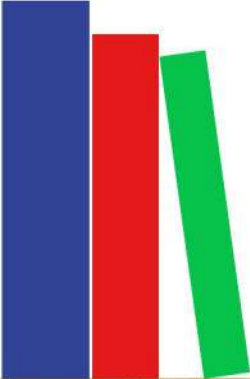


تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية

عبد الجبار الرفاعي



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان آل أبي طالب في كفة ميزان و إيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانهم
(الإمام الصادق (ع))

moamenquraish.blogspot.com

تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية

عبد الجبار الرفاعي

مكتبة قضايا إسلامية معاصرة
الكتاب التاسع عشر ١٤٢٠ - ١٩٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب قضايا إسلامية معاصرة

سلسلة دورية تتناول الهموم الثقافية للمسلم المعاصر
تصدرها قضايا إسلامية معاصرة
الأفكار الواردة في هذه السلسلة تعبر عن آراء مؤلفيها

رئيس التحرير
عبد الجبار الرفاعي

مؤسسة الأعراف للنشر

تقديم

ليست رسالة المبدع تقديم وشرح نظريات الآخرين، ولا حشد كمية واسعة من الأفكار والمعلومات وتكديسها، عبر اقتباسها من أعمال غيره، كما يفعل محترفو الكتابة والتأليف، وإنما يتميز المبدع بالاطلاع المتواصل والمعمق على معطيات التجربة البشرية، واستلهاهم العناصر الفاعلة فيها، مضافاً إلى وعي الحياة واكتشاف الواقع بتحليل مكوناته واحالة عناصره إلى المنابع المولدة لها، ثم تصنيف هذه العناصر واستبعاد ما يقضي منها برؤى تتقاطع مع حركة التاريخ، وانتقاء ما هو مقوم للهوية الحضارية، وما يمثل شرطاً لازماً للنهوض والتطور، من خلال تفاعله مع مجموعة العناصر الجديدة التي تتوالد مع الأيام.

إن ابداع المفكر هو منطلق النهضة في حياة الامة، فلم تتحقق نهضات الامم بوفرة الانتاج المادي، ولاحتي بغزارة الانتاج الفكري وازدياد عدد المؤلفات ونمو حركة الكتابة والتأليف، وان كان ذلك أحد مظاهر وأثار النهضة، وإنما يمكن أن نؤرخ لحظة ولادة النهضة وشرارة انفجارها بما يبتكره المبدع من نظريات ومقولات، تتقوم بها البنية التحتية، لما ينبغي أن يشاد من بناءات فوقية تستند إلى تلك الاسس، فان ما يبدهه الفيلسوف من رؤى ومقولات هي التي تطيح بالوضع السكوني، وتعمل على اهتزاز وتداعي تمام البنى التقليدية الميته، وتعمل على تطهير الوعي من الأفكار القاتلة، وبالتالي تنبعث الحياة من جديد في روح الامة، فتنتطلق مسيرتها محطمة كل القيود والأغلال التي ظلت ترزح فيها وأعاقتها عن الحركة في المسار الصحيح، ولعل مقولة واحدة يبدها فيلسوف في اطار اعادة بناء نظام المعرفة، تحدث أثراً عميقاً في تنظيم وعي الامة، واعادة تشكيل عقلها، بنحو يتاح لهذه الامة ان تؤسس حاضرها باتجاه المستقبل، وتتجاوز الحالة

التي ظلت تكرر فيها نفسها عدة قرون، عبر تمديد الماضي كيما ينوب عن الحاضر والمستقبل.

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تنادت صيحات مدوية في العالم الاسلامي، مزقت جدار الصمت الذي هيمن على حياة المسلمين طويلا، وقد كان صوت السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني وقتئذ هو الصوت الهادر الذي فوجيء به الاستعمار والسلطين وأتباعهم، اذ توغلت المقولات الاحيائية لجمال الدين في الأعماق، فنفذت الى أهم الحواضر العلمية الاسلامية، وانتشرت بين الوسط المتعلم، وتجاوبت معها شريحة من الجماهير المسلمة.

ومنذ ذلك الحين ظهرت طائفة من المصلحين والمجددين في فضاء التربة التي حرثها موقظ الشرق جمال الدين. وكان توالي ظهور هؤلاء المصلحين في القرن الاخير، في مشرق العالم الاسلامي ومغربيه، علامة أكيدة على استيقاظ الامة وانخراطها في صناعة التاريخ، بعد أن رقدت في نوم استمر مدة غير محدودة، ولولا ما يختزنه تراثها من امكانات نهوض لما استطاعت ان تنجب اولئك المصلحين في العصر الحديث.

غير ان انجاز اولئك المصلحين في تلك الحقبة من تاريخنا الحديث تمحور في الغالب بالسعي للإصلاح الاجتماعي والسياسي، وما تتطلبه هذه العملية من رصد واقع المسلمين، وتشخيص عوامل الانحطاط، واكتشاف جذور التخلف، وتحديد أبعاده ومداراته، وصياغة مشاريع وخطط، وبناء مؤسسات وحركات، تعمل على تجسيد هذه المشاريع والخطط في الواقع. بينما ظلت دائرة الابداع النظري والتأصيل الفلسفي خارج دائرة اهتمام طائفة من المصلحين، وان لم تخل كتاباتهم من اشارات سريعة، وربما مبتكرة وهامة. لكن الحقبة التالية شهدت بزوغ غير واحد من المجددين في الامة، راحت أعمالهم تهتم باعادة بناء الفكر الاسلامي، وانتاج منظومة فكرية تقول رأي الاسلام حيال قضايا العصر وحاجات الامة الاسلامية المتنوعة، وكان العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهري والمرجع الشهيد محمد باقر الصدر في طليعة هؤلاء المفكرين، الذين نهضوا في النصف الثاني من القرن العشرين

بمشروع إعادة بناء العلوم الإسلامية، وصياغة الموقف النظري للإسلام حيال مقتضيات العصر. وقد تميزت جهودهم في هذا الميدان بالعمق والابتكار والأصالة، عمقاً وابتكاراً يعيد للعقل الإسلامي هيئته ودقته في البحث والتحليل، التي عرفها هذا العقل على يد فلاسفة الإسلام الكبار أمثال الفارابي وابن سينا والسهروردي وصدر الدين الشيرازي، وأصالة تنعطف بهذا العقل بصرامة ليلتحم بمعطيات الكتاب والسنة، ويتعاضد لديه الوحي والبرهان.

لقد تفرّد منهج هؤلاء المفكرين في تجديد العلوم الإسلامية، خاصة علوم الحكمة والقرآن بمدايل قد لا نعثر عليها مجتمعة في أعمال من عاصروهم من المفكرين الإسلاميين، وهي تعبر بتعامها عن مميزات توفر عليها انتاج أولئك الأعلام وتكاملت متواشجة مع بعضها لتؤلف من ابداعهم نموذجاً متميزاً.

ان تأصيل الموقف الفلسفي هي السمة التي طبعت آثار هؤلاء المبدعين، وهي سمة قد لا نعثر عليها في غير آثار المصلحين من علماء الدين الذين تخرجوا في الحوزة العلمية، لأن دراسة وتدرّيس الفلسفة تواصل في الحوزة حتى اليوم، بخلاف حواضر العلوم الإسلامية الأخرى.

إلا أننا لا نعثر على أية دراسة بل إشارة للإبداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي والسيد الشهيد الصدر وغيرهما من أساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية، في الدوريات الناطقة بالعربية مثل «المجلة الفلسفية العربية» التي تصدرها الجمعية الفلسفية العربية، ولا في المؤتمرات والندوات الفلسفية، مثل «المؤتمر الفلسفي العربي» الذي تكرر انعقاده غير مرة، وتولّى رعايته ونشر أعماله مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت.

ومن سخريّة القدر أن يصنّف بعض الرجال المغفورين في هذه المؤتمرات من أصحاب الإبداع الفلسفي، فيما يقصّي العلامة الطباطبائي والشهيد الصدر، ويجري تجاهل تام لآثارهما.

وبغية التعرف على نشأة الدرس الفلسفي في الحوزة، وما اكتنف مساره، وما آل إليه هذا الدرس راهناً، تحدثنا في هذا الكتاب عن وظيفة الفلسفة في بناء النهضة، وواقع الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية في

ضوء تحديثات الحاضر ومتطلبات المستقبل، ثم نشأة ومسار الدرس الفلسفي في النجف الأشرف، باعتبار الحوزة في النجف أعرق حاضرة علمية إسلامية لم يندثر عطاؤها، وبعد ذلك رافقنا أبرز الأعلام الذين تخرجوا في مدرسة النجف الفلسفية، وهو العلامة الطباطبائي، في محاولة لإكتشاف دوره في تحديث الدرس الفلسفي في الحوزة، وفي الختام تناولنا بإيجاز منهج الدرس الفلسفي عند تلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهري. وكان ينبغي أن تدرج فصول أخرى في الكتاب، نتحدث عن منهج البحث الفلسفي عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مضافاً إلى المدارس الفلسفية في شيراز واصفهان وخراسان وطهران وقم، غير أن تأخر نشر هذا الكتاب مدة طويلة دعانا لتقديمه بصورته الحاضرة، على أمل أن نستدرك تلك الموضوعات في طبعات لاحقة. وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب.

_____ الفصل الأول

_____ **وظيفة الفلسفة في بناء النهضة**

أُشيعت حول كلمة (الفلسفة) تهم متنوعة، فأضحت ملتبسة بمعاني سلبية ومداليل مثيرة منفرة، تتوثب أذهان الكثيرين حين سماعها، فيتبادر منها أنها شيء معقد، ومبهم، وغامض، وربما لانفع فيه، أو هرطقة، وضياح للعمر، واستنزاف للجهود فيما لا طائل منه، وقد يخيل للبعض أن كثرة قراءة ودراسة الفلسفة، تقود إلى الاضطراب أو الجنون - كما تقول خرافات العجائز -

ويعود الجدل حول جدوى دراسة الفلسفة وقراءتها إلى فترة مبكرة من حياة البشرية، فمنذ ظهور الحضارة، وتدوين الفكر الفلسفي، انقسم الناس إزاء الفلسفة وتعددت مواقفهم تجاهها، فبينما سعى البعض لدراسة الفلسفة والدفاع عن الفلاسفة، انبرى آخرون للهجوم عليها ومحاربة كل من يتعاطاها.

ويعتبر سقراط أول فيلسوف عظيم دفع حياته ثمناً لمذهبه الفلسفي، بعد أن لفق أعداؤه ضده تهمة انكار الآلهة الشعبية، وإفساد عقول الشباب، فسُكِّمَ عليه عام ٣٩٩ ق.م بتجرع السم، وتوفي بعد أن تجرع سم الشوكران^(١).

لقد تواصل السجال، حول معنى الفلسفة ووظيفتها، في طول فترات التاريخ، وكان يحتدم الجدل في الفترات التي تزدهر فيها الحياة العقلية، ويتطور التفكير الفلسفي، فتتسع دائرة الكلام حول الفلسفة، ويمتد إلى قطاعات الجماهير الأخرى فيتبارى الجميع في حلبة الكلام بشأن مواقف الفلاسفة، ويسعى كل واحد لانتخاب موقف، وعادة ماتحصل أخطاء كثيرة

(١) بدوي، د. عبدالرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

في فهم تلك المواقف، حينما يحاول كل شخص تقويل الفلاسفة مالم يتفوهوا به، أو يسعى لاجتزاء بعض مقولاتهم، بعد اقتطاعها من منظوماتهم الفلسفية، واسقاط فهم خاص عليها، غالباً ماينتافى مع ماتقوله تلك المنظومات، فتتعرض آراء الفلاسفة الى عمليات تأويل، يجري فيها تزييف مدهش لها، وتفرغ من كل ماتكتنزه من دلالات ومعاني عميقة، ويتم اختصار التراث الفلسفي بمجموعة عبارات هزيلة وربما مقرفة، وقد ينتهي ذلك الى عمليات انتحال وتزوير للفكر الفلسفي، يهتم بترويجه ونشره خصوم الفلسفة، لتشويه صورة الفلسفة، وتغيير الناس من الفلاسفة.

وعندما نراجع تاريخ الفكر، والوثائق المدونة التي وصلتنا من الحضارات السالفة، نلاحظ ان أبرز القضايا ذات الصلة العميقة بالمعرفة البشرية، تعود لمشكلات فلسفية، كما في قضية الألوهية، والمصير، ومايرتبط بذلك من الرؤى والأفكار التي ظلت تلازم التفكير البشري في مختلف مراحلها وأشكاله، مع انها لم تكن من المسائل الخاصة بفتة محدودة من الدارسين، وانما كانت من مشاغل البشرية عامة، فكل انسان تتشكل لديه رؤية خاصة، ونظرة معينة في هذه المسألة، ويظل دائماً يسعى لتأكيد هذه الرؤية، وتجسيدها في سلوكه في الحياة، وعلاقاته بالناس والاشياء، لأن سلوك الانسان تحكمه رؤيته الكونية، ويتبلور في إطار ماتحدده هذه الرؤية من علاقة بالمبدأ الأول، وطبيعة موقعه في الكون، والهدف من خلقه. وهكذا الحال في العلوم الطبيعية، فضلاً عن قضايا المعرفة الأخرى، فقد ولدت كلها وتطورت في فضاء البحث الفلسفي - كما سنشير الى ذلك - حين كانت الفلسفة علم العلوم، كذلك أضحت البحث الفلسفي مصدر الهام علماء الطبيعة في العصور الحديثة، وظل أبداً محوراً تتشكل في إطاره مناهج البحث، ويصاغ في ضوئه نظام الأفكار، للبحث في مختلف حقول العلوم والمعارف، فهو يقدم للباحث الأدوات المعرفية اللازمة في دراسته، باعتباره يمثل الإطار المرجعي النظري، الذي لانتظم أية محاولة للتفكير والبحث بدونه.

وفي مقابل ذلك لم يخلُ أي عصر من عدوان على الفلسفة، أو قمع واضطهاد للفلاسفة، حتى في أعظم فترات ازدهار الدرس الفلسفي، عاش

الفلاسفة وتلامذتهم حياة خوف ورعب، ألجأتهم في مرات كثيرة للتقية والتستر على آرائهم ونظرياتهم، فصاغوها بعبارات ملفزة ملتوية، وربما نسبوها إلى آخرين من الماضين، كي يتمكنوا من التوصل منها في لحظات المحاكمة، حينما تسود عقائد وأفكار السلطات الحاكمة، فتسخر أفواجا من مرتزقة الفكر لمحاربة كل من يتبنى موقفا لا يتطابق مع عقيدة السلطة، فراح ضحية فتاوى فقهاء السلاطين الفيلسوف العبقري شهاب الدين السهروردي، مؤسس الفلسفة الاشراقية في الاسلام، وهو لم يتجاوز الأربعين من عمره، لما أفتى بعض الفقهاء في بلاط الملك الظاهر بن صلاح الدين في حلب بإباجة قتله، بسبب اعتقاده وآرائه الفلسفية، فقتل وصلب أياماً عام ٥٨٧ هـ. وأشيع حوله عند العامة انه كان ملحداً، معانداً للشرائع، لا يعتقد بشيء^(١).

وكان ابن عمده المنصور بن أبي عامر قبل ذلك، في الاندلس عام ٣٩٢ هـ، في عهد الخليفة هشام بن الحكم، إلى خزائن الكتب، فأخرج ما فيها من كتب الحكمة والعلوم القديمة في المنطق وعلم الفلك والنجوم، وأمر بإحراقها وإتلافها^(٢).

وظلت الحملات على الفلاسفة تستمر وتشتد، ويتفاعل معها تيار واسع من العلماء وطلاب العلم، عندما يقود مثل هذه الحملات فقهاء ومحدثون ومتفلسفون، ولعل الحملة التي شنّها أبو حامد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ على الفلسفة عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، كانت من أضرب هذه الحملات وأعنفها، فهو لم يكتف بالرد على الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وإنما صرح بتكفيرهم في حديثه عن (اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر كافتهم) في كتابه (المنقذ من الضلال)، اذ يقول:

«اعلم: أنهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - ينقسمون إلى ثلاثة

(١) ابن خلكان. وفیات الأعيان. تحقيق: د. احسان عباس. قم: منشورات الشريف الرضي،

مج ٦: ٢٧٢، ٢٧٣.

(٢) صاعد بن أحمد الأندلسي. طبقات الأمم. بيروت: ١٩٦٥م، ص ١٠٢.

أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

الصنف الأول: الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة.

والصنف الثاني: الطبيعيون، وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان، والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها... وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله، واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته.

الصنف الثالث: الإلهيون، وهم المتأخرون منهم، مثل (سقراط) وهو أستاذ (افلاطون)، و(افلاطون) استاذ (أرسطاطاليس) هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرّر لهم مالم يكن محرراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية، والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم. ثم رد (أرسطاطاليس) على (افلاطون) و(سقراط)، ومن كان قبله من الإلهيين، رداً لم يقصر فيه، حتى تبرأ عن جميعهم، ألا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم، وبدعتهم، بقايا لم يوفق للنزوع عنها. فوجب تكفيرهم، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين (كابن سينا) و(الفارابي)، وأمثالهما^(١).

لكن هذا الموقف العنيف الذي قاده الغزالي، لم يؤد إلى إعاقه الفلسفة وانهايار متركزاتها، وإنما أسهم هذا التحدي في تجلي وعي فلسفي مكثف، تمظهر في إنجازات مهمة في الفلسفة الإسلامية، لم يكن (تهافت التهافت)

(١) حجة الاسلام الغزالي. المنقذ من الضلال. بتحقيق: د. عبد الحليم محمود. القاهرة:

مكتبة الأنجلو المصرية. ط ٢، ١٩٥٥، الصفحة ٦٦ - ١٠٠.

لابن رشد إلا واحداً منها.

واستمرت الهجمة على الفلسفة بعد ذلك، وكان سلاح خصوم الفلاسفة دائماً هو اللجوء إلى الفتاوى، ومن الجدير بالذكر ان الفتوى استُغلت في مرات عديدة، لتسويغ جور السلاطين وظلمهم للرعية، ولذبح بعض الفلاسفة والعلماء^(١) فضلاً عن قمع العقل وإجهاض التفكير الخلاق المبدع.

فهذا ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن تقي الدين الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣ هـ كان قد تبنى موقفاً أعنف من موقف الغزالي، فان الغزالي مع استخدامه لسلاح التفكير، لم يقتصر على ذلك، وإنما تجاوزته إلى محاولة محاجة الفلاسفة والرد على مدعياتهم، في غير واحد من مؤلفاته، بيد ان ابن الصلاح اعتمد على الفتوى فقط في رهانه مع الفلاسفة، وكال لهم مختلف أنواع التهم، وصب عليهم جام غضبه، ولم يوقر لسانه عن السباب، والاقاويل الرخيصة. كما جاء ذلك في (فتاواه)، قائلاً: «مسألة فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً، وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة، والتابعون، والائمة المجتهدون، والسلف الصالحون ذكروا ذلك، أو أباحوا الاشتغال به، أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟

وهل يجوز ان تستعمل في اثبات الاحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا؟

وهل الاحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في اثباتها أم لا، وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به؟...» ثم أجاب: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة، ومنْ تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومنْ تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه، ويظلم قلبه

(١) كما جرى لشهاب الدين السهروردي والشهيد الأول والثاني، ومن الملفت للنظر ان

يسقط كل هؤلاء بفتاوى فقهاء بلاد الشام مع اختلاف الفترات التي عاشوا فيها.

عن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم كلما ذكره الذاكرون، وكلما غفل عن ذكره غافل ... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة، والتابعين، والائمة المجتهدون، والسلف الصالحون...» ثم يواصل هجومه على الفلاسفة، ويتهمهم بأنهم عكفوا «على دراسة ترهات اهل الضلال وسموها الحكمة، وربما استجهلوا من عري عنها، وهم أعداء الله، وأعداء أنبيائه ورسله، والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه... فالحذر الحذر منهم! وانما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لانهم يستترون بزي اهل الاسلام...»^(١).

ان هذا النص المقتبس من فتاوى ابن الصلاح، يشير الى خطاب عنيف امتد عبر قرون عديدة حتى العصر الحاضر، كان أنصاره دائماً يتحدثون بلغة التكفير، والتبذيع، لكل من يتعاطى الفلسفة، وهو خطاب كثيراً ما يتجاوز أسلوب الاستدلال والمحااجة العقلية، فيستبد به العنف، وينزل أحكاماً قاسية بالفلاسفة وطلاب الفلسفة، ولذا ربما تنصل بعض الفلاسفة العظام من الاشتغال بالفلسفة، حذراً مما قد يجلبه لهم ذلك من ملاحقة وتنكيل.

فهذا الفيلسوف المعروف أبو الوليد محمد بن رشد، طبقاً لما يذكره المراكشي، نقلاً عن أحد تلامذة ابن رشد، يقول: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب»^(٢)، وجدت عنده أبا بكر ابن الطفيل، فمدحني أبو بكر أمامه، ثم سألني عن اسمي وأسررتي، وقال لي: ما هو رأي الفلاسفة في السماء، هل هي حادثة أم قديمة ؟ فخفت واعتذرت، وأنكرت اشتغالي

(١) عبدالرازق، مصطفى. تهديد لتأريخ الفلسفة الاسلامية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٣: ٨٥ - ٨٧، عن: فتاوى ابن الصلاح، ج ١: ٢٦ - ٢٧.

(٢) يوسف بن عبدالمؤمن (٥٢٣ - ٥٨٠ هـ)، أبو يعقوب، ثالث ملوك دولة الموحدين بمراكش.

بالفلسفة، فأدرك أمير المؤمنين ما اعتراني من الخوف...»^(١)

ربما يرى البعض أن خوف ابن رشد، وإنكاره الاشتغال بالفلسفة ليس له ما يبرره خصوصاً في حضرة هذا الحاكم المعروف باهتمامه وشغفه بالفلسفة، لكن هذا الموقف يكشف لنا عن المناخ العام الذي كان كثيراً ما ينقلب فجأة على الفلسفة، فينفجر في تجييش عامة الناس ضد الفلسفة، وتكتنف حياة الفلاسفة محن ونكبات شديدة جراء اهتمامهم بالفلسفة، وقد انتهى مصير الفيلسوف ابن رشد إلى هذه النتيجة، وكأنه كان يحذر من التصريح سيؤول إليه مصيره من النفي والتشريد، لذا كان يحذر من التصريح بمشاغله الفلسفية في مقام أبي يعقوب، وهذا ما حصل له بعد فترة قليلة حينما نفاه المنصور وفرض عليه الإقامة الجبرية في «اليسانة» ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء والأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع آخر، وأظهر أنه فعل ذلك بهم، ذلك بسبب ما يدعى فيهم، أنهم مشغولون بالحكمة وعلوم الأوائل، وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبدالله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي.

ومكثوا مدة، ثم أن جماعة من الأعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد، أنه على غير ما نسب إليه، فرفض المنصور عنه وعن سائر الجماعة، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة...»^(٢).

وبعد حوالي خمسة قرون من هذا التاريخ، نلتقي بفيلسوف سطع نجمه في سماء الفلسفة الإسلامية، في مشرق العالم الإسلامي، في فترة تاريخية تقلصت فيها دائرة الإبداع الفكري بين المسلمين، بفعل ما تعرض له العالم الإسلامي من نكبات وتمزق سياسي.

بينما استطاع فيلسوفنا هذا، وهو محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي

(١) قمبر، يوحنا. ابن رشد: دراسات مختارات. بيروت: دار المشرق، ط ٤، الصفحة ٩.

(٢) ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت: دار مكتبة الحياة.

المعروف بصدر المتألهين وملا صدرا، أن يؤسس لنمط جديد من التفكير الفلسفي في الاسلام، اصطلاح عليه بالحكمة المتعالية، حيث اختلفت في هذا النمط انجازات الحكماء، والمتكلمين، والعرفاء المسلمين، فانتظمت في بناء هيكل مدرسة جديدة في الفلسفة، استوعبت العناصر البرهانية في العقل الفلسفي المسلم، فضلاً عن تجليات مذاق العرفاء، واشعاعات الوحي، فتمثلتها، وأعدت انتاجها في منظومة معرفية عميقة، عبرت عن ولادة اتجاه مبتكر في الفلسفة الاسلامية، لم تتحدد ملامحه من قبل في الاتجاهات الفلسفية التي كانت سائدة في دنيا المسلمين.

غير ان صدر المتألهين كان هو بدوره وفلسفته ضحية الإرهاب الفكري، فتعرض لما تعرض له الفلاسفة من قبل، حتى وصف البعض شرحه على اصول الكافي قائلاً: «شروح الكافي كثيرة جليلة قدراً، وأول مَنْ شرحه بالكفر صدرا»^(١).

وقد اضطر ان يعتزل الناس ويعيش في قرية كهك^(٢)، مدة طويلة بلغت حوالي خمسة عشر عاماً، كما يحكي لنا هو قصة هذه الفترة من حياته في مقدمة كتابه الاسفار بقوله: «فلما رأيت الحال على هذا المنوال، من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار، وانه قد اندرس العلم وأسراره، وانطمس الحق وأنواره، وضاعت السير العادلة، وشاعت الآراء الباطلة... ضربت عن أبناء الزمان صفحاً، وطويت عنهم كشحاً... الى ان انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض أؤديه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس القيه، أو تأليف أتصرف فيه، إذ التصرف في العلوم والصناعات، وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقاصد ورفع

(١) الخوانساري، محمد باقر. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات بيروت: الدار

الاسلامية، ١٤١١هـ، ج ٤: ١١٨.

(٢) كهك: قرية تقع بالقرب من مدينة قم.

المشكلات، مما يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال، عما يوجب الملل والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال من فراغ البال، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان، ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الأوان، مع قلة الانصاف، وكثرة الاعتساف، وخفض الأعمالي والأفاضل، ورفع الأداني والأراذل، وظهور الجاهل الشرير، والعامي النكير، على صورة العالم النحرير، وهيئة الحبر الخبير^(١).

هكذا يتوجع صدر المتألهين ويتأوه بمرارة، من الزمن الرديء الذي تنطفيء فيه الحرية الفكرية، وتهتز التقاليد العلمية، فيفضي ذلك إلى أن يسطو الجاهل الشرير على موقع العالم ويرتدي زي الحبر الخبير، فيهرب الفيلسوف من هذه البيئة، ليعيش في منفى اختياري، يبتعد فيه عن معاينة هذا الواقع المر، ويتفرغ للعبادة والرياضات الروحية والتأمل والتفكير، استعداداً للبدء في انجاز مشروعه الأهم، وهو إعادة بناء الفلسفة الإلهية، في سياق تجليات الوعي الإلهي، واكتشافات العقل، وإشراقات الروح.

فأضحى هذا المنفى الاختياري (قرية كهك) معتكفاً روحياً وعلمياً، مهدت فترة مكوث صدر المتألهين فيه، لأن يفيض الله عليه، ما يجدد به الفلسفة الإسلامية، ويبني مدرسة الحكمة المتعالية، التي مثلت الذروة فيما انتهت إليه الفلسفة الإلهية، إذ يشير هو إلى ذلك بقوله:

«وظني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة، من الواهب العظيم والجواد الرحيم، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي، وكثرة احتماله من الجهلة والأراذل، وقلة شفقة الناس في حقه، وعدم التفاتهم إلى جانبه، حتى أنه كان في الدنيا مدة مديدة، كئيباً حزينا^(٢)،

(١) صدر الدين الشيرازي. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار احياء

التراث العربي، ١٩٨١م، ج ١: ٦-٧.

(٢) ربما يشير إلى فترة اعتزاله.

ماكان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم، ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال، قدر أقل تلاميذهم^(١).

وبعد بضعة قرون من هذا التأريخ، أي في زماننا هذا، نعثر على مواقف معاصرة تشجب دراسة وتدريس الفلسفة، وتتواصل مع المواقف التي حفل بها التأريخ، في نفي الفلسفة وتكفير الفلاسفة، فقد ذكر الامام الخميني؛ ان تدريس «الفلسفة، والعرفان، كان يُعدّ ذنباً وشركاً، في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرجوم مصطفى وعاء وشرب منه الماء، فقام أحدهم وطهر الوعاء، لانني كنت أدرس الفلسفة»^(٢).

الفلسفة حاجة عقلية

اقترن ظهور التفلسف بوجود الكائن العاقل على الارض، لأن العاقل بطبيعته يندش، فيثير استفسامات وأسئلة متنوعة، تتوالد عنها دائماً استفسامات جديدة، وتثوي وراءها مجهولات كثيرة لا تتوفر دائماً اجوبتها النهائية حال ولادتها، فينشط العقل في استكشاف رؤية توافي تلك الاسئلة بأجوبة، تخرج الانسان من دائرة المجهول، وتنير له شيئاً مما يحيط به، وتقرب به نحو الحقيقة، وتفضي به في النهاية الى ابصار الحقيقة كما هي. فيحتضن عقله وعياً وبصيرة، أزاء الوجود والكون، والمبدأ، والمصير، والماضي، والحاضر، والمستقبل، ومركز الانسان من كل ذلك، وليست الفلسفة إلا وعي العقل بهذه القضايا الكبرى، وإفصاحه عن اسرار الوجود العظمى، وتشخيصه لموقع الانسان في الوجود، وبهذا الوعي العقلي يتخلص الانسان من حالة الاغتراب في الحياة، حينما يعرف انه ليس إلا جزءاً من عالم الموجودات، وهي وهو واحد مشترك في الوجود، في أحواله وخصائصه العامة، وأنّذ سيكشف الانسان انه جزء من هذا الكل المتمائل.

(١) المصدر السابق، مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر.

(٢) بيان الامام الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩ هـ الصفحة ١٥.

ان كل من يعقل ويفكر يتفلسف، لكن ليس كل مَنْ يمارس عملية التفكير هو فيلسوف، ولا كل تفكير ونشاط عقلي فلسفة، وانما الفيلسوف هو مَنْ يؤصّل مقولات، ويُبدرج نظريات، ويساهم في تحديد نظام معين للأفكار، ويوظف طاقة العقل في استكناه الحقيقة، وصياغة مفاهيم تفصح عن حدود العالم وآفاقه، وتجلية صورة الوجود على ما هو عليه، أو بما هو موجود - حسب تعبير الحكماء - حيث يعمل على تمزيق الحجب، ويكشف عما هو محتجب، فيجلبه على هيئته الأساسية.

من هنا يصبح الفيلسوف أعظم مكتشف، يعمل على رصد الوجود، ونفي كل ما يلف الحقيقة من أوهام، وتغدو الفلسفة وعياً عقلياً بالعالم، يتطابق مع العالم تطابقاً تاماً، أي كما يقول الحكماء: «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(١)، وتحريره مما يكتسي تفكيره من أوهام وخيالات، إذ قد يحسب الانسان مالمس بوجود موجوداً، ومالمس بحقيقة حقيقة، فيظل أسير ماتخيله حقيقة مع انه غير حقيقة، ويقع اثر ذلك في مشكلات فكرية وعملية جمّة، تتسبب في شقائه ومتاعبه، فيتكدر عيشه وتنغصص حياته، ولا يتوقف الامر والحال هذه عند شقاء الفرد وتعاسته، بل يسري ذلك الى المجتمع الذي يعيش فيه، حين تتحول حياته العقلية الى ركام مبعثر من الخرافات والأوهام، فتتداعى بنيته الاجتماعية، وتنصدع مقومات حياته الاساسية، وتنشبت طاقاته، بعد غياب وعيه، وتعطل عقله عن التفكير المستقيم، فلا يكون قادراً على تأسيس نهضة، وابداع مرتكزات ودعائم حضارة، بعد ان تكسرت كل قدراته، وآئذ تضمحل مساهمته في رفد المسيرة البشرية، فيخرج المجتمع من نسق الحركة التاريخية، ويتهمش دوره في الحياة.

(١) السبزواري، ملا هادي. شرح غرر الفرائد. باهتمام: مهدي محقق، وتوشي هيكو

ايزوتسو. طهران : ١٣٦٠ ش، الصفحة ٣٨.

فتجىء الفلسفة لتحمي معطيات العقل البشري، ومنجزات تجارب الانسان من الانهيار، حينما تؤمن للعقل وعياً ايجابياً عميقاً أزاء الوجود، يخترق معه العقل مايحول بينه وبين رؤية الموجودات على حقيقتها، ويتقلب على الوعي الزائف، ومايرتهن العقل من أوهام وشكوك تحول بينه وبين إدراك الواقع على حقيقته، لأن الفلسفة كما يقول لنا صدر المتألهين تعبر عن: «استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً، على حسب الطاقة البشرية»، ويتحدث عن غايتها فيقول: «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتامامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني... وهذا الفن من الحكمة، هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله وسلم الى ربه، حيث قال: رب أرنا الأشياء كما هي...»^(١).

وعلى هذا تمثل لحظة ولادة الفلسفة لحظة تألق العقل باعتبارها تجسيداً مكثفاً ومعقفاً للوعي الكوني، وهي تؤرخ لأعظم ولادة معرفية في تاريخ الانسان، ويمكن القول: ان ابرز مظهر للوعي الحضاري، في حياة أمة من الأمم، هو ازدهار التفكير الفلسفي فيها، ولانحتاج الى استقراء واسع في تاريخ الحضارات، كي ندلل على هذه المسألة، فهذه الحضارة اليونانية تعتبر أحد أبرز الحضارات التي ظهرت في الماضي، تطورت لديها الفلسفة بشكل كبير، وكان ازدهار هذه الحضارة منوطاً بالانجاز الفلسفي للفلاسفة اليونان، حتى صار تراثها الفلسفي أخصب تراث عقلي يصلنا من عصر ما قبل الميلاد.

(١) صدر الدين الشيرازي. الحكمة المتعالية. ج ١: ٢٠ - ٢١.

كذلك خلّفت الحضارة الاسلامية تراثاً فلسفياً هائلاً، وكانت لحظات ازدهار التفكير الفلسفي، هي أفضل فترات صعود الحضارة الاسلامية، فكلما ساد المنحى العقلي في التفكير، واكبه تطور وتقدم واسع في كافة نواحي الحياة الاخرى في العالم الاسلامي، كما يبدو ذلك جلياً في القرن الرابع والخامس والسادس الهجري.

وفي أوروبا الحديثة نستطيع ان نلاحظ هذه الحقيقة بوضوح، فقد مهد لدخول أوروبا في عصر النهضة قبل حوالي خمسة قرون، ظهور تيار عميق للتفكير الفلسفي، برز فيه فلاسفة كبار من أمثال فرنسيس بيكون، ورينيه ديكارت، وغيرهم، ولذا لم نجد أحداً ممن أرخوا لعصر النهضة، يغفل عن الدور العظيم الذي اضطلع به هؤلاء الفلاسفة، في تهية الأرضية العقلية المناسبة لدخول أوروبا عصر الاختراعات والاكتشافات، وقيام الثورة الصناعية بعد ذلك.

ان العقل الاوروبي ظل حبيس افكار ظلامية قرون عديدة، لم يتمكن فيها ان يتقدم خطوة واحدة الى الأمام، حتى جاء هؤلاء الفلاسفة، فأعادوا للتفكير الفلسفي مهمته، وبشّروا بمشروع عقلي جديد، ينفي كل الأوهام القديمة، ويؤسس لعقلانية جديدة تقوم على منهج اخر لاكتشاف الحقيقة وتحصيل اليقين، كما نرى ذلك واضحاً في الكوجيتو الديكارتي، الذي عبر عنه ديكارت في التأمل الأول من (تأملاته)، على النحو الآتي:

«مضت عدة سنوات منذ أن لاحظت ان كثيراً من الأشياء الباطلة كنت أعتقد أبان شبابي انها صحيحة، ولاحظت ان الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأمور الباطلة، وأنت لابد ان تأتي لحظة في حياتي أشعر فيها بأن كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً، وان أبدأ من أساس

جديد، اذا شئت ان أقّرر شيئاً راسخاً وباقياً...»^(١).

لقد أحدث الخطاب الذي أطلقه ديكرت وبيكون وغيرهم زحزحة كبيرة لمفاهيم قدرية تعطيية ظلت تعشعش في العقل الغربي أكثر من ألف عام، واستبدلوها بجهاز مفاهيمي جديد، كان له فيما بعد دور متميز في انطلاقة العقل الأوروبي وتحرره، وبالتالي انجازه لكل تلك الاكتشافات المهمة.

ان هذا المنهج الجديد أرسى تقاليد جديدة لعملية التفكير، وبتعبير آخر قدم منطقاً ومنهجاً للتفكير لم تعرفه أوروبا من قبل، تمثل في أدوات وقواعد عقلية، كانت ضرورية للتعرف على الطبيعة والكشف عن أسرارها. وقد تمكن الانسان الأوروبي بالاعتماد على هذا المنهج ان يحقق كل فتوحاته العلمية، وان يؤسس أعظم نهضة تقنية في التاريخ.

مع العلم ان كل ذلك لم يكن ليحدث لولم يتعزز دور الفلسفة، ويسود الحياة العقلية هذا التيار الفكري، الذي اتخذ الفلسفة صنعة له. وكان يكبر دور الفلسفة، ويثنى على الفلاسفة، وينظر لهم بإجلال واعظام، وهو ما أكدته ديكرت بصراحة في قوله:

«ان الفلسفة وحدها، هي التي تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين، وانما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فان أجّل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد، هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين»^(٢).

وقد لا نعدو الحقيقة حين نقول: إن تعاظم دور الفلسفة، وازدياد عدد الفلاسفة في حياة أية أمة من الأمم، يكشف دائماً عن ان الأمة في حالة

(١) بدوي، د. عبدالرحمن. موسوعة الفلسفة. ج ١: ٤٩٣.

(٢) ديكرت. مبادئ الفلسفة. ترجمة: د. عثمان أمين. القاهرة، ١٩٦٠ م، الصفحة ٤٨.

نهوض، أو هي على ابواب نهضة كبرى، لأن كل نهضة لابد أن تتأسس على وعي فلسفي متطور، ولذا تمثل الفلسفة أفضل معيار للتعرف على درجة التطور الحضاري، فكلما ازداد عدد الفلاسفة، وتعمق التفكير الفلسفي، وازدهرت الحياة العقلية لدى الأمة، نشأ عن ذلك - معه وبعده - نمو وازدهار واسع في تمام مرافق الحياة الاجتماعية، وأصبحت هذه الأمة هي النموذج البارز للتطور بالنسبة إلى بقية الأمم، لأن تغيير العالم إنما يتحقق بعد تغيير وعي الناس، وتبدل افكارهم ومفاهيمهم.

ربما يخيّل إلى البعض أن النهضة الأوروبية، وما أنجزه العلماء الأوروبيون في حقل العلوم الطبيعية، لم يكن يحصل كل ذلك لولا رفض الانسان الغربي للفلسفة، ونفيه لتمام تراث الفلاسفة، وقطيعة مع الارث الفلسفي الكلاسيكي، ولذا يَصْرُ بعض الكتّاب في ديارنا على رفض الفلسفة، والأخذ بموقف الغرب هذا منها، كي يتاح لنا بناء نهضة، وإنتاج مدنية معاصرة، وقد يعتبر هؤلاء أن دور الفلسفة، هو أحد الأدوار التي مر بها النوع الانساني^(١)، بعد أن تجاوز دور الاسطورة، ثم انتهى هذا الدور إلى غير رجعة، بعد أن دخل عقل الانسان طور النضج، فبلغ دور العلم الذي هو الدور النهائي في حياة النوع الانساني المعبر عن نضج وتكامل العقل.

إلا أن هذا الزعم يعود إلى الجهل بمعنى الفلسفة ووظيفتها، فضلاً عن الجهل بتاريخ العلم والفلسفة في أوروبا بالذات. فان وظيفة الفلسفة كما اشرنا هي التفسير والكشف والتحليل، أي انها

(١) ذهب أوغست كونت إلى أن البشرية مرت في أربعة أدوار، فكان الدور الرابع هو دور العلم، وهو الدور الاخير الذي انتهى إليه العقل البشري، وهذه الأدوار هي: ١ - دور الاسطورة. ٢ - دور الدين. ٣ - دور الفلسفة. ٤ - دور العلم.

تقول لنا بطريقة برهانية ماهو كائن، وتنفي وتمحص الزيف والخرافة، التي تثري في ذهن الانسان، وتمنعه عن التفكير الصحيح، فتعيقه عن الخلق والابداع، انها تسبغ على الذهن نزعة تحليلية نقدية، تخلصه من كل مايفسد التفكير المستقيم، وتهيء له أدوات عقلية مهمة، ومفاهيم ضرورية، يتوقف عليها التفكير العلمي، وكل عملية تفكير مستدلة، ويعتبر توليد الفلسفة لهذه الأدوات والأفكار من مهامها التحليلية النقدية الأساسية، لأنه لما كانت الوظيفة الأساسية للفلسفة هي تجلية الحقيقة والوصول اليها، والكشف عن الواقع وإدراكه كما هو، لاكما يتوهمه الذهن، فلا بد لها، ان تتكئ على أدوات نقدية رصينة، كي تمزق كل الحجب، وتنفي كافة الأوهام، التي تتسبب في نشوء الوعي الزائف بالحقيقة، وتحول بين الذهن وبين إدراكه الحقيقة كماهي.

إنه لكي يكون العقل حاكماً، يجب ان يسود النقد الحياة، لأن النقد هو الوقود اللازم لكل منحى عقلاني في التفكير، وهذا يعني انه إذا أُريد للتفكير العقلاني ان يعم الحياة، فيجب ان يكون النقد حاكماً، حتى تتجرد الحقيقة من كل مايلفها، فينبذ الزيد والزيف، لتظهر الحقيقة كما هي.

وهذا ماقامت وتقوم به الفلسفة، فالفيلسوف هو المفكر الذي يقول لنا مالايقال، أي يرينا ماألفناه وتلقيناه بالتسالم والقبول، وحسبناه هو الحقيقة، انه ليس كما يخیل لنا، وانما هو وهم التبس علينا وعيه وإدراكه، حين ارتدئ ثياب الحقيقة، فاشتبه بها، ومن ثم طمسها عندما حل محلها.

فيجيء الفيلسوف ليكشف لنا ماهو مطموس، لانه يقدر على ان يخترق بنظراته الاعماق، فيسبر غور الوجود، ويكشف الأسرار، فيرينا مالا نقدر على رؤيته، بطريقتنا المبسطة التي غالباً مانعند اليها في تفكيرنا، في قضايا الحياة المختلفة.

في هذا الضوء يتضح لنا ماكان عليه أداء الفلسفة في أوروبا منذ عصر النهضة، فقد كان الفلاسفة علماء، وكانت انجازاتهم العلمية هي الثمرة التي جنوها من رؤاهم الفلسفية.

ألم يكتشف ديكارت الهندسة التحليلية؟! أينكر أحد فضله العظيم في تقدم الرياضيات في العصر الحديث، خصوصاً في ميداني الجبر والهندسة، وتطبيقه الهندسة على الجبر؟^(١).

ان الفلسفة كانت مصدراً مهماً للإلهام علماء الطبيعة في أوروبا، بل «يعتبر معظم ماقدمته النهضة ومابعدها، حتى دالتون، وهكسلي، من كشوف علمية في مختلف حقول العلم بمعناه البحث، هو من فعل فلاسفة بالمعنى الكامل والخاص جداً للفلسفة» حسب تعبير الفيلسوف وليم جيمس^(٢).

وقد حسب البعض ان الفلسفة أقفلت أبوابها وانهارت في أوروبا، عقيب الهجوم العنيف الذي قاده خصومها هناك منذ القرن التاسع عشر، لكن من العبث ان نحسب ان الفلسفة ستنتهي في عالم لن ينتهي فيه شيء، فهل استطاع الانسان أن يصل في أي حقل من حقول العلم إلى غايته النهائية، أم انه سيظل إلى الابد يكدح من دون ان يبلغ نهاية المشوار؟

هل انتهت الانسان من اكتشاف تمام الطبيعة (الارض والكون)؟ وهل سيجيء اليوم الذي يفرغ فيه من التعرف على كل شيء في الكون، أم ان ذلك لن يتأتى له أبداً؟

(١) بدوي، د. عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج ١: ٤٩٨.

(٢) الأكرسي، د. حسام. الفلسفة والانسان. بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي،

١٩٩٠م، الصفحة ١٢٥.

وإذا ما فرغ من اكتشاف عالم الطبيعة كله، فهل سيستطيع استكناه كافة أسرار مابعد الطبيعة، أم انه سيبقى أبداً رحالة مكتشفاً، يبحث في عالم لا ينتهي فيه المجهول ؟

أليس كل ما في العالم يثير الدهشة والاستفهام لولا تعودنا، وليس غير المؤلف فقط، حسبما يؤكد ابن سينا^(١) ؟

ألم يؤكد القرآن - وقوله هو الفصل - على فقرنا العلمي ومحدودية معارفنا، بقوله: ﴿... وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾^(٢) ؟

إذاً لا يمكن ان تنتهي الفلسفة، ويتوقف الدرس الفلسفي مادام هناك مجهول لم يبلغه عقل الانسان.

وهذا ما أثبتته كثافة الانتاج الفكري في الفلسفة حتى اليوم، فان الكثيرين ممن كانوا يترقبون غياب الفكر الفلسفي الى الأبد، فوجئوا بظهور عدد كبير من المؤلفات والبحوث الفلسفية في هذا القرن، حتى اصبح عدد الكتب الفلسفية التي ظهرت في عام واحد مثلاً، وهو عام ١٩٢٨ م، ما يزيد على سبعة عشر ألف كتاب، حسبما ورد في القائمة السنوية، التي أصدرها المعهد العالي للفلسفة في ذلك العام^(٣).

ان فتوحات العلم في ميدان الطبيعة، تصدر دائماً عن رؤية ومنهج محدد يقود عملية التفكير، فينتهي بها الى تلك النتائج، أو قل نحتاج الى نسق منطقي معين، ننظم في اطاره حركة الفكر، ولا يتوفر مثل هذا النسق في داخل العلوم الطبيعية ذاتها، وانما لابد ان يتشكل سلفاً في ميدان معرفي

(١) ابن سينا. تسع رسائل في الحكمة. القسطنطينية، الصفحة ٣٥-٣٧.

(٢) الاسراء: ٨٥

(٣) ابراهيم، د. زكريا. مشكلة الفلسفة. القاهرة: مكتبة مصر، الصفحة ٣٧.

آخر، وليس هذا الميدان الآ الفلسفة.

أن الوظيفة الأهم للفلسفة، هي وصول الانسان الى الحقائق الالهية، واستدلالة على ما وراء الطبيعة، والاتصال بالغيب ومعانقته، والبرهنة على وجود الله، وترسيخ عقيدة التوحيد، بنحو تصير معه هذه العقيدة، هي المحور الوحيد الذي تنبثق عنه تمام رؤى الانسان ومفاهيمه عن الكون والحياة، وتتناغم مواقفه ويتسق سلوكه ونشاطه في الدنيا، في ضوء ما تلهمه تلك العقيدة.

وأنك يسري التوحيد في كل جوانب حياته، فوعيه عن الوجود يتشكل في فضاء التوحيد، وكذا سلوكه وعمله ينتظم تبعاً لما تستدعيه عقيدة التوحيد، وبحسب تعبير العلامة الطباطبائي فان: «كل قضية علمية كانت، أو عملية في الاسلام، هي: (التوحيد) قد تلبس بلباسها، وظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية الى (التوحيد)، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً لا مجال للتجزئة، ولا للتفريق بينهما...»^(١).

وان كان البعض يدعي ان الفلسفة تتقاطع مع الدين، وان منهج الوحي يخالف منهج الفلسفة، لان الوحي يعول على تلقي المعارف الالهية منه مباشرة، فلا تعود هناك حاجة الى الاشتغال بالفلسفة، بعد تجلي الصراط، ووضوح الطريق.

وهذه الدعوى قديمة، وهي تجد لها أنصاراً ومدافعين متحمسين في كل عصر، وغالباً ما تتبلور على شكل مواقف متشددة تخاصم مشاغل الفلاسفة، وتستبعد التراث الفلسفي.

ولا نحتاج هنا ان نخوض في محاجة هذه الدعوى ونقضها، لا سيما

(١) علي والفلسفة الالهية: ١٩ طهران. مؤسسة البعث، ط ٢.

وانها استنزفت من الحكماء المسلمين جهوداً مضنية، وكانت سبباً لتحفيزهم نحو البحث والدراسة المعمقة، لاكتشاف الصلات الوثيقة بين الدين والفلسفة، وقد تبلورت معطيات ذلك عن مؤلفات مهمة، لم تزل خالدة في التراث الفلسفي الاسلامي^(١).

ولكن نود ان نشير في هذه العجالة الى حقيقتين أساسيتين، يغفلهما أصحاب دعوى التعارض بين الدين والفلسفة:

الاولى: هي ان كل من يحاول ان ينقض الفلسفة، وينفي التفكير الفلسفي، يمتلك الفلسفة، ويعتمد أدواتها، وجهازها المفاهيمي، في تدليله على نقضها، وهذا يعني ان كل من يريد الفرار من الفلسفة يتفلسف، وترتهن عقله الفلسفة، فهو ينفي الفلسفة بالفلسفة ذاتها، لا بأمر آخر غيرها.

ألم يكن الغزالي فيلسوفاً في تهافت الفلاسفة؟ وهل استطاع الغزالي أو غيره من العلماء الذين عارضوا الفلسفة، ان يتخلصوا من تعاطي أدوات ومقولات الفلاسفة، في الاستدلال على تهافت الفلاسفة؟

أليست الفلسفة حاجة ذهنية عامة، لا يتاح لأي مفكر ان يحرم نفسه منها، ما دام يفكر، ويتأمل، ويستدل؟

أليست الامة التي تحظر على نفسها الفلسفة، تتعرض للانتحار الفكري، لانها تحرم نفسها من المصدر الاساسي لخلق وابداع الافكار، واكتشاف الاساليب الدقيقة للتفكير، وصياغة المنهج الصحيح لتوليد المعرفة؟

الثانية: وهذه الحقيقة تبدو جلية في القرآن الكريم، والسنة الشريفة، كما تحكيها لنا تجربة الدعوة في حياة الانبياء كافة عليهم السلام، وتتمثل

(١) من عيون هذا التراث كتاب ابن رشد المعروف بـ (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

هذه الحقيقة في ان منهج الوحي الذي جسده دعوات الانبياء عليهم السلام، كان يقوم دائماً على الاستدلال والبرهنة على جميع ما يدعو اليه، من عقائد ومفاهيم وأحكام، ويبحث على التأمل والتفكير، ويدعو بصراحة الى العلم بحقائق الاشياء، ومن المعلوم ان العلم يولد من رحم البرهان، اذ كثيراً ما نرى في تجارب الانبياء مع اقوامهم محاجبات واستدلالات متنوعة، تأتي استجابة لمطالبة الناس بالبراهين على صدق ما يدعو اليه الانبياء، وغالباً ما يبادر الانبياء ابتداءً لعرض دعوة التوحيد مصحوبة بالأدلة، قبل سؤال الناس لهم.

مع العلم ان الحاجة الى البرهان، حاجة بشرية، لان كل تصديق غير بديهي، لا يحكم به العقل البشري بطبيعته من دون دليل، مهما كان نوع القضية التي يواجهها الذهن، فكيف يطلب الانبياء من الناس التصديق بقضايا اللاهوت، من دون دليل تدعن به النفس، وتوقن بهذه القضايا، لاسيما وان التصديق بالمسائل الميتافيزيقية الحق، وتنزيهاها عن الباطل، يتوقف على بيان واضح، واستدلال دقيق، يوقظ بصيرة الفطرة، ويكشف عن العناصر الاصلية فيها، بعد ان يوصلها بالعقل، إذ لا مناص من الاستدلال كي يتحقق ذلك.

وعلى هذا فان فعل الفلسفة كما يقول ابن رشد: «ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم ... فاما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى... مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ

لم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء... ﴿١﴾
وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات»^(٢).

وهذا الاستدلال على الحقائق الالهية، من خلال النظر في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء، وتصديق الانسان وابقائه واعتقاده بها، هو أوضح مصداق للوعي الفلسفي المعمق، بأسرار الوجود وقضايا اللاهوت.

في هذا الضوء يتبين «ان الدين لا يدعو الانسان إلّا الى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي، الذي جهز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ(الفلسفة الالهية)، فكيف صح - بعد هذا - الفصل بين الدين الالهي، وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد، لا تعدد فيه، ولا اختلاف؟»^(٣) كما يؤكد ذلك العلامة الطباطبائي.

وتلك أزرى وأعظم وظيفة تسديها الفلسفة للحياة، اذ لولاها لظل الانسان في حيرة وضلال، يتخبط خبط عشواء، لا يدري من أين أتى، وإلى أين سيؤول أمره فيما بعد، ولا يعرف ما يحيط به، بينما أضحت الفلسفة مصباحاً يستضيء به العقل، فيتبدد بواسطته ما يكتنف وعيه من ظلام، ويحل في بحبوحة النور، فيكون في رحمة ربه، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «رحم الله امرءاً أعد لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم من أين، وفي أين،

(١) الاعراف: ١٨٥.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد. كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ط ١٩٩١ م، ص ٢٧-٢٨.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. ص ١٢.

والى أين؟»^(١).

ان في بعض الكلمات التي وصلتنا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مضامين مهمة تنبئ عن نفحات ربانية، تشع بالحكمة الالهية، وان مراجعة سريعة لـ (نهج البلاغة) ترينا رصيذاً نفيساً لما اكتنز به كلام أمير المؤمنين، من براهين جليلة على عقيدة التوحيد، وما يرتبط بها من الحقائق الالهية. ولهذا صرح العلامة الطباطبائي بان أمير المؤمنين عليه السلام، هو «أول من برهن واستدل، في الفلسفة الالهية، في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه، من العلماء والباحثين في هذا العلم، فانه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية»^(٢).

الاتباع والابداع في الفلسفة الاسلامية

عملت حركة الاستشراق على قراءة التراث الفلسفي الاسلامي قراءة ارجاعية، تحيل كل مفردة فيه الى اصول خارج دائرة الحضارة الاسلامية، وبالذات الى الفلسفة اليونانية، فمثلاً يصرح المستشرق ت. ج. دي بور، في كتابه (تأريخ الفلسفة في الاسلام) بأن الفلسفة الاسلامية ظلت «على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق، ومجرى تأريخها ادنى ان يكون فهماً وتشريحاً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها... ونكاد لا نستطيع ان نقول ان هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا ان يردّوا أنفسهم عن التفلسف... ولندع

(١) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ١: ٢١ - ٢٢.

(٢) علي والفلسفة الالهية: ٧٨.

الان رد كل فكرة من أفكارهم الى اصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا المبحث قائماً بذاته...»^(١).

وتصدر هذه الرؤية عن موقف عنصري، يقوم على اعتبار الجنس السامي، يمثل تركيباً أدنى للطبيعة البشرية، ولذلك فهو غير جدير بالابتكار والابداع، في اي منحى من مناحي التفكير، لاسيما التفكير الفلسفي، الذي يتطلب مستوى متطوراً من العقل البشري.

لقد كرّست العديد من الكتب المهتمة بتاريخ الفلسفة هذه الرؤية ولم يتحرر من هيمنة هذه الرؤية عدة أجيال من المستشرقين، الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، ولعل المستشرق الفرنسي المعروف (رينان) هو أول من عبّر عن هذه الرؤية بصراحة في كتابه (تأريخ اللغات السامية: اذ يقول: «انا أول من عرف أن الجنس السامي، اذا قوبل بالجنس الهندي الاوروبي، يعتبر حقاً تركيباً أدنى للطبيعة الانسانية...»^(٢).

وعلى هذا الاساس قدّم رينان رأيه المشهور، باعتبار الفلسفة الاسلامية ليست إلا اقتباساً وتقليداً بحثاً للفلسفة اليونانية، في كتابه (ابن رشد ومذهبه)، قائلاً: «ما يكون لنا ان نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية، ومن عجائب القدر ان هذا الجنس الذي استطاع ان يطبع ما ابتدعه من الاديان بطابع القوة في اسمى درجاتها، لم يثمر ادنى بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين، إلا اقتباساً صرفاً جديداً، وتقليداً للفلسفة اليونانية»^(٣).

(١) ترجمة: د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م، ٥١، ٥٠.

(٢) جوتييه، ليون. مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، القاهرة: دار الكتب الأهلية، ١٩٤٥م، ص ٧.

(٣) عبدالرازق، مصطفى. تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١١.

ثم جاء بعد رينان آخرون ذهبوا مذهب هذا، على تفاوت في مواقفهم بين غالٍ ومعتدل، ومن أبرز هؤلاء المستشرق الفرنسي ليون جوتييه، الذي ذهب إلى: «أن أقل المتوسمين أو الملاحظين، يستطيع من أول الأمر، أن يكشف اختلافات في النواحي المتعددة، بين الجنس السامي والجنس الآري، فالزائر الأوروبي لبلد من البلاد العربية يتبين بأدنى نظر مفارقات عديدة، تقوى وتشتد حتى تصل إلى التعارض الحاد، وتظهر بوضوح بمجرد المقارنة السريعة بين شؤون البيئة السامية التي وصل إليها، وشؤون البيئة الغربية التي يعيش فيها... وما قلناه عن عرب الجزائر ينطبق على سائر الشعوب من الجنس نفسه، أنهم تقريباً سواء في أعماق نفوسهم، ويبدون مناقضين في جميع النواحي الجوهرية للجنس الآري، بل أنهم وهذا الجنس يكونون تقابلاً حياً في التفكير»^(١).

ثم يؤكد المستشرق جوتييه على تفوق العقلية الآرية على العقلية السامية، موضحاً أن: «العقلية السامية تميل إلى قرن الاشياء والاضداد، من دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصلاً بعضها عن بعض، ثم تنتقل من أحدها إلى الأخرى - دون واسطة - بوثبة فجائية. أما العقلية الآرية فالأمر بالعكس، إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدراجات لا تكاد تكون مُحسناً بها بالقدر الممكن، إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها في بعض... وإذا فلنسم بالمذهب المفروق العقلية السامية، العقلية العربية، التي تترك الضدين مفترقين لا صلة بينهما، ولنسم بالمذهب المجمع أو الموحد العقلية الآرية، التي تجمع بين الاضداد بوسائط متدرجة متوالية، وتجمعها في كل واحد...»^(٢). لكي تتضح لنا محدودات هذه الرؤية بجلاء، لابد من ربطها بمكوناتها المنهجية في داخل الفكر الأوروبي عموماً، وصورة الاسلام والتراث الاسلامي في

(١) مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية: ١٤، ١٦.

(٢) المصدر السابق: ١٠٥، ١٠٦.

هذا الفكر خصوصاً، تلك الصورة تشكلت في سياق الصراع الحضاري التاريخي المستمر بين الاسلام والغرب، وما نتج عنه من رواسب دفينية تراكمت مع مرور الأيام، وظلت تؤسس للنزعة العدوانية ازاء التراث الاسلامي في الوعي الغربي.

وعلى هذا الاساس لم تنفك المؤلفات التي أرخت للعلوم الاسلامية، والفلسفة منها بالذات، من هيمنة هذه الرؤية، عندما أحييت على حكم مسبق، يقوم على عجز الانسان المسلم عن الابتكار والابداع، ولذلك عملت على ارجاع كل معطيات العقل الاسلامي الى خارج موطن الحضارة الاسلامية، واختزال كافة عناصر الاصاله فيها، واجتزاء كل جديد جاء به المسلمون، واقتطاعه من الكل الذي ينتمي اليه، واقصائه الى منظومات فكرية اخرى، تنتمي في النهاية الى اوربا، وتقويم تجربة الابداع العظمى في العلوم الاسلامية، باعتبارها لا تتجاوز دور الشرح والتعليق في افضل الاحوال، وإلا فان الوظيفة الوحيدة للعقل المسلم، انما هي باعتباره ساعي برید، أو واسطة بين التراث اليوناني القديم وأوروبا في العصور الوسطى.

وعلى هذا اعتبرت الفلسفة الاسلامية، مجرد واسطة بين الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، بل ان اهتمامات الاستشراق بالفلسفة الاسلامية وتأريخها، انما جاءت كمحاولة اخرى لمواكبة حركة الفلسفة الاوروبية، ومتابعة ادوارها التاريخية، حين اغتربت عن أرضها فترة من الزمن، ثم عادت تواصل مشوارها في داخل الارض التي ابدعتها، ولذا يعود اهتمام المستشرقين بالفلسفة الاسلامية، الى متابعة مسار تأريخ الفلسفة الاوروبية، واكتشاف أدائها وتأثيراتها في خارج اوربا، كما يقول المستشرق الفرنسي دي بور، في ان: «الفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة، نشأت في بلاد اليونان... ولتأريخ الفلسفة في الاسلام شأن أيضاً، لانه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني»^(١).

وهو ما جهر به مواطنه المستشرق رينان من قبل حين ذهب الى انه:

(١) دي بور. تأريخ الفلسفة في الاسلام: ٥٠، ٥١.

«من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ (فلسفة عربية) مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر انها مكتوبة بلغة عربية...»^(١).

لقد ظلت هذه العقدة مستحكمة في مؤلفات الاستشراق حول تأريخ الفلسفة الاسلامية حتى مطلع القرن العشرين.

ويمكننا اكتشاف حضور واضح لرؤية الاستشراق بشأن الفلسفة الاسلامية، في اعمال الفلاسفة الاوروبيين أنفسهم، فقد جزم هيغل منذ حين في: «ان الشرق لم يشهد الفلسفة، لانه لم يعرف المفهوم»^(٢).

ولم يشأ الفلاسفة الذين جاؤا من بعده، ان يفلتوا من أسر هذه الرؤية، فيعترفوا ولو بشيء من التراث الفلسفي الواسع، الذي خلفه العقل المسلم، وقد احتضن هذه الرؤية ابرز الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين، مثلما فعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز، وصاحبه المحلل النفسي فليكس غتاري، في كتابهما: ما هي الفلسفة، الصادر في باريس عام ١٩٩١م^(٣).

فقد استبعد دولوز وصاحبه التجربة الفلسفية عند المسلمين، وتجاهلا معطيات هذه التجربة، وكأنه لم يكن هناك في تأريخ الفلسفة أسماء لفلاسفة عظام، ولا أية انجازات متميزة لهم^(٤).

(١) عبدالرازق، مصطفى. تهديد لتأريخ الفلسفة الاسلامية. ص ١١.

(٢) حرب، علي، نقد النص. بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

(٣) صدر الكتاب بتعريب الدكتور جورج سعد، عن دار عوידات الدولية، بيروت - باريس: ١٩٩٣م.

(٤) حرب، علي. المصدر السابق. ص ٢٥٥.

ولم يزل فلاسفتنا يتعرضون لنفي واقصاء في المناهج الدراسية الغربية، كما يقول الاستاذ علي حرب: «نعم انا اعرف ان فلاسفة العرب لا يدخلون في برامج التدريس في الغرب، لا في الثانويات ولا في الجامعات، على عكس ما هو عندنا خصوصاً في لبنان، حيث ندرس أعلام الفلسفة من افلاطون حتى سارتر...»^(١).

ومن المؤسف ان يقع بعض الباحثين في ديارنا تحت تأثير هذه العقدة، فيعمد الى تبني الرؤية الاستشراقية، ويستعير المعايير والاحكام التي فرضتها حركة الاستشراق، فيقرأ التراث الفلسفي الاسلامي في سياق التراث الفلسفي اليوناني، ولايتوخى الموضوعية والدقة في دراسة هذا التراث، وتصنيفه في اطار منخلومة العلوم الاسلامية، كي يصل الى اكتشاف ابداعات العقل المسلم، وما انجزته الحضارة الاسلامية من مكتسبات هائلة في كافة حقول المعرفة الانسانية.

ان التحرر من سلطة المعرفة الاستشراقية، والافلات من احكامها المسبقة الجاهزة، شرط اساس لأية محاولة علمية جادة للتعرف على اسهامات الفلاسفة المسلمين في اثراء وتخصيب وابتكار نظريات ومقولات وافكار فلسفية مهمة، اغتنت بها مسيرة الفلسفة الانسانية.

لقد أكد بعض الباحثين في الفلسفة الاسلامية عندنا، على ان الفلسفة الاسلامية انتهت بوقاة ابن رشد، حيث اندثر بوفاته التفلسف، واقفلت الفلسفة أبوابها، فيما ذهب آخرون مذهباً آخر حين زعموا انها انتهت قبل ذلك، اي حينما الف الغزالي كتابه (تهافت الفلاسفة)، الذي كان بمثابة رصاصة الرحمة التي اطلقت على الفلسفة في الاسلام، فاقبرتها الى غير رجعة.

وربما لا نعثر على احد ممن أرخ للفلسفة الاسلامية، قد تحرر من هيمنة هذه الرؤى إلا نادراً، ومن المعلوم ان هذه الرؤى تصدر عن تلك المعايير

(١) المصدر السابق: ٢٥٦.

والاحكام، التي اشاعتها دراسات المستشرقين حول الفلسفة الاسلامية. وهكذا يسدل الستار على قرون عديدة، من تاريخ أعظم تجربة للتفكير الفلسفي، خصوصاً في حقل الفلسفة الالهية. من هنا سنحاول القاء ضوء سريع على شيء من مكتسبات هذه التجربة الفلسفية، لنتعرف على الظلم الفادح، الذي نشأ عن تعميم المنهج الاستشراقي في دراسة الفلسفة الاسلامية.

تجليات الفلسفة الإسلامية

بلغت المسائل التي ورثها الفلاسفة المسلمون من مدرسة أئينا والاسكندرية، حوالي (٢٠٠) مسألة في حدها الاعلى، بينما يتشكل رصيد الفلسفة الاسلامية في أدوارها المتأخرة (الحكمة المتعالية)، من (٧٠٠) مسألة تقريباً^(١)، وهذا التفاوت الذي يبلغ (٥٠٠) مسألة، ذو دلالة مهمة في تقويم روح الابداع الفلسفي في الحضارة الاسلامية، لاسيما اذا لاحظنا ان التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المائتي مسألة الموروثة، فلم تبق هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وانما أعيد انتاج بعضها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الاسلامي، بينما اتشح غيرها برداء آخر، وانحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة. بيد ان التصور التسلسلي في الثقافة الغربية انتج فهماً خاصاً للفلسفة الاسلامية، طمس فيه تمام ما تجلى فيها من مظاهر ابتكار وابداع، وسعى لسلخها من عناصرها الخاصة، ودمجها في نسق حضاري آخر، لا يمت للارض التي نبتت وازدهرت فيها بصله.

لكن مثل هذه المحاولات لا يمكن ان تطمس وتحجب تجربة عقلية ووجدانية مكثفة، تواصلت قروناً عديدة، وتعاطت مشكلات معرفية

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، (صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة

اسلامى در قرن ١١ هجرى)، في: يادنامه ملا صدرا (بالفارسية)، طهران. كلية علوم

المعقول والمعقول: ١٣٨٠ هـ، ص ٢١.

وجودية متنوعة، وقدمت مقولات ونظريات، مثلت وعياً فلسفياً عميقاً،
تأسس على معطيات الوحي، وخلاصة التجربة الفلسفية الانسانية، بعد
استيعابها وتمثلها، وتوليف مجموع عناصرها في نسق فلسفي خاص،
يتواءم والرؤية الكونية التوحيدية.

وفيما يلي تعداد سريع لأبرز ما أبدعه العقل المسلم في الفلسفة
والمنطق، من قضايا ونظريات لم تعرف من قبل؛ ففي الفلسفة مثلاً ظهرت
هذه المسائل:

- ١- أصالة الوجود.
- ٢- وحدة الوجود.
- ٣- الوجود الذهني.
- ٤- امتناع إعادة المعدوم.
- ٥- مناط احتياج الشيء إلى العلة.
- ٦- مسألة الجعل.
- ٧- اعتبارات الماهية.
- ٨- المعقولات الثانية الفلسفية.
- ٩- بعض أقسام التقدم.
- ١٠- أقسام الحدوث.
- ١١- بعض أقسام الوحدة والكثرة.
- ١٢- انواع الضرورة والامتناع والامكان.
- ١٣- الحركة الجوهرية.
- ١٤- تجرد النفوس الحيوانية.
- ١٥- التجرد البرزخي للنفس الانسانية، مضافاً إلى التجرد العقلي.
- ١٦- النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
- ١٧- الفاعلية بالتسخير.
- ١٨- وحدة النفس والبدن.
- ١٩- نحو تركيب المادة والصورة، هل هو انضمامي أم اتحادي؟

- ٢٠- الوحدة في كثرة قوى النفس.
- ٢١- ارتباط المعلول بالعلّة يعود للاضافة الاشراقية، وإن المعلولية تعود الى التجلي والتشأن.
- ٢٢- المعاد الجسماني البرزخي.
- ٢٣- كون الزمان بعداً رابعاً.
- ٢٤- قاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء.
- ٢٥- العلم البسيط الاجمالي للبارىء في عين الكشف التفصيلي.
- ٢٦- اثبات اتحاد العاقل والمعقول.
- ٢٧- التحقيق في العلاقة بين المتغير والثابت، والحادث والقديم.
- ٢٨- برهان الصديقين على اثبات الواجب وتوحيده.
- ٢٩- تجرد قوة الخيال.
- ٣٠- تحقيق في حقيقة الإبصار، وسائر الادراكات الحسية.
- اما في المنطق، فهذه نماذج للمسائل التي ظهرت على يد المسلمين:
 - ١- تقسيم العلم الى: تصور وتصديق.
 - ٢- اعتبارات القضايا.
 - ٣- تقسيم القضية الى: خارجية، وذهنية، وحقيقية.
 - ٤- تكثير الموجهات بعد التعمق والغور في القضية المطلقة الأرسطية.
 - ٥- تقسيم القياس الى: اقتراني، واستثنائي.
 - ٦- بيان نوع آخر من عكس النقيض.
 - ٧- تفكيك القضية معدولة الطرف عن القضية السالبة الطرف^(١).
- هذه بعض أبرز المسائل التي تجلّى عنها ابداع العقل المسلم في الفلسفة

(١) مطهري، الشهيد الشيخ مرتضى. مقالات فلسفي. طهران: انتشارات حكمت، ١٣٦٩

ش، ج ٣: ٢٩، ٣٠، ٤٣، ٤٤، ٨٠، ٨٢ (بالفارسية).

والمنطق، ولا يسعنا تفصيل البحث في كل واحدة منها، لكن أوردناها هنا كي ندلل على تهافت ما تكرسه الدراسات الحديثة في الفلسفة الإسلامية، حين تذهب إلى نفي عناصر الاتصال والابتكار في هذه الفلسفة، وتصر على استنساخ الرؤية الاستشراقية، وتهتم بالترويج لها وتتجاهل الأداء الفعال للعقل الفلسفي الإسلامي، وبالأخص في الفلسفة الإلهية.

تجدر الإشارة إلى أن الإبداع، لا يعني جدة الأفكار فحسب، وإنما يعني أيضاً التمكن من امتصاص وهضم معطيات التجربة البشرية، واستيعابها وتمثلها، وإعادة انتاجها وتولييفها في نسق آخر، أي أن كل مفردة متلقاة من الخارج تنتظم في إطار هذا الكل الجديد، فنكتسب روحاً جديدة، وتؤدي وظيفة أخرى، ربما لا تتماثل مع ما كانت عليه في نسقها الأصلي.

من هنا يتبين أن الفيلسوف المبدع، لا يبدأ من الصفر، ولا ينفى مكتسبات الفلسفة السابقة عليه، وإنما لابد له من التأثر والاستفادة من سلفه، فالتأثر لا يعني الاتباع، والاستفادة من العناصر الإيجابية الحية في التراث الإنساني لا تعني التقليد.

الفيلسوف المبدع يعيد صياغة وتشكيل كل تلك القضايا الحية التي وصلتته من الماضي، في منظومة جديدة متكاملة، تأخذ فيها كل واحدة من تلك القضايا المتلقاة من سلفه، أو القضايا التي ابتكرها هو، سياقها المنطقي في إطار هذا الكل الجديد، وأننذ يأتلف منها ومن سواها في هذا الكل، نظام للأفكار ومنهج للتفكير يختلف عن غيره، ويحقق قفزة تؤدي إلى اهتزاز الكيان الفلسفي السابق بأسره.

_____ الفصل الثاني

_____ واقع الدرس الفلسفي في الحوزة: الحاضر وآفاق المستقبل

واصلت الحوزة العلمية دراسة وتدريس التراث الفلسفي الإسلامي، بينما اندثرت مثل هذه الدراسات في الحواضر العلمية الإسلامية التقليدية كافة والتي كانت تهتم بذلك منذ مدة طويلة، فلا نجد تدريساً منهجياً منظماً لتراث ابن سينا الفلسفي، وتراث محيي الدين بن عربي، وتراث صدر الدين الشيرازي، وأخيراً تراث ملا هادي السبزواري، كما تزخر بذلك حركة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية.

يضاف إلى ذلك أو يتفرع عنه، أن معظم أساتذة وتلامذة الفلسفة في الحوزة يعنون بالعرفان الإسلامي عناية خاصة، فيعكفون على دراسة بعض المؤلفات الأساسية في هذا الحقل، مثل كتاب (فصوص الحکم) لابن عربي، وغيره، ولذا قد يمكث هؤلاء سنوات عديدة لدراسة وفهم أفكار ونظريات الحكماء والعرفاء الاسلاميين، المشتملة عليها هذه المؤلفات، والمحكية غالباً بعبارة مكثفة معمقة، مبهمه، وربما ملفزة، يعاني ذو الاختصاص معاناة كبيرة ويستنزف جهداً عقلياً هائلاً في وعيها وتحليل مدلولاتها.

وعلى هذا الأساس انفردت الحوزة، بتوفرها على أجيال من الفلاسفة وأساتذة الفلسفة الإسلامية الأكفاء، في كل حقبة زمنية، ولم يكن المرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي إلا واحداً من أعلامهم في عصرنا هذا.

ونحسب أنه لا يوجد أحد من أساتذة الفلسفة أو الفلاسفة في عالمنا اليوم، تراكت لديه خبرة متميزة في شرح وتوضيح وتحليل النصوص الفلسفية والعرفانية في التراث الإسلامي، كالخبرة التي لدى هؤلاء الأساتذة.

وهي خبرة راكمتها طبيعة المناخ العلمي الخاص، في دراسة وتدريس

المتون القديمة للعلوم الإسلامية عامة، والفلسفة منها خاصة، وكذلك طريقة تدريس هذه المتون، التي تقوم على استجلاء مدلولاتها، واستنباط مفاهيمها، بالاعتماد على تفكيكها إلى جمل وعبارات، وتحليل تلك العبارات واستنتاج كلماتها.

ولذلك فلا غرو أن يربط دارسو الفلسفة عدة سنوات في دراسة كتاب واحد (كالاسفار الأربعة) واستيعاب مسائله، واستظهار وحفظ ما هو مهم منها، ولعل الأرجوزة المعروفة (بالم منظومة) التي نظمها الملا هادي السبزواري في المنطق والحكمة، من المتون المتعارف استظهارها، لدى بعض تلامذة الفلسفة.

من مكسبات دراسة الفلسفة في الحوزة العلمية

مما لا شك فيه أن استمرار حضور دراسة الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية ساهم في تحقيق مكسبات مهمة، ليس أقلها الكشف عن أبداعنا الفلسفي، وما أنجزه الفلاسفة الاسلاميون من ابتكار نظريات ومقولات ومفاهيم فلسفية عبّرت عن إضافة معرفية أساسية للتراث الفلسفي الإنساني.

إن اكتشاف الإبداع الخاص لحضارتنا الإسلامية هو الشرط اللازم لتأكيد الاعتزاز بالذات، وتجليه الخصوصية الحضارية، وحماية الأمة المسلمة من حالات الاستلاب والانبهار، التي قد تتعرض لها، بفعل اختراق الفلسفات الأخرى لعقل الأمة، واضمحلال هويتها إثر ذلك.

ولذا يكون التعرف على الخصوصية والنسق الحضاري الخاص لأمتنا، هو الأداة الموصلة إلى اكتشاف الهوية الحضارية، وما تختزنه من بناءات، وخصوصيات، وآفاق، ومن ثم اكتشاف السمات الحضارية النوعية، والذاتيات الثقافية لها.

ومثل هذا الاكتشاف يقودنا بطبيعته إلى تحديد عناصر النهوض والتقدم واستدعاء ما هو حي ومتجدد من تلك العناصر، واستبعاد ما هو نسبي وزمني منها، واعتمادها كمرتكزات أساسية، لإعادة توليد الأفكار والمقولات في ضوء متطلبات الحياة الراهنة، كي نتمكن من تعبئة طاقات

الأمة الذاتية لمواجهة تحديات الحاضر، وبناء قاعدة معرفية للنهضة.
بينما يسعى تيار النقل والاقتباس، إلى تفريغ الطاقة الذاتية للأنسا
وتبديدها، عندما يلجأ إلى استعارة المنتجات المعرفية للآخر، ويهمل بنحو
تام مكتسبات الأمة المعرفية كافة في طول تأريخها، ويتعالى على الرجوع
إلى أي مؤلف من المؤلفات التي يزخر بها تراثنا الفلسفي.

ولا نريد أن ندعي أنَّ الانغلاق على التراث فقط، وعدم اكتشاف منجزات
الآخر، وامتصاص ما هو صواب وحق وحقيقة منها، هو وحده فقط يمكن أن
يحقق النهضة، وإنَّما نعني أنَّ رواد الحداثة والنقل يقعون في خطأ فادح
حينما يهدرون التراث، ويضعون بمنجزات السلف فيخسرون ما يختزنه
هذا التراث من مقومات ذاتية فاعلة تؤسس النهضة، وتحمي شخصية الأمة
من الذوبان والتشويه.

ومن المكتسبات الأخرى التي أنجزها الدرس الفلسفي في الحوزة
العلمية، أنه استطاع أن يقدم إجابات فلسفية دامغة عن كثير من الشبهات
والإشكالات المتنوعة، التي أشاعتها التيارات الفكرية والسياسية العلمانية
في العالم الإسلامي، بعد أن استعارتها من الفلسفة الأوروبية الحديثة
وأعمال المستشرقين.

ويمكن القول: إنَّ النقد الفلسفي الدقيق والمعقق، الذي منيت به الفلسفة
المادية الغربية، وبالذات المادية الديالكتيكية، وكذلك المذهب التجريبي،
على يد العلامة الطباطبائي وتلميذه الشهيد المطهري في إيران، والسيد
الشهيد محمد باقر الصدر في البلاد العربية، لا يماثل أدائه أي نقد آخر، مما
صدر في ديارنا وهذا ما يعرفه بجلاء كل من اطلع على أعمال هؤلاء الأعظم
خصوصاً (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) الذي ألفه العلامة الطباطبائي
وكتب عليه تلميذه الشهيد المطهري تعليقات وشروحات مهمة، وصدر منه
خمس أجزاء باللغة الفارسية، وكذا كتاب (فلسفتنا) والجزء الأول من
(اقتصادنا) للشهيد الصدر. وقد أوضح الباحث المعروف الأستاذ أكرم
زعيتر أثر الكتاب الأوّل للشهيد الصدر بقوله: «إنَّ كتاب فلسفتنا هو دراسة
موضوعية، في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات
الفلسفية، وخصوصاً بين الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية

الماركسية. وهذه الدراسة تتسم بالدفاع المنطقي الحارّ عن الميتافيزيقية أو الإلهية، حتّى يمكن القول إنّ الكتاب هو جهد فلسفي منطقي موفق لنسف الأسس الفلسفية للإلحاد، وإنّني أعتقد أنّ المادية الديالكتيكية الماركسية، لم تجابه بمناقشات فلسفية واعية فاهمة، ولم تُفزع برودود علمية من قبل كتاب العرب المتفلسفين، كما جوبهت، وكما قرّعت بهذا الكتاب، أجل إنّ لم ينازلها فلسفياً مُنازل عربي أو مسلم عنيد حسب اطلاعي مثل محمد باقر الصدر».

لقد قدّمت أعمال الطباطبائي، والمطهري، والصدر تقويماً موضوعياً للفلسفة المادية، وهاكمت المذهب التجريبي محاكمة منطقية دقيقة، زيّفت فيها ركائز تلك الفلسفة، وأوضعت التهافت الذي ينطوي عليه منطق المذهب التجريبي، عندما يحاول تخطّي حدود التجربة، هذه الحدود التي لا تعدو عالم الطبيعة، فيحكم بالنفي على عالم آخر (ما وراء الطبيعة)، عالم لا تناله الحواس ولا تستخدم فيه التجربة وأدواتها.

كذلك برهنت هذه الأعمال على لون آخر من التهافت الذي وقع فيه هذا المذهب، حينما حاول أن ينفي أي مصدر للمعرفة التصديقية خارج إطار التجربة، غافلاً عن أنّ هذا النفي ذاته هو قضية تصديقية لا تنكّى على تجربة، لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها، وبذلك يُسلّم هو بتصديقات عقلية خارج حدود التجربة، فيقع في حبال ما نفاه في نفيه، ويضحي هذا النفي برهاناً على أنّه لا بدّ أن يقبل بمعارف أولية قبلية لا تنالها التجربة^(١).

بقي أن نشير إلى أنّ الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، أسهم في تخصيب وتوليد فكر فلسفي إسلامي جديد، مثّلته مدرسة الحكمة المتعالية التي أبدعت توليفاً اتّسقت فيه عناصر وأدوات فلسفتي المشاء والإشراق، والعرفان، وعلم الكلام، والوحي، والتي أسّسها وأشاد أركانها الفيلسوف

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة

الأعلمي للطبوعات، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ج ١: ٥٠ - ٥٢.

المسلم محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين، وإن ظلّ منجزه الفلسفي قيد الإهمال والتجاهل حتّى لحظتنا هذه، في المواقع التي لم تزل تتعاطى شيئاً من دراسة المعقول الإسلامي، وهي أقسام الفلسفة في الجامعات العربية والإسلامية.

وربّما كان إقصاء فلسفة صدر المتألهين من هذه المواقع يعود إلى مجموعة عوامل متداخلة، من أبرزها عدم توفر أساتذة أكفاء متخصصين في الحكمة المتعالية في أروقة هذه الجامعات، وهذا ما لا يتحقّق إلّا بانخراط طلاب نابهين في دراسة الحكمة المتعالية، ويخيّل إليّ أنّ بعض تلك العوامل تنطلق من نزعات عرقية أو طائفية بعيدة عن روح الإسلام.

ويمكن أن نسجّل للدرس الفلسفي في الحوزة إنجازاً مهماً آخر، وهو أنّه مع ضمور روح الابداع في الانتاج الفكري عموماً لدينا في هذا الوقت، فإنّ الإبداع لم ينقطع في فضاء الدرس الفلسفي في الحوزة تماماً، إذ تلقّي في هذه المدة بانجازين رائدين تبلور عنهما هذا الدرس في مرحلته الحاضرة: أوّلهما: كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مع تعليقات وشروح توضيحية لتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، وهذا الكتاب عبارة عن دورة فلسفية، تتضمن تحقیقات قيمة للفلسفة الإسلامية خلال ألف عام، مع استيعاب للآراء والنظريات الفلسفية الحديثة أيضاً، وتأصيل مجموعة أسس فلسفية، تبين قيمة الفلسفة الإلهية، التي تجلّي فيها إبداع الحكماء المسلمين^(١).

والثاني: هو كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للامام الشهيد محمد باقر الصدر، وقد تمثّل إنجازاه الأساس في اكتشاف وصياغة مذهب جديد، في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها، عبر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة، غير ما كان معروفاً بين المذهبين التجريبي والعقلي، وتعد ولادة هذا المذهب، الذي أسماه الشهيد الصدر (المذهب الذاتي للمعرفة).

(١) راجع المقدمة التي كتبها الشهيد الشيخ مرتضى المطهري للجزء الأوّل من هذا الكتاب.

أعظم انجاز شهادته دراسات المعقول الإسلامي على يد أبرز مفكر إسلامي،
ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين، وإن لم تعمم أطروحته بين
الدارسين حتى الآن.

رؤية تقويمية

حينما نتأمل واقع الدرس الفلسفي اليوم في الحوزة العلمية نجد جملة
إشكاليات ترتعن هذا الواقع، وفي إطار هذه الإشكاليات، قد تغدو بعض
المكتسبات المارة الذكر، غير واضحة، بعد أن امتدّت هذه الإشكالات أفقياً
وعمودياً، فألقت بظلالها على تمام دائرة الدرس الفلسفي، فأضحت حالات
عامة مستمرة، وليست ظواهر طارئة ناشئة عن عوامل آنية، تنقضي
وتتبدّد بانقضائها.

من هنا سنشير باختصار شديد إلى أبرز هذه الإشكاليات، بغية التفكير
مع المهتمّين بهذا الصدد، في تهيئة المناخ المناسب للإبداع والتجديد في
الفلسفة، كي تواصل الفلسفة تطورها وتؤدي وظيفتها العظمى في تأسيس
النهضة.

١ - قصور الأسلوب التقليدي في دراسة الفلسفة :

لعلّ من أوضح هذه الإشكاليات استنزاف طاقات عقول تلامذة الفلسفة
في تفسير وتوضيح نصوص الفلاسفة المبهمة، الملفة، بنحو تتبعثر فيه
الجهود وتنشّت في دراسة كتب الحكمة والعرفان، كتاباً كتاباً، من ألفها إلى
يائها، في مدّة لا تقلّ عن خمسة وعشرين عاماً، لو أراد التلميذ أن يلتزم
بالمنهج المتعارف في دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة، لأنّ كتاباً واحداً
منها، هو (الأسفار الأربعة) يحتاج إلى نحو خمسة عشر عاماً، كي يفرغ
التلميذ من دراسته.

وهذه مدّة طويلة تأكل أخصب مرحلة من مراحل تثبّث العقل وفعاليتها،
فتستهلكها في شرح العبارات، وتوضيح المفاهيم، ومعرفة المقولات،
وتأويلها، من دون أن تتيح للتلميذ فرصة للتفكير الحرّ، ومن ثمّ القدرة على
الإبداع والابتكار، ولذلك بات العقل الفلسفي عندنا يكرّر نفسه منذ زمن،
فاستغرق في الشروح والتعليقات والحواشي، وخُيس في مداراتها، ولم يقو

على تخطيها نحو التأسيس والإبداع؛ لأنَّ عملية التأسيس تستدعي تحرُّر العقل من عادة التلقِّي والاستماع المستمر، كي يقدر على التنظير والتأصيل. إنَّ التلميذ الذي يبغي التخصُّص في الفلسفة لا يحتاج كلَّ هذه السنوات الطويلة، للتجوال بين صفحات تلك المؤلفات في الفلسفة والعرفان كي يتعرف على المنظومة الفلسفية لصدر المتألهين، أو يكتشف عرفان الشيخ محيي الدين، وإنَّما يمكنه أن يتوفر على رؤية مدرسية تحيط بهذه المنظومة الفلسفية، وتلك المنظومة العرفانية، وما تشتملان عليه من مقولات ونظريات أساسية، لو أعدت مجموعة كتب مدرسية حديثة من قِبل أساتذة الفلسفة والعرفان، تُعرِّف بالمرتكزات الأساسية لهاتين المنظومتين، وتنقّي نماذج من تراث صدر المتألهين، والشيخ محيي الدين، تعرف بكل مقولة من مقولاتهما، وتدرس تلك النماذج في سياق دراسة المنظومة بتمامها، فنقدم للتلميذ خلاصة مكثفة بأصول المنظومة، ومرتكزاتها الأساسية، وتهيئه لمراجعة تراثها من خلال دراسة النماذج المنتقاة، كما تفعل الجامعات الحديثة في أقسام الدراسات العليا في تخصُّص الفلسفة، لأنَّ عمر الطالب لا يتسع لدراسة كل هذه الكتب المتعارفة في الفلسفة، والعرفان، لا سيما وإنَّ معظم طلاب العلوم الدينية اليوم، يلتحقون بالحوزة العلمية بعد التخرج من الجامعة، أو الفراغ من الدراسة الثانوية على الأقل، والمتعارف في الحوزة أنَّهم لا يشروعون في دراسة الفلسفة إلَّا بعد تجاوز مرحلة المقدمات، وشيء من السطوح، وهذا يعني أنَّ التلميذ لا يشروع في دراسة الفلسفة قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره في أفضل الأحوال، بموازاة دراسته للفقه والأصول، فإذا ضممنّا لها خمساً وعشرين سنة أخرى يقضيها في دراسة كتب الفلسفة، والعرفان، أنشئ سبيل الخمسين عاماً من عمره حينما يفرغ من دراسته في الأحوال الاعتيادية، وهو حد كبير بالنسبة إلى هذا العصر، الذي نواجه فيه تحديات هائلة، وتنتظر طالب العلوم الدينية وظائف عظيمة في خدمة الإسلام وقضايا المسلمين.

٢- اختصار الفلسفة الإسلامية بصدر الدين الشيرازي :

يجري في المنهج المتعارف دراسته في الفلسفة في الحوزة العلمية

اختصار الفلسفة الإسلامية بصدر المتألهين الشيرازي، وشيء من ابن سينا، وشيء من شيخ الإشراق السهروردي وربما يجري التعرف على بعض أفكارهما أحياناً عبر صدر المتألهين، فيما يغيب بنحو تام أو يقلّ حضور تراث فلسفي إسلامي واسع، أنجزه فلاسفة إسلاميون كبار، فلا يلتقي دارسو الفلسفة بتراث أول فيلسوف مسلم وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى سنة ٢٥٢ أو ٢٦٠ هـ والذي اعتبره كاردين cardan: أحد فلاسفة عصر النهضة «واحداً من اثني عشر مفكراً، هم أنفذ المفكرين عقولاً»^(١).

كما أكد هنري كوربن أنّ ما وصلنا من مؤلفات الكندي يشير إلى أنّه: «كان فيلسوفاً بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة من معنى في عصره... وبكلمة واحدة فإنّ الكندي يمثل خير تمثيل ذلك النوع من الفلاسفة الذي يتّسم بقوة التفكير، وغزارة الإنتاج، مثل الفارابي، وابن سينا، وصدر المتألهين»^(٢).

تجدد الإشارة إلى أنّ قائمة مؤلفات الكندي تجاوزت (٢٣٠) عنواناً، طبقاً لما أورده ابن النديم في (الفهرست)^(٣)، منها ما هو في الفلسفة، ومنها ما هو في المنطق، والموسيقى، والحساب، والطبيعة، وغير ذلك، لكن ما وصلنا منها هو مجموعة رسائل، ظلت حتى عهد قريب ملي النسيان، حتى اكتشفها في الثلاثينات من هذا القرن المستشرق الألماني ريتز H. Ritter، في مكتبة أياصوفيا باسطنبول، فعكف عليها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، فنشر ما يتصل منها برسائل الكندي الفلسفية والعلمية في مجلدين، صدر الأول منهما عام ١٩٥٠ م، وصدر الثاني عام ١٩٥٣ م، وقدم الأستاذ أبو ريدة لهذه الرسائل بدراسة مستفيضة عن الكندي، وفكره الفلسفي، وإسهامه في تأسيس الفلسفة الإسلامية. وكانت بضع رسائل

(١) دي بور، ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبي ريدة.

القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٤، ١٩٥٧ م، ص ١٨٢.

(٢) كوربن، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٣٧.

(٣) ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، ص ٣١٥ - ٣٢٠.

أخرى قد نُشرت للكندي في أوروبا قبل هذا التاريخ بكثير، أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بترجمات لاتينية، ضاع الأصل العربي لبعضها^(١).

كذلك يظل تلميذ الفلسفة في الحوزة يجهل ما أنجزه فيلسوف الإسلام أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي المعروف بالمعلم الثاني والمتوفى سنة ٣٣٩ هـ والذي وصفه ابن خلكان بأنه: «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه»^(٢). ولذا نصّ غير واحد ممن ترجموا لابن سينا أو درسوا فلسفته، على أنه كان تلميذاً لتصانيف الفارابي، بل ذهب بعضهم إلى أنه: «نكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي»^(٣)، كما انتهى إلى ذلك منك في كتابه Meleanges ص ٣٤٢.

وقد لا يتاح لتلميذ الفلسفة في الحوزة، سوى معرفة بعض الآراء القليلة للفارابي، المتناثرة في تراث صدر المتألهين الشيرازي، والفلاسفة التاليين له، ممن يتعاطى التلاميذ دراسة مؤلفاتهم في الحوزة. وهي لا تقدم صورة واضحة عن المنظومة الفلسفية للفارابي، ودوره التأسيسي في تراث الفلسفة الإسلامية^(٤).

(١) مرجعاً، د. محمد عبد الرحمن. الكندي: فلسفته - مُنتخبات. بيروت - باريس:

منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٥ م، ص ١٣-١٥.

(٢) ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفيات الأعيان. تحقيق: د. إحسان عباس، قم:

منشورات الرضي، ٥: ١٥٣.

(٣) دي بور، تأريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة،

القاهرة: ط ٤، ١٩٥٧ م، هامش ص ١٩٢.

(٤) يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في ترجمته لنفسه:

«وانتهيت إلى العلم الإلهي، وقرأت (كتاب ما بعد الطبيعة)، فلم أفهم ما فيه، والتبس عليّ

أما فلاسفة مغرب العالم الإسلامي، كابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد، فإنهم غائبون بنحو تام عن ميدان الدرس الفلسفي، فلا نجد حضوراً لهم في أروقة هذا الدرس، ومن النادر أن نعثّر على إشارة لفكرهم الفلسفي، أو تعريف بهم، في ثنايا المصادر التي يتداولها تلامذة الفلسفة في الحوزة. ونحسب أن في هذه المسألة ظلماً كبيراً، خصوصاً للأخير من هؤلاء الثلاثة، وهو الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ والذي طارت شهرته في الآفاق واحتلّ مكانة بارزة عند الفلاسفة الأوروبيين في العصور الوسطى خاصة، لم يبلغها أي فيلسوف إسلامي غيره، ولما تزل مكانته لدى المهتمين بالفلسفة الإسلامية في أوروبا لم تنزل، لأنّه ذو «مكانة بارزة في تطور الفكر الفلسفي العام، يكاد لا يضاهيه فيها أحد من الفلاسفة العرب»^(١) حسب تعبير الدكتور ماجد فخري.

وقد ذهب المفكر الفرنسي «إتيان جلسن» في كتابه «العقل والوحي في

غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً. وأنا - مع ذلك - لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. فحضرت يوماً - وقت العصر - في الوراقين، فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه، فعرضه عليّ، فرددته رد متبرم، معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم، فقال: اشتره، فصاحبه محتاج إلى ثمنه، وهو رخيص، أيمكنه بثلاثة دراهم، فاشتريته، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. فرجعت إلى داري وأسرعت قراءته فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب لأنّه صار محفوظاً عليّ ظهر القلب، ففرحت بذلك، وتصدقت في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى....» (الطريحي، محمد كاظم، ابن سينا، بغداد: ١٩٤٩، ص: ١٢).

(١) فخري، ماجد. ابن رشد: فيلسوف قرطبة. بيروت: دار المشرق، ط ٣، ١٩٩٢م.

القرون الوسطى» إلى اعتبار ابن رشد الأب الحقيقي للعقلانية الأوروبية، وهي العقلانية التي نشأت قبل الإكتشافات العلمية لجاليلو. وقد بلغ ابن رشد عند أتباعه الأوربيون وبالذات في البندقية حوالي عام ١٣٦٤م نبوة العقل^(١)

وهذا ما جعل كثيراً من مؤرخي الفلسفة الإسلامية يذهب إلى أن الفلسفة الإسلامية خُتمت بابن رشد. ويبدو أن هذه مسألة متعاكسة، ففي الوقت الذي يعتبر هؤلاء أن الفلسفة الإسلامية انتهت عند ابن رشد ويشيرون النظر عن عدة قرون تالية كانت الفلسفة الإسلامية فيها تنمو، وتزدهر، وتتطور في مشرق العالم الإسلامي، وبالذات في إيران، بعد وفاة ابن رشد، نلتقي بموقف سلبي في أروقة الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية من التراث الفلسفي لابن رشد، بحيث يغيب هذا الفيلسوف المسلم ولا يدري معظم دارسو الفلسفة شيئاً عن منظومته الفلسفية، وإن مكثوا سنوات كثيرة في دراسة الفلسفة، لأن دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية تُختصر في صدر المتألهين، وابن عربي، فيما يجري إهمال قسم ليس بالقليل من التراث الفلسفي الإسلامي.

وأخال أن الدرس الفلسفي يستطيع تخطي هذه المشكلة، عبر اعتماد أسلوب جديد في دراسة الفلسفة، يُعنى بتقديم مدارس الفلسفة الإسلامية، والهيكل العام والمرتكزات الأساسية لكل مدرسة، مع انتخاب نماذج من تراث هذه المدارس ودراساتها، كي يتسنى للدارس مراجعة تراث هذه المدرسة، بعد تعرفه على مصطلحاتها، وأسلوب بيانها، ومفهوماتها، ومقولاتها الخاصة. على أن تجري دراسة مدارس الفلسفة الإسلامية، ويتم التعرف على المنجز الفلسفي لكل فيلسوف مسلم، أسهم في تكوين وتطوير الفكر الفلسفي في الإسلام، في سياقها التاريخي، ليكتشف الدارس الجذور التاريخية للأفكار الفلسفية، ويعلم بأبعاد التجربة الفلسفية وامتداداتها الزمنية في الإسلام، وما راكمته هذه التجربة من إبداع، وتطوير، وإضافات

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. بيروت: دار ابن حزم،

متميزة للتراث المعرفي الإنساني.

وبهذا يتبين أنه وفق هذا الأسلوب، سيكتشف الدارس كل أبعاد الفضاء الفلسفي الإسلامي، ويقف على الحقول المتنوعة لتراثنا الفلسفي، ويكتشف البناء الفلسفي لكل فيلسوف، ويفهم مصطلحاته، ومفهوماته، واتجاهه، ومنحى تفكيره الخاص، من خلال دراسة كل مدرسة فلسفية، أو كل فيلسوف، في مقرر دراسي محدد بسقف زمني لا يتخطاه.

وإلا لو اقتفينا الأسلوب المتعارف في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي في الحوزة، وأردنا أن ندرس - بالإضافة إلى صدر المتألهين- الفلاسفة الإسلاميين الآخرين، بدءاً بالكندي، مروراً بالفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، حتى ابن رشد، فسوف ينتهي عمرنا قبل الفراغ من دراسة مؤلفاتهم بتمامها، وربما لا يقدر الدارس لهذه الكتب في نهاية الأمر أن يحيط بالمنظومة الفلسفية لكل واحد منهم، بينما نتمكن أن ندرس كل هؤلاء، وغيرهم، حينما نتجاوز الأسلوب التقليدي، فنعمد إلى إعداد مناهج جديدة لدراسة الفلسفة، تُعنى بالتعريف بمدارس الفلسفة الإسلامية، والمنظومات الفلسفية للفلاسفة الإسلاميين، على أساس تسلسلها التاريخي.

٣- الارتهان في المشاغل التقليدية للفلسفة :

ارتهان الدرس الفلسفي لدينا بالتراث الفلسفي، واشكالياته، ورؤاه، ومعطياته المتنوعة، واستغرق في شرح وتأويل وإعادة إنتاج تلك الرؤى، لا سيما ما يرتبط منها بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، بينما ضمير البحث في المسائل الأخرى، فلم يكن سوى تكرار لما قاله السلف.

لقد وقعنا في حالة ركود، تحوّل فيها عقلمنا إلى صدئٍ للنصوص المتلقاة، وطالت في حياتنا مرحلة الشروح، فأكلت من تأريخنا مدة ليست قليلة، وصارت مهمتنا النقل عن القدماء، من دون تحليل ونقد وتمحيص. واكتسبت نصوصهم مرجعية تهيم على مجمل نشاطنا العقلي وانتاجنا الفلسفي.

إن التحرر من سلطة النص الفلسفي السابق، وتجاوز مرجعيته، هو

الشرط الأساس لأية عملية إبداع فلسفي، لأنَّ الإبداع يتطلب منا وضع النصوص السابقة في سياقها التاريخي، وإطارها الزمني الخاص، كيما نتخلص من هيمنتها على عقلنا وكبحه عن الابتكار، وهذا ما فعله فلاسفة الإسلام العظام، لا سيما ممَّن تفرَّدوا ببناء منظومة فلسفية جديدة منهم، كشيخ الإشراف السهروردي، وصدر المتألهين الشيرازي^(١).

إنَّ البقاء في داخل رؤية النص السابق، وعدم الإفلات من فضائه الخاص، ربَّما يؤدي إلى حصول انشطار في الوعي، بين ما تتطلبه الحياة الراهنة، وبين ما يطرحه ذلك النص من رؤى ومفاهيم ماضية، فيغيب وعينا عن روح العصر، ويظل حبيس اشكاليات ومفاهيم النص القديم، الذي تموضع في داخله.

إنَّ هذا الوضع السكوني الذي تسوده عمليات شرح النصوص وتفسيرها، لا ينال من وعي الناس الراهن شيئاً، لأنَّه يعيش في تاريخ مضى لا يتناغم مع مشكلات الناس المعرفية الحاضرة، ومن المعروف أنَّ تغيير العالم، إنما يقوم على تغيير وعي الناس، وتسليحهم برؤية جديدة تغاير رؤاهم التقليدية، وتتسق مع متغيرات الحياة، وآفاقها المتجددة، وهذه أبرز وظيفة متقدمة من الفلسفة، لأنَّ وظيفة الفلسفة تكمن في تحرير وعي الإنسان، عبر توجيه العقل نحو المسار الصحيح، وتحطيم كل القيود التي تحول دون التفكير المستقيم. وعندما نلقي نظرة على عصور ازدهار الفلسفة الإسلامية سنجد أنَّ الحكماء الإسلاميين كانوا قد خاضوا ملابسات وإشكاليات عصورهم المعرفية، والعقائدية، والاجتماعية،

(١) ينبغي أن لا يتوهم أحد أن المراد بهذا القول هو إهدار التراث ونفيه، لأن تراثنا يختزن مقومات ذاتية فاعلة تؤسس لهضتنا الحاضرة، وتحمي شخصية أمتنا من الذوبان والتشويه، فتراثنا هو المعبر الحقيقي عن هويتنا الحضارية، ولا يمكن أن تؤسس نهضتنا على تراث آخر غير تراث أمتنا. للتوسع في ذلك لاحظ: الرفاعي، عبد الجبار. (إحياء التراث). تراثنا (قم) ٣٥، ٣٦ (١٤١٤ هـ) ص ١٨٩ - ٢١٤.

والسياسية، ولم يُهملوا الطبيعيات^(١)، وإنما استأثرت باهتمام غير عادي لديهم، حتى شملت مساحة واسعة من مصنفاتهم، فلماذا ينحسر البحث الفلسفي عندنا، فلا يتخطى غالباً عتبة الإلهيات، وما يرتبط بها؟! بينما نهمل نحن حقولاً مهمة أخرى، نتوقف عليها النهضة المدنية لأمتنا، وتقدمها في ميدان العلوم الطبيعية، مثل فلسفة العلم، وما يتعلق بالآفاق الجديدة للبحث في نظرية المعرفة، وهي حقول انصبّت فيها جهود الفلاسفة الأوروبيين المحدثين، وتمكّنت أوروبا أن تشيد نهضتها الحديثة على أساس معطيات ونتائج بحوثهم في هذا الميدان، كما واصلت الفلسفة الأوروبية المعاصرة الاهتمام والبحث فيها، ولذا نراها تقول كلّ يوم جديداً.

على هذا الضوء ينبغي أن نفتح باب البحث والدراسة في هذه الحقول على مصراعيه، ولا نقصر على المشاغل التقليدية للفلسفة، كيما تعود للفلسفة وظيفتها الأخرى الحياتية، هذه الوظيفة التي تعطلت منذ عدة قرون وهي استكشاف وصياغة منظومة معرفية تعيد بناء مناهج البحث في العلوم الطبيعية، في ضوء معطيات العصر، والمتطلبات الحياتية لمجتمعاتنا.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ منهج البحث في الفلسفة الإلهية لدينا،

(١) من المؤسف أن يعيب صدر المتألهين في كتابه : (الأسفار الأربعة ٩ : ١١٩) على الشيخ الرئيس ابن سينا صرف الوقت في العلوم الأخرى كالطب والحساب، قائلاً : «فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنّما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللغة، ودقائق الحساب، وفن ارثماطيقى، وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسوم، والمراهم، والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق الله لكلّ منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها».

يحتاج إلى إعادة بناء لأن المشكلات العقائدية والمعرفية الحاضرة، لا تتطابق دائماً مع تلك المشكلات السالفة، فالتحديات التي تواجه الإيمان، والإشكالات المثارة على الدين، هي نتاج هذا العصر، وما يموج به من أفكار، ونظريات، ومذاهب جديدة، فضلاً عن حالة القلق واللايقين التي تشيع بين قطاع واسع من النخبة المتعلمة في مجتمعاتنا، وتمدها الحياة المعاصرة على الدوام بما تموج به من تناقضات اجتماعية، وأخلاقية، وسياسية... وغيرها. ولذا فإن «الشخص الذي يتمنى العودة إلى يقين العصر السابق، يمكن مقارنته بالعجوز الذي يحلم بالعودة إلى أيام الشباب» حسب تعبير الشيخ محمد مجتهد الشيبستري.

وما دام البحث الفلسفي يتحرك في القنوات القديمة، ويدور في مشكلات مجتمعات الأمس المعرفية، ولم يتخلص إلى اليوم من بعض المباحث، التي أرهقت العقل الذي لم يزل ينوء بحملها منذ حين، واستنزفت جهوداً عظيمة في تفسيرها وتأويلها، بينما لا يتعدى بعضها تمارين ذهنية مارسها فلاسفة قداماء، وقدموها بصورة نظريات فوق عقلاً في أسرها، وأرهقت التفكير الفلسفي في العصور اللاحقة، عندما تحولت إلى أثقال، لم يستطع الفكر الفلسفي التخلص منها.

وعلى هذا ينبغي دراسة التراث الفلسفي في داخل زمنه الخاص، وظروفه التاريخية، وليس من الصحيح دراسته خارج التاريخ، والتعامل مع كل مفرداته باعتبارها فكراً نهائياً مطلقاً، منفصلاً عن البيئة والافق الحضاري الخاص الذي ولد فيه.

٤ - عدم الوقوف على الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية المعاصرة :

عمل العلامة الطباطبائي، وتلميذه الشهيد الشيخ المطهري، في الحوزة العلمية في قم، والسيد الشهيد الصدر في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، على الاهتمام بالاتجاهات الحديثة في الفلسفة الأوروبية ودراستها، والوقوف على ما انتهت إليه من أقوال جديدة في نظرية المعرفة، وما تفرع عنها من رؤى كونية، فنقدوها، وقارنوا بينها وبين نظريات الفلاسفة المسلمين، وقرروا الموقف المبرهن الصحيح منها.

بيد أن دراستهم لتلك الاتجاهات توقفت عند ما بلغته في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين، تبعاً لما هو مترجم للعربية والفارسية من مؤلفات الفلاسفة الأوروبيين آنذاك.

ولكن بعد غياب هؤلاء الأعلام انكفأت تجربتهم، فلم نلتقي بأحد من أساتذة الفلسفة في الحوزة العلمية، يحاول أن يمتد بتجربتهم، فيواصل دراسة ونقد الفلسفة الأوروبية المعاصرة واتجاهاتها الحاضرة.

ونحسب أن مواكبة الاتجاهات الراهنة للعلوم الإنسانية في الغرب عموماً، والفلسفة بالذات، تؤكد لها حاجات معرفية عديدة، وإن كان بعضهم يرفض مثل هذه الحاجات، ويدعوننا إلى الانغلاق على التراث، وإغلاق النوافذ، ورفض مكتسبات التجربة المعرفية للآخر، وكأنه يتجاهل بأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها ولو كانت من أهل الضلالة، وهو ما قام به علمائنا القدماء، عندما تعاملوا مع علوم الأوائل حسب تعبيرهم، أي العلوم التي وصلتهم من الأمم الأخرى، فدرسوها بروح علمية حرة، ومحصوها بدقة، استطاعوا معها في الغالب من انتقاء عناصرها الحية الصالحة، التي كانت تمثل أدوات عقلية إنسانية عامة، لا تخص الأمة التي أنتجتها، ولا البيئة التي ولدت فيها، وإنما هي إنسانية عامة، يستوي فيها العقلاء من حيث هم عقلاء، مثل معظم القواعد المنطقية، بينما استبعدوا عناصرها الخاصة التي هي نتاج البيئة الحضارية الخاصة للأمة المنتجة لها.

ويمكن القول: إن للعلوم الإنسانية المعاصرة بُعداً علمياً تفسيرياً، يُعنى باكتشاف شخصية الإنسان، وحاجاته، وأنماط علاقاته، وطبيعته سلوكية، ودوافع هذا السلوك و...، كما أن لهذه العلوم بُعداً مذهبياً يُعزّز عن الرؤية الكونية للباحث، وبيئته، وزمانه، ومجمل الظروف الحياتية، والفضاء المعرفي الخاص الذي ينتمي إليه الباحث.

فالبُعد العلمي التفسيري، هو بُعد عام، يتولى تبصير الإنسان بما هو كائن، ويكتشف القوانين والنواميس والعلاقات الواقعية، أي يُعنى بمعرفة السنن (بتعبير القرآن الكريم) الثابتة المطردة العامة.

ومن المعلوم أن بعض هذه النواميس والسنن ذات طابع تكويني، مثلما

القانون الطبيعي، فلماذا لا نسعى لتوظيف هذه الاكتشافات في معارفنا، ونعتمدها كأسس في أساليب التربية والتعليم، والدعوة إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوجيه الحياة الاقتصادية، والمدنية... الخ.

وإن كان التمييز بين البُعد المذهبي، والبُعد العلمي في العلوم الإنسانية المعاصرة، أمراً في غاية الصعوبة، لا سيما وإن تجرد البُعد العلمي التفسيري تجرداً تاماً وعدم اندماجه بالبُعد المذهبي إنما يكون في حالات قليلة، بيد أن المتخصص في هذه العلوم، ممن يتوفر على ثقافة إسلامية أصيلة، سيقدر على تشخيص ذلك.

وبعبارة أخرى: إن الانفتاح الواعي على معطيات العلوم الإنسانية المتنوعة، مثل الفلسفة المعاصرة، وعلم النص، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا)، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، و... ودراساتها دراسة تحليلية نقدية، وتصنيف مفاهيمها ونظرياتها في ضوء دراسات لها، يتيح لنا الاستفادة من عناصرها الصالحة بعد إقصاء ونفي كل ما هو باطل منها، أو إقصاء بُعدها المذهبي المعبر عن البيئة الغربية الخاصة، والرؤية الكونية المادية للإنسان الغربي، واستدعاء بعض أدواتها والعناصر الصحيحة الحقّة، أو بُعدها العلمي التفسيري العام، فالعقل الغربي عقل بشري يمكنه أن ينتهي إلى اكتشاف بعض الحقائق المهمة في حقل العلوم الإنسانية، كما أتيح له اكتشاف كثير من القوانين الطبيعية، وتسخيرها لخدمة الحياة الإنسانية.

صحيح أن الحقيقة واحدة لا تختلف، وما يدركه أولئك يمكن أن ندركه نحن، بيد أن توفر أدوات عقلية جديدة، واكتشاف سنن تكوينية ترتبط بالنفس والمجتمع، وتوظيف هذه المعرفة في سبيل اكتشاف الحقيقة، سيساهم مساهمة فعّالة في تنمية وعينا للحقيقة، وتيسير عملية إدراكنا لها، لأن ما يدركه عقل الإنسان منها نسبي، ينمو ويتكامل باضطراد، تبعاً لازدياد أدوات ووسائل إدارتها.

ومن المعلوم أن الفلسفة المعاصرة تتكىء بشكل أساسي على معطيات العلوم الإنسانية الجديدة، إذ يسعى الفيلسوف في الغالب لتوظيف النتائج النظرية في علم النص مثلاً، في قراءة، وتحليل، وتفكيك النص الفلسفي،

ويستعين بها في تأسيس رؤى، وإشادة مقولات، وبناء نظريات جديدة، عبر إعادة تأويل التراث، واستدعاء ما يزخر به من كنوز.

خلاصة القول: ينبغي التفاعل الإيجابي مع منجزات العلوم الإنسانية المعاصرة، بعد دراستها، وغربلتها، واصطفاء ما هو صواب، ذو صفة إنسانية عامة منها، لأنّ من مقومات اكتشاف الذات التواصل مع الآخر.

ولعل في تجربة فلاسفتنا المتقدمين أسوة صالحة في هذا المقام، فلم يتحفظ الفلاسفة الإسلاميون على نتائج ومعطيات التجارب المعرفية للإنسانية عامة، كما يتضح ذلك من انفتاحهم على علوم الأوائل -بتعبيرهم-، والفلسفة اليونانية خاصة، فقد تعاملوا معها بروح حرة انتقت كثيراً من عناصرها، ونظرياتها، حيث ولدت المقولات والمفاهيم الأولى للفلسفة الإسلامية في إطار الحوار والتواصل مع مدرسة أثينا، وربيبيتها مدرسة الإسكندرية (الافلاطونية الجديدة)، ولم تنكفئ على نفسها، فتعدم التواصل مع فلسفة الآخر.

كما تتبدى الأهمية من جهة أخرى لدراسة الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية في الدرس الفلسفي في الحوزة؛ لأنّ ما يهدف إليه هذا الدرس في النهاية، هو بناء إيمان صحيح، والدفاع عن العقيدة الإسلامية، ومواجهة الحملات الهادفة للنيل من الإسلام والطعن في عقيدته.

وقد ابتلى العالم الإسلامي في هذا العصر بطائفة من الكتاب والمفكرين، تمحورت أعمالهم حول نقد وتشويه التراث الإسلامي، والإجهاز على الفكر الإسلامي، وإثارة الإشكالات والشبهات حول النص القرآني، ونفي حجية السنة الشريفة.

وتشكل الدراسات الإنسانية المعاصرة في الغرب، مرجعيات مباشرة للمشاريع النقدية لهؤلاء المفكرين في العالم الإسلامي، والبلاد العربية بالذات، «ومنذ أواخر السبعينات، انبثق التيار البنيوي (وما بعد البنيوي) في ظل ثلاثة مفكرين فرنسيين، كان لهم أكبر الأثر في تطور الحركة النقدية العربية، وخصوصاً في المغرب: رولان بارت، ميشيل فوكو، وجاك

دريدا»^(١)، «ففي محاضرة ألقاها محمد أركون في جامعة جورج تاون عام ١٩٨٥ بعنوان (التفكير حول الإسلام) عدّد المفاهيم التي يتوجّب تناولها في هذا (التفكير) الجديد، واستمدّ معظمها من كتابات: ليفي شتراوس، وفوكو، ودريدا، ولاكان، وكاستور ياديس»^(٢).

ويعترف الدكتور محمد عابد الجابري بأنّه يستعير مفاهيم ومقولات المفكرين الاوروبيين في مشروعه لنقد العقل العربي (الإسلامي)، ففي تمييزه بين العقل الناظم والمنظم، يؤكد بأنّه اعتمد تقسيم (لالاند) في التفريق والقسمة ما بين عقل ناظم ومنظم ومكوّن^(٣). ويصرّح في محل آخر قائلاً: «إنّنا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو (قراءات) مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى: كانت، أو فرويد، أو باشلار، أو ألتوسير، أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفّس بدونها»^(٤)، وفي كتابه (العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته) يستقي مفهوم (اللاشعور السياسي) من (دوبري)، و(المخيال الاجتماعي) من (بيار)، الذي يستعيره بدوره من (ماكس فيبر)، و(المجال السياسي) من (بادي)^(٥).

(١) شرايبي، د. هشام. النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٠ م، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق : ٥٥.

(٣) ندوة فكرية حول «العقل العربي» مع الدكتور محمد عابد الجابري). الموقف الأدبي (دمشق) س ٢٢ : ع ٢٥٥ - ٢٥٦ (٧ - ٨ / ١٩٩٢ م) ص ١٢١.

(٤) ألروي، عبد الله - وآخرون -، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية. الدار البيضاء : دار توفيق، ١٩٨٦ م، ص ١٢.

(٥) الجاهل، ظهير. (العقل السياسي العربي : قراءة نقدية). الاجتهاد ع ١٥ - ١٦ (١٩٩٢ م) ص ٣٦٣ - ٣٦٧.

ولو نقصينا المشاريع النقدية الحاضرة للفكر الإسلامي، سيتبدى لنا أنها تستقي من الدراسات الإنسانية المعاصرة في فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا، في الأعم الأغلب.

فهل يتسم نقدنا لهذه المشاريع بالدقة العلمية، والحجة الدامغة، إذا لم نطلع بدقة على مرجعيات هذه المشاريع، ونحللها، ونمحصها، ونقف على مساراتها المتنوعة، ومقولاتها الأساسية؟

تجدر الإشارة إلى أن الدراسة العلمية لمدارس العلوم الإنسانية في أوروبا، تقتضي أن يُلمَّ المعني بذلك باللغات الفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، كيما يتعرّف على هذه المدارس مباشرة، ويتجنب الأسلوب غير المباشر في التعرّف عليها من خلال الترجمات العربية أو الفارسية، لأن المترجم مهما كان أميناً ودقيقاً، تظل ذاته حاضرة في العمل المترجم، ولا يمكن أن يتطابق هذا العمل مع الأصل مائة بالمائة.

ولذا ينبغي أن يتعلّم دارسو الفلسفة هذه اللغات، لو أرادوا التعرف على الاتجاهات الراهنة في العلوم الإنسانية في الغرب.

٥ - ندرة الفكر الفلسفي التأسيسي :

منذ أكثر من ربع قرن، وتحديدًا منذ صدور (الأسس المنطقية للاستقراء) للإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، لم نعتز على مشروع فلسفي يعبر عن مساهمة إبداعية في التأليف الفلسفي في الحوزة، وحينما نلقي نظرة على الإنتاج الفكري الفلسفي لا نجد في الأعم الأغلب سوى تحقيقات، وشروح، وترجمات، وتعليقات على المصنفات السابقة، مثلما نراه في تعدد شروح (منظومة السبزواري)، وترجمات مصنفات صدر المتألهين والتعليقات عليها باللغة الفارسية.

بينما تضاعف إلى حد كبير التصنيف المستقل، فضلاً عن الابتكار والتأسيس في الفلسفة، بالرغم من تنامي وازدياد طبع ونشر المؤلفات والبحوث الفلسفية والعرفانية، في العقد الأخير في إيران، بالمقارنة مع المدة السابقة.

ويعود السبب في ذلك إلى ما أجملناه من الإشكاليات الآتفة الذكر، التي

ترتهن دراسة الفلسفة في الحوزة، وإلى اضمحلال الدور النقدي للدرس الفلسفي.

إنّ رسالات الأنبياء حين تُبلَّغ إلى الإنسان، لا تظل دائماً على صورتها التوحيدية النقية الخالصة، لأنّ بعض الناس يمتزج فهمه لهذه الرسالات بظلمات هذا العالم، وما يكتنف الحياة الدنيا من حُجب وكدورات، فيقدم هذا الإنسان فهمه للتوحيد لا كما هو بصورته النقية الربانية، وإنّما يكون هذا الفهم مشوباً، غير نقي، يعكس تصورات هذا الإنسان المحدودة، وآفاقه الأرضية، ولذا تسعى رُسالات الأنبياء التالية لنقد هذا الفهم المشوّه للتوحيد، وإعادة الإنسان إلى الفطرة، واستئصال فهمه المنحرف، وإرشاده للفهم الصحيح مرة أخرى.

وبهذا يتضح أن نقد الفهم الخطأ للدين ومفاهيمه الاعتقادية، وتحرير الوعي البشري من الأوهام، وتبصيره بالحقيقة، هو مهمة الأنبياء العظمى، قبل أن تكون مهمة الفلاسفة.

وإنّ تاريخ الفكر الفلسفي وعلم الكلام الإسلامي يزخر بالاتجاهات والمشاريع النقدية الواسعة، التي احتلّت مساحة مهمة في تراث المعقول الإسلامي، إذ غالباً ما يعتمد الفلاسفة المسلمون لنقد فهم المتكلمين، بينما يرفض المتكلمون آراء الفلاسفة، مثلما نرى ذلك جلياً في مسألة حدوث العالم، وملاك الحاجة إلى العلة، وغير ذلك.

فلماذا تُغلق مسارب المنحى النقدي في دراسة وتدريس الفلسفة لدينا؟ ولماذا يشيع المناخ السكوني الذي يحيط آراء الفلاسفة بهالة غير اعتيادية من الاحترام، تنطفئ أمام هذه الهالة الروح النقدية عند الدارس، وتتوارى عن عقلية وظيفية الفلسفة النقدية؟

ألا يجدر بنا أن نتساءل عن المضمون الاجتماعي للدرس الفلسفي، وكل دراسات المعقول لدينا؟ فلعل تحرير المضمون الاجتماعي لعلم أصول الدين وإعادة الفاعلية العملية للتوحيد في وعي المسلمين، والتفتيش عن المدلولات السلوكية العملية لعقيدة التوحيد، ودورها في توجيه حياة الإنسان، وتغيير أساليب هذه الحياة، أي تغيير ما يحكمها من علاقات أرضية، وتبديلها بعلاقات أخرى تنبثق من عقيدة التوحيد، وتنهل منها، هو

من المهام العظمى لدراسة الفلسفة والمعقول عندنا.

إن عقيدة التوحيد تعلمنا - حسب تعبير الشهيد محمد باقر الصدر - «أن نتعامل مع صفات الله، وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا، كما يتعامل فلاسفة الإغريق، وإنما نتعامل مع هذه الصفات، والأخلاق، بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى»، فالعدل في ضوء هذا الفهم هو «صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، حال العدل، حال العلم، حال القدرة، لا توجد ميزة عقائدية في العدل، في مقابل العلم، في مقابل القدرة، ولكن الميزة هنا ميزة اجتماعية، لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية، وتُغني المسيرة الاجتماعية، والتي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة إليها، أكثر من أي صفة أخرى، أبرز العدل هنا كأصل ثانٍ من أصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي، باعتبار المدلول التربوي لهذه الصفة، قلنا: إن صفات الله، وأخلاق الله، علمنا الإسلام على أن لا نتعامل معها كحقائق عينية ميتافيزيقية فوقنا، لا صلة لنا بها، وإنما نتعامل معها كمؤشرات، وكمنازات على الطريق، إذاً من هنا كان العدل له مدلوله الأكبر بالنسبة إلى توجيه المسيرة البشرية، ولأجل ذلك أفرز، وإلا العدل في الحقيقة داخل في إطار التوحيد العام، في إطار المثل الأعلى»^(١).

إن هذا المنحى في دراسة التوحيد، ووعي صفات الله، هو المنحى الذي يهدف إلى اكتشاف المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد، ويسعى إلى ربط علم أصول الدين مباشرة بالحياة الاجتماعية، وإقصاء الوعي التجريدي - الذي تشيعه بعض الاتجاهات الفلسفية، والعرفانية، والكلامية -، الذي يتعامل مع أصول الدين باعتبارها مفاهيم تجريدية ميتافيزيقية مقطوعة الصلة بالأرض، تتمحور مهمة الباحث فيها باكتشاف مسالك وطرق السماوات، والفرار من واقعه المعاش في الأرض.

(١) الصدر، الإمام الشهيد السيد محمد باقر. المدرسة القرآنية. بيروت: دار المعارف.

الفصل الثالث

مسار الدرس الفلسفي في النجف الاشرف*

(*) يرصد هذا الموضوع الحياة العقلية في مدرسة النجف منذ تأسيسها، عبر مسالكها
العديدة المتمثلة في المنطق وعلم الكلام والحكمة العرفانية والفلسفة، ومجالات
تفاعلها ونفوذها في علوم الشريعة لكنه يظل بصورة أوسع على الفلسفة وأدوارها وما
انتهت إليه راهناً في تطورها.

يفتش الكثير من الباحثين عن جذور المنحى العقلي في التراث الإسلامي في آثار أمم وأديان أخرى، ولذا يحاولون أن يجدوا النظائر والأمثال والإشارات في ما وصلنا من كتابات مدرسة أثينا أو الاسكندرية، أو النصوص الهندية، أو الفارسية القديمة، فيتأولون مدلولاتها في إطار هذه الرؤية، كي يحيلوا ما أنجزه العقل المسلم في عدة قرون إلى تلك الأصول، ولا تكون للمسلمين وظيفة سوى النقل والإقتباس، فالفلسفة الإسلامية ظلت باستمرار فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق^(١) حسبما يقولون.

لقد أضحت هذه الرؤية فيما بعد سلحة مرجعية لم ينفك من أسرها الكثير من الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية وحالت بينهم وبين الوصول إلى الروافد الأساسية للمعقول الإسلامي، فلم يسع هؤلاء لتدبر آيات القرآن الكريم، والتأمل في معاني المرويات من الأحاديث الشريفة، والأدعية المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام، ليكتشفوا ما تخزنه تلك الآثار المقدسة من قضايا وقواعد ونظريات فلسفية هامة. وكأن رؤية أولئك الذين يعزون ولادة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي إلى عوامل خارجية بمثابة من يرى شخصاً واقفاً إلى جانب نهر عظيم وييده قدح ماء، ثم يسأله: من أية بركة ملأت هذا القدح؟ حسب تعبير أحد الأدباء - من دون أن يريد رؤية تلك النهر وما يفيض به من ماء.

وتأكد هذا الموقف بنحو أشد لدى بعض الباحثين المهتمين بدراسة

(١) ت. ج. دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة د. محمد عبدالهادي أبو ريذة.

القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧، ص ٥٠.

التراث الشيعي وتحليل مكوناته، فأثاروا جملة شبهات وشكوك حول نشأة الفلسفة والكلام عند الشيعة، وأصرروا على نفي معظم محتوَاهما عن البيئة الإسلامية، وهو ما نراه بوضوح في كتابات غير واحد من الباحثين القدماء والمحدثين.

ولم يميز البعض بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي وبين تطوره لاحقاً، فمما لا شك فيه أن تطوره تأثر تأثراً واضحاً باستلهاهم تجارب حضارات أخرى، فهو إسلامي الولادة لكنه في تطوره تأثر بعناصر خارج فضاء الحضارة الإسلامية.

مناهل التفكير الفلسفي عند الشيعة

يمكن القول إن كتاب «نهج البلاغة» الذي يشتمل على خطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وتعاليمه وكتبه ووصاياه هو أول كتاب - بعد القرآن الكريم - يشتمل على مادة واسعة تزخر بالمباحث العميقة في الفلسفة الإلهية، فالإمام علي عليه السلام أول من تناول مسائل التوحيد وما يرتبط بها من صفات الله تعالى، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وغيرها من المسائل، ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل هو (أول من برهن واستدل، في الفلسفة الإلهية في هذه الأمة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فإنه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية... وإنه قد أتى بمسائل في الفلسفة الإلهية، لم يسبقه إلى التنبيه إليها أحد، كما أنه فيما أقامه عليها من البراهين، ووضعه لها من الحلول كان رائداً متفرداً لم يسبقه لها الأولون، ولم يتنبه لها الآخرون، إلا بعد قرون وقرون. وقد بقيت روائع أنظاره العالية رهن الإبهام قروناً متتالية بعد زمانه، حتى وفق لكشفها، والوقوف عليها، ثلة من جهابذة العلم، وأفذاذ المفكرين... وإنه عليه السلام أول من استخدم الألفاظ العربية لبيان المقاصد الفلسفية، التي لا تفي بها الألفاظ - في اللغة العربية - بمعانيها الشائعة، واستعمالاتها المتعارفة، إلا بعد تجريبها - على نحو ما - عن غواشي المادة، وشوائب

الخصوصيات...»^(١).

فعندما نتأمل ما ورد في نهج البلاغة ونحاول قراءة محتوياته قراءة فلسفية، سنلتقي بمضامين توضح لنا أنه المنهل الأساس الذي استقى منه الفلاسفة والعرفاء المسلمون أبرز مسائلهم، فمثلاً يظهر لنا (أن بعض المسائل الفلسفية الأساسية التي طرحها خطب الإمام علي تأخذ كل مداها عند الملاح صدرها ومدرسته)^(٢). فالخطبة الأولى في نهج البلاغة - طبقاً للترتيب الذي صنّفه جامع الكتاب الشريف الرضي - نقرأ فيها نصاً توحيدياً ثرياً ببيان مراحل معرفة الله، التي تبدأ من أدنى المراتب وتنتهي إلى أعظم هذه المراتب وأدقها بحسب طاقة الإنسان العقلية، متدرجة وفقاً لدرجات الإيمان، حيث يقول عليه السلام:

(أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرّنه، ومن قرّنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن قال «فيم» فقد ضمنه، ومن قال «علام؟» فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم. مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده)^(٣).

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية. بيروت: مؤسسة البعثة، ط ٢.

١٤٠٢ هـ، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) كوريان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة: نصير مروة، وحسن قبسي. راجعه:

موسى الصدر، وعارف تامر. بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط ٣، ١٩٨٣.

ص ٨١

(٣) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. نهج البلاغة. ضبط نصه: د. صبحي الصالح.

يحدد هذا النص خمس مراتب لمعرفة الله تعالى وهي كما يلي:
المرتبة الأولى: (أول الدين معرفته)، فمعرفة الله، والإقرار بألوهيته، هي: الاعتقاد النظري بأن للعالم إلهاً، وهو ما يشترك فيه المشرك، والموحد، كالوثنية، والثنوية، وأهل الكتاب، والمسلمين. وكل من اعترف بالإله، وأذعن بوجوده، وخضع له، أو اقتصر على مجرد العلم النظري.

المرتبة الثانية: (وكمال معرفته التصديق به)، هذا التصديق هو الذي يوجب خضوع الإنسان له في عبوديته، وبهذا التصديق يرسخ الاعتقاد، لذلك كان هذا التصديق، كمال المعرفة.

المرتبة الثالثة: (وكمال التصديق به توحيده)، توحيده هو إثبات أنه تعالى واحد لا شريك له، وبذلك يمتاز دين التوحيد عن أديان الشرك، التي تثبت مع الله آلهة أخرى، والتوحيد هو كمال التصديق به.

المرتبة الرابعة: (وكمال توحيده الإخلاص له)، الإخلاص له يكون بالاعراض عما سواه علماً وعملاً، وقصر الوجود الحق وحصره فيه تعالى، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل، وإذا كان كذلك انتفى عنه تعالى كل واقع، أو متوهم، أو مفروض، فيكون واحداً بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

المرتبة الخامسة: (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة)، فإنه تعالى إذا كان حقاً على الإطلاق، ووجوده غير محدود، فلا يمكن للمفاهيم الذهنية أن تحيط به، ولا أن تنطبق عليه تعالى حق الإنطباق، لأن المفاهيم محدودة في أنفسها، ولذا ترى أن مفهوم العلم يمتاز عن مفهوم القدرة، وليس في أحدهما أي شئ بل أي خبر عن الآخر، ومفهوم القدرة لا ينطبق على مفهوم الحياة، ومفهوم الحياة منفصل عن مفهوم العلم، فكل مفهوم لا يسع إلا نفسه، وليس فيه من المفاهيم الأخرى أي أثر أو خبر، وكذلك ليس في المفاهيم الأخرى عنه أي خبر أو أثر «وإن كان ربما تتحد مصاديق هذا المفهوم وتنتابح مع مصاديق المفهوم الآخر، لكن الكلام ليس في

المصاديق». وإذا كان الإله سبحانه - على كل تقدير - غير محدود بحد موجود، وهو حق على الإطلاق، فإن المفاهيم الذهنية، التي يصف العقل بها كلما أراد أن يعرفه، أو يعرفه، لا تستطيع أن تتناوله، فتحيط به، وتنطبق عليه. وهكذا نرى أن التعمق في معنى الإخلاص قد أدى إلى نفي الصفات عنه تعالى، فيصبح إذن أن يقال: إن نفي الصفات عنه تعالى هو كمال الإخلاص له^(١).

إن المسائل المرتبطة بالتوحيد والقضايا الأخرى في الفلسفة الإلهية تحتل مساحة واسعة من النصوص المأثورة عن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، ولا يقتصر ذلك على نهج البلاغة وإنما نلاحظ في النصوص الأخرى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بيانات عديدة تعنى بإيضاح قضايا أساسية في الفلسفة الإلهية.

ففي «الأصول من الكافي»^(٢) نجد الشيخ الكليني يفرد قسماً خاصاً لأحاديث أهل البيت عليهم السلام الواردة في موضوع التوحيد، يذكر فيه ما ورد عنهم في مسائل منها: (حدوث العالم وإثبات المحدث، وإطلاق القول بأنه شيء، وأنه لا يعرف إلا به، وإبطال رؤيته تعالى، والنهي عن الكلام في الكيفية، والنهي عن الوصف بغير ما وصف به نفسه، والنهي عن الجسم والصورة، وصفات الذات، والإرادة وكونها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، وحدث الأسماء، وتأويل الصمد، والعرش والكرسي، وجوامع التوحيد، والجبر والقدر والأمر بين الأمرين، والهداية... وغير ذلك). أما الشيخ الصدوق فإنه ألف كتاباً مستقلاً بعنوان «التوحيد»^(٣) ضمّنه (٥٨٣)

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. مصدر سابق، ص ٤٤ - ٤٩.

(٢) من أهم الجوامع الحديثية عند الشيعة الإمامية، بلغ عدد الأحاديث المروية فيه ١٦١٩٩ حديثاً. أي ما يزيد على ما في الصحاح الستة متوناً وأسانيد. وهو مطبوع عدة مرات.

(٣) طبع غير مرة في إيران وخارجها.

حديثاً مما ورد عن الأئمة عليهم السلام في مسائل التوحيد. كذلك تشتمل هذه الأحاديث على مرتكزات أساسية في الفلسفة، لا سيما ما جاء منها بصيغة حجج برهانية في نقض مزاعم الزنادقة، فمثلاً ورد في ثنايا البراهين التي ساقها الإمام الصادق في الرد على الزنديق قوله عليه السلام في سياق الجواب (... إذ لم يكن بين الإثبات والنفي منزلة)^(١)، وهي إشارة صريحة إلى الحقيقة الفلسفية المعروفة في نفي الواسطة بين الوجود والعدم، التي اشتبه فيها الأمر فيما بعد على بعض متكلمي المعتزلة، فذهبوا إلى القول بأن هناك واسطة بينهما.

ومن هذا القبيل قول الإمام الرضا عليه السلام في بيان أصل مبدأ العلية، وإن كل موجود إن لم يكن وجوده عين ذاته، كان قائماً بغيره ومتحققاً فيه ومعتمداً عليه، أي معلولاً له، لأن (... كل قائم في سواه معلول)^(٢)، وهذا ما ينعكس بعكس النقيض إلى أن ما لا يكون معلولاً فهو ليس قائماً في سواه، وإنما هو قائم بذاته مستغن عن غيره، لا يحتاج إلى أي موجود آخر^(٣).

ومن ذلك قوله عليه السلام، في بيان عدم إمكان اكتناؤه ومعرفة ذاته تعالى، ونفي الماهية عنه، أن (كل معروف بنفسه مصنوع)^(٤)، بمعنى أن كل موجود مخلوق فإن له ماهية معينة يعرف بها، أما ما لا يكون مصنوعاً ومخلوقاً، وإنما هو خالق جميع الأشياء، فإنه لا يكون معروفاً بذاته وماهيته، لأنه لا ماهية له وراء وجوده، فهو وجود محض وماهيته إنشائية أي وجوده، ولذا لا يدركه العقل بالكنه، لعدم وجود صورة له تحكيه ولا مثال له يحاذيه،

(١) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي. التوحيد. تصحيح: هاشم

الحسيني الطهراني. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ص ٢٤٦.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥.

(٣) جوادى آملي، الشيخ عبدالله. علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية. قم: دار الإسرائ

للنشر، ١٤١٥ هـ، ص ١٨.

(٤) الشيخ الصدوق. التوحيد. ص ٣٥.

لأنه ليس كمثله شيء^(١).

وفي حوار الإمام الرضا عليه السلام مع رجل من الزنادقة، قال له الرجل:

رحمك الله فأوجدني كيف هو، وأين هو؟

فأجاب الإمام عليه السلام قائلاً:

(ويلك إن الذي ذهبت إليه غلط، هو أين الأين وكان ولا أين، وهو كيف وكيف وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفوفية، ولا بأينونية، ولا يدرك بحاسة، ولا يقاس بشيء).

فقال الرجل: فإذا إنه لا شيء، إذ لم يدرك بحاسة من الحواس.

فقال أبو الحسن عليه السلام:

ويلك لما عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقننا أنه ربنا خلاف الأشياء.

قال الرجل: فأخبرني متى كان؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن، فأخبرك متى كان^(٢).

هذه الإجابات تؤسس لبعض المراكز المعروفة في مباحث الإلهيات لدى الفلاسفة الإسلاميين، فإنه لا بد أن يكون للحادث مبدأ أزلي قديم مصون عن الحس، إذ لو كان محسوساً لما كان وجوده عين ذاته، لاحتياجه إلى أين ومتى وكم وكيف وغير ذلك حتى يناله الحس، وكل ما كان محتاجاً فليس بمبدأ أزلي^(٣).

تأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن نقطة الانطلاق في التأمل الفلسفي عند الشيعة تبدأ من القرآن وسنن الأئمة، (فعلى كل محاولة تنزع إلى عرض

(١) جوادى آملى. عبدالله. مصدر سابق، ص ١٧ - ١٨.

(٢) الشيخ الصدوق. التوحيد ص ٢١.

(٣) جوادى آملى. مصدر سابق، ص ٣٠ - ٣١.

الفلسفة النبوية التي نشأت عن هذا التأمل، أن تنطلق من نفس المنهل الذي نهلت منه هذه الفلسفة^(١). وليس من الصحيح أن يتم استدعاء عناصر ثقافات خارج البيئة الإسلامية، وإحالة تجليات الإبداع الفلسفي في التراث الشيعي إليها، مثلما يفعل بعض الباحثين المسكونين بالتصور التسلسلي في الثقافة الغربية، وما يصدر عنه من رؤية متحيزة لمكونات الحضارة اليونانية، من دون أن يتنبهوا إلى أن (كل جدلية التوحيد والمسائل المتعلقة بعلم النبوة، ناجمة من معطيات خاصة لا مقابل ولا مثال يوناني لها... وقد غذى الفكر الشيعي، ومنذ البدايات، الفلسفة ذات النموذج النبوي، أي النموذج الذي يتعلق بالدين النبوي)^(٢).

ومن الجدير بالذكر أن دعاة هذا المنهج الذي يحاول إلحاق المعقول في التراث الشيعي بثقافات أخرى، لم يقتصر على ذلك وإنما يتجاوزوه إلى إقصاء التشيع بتمامه خارج الفضاء الإسلامي، مفتشاً عن جذور مزعومة له في ديانات وحضارات غابرة، متكئاً على المصدر الرباني للتشيع، وأن ما يفيض به التشيع من ثراء روحي، وخصب معنوي، ونزعة عقلية برهانية، نابع من الوجدان الشيعي نفسه، واستلهامه الغزير للوحي الإلهي ومجموع التراث النبوي عبر قنوات نقية، ذلك أن التشيع (يتكون أساساً بحسب ما تظهره لنا النصوص التي ترجع إلى الأئمة أنفسهم، من إرادة الوصول إلى المعنى الحقيقي للوحي الإلهي)^(٣).

من هنا نستطيع معرفة السبب الأساسي في بروز النزعة العقلية والتجربة الروحية العميقة لدى الشيعة منذ العصر الإسلامي الأول، وكيف تطورت تلك النزعة في عصور لاحقة، فأضحت سمة يتميز بها التراث الشيعي، كما اعترف بعض المؤرخين مؤكداً ذلك بقوله: (كانت الفلسفة ألصق بالتشيع منها بالتسنن، نرى ذلك في العهد الفاطمي، والعهد البويهی،

(١) كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ٨٢

(٢) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٧.

وحتى في العصور الأخيرة كانت فارس أكثر الأقطار عناية بدراسة الفلسفة الإسلامية ونشر كتبها^(١).

بيد أن بعض الباحثين يحلو له أن يتغافل عن هذه الحقيقة، بل ربما عمد بعضهم الآخر إلى طمسها، حتى أن الدور والأهمية القاطعة التي كانت للفكر الشيعي في ارتقاء الفكر الفلسفي في الإسلام، لم تؤخذ بعين الاعتبار إطلاقاً، لا بل كان بين صفوف المستشرقين حيالها بعض التكتّم والميل الذي يصل إلى حد العداء، وهم في ذلك على وفاق مع الجهالة^(٢).

إشارة إلى نشأة علم الكلام عند الشيعة

علم الكلام هو علم أصول الدين، أو علم العقائد الإسلامية، أو علم التوحيد والصفات، علم إسلامي النشأة، فهو لم يعرف من قبل عند الأديان والأمم الأخرى، وإن وظف شيئاً من معطيات العقل البشري في المنطق والفلسفة في فترة لاحقة، كأدوات في منهج بحثه، وأسلوبه في المناظرة.

وقد ظهرت هذه التسمية (علم الكلام) فيما بعد، وذكرت عدة تفاسير لها، من أبرزها، أنه سمي كذلك في المرحلة التي تعددت فيها الأقوال بشأن كلام الله، وهل هو مخلوق أم غير مخلوق، فكانت هذه المسألة هي محور معظم البحوث العقائدية في هذه الفترة.

ولكن نشأة البحث في العقائد الإسلامية والإستدلال عليها، ظهرت منذ بداية هبوط الوحي وبروز الدعوة، فإن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حينما دعا المشركين إلى الإسلام، لم يستجب له الكثير منهم لأول وهلة، وبدرت منهم شكوك وتساؤلات متنوعة حول صحة هذه الدعوة، وكان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ينقض شكوكهم الواحدة تلو الأخرى، ويجيب على أسئلتهم، ويبرهن على صدق رسالته بحجج دامغة، كما حكى لنا القرآن الكريم ذلك.

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ١: ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) كوربان، هنري، مصدر سابق، ص ٦٦.

وعلى هذا يكون (البحث الاستدلالي في الأصول الإسلامية، قد نشأ من القرآن نفسه، كما في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وخطب أمير المؤمنين علي عليه السلام تعقيباً وتفسيراً، وإن اختلفت صياغة وأسلوب هذه المباحث عن صياغة وأسلوب المتكلمين فيما بعد)^(١).

وعندما نريد اكتشاف مناهل علم الكلام عند الشيعة، سوف لا نجد منبعاً سوى القرآن الكريم، وما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، فكما أن التفكير الفلسفي لديهم ولد في أحضان القرآن والحديث، فإن الأمر كذلك في علم أصول الدين، وبعبارة أخرى فإن ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من خطب ووصايا وكتب وأدعية، والتي جمعت فيما بعد في نهج البلاغة، وغيره من كتب الحديث والأدعية، هي المنهل الذي استقى منه المتكلمون الشيعة نظرياتهم، وللتدليل على ذلك يمكن مراجعة نهج البلاغة خصوصاً النصوص التي تدور حول توحيد الباري تعالى وصفاته - كما تقدمت الإشارة لذلك - لمعرفة الينبوع الأصيل للكلام عند الشيعة، وبهذا يمكن تفسير تعاضد الكلام والحديث الشريف عند الشيعة، فلم يواجه الشيعة مشكلة انفصام علم الكلام عن الحديث، واستقلال المتكلمين عن المحدثين كما حصل عند غيرهم من المسلمين، الذين انقسموا إلى متكلم ومحدث.

وباعتبار وحدة الراصد الذي غذى الفلسفة والكلام عند الشيعة، فإن (فلاسفة الشيعة، إذا تجاوزنا كونهم قد أخرجوا الفلسفة بقالب كلامي، فإنهم استخرجوا أسلوب الحكمة البرهانية من أسلوب الحكمة الجدلية، وأحكموا العقائد والأصول الإسلامية باستلهاها من وحي القرآن وفيوضات قادة الدين. إذا أردنا من هذا المنطلق أن نعد المتكلمين الشيعة، ومقصودنا كل من امتلك نهجاً عقلياً بشأن العقائد الإسلامية عند الشيعة،

(١) مطهري، الشهيد الشيخ مرتضى. الكلام والعرفان. تعريب: الشيخ علي خازم. بيروت:

فيجب أن نعد منهم جماعة من رواة الحديث، وكذلك جماعة من الفلاسفة الشيعة، ذلك أن حديث الشيعة وفلسفة الشيعة كليهما قد أديا وخليفة علم الكلام أفضل من علم الكلام نفسه^(١).

لقد كانت الطبقة الأولى من المتكلمين الشيعة هم تلامذة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الذين تلقوا علوم العقيدة منه مباشرة، ومن أبرز هؤلاء ميثم التمار الذي كان خطيباً ومتكلماً وموضعاً لسر أمير المؤمنين^(٢)، وأويس القرني، أحد الزهاد المعروفين، وكان عالماً متكلماً بارعاً اشتهر بالزهد فغلب زهده على علمه^(٣)، وسليم ابن قيس الهلالي، وهو متكلم فقيه كثير السماع، أول من كتب في الحوادث الكائنة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم^(٤). والأصبغ بن نباتة، وهو متكلم في الأصول عالم بالحديث^(٥)، كان من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام وعمر بعده^(٦).

ثم تلت هذه الطبقة من المتكلمين جماعة أخرى في الحقبة التالية، ظهرت لديها بواكير المصنفات الكلامية عند الشيعة، ومن أشهر أعلام هذه الطبقة علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وهو حفيد ميثم التمار المذكور سابقاً، وصفه النجاشي بأنه (كان من وجوه المتكلمين من أصحابنا، كَلَّمَ أبا الهذيل والنظام، له مجالس وكتب، منها: كتاب الإمامة... كتاب مجالس هشام بن

(١) المصدر السابق، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) الصدر، السيد حسن. تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام. طهران: منشورات الأعلمي،

ص ٣٥٦.

(٣) ن. م، ص ٣٥٧.

(٤) ن. م، ص ٣٥٧.

(٥) ن. م، ص ٣٥٨.

(٦) النجاشي، أحمد بن علي. رجال النجاشي. تحقيق: السيد موسى الشيرازي الزنجاني، قم:

جماعة المدرسين في الحوزة، ص ٨.

الحكم...) (١). وكان يناظر أبرز متكلمي عصره فيتفوق عليهم، فقد ذكر السيد المرتضى في الفصول المختارة من العيون والمحاسن للشيخ المفيد بعض المواضع التي تغلب فيها على خصومه (٢). وقد ذهب ابن النديم في الفهرست إلى أنه (أول من تكلم في مذهب الإمامة) (٣)، ولعله يعني أنه أول من ألف تأليفاً مستقلاً بعنوان (الإمامة)، لأن المتكلمين في مذهب الإمامة من أصحاب الأئمة تقدموا عليه، وربما كان وجوده في عصر مؤسسي الطبقة الأولى للكلام المعتزلي، كعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف، واصطكاكه في مناظرات معروفة معهم جعله معروفاً بذلك عند الناس في عصره. ويبدو أن كتابه (مجالس هشام بن الحكم) الذي ذكره النجاشي، هو عبارة عن مناظرات أو أمالي في موضوعات علم الكلام كان استفادها من هشام. ومن المتكلمين المعروفين في هذه الفترة، مؤمن الطاق وهو أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة البجلي الكوفي، اشتهر بمناظراته مع أبي حنيفة، فألف في ذلك كتاباً ذكره النجاشي بعنوان (كتاب مجالسه مع أبي حنيفة والمرجئة) (٤)، وكان (متكلماً حاذقاً) (٥) كما وصفه ابن النديم في الفهرست.

وتعتبر هذه الفترة فترة ازدهار ونضج علم الكلام الإمامي، وفيها تحولت مدرسة الكلام الإمامية من الكوفة إلى بغداد، بعد أن غادر هشام بن الحكم الكوفة مهاجراً إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة (٦)، فأصبح من

(١) ن.م، ص ٢٥١.

(٢) الصدر، السيد حسن. مصدر سابق، ص ٣٥٣.

(٣) ابن النديم، محمد بن إسحق. الفهرست. تحقيق: رضا تجدد. طهران: ص ٢٢٣.

(٤) النجاشي. مصدر سابق، ص ٣٢٦.

(٥) ابن النديم. مصدر سابق، ص ٢٢٤.

(٦) النجاشي. مصدر سابق، ص ٤٣٢.

خواص يحيى بن خالد البرمكي، وكان هشام ممن نهل العلم على يدي الإمام الصادق وولده الإمام الكاظم عليهما السلام، فإنه كان من خواصهما^(١)، وقد عرف بأنه من أعظم متكلمي عصره، حيث وصفه ابن النديم بقوله: (كوفي تحول إلى بغداد من الكوفة، من أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمد عليه السلام، من متكلمي الشيعة، ممن فتن الكلام في الإمامة، وهذب المذهب بالنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، حاضر الجواب)^(٢)، و(كان ليحيى بن خالد مجلس في داره يحضره المتكلمون من كل فرقة وملة يوم الأحد فيتناظرون في أديانهم، يحتج بعضهم على بعض)^(٣)، وكان هذا المجلس أهم منتدى للمناظرات العقائدية يومذاك في بغداد، حتى أن الرشيد عندما علم بهذا المجلس حرص على حضوره متكرراً في السفر، بيد أن المعتزلة بلغهم نبأ وفود الرشيد على المجلس، فعزموا (على أن لا يكلموا هشاماً إلا في الإمامة لعلمهم بمذهب الرشيد وإنكاره على من قال بالإمامة)^(٤)، فلما انعقد المجلس ناظروا هشاماً في الإمامة، وتناوب في إثارة الإشكالات عليه، عبدالله بن يزيد الإباضي، وضرار، وبيان الحروري، فأفحمهم هشام فيما أورده من إجابات (وكان هارون الرشيد قد سمع الكلام كله... ثم عرض على شفتيه، وقال: مثل هذا حي ويبقى لي ملكي ساعة واحدة؟ فوالله للسان هذا أبلغ في قلوب الناس من مائة ألف سيف...)^(٥).

(١) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن. الفهرست. تصحيح: السيد محمد صادق بحر العلوم.

قم: منشورات الرضي، ص ١٧٤.

(٢) ابن النديم، مصدر سابق. ص ٢٢٣.

(٣) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين. كمال الدين وتمام النعمة. تصحيح: علي أكبر

القفاري. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ٢: ٣٦٢.

(٤) ن. م، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٥) ن. م، ص ٣٦٧ - ٣٦٨. (لاحظ تمام المناظرة في المصدر ص ٣٦٢ - ٣٦٩).

وقد بلغت منزلة هشام في علم الكلام درجة أهله لأن يكون رئيس هذا المنتدى الكلامي الأسبوعي في دار يحيى بن خالد، كما يبدو من قول ابن النديم، بأنه (كان القيم بمجالس كلامه ونظره). وبذلك استطاع هشام أن يشيد الدعائم الأساسية لمدرسة بغداد الكلامية عند الإمامية، والتي بدأت بعد إقامة هشام في بغداد، ولم تنته إلا بعد الفتنة التي راح ضحيتها التراث المهم الذي جمعه الشيخ الطوسي، عندما هجموا عليه سنة ٤٤٨ هـ، فأحرقوا داره، ومكتبته، والكرسي الذي كان يجلس عليه للكلام.

وفيما يلي إشارة سريعة إلى أعلام متكلمي الإمامية الذين خلفوا هشاماً في بغداد، وهم:

- ١ - علي بن منصور، أبو الحسن الكوفي، ثم البغدادي، متكلم من أصحاب هشام^(١).
- ٢ - محمد بن الخليل السكاك، البغدادي، صاحب هشام وتلميذه^(٢).
- ٣ - يونس بن عبد الرحمن، الكوفي ثم البغدادي، صاحب هشام وتلميذه، توفي سنة ٢٠٨ هـ^(٣).
- ٤ - محمد بن أبي عمير الأزدي البغدادي، توفي سنة ٢١٧ هـ^(٤).
- ٥ - علي بن إسماعيل، أبو الحسن الميثمي.
- ٦ - أبو مالك الضحّاك الحضرمي، من تلاميذ هشام.
- ٧ - الحسن بن علي بن يقطين البغدادي، كان فقيهاً متكلماً^(٥).
- ٨ - الفضل بن شاذان، أبو محمد الأزدي النيشابوري، كان فقيهاً متكلماً.

(١) النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٥٠.

(٢) ن، م، ص ٣٢٨. وابن النديم، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٣) ن، م، ص ٤٤٦ - ٤٤٨.

(٤) ن، م، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٥) ن، م، ص ٤٥.

توفي سنة ٢٦٠ هـ^(١).

٩ - إسماعيل بن علي بن إسحاق، أبو سهل النوبختي البغدادي، كان شيخ المتكلمين^(٢)، وله مجلس يحضره جماعة من المتكلمين^(٣) توفي سنة ٣١١ هـ.

١٠ - الحسن بن موسى، أبو محمد النوبختي، وصفه النجاشي بقوله: (شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قيل الثلاثمائة وبعدها)^(٤)، وهو متكلم فيلسوف، كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة، وله مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها^(٥).

١١ - محمد بن بشر، أبو الحسين السوسنجردي الحمودني، من تلاميذ أبي سهل النوبختي، متكلم، جيد الكلام، صحيح الاعتقاد، حسن العبادة والعمل^(٦).

١٢ - الحسن بن علي، أبو محمد بن أبي عقيل العماني الحذاء البغدادي، فقيه متكلم^(٧).

١٣ - علي بن عبدالله بن وصيف، أبو الحسن الحلاء البغدادي الناشئ الأصغر، شاعر متكلم^(٨)، توفي سنة ٣٦٦ هـ.

(١) ن. م، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) ن. م، ص ٣٦.

(٣) ابن التديم، مصدر سابق ص ٢٢٥.

(٤) النجاشي، مصدر سابق، ص ٦٣.

(٥) ابن التديم، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٦) النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٨١.

(٧) ن. م، ص ٤٨. والطوسي، الهرست، ص ٥٤.

(٨) ن. م، ص ٢٧١.

١٤ - المظفر بن محمد بن أحمد، أبو الجيش البلخي البغدادي، من مشاهير المتكلمين، ومن تلاميذ أبي سهل النوبختي، وهو ثاني من قرأ عليهما الشيخ المفيد الكلام، توفي سنة ٣٦٧ هـ^(١).

١٥ - طاهر غلام أبي الجيش^(٢)، كان متكلماً، وقد تلمذ عليه الشيخ المفيد في البداية، حيث كان يقرأ عليه في منزله بباب خراسان في بغداد^(٣).

١٦ - محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ أبو عبدالله، ابن المعلم العكبري البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد، وصفه ابن النديم بقوله: (في عصرنا انتهت رئاسة متكلمي الشيعة إليه، مقدم في صناعة الكلام على مذاهب أصحابه، دقيق الفطنة، ماضي الخاطر، شاهدته فرأيت به بارعاً)^(٤). وكان له مجلس نظر بداره في درب رياح ببغداد، كان يحضره العلماء من سائر الطوائف. وقد توفي سنة ٤١٣ هـ، وكانت جنازته مشهودة حيث شيعه عدد غفير من الناس.

١٧ - علي بن الحسين بن موسى، أبو القاسم، علم الهدى المرتضى، حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وكان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في الدين والدنيا^(٥)، متوحداً في علوم كثيرة، مجمعا على فضله، مقدماً في العلوم^(٦)، إماماً في علم الكلام والأدب والشعر والבלغة كثير التصانيف متبحراً في فنون العلم^(٧)، وهو أول من جعل داره دار العلم

(١) ن. م، ص ٤٢٢.

(٢) غلام بمعنى تلميذ.

(٣) التجاشي. مصدر سابق. ص ٢٠٨.

(٤) ابن النديم. مصدر سابق. ص ٢٢٦.

(٥) التجاشي. مصدر سابق. ص ٢٧٠.

(٦) الطوسي. مصدر سابق. ص ٩٨.

(٧) ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفیات الأعيان. تحقيق: د. إحسان عباس. قم: منشورات

وقدّرها للمناظرة^(١). توفي سنة ٤٣٦ هـ

إشارة لنشأة الحوزة في النجف الأشرف

يمكن القول: إن الشيخ أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي، هو أول من أرسى الدعائم المتينة لأكاديمية علمية تعنى بكل العلوم الإسلامية في النجف الأشرف، كان ذلك بعد أن تعرّض للاعتداء وأحرقت داره ومكتبته في بغداد، فاضطرّ للهجرة إلى مشهد أمير المؤمنين عليه السلام عام ٤٤٨ هـ

لقد كانت الحياة العلمية للشيخ الطوسي تشكّل حلقة الوصل بين مدرستين ومرحلتين مهمتين من مدارس علوم أهل البيت عليهم السلام، فإنّه ترعرع وتعلّم في ربوع مدرسة بغداد، واحتضنه أول الأمر الشيخ المفيد لمدة خمس سنوات، ثم تحول بعد وفاة شيخه هذا عام ٤١٣ هـ إلى تلميذه الشريف المرتضى، ولأزم الحضور تحت منبره، وعُني به المرتضى، وبالغ في توجيهه وتلقينه، وأهتمّ به أكثر من سائر تلاميذه، وعيّن له في كل شهر اثني عشر ديناراً، وبقي ملازماً له طيلة ثلاث وعشرين سنة، حتى توفي الشريف المرتضى سنة ٤٣٦ هـ^(٢)، فاستقل هو بعده بالاستاذية، وأضحى أمام الشيعة الإمامية وشيخهم المقدم على غيره، وصارت داره في محلة الكرخ ببغداد موئلاً للعلماء والباحثين والطلاب، يتوافدون عليه من كل حذب وصوب لينهلون من نعيم علمه، حتى بلغ عدد

الشريف الرضي، ٣: ٣١٣.

(١) لمعرفة تطور مدرسة الكلام الإمامية في بغداد، راجع البحث الموسوم بـ (الكلام عند الإمامية: نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفيد منه) للشيخ محمدرضا الجعفري، المنشور في مجلة تراثنا، الأعداد ٣٠-٣٣.

(٢) الطهراني، الشيخ آقا بزرك. حياة الشيخ الطوسي ١: ٨-٩. منشورة في مقدمة كتاب «النهاية ونكتها»، للشيخ الطوسي - قم - جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

تلامذته ثلاثمائة من مجتهدى الشيعة، ومن العامة عدداً غفيراً^(١). واستقلّ باستاذية علم الكلام، فجعل له الخليفة العباسي القائم بأمر الله عبد الله بن القادر بالله أحمد كرسيّ الكلام والافادة، وقد كان لهذا الكرسي يومذاك عظيمة وقدّر فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلا لمن برز في علومه وتفوّق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يومذاك من يفوقه قدراً أو يفضل عليه علماً، فكان هو المتعين لذلك الشرف^(٢).

وكان الشيخ الطوسي كما وصفه العلامة الحلي: «شيخ الامامية، قدس الله روحه، ورئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار، والرجال، والفقه، والأصول، والكلام، والأدب، وجميع الفضائل تُنسب اليه، صنّف في كل فنون الاسلام، وهو المهذّب للعقائد في الأصول والفروع، والجامع لكمالات النفس في العلم والعمل»^(٣).

ومكث الشيخ الطوسي ببغداد مواصلاً عمله العلمي في البحث والتدريس إلى أن ورد بغداد عام ٤٤٧هـ طغزل بيك السلجوقي، فسقطت بغداد بيده، فاثار الفتنة الطائفية بين السنة والشيعة، وأمر باحراق مكتبة وزير بهاء الدولة البويهى (سابور بن اردشير) المسماة بدار العلم، وكانت هذه المكتبة من أهم دور الكتب التي تضم ما يزيد على عشرة آلاف كتاب من نفائس التراث الاسلامي آنذاك، حيث شيّدها على غرار (بيت الحكمة) الذي بناه هارون الرشيد، ووصفها ياقوت الحموي بقوله: «كانت خزانة الكتب التي أوقفها الوزير ابو نصر سابور بن اردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا احسن كتباً منها، كانت كلها بخطوط الاثمة المعتمدة وأصولهم المحررة»^(٤).

(١) المصدر السابق ١ : ٩.

(٢) المصدر السابق ١ : ٩.

(٣) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. رجال العلامة الحلي : ١٤٨. تصحيح : السيد محمد صادق بحر العلوم - النجف - المطبعة العيدرية.

(٤) ياقوت الحموي. معجم البلدان ٢ : ٣٤٢، ومحمد كرد علي. خطط الشام ٦ : ١٨٥.

ولكن تقف الفتنة عند احراق هذه المكتبة الثمينة، بل توسعت لتلتهم التراث الذي حفظه الشيخ الطوسي في مكتبته الخاصة، فقد ذكر ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٤٩هـ «وفي صفر في هذه السنة، كُبت دار أبي جعفر الطوسي متكلم الشيعة بالكرب، واخذ ما وجد فيها من دفاتره، وكرسي كان يجلس عليه للكلام، وأخرج إلى الكرب وأضيف إليه ثلاث سناجق بيض، كان الزوّار من أهل الكرب قديماً يحملونها معهم إذا قصدوا زيارة الكوفة، فأحرق الجميع»^(١).

ولما بلغت الأمور هذا الصدم اضطر الشيخ الطوسي لأن يهاجر إلى النجف، وعندما هبط النجف بادر إلى تأسيس مدرسة علمية جديدة تهتم بتدريس وصيانة تراث أهل البيت عليهم السلام، وأنشأ بدأت مرحلة جديدة من مراحل مدارس أو حوزات العلوم الإسلامية عند الشيعة، بعد أن اضمحل نشاط مدرسة بغداد بهجرته، فقد كانت هجرته محطة فاصلة بين مدرستين ختمت بها مدرسة بغداد لتبدأ مدرسة النجف أو الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

وهكذا دشّن الطوسي العهد الجديد بالتدريس والتأليف، فكانت لحظة وصوله النجف هي الحد الذي يعيّن بداية تأريخ الدراسة الواسعة لفروع المعارف الإسلامية كافة، تلك البداية التي بدأ بها الانفتاح على التدريس والتأليف في علم الكلام ومختلف حقول المعقول الإسلامي، وهو ما نراه في الآثار الكلامية العديدة التي تركها لنا، فضلاً عن اعتماده أدوات المنطق وآليات البحث الفلسفي في مؤلفاته الأصولية والفقهية، فقد «نحنى نحو ابن رشد وغيره من المشائين المسلمين، وواصل الاستدلال بالأقيسة المنطقية الصورية، بادلًا جهده في سلامة الأدلة، حرصاً على ما ألفه المتكلمون قبل امام الحرمين، الذين كانوا يظنون أنّ المدلول يبطل ببطلان دليله»^(٢).

(١) ابن الجوزي. المنتظم في تأريخ الملوك والأمم ٨ : ١٧٩.

(٢) الفاسي، علال. المدرسة الكلامية : آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم.

بحث مقدم في المؤتمر الألفي.

إنَّ تفحص تراث الشيخ الطوسي يكشف عن ارتسام المنحى العقلي في أسلوب الاستدلال البرهاني الذي يغور في مباحث شتى لديه، وإن كان يتجلّى متدفقاً في المباحث الكلامية خاصة، وعلى هذا يلزم أعداد عمل مستأنف لبيان البحث المنطقي والفلسفي في مؤلفاته، ولذا سنقتصر هنا على تعداد سريع لآثاره الكلامية خاصة وهي كما يلي:

١ - أصول العقائد، ذكره في كتابه الفهرست (ص ١٦١)، معبراً عنه بقوله: كتاب في الأصول كبير، خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل.

٢ - الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: وهو فيما يجب على العباد من أصول العقائد والعبادات الشرعية على وجه الاختصار، طبع في طهران سنة (١٤٠٠هـ)^(١).

٣ - تلخيص الشافي في الإمامة: أصله لاستاذه الشريف المرتضى علم الهدى، وقد قام هو بتلخيصه، طبع التلخيص في نهاية الشافي في طهران سنة (١٣٠١هـ)^(٢).

٤ - تمهيد الأصول: وهو شرح لكتاب «جمل العلم والعمل» لاستاذه الشريف المرتضى، لم يخرج منه إلا ما يتعلق بالأصول، كما أشار في الفهرست (ص ١٦١)، وطبع في طهران بتحقيق عبد المحسن مشكاة الديني، سنة (١٣٦٢ش)^(٣).

٥ - رياضة العقول: وهو شرح لكتابه «مقدمة في المدخل إلى علم الكلام»، كما أشار هو إلى ذلك في الفهرست ص (١٦١)^(٤).

(١) الرفاعي، عبد الجبار. معجم المطبوعات العربية في إيران: ١٢٦ - طهران - وزارة

الثقافة والارشاد، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق: ١٣٥.

(٣) المصدر السابق: ١٣٥.

(٤) التجاشي. مصدر سابق: ٤٠٣.

٦- كتاب ما لا يسع المكلف الاخلال به^(١).

٧- ما يعطل وما لا يعطل^(٢) ذكره هو في الفهرست (ص ١٦١).

٨- المسائل في الفرق بين النبي والامام: ذكرها في الفهرست (ص ١٦١).

٩- المسائل الرازية في الوعيد: وهي خمس عشرة مسألة، وردت من الري الى استاذة الشريف المرتضى فأجاب عنها، وأجاب عنها الشيخ الطوسي ايضاً، ذكرها في الفهرست (ص ١٦١).

١٠- المفصيح في الامامة: طبع في قم بتحقيق الشيخ رضا استادي^(٣).

١١- مقدمة في المدخل الى علم الكلام: وصفها في الفهرست (ص ١٦١)

بقوله: «لم يعمل مثلها»، طُبعت في قم بتصحيح محمد تقي دانش پژوه^(٤).

هذا ما وقفنا عليه من التراث الكلامي للشيخ الطوسي، وهو تراث ليس بقليل، ولا سيما اذا وضعناه بمحاذاة ما أتحفنا به الشيخ من آثار خالدة متنوعة في مختلف مناحي المعارف الاسلامية.

مدرسة النجف بعد الشيخ الطوسي :

في ليلة الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ١٢٦٠هـ انطلقاً النور الذي تدفق مدة اثنتي عشرة سنة في النجف الأشرف، وازدلفت اليه العلماء والطلاب، تقتبس من فيوضاته الكريمة، وأقفرت بغيابه هذه الاكاديمية الفتية، فاهتزت أركانها، وبدئاً للناظر غور مائها واضمحلال حياتها يوماً بعد يوم اثر غيابه، وان كان مَنْ خلفوه من تلامذته - وعلى رأسهم ولده الشيخ ابو علي الحسن - قد حاولوا مواصلة الطريق وحراسة حوزة استاذهم، لكن مقام الشيخ الطوسي وموسوعيته وغزارة انتاجه أتعبت تلامذته عن تقصّي أثره واللاحاق به.

(١) النجاشي . مصدر سابق : ٤٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ٤٠٣ .

(٣) الرفاعي ، عبد الجبار . مصدر سابق : ١٦٥ .

(٤) المصدر السابق : ١٦٦ .

وكان الشيخ أبو علي الحسن بن أبي جعفر الطوسي من أبرز تلامذة أبيه الذين استوعبوا تراثه، وامتدت بهم مدرسته، فقد «صار فقيه الشيعة وإمامهم بمشهد علي رضي الله عنه» بعد غياب أبيه، بحسب ما وصفه ابن حجر العسقلاني^(١).

وتشير بعض القرائن التاريخية إلى بقاءه حياً حتى سنة ٥١٥هـ^(٢)، وبعد وفاته تعهد عمادة مدرسة النجف الأشرف ولده الشيخ محمد بن أبي علي الحسن بن أبي جعفر محمد الطوسي، الذي عزز المركز العلمي للنجف فازدلفت إليه طلاب العلوم الشرعية من مختلف نواحي العراق، كما أكد ذلك ابن العماد الحنبلي في ترجمته له في حوادث سنة أربعين وخمسمائة بقوله: «وفيها أبو الحسن محمد بن الحسن أبو علي بن أبي جعفر الطوسي، شيخ الشيعة وعالمهم، وابن شيخهم وعالمهم، رحلت إليه طوائف الشيعة من كل جانب إلى العراق، وحملوا إليه، وكان ورعاً عالماً كثير الزهد، وأثنى عليه السمعاني. وقال العماد الطبري: لو جازت على غير الأنبياء صلاة صليت عليه»^(٣).

وقد ظل هذا الشيخ قيماً على مدرسة جده حتى توفي عام ٥٤٠هـ وبوفاته طويت صفحة مشرقة من تاريخ ازدهار الدرس الشرعي في النجف الأشرف، استمرت ما يقارب القرن من الزمان (٤٤٨ - ٥٤٠هـ)، انتظم فيها عدد كبير من التلاميذ في حلقات الدرس، وأضحت منطلقاً لتأسيس مدارس جديدة عند الشيعة الإمامية في الحقبة التالية، كانت أعظمها مدرسة الحلة التي اضطلع بإرساء قواعدها العلامة الشهير محمد بن إدريس الحلي صاحب «السرائر» المولود سنة ٥٤٣هـ والمنتسب إلى شيخ الطائفة الطوسي من جهة الأم.

ولا يمكن الجزم أن مدرسة النجف توقفت تماماً في العصر اللاحق،

(١) ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان، ٢: ٢٥٠.

(٢) الطهراني، الشيخ آقا بزرك، مصدر سابق: ٥٨.

(٣) المصدر السابق: ٥٩، عن: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٤: ١٢٦-١٢٧.

لوجود إشارات في بعض الكتب المؤلفة آنذاك من كتب التراجم وغيرها تنص على تحرير بعض اجازات الرواية في المشهد الغروي المقدس^(١)، مما يدل على امتداد الحركة العلمية في مدرسة النجف، وإن كانت بصورة محدودة.

بيد أنه لا يلوح لنا أثر مهم في المعقول والعرفان كإنتاج لهذه المدرسة بعد شيخ الطائفة الطوسي حتى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، عندما حظ رحاله في النجف السيد حيدر بن تاج الدين علي باد شاه الآملي أبرز مؤسسي الحكمة العرفانية عند الامامية، بعد ان طاف عدة بلدان في رحلة علمية تواصلت من بداية حياته «الى مدة ثلاثين سنة أو قريب منها»^(٢) كما حكى لنا هو ذلك في حديثه عن نفسه وبيان حاله من ابتداء مراحل السلوك الى حين الوصول، وما ارتسم من معالم تجربته الروحية، وتلقيه للعلوم اللدنية دون الكسبية في نهاية المطاف، حيث يقول:

«وبالجملة حتى بعد مدة وصلت الى بغداد بطريق آخر، وزرت المشاهد المقدسة من مشهد أمير المؤمنين علي عليه السلام، ومشهد الحسين، وموسى والجواد، وسر من رأي عليهم السلام وجاورتهم سنة كاملة، ثم توجهت الى الكعبة بقصد الحج مجرداً فقيراً مع عدم التمكن الصوري، وزرت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأربعة عليهم السلام بالمدينة، ورجعت الى العراق وسكنت المشهد المقدس الغروي سلام الله على مشرفه، واشتغلت بالرياضة والخلوة والطاعة والعبادة، وطلب العلوم الحقيقية اللدنية الإرشية دون الكسبية التعليمية، ولم يكن هناك أحد يعرف هذا القسم، وكان هناك شخص عارف كامل خامل الذكر بين الناس، ولي من

(١) أورد هذه الاشارات الشيخ الطهراني في طبقات اعلام الشيعة. القرن السادس والسابع والثامن.

(٢) الآملي، السيد حيدر. تفسير المحيط الأعظم والبحر الغضض ١: ٥٢٩، تحقيق السيد محسن الموسوي التبريزي. - طهران - وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط ١،

أولياء الله، اسمه عبد الرحمن القدسي، فقرأت عليه أولاً كتاب منازل السائرين مع شرحه، ثم كتاب فصوص الحكم مع شرحه، ثم رسائل أخر، ومضى على هذا زمان، وكشف لي ببركة هذا وببركة المجاورة، والتوجه إلى حضرة الحق وحضرة الأئمة عليهم السلام، أكثر كتب التصوف من المطولات والمختصرات، وكتبت عليها شروحاً وحواشي كما ذكرت في صدر هذا الكتاب [يعني تفسير المحيط الأعظم] مفصلاً، وصنفت بعد ذلك الكتب المذكورة في الفهرست وهي قريبة إلى عشرين أو أربعة وعشرين كتاباً، وذلك في مدة أربع وعشرين سنة وكان آخر تلك الكتب هذا التأويل [أي تفسير المحيط الأعظم] ^(١).

يؤرخ السيد حيدر الآملي في هذا النص لأخصب مرحلة من مراحل الانتاج الغزير في حياته، وهي المرحلة التي بدأت مع هجرته إلى النجف الأشرف وتلمذه على القدسي ومجاورته لقبر أمير المؤمنين عليه السلام، وكان ذلك في سنة إحدى وخمسين وسبعمائة من الهجرة ^(٢)، فقد استلهم مؤلفاته من بركات تلمذه على الولي عبد الرحمن القدسي، ومجاورة المشهد الغروي المقدس في النجف، وقد عبر عن تدفق الفيوضات على قلبه بحيث أصبح «المشهد المقدس الغروي الذي هو مشهد مولانا وسيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، موجب الفتح للفتوحات الغيبية على قلبي أجمالاً... ففاض على قلبي من الله تعالى ومن حضراته الغيبية في هذه المدة، غير ما قلته من «تأويل القرآن» و«شرح الفصوص»، من المعاني والمعارف والحقائق والدقائق التي لا يمكن تفصيلها بوجه من الوجوه، لأنها من كلمات الله غير القابلة للحصر والعد والانتهاء والانتقطاع» ^(٣). ومكث الآملي في النجف مجاوراً المشهد المقدس ما

(١) المصدر السابق : ٥٣١.

(٢) الآملي، السيد حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص : ٥٣٦. تصحيح هنري

كربين وعثمان يحيى - طهران - انتشارات طوس، ١٣٦٧ ش.

(٣) المصدر السابق: ٥٣٤، ٥٣٦.

يزيد على ثلاثين سنة، كما أشار إلى ذلك في شرحه لفصوص الحكم قائلاً: «فشرعت في شرحه... وهذا كان بعد مجاورتي بالمشهد المقدس ثلاثين سنة على الوجه المذكور. وكان ابتدائي فيه سنة إحدى وثمانين وسبعمائة من الهجرة، والانتهاه منه سنة اثنين وثمانين وسبعمائة»^(١).

وفي هذا الضوء يمكن القول إنَّ النصف الثاني من القرن الثامن شهد ازدهاراً مجدداً في مدرسة النجف، أُتيح لها معه هذه المرة أن تساهم بفعالية مشهودة في تأسيس الحكمة العرفانية عند الامامية على يد السيد حيدر الآملي، وربما كان عبد الرحمن القدسي أستاذ الآملي صاحب الحظ الأوفر في ذلك، وإن كنا لا نعرف الكثير عن حياته، لكن يمكن معرفة ما بلغه هذا الرجل من موقع علمي شامخ في هذا الفن من خلال تصديده لتدريس أدق المتون العرفانية، وما شهد به تلميذه الآملي بما أفاضه عليه من معارف.

لقد كان للقدسي دور أساسي في توجيه الآملي، وتيسير مباحث العرفاء له، وإعداده لمهمة غير عادية سيضطلع فيها لاحقاً، بانجاز طائفة من أهم مؤلفات الحكمة العرفانية الأولى في التراث الإمامي، وهذا ما يتجلّى لنا بوضوح في إجازته لتلميذه الآملي التي جاء فيها:

«أما بعد، فقد قرأ عليّ السيد الامام الهمام، العالم الكامل، قطب الموحدين، زبدة المتبحرين، كهف الحاج والمعتمرين، المخصوص بعناية رب العالمين، السيد ركن الحق والملة والدين، حيدر بن تاج الدين علي بادشاه الحسيني الآملي ادام الله ظله، كتاب فصوص الحكم لمحيي الدين بن العربي قدس الله سره مع شرح للقيصري، وكتاب منازل السائرين للشيخ أبي اسماعيل الهروي رحمة الله عليه مع شرح لعفيف الدين التلمساني رحمة الله عليه، قراءة مرضية، تشهد بفضله وفطنته، وكان استفادتي منه أكثر من افادتي له، وكان ذلك بالمشهد الغروي سلام الله على مشرفه، سلخ رجب المرجب من سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة، وكتب الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن أحمد القدسي تجاوز الله عن سيئاته»^(٢).

(١) المصدر السابق : ٥٣٧.

(٢) المصدر السابق : ٥٣٥.

استطاع السيد حيدر الآملي أن يكتب ما مجموعه ستة وعشرين كتاباً ورسالة، تنتظم بمجموعها في محاولة لاعادة تدوين الحكمة العرفانية لمن سبقه، ولا سيما الشيخ محيي الدين بن العربي، في اطار تأويل تراث أهل البيت عليهم السلام، وتأويل القرآن الكريم الذي تمثل في كتابه الموسوم بـ«المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»، والذي رتبته كما ذكر: (على سبعة مجلدات كبار، بإزاء تأويل الشيخ الأعظم نجم الدين الرازي المعروف بـ«دايه» فانه رتب كتابه على ستة مجلدات كبار، بعد تسميته بـ«بحر الحقائق ومنبع الدقائق»، ونحن أردنا أن يكون لنا تفسير على قرنه من كل الوجوه، وبمقتضى الحديث الوارد فيه ايضاً: «ان للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً، الى سبعة أبطن»، وبمقتضى اشتماله أي القرآن الكريم على السبعات المعلومة، وغير ذلك مما أوجب ترتيبه عليها^(١)).

وتعتبر محاولة الآملي هذه أول أوسع محاولة لترسيخ المنحنى التأويلي في التراث الامامي، وقد مهد هذا المنحنى لولادة اتجاه متميز بعد أقل من قرنين، ثم تعاظم دور هذا الاتجاه لدى الشيعة الامامية بمرور الزمان، ولم تجهضه الردود المتنوعة التي أطلقها المحدثون والفقهاء والمتكلمون من الامامية، الذين أصرّ الكثير منهم على شجب هذا المنهج في تفسير القرآن الكريم، وفهم المأثور عن الرسول وأهل البيت صلوات الله عليهم. وبغض النظر عن مدى صحة هذا المنهج وصواب المنحنى الذي تدور حوله أعمال الآملي، ودقة تعبيره عن هدى الوحي الإلهي فانه يمكن اعتبار «الانتاج العقلي لشيخ آمل، السيد حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني، من قمم التفكير الاسلامي في القرن الثامن للهجرة؛ فمؤلفاته التي حفظها لنا الزمن وأمكن الاطلاع على بعضها، تصور نضوج الحكمة العرفانية في الاسلام، وانتظامها سائر النشاط الفكري والديني على السواء»^(٢).

(١) الآملي، السيد حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص : ١٢.

(٢) الآملي، السيد حيدر. جامع الاسرار ومنبع الأنوار : ١. تصحيح هنري كربين وعثمان

إنَّ الفضاء الذي انتشرت في آفاقه الآثار التي تركها الأملي جغرافياً وزمنياً، ارتسم فيه الدور التأسيسي لبيئة النجف، في إثراء التجربة الروحية عند الامامية، ذلك أن مدرسة النجف لم يغر مائوها بعد ارتحال الفقه والحديث إلى الحلة، وإنما أتمت عملها باستئناف مهمة جديدة لم تتعهدا الحلة ولا أية مدرسة لعلوم الدين عند الامامية آنذاك، فأزاحت ما تكتس من الحجب والكدورات في عالم الظاهر، وغطست بعيداً تغور نحو الباطن، متدلية من الشريعة إلى الطريقة، لتكتشف في نهاية المطاف الحقيقة فتصل إلى ملاذها المفقود، لأن «الشريعة والطريقة والحقيقة، أسماء مترادفة الدلالة على حقيقة واحدة، التي هي حقيقة الشرع المحمدي باعتبارات مختلفة، وليس بين هذه المراتب مغايرة أصلاً في الحقيقة، لأن الشرع كاللوزة مثلاً المشتملة على القشر واللُب، ولُب اللب، فالقشر كالشريعة الظاهرة، واللُب كالطريقة الباطنة، ولُب اللب كالحقيقة الباطنة للباطن، واللوزة جامعة للكل، كما قيل في الصلوات ومراتبها المترتبة عليها: الصلاة خدمة، وقربة، ووصلة؛ فالخدمة هي الشريعة، والقربة هي الطريقة، والوصلة هي الحقيقة، واسم الصلاة جامع للكل. وقيل أيضاً: الشريعة أن تعبد، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»^(١).

إنَّ تبلور هذا المنحى في مسار الفكر الشيعي، تسبب في تداعي تفسيرات واستفهامات مختلفة، كانت تتناثر عبر عدة قرون حتى عصرنا الراهن، وهي بمجموعها وإن لم تصدر عن رؤية واحدة، لكنها تتوحد في تفكيك عناصر الفكر الشيعي وإحالة بعضها إلى ثقافات أخرى خارج البيئة الاسلامية.

وقد راح ضحية هذا المنهج ذي النظرة الاحادية في قراءة الموروث الاسلامي عند الشيعة مكونات اساسية في هذا الموروث، عندما اختزل بعضهم التشيع بنزعة غنوصية باطنية ظهرت في الاسلام، مثلما هو الحال في بعض الاتجاهات الشاذة والمنحرفة في التأريخ الاسلامي، فيما حاول

يحيى، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٨ ش. من تصدير عثمان يحيى.

(١) الأملي، السيد حيدر، تفسير المحيط الاعظم والبحر الغضض: ٢٢٧-٢٢٨.

آخرون ان يطابقوا بين التشيع والتصوف، أو النظر اليه باعتباره نظاماً عرفانياً ليس إلا^(١). وذهب عن هؤلاء أنَّ التشيع تجلّى في البرهان والبيان والعرفان، فهو «وجهة نظر تجلّت في مختلف فروع الثقافة الاسلامية ومجالاتها، في الفقه والحديث، وفي التفسير والكلام، وفي التصوف والفلسفة، ولذا فانه من الخطأ أن ينظر إلى التشيع أو إلى التسنن بوصفهما نظامين عرفانيين لا غير، ففي التشيع - كما في التسنن - بيان وعرفان وبرهان، اذا كان لنا أن نأخذ بمصطلحات الجابري، وليس العرفان حكراً على الشيعة من دون أهل السنة»^(٢).

إن القراءة الموضوعية لتراث الشيعة الامامية، تقضي ان نلاحظ مكونات هذا التراث بمجموعها كمنظومة متواشجة متسقة، يتم ويغذي بعضها بعضاً، تتعانق كلها في تأليف هذا التراث، ولا ينفي احدها الآخر، فلا يصح أن نضحى بالعقل لصالح المضمون الروحي ولا العكس، وبهذه الرؤية سنجد الحكمة العرفانية للتشيع ليست إلا تعبيراً عميقاً عن الثراء الروحي في الاسلام، وحينئذ سنعرف أنَّ «للشيعة اكبر الفضل في اغناء المضمون الروحي للإسلام، واشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة، التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على اشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدها تمزداً وقلقاً... ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة، الذي قامت به الشيعة، والعلة في هذا أن الجانب السياسي في الشيعة هو الذي لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب، مع أنه ليس إلا واحداً منها»^(٣).

(١) ذهب إلى ذلك بعض المفكرين العرب المعاصرين كالدكتور محمد عابد الجابري في

تلايته «نقد العقل العربي»، وغيره.

(٢) حرب، علي. مداخلات: ١٧. بيروت، دار الحديث.

(٣) بدوي، د. عبد الرحمن. شخصيات قلقة في الاسلام: ٢ - القاهرة - دار النهضة العربية

تراث المعقول في النجف بعد القرن الثامن :

لا تتوفر لدينا معلومات كافية تفصح عن مسار مدرسة النجف في القرون التالية للقرن الثامن الهجري، لنعرف من الذي خلفه السيد حيدر الآملي هناك لتعليم حكمته العرفانية، ولكن نستطيع أن نطمئن إلى أن هذه المدرسة لم تنطفئ تماماً في العصور اللاحقة، وإن اضمحل دورها كثيراً بعد ظهور مراكز أخرى عند الامامية شاع فيها تعاطي المعقول والحكمة العرفانية خاصة، كما نجد ذلك في شيراز واصفهان... وغيرها، إلا أن هذا الضمور لم يستمر أكثر من ثلاثة قرون، بعد أن استعادت مدرسة النجف دورها من جديد على يد متألهين كبار كالمولى حسين قلي الهمداني... وغيره - كما سنشير إلى ذلك لاحقاً - وإن كانت مدرسة النجف الأشرف لم تقفر تماماً من تعاطي دراسة المعقول والتأليف فيه في القرن التاسع الهجري، فمثلاً مكث الفيلسوف المعروف جلال الدين الدواني المتوفى سنة ٩٠٧هـ زمناً هناك عقيب زيارته لأمر المؤمنين عليه السلام، قرأ عليه فيها الفقيه حسن الفتال النجفي كتاب «حكمة الاشراق» للسهروردي، وألف كتابه «الزوراء» هناك الذي جمع فيه بين الحكمة البحتة والذوقية في طريق اثبات الواجب^(١).

وفي القرن العاشر يمكن أن نعثر على مظاهر حركة ونشاط واضح في دراسة المعقول والتصنيف فيه في مدرسة النجف، فمثلاً كان الملا عبدالله اليزدي المتوفى سنة ٩٨١هـ أحد الاساتذة المعروفين وقتئذ في هذا الفن في النجف، فكان الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني «صاحب كتاب معالم الدين»، والسيد محمد بن السيد ابي الحسن الموسوي العاملي «صاحب كتاب المدارك» ممن قرأ عليه المعقول فيها^(٢)، مضافاً إلى أنه ترك مؤلفات عديدة

(١) الطهراني، آقا بزرگ. الضياء اللامع في القرن التاسع : ٣٨. تحقيق : علي نقي منزوي

- طهران - جامعة طهران، والذريعة ١٢ : ٦٣.

(٢) حرز الدين، محمد. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء ٢ : ٦ - قم - مكتبة

السيد المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

في هذا الفن من أشهرها الكتاب المعروف في الحوزات العلمية بـ«حاشية ملا عبد الله»، وهي حاشية على كتاب «التهذيب» في المنطق للتفتازاني، فرغ منها في أواخر ذي القعدة سنة ٩٦٧ هـ في المشهد الغروي المقدس^(١)، وأصبحت منذ ذلك الحين حتى اليوم منهجاً متعارفاً للمبتدئين في دراسة المنطق في الحوزات العلمية.

ومن آثاره الأخرى: «حاشية على شرح الشمسية»، وهي حاشية على الحاشية القديمة للدواني على شرح الشمسية وعلى حاشية السيد على شرح الشمسية في المنطق، و«شرح العجالة» وهو حاشية على حاشية الدواني أيضاً على تهذيب المنطق، و«حاشية على الحاشية القديمة الجلالية على الشرح الجديد للتجريد»، و«حاشية على الحاشية القديمة الجلالية على شرح المطالع»، و«شرح فارسي لتهذيب المنطق»، و«حاشية على بحث الموضوع من تهذيب المنطق»، و«حاشية على مبحث الجواهر من شرح التجريد»... وغيرها^(٢).

وبعد وفاة الملا عبد الله اليزدي عُرف الأمير فيض الله الحسيني النجفي - كان حياً سنة ١٠١٣ هـ - من المهتمين بالمعقول، حيث كانت له «تعليقات على الهيات شرح التجريد»^(٣). ولكن بعد أكثر من قرن من هذا التاريخ (أي في القرن الثاني عشر) يظهر في النجف حكيم متكلم خبير في معظم الفنون، وهو الشيخ محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١١٢٨ - ١٢٠٩ هـ) الذي ترك آثاراً مهمة في الفقه، والأصول، والأخلاق، والهيئة، فإن آثاره في المعقول كانت من أهم مؤلفات المعقول التي أنجزتها الحوزة العلمية في النجف آنذاك، وقد عُرف منها «شرح الإلهيات من كتاب الشفاء»، و«جامع الأفكار في الإلهيات».

(١) المصدر السابق : ٧.

(٢) آل محبوبة، الشيخ جعفر. ماضي النجف وحاضرها ٣ : ٣٨٦. بيروت، دار الأضواء، ط ٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٣) الأميني، د. محمد هادي. معجم الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام ١ : ٣٠٩ - بيروت - ط ٢، ١٤١٣ هـ - ١٩٨٦ م.

و«قرة العيون في احكام الوجود»، و«اللمعات العرشية في حكمة الاشراق»، و«اللمعة» وهو مختصر اللمعات، و«الكلمات الوجيزة» وهو مختصر اللمعات، و«انيس الموحدين» وهو من أواخر تصنيفاته في المعقول، لم تتم إلا نبذ من الأمور العامة والطبيعات منه... وغيرها^(١).

كذلك ظهر في هذا القرن عالم آخر من تلامذة السيد مهدي بحر العلوم، وهو محمد بن علي بن محمد بن محمد حسين المتوفى سنة ١٢٢٠هـ كان له اهتمام بارز بالحكمة والكلام وأنجز بعض الآثار في ذلك، منها «تحفة الأنام في شرح منظومة الكلام» و«منظومة في الكلام»^(٢).

ومنذ منتصف القرن الثالث عشر تنامت مظاهر الاهتمام بالمعقول في مدرسة النجف الأشرف، ودبّ النشاط بالتدريج في دراسته والتأليف فيه، كما يتبدى لنا من بعض المؤلفات التي صنفها أعلام هذه الفترة، فمثلاً كتب يعقوب البارفروشي المازندراني المتوفى بعد سنة ١٢٧٤هـ «حاشية على الاسفار»^(٣)، كذلك صنف محمد حسين اليزدي الاردستاني المتوفى سنة ١٢٧٣هـ مجموعة مؤلفات في المعقول، منها: «القسطاس المستقيم في المنطق» و«المكيال القويم في الميزان» و«تعليقة على حاشية ملا عبدالله على التهذيب»^(٤).

وذهب بعضهم إلى أن ما تضمنه كتاب «جواهر الكلام» مما يتعلق بالعلوم العقلية هو من انجاز الملا باقر التركي النجفي المتوفى سنة (١٢٧٣هـ) الذي كان بارعاً في العلوم العقلية والرياضية، وكان من خاصة

(١) التراقي، ملا مهدي. شرح الالهيات من كتاب الشفاء: ٢٥. باهتمام د. مهدي محقق

- طهران - ١٣٦٥ ش.

(٢) الأميني، محمد هادي. مصدر سابق ٢: ٦٤١.

(٣) المصدر السابق ٣: ١١٣٨.

(٤) المصدر السابق ١: ١٠٤.

الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر^(١).

وممن عاشوا في هذه الفترة محمد حرز الدين (١١٩٣ - ١٢٧٧هـ)، وقد اشتهر ببراعته في المنطق، ومن آثاره في ذلك «حاشية في المنطق» و«شرح الشمسية» لقطب الدين الرازي^(٢).

وممن امتاز في هذه الفترة بخبرة في المنطق والعلوم العقلية موسى الاحسائي الهجري الفلاح (١٢٣٩ - ١٢٨٩هـ)، الذي ألف منظومة في المنطق أسماها «الباكورة» طبعت في النجف الاشرف سنة ١٣٢٩هـ^(٣).

وكان محمد تقي الكلبايكاني النجفي (١٢١٨ - ١٢٩٨هـ) من أعلام محققي هذه الفترة في الفلسفة والكلام، وله بعض الآثار في ذلك، منها «منتخب شرح الهداية» و«شرح اصول الكافي» و«رسالة في علم الكلام»^(٤).

أدوار مدرسة النجف الفلسفية

بعد تطوفاً عبر عدة قرون في أرجاء مدرسة النجف العقلية، ووقوفنا على بعض آثار أعلامها في المعقول، يلوح لنا ان الاهتمام بالمعقول اقترن بالاهتمام بالرياضيات، والهيئة، والطب، والكيمياء... وغيرها مما يشتمل عليه التراث العلمي، بيد ان هذه الاهتمامات كانت تدور في نسق مناهج البحث المتداولة في التراث، ولم يُقدَّر لها ان تتواصل مع حركة تطور الاكتشافات العلمية الواسعة في حقل الطبيعة في اوروبا وقتئذ، كيما تفيد من ادوات واساليب البحث العلمي الجديدة.

وهذا يعود لعدة أسباب من أهمها:

انَّ النجف حاضرة تُعنى بالدرس الشرعي، وإن كانت دائرة هذا الدرس تعتمد عند القدماء لتستوعب شيئاً من مساحة التراث العلمي، فضلاً عن

(١) حرز الدين، محمد. معارف الرجال ١: ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) الأميني، محمد هادي. مصدر سابق ١: ٤٠٦.

(٣) حرز الدين، محمد. مصدر سابق ٣: ٤١ - ٤٤.

(٤) المصدر السابق ٢: ٢١١ - ٢١٣.

افتقار الدارس للمعرفة باللغات الأوروبية، وبدائية وسائل الاتصال آنئذ بين البلدان.

أما في حقل المعقول فأوضح ما نراه في تلك القرون، هو شيوع دراسة المنطق وعلم الكلام والتأليف فيهما، بينما لا نعثر إلا على تجارب محدودة في التأليف والدراسة في الفلسفة والعرفان، خلافاً لما نراه في القرن الرابع عشر الهجري، فإن الدور الجديد لمدرسة النجف الفلسفية بدأ بالعرفان مع المولى حسين قلي الهمداني، وإن كان البُعد النظري في هذا العرفان ظل متوارياً لدى الهمداني وتلامذته وراء تجربتهم الصارمة في الارتياض الروحي.

ثم تبدت بالتدريج مظاهر الاهتمام بالفلسفة، وبرز الوجه النظري للعرفان بعد تعاطي دراسة متونه المشهورة، واقترن في هذا الدور العرفان النظري بالفلسفة، وبتعبير أدق تبلورت مناشط دأري المعقول في النجف في النصف الأول من القرن الرابع عشر في مدرسة الحكمة المتعالية لصدرالدين الشيرازي، ولما كان العرفان النظري، خصوصاً تراث الشيخ محي الدين بن عربي، أحد المنابع الرئيسية التي استقى منها الشيرازي أسس مدرسته، كان من اللازم العودة إلى تلك المنابع والاحاطة بمعالها، بموازاة دراسة الحكمة المتعالية.

في هذا الضوء يمكن القول إن مدرسة النجف الفلسفية مرّت بعدة ادوار، نستطيع أن نحددها بما يلي:

الدور الأول:

ويبدأ هذا الدور بوفود الشيخ الطوسي إلى النجف وتأسيسه لمدرستها العلمية في العقد الخامس من القرن الخامس الهجري، ويمتد بعد وفاة الطوسي سنة ٤٦٠هـ بامتداد تلامذته في هذه المدرسة.

وقد اتسم هذا الدور بالاهتمام بعلم الكلام وظهور عدة مؤلفات للشيخ الطوسي فيه.

الدور الثاني:

لا يمكن الجزم بتحديد تاريخ دقيق لبدء هذا الدور، ولكن يعتبر النصف الثاني من القرن الثامن الهجري عصر ازدهار هذا المقطع من ادوار تطور

الحكمة في مدرسة النجف، ففي سنة ٧٥١هـ هبط السيد حيدر الآملي النجف، ومكث فترة طويلة هناك تعلم فيها الحكمة العرفانية على يد شيخه عبد الرحمن القدسي، ثم عكف متفرغاً لتدوين اعماله، التي ولدت في ثناياها الحكمة العرفانية عند الشيعة الامامية.

ولذلك اضحى العرفان النظري أو الحكمة العرفانية هو السمة المميزة التي اتسم بها هذا الدور من ادوار مدرسة النجف الفلسفية، وقد تزامن ذلك مع نضوب الدرس الشرعي في مدرسة النجف، وازدهار مدرسة الحلة وظهور فقهاء كبار فيها ساهموا باثراء الفقه الجعفري اقلياً ورأسياً، كابن اديس، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي... وغيرهم. وكان السيد حيدر الآملي تتلمذ على فخر المحققين في الدرس الشرعي بمدرسة الحلة قبل قدومه النجف.

من هنا لم يسجل التاريخ بروز اسماء أخرى في مدرسة النجف واصلت تجربة الآملي في القرن التالي، فلم يتجاوز دور الحكمة العرفانية القرن الثامن، ولم يتمدد زمنياً على مدة طويلة، لأننا لا نعرف سوى حيدر الآملي، وقبله شيخه عبد الرحمن القدسي الذي تحدث هو عنه، من الأعمال المختصين بهذا الفن.

الدور الثالث:

لا تسعفنا المصادر المتوفرة بمعلومات توضح احوال مدرسة النجف في القرن التاسع، بيد أن هناك أكثر من دليل على حضور نشاط غير عادي لدراسة المعقول منذ القرن العاشر فما بعد، لمعت فيه بعض الأسماء المشار إليها فيما سبق.

وانصبَّ اهتمام هؤلاء على تدريس المنطق والتأليف فيه، مضافاً إلى علم الكلام والفلسفة أحياناً، واصبحت مشاغل الباحثين في المعقول في هذا الدور لا تقتصر على ذلك، بل تقترن بالرياضيات، والهيئة، واشياء أخرى تتعلق بالتراث العلمي، مثل الطب وغيره أيضاً.

وزحف هذا الدور على القرون التالية للعاشر أيضاً، فامتد ليشمل القرن الحادي عشر والثاني عشر ومعظم الثالث عشر.

الدور الرابع:

يبدأ هذا الدور في نهاية القرن الثالث عشر بحضور سلسلة اساتذة متألهين في النجف الاشرف، عُرفوا بالارتياض الروحي وتهذيب النفس، وصاروا اثر بلوغهم مقامات متقدمة في مراتب السلوك على اعتاب مرحلة جديدة تزواج فيها المعقول بالعرفان العملي، بل تجلّى العرفان العملي كصبغة خاصة تلوّنت فيها شخصيات من يتعاطون دراسة الحكمة.

ويمكن اعتبار السيد علي الشوشتري أول حلقة في هذه السلسلة، والذي كان معاصراً للشيخ مرتضى الأنصاري، وكان يتبادل معه حضور الدروس، ففيما حضر هو درس الفقه والأصول عند الشيخ، التزم الشيخ الأنصاري بحضور دروس السيد الشوشتري الاسبوعية في الاخلاق وتهذيب النفس.

وبعد ستة اشهر من وفاة الشيخ الانصاري يلتحق به السيد علي الشوشتري، بيد أنه قبل وفاته يكتب رسالة الى حسين قلي الهمداني يوعز له فيها بالتوجه نحو مقامات تهذيب النفس ويرشده الى المنهج الرباني للسير والسلوك، علماً بأن الهمداني كان من الذين استلهموا من نعيم السيد الشوشتري قبل سنوات من وفاة الشيخ الانصاري، وبذلك أضحت الهمداني خليفة في مدرسته السلوكية، وأفلح في تربية طائفة كبيرة من التلاميذ، من ابرزهم الميرزا جواد الملكي التبريزي، والسيد احمد الكربلائي، والسيد محمد سعيد الحبوبى، والشيخ محمد البهاري الذين امتدت وانتشرت بهم المدرسة السلوكية للمولى حسين قلي الهمداني بعد وفاته سنة ١٢١١هـ، فمثلاً جاء بعد السيد احمد الكربلائي تلميذه الميرزا علي القاضي التبريزي، ومن بعد الأخير تلميذه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي^(١).

وعلى هذا يمكن تحديد بداية الدور الرابع والآخر لمدرسة النجف الفلسفية بهبوط السيد الشوشتري وتلميذه المولى الهمداني النجفي، وانشغالهم بالارتياض الروحي، والدعوة لتهذيب النفس، وتأكيدهم على

(١) الطهراني، محمد حسين. رسالة تَبَّ الباب في سير سلوك اولي الأباب: ١٢٢ - ١٢٤.

ترجمة عباس نور الدين. بيروت، دار المعارف للطبوعات، ١٤١٢هـ.

تعليم الاخلاق والتربية السلوكية، اما الجيل الذي جاء من بعدهم فبدأ يتعاطى تعليم الحكمة المتعالية مضافاً الى مواصلة منحى تهذيب النفس والسير والسلوك السابق، وبرز من جديد الاهتمام بالمعتون المتعارفة للعرفان النظري بعد ان اختفى ذلك لقرون عديدة منذ نهاية القرن الثامن. ولأجل ان تتكشف لنا أبعاد الصورة التي تمخض عنها تطور الدرس الفلسفي في النجف، نوجز فترات الدور الرابع والملاحم المميزة لكل فترة من هذه الفترات، كما يلي:

١- الفترة الاولى :

كان العرفان العملي هو المنحى السائد في هذه الفترة، حيث أشرنا الى تمحور جهود الشوشتري وتلميذه الهمداني حول السير والسلوك، وفي فضاء هذه المدرسة السلوكية تخرجت طائفة من معلمي الاخلاق والعرفان العملي المشهورين.

وفي هذه الفترة لا نجد حضوراً واضحاً لدراسة الفلسفة ومعتون العرفان النظري، والمكوث سنوات عديدة في شرح عباراتها وتفكيك رموزها كما جرى في الفترة التالية، ومع خبرة المولى حسين قلي الهمداني العميقة في مدرسة الحكمة المتعالية التي تلقاها على يد ملا هادي السبزواري لكن انصب اهتمامه على التربية، والتزكية، ورسم برنامج السير الى الله تعالى، وبيان منازل.

٢- الفترة الثانية :

تواصلت عملية التربية والتزكية مع تلامذة الهمداني، وانتشرت الدعوة لها زمانياً ومكانياً عبر هؤلاء التلاميذ وتلامذتهم، وأصبحت تعاليمهم التربوية منهاجاً يهتدي به السائرون الى الله تعالى، بيد ان الدرس الفلسفي أخذ ينتشر ويتعاطم الاهتمام به في هذه الفترة، وقد تبلور هذا الدرس في منهج محدد، بعد ان مكث قروناً عديدة يتذبذب في غير نسق واحد، فانه كان يطغى علم الكلام فيما تغيب الفلسفة في بعض اشواطه، وفي شوط آخر يسود العرفان النظري فيما يغيب ما سواه، وفي شوط ثالث يتذبذب الموقف بين خيارات متنوعة لا تمثل مدرسة بذاتها.

لقد اختلعت المدرسة الفلسفية النجفية لنفسها مساراً تبنته في هذه

الفترة، تمثل في اتخاذ تراث صدر الدين الشيرازي ومدرسته الفلسفية (مدرسة الحكمة المتعالية) منهجاً للدرس الفلسفي، مضافاً إلى شيء من تراث مدرسة الحكمة العرفانية لأبن عربي.

ويعود تبني المدرسة الفلسفية في النجف لهذا المنهج إلى وفود بعض أساتذة الفلسفة من إيران، مثل محمد باقر الاصطهباناتي والسيد حسين البادكوبي، ممن تلقوا ذلك من مجموعة أساتذة بارعين للحكمة المتعالية والعرفان النظري في طهران، منهم: محمد رضا قمشي، وعلي المدرس، وأبو الحسن جلوه... وغيرهم.

وكان هذا الاتجاه في دراسة المعقول قد شاع لدى دارسي الفلسفة في إيران قبل ذلك بفترة طويلة.

٣- الفترة الثالثة :

منذ منتصف القرن التاسع عشر جرت محاولات من قبل بعض الدارسين في العالم الإسلامي، ممن ابتعثوا إلى أوروبا، للتبشير بالفلسفة الأوروبية والدعوة إلى نقلها وتبني مناهجها، وفي بداية القرن العشرين حاول بعض المترجمين نقل بعض المؤلفات الفلسفية للعربية والفارسية، ثم اتسع نطاق عملية النقل بمرور الزمن، وتأسست لأجلها مؤسسات ومراكز متخصصة ذات صبغة أكاديمية تنفق عليها الجامعات ووزارات المعارف والتعليم العالي، وسياسية تنفق عليها بعض الأحزاب والفعاليات السياسية، ولا سيما الماركسية منها؛ فتمخضت بانتشار هذه الفلسفة وذيوع نظرياتها أرهاصات واشكالات عقائدية وفكرية عمّت مساحات واسعة من المثقفين والطلاب، واخترقت أروقة الحوزات العلمية.

فوجد دارسو الفلسفة في الحوزة أنفسهم أمام تحدٍ كبير لا يسعهم الوقوف منه موقف المتفرج، لأن سيلتهم إيمان الناس وخصوصاً الناشئة، فاستجابت لهذا التحدي طائفة منهم، وانكبوا على دراسة ما تُرجم من الفلسفة الأوروبية والمادية منها بالذات، ثم عملوا على تحليلها وتفكيك عناصرها الأساسية ونقدها والكشف عما تنطوي عليه من تهاوت.

لقد انجز الدرس الفلسفي في النجف في هذه الفترة وظيفة مزدوجة، ففي الوقت الذي تواصلت فيه دراسة المتون التقليدية للحكمة المتعالية

والعرفان النظري، عُني بعض دارسي الفلسفة بدراسة الفلسفة المادية ونقدها، عبر المؤلفات الكثيرة التي تناولت هذه المسألة، بدءاً بمؤلفات الشيخ محمد جواد البلاغي، والسيد محمد حسين الطباطبائي، حتى مؤلفات السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

وبعبارة أخرى كانت الفلسفة تجري عبر قناتين في الحوزة العلمية في النجف، في القناة الأولى يستمر النسق التقليدي في الدرس الفلسفي، فيما ترفد القناة الثانية الوعي العقائدي للمسلمين بعناصر القوة والثبات، وتسألهم بمقومات الصمود والتحدي، أي أنها كانت ذات وظيفة دفاعية وقائية من خلال قناتها الأخيرة.

وبلغت مدرسة المعقول في النجف ذروة تطورها وابداعها في مشروع السيد الشهيد الصدر: «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي أنجز فيه اكتشاف وصياغة مذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها، عبر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة، غير ما كان معروفاً في المذهبين التجريبي والعقلي؛ وتعد ولادة هذا المذهب الذي اصطلح عليه الشهيد الصدر «المذهب الذاتي للمعرفة» أعظم انجاز تمخض عنه الدرس الفلسفي في النجف في هذه الفترة، وإن لم يكتشف ويعرف لدى الباحثين المختصين إلا بشكل محدود جداً حتى الآن. وبكلمة أخرى: إن هناك عدة ظواهر تميز بها هذا العصر من تأريخ مدرسة النجف الفلسفية، من أبرزها:

أ - هيمنة الفكر الفلسفي لصدر الدين الشيرازي على حلقات الدرس الفلسفي، وانسباط افكاره الفلسفية على الحياة العقلية بكافة مناسطها، وإزاحته لما تبقى من تعاطٍ لتراث المدرسة المشائية الفلسفية وغيره.

ب - بلغ التفاعل بين المنطق والفلسفة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى ذروته في هذا العصر، وتجاوز كل العصور السابقة، بعد أن انطبعت الحياة العقلية عند الشيعة بأفكار ومباني مدرسة الحكمة المتعالية للشيرازي، التي تمازجت مع سائر حقول العلوم الشرعية بدرجات متفاوتة، لكنها سجلت حضوراً في البحث الأصولي تفوق على درجة تواجدها في أي علم آخر. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح منذ بداية المرحلة الحديثة في تطور علم الأصول التي افتتحها الشيخ مرتضى الأنصاري، وانتهت إلى مديات قصوى على يد الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بالكمياني

المتوفى سنة ١٣٦١هـ.

هذا مضافاً إلى زحف المنطق والفلسفة على الفقه، والتفسير، بل قد نعثز على نفوذ لهما في علوم الحديث.

وهذا الاسراف في استعارة مفاهيم وقواعد المنطق والفلسفة واستخدامها في هذه العلوم، لا يمكن أن يتخلص من أكثر من اشكالية منهجية، تجعل التوسع في تداول تلك القواعد في علوم الشريعة مورداً لعدة أسئلة، منها:

إنّ بعض مفاهيم وقواعد المنطق والفلسفة ليست مورداً لقبول المختصين واجماعهم على صحتها وصواب استخدامها، فطالما وجدنا في قبال مبانٍ أساسية من يقول بخلافها، فبينما تبنتي فلسفة الشيرازي على اصالة الوجود، ينكر فلاسفة آخرون هذه المسألة ويلتزمون القول باصالة الماهية... وهكذا في مسائل أخرى غيرها، فكيف يصحّ اعتماد مثل هذه المسائل بهذا الشكل الواسع وبناء نظريات مهمة في أصول الفقه وغيره من العلوم الشرعية عليها؟

وهب أنّها كانت صحيحة ومبرهنة ومورداً لإجماع الفلاسفة وعلماء المعقول، فهل أن مجالها هو نفس مجال تلك العلوم، أم أنّ استخدامها في حقل علوم الشريعة هو استخدام لأدوات معرفية خارج إطار حقلها الحقيقي. ج - التعرف على الفلسفة الأوروبية الحديثة، واكتشاف مسالكها المادية، وقد تمحور الاهتمام بالمذهب التجريبي والاتجاه المادي في هذه الفلسفة لمناقضتها للميتافيزيقيا والايان بالغيب. ولم يقتصر الاهتمام على هذه الفلسفة بل تجاوزها إلى قراءة الآراء الجديدة في الفكر الغربي في العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية، فكانت نظرية تطوّر الاحياء لعالم الاحياء البريطاني (تشارلز دارون) أحد أهمّ مشاغل المهتمين بالفكر الأوروبي الحديث في الحوزة العلمية في هذا العصر، وتنادى غير واحد لنقضها والرد عليها، كما نلاحظ ذلك لدى الشيخ محمد جواد البلاغي وغيره، وكان السيد عبد الأعلى السبزواري آخر من كتب نقداً لهذه النظرية اشتمل عليه تفسير

«مواهب الرحمن»^(١).

كذلك طال الموقف النقدي آراء بعض علماء الاجتماع والاقتصاد الغربيين، مثلما نرى في رد السيد محمد حسين الطباطبائي على رائد علم الاجتماع الغربي (اوغست كونت) في «الميزان»، ورد السيد الشهيد الصدر على نظرية المادية التاريخية لـ(كارل ماركس) في «اقتصادنا»، وغيرهم.

وتعود البواكير الاولى للتعرف على الفكر الغربي في الحوزة العلمية في النجف الى مطلع القرن الرابع عشر الهجري، حيث كانت تصل النجف وقتئذ بعض الدوريات المصرية مثل «المقتطف» و«الهلال» وغيرها، ممن كانت تُعنى بترجمة بعض كتابات المفكرين الأوروبيين والكتابة عن آرائهم، فاكشف النجفيون تيارات الفكر الغربي بالتدريج عبر هذه القنوات.

د - ساهمت مدرسة النجف الفلسفية في هذا العصر بأعمال فلسفية اساسية اضطلعت بدور رائد في نقض الشبهات والإشكالات العقائدية، وسعت لبيان رؤية كونية ايمانية مبرهنة، بغية تحصين عقائد المسلمين من الانهيار امام تلك الشبهات.

كذلك نهضت هذه المدرسة بابداع جديد في منطق الاستقراء - كما أشرنا - انتقلت فيه دراسات المعقول فيها من حالة الشروح والحواشي، بل والدفاع عن العقيدة الى حالة تأسيس وصياغة اتجاه جديد في تفسير المعرفة البشرية وتوالدها.

التفاعل بين الفلسفة والعلوم الشرعية

نعني بالعلوم الشرعية ما يشمل الفقه وأصول الفقه، والتفسير وعلوم القرآن، وعلوم الحديث التي تُدرّس في الحوزة العلمية، فإن هذه العلوم تعرضت بمجموعها لاخترافات غير محدودة من العلوم العقلية، وبلغ تمازجها أحياناً بالمعقول أن صارت مركباً لا يمكن فرز عناصره المتمازجة المكونة له بسهولة، بل سنجد لو أمعنا النظر أن البنية الأساسية

(١) السبزواري، السيد عبد الاعلى. مواهب الرحمن في تفسير القرآن ١: ٢٢١ - ٢٢٤

لهذه العلوم تتواشج لبناتها طبقاً لمقولات العلوم العقلية لاسيما المنطق منها، ونكاد تكون هذه المسألة قانوناً شاملاً ينبسط على تمام العلوم الشرعية المتعارفة في الحوزة العلمية، ولا تشذ من ذلك حتى أعمال الإتجاهات المناوئة للمعقول، التي دعت للتفكيك بين علوم الدين البحتة ومسائل المعقول. ففي مباحث أصول الفقه كما في مباحث الفقه والتفسير، وربما علوم الحديث، نعثر على مساحات تستنسخ البحث الفلسفي أحياناً، عبر استعارة مفهوماته ومصطلحاته، فتتأسس فيها المواقف في ضوء رؤية الفلسفة، وإن كانت هذه المساحات تتفاوت سعة وضيقاً، فربما استطلت مستوعبة الكثير من المباحث، ونفذت في التفاصيل الجزئية، عندما يكون الباحث من المهتمين بالشأن الفلسفي.

إن عملية رصد تغلغل البحث الفلسفي عند الفقهاء والأصوليين، والمفسرين في النجف الأنشرف تتطلب بحثاً واسعاً مستأنفاً، لا يمكن أن نستوعبه في هذه الصفحات المحدودة، بيد أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة السريعة إلى نماذج من هنا وهناك تموضعت في مدونات مشهورة من التفسير^(١) وأصول الفقه مثلاً، من خلال قراءة كتاب واحد أو أكثر والإشارة إلى ما اشتمل عليه من مباحث فلسفية.

البحث الفلسفي في أصول الفقه:

تمازج علم أصول الفقه منذ نشأته بمقولات المعقول، وتوغلت مسائل المنطق وعلم الكلام والفلسفة في مصنفاته الأولى، وربما طفحت تلك المسائل إلى درجة خرجت فيها مصنفات أصول الفقه عن الغرض الأصلي لهذا العلم، فقد كتب السيد المرتضى أن علم الأصول (شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعداها كثيراً وتخطاها، فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف العادة وتتفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابها تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول عليه السلام، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان،

(١) لاحظ: البحث الفلسفي في تفسير الميزان، في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه^(١).

وقد انطلقت أصوات في أزمنة متتالية تدعو للتفكيك بين البحث الأصولي وبحوث المعقول، كانت أعنفها صرخة الحركة الأخبارية في القرن العاشر الهجري، كما نجد ذلك في كتاب «الفوائد المدنية» لمحمد أمين الاسترآبادي المتوفى سنة ١٠٢٣ هـ، ومحاولات المحدثين الإخباريين الذين جاؤا من بعده في تدوين أصول فقه لا يستند على معطيات المعقول، وإنما يستلهم السنة الشريفة المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، كما ادعوا ذلك.

وفي هذا العصر سعى بعض العلماء لإحياء دعوة المحدثين الإخباريين، بأدوات أخرى ومنهج جديد يقوم على التفكيك بين علوم الشريعة بأسرها والعلوم العقلية، فذهب هذا الموقف إلى مدى أقصى مما ذهب إليه الإخباريون في دعوتهم لاستبدال علم أصول الفقه بأصول متلقاة من الأخبار مباشرة، إذ يدعو رواد المدرسة التفكيكية إلى تنقية تمام العلوم الإسلامية التي محورها القرآن الكريم والسنة الشريفة من آثار المعرفة البشرية لا سيما المنطق والفلسفة^(٢).

ومن المعلوم أن مثل هذه الدعوات بالرغم من غيرتها على الشريعة، واحتجاجها على مناهج أتباع المعقول في اسرافهم باستخدام آليات المنطق والفلسفة في الاستدلال الشرعي، بيد أن ادعاء الحصول على علوم شرعية خالصة نقية من دون أن تتأثر بروح العصر المنجزة في فضائه الخاص، ونزعات الباحث وثقافته الخاصة ورؤيته الكونية، ومجموعة العوامل الأخرى البيئية المحيطة بالباحث، إن هذا الادعاء لا تنهض التجربة بالبرهنة

(١) السيد المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي. الذريعة إلى أصول الشريعة.

تصحيح: أبو القاسم كرجي. جامعة طهران: ١٣٦٣ ش، ٢: ١.

(٢) حكيمي، محمدرضا. المدرسة التفكيكية، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة،

عليه، ولا يمكن التأكد من مصداقيته في ضوء ما هو منجز من معرفة دينية. ولا نريد أن نستطرد في بحث هذه المسألة، فإن لتفصيل القول فيها محلاً آخر.

على أية حال فمع كل هذه الغدافات، وما استتبعها من معارك وسجلات فكرية لم تتوقف حتى هذه اللحظة اختراقات المعقول لأصول الفقه، فإن تراث المعقول خصوصاً الفلسفة بدأ يتعاظم نفوذه في علم الأصول ويتغلغل إلى شتى مباحثه في الشوط الأخير من أشواط تطور هذا العلم، وبلغ ذلك مداه الأقصى على يد الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني المتوفى سنة ١٣٦١ هـ، والذي يعد من أبرز العارفين بالفلسفة في الحقبة الأخيرة في النجف الأشرف، إذ وصفه تلميذه الشيخ محمدرضا المظفر بأنه (من أعظم فلاسفة الإسلام الذين لا يسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه والأصول وانقطع إليهما عن الظهور بالفلسفة)^(١).

ويعتبر كتابه «نهاية الدراية في شرح الكفاية»^(٢) أهم مصنف أصولي تجلّى فيه تفاعل الفلسفة وأصول الفقه في النجف أخيراً. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أمثلة محدودة من البحث الفلسفي في هذا الكتاب.

ففي السطر الأول من «نهاية الدراية» يبدأ الأصفهاني ببيان حقيقة موضوع العلم، تبعاً لأستاذه الأخوند محمد كاظم الخراساني صاحب المتن «كفاية الأصول»، معتمداً في بيانه على ما أفاد علماء المعقول، في التفريق بين العرض الذاتي والعرض الغريب، وإن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ثم يغور في تشعبات الأقوال وحججها، فيذكر ما أفاده صدر الدين الشيرازي في الأسفار «الأربعة»^(٣)، ثم يعطف عليه بما قرره ملا هادي السبزواري لبيان الشيرازي حول هذه المسألة في حاشيته على «الشواهد الربوبية ص ٤١٠»، ويواصل بحث الموضوع مستعيناً بأدوات البحث الفلسفي، حتى يخيل للقارئ وهو في غمرة البحث كأنه يقرأ متناً من

(١) مقدمة المظفر لكتاب: تحفة الحكيم للأصفهاني. ص ٥.

(٢) صدر الكتاب أخيراً في ستة أجزاء بتحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في قم.

متون الفلسفة المبهمة^(١)

ثم يشير إلى قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» في سياق بحثه حول موضوع العلم، وكيفية الاستدلال بهذه القاعدة على (أن العلم عبارة عن مجموع قضايا مشتقة، يجمعها الاشتراك في غرض خاص، دون لأجله علم مخصوص، فلا محالة ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعاً ومحمولاً، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله... وأنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً، إلا أن الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً بالسنخ، وأن وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضي وحدة الجزء الآخر)^(٢). ويعقب على ذلك موضحاً (أن البرهان المزبور لا يجري إلا في الواحد بالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني، بداهة أن صون اللسان عن الخطأ في المقال - في علم النحو مثلاً - ليس واحداً بالحقيقة والذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية)^(٣).

وفي موضوع المعنى الحرفي نراه يتكئ على مقولة أخرى من مقولات الفلاسفة حين يبين حقيقة المعنى الحرفي والفرق بينه وبين المعنى الإسمي، فهو لا يفسر الفرق بينهما على أساس الفرق بين الجوهر والعرض كما فعل آخرون، وإنما يرجعه إلى الوجود المحمولي والوجود الرابط، فوجود المعنى الإسمي وجود في نفسه (وجود محمولي)، ووجود المعنى الحرفي لا في نفسه أي بغيره (وجود رابط) بمعنى أنه يقوم بالربط بين معنيين، وليس له وجود مستقل ثالث غير وجود المعنيين المترابطين، فهو موجود بوجودهما.

(١) الأصفهانى، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية. قم: مؤسسة آل البيت لأحياء

التراث، ١: ١٩ - ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ١: ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ١: ٣٤.

وهنا يميز بين الوجود الرابط والوجود الرباطي، فيعتبر وجود العرض وجوداً رابطياً، بمعنى أن وجود العرض وإن كان قائماً بالغير (بالجوهر) لكن ذلك لا ينافي الوجود النفسي، (فالعرض من أنحاء الموجود في نفسه، مع أن وجوده في نفسه عن وجوده لغيره... وأن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً، فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين، لا في وجودها فقط. بخلاف العرض، فإن ذاته غير متقومة بموضوعه بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، فإن وجوده في نفسه وجوده لموضوعه)^(١).

وفي المبحث ذاته يلجأ الأصفهاني لاستعارة مفاد الهليات المركبة أي بمعنى ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهليات البسيطة أي بمعنى ثبوت الشيء، عندما يريد بيان عدم اختلاف جميع أنحاء النسب والتدليل على أن الوجود الرابط في ثبوت شيء لشيء أو ثبوت الشيء لا يختلف^(٢). ثم يستخدم مسألة الحمل الأولي والحمل الشايح للتمييز بين المعاني الحرفية والأسماء الموازية لها^(٣).

ويتكرر تداول مصطلحات الفلسفة ومقولاتها في مباحث كتاب «نهاية الدراية» بأسرها، فلا تختص بذلك مباحث الألفاظ دون سواها، وإنما هيمنت النزعة الفلسفية لدى الشيخ الأصفهاني على كل بحث تناوله، فاصطبغت المسائل الأصولية في كتابه بصيغة فلسفية عميقة، تتكشف بوضوح من المسألة الأولى فيه حتى الأخيرة، فمثلاً وجدناه يستعين بأدوات البحث الفلسفي في أول بحث يطرقه في الكتاب، يستمر باعتماد هذا الأسلوب في البحث في معظم المسائل الأخرى إلى خاتمة الكتاب، حيث نلتقي بحشد واسع لآليات منهج البحث الفلسفي لديه، ففي البحث اللغوي الذي يستند على المواضع العرفية، ولا علاقة له بمقولات الفلسفة وقوانين المنطق، يسعى المؤلف لاقصاء قوانين العرف ومواضعاته التي يتأسس عليها،

(١) المصدر السابق، ١: ٥٢.

(٢) ن. م، ١: ٥٣.

(٣) المصدر السابق، ١: ٥٣.

ويصطنع له مرتكزات أخرى يستعيرها من الفلسفة والمنطق، فمثلاً عندما يريد اكتشاف مدلول اسم الجنس ومعرفة نحو دلالة اللفظ المطلق على معناه المجرد من القيد، يغور هذا الباحث الأصولي في مقدمة يتعرف فيها على أنحاء لحاظ الماهية وما يميز كل واحد منها عن الآخر، ثم بعد ذلك يعود متسائلاً: هل أن اسم الجنس مثل كلمة «رجل» موضوع للحاظ الماهية بشرط شيء، أم بشرط لا، أم لا بشرط؟ وإذا كانت كلمة رجل موضوعاً للماهية اللابشرط، فهل أنها موضوعة للماهية اللابشرط القسمي أو العقسيمي؟.

إن مثل هذه البحوث تستنزف جهداً ووقتاً هائلاً من طلاب ومدرسي أصول الفقه، لا سيما في مباحث الألفاظ، مع أن مباحث الألفاظ تعود لحقل آخر يتمثل بفقه اللغة، وفلسفة اللغة، وعلم الدلالة، وعلم النص، وقد استطاعت دراسات اللغة في الغرب اليوم تخطي مسافات طويلة في تطورها وتكاملها، منذ توظيف المعطيات العلمية الحديثة لمؤسس علم اللغة الحديث العالم اللغوي السويسري المعروف فرديناند دي سوسيور.

ثان ترك مباحث اللغة ترقد تحت سلطة الفلسفة والمنطق، واستعارة منهج البحث الفلسفي وأدواته في تحديد مداليل الألفاظ، جعل هذه المباحث تتحرك في مدارات مسدودة لا تتخطاها، لأن الفضاء الخاص للغة ومكوناتها لا يتطابق مع فضاء البحث الفلسفي، ولم تقتصر هذه الإشكالية على مباحث الألفاظ وإنما امتدت لتنفذ إلى مختلف المباحث، مما جعل البحث الأصولي يتخطى فضاءه الخاص ويجول في آفاق رؤية الفلاسفة وتأملاتهم التجريدية البعيدة عن ذوق العرف ومواضعاته.

تجدد الإشارة إلى أن الشيخ محمد حسين الأصفهاني لم يبتدع هذه الطريقة في البحث الأصولي، ولم يكن كتابه «نهاية الدراية» هو الوحيد الذي توشح بصيغة فلسفية، وإنما يمثل هذا الكتاب النموذج الأوضح للتفاعل بين أصول الفقه والفلسفة في مدرسة النجف الأشرف، وإلا فإن أي مصنف آخر في علم الأصول تنبسط في مباحثه مصطلحات الفلسفة ونظرياتها.

ويبدو أن الفلسفة تمارس دوراً تعظيلاً بالنسبة لتطور تجربة البحث الأصولي في الاتجاه الصحيح، فمتى أصبح حضور الفلسفة أكثف يكون أثرها أخطر في اصطناع مسارات افتراضية موهومة للبحث الأصولي،

تنزلق به بعيداً عن مساره الخاص، وتناهى به بالتدريج عن وظيفته في رفد عملية الاستدلال الفقهي بما تتطلبه من قواعد، ينبغي أن تتجدد في ضوء تطور الفقه واستجابته لمتطلبات المجتمع والدولة المتنوعة.

إلى هنا نكتفي بهذه الإشارات السريعة لبيان التفاعل بين الفلسفة وأصول الفقه، على أن الفلسفة والمعقول بصورة أعم سجلت حضوراً بدرجات أدنى في الفقه وعلم الحديث، ويمكن مراجعة بعض النماذج الواضحة لذلك فيما يتكرر عبر عملية الاستدلال في علوم الشريعة بمجموعها من برهاني الدور والتسلسل، بل يمكن القول إن الاستدلال الفقهي يجري من خلال قنوات القياس الأرسطي بأشكاله المعروفة، ولا نراه يتعداها، بيد أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر أدخل عنصراً جديداً في الاستدلال الشرعي في البحث الأصولي والفقهي وحتى الرجالي، يعتمد على ما أشاده في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» من حساب الاحتمالات، ويعتبر استخدام حساب الاحتمالات لأول مرة بهذا الشكل في مثل هذه المباحث وتطبيقه في موارد مختلفة، من إبداعات الشهيد الصدر^(١).

مصير مدرسة النجف الفلسفية

تعرضت دراسات المعقول عامة والفلسفة خاصة لضربات عنيفة من بعض الفقهاء في النجف لا سيما في القرن الرابع عشر الهجري، مما أدى إلى بلبلة الآراء والمواقف إزاء من يتعاطى هذه الدراسات، فسعى بعض أساتذة المعقول المعروفين إلى هجر تدريس هذا الفن والانصراف منه إلى

(١) لاحظ بعض هذه الموارد في:

أ - بحوث في شرح العروة الوثقى، للشهيد الصدر ٣: ٤١٩، ٤٢٤، ٤: ٢٩٥، ٣٥٥.

ب - مباحث الأصول، للشهيد الصدر، تقرير السيد كاظم الحائري ج ٢: ٢، ٢٣٠، ٤٩٧.

٥٠٦.

ج - كتاب الخمس، للسيد محمود الهاشمي ١: ١٨٩.

د - كتاب القضاء للسيد كاظم الحائري ٥٣١، ٧٨١.

تدريس الفقه والأصول، كيما يبرهنوا على مقدرتهم في تدريس العلوم الشرعية، ويتحرروا من أسر الفاقة والحرمان الذي يطارد كل من يعنى بالفلسفة، فمثلاً يحكي لنا السيد النجفي القوجاني المتوفى سنة ١٣٦٣ هـ، أن أستاذه في الفلسفة الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي^(١) قال له: (إن همي منحصر الآن في تدريس الفقه والأصول بعد نهاية الشهر المبارك - يعني رمضان - شريطة أن تعينني بعزيمتك، فأنا قد اكتسبت من تدريسي للفلسفة اسم «الحكيم» الذي هو مرتبة اللأبالية وانعدام الديانة والعلم، ولهذا السبب ابتليت لسنتين بالعزلة والفقر والحرمان والديون، بينما أنا في الفقه والأصول مساو على الأقل للأخوند - يقصد محمد كاظم الخراساني - والسيد محمد كاظم اليزدي، وغيرهما ممن لهم المقام العالي، إن لم أكن

(١) الشهيد الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي فقيه، حكيم، محقق في العلوم العقلية والنقلية، تتلمذ في المعقول للحكيم المعروف محمد رضا القميشي في طهران، وقصد سامراء فعرض دروس اليرزا محمد حسن الشيرازي، ثم هاجر إلى النجف الأشرف وتمحض لتدريس علوم الحكمة، كان أحد مؤسسي مدرسة النجف الفلسفية الحديثة، عاش منزوياً محروماً فقيراً في النجف إثر تخصصه بتدريس العلوم العقلية، فاضطر أخيراً للهجرة منها إلى شيراز، وقتل فيها غيلة سنة (١٣٢٦ هـ).

من تلامذته الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسين الاصفهاني، والأخير

استاذ العلامة الطباطبائي، لمعرفة تفاصيل حياته انظر:

أ- الطهراني، آقا بزرگ. نقباء البشر ١: ٢١٢-٢١٣.

ب- الأمين، السيد محسن. أعيان الشيعة ٩: ١٨٧.

ج- السيد النجفي القوجاني. سياحة في الشرق: ٢٢٩-٢٣٦.

د- الرفاعي، عبد الجبار. تطوّر الدرس الفلسفي في النجف الأشرف. في: موسوعة النجف

الأشرف. ج ٨: ص ٧٨-٧٩.

أفضل. وكل ما حدث لي كان بسبب تركي لتدريس الفقه والأصول^(١)، وفي موضع آخر يحكي القوجاني عن أحد تلامذته أنه عندما وجهه لدراسة الفلسفة امتنع، ثم ذهب إلى السيد كاظم اليزدي الذي كان أبرز المراجع في عصره ليستفتيه في ذلك، فلما التقاه يقول: (التقيت بالسيد اليزدي وسألته عن رأيه بقراءتي للفلسفة بمقدار يمكنني من معرفة مصطلحاتها، فقال لي: لا ينبغي أن تدرسها إذ أن موضوعاتها ليست حقاً ولا باطلاً صرفاً، فإن لم تسقط في الضلالة فإنك ستضيع عمرك على الأقل، ولهذا فأنا أعتبرها حراماً)^(٢).

لقد توارث هذا الموقف غير واحد من الفقهاء المتأخرين، وانتشر أثر ذلك سجال ومعارك كلامية صاخبة، ظلت لمدة طويلة مختبئة، فجهر بها خصوم الفلسفة، بعد ذبوع مثل هذه الفتاوى. بيد أن ضراوة الهجوم على الفلسفة ومريديها، لم يطح بحياة الدرس الفلسفي في النجف، ولم يوقف تعاطي تراث الفلاسفة، والاهتمام بدراسته وتدوين الشروح والحواشي حوله، ففي أحلك الظروف لم يتعطل الدرس الفلسفي وإنما كان يختبئ لفترة داخل غرف سرية في المدارس أو البيوت متوارياً عن سلاح الفتاوى، ثم ينبثق من جديد ويسجل حضوراً نشطاً في حلقات الدرس عند أول فرصة تهدأ فيها عواصف الإرهاب العلمي.

ومن الملفت للنظر أنه بالرغم من التشديد والمواجهة القاسية لدارسي الفلسفة فإن شعلة الدرس الفلسفي لم تنطفئ في النجف، وأضحت مدرسة النجف الفلسفية هي المدرسة الأم التي شيع منها الدرس الفلسفي في هذا العصر إلى حواضر مهمة في العالم الإسلامي، فأوقد فيها جذوة المنحى العقلي في التفكير، وأشاع تداول دراسة الفلسفة، مثلما فعل السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني، فإنه بعد أن مكث - كما يقال - تلميذاً في النجف لأربع سنوات هاجر إلى مصر فاهتم بتعليم الفلسفة هناك، وتأسست

(١) السيد النجفي القوجاني. سياحة في الشرق. ترجمة: يوسف الهادي. بيروت: دار

البلاغة ١٩٩٢م، ص ٢٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٢.

على يديه حركة نشطة برز فيها مجموعة من تلامذته كالشيخ محمد عبده، كانت تعنى بفن المعقول عناية خاصة، كما يؤكد ذلك أحمد أمين بقوله: (ولما جاء جمال الدين الأفغاني مصر في عهدنا الحديث - وكان فيه نزعة تشيع، وقد تعلم الفلسفة الإسلامية بهذه الأقطار الفارسية - كان هو الذي نشر هذه الحركة في مصر)^(١).

وكان الدرس الفلسفي قد ازدهر في الحوزة العلمية بقم بعد ورود العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي إليها، وهو الذي تعلم الفلسفة في مدرسة النجف عند أساتذة من أبرزهم السيد حسين البادكوبي. ومما لا شك فيه أن النهضة المعاصرة في دراسة الفلسفة في قم وكافة المؤسسات التعليمية في إيران يعود السهم الأوفر فيها للجهود الهائلة التي أنفقها العلامة الطباطبائي في إعداد جيل متمرس من أساتذة الفلسفة توزع بين الجامعات والحوزات العلمية، كالشهيد الشيخ مرتضى المطهري، والسيد جلال الدين الأشتياني، والشيخ عبدالله جوادي آملّي، والشيخ حسن زادة آملّي، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي... وغيرهم.

وهكذا رفدت مدرسة النجف الفلسفية الأزهر في القاهرة بشمراتها، مثلما رفدت الحوزة العلمية في قم أيضاً، فبينما يعد الأول أعرق حاضرة للعلوم الإسلامية عند السنة، تعد الثانية أوسع حاضرة في دراسة العلوم الإسلامية اليوم عند الشيعة الإمامية. ويخيل إليّ أن هذه البركات النجفية ما هي إلا قبس من فيوضات أمير المؤمنين عليه السلام وتربيته الزكية المقدسة.

ومما يميز به الدرس الفلسفي في الحوزات العلمية (في النجف الأشرف وإيران أن لدراسة الفلسفة سنداً يصل أساتذة الفلسفة إلى أصحاب الآراء الفلسفية، وبذلك يدركون حقائقها، ويكتشفون رموزها، فنحن بحكم سند الدراسة المتصل إلى ابن سينا مثلاً ندرس آراءه ونكشف رموزها، كما لو كنا ندرسها من ابن سينا نفسه، وهذه المزية مفقودة في مصر وغيرها)^(٢).

(١) أمين، أحمد. ضحى الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٠ - ١٩١.

(٢) هويدي، محمد رشيد، صفحة من رحلات الإمام الزنجاني وخطبه، النجف: مطبعة

الغري، ١٩٤٧م، ص ٤٢٤.

الفصل الرابع

مكانة العلامة الطباطبائي في تحديث الدرس الفلسفي *

(*) أنا مدين بكتابة هذا الفصل لصديق يدرس الفلسفة في إحدى الجامعات العربية، استشارني في عنوان موضوع يقدمه في الدراسات العليا، فاقترحت عليه أن يكتب عن الابداع الفلسفي لفيلسوف مسلم مثل محمد اقبال أو العلامة الطباطبائي أو الشهيد المطهري أو الشهيد الصدر، غير انه لم يعبأ بقولي بل أبدى عدم اهتمامه هؤلاء، وأظهر حماساً للكتابة عن أحد الفلاسفة الأوروبيين، وربما اتهمني بالماضوية والسلفية، فإليه وإلى كل أبناء الاسلام المهتمين بالدراسات الفلسفية أهدي هذه الصفحات التي التفتت فيها شذرات من الحكمة العملية والنظرية للحكيم الالهية العلامة محمد حسين الطباطبائي.

محطات حياة العلامة الطباطبائي

ولد الطباطبائي في اسرة علمية مشهورة في تبريز سنة ١٣٢١هـ ، واكتوى بمرارة اليتيم باكراً، ففقد أمه وهو في الخامسة من عمره وبعدها بأربع سنوات فقد أباه، وبقي هو وأخوه السيد محمد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصي أبيه الذي كان يرعاهما برفق، وامتدت حياته الى سنة ١٤٠٢هـ ، تنقل خلالها في محطات أربع نوجزها كما يلي:

الاولى: مرحلة التكوين

تبدأ بولادته وتنتهي بهجرته من تبريز الى النجف الاشرف سنة ١٣٤٤هـ ، وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة وألم اليتيم، حتى انه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة، وأمضى أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم ماذا قرأ، أما بعد ذلك فيقول: (ولكنني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الالهية، بحيث وجدت نفسي فاهماً مجداً مدفوعاً بنبض داخلي خاص الى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت الى اخريات أيام دراستي التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ماكسلت وماتوانيت في طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصرأ في حياتي على الحد الأدنى مقتنعاً بالضروريات من لوازم الحياة، صارفاً ماتبقني من الوقت في المطالعة، ووقفت نفسي للدرس والتعليم وبث معارف الاسلام وتربية الطلاب. وطالما قضيت الليل في القراءة حتى شروق الشمس خصوصاً في فصلي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني اشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحله بكل الوسائل والسبل. وكم معضلة حلت لي خلال مطالعاتي، وكنت أقرأ

درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقى لي مشكلة عندما اواجه الاستاذ^(١).

الثانية: مرحلة النضوج الفلسفي والعلمي:

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز الى النجف الاشراف سنة ١٣٤٤هـ، وتنتهي بعودته من النجف الى تبريز سنة ١٣٥٤هـ، وتعتبر هذه المرحلة أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة العلمية في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار، والذين نبغ كل واحد منهم في حقل أو أكثر من حقول التراث الاسلامي الغنية، فكان الحكيم السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣ - ١٣٥٨ هـ) استأذه في الفلسفة، تتلمذ على يديه ست سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و«الاسفار الاربعة» و«المشاعر» لملا صدرا، و«الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و«التمهيد» لابن تركه، و«الاخلاق» لابن مسكويه.

وكان لأستاذاه البادكوبي أثر عميق في تنمية المنهج العقلي في شخصيته وترسيخ النزعة البرهانية في تفكيره، ولذلك وجهه الى دراسة الرياضيات ولم يقتصر على تدريسه الفلسفة فحسب، فاختار له أحد العلماء البارعين في العلوم الرياضية يومئذ في النجف وهو السيد أبو القاسم الخونساري وأمره أن يحضر دروسه، فقرأ عليه دورة كاملة في الرياضيات «الحساب الاستدلالي، والجبر الاستدلالي، والهندسة المسطحة والفضائية».

وساقه التوفيق لأن يحظى برعاية خاصة من فيلسوف وأصولي آخر

(١) الأمين، السيد محسن. أعيان الشيعة. حققه وأخرجه: السيد حسن الأمين. بيروت: دار

التعارف للطبوعات، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، المجلد التاسع: ص ٢٥٥.

والطباطبائي، السيد محمد حسين. مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي تعريب: خالد

توفيق. قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٠٥هـ، ص ٣٣.

وهو الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦-١٣٦٦هـ) الذي ظل ملازماً له مدة تناهز العشر سنوات، أكمل في ست سنوات منها دورة كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع سنوات، وكان الطباطبائي يصف مقدار استفادته من دروس استاذاه الاصفهاني قائلاً: (في المدة التي حضرت فيها دروسه استغنيت عن غيره). كذلك أفاد من أصولي بارع آخر وهو الشيخ محمد حسين النائيني، الذي لازمه لثماني سنوات أنهى خلالها دورة كاملة في أصول الفقه مضافاً إلى حضوره دروسه الفقهية. وانفتح على غير هؤلاء الأساتذة أيضاً، فحضر فترة محدودة الدروس الفقهية للسيد أبي الحسن الاصفهاني، كما وفق لتعلم «كليات علم الرجال» عند الحجة الكوهكمري^(١).

وكان للطباطبائي لقاء مع استاذ آخر استلهم من اخلاقه وتعاليمه وارتياضه أعمق تجربة روحية في السير والسلوك، مضافاً إلى استلهم أسلوب تفسير القرآن بالقرآن وفق الحديث من منهجه، وهذا الاستاذ هو السيد الميرزا علي القاضي الطباطبائي (١٢٨٥-١٣٦٦هـ). المعروف بأنه (فريد عصره في تهذيب النفس، والأخلاق، والسير والسلوك، وكافة المعارف الالهية، والواردات القلبية، والمكاشفات الغيبية السبحانية والمشاهدات العينية)^(٢)، وهو تلميذ السيد أحمد الكربلائي الطهراني والأخير تلميذ المولى حسين قلي الهمداني رائد المدرسة السلوكية الحديثة في الحوزة العلمية في النجف.

تعهد السيد علي القاضي تعليم وتربية نخبة من التلامذة في النجف، من أبرزهم السيد محمد حسين الطباطبائي وأخوه السيد محمد حسن الهي القاضي الطباطبائي، وقد استأثر به هذان الأخوان واستلهما منه منهج السير والسلوك، كذلك تعلم السيد محمد حسين الطباطبائي من استاذاه

(١) المصدر السابق. و يادنامه مفسر كبير استاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي،

(بالفارسية): انتشارات شفق، ١٣٦٦ش، ص ٥٤-٥٩.

(٢) الطهراني، السيد محمد حسين، مهرتابان (بالفارسية). إيران: نشر: باقر العلوم، ص ١٧.

السيد القاضي منهجاً جديداً في التفسير وظَّفه فيما بعد في تفسيره الميزان، كما ينص على ذلك بقوله: (علمني المرحوم القاضي أسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره وأتبع طريقته، وقد كان ذا ذهن واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين، كذلك تعلمت منه طريقة فهم الأحاديث أي فقه الحديث)^(١).

الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة:

تبدأ هذه المرحلة من حياة العلامة الطباطبائي لما اضطر للعودة إلى موطنه تبريز من النجف اثر تدهور أحواله الاقتصادية سنة ١٣٥٤هـ، وانصرافه للعمل فلاحاً في زراعة الأرض ومكث في مزاوله هذه المهنة إلى سنة ١٣٦٥هـ أي ما يزيد على عشرة أعوام، ودراسة هذه الحقبة من حياة هذا الفيلسوف تضيء لنا بعداً آخر في شخصية الطباطبائي من النادر أن نعثّر عليه في حياة فيلسوف آخر في الشرق أو الغرب، اذ ربما نعثّر على بعض الفلاسفة الذين اختاروا طريق العزلة وانفردوا في صومعة، بعيداً عن صخب الحياة وألغوا التقشف والفاقة مثلما يفعله بعض الصوفية في خانقاهاتهم والرهبان في أديرتهم، لكن لم نلتق بفيلسوف عارف فقيه أصولي كالعلامة الطباطبائي ينخرط في مهنة شاقة كالفلاحة، وينصرف عن مطالعته ودروسه ويعيش مع الأرض، بعيداً عن حاضرتة العلمية.

ان علينا أن نقف وقفة متأنية كيما نتعلم أشياء كثيرة من هذا الموقف المدهش الذي يستعيد تجربة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، يوم كان يدير جهاز الخلافة في الكوفة بيد فيما لاتغيب يده الاخرى عن الفلاحة والتعاون مع صاحبه ميثم في حانوته لبيع التمر.

ان تجربة العلامة الطباطبائي وان كانت خسارة فادحة بالمعايير العلمية كما يحكي لنا هو ذلك (ففي الحقيقة كانت تلك الأيام أياماً تعيسة في حياتي لاني بسبب الحاجة الماسة للاعاشة ولتدبير شؤون الحياة انشغلت عن التفكير والدراسة والتدريس الا من الفزr اليسير واشتغلت بالفلاحة

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

لتأمين معاشي^(١). بيد أن هذه التجربة تفصح لنا عن أن (العلامة الطباطبائي وصل من حيث الكمالات الروحية إلى حد التجرد البرزخي، حتى استطاع أن يشاهد صور عالم الغيب، الذي لا يمكن للأفراد العاديين مشاهدتها)^(٢)، حسب تعبير تلميذه الشهيد المطهري، وهي تجربة لا أحسبها تتكرر في عصرنا الذي أضحى فيه الكثير من المثقفين وطلاب العلوم الإسلامية والمتعلمين غرباء عن مثل هذه التجارب الروحية العميقة^(٣).

(١) الامين، السيد محسن. أعيان الشيعة. مج ٩: ص ٢٥٥.

(٢) يادنامه مفسر كبير استاد علامه طباطبائي (بالفارسية)، ص ٦٢.

(٣) وافق العلامة الطباطبائي في هذه المحطات الثلاث من حياته أخوه الأصغر السيد محمد حسن الهي القاضي الطباطبائي، فقد هاجرا معاً إلى النجف الأشرف وعكفا معاً على دراسة الفلسفة والفقه والأصول، واحتضنهما السيد علي القاضي في مدرسته السلوكية، فأضحى كل منهما اماماً في التربية السلوكية والعرفان العملي، كذلك اضطرا للعودة سوية إلى تبريز، إلا أن السيد محمد حسن الهي مكث في تبريز بعد أن هاجر منها أخوه العلامة الطباطبائي إلى قم، وتفرغ في الحوزة العلمية في تبريز لتدريس الكتب الفلسفية مثل «الشفاء» لابن سينا، و«الاسفار الاربعة» وغيرها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي. مضافاً إلى ما اتسمت به شخصيته من تجربة روحية غزيرة أفاضت على تلامذته توجهاً تربوياً فريداً. توفي عام ١٣٩٣ هـ، ونقل جثمانه من تبريز ودفن في قم.

من أجل التوفر على تفاصيل الحياة العلمية والسلوكية للسيد محمد حسن الهي انظر:

(أ) كلي زواره، غلام رضا. جُرعه هاي جانبخش، (بالفارسية)، ص ٤١٩ - ٤٢٣.

(ب) الطهراني، السيد محمد حسين. مهريابان (بالفارسية)، ص ٢٣ - ٢٤.

(ج) زاده آملی، حسن. هزار ويلك نكته، (بالفارسية)، ص ٦٢٩ - ٦٣٠.

الرابعة: مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية:

تبدأ هذه المرحلة بهبوط العلامة الطباطبائي في الحوزة العلمية في قم سنة ١٣٦٥ هـ وتتواصل التي وفاته في ١٨ محرم الحرام ١٤٠٢ هـ، وهي مرحلة زاخرة بالعطاء والانتاج الغزير في عدة حقول، توزعت على التدريس والتربية والتأليف، ففي حقل التدريس وجد الحوزة العلمية في قم تعاني من فراغ في دراسة التفسير وعلوم القرآن، فباشّر تدريس تفسير القرآن وافتتح بعمله هذا باباً واسعاً للدراسات القرآنية والتفسير في الحوزة العلمية، وأحيا حضور القرآن في حلقات الدرس الحوزوي بعد أن ظل مهجوراً مدة ليست قصيرة. كذلك لاحظ فراغاً آخر في هذه الحاضرة العلمية يتمثل في ندرة الدراسات الفلسفية والعقائدية، بينما تتعاضد يوماً بعد آخر الدعوة للفلسفة المادية في مختلف أقاليم العالم الاسلامي، حتى بلغت اشعاعاتها الحوزات العلمية، فشرع في تدريس الفلسفة وتوافد عدد لا يستهان به من التلامذة النابهين الى حلقات دروسه، ثم أسس بعد فترة ما سنصطلح عليه بـ«حلقة قم الفلسفية».

وبموازاة ذلك عنى الطباطبائي عناية فائقة بتربية تلامذته وتزكيتهم، عبر تجربته الخاصة في الارتياض وما استقاه من قواعد السير والسلوك من استاذ السيد علي القاضي في النجف الاشرف فكان يواظب على تدريس خاصة تلامذته (رسالة السير والسلوك) المنسوبة للسيد بحر العلوم، حتى اذا ما فرغ منها عاد ليستأنف تدريسها من جديد، وقد حرص تلميذه السيد محمد حسين الطهراني على تقرير هذه الدروس في عامي ١٣٦٨-١٣٦٩ هـ، لما تشرف بحضورها، ثم نشرها فيما بعد تحت عنوان (رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الباب)^(١).

وحاول العلامة الطباطبائي ان ينخرط في تدريس بحث خارج الفقه

(د) زاده آملی، حسن، درآسمان معرفت، (بالفارسية)، ص ٣٩-٤٠، ٨٦-٩٠.

(١) نقلها الى العربية: عباس نور الدين، وصدرت عن دار المعارف في بيروت سنة

والاصول في الفترة الاولى من قدومه الى قم، فشرع بتدريس كتاب «الصوم» في الفقه، مضافاً الى تدريس أصول الفقه أيضاً، ودون نظرياته وآراءه النقدية الجديدة في «تعليقته على كفاية الأصول» التي نقض فيها المرتكزات العقلية للفكر الأصولي في ضوء ما اكتشفه من اختلاف الادراكات الحقيقية والاعتبارية. الا ان تدريسه للفقه والاصول لم يدم طويلاً بسبب وفرة الاساتذة في هذين العلمين، وندرة الاساتذة في علوم التفسير والحكمة والعقيدة، فكتف جهوده العلمية في هذه العلوم خاصة وأنجز في كل واحدة منها ابداعات باهرة.

أما في حقل التأليف فقد انصبت جهوده على تدوين تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» والذي تواصل عمله فيه عشرين عاماً انتهت في (ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان من شهور سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة) طبقاً لما جاء في خاتمة هذا التفسير^(١). مضافاً الى ما اضطلع به من أعمال أخرى، كان أبرزها كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي صدر مذيلاً بهوامش وتعليقات توضيحية لتلميذه الشهيد مرتضى المطهرى بخمسة أجزاء.

علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري

تعرضت دراسة علوم الحكمة للهجر في القرون الأخيرة في الحوزات العلمية، ولجأ بعض دارسي هذه العلوم لتعاطيها سراً بعيداً عن أولئك الذين يحاربونهم ويلصقون بهم شتى النعوت والأوصاف، كما يحكي ذلك السيد النجفي القوچاني المتوفى سنة ١٢٦٣هـ في كتابه «سياحة في الشرق» الذي يصور فيه الحياة الداخلية لطلاب العلوم الإسلامية، فيكتب عن تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرية، حيث كنا نذهب قبل أذان الفجر الى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (گوهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلاماً أيضاً، إذ إن علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون

(١) الميزان في تفسير القرآن. الجزء المشروح، ص ٤٦١.

أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة التي كانوا يرون فيها بأسرها كتباً للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافة، بل يرون أنها أكثر نجاسة من جلد الكلب والغنزير... فقد كانوا يلجأون إلى إشاعة أمثال تلك الافتراءات و(الناس أعداء ما جهلوا)، بينما الحقيقة: أن لب لباب الفلسفة هو توحيد ذات وصفات وأفعال الحق تعالى، وذلك أصل الدين، وقد قيل: «إِنَّ أَوَّلَ الدِّينِ معرفته»، فإذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدين إذن»^(١).

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات العلمية وقتئذٍ، لذلك أعرض غير واحد من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعى بعضهم سعياً حثيثاً بالتظاهر بتدريس الفقه والأصول بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخصّ وصف العالم في الحوزة بمدرّس هذين العلمين، فخرجت الحوزة العلمية من كونها جامعة تستوعب جميع العلوم الإسلامية إلى كتّبة فقهية^(٢).

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة على حوزتي مشهد والنجف وإنما سبقتهما بذلك قم، فمنذ صدر الدين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفى في قرية (كهك) ويظل معتكفاً فيه على التأمل الفلسفي والتأليف مدة عشر سنوات تجلّت له فيها الكثير من الحقائق الفلسفية والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة وربما ترسّخ بشدّة في العصر الحديث، فقد أشار الامام الخميني إلى أن تعلم (الفلسفة والعرفان) كان يُعدّ ذنباً وشركاً^(٣)، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدى

(١) السيد النجفي القوجاني، سياحة في الشرق: ٦٥، ترجمة: يوسف الهادي.

(٢) المطهري، الشهيد مرتضى، الاجتهاد في الاسلام: ٥٨، ترجمة: جعفر صادق

الخليلي.

(٣) بيان الامام الخميني في ١٥ رجب ١٤٠٩ هـ.

البعض مواقف متصلبة لا أخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءاً وشرب منه الماء فقام أحدهم وطهر الوعاء لأنني كنت أدرس الفلسفة»^(١).

في هذه البيئة دشّن العلّامة الطباطبائي اللبّات الأساسيّة لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمته من عقبات، غير أنّه أصرّ على المضيّ قدماً في عمله حتّى قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ العلّامة الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لمّا بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده إلى قم مباشرة قائلاً: «عندما جئت من تبريز إلى قم بدأت درس «الأسفار» وتجمّع عدد يقارب المائة من التلامذة لحضور هذا الدرس، أمر آية الله البروجردي (رحمة الله عليه) بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيّرت، فماذا أفعل؟ فإذا قطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين إلى الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فإن هذه تمثّل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقدي للتلامذة، وفي اليوم نفسه أو بعده بيوم جاءني الحاج أحمد خادم السيد البروجردي إلى المنزل بهذه الرسالة من السيد، وهي أنّه يقول: حينما كنّا شباباً، كنّا ندرس «الأسفار» عند المرحوم جهانگیرخان^(٢) ونحن مجموعة صغيرة وبشكل سرّي، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة

(١) المصدر السابق.

(٢) جهانگیرخان قشقاني، حكيم متألّه، ولد سنة (١٢٤٣هـ) وتوفّي في اصفهان سنة (١٣٢٨هـ)، من أبرز اساتذة الفلسفة في اصفهان في القرن الثالث عشر الهجري. من تلامذته في الفلسفة الشيخ آقا ضياء المراقبي، والسيد أبو الحسن الاصفهاني، والسيد حسين البروجردي، والميرزا محمد علي الشاه آبادي، والسيد جمال الدين الكلّايگاني، وغيرهم.

الرسمية فإنه غير صالح بأي شكل من الاشكال، ولا بد أن يترك، فقلت له: أرجو أن تقول للسيد البروجردى، نحن أيضاً درسنا هذه الدروس الرسمية المتعارفة كالفقه والأصول، ونحن مستعدون لتدريسها وتشكيل حلقات دراسية خاصة بها، ولسنا أقل من الآخرين في هذا المضمار. غير أنني لما وفدت إلى قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط تصحيح عقائد الطلاب على أساس الحق، ونقض العقائد المادية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب آية الله البروجردى بشكل سرّي إلى درس المرحوم جهانگیرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروس علنية للأسفار، أما اليوم فإن كل طالب يرد إلى قم يحمل معه سلة من الشبهات والاشكالات، وعلى هذا لا بد أن نعمل على إعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقّة، ودحض المذاهب المادية والمثالية، من هنا لا يمكن أن أتخلّى عن تدريس الأسفار. غير أنني في الوقت نفسه أعتقد بأن آية الله البروجردى حاكماً شرعياً، فإذا حكم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر^(١). وبعد أن ذهب الحاج أحمد إلى السيد البروجردى حاملاً رسالة العلامة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردى وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، حيث أفاد الطباطبائي: «أن آية الله البروجردى لم يعارضه بعد ذلك، وأنّه واصل تدريس مؤلفات الفلسفة المعروفة كالشفاء والأسفار لسنوات مديدة. وأنّ السيد البروجردى كان يحترمه، وكتعبير عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهدية نفيسة هي عبارة عن أحسن وأصح طبعة للقرآن الكريم»^(٢).

لقد كانت الغيرة على الدين طافحة في سائر أنشطة العلامة الطباطبائي كما ترسمها لنا بوضوح خطواته الواثقة الجادة في التدريس والتأليف، فكما قاده هذه الغيرة للتخلي عن تدريس البحث الخارج في الفقه والأصول

(١) الطهراني، السيد محمد حسين، مهرتابان: ٦٠ - ٦٢.

(٢) المصدر السابق: ٦٢.

والتفرُّغ لتدريس علوم الحكمة والعقيدة، عمل بموازاة ذلك أيضاً على إحياء دراسة التفسير وعلوم القرآن في قم بعد أن كانت مهجورة، ومنذ ذلك الحين نمت وترعرعت البذرة التي غرسها الطباطبائي فأفضت إلى ما نشاهده أخيراً من انفتاح جيّد على القرآن الكريم واهتمام متزايد بالتفسير والدراسات القرآنية. غير أنّ ذلك الموقف كان يعدّ تضحية كبرى بالمقام من قبل العلّامة الطباطبائي بحسب المعايير المتعارفة في الحوزة العلمية، طبقاً لما حكاه تلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المظهري عن السيد الخوئي، يقول المظهري: «قبل شهر تشرف أحد الفضلاء بزيارة العتبات المقدّسة، وعند عودته ذكر: أنّه تشرف بقاء آية الله الخوئي حفظه الله، فسأله: لماذا تركت درس التفسير الذي كنت تدرّسه في السابق؟ (فقد كان لآية الله الخوئي قبل عدّة سنوات درس في التفسير في النجف الأشرف، طبع قسم منه)، فأجاب السيد الخوئي: أنّ هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. قال: فقلت له: إنّ العلّامة الطباطبائي مستمرّ في تدريس التفسير في قم، فأجاب: أنّ الطباطبائي يُضحي بنفسه، أي: أنّ الطباطبائي قد ضحّى بشخصيّته الاجتماعية»^(١). أمّا الشهيد المظهري فلم ينقل هذا الجواب من دون أن يعقّب عليه، لأنّه كان من أقرب تلامذة العلّامة الطباطبائي إليه، ومن أخبرهم بشؤونهم وشجونهم، فقال معقّباً على ما أفاده السيد الخوئي: «وقد صحّ ذلك. إنّهُ لعجيب أن يقضي المرء عمره في أهمّ العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة لكثير من المصاعب والمشاكل، في رزقه، في حياته، في شخصيّته، في احترامه، وفي كلّ شيء آخر. غير أنّه لو صرف عمره في تأليف كتاب مثل «الكفاية» لنال كلّ شيء. فتكون النتيجة: أنّ هناك آلاف من الذين يعرفون «الكفاية» معرفة فائقة، أي: أنّهم يعرفون «الكفاية»، والرّدّ عليها، ورّد الرّدّ عليها، والرّدّ على رّد الرّدّ عليها، لكن لا نعثّر على شخصين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، وعندما تسأل أحداً عن تفسير

(١) المظهري، الأستاذ الشهيد مرتضى، إحياء الفكر الديني : ٤٥، طهران، مؤسسة البعثة.

آية قرآنية، يقول لك: يجب العودة إلى التفاسير^(١). ومن المؤسف أن تقابل بعض الأوساط في الحوزة العلمية الإنجاز العظيم للعلامة الطباطبائي في تفسيره «الميزان» بردود فعل سلبية، وربما عدوانية، فقد كتب البعض كتاباً ينطوي على روح مخاضة وليس نقداً وتقويماً علمياً موضوعياً، تحت عنوان «حول الميزان»، فيما أثار آخرون ضجة وصخباً في الحوزة العلمية في النجف بعد صدور «الميزان»، دفعت تلميذ العلامة الطباطبائي الشيخ مسلم الملوكوتي أن يتصدى للدفاع عن تفسير أستاذه، فخاض حوارات عديدة مع هؤلاء من دون أن يجد أدناً صاغية لما يقول، وكان يذهب إلى أن هؤلاء لم يندفعوا بسوء نية لاتخاذ هذا الموقف وافتعال الضجيج، وإنما يعود ذلك لسوء الفهم، وربما كان لبعض الأيدي الخفية دور مهم في ذلك. من هنا اضطرَّ العلامة الطباطبائي أن يحصل على تقرير للميزان من بعض المراجع وقتئذٍ، لإخماد نار هذه الفتنة وإن كان «الميزان» لا يحتاج إلى تقرير أحد، حسب تعبير الشيخ الملوكوتي^(٢).

ويتحدث الشيخ الملوكوتي عن حادثة أخرى تمتك باعتراف أحد المراجع في النجف على طباعة بعض آثار الطباطبائي، وكما لم يجد حواراً مع الذين أثاروا الضجة ضد «الميزان» في النجف، كذلك لم يجد حواراً هذه المرة مع ذلك المرجع ولم يقتنع بالتراجع عن موقفه، وملخص القصة طبقاً لرواية الملوكوتي: إنَّ للعلامة هوامش وتعليقات تتضمن نظرات نقدية على كتاب «العقل» من «بحار الأنوار»، وقد تبرع أحد المحسنين بالإتفاق على طباعة البحار مع تلك الهوامش، وكان هذا التاجر المحسن مقلداً لأحد المراجع المقيمين في النجف آنذاك، فاستجازه في ذلك، لكن هذا المرجع لم يأذن لمقلده بطبع البحار مذكلاً بتعليقات الطباطبائي. يقول الملوكوتي: كنت

(١) المصدر السابق: ٦٢.

(٢) علامه مؤسس تفسير در حوزة در گفتگو با حضرت آية الله شيخ مسلم ملكوتى (العلامة مؤسس التفسير في الحوزة في حوار مع حضرة آية الله الشيخ مسلم ملكوتي). مجلة بصائر (السنة الثالثة، عدد خاص بالعلامة الطباطبائي: ٦).

يومها في النجف، فذهبت إلى هذا المرجع، وقلت له: مولانا لماذا لم تأذن بذلك مع العلم أن مثل هذه الهوامش النقدية سيكتبها آخرون في المستقبل، أليس من الأفضل أن يقررها العلامة الطباطبائي الآن، إذن لماذا تمنع ذلك؟ غير أن هذا المرجع فضّل عدم الإذن، وبزّر موقفه قائلاً: إن طباعة هذه الهوامش ستذهب عظمة وأتية بحار الأنوار، وليس في ذلك صلاح للإسلام والتشيع، وبسبب هذا الموقف لم تطبع تعليقات العلامة الطباطبائي على البحار في تلك الطبعة^(١).

العلامة الطباطبائي يجسّد الحكمة العملية في سلوكه

كان العلامة الطباطبائي (ملكاً بصورة إنسان... وهو مصداق للحديث: كونوا للناس دُعاة بغير ألسنتكم)^(٢) - حسب تعبير السيد جلال الدين الأشتياني - إذ استطاع أن يجسّد روح الشريعة المقدسة بسلوكه الذي أحيا به غير واحدة من السُنن، وأضحى قدوة وأسوة خصوصاً لطلاب العلوم الإسلامية، وليس بوسعنا أن نقف عند سائر الأبعاد الأخلاقية والتربوية في سلوكه، لأنّ ذلك يتطلب دراسة مستأنفة تعنى بمعرفة تلك الأبعاد واستكشاف دلالاتها، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى شيء منها، باعتبارها تضيء مظاهر الحكمة العملية في شخصية الطباطبائي. وعلى هذا سنقف عند بعض النماذج:

١ - العفاف في العيش :

اعتمد الطباطبائي في تأمين نفقات حياته ونفقات عائلته على ريع مزرعة كان يمتلكها أبوه في تبريز، وكان يمتنع عن استلام الحقوق الشرعية المخصصة لطلاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف، ويكتفي وأسرته بما يصله من عائدات ما ورثه من أبيه، وربما تأخّر وصولها وقتاً طويلاً، لكنّه فضّل عيشة الكفاف على أن يتصرّف بشيء من الحقوق

(١) المصدر السابق: ٦. ومجلة حوزة. ع ٧٨، ص ١٩٠.

(٢) مجله كهان فرهنگي: ١٧، السنة الثانية، العدد ٦ (شهر يور / ١٣٦٤ ش).

الشرعية، ثم عمد إلى مغادرة النجف حين اضطرتّه أحواله الاقتصادية لذلك، وظلّ يعمل بالفلاحة أكثر من عشر سنوات في تبريز متعافياً عن الاستفادة من الخمس وغيره من الأموال الشرعية، كما ألمعنا لذلك^(١).

لقد أحيى العلامة الطباطبائي بسلوكه هذا ما كنّا نقرأه عن أصحاب أهل البيت عليهم السلام من رواة الحديث والفقهاء الذين تعرّفهم مصنفات الرجال بالنسبة إلى مهنتهم، فيقال: (الحناط، والسمان، والصيرفي، وبياح الطاطري، والجمال... الخ).

ولما هاجر إلى قم استأجر منزلاً لا تتجاوز مساحته عشرين متراً، يشتمل على غرفة واحدة مقسومة إلى ما يشبه غرفتين عبر نصب ستارة في وسطها، ولم تتوفّر على مطبخ ولذلك كانت تضطر زوجته للطبخ في داخل الغرفة^(٢)، وظلّ يسكن حتى سنوات متأخرة من حياته في منزل بائس مستأجر، كان مالكة لا يسمح للعلامة الطباطبائي باستقبال الأصدقاء والضيوف فيه، غير أنّ الطباطبائي لم يستطع أن ينتقل من هذا المنزل ويستأجر منزلاً آخر لعدم توفّر المال اللازم لذلك، لأنّه ظلّ مديناً طيلة تلك الفترة، ومع كل ذلك استمرّ يواصل نشاطه العلمي في التدريس والبحث والتأليف بجديّة وحضور قلب تامّ، ولم يبيد توجّعاً أو شكوى من حاجة يوماً ما لأحد^(٣). بل كان يمتنع من استلام مساعدة من أيّ إنسان حتى لو كان ولده، يقول أحد فضلاء الحوزة: عرض أحد التجّار المحسنين شراء منزل للعلامة الطباطبائي بواسطتي، فقلت للعلامة بذلك، فأجابني: هذا رجل صالح، جزاه الله خيراً، إلّا أنّي اعتذر عن ذلك، لتوفّر مبلغ لديّ من إرث والدي، ولا يمكن أن أتصرّف بسهم الامام، فأعدت المبلغ لصاحبه. فقال التاجر المحسن: قل للعلامة: إنّ هذه هدية وليس من سهم الإمام. فعدت للعلامة

(١) بصائر ١٥ - ١٦، السنة الثالثة (عدد خاص بالعلامة الطباطبائي).

(٢) مجله مطالعات مدیریت: ١٤ - ١٥، العدد ١، (بهار / ١٣٧٠ ش).

(٣) آية عرفان: ٤٠، (ملحق صحيفة جمهوری اسلامی الخاص بالذكرى العاشرة لرحيل

العلامة الطباطبائي).

مرة أخرى وقلت له ذلك. فأجاب: لا حاجة لي بذلك. وأخبرت صاحب المبلغ بذلك، فقال: قل للعلامة: تصرف بهذا المبلغ حسبما تراه صلاحاً. فعدت إليه مرة ثالثة وأخبرته بذلك، فأجاب معتذراً: لا أستطيع ذلك. فأرجعت المبلغ لصاحبه^(١).

وبالرغم من أنه امتلك منزلاً في السنوات الأخيرة من حياته في قم، إلا أنه لم يستعن بأحد في تهيئة ثمنه حتى أولاده، وإنما توفّر لديه الثمن مما وصله أخيراً من ميراث.

يقول أحد أولاده: كان أبي يمتنع من استلام أي شيء منا حتى لو كان بقيمة خمسة ريالات، لأنه يتمتع بإباء وعزة نفس عجيبة. حتى أنه تعرض إلى وعكة صحية في أواخر عمره، فنصحته الأطباء بالاستجمام والاستراحة في منطقة هواؤها نقي، فاستأجرت له بستاناً في دماوند وأعطيت قيمة الإيجار لصاحب البستان، وبعد ثلاثة أيام من إقامته هناك استدعاني فسألني: ما هي قيمة الإيجار؟ فقلت له: ليس مهماً، فقال بإصرار: هل يمكن أن أعطي الإيجار أم لا؟ فقلت: أنا دفعته. فأجاب: إما أن تأخذ مني قيمة الإيجار أو سأضطر لمغادرة هذا المكان. فأجبرني على قبول قيمة الإيجار^(٢).

٢- التواضع والبساطة في الحياة :

اتّسمت حياة العلامة طباطبائي بالبساطة والفرار من البروتوكولات والبهرجة التي يحيط بها معظم ذوي الشأن المالي والسياسي والعلمي حياتهم في المأكل والملبس والمركب، نقول ابنته: عندما كنت أقدم له ألواناً متنوعة من الطعام على المائدة كان يكتفي بنوع واحد لا غير^(٣). ويقول

(١) مجله مكتب اسلام: ٦٢، السنة ٢١، العدد ١٠.

(٢) المصدر السابق: ٦٢.

(٣) گلی زواره، غلام رضا، جرعه های جانبخش: فرازهایی از زندگی علامه طباطبائی :

٣٧٦، قم، انتشارات حضور، ١٣٧٥ ش.

تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: ما زلت أتذكر هندامه لما ورد من قرية (شاد آباد) من توابع تبريز إلى مدينة قم، وهو يرتدي عمامة قطن ذات لون كحلي، ولم يكن لديه أي إمكانات مادية، وكان يستأجر منزلاً يشتمل على غرفتين بثمانين تومانا، فتساءلت: أهذا هو الشخص الذي يدعي أنه سيحدث ثورة في الحوزة العلمية^(١). ويقول تلميذه علي أكبر المسعودي: إن حياة العلامة الطباطبائي كانت تتسم بالبساطة، فمثلاً في كل مرة يريد السفر إلى طهران يمتطي الحافلات الكبيرة (الاتوبوس) بمعية الناس، مثلما يفعل أي شخص عادي، حتى أنه في إحدى المرات ظل ينتظر جالساً في الحافلة أكثر من ساعة حتى امتلأت بالركاب وتحركت، وفي مرة أخرى تعرّض إلى الإصابة بجرح إثر اصطدام الحافلة التي كان مسافراً بها إلى طهران^(٢).

ويروي تلميذه السيد محمد حسين الطهراني صورة أخرى من تواضعه، فيقول: عندما كنت طالباً في الحوزة بقم كنت كثير التردد إلى منزل أستاذي العلامة الطباطبائي، ومن الحشرات التي ظلّ يختزنها فؤادي حرمانني من الاقتداء به في الصلاة، لأنه كان يمتنع عن أن يتقدم على أحد، وفي شهر شعبان ١٤٠١هـ تشرف بزيارة مشهد، ثم ورد إلى منزلي، ولما حلّ وقت صلاة المغرب أعددت له ولرفيق كان بصحبته سجادة الصلاة، وخرجت من الغرفة لكي يبدأ بالصلاة ثم اقتدي به حالة انشغاله بالصلاة، إلا أنني مكثت خمس عشرة دقيقة أترقب خارج الغرفة من دون أن يبدأ بالصلاة، ثم ناداني مرافقه قائلاً: سيظلّ العلامة الطباطبائي جالساً حتى تصلّي أنت. فقلت للعلامة: أنا أريد الاقتداء بكم، فقال: أنا أريد الاقتداء بك، ثم أردف: تفضّل صلّ. فأجبته: منذ أربعين عاماً تحذوني الرغبة للصلاة مأموماً وراءكم، فتبسّم وقال: أضف سنة أخرى على الأربعين. ثم أضاف: تفضّل للصلاة أنا أريد الاقتداء بك، فخلجت كثيراً، وقلت له: إن كان هذا أمر

(١) المصدر السابق : ٣٧٢.

(٢) المصدر السابق : ٣٧٨.

من جنبك فأنا مطيع لك. وأخيراً نزلت على رغبته، فتقدمت للصلاة وصلّى العلامة خلفي مأموماً، وهكذا وبعد أربعين عاماً لم أحرم من الأستحمام به فحسب بل انتهى الأمر لأن أكون إماماً له. ثم يستشهد السيد الطهراني بهذا البيت من الشعر لصفي الدين الحلي:

خُلِقَ يُخْجَلُ التَّسِيمُ مِنَ اللَّطَفِ وَيَأْسُ يَذُوبُ مِنْهُ الْجَمَادُ^(١)

وكان العلامة الطباطبائي أبعد الناس عن التظاهر بالعلم، يشعّ حياة ورقة وسكينة، فعندما كان يقوم بالتدريس يجلّله التواضع أمام تلامذته، فيجلس وسط حلقة الدرس خافضاً رأسه من دون أن يرتقي المنبر^(٢)، ولازمه هذا الأدب حتى بعد أن ازداد عدد تلامذته، فمثلاً كان درس التفسير يزدهم بكثرة الحاضرين، وكان صوته لا يكاد يصل إلى كافة الطلاب، فالتمسّه الحضور وباصرار أن يرتقي المنبر حال التدريس، غير أنّه امتنع عن ذلك وظلّ يجلس بتواضع في حلقة الدرس حيثما يجلس تلامذته^(٣).

ولم يُشاهد في الغالب مستقلاً سياراً في ذهابه وإيابه من دروسه واليها، أو في زياراته للحرم الشريف، أو زيارة تلامذته وأصدقائه، وكان يجيب على أيّ سؤال علمي وهو ماشياً^(٤)، فضلاً عن اماطته للأذن عن طريق المارة، يقول تلميذه الشيخ إبراهيم أميني: رافقته ماشياً في شارع صفائية الذي يؤدّي إلى الحرم في قم، فكان يرمي بحذائه أو عصاه قشور الموز والبرتقال بعيداً عن الطريق ويلقيها في قناة المجاري^(٥).

وما كانت تبدو على مظهره آية علامة تشير إلى مقامه الرفيع، حتى أنّ تلميذه الشيخ جعفر سبحاني يقول: لو أنّ شخصاً سافر بمعيته سنة

(١) الطهراني، السيد محمد حسين، مهرتابان: ٥١ - ٥٢.

(٢) مجله حوزة، العدد ٥٥ : ٥٠.

(٣) مجله مكتب اسلام، السنة ٢١، العدد ١٠ : ٦٤.

(٤) گلي زواره، غلام رضا، جرعه های جانبخش: ٣٦٩.

(٥) المصدر السابق: ٣٨١.

بتمامها ولم يكن على معرفة من قبل بمقامه العلمي، فسوف لن يكتشف أن هذا الرجل هو صاحب المنهج الجديد في التفسير، وذو الإبداع والتجديد في الفلسفة، وأستاذ السير والسلوك^(١).

٣- الجديّة وقوّة الإرادة :

اتّسمت حياة العلامة الطباطبائي بجديّة ومثابرة قلّ نظيرها في سائر الأعمال التي كان يضطلع بها، ولم يفِرط بأيّ فرصة من حياته، تحكي ابنته نجمة السادات عن هذا البعد في حياة أبيها نقلاً عن أمّها، حيث تقول: في السنوات التي عشناها في النجف كنت أضبط جرس الساعة في كل ليلة لأجل إيقاظ العلامة لصلاة الليل، وحين أوقظه يتوضأ ويؤدي الصلاة، ثم لا ينام بعد ذلك، إذ كان يقول: ينبغي أن لا يُنام بين صلاتي الليل والصبح، وفي هذه الفترة كان يتدرّب على الخط هو وأخوه السيد محمد حسن الهي، وبعد صلاة الصبح ينصرفان لمباحثة الدروس، فأتولّى أنا إعداد الشاي لهما، كي لا يصيبهما الإرهاق والتعب، وبعد ساعة أجلب لهما الإفطار^(٢).

أمّا قوّة الإرادة فقد وهب الله عزماً من النادر أن نعثر على ما يماثله في الناس العاديين، وتمتّعت شخصيّة بإرادة حازمة لا تتزلزل، ويكفي لمعرفة هذا البعد في شخصيّة قصّة إجراء عملية له من دون تخدير، فإنّه عندما ذهب إلى لندن لعلاج عينه، أخبره الأطباء: أنّ هذه الغشاوة التي على عينه تتطلب عملية جراحية، وإلاّ فسيفقد بصره، فوافق على ذلك، غير أنّ الأطباء قالوا له: لا بدّ من التخدير قبل إجراء العملية، فرفض ذلك، وطلب إجراء العملية من دون تخدير، فأجابه الأطباء: أنّ العملية تتطلب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدة خمس عشرة دقيقة، فقال لهم: ستنظّل عيني مفتوحة كذلك، وبالفعل تمّ إجراء العملية واستمرّت سبع عشرة دقيقة من دون تخدير، وأبقى العلامة الطباطبائي عينه مفتوحة تمام هذه المدة من

(١) يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي : ٤٨.

(٢) مجله زن روز، العدد ٨٩٢.

دون أن يغمضها برهة ما^(١).

٤- الرفق والشفقة والمداواة في العشرة :

كانت شخصية العلامة الطباطبائي منهلاً يفيض الحب والعطف والمودة على أفراد أسرته وتلامذته ومن يعاشره من الناس، فلو وقفنا عند حياته داخل الأسرة تبهرننا طبايعه وسجاياه في التعامل مع زوجته وأولاده، يتحدث ولده السيد عبد الباقي عن أشعة من سلوكه داخل المنزل قائلاً: كان العلامة في المنزل رحيماً جداً، لا يصدر منه أذى، ولا أوامر، فحين يحتاج إلى شيء أو غيره يسعى بنفسه لتأمين ما يحتاج، وحينما تدخل زوجته أو أحد ابنائه الغرفة يقف منتصباً احتراماً له، إلى هذه الدرجة بلغ أدابه وخلقه. وطالما كان يؤكد بأنه مدين بهذا التوفيق لزوجته^(٢).

وتتحدث ابنته نجمة السادات قائلة: كان أبي يذكر أمي ذكراً حسناً على الدوام، فيقول: ان هذه المرأة هي التي أوصلتني إلى ما وصلت إليه، هي شريكتي فيما أنجزته، كل كتاب ألفته نصفه يعود إليها. ولما سُئلت هذه السيدة [زوجته] السؤال التالي: كيف يوفق العلامة الطباطبائي والذي يتمتع بهذه الشخصية العلمية العظيمة وهذه المشاغل الفكرية بين تلك المشاغل والمتطلبات العائلية؟ أجابت: لقد خصص العلامة في برنامجه اليومي اوقات وساعات خاصة بالعائلة، فإنه بعد أن يعمل لمدة سبع ساعات يقول: ان فترة ما بعد الظهر إلى المساء هي للمجلس الخاص بالاسرة، فينادي: تعالوا اجلسوا واسمعوا ما أقول: ان هذه الساعة هي افضل الاوقات لدي، ومع تعاظم وازدياد أعماله إلا انه لم يغفل عن عائلته، إذ كان يهتم بزوجته وابنائها اهتماماً خاصاً، وبالرغم من انشغاله الدائم بتلك الأعمال، وما كان يتسم به من حب شديد للضيوف، فانه كان يسعى لمساعدة أمي، مع انها لم تكن ترضى ان يمارس هو أعمالها. على العموم كانت أمي هي مديرة المنزل، فان ما يرتبط بدراستنا وذهابنا وإيابنا وسائر الشؤون الأخرى

(١) آيته عرفان : ٥٩.

(٢) مجله نور علم . الدورة الثالثة ، المذ ٩ : ٧٦ - ٧٧.

كانت تتولّاها أمّي، لكي يكون أبي متفرّغاً بشكل تام لمشاغله العلمية^(١). وقد كانت علاقته بزوجته تنطوي على مودة عميقة، حتى أنّه تأثّر تأثراً شديداً وبكى بحزن بالغ عند وفاتها، يقول تلميذه الشيخ ابراهيم أميني: فوجئت بانهمار دموع العلامة بفزارة وحزنه وتأثّره الشديد بعد وفاة زوجته، فقلت له في احد الأيام: نحن نستلهم الصبر منك في تحمل المصائب، لماذا تتأثّر بهذا الشكل؟ فأجاب: شيخنا الأميني الموت حق، كلّنا لابدّ ان نموت، أنا لا أبكي لموت زوجتي، وإنّما أنا أبكي لصفاء وحب هذه السيدة، فإن حياتنا كانت صعبة وشاقة، عندما كنت في النجف الأشرف كانت تواجهني متاعب جمّة، وأنا لا اعرف شيئاً بالنسبة لمتطلبات الحياة المختلفة، فكانت هذه المرأة هي التي تتولّى ادارة حياتنا، فطوال مدة حياتنا لم تقدم على عمل يمكن أن أقول عنه: لماذا فعلت ذلك، ولو بمستوى ان أحدث نفسي بذلك؟ كما لم تترك عملاً يمكن أن أقول عنه: لماذا تركت هذا العمل. كذلك لم تعترض عليّ طوال حياتها، فلم تقل: لماذا فعلت ذلك؟ أو لماذا تركت ذلك؟ فمثلاً أنت تدري ان عملي داخل المنزل، وانا دائماً مشغول في المنزل بالكتابة أو المطالعة، ومن المعلوم اني اتعرّض للاجهاد فاحتاج للاستراحة وتجديد طاقتي للعمل. هي كانت على بيّنة من هذا الأمر، لذلك كان (السماور) مشتعلأ باستمرار والشاي جاهز، وفي نفس الوقت الذي كانت مشغولة بأعمال المنزل، كانت تجلب لي كل ساعة فنجان شاي الى غرفتي ثم تعود الى عملها الى ساعة أخرى، شيخنا الأميني: كيف يتسنّى اليّ أن انسئ كل هذه المحبة والصفاء^(٢)؟

وظلّ الطباطبائي وفيّاً لهذه المرأة الصالحة، فقد كان يزور قبرها كلّ يوم طيلة ثلاث أو أربع سنوات بعد وفاتها، ولما تراكمت اعماله ولم يجد فرصة، استمرّ يزورها بشكل منظم مرّتين كل اسبوع في يومي الاثنين والخميس، وكان يقول: يجب ان يكون عبد الله شكوراً، إذا لم يستطع الإنسان

(١) مجله زن روز. العدد ٨٩٢.

(٢) يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي: ١٢٩ - ١٣٠.

تأدية حق الناس فلن يتمكن من أداء حق الله^(١).

وتشير ابنته الى حنانه وشفقته ومودته أطفاله، بل ولأطفالها، قائلة: كان ينفق ساعات عديدة من وقته الثمين للانصات الى ما يحكيه الأطفال أو بتعليمهم الرسم واعطائهم تمارين وواجبات للحل^(٢).

اما عطفه وشفقته على الآخرين، فنكتفي بذكر موقف واحد يفصح عن أسلوب معاشرته للناس، يقول ابنه: حينما كان ابي يعمل في مزرعته بتبريز، كان يتولّى تسويق المحاصيل بعض الأشخاص مقابل أجور يتقاضونها من الثمن على هذا العمل، فيما يدفعون باقي الثمن الى أبي. وفي إحدى المرات اعطى هؤلاء لأبي أوراقاً تثبت مديونيتهم بعض المبالغ لأبي، ثم بعد ذلك شاهدت أبي يخرج هذه الأوراق من جيبه وينظر فيها ملياً، ويمرّرها بمجموعها ويرميها، مع العلم اننا كنا في أمس الحاجة للمال لتأمين النفقات الاعتيادية لحياتنا، فتساءلت بتعجب: لماذا تفعل ذلك يا أبي؟ فنظر اليّ بتأمل، وقال: لو كان لديهم مالاً لجلبوه ووفوا مديونيتهم، الله لا يرضى ان نمارس ضغطاً عليهم من أجل وفاء الدين مع علمنا بعدم توفر شيء لديهم. بعد ذلك يعقب ولده على هذا الموقف: لقد تعلّمت درساً بليفاً في شموخ النفس وبُعد الهمة وتوكل أبي على الله وانه هو الرزاق^(٣).

٥- من آدابه مع تلامذته :

تميّزت علاقة العلّامة الطباطبائي بتلامذته بمودة صادقة ورعاية خاصّة، توفّق فيها الدارسون في حلقات دروسه باستلهاهم تجربة تربوية أخلاقية عميقة منحت شخصياتهم مقومات روحية اساسية ما كان لهم ان

(١) كلى زواره. جرعه هاي جانبخش : ٣٩١. والطهراني، السيد محمد حسين مهرتابان :

٢٤- ٢٥.

(٢) مجله زن روز، العدد ٨٩٢.

(٣) مجله جراتان، العدد ٨٢١.

يحصلوا عليها لولا هذا الاستاذ، فضلاً عن العلوم التي اغتنتهم عن الرجوع إلى غيره. وهذا ما أكدّه غير واحد من تلامذته في حديثهم عن آدابه في التعامل معهم، يكتب تلميذه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: طيلة الثلاثين سنة التي أفتخر بحضوري فيها لديه لم أسمع منه كلمة «أنا» وعوضاً عن ذلك طالما سمعت منه عبارة «لا أعلم» عند جوابه عن الاسئلة، هذه العبارة التي يعتبرها أدعياء العلم عاراً، غير أنّ هذا البحر المتلاطم من العلم والحكمة يقولها من فرط تواضعه بسهولة، ثم بعد ذلك يجيبه على السؤال مبتدئاً بقوله: يحتمل أو في نظري^(١).

أمّا تلميذه الآخر الشيخ ابراهيم أميني فيكتب: اشتركت حدود ثلاثين سنة في درسه، مضافاً إلى حضوري ليالي الخميس والجمعة أيضاً في درسه الخاص، لا أتذكر طوال هذه المدة انه صار عصيباً، أو صدر من لسانه قول شديد أو توهين لأحد من تلامذته، كان متواضعاً جداً، لم نر منه تعريفاً وتمجيذاً بنفسه، كما لم يبخل بالتعليم والتربية على أحد، وعادة ما يوضّح المطالب العالية وبعض ابتكاراته ببيان ميسر مفهوم للمخاطبين، من دون ان يشير إلى ان هذا المطلب من ابتكاراتي وانه مطلب مهم. وكان يحرص على اشاعة العلم، فلم يترك سؤالاً لأحد بلا جواب، ويأتي جوابه بمستوى فهم السائل. ولا يلجأ لاستخدام العبارات المقفلة، ويجيب بعبارات مختصرة، لا يعبأ بكثرة أو قلة حضور طلابه، فحتى لو اقتصر الحضور على اثنين أو ثلاثة لا يبخل بالدرس. لم يحرم من الافادة منه غير الطلاب، فأبي شخص وأياً كان زيّه ولباسه وعمره يمكنه الاستفادة منه، وطالما انتفع منه مثل اولئك. وطالما أجاب على الرسائل الكثيرة التي كانت تصل اليه وتنطوي على اسئلة متنوّعة بخط يده^(٢).

ولعلّ أهم مزية تعلّمها منه تلامذته هي التواضع العلمي في بيئة تزدهم

(١) يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي : ٣٧.

(٢) المصدر السابق : ١٢٢ - ١٢٣.

بالادعاءات والتفاخر والتعالم، فكثيراً ما نسمع أو نقرأ أنّ هذا المطلب لم يسبقني به احد، وهذا ما أفاضه الله عليّ، بينما اتّسمت شخصية العلّامة الطباطبائي بأدب مختلف في البحث العلمي، كما ذكر تلميذه مصباح اليزدي: لا أتذكّر ولو لمرة واحدة أنّه أشار إلى أنّه توصّل إلى حل هذه المسألة التي عجز عن حلّها الآخرون^(١).

وبلغ من تواضعه العلمي ان يعبّر عن تلامذته بـ«رفاقي» ولا يحبّذ ان يستيهم تلامذته، كما تقول ابنته: أنّه كان خارج المنزل في أحد الأيام، فجاء أحد تلامذته لزيارته، فقلت له حين عاد إلى المنزل: جاء أحد تلامذتك ولم يجدك، فأجاب: قلّي أحد رفاقي، هؤلاء رفاقي^(٢). وهذا ما جعل طلابه ينجذبون إليه ويلتصقون بشخصيته، ويحبّونه بشغف بالغ، بحيث كان بعضهم يصاحبه ماشياً في طريق عودته إلى المنزل، فيما يتوافدون عليه في اوقات أخرى إلى المنزل لاستلهم الأجوبة على اشكالاتهم وأسئلتهم، من دون ان يحوّل بينهم وبينه أي حجاب، وفي بعض الليالي كان يمشي عدّة كيلومترات مع ما هو عليه من ضعف البدن والارتعاش الذي ابتلي به، كيما يحضر مجالسهم الخاصة ويوضّح لهم المطالب العلمية، وربّما تستغرق هذه المجالس ساعات طويلة، ليعود بعد الانصراف منها ماشياً إلى منزله^(٣).

٦- عمق الصلة بالله :

حفلت حياة العلّامة الطباطبائي بالانقطاع إلى الله، ودوام الاتّصال به، والادمان على ذكره في السر والعلن، ومما لاشكّ فيه أنّ التوفيق الذي أحرزه الطباطبائي والابداع الوفير الذي اشتغلت عليه آثاره كان مظهرًا لعمق صلته

(١) آية عرفان : ١٤.

(٢) صحيفه اطلاعات، العدد ١٩٧٦٧ (٢٤ / ٨ / ١٣٧١ ش) (لقاء مع السيدة نجمة

السادات الطباطبائي).

(٣) تاجديني، علي، يادها و يادگارها، طهران، كانون انتشارات يام نور : ٧٧ - ٧٨.

بالله، يكتب تلميذه ابراهيم أميني: انه كان من أهل الذكر والدعاء والمناجاة، فحتى في الطرقات لا نراه يفارق ذكر الله، وحين كنت أحضر مجالسه بمجرد ان يتوقف الحديث وتحصل حالة سكوت يعود العلامة للذكر، مضافاً الى التزامه بالنوافل، حتى انه كان يغتنم لحظات سيره في الطريق لأداء النافلة^(١). ومن الطريف ان احد معارف الطباطبائي شاهده ماشياً في الشارع، فسلم عليه، فرد عليه الطباطبائي السلام، ومضى من دون أن يسأله عن أحواله، فأزعج ذلك الشخص، وبلغ انزعاجه العلامة فيما بعد، فاضطر الطباطبائي للإفصاح عن السبب بقوله: في كل وقت أخرج من المنزل اشرع بصلاة نافلة الى أن أصل المحل الذي أقصده ولم يكن أحد يعلم بذلك قبل هذه الحادثة^(٢).

اما شهر رمضان فيظل في ليلائه مستيقظاً حتى الصباح، يحيي بعض الليل بالمطالعة، فيما يحيي ما بقي منه بالدعاء وقراءة القرآن والصلاة والأذكار^(٣).

وكما عُرف العلامة الطباطبائي بطهارة الجنان اشتهر أيضاً بطهارة اللسان، فقد ذكر تلميذه السيد محمد باقر الموسوي الهمداني «مترجم الميزان الى الفارسية»: ان العلامة الطباطبائي لم يذكر أي إنسان بسوء، لقد دامت علاقتي معه (٣٥) سنة لم أسمع في أثنائها يذكر أحداً بسوء. وكان هذا الرجل مواظباً على مراقبة نفسه، وكان زمامها بيده، كانت له سيطرة على اللسان واليد وجميع الأعضاء والجوارح، والله شاهد على ما أقول اني لم أسمع منه طوال هذه المدة غيبة ولو لمرة واحدة، كما لم اسمع منه كلمة في مدح نفسه والتمجيد بذاته^(٤).

(١) يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي : ١٣١.

(٢) مجله زن روز، العدد ٨٩٢.

(٣) يادنامه مفسر كبير علامة طباطبائي : ١٣١.

(٤) كيهان العربي، العدد ٣٨٠٥ (١٣ / ١١ / ١٩٩٦ م).

الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي

تعددت وتنوعت الآثار الفلسفية للطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل رسائل مدونة ببيان مكثف موجز، مثلما نجد في «الرسائل التوحيدية» و«الرسائل المنطقية» التي ألّفها أيام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، بعد عودته من النجف الأشرف، جاء بعضها الآخر على شكل تعليقات وحواشي على أعمال حكماء معروفين، كما في «تعليقته على الأسفار الأربعة»، أو مؤلفات مستقلة في الفلسفة، كما في «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» و«بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة».

وعمد الطباطبائي إلى اقتفاء الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى مؤلفي مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين فبدأ بالأمور العامة أو الإلهيات بالمعنى الأعم وأردفها بالإلهيات بالمعنى الأخص، إلا أنه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر بنحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلياً. ولعلّ تمسكه بذلك يعبر عن هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة العلمية، ولذا ينبغي أن يوصلا دارس الفلسفة إلى تراث الفلسفة الإسلامية بيسر وانتظام. من هنا صار محور المباحث ومركزها فيهما هو «الأحكام الكلية للوجود» والتي تشكّل «أصالة الوجود» و«الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود» منبعها الأساسي، فإن سائر المباحث في «الحكمة المتعالية» تترتب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تنافس البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرقة من هذين الكتابين، فتارة نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقِل والمعقول».

أمّا في «أصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ السيد الطباطبائي في المقالة الأولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاه أهمية متميزة حين جعلها تتصدر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ«قيمة المعرفة» ويليه «مصدر المعرفة»

وتنتهي بـ«حدود المعرفة».

ومضافاً إلى تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتصل بها من مسائل «الإدراكات» على غيرها، فإنها احتلت مساحة هامة من هذا الكتاب، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأول وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية على كافة المسائل الأخرى. وبذلك يكون «أصول الفلسفة» أول مؤلف في الفلسفة الإسلامية يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية ويوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

منهج البحث الفلسفي عند الطبائبي

تبلورت في مجموع أعمال الطبائبي من مؤلفات ودروس أصول منهجية واضحة، جرى ضبط وتدوين المسائل الفلسفية في إطارها، ودأب على تجسيدها كمعايير وأسس لا يحد عنها في بحثه الفلسفي، وبوسعنا القول إن النتائج التي انتهى إليها في آثاره، تعد ثمرة لتلك الأسس التي تحرك عبرها تفكيره الفلسفي، وهذا لا يعني وجود الأسس كمعطن ناجز قبل عملية البحث، وإنما يعني أنها كانت تتوالد على الدوام في فضاء عملية البحث، لأن الإطار المنهجي يتشكل باستمرار مع تطور عملية البحث وامتدادها أفقياً ورأسياً بامتداد الموضوع.

وسنشير بإيجاز إلى أبرز هذه الأسس المنهجية للبحث الفلسفي عند الطبائبي، وسيتضح لنا أنها تصلح كمركزات ومنطلقات أساسية لصياغة منهج ملائم في دراسة الفلسفة الإسلامية:

١- الاستناد إلى البرهان في البحث الفلسفي:

اعتمد الطبائبي في بحثه الفلسفي على الأسلوب البرهاني في عملية الاستدلال^(١) واجتنب ما لجأ إليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الاستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية

(١) الطبائبي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجامعة المدرسين، ص ٦.

والعبارات الذوقية، مثلما نلاحظ في تراث الفلسفة المشرقية بعد ابن رشد، بعد التفاعل الواسع الذي حصل في مدرسة اصفهان بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية.

وقد أوضح الطباطبائي ان البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي البراهين التي يكون السلوك فيها من العلة الى المعلوم، لأنه لا غير للوجود سوى العدم، فلا علة للوجود خارج الوجود، وانما البراهين فيها براهين إنية تعتمد على الملازمات العامة التي يسلك فيها من أحد المتلازمين العامين الى الآخر^(١). بمعنى انما لا يمكن الاستناد الى البرهان اللمي في الفلسفة الالهية، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علة للوجود غير الوجود، لأنه لا غير للوجود سوى العدم، بينما يشترط في البرهان اللمي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، والحد الأصغر في الفلسفة هو الموجود المطلق. والحد الأكبر لا بد أن يرجع الى الوجود، لأن المحمولات في الفلسفة لا بد أن تكون من سنخ الوجود من قبيل: «العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل». وعلى هذا يكون الحد الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود الى الوجود ولا علة للوجود خارج الوجود، فلامجال للبرهان اللمي في الفلسفة. وتفصيل القول في هذه المسألة خارج عن غرضنا هنا.

٢- عدم الخلط بين الادراكات الحقيقية والاعتبارية؛

لعل حصول الخلط في البحث الفلسفي بين الكليات والجزئيات، والماديات والمجردات، والحقائق والاعتباريات، مما يوجب الاضطراب في تصوير المسائل الفلسفية فضلاً عن التصديق بها، وقد نشأ من عدم التمييز بين الحقائق والاعتباريات، التباس في مباحث غير واحد من العلوم العقلية، ولا سيما علم أصول الفقه، غير ان العلامة الطباطبائي كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصل الى تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات،

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٦.

بما لم يسبقه به أحد من الفلاسفة - ستأتي الإشارة لذلك عند الحديث عن ابداعات الطباطبائي الفلسفية - وأكد أن البرهان لا يجري في مورد الاعتبارات، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي^(١).

٣- التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها تنظيمًا منطقيًا متسقًا:

لم تنظم المسائل الفلسفية في الكثير من المؤلفات الفلسفية تنظيمًا منهجيًا متسقًا، يتدرج فيه البحث من الكليات إلى الجزئيات، ومن الخاص إلى العام، ومن المقدمات إلى النتائج، فربما تتقدم مسألة يكون حقها التأخير وبالعكس قد تؤخر مسألة من حقها التقديم، وربما تأتي مقدمة عقيب نتيجتها وبالعكس. وقد أدّى هذا الارتباك في نظم المسائل أحيانًا إلى وقوع التباس وإرباك في فهم المسائل. غير أن العلامة الطباطبائي التزم وبصرامة منهجية في مؤلفاته الفلسفية مثل «أصول الفلسفة، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بتنضيد المسائل بصورة متدرجة يرقى منها الدارس مرقاة مرقاة، ولذلك عبر عنها في كتابيه بداية الحكمة ونهاية الحكمة بالمراحل، فجعل كلاً منها على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع على فصول. ابتدأ المراحل ببحث المسائل التي تكون فيها المحمولات (الاحكام) مساوية للموضوع، بمعنى أن موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والشبيئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الاحكام أخص من الموضوع «الوجود»، بمعنى أنها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود إلى خارجي وذهنى ومستقل ورابط^(٢). ثم انتهت في المرحلة الأخيرة إلى الالهيات بالمعنى الأخص أي ما يتعلق بالباري تعالى من اثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الالهية، ومسائلها تبثني على ما يتقرر في الأمور العامة أو الاحكام العامة للوجود.

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. أصول فلسفة وروش رئاليسم، (بالفارسية). تعليق:

مرتضى المطهرى، طهران نشر: حدرا، ١٣٦٨ ش، ج ٢: ص ١٣٨-٢٣٩.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص ٥.

٤- التصوير الدقيق للمسائل:

طالما نشأت الاشكالات في الفلسفة من عدم تصور المسائل تصوراً صحيحاً، فيجري نزاع واسع في البحث الفلسفي اثر ذلك، من هنا سعى الباحثون في الفلسفة الى تحرير محل النزاع، وبيان ماهو موضوع الخلاف بين الاتجاهات المتعارضة. وترجع الصعوبة في تصور المسائل الى ابهام بيان الفلاسفة وشيوع مصطلحات عديدة خاصة بهم، تبتعد أحياناً عن مدلولها اللغوي، مضافاً الى الاختلاف بين المدارس ومناهج التفكير لدى الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة والمتكلمين، الذي يجعل مصطلحاً واحداً في بعض الحالات يستعمل لدى كل طائفة بمعنى لايتطابق مع مدلوله لدى الطائفة الأخرى. لذا يقال: إن التصور الصحيح للمسائل الفلسفية يساوق التصديق بها.

لذلك حرص العلامة الطباطبائي على تصوير المسائل تصويراً دقيقاً وبيان المصطلحات بوضوح، وربما استعان بتحديد معنى المصطلح بالاشارة الى المعاني المختلفة له، كما نلاحظ ذلك في موارد عديدة في مؤلفاته^(١).

٥- بيان المسائل بصورة موجزة مكثفة:

من الثغرات المنهجية الواضحة في المؤلفات الفلسفية، الاستطراد الواسع والتشعب بتفاصيل دقيقة، تنتهي الى ترهل البحث، وربما اختفاء هيكله الاساسي في تلك المناهات المعقدة، وقد نجم عن ذلك تضخم هذه المؤلفات بنحو يتعذر معه على الباحث الالمام بمحتوياتها الا اذا اوقف حياته لذلك، مضافاً الى ان بعض المباحث التي تضمها تلك المؤلفات تعد من المباحث المندثرة الميتة، لانها كانت تبتني على أصول موضوعة ثبت بطلانها، فلم تعد هناك حاجة لاستهلاك العمر فيها أو دراستها الا بالنسبة للمعنيين بتاريخ العلوم. لذلك قام العلامة الطباطبائي بتأليف كتابي بداية

(١) انظر على سبيل المثال ذكر الطباطبائي لأربعة معاني متفاوتة للاعتباري في كتابه: نهاية

الحكمة ونهاية الحكمة، وجعل الأول بمثابة بديل لمنظومة الملاهادي السبزواري، فيما جعل الثاني بمثابة بديل للأسفار الأربعة لملا صدرا، ويمكن معرفة أهمية هذا الانجاز اذا قارنا بين نهاية الحكمة والأسفار، فان الأخير يقع في تسعة مجلدات، بينما تقع نهاية الحكمة في مجلد واحد لا يتجاوز « ٢٣٠ » صفحة، وهي أقل من أي مجلد من مجلدات الأسفار في عدد صفحاتها، أما بداية الحكمة فهي لا تتجاوز « ١٨٠ » صفحة. وبوسع الدارس ان يتوفر على دراسة كتابي الطباطبائي بمدة لا تتجاوز ثلاث سنوات دراسية في الحوزة العلمية، بينما يحتاج لدراسة الأسفار الأربعة فقط الى أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي فترة طويلة جداً بحسابات الزمن في نهاية القرن العشرين.

صحيح ان كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة لا يشتملان على تمام المباحث الفلسفية التي بين دفتي مجلدات الاسفار التسعة، لكن هذين الكتابين يشتملان على المهم مما يحتاجه دارس الحكمة المتعالية، مع المسائل الجديدة التي ابتكرها العلامة الطباطبائي.

لقد عمد الطباطبائي الى استخدام عبارات مختصرة وجمل قصيرة مكثفة في بيان المطالب الفلسفية، واستبعد كل الاستطرادات، والمسائل الزائدة والثانوية، وحرص على ذكر المهم والأساسي فقط من دون أن يتشعب في فضول لا يتسع له عمر تلميذ الفلسفة في هذا العصر، فمثلاً اقتصر في «نهاية الحكمة» على بيان برهان واحد على أصالة الوجود فقط وهو أسد وأحصر البراهين، فيما ذكر ملا صدرا ثمانية أدلة في أحد كتبه الصغيرة على هذه المسألة^(١).

واعتمد الاسلوب ذاته في تدوين «أصول الفلسفة» الذي استوعب فيه المهم من مسائل الفلسفة الإسلامية مقارنة بالفلسفة الأوروبية الحديثة بكتاب لا يتجاوز مجلداً صغيراً، لكن بعد أن كتب عليه تلميذه الشهيد

(١) الشيرازي، صدر الدين، كتاب المشاعر، طهران: مكتبة طهوري، ١٣٦٣ش.

مرتضى المطهري هوامش توضيحية مفصلة، طبع في خمسة أجزاء صغيرة، كل واحد منها بحدود مائتي صفحة.

ومن المعلوم أن هذا الأسلوب الذي اعتمدته العلامة الطباطبائي في تدوين مباحث الفلسفة الإسلامية يتواءم مع طريقة تدوين العلوم في هذا العصر، والتي تقوم على الاختزال والتكثيف. وتستجيب لمتطلبات الدارسين في عصر انفجار المعلومات والتراكم الهائل للمعرفة البشرية.

٦- تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية والاستعانة بمعطيات العلم الحديث:

لما كانت الفلسفة تاريخياً هي الأصل الذي تتفرع عنه المعارف والفنون، اندرجت تحتها المعارف البشرية التقليدية برمتها آنذاك، ومنها الطبيعيات، أو مايسمى بالفلسفة الأخرى، والرياضيات أو مايسمى بالفلسفة الوسطى. ومنذ بداية عصر النهضة في أوروبا واعتماد العلوم الطبيعية على التجربة، اختلفت العلوم الطبيعية والعلوم البحتة عن الفلسفة القديمة، وسارت في قنواتها الخاصة، وأحرزت نجاحات ومكاسب هائلة في مضمار اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الإنسان، وبرهنت بما لا مزيد عليه على بطلان بل وخرافة معظم العلوم الكلاسيكية، في الهيئة والطبيعيات الموروثة من الإغريق. لكن المؤلفات المعروفة للفلاسفة المسلمين مثل «الشفاء» لابن سينا ومن تأخر عنه، حتى المنظومة للسبزواري المؤلفة في القرن الثالث عشر الهجري، تم تصنيفها بالاعتماد على العلوم الطبيعية الإغريقية، وأدرجت هذه العلوم في قسم الطبيعيات منها، مما كان يتحتم على تلميذ الفلسفة أن يدرس تلك العلوم عند دراسته للمكتب المذكورة، إلا أن العلامة الطباطبائي أراح الطبيعيات القديمة عن مؤلفاته الفلسفية، بل واستبعد كاصول موضوعة تستند إليها بعض المسائل الفلسفية، وأشار إلى فسادها وانفساخها، فمثلاً يكتب (أن القول بالافلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعيات القديمتين،

وقد انفسخت اليوم هذه الآراء^(١). كما استعان بمعطيات العلم الحديث واعتبره أصلاً موضوعاً حيثما لزم ذلك، فمثلاً يكتب في معرض رفضه وعدم قبوله لآراء القدماء في بيان حقيقة الجسم (وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنية ان الاجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لاتخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف مالأجرامها من الامتداد، فليتنطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الجسيمات الذرية التي هي مبادئ تكون الاجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا)^(٢).

وبذلك حرر الفلسفة الاسلامية من قيد أبدي، ظلت ترزح فيه أحقاباً متمادية، وحرر التفكير الفلسفي من متاهات لامتناهية استنزفت منه جهوداً عظيمة لاطائل من ورائها. وان كان فض الاشتباك بصورة تامة بين الفلسفة الاسلامية والطبيعية والعلوم الكلاسيكية يتطلب أعمالاً مستأنفة تواصل ما أنجزه الطباطبائي.

٧- تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف ابداع الفلسفة الاسلامية:

من الثغرات التي يمتنى بها البحث الفلسفي، الاخطاء الفاحشة في تاريخ المسائل الفلسفية والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنسبت غير واحدة من المسائل الى اليونان بينما لم يرد لها ذكر في أي أثر من آثار الفلاسفة اليونان، وانما تأخر ظهورها أكثر من ألف عام عن اغلاق أكاديمية اثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة بعض المسائل خطأ الى الفهلويين «حكماء ايران القدماء»، مثلما فعل السبزواري في منظومته حين نسب القول بوحدة الوجود التشكيكية اليهم، بقوله:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك نعم

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة، ص ٣٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٨-٩٩.

بينما لم نعتز على أي أثر يحكي لنا عن آراء الفهلوبيين^(١). كذلك نسب السبزواري خطأ القول بأصالة الوجود إلى المشائين القدماء، بينما لم يتطور هذا المصطلح في الفلسفة الإسلامية إلا في القرن الحادي عشر الهجري، في مدرسة أصفهان الفلسفية^(٢). وهذا ما دعا الشهيد المطهري للتعبير عن السبزواري بالمصلح في الحقل العلمي، لأنه حيثما وجد رأياً في التراث الفلسفي المتأخر سعى للتلفيق بينه وبين آراء السابقين، وتوغل به نحو الماضي، مشيراً إلى أن هذا الرأي يعود إلى حكماء الإغريق أو الفهلوبيين مثلاً^(٣)، (ولهذا فإنه إذا أراد البحث في تاريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة)^(٤).

ولم ينفرد السبزواري بذلك، وإن كانت الأخطاء في نسبة المسائل إلى غير أصحابها لديه أكثر من غيره لاهتمامه بالإشارة إلى تاريخها، وإنما نشاهد في مؤلفات الفلاسفة أحياناً نسبة للمسائل إلى آخرين أبعد عصراً من عصر ظهورها، وربما لا يعود ذلك إلى الخطأ في تاريخ المسألة فقط، بل هناك عامل آخر أدنى إلى ذلك، وهو خشية أصحاب الآراء الجديدة من ردود الأفعال العنيفة من معاصريهم ممن يخضعون في تفكيرهم لسلطة السلف ويرفضون كل رأي جديد، كما حصل مع صدر الدين الشيرازي وغيره، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة بالارتداد بأبداعاتهم الفلسفية إلى عصور لا

(١) المطهري، الشهيد مرتضى، شرح المخطوطة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قم: مؤسسة

البيئة، ١٤١٣ هـ ج ١: ص ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٣-٦٧.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٢.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٦. وكمثال على الأخطاء العديدة للسبزواري في تاريخ

المسائل الفلسفية، انظر: مطهري، مرتضى، (مقالات فلسفية)، طهران: نشر: حكمت،

١٣٦٩ ش، ج ٣، ص ٥٦-٦٠.

تنتهي اليها^(١).

وقد نجم عن ذلك اختفاء ابتكار العقل الفلسفي الاسلامي وترديد تخرصات بعض الباحثين الغربيين التي تزعم ان الفلسفة الاسلامية ليست هي الافلسفة يونانية مدونة بحروف عربية^(٢). هذه المقولة التي أعيد انتاجها غير مرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر^(٣).

في هذا الضوء تتجلى أهمية العمل الذي نهض به العلامة الطباطبائي، لما اكتشف ان عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الاسلامية من مدرستي أثينا والاسكندرية لاتتجاوز مئتي مسألة، بينما بلغ رصيد الفلسفة الاسلامية في مدرستها الاخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز سبعمئة مسألة، وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمئة مسألة ذو دلالة هامة في تقويم روح الابداع الفلسفي في الحضارة الاسلامية، ولاسيما اذا لاحظنا ان التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المئتي مسألة الموروثة، فلم تبقى هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وانما أعيد بناء معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الاسلامي، بينما اتشح سواها

(١) لاحظ قول المستشرق الفرنسي رينان في: عبد الرزاق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة

الاسلامية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م، ص ١١.

(٢) لاحظ كمثال على المحدثين: صليبا، د. جميل. من افلاطون الى ابن سينا. بيروت: دار

الاندلس، ط ٢، ١٤٠١ هـ ١٩٨١م.

وكمثال على المعاصرين: الجابري، د. محمد عابد. [ثلاثية نقد العقل العربي] ١- تكوين العقل

العربي، ٢- بنية العقل العربي، ٣- العقل السياسي العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤م

[الاول]، [الثاني والثالث] مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ١٩٩٠م.

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، «صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة

اسلامي در قرن ١١ هجري». في: (يادنامة ملا صدرا). طهران: كلية علوم المعقول

والمقول، ١٣٨٠ هـ ص ٢١.

برداء آخر، فيما انحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة^(١).

كما أفصح العلامة الطباطبائي عن أن المسائل الفلسفية التي جاءت من القدمين، اتسمت بانفصالها، الواحدة عن الأخرى دون أن يكون ثمة رابط بينها، بالإضافة إلى أنها وجهت توجيهاً فلسفياً غير منظم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الأخير للفلسفة الإسلامية نظاماً رياضياً، بحيث ارتبطت فيما بينها، وترتبت بانتظام.

٨- الكشف عن المناهل الأصلية للفلسفة الإسلامية:

لم يلتفت بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المناهل الإسلامية التي استقت منها هذه الفلسفة، فيما يتكتم آخرون على هذه المصادر، من هنا تنسب الفلسفة بل تمام مظاهر المنحى العقلي في التفكير الإسلامي، إلى منابع خارج فضاء الحضارة الإسلامية، وكان القرآن الكريم كتاب لاصلة له بالعقل، ولم يميز هؤلاء بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الإسلامي وتطوره لاحقاً، فمما لاشك فيه أن نمو واتساع المعقول الإسلامي بعد ولادته تأثر بوضوح باستلزام الموروث المعرفي لحضارات أخرى، بيد أنه نشأ وترعرع في فضاء البيئة الإسلامية وتغذى من مداخلها الخاصة المتمثلة بالكتاب والسنة^(٢).

وقد اهتم العلامة الطباطبائي بمسألة اماطة اللثام عن التطابق بين الدين الإسلامي والحكمة الإلهية، حيث نجد هذه المسألة منبثة في مؤلفاته بأسرها، بل أفرد لها أكثر من بحث كما سنشير لذلك في النقطة التالية، وللمتدليل على ذلك نجده يقرر بوضوح لالبس فيه (أن الدين لا يدعو الإنسان

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشیعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان. قم مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦هـ ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الإلهية. طهران: مؤسسة البعثة، ط ٢.

الا إلى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِّزَ به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ «الفلسفة الالهية»، فكيف صح بعد هذا الفصل بين الدين الالهي وبين الفلسفة الالهية، مع انهما شيء واحد لاتعدد فيه ولا اختلاف^(١).

٩- استلهم الفلسفة الالهية من الكتاب والسنة:

في محاولة لتحرير الحكمة الالهية من التهم الذاهبة إلى أن الفلسفة الاسلامية هي مجموعة مفاهيم ورؤى مستنسخة من بعض المقولات الوافدة من خارج البيئة الاسلامية، وللأفصح عن عناصر الحكمة الالهية في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ألف العلامة الطباطبائي رسالة بعنوان «علي والفلسفة الالهية»، ورسالة ثانية بعنوان «الولاية»، مضافاً إلى الأبحاث الواسعة التي اشتمل عليها كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، والبحوث التي ضمنتها مؤلفاته الأخرى، مثل بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت»^(٢). والذي هو عبارة عن رسالة بعثها للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، جواباً على خمسة أسئلة سأله بها كوربان.

وقد انصبت جهوده في كل هذه المحاولات على بيان أن أمثلة البحث الفلسفي منبثة في الكثير من الآيات القرآنية التي تستخدم أسلوب الاستدلال العقلي والاحتجاج البرهاني، وكذا الحال بالنسبة للسنة الشريفة، فهناك عدد لا يحصى من الاخبار تناولت المبدأ والمعاد، وهي تنطوي على النظم الفلسفي ومنهجه. ويمكن القول أن كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة خطب الامام علي بن أبي طالب عليه السلام وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب بعد القرآن الكريم استقى منه المسلمون الأوائل المسائل الفلسفية، إذ كان الامام علي عليه السلام أول من تناول مسألة التوحيد وما يتصل بها من صفات الباري، والحدوث والقدم، والوحدة

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع كوربان. ص ١٥٣ - ٢٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٨.

والكثرة، والبساطة والتركيب، وما إليها من قضايا فلسفية ببيان دقيق وبراهين واضحة، بل أنه عليه السلام - حسب تعبير الطباطبائي (أول من برهن واستدل في الفلسفة الالهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فإنه هو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الالهية)^(١). ويمكن معاينة بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت» الذي اشتق منه العلامة الطباطبائي عشرين نصاً من الاخبار الماثورة عن الائمة عليه السلام، تتحدث عن مسائل ماوراء الطبيعة «الميتافيزيقيا»، وأشار إلى أن التعمق والتدبر في مضامينها بإمعان يوقفنا على مسائل أساسية في الفلسفة الاسلامية (من قبيل: مسألة أصالة الوجود، الوحدة السنخية للوجود، في أن الوجود حقيقة واحدة مثبكة، انقسام الوجود إلى مطلق ومحدود، وانقسامه إلى ذهني وخارجي، وإلى مستقل ورابط، مسألة الوجود والامكان والامتناع، مسألة اقتران الجوهر والماهية بالوجود المحدود، مسألة الوحدة والكثرة، مسألة العلة والمعلول، مسألة الحدوث والقدم، مسألة القوة والفعل، و مسألة العلم الحسولي والعلم الحضورى)^(٢)، فهذه المسائل التي تؤلف امهات الفلسفة الاسلامية في مرحلتها الاخيرة يمكن استيعابها بمجموعها من النصوص، وبذلك استطاع العلامة الطباطبائي استلهاً الفلسفة الاسلامية من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وكان ذلك أحد أهم سمات وملامح منهج البحث الفلسفي في آثار الطباطبائي خاصة في تفسيره الميزان، كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن «البحث الفلسفي في الميزان».

١٠- اعتماد منهج البحث المقارن:

اعتمد العلامة الطباطبائي في بحثه الفلسفي على بيان المواقف المتنوعة

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، علي والفلسفة الالهية. ص ٧٨.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة: نص الحوار مع كوربان، ص ١٩.

لمدارس الفلسفة الاسلامية في المسألة المبحوثة، والطباطبائي وان كان من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير انه لا يقتصر على بيان موقف هذه المدرسة وحججها، وانما يذكر أيضاً موقف المدرسة المشائية والاشراقية^(١)، وربما يشير الى آراء المتكلمين أيضاً بمختلف شيعهم وفرقهم، ان كانت المسألة من موارد الخلاف الهامة بين الفلاسفة والمتكلمين، مثلما نلاحظ في مباحث الالهيات بالمعنى الاخص، وربما يتسع أفق البحث فيذكر عشرة آراء في مسألة واحدة ويمحصها وينقضها، ثم يصوغ الرأي الصواب^(٢). ومع أن الطباطبائي صدراشي المبني الا انه سينيوي المشرب، فهو لا يتعبد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفياً وانما يقبلها إن انتهت اليها البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأياً آخر إن لم يسعفها البرهان، فهو في قبول الآراء ورفضها لا يعتمد الذوق وانما يستند الى البرهان كما هو أسلوب المشائين.

كذلك اهتم العلامة الطباطبائي بمقارنة الفلسفة الاسلامية بالفلسفة الاوربية الحديثة، والكشف عن موارد الالتقاء والافتراق في كتابه «أصول الفلسفة».

١١- تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية:

ظهرت اول محاولة في الشرق الاسلامي للتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة ومقارنتها بالفلسفة الاسلامية في مدرسة طهران الفلسفية في القرن الثالث عشر الهجري على يد الفيلسوف علي المدرس (١٢٣٤-١٣٠٧هـ)^(٣)، الذي استطاع ان يلتقي بفلاسفة اوربا بعد عصر النهضة

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، لاحظ كنموذج مسألة أصالة الوجود ص ٩-١٧.

(٢) المصدر السابق، لاحظ كنموذج مسألة علم الباري تعالى ص ٢٨٨-٢٩٢.

(٣) الحكيم المؤسس علي المدرس الزنوزي ابن ملا عبد الله الزنوزي المتوفى سنة ١٢٥٧

ويعقد مقارنة بين الفلسفة المشرقية الصدرائية والفلسفة الأوروبية الكانتية^(١). وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري ألف السيد جمال الدين الافغانى مدة اقامته بالهند رسالته في (الرد على الدهريين)^(٢) الذي نقد فيه المذهب الطبيعي الذي انتشر بين النخبة المسلمة في الهند، وهذا العمل يشير الى الفلسفة الأوروبية الحديثة ويسمى لنقض بعض اتجاهاتها، بيد انه لا يتكئ على براهين فلسفية محكمة، بل لا يعبر عن عمل متكامل في التعرف على تلك الاتجاهات. وبعد هذه الرسالة كتبت عدة مؤلفات لاتخلو من اشارات ولمحات للتعرف على الفلسفة الغربية، لعل اوفاهها ما اشتملت عليه أعمال محمد اقبال، غير ان الانجاز الأهم الذي عبر عن محاولة متكاملة ونشاضجة

في التعرف على الفلسفة الأوروبية الحديثة وتحليل مقولاتها وتصنيف أفكارها، واكتشاف مواطن لقائها وافتراقها مع الفلسفة الشرقية، هو انجاز العلامة الطباطبائي الذي تجلى بوضوح في كتابه «أصول الفلسفة» وابنت في مواضع عديدة من مؤلفاته الأخرى، من قبيل تفسيره «الميزان» وغيره. تجدر الإشارة الى شيوع تصور يحسب الفلسفة الأوروبية بسائر

ه. هاجر أبوه الى طهران من اصفهان فدرس بذرة مدرسة طهران الفلسفية والتي بلغت ذروة نشاطها على يدي ولده علي المدرس، ومحمد رضا قمشي (ت ١٣٠٦ هـ)، وميرزا أبو الحسن جلوه (ت ١٣١٤ هـ). كان الحكيم علي المدرس أول حكيم يتولى تقويم مدرسة الحكمة المتعالية، فساهم بتطوير بعض مقولاتها، وفيما نقد بعضها الآخر.

(١) مجتهدى، كريم. «ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم». راهنماي كتاب س ١٨: ع ١٠-١٢ كديور، محسن (نصحيح وتحقيق). «رساله وجود رابطى حكيم مؤسس آقا علي مدرس». نامه مفيد ع ٧. (بالفارسية).

(٢) كتب جمال الدين هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية ونقلها الى العربية تلميذه محمد عبده بالاستعانة برفيق الافغانى ابي تراب.

مدارسها واتجاهاتها تتقاطع تقاطعاً تاماً مع الفلسفة الإسلامية، باعتبار ان كلا منهما تحركت في مسارها الخاص، واحتضنتها بيئة مغايرة للأخرى، وهذا التصور وان كان يمكن قبوله بنحو اجمالي، لكن الدراسة التحليلية المتأنية تكشف لنا عن محطات لقاء في غير واحدة من المسائل الأساسية، فمثلاً تعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة واقعية فان فلاسفة كثيرون في أوروبا يتفقون مع الفلسفة الإسلامية بالايمان بالواقعية، وكما أن الفلسفة الإسلامية فلسفة عقلية كذلك حفل تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة بفلاسفة عظماء من أنصار المذهب العقلي، مثل ديكارت^(١). وان كانت نظرات هؤلاء ومقولاتهم التفصيلية لا تتطابق تماماً مع مقولات الفلسفة الإسلامية، الا ان هذا الاختلاف يماثل الاختلاف في الرؤى بين فلاسفة المدرسة الواحدة فضلاً عن الاختلاف بين المدارس والاتجاهات المتعددة من داخل الفلسفة الإسلامية.

ان تفحص (أصول الفلسفة) وما حفلت به آثار الطباطبائي الأخرى من اشارات للفلسفة الأوروبية يؤكد لنا على أن الطباطبائي لا يهدف الى نقد الفلسفة الأوروبية المادية فحسب، وإنما يعمل على بناء نظام فلسفي متين عبر توظيف معطيات الفلسفة الإسلامية واعادة انتاجها بمزاوجتها بالعناصر الصحيحة في الفلسفة الأوروبية^(٢).

١٢ - الدقة والايجاز والوضوح في التدريس:

يعزي بعض تلامذة العلامة الطباطبائي التوفيق والنجاح المتميز الذي أحرزه أستاذه في الحوزة العلمية الى ثلاثة عوامل، ثالثها: طريقته

(١) لاحظ: اقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود.

القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٦٨ م، ص ٦٧، ١٠، ١١، ٣٤.

٣٨.. (وغيرها).

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم، (بالفارسية). والصدر،

السيد محمد باقر. فلسفتا.

النموذجية في التدريس، فإنه كان يعلم الفلسفة بأسلوب منتظم يبتعد عن الحشو والاستطراد، يبدأ الدرس بقراءة جملة من الكتاب، ويوضح هذه الجملة بعبارات موجزة واضحة، ثم ينتقل إلى الجملة التي تليها، وهكذا حتى نهاية الدرس، بهذه الطريقة كان يدرس الفلسفة، لا سيما كتاب (الاسفار) الذي أحيا بتدريسه فلسفة صدر الدين الشيرازي^(١). فيما يصف طريقته تلميذه الآخر، بأنها كانت تتسم بالنظم الرياضي في طرح المسائل وبيانها، فهو لا يبدأ ببيان القسم الثاني ما لم يفرغ من القسم الأول، كما لا يبحث مسألة من القسم الأول في القسم الثاني، ولا يجعل المسألة الفرعية مستقلة عن أصلها وإنما يدرجها بالبحث كفرع لذلك الأصل^(٢).

العلامة الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية

شهد العقد الثالث من القرن العشرين ولادة حلقتين للبحث الفلسفي الجماعي في أوروبا، ظهرت الأولى كحلقة للمناقشة غير رسمية بجامعة (فيينا)، وأطلقت على نفسها (جماعة فيينا)، كان يتزعمها مورييس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦م) أستاذ كرسي الدراسات الاستقرائية في تلك الجامعة، ومن أعضائها، البارزين رودلف كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠م) وكلاهما تعلم تعليمًا رياضيًا في بداية الأمر، وكارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩١م). وكان يؤخذ هذه الجماعة هم مشترك، وهو السعي لتأسيس الفلسفة العلمية أو التنظير علمياً للفلسفة، وقد أطلق عام (١٩٣١م) اسم (الوضعية المنطقية) على الأفكار الفلسفية الصادرة عنها. وبعد اشتهاار الوضعية المنطقية عالمياً انفرط عقد جماعة (فيينا) في مطلع الثلاثينات.

وفي عام (١٩٢٣م) نشأت (مدرسة فرانكفورت) حول معهد البحث

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفه، (بالفارسية)، ج ٢: ص ٦-٧ (مقدمة

الشهيد مرتضى المظهري).

(٢) حوار مع الشيخ مسلم ملكوتي (مصدر سابق) بصائر ص ٦٥.

الاجتماعي الذي تأسس عام (١٩٢٣م)، وكان مؤسسوها أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، هم: ماكس هوركها يمر (١٨٥٩ - ١٩٧٣م)، وأدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩م)، وماركوز (١٨٩٨ - ١٩٧٩م)، وهابرماس (١٩٢٩م)، وكانت هذه الجماعة تعمل كفريق مشترك أيضاً، حتى انقرط عقدها. وقد كان لهاتين الجماعتين خصوصاً الاولى منهما دويماً واسعاً في الغرب، ترددت أصداؤه في ديارنا عبر المترجمات، وكان ملفتا للنظر ان تشترك جماعة في صياغة مذهب فلسفي، لان المذاهب الفلسفية يبدعها فيلسوف ويتم بنائها أتباعه عادة.

وبعد ظهور هاتين الحلفتين في الغرب بثلاثة عقود تقريباً أسس العلامة الطباطبائي في قم حلقة فلسفية بعيداً عن الاضواء ووسائل الاعلام، بعد ضراوة هجوم الفلسفة المادية وشيوعها بين الشباب والنخبة المثقفة، فالتقى العلامة الطباطبائي ثلة من خيرة تلامذته لتشكيل حلقة الفلسفية، بدأت بكل من (مطهري، بهشتي، قدوسي، مفتح، منتظري، موسى الصدر، ابراهيم اميني، عبد الحميد شرياني، مرتضى جزائري، جعفر سبحاني، مهدي حائري)، والتأمت هذه الحلقة منذ سنة (١٣٣٠ ش / ١٩٥١م) بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل اسبوع^(١)، كان هدف العلامة الطباطبائي من تشكيل هذه الجماعة تأليف دورة فلسفية تشتمل على الانجازات القيمة للفلسفة الاسلامية عبر ألف عام، مضافاً الى الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة، بحيث تستطيع ردم الهوة الواسعة التي تتبدى بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، وتجسر العلاقة بينهما. كما تساهم هذه الدورة الفلسفية بتلبية المتطلبات الفكرية الراهنة، وتفصح عن قيمة الفلسفة الالهية التي تتجلى من خلالها عظمة الحكماء المسلمين، والتي تشيع عنها الفلسفة المادية انها اندثرت وانتهت. مضافاً الى ان هذه الدورة تهتم بالتعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة، ونقض أسس الفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بالذات.

(١) يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي. ص ١٦٥ - ١٦٦ (بالفارسية).

وكان الاستاذ العلامة الطباطبائي يقرر المسألة، في هذه الحلقة، ثم يجري حوار يتبادل فيه الحضور من تلامذته الآراء والاشكالات والاستفهامات بين يدي استاذهم، بعد ذلك تدون المسألة.

وقد دأب الطباطبائي كعادته، ببيان المطالب بنحو موجز مكثف أبتعد ما أمكنه عن الإبهام وعدم الوضوح، كي تكون هذه المسائل في متناول أوسع شريحة من القراء، واقتصر على بيان امهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن ذكر الأدلة والبراهين العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل وأبسط البراهين لاثبات المدعى. وعهد الى تلميذه الشهيد مرتضى المطهري بكتابة هوامش توضيحية على الكتاب.

يضم الكتاب أربع عشرة مقالة، وقد صدر بعنوان (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) في خمسة أجزاء صغيرة، في فترات متباعدة بعد صدور الجزء الاول سنة (١٩٥٢م).

ويعتبر صدور الجزء الاول من (أصول الفلسفة) في مطلع العقد السادس من القرن العشرين أعمق تحدي فلسفي واجهته المادية الديالكتيكية، لذلك عكف المعنيون بالشأن الفلسفي من الماركسيين الايرانيين على مراجعة هذا الكتاب، فأدهشتهم البراهين الدامغة التي ساقها الطباطبائي في نقض الأسس الفلسفية للمادية الديالكتيكية، وبهرتهم الامانة والدقة العلمية في بيان هذه الأسس، ومنذ ذلك الحين لم يجرأ أحد منهم على منازلة الطباطبائي.

ويمكن القول ان انجاز الطباطبائي في (أصول الفلسفة) الذي ولد في فضاء حلقة قم الفلسفية يخل انجازاً متميزاً لم يرق اليه عمل مما سبقه، كذلك لم يتوفر أثر فلسفي مما تلاه على تمام الابعاد والخصائص الذي توفر عليها مجتمعة، لانه حاكم الفلسفة المادية وتوغل في أعماقها ونقض مرتكزاتها، وليس لانه أضحى مرجعاً أفادت منه أعمال الاسلاميين اللاحقة في هذا المضمار، بل لانها المرة الاولى التي صاغ فيها فيلسوف مسلم بعد صدر الدين الشيرازي نظاماً فلسفياً متيناً يستوعب امهات المسائل الفلسفية، بالتوكؤ على العناصر الحية التي أبدعتها الفلسفة الاسلامية عبر

ألف عام، والافادة من العناصر الصحيحة في الفلسفة الاوربية^(١). غير ان هذا الاثر الخالد ظل منسياً مدة نصف قرن تقريباً منذ تأليفه الى اليوم، ولم يسمع به سوى القلة خارج ايران والحوزات العلمية، بينما تكتسب بعض الآثار الثانوية التي ربما لا تنطوي على أي ابداع شهرة واسعة، بفعل ما تقوم به أجهزة الدعاية. وهذا هو قدر الامة اذا تخلفت فانها تصاب بتبلك رؤيتها وانشطار وعيها، فلا تقدر على تشخيص المبدعين من ابنائها، وتدع منجزاتها مهملة على رفوف المكتبات.

كانت هذه لمحة مقتضبة عن حلقة قم الفلسفية، أتينا فيها على الإشارة لابرز مكتسباتها، ولم يكن غرضنا بيان تاريخها وتعام اثارها ومنجزاتها، لان ذلك يتطلب عملاً مستأنفاً مفصلاً يخرج عن هدف هذا البحث، وانما أردنا ان نلفت النظر الى ان هذه الحلقة تمثل أول حلقة منتظمة للبحث الفلسفي تولد في ديارنا في العصر الحديث، وتمارس نشاطها بصمت، ومع ان عطائها يضاهي عطاء (جماعة فينا)، بيد انها تظل غائبة حتى اليوم عن ذاكرتنا، من دون أن يدري أحد بانجازها الهائل في اعادة بناء الفلسفة الاسلامية، فيما يسعى أساتذة الفلسفة في جامعاتنا للتعرف على كل شاردة وواردة عن (حلقة فينا) وما جاء عقبيها من موضات الفكر الاوربي المعاصر، ويتبارى أنصاف المثقفين في بلادنا بالتباهي بترديد أسماء الفلاسفة الغربيين، والتفاخر بذكر مصطلحاتهم والبيان المشوّه المنقوص لارائهم.

ويتهافت قطاع من الشباب الجامعي على ملاحقة الكتب والدوريات التي تُعنى بأثار الكتاب الغربيين، بالرغم مما يكابدونه في استجلاء مداليل تلك الكتابات الحافلة بمفاهيم ومصطلحات لم تتشكل بنحو محدد في لغاتها التي ولدت فيها حتى الآن، أو لم تُنحت المصطلحات المقابلة لها في لغاتنا. ولذا لجأ بعض القراء في بلادنا الى تأويل تلك النصوص أو تقويلها ما لاتقوله، وما برحوا منشغلين بسجالات طالما اشدت أوارها اثر الاختلاف في

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، اصول فلسفه، ج ٢: ص ٧ (مقدمة الشهيد المظهر).

فهم النصوص الغربية وما تستبطنه من مداليل لا يفصح عنها ظاهر اللفظ، مع أن تلك النصوص تستلهم مرجعياتها الغربية، المتمثلة بالمعطيات الراهنة في العلوم الانسانية الغربية، والتي لم يتح لأصحابنا الاطلاع على ركايزها النظرية^(١).

ومن المعروف ان معظم المعارك الساخنة التي تدور رحاها في الدوريات والصحف في بلداننا عادة ما تصطلي حين يكتشف بعض المترجمين والكتاب مذهباً أو اتجاهاً يحسبونه جديداً في الفكر الغربي، بينما كان ذلك المذهب أو الاتجاه أحد الموضات الفكرية التي عبرها هذا الفكر الى محطة أخرى، وهذه لعبة متداولة في المشهد الثقافي الاوربي المعاصر^(٢)، وقد أفصح المفكر الفرنسي البلغاري الأصل (تودوروف) سلطوع الأفكار وتوهجها ثم انطفائها في فرنسا بقوله: (من المؤكد ان فرنسا تشهد من حين لآخر ظواهر ثقافية سطحية، وأزياء دارجة عديدة، هذه أشياء معروفة في البيئات الباريسية، فعندما يكون فيلسوف ما ينتمي الى الموضة الدارجة، فان كل الناس يتحدثون باسمه، ثم عندما تنقلب الأمور يدخل هذا الفيلسوف في مرحلة عبور الصحراء من حياته)^(٣).

بقي أن نشير الى ان العلامة الطباطبائي حاول الدفاع عن العقيدة الاسلامية وبيان مكتسبات الفلسفة الاسلامية وتعميم الثقافة الفلسفية خارج حدود الحوزة العلمية، فباشر بنفسه افتتاح ندوة للحوار في طهران في خريف سنة ١٩٨٥م انتظمت في منزل الدكتور الجزائري^(٤)، جمعبته بالمستشرق المعروف الدكتور هنري كوربان استاذ الفلسفة في جامعتي

(١) الرفاعي، عبد الجبار. «دعاة العداثة وتزييف الوعي: داريوش شايفان نموذجاً». الفكر

الجديد ٩ (١٩٩٤م) ص ١٤٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٣.

(٣) «حوار مع تودوروف». الفكر العربي المعاصر ٤٠ (١٩٨٦م) ص ٢٧.

(٤) الدكتور جزائري استاذ جامعي ووزير ثقافة سابق.

السوريون وطهران، ورئيس المعهد الفرنسي الايراني، والمتخصص بالدراسات الايرانية^(١)، الذي حاوره حول التشيع نشأة وعقيدة وأفكاراً، وحول الشيعة في مسارهم التاريخي ومعطيات مدرستهم، ومنهجهم في العلوم من قبيل علم الكلام والفلسفة وغيرهما، وقد جرى هذا الحوار عبر عدة لقاءات تخللتها مراسلات في الحالات التي يغادر فيها كوربان طهران الى باريس، ونضمت المراسلات بحثاً معمقاً كتبه الطباطبائي حول التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الولاية والارتباط بينها وبين النبوة. وتم تدوين الحوار والمراسلات فوقعت في جزئين تولى تحريرها وكتابة الهوامش التوضيحية وتنظيم المصادر، السيد هادي خسروشاهي والشيخ علي أحمددي.

الابداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي

ربما يحسب بعض الباحثين الجهود الفلسفية للعلامة الطباطبائي أنها ليست إلا شروح وهوامش على مقولات وآراء مدرسة الحكمة المتعالية، تلك المدرسة التي صاغ أسسها صدر الدين الشيرازي عبر دمج مجموعة عناصر استقاها من الفلسفة المشائية والإشراقية والحكمة العرفانية وطرائق المتكلمين، وسكبها في بوتقة واحدة، وأشاد منها منظومته الفلسفية المعروفة. غير أن دراسة الآثار الفلسفية للطباطبائي تدل على أنه ليس مجرد شارح لأفكار ملاً صدره، فمع أن آثار الطباطبائي تنخرط في سياق مدرسة الحكمة المتعالية إلا أنه فيلسوف تبلورت آراؤه وإبداعاته الفلسفية الخاصة في نسق هذه المدرسة، كما هي آراء أي فيلسوف آخر ينتمي لإحدى المدارس الفلسفية، ويواصل التأسيس والإبداع في إطار نظامها الفلسفي. ولعل مراجعة عاجلة لآثار الطباطبائي تكشف لنا عن تجلّي سمات الإبداع الفلسفي فيها، والذي يضعه في موقع الفلاسفة الكبار الذين ساهموا بإحياء وتجديد الفلسفة الإسلامية، ووصلها بالعصر

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان.

ورهاناته المعرفية.

وفيما يلي إشارات موجزة إلى أمثلة من تلك الإبداعات:

أ - تقرير برهان الصديقين ببيان جديد :

برهان الصديقين أحد أبرز البراهين التي اكتشفها الحكماء الإسلاميون لإثبات الباري تعالى، ولعلَّ أوَّل صياغة فلسفية لهذا البرهان جاءت في آثار ابن سينا، ومنذ ذلك الحين تنوّعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصديقين حتى انتهت إلى تسعة عشر تقريراً، كما ذكر الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقه على شرح منظومة السبزواري^(١)، فإذا ضمّنا لها تقرير الطباطبائي فإنّها تبلغ عشرين تقريراً، غير أنّ أهمّ البيانات لهذا البرهان ثلاثة، وهي بيان ابن سينا وملا صدرا والطباطبائي.

ويستند هذا البرهان على الاستشهاد به تعالى عليه وعلى كلّ شيء، بمعنى أنّ الطريق إلى المقصود يكون هو عين المقصود، أي: أنّ الصديقين (يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد)^(٢). وهذا السبيل يرمي إليه مدلول قوله تعالى: (...أولم يكف بربك أنّه على كلّ شيء شهيد)^(٣)، كذلك صرّحت به نصوص مأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، كما في دعاء الصباح المأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام: (يا من دلّ على ذاته بذاته)^(٤)، وما جاء عن الإمام

(١) آشتياني، ميرزا مهدي. تعليقه بر منظومة حكمت سبزواري: ٤٨٩. باهتمام: عبد

الجواد فلاطوري، ومهدي محقق.

(٢) صدر الدين الشيرازي. الاسفار الأربعة ٦: ١٣ - ١٤. قم - المكتبة المصطفوية.

١٣٨٦ هـ.

(٣) فصلت: ٥٣.

(٤) السبزواري، ملا هادي. شرح دعاء الصباح: ٢٥، تحقيق: نجفلي حبيبي. طهران -

جامعة طهران ١٩٩٣ م.

الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: (أَيُّكَ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ؟ أَمْ تَنْتَ غَيْبٌ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟ أَمْ تَنْتَ بَعْدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تَوْصِلُ إِلَيْكَ؟ أَمْ مَيِّتٌ عَيْنٌ لَا تَرَكَ وَلَا تَزَالُ عَلَيْهَا رَقِيبًا؟ وَخَسِرْتَ صَفْقَةَ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُكِّكَ نَصِيبًا؟) (١). وما رواه أبو حمزة الثمالي عن الإمام السَّجَّاد عليه السلام في الدعاء المعروف باسمه: (بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ) (٢).

وكان الشيخ الرئيس ابن سينا هو أوَّل مَنْ قَرَّرَ هَذَا الْبِرْهَانَ وَوَسَمَهُ بِأَنَّهُ طَرِيقُ الصَّدِيقَيْنِ فِي مَعْرِفَتِهِ تَعَالَى، وَمُلَخَّصٌ مَا أَفَادَهُ: أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي وَجُودِ مَوْجُودٍ مَا، فَهُوَ إِنْ كَانَ وَاجِبًا فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَإِلَّا اسْتَلْزَمَهُ دَفْعًا لِلدُّورِ وَالتَّسْلُسِ (٣)، وَأَكَّدَ بِأَنَّهُ لَمْ يَحْتَجْ فِي بَيَانِهِ لِإِثْبَاتِ الْبَارِي وَوَحْدَانِيَّتِهِ إِلَى تَأْمَلٍ لَغَيْرِ نَفْسِ الْوُجُودِ، (وَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى اعْتِبَارِ مَنْ خَلَقَهُ وَفَعَلَهُ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ دَلِيلًا عَلَيْهِ؛ لَكِنْ هَذَا الْبَابُ أَوْثَقُ وَأَشْرَفُ، أَيْ: إِذَا اعْتَبَرْنَا حَالَ الْوُجُودِ فَشَهِدَ بِهِ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَجُودٌ، وَهُوَ يَشْهَدُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى سَائِرِ مَا بَعْدَهُ فِي الْوَاجِبِ. وَالَّذِي مِثْلُ هَذَا أَشِيرُ فِي الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...)). أَقُولُ: إِنَّ هَذَا حُكْمٌ لِقَوْمٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، أَقُولُ: إِنَّ هَذَا حُكْمٌ لِلصَّدِيقَيْنِ الَّذِينَ يَسْتَشْهِدُونَ بِهِ لَا عَلَيْهِ) (٤).

أَمَّا تَقْرِيرُ صَدَرِ الْمُتَأَلِّهِينَ لِبِرْهَانِ الصَّدِيقَيْنِ فَانْهَ يَبْتَنِي عَلَى ثَلَاثِ مَقَدِّمَاتٍ وَهِيَ:

١ - إِبْثَاتُ أَصَالَةِ الْوُجُودِ.

٢ - إِبْثَاتُ الْوَحْدَةِ التَّشْكِيكِيَّةِ لِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ.

(١) المصدر نفسه : ٢٨.

(٢) القمي، عباس، مفاتيح الجنان.

(٣) آشتياني، ميرزا مهدي، مصدر سابق : ٤٨٩.

(٤) ابن سينا، الاشارات والتنبهات : ٦٦، طهران - ١٣٧٩ هـ.

٣- إثبات بساطة الوجود.

وقد وردت هذه المقدمات في ثنايا حديثه عن هذا البرهان في غير واحد من مؤلفاته، كـ «الأسفار الأربعة»^(١)، فمثلاً يكتب في الأخير: «أنّ (الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً، واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم...»^(٢). وليس بوسعنا الخوض في تفاصيل بيان مآل صدرا لهذا البرهان، غير ان ذلك لا يمنعنا من التنويه بأنّ الصياغة الجديدة لبرهان الصديقين ألبسته ثوباً آخر وارتقت به نحو الذرئ، فبعد ان كان السلوك في هذا البرهان يمر عبر مفهوم الوجود لدى ابن سينا تحرك لدى مآل صدرا عبر حقيقة الوجود، وبعد ان كان المقسم هو مفهوم الوجود الشامل للواجب وللماهيات الممكنة الموجودة، في فلسفة ابن سينا، أضحى المقسم حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، في الحكمة المتعالية، ولأنّ الحكمة المتعالية لم تستند الى الإمكان الماهوي واعتمدت الإمكان الفقري استغنت عن الحاجة الى إبطال الدور والتسلسل في هذا البرهان، بخلاف المدرسة المشائية التي استندت الى الإمكان الماهوي فلزمها إبطال الدور والتسلسل. مضافاً الى ان برهان الأخيرة اقتصر على إثبات ذات البارئ فقط، بينما شمل برهان الحكمة المتعالية إثبات وحدانيته تعالى فضلاً عن وجوده.

من هنا وصف صدر المتألهين المنهج الذي سلكه في بيان برهان الصديقين بأنه (أسد المناهج وأشرفها وأبسطها، حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله الى توسط شيء من غيره، ولا الى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يُعرف ذاته ووحدانيته، شهد الله أنّه لا إله إلا هو، ويعرف غيره، أو لم يكف بربك أنّه على كلّ شيء

(١) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة ٦ : ١٢ - ٢٦.

(٢) صدر الدين الشيرازي. المشاعر : ٤٥ - ٤٦، طهران - طهوري ١٣٤٢ ش.

شهيد^(١).

ثم جاء ملا هادي السيزواري بعد أكثر من قرنين، فاستغنى عن مقدماتين من المقدمات الثلاث التي ابتدئ عليها تقرير ملا صدرا واستند في بيانه لبرهان الصديقيين على أصالة الوجود فقط، وبذلك أتيح له أن يطوي مسار التفكير في هذا البرهان^(٢)، لكن النقلة القصوى في تقرير برهان الصديقيين تحققت على يد العلامة الطباطبائي الذي أزاح المقدمات الثلاث في تقرير ملا صدرا ولم يستند إلى أية واحدة منها، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي المسألة الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لديه، بعد الفراغ عن نفي السفسطة وإثبات الواقعية، ذلك أن الفلسفة تبدأ حيث تنفي السفسطة، بينما جاءت مسألة إثبات الباري بعد الفراغ عن إثبات أصالة ووحدة وبساطة الوجود في برهان ملا صدرا، ف وقعت في المرتبة الرابعة، وقعت في المرتبة الثانية بعد إثبات أصالة الوجود في بيان السيزواري، فالمسألة الأولى من مسائل الفلسفة هي أصالة الوجود، والتي يترتب على القول بها برهان الصديقيين، بيد أن بيان الطباطبائي لهذا البرهان اغتزل سائر المقدمات فتصدرت مسألة وجود الباري مسائل الحكمة الإلهية، ولم تتوقف على التصديق بسواها، بمعنى أنها تبدأ حيث تبدأ الفلسفة، والفلسفة لا تعني إلا الإيمان بالواقعية^(٣)، والواقعية - حسب الطباطبائي - هي التي تدفع بها السفسطة (ونجد كل ذي شعور مضطراً إلى إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً «أي الواقعية ثابتة»، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً

(١) الأسفار الأربعة ٦ : ٢٥ - ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٦ : ١٦ - ١٧ (تعليق السيزواري).

(٣) جوادي آملي. شرح حكمت متعاليه اسفار أربعة. ق ١ ج ٦ : ١٣٣ - ١٣٥، ١٧٢ -

١٨٤، ٢٧٨ - ٢٨١، طهران - انتشارات الزهراء، ١٤١٠ هـ.

والواقعية مشكوكة واقعاً «أي: هي ثابتة من حيث هي مرفوعة»، وإذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية مفترقة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنَّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة^(١).

ب - التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية :

الإدراكات الحقيقية هي ما ينكشف للذهن من الواقع ونفس الأمر^(٢)، والمفهوم الحقيقي (المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره وتارة في ذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان)^(٣)، أمَّا الإدراكات الاعتبارية فهي افتراضات اصطنعها ذهن لأجل تأمين متطلبات الحياة، وعلى هذا فهي وضعية اتِّفاقية اعتبارية لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر^(٤)، فالمفهوم الاعتباري بخلاف المفهوم الحقيقي، ليس له حد بالمعنى المنطقي، ولا برهان عليه أيضاً، ذلك أنَّ الحد إنما هو للماهية وبالماهية - كما هو معروف - والمعاني الاعتبارية لا ماهية لها، فلا حد لها، (وأمَّا أنَّها لا برهان عليها، فلأنَّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدماته ضرورية دائمة كلية، وهذه المعاني لا تتحقق إلَّا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، وأنَّ للمقدمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدَّى حدَّ الدعوى... فالقياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له)^(٥).

(١) الأسفار الأربعة ٦ : ١٤ - ١٥ (تليقة العلامة الطباطبائي)، ونهاية الحكمة : ٢٧٠ -

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول فلسفه وروش رئاليسم ٢ : ١٣٨.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة : ٢٥٦.

(٤) أصول الفلسفة ٢ : ٢٥٦.

(٥) نهاية الحكمة : ٢٥٩.

بينما تعتمد البراهين الفلسفية والعلمية على المعاني الحقيقية، فهي التي تتشكّل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة، كما أنّ ما نظفر به من نتائج في عمليات الاستدلال هذه هو - أيضاً - من الإدراكات الحقيقية، بناءً على ذلك تتّصف الإدراكات الحقيقية بأنها ذات قيمة منطقية، فيما لا تتّصف بذلك الإدراكات الاعتبارية^(١)؛ لأنّ الأخيرة تظل خاضعة للحاجات الحياتية المتجدّدة، فيما تظلّ الإدراكات الحقيقية بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتغيّر والتحوّل تبعاً لتنوّع البيئات وتحولاتها.

وقد نجم عن الخلط وعدم التمييز بين هذين النوعين من الإدراكات وقوع اضطراب والتباس في غير واحد من العلوم الإسلامية، فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقية على الاعتبارية، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتبارية بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقية، انحرف مسار التفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصّة، واستغرق في متاهات وفوضى لا متناهية، هي أقرب للتمارين الذهنية منها للتفكير المنطقي المنتظم^(٢).

لكنّ العلّامة الطباطبائي حاول أن يضع حدّاً لهذه الفوضى العقلية، بتفكيكه بين هذين النوعين من الإدراكات، وتحديد هوية كل منهما وحدوده وحقله الخاصّ، ونوع المعارف والعلوم التي تعتمد في قوانينها وأحكامها ومفهوماتها.

وبالرغم من أنّ بؤادر التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والحقيقية تضرب بجذورها في أعماق التراث الفلسفي الإسلامي، كما نلاحظ بذرتها في آثار الشيخ الرئيس ابن سينا^(٣)، إلّا أنّ هذه المسألة تحرّكت نحو آفاق

(١) أصول الفلسفة ٢: ١٣٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٨٦.

(٣) مطهري، الشهيد مرتضى، حول الثورة الإسلامية: ١٠٠ - ١٠١. طهران، دار سروش

أخرى في آثار العلامة الطباطبائي، بعد أن فرغ من صياغة حدودها ومدياتها بدقة ووضوح.

ج - استنتاج مجموعة ثمرات من القول بالحركة الجوهرية :

القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر من إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، فهو الذي برهن عليها وأشاد أسسها في آثاره، غير أنه لم يقطع تمام ثمراتها ولم يفرغ من تنقيح كل أبعادها وفروعها، من هنا حاول العلامة الطباطبائي أن يجني هذه الثمار ويستكشف بعض الأبعاد التي ظلت خفية منذ أن ابتكرها الشيرازي^(١)، وفيما يلي إشارات موجزة إلى شيء من هذه الثمرات:

١ - اكتشاف بُعد رابع للجسم غير الطول والعرض والعمق يتمثل بالزمان، فقد كتب الطباطبائي في تعليقه على الأسفار: إن للجسم (أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان)^(٢).

٢ - اكتشاف الحدوث الزماني لعالم المادة والطبيعة وامتناع القدم الزماني لعالم المادة، فانه مضافاً للحدوث الذاتي فان (العالم المادة والطبيعة حدوثاً آخر يخصه وهو الحدوث الزماني)^(٣).

٣ - الكشف عن تحقق الحركة في الحركة، لأن العرض لما كان من مراتب الجوهر، والجوهر متحرك بذاته، فلا بد أن تعم الحركة سائر المقولات العرضية، وتكون جميعاً متحركة بحركة موضوعها الجوهرية سيالة بسيلانه، وإن كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة كموضوعها، فالجوهر المادي متحركة سيالة في جوهريتها مع جميع مالها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وإن كانت النسب بينها أنفُسها ثابتة غير معتبرة. والتأمل

للطباعة والنشر، ١٤٠٣ هـ.

(١) يادنامه مفسر كبير استاد علامة طباطبائي : ١٧٧ - ١٨٣.

(٢) الأسفار الأربعة ٣ : ١٤٠ (الحاشية).

(٣) نهاية الحكمة : ٣٢٤ - ٣٢٥.

الكافي يرشدك أن لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعية في مقولة الكيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة^(١).

٤ - التغيّر لا يتم إلا بحركة، وعلى هذا فإنّ (التغيّر الدفعي بما أنّه يحتاج الى موضوع يقبل التغيّر وقوّة سابقة على حدوث التغيّر لا يتحقّق إلا بحركة)^(٢)، فلو لم يحصل التغيّر التدريجي لن يتحقّق التغيّر الدفعي، وبذلك تكون سائر الحركات الحقيقية تكاملية^(٣).

٥ - عالم المادّة حقيقة واحدة متحرّكة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة الى فعلية محضة لا قوّة معها^(٤)، أي: أنّ جميع المادّيات تتحرّك نحو التجرّد والثبات^(٥).

٦ - بحث مسألة الحركة في مباحث الحكمة الإلهية «الفلسفة الأولى» باعتبار الحركة نحو وجود للشيء المتحرك، وهي مرتبة من مراتب الوجود، خلافاً لما درج عليه الباحثون في الفلسفة الذين بحثوا الحركة في مباحث الطبيعيات «الفلسفة الدنيا» باعتبارها من الأحكام العامّة للجسم^(٦). وقد ترتّب على نقل مسألة الحركة للفلسفة الأولى عدّة نتائج^(٧).

(١) الأسفار الأربعة ٣ : ٦٢ ، ٧٨ (العاشية). ونهاية الحكمة : ٢٠٩ - ٢١٠ ، وبداية الحكمة : ١٣٠ .

(٢) نهاية الحكمة : ٢٠٢ .

(٣) يادنامه مفسر علامه طباطبائي : ١٨٠ .

(٤) نهاية الحكمة : ٢١٠ ، وبداية الحكمة : ١٣٠ .

(٥) الأسفار الأربعة ٣ : ٦٢ ، ١٨٢ (العاشية).

(٦) نهاية الحكمة : ١٩٦ - ١٩٧ ، ٢٠١ .

(٧) يادنامه مفسر علامه طباطبائي : ١٧٩ .

٧ - النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أي: أن الجسم والروح مرتبطان لوجود واحد، ذلك أن الجسم لما كان متحركاً بالحركة الجوهرية، والحركة دائماً تتجه نحو الكمال والتحرر من النقص، أي: نحو التجرد، فإن المادة المتغيرة المتحركة تتبدل إلى وجود مجرد ثابت هو الروح.

لقد أمارت العلامة الطباطبائي الثمام عن الصلة العميقة بين حدوث النفس والحركة الجوهرية للبدن^(١)، وحدد بوضوح هذه المسألة التي تعتبر أحد أهم نتائج القول بالحركة الجوهرية.

٨ - تفسير ارتباط المتغير بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، باعتبار (التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدد ذاتياً له، فيصح إستناده إلى علة ثابتة توجد ذاته، لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجده)^(٢). وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني بالمبدأ القديم^(٣).

٩ - البرهنة على أن موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، فالحركة هي حركة وهي متحركة في نفسها، لأن موضوع الحركة هي الذات التي تقوم بها الحركة، (والحركة الجوهرية لما كانت ذاتاً جوهرية سيالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها)^(٤).

د - تنظيم مباحث « نظرية المعرفة » في الفلسفة الإسلامية :

تناثرت مباحث المعرفة والإدراك والعلم في التراث الفلسفي الإسلامي في مواضع متفرقة، ولم تعنون بنحو مستقل في معظم مؤلفات الفلاسفة، وإنما ذكرت في ثنايا مباحث أخرى ترتبط بها بوشيجة عضوية أحياناً،

(١) المصدر نفسه : ١٧٩ . ونهاية الحكمة : ٢٦٣ .

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين . بداية الحكمة : ١٢٥ . ونهاية الحكمة : ٢٠٨ - ٢٠٩ .

(٣) نهاية الحكمة : ٣٢٤ - ٣٢٦ .

(٤) بداية الحكمة : ١٣١ .

وربما ذكرت في مباحث لا ترتبط بها بشكل مباشر، فمثلاً ورد بحثها في باب المقولات عند تقسيم الكيف إلى كيف نفساني وغيره، باعتبار أن العلم يندرج تحت هذه المقولة، وأورد ابن سينا مسألة العلم والإدراك في النمط الثالث من «الاشارات» في سياق بحثه عن النفس وأحوالها^(١). أما الفخر الرازي فقد أفرد للعلم وأحكامه باباً مستقلاً أورد به مناسبة بحث الكيفيات النفسانية في «المباحث المشرقية»^(٢)، بينما جعل صدر المتألهين المرحلة العاشرة في مباحث الأمور العامة من «الأسفار الأربعة» في «العقل والمعقول»^(٣)، ولم يمنح ملا هادي السبزواري مسألة المعرفة اهتماماً كافياً، ولذا لم يخصص لها بحثاً مستقلاً في «المنظومة» وإنما اكتفى بإشارة مقتضبة إليها في خاتمة مبحث الوجود الذهني^(٤).

ولعلّ تشبّتت المواضيع التي بحثت فيها مسألة المعرفة في التراث الفلسفي الإسلامي وعدم انتظامها في نسق محدد يعود إلى أن محور البحث أو موضوع البحث - حسب تعبير القدماء - في الفلسفة الإسلامية هو الوجود، والبحث فيها يدور حول الأحوال العامة للوجود أي التي لا تختص بوجود خاص، وعلى هذا جرى بحث مسائل المعرفة والإدراك في سياق مباحث تقسيم الوجود إلى خارجي وذهني، أو أحكام الوجود والماهية المختلفة.

بينما احتلّت مسألة المعرفة في الفلسفة الأوروبية الحديثة موقعاً متميّزاً، وتحرّرت بالتدرّج من مسارها التقليدي في أزمنة هذه الفلسفة

(١) ابن سينا. الاشارات والتهيهات ٢: ٢٩٤، ٣١٣، ٣٣١، ٣٥٨، ٣٨٢.

(٢) فخر الدين الرازي. المباحث المشرقية ١: ٣١٩. قم - ١٤١١ هـ.

(٣) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة ٢: ٢٧٨.

(٤) المطهري، الشهيد مرتضى. شرح المنظومة ٢: ٨. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

السالفة، ثم ما لبثت أن صارت هي محور البحث الفلسفي لدى الاتجاهات الفلسفية المتأخرة في أوروبا، وكان لهذا المنحنى الذي اتخذته مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الكثير من الآثار الحاسمة في تطوّر العلوم الطبيعية والانسانية في الغرب الحديث.

في هذا الضوء نستطيع أن نتعرّف على الإنجاز الهام الذي نهض به العلامة الطباطبائي، لما عمل على صياغة منظومة متسقة منطقياً لمباحث المعرفة، فقد دشّن كتابه «أصول الفلسفة» ببحث نظرية المعرفة، بعد الفراغ من تحديد معنى الفلسفة وحدودها، واستأثرت نظرية المعرفة بثلاث مقالات من مجموعة أربع مقالات اشتمل عليها الجزء الأول من هذا الكتاب، فيما استوعبت مباحثها الجزء الثاني بتمامه، وانتظمت هذه المباحث بطريقة منطقية محكمة، فجعل بحث «قيمة المعرفة» في الصدارة، وأردفه بـ «مصدر المعرفة» ثم ختم هذه المباحث بـ «حدود المعرفة»، وبذلك كان الطباطبائي أول فيلسوف مسلم يتولى إعادة بناء الفلسفة الإسلامية ويعيد ترتيب مسائلها في ضوء مقتضيات التفكير الراهن^(١)، بل تجاوز ذلك إلى إبداع أساسي في إطار نظرية المعرفة عندما قام بتفكيك الإدراكات الحقيقية والاعتبارية وأوضح حدود كل منها وميدانه ودائرته الخاصة - كما ألمعنا لذلك - فأشّر بذلك الأدوات اللازمة لتحرير البحث العلمي من الالتباس والخلط الناشئ من توظيف الإدراكات الاعتبارية خارج حقلها أو العكس بتوظيف الإدراكات الحقيقية خارج حقلها الخاص.

هـ - إبداعات أخرى :

لا تقتصر إبداعات الطباطبائي على ما تقدّم، وإنّما كانت له آراء مبتكرة

(١) ينبغي التنويه بالجهود المتميّزة التي بذلها السيد الشهيد محمد باقر الصدر في سبيل بحث الفلسفة الإسلامية وإعادة صياغة نظرية المعرفة في «فلسفتنا»، واستئناف تأصيل نظرية المعرفة في «الأسس المنطقية للاستقراء».

في غير واحدة من مسائل الفلسفة المتوارثة، فمثلاً نفى أن يكون «الآين» مقولة مستقلة مقابل المقولات الأخرى، ففي تحليله لحقيقة هذه المقولة وجد أنها تعود إلى مقولة «الوضع»^(١)، بناءً على أن حصر المقولات بعشر ليس حصراً عقلياً وإنما هو بالاستقراء، فلا مانع من الزيادة فيها أو ضم بعضها للبعض الآخر^(٢).

وتفحص الطباطبائي عدة مسائل أخرى فأعاد النظر فيما تلقاه الحكماء بالقبول منها، ولم يجر في قبوله أو نفيه لموقف ما إلا على أساس ما يتوصل إليه اجتهاده الفلسفي^(٣)، من هنا يمكن القول: إن جهود الطباطبائي الواسعة انتزعت الفلسفة الإسلامية من كهوفها وتوغلت بها في عمق هموم العصر واشكالياته العقلية، إلا أن هذه الجهود تظل خطوة من الخطوات الرائدة على الطريق الطويل، فينبغي أن يواصل أساتذة الفلسفة الإسلامية المسار النقدي التأسيلي الاجتهادي الذي افتتحه الطباطبائي في العصر الراهن، ولا يكرروا الجهود فيما فرغ منه الطباطبائي، أو ينكفئوا فيعودون القهقري إلى ما تجاوزه الطباطبائي، وينفخون في رماد الهموم التقليدية في التراث الفلسفي، ويقلدون السلف فيما هو نسبي من آرائهم، ويقلدونهم في سائر آرائهم ومقولاتهم، ويجهدون عقولهم في التأويل ومحاولة تقديم معنى لمن لا معنى له من تلك الآراء.

(١) نهاية الحكمة : ٢٠٦، وبداية الحكمة : ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه : ٨٩.

(٣) المصدر نفسه : ١٧٣ (كمثال لذلك عدم قبوله بالفصل بين الفاعل بالجر والفاعل بالقصد، وإرجاعهما إلى قسم واحد، وهكذا الفاعل بالعناية). (وكذلك لما أرجع بالتحليل كل من إرادة الباري تعالى إلى وجه من وجوه العلم، وكلامه تعالى إلى القدرة). لاحظ: بداية الحكمة : ١٧٠.

البحث الفلسفي في تفسير الميزان

ربما لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن «الميزان في تفسير القرآن» يعد دائرة معارف قرآنية فريدة، فيما اشتمل عليه من بحوث ودراسات مختلفة أشادها الطباطبائي في ضوء ما تشع به مداليل القرآن، بحيث أضحت القرآن الكريم في هذا التفسير مصدراً تنبثق منه العقيدة والشريعة والأخلاق والمفاهيم والرؤى الإسلامية بمجموعها، وهذا ما دعى الشهيد مرتضى المطهري للقول: «لم يكتب تفسير الميزان جميعه بوحى الفكر، فأنا اعتقد أن الكثير من موضوعاته هي إلهامات غيبية، وقلما تعرض لي مسألة من المسائل الإسلامية والدينية لا أجد مفتاح حلها في الميزان»^(١). ولعل من أبرز ما يتميز به هذا التفسير هو محاولة بناء الحكمة الإلهية في ضوء ما تفصح عنه أو تلمح إليه آيات القرآن، من دون تأويل قسري لمداليل الآيات يبتعد بها عن معانيها ومفهوماتها. فعندما نراجع الميزان نرى البحث الفلسفي منبثاً في مواضع عديدة من هذا التفسير، الذي التزم فيه الطباطبائي بتطبيق منهج تفسير القرآن بالقرآن واستيضاح معنى الآية من نظيراتها بالتدبر في نفس القرآن، وتشخيص المصاديق ومعرفتها من خلال الخواص التي تعطيها الآيات، وأكد أنه اجتنب الركون إلى حجة نظرية فلسفية، أو إلى فرضية علمية، أو إلى مكاشفة عرفانية.

غير أنه بادر إلى استنطاق الآيات القرآنية واستكشاف ما تنبئ عنه من مداليل فلسفية بديهية أو نظرية مبرهنة في الحكمة الإلهية، فأفرد لذلك بحوثاً مستقلة بموازاة تفسير بعض الآيات، تحت عنوان «بحث فلسفي»، تمثل بمجموعها توليفة تستوعب مهمات المسائل الفلسفية التي صاغتها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي.

(١) مصباح يزدي، الشيخ محمد تقي. «دور العلامة الطباطبائي في إغناء الثقافة

الإسلامية»، الوحدة. العدد ١٦٢: ٣٤ (١٤١٤هـ).

وربما تلقى بمصطلحات ورؤى هذه المدرسة خارج اطار البحوث الفلسفية الخاصة في الميزان، حيث نعث على رؤى تُحيل اليها البحوث الاجتماعية و«الاخلاقية» و«العلمية» المتناثرة في التفسير أحياناً. ولا يقتصر الأمر على ذلك وإنما يتجاوزه الى تغفلها ونفوذ مسائلها في مباحث التوحيد والعقيدة في الميزان.

ولكي تتضح هذه المسألة، ويتجلى الفرق بين استنطاق القرآن وبين قراءته عبر المفاهيم القبلية فلسفية أو غيرها، بين الطبائبي أن هناك «فرقاً بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإن القول الأول يوجب أن يُنسئ كل أمر نظري عند البحث، وأن يتكى على ما ليس بنظري، والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه»^(١).

واصطلح على المسلك الثاني في التفسير: التطبيق، واعتبر المتكلمين ضحية هذا المسلك فقد (دعتهم الأقوال المذهبية على اختلافها الى أن يسيروا في التفسير على ما يوافق مذاهبهم بأخذ ما وافق، وتأويل ما خالف، على حسب ما يجوزه قول المذهب... وأما الفلاسفة فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من المفسرين من الوقوع في ورطة التطبيق وتأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم، أعني: الرياضيات، والطبيعات، والإلهيات، والحكمة العملية، وخاصة المشائين، وقد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة، وآيات الخلق، وحدث السماوات والأرض، وآيات البرزخ وآيات المعاد، حتى أنهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات والأصول الموضوعية التي نجدها في

(١) الطبائبي، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن ١: ٩، بيروت - مؤسسة

الاعلمي للطبوعات، ١٤١١ هـ، ١٩٩١ م.

العلم الطبيعي، من نظام الأفلاك الكلية والجزئية وترتيب العناصر والأحكام الفلكية والعنصرية، إلى غير ذلك، مع أنهم نصّوا على أن هذه الأنتظار مُبتينة على أصول موضوعية لا بينة ولا مبيّنة^(١).

واستطرد الطباطبائي في نقد مسالك المتصوّفة، والمحدثين، وأصحاب النزعة العلمية الحديثة في التفسير، واعتبر (الجميع مشتركة في نقص وبس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً، وسُمّي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات)^(٢).

تأسيساً على ما سبق من التحديد المنهجي الذي أفاده العلامة الطباطبائي بالتمييز بين التطبيق والتفسير، وشجبه لما تورّط به الكثير من المفسّرين باستكشاف مداليل آيات القرآن في أفق أفكاره القبلية وإسقاط ثقافته الخاصة على النصّ، فإنّ ما حفل به تفسيره من مباحث فلسفية لا تعبّر عن قراءة للنصّ القرآني من منظور فلسفي، وإنّما هي محاولة لاقتناص مداليل فلسفية عبر اشعاعات هذا النصّ وتجليّاته.

ومع هذه الصرامة المنهجية والتحديد الدقيق لمنهج تفسير القرآن بالقرآن، ووفاء الطباطبائي لهذا المنهج وحرصه وتشدّده على الالتزام به في تفسيره، لكن لا يمكن الجزم بأنه أفلت من الوقوع بما حذّر منه، ولم يخضع تحديد المدلول القرآني لديه للتطبيق، لأنّ الموضوعية والتجرد التام والانفكاك من بصمات الرؤية الكونية والثقافة الخاصة في وعي الأشياء، قد لا يكون بمقدور الباحث التحرير ولاسيّما في حقل العلوم الانسانية، لكن درجة النجاح التي أحرزها الطباطبائي في تفسير القرآن بالقرآن ربما تفوق أي مفسر فيلسوف آخر فيما يبدو لي.

(١) المصدر نفسه: ٩ - ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ١١.

نماذج للبحوث الفلسفية في الميزان:

يمكن تصنيف البحوث الفلسفية المنبثقة في تفسير الميزان بما يلي:

- ١ - العلم والادراك .
- ٢ - العلة والمعلول .
- ٣ - التوحيد وصفاته وأسمائه تعالى .
- ٤ - مباحث العقيدة الأخرى .
- ٥ - نقض المذاهب والاتجاهات الفلسفية والعقائدية الباطلة .

هذا تعداد لأهم المباحث والموضوعات الفلسفية أو التي تعانقت مع البحث الفلسفي في الميزان، مع العلم أن مقولات ومسائل فلسفية عديدة أخرى غيرها تدفقت في هذا التفسير، فتمازجت بمختلف المباحث، بيد أن وتيرة حضورها كانت أدنى أفقياً ورأسياً مما ذكر.

وسنذكر بعض الأمثلة لهذه الأقسام الخمسة، لأن استقصاء تواجدها في الميزان يلزمه بحثاً واسعاً مستأنفاً.

١ - العلم والادراك :

في سياق بحث الآيات الخمس الأولى من سورة البقرة يختم صاحب الميزان تفسيره لهذا المقطع من السورة ببحثين فلسفيين:

الأول: في نقد المذهب التجريبي.

والثاني: في بيان حقيقة العلم وتجرده.

وذلك بمناسبة حديث هذا المقطع القرآني عن ﴿الذين يؤمنون بالغيب... وبالآخرة هم يوقنون﴾.

سنعود للحديث عن البحث الأول في حديثنا عن القسم الخامس، أما الثاني فيقرر فيه الطباطبائي عدة مسائل، منها:

أ - أن الإنسان إنما ينال الأعيان الخارجية للأشياء بواسطة العلم وليس مباشرة، ويدل على ذلك بأنه ربما يخطئ ويغلط في ما يميزه، مع أنه لا

سبيل للخطأ والغلط في نفس الأعيان.

ب- الإيجاب والسلب لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، هي أولى الأوائل، أي البديهية الأولى التي تعتبر رأس مال المعرفة البشرية، واليها تعود كل قضية تصديقية، سواء كانت بديهية أم نظرية، حتى لو فرضنا الشك فيها، فإنّ الشك المفروض لا يجتمع مع نفي وبتلان نفسه، بمعنى إمّا أن نشكّ فيها أو لا نشكّ.

ج- كل موقف وواقعة علمية إنّما يعتمد الإنسان فيها على العلم، فحتى لو شكّ بشيء وإنّما يعلم أنّه يشكّ من خلال علمه بشكّه، كذلك الأمر لو ظنّ أو توهم أو جهل بشيء، فأنما يشخصها عبر علمه بأنّ هذا ظنّ وذاك وهم والآخر جهل.

د- السوفسطائيون جماعة ظهرت في العصر اليوناني نفوا وجود العلم، وشكّوا بكل شيء حتى في أنفسهم وفي شكّهم، ثم تلاهم الشكّاكون الذين نفوا وجود العلم عمّا هو خارج عن أنفسهم وادراكاتهم، وحاولوا ان يستدلّوا على ذلك بدليلين:

الأول: كثرة الخطأ والغلط في الإدراكات الحاصلة عن طرق الحواس، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصحّ الاعتماد على شيء من العلوم والتصديقات المتعلقة بما هو خارج ذات الإنسان؟

الثاني: كلّما أردنا نيل شيء من الأشياء الخارجية، فإنّ ما نناله منه مباشرة هو العلم به دون نفسه، فكيف ننال الأشياء؟

وفي جوابه عن الدليل الأول أوضح الطباطبائي: أنّه لو لم يصحّ الاعتماد على شيء من التصديقات، فلا يمكن أن نعتدّوا على المقدمات المأخوذة في استدلالكم هذا، فإنّها تصديقات أيضاً، مضافاً إلى أنّ الاعتراف بوجود وكثرة الخطأ يعني الاعتراف بوجود الصواب بما يعادل الخطأ أو يزيد عليه، كما أنّ من يقول بوجود العلم لا يدّعي صحة كل تصديق وإنّما يدّعي صحة بعض التصديقات.

أما في جواب الثاني فأوضح، أنَّ العلم كاشف عن الخارج، ولم يدع أحد من الواقعيين أنَّ الإنسان ينال الخارج مباشرة من دون توسط العلم، وأصحاب هذا الدليل يمكن أن نحتج عليهم بما تعترف به أنفسهم اضطراراً في أفعالهم الاختيارية، فإنَّهم إنَّما يهربون ممَّا هو مخيف كالأسد ونحوه، ويتحرَّكون نحو ما يريدون كالطعام والشراب حالة الجوع والعطش عند العلم بوجود مثل هذه الأشياء، لا بمجرد تصوُّرها المجرد، فإنَّ هناك فرقاً بين ما يوجد الإنسان من علم وتصور باختيار ومن عند نفسه، وما يوجد لدى الإنسان من تصور وعلم بإيجاد أمر خارج عن ذاته مؤثِّر فيه، والعلم يكشف عن هذا الشيء.

هـ - قد يقال: إنَّ العلم لمَّا كان من خواص الدماغ، والدماغ شيء مادي، وكلَّ شيء مادي خاضع لقانون التحول والتكامل كما أثبت البحث العلمي، إذن العلم يخضع لهذا القانون، وبذلك تتحوَّل وتتغيَّر تمام الإدراكات، ولا معنى لوجود علم ثابت، وإنَّما هو نسبي.

الجواب: أنَّ هذا الكلام مبني على أساس أنَّ العلم شيء مادي غير مجرد، والصواب: أنَّ العلم أمر مجرد، لأنَّه لا تنطبق عليه أية خاصية من خصائص المادَّة، فإنَّه هو لا يخضع لقانون التغيُّر والتبدُّل الجاري في عالم المادَّة^(١).

هذا مستخلص لمثال من البحوث الفلسفية حول العلم والإدراك في الميزان، علماً بأنَّ المؤلِّف تكرَّرت منه إشارات دقيقة إلى بيان حقيقة العلم وخصائصه في غير موضع من كتابه^(٢)، كما أفرد بحثاً آخرى في هذا الموضوع لا تقلُّ أهميَّة عن البحث المتقدِّم^(٣). كذلك ربَّما اتَّحد بحث الإدراك مع الموارد التي بحث فيها العلم، وربَّما أشار إلى مباحث الإدراك في موارد

(١) المصدر نفسه ١: ٥٢ - ٥٤.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٨٩ و ٦: ١٩٩ و ١٣: ١٠٧ و ١٨: ١٧٧ و ٢٠: ٤٠٤.

(٣) المصدر نفسه ١٥: ٢٥١ و ١٧: ٣٨١ - ٣٨٢.

أخرى مستقلة^(١).

٢- العلة والمعلول :

في ثانياً بحثه حول الإعجاز في ذيل الآيات (٢١ - ٢٥) من سورة البقرة، أفرّد صاحب الميزان موضوعاً بيّن فيه «تصديق القرآن لقانون العلّية العام» بنحو موجز لكنّه دقيق، أورد فيه هذه القضية بأسلوب برهاني. وملخص ما ذكره:

أنّ قانون العلّية العامّة ثابت بضرورة العقل، وأنّ الأبحاث العلمية وعمليات الاستدلال تعتمد عليه، والإنسان مفطور على أنّ يعتقد أنّ لكل حادث مادي علّة موجبة من غير تردّد وارتياب.

وحّد معنى العلة بأن يكون هناك أمر واحد أو مجموعة أمور إذا تحقّقت في الطبيعة مثلاً، تحقّق عندها أمر آخر نسفّيه المعلول بحكم التجارب، كدلالة التجربة على أنّه كلّما تحقّق احتراق لزم أنّ يتحقّق قبله علّة موجبة له من نار أو حركة أو اصطكاك أو غير ذلك، ومن هنا كانت الكلّية وعدم التخلّف من أحكام العلّية والمعلولية ولوازمهما.

والقرآن يحكم بصحّة قانون العلّية العامّة، بمعنى أنّ سبباً من الأسباب إذا تحقّق مع ما يلزمه ويكتنّف به من شرائط التأثير من غير مانع لزمه وجود مسبّبه مترتباً عليه بإذن الله سبحانه، وإذا وجد المسبّب كشف ذلك عن تحقّق سببه لا محالة^(٢).

وفي تحليله للخوارق وإثبات القرآن لما يخرق العادة في سياق الموضوع المذكور، يكشف لنا الطباطبائي عن بُعد دقيق في قانون العلّية، يمكن أن نفسّر في ضوئه ما نراه من تخلّف بين الأسباب العادية ومسبّباتها، ذلك لأنّ هذه الأسباب ليست أسباباً حقيقية، بل هناك أسباب

(١) المصدر نفسه ٢: ١١٤ - ١١٦ و ٢: ٢٥٢، ٢٥٤.

(٢) المصدر نفسه ١: ٧٦.

حقيقية مطردة غير متخلّفة الأحكام والخواص، وأنّ نظام الوجود في الموجودات الماديّة سواء كانت على جري العادة أو خارقة لها، فإن كل حادث فيه يستند إلى العلّة المتقدّمة عليه الموجبة له^(١).

وفي ذيل تفسير الآيات (٢٦ - ٢٧) من سورة البقرة عقد بحثاً فلسفياً مستوعباً حول العلّة الفاعلية، بمناسبة استعراضه لمسألة «الجبر والتفويض، والأمر بين الأمرين»، وخلص من البحث لتقرير المسألة بالنحو التالي: (كما أنّ الفرد من الإنسان إنّما يستند إلى العلّة الأولى بجميع حدوده الوجودية من أب وأم، وزمان ومكان، وشكل وكم وكيف، وعوامل أخرى ماديّة، فكذا فعل الإنسان إنّما يستند إلى العلّة الأولى مأخوذاً بجميع خصوصيّاته الوجودية، فهذا الفعل إذا انتسب إلى العلّة الأولى والإرادة الواجبة مثلاً لا يخرج ذلك عما هو عليه، ولا يوجب بطلان الإرادة الإنسانية مثلاً في التأثير، فإنّ الإرادة الواجبة إنّما تعلّقت بالفعل الصادر من الإنسان عن إرادة واختيار، فلو كان هذا الفعل حين التحقق غير ارادي وغير اختياري لزم تخلف ارادته تعالى عن مراده وهو محال، فما ذهب إليه المجبرة من الأشاعرة من أن تعلّق الإرادة الإلهية بالأفعال الإرادية يوجب بطلان تأثير الإرادة والاختيار فاسد جداً، فالحق الحقيق بالتصديق أنّ الأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل، ونسبة إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى لكونهما طوليتين لا عرضيتين)^(٢).

وفي سياق تفسير الآيات (٤٥ - ٤٦) من سورة النور خصّص صاحب الميزان بحثاً فلسفياً لبيان «معنى عليّته تعالى للأشياء» وحلّل هذه المسألة في ضوء نظرتين، ففي النظرة الأولى: أوضح أنّه تعالى علّة تامّة بالنسبة إلى العالم بمجموعه، إذ لا يتوقّف على شيء غيره، أمّا سائر أجزاء العالم فإنّه

(١) المصدر نفسه : ٨.

(٢) المصدر نفسه ١ : ١١١.

تعالى جزء علته التامة، ضرورة توقف هذه الأجزاء على ما هو قبله من العلل، وما هو معه من الشرائط والمعدات. هذا لو اعتبرنا كل جزء من الأجزاء بحاله ثم نسبناه وحده الى الواجب تعالى^(١).

أما في النظرة الثانية الأدق: (فإن الارتباط الوجودي الذي لا سبيل الى انكاره بين كل شيء وبين علله الممكنة وشروطه ومعداته يقضي بنوع من الاتحاد والاتصال بينها، فالواحد من الأجزاء ليس مطلقاً منفصلاً، بل هو في وجوده المتعين مقيد بجميع ما يرتبط به، متصل الهوية بغيره، فالإنسان الابن الذي كنا نعتبره في المثال المتقدم بالنظر السابق موجوداً مستقلاً مطلقاً، فنجدّه متوقفاً على علل وشروط كثيرة، والواجب تعالى إحداها، يعود بحسب هذه النظرة هوية مقيدة بجميع ما كان يعتبر توقفه عليه من العلل والشرائط غير الواجب تعالى، فحقيقة زيد مثلاً هو الإنسان ابن فلان وفلانة، المتولد في زمان وكذا ومكان كذا، المتقدم عليه كذا وكذا، والمقارن لوجوده كذا وكذا من الممكنات، فهذه هي حقيقة زيد مثلاً، ومن الضروري أن ما حقيقته ذلك لا يتوقف على شيء غير الواجب، فالواجب هو علته التامة التي لا توقف له على غيره، ولا حاجة له الى غير مشيئته، وقدرته تعالى بالنسبة اليه مطلقة غير مشروطة ولا مقيدة، وهو قوله تعالى: يخلق ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير^(٢).

وعندما فرغ الطباطبائي من تفسير الآيات (٢٦ - ٢٧) من سورة آل عمران عقد بحثاً فلسفياً لبيان انتهاء سلسلة العلوية في العالم الى الواجب تعالى و«استناد الملك وسائر الأمور الاعتبارية اليه تعالى»، لأن الأمور الاعتبارية وان كانت عارية عن الوجود الحقيقي، إلا أن لها آثاراً، هي الحافظة لأسمائها، وهذه الآثار امور حقيقية مقصودة بالاعتبار، ولها نسبة اليه

(١) المصدر نفسه ١٥ : ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه ١٥ : ١٣٩.

تعالى، فهذه النسبة هي المصححة لنسبتها، فالملك وإن كان أمراً اعتبارياً وضعياً لا نصيب لمعناه من الوجود الحقيقي، وإنما هو معنى متوهم لنا جعلناه وسيلة إلى البلوغ إلى آثار خارجية، لم يمكننا البلوغ إليها لولا فرض هذا المعنى الموهوم وتقديره، لكن لما كانت حقيقة معنى الملك واسمه باقياً ما دامت هذه الآثار الخارجية باقية مترتبة عليه، فاستناد هذه الآثار الخارجية إلى عللها الخارجية هو عين استناد الملك إليه، وبذلك يتبين أنّ لها جميعاً استناداً إلى الواجب تعالى باستناد آثارها إليه على حسب ما يليق بساحة قدسه وعزه^(١).

ولا يسعنا في هذه المجالة استقراء تمام مباحث العلوية في الميزان بعد عرضنا للمادة السابقة كأمثلة لهذه المباحث، وإلا فإن المؤلف يعالج جملة مشكلات عقائدية من أهمها مسائل القضاء والقدر، والجبر والاختيار، والخلق والرابطة بين الأشياء والباريء تعالى، على أساس قانون العلوية وأحكامه، فحيثما تحدثت الآيات القرآنية عن هذه الموضوعات نجد المفسر ينتهي في ذيل بحوثه إلى العلوية وأحكامها، كيما يشيد المفهوم العقائدي الصحيح.

٣- التوحيد وصفاته واسماؤه تعالى :

التوحيد هو المحور في القرآن الكريم، فكل ما يشتمل عليه القرآن من عقائد، وأحكام، ومفاهيم، وقيم وأخلاق، إنما ينبثق عن التوحيد، بل هي التوحيد تلبس وتجلّى في هذه الأشياء، فهي بمجموعها تعود إلى التوحيد، والتوحيد ينحلّ في تفاصيله ومفرداته إليها بتمامها، كما يؤكد ذلك الطباطبائي.

ولما كانت كل مباحث تفسير الميزان في نهاية الأمر تفضي إلى التوحيد فإن استقصاء جميع ما يرتبط بالتوحيد يقتضي قراءة متأنية للكتاب بتمامه

(١) المصدر نفسه ٣ : ١٧٢ - ١٧٣.

من البداية إلى النهاية، وهو عمل خارج عن غرضنا في هذا الموضوع، لكن ذلك لم يمنعنا من رصد أمثلة محدودة تدلّ على اتساق متداخل بين البحث الفلسفي والتفسير.

ففي تفسير الآية (٤٢) من سورة النجم مثلاً، يستظهر صاحب الميزان من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ أَنَّ جميع موجودات العالم تنتهي في وجودها وفي آثار وجودها إلى الله سبحانه بلا واسطة أو مع الواسطة، وَأَنَّ كل ما يجري فيها من التدبير والنظام بنحو جزئي أو كلي فإنه ينتهي إليه تعالى، لِأَنَّ التدبير الجاري بين الأشياء ليس إلا الروابط الجارية بينها القائمة بها، وموجد الأشياء هو الموجد لروابطها المجري لها بينها، فالمُنْتَهَى المطلق لكل شيء هو الله سبحانه، وبهذا تكون كافة الموجودات في العالم تعود إليه تعالى في وجودها وتعام آثارها^(١).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ الآية (٤١) من سورة فاطر، يستظهر منها الطباطبائي: (أَنَّهُ تعالى لما استدَلَّ على توحيده في الربوبية بجعل الخلافة في النوع الإنساني بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، ثم نفى الشراكة مطلقاً بالحجّة، عمم الحجّة بحيث تشمل الخلق كله، أعني السماوات والأرض، فأحتجّ على توحيده بإبقاء الخلق بعد إحداثه، فَإِنَّ من البَيِّن الذي لَا يُرْتَاب فيه أَنَّ حدوث الشيء وأصل تلبسه بالوجود بعد العدم غير بقائه وتلبسه بالوجود بعد الوجود على نحو الاستمرار، فبقاء الشيء بعد حدوثه يحتاج إلى إيجاد بعد إيجاد على نحو الاتّصال والاستمرار، وإبقاء الشيء بعد إحداثه كما أَنَّهُ إيجاد بعد الإيجاد كذلك هو تدبير لأمره، فانك ان دقتك النظر وجدت ان النظام الجاري في الكون إنّما يجري بالاحداث والابقاء فقط... وعلى أي حال فالإمساك كناية

(١) المصدر نفسه ١٩ : ٤٨.

عن الإبقاء، وهو الإيجاد بعد الإيجاد على سبيل الاتصال والاستمرار،
والزوال هو الازمحلال والبطلان^(١).

وفي ذيل قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢) عقد صاحب
الميزان بحثاً فلسفياً قرآنياً «في حكمته تعالى ومعنى كون فعله مقارناً
للمصلحة» أوضح فيه هذه المسألة في سياق عدة مقدمات تقضي إلى هذه
النتيجة، ويتلخص ما قاله فيما يلي:

١ - تقرّر في الفلسفة أنّ الفعل بمعنى الأثر الصادر عن الفاعل إرادياً كان
أو غير إرادي لا يخلو من غاية، بمعنى كون فعله خيراً من تركه، ونفعه غالباً
على ضرره، فما في الفعل من جهة خير مترتبة عليه هو الذي يبعثنا نحو
فعله، وهذا هو ما يسمّى بغاية الفعل.

٢ - أن اشتغال الفعل على جهة الخير المترتبة على تحققه هو ما يسمّى
بمصلحة الفعل، وهذه المصلحة هي الباعثة للفاعل إلى فعله، وهي سبب
اتقان الفعل الموجب لعدّ الفاعل حكيماً في فعله، ولولاها لكان الفعل لغواً لا
أثر له.

٣ - من البديهي أنّ المصلحة المترتبة على الفعل لا وجود لها قبل وجود
الفعل، وما يبعث الفاعل نحو الفعل إنّما هو وجود المصلحة العلمي لا
الخارجي، بمعنى أنّ لدى الإنسان صورة علمية عن النظام الخارجي وما
يجري فيه من قوانين كلية، وأصول منتظمة تقضي بانسياق الحركات إلى
غاياتها، والأفعال التي أغراضها، وما تحصل عنده بالتجربة من روابط
الأشياء بعضها مع بعض، ولا ريب أنّ هذا النظام العلمي تابع للنظام
الخارجي ومترتب عليه.

٤ - يسعى الإنسان لأن يطبّق أفعاله على الصورة العلمية للنظام لديه،

(١) المصدر نفسه ١٧ : ٥٥.

(٢) الأنبياء : ٢٣.

ويراعي في فعله ما تقرّر فيه من مصالح، فإن أصاب في تطبيقه الفعل على الصورة العلمية كان حكيماً في فعله، وإن أخطأ في تطبيق هذه الصورة على النظام الخارجي، ولم يُصب لقصور أو تقصير لم يُسمّ حكيماً وإنّما سُمّي جاهلاً ولاغياً ونحوهما.

٥ - الحكمة صفة للفاعل الذي يتطابق فعله مع النظام العلمي المنطبق بدوره على النظام الخارجي، واشتغال الفعل على المصلحة يعني ترتب الفعل على الصورة العلمية المطابقة للخارج.

إذن، الحكمة في الحقيقة صفة ذاتية للخارج، وإنّما يتّصف الفاعل أو فعله بها من حيث انطباق الفعل عليه بواسطة العلم، وكذلك اشتغال الفعل على المصلحة بمعنى تفرّعه على صورتها العلمية الحاكية عن الخارج.

٦ - إنّما يتمّ هذا الكلام في الفعل الذي يراد به مطابقة الخارج، كالأفعال الإرادية للإنسان، أمّا الفعل الذي هو نفس الخارج وهو فعل الله سبحانه فهو نفس الحكمة، لا لمطابقته أمراً آخر هو الحكمة، كما أنّ اشتغال فعله تعالى على المصلحة بمعنى أنّه متبوع بالمصلحة، لأنّه تابع للمصلحة بحيث تدعو هذه المصلحة الفاعل للفعل وتبعته نحوه.

٧ - على هذا الأساس فإنّ كلّ فاعل يُسأل عن فعله، فيقال له: لِمَ فعلت كذا؟ لأنّ المطلوب أن يتطابق فعله مع النظام الخارجي في ضوء ما لديه من صورة علمية لهذا النظام، ما خلا الباري تعالى، فإنّه لا مورد لمثل هذا السؤال عن فعله، لأنّ فعله عين النظام الخارجي، الذي يُطلب بالسؤال تطبيق الفعل عليه، ولا نظام خارجي آخر حتى يطبق هو عليه، وفعله هو الذي تكون صورته العلمية مصلحة داعية باعثة نحو الفعل، ولا نظام آخر فوقه حتى تكون الصورة العلمية المأخوذة منه مصلحة باعثة نحو هذا النظام^(١).

نقتصر على بيان هذه الأمثلة خشية أن يخرجنا الاستطراد عن غرض الموضوع الأصلي.

(١) المصدر نفسه ١٤ : ٢٧٢ - ٢٧٤.

٤ - مباحث العقيدة الأخرى :

كتب صاحب الميزان بحثاً مفصّلة استوعب فيها أمّهات المسائل الاعتقادية، وفي كل هذه البحوث نجده ينجز مهمتين متعاضدتين، فبينما يحاول تأسيس موقف عقائدي في هدي القرآن، لا تغيب عن بحثه أبرز الشبهات حول المسائل الاعتقادية، فيثيرها على شكل «إن قلت قلت» في ذيل البحث، بعد أن يفرغ من تأسيس المفهوم وإشادة أركانه.

من هنا يتبدئ لمن يراجع الميزان أن المؤلف كرّس جانباً أساسياً من بحثه التفسيري في دراسة العقائد واستجلاء مفهوماتها تحت إشعاع القرآن، فمثلاً حاول أن يهتم بدراسة مسألة الجبر والاختيار والأمر بين الأمرين، والقضاء والقدر، والنبوة، والإمامة، والبرزخ والمعاد والقيامة، وما يرتبط بذلك من موضوعات، مضافاً إلى قضايا التوحيد التي ألمحنا إليها فيما سبق.

وهنا سنشير إلى مثال واحد من هذه المباحث، وهو بحث في بيان «أن النبوة مسألة فلسفية، ووجه الحاجة إلى بعث الأنبياء»، ويتلخص ما أفاده في ذلك بما يلي:

١ - قد يقال: لما كانت النبوة نحو تبليغ لأحكام وقوانين مجعولة اعتبارية ليست حقيقية، فإنها مسألة غير فلسفية، لأنّ البحث الفلسفي هو بحث في أحوال الموجود من حيث هو موجود، أي: في الأشياء الخارجية العينية دون الأمور الاعتبارية.

الجواب: أنّ البحث في النبوة من جهة أخرى بحث فلسفي، وذلك لأنّ ما تدعوله النبوة من معارف وأحكام خلقية عملية لها علاقة بالنفس من حيث إنّها تثبت فيها علوماً راسخة، أي: أحوالاً تؤدّي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانية تعيّن طريقها إلى السعادة والشقاوة، والقرب والبعد من الله سبحانه، فإنّ الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والاعتقادات الحقّة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلّا بما هيئ له عند الله سبحانه من القرب والزلفى والرضوان والجنة. وبواسطة

الأعمال الطالحة والعقائد الباطلة يكتسب لنفسه صوراً لا تتعلق إلا بالدنيا وزخارفها الفانية، ويؤدّيها ذلك إلى أن ترد بعد مفارقة الدنيا وانقطاع الاختيار إلى دار البوار ومهاد النار، وهذا سير حقيقي. وعلى هذا فمسألة النبوة حقيقة فلسفية.

٢ - قد يقال: ما هي الحاجة لبعث الأنبياء؟

الجواب: لما كان الواجب تامّ الإفاضة، فيجب أن تكون هناك إفاضة لكل نفس مستعدة بما يلائم استعدادها من الكمال، وتتبدّل بها قوتها إلى الفعلية من الكمال الذي يسمّى سعادة إن كانت ذات صفات حسنة وملكات فاضلة معتدلة، أو الذي يسمّى شقاوة إن كانت ذات رذائل وهيئات ردية. وإذا كانت هذه الملكات والصور حاصلة لها من طريق الأفعال الاختيارية المنبئة عن اعتقاد الصلاح والفساد، والخوف والرجاء، والرغبة إلى المنافع، والرغبة من المضار، وجب أن تكون هذه الإفاضة أيضاً متعلّقة بالدعوة الدينية، بالتبشير والانذار، والتخويف والتطمين، لتكون شفاء للمؤمنين فيكملوا به في سعادتهم، وخساراً للظالمين فيكملوا به في شقاوتهم، والدعوة تحتاج إلى داعٍ يقدم بها، وهو النبي المبعوث من عنده تعالى^(١).

٥ - نقض المذاهب والاتجاهات الفلسفية والعقائدية الباطلة :

استوعب صاحب الميزان الكثير من الشبهات التقليدية في تفسيره، بل تخطاها إلى ملاحقة الاشكالات المعاصرة، واعتنى عناية خاصّة بما أثارته الفلسفة الماديّة الأوروبيّة الحديثة في اقتصارها على تفسير المعرفة البشرية بدائرة المحسوس فقط، ونفيها أية معرفة تصديقية لا تنالها التجربة، ويمكن القول: إنّ البراهين التي ساقها الطباطبائي على نقض المذهب التجريبي في المجلّد الأوّل من الميزان الذي صدر قبل أربعين عاماً، لم تتفوّق عليها أية نقود أخرى تعرّض لها هذا المذهب، وسنقتصر هنا على ذكر مستخلص من هذه البراهين، كنموذج لأسلوبه النقدي في نقض

(١) المصدر نفسه ٢: ١٥٠ - ١٥١.

الإشكالات العقائدية والمذاهب الفلسفية الباطلة.

أوضح صاحب الميزان بإيجاز ما أفاده بعض الفلاسفة الحسنيين المحدثين، من عدم الاعتماد على غير الإدراكات الحسية، والاقتصار فقط على ما هو محسوس، وذكر ما احتجوا به على ذلك، بأن الإدراكات العقلية المحضة عرضة لوقوع الأخطاء فيها، مع عدم وجود ما يميز الصواب من الخطأ، وهو الحس والتجربة، خلافاً للإدراكات الحسية، فإننا إذا ادركنا شيئاً ما بواحد من الحواس أتبعنا ذلك بالتجربة بتكرار الأمثال، وما نزال نكرر حتى نستثبت الخاصة المطلوبة في الخارج، ثم لا يقع شك بعد ذلك.

ثم نقض هذا المذهب ببراهين عديدة، جاء فيها:

١- أن المقدمات المأخوذة في هذا الاستدلال عقلية وليست حسية، فهي محاولة للاستدلال على بطلان الاعتماد على المقدمات العقلية بمقدمات عقلية، فيلزم من صحة الحجة فسادها.

٢- أن الخطأ في الحواس لا يقل عن الخطأ في الإدراكات العقلية، فلو كان مجرد وقوع الخطأ في باب موجباً لطرحه لكان طرح باب الحواس أوجب.

٣- لو كانت جميع العلوم الحسية ثابتة بالتجربة، لكن من الواضح أن نفس التجربة لا يمكن التحقق من صدقها بتجربة أخرى للزوم التسلسل، فلا بد أن يكون العلم بصحتها من طريق غير الحس، وبذلك يكون الاعتماد على الحس والتجربة اعتماد على العلم العقلي اضطراراً.

٤- إن الحس لا ينال غير الجزئي المتغير، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلية وهي غير محسوسة ولا مجربة^(١).

هذا مثال أوجزنا فيه بعض مناقشات الطباطبائي للزعة الحسية في الفلسفة الأوروبية الحديثة، ومطالعة سريعة لتفسيره تكشف لنا عن نظائر عديدة لمثل هذه المناقشات التي نقض فيها مذاهب واتجاهات شاع تداول

(١) المصدر نفسه ١: ٥٠ - ٥١.

شبهاتها بين طائفة واسعة من النخبة في العالم الإسلامي في القرن الأخير، وتغلغل في الأعمال الأدبية والفكرية بعد أن تلقاها هؤلاء كحقائق ومسلّمات مطلقة.

ولم يقتصر صاحب الميزان على محاولة صياغة نظام فلسفي في هدي ما توحيه الآيات القرآنية، بل تجاوز ذلك إلى إعادة بناء علم أصول الدين - كما ألمعنا - في أفق القرآن، فأوصل بذلك ما انقطع بين علم الكلام التقليدي والقرآن الكريم، بعد أن ظلّ علم الكلام يجري عبر قنواته الخاصة التي استعارها من المنطق الأرسطي، من دون أن يلتحم بالقرآن الكريم، بينما أصرّ صاحب الميزان على استكناه المضمون التوحيدي الذي يثوي وراء المداليل الظاهرة لكافة الآيات الكريمة، لأنه يرى أن كلّ شيء في القرآن ينبثق من التوحيد، ويرتدي رداءه، بل ذهب إلى أن الإسلام هو التوحيد، والتوحيد هو الإسلام، لأنّ فروع الإسلام وتشريعاته، وكافة ما يشتمل عليه من أحكام وأخلاق وقيم ومفاهيم - نظرية كانت أم عملية - تعود إلى التوحيد، فيما تكون كلّ واحدة منها مظهراً تتجلّى فيه حقيقة التوحيد، ومصداقاً ترتسم فيه الصورة العملية للتوحيد (بحيث ترجع التفاصيل إلى أصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الأصل إلى التفاصيل بالتركيب)^(١).

إنّ محاولة دمج تفاصيل الإسلام بالتوحيد، وصيرورتها أمراً واحداً تارةً يتجلّى التوحيد من حيث هو أمر واحد، وأخرى يتجلّى من حيث هو أحكام وتشريعات وأخلاق وقيم، أي: من حيث هو تفاصيل متعدّدة، إنّ هذا الوعي لحقيقة التوحيد لا نعثر عليه في تراث المتكلّمين، وربّما لا نجده في بعض المحاولات المتأخّرة لإعادة بناء علم التوحيد^(٢).

(١) المصدر نفسه ١ : ٦٤.

(٢) الصدر، السيد الشهيد محمد باقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار

الرفاعي : ٤٤ - ٤٥.

كما تحدّث صاحب الميزان عن «طريق التفكّر الذي يهدي اليه القرآن» في ذيل تفسير الآيات (١٥ - ١٩) من سورة المائدة التي أوردت محاججات موجّهة لأهل الكتاب، فأكد أنّ القرآن الكريم يشتمل على ما يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكّر والتذكّر والتعقّل، أو تلقّن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الحجّة لإثبات حقّ أو لإبطال باطل، ولم يأمر الله عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتّى أنّه علّل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم ممّا لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأمور تجري مجرى الاحتجاجات^(١).

وأبان الطباطبائي طريق الفكر الصحيح الذي يعيل اليه القرآن الكريم، وهو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتنازع فيه إنسان وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وإن فرض فيه اختلاف أو تنازع فإنما هو من قبيل المشاجرة في البديهيّات، الذي ينتهي إلى عدم تصوّر أحد المتشاجرين أو كليهما حقّ المعنى المتشاجر فيه لعدم التفاهم الصحيح، بعد ذلك ذكر هذا الطريق المنطقي وكيف أنّه يرجع إلى البديهيّات، وأردفه ببيان التشكيكات والشبه الواردة عليه، فكشف في بحث مفصّل عن أنّ هذه الشبهات تستند إلى نفس الأصول المنطقية التي تسعى لدحضها، وهذا يبرهن على أنّ أصحاب هذه التشكيكات معترفون بحسب فطرتهم الانسانية بصحّة هذه الأصول المنطقية مسلّمون بها مستعملون إياها، جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم^(٢)، مثلما فعل أتباع المذهب التجريبي لما ركّزوا إلى مقدّمات عقلية قبلية في نقض المذهب العقلي^(٣).

(١) الميزان ٥ : ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه ٥ : ٢٦٠ - ٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه ١ : ٥٠ - ٥١.

الفصل الخامس

منهج الدرس الفلسفي عند الشهيد مطهرى

قدم الشهيد الشيخ مرتضى المطهري مساهمات كبيرة في تحديث دراسة المعقول الإسلامي، حين انبرى لتدريس المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام في الحوزة العلمية في قم وجامعة طهران بأسلوب معاصر، ارتكز على بيان الجذور التاريخية للنظريات والمقولات الفلسفية، سعياً للوصول إلى نسبها الفكري، ولحظة تأسيسها، كما اهتم بمتابعة تطور طريقة بحثها وكيفية البرهنة عليها، ومن ثم اكتشاف علاقتها بالأفكار والنظريات الأخرى المناخلة لها التي قالها فلاسفة الغرب أو الشرق، كذلك أسهم الشهيد المطهري - تبعاً للمنهج الذي أشاد أركانه صدر المتألهين - في عقلنة ما قد يبدو لامعقولاً في التراث الإسلامي، كما يبدو ذلك في قراءاته للعرفان الإسلامي، وتجليته لما يزخر فيه من تجليات وإشراقات، تعبر عن الطائفة الروحية للإنسان، وما يمكن أن تملأه من فضاءات رحبة، لم تستوعبها الفلسفات الحديثة، كما لم يملأها المعقول الكلاسيكي.

ويقف المطهري على رأس مجموعة من العلماء من تلامذة الفيلسوف الإسلامي العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ممن أغنوا المكتبة الإسلامية بعدد وفير من الكتابات المنهجية، التي أشدّت الحاجة لها في السنوات الأخيرة، بعد ما عرفناه من الإهمال والنفي الذي تعرض له الموروث المعرفي الإسلامي على يد بعض المنبهرين بالغرب في ديارنا.

وبفضل الجهود المباركة التي بذلها المطهري وعلماء آخرون، تنامي الدرس الفلسفي في إيران في الحوزات العلمية والجامعات، بصورة ليس لها نظير في الجامعات والمدارس الأخرى في العالم الإسلامي، ولذا يصح أن نقول:

أن أعظم حاضرة إسلامية لدراسة، وتدريس، وإعادة تدوين، المعقول الإسلامي هي الحوزة العلمية في قم، التي لا يعرف حقيقة الدرس الفلسفي فيها وإنجازاته العظيمة إلا من درس الأعمال الفلسفية للعلامة الطباطبائي، وتلامذته الذين يعد في طليعتهم الشهيد المطهري.

إن من يقرأ بالفارسية يمكنه متابعة الدوريات التي تصدر في إيران باللغة الفارسية، والتعرف على آثار الباحثين الإيرانيين في الفلسفة الإسلامية، وكيف أسهم تطور الدرس الفلسفي لديهم، في نقل الحوار حول قضايا التحديث والأسلمة والتطبيق خطوات أساسية إلى الإمام، على يد

دارسي الفلسفة من تلامذة العلامة الطباطبائي، وتلامذة الشهيد المطهري. ومما يدعو للأسف أن المثقفين في البلاد العربية لم يلتقوا فكر الشهيد المطهري، ولم يتعرفوا على أعماله الفلسفية، بسبب الجهل أو التجاهل الذي يبدية بعض أساتذة الفلسفة في ديارنا.

فكم هي الترجمات التي أغرقت أسواقنا الثقافية من الفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، ولكن من النادر أن نعثّر على أعمال مدونة باللغة الشرقية (الفارسية، التركية، الأردية، البنغالية... وغيرها) منقولة إلى العربية، وإن اهتم بعض الناشرين في السنوات التي تلت إنتصار الثورة الإسلامية في إيران بنقل بعض الكتب التي تهم الأوساط الشعبية إلى اللغة العربية.

ويعتبر الفكر الفلسفي للشهيد المطهري نموذجاً واضحاً على حالة الإهمال في الأوساط الثقافية العربية، إذ لم يُنقل منه للعربية سوى بعض المحاضرات، والرسائل الموجزة، والأعمال الثانوية، فيما ظلت بعض أعماله الأساسية غائبة عن القاريء العربي.

في ضوء ذلك جاءت محاولتنا هذه لتعريف القاريء العربي بالإنجازات الفلسفية للعلامة الشهيد مرتضى المطهري، والتي وقع الإختيار في أولها على تعريب شرح المنظومة، والذي نُشر بالفارسية في الأعوام الأخيرة تحت عنوان (شرح مبسوط منظومة) في مجلدات أربعة، وهذا الشرح واحد من ثلاثة شروح، هي:

١ - شرح المنظومة المختصر (بالفارسية): وهو يتألف من محاضرات ألقاها الشهيد المطهري على طلاب قسم الفلسفة في كلية الإلهيات في جامعة طهران، وقد نقله للعربية السيد عمار أبو رغيف.

٢ - شرح المنظومة المبسوط (بالفارسية): وهو يتألف من مجموعة محاضرات ألقاها الشهيد المطهري على مجموعة من الباحثين في الفلسفة الإسلامية في منزله، بعد عام (١٣٩٦ هـ)، وسيأتي بيان ملامح المنهج في هذا الكتاب عند الحديث عن منهج الدرس الفلسفي للشهيد المطهري وقد نقلناه للعربية وطبع في أربعة أجزاء.

٣ - تعليقة على شرح المنظومة (بالعربية): وهو تقرير دونه أحد تلامذة الشيخ المطهري، اقتطفه من تدريسه في مدرسة مروي في طهران، ثم راجعه وصححه الشيخ نفسه، وهذا الكتاب لم يطبع حتى الآن في طهران. أما أبرز الأعمال الفلسفية الأخرى للعلامة المطهري فهي:

٤ - الحركة والزمان في الفلسفة الإسلامية: وهو محاضرات في شرح مبحث القوة والفعل من كتاب الأسفار لملا صدرا، صدر منه أربعة أجزاء.

٥ - دروس الهيات الشفاء: وهو محاضرات في شرح الإلهيات من كتاب الشفاء لإبراهيم سينا، صدر منه ثلاثة مجلدات.

٦ - مقالات فلسفي: وهو مجموعة دراسات ومحاضرات في الفلسفة الإسلامية وتاريخها والعلوم الاجتماعية، كتبت أو القيت في مناسبات مختلفة، ثم صدرت في ثلاثة أجزاء نقلنا للعربية المقالات الفلسفية منها ونشرت بعنوان: محاضرات في الفلسفة الإسلامية.

٧ - حاشية على أصول الفلسفة: النص الأساسي لأصول الفلسفة عبارة عن مجموعة دراسات معمقة مكثفة في أسس الفلسفة الإسلامية والمذهب الواقعي، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، وقد دون عليها تلميذه الشهيد المطهري حاشية مفصلة، فبلغ المتن والحاشية خمسة مجلدات، نقل منها الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني المجلد الأول والثاني إلى العربية، وقد طبع قبل سنوات في بيروت كما قام بتعريبها السيد عمار أبو رغيف.

تلك هي أبرز الدراسات التي أنجزها الشهيد المطهري، وهي لاتضم كل أعماله الفلسفية، والتي ليس أقلها الإشراف على اثنتين وعشرين أطروحة دكتوراه، وعشرين أطروحة ماجستير، قدمت في قسم الفلسفة في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران، في الفترة الواقعة بين عامي ١٣٨٥ هـ - ١٣٩٦ هـ.

ملامح المنهج في الدرس الفلسفي للشهيد المطهري:

اتسمت الأعمال الفلسفية للمطهري بالدقة والعمق والموسوعية، مع الوضوح والإستيعاب والتفصيل، حتى اوضحت أعقد النظريات الفلسفية ميسرة، سلسلة، واضحة، لديه ولعل بحثه في بيان مسألة وحدة الوجود^(١) أجلى مصداق لذلك، هذه المسألة التي زلت فيها أقدام كثيرة، وكانت محورا لسجلات ومناظرات جماعة من دارسي التراث الفلسفي والعرفاني، حيث استطاع المطهري بما أوتي من قدرة بيانية واضحة، وبما يستعين به من أمثلة، أن يجليها بصورة دقيقة متقنة ميسرة.

(١) شرح المنظومة . الجزء الأول.

وبذلك أصبحت تلك المسائل المعقدة الدقيقة في متناول قطاع كبير من المهتمين بالتراث الإسلامي، فيما كانت قبل ذلك حكرًا على طائفة محدودة من المتخصصين من أساتذة الفلسفة.

لقد استطاع الشهيد المطهري تعميم الثقافة الفلسفية، وإشاعة التفكير العقلي، والدعوة للتفكير الصحيح، من خلال جهوده الجبارة التي تواصلت لسنوات طويلة في تدريس الفلسفة الإسلامية، وإعادة تدوين العلوم العقلية عند المسلمين وشرحها.

وعلى يديه تنزلت الفلسفة من عليائها، وتمولت إلى جهاز معرفي في متناول المثقفين، إذ يتمكن من توفر على المقدمات الأساسية في الدراسات الإسلامية (كالمنطق مثلاً) حين يراجع الأبحاث التي أنجزها الشهيد المطهري بدقة من استيعابها بصورة تامة.

وأخال أن محاولة تعميم الثقافة الفلسفية بهذا النحو لم ينجزها أحد قبل المطهري.

وسنحاول فيما يأتي أن نواكب الأستاذ الشهيد في درسه الفلسفي، كي نقتطف بعض الملامح التي تبلورت في منهج هذا الدرس، والتي يتمثل أبرزها في:

١ - اكتشاف الجذور التاريخية للمسائل الفلسفية:

تميز البحث الفلسفي عند المطهري بالتفقيب عن الجذور التاريخية للقضايا المبحوثة، والسعي لاكتشاف لحظة ولادتها، وظروف نشأتها، حتى استطاع أن ينسف بعض الآراء الشائعة حول تاريخ بعض المسائل، ويحدد من جديد أول فيلسوف قال بها، وعصر ظهورها.

لذلك لم يقبل رأي الآخرين في تحديد تاريخ المسائل الفلسفية، إلا بعد الفحص والاستقراء الواسع، وهي سمة انتظم فيها الدرس الفلسفي لديه، وبالذات حين يبحث في المسائل الأساسية في الفلسفة الإسلامية، فنحضر الكثير من الأوهام التي زعمت أن الفلاسفة المسلمين اقتبسوا التراث الفلسفي اليوناني من دون أن يتمثلوه، ويعيدوا انتاجه، ويكملوه، وبذلك أبرز الإبداع الفلسفي الإسلامي، الذي قوارى خلف تلك الأوهام مدة طويلة.

فمثلاً أثبت أن مسألة أصالة الوجود، والتي هي المركز الأساسي لمدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، إذ لم تكن مطروحة في فلسفة أرسطو، أو الفارابي، أو ابن سينا، وإنما طرحت هذه المسألة للمرة الأولى في عصر المعيرداماد -

أستاذ صدر المثاليين - الذي تبنى القول بأصالة الماهية، ثم أشاد من بعده تلميذه ملا صدرا أركان القول بأصالة الوجود، حتى أضحت محورا للإنجازات الفلسفية المتعددة له^(١).

كذلك اعتمد المطهري المنهج ذاته في بحث تاريخ مسألة وحدة وكثرة الوجود^(٢)، وكذا مسألة الوجود الذهني^(٣)، ومسألة الجعل^(٤)، والإمكان^(٥)، والاستعدادي^(٦)، والمعنى الحرفي والمعنى الإسمي^(٧)، والحدوث الذاتي والحدوث الزماني^(٨)، وحدوث العالم^(٩)... وغيرها من المسائل.

٢ - الكشف عن الإنجازات الفلسفية للإسلاميين:

زعم جماعة من الباحثين الغربيين أن المسلمين لم يتمكنوا من إبداع أية فلسفة خاصة بهم، وكل ما لديهم من أفكار فلسفية هو إستنساخ للفلسفة اليونانية، ومن ثم قاموا بتدوينها باللغة العربية، كما صرح بعضهم بذلك في قوله: (إذا كنا نلوم النمو الفلسفي والعلمي في العصر العباسي، فهذا يقضي منا الإجابة، بأنه من الخطأ أن نعلم لاسم فلسفة عربية على فلسفة لم تكن إلا إستعارة عن اليونان، ولم يكن لها أي جذر في شبه الجزيرة العربية،

(١) راجع البحث الدقيق في تاريخ هذه المسألة في كتاب المطهري:

شرح مبسوط منظومة (الأصل الفارسي)، طهران: انتشارات حكمت، ط ٥، ١٣٦٧ ش، ج ١: ص ٥٨ - ٦٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١: ص ٢٠٩ - ٢٢١.

(٣) المصدر السابق، ج ١: ص ٢٥٦ - ٢٦٠، ومقالات فلسفي للمطهري، ج ٣: ص ١٥٠ - ١٦٠.

(٤) المصدر السابق، ج ٢: ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٥) المصدر السابق، ج ٣: ص ٢٢٤ - ٢٢٧.

(٦) المصدر السابق، ج ٣: ص ٣٣٥ - ٣٤٠.

(٧) المصدر السابق، ج ٤: ص ٢٠ - ٣٠.

(٨) المصدر السابق، ج ٤: ص ١٤٦ - ١٤٨.

وكل ما هنالك هو أنه كانت توجد فلسفة مكتوبة بلغة عربية، هذا كل شيء...^(١).

بينما برهن العلامة المطهري على إبداع العقل الفلسفي الإسلامي لطائفة كبيرة من النظريات والمسائل التي احتلت موقعا أساسيا في الدراسات الفلسفية المتأخرة، ومن هذه المسائل التي عنونت لأول مرة في الفلسفة الإسلامية: مسألة أصالة الوجود، ووحدة الوجود، والوجود الذهني، وأحكام العدم وإمتناع إعادة المعدم، ومسألة الجعل، ومناط إحتياج الشيء إلى العلة، وإعتبارات الماهية، والمعقولات الثانية الفلسفية، وبعض أقسام التقدم، وأقسام الحدوث، وأنواع الضرورة والإمتناع والإمكان، وبعض أقسام الوحدة والكثرة، والحركة الجوهرية، وتجرد النفوس الحيوانية، والتجرد البرزخي للنفس الإنسانية علاوة على التجرد العقلي، وكون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، والفاعلية بالتسخير، ووحدة النفس والبدن، وكون الزمان بُعدا رابعا، وقاعدة بسيط الحقيقة، والعلم البسيط الإجمالي للباري في عين الكشف التفصيلي... وغير ذلك.

أما أبرز المسائل التي طرحت في المنطق فهي: تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، وإعتبارات القضايا، وتقسيم القضية إلى خارجية وذهنية وحقيقية، وذكر أقسام أخرى للموجهات، وتقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي، وكذلك تفكيك القضية السالبة الطرف عن القضية المعدولة الطرف... وغير ذلك^(٢).

وحين نؤمن النظر في تراث مدرسة الفلسفة الإسلامية المتأخرة (الحكمة المتعالية) نجد أن عناوين المسائل الفلسفية المبحوثة فيه لاتقل عن

(١) مرشو، غريغوار - «سلامة موسى من عدوى التناقض إلى إنقضاء الوعي»، دراسات شرقية ج ٤ (١٩٨٩م) ص ٥١، عن:

Voir le texte de Ernest Renan Par J. Gaulnier in Judaisme et christianisme, Copnic, paris, 1977.

(٢) مطهري، الشهيد الشيخ مرتضى، مقالات فلسفي، طهران: انتشارات حكمت، ط ١،

١٣٦٩ش، ج ٣، ص ٢٩ - ٣٢.

السبعمائة (٧٠٠) عنوان، بينما لم تتجاوز المسائل الفلسفية التي ورثتها فلسفتنا عن الفلسفة اليونانية المائتي (٢٠٠) عنوان.

هذا فضلاً عن أن هذه المسائل الفلسفية والمنطقية الموروثة قد استدلو عليها ببراہین جديدة، أو اعتمدوا أسلوباً جديداً في البرهنة عليها، كما أن بعض المسائل كانت مبہمة فجلاها الدرس الفلسفي الإسلامي، إذ لم يبق من مباحث الفلسفة اليونانية على حالة إلا القسم الأقل منها^(١).

٣- إماطة اللثام عن إشتباہات الفلاسفة الإسلامیین:

تتبع العلامة المطهري آراء الفلاسفة، وحللها بشكل دقيق، وتنبه إلى مواطن السهو والإشتباہ فيها - إن وجد -، كما نلاحظ ذلك في إكتشافه لأصل الإشتباہ الذي وقع فيه صدر المتألهين في كتاب (شرح الهداية) في تعريف الفلسفة، وكيف أن منشأ هذا الإشتباہ هو ما ذكره شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي^(٢).

كذلك ألمح غير مرة إلى عدم دقة الملا هادي السبزواري في تحديد تاريخ بعض المسائل الفلسفية، مثل ما نسبته إلى فلاسفة إيران القدماء (الفهلويون) من القول بوحدة الوجود^(٣).

أو إشتباہه في فهم بعض المسائل، مثل رأيه في تفسير القضية الحقيقية، ومن ثم تسرب هذا الرأي إلى الدراسات المتأخرة في أصول الفقه من خلال الشيخ الأنصاري^(٤).

ومن يراجع الدراسات الفلسفية للشهيد المطهري يلاحظ أنه يشير إلى إشتباہات الفلاسفة في أكثر من موضع، وما استتبع تلك الإشتباہات من آثار في الدراسات الأخرى.

(١) راجع في ذلك البحث المهم للعلامة المطهري المنشور تحت عنوان: «نظرة إجمالية في

تطور الفلسفة في الإسلام»، في المصدر السابق ص ١٣ - ٣٢.

(٢) مطهري، الشهيد الشيخ مرتضى، شرح مبسوط منظومة، ج ١: ص ٩ - ١٠.

(٣) المصدر السابق، ج ١: ص ٢١٧، ومقالات فلسفي، للمؤلف، ج ٣: ص ٥٦.

(٤) المصدر السابق، ج ١: ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٤- اعتماد منهج البحث المقارن:

من أبرز ملامح الدرس الفلسفي عند المطهري، توفره على المقارنة بين أقوال الفلاسفة الإسلاميين في المسألة الواحدة، وبينهم وبين الفلاسفة اليونانيين القدماء، وبينهم وبين الفلاسفة الغربيين المتأخرين، وبالأخص ديكارت وهيجل وكانت، وكذلك المقارنة بين آراء الفلاسفة والعرفاء المسلمين، أو بين نظرياتهم ونظريات علماء المنطق وأصول الفقه واللغة العربية.

ولذا يستطرد أحياناً في البحث الفلسفي فيدرسه بشكل مسهب، ويقف على كل جزء من أجزاءه فيحله، ويلتقط ما أنجزته الدراسات غير الفلسفية بشأنه، حتى يتكامل البحث بين يديه في كافة أبعاده، ويقرر أخيراً رأيه فيه في ضوء المعطيات المستفادة من استقصاء البحث في علوم عديدة.

٥- الوضوح والاستيعاب والتسلسل المنهجي:

أشرنا فيما سبق إلى القدرة المتميزة على التوضيح التي اتسم بها البيان الفلسفي للعلامة المطهري، إلى درجة أصبحت معها أعمق وأدق النظريات الفلسفية في متناول المثقف والدارس غير المتخصص، وهي مزية قلما نعرث عليها في الدرس الفلسفي عند معظم الفلاسفة وأساتذة الفلسفة، الذين صاغوا مصنفاتهم الفلسفية ببيان مكثف معمق، لا يقوى على إستيعابه إلا من أمضى شطراً طويلاً من عمره في متابعة ودراسة وتدريس الفلسفة.

وبالإضافة إلى توضيح وتيسير المباحث الفلسفية، تميز الدرس الفلسفي للعلامة المطهري بالإستيعاب والشمول لكافة فروع المسألة الفلسفية المبحوثة، كما تجلّى في تدوينه للمسائل التسلسل المنهجي، والاتساق المنطقي، فانتظمت المسائل ومباحثها كسلسلة متماسكة متينة، يقوم بعضها على البعض الآخر.

تلك هي بعض الملامح التي اقتطفناها من الدرس الفلسفي للشهيد المطهري، وهي إشارات عاجلة تحتاج إلى تفصيل وبيان يتناسب والجهود الموسعة للشهيد المطهري في تدريس الفلسفة الإسلامية، والتي يتجاوز ما جرى نشره منها بعد تفريقه من أشرطة ضبط الصوت العشرين مجلداً حتى الآن.

المحتويات

٣	تقديم
٧	الفصل الأول: وظائف الفلسفة في بناء النهضة
١٨	الفلسفة حاجة عقلية.....
٢٩	الاتباع والابداع في الفلسفة الإسلامية.....
٣٥	تجليات الفلسفة الإسلامية.....
٣٩	الفصل الثاني: واقع الدرس الفلسفي في الحوزة
٤٢	من مكتسبات دراسة للفلسفة في الحوزة العلمية.....
٤٦	رؤية تقويمية.....
٤٦	١- تصور الأسلوب التقليدي في دراسة الفلسفة.....
٤٨	٢- اختصار الفلسفة الإسلامية بمصدر الدين الشيرازي.....
٥٢	٣- الارتهاق في المشاغل التقليدية للفلسفة.....
٥٥	٤- عدم الوقوف على الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية المعاصرة.....
٦٠	٥- ندرة الفكر للفلسفي للتأسييسي.....
٦٣	الفصل الثالث: مسار الدرس الفلسفي في النجف الأشرف
٦٥	مناهل التفكير الفلسفي عند الشيعة.....
٧٢	إشارة إلى نشأة علم الكلام عند الشيعة.....
٨٠	إشارة لنشأة الحوزة في النجف الأشرف.....
٨٤	مدرسة النجف بعد الشيخ الطوسي.....
٩٢	تراث المعقول في النجف بعد القرن الثامن.....
٩٥	أدوار مدرسة النجف الفلسفية.....
١٠٥	التفاعل بين الفلسفة والعلوم الشرعية.....
١٠٦	البحث الفلسفي في أصول الفقه.....
١١٣	مضير مدرسة النجف الفلسفية.....
١١٧	الفصل الرابع: مكانة الطباطبائي في تحديث الدرس الفلسفي
١١٩	محطات حياة العلامة الطباطبائي.....
١١٩	الأول: مرحلة التكوين.....
١٢٠	الثانية: مرحلة التخرج الفلسفي والعلمي.....
١٢٢	الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة.....
١٢٤	الرابعة: مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية والسلوكية.....
١٢٥	علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري.....
١٣١	العلامة الطباطبائي يجتهد الحكمة العملية في سلوكه.....
١٣١	١- العفاف في العيش.....
١٣٣	٢- التواضع والبساطة في الحياة.....
١٣٦	٣- الجدّة وقوة الإرادة.....

١٣٧	٤- الفرق والشفقة والمداواة في العشرة.....
١٣٩	٥- من آدابه مع تلامذته.....
١٤١	٦- عمق الصلة بالله.....
١٤٢	الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي.....
١٤٤	منهج البحث الفلسفي عند الطباطبائي.....
١٤٤	١- الاستناد إلى البرهان في البحث الفلسفي.....
١٤٥	٢- عدم الخلط بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية.....
١٤٦	٤- التصوير الدقيق للمسائل.....
١٤٧	٥- بيان المسائل بصورة موجزة مكثفة.....
	٦- تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية والاستعانة
١٤٩	بمعطيات العلم الحديث.....
	٧- تصحيح نسب المسائل الفلسفية واكتشاف إبداع الفلسفة
١٥٠	الاسلامية.....
١٥٣	٨- الكشف عن المناهل الاصلية للفلسفة الاسلامية.....
١٥٣	٩- استلزام الفلسفة الالهية من الكتاب والسنة.....
١٥٥	١٠- اعتماد منهج البحث المقارن.....
١٥٦	١١- تبشير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية.....
١٥٨	١٢- الدقة والإيجاز والوضوح في التدريس.....
١٥٩	العلامة الطباطبائي مؤسس حلقة قم الفلسفية.....
١٦٤	الابداع الفلسفي للعلامة الطباطبائي.....
١٦٤	أ- تقرير برهان الصديقين ببيان جديد.....
١٧٠	ج- استنتاج مجموعة ثمرات من القول بالحركة الجوهرية.....
١٧٣	د- تنظيم مباحث «نظرية المعرفة» في الفلسفة الإسلامية.....
١٧٥	هـ- إبداعات أخرى.....
١٧٦	البحث الفلسفي في تفسير الميزان.....
	نماذج للبحوث الفلسفية في الميزان
١٧٩	١- العلم والإدراك.....
١٨١	٢- العلة والمعلول.....
١٨٥	٣- للتوحيد وصفاته واسماؤه تعالى.....
١٨٨	٤- مباحث العقيدة الأخرى.....
١٨٩	٥- نقض المذاهب والاتجاهات الفلسفية والعقائدية الباطلة.....
١٩٣	الفصل الخامس: منهج الدرس الفلسفي عند الشهيد مطهرى
١٩٨	ملامح المنهج في الدرس الفلسفي للشهيد المطهرى.....
١٩٩	١- اكتشاف الجذور التاريخية للمسائل الفلسفية.....
٢٠٠	٢- الكشف عن الإنجازات الفلسفية للإسلاميين.....
٢٠٢	٣- إماطة اللثام عن إشتباهات الفلاسفة الإسلاميين.....
٢٠٢	٤- إعتداد منهج البحث المقارن.....
٢٠٣	٥- الوضوح والإستيعاب والتسلسل المنهجي.....

عبد الجبار الرفاعي

- من مواليد الرفاعي في جنوب العراق سنة ١٣٧٥ هـ
- انخرط في دراسة العلوم الإسلامية في الحوزة العلمية في النجف الأشرف سنة ١٣٩٨ هـ
- أصدر مجلة قضايا إسلامية بمؤازرة بعض الاخوان، ورأس تحريرها للسنوات ١٤١٤ - ١٤١٨ هـ
- أصدر مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ورأس تحريرها حالياً.
- أصدر سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، ورأس تحريرها حالياً.
- أستاذ في الحوزة العلمية في قم.

آثاره:

- ١- نظرات في تزكية النفس، ١٤٠٥ هـ
- ٢- مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام، ١٤٠٦ هـ
- ٣- التبليغ والاعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ
- ٤- معجم ما كُتِبَ عن الرسول وأهل البيت صلوات الله عليهم، في «١٢» مجلد، ١٤١٢ - ١٤١٦ هـ
- ٥- معجم الدراسات القرآنية، مجلدان، ١٤١٣ هـ
- ٦- متابعات ثقافية: مراجعات وقراءات نقدية في الثقافة الإسلامية، ١٤١٤ هـ
- ٧- المرأة والأسرة في الإسلام، ١٤١٤ هـ
- ٨- معجم المطبوعات العربية في إيران، ١٤١٥ هـ
- ٩- ترجمة كتاب: شرح المنظومة المبسوط، للشهيد الشيخ مرتضى المطهري «٤ أجزاء» ١٤١٥ هـ
- ١٠- ترجمة كتاب: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، للشهيد الشيخ مرتضى المطهري، ١٤١٥ هـ
- ١١- الاختراق الثقافي: معجم بيبليوغرافي تحليلي، ١٤١٦ هـ
- ١٢- موسوعة مصادر النظام الإسلامي «١٠ أجزاء»، ١٤١٧ هـ
- ١٣- تحقيق كتاب: موجز في أصول الدين، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، ١٤١٧ هـ
- ١٤- مناهج التجديد (اعداد وحوار)، ١٤١٨ هـ
- ١٥- منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ١٤١٨ هـ
- ١٦- جدل التراث والعصر، ١٤١٩ هـ
- ١٧- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية (هذا الكتاب).