضات الدينية • وقد صنفته لاخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين •• » •

فالمسلك في القطعتين - كما أشرنا - واحد لا يختلف فيه الطرفان ، وان تباينا ففي فروع تنتهى الى اصول - غالبا - يتفق عليها الحكيمان الخالدان •

تلك هى ينباع الشيرازى منها استقى وعنهما صدر بما لم يصدر مرتو من قبل لانه تمثلها فى نفسه فكانت خير أداة للتعبير عن تجديده فى الفكر الاسلامى المتأخر •••

★ ★ ★

أشرت فى فقرة سابقة الى ان اتجاه الشيرازى فى عرفانياته يستمد مقوماته وبنياته الاولى من (العقل) و (الالهام) •• أما العقل فهو طريق الفلسفة فى منهجها اللاحب ••• وأما الالهام فهو طريق يسلك فى الاشراق •• وبهذا يقول صدرالدين فى مقدمة مبحث الوجود ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظن ••• وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى ••!

وقبل ان نعرض لاشراق صدرالدين نود أن نشير الى
أن سورة التوتر الحى فى الاسلام أو التيار الروحى الخالص
الذى برز فى القرن الاول لم تكن تجربته الشعورية نحو
(التقرب) والتماس (طاعة الله) مستمدة من تأثيرات موضوعية
خارجة على الكتاب والسنة • بل نعتقد أن (كتاب الله)
وأحاديث النبى والصحابة والتابعين من بعدهم ، ساعدت كثيرا
- مضافا الى العامل الفارسى والمسيحى والهندي - فى ظهور
التيار الروحى فى الاسلام • على ان هذا التيار لم يستمر
- طبقا لسنة التطور - عقلايا خالصا بل تطور الى (تجربة)
حسية واضحة خلال القرن الثالث والرابع للهجرة

يضاف الى هذا ان منشأ هذا النزوع الروحى الخالص
هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على
ما يصدر عن الآخرين وانما تنصب اولا وقبل كل شئ على
ظلم الانسان نفسه ، وتقترن هذه الثورة برغبة فى الكشف
عن الله بأية وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل
أو دخيل

ولقد عد هذا التطور التجريبي نكسة عند بعضهم لما ظهر
به من أمور لا تمت الى الكشف الروحى بصلة بل هى حالة
نزعات (مادية) تهدف الى الروحانية عن طريق الحركة
والانفعال والوجد والذكر !..

وكان لهذا الاستقطاب مجال للرجوع بالفكر الى ناحيته

(الالهامية) عند بعض المتصوفة • فظهر المذهب الجديد على يد السهروردي الشهيد (٥٤٥-٥٨٧) وهو ما اطلق عليه (بالاشراق)^(١) • والمذهب من ناحيته التاريخية سابق على عهد شهاب الدين فقد تصل جذوره الى هرمس واغاثوديمن وانبندوقليس وفيثاغورس وغيرهم •••

والمعرفة الانسانية لدى المذهب عبارة عن الهام من العالم الاعلى يصلنا بوساطة عقول الافلاك ••• ويتفق اصحابه ودعاته على القول بتجوهر النفس وتألق النور الالهى فى اشراقات العقل الفعال ••

والشيرازى فى تصوفه تلميذ مخلص لمذهب الاشراق - لكن اشراقه لم يكن متجها نحو الروحية الخالصة المبرأة التى دفعت السهروردي الى نكران حقائق الوجود وردها الى محمولات ذهنية صرفة ••• ثم دفعته اخيرا الى التوفيق

(١) يقول الاستاذ هنرى كوبان فى بحثه عن السهروردي ان الاساس القرآنى لمذهب الاشراق فى الاسلام هو الآية المشهورة : « الله نور السموات والارض مثل نوره كمسكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاج كانه كوكب درى •• نور على نور •• » •

ولا مانع من أن يكون القرآن أمد فكرة الاشراق بفيض من آياته وساعد على ظهورها ولكنه لم يكن هو العامل المباشر فى تبلورها فى الفكر الاسلامى •• لزيادة الاطلاع راجع دائرة المعارف الاسلامية تحت مادة (الاشراق) ج ٢ ص ٢١٢ •

الغريب بين فكرة الاتصال الفارابية والاتحاد الحلاجية
أجل لم يكن اشراق صدرالدين ذهنيا محضا بل أضاف اليه
حكم العقل فكان بدعا في بابيه

ولقد ثار الشيرازي على (الصوفية) في عصره نظرا
لأنهم خرجوا على سبيل العرفان الى أمور حسبوها من (الروح)
وليست هي الا متعا جسمية لغرائز ملتوية فجأة !!

ومما يشير الى مذهبه في الاشراق والاتصال بنور
الانوار (كما يعبر السهروردي) كلام لصدرالدين في
التفسير تظهر فيه مراتب (الاتصال) الصاعد وكيف انها تنتهي
الى السعادة الروحية التي هي هدف الاشراق وغايته (١)

يقول : « اعلم أن الانسان بحسب سيره الباطني كلما
وصل الى درجة من درجات الكون اتحد بها ، واتصف بصفاتها
واحكامها ، وصدر منه افعالها وآثارها ، اولا ترى انه منذ أخذ
في السلوك من أول تكونه من التراب وهو انزل مراتب
الاكوان ، ومن النطفة وهي أوهى الصور الجمادية الحاصلة
من امتزاج الاركان ، فكل مرتبة وصل اليها من النبات والحيوان
تحقق بحقيقتها ، واتحد بماهيتها ، حتى وصل من الالطف
فالالطف ، ومن الاكثف فالاكثف ، فوصل في جسميته الى

(١) راجع تفسيره لسورة الفاتحة والبقرة ص ٢٥٨
(ط . طهران) .

جرم دخانى هو شبه الاجرام بالسما ، وفى روحانيته الى عقل
يدرك به كليات الاشياء ، فلا يزال يتصفى ويترقى ، روحا
وبدنا الى أن يتحد بعقله العقل الفعال ، وبجسمه صورة السماء
المبرأة عن تفسد الاضداد والامثال ، فهكذا يترقى اذا ساعدته
الهداية من سماء عليا ومن عقل دون الى عقل أعلى حتى يصل
الى سدرة المنتهى عندها جنة المأوى »

ويدلنا الشيرازى هنا مرة اخرى على ايمانه الصريح
بالعقول المفارقة التى تأثر بها صوفية الاسلام وفلاسفته . . .
ولكنها ليست هى فى واقعها سوى مدارج معنوية للسعادة
القصوى التى ينشدها العبد للتقرب الى خالقه ومنشئه ، دون
اتحاد أو حلول أو اندماج ! . . .

فتصوفه قائم على أساس عقلى نظرى ، يعتمد على الدراسة
والتأمل ، وان طهارة النفس لديه لا تكون عن طريق الارهاصات
الروحية فحسب ، بله عن طريق الفكر واعمال العقل
بالذات ! . . .

فالعلم طريق السعادة - وعلى العكس من هذا تماما وقف
المتصوفة التجريبيون فى عصره ، يهدفون الى انماء فكرة
(الاتحاد) بالله ، وهى نظرية الحلول والانصهار ، وشتان بينها
وبين (الاتصال) الذى يشعر فقط بمجرد العلاقة بين الانسان
وعالم الروح ! . .

★ ★ ★

والشيرازى على قلة دارسيه فى لغة العرب ، لا يغرب عن
اذهان المستشرقين فى الغرب ، فهم يذكرونه حين يتطرقون
لفارس وعهدا الصفوى ولكن يميل بعضهم الى أن يجعل منه
رأسا للفرق التى ظهرت بعده كالشيخية والبابية والبهاية ،
مدعين انها منبثقة عن آرائه ، وسائرة على نسقه

يذهب الى هذا رأى الاستاذ جب Gibb ^(١) ودائرة
المعارف الاسلامية ^(٢) والاستاذ بروكلمان ^(٣) والاستاذ براون ^(٤)
وآخرون غيرهم ..

ونحن نقف هنا موقف الناقد الفاحص لآرائهم ليتسنى
لنا - فى النهاية - الحكم على صدرالدين أوله ولا ضير
ان كان للشيرازى هذا السلطان النافذ الذى دفع هذه الجماعات
المتباينة الى تلك (البدع المطورة) للدين مما أعاد لفارس حياة
(القلق) التى تصطبغ بها الحركات الفكرية ابان نهوضها
واكتمالها

(١) Gibb : Mohammedanism. pp. 163—164.

(٢) Ency. of Islam : Vol. 4. p. 378.

(مادة شيرازى)

(٣) تاريخ الشعوب الاسلامية ج ٣ ص ١٣٤ (الطبعة
العربية) .

(٤) E. Browne : Lit. History of Persia.
Vol. 4. P. 420.

أجل لا ضير عليه •• ولكننا سنحقق وسنصل بوساطة
هذا المنهج الى رأى نركن اليه ونرتضيه - مع العلم ان النتائج
منوطة باصحابها فقد يتفق عليها وقد تخالف - ولكنها تصحب
بالدليل والبرهان •••

سبق وأن أشرنا فى غير ما موضع الى أن التيار الاشراقى
بإيران كان واضح المعالم فى فلسفة الشيرازى ، ولم يكن هذا
التيار هو الوحيد الذى اجتاح فارس فى يومها بل تبعته وسبقته
تيارات عديدة ، تشرب بعضها باباطنية وبعضها بمزدكية ، اندست
بين حنايا التيار ، فقبلورت فنجم عنها تصوف عزب عن اصوله
الاسلامية الاولى فعاد (ايقاعا) و (رقصا) و (خلاعة) ليست
هى من تعاليمه الموروثة !••

واننا نعتقد ان تضارب التيارات يومذاك وتباين اتجاهاتها
أدى الى ظهور دعاوة الاشراق فى ايران والرجوع بالفكر الى
اصوله الروحية الاولى ، ولم يلتمس هذا السبيل فرد بل طريقه
أفراد عديدون مختلفون مذهباً ومعتقداً •• ولكنها (اى الفكرة)
اصطبغت بروح صدرالدين لانه كان أدقهم منهجاً وأعمقهم
ذهناً !••

فالاشراق - فى حد ذاته - أثر قديم وليس هو من
(مبتدعات) الشيرازى •• ونحن نرى ان المذاهب التى ظهرت
بعد وفاة صدرالدين اتجهت فى معتقداتها أو تأثرت فلسفاتها
بعاملين : اولهما : (الاشراق) كفكرة عامة انحدرت من عهد

السهروردي والدواني حتى صدر الدين وثانيهما :
(الرجوع) الشديد أو الاستقطاب الذي تأتي عن التطرف الذي
دعا اليه جماعة من المتسكين (بنص) الحديث مهما كان
ضعيف السند أو مترهل الاساس ، وكانوا يقدمون الواحد منه
على النص ان اعوزهم الدليل والبرهان !!....

فأدت هذه (الحروفية)^(١) المطلقة المعطلة للفكر في
النهاية ، الى هذا الاستقطاب المقابل الذي ظهرت على انقاضه
الشيخية ومدرستها في ايران على يد الشيخ احمد الاحسائي
(١١٥٧-١٢٤٢ هـ) وانتظمت على يد السيد كاظم الرشتي
المتوفى عام ١٨٤٤ م احد تلاميذه البارزين^(٢) ..

ومن هنا يظهر لدينا - بادىء ذى بدء - ان (الشيخية)
كفرقة ظهرت بفارس لم تكن بارزة عن فلسفة الشيرازي
ونظريته الوجودية بل هي رد فعل يقتضيه مجتمع ايران القائم ،
يضاف الى هذا عامل الاشراق وما يستتبعه من الذهاب الى باطن
للشريعة غير ظاهرها - وليس القول الاخير من مبتدعات
الشيرازي ايضا كما سبقت الإشارة اليه في الفصل
الاول - وربما اضيف الى هذا رغبة بعض هؤلاء بالاتصال

(١) نقصد هنا من هذا اللفظ التعبير اللغوي لا التاريخي

(٢) عن الشيخية يراجع :

(H. Massé : Islam (pp. 255—259)

الترجمة الانجليزية منه .

ينحو بالغائب المنتظر ، الامام الثاني عشر ♦♦!

أما ان هذه الفرق تأثرت أخيرا بفلسفات ونظريات تبعت ظهورها - كتأثر سائر الفرق الاسلامية بالتيارات الخارجية - فليس في هذا ما يدعو الى القول ان صدرالدين كان البذرة الاولى التى برزت عنها هذه التيارات المحدثه ♦♦ بالرغم من ان الاحسائي شرح بعض كتب هذا الحكيم شرحا يلائم معتقداته وميوله ♦♦♦!

هذا من جهة ♦♦♦ أما ما ذكره الاستاذان المؤرخان بروكلمان وبراون من ذهابهما الى ان البابية والبهاية^(١) تبلورتا ايضا عن فلسفة الرجل وحدثا حذوها فلنا دليل يخالفهما فى هذا السبيل ♦♦

فالبابية - بالاضافة الى تأثرها بالاشراق - نلمس فى ظهورها عاملين : احدهما متأثر بالشيخية وذلك على يد ميرزا على محمد مؤسسها الاول الذى زار كربلاء وأخذ عن السيد كاظم الرشتي كثيرا من وجهات نظره فى الدين والتقليد وعاد

(١) عن البابية والبهاية راجع : دائرة المعارف الاسلامية - مادة (باب) ج ١ ص ٢٢٧ .

E. Browne : New History of Mirza Ali Muhammed.

(وكذلك كتاب « محمد جواد القزويني » الذى يذكره براون ضمن مؤلفه القيم) .

الى شيراز فاعلن نفسه (الباب) سنة ١٨٤٤ م

والعامل الآخر له صبغة سياسية مذهبية بحث ، وذلك حين أرادت بعض القبائل الافغانية - بممالة الاتراك - غزو ايران وخلع آخر ملك من سلالة الصفويين * ولكنها غلبت على أمرها ، وردت على اعقابها ، بحزم ملك شديد البأس يدعى (نادر شاه) وجلب هذا النصر لذهن السلطان المذكور العمل على جعل (التشيع) كمذهب خامس في الاسلام وقد كان له ما أراد - ولكن نشوة النصر كانت تزداد يوما فيوما حتى عاد يعمل على تطور في المذهب يقيمه على أساس جديد ، أو قل (دين) يتدعه هو وأصحابه !!

وظلت فكرة (التجديد) و (الابتداع) هذه تخامر العقول والاذهان خاصة عقول أصحاب الوجد والتحنث والتكشف ، متمثلين جمالها واتساقها ، حتى تبلورت - في القرن التاسع عشر - فظهرت (البابية) وتفرعت عنها (البهائية) ! ثم تأثرت هذه الفرق بالفلسفات القديمة والمحدثه تأثرا عرضيا لا يمت الى أصولها في بداية ظهورها ، وهذا لا يدعو ايضا الى الانخراط بسلك الرأي الذي ذهب اليه المؤرخان المذكوران . .

وبعد

فالمنهج التاريخي والعلمي هو الذي دفعنا الى استكناه

حقيقة هذا الامر لئلا نركن - فى النهاية - الى رأى رأيناه ، ودليل
استقرأناه

★ ★ ★

ولابد لنا أن نشير الآن الى ما أبدعت يراعة الشيرازى من
آثار علمية وفلسفية ، وما أثر عنه من رسائل عديدة كانت نقطة
انطلاقه وشهرته .. على أن استقصاء هذا الامر استقصاء تاما
قد يدعو الى كثير من الجهد والنصب ، وهو - فى حد ذاته -
لما يزل مورد نقض وابرام نظرا للهلالة والاضطراب الذى
لحق تلك الفترة ، يضاف الى ذلك ندرة ما وقفنا عليه من كتبه
المطبوعة طباعة حجرية رديئة

ولكن هذا التزر اليسير - بالاضافة الى تواليفه التى لم
نطلع عليها - يدلنا دلالة لا يدنو اليها الشك ، على ما للفيلسوف
المذكور من منزلة علمية واسعة قل نظيرها فى الشرق الاسلامى
منذ فقدت بغداد عصرها الذهبى الزاهر^(١)

وأهم ما انتهى اليه من كتبه ما نذكره فى أدناه :

(١) للوقوف على اسماء مؤلفات الشيرازى يراجع :
الخوانسارى : روضات الجنات (ط . طهران) .
C. Brockelmann, Geschichte der arabischen
Litteratur.

- ★ الاسفار^(١) : وهو كتاب يقع فى أربعة أجزاء كبيرة طبع فى طهران ، وبهامشه حاشية للسيد هادى السبزوارى احد فلاسفة الاشراف المعروفين ، مع فهرس كامل منظم للنسخة التى وجدتھا فى النجف صنعة الامام كاشف الغطاء ...
- ★ الشواهد الربوبية : بهامشه حاشية للسيد السبزوارى (ط • طهران)
- ★ المبدأ والمعاد : يأتى فى المرتبة الثانية بعد الاسفار من ناحية

(١) نود أن نشير الى أن لفظة « الاسفار » تعنى « السفر » (بفتح الفاء) حيث تصور الشيرازى الفلسفة العامة Metaphysics على مراحل ومراتب يرتفع اليها « عرفانيا » و « عقليا » حتى يصل الى الحق الاول ومهندس الكون الاعظم .. وهى « تنقلات » ذهنية بحث لامت الى الحركة العضوية بصلة كما تصور ذلك المستشرق المعروف كوبينو Gobineau حيث ظن انها (رحلات) Voyages قام بها الشيرازى حقا . ولقد ذهب الدكتور جواد على سكرتير المجمع العلمى العراقى الى تفسير آخر فحسب ان « الاسفار » جمع « سفر » ويعنى بذلك (الكتاب) وهو أمر يتناقض ومقدمة الشيرازى فى كتابه المذكور حيث يقول : « اعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء أسفارا أربعة أحدها : السفر من الخلق الى الحق ، وثانيهما : السفر بالحق فى الحق ، والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق ، والرابع يقابل الثانى من وجه لانه السفر بالحق فى الخلق ... » .

وبهذا يظهر لنا التفسير السليم لاسم كتابه المشار اليه فى أعلاه ..

اهميته العلمية ... بهامشه حاشية للسبزواري
(ط • طهران) •

★ شرح الهداية الاثرية : المتن لاثيرالدين الابهرى المتوفى
عام ٦٦٠ هـ ، وبهامشه رسائل عدة للشيخ الرئيس ولابن
عربي وللسبزواري ولصدرالدين (ط • طهران) •

★ رسالة المسائل القدسية فى اسرار النقطة الحسية : وهو
كتاب فى علم الحروف ••

★ كتاب الحكمة العرشية : شرح الشيخ احمد الاحسائي
(ط • طهران) •

★ كتاب المشاعر فى معرفة الله : شرح الشيخ احمد الاحسائي
(ط • طهران) •

★ حاشية على الهيات الشفا للرئيس ابن سينا (ط • طهران) •

★ كتاب فى حدوث العالم (مستقل عن رسائله الثمان) •

★ شرح حكمة الاشراق : لقطب الدين الشيرازى مع تعليقات
الشيرازى عليه ••

★ شرح اصول الكافى : المتن لمحمد بن يعقوب الكلينى وهو
من افضل كتبه •

★ أجوبة المسائل النصيرية : وهى مسائل سئل عنها نصيرالدين
الطوسى فى وقته ، ثم أجاب عليها الشيرازى مؤخرا ••

★ أسرار الآيات وأنوار البينات •

- ★ رسالة مستقلة في رد قول الرازي في اثبات الفاعل المختار ♦
- ★ الرسائل الثمان : وهي تحتوى على ما يلي « رسالة في
الحدوث ♦♦ رسالة في اتصاف الماهية بالوجود ♦♦ رسالة
في التشخيص ♦♦ رسالة في سريان الوجود ♦♦ رسالة في
القضاء والقدر ♦♦ رسالة في الواردات القلبية ♦♦ رسالة في
اكسير العارفين ♦♦ رسالة في اثبات الحشر » (ط ♦ طهران) ♦
- ★ رسالة في اتحاد العاقل والمعقول ♦
- ★ رسالة في الحركة الجوهرية : ضمن كتابه القيم « الاسفار » ♦
- ★ كتاب التفسير الكبير : في شرح سورة الفاتحة والبقرة على
نمط عرفاني رفيع (ط ♦ طهران) ♦
- ★ تفاسير للصور والآيات التالية : سورة السجدة ، سورة
يس ، سورة الواقعة ، سورة الاعلى ، سورة الحديد ،
سورة الجمعة ، سورة طارق ، وآية النور ♦♦
- ★ رسالة في كسر أصنام الجاهلية : ويعنى بها تعاليم المتصوفة
المتطرفين في عصره ♦
- ★ رسالة في اثبات الهيولى للصورة ♦
- ★ حاشية على كتاب الرواشح لاستاذ محمد باقر الداماد ♦
- ★ رسالة في ماهية المزاج ♦
- ★ رسالة في وحدة الوجود ♦
- ★ رسالة المظاهر الآلهية في أسرار العلوم الكمالية ♦

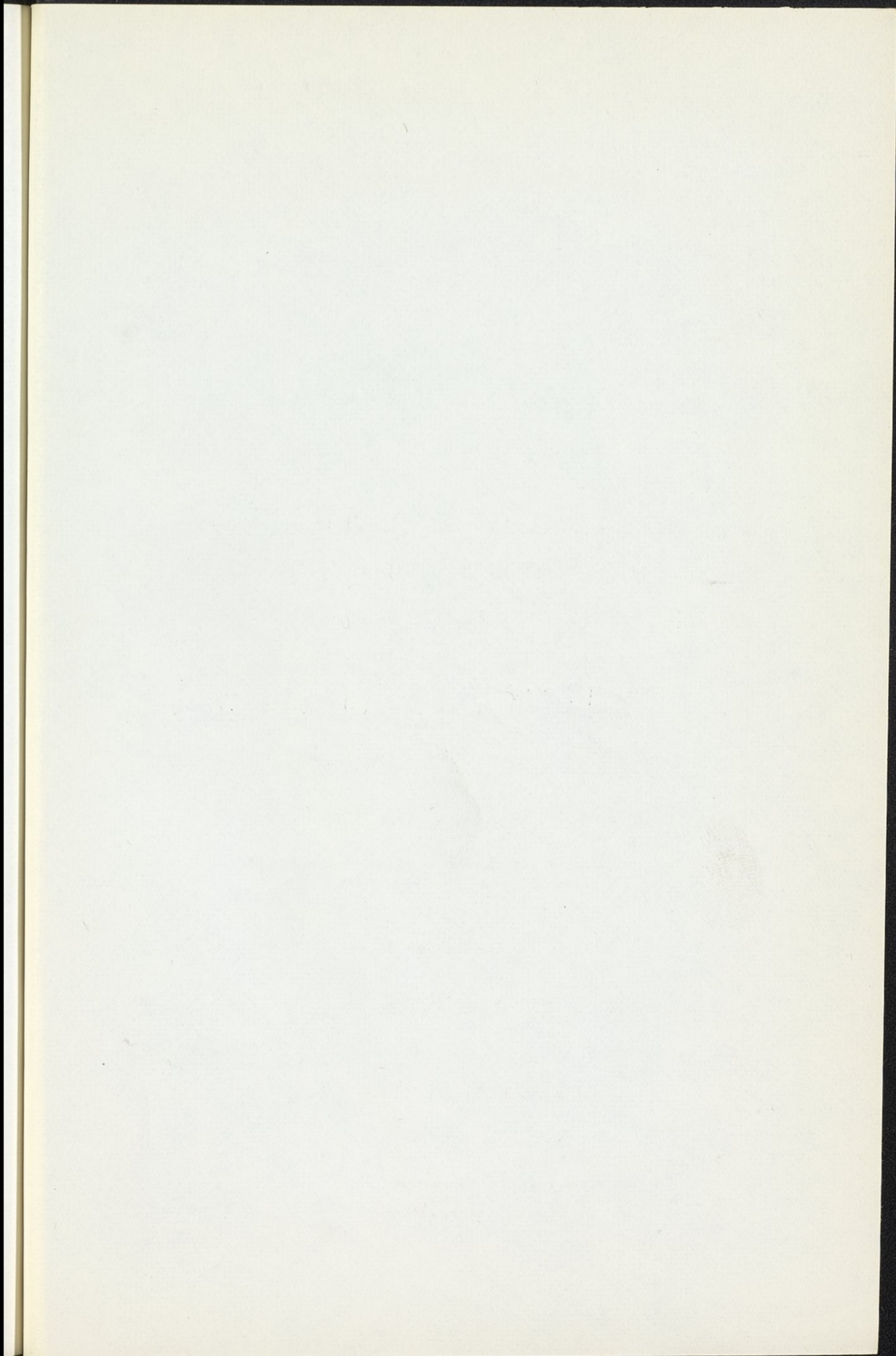
★ رسالة في التصور والتصديق ♦

ولعل هناك تواليف أخرى لم تتمكن من التعرف عليها
والوقوف على نسخها ♦♦♦ وأخرى بالمتبعين والباحثين الاهتمام
بتحقيق كتبه المهمة ، والندب الى اخراجها بمظهر يليق بقيمتها
العلمية ، لتضاف هذه الفترة من تاريخ الفكر الاسلامى الى
اختها السابقة ، ولتجتمع لدينا حلقة كاملة تربط بين الفلسفة
الاسلامية المتقدمة والفلسفة الاسلامية المتأخرة ♦♦

★ ★ ★

فى نهاية هذا المطاف العريض لحياة الشيرازى التى
امتدت الى عام ١٠٥٠ هـ على أكثر الوجوه ، يوم توفاه الله وهو
فى طريقه الى الحج فى مدينة البصرة ♦♦♦ نرجو أن يكون
لهذا البحث والاستقصاء ما يفتح السبيل أمام الوالجين فيه ،
وما يدعوهم الى عودة قريبة اليه ♦♦ فى اتساق أكثر ، وبحث
أوفر ♦♦♦

السَّالَةُ السَّالَةُ فِي رِقَّةِ



الكلام فى هذا الفصل يتعلق بواجب الوجود والتدليل عليه ولا يخرج صدرالدين على السبيل التقليدى الذى سلكه العارفون من قبله ، حين تكلموا عن خالق الكون ومدبر الحياة • فقسموا بحوثهم الى مراتب معينة : بدأوها بالتحدث عن ذاته وصفاته ووحدانيته وتنزهه عن الجواهر والاعراض ، وختموها بالدلائل على وجوده

وسنلمس ان الشيرازى لا يختلف عن المتقدمين فى المنهج وطرائقه - وان اختلف - ففى تطبيقه على (قواعد) الوجود وحيثاته !..

★ ★ ★

والحديث عن الوجود الاول اما أن يكون متعلقا بغيره • أو غير متعلق بشئ أصلا •• والمتعلق بغيره اما لكونه موجودا بعد العدم ، واما لامكانه ، واما لكونه ذا ماهية

أما الاول فنحلله الى (عدم) سابق و (وجود) لاحق •

وكون ذلك الوجود بعد العدم (والعدم نفى محض) فلا
يصح أن يتعلق بشيء • وكون الوجود بعد العدم من اللوازم
الضرورية لمثله - ولوازم الشيء لذاته غير معلوله - فالمتعلق
بالغير فيه هو أصل الوجود •

واما الامكان فهو اعتبارى سلبى لكون أن مفهومه عبارة
عن سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقه
بغيره • كما لا يكون معلولا لعلّة مبيّنة للماهية لكونه من لوازم
الماهيات الامكانية • كما ان الحدوث من لوازم الموجودات
الحادثة •••

واما الماهية فهي ليست سببا للحاجة الى العلة ولا هي
مفعولة متعلقة بالفاعل (كما سيأتى ذكر ذلك) ولا هي
موجودة بذاتها الا بالعرض وبتبعية الموجودات ••• ونخلص
الى ان المتعلق بغيره هو وجود الشيء لا ماهيته ولا شيء آخر •••
فالوجود المتعلق بالغير والمتقوم به يستدعى أن يكون
ما يتقوم به وجودا أيضا • اذ غير الوجود لا يمكن ان يتصور
مقوما للوجود - فاذا كان هذا (المقوم) ظاهرا بنفسه فهو ما نريد
من البحث ••• وان كان قائما بغيره فالكلام يكون عنه ••
فأما أن يتسلسل ويدور ، وأما أن ينتهى الى وجود قائم بذاته
غير متعلق بغيره ••• وان تلك الموجودات المتسلسلة فى حكم
وجود واحد فى تقومها بغيرها •• وهو (الواجب) - اصل
الوجود وما سواه شعاع نوره الاخاذ !••

ويلحق الواجب التدليل على وحدانيته • وذلك لما كانت
تنتهى إليه سلسلة الحاجات والمتعلقات فليس وجوده متوقفا على شيء
فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه • وذاته واجبة الوجود
من جميع الجهات • • كما انه واجب الوجود بالذات • فليست
فيه جهة امكانية او امتناع والا لزم عنه التركيب الذى يستدعى
(الامكان) وهو محال • • • ولو كان فى الوجود واجب غيره
فيكون - لا محال - منفصل الذات عنه لاستحالة ان يكون بين
الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق احدهما بالآخر والا لزم
معلولية احدهما أو كليهما وهو هدم للفرض • • • فلكل منهما
- اذن - مرتبة من الكمال الوجودى ليست للآخر ولا منبعثة
منه • فذات كل منهما لا تكون - على هذا الاعتبار - محض
الفعلية والوجوب بل تكون ذاته بحسب ذاته مصداقا لحصول
شيء وفقدان شيء آخر كلاهما من طبيعة الوجود بما هو موجود •
فلا تكون - عندنا - ذاته وجودا خالصا ولا واحدا حقيقيا
فيقوم التركيب فيه ، وهو ما ينافى الوجوب الذاتى - كما
سبق ذكره -

فواجب الوجود يجب ان يكون جامعا بالذات لجميع
الصفات الوجودية • فلا مكافئ له فى الوجود ولا ند ولا شبيه • •
بل ذاته مستند جميع الكمالات ، ومنبع النور والخير ، وبهذا
فهو فوق الكمال • • •

أما صفاته فليست هى زائدة على ذاته كما يقول

الاشاعرة^(١) ولا منفية عنه كما يذهب الى ذلك المعتزلة^(٢) .
 بل وجوده الذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية
 من غير كثرة وانفعال أو قبول فعل ... والفرق بين ذاته
 وصفاته كالفرق بين (الوجود) و (الماهية) الا ان الواجب
 لا ماهية له لانه عين الوجود وانتيه ... وبما ان الوجود
 المطلق موجود بنفسه من حيث نفسه ، والماهية ليست موجودة
 بنفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات
 الحق موجودة لا فى أنفسها من حيث أنفسها ، بل من حيث
 الحقيقة الواحدة ! ..

ومناط علمه بالممكنات - عند الشيرازى - ليس كما
 ذهب اليه الارسطيون وتبعهم الفارابى وابن سينا - من ارتسام
 صور الاشياء فى ذاته وتقرير صور الممكنات فى نفسه ، ولا
 كما ذهب اليه الاشراقيون وتبعهم الشاب الشهيد السهروردي
 صاحب حكمة الاشراق من كون علمه بالاشياء الممكنة هو نفس
 حضور تلك الاشياء المبينة فى وجودها عن وجوده . ولا كما
 ذهب اليه اصحاب مدرسة الاعتزال فى الاسلام من القول بثبوت
 المعدوم ، ولا كما ذهبت اليه المدرسة الافلاطونية بقيام المثل

(١) يراجع أبو الحسن الاشعري : كتاب اللمع - طبعه
 وحققه الدكتور ماكارثى (ط . بيروت) .
 (٢) الدكتور البير نادر : المعتزلة فلاسفة الاسلام
 الاسبقين .

والصور المجردة بذواتها !...!

بل ان ذاته فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته واسمائه •
وهى ايضا مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير
حلول ولا اتحاد ، اذ الحلول يلزم له وجود شيئين لكل منهما
وجود يفاير صاحبه ، والاتحاد يستدعى ثبوت أمرين يشتركان
فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود الى كل منهما بالذات
وهناك (أى فى الخالق) ليس كذلك • بل ذاته بمنزلة مرآة
ترى فيها صور الموجودات كلها • وليس المرآة وجود
ما يتراءى فيها أصلا ...! لان ما يظهر فيها من الصور ليست
هى بعينها الاشخاص الخارجية كما يذهب الى ذلك الرياضيون
القائلون بخروج الشعاع المنعكس من الجسم ، ولا هى صور
منطبعة فيها كما يعتقد الطبيعيون ولا هى موجودات (عالم
المثل) كما يزعم الاشراقيون ... بل الصواب هى ان تلك
الصور موجودة لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص
المقترنة بجسم شفاف وسطح ثقيل على شرائط خاصة معينة ...
فوجودها فى الخارج وجود (الحكاية) بما هى حكاية •
وهكذا يكون وجود الماهيات والطبائع الكلية • لان حكاية
الوجود ليست معدومة مطلقا كما عليه المتكلمون ، ولا موجودة
اصالة كما عليه الحكماء ، بل لها وجود (ظلى) كالاشباح سواء
بسواء ...!!

وهذا الظل هو على شاكلة فاعله وصانعه • فما فى العالم

شئ والا وله فى الله أصله ، وما ظهر عنه الا وله فى (حضرته)
صورة تشاكله ولولاها لما ظهر لان وجود المعلول ناشئ من
وجود العلة فكل ما فى الكون ظل لما فى العالم العقلى
ويجب أن نؤمن ان ما هنالك هو على وجهه الاكمل لان ذاته
فى غاية الوحدة لا يشابهها شئ من الوجود ، فليس هو بجوهر
والا لكنت له ماهية ، ولكان مشتركا مع غيره فى مقولاتها
فيمتاز (بفصل) فتنتفى عنه البساطة وهذا محال فليس
له - اذن - كم ولا كيف ولا وضع ولا أين ولا فعل ولا
انفعال وليس فعله سوى اضافته القيومية - كما يعبر
الشيرازى - المصححة لجميع الاضافات له مثل العالمية والاقتدار
والكلام والسمع والبصر وغيرها

فهو لا جنس له ولا فصل ولا حد لتركب الاخير منهما ..
وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان يتشاركان فى
الحدود ، فذاته لا حد لها ولا برهان عليها

والمسلك الذى سلكناه فى معرفة (الحق الاول) ينحصر
فى عدة سبل منها : طريق الماهيات ، اذ كل ما له ماهية فهو غير
الوجود . فاللاحق لها من العوارض مستفادة من الغير لاستحالة
كون الوجود من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متقدما على
وجوده الفعلى ، ولكنت ايضا موجودة سواء فرض وجودها
أو عدمها كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها . فما يجب
وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ..

فإذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره
والا كان احدهما وجودا زائدا فيصير معلولا وهذا خلف !♦♦

ومنها طريق الجسم وتركبه من الهيولى والصورة وكون
كل منهما - لتلازمهما فى الوجود - مفتقر الى صاحبه فلهما
موجد غيرهما لا يكون جسما وهو (مبدعه) و (صانعه) ♦♦♦

ومنها طريق الحركة من جهة حدوثها وتجدها وافتقارها
الى فاعل حافظ للزمان ومحدد للمكان ومفيد لجسم يقبل
حركات غير متناهية عن قوة غير متناهية ايضا لينتظم به وجود كل
حادث ♦ ولا بد أن تكون غاية هذه الحركات أمرا عقليا لا يقع
تحت تغير أو نقصان ، فيكون بعيدا عن الحدوث والعدم
والامكان ♦♦♦

ومنها طريق معرفة النفس وكونها خارجة من حد القوة
والاستعداد الى حد الكمال العقلى ، فلا بد من مكمل أو مخرج
لها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ♦ فان لم يكن
هذا المكمل عقلا بالقوة لكان معطى الكمال قاصرا عنه ولاحتاج
اما الى نصير له فيتسلسل ويدور واما أن ينتهى الى عقل وعقل
بالفعل وهو الحق الاول !♦♦

ومنها طريق النظر الى الكون وانه شخص واحد له
وحدته وشخصيته لارتباط اجزائه بعضها ببعض ، وله حاجة
الى مؤثر غيره لحدوثه وافتقاره اليه وذلك المؤثر هو

(الواجب) •• ولما كان من الاستحالة بمكان وجود عالمين أو
كونين فلا واجب غيره تعالى •••

وللسالكين هذا السبيل شواهد كثيرة تستمد من الكتاب
الكريم للتدليل على طرائقهم وتعليل وجهات نظرهم •••

فواجب الوجود - اذن - بما انه مجرد الوجود القائم
بذاته ، فلا يسلب عنه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء وكمالها ،
فالمسلوب عنه ليس الا نقائص الاشياء لانه كمالها وتامها وتمام
الشيء أحق به وأكثر تأكيداً له من نفسه • واليه يشير في
كتابه المنزل (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ^(١)) وقوله
ايضا (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا
هو سادسهم) لانه بوحدانيته كل الاشياء وليس هو شيئاً من
الاشياء لان وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات
حتى تحصل من تكرارها الاعداد ، بل وحدة حقيقية لا مكافئ
لها في الوجود ••

ومن ثمة فان ما سوى الله باطل • لان الماهيات لا تأصل
لها في الكون • والفاعل التام بنفس وجوده (فاعل) •
والمفعول انما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته والا لكان في
ذاته مستغنيا عن الفاعل ••• فالفعل أو - الجعل - كما يجب

(١) وهذه الآية ايضاً مما يستشهد بها الصوفية في
تأويلهم الباطني الذي لا يأخذ بظاهر اللغة •

أن يسميه الشيرازى - ابداع هوية الشئ وذاته التى هى نحو وجوده الخاص • فكل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلق ومرتبطة به ، فيجب أن تكون ذاته - بما هى ذاته - عين معنى التعلق والارتباط به ، فلو كانت هناك حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير بحيث يكون هذا التعلق زائدا عليها (وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات) وهذا خلاف الفرض ، فيكون الغير مرتبطا به ويكون المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية بذاته وهذا خرق للفرض ايضا ••• فإذا ثبت ان كل علة بما هى علة بذاتها ، وكل معلول بما هو معلول ، معلول بذاته ، وثبت ايضا ان ذات العلة الفاعلة هى عين وجودها ، وذات المعلول هى عين وجوده (اذ الماهيات أمور اعتبارية تنتزع من انحاء الموجودات بحسب العقل) يظهر لنا حينذاك ان المسمى بالمعلول ليس - فى الواقع - هوية مباينة لهوية علته المفيضه اياه ، ولا يكون للعقل أن يشير الى شئ منفصل الهوية عن هوية موجدده ، حتى تكون هناك هويتان مستقلتان فى الاشارة العقلية احدهما (مفيضة) والاخرى (مفاضة) أى موصوفة بهذه الصفة •••

فاذن المعلول بالفعل البسيط الوجودى لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافا الى علته بنفسه ، ولا معنى له منفردا عن العلة غير كونه متعلقا بها ولاحقا لها ••

فإذا ثبت تنهى سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات

الى حقيقة واحدة ظهر أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فيض للموجودات فهو الحقيقة والبقايا شئونه ، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته !...!

وليس الأمر يدعو الى حلول أو اتحاد إطلاقاً ، فما عقلناه - بحسب الوضع والاصطلاح من جهة النظر - في ان في الوجود علة ومعلولاً ، أدى بنا في النهاية - من جهة السلوك العلمي - الى أن المنعوت بالعلة هو الأصل ، والمعلول شأن من شئونه ، لا انفصال شيء منفصل الهوية عنه !!

كما ان هذا الارتباط ليس هو (بالحالية) و (المحلية) بل هو نسبة خاصة تشبه نسبة المعروض الى العارض بوجه من الوجوه • والواقع ان حقيقة تلك النسبة والارتباط مجهولة لا تعرف كيفياتها • وقد أشار اليها في كتابه الكريم حيث قال (هو معكم أينما كنتم) ولا شك ان هذه المعية ليست هي من قيل معية الجوهر بالعرض ، ولا العرض بالعرض ، ولا الجوهر بالعرض بل ليست من قيل موجود بموجود ، بل هي من قيل معية الوجود بالماهية من حيث هي لا غير !!

وان تلك الاحاطة والمعية بعينها هي نسبة العلة والايجاد كما ذهب اليه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرحه على حكمة الاشراف !...!

ولتقريب تلك النسبة (اعني احاطة الموجود الاول بالعالم) نذكر المثل في قولهم : من عرف معية الروح واحاطتها بالبدن ،

مع تجردها وتنزهها عن الدخول فيه والخروج عنه واتصالها به
وانفصالها عنه ، عرف بوجه ما كيفية احاطته بالموجودات من غير
حلول ولا اتحاد ، ولا دخول ولا اتصال ، ولا خروج ولا
انفصال ولذلك قيل : من عرف نفسه فقد عرف ربه (١) .

ورب ناقد يعترض فيقول ان اتحاد امر مع (اللازم)
يلزم اتحاده مع ملزوم ذلك اللازم ، فينهض عنه امر آخر وهو
اثبات المساواة بين الموجود الحقيقي والموجود الانتسابي (أى
المنتسب الى الموجود الاول) ؟

والرد على هذا هو ان تلك المساواة هي عبارة عن منشأ
انتزاع الموجود بما انه هو الموجود الحقيقي دون غيره الذى
هو موجود باعتبار ذاته فانتزاع مفهوم الوجود الانتسابي
فى جميع الشئون انما هو من الموجود من حيث كون ذلك
المجموع عبارة عن شخص واحد له ظاهر وهو عالم
المحسوسات ، وله باطن هو عالم الروح ، ولهذا الباطن باطن
هو عالم النفوس المجردة ، ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول ،
ولهذا الباطن باطن هو الوجود الحقيقي القائم بذاته !....

فان اتحاد جميع هذه الهويات الممكنة (فى اللازم) انما

(١) يستشهد الشيرازى فى هذا الصدد بكثير من
الآيات القرآنية للتدليل على رأيه ونحن اكتفينا بواحدة بها
جماع القول (هو معكم أينما كنتم)

يستلزم اتحادها مع الملزوم لو كان الوجود الاخير والاول
متساويين *** ومساواة الطرفين - فيما نحن فيه - محال ، بل
ان الوجود الانتسابى - كما ينتزع من الوجود الحقيقى -
كذلك ينتزع ايضا مما هو مرتبط بذلك الوجود ونقصد به
(الممكنات) ***!

وان لهذه الممكنات المرتبطة بالوجود الحق انتسابا خاصا
وارتباطا مخصوصا تصير باعتبارهما مبدأ لانتزاع الوجود
الانتسابى وان لم تكن هى باعتبار نفسها منشأ ومبدأ لانتزاع
ذلك الوجود ***

فالاول وجود واجب بالذات * والثانى ممكن وكل منهما
متحد بالوجود الانتسابى على سبيل الحقيقة لا المجاز !!!

فللموجودات - على اعتبار هذا المذهب العرفانى - جهة
واحدة ونعنى بها (الوجود الاول) بحيث لا تستقل عنه ، بل
هى أشبه ما تكون بنعت من نعوته وليست هى أشياء بذواتها ***!

وبعد أن انتهى الشيرازى من دلائله على سريان الوجود
فى الكون ، وارتباط الله بكائناته ارتباطا غير ذى كيفية أو
حالية ** عاد فقرر ان ذلك الارتباط لا يمنع ولا يعدم تكثر
الموجودات بالخارج تكثر حقيقيا (وسنشير الى هذا فى الفصل
القابل) ***

فالوجود لديه واحد ، والموجودات متعددة متكثرة كما

يحكم بذلك العقل والنقل ، وليست هي أمورا اعتبارية كما
يظهر من كلام بعض المتصوفة !...!

ويخلص الشيرازى الى أن الله فاعل لم يزل ولا يزال ،
كما انه عالم مرید لم يزل ولا يزال ، وهو أمر وخالق أبدا ،
الا ان أمره قديم وخلقها حادث !...!

★ ★ ★

ونود هنا - بعد عرضنا لفكرته عن الله - أن نشير الى
الدعابة التي ادعاها بعضهم عليه وعن سييلها صدرت الفتيا
- كما سبقت الاشارة اليها في الفصل الثاني - بكفره حيث قالوا
عنه انه يذهب بمذهبه الى وحدة الوجود !..!

ونحن ازاء هذا الرأي لا نرى - بادىء ذى بدء -
ما يقوم دليلا ينفي عنه القول بوحدة الوجود ، ولكننا نعتقد -
ان الذهاب اليها والتمسك بمعناها الرفيع أمر لا يتنافى وتعاليم
الاسلام ، ولا يتقابل مع جوهر الدين ووحداية الرب !..!

وذلك ان لوحدة الوجود - على رأينا - وجهتين : اولاهما
الذهاب اليها مذهباً مادياً بحيث تنفى الذوات المشخصة نفياً قاطعاً
ولم يعد الله والعالم سوى قوى مادية متنوعة تتضايّف بعضها
البعض تضايفاً غريباً لا يقوم الدليل (الموضوعي) عليها الا
بسبيل من الخيال الشعري المجنح ... والوجود عندها حركة
مستديرة تنتهى من حيث تبدأ !...!

وثانيهما الذهاب اليها مذهباً روحانياً خالصاً باعتبار القوى
المبثوثة في العالم اوجها للخالق على قدرته ، من غير نفى
(للغاية) أو (الرحمة) أو (الغاية) •

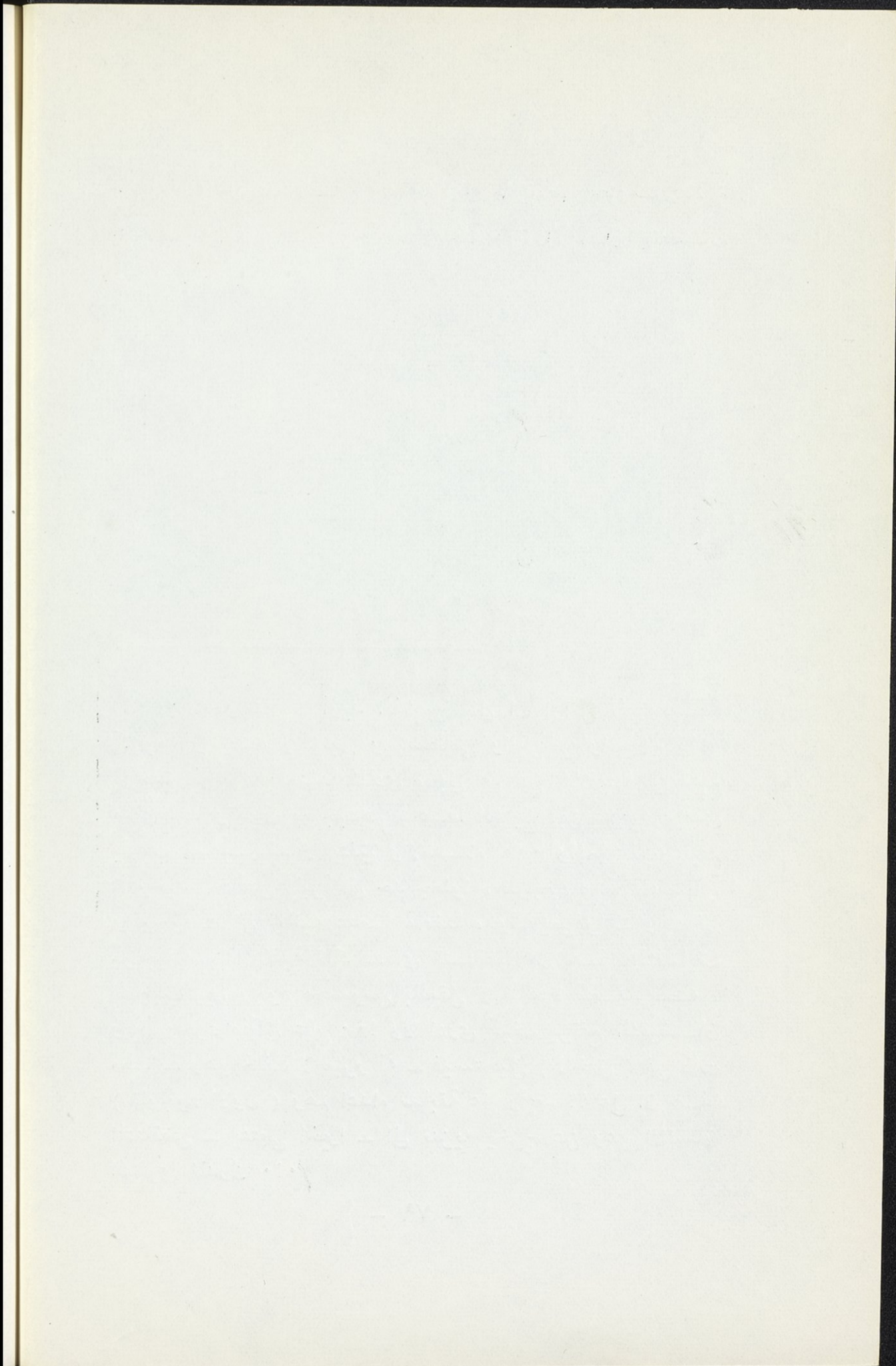
أما المسلك الاول ففيه كثير من التناقض والتقابل - ولسنا
الآن بصدد بحثه ونقده ••• وأما المسلك الثاني فلا نرى أى
ضير - عن طريق العقل أو النقل - من الذهاب اليه ، والاتكال
عليه ، خاصة وان الاسلام دعا - في أطواره كافة - دعوة
صريحة الى التنزيه والوحدة المطلقة ، وواضح ايضاً ان الاعتراف
بوحدة الوجود المادية قضاء تام على معالم الدين المنزل حيث انها
لا تفهم فاعلاً على الحقيقة ، وموجوداً على الحقيقة سوى الله
وكل ما سواه عدم محض •• !

ونلمس نحن - بوضوح تام - ان الشيرازى لم ينف
اتصاف الماهية بالوجود ولا عكس ••• وقيم الدليل على
تشخصها وتكاثرها (كما سيأتى ذكره) مما يبعده عن القول
بالمعنى الاول لوحدة الوجود ، بل انه يرى ان التزام القول
بالتفسير الثاني ضرورة دينية للتوحيد والتنزيه المطلق البعيد
عن الشوائب والتضليل ، حيث تنتظم - عند ذاك - مراتب
« العلة والمعلول » ابتداءً من واجب الوجود حتى أضعفها مرتبة
وهى الهيولى الاولى التى ليس لها من الوجود غير الاستعداد •• !

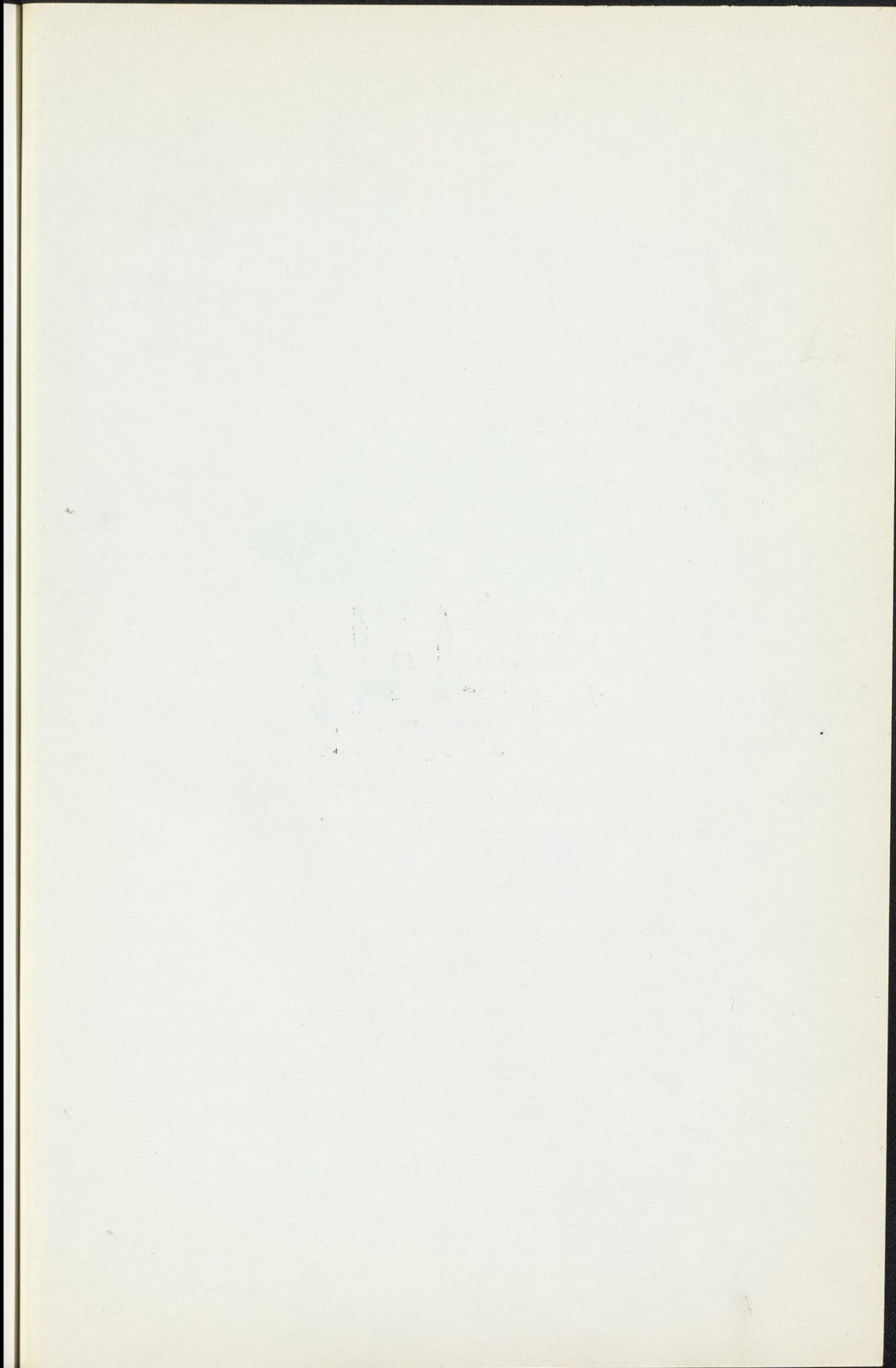
ومن هنا يجب أن نحذر كل الحذر من الاعتقاد بأن
صدر الدين يذهب الى « وحدة الوجود » و « وحدة الموجود »

معا .. ولعل فيما تقدم من الدلائل ما ينهض مقاوما لفكرة
الخلط بين الطرفين وموجبا لضرورة الايمان بانفصال
المعنيين^(١) ...

(١) واننى لا أؤيد الداهيين الى ان اوائل الصوفية
كرابعة والجنيد والشبلى والبسطامى والكرخى والحلاج قالوا
بوحدة الوجود بمعناها المادى ، بل هم على خلافها لمن تتبع
منهجهم ، وتذوق مواجيدهم (عدا الشيخ ابن عربى) الذى
يذهب مذهبا قد لا يتفق والاسلام ... وانما غلب عليهم
التوحيد الخالص المبرأ الى حد جعلوا « الوجود » لله فحسب ،
والموجودات الى جانبه عدما محضا ، ولم يعرفوا - وهم فى
مواجيدهم اللاواعية تلك - أى تناقض فى هذا التضاييف
العجيب بين وجود محسوس بالعقل لا ظاهرة للعدم فيه ،
وبين وجود مطلق عام !.. ولا ادرى كيف يرتفع النقيضان
معا - وهو خلف لا مبرر له - فيستحيل (الخلق) فى ذات
(الموجود الاول) وهم اعدام سابقة على رأيهم ؟؟ على ان هذا
التناقض - ينتهى اخيرا - الى تنزيه يخرج عن وعى الانسان
السوى المدرك !..



العالم
شركة النكوبين



يتحدث الشيرازى - فى بداية موضوعه هذا - حديثا شيقا يفتتحه بضرورة التيقن والتثبت مما أثاره الفلاسفة والمتكلمون حول قدم العالم وحدوثه ، ويدعو الى عدم الاكتفاء بما جاء به (النقل) دون (العقل) : فالاول ايمان العوام والسذج من الناس الذين لا يجشمون أنفسهم البحث والتحقيق .. والطريق الثانى سبيل الصديقين المنقطعين الى الدليل والبرهان بما يقذف الله فى قلوبهم من نور ، وفى أعينهم من بصيرة ، يرون بها الصراط الحق فلا يتجنبوه ، والمهيع اللاحب فلا يتنبوه

ويأخذ الشيرازى - هنا ايضا وفى مطلع حديثه - بالدفاع والذب عن مطاعن تنادى اليها جهلة لا يفقهون الحكمة وسيلها ، فظنوا - وما أبعد ظنهم - ان شيوخ الفلسفة القديمة كسقراط وافلاطون وارسطو ذهبوا الى القول بقدم العالم قدما ذاتيا يتعد

به عن ضرورة قيام (الفاعل) له و (الموجد) لهيته^(١) !...!

وهو في دفاعه هذا يحيل دلائله في نقد الطاعين عليهم
الى مواضعها حين يتحدث هو عن رأيه في مسألة حدوث المادة
أو أزليتها !...!

فأول ما يقدم الشيرازي في عرضه مباحث أولية تنهض
على العقل واصوله دون شذوذها عن قواعده المعترف بها •
ويتهى الى نتائج غير قابلة للنقض ما دامت معتمدة على مقدماتها
المنطقية المستقيمة !...!

فيتحدث عن (الامكان والوجوب) وعن (القوة والفعل)
وعن (الحركة والسكون) وعن (الحركة الجوهرية في
الطبيعة) وعن (الزمان) والصور المفارقة • ويتهى المطاف
الى الغاية التي من أجلها أقيم البحث وهو حدوث العالم
لا قدمه ••

وستتبع مذهبه فقرة فقرة ، وخاطرة خاطرة ، ونحصيلها
له ، ونأخذها عليه ، ان احوجها الدليل والبرهان •••

★ ★ ★

(١) نشير هنا الى ان الاستاذ يوسف كرم ايضا يرجع
عدم ذهاب ارسطو الى قدم العالم الذاتي بل بالقدم الزماني
فمسألة الحدوث راجحة على قضية القدم (راجع كتابه : تاريخ
الفلسفة اليونانية) ص ١٤٧ •

الامكان والوجوب :

يقصد - الشيرازى - بتعبير (الامكان والوجوب) سلب ضرورة الوجود وهى صفة عدمية صدقها اذا كان ذاتيا لا يستدعى وجود موصوفها ، وان كان عين الوجود فهى ثابتة فى مرتبة الذات من حيث (هى هى) لا باعتبار الوجود ..

فالمبدعات لها فى نفس الامر الوجوب والوجود ، وثبت لها معنى الامكان باعتبار ماهيتها اذا قيست حالها الى الوجود والعدم - ولذلك ذهب ابن سينا (الى ان وجود الحق لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها^(١)) ..) واذا كان ذلك الامكان

(١) ينقل الشيرازى العبارة السابقة عن كتاب لابن سينا اسماء (الانصاف والانتصاف) والكتاب المذكور سبق أن فقده الشيخ الرئيس فى نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ هـ ، ثم اعاد كتابة بعض من فصوله وخاصة ما يتعلق بالحكمة العرشية .. ودليلنا على ذلك قول ابن سينا فى رسالة « اختلاف الناس فى امر النفس وامر العقل » حيث يتحدث فيقول : « ٠٠٠ أما المسائل المشرقية فقد كتبت اعيانها بل كثيرا منها فى اجزائها لا يطلع عليها احد ، وأثبت اشياء منها الحكمة العرشية فى جزايات ، فهذه هى التى ضاعت ، الا انها لم تكن كبيرة الحجم ، وان كانت كثيرة المعنى كلية جدا ، واعادتها امر سهل ، بلى ! كتاب (الانصاف) لا يمكن أن يكون الا مبسوطا ، وفى اعادته شغل ٠٠٠ » .

والكتاب بحد ذاته يقع - على ما انتهى اليه - فى عشرين =

استعدادا يا كان صدقه مستدعا لوجود الموضوع ، لكونه وصفا
لأمر جزئى متعين باعتبار وجود خاص لا من جهة ان معناه
مخالف لمعنى الامكان الذاتى - كما ذهب الى ذلك بعضهم فزعم
ان معنى الامكان فى الكائن غير معناه فى المبدع - وهو قول
لا يستقيم ، والا لما صح اثبات المادة لكل متحرك وحادث بأنه
قبل الحدوث لم يكن ممكنا ، فيكون اما واجبا أو ممتنعا • وفى
الفرضين يلزم التناقض والتقابل ••• وقد عرف عنهم - أى
الحكماء - ان معنى الامكان فى المبدعات والكائنات واحد ،
والفرق ليس غير امر خارج ، وهو ان امكان المبدع (حال)

= مجلد يقارب كتاب الشفا فى حجمه ، ويشتمل على ثمانية
وعشرين ألف مسألة •

ويؤيد سبيلنا السابق ما ذكره السهروردي الشهيد فى كتاب
(المشارع والمطارحات) حيث قال : « ••• وهو ما ذكره أبو
على بن سينا فى بقايا مسودة له تسمى الانصاف
والانتصاف ••• » •

فما لدينا فى العصر الحاضر من الكتاب اجزاء قليلة على
هيئة مسودات فقد معظم محتوياتها •
يراجع :

بدوى - عبدالرحمن : ارسطو عند العرب ج ١ ص ٢٧ ،
١٢١ ، ٢٤٥ (ط • القاهرة) •

السهروردي - شهاب الدين : مجموعة فى الحكمة
الالهية ، عنى بتصحيحها H. Corbin (ط • استانبول) •
فهرست مصنفات ابن سينا - من منشورات جامعة طهران •

ماهيته بالقياس الى مطلق الوجود والعدم • وامكان الكائن
(حال) الشيء الجزئى بالنسبة الى وجود خاص وامكانية
الماهية بذاتها لا بشيء زائد عليها • • ولكن - الواقع - ان ما به
(الامكان) غير (الممكنية) الا انه ربما يطلق عليه الامكان من
حيث اطلاق الشيء على مبدئه القريب ، وبهذا يختلف قربا
وبعدا ، كما لا ونقصا ، فالقريب يسمى استعدادا والبعيد منه
يسمى قوة • •

ومعنى (الامكان) فى الموجودات الفائضة عن الحق
الاول يرجع الى نقصانها الذاتى ، حيث لا يتصور وجودها
منحازة عن فاعلها فلا ذات لها فى انفسها الا مرتبطة الى الحق
الاول مفتقرة اليه • • • وكلما كان الموجود أقرب الى الوجوب
والحق كان الارتباط به أشد وأقوى ، وكلما كانت الوسائط
بينه وبين الفاعل أكثر كان لحقوق وعروض الامكان به من جهة
الماهية أكبر • • ولهذا فمعنى الامكان فى الانيات العقلية هو
افتقار ذواتها الى الحق الاول ، لكونها فى ذاتها مسلوبة ضرورة
الوجود والعدم سواء بسواء • • ومما يجب الانتباه اليه ان
موضوع معنى الامكان لكونه عديميا^(١) هو اما أن يبقى على حاله
تلك أو ينتهى الى أمر عديمى • •

(١) معنى كون الامكان عديميا هو ان السلب جزء
مفهومه ، ومثل هذا الشيء يجب أن يكون موضوعه عديميا
بمعنى كونه معدوما فى الخارج لا بمعنى كون السلب (العدم)
داخلا فى معناه ! • •

أجل اما أن ينتهى الى الامكان الذاتى - فى الشق الاول -
للماهية المعرأة فى حد نفسها عن قيد الوجود ، واما الى استعداد
فيه قوة الوجود المتجدد بعد العدم وهى (الهولى) الخالية عن
كل صفة وصورة فى ذاتها ♦♦ الا أن هذا الامكان لكونه يبطل
مع الفعل له - لا محالة - سبب متقدم عليه طبعا ، ولقد أخطأ
من حسب ان القوة متقدمة على الفعل اشباه اولئك الذين قالوا
بأنه كان قبل وجود العالم خلاء غير متناه وقد تكلم عنهم الشيخ
الرئيس فى كتابه الجليل الهيات الشفا مفصلا ♦♦♦

ان سبب هذا الامكان - لا ريب - حادث ويسبقه امكان
آخر سبقا زمانيا وهو ايضا محتاج الى سبب يسبقه سبقا ذاتيا
وهكذا ♦♦♦ (فامكان) وجود كل صورة حادثة يتحصل بصفة
موجودة فى هيولتها وتتنزع منها بحيث اذا عقلت تلك الصفة
عقلت انها (امكان) وجود تلك الصورة ♦♦♦

ويقدم الشيرازى هنا مثلا - ضمن كلامه الطويل - يقول
فيه ان سعة الحوض صفة له ، فاذا عقلناها واحضرنا معها فى
الذهن قدر ما يسع الحوض من الماء كان امكانا له ♦♦♦ وارتفع
- عندذاك - نقد اولئك القائلين ان ليس فى الامكان اضافة
الموجود الى المعدوم ، وان السعة معنى وجودى والامكان عدم
فكيف يكون أمر واحد قوة وفعلا ؟؟ ذلك ان السعة - فى
المثال السالف الذكر - قوة بالقياس الى ما يسعه ، لكونه غير
حاصل عليها بعد ، وفعل بالقياس الى وجودها ♦♦♦ ولو كانت

هي قوة بالقياس الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهوى
الاولى فهي عدم لانها قوة بالاطلاق الا انها لا تكون معراة عن
الصور كلها لانها مفتقرة اليها ونسبتها الى الصور كنسبة النقص
الى الكمال ، ونقص الشيء لا محالة يقوم بذلك الشيء لانه
تمامه وغايته ...!

فحقيقة الهوى الاولى انها : (أ) قوة شيء (ب) وقوة على
شيء ... والشئ الاول (أ) هو الصورة التي تتقوم بها الهوى
كتقوم الامكان بالممكن والفقر بالفقر ... والشئ الثانى (ب)
هو الذى تقاس اليه الهوى لكونها امكانا بالنسبة اليه ، ويكونان
معا فى حالة تعلقهما ...

★ ★ ★

القوة والفعل :

القوة قد تطلق على مبدأ التغير فى شيء آخر من حيث
هو آخر ، سواء كان فعلا او انفعالا • وقد يقال ايضا لما يجوز
به أن يصدر عن الشيء فعل او انفعال او لا يصدر • • وهى التى
تقابل (الفعل) اقصد الامكان والاستعداد • • وقد يقال لما يكون
به الشيء غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف ...
وقد تكون قوة الشيء (المنفعل) مهياة نحو القبول دون
الحفظ ، كالماء مثلا أو تكون على أمر واحد كقوة الفلك على
الحركات الوضعية أو على امور متعددة أو غير متناهية ، كقوة
الهوى الاولى ...

وقوة الفاعل ايضا قد تكون محدودة على امر واحد أو

امور كثيرة كقوة الاختيار عند الانسان أو القوة الالهية لدى
الحق الاول!

والضابط في الطرفين ان الشيء كلما كان أشد تحصلا
(تقوما) كان أكثر فعلا وأقل انفعالا وبالعكس فالواجب
(اى الله) لما كان فى غاية التحصل وشدة الوجود كان فاعلا
للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى
لما كانت فى ذاتها مبهمة لتعريفها عن الصور كافة كانت فيها قوة
جميع الاشياء .. ولسنا نقصد استعدادها اذ الاستعداد لا يكون
الا بسبب صورة مخصصة ، فلا استعداد لها فى ذاتها وانما
بوساطة شيء آخر

ومن ثمة فان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة
الانفعالية المحدودة ايضا ، وجب صدور الفعل منها والقوة
الفعلية تسمى هنا قدرة اذا كانت مع شعور ، ومشية خاصة اذا
كان الفعل دائما من غير تخلف ..
وقد زعم المتكلمون ان القدرة ليست الا لما من شأنه
الطرفان (الفعل) و (الترك) ولذا لا يسمون الفاعل الدائم
الفعل ، التام الفاعلية : (قادرا^(١)) .

(١) الواقع ان المتكلمين ليسوا جميعهم على هذا الرأى
فى تعريف القدرة ، فقسم من المعتزلة - مثلا - لا يرى هذا
وقسم يؤيده ومنهم المردار (راجع كتاب الانتصار للخياط
المعتزلى ص ٦٦) .

والحقيقة تتباين واعتقادهم ، فمن فعل بمشيئته فهو قادر
مختار لو لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة أو استحال •
وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ••• ولكن
نضيف الى أن هناك فرقا ما بين الفاعل بالقصد أو الفاعل بالغاية ،
والفاعل بالرضا وكذلك فرق ما بين الفاعل بالطبع والفاعل
بالقسر والفاعل بالتسخير ، والكل فاعل بالايجاب ^(١) •

والقوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة
فالفلاسفة الالهيون يقصدون بالفاعل المعنى الاول ، ويذهب
الطبيعيون الى المعنى الثانى أى انها مبدأ الحركة ••

والقول الفصل فى هذا ان اسم الفاعل لا يحق اطلاقه
الا على من يطرد العدم بالكلية عن الشئ ويزيل الشر والنقص
أصلا وهو (الله) لان فعله افاضة الوجود وافادة الخير على
الاطلاق ••

بالاضافة الى هذا ليس من شرط الفعل أن يكون مسبوقا
بالعدم كما توهم المتكلمون - الذين اعتقدوا ان علة الحاجة الى
الفاعل هو الحدوث دون الامكان وأردفوا بأن الله لو جاز عليه

(١) سنعرض لرأى الشيرازى مفصلا فى الجبر
والاختيار فى الفصل الاخير من الرسالة عند الكلام على المسألة
الخلقية لديه وهو يذهب مذهبا جديدا بدعا لا استقطاب فيه •

العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعد أن صدر منه - •

والواقع ان وجود المعلول لا قوام له الا بوجود غيره
الذى فاض عنه ، فليس تعلقه بفاعله من جهة ماهيته ، ولا من
جهة عدمه السابق عليه ، ولا لكونه بعد العدم ، اذ ان هذا
الوجود من ضروراته ، والضرورى لا يكون بعله ، فاذن تعلق
الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل لضعف
تجوهره ونقصه • فوجود علته هو كماله وغايته ، وتنتهى
سلسلة الافتقار هذه - حتما - الى ما هو تام فى الحقيقة فى
نفسه ، دفعا من الوقوع فى الدور والتسلسل !••

ويثبت لدينا - عند ذاك - ان الفاعل ليس بالذات سببا
للحدوث بل للوجود • وان غاية الحاجة الى العلة هى الامكان
بالمعنى الذى ذكرناه فى فقرة سابقة^(١) •

★ ★ ★

(١) ان الجسم - على رأى الشيرازى - لا يمكن أن
يكون علة لجسم آخر ، اذ العلة يجب أن تكون متقدمة على
معلولها بالذات والحقيقة لا بالزمان والحركة دون سواهما ••
ولذا يعتقد - صدرالدين - ان الزارع والاب ليساهما
عللا موجدة للحقيقة بل هما معدات من جهة تسببها ، والمعطى
الوجود لكل هو الله ••• ويستشهد بالآية التالية (أفرايتم
ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، أفرايتم ما تحرثون
أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ، أفرايتم النار التى تورون
أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون •••) •

الحركة والسكون :

الموجود نوعان : اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما هو فيه ، واما بالقوة من كل وجه • وهذا الاخير غير متصور في الوجود الا لمن كان له فعلية القوة ومن شأنه أن يتقوم (يحصل) بأى شىء كان كالهوى الاولى « بالفعل من جهة وبالقوة من جهة » •• فلا محال من أن تكون ذاته مركبة من شيئين : احدهما بالفعل والآخر بالقوة ، وله - من حيث كونه بالقوة - أن يخرج الى الفعل لغيره ، والا لم تكن القوة قوة بمعناها الصحيح ، وهذا الخروج اما بالتدريج واما دفعة واحدة •• والاول معنى الحركة فهى فعل أو كمال أول للشىء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ••• فالقوة للمتحرك بمنزلة الفعل المقوم له ويقابله السكون ••

وبما ان الحركة صفة فلا بد لها من (قابل) • ولكونها حادثة فلا بد لها من (فاعل) ولا بد من أن يكون الاثنان متغايرين لاستحالة كون الشىء فاعلا وقابلا فى ذات الوقت ••• والمحرك لا يحرك نفسه بل بشىء لا يكون فى نفسه متحركا فتكون حركة بالقوة فقابلها يكون بالقوة وفاعلها بالفعل اما لهذه الجهة أو لتلك على السواء !••

ولا مندوحة من أن تنتهى جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور والتسلسل ، كما وان جهات القوة ترجع الى أمر بالقوة من كل وجه دفعا لها ايضا عن الدور

ويثبت لدينا أخيرا ان فى الوجود طرفين : الله و الهيولى الاولى
والاول خير محض ، وتلك شر محض !!♦♦

فالجسم - جريا على هذه القاعدة الشيرازية - يتألف من
هيولى وصورة لان الجسم بما هو جوهر أمر بالفعل ، وبما هو
قابل للحركة أمر بالقوة ، فهما متباينان ، وعن تباينهما هذا صح
القول بالكثرة فى العيان !♦♦♦

★ ★ ★

الحركة الجوهرية فى الطبيعة :

الحركة - كما سبق - معناها التجدد والانقضاء ♦ فىجب
لهذا أن تكون علتها القريبة أمرا غير ثابت الذات ، والا لم
تتعدم اجزاء الحركة فتعود سكونا وقرارا غير متجدد ♦♦♦
والفاعل المباشر لها ليس عقلا محضا من غير واسطة ♦♦ فان
كانت النفس هى المحركة ، فيكون ذلك اما من حيث كونها
فى جسم ، أو من حيث تعلقها به فتكون اما طبيعية أو فى
حكمها ♦♦♦ ثم ان الحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية
فان كانت الاولى فظاهر ان فاعلتها هى الطبيعة ، وكذلك ان
كانت قسرية لان القاسر علة معدة للحركة وليس فاعلا لها والا
لزال مع زواله ♦♦ وان كانت ارادية فمصدرها النفس ، ولكنها
ليست - فى الواقع - الفاعلة القريبة لها ، بل انها لا تفعل الا
من جهة كونها طبيعية أو مستخدمة اياها ♦ ونحن نشعر
بالوجدان أن المميل للجسم - مثلا - والصارف له من مكان الى

مكان أو من حال الى حال لا يكون الا قوة قائمة به وهى
المسماة (بالطبيعة) ♦

فلهذا المبدأ القريب للحركة اذن - لا محال - قوة
جوهرية قائمة بالجسم اذ الكيفيات والاعراض كلها تابعة للصور
المقومة وهى الطبيعة ، ولذا عرفها بعضهم انها (مبدأ اول لحركة
ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض) وقد برهنوا ايضا على
ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه مبدأ ميل
طبعى ، فثبت لديهم ان ممارس الحركة مطلقا لا يكون
الا طبيعة ♦♦

وقد مر ان مباشر الحركة لابد وأن يكون امرا متجددا
فالجوهر الصورى (أو ما يسمى بالطبيعة بالمعنى العام) لا يخلو
منه جسم من الاجسام لكونه (اى الجسم) غير خال من حركة
أو سكون ♦ والساكن من شأنه الحركة ايضا ، ولو لم يكن
متجددا لم يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتجدد
عن ثابت ♦♦!

والفلاسفة كالشيخ الرئيس واتباعه يعترفون - بادىء ذى
بدء - ان الطبيعة من جهة الثبات لا تكون علة الحركة^(١) الا
انهم قالوا لابد من لحوق التغير لها من الخارج كتجدد مراتب

(١) راجع كتاب النجاة للشيخ الرئيس فصل الحركة
ولواحقها ♦

القرب والبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية ، وكتجدد
احوال اخرى في الحركات القسرية ، وكتجدد الارادات
المنبعثة عن النفس على حسب تجدد احوال الدواعي الباعثة
للحركة .. الخ

وما ذكره الشيخ الرئيس واتباعه يرجع كله - في النهاية -
الى الطبيعة خاصة وقد علمنا ان القاسر لا بد له وأن ينتهى
اليها ، وكذلك علمنا ان النفس لا تكون مبدأ الحركة الا
باستخدام من الطبيعة . فالتجدد منته اليها ومعلول لها ..

ولمعترض أن يقول ان الحكماء أثبتوا - في النهاية - ان
لكل حركة سلسلتين احدهما أصل الحركة ، والاخرى سلسلة
منتظمة من احوال متواردة

والاعتراض بحد ذاته لا يصح اطلاقا ، لان الكلام هنا
في العلة الموجبة للحركة (أى الطبيعة) لا في العلة المعدة لها
(أى النفس) ولا بد لكل معلول من علة مقتضية لفرض
السلسلتين (أى سلسلة اصل الحركة وسلسلة انتظامها)
يساعدنا نوعا ما على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة ، بأن
يقال ان الطبيعة بانضمام كل حالة من حالات القرب والبعد
أو غيرهما علة لقطع هذا (القرب والبعد) خاصة وان الحركة
سابقة عليهما بالزمان وهى ايضا سابقة على الحال الاخرى
التي تخصصت بتلك الحركة فتكون كل منهما (معدة) للاخرى
وليست (مقتضية) .. اذ لو كانت مقتضية للزم تقدم الشيء

على نفسه ، ولا مخلص عن هذا الا الاذعان بأن الطبيعة (جوهر
سيال) نشأت حقيقته المتجددة بين مادة من شأنها القوة
والزوال ، وفاعل محض من شأنه الافاضة والاكمال ... فلا
يزال ينبعث عنه أمر وينعدم في القابل ، ثم يجبره الفاعل بايراد
البدل على الاتصال ...!

ولسائل أن يسأل هنا فيقول : اذا كان وجود كل متجدد
مسبوقا بوجود متجدد آخر علة لتجدده ، فالكلام عائد في
تجدد علته ، وهكذا حتى يؤدي اما الى التسلسل أو التغير في
ذات الله ...؟!

ومجمل ما نعتقد في رد هذا القول : ان التجدد للشيء
ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد ، فان كان
صفة ذاتية فلا حاجة به الى ذلك ، الا اللهم الحاجة الى فاعل
يجعل تلك الصفة متجددة ... اذ الذاتيات لا تعلل ... ولا شك
ان في الوجود شيئا حقيقته التجدد وهو ما نعتنه (بالطبيعة)
وما يسميه الفلاسفة الآخرون (بالزمان والحركة) ...

ولكل شيء ثبات أو فعلية ما ، والفائض عن الفاعل الحق
هو (ثبات) ذلك الشيء و (فعليته) فثباته هو ثبات تجدده ،
وفعليته هي فعلية قوته كالهولى الاولى ... فتجدد الطبيعة هو
عين ثباتها ، كما ان قوة الهولى هي عين فعليتها ...! والطبيعة بما
هي ثابتة مرتبطة الى الحق الاول وبما هي متجددة يرتبط اليها
تجدد المحدثات ، على ان الهولى بما لها من الفعلية صدرت عن

المبدأ الفعال على سبيل الابداع ، وبما هي قوة وامكان استعدادى
يصح لها الحدوث والانقضاء والفناء - فهذان الجوهران
بدثورهما وتجددهما واسطتان فى الحدوث والزوال ، وبهما
يحصل الارتباط بين القديم والحادث من الزمان ♦♦♦

ولقد سبق لنا أن عرفنا الحركة بأنها خروج الشيء من
القوة الى الفعل تدريجيا وهذا هو بعينه معنى نسبى والامور
النسبية والاضافية تجدها وثباتها تابعان لتجدد ما نسبت اليه^(١)
سيما اذا كان مفهومهما عين الانقضاء ♦♦♦ والتجدد هنا : تجدد
شيء ، وشيء متجدد فى ذاته ، فالاول هو الحركة ، والثانى هو
المتحرك فى ذاته ♦♦

فالخروج التجددى من القوة الى الفعل هو معنى نفس
الحركة ووجودها فى الذهن بحسب الخارج - واما ما به
الخروج منها اليه (أى الى الفعل) فهي الطبيعة ، وأما الشيء
القابل للخروج فهي المادة ، وأما المخرج فهو جوهر (فلكى) ،
وأما قدر الخروج فهو الزمان ، فان حقيقته ليست الا مقدار
التجدد والانقضاء ليس غير ♦♦♦

وخلاصة ما تقدم ان كل جوهر له طبيعة متجددة ، وله

(١) للاطلاع على نسبية الحركة واضافتها راجع بحثنا
المترجم فى (المتألم) المنشور بمجلة الاديب عدد يوليو سنة
١٩٥١ - الجزء السابع .

ايضا أمر ثابت مستمر نسبته اليه نسبة الروح الى الجسد ، فان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن أبدا في التجدد والسيلان • وانما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال كقول الله في كتابه الكريم (بل هم في لبس من خلق جديد) • وكذلك الصور الطبيعية فانها متجددة من حيث وجودها المادى والوضعى والزمانى ، فلها كون متدرج متبدل غير مستقر الذات من حيث وجودها العقلى • أما صورتها (الافلاطونية) فباقية أزلا وأبدا فى علم الله لاستحالة أن يزول شىء من الاشياء عن علمه أو يتغير علمه !••

فالوجود الواحد المستمر هو بعينه الوجود المتصل المتغير ، وهو بعينه ايضا من أبعاضه ، فله وحدة سارية فى الاعداد لانها وحدة جامعة ، فان قلنا انه واحد صدقنا ، وان قلنا انه متعدد صدقنا ، وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى آخرها صدقنا ، وان قلنا انه حادث فى كل حين صدقنا ، وان قلنا انه بتمامه موجود صدقنا ايضا !••

ولا ينتهى الشيرازى حتى يحاجج الشيخ الرئيس رأيه فى حركة الجوهر والدفاع عن نظريته بالذات ••• حيث يعتقد ابن سينا انه : « لو وقعت حركة فى الجوهر أو اشتداد أو تضعف أو ازدياد فاما أن يبقى نوعه فلا تتغير - اذن - صورته الجوهرية فى ذاتها ، وانما تتغير فى عارض فتكون (استحالة) لا (تكونا) •• فان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد - مثلا -

فكأن هذا الاشتداد قد أحدث جواهر جديدة متعاقبة غير متناهية
بالفعل ، وهذا محال في مقولة الجوهر »

يعقب الشيرازي على رأى الشيخ الرئيس فيرى ان فيه
تحكما ومغالطة متأهما الخلط بين الماهية والوجود ، والاشتباه
بين اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل • فقول ابن سينا : (اما أن يبقى
نوعه في الاشتداد) اذا أراد به وجود نوعه فتؤكد له انه
باق لان الوجود المتصل التدريجي أمر واحد زمانى ، والاشتداد
كمال في ذلك الوجود والنقص بخلافه وان أراد به المعنى
النوعى المنتزع من وجوده ففرد بأنه غير باق على تلك الصفة •
ولا يلزم عنه حدوث جوهر جديد بل يلزم حدوث صفة ذاتية
له بالقوة من جهة كماله الوجودى أو ضعفه • ولا يلزم ايضا
وجود انواع بلا نهاية بالفعل ؛ بل يلزم (وجود) واحد
متصل له حدود مفروضة بالذهن غير متناهية بالقوة ولا
فرق - فى الواقع - بين التجدد الجوهرى المسمى بالتكوين
وبين الاشتداد الكيفى المسمى بالاستحالة لكونها جميعا استكمالا
تدرجيا نحو وجود الشئ سواء أكانت هذه الحركة فى الجوهر
أو فى الكيف • • فدعوى الفرق بينهما غير سليمة ، ما دام
الأصل فى كل شئ هو (وجوده) والماهية تابع له وليس لها
بئات أو استقرار • •

فلكل صورة طبيعية حدان : (أ) تشخص مستمر هو روح
حقيقتها (ب) وتشخص متبدل هو انحاء مقوماتها ، وبهذا لا نرى

ما يتناقض والقول بحركة الجوهر حركة ذاتية وتجده تجدد
آنيا...!

★ ★ ★

ويعود الشيرازى بعد هذا المطاف مشيراً الى فضل السابقين
الذين ذهبوا مذهبه فى تجدد المادة • فلم يكن هو مبتدع اصوله
الاولى بل هو مهذب ومنسقه والذاب عنه ••

فيذكر - اول ما يذكر - آيات من الكتاب الكريم تدل فى
تأويلها العرفانى على صدق عقيدته : (وترى الجبال تحسبها
جامدة وهى تمر مر السحاب) •• (يوم نبدل الارض غير
الارض والسموات) •• (ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق
جديد) •• (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا
فملاقه) •••

ثم يشير الى فقرات ينقلها لارسطو عن كتابه المنسوب اليه
المسمى (اثولوجيا) أو معرفة الربوبية^(١) تؤيد الحركة فى

(١) ان الشيرازى كثيراً ما يشير الى هذا الكتاب
ويقتبس منه بعض فقراته ، وينسبه - خطأ - الى ارسطو ، فى
حين ان الشيخ الرئيس عندما انتهى اليه أمر الكتاب كان يشك
فى نسبته الى المعلم الاول ••• ويؤيد ذلك قوله فى رسالة
بعث بها الى ابي جعفر محمد الكيا يقول : « وأوضحت شرح
المواضع المشككة فى النصوص الى آخر (اثولوجيا) على ما فى
اثولوجيا من مطعن ••• » •

يضاف الى هذا ان اتجاه كتاب « اثولوجيا » - أو =

الجوهر وتجده في كل آن ..

ويذكر بعد ذاك زينون الاكبر وقوله ان الموجودات باقية
دائرة : اما بقاءها فتجدد صورها ، واما دثورها فبفناء الصورة
الاولى عند تجدد الاخرى !..

ثم ينتهي الى ابن عربي ورأيه في ان الخلق (عالم الظاهر)
في تغير مستمر وتحول دائم أو قل هو على الدوام في
خلق جديد *

ويدلنا هذا على روح الشيرازي العلمية التي دفعته الى
الاعتراف بالجميل للسابقين من المفكرين ، في الوقت الذي
نعتقد نحن ان مذهبه هذا يساوقهم في الاصل ولكن يختلف
عنهم في الفروع من حيث انه يؤمن ايمانا قاطعا بتشخص الماهية
مع تجوهرها القائم على التجدد والحركة - وهذا خلاف رأى
كثير من المتصوفة ، وخلاف رأى ابن عربي في تفاصيله
بالذات !..

= الربوبية - يشبه في كثير من فصوله مباحث افلوطين في
تساعياته ، ومرد الخطأ في نسبته الى ارسطو كان على يد
فرفور يوس الصوري ، فظن معظم الفلاسفة المسلمين انه للمعلم
الاول حقا !..

ويؤيد هذا الرأي الاستاذ باول كراوس (يراجع بحثه :
افلوطين عند العرب) ويخالفه مشككا الدكتور عبدالرحمن
بدوي (يراجع كتابه : ارسطو عند العرب ص ٣١-٣٣ ج ١) ..
ونحن نعتقد بصحة قول الشيخ الرئيس *

ومهما يكن فالفكرة جريئة والدعوة قوية مؤيدة بالدلائل
والبراهين وهى (الأساس) - كما سنرى - فى ذهابه الى
حدوث العالم حدوثا زمانيا^(١) .

★ ★ ★

الزمان :

ان المرشد لنا الى حقيقة الزمان هو مشاهدة اختلاف
الحركات واتفاقها فى الاخذ والترك فى المقطوع من المسافة ؛
حيث يدلنا ذلك على ان للوجود كونا مقداريا تتفاوت الحركات
فيه تفاوتا غيرها فى مقدار الاجسام ونهاياتها لان الاول غير ثابت
والثانية ثابتة ، فهو اذن مقدار هذا الامر غير القار . هذا بالنسبة
الى الفلاسفة الطبيعيين . . اما على سبيل الفلاسفة الالهيين فان
كل حادث بعد شئ له (قبلية) لا تجتمع مع (البعدية) وليست
هى كقبلية الواحد على الكثير أو قبلية الاب على الابن مما يجوز

(١) ومما تجدر ملاحظته ما نقل عن النظام المعتزلى فى
ذهابه الى أن الله يجدد الاجسام ويحدثها آنا فآنا . ولكن
يجب أن نفرق هنا بين تجدد الاجسام عند النظام والحركة
الجوهرية عند الشيرازى : اذ معنى التجدد خلق الاشياء
بالتوالى ، كتجدد شعلة المصباح - مثلا - بحدوث اجزائها
متعاقبة ولا يبقى من الشعلة سوى خط (الوهم) الذى يظن
بوساطته ان جميع تلك الذرات أمر ثابت متحقق . . فى حين
ان الحركة الجوهرية موضوع متشخص فى الخارج لا يستتبعه
الوهم ، بالدليل والبرهان الذى أقامه الشيرازى سابقا . .

فيه الاجتماع للمتقدم على المتأخر • بل هي قبلية لا تجماع البعد بذاته ولهذا فلا بد له (أى الزمان) من تجدد قبليات وبعديات من هويات متصرمة بالذات على نعت الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة فى المسافات المتنعة الانقسام الى ما لا ينقسم أصلا • • فهو بقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله غير المستقر : اما أن يكون (كمية) متصلة غير قارة ، أو ذا كمية متصلة غير قارة ايضا • • • وعلى الفرضين فهو اما جوهر أو عرض • فان كان جوهرًا فلا شتماله على الحدوث التجددى لا يمكن أن يكون مفارقًا للمادة والاستعداد ، فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الذات ، أو هو مقدار تجدد هذا الجوهر وعدم قراره • • لذا فيكون اما مقدار حركة أو ذى حركة تتقدر به من جهة اتصاله ، وتتعدد به من جهة انقسامه الذهنى الى متقدم ومتأخر • • وهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال ، وله تجدد وانقضاء ، فكأنه شئ بين (القوة) البحت ، وبين (الفعل) المحض • فمن جهة دوامه يحتاج الى فاعل حافظ له ، ومن جهة حدوثه وانقضائه يحتاج الى قابل يقبل امكانيته وقوة وجوده ، فلا محالة أن يكون هذا القابل جسما أو جسمانيا • • !

ومن جهة تملكه لوحة اتصالية وكثرة تجددية فيجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد ، اذ الصفة الواحدة يستحيل أن تكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد • ففاعله يجب أن يكون - اذن - خالص الذات من المادة والا لأحتاج

ففي استعدادة ، عند تجدد الاحوال ؛ الى حركة اخرى وزمان آخر ، ومادة سابقة وقابلة • اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء (عدا الحق الاول) فقابله يستحيل أن يكون من جسم آخر فيسقط سبقه على سائر الاجرام وهناك ليس كذلك

أما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد وانقضاء • ففاعله القريب ايضا يجب أن يكون مما يلحقه التجدد على نعت الاتصال والوحدة ••

يقول الشيخ الرئيس ما فحواه : « ان الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة ، بل غايتها حفظ طبيعة الحركة ، الا انها لم يمكن حفظها فاستبقيت بالنوع •• » •

« كما لا يستبقى - مثلا - نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لا يمكن حفظ شخص واحد لانه كائن ، وكل كائن فاسد بالضرورة ، والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام فهي - على هذا الاعتبار - تكون كالثابتة بالإضافة الى هذا فان طبيعة الفلك من حيث هو طبيعة الجسم يطلب (الأين) الطبيعي ، وبما ان الوضع الطبيعي لا أنيا فيكون النقل منه قسرا على ان هذه الاوضاع كلها طبيعية »

وقول ابن سينا لا يستقيم الا بأن تكون طبيعة الفلك أمرا متجدد الذات ، ووحدة جمعية ، وكثرة اتصالية في الاوضاع والأيون وسائر اللوازم الاخرى

ويلوح لنا من آراء الشيخ الرئيس وتابعيه ان طبيعة الفلك
اولا وبالذات هي الوضع المطلق والأين المطلق من غير
خصوصية ♦♦

وهذا ايضا لا يستقيم على محك النقد فاولا لان القائلين به
يعتقدون ان هدف الطبيعة لا يكون الا أمرا متعينا شخصيا ♦
اذن فالطبيعة الكلية لا وجود لها ما لم تتشخص ♦♦ فالوجود
يتعلق - بادىء ذى بدء - بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس
وهكذا ♦♦♦ وثانيا لان الموجود فى كل شىء بالذات هو الهوية
الوجودية المتشخصة بنفسها ، أما الماهيات التى يعبر عنها
(بالطبائع الكلية) فليس لها وجود لا فى الخارج ولا فى
الفرض الا بتبعية الوجود ♦♦♦

ومن هنا يحصل ان (الوضع) و (الأين) هما من جملة
المشخصات ولوازم الموجودات والتبدل فيهما اما هو عين التبدل
فى نحو الوجود ، أو لازم له وليس - كما ذهب البعض - من
ان هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان والحركة والا لم يكن
زمانيا - ومن ثمة - فكل جسم فهو زمانى ويتشخص بالزمان
وفاعل الشىء غير مفتقر اليه ♦♦

فعلة الزمان من جهة وحدته الاتصالية يجب أن تكون
نسبتها الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ، وتفعل فعلا
واحدا ، وتكون علة حدوثه وعلة بقاءه شىئا واحدا ايضا ؛
اذ الشىء التدريجى غير القار بالذات بقاءه عين حدوثه ♦♦♦

ولقد سبق الإشارة الى ان كل جسم وكل طبيعة جسمية وكل عارض من الشكل والوضع امور سائلة زائلة اما بالذات واما بالعرض • ففاعل الزمان على الاطلاق لابد وأن يكون أمرا ذا اعتبارين وله وجهتان الاولى عبارة عن وحدة عقلية ، والثانية كثرة تجددية •• فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية ، وبجهة تجدده ينفعل ويفعل بحسب هويات ابعاضه المخصوصة ••!

وهذا هو بعينه (نفس) الفلك •• فالطبيعة العقلية له هي جهة وحدتها ، والجسمية جهة كثرتها وتجددها ، ولذا فنفس الجرم الاقصى هي فاعلة الزمان ومقيمته وحافظته ومحدته وهي ايضا محددة المكان والجهات •• اذ الجرم الشخصى كما يفتقر الى الزمان والحركة فى الامكان الاستعدادى والتجدى ، فكذلك يحتاج الى المكان والوضع والجهة ، فلا يمكن أن يتقدم عليها • لان هذه الامور اما من مقومات الجسم أو من لوازم وجوده ، ولوازم الوجود كلوازم الماهية فى امتناع أن يتدخل (فعل) بينهما ••!

فالأجسام مطلقا اجسام ناقصة تحتاج الى زمان ومكان ووضع وكيف وقد علمنا فيما سلف ان فاعل هذه يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها - فلا يجوز أن تكون علة الزمان زمانا قبله ، ولا علة المكان مكانا قبله ، وكذلك فى الكم والوضع وكيف وغيرها ••• فعلتها الاصيله لابد وأن

تكون قديمة ثابتة الذات خارجة عن الزمان والمكان تتقدم عليهما
ولا يتقدم غيرها وهي على ذلك النعت تسمى بالحق الاول ♦

★ ★ ★

وينهض هنا استفسار له وجاهته وقيمتها العلمية وهو كيف
صدرت هذه الهويات الوجودية المتجددة المسماة بشئون الحق
الاول عن مؤثر قديم ؟ فان كان صدورها عن غير قابل مستعد
اياها لزم أن تكون تلك الصور عقولا مفارقة ، وهذا - مع
استحالته - يستلزم التناقض اذ التجدد ينافى (التجرد)
و (المفارقة) ♦♦ ؟ وان كان صدورها عن قابل مستعد ، فان كان
القابل حادثا ، يلزم أن يكون معتمدا على قابل آخر واستعداد
سابق ، وهكذا حتى يدور ويتسلسل الى غير نهاية !♦♦♦ وان
كان قديما وله استعداد متجدد لزم قدم المادة وتقومها بصور
متعاقبة وينتهي الى الدور ايضا ♦♦

اذ كيف يصح حدوث العالم مع لزوم قدم الصور النوعية
(أى شئون الحق الاول) ؟♦♦♦

والاعتراض - كما نرى - متماسك الجوانب منطقي
الدليل ♦♦♦ ولكن الشيرازى سيقم الحجة على معترضيه وينقض
التساؤل من قواعده ♦♦♦

فلقد عرفنا ان المادة القابلة لشيء ان كانت هيولى اولى
فوحدها جنسية ليست عددية لان معناها جوهر بالقوة ،
والجوهري لا توجب للشيء تحصلا (تقوما) نوعيا ♦♦ وكونها

بالقوة لانها عبارة عن سلب (عدم) شئ عن شئ مع امكان
لحوقه به . فيكفى في تحصلها لحوق صورة ما ، أية صورة ،
من حيث كونها مادة حكمها حكم الهوى الاولى وكل
صورة تتحصل بها مادة تكون أقدم ذاتا من مادتها من جهة
حقيقتها الاصلية . . أما من جهة تشخصها المعين فتتحد بها المادة
وتتعدد بتعددتها وتتجدد بتجددها - وقد سبق القول ان لكل
صورة حقيقة عند الله موجودة في علمه وهى بحقيقتها
الفعلية لا تحتاج الى مادة واستعداد ، أو حركة وزمان - وهى
واحدة بوحدتها الاتصالية ، لازمة لحقيقتها الفعلية الموجودة
فى علم الله

واذا نظرنا الى تكثر شئونها المتجددة الحادثة وجدنا كلا
منها موجودة فى وقت محتاجة الى قابل مستعد يتقدم عليها زمانا ،
وذلك القابل من حيث كونه بالقوة لا يحتاج الى علة معينة . .
فيكفى فى حصوله وجود صورة مطلقة تكون له على كمال ما من
الكمالات . . ومن حيث استعدادها الخاص القريب يفتقر الى
صورة معينة هى جهة استعدادها وقوته القريبة من الفعل . .
فاذا خرج من هذه الى الفعل الذى يقابلها ، وجب أن تبطل
صورته السابقة بلحوق صورته الجديدة لعدم امكان الاجتماع
بينهما

ومن ثمة فالصور الطبيعية عند الشيرازى هى كالزمان عند
الآخرين من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان

عرض والحق ان الهوية الجوهرية هي الموصوفة بما ذكرنا (من التقدم والتأخر) بالذات لا بالزمان ، لان الزمان وجوده تابع لوجود ما يتقدم فهو عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين

فللطبيعة (أى الصورة الجسمية الطبيعية) امتدادات :
احدهما تدريجى زمانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر زمانين ؛ والآخر دفعى مكانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين ، ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم .
فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزمانى ، كحال مقدار الجسم التعليمى (الهندسى) مع الصورة الجسمية ذات الامتداد المكانى سواء بسواء ^(١) .

نتائج البحث :

لقد انتهينا اخيرا الى ان الطبيعة السارية فى الجسم امر متبدل بالذات لا يبقى وجوده زمانين فضلا عن أن يكون قديما

(١) ينتج من هذا :

(أ) ان الشيرازى لا يعتبر الزمان حقيقة ثابتة بل هو مقولة ذهنية ، وهذا ما أخذ به أخيرا الفيلسوف الالماني كانت Kant
ولسنا نعلم مدى اطلاع الاخير على سابقه .

(ب) انه يذهب الى ايجاد حد رابع للزمان Space-time
هو خليط منهما والرأى الاخير من اصول النسبية المحدثثة ..

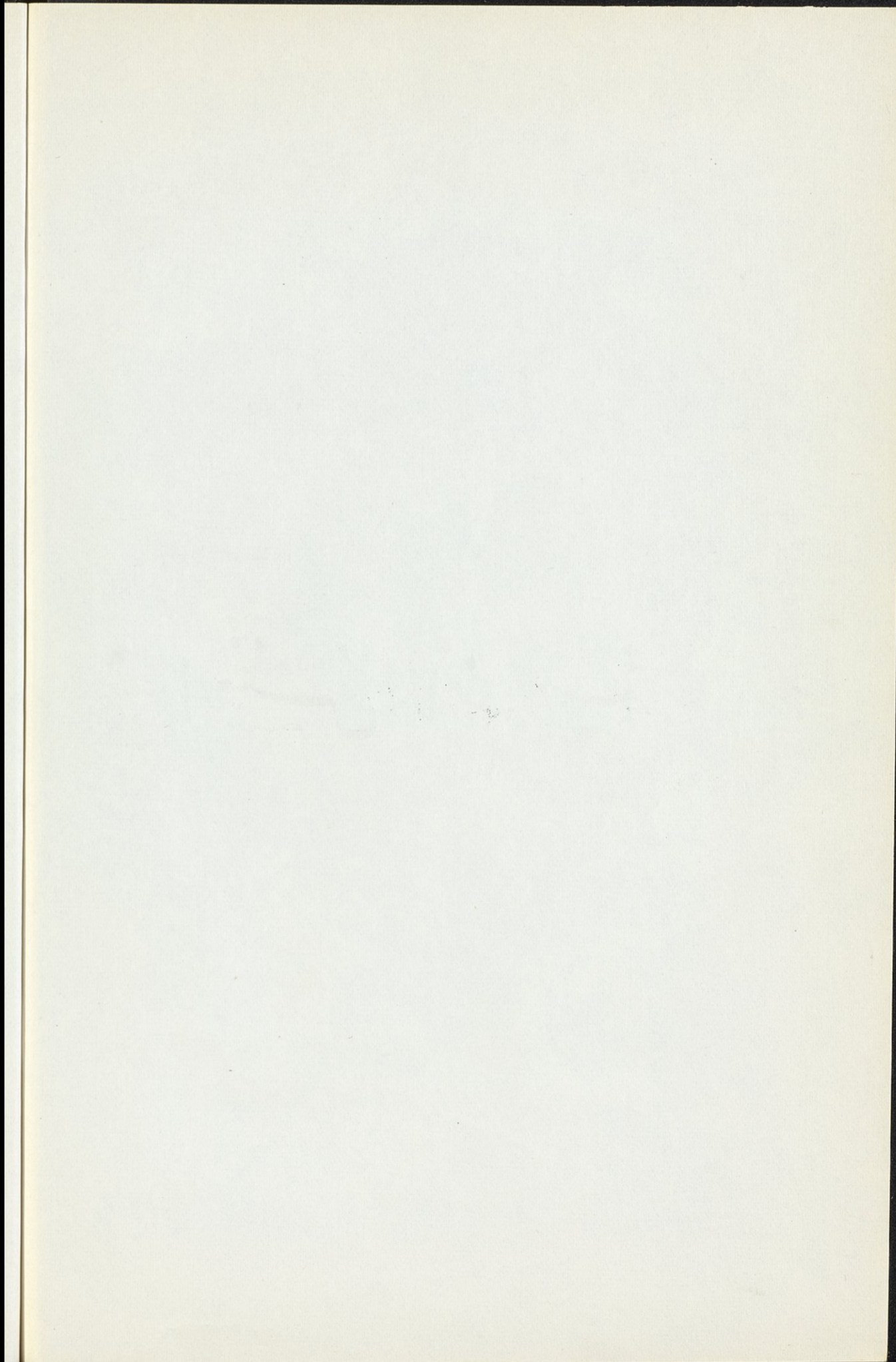
بشخصه • وثبت لدينا ايضا ان حقيقة المادة لكل جسم هي القوة والامكان ، وليست هي واحدة بالعدد بل وحدتها جنسية مبهمة - كما ان وحدة الطبيعة المحصلة لكل جسم وحدة عددية متكررة - وثبت ان الموجود من كل شئ هو وجود ذلك الشئ وليست للماهيات والاعيان - كما ينعتها بعضهم - وجودا اصلا لا فى العين ولا فى الذهن بحيث يصير الوجود صفة لها متقررة فيها • بل - الواقع - ان حالها حال الاشباح والظلال التى تتراءى فى المرايا • أو كقول الله فى كتابه الكريم (كسر اب بقية يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده)

وكذلك انتهينا الى ان العالم بجميع جواهره المادية والصورية والنفسية والجسمية حادث متجدد فى كل حين فسماء اليوم ، وارض اليوم لم تكن - بشخصها - قبل هذا الآن ، وليست هي التى كانت قبل هذا الزمان !....

وثبت ايضا ان القدم والحدوث وصفان يوصف الموجود بشئ منهما - اما بالعين أو بالفعل - وان المفهومات والمعانى الكلية اذا أخذت من حيث (هي هي) فليست هي بواحدة ولا كثيرة ولا قديمة ولا حادثة وانما توصف الموجودات بشئ من هذه النعوت تبعا لاشخاصها وقد دللنا سابقا ان (الكلى الطبيعى) و (الماهية المطلقة) ليس موجودا واحدا مستمر الوجود بوحدته بواسطة تعاقب الافراد وتوارد الآحاد فلا يصح - اذن - الذهاب

الى قدم النوع من جراء تعاقب افرادہ واعداده الى غير نهاية •••
وبهذا كان القول الفصل في مسألة حدوث العالم حدوثا
زمانيا على نعت الاتصال ، وبهذا ايضا كان الشيرازي بدعا في
منهجه الفلسفي : اقام الدليل عليه ، وابرم الحجة دونه فعدنا عنه
معجبين بتماسكه ، مقدرين مقدماته ونتائجه •••

النفس الإنسانية



يقسم الشيرازى المعرفة - فى بدايتها - الى مواطن
فسيولوجية عضوية من الدماغ - فيرجع لكل جزء منه نوعا
منها • وكأنه هنا يعيد لنا ذلك الفرض القديم فى علم النفس
القائل (بالملكات) وانها حقائق ملازمة للانسان سوى •••
وقد اقام العلم الحديث الدليل على بطلانه وضعف دعوته •
ولا يهمنا نحن - صحته أو عدمه - ما دام المنهج الشيرازى
يساوق مقدماته مساوقة منطقية ، وما دام الفرض لا يتناقض
وما هو فيه !••

★ ★ ★

فالادراكات تتفرع عند الشيرازى الى اقسام ثلاثة :

(مدرك) و (حافظ) و (متصرف) - والقسم الاول
اما مدرك للصورة واما مدرك للمعاني •• وكذلك الثانى ، اما
حافظ لها أو للمعاني !••

ومدرك الصورة يسمى (بالحس المشترك) أو ما يعبر عنه (فطاسيا) وهو قوة متعلقة بمقدم التجويف الاول من الدماغ ولولاها لما تمكنا من الحكم على شئ بالمحسوسات المختلفة دفعة واحدة : كقولنا - مثلا - هذا السكر ابيض لونه ، عذب طعمه •• ولما تمكنا ايضا من رؤية النقطة المتحركة بسرعة مستديرة • أو قطرة الماء النازلة كخط مستقيم ، لان المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل ، وما قابل منهما ، وحافظها قوة تسمى (بالخيال) ••• والمصورة تكون بآخر التجويف المقدم ، تجتمع عندها (مثل) المحسوسات وتمكث فيها وان غابت موادها عن الحواس غيبة طويلة فهي مخزونة هناك ••!

ولقد قيل في تغاير قوة (ا لقبول) وقوة (الحفظ) انهما مختلفتان من ناحية القوة ، فرب قابل غير حافظ ، لان القبول انفعال والحفظ فعل ، وهما مقولتان متبايتتان ••

أما مدرك المعاني والاحكام الجزئية فهو (الوهم) وأخص مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ ، ومنه تكون القوة الذاكرة والمسترجعة ؛ وهى قوى فى آخر تجاويفه تحفظ لنا ما يدركه (الوهم) •• نسبتها اليه نسبة (المصورة) الى الحس المشترك •••

أما (المتصرف) فله وظيفة تركيب الصورة بعضها ببعض ، وتركيب المعانى ايضا ، أو تركيب الصورة والمعانى معا ••• والادراك عند استعماله فى الحسيات يسمى (مخيلة)

وعند استعماله عن طريق العقليات يسمى (مفكرة) •• ولكل
من هذه القوى روح يختص بها وهو جرم حار لطيف شبيه
بصفاته ولطافته بالفلك الخالي عن التضاد ، والكائن فوق العناصر
والاضداد ••!

يضاف الى هذا ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب العملية
بذاتها من فعل قوتين : ادراك لاحق ، وحفظ سابق •••
وكذلك الامر في المسترجعة لتركب الارجاع من (ادراك)
و (حفظ) •

ويؤيد الشيرازي في هذه المرحلة رأى الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا حين يقول^(١) : « ان القوة الوهمية تشبه أن
تكون هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها
الحاكمة ••• فتكون على هذا الاعتبار : بذاتها حاكمة ،
بحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة ، فتصبح (مفكرة) بما
تعمل في الصور والمعاني ، وتصبح (مخيلة) بما ينتهي اليه
عملها ••• »

★ ★ ★

نتقل الآن الى بحث المعرفة عن سبيل العقل ، وهو ما
درج عليه الفلاسفة السابقون حين طرّقوا مباحث النفس
الانسانية وقواها ••••

(١) راجع الهيات الشفا - مبحث النفس (ط • طهران) •

فأول مراتبه - عند الشيرازي - هو (العقل النظري) وهو ما يكون بحسب استعداد الفطرة قابلا لجميع المعقولات لخلوه عن كل صورة سابقة ، ولهذا يقال له ايضا (العقل الهولاني) اذ له في هذه المرتبة وجود عقلي بالقوة ... فان عسر عليه تقبل شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ممتنع الوجود ؛ أو ضعيف الكون شبيها بالعدم كالهولي والحركة والزمان والعدد والانهاية .. واما لانه شديد الوجود فيغلب على المدرك ويفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الاعشى .. ومثال هذا الوجود هو (الله) وما يجاوره من الأينات العقلية ، لان التعلق بالمادة يوجب للقوة العقلية ضعفا في ادراكها النور القاهر ... فاذا خرجت (أى الأينات) من القوة الى الفعل بوساطة نور « الحق » فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات اوائل المعقولات التي يشترك فيها جميع الناس كالأوليات والبدهييات ، كمثال الكل اعظم من الجزء ، والمادة ثقيلة ، والكذب قبيح .. فاذا حصلت هذه الصور يحدث للانسان بالطبع تأمل وروية وميل الى الاستنباط وهو ما نسميه (العقل بالملكة) - لانه كمال اول للعاقلة من حيث هي بالقوة ... فتتولد لديه الافعال الارادية فيستعمل القياسات والتعاريف والبراهين والحدود ويكون فعله الارادى فيضا من النور العقلاني الاعلى ويسمى عند ذاك (بالعقل بالفعل) ..

فمراتب الانسان - بحسب هذا الاستكمال - منحصرة

فى نفس الكمال واستعداده ♦♦♦ فالاول عقل بالفعل ، والثانى بالملكة ، والثالث الهيولانى .

ثم يأتى العقل (المستفاد^(١)) وهو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبرنا فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال ♦♦♦ وسمى بالمستفاد لاستفادة النفس بوساطته مما فوقها ♦♦ فالانسان من هذه الجهة غايته أن يتصل عن سبيل هذا العقل بالعقل الفعال خالق العقول ومدبرها !♦♦

وينتهى الشيرازى الى انه كلما كانت القوة العاقلة أشد فعلية كانت معقولاتها أشد تحصلا وأقوى وجودا ، وكلما كانت أضعف تجوهرها كانت أضعف فعلية - كما ان النفس ما دامت حساسة تكون مدركاتها أمورا محسوسة ، وما دامت متخيلة أو متوهمة تكون مدركاتها متخيلات أو موهومات ♦♦ وما دامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفصلة عن احواله كانت معقولاتها معقولات بالقوة كالصورة الخيالية المخزونة فى الانسان والحيوان والفلك مما لا تنفك فى وجودها الخارجى عن العوارض المادية فى آلة الخيال مع امكان تجردها باعتبار الذهن - ومثلها فى ذلك مثل الصور الافلاطونية المفارقة ♦♦ وكذلك القوة العاقلة قبل تصيرها عقلا بالفعل تكون

(١) وهو ما يسمى بالعقل المكتسب فى الفلسفة الارسطية .

مختلطة بمادة البدن بل هي صورتها الحسية ومبدأ قواها ،
ولها استعداد عقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والانفصال عن
القوى المنفعلة ♦♦

فحال العاقل والمعقول في جميع مراتبه واحد فالنفس
الانسانية ما دامت عقلا بالقوة كانت معقولا بالقوة وكذلك
معقولاتها ، واذا صارت بالفعل صارت هي بالفعل ايضا ♦♦♦
فمعرفة النفس وادراكها لذاتها في بدء الفطرة يكون عن طريق
القوة والاستعداد ثم عن طريق التخيل أو التوهم ♦♦♦ اما الانتهاء
الى العقل الفعال عن سبيل المعرفة فلا يقع الا لزمنة خلصوا من
ادران المادة فارتفعت بهم عقولهم الى مرتبة السعادة القصوى ♦♦

على ان طريق الاتصال هذا ينحصر في مراتب اولها
تهذيب الظاهر باتباع الشرائع الالهية ♦♦ وثانيهما تهذيب الباطن
وتطهير القلب ♦♦ وثالثها تنوير النفس بالصور الطيبة ♦♦
ورابعها فناؤها عن ذاتها والاكتفاء بملاحظة الرب ♦♦♦ وهي
غاية الشوط في الايمان الخالص السليم ^(١) ♦♦♦

فنظرية المعرفة الشيرازية نظرية اشراقية خالصة تنحصر
عندها السعادة الانسانية في بلوغها العقل الفعال ♦♦ وهي

(١) يلاحظ هنا ان الشيرازي في بحثه عن المعرفة لا
يختلف عما هي عليه في علم النفس السينوي ♦♦ بل يحذو
حذوه في الاصول وفي الفروع ♦♦

المعرفة الحققة ولا شىء سواها ؛ لانها الغاية من الحياة فى بدئها
ومنتهاها !..

★ ★ ★

أما النفس فيعتقد الشيرازى انها جوهر قائم بذاته^(١)
ولكنها ذات وجهين : فهى من جهة ذاتها جوهر عقلى ثابت
بالقوة ، ومن جهة تعلقها وقيامها وتديرها ؛ جوهر متجدد غير
ثابت .. والجهة الثانية تسقط عنها حين ترتفع الى العقل
الفعال !..

والمهم فى هذا أن نذكر الدلائل التى تشير على انها
جوهر قائم بنفسه له وحدته :

(١) سبق للمتكلمين فى الاسلام ولشييوخ المعتزلة - عدا
النظام - ان قالوا بالجزء الذى لا يتجزأ أو مذهب الذرة كما
يسمى حديثا فخرجوا الى قاعدة (الديناميكية) فى الخلق
والتصير ، وألبسوا الجواهر اعراضا قائمة بها لا تنفك
الواحدة عن الاخرى لانهم لا يرون فى الوجود غير الجوهر
واعراضه .. فالنفس - على هذا الاعتبار - عرض للجسم
ليس غير (كما يذهب الى ذلك ابو الهذيل العلاف وتابعوه) .
أما الشيرازى فقد عارض فكرة الجزء الذى لا يتجزأ - كما
عارضها أغلب فلاسفة الاسلام - ولكنه قال بالحركة الخالقة
المستمرة فى الجوهر دون تحوله الى عرض .. ومن هنا كانت
الجدة والحداثة فى مذهبى الذى أشرنا اليه فى الفصل
السابق ... ومن هنا ايضا كان قوله بجوهرية النفس الآنف
الذكر لا يتناقض ومنهجه ، وليس الامر كما يتبادر اول ظهوره
للقارىء .

الواقع ان ادراك الشئ عبارة عن حصول صورته للمدرك ، فكل من ادرك ذاته يجب أن يكون مفارقا عن المحل ، اذ لو كان في محل لكنت صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلله وهذا خلف !♦♦

فنحن ندرك ذاتنا بذاتنا لاننا لا نغرب عنها : أما شعورنا بشعور ذاتنا فمفقود اذ ليس هو نفس وجودنا ♦♦♦ بل هو كادراكنا سائر الاشياء من الخارج ♦♦

ونحن لا نغيب عن ذواتنا في جميع الاوقات حتى في حالتى النوم ، أو الغيوبة الشديدة ولكن قد نغيب أحيانا عن اعضاء بدننا كلا أو بعضا ♦♦♦

فلابد من وجود شئ خلقها ، له وحدته وجوهه ♦♦ ثم لو فرض ان هناك انسانا كامل العقل والبدن ترك في هواء طلق وأخذ يهوى في الفضاء بحيث لا يحس بأى عضو من اعضائه لا باطنا ولا خارجا ابدا ، ولكن سنجدده يحس احساسا غريبا بذاته دون سائر الاعضاء^(١) ♦

بالاضافة الى هذا ان البدن والاعضاء دائرة التصير

(١) قارن هذا الدليل بما جاء في الهيئات الشفا ج ١ ص ٢٨١ (ط . طهران) ٠٠٠ وبكتاب الفصل فى الملل لابن حزم ص ٤٧-٤٨ (ط . القاهرة) ٠

والديناميكية (جريا على نظريته في الحركة الجوهرية) أما
الذات - بعدها - فباقية (هي هي) لا تزول^(١) .

ويذهب الشيرازى مذهباً بدعاً في حدوث النفس الانسانية
فهو يعتقد انها جسمانية الحدوث ، روحانية البقاء . . . والدليل
على هذا ان كل مجرد عن المادة لا يلحقه عارض قريب لما سبق
بيانه من ان جهة القوة والاستعداد راجعة الى أمر هو بذاته قوة
صرفة ، ويتحصل بالصور المقومة له . . . فيلزم من فرض تجرد
النفس عن المادة اقترانها بها وهذا خلف ، فاذن فهي
حادثة . . .

وهذا الدليل غير مبنى على ان النفس الانسانية « متحدة النوع »
فيكون هو اولى (أى الدليل) مما لو قيل انها كانت موجودة
قبل الأبدان . . . لان الامتياز فيما له حد نوعى يكون اما بالمواد ،
أو بعوارضها ، أو بالفاعل ، أو بالغاية . . . والعلل منحصرة في
النفوس فصورتها ذاتها وفاعلها امر واحد ، وغايتها الاتصال
والتشبه به ، فيكون تكثرها اما بالمادة أو بما هو في حكمها
كالأبدان . . . وقد فرضنا نحن مفارقتها فهذا خلف ايضا ، لان
قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها

(١) قارن هذا ايضا برأى ابن سينا في رسالة النفس
الناطقية التى نشرها الدكتور محمد ثابت الفندى ص ٧ . . .
وقارنه ايضا بكتاب النجاة لمبحث النفس الناطقة .

والنفس ليست كذلك ♦♦♦ فالإنسان صراط ممدود بين عالمين :
عالم الروح وعالم الجسد ، فهو يعمل جاهدا على التخلص من
عالمه الأسفل ليرتفع الى عالمه الأسنى ♦♦ والنفس تجهد صادقة
لتربأ بنفسها عن المادة وتخلص الى العقل الفعال ♦♦♦!

وبهذا يظهر لنا ان الشيرازى أراد بتعبيره السالف الذكر
(من ان النفس روحانية البقاء جسمانية الحدوث) معنى
الاشراق عند المتصوف : فالرياضات الروحية ، والارهاصات
البدنية تلتطف النفس شيئا فشيئا حتى تخلو عما يمازجها فتنتهى
الى حياتها الدائمة الخالدة ♦♦

أما الكلام فى خلود النفس بعد الموت فلا شك عند
الشيرازى بخلودها ، خاصة تلك الانفس التى استحالت عقولها
الهيولانية الى عقل بالفعل بعد فقدانها البدن ، لان قوامها ليس
به ، بل هو حجاب اعمالها بحسب الذات - ولان فساد كل
فاسد اما بورود ضده عليه ولا ضد للجوهر العقلى ، واما بزوال
أحد اسبابه (كالفاعل أو الغاية أو المادة أو الصورة) وذلك
ايضا غير متصور فى الجوهر العقلى ، اذ لا مادة له وصورته
عين ذاته ، وفاعله وغايته هو الحق الاول ♦♦♦ فيمتنع الزوال
عليه بقاء فاعله (أى بقاء الله) وهكذا استحال فناء النفس ♦♦!

أما التى لم تخرج بعد من القوة الى الفعل فقد تباين
المفكرون فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الافروديسى (شارح
ارسطو) الى انها تضمحل باضمحلال البدن لان دلائل تجرد

النفس وخاصة التي تبتنى على تصور المعقولات انما تنهض في
المعقولات بالفعل ، والمجردات بالفعل لا التي من شأنها التجريد ،
وليس لكل احد أن يدرك معقولا من جهة عقلية من غير أن
يشوبه بالخيال والحس !...!

أما نحن فنعتقد ان المشاعر الادراكية منحصرة في ثلاثة
امور : (الحس والتخيل والتعقل) ولكل منها عالم ، أما الوهم
فهو مدرك المعاني مضافة الى المواد فلا تختص به نشأة بل وجوده
وجود عقل كاذب ...

وان الله خلق الوجود على نشآت ثلاث أيضا : (دنيا)
و (برزخ) و (اخرى) ... فالجسم وعوارضه من الدنيا ،
وادراكه يكون بالحس الظاهر .. والنفس وعوارضها من
البرزخ ، وادراكها يكون بالحس الباطن .. والعقل ومعقولاته
من الآخرة ويكون ادراكه بوساطة العقل الفعال ...

ولقد نقل عن الاسكندر انه قال : النفس لا فعل لها^(١)
دون مشاركة البدن - وأشار الى انه لا تبقى للنفس بعد مفارقتها
البدن أى قوة اصلا فنفي عنها حتى القوة العقلية .. وخالف
بذلك استاذہ المعلم الاول حيث ذهب الاخير (ارسطو) الى ان
ما يبقى من النفس هي القوة العقلية ولا قوة لها دون ذلك ...
والتوفيق بين الرأيين هو ان الاسكندر أراد بنفي القوة

(١) ذكر هذا الشهرستاني في كتابه الملل والنحل .

العاقلة عديمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل ، وأراد
ارسطو ببقائها بقاءها عند تصيرها عقلا بالفعل فلا تناقض
بينهما ***

فالنشأة (المتوسطة) بين العقليات والحسيات هي معاد
النفوس ورجعتها حيث تبقى هناك لتثاب على الخير والاحسان ،
ولتعاقب على الاثم والعدوان !..

ولا شك ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ، ووجودا في
أنفسنا فان كمال النفس الانسانية هي وجود هذا العقل واتحادها
ايها !..

وحسب بعضهم ان شيئا مفردا لا يمكن أن يكون فاعلا
متقدما وغاية متأخرة لشيء واحد .. لانهم لم يتصوروا من
« الواحد » الا الواحد بالعدد الذي تحصل بتكرره كثرة وهذا
الواحد لا يكون الا جسما !..

اما الشيرازي فلا ينظر للعقل الفعال هذه النظرة العددية
بل ينظر اليه من حيث كونه كمالا للنفس وتماثلا لها وسببا
لانفعالها نحوه

والدليل على وجوده ان نفس الانسان في اول امرها
بالقوة من جهة كمالها العقلي - وان كانت بالفعل في كونها
صورة كمالية للجسم الطبيعي - ثم تصير امرا عقليا بالفعل
بوساطة تصوير الحقائق وافادة العلوم وتدوين المسائل ، فكلما
خرجت من حد القوة الى حد الفعل فبأمر ما تخرج !..

فلو كانت غير مفطورة على الكمال العقلي لاحتاجت الى
امر آخر ، ولا يتسلسل بل ينتهى الى فيض النور فتصل به -
وهو كامل بالفعل فعال فى النفوس بعيد عن النقص - فيخرجها
من حد القوة الى حد الفعل الى حيث « هو » .. وبقدر اتصالها
به واتحادها معه تدرك المعقولات وتتفهمها !..

★ ★ ★

ويخلص الشيرازى الى الكلام عن (اتحاد العاقل والمقول)
وهو من مباحثه القيمة^(١) حيث يقرر فيه ان كل صورة فى مادة
محتفة بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة للغير .
فالمحسوس ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة ومحسوس بالفعل ،
والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر الحساس ..
والاحساس ليس كما يعتقد البعض من انه تجريد صورة
المحسوس عن مادته ، لاننا نعلم استحالة انتقال المنطبقات بهوياتها
المشخصة من مادة الى غيرها .. وليس معناه ايضا حركة القوة
الحسية نحو صورة المحسوس الموجود فى مادته بل نغنى
به ان تفيض عن الحق الاول صورة نورانية يحصل بها
الادراك .. فهى الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، وأما قبل
ذلك فلا حاسة ولا محسوس الا بالقوة

(١) وقد خالف الشيرازى هنا علم النفس السينوى لان
الشيخ الرئيس لا يرى هذا الاتحاد ..

وكذلك الحال في القوة العاقلة وتصيرها عقلا بالفعل فان
التعقل ليس كما اشتهر عبارة عن تجريد الصورة عن المادة.
وعوارضها تجريدا تاما من قبل النفس بحيث يصبح في امكان
الجوهر العقلي المنفعل بذاته المعراة ادراك صورته العقلية
ولكن - الحق - اذا لم تكن في ذاته صورة المعقولات فبأى شئ
ينالها ؟ أبذاته العارية الجاهلة ؟ .. فان لم يكن مدركا بذاته !
فكيف يدرك أشياء اخر ؟ ..

واذا جاز ذلك فاما أن تكون تلك الصور عاقلة لذاتها
ولغيرها ، ومعقولة لذاتها ، وهذا خلف - أو بأن تكون معقولة
لها وعاقلة لما وراءها والكلام في هذا الموضوع عائد جذعا !

أما اذا أردنا بذلك ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة
المجردة لا يصح لأحد أن يقول انه في ذاته معرى عنها كحصول
صورة لمادة تتحد بها في العقل المنفعل فهو القول الحق
فكما ان المادة ليست شيئا من الاشياء المعينة الا بالصورة ، وليس
وجود الصورة لها ، لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد
الجانبين ، بل بتحول المادة في نفسها من مرتبة النقص الى مرتبة
من الكمال .. وكذلك حال النفس في تصيرها عقلا بالفعل ،
ولو ان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود
مباين لموجود آخر فان كان حصولها بمجرد الاضافة
فهى ليست حصولا حقيقيا لصورة الشئ .. وان كان بوساطة
الاتحاد فهو الغاية من البحث

فكل ادراك يكون باتحاد بين المدرك والمدرك ، والعقل
الذى يدرك الاشياء جميعا يصبح هو كل الاشياء وبهذا
يقوم الدليل الواضح على اتحاد العاقل والمعقول .. وهو من
حيث فروعه وبراهينه الشيء الجديد فى فلسفة الشيرازى

ولابد لنا قبل أن نختم الكلام على النفس أن نتطرق الى
رأى صدرالدين فى المعاد وعلى أية قاعدة أقامه

أهو جسمانى .. أم روحانى؟ أم هو بين بين لا هذا
ولا ذاك ؟

ولرأيه فى مراتب الحشر طرافة وجدة تشبه بعض الشبه
نظرية افلاطون فى مدارج الرقى نحو المثل الالهية ..
يعتقد الشيرازى ان المعاد سيكون حشرا للاجسام ذاتها
(نفسا وبدنا^(١)) ثم يستدرك ويضيف بأن تبدل خاصيات
البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح اطلاقا فى بقاءه ..
لان معنى البقاء هنا هو (النفس) مضافة الى مادة ما (وان كانت
متبدلة فى صفاتها) لاننا - فى كثير من الاحيان - قد نفارق
انسانا لمدة طويلة ثم نجتمع به بعد زمن طويل من الفارقة فنلاحظ

(١) وهو هنا ايضا يخالف الشيخ الرئيس لذهاب ابن
سينا الى المعاد الروحانى الخالص بما يتنافى وظاهر النصوص
والادلة ..

عليه سمات جسمية متبدلة بخصاياتها ولكننا - رغم ذلك -
لا يمكننا أن نحكم أنه ليس هو ذلك الانسان الذى سبق لنا
معرفة ٠٠٠

فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد حفظ الصورة النفسية
والحال كذلك فى كل عضو من اعضاء البدن ٠٠ فالاصبع مثلا
بالإضافة الى الانسان له اعتباران : اولهما كونه آلة خاصة
لزيد من الناس ٠٠٠ وثانيهما كونه فى ذاته جسما متعينا من
الاجسام ونعته يقع عليه حسب ذلك الاعتبار ايضا ٠٠٠

فتعين البدن - اذن - بالاعتبار الاول باق ما دامت النفس
تتصرف فيه وتستعمله كيف تشاء ومتى تشاء ٠٠ وتعينه بالاعتبار
الثانى زائل لوجود الاستحالات الواقعة فيه ٠٠!

وعند حشر النفوس وتعلقها بأجساد اخرى غير هذه
الاجساد ليس لاحد - حينذاك - أن يقول ان هذا البدن الجديد
غير البدن القديم ، وليس له ايضا أن يقول ان هذا هو بعينه
ذاك ، لاختلاف مدلولهما ، وله أن يقول هذا هو ذاك بحذف
المدلول ٠٠!

فجوهر الانسان واحد فى الدنيا والآخرة ، وروحه باق
مع تبدل الصور عليه ، من غير تناسخ بل يلبس البدن قالبا
يستمد منه من اعماله ان خيرا فخير ، وان شرا فشر ، فتباين
الصور الانسانية بحسب الاعمال والنيات ٠٠٠!
ولكن ليس لجميع الناس أن يرتفعوا فى حالة الحشر الى

عالم « المفارقات » بل هناك جماعة نعتهم (الاوساط الناقصين)
يحشرون فى عالم (وسيط) بين التجسم المادى والتجرد
العقلى !♦♦

ويجب أن لا يغرب عن البال ان الشيرازى فى كل
ما يقرره هنا ينهض على قاعدة نظريته فى الحركة الجوهرية ،
فهو حين يؤكد عدم أهمية تغير صفات البدن فى حالة الحشر
يعيد - فى الوقت نفسه - ذات الحركة التى تلحق المادة أينما
حلت ، وحيثما استقرت !♦♦

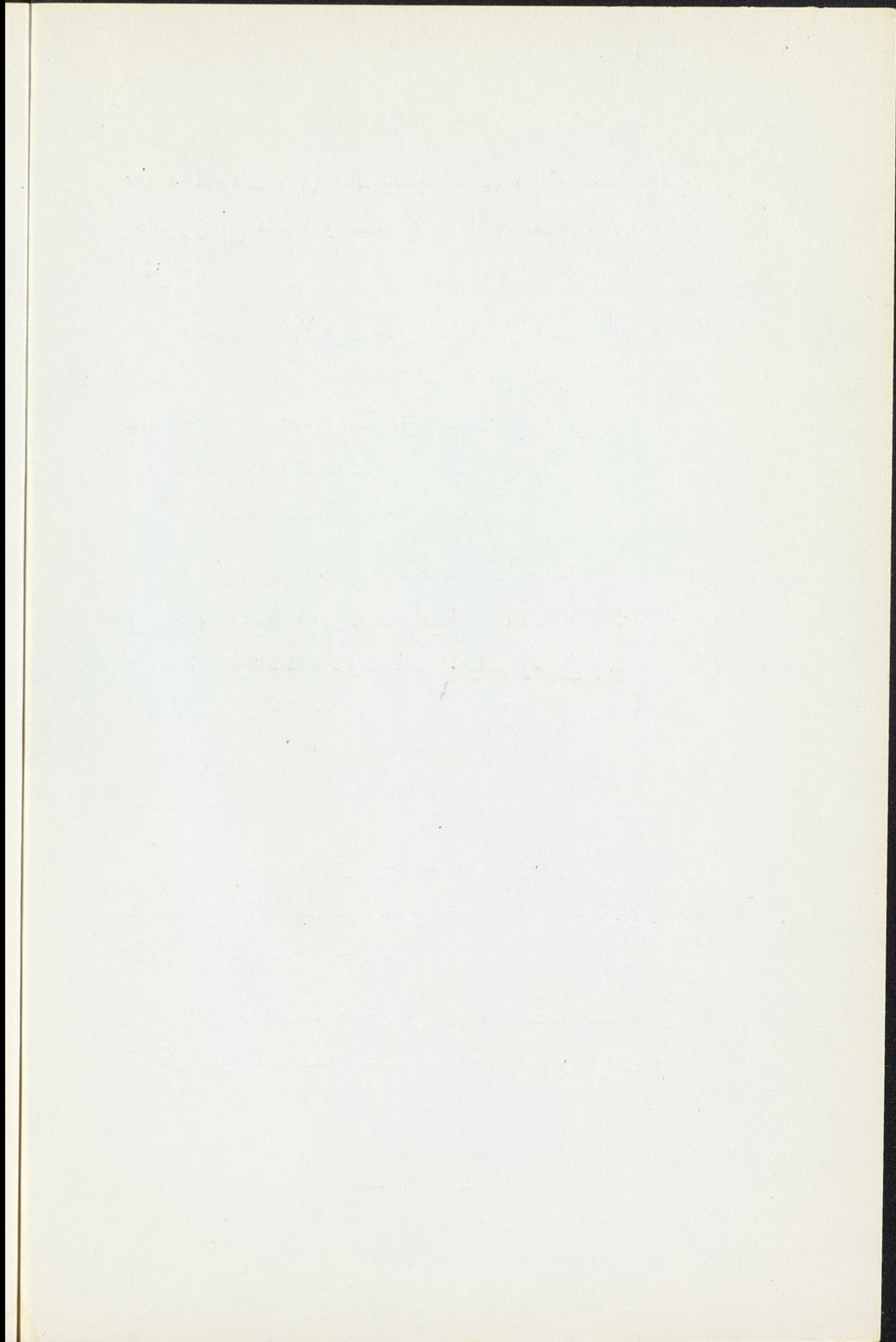
وبهذا يظهر اخلاصه الشديد لفكرته تلك ، وبناء كثير
من نظرياته عليها ♦♦ ولا ضير فيما ذهب اليه ما دامت الحركة
هى خلق وتجدد دائم ، وما دامت الحياة تقوم على (الديناميكية)
و (الاستمرارية) ♦♦

★ ★ ★

وبعد ♦♦♦

ففى العرض الذى اوجزناه عن المعرفة والنفس الانسانية
ما يدلنا على ان مذهب صدرالدين روحانية خالصة تؤمن بالخلود
الذى هو الغاية من الحياة ♦♦

وعلى ما تقدم فالعقل والاشراق عنده يتساوقان ولا
يفترقان ، وهما - بهذا الاعتبار - غاية الدليل والبرهان !♦♦



المسألة الخلقية

الفناء والقدرة

Am. Mus. Nat. Hist.

Am. Mus. Nat. Hist.

لعبت المسألة الخلقية أو الجبر والاختيار دورا واسعا في
الفلسفات القديمة اليونانية والشرقية على السواء •• فتركت
للفكر عامة وللإسلامي منه خاصة آثارها ومبتدعاتها ، فكان له
منها ما أجيح فيه جذوة البحث والتعقيب ••• فاحتدم الخصام
بين المتجادلين ، فذهب قسم الى (الاختيار المطلق) وهم
المعتزلة^(١) ليبرروا بذلك وجود الشريعة والمسؤولية
والجزاء ••! وذهب قسم آخر الى (الجبر المطلق)^(٢) ليبرروا
نفي المسؤولية في العقاب والثواب ••!

والطرفان المتخاصمان لا تظهر المشكلة لديهم الا وهي
متلبسة باستقطاب شديد لجهة دون اخرى •• وكان لابد لهذين

(١) البير نادر - فلسفة المعتزلة ج ١ •
(٢) الأشعري - ابو الحسن : مقالات الاسلاميين
(ط • القاهرة) •

التيارين من ثالث ينضم اليهما ؛ يخالفهما في وجه ويؤيدهما
بوجه

وكان ثالثهما القول (الوسط) أو الامر بين الامرين
لا الى هؤلاء ولا الى اولئك وهو عينه الذي تأثر به
الشيرازى بعد قرون عدة من ظهوره يعيده على مسامعنا
من جديد ليظهره بحداثه وجدة رائعتين ..

★ ★ ★

يعتقد الشيرازى - بادية ذى بدء - ان الافعال وآثارها
فى هذا العالم مقدره من عالم آخر غير عالمنا ، ومنزلة منه علينا ،
وعند هذا فلقائل أن يقول ان الهداية والضلال ، والكفر
والايمان ، والخير و الشر ، والنفع والضرر ، كلها منتهية الى
(الحق الاول) فلا معنى للاختيار فى افعالنا ، بل يجب أن
تكون جميعها حاصلة بالجبر والاضطرار ، وخلاف ذلك يلزم
التناقض ما دام الواجب فاعلا مطلقا فى كل شئ !!

ويقف الفيلسوف الشيرازى - فى عرضه لهذه المشكلة -
مفندا رأى المعارضين ، متكلماً - أول الامر - عن القدرة
والارادة ..

فالقدرة حالة نفسية مصححة للعقل وعدمه ، أو قل هى
قوة على الشئ وضده ، وتتعلق بالطرفين على السواء ، وهى فىنا
(القوة) بعينها ، وفى الواجب هى (الفعل) التام ، اذ لا حجة

امكانية فيه ، وليست قدرته داخله تحت احدى المقولات ، بل
هى ذاته بذاته ، بحيث تصدر عنها الموجودات لعلمه بنظام الخير
فى الكل الذى هو عين ذاته ♦

والفاعل عند تعلق فعله بمشيئته وعلمه يكون قادرا من غير
أن يعتبر معه شئ آخر من تجدد اغراض او اختلاف دوافع أو
تذبذب ارادة ♦♦

والحق ان الفاعل المستمر ان كان فعله يصدر عنه بغير
مشيئة ورضا فليست له قدرة على ذلك - وان كان يفعل
بمشيئته - الا ان مشيئته لا تتغير اتفاقا لكونها (واحدة) من كل
الجهات أو تستحيل بغيرها استحالة ذاته فهو يفعل - اذن -
بالقدرة ♦♦♦

والتغير فى المشيئة لا دخل له فى معنى القدرة لان القادر :
(من اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل) سواء أكان هذا الفعل
مستمرا - أو غير مستمر - والشرط هنا غير متعلق صدقه
بصدق كل من طرفى التعريف بل كثيرا ما يصدق مع كذب
احد الطرفين أو كلاهما !♦♦

اما الارادة فهى عزم باعث على الفعل بعد تصور الشئ
تصورا ظنيا أو خياليا أو علميا - فاننا اذا ادركنا شيئا فوجدناه
ملائما بالوهم أو ببديهة العقل ، انبعث منا شوق الى الاخذ به ،
وهذا الشوق هو بعينه العزم الذى نسميه (الارادة) ♦♦

وإذا انضمت الارادة الى القدرة (التى هى هيئة للقوة
الفاعلة) انبعثت تلك القوة الى تحريك الاعضاء وغيرها فيحصل
الفعل آنئذ !..

والارادة فى الواجب ليست كما هى عند الانسان ، بل
هى عين ذاته وعلمه وقدرته ... وبما ان ارادته غير منفصلة
عن ذاته فهى تعمل ما تشاء متى تشاء . ونتيجة لذلك فافعالنا
- فى الواقع - هى بقضائه وقدره ولكن بتوسط اسباب وعمل
لسنا على علم بها لانها خارجة عن قدرتنا وتأثيرنا .. وان اجتماع
تلك الاسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب
عندها وجود ذلك الامر المدبر والمقدر وعند تخلف بعضها
يتحول الى ممكن ، بالقياس الى كل واحد من الاسباب ..

فان كان - مثلا - من جملة هذه الشرائط القريبة وجود
الفرد الانسانى مع ادراكه وعلمه الذى يختار بهما احد طرفي
الفعل والتركيب ، يصبح هذا الفعل اختياريا واجبا وقوعه
بجميع تلك الشرائط التى نسميها (علة تامة) و (ممكنا)
بالنسبة الى كل واحد فيها !...

فوجوده لا يناقض امكانه ، وجبريته لا تنافى كونه
اختياريا ، لانه لم يكن واجبا الا على سبيل الاختيار .. ولا ريب
ان القدرة والاختيار كسائر الاسباب الاخرى من الادراك والعلم
والارادة والتفكير والتخيل كلها بفعل الله لا بفعلنا ولا باختيارنا
والا تسلسلت القدرة والارادة الى غير نهاية !..

ويخطيء من يحسب ان قدرة الانسان على نمط بحيث ان شاءت فعلت ، وان لم تشأ لم تفعل ، وسبب ذلك لانه اذا شاء - ولم تتعلق مشيئته بمشيئة ما - فليست المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لاحتاجت الى مشيئة اخرى سابقة ، وتنتهي اخيرا الى الدور - ومع استحالة التسلسل هنا - فان جميع مشيئاته غير المتناهية والتي لا تشذ عنها مشيئة ، لا تخلو اما أن يكون وقوعها بسبب امر خارج عن مشيئة الفرد ، أو بسبب مشيئته هو . . . والامر الاخير باطل لعدم امكان مشيئة اخرى خارج جملة تلك المشيئات : فالاول هو الغاية من البحث . . . ويظهر لنا في هذا الاستدلال ان مشيئة الفرد ليست تحت قدرته ، فان كان في مشيئته مضطرا وحدثت المشيئة التي تضيف القدرة الى مقدورها انصرفت القدرة لا محال ، ولم يكن لها سبيل الى المخالفة - وعند هذا فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة ، والقدرة محركة ضرورة عند انخرام المشيئة ، والمشيئة تحدث ضرورة في القلب . . . وهذه الضروريات يتضايق بعضها البعض وليس للفرد أن يدفع وجود شيء منها عند تحقق سابق أى لا يمكنه أن يدفعها عند تحقق الدعوة للفعل فهو - اذن - مضطر في الجميع . . .

ولمعترض أن يقول : ان هذا هو الجبر المحض ؛ والا كيف يكون المختار مجبورا في ذات الوقت ؟ . . . !
ولكن الواقع الذى يقره العقل ولا يتناقض ومنطق العلم

ان الفرد فى عين الاختيار هو مجبور - ونقصد بذلك : انه
مجبور على الاختيار دون غيره !...!

ويخرج من هذا القول استفسار فحواء : هل العلم
بالدافع للمقرر موجد للفعل وان الارادة موجدة للضرورة ؟...
وان كل متأخر يحدث عن المتقدم كالقائل بالتوليد الذى يلزم
منه أن تحدث بعض الاشياء خارج قدرة الله ؟؟؟...

والرد على هذا الاستفسار هو : ان نفى القدرة عن الخالق
سواء عبر عنه - بالتوليد أو بلفظ آخر - جهل محض بالحقيقة ،
بل الامر منوط بقضائه وقدره على أى وجه كان ، حيث ان
بعض المقدرات مرتبة على بعضها الآخر فى الحدوث كترتب
المشروط على الشرط ، فلا تصدر عن القدرة الازلية ارادة
حادثة الا بعد علم ، ولا علم الا بعد حياة ، ولا حياة الا بعد
تحييزها .. وكما انه لا يجوز القول بحصول الحياة من غير
الجسم الذى هو شرطها كذلك سائر مدارج الترتب والتوقف .
فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بالحق .. وهكذا جميع
افعال الرب ولولا ذلك لكانت جميع الحوادث مستندة الى الله
من غير احتياج بعضها الى بعض ، أو توقف بعضها على البعض ،
ولكان التأخير والتقديم - آنذاك - عبثا لا طائل له ولا غاية !...

فجميع ما فى عالم الامكان حادث على ترتيب (واجب)
و (لازم) ولا يتصور ان لا يكون كما كان^(١) ... فما تأخر
متأخر الا لانتظار شرط ، اذ وقوع المشروط قبل الشرط
ممتنع ، فلا يختلف (العلم) عن (النظر) الا لفقدانه شرط
النظر وهى « الحياة » .. ولا تختلف (الارادة) عن (العلم)
الا لفقدانها شرطها وهو العلم ، ولا يختلف (العقل) عن
(القدرة) الا لفقدانه شرطه وهى (الارادة) وكل ذلك على
المنهج الرتيب المتتابع ..

وقد يصعب على غير الحكيم تذوق هذا السبيل من العلم ،
ولذا يذهب معظم الناس الذين ينظرون الى الاسباب القريبة
للفعل ويرونها مستقلة ، الى القول بالقدر والتفويض المطلق ..
ومن نظر منهم الى الاسباب البعيدة ، أو بعبارة أصح الى « السبب
الاول » دون غيره ذهب الى القول بالجبر المطلق !

أما من نظر فأمعن بصره فقلبه ذو عينين : يبصر الحق
باليمنى فيضيف الاعمال خيرا وشرها اليه ، ويبصر الخلق
باليسرى فيثبت تأثيرهم فى الافعال بوساطة (الحق الاول) فى

(١) وهنا يلتقى الشيرازى مع الشيخ الرئيس مرة
اخرى - حيث ذهب الاخير الى ان العالم وهيئته هى خير
ما يتصوره العقل الانسانى : فليس فى الامكان احسن
مما كان ..

الجانب الآخر ويتحقق عن هذا السيل قول الصادق
جعفر بن محمد : « لا جبر ولا تفويض بل امر بين
الامرین ^(١) »

فكل ما يصدر عنا من حركات وافعال ، وسيئات وحسنات ،
كانت — ولا تزال — محفوظة في عالم الغيب قبل وجودنا ، وهى
واجبة الصدور عنا مع كونها بإرادتنا واختيارنا !

وفى الكتاب المنزل شواهد كثيرة تظهر لنا التطابق بين
الجبر والتفويض ، والتسخير والجواز ، والامكان والوجوب ،
والتوافق بين الامرین : حيث نسب الله الافعال تارة الى الملائكة ،

(١) والنص الذى ذكرناه للامام الصادق فى اعلاه يرجع
فى اصوله الاولى الى على بن ابي طالب عليه السلام حيث سأل
احد اهل الشام : أكان مسيرك الينا بقضاء الله وقدره ؟! فرد
عليه الامام قائلا : « ويحك ! لعلك ظننت قضاء لازما ،
وقدرا حاتما ، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب ،
وسقط الوعد والوعيد ، ان الله سبحانه وتعالى أمر عباده
تخييرا ، ونهاهم تحذيرا ، وكلف يسيرا ، ولم يكلف عسيرا ،
واعطى على القليل كثيرا ، ولم يعص مغلوبا ، ولم يطع مكرها ،
ولم يرسل الانبياء لعبا ، ولم ينزل الكتب للعباد عبثا ، ولا خلق
السموات والارض وما بينهما باطلا »

يراجع : الطوسى - نصير الدين : تجريد العقائد مع
شرحه - وكتاب : اوائل المقالات : لمحمد بن محمد بن النعمان
المعروف بالشيخ المفيد - رسالة استقصاء النظر : للعلامة الحلى .
للافادة منها جميعا حول المشكلة ذاتها من الناحية التاريخية .

وتارة الى عباده ، وتارة نفسه ، مثل : (يتوفاكم ملك الموت
الذى وكل بكم) وقال (الله يتوفى الانفس حين موتها) ثم قال
(فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) وأضاف (فنفخنا
فيه من روحنا) ♦♦ وقال (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) والامثلة
على ذلك كثيرة لا نرى ما يدعو لذكرها الآن ♦♦

★ ★ ★

وبهذا ينتهى صدرالدين الى الامر (الوسط) بعد أن
أبان ما للاستقطاب فى المسألة الخلقية من محاذير لا يقرها العلم
ولا يقوم عليها الدليل ♦♦!

والفكرة فى اصولها الاولى ليست من بنات ذهن الشيرازى
بل هى قديمة موهلة فى القدم قد يرجع تاريخها الى اوائل صدر
الاسلام كما سبق ذكره ♦

ولكن صدرالدين كان رائدها الذى اوضح مسالكها ،
وأثار سبيلها ، وأثار المشكلة حولها ، ودعا المفكرين الى استيعابها
وتحقيقها ♦

وللرائد - على أى حال - قصب السبق وسمو الهدف
ورجاحة العارضة ♦♦

المراجع العربية

- ابن حزم الفصل والملل
ابن سينا الهيات الشفا
ابن سينا كتاب النجاة
ابن عربى الفتوحات المكية
ابو الحسن الاشعرى كتاب اللمع
ابو الحسن الاشعرى مقالات الاسلاميين
البيروني المعتزلة فلاسفة الاسلام السابقين
البحراني - يوسف لؤلؤة البحرين
بدوى - عبدالرحمن ارسطو عند العرب
بدوى - عبدالرحمن شخصيات قلقة في الاسلام
بروكلمان تاريخ الشعوب الاسلامية
جماعة من المستشرقين دائرة المعارف الاسلامية

الحلى - العلامة استقصاء النظر
 الخوانسارى - محمد باقر روضات الجنات
 الخياط - المعتزلى كتاب الانتصار
 السهروردى - شهاب الدين حكمة الاشراق
 السهروردى - شهاب الدين مجموعة فى الحكمة الالهية
 السهروردى - شهاب الدين المشارع والمطارحات
 الشهرستانى - محمد بن عبدالكريم الملل والنحل
 الشيرازى - صدرالدين الاسفار
 الشيرازى - صدرالدين الشواهد الربوبية
 الشيرازى - صدرالدين شرح الهداية الاثرية
 الشيرازى - صدرالدين الرسائل الثمان
 الشيرازى - صدرالدين المبدأ والمعاد
 الشيرازى - صدرالدين شرح حكمة الاشراق
 الشيرازى - صدرالدين التفسير الكبير
 الشيرازى - صدرالدين الحكمة العرشية
 الشيرازى - صدرالدين رسالة فى ماهية المزاج
 الطوسى - نصيرالدين تجريد العقائد
 العاملى - محمد بن الحسن أمل الآمل
 القمى - عباس الكنى والالقب
 المجمع العلمى السورى مجلة المجمع - ١٩٣٩
 المحبى خلاصة الاثر
 محمد بن محمد بن النعمان - المفيد اوائل المقالات
 محمد ثابت الفندى النفس عند ابن سينا
 مهدوى - يحيى فهرست مصنفات ابن سينا
 يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية

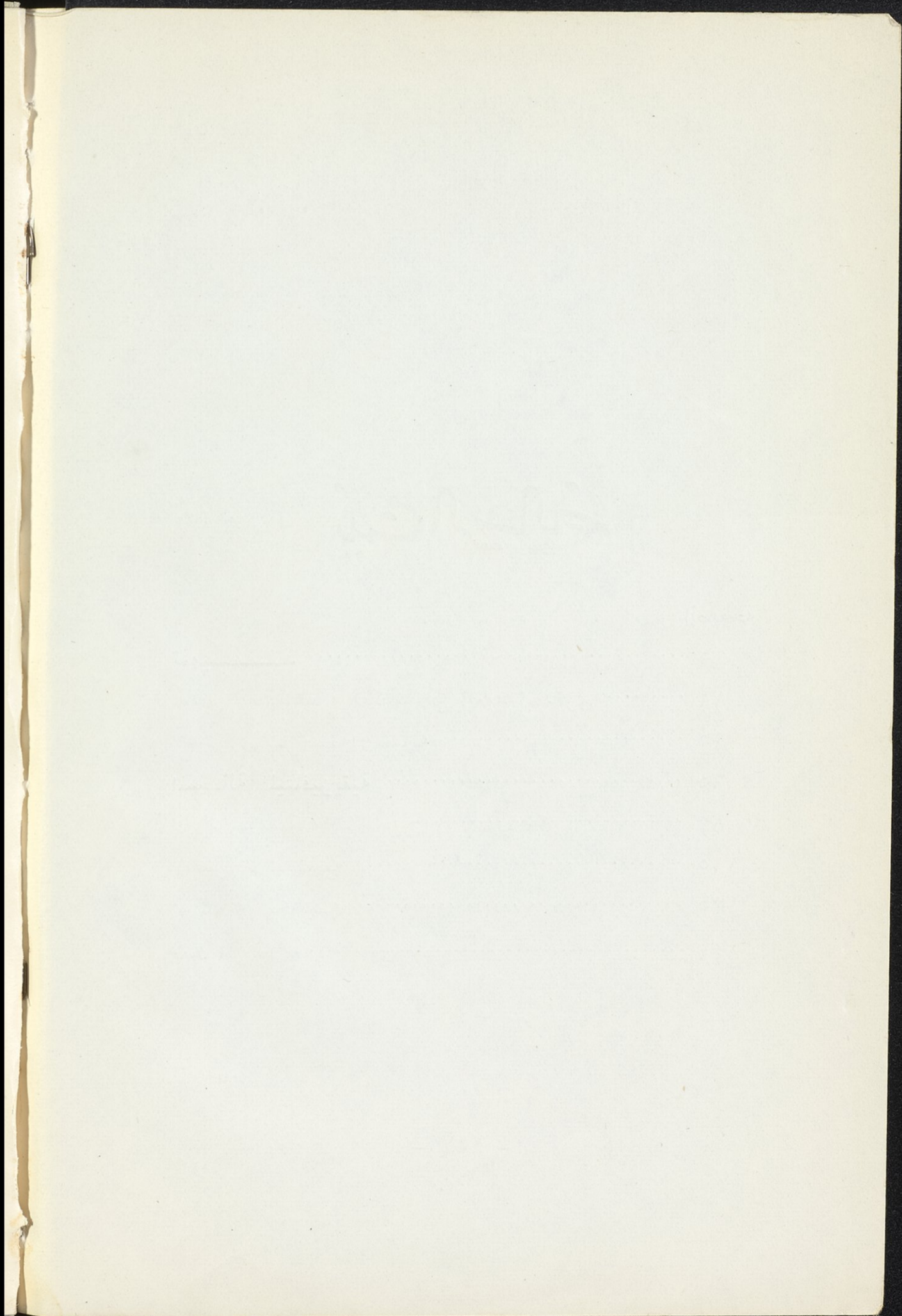
المراجع الأجنبية

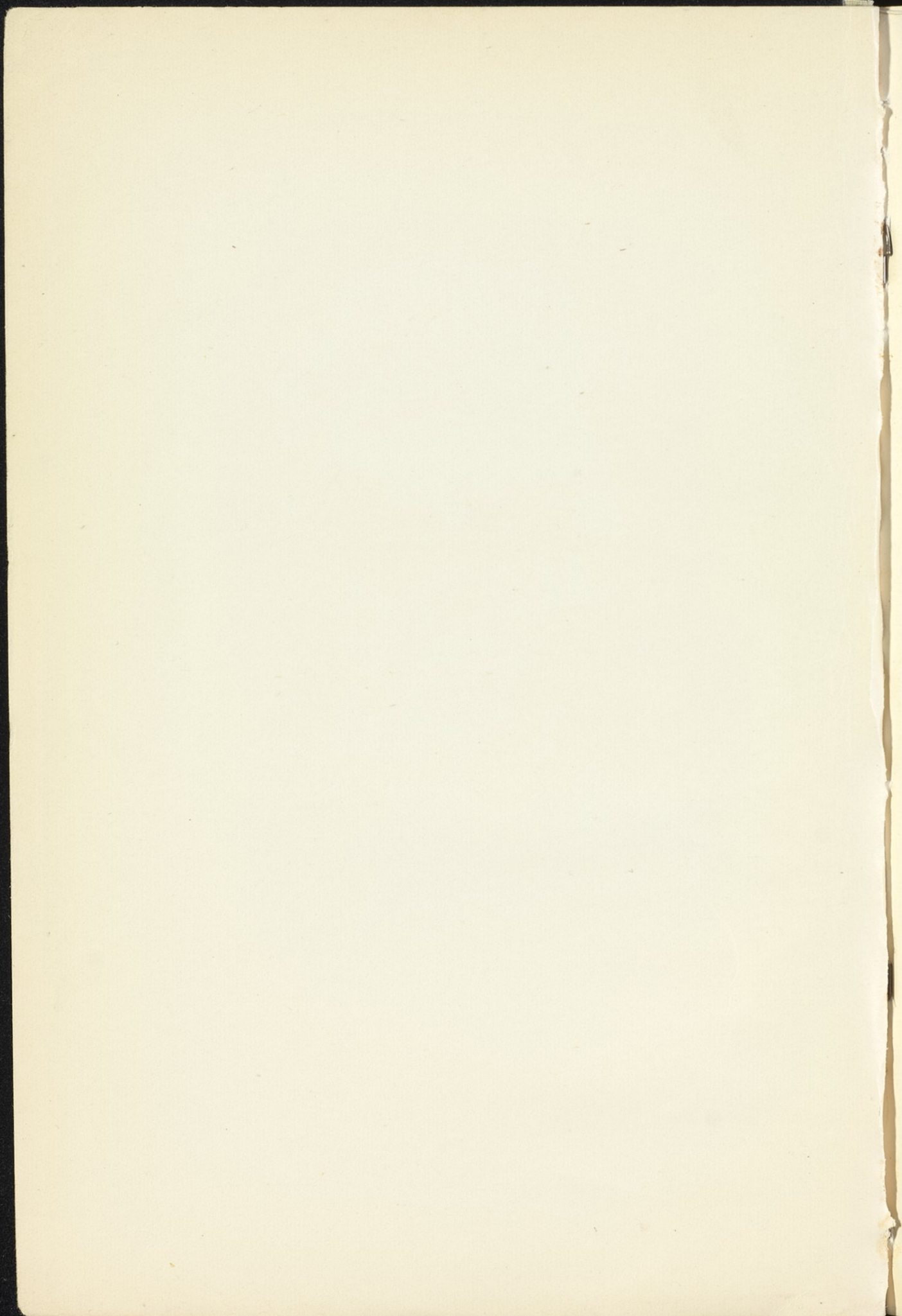
- 1 C. Brockelmann Geschichte der
Arabishen Litteratur
- 2 E. Browne Literary History of Persia
- 3 E. Browne New History of Mirza Ali
Muhammed.
- 4 Ercy. of Islam.
- 5 H.R. Gibb Mohammedanism
- 6 Herni Massé Islam
- 7 M. Ikbal ... Development of Metaphysics
of Muslim Philosophy
- 8 Sir Malcolm History of Persia

نبت الرسالة

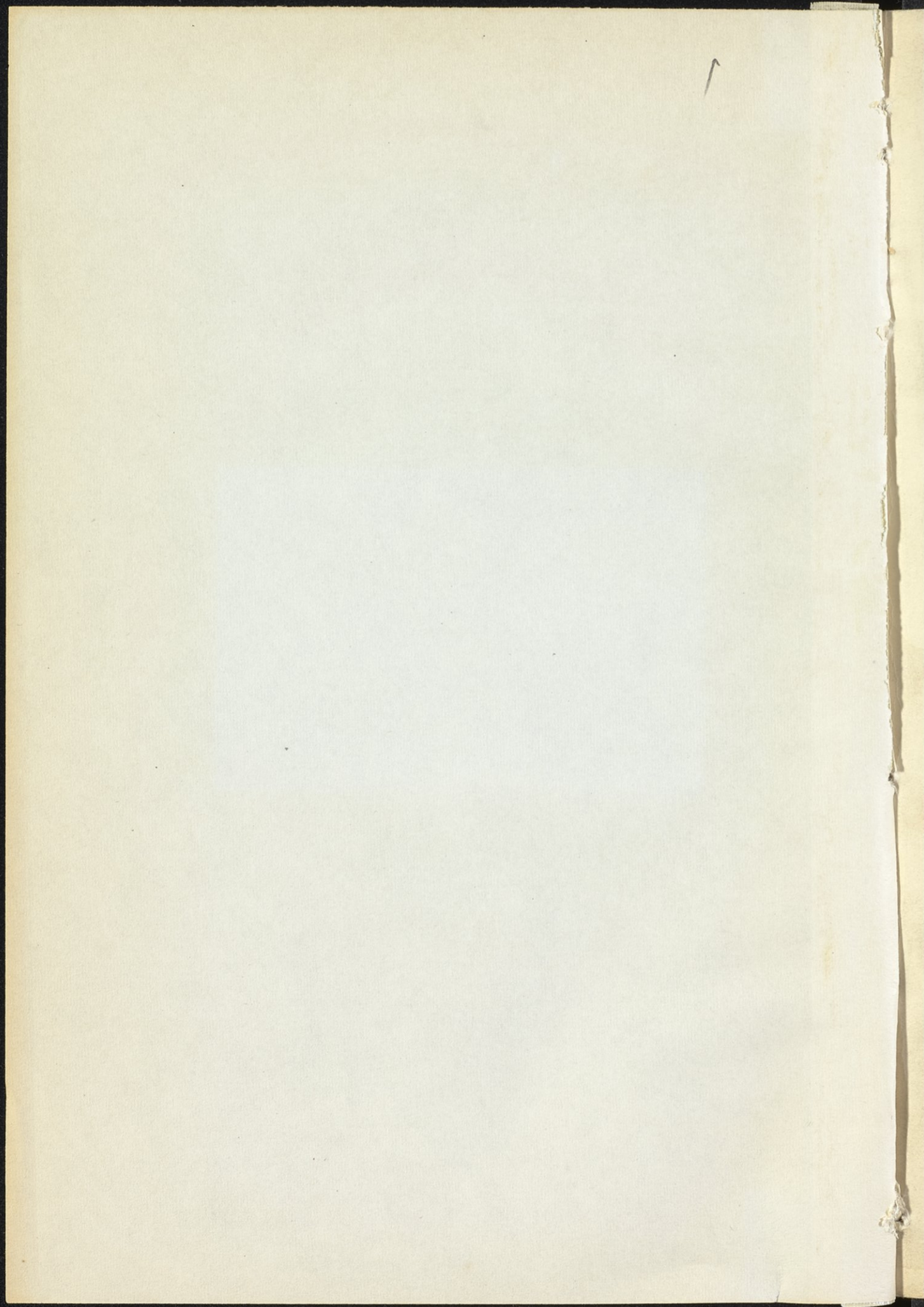
الصفحة

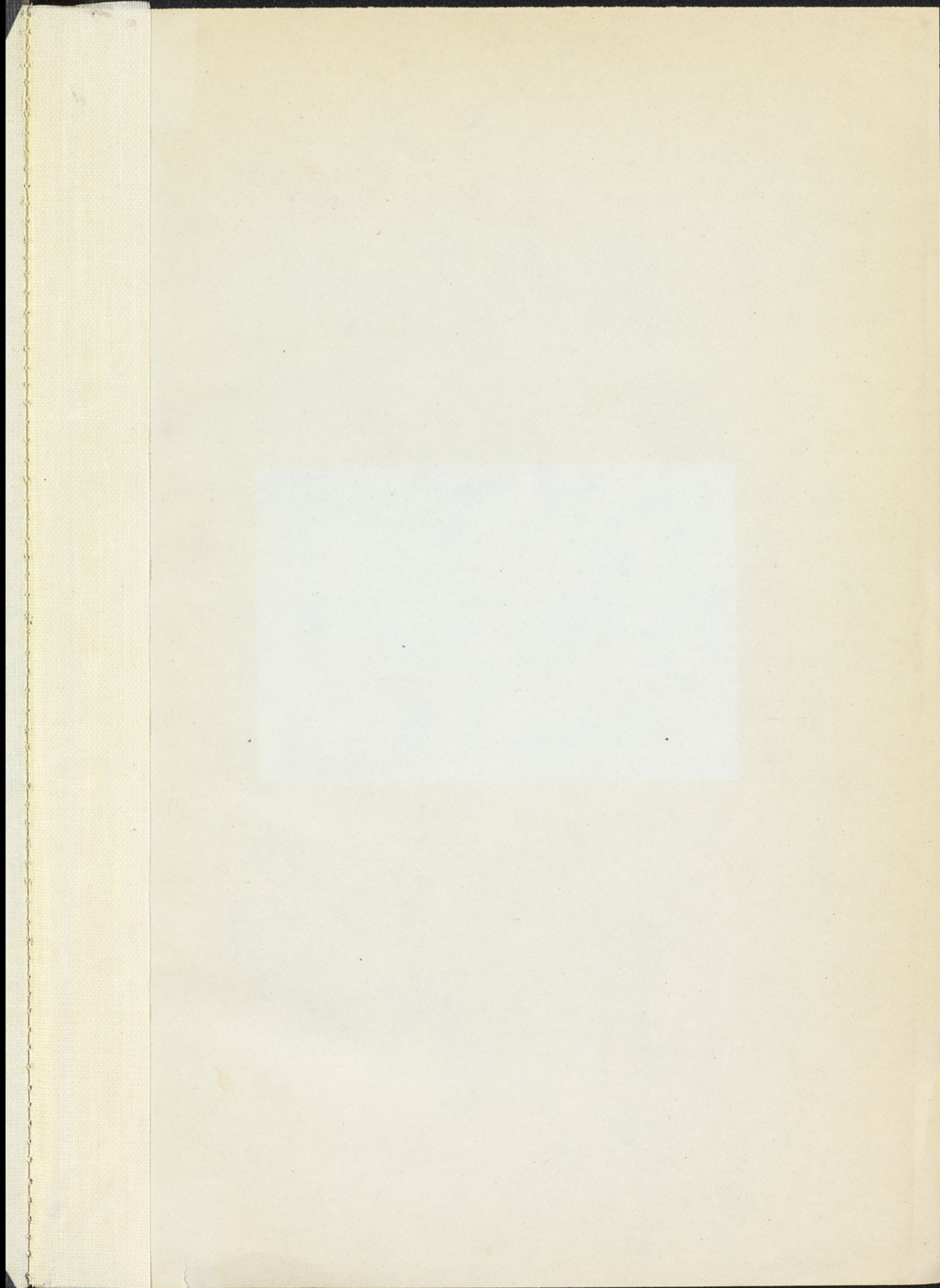
تمهيد	٥
الحياة الاجتماعية والفكرية في العهد الصفوي	١١
الشيرازي - حياته ونشأته	٢٥
المسألة الميتافيزيقية	٦٥
العالم - مشكلة التكوين	٨٣
النفس الانسانية	١١٥
المسألة الخلقية	١٣٥
ثبت المراجع	١٤٤





(٢٠٠) فلس





LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

