

دروس الفلسفة

فيلسوف الإسلام الكبير الشيخ عبد الكريم الزنجاني

عبد الكريم الزنجاني

بإهداء من مؤلفه الأستاذ الدكتور منوچهر صدوقى سها

محقق: على رضا مهران فر

دروس الفلسفة

الامام عبد الكريم الزنجاني

محقق: على رضا مهران فر

هذا الكتاب للعلامة الشيخ عبد الكريم الزنجاني، الذي قال في وصفه «محمد فريد وجدى»: "أن هذا الكتاب يكشف من سمو الفلسفة العربية الإسلامية ما لا يكشفه كتاب غيره... ولا أظن أن الفلسفة الإسلامية وجدت مدافعاً عنها أكثر غيراً عليها وأدق نظراً فيها من فضيلة الاستاذ الامام الزنجاني..."

وقال الامام محمد حسين كاشف الغطاء: "إن الامام الزنجاني بتأليفه «دروس الفلسفة»، أنسى من قبله من الفلاسفة وأتعب من بعده". وقال «طه حسين»: "استمعت الى محاضرة الامام الزنجاني فى الفلسفة فظننت أن ابن سينا حتى يخطبها!"

وقال «العلامة الشيخ محمد جواد مغنیه»: "فقد نال (الامام الزنجاني) من عظمة العلم ودقة الفكر وبلاغة الخطاب و سمو الغاية، ما حمل «المفتى الأكبر» و «شيخ الأزهر» و «الدكتور طه حسين» و «فريد وجدى» و «الغلاتينى» و «الأتاسى» و «كردعلى» و أمثال هؤلاء على أن يحنوا رؤوسهم له إجلالاً وتعظيماً". وقال شيخ الجامع الأزهر محمد مصطفى المراغى: "أوصى جميع الناشئة الإسلامية التى تريد أن تفهم الشرع والدين والاجتماع والفلسفة، أن لا تقدم شيئاً على قراءة خطب الامام الزنجاني وكلماته وتصانيفه ومؤلفاته؛ لقد قسم الله له من اكتناه أسرار التشريع و فلسفة الدين الإسلامى، ما لم يقسمه إلا لكبار الأئمة وأحبار الأمة..."

وأخيراً يعتقد سماحة الاستاذ الدكتور الصدوقى سها، أنه أول حكيم بنيت وجود الفلسفة الإسلامية و استقلالها و فلسفتها فى عالم الاسلام بل مطلقاً، و من هنا يعرف قليل من عظم قدر هذا الرجل المظلوم...



مكتبة مركز الدراسات والبحوث
بمجلس الشورى - طهران - إيران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه: زنجانى، عبدالکريم، ۱۳۶۵-۱۳۴۷. / **عنوان و نام پديدآور:**
دروس الفلسفة / تأليف عبدالکريم الزنجاني الغروي؛ حَقَّقَه و عَنَّقَ
عليه علي رضا مهران فر: قَدَّمَ عليه الصدوقى سها. / **مشخصات نشر:** قم:
کتاب آشنا، ۱۴۰۲. / **مشخصات ظاهري:** ۲ ج در یک مجلد، (۲۲۴ص).
مصور، مُونِه. / **شابک:** ۹۷۸-۶۲۲-۸۱۸۵-۰۴-۰ / **وضعيت فهرست‌نويسی:**
فيا / **يادداشت:** زبان: عربي. / **يادداشت:** کتابنامه به صورت زیرنویس.
/ **موضوع:** فلسفه اسلامی / Islamic philosophy / **شناسه افزوده:**
مهران‌فر، علیرضا، ۱۳۵۰- / **شناسه افزوده:** صدوقی سها، منوچهر، ۱۳۲۷-،
مقدمه‌نویس / **رده‌بندی کنگره:** BBR۱۴ / **رده‌بندی دی‌وی:** ۱/ ۱۸۹ /
شماره کتابشناسی ملی: ۹۴۵۹۷۵۸ / **اطلاعات رکورد کتابشناسی:** فیا

دروس الفلسفة

الامام الاكبر و فيلسوف الاسلام الاشهر و المصلح المجاهد الكبير
سماحة العلامة الشيخ عبدالكريم الزنجاني الغروي

الجزء الاول و الجزء الثاني

قدّم عليه: الاستاذ الحكيم سماحة الدكتور الصدوقي سها

حققه و علّق عليه: علي رضا مهران فر

دروس الفلسفة

تأليف:	الشيخ عبدالكريم الزنجاني الغروي
تحقيق:	علي رضا مهرانفر
ناشر:	كتاب آشنا
صفحه آرا:	مسلم خسروي
طراح جلد:	علي رضا رحمانی
چاپ:	وثوق
تاریخ چاپ / نوبت:	اول / ۱۴۰۲
شابک:	۹۷۸-۶۲۲-۸۱۸۵-۰۰۴-۰
شمارگان:	۱۰۰۰
قیمت:	۲۷۵۰۰۰ تومان

آدرس: تهران / میدان انقلاب / خیابان کارگر جنوبی / خیابان شهید وحید نظری /

بن‌بست بختیاری / پلاک ۱

تلفن: ۶۶۴۰۴۱۸۷ (۹۸۲۱) / همراه: ۹۱۲۸۸۲۸۹۷ (۹۸)

حقوق مادی و معنوی چاپ و نشر
برای انتشارات کتاب آشنا محفوظ است.



جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing from the publisher.

تمشى الكرام على آثار غيرهم وانت تخلق ما تأتى وتبتدع



الامام الاكبر و المصلح المجاهد و فيلسوف المسلمين سماحة العلامة
الشيخ عبدالكريم الزنجاني النجفي رحمته الله

الفهرس الاجمالى للجزئين الاول و الثانى

- (١) مقدمة الاستاذ الحكيم سماحة الدكتور الصدوقى « سها » ١٧
- (٢) خلاصة كلمة الناشر العراقى ٥٣
- (٣) الامام الزنجانى من هو؟ ٥٩
- (٤) كلمة المؤلف ٧٣

الجزء الاول

- المقدمة ٧٧
- الدرس الاول: تقسيم الفلسفة و أقسامها ١٠٥

الجزء الثانى

- الدرس الثانى: تعريف الفلسفه ١٧١
- الدرس الثالث: موضوع الفلسفه ١٧٩

١٨٧.....	الدرس الرابع: الوجود و ما يرادفه في سائر اللغات
٢٠٧.....	الدرس الخامس: الوجود الذهني

الفهرس التفصيلى للجزء الاول و الجزء الثانى

- (١) مقدمة الاستاذ الحكيم سماحة الدكتور الصدوقى « سها » ١٧
- (٢) خلاصة كلمة الناشر العراقى ٥٣
- (٣) تعريف المحقق للامام الزنجانى ٥٩
- (٤) كلمة المؤلف ٧٣

الجزء الاول: المقدمة

- مقدمة ٧٧
- (١) متى نشأت الفلسفة و كيف تكوّنت ؟ ٧٧
- (٢) بماذا تكوّنت العقيدة الدينية في الانسان ؟ ٧٨
- (٣) الفلسفة و الدين ٧٩
- (٤) قصور التاريخ عن تحديد مبدأ نشوء الفلسفة ٨٢
- (٥) الحلقة الغالية المفقودة من سلسلة تأريخ الفلسفة ٨٢
- (٦) «ديكارت» و ابن سينا ٨٦

٨٧	(٧) الفلسفة شرقية وإسلامية وعربية.....
٨٨	الشاهد الاول.....
٩٢	الشاهد الثاني: صدر الفلاسفة، و الفيلسوف «كانت».....
٩٣	تنبيه.....
٩٥	الشاهد الثالث: الدكتور «أنيثتائين» و صدر الفلاسفة.....
٩٥	خلاصة نظرية النسبية.....
٩٨	المكتشفات الحديثة و الفلسفة الاسلامية.....
١٠٢	الغموض منشأ الغلط.....
١٠٥	الدرس الاول: تقسيم الفلسفة و أقسامها.....
١٠٥	التقسيم « أ »: الفلسفة العملية و الفلسفة النظرية.....
١٠٥	التقسيم « ب »: أقسام الفلسفة النظرية.....
١٠٧	التقسيم « ج »: أقسام الفلسفة العملية.....
١٠٨	التقسيم « د »: الفلسفة المنزلية.....
١١١	التقسيم « هـ »: الفلسفة الخُلقية.....
١٢١	التقسيم « و »: أقسام الفلسفة المدنية.....
١٢٤	الشيوعية أو الاشتراكية المتطرفة.....
١٢٥	افلاطون.....
١٣٨	النتيجة.....
١٣٩	التقسيم « ز »: الكلام، الفلسفة المشائية، علم التصوف، الفلسفة الاشراقية.....
١٤١	الفلسفة و علم الكلام.....
١٤٢	منشأ غلط المؤرخين.....
١٤٤	التقسيم « ح »: علم التصوف و اقسامه الخمسة و فنونها.....
١٤٤	«علم التصوف».....
١٤٦	التقسيم « ط »: اقسام الفلسفة الطبيعية.....

التقسيم « ي »: العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية	١٤٩
التقسيم « يا »: الفلسفة الاولى	١٥٣
التقسيم « يب »: الاقسام الفرعية للفلسفة الاولى	١٥٣
نظرية المؤلف في المعاد الجسماني	١٥٤
التقسيم « يج »: الفلسفة الوسطى	١٥٥
التقسيم « يد »: العلوم الفرعية للفلسفة الوسطى	١٥٧
التقسيم « يه »: العلوم الفرعية لعلم الهيئة	١٦٢
التقسيم « يو »: فروع علم الهيئة	١٦٥
التقسيم « يز »: العلوم الفرعية لعلم الهندسة	١٦٥
التقسيم « يح »	١٦٧
كلمة الختام	١٦٨

الجزء الثاني

الدرس الثاني: تعريف الفلسفه	١٧١
تعريف الفلسفه المنسوب إلى سقراط و افلاطون و الفلاسفة الرواقيين و المعلم الاول و الابيقورية و الكلبيين و الاستوئسيين	١٧٢
تعريف الفلسفه في العصر المسيحي	١٧٤
تعريف الفلسفه عند الفارابي	١٧٤
تعريف الفلسفه عند ابن سينا	١٧٤
تعريف الفلسفه عند ابن رشد و أصحاب إخوان الصفا	١٧٥
تعريف الفلسفه عند صاحب المطالع و الجرجاني و صدر المتألهين و السبزواري	١٧٥
تعريف الفلسفه عند قطب الفلاسفة و شارح العرشية و شارح الفصوص و ديكرت	١٧٦
تعريف الفلسفه عند باكون و هوم و جون كوك و كونديلاك و كانت	١٧٧
تعريف الفلسفه عند فيشته و هيغل و فلاسفة الغرب في العصر الحاضر و عند المؤلف	١٧٨
الدرس الثالث: موضوع الفلسفه	١٧٩

العرض الذاتي.....	١٨١
تفسير البحث عن الأعراض الذاتية.....	١٨٣
موضوع الفلسفة عند سقراط و افلاطون و ارسطاطاليس و الفارابى و ابن سينا و صدر الفلاسفة و	
السبزوارى	١٨٤
موضوع الفلسفة عند شارح القصص و صاحب المطالع و بعض فلاسفة الاسلام و باكون و كانت و	
لوک و جوفروا و المؤلف	١٨٤
الفلسفة الاولى - التمهيد	١٨٥
المبحث الأول: الامور العامة.....	١٨٦
الدرس الرابع: الوجود و ما يرادفه في سائر اللغات	١٨٧
أ: تفسير الماهية	١٨٧
ب: الاقوال و المذاهب فى الوجود.....	١٨٨
ج: حقيقة الموجود	١٩١
د: الوجود موجود	١٩٢
هـ: أحكام الوجود	١٩٣
و: بدهاة الوجود	١٩٣
ز: بدهاة الحكم بدهاة الوجود	١٩٥
ح: تعريف بعض الفلاسفة.....	١٩٥
ط: اشتراك الوجود.....	١٩٦
تحقيق السنخية المعتمدة فى العلية	١٩٧
ي: أصالة الوجود فى التحقق و فى الجعل.....	١٩٩
تنبيه	٢٠١
يا: الوجود حقيقة واحدة متكررة الافراد	٢٠١
يب: أقسام الوجود.....	٢٠٤
نظرية المعرفة.....	٢٠٦

الدرس الخامس: الوجود الذهني.....	۲۰۷
الخلاف في الوجود الذهني	۲۰۸
ادلة اثبات الوجود الذهني	۲۰۹
أدلة النافين للوجود الذهني	۲۱۱
الاشكالات المستصعبة.....	۲۱۳
الضمائم	۲۲۱
۱. صورة سند التصديق الصادر من السيد الطباطبائي اليزدي □	۲۲۱
۲. صورة سند التصديق الصادر من السيد الفيروزآبادي	۲۲۲
۳. نموذجان من خطه الشريف و توقيعه	۲۲۳

سپاس و گرامی داشت

بسم الله الرحمن الرحيم

«الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم و انفسهم اعظم درجة عند الله و

اولئك هم الفائزون»

اکنون پس از گذشت بیش از نیم قرن از ارتحال غریبانه فقیه مجاهد، فیلسوف مصلح، مفسر قرآن، منادی تقرب، فارس میدان سیاست و اخلاق و ادب و عرفان، خطیب «الازهر» و «مسجد الاقصی» و «هند» و «شام»، ابن سینای عصر، امام شیخ عبدالکریم زنجانی علیه السلام؛ دست تقدیر الهی از آستین زمانه چنان برون آمد که جان‌هایی چنین انگیخته شود، و همت‌ها و عزم‌هایی ظهور یابد، تا نام و یاد و آثار ارجمند، و اندیشه شب‌شکن او، دوباره بر تارک زمانه، درخشیدن آغازد.

در راستای این هدف، با دست‌گیری گرامیان بسیاری، با محوریت اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان زنجان، زمینه برگزاری کنگره بین‌المللی بزرگداشت این شخصیت کم‌نظیر، فراهم آمده و در ابتدا و به عنوان مقدمه، عزم بر نشر و ترجمه برخی از آثار این دانشمند مجاهد و نشر آثار مربوط به حیات و اندیشه و شخصیت او؛ قرار گرفته و به عنوان اولین قدم، نشر برخی از تألیفات درباره حضرتش، و نیز سه صحیفه قدسیه از رشحات قلم او یعنی «المثل العليا»، «الفقه الارقی فی شرح العروة الوثقی» و «دروس الفلسفة»، پس از حدود یک قرن، در شرف انجام است.

بدین روی، از مهرورزی و همیاری همه گرامیانی که ما را در کار نشر این آثار تشویق نموده و یاری می‌رسانند، از جمله، استاد مکرم فقیه اهل بیت حضرت آیت الله حسینی زنجانی حَفَظَهُ اللهُ تَعَالَى، مدیر کل محترم و سروران اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان زنجان زیدت توفیقائهم، و به ویژه حکیم فرزانه حضرت استاد دکتر منوچهر صدوقی سها حَفَظَهُ اللهُ تَعَالَى که با راهنمایی‌ها و نیز نگارش دیباچه‌ای گران‌سنگ بر صحیفه ارجمند «دروس الفلسفة»، رهین منتشان هستم، سپاس‌گزاری و قدردانی نموده و توفیق و سعادت و عافیت و بهروزی را برای همه این کریمان از ساحت حضرت حق ﷻ مسئلت دارم.

جزاهم الله عن الحق و اهله خير الجزاء

دبیرخانه کنگره بین المللی بزرگداشت فقیه مجاهد و فیلسوف
مصلح، ابن‌سینای عصر، علامه امام عبدالکریم زنجانی
(۱۳۰۴-۱۳۸۸ق)
علی‌رضا مهران‌فر - آبان‌ماه ۱۴۰۲ - زنجان

(۱)

دیباچه حکیم فرزانه حضرت استاد صدوقی سبها حفظه الله تعالی

هو الحق

و الصلوات الثَّامَّات التَّامَّيات على وليِّه المطلق

۱. ایدونا که به عنایت بلاعلّت ازلیّه و آنگاه نقش بندی کارکنان کارگاه غیب، به خواستاری دانای راد آقای شیخ علی رضاء مهران فر زنجانی - دام بقاءه - مکلف به نگارش این دیباچه حاضر بر این صحیفه قدسیه آمده ام که همانا «دروس الفلسفة» حکیم محقق مؤسس مولنا الشیخ عبدالکریم الزنجانی الغروی - جزاه الله عن الحق و اهله خیر الجزاء - می بوده باشد چنینم در دل افتاده است و بر سر می گذرد که گفتاری کاشف از واقع که بدین میان اندر، فرادست است از عالم شهیر، محمد فرید وجدی دارنده دایرة المعارف و او آن را در مقام تعرفه کتاب به شوال ۱۳۵۹ به مجله ازر مندرج آورده است، مدخل نهم و آنگاه هر آنچه که به دل اندر آید یا بر سر گذرد مضبوط آورم؛ و التوفیق من الله و التکلان علیه.

۲. گفتار وجدی: قال الوجدی:

"... لحضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الامام الشيخ عبدالکریم الزنجانی، شیخ علماء النجف الاشرف بالعراق، قدّم راسخة فی مجال الفلسفة على وجه عام، و الفلسفة الاسلامية على وجه خاص، و قد زار مصر فی سنة ۱۹۳۶م فکشف عن عَیلم علم و دین، و نال إعجاب العلماء المصريين و إذعانهم بأنه افضل علماء المسلمين.

أهدانا فضيلته بكتاب له جديد اسمه «دروس الفلسفة» كان سبق له تدريسه و كان السبب فی نشره أنّه لاحظ أنّ الكتب الفلسفية التي ألفها الغربيون و الشرقيون فی العصور الأخيرة

صوّرت الفلسفة الإسلامية في صورة تقشعرّ الأبدان من قباحتها ولا يعرفها أهلها إذا عُرِضت عليهم وسجّلوا عليها أنّها لاتزيد على أنّها نظرات يونانية ولا يوجد فيها شيء من الإبداع والإبتكار ممّا يثبت جلياً أنّ الغربيين لم يفهموا الفلسفة الإسلامية العربية لغموض أساليبها فأسقطوها؛ والفلسفة الإسلامية وإن كانت زاخرة بالمبدعات والمبتكرات وكانت من اكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة إلاّ أنه لايجشمها أن تبلغ الكمال فتسجّل المكتشفات قبل حدوثها بألف عام.

قال فضيلته بعد أن بسط القول فيما تقدم:

"وليس المقصد من ذلك نبذ الفلسفة الحديثة كلّاً! فإنّ كلّاً من الفلسفتين قوة عقلية ناجزة و عُدّة فكرية ناهضة يجب استغلالهما ولايجوز الاستغناء عن كل منهما."

لنا كلمة بعد هذا وهي: أنّ هذا الكتاب يكشف من سُمُو الفلسفة العربية الإسلامية ما لايكشفه كتاب غيره ويحاكم الفلسفة العصرية محاكمة دقيقة تتبين منها حاجتها الى التكافل مع الفلسفة الإسلامية وهذا مَرَمَى بعيد المدى، جدير بإطالة النظر وإجالة الروية على ضوء هذا الكتاب، ولا أظنّ أنّ الفلسفة الإسلامية وجّدت مدافعاً عنها اكثر غيراً عليها و أدقّ نظراً فيها من فضيلة الاستاذ الامام الزنجاني أثابه الحق على عمله الطيب. => دروس الفلسفة، النجف، مكتبة الغرّ الحديثة، ١٩٦٢م، ج١، ص ٣-٤ <

٣. تعرفه كتابشناختی کتاب به دست دارنده آن:

حكيم مؤسس، خود، در مقام تعرفه کتاب جلیل القدر خویش از پی یاد این معنی که مطالب آن، شطری است از دروسی که او آن را به سال ١٣٣١ هجری قمری - ١٩١٢ میلادی به نجف اشرف -، علی مشرفها آلاف التحف - بر گروهی از جویندگان فلسفه القاء فرموده بوده است و اکنونا بهر اجابت خواسته طایفه ای از اساتید اعیان که خواستار جمع شطری از آن مطالب به کتابی گشته اند، دست همّت بر تصنیف این کتاب مستطاب بر می آورد، چنین می شناساند آن را که:

«... و کان من أكبر ما بعثني على جمع هذه «الدروس الفلسفية» أنّي لاحظتُ أن الكتب الفلسفية التي ألفها الغربيون والشرقيون في العصور الأخيرة، صوّرت الفلسفة الإسلامية في صور تقشعرّ من قباحتها هذه الفلسفة ولا يعرفها أهلها إذا عرضت عليهم.

و أن هذه الفلسفة قد لعبت بها أيدي المغرضين من جهة، و الجاهلين من ناحية أخرى، فصوّرتها على صورة تؤدي الى تحويل تيارات العقول و الأفكار الى الناحية المعاكسة لأصل نشأتها و غايتها؛ و أن تاريخ الفلسفة العام الأوربي، أهملها و إنتقل من العصرين «الأغريقي» و «المسيحي» الى العصر الحديث قافزاً من القرن الرابع الميلادي الى نهوض «ديكارت» و «باكون» في القرن السابع عشر، و سجّل: أنّ الفلسفة الإسلامية لا تزيد على أنها نظريات يونانية، و لا يوجد فيها شيء من الإبداع و الابتكار، و أنّ العالمَ مدين بحرّيّة الفكر لليونان، و ان فضل العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية و تسليمها إلى أوروبا...، إلى غير ذلك مما يثبت جلياً، أن الغربيين لم يفهموا الثقافة العربية، و لم يستطيعوا أن يحلوا طلاس الفلسفة الإسلامية لغموض أساليبها، فأسقطوها - و هي حلقة قيمة غالية - من سلسلة تاريخ الفلسفة العام. و تركت دراسة طائفة من هذه الكتب و التواريخ في الجامعات الشرقية، أثراً سيئاً عميقاً في نفوس الشرقيين، فأهملوا فلسفتهم و ثقافتهم؛ و كاد أن ينبذوا بهذه الفلسفة الشرقية إلى جانب الأوهام و الخرافات.

و هنا يجدر بي أن أنبّه على أن معتقداتي لا تؤخذ من هذه الدروس الفلسفية، لأنها موضوعة لإستعراض فضائل الفلسفة الإسلامية، بعد تجريدها عن نزعات الأهواء، و شوائب الأخطاء، و نشرها في صورتها الحقيقية و مصادرها الأصلية في الأوساط العلمية العالمية على اختلافها في المعتقدات - خدمة للإنسانية و تصحيحاً للتاريخ، و تخليداً لبدائع الفلسفة من الإضمحلال، و حرصاً على نشر آثار السلف، و تفانياً في تثقيف عقول الخلف؛ لا متحيزاً إلى فئة و لا متعصباً لفريق، بل منتهجاً منهاج الحق، سالكا سبيل الإنصاف، متحريراً وجه الصواب، ملتصقاً طريق الرشاد ما استطعت، و ما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت و اليه أنيب؛ حتى يستنير أن الفلسفة الإسلامية، زاخرة بالمبدعات و المبتكرات، و كنوز الحقائق الراهنة في جميع أنحاء المعارف الإنسانية السامية؛ و أنها تساهمت بحظ كبير في حركة الفكر الانساني في العالم المتحضّر، و كانت من أكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة، بل من أعظم مصادرها.

و لكن ليس من العدل أن نجشم هذه الفلسفة أن ترتصد - بظهر الغيب - لإصابة كل ما عسى أن يجد من التجارب و الأفكار، بعد ألف عام و ليس المقصد من ذلك نبذ الفلسفة

الحديث، کَلَّا ثم کَلَّا، فَإِنَّ کَلَّا من الفلسفتين قوة عقلية جاهزة، و عُدَّة فکریة ناهضة، يجب إستغلالهما ولايجوز الإستغناء عن کل منهما. بل يجب أن نضم نفائس الفلسفة الحديثة الغربية إلى حقائق الفلسفة القديمة الشرقية، على ضوء العقل و الروية، لنستخلص منهما مزيجاً إصلاحياً خالصاً، و فلسفة قویمةً صالحة للحياة و البقاء. و كذلك أراد الله أن تكون الحياة دائماً مزيجاً من صالح القديم و الحديث، «و لن تجد لسنة الله تبديلاً...» => ايضاً: ج ۱، ص ۱۵-۱۷

۴. إشارت به ترجمت حال شیخ:

شیخ عبدالکریم بن شیخ محمدرضاء زنجانی غروی (۱۳۰۴-۱۳۸۸ق) که از سوی پدر با قبیلۀ تازی نامور بنی اسد می پیوست و از سوی مادر از خاندان امام جمعه زنجان می بود به زنجان متولد شد و به علوم عقلانی بدان شهر که بدان ایام حوزه ای ممتاز فلسفی می داشت به محضر آقا میرزا مجید حکیم و آقا میرزا ابراهیم ارثماطیقی ریاضی و آقا سید حسین ابن قناد که جمله از شاگردان حکماء طهران به عصر ناصری می بوده اند، بیالید و بر آمد و آنگاه چندی به طهران به درس آقا شیخ علی نوری شهیر به شوارق بنشست تا به علوم عقلانی متضلّع گردید و آنگاه به عتبات عالیات شد و بدان خاک پاک به مراحل سلوک نیز چنانکه از مرحوم دکتر محمد غفرانی - طاب ثراه - استاد فقید دانشگاه طهران که مستعد به سعادت تتلمذ به محضر انور آن بزرگ می بوده است استماع می دارم به شرف ملازمت شیخ المشایخ العظام آقا شیخ مرتضای طالقانی - قدس الله لطیفه - نائل گردید و سرانجام به اوائل شب چهارشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۴۷ جهان با جهانیان پرداخت.

۵. بیان:

تتمیماً للفائدة بدین مقام می باید به بیان اندر آورد که:

۵/۱. جناب شیخ - قدس الله لطیفه - به مقامات سلوک قبل از تشرف به عتبات عالیات و درک شرف صحبت شیخ المشایخ شیخ مرتضای طالقانی، به زنجان، به روزگار تتلمذ علمی به محضر جناب آخوند ملاقربان علی زنجانی از یمن تربیت سلوکی آن بزرگ => جناب آخوند< نیز برخوردار می بوده است و از این طریق با جناب آخوند ملازمین العابدین

سلماسی می‌پیوسته صاحب اسرار جناب سید بحر العلوم طباطبائی - اعلی الله اقدارهم
اجمعین - و از امارات قطعیه اشتغال به سیر الی الله او => شیخ< است ذکر «سهر» خویش
به بیتی که آن را در رثای استاد خویش جناب آخوند زنجانی سروده است و این است آن که:
دوش در «سهر» بودم گفتم ملهم غیبی بعد از او نماند الحق شوکت مسلمانی
=> سید ابراهیم زنجانی موسوی: تاریخ زنجان، طهران، مصطفوی، ۱۳۵۲، ص ۳۷۶<.

و لنعم ما قیل:

جوع و صمت و «سهر» و عزلت و ذکر به دوام

ناتمامان جهان را کند این پنج تمام

۵/۲. شمه‌ای از مکارم نفسانی:

و لابد از سر انسلاک به همین سلک، واجد می‌بوده است مراتبی شامخ از مکارم
نفسانی را به شرحی که به بیان احدی از اصحاب او وارد است و این است آن که:
«... الامام الزنجانی الذي بلغت به طيبة النفس الى درجة تكاد تكون غير محدودة، يجذبه
الخير كما يجذب المغناطيس الحديد فيندفع اليه، ويسعى الى كل نفع للغير عام أو خاص، و
هو ملجأ لعموم الفقراء واليتامى والمظلومين والمرفوتين والمصابين بأي مصيبة، و
ليخصوص أهل العلم الذين هم أكثر الناس احتياجاً الى المساعدة، لأنهم في وسط المدينة
الحاضرة المتأخرون في أمورهم المادية، والعاجزون عن الدفاع عن أنفسهم في ميدان الحياة
الجديدة، يبذل اليهم الأموال ويسعى لهم عند ولادة الأمور بهمة لاتعرف الملل، كأنما يسعى
لأعزّ انسان لديه، بل يسعى لصاحب الحاجة وقضاء حوائجه وهو يعلم أنه أساء اليه وقدح فيه
وتحالف مع خصومه في ترويح عبارات القذف والنميمة والافتراء، وهو يردّد: "أشرف أعمال
الكریم غفلته عما يعلم" و يخاطب نفسه: "لا يزهّدك بالمعروف من لا يشكر لك" و سماحته يرى
أن الشرّ لا فائدة منه مطلقاً، و أن التسامح والعفو عن كل شيء و عن كل شخص هما أحسن
ما يعالج به السوء و يفيد في إصلاح فاعله.

«خُلِقَ كَخُلُقِ الْأَنْبِيَاءِ وَ رَأْفَةٍ فِيهَا نَسِينَا رَأْفَةَ الْأَبَاءِ»

و هو يتابع العمل لإصلاح مناهج الدراسة و التعليم و التربية و الأخلاق و أساليب التأليف
في العلوم الدينية و الفلسفية بعزم لا يعرف دون الكمال تراجعاً و لا فتوراً و هو يرى أن مصادر

التشريع الاسلامي هي كتاب الله و سنة رسوله - صلى الله عليه و آله و سلم - حسبما أثبتته في كتابه «الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى» و هو آية عظمى من آيات العلم و الدين يدوي بها الشرق كله.

أشرق إسمه في مشارق الأرض و مغاربها و عرفته الأعظم بأنه رجل المعجزات و فيلسوف الاسلام و مفخرة المسلمين و مصلح عالمي عظيم يملك الفكرة و وسائل التنفيذ و لا يستنصر إلا من الله تعالى و لا يكثر بمقاطعة المضلين مهما عظمت شئونهم و علت أقدارهم، و لا يلين للخطوب التي تنزل به، و لا يخنع لِقوى الأرض و إن اجتمعت لمقاومته، بل هو يعمل لخير الإسلام و الإنسانية بعزم تترايل الجبال دون ان يتزلزل، و بيقين تتحول الأرض عن مدارها و لا يتحول، و بذلك تهيأت له الامامة و سعت اليه الزعامة و انقادت له الأمور، و هو يوزع كل ما يرد له من الأموال على أهل العلم المعوزين و الفقراء و الأيتام بصورة مستمرة، و لكنه أنكر لنفسه من نعيم الدنيا إلا الرغيف الذي يمسك عليه الحياة، و سوى مسكن متواضع خراب لا يملكه، بل يستأجره من مالكة، مؤثث بحصير و بساط بسيط ليعيش فيه عيشة الزهاد، و ما الحياة لديه إلا خدمة الدين و العلم و الاسلام و الإنسانية، و نفع إخوانه في الدين و الخلق، أما الدنيا فلتغترّ سواه. > = أيضاً: ج ١، ص ١١-١٣ <

٥/٣. برخی از تلامذه شیخ به ساحت فلسفه:

فاضل مفضل آقاي شیخ علی رضا مهران فر - زاده الله توفيقاً - نام برخی از تلامذه شیخ را به ساحت فلسفه، چنین به ضبط اندر آورده است به کتابی که در احوال شیخ ساخته است و هنوز غیر مطبوع است:

١. شیخ حسین بلادی بحرانی
٢. آقاسید عزالدین حسینی امام زنجانی
٣. شیخ علی خاقانی
٤. شیخ معین خفاجی
٥. شیخ ابوالفضل خوانساری
٦. سید الفقهاء و الاصولیین آقاسید ابوالقاسم خوئی
٧. شیخ بدرالدین جعفر الصائغ

۸. سید ابراهیم طباطبائی
۹. شیخ حسن کاظم علوش الحلی
۱۰. شیخ باقر شریف قرشی
۱۱. شیخ العلماء آقا شیخ مجتبیٰ لنکرانی غروی
۱۲. شیخ محمد صالح مبارک بحرانی
۱۳. سید ابراهیم موسوی صائین قلعه‌ای زنجان
۱۴. دکتر حمید مجید هذو

۵/۴. فائده:

هم از سر آگاهی‌ای که فاضل مشار الیه با من بنده رسانید معلوم آمد که احد از آنان => تلامیذ شیخ به ساحت فلسفه > که همانا دکتر حمید مجید هذو می‌بوده باشد، گفتاری به همان ساحت به جانی => عبدالحسین علوان الدرویش: الدورالإعلامی للامام عبدالکریم الزنجانی، بغداد، دارالامور الثقافية، ۲۰۱۱م، ص ۵-۹ > بیاورده است حاوی فوائدی چند و متن آن نیز نیاز کرد و این است آن که:

«... الامام الشيخ عبدالکریم الزنجانی النجفی واحد من علماء الدين فی الحوزة العلمية فی النجف الاشرف لمع نجمه مطلع القرن العشرين حيث اشتهر كاستاذ متخصص فی دراسة الفلسفة الاسلامية فبرز من بين عدد من علماء عصره بانه استاذ متميز فی الدراسات الحوزوية المختلفة و من بينها الدرس الفلسفی.

و لما كنتُ اهوى الدراسات الفلسفية و الادبية و التأريخية منذ بداياتی الاولى فی خمسينات القرن الماضی فقد استهوتنی کتابات الزنجانی التي كان ينشرها فی المجالات الدوريات العراقية و العربية و أحياناً فی الصحافة الاجنبية شغفت بمتابعة تلك الابحاث المعرفية و المنشورة متصفحاً اوراق تلك النشريات بدقة متناهية منقراً فی محتوی تلك الابحاث التي غالباً ما تكون ابحاثاً فلسفية أو فقهية، كانت تلك الأبحاث عامل دفع قوى لكی اتوسع فی الاطلاع و البحث و الاهتمام بالدرس الفلسفی... ذلك الدرس الذی طالما عمل الشيخ الزنجانی علی تطویره و نشره بين طلاب الحوزة العلمية آنذاك و عاشقی

الدراسات الفلسفية فى انظمة المعرفة داخل الحوزة النجفية ممن كانوا يتشوقون اشدّ التشوّق الى سماع آرائه وقراءة افكاره الجديدة فى تاريخ وتطور الفلسفة الاسلامية وهذا الاهتمام منى دفعنى لأن اكتب كتاباً مستقلاً عن فلسفة الشاعر والمفكر الاسلامى الدكتور محمد اقبال اللاهورى حيث تناولت فى الكتاب الاسس العامة لتجديد الفكر الدينى والمبادئ الجديدة التى يجب ان يبنى عليها هذا الفكر الذى آمن به «اقبال» ودعا اليه... وطريقة الدعوة لابرار معالم الفلسفة الاسلامية التى بنى عليها نظريته فى تجديد الفكر الاسلامى و احياء معالمه لخلق حضارة متطورة جديدة تستند الى مفاهيم الاسلام الحنيف اصدرت عام ١٩٦٣ كتاباً بعنوان «اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان».

عام ١٩٦٠ كنت ازور النجف الاشرف بين الحين والآخر لاقتناء بعض الكتب التى لم تكن متيسرة فى بغداد وبخاصة كتب الفقه الامامى والاصول والمنطق والكلام وكنت كثيراً ما اتردد على بعض حلقات الدرس واساتذة الحوزة العلمية الذين اعرف الكثير منهم فافدت الكثير من مناقشاتهم ومحاضراتهم وبخاصة فى الابحاث الفقهية والمنطقية وعلوم الحديث والتفسير والفلسفة ولطالما حضرت فى حلقة درس من دروس شرح منظومة السبزواري الملا هادى المشهورة التى يصعب فهمها عند الكثيرين بسبب مصطلحاتها الفلسفية وتراكيبها المعقدة وطريقة شرحها وعرضها على الطلاب حينئذ قررت التوجه الى منزل الشيخ عبدالكريم الزنجاني فى محلة الحويش لمقابلته وجها لوجه والتعرف على شخصه الكريم ليتسنى لى الانتهاء من منهله العذب والطلب اليه بالسعى لتيسير شرح منظومة السبزواري والدراسات المتعلقة بالفلسفة فى طريقة العرض والشرح.

كنت احمل افكارا كثيرة بهذا الصدد واسئلة تتطلب جوابات وافية عن الدرس الفلسفى فى الحوزة العملية و ايجاد منهج جديد يساير طموحات الجيل الحاضر الذى يتوق الى فهم تراثنا الفلسفى قدّمْتُ عددا من الاسئلة بصورة تحريرية الى مقام الشيخ الزنجاني وكلها تتعلق بمسائل فلسفية عسر فهمها. كانت جواباته مفتاحا للباب الذى استغلق علىّ فهمه واستيعابه. وقد عثر احد الباحثين على عدد من تلك الرسائل فى مكتبة الزنجاني التى آلت بالشراء الى سماحة النسابة السيد حسين ابى سعيدة ولكن مع الاسف لم احتفظ بنسخة...

... و عندما تشرفت بقاء الشيخ تبادلنا التحايا وبدأتُ بإلقاء الأسئلة حتى أنطلق في جواباته كالسيل العارم والينبوع المتدفق الغزير بالمعلومات يشرح لى الاصول العامة للفلسفة الاسلامية موضحا المصطلحات والآراء التى بنى الفلاسفة المسلمون عليها افكارهم موضحا ذلك بأسلوبه المشرق و بيانه الساحر و ادبه الرفيع و ادائه المقنع الذى بهر به فلاسفة عصره فحاروا فى عرضه الافكار التى تصدى لها و أثبت صوابها فاستطاع اماطة اللثام عن بعض الاوهام التى تخبط فيها بعض دارسى الفلسفة فى العصر الحديث و دعاة التجديد للدرس الفلسفى المعاصر استطاع الزنجانى أن يقدم لى الادلة الدامغة المستندة الى افكار معرفية راسخة مزيلا اوهام من وقعوا فى أخطاء تاريخية عند بحثهم الجذور العامة للفلسفة الاسلامية فانزلقوا مزالق شتى وقع فيها كثير من دارسى الفلسفة و الكلام من القدامى و المحدثين و المعاصرين...

... و من الجدير بالذكر أنه كان يرفض ان يُلقى دروسه على كل من هب و دب بل كان ينتقى طلابه ممن يتوسم فيهم الذكاء الخارق و سعة المدارك فهو اشبه ما يكون بالاستاذ المشرف على طالب الدراسات العليا حتى أن مجلسه الذى كان يعقد فى بيته فى شهر رمضان كان لايجرؤ على دخوله الا الصفوة من العلماء و الفضلاء و المثقفين من الذين يتفهمون منهجه و يستوعبون طريقته فى عرض آرائه المتنوعة فى الفقه و الاصول و الفكر الفلسفى. و لهذا تميز مجلسه هذا عن المجالس الاخرى فى النجف الاشرف ناهيك عن اسلوب الحوار الذى اتسم بالحرية فى الإبداء و الديمقراطية و النزعة العلمية فى الحوار بحيث كان الحاضرن لايتحرجون من طرح افكارهم التى لايمكن فى اكثر الأحيان البوح بها. و اذكر مرة ان احد حضار المجلس كان من الملاحدة الذين ينكرون وجود الخالق و لا يؤمنون بالدين أن حاور الشيخ حواراً طويلاً استطاع شيخنا اقناعه و هدايته الى طريق الحق و الايمان.

و لطالما كان اسلوبه سواء فى التدريس او النقاش ينحصر فى فتح الأقواس سلساً رشيق اللفظ مدعماً بالادلة و البراهين الدامغة و لهذا استطاع ان يجمع عددا كبيرا من حوله يرددون افكاره و ينشرون مناهجه فى دراسة المسائل الفكرية التى تمس جوهر العقيدة.

عمل الشيخ الزنجاني جاهدا على رد افتراءات المستشرقين الذين حاولوا تشويه الحقائق لأسباب معروفة ومن تبعهم من المفكرين العرب والمسلمين المنبهرين بالفكر الأوربي المادى واللاهوتى فحاولوا الانتقاص من الفكر الاسلامى والعمل على تشويه صورة الفلسفة الاسلامية والافتراءات على رجالها وإهمال الجهود التى بذلت فى الماضى من اجل ابراز الدور الريادى للفلسفة الاسلامية فى حركة الفكر الانسانى المعاصر الذى يتسم بالنهوض والتحضر. رد الزنجاني من خلال كتابه دروس الفلسفة ومحاضراته فى الازهر الشريف على اولئك الذين جانبوا الحقيقة بقوله: "ان العرب نقلوا الثقافة اليونانية وسلموها الى أوربا واهملوا كل دور للمسلمين فى الخلق والاضافة سوى ترجمة كتب اليونان وتقليدهم فى الافكار والآراء."

وقف أمام هذا لإفتراء والتجنى مفتدا تلك الآراء الجائرة بحق العرب والمسلمين معززا حججه وادلته الى مقولات فلاسفة الاسلام كالفارابى، [و الزنجاني هو] الذى حاول الجمع بين رأى ارسطو و افلاطون و رأى ابن سينا و نصير الدين الطوسى والعلامة الحلى و صدر المتالهيين الملا الشيرازى الذى علق الزنجاني على أسفاره الاربعة تعليقات مهمة و نادرة و على حكمة الاشراق و تعليقاته على الهيات الشفاء و شرح الاشارات و رسالة المعاد الجسمانى و غيرها من الرسائل التى درس فيها تطور الفلسفة فأحيا المبادئ الفلسفية والمنطقية و الرياضية حيث عالج الكثير من تلك المسائل بروح علمية و بنفس طويل و منهج حصيف. و له تعليقات و مناقشات لعدد من النظريات منها نظرية النسبية لأنشتاين التى قلبت نظام العلم و الفلسفة و تعليقاته على تحرير اقليدس و شرحه تذكرة البير جندى و الملاهادى السبزوارى فى منظومته و غير ذلك كثير...

ان من يقرأ كتب الزنجاني المطبوعة او الخطية يقف على كشف مكنونات الفلسفة الاسلامية فى كتابه «دروس الفلسفة» الذى احتوى على آراء تعد من النظريات الجديدة و لعله الكتاب المتميز الذى يمكن ان يعد مرجعا لأساتذة الفلسفة فى المعاهد العالية و الحوزات الدينية لما تضمنه من حقائق معرفية دامغة تستند الى العقل و الروية و الدقة و التحليل و الاستقراء. يمكن استخلاص مادة فلسفية تمزج بين اصالة الماضى و اشراق الحاضر و تطلع

المستقبل و الخروج عن الدائرة الضيقة التي كانت فيها فتخرج منها الى عالم أرحب و فضاء أوسع.»

۵/۵. فائده اخرى: احد از تلامیذ برین دیگر شیخ می بوده است مرحوم مبرور دکتر محمد غفرانی یزدی فارغ التحصیل دانشگاه ازهر شریف چنانکه خود با من بنده فرمود. او که از اساتید ادب عرب به دانشکده الهیات دانشگاه طهران می بود، روزگاری نیز به نجف اشرف اشتغال به تحصیل می داشته است و هم بدان ایام مستسعد به سعادت حضور به محضر شیخ مرتضای طالقانی می بوده و سرانجام نیز منسلک به سلک فقراء خاکسار جلالی افتاده بود.

۵/۶. آثار فلسفی:

فهرست عناوین آثار فلسفی شیخ به شرح آتی است:

<منطق:>

تعليقات منطق شرح اشارات

تعليقات شرح مطالع

شرح ایساغوجی

المنطق الحديث

<ریاضی:>

تعليقات تحرير اقليدس

تعليقات شرح تذكرة بيرجندی

تعليقات مفتاح الحساب

الجامع في الجفر و الاوافق

الكامل في اصول عقد الانامل

<فلسفة:>

ابن سينا خالدٌ بآثاره

تطور الفلسفة

تعليقات اسفار
تعليقات الهيّات شفاء
تعليقات شرح اشارات
تعليقات شرح حكمة الاشراق
تعليقات شرح منظومه سبزواری
تعليقات شوارق
التّوفيق بين آراء اهل التّحقيق
دروس الفلسفة
رساله در معراج
رساله در معاد جسمانی
رسالة الوحي و الالهام
روح الفلسفة
كتاب النفس
الکندی
محاضرات الفلسفة
نظرة فى نظرية النسبية لاینشتاين

۵/۷. و هر آنچه که بدین میان اندر، مصبّ نظر و محطّ تأمل و اساساً غایت قصوای این گزارش من بنده بدین میان است همانا پردازش به کتاب مستطاب «دروس الفلسفة» است و آنگاه کتاب «تطوّر الفلسفة» منتهی به مکتوب خطابه‌ای ماندگار که شیخ آن را به تاریخ ۱۳۵۵ قمری به دعوت دکتر طه حسین رئیس وقت دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، به قاهره به جمع گروهی از اهل علم آن کشور و من جمله شیخ مصطفى عبدالرزاق شیخ الازهر ارتجالاً ایراد فرموده بوده است معنون به عنوان «دراسة الفلسفة الاسلامية فى النجف و ایران» و همان خطابه مشهوری است که از پی تمامت آن، دکتر طه حسین بر دست شیخ بوسه زده بوده است و لَنِعَم ما قیل: انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه.

۶. ایدونا که بر کران پردازش با آن سه صحیفه مینوی نشان معهود و یعنی «دروس الفیلسفه» و «تطور الفیلسفه» و «دراسة الفیلسفه» افتاده‌ام بایسته است که مذکور آورم که آن هر سه صحیفه قدسی که از سر حق و انصاف، جملگی به ساحت خویش حائز نصیب اوفی است، در مقام ردّ و نفی دو مدّعی بنیادین واهی مستشرقین و اتباع مستغرب آنان؟! از اهل اسلام، درباره فلسفه اسلامی، کسوت وجود برتن راست کرده است و بیان این معنی را ذکر مقدّمی بایسته است که اگر در میان نیاید مراد، حاصل نشود و این است آن که:

الف. چنانکه به جای خویشش یاد می‌کنند «تاریخ فلسفه» به هیئت تازه خود به پایانه‌های سده هژدهم میلادی به باخترگیتی پدیداری یافته است به دست Brucker رفته ۱۷۷۰ که پدر آن (= تاریخ فلسفه به هیئت تازه خود) می‌خوانندش و می‌گویند که خلیفه او نیز Tennemann می‌بوده است رفته ۱۸۱۹ و این (= Tennemann) به کتاب خویش گفتاری آورده است معنون به «عرب» که گویا آغاز پردازش باختریان می‌بوده باشد با فلسفه اسلامی و تاریخ آن به نزد آنان (= باختریان) و معقب افتاده است به پیدایش تئی چند از آنان و اظهار سخنانی مستشرقانه! تا رسیده است به پیدائی E. Renan رفته ۱۸۹۲ و او سرانجام نهاده بر پایه منحصرآوری نوع انسانی به دو نژاد آریائی و سامی، بر آن رفته است که نژاد آریائی برتر است از نژاد سامی، و نژاد سامی خود اندیشه‌ای نمی‌آورد و فلسفه‌ای هم که از آن دم می‌زند، نیست مگر آنچه که از یونان گرفته است به ویژه ارسطو و به تازی‌اش برنگاشته. و نگفته پیدا است که از سر حکومت امارات و قرائنی قوی، لازم بین پایانی این سخن و بل که از بن و بنیاد، علت غائی آن همانا نفی عقلانیت است از اسلام و اسلامیات که به واقع، همزه وصل لوگوس اوریانتالیته است چه به طرح و بحث و خاستگاه جغرافیائی آن و چه به سخن‌آوری از متعلّق و معطوف الیه او، هر چند که قاعده «ما من عامّ الا وقد خُصّ» نیز به جای خویش محفوظ باشد هم به میانه آن باختریان خود، و هم به میانه خاوریان پیرو آنان که من بنده «مستغربین» شان می‌نامد.

ب. باری، از سر افادت شیخ مصطفی عبدالرزاق، Tennemann به کتاب «مختصر در تاریخ فلسفه» که به سال ۱۸۱۲ به آلمانی منتشر افتاده بوده است و به سال ۱۸۲۹ به دست

Cuusin به زبان فرانسوی در آمده، چنین آورده است البتّه به کوتاه گردانی ای که در میان می‌آورد و به پارسی می‌گویم که: «عرب، ملتی است مجبول بر استعدادی قوی و ثابت، و نخست، صائبی می‌بوده است و آن‌گاه به دین محمد(□) در آمد که دینی است شهوانی و عقلانی توأمان، ... و به مدّتی اندک بر قسمتی سترگ از آسیا و آفریقا و اروپا غالب آمد و آنان را به رویاروی اسلام، خاضع گردانید. و اختلاط با امت‌های مغلوب و به ویژه سوریان و یهود و یونانیان و خوش‌گذرانی‌ها و نیاز به معارف مغلوبین از پزشکی و نجوم، به نزد آنان شهوتی برانگیخت بهر فرادست‌آوری معارف، و برخی از خلفاء بنی العباس فرمان دادند که کتاب‌های یونانیان به تازی اندر آید...

تو گویی ارسطو و شارحان او، انظار عرب را بیشتر جلب کردند و آنان جمله آثار وی، فرادست آوردند البتّه از ترجمه‌هایی ناقص و به میانجیگری نئوپلوطونیزم... و لکن عاملی چند تقدّم آنان را مانع آمد به شرح ذیل:

۱. کتاب مقدس آنان (= قرآن کریم) که نظر عقلی آزاد را منع می‌کند؟!
 ۲. حزب اهل سنت که مستمسک است به سنت.
 ۳. دیری نیامد که خود، ارسطو را سلطانی گردانیدند مستبّد بر عقول خویش به حالی که حسن فهم آنان مذهب او (= ارسطو) را از سختی‌ها به شمار اندر بود.
 ۴. طبیعت قویّ آنان مایل است به تأثر از اوهام و از این روی، جز این نیارستند که مذهب ارسطو شرح کنند و آن را بر قواعد دین خویش که خواستار ایمانی کورکورانه از ایشان است تطبیق نمایند؟! و بسی نیز، گاه مذهب ارسطو ناتوان گردانیدند و تباه ساختند و از این راه به میانه آنان فلسفه‌ای پدیدار آمد مانا با فلسفه امت مسیحی به قرون وسطی، مبتنی به براهینی جدلی و قائم بر پایه‌ای از نصوص دینی.
- آنگاه، تصوف بیامد و...

و با این همه که گفتم، هنوز، آثار فلسفی عربی، به راستی جز اندکی، تحقیق نشده است و علم ما را بدان، کامل نمی‌آورد!...

ج. این عصبیت نژادی علیه تازیان که آغازهای آن به سخن Tennemann پدیدار است، با روح آن روزگار آمیخته می‌بوده است از آن، که دیری بر نیامده، با Ernest Renan رویاروی

می آئیم رفته ۱۸۹۲ که به مباحث خویش در تاریخ زبان‌های سامی پوششی علمی بر اندام آن راست می‌گرداند و نوشته‌های او به تیرباران نژاد سامی می‌پردازد و مستشرقی آلمانی نیز با او انباز می‌گردد Christian Lassen نام او، رفته ۱۸۷۶.

بخش‌بندی آدمیان به دو نژاد سامی و آریائی، پرداخته دانایان تاریخ زبان‌ها است به سده نوزدهم، و سامی، منسوب به سام است پدر اسرائیلیان و برادران آنان از پسران سه‌گانه نوح علیه السلام و آریایی منسوب است با آریا و آن ملتی است که مهد آن، پارس می‌بوده است و آنگاه از آن به حوالی ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد به شمال باختری هند ریخته بوده‌اند با دینی تازه از دین‌های شرک، ودا، نام آن... و سرانجام به سده نوزدهم نظریه‌ای پدید آمد ناظر بدین که ملت آریائی، نهاد امت‌های اروپائی است و برخی امت‌های آسیایی...

و هر گونه‌ای که می‌بوده باشد Renan به کتاب تاریخ عمومی زبان‌های سامی تصریح می‌کند بدین که نخستین کسی است که مقرر می‌آورد که نژاد سامی، فرود نژاد آریائی است...

و آنگاه به کتاب «ابن‌رشد و مذهب او» می‌آورد که:

«ما را نرسد که نزد نژاد سامی، دروسی فلسفی جستجو کنیم و از شگفتی‌های قدر است که این نژادی که توانسته است که ادیانی را که ابداع کرده است، به والاترین درجه قوت مطبوع آورد، فروتر بحثی فلسفی ویژه، بار نیاورده است و فلسفه هیچ گاه به نزد سامیان هیچ نمی‌بوده است مگر اقتباسی صرف از فلسفه یونانی و تقلیدی از آن...

د. به سده بیستم، باختریان بدین میان اندر، منقسم می‌افتند به دو گروه یکی گروهی که به شمار اندر، اندک‌اند و همی توان Leon Gautioer را از نمایندگان آن شمرد بر آن می‌رود که «اسلام» به سامیت خویش، دینی است توانا و از این روی تصوّر نظامی اشدّ از آن به معارضه با فلسفه یونانی قویّ در آریائی بودن خویش، به امکان اندر نباشد و بایسته نخستین بر فلاسفه مسلمان، آن می‌بوده است که به میانه آن دو یگانگی افکنند و به حکم آن که مسلمانند تمسک به دین خویش فرو نگذارند و به حکم آن که فیلسوف‌اند هم‌شان نشر مذاهب فلسفه یونانی بوده باشد...

و دیگر گروهی که روی در تاریخ فلسفه اسلامی نهادند بر کران از یادی از آریائی و سامی بودن در حکم بر آن، که از نمایندگان آن است M.Horten که به فصلی که به «دائرة المعارف اسلامی» برگاشته است معنون به فلسفه، می آورد که:

«مراد بدین کلمه، تمایل یونانی است در حکمت اسلامی، و بایسته است که بر کران این معنی کوشش هائی عقلانی که متفکران (اسلامی) کرده اند نهاده بر آنچه که از معانی بحث علمی از احوال وجود چنان که بر آن است به روزگاران آنان شناخته می بوده است، فریاد باشد و یا لاقلاً بحث از مسائلی که با اندریافتی مژد از عالم، وابسته است و آن (= فلسفه اسلامی) بدین حیث شایستگی می دارد که فلسفه در شمار اندر آید...

هـ. نیز به همین سده (= سده بیستم) می باید به تقریر موقف فلسفه اسلامی به نزد باختریان نهاده بر پایه اقوال آنان، آن موقف به وجوه آتی فرود آورد:

۱. قول بدین که «فلسفه عربی» یا «فلسفه اسلامی» نیست مگر صورتی مشوه از مذهب ارسطو و شارحان او، که تلاشی گشت و یا نزدیک به تلاشی افتاد و گوئی مسلم آمد که فلسفه اسلامی را، کیانی است ویژه ممتاز از مذهب ارسطو و شارحان او؛ زیرا که بدان عناصری هست مستمد از مذاهبی یونانی جز مذهب ارسطو و نیز عناصری هست دیگر که یونانی نیست همچون هندیات و فارسیات (و) ... و آنگاه بدان، ثمراتی هست از نبوغ اهل او که به گردآوری نسقی فلسفی ایستاده بر بنیادی از مذهب ارسطو آشکار می آید با جبران نقص هائی که بدان هست به یاری خواهی از مذاهبی دیگر و نیز به ابتکار.

Wolf نیز گوید:

«خطا خواهد اگر گمان رود که «فلسفه عربی» به تنهایی نسخه ای است منقول از مذاهب مشائی.»

و افزون دارد که:

«و بدینگونه عرب به نظم فلسفی رسید یگانه به محدده خویش که به میان گفتگوهای دیگرگون، یگانگی در می افکند.»
و نیز آورد که:

«هر گونه‌ای که باشد شایسته است که از یاد نرود که فلاسفه عرب به بحث از وجود، از سر تعلّق به قرآن بر راهی رفتند مستقلّ و نه پیرو، می‌بوده‌اند.»

۲. این سخن که اسلام و کتاب مقدّس آن به طبیعت خویش زندانی است بهر آزادی عقل و گردنه‌ای بر سر راه نهضت فلسفی، به تلاشی رسید و یا نزدیک گردید بدان، چنانکه گوید به گفتاری «اسکولاستیک اسلامی و اسکولاستیک مسیحی» نام آن:

«... اما به اسلام، فلسفه اسکولاستیک از این بندگی «کلام»ی که به اسکولاستیک مسیحی است، نجات یافت.»

۳. عنوان «فلسفه اسلامی» یا «عربی» به اطراد رسید چنانکه Horten بیان می‌کند و میل بدین که «تصوّف» نیز از شعب این فلسفه است شدّت گرفت (= تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، ص ۴-۲۷).

تعقیب:

استمرار پردازش باختریان با فلسفه اسلامی و تاریخ آن و پیدایش نظراتی گونه‌گون متعارض به نزد آنان، به تقریب از حوالی نیمه سده نوزدهم نیز چنین به نمایش اندر می‌آید برگرفته از تبّع و جمع و تألیف دکتر ابراهیم مدکور که تواند بود که خلیفه شیخ مصطفی عبدالرزاق به شمار اندر آید به مصر، که:

Schmolders بر آن می‌رود که: ما را نرسد که از فلسفه‌ای عربی سخن گوئیم چنان‌که از فلسفه یونانی و آلمانی سخن می‌گوئیم و چون این عبارت در میان آوریم هیچ نخواهیم جز فلسفه یونانی آن‌چنانی که عرب فهم کرده است.

S.Munk گوید که: عرب به جاهلیّت به هیچ فلسفه‌ای نرسیده بوده است مگر برخی حکمت‌ها و موعظه‌ها و به دوره اسلامی، فلسفه یونانیان برگرفتند و پیرو شدند و به نزد آنان ارسطو را منزلتی می‌بود برتر تا بدانجایگاه که ابن رشد آن را به درجه تقدیس برکشد هر چند که به نزد برخی از دیگران، عاری از نقد و معارضتی نبوده باشد. البتّه آنان به تنهائی پیرو او (= ارسطو) نماندند و به میانه آنان، افلاطونیت و افلاطونیت نو، نیز یارانی می‌داشت همچون یاران مشائیان.

– G.Dugat بر Shmolders و Renan که به نظر او به حدّ خطا افتاده‌اند و «فلسفه عربی» را محض تقلید و محاکاتی از فلسفه یونانی نهاده، ردّ می‌گوید و به لحاظ اندر می‌آورد که مثل را آراء متکلمینی از معتزله و اشاعره حاوی نظرات مجرّد است و فلسفه، و ستیزی با آن نمی‌دارد که آنچه که بدان است نیز، تازه است و مبتکر.

– Carra de Vaux عناصر افلاطونی فلسفه اسلامی را آشکار می‌آورد و تمایل آن را به گزینش و گردآوری، چنانکه به میانه افلاطون و ارسطو همچون آنچه که رجال مکتب اسکندریه معمول داشته‌اند، یگانگی افکنده است و نهایتاً به کتاب برتر خویش نیز به لحاظ در، می‌کند که مسلمین بتوانستند که فلسفه‌ای تکوین کنند که دلالت می‌دارد بر قوّت و مهارتی ذهنی...

– T.J. de Boer همچون Munk بر آن می‌رود که خرد سامی پیش از وابستگی با فرهنگ یونانی، آورده‌ای فلسفی نمی‌داشته است مگر حکم و امثالی که می‌داشته‌اند درباره انسان و زندگی با اندکی از پزشکی و فلکیّات. و آنگاه می‌آورد که آنان افلاطونیّت نوین را که بدان روایت با مشائیّت در آمیخته بود فرادست آوردند و از راه آن با ارسطو رسیدند و بدو ولع یافتند هر چند که با افلاطون نیز عنایتی می‌داشتند و لکن به پایان روی می‌نهد در این که اثبات کند که: «ما را نرسد که مقرر آوریم که فلسفه‌ای هست اسلامی به معنای حقیقی این عبارت و هر آنچه که هست جز این نیست که به اسلام کسانی پدید آمدند فراوان که نمی‌یارسستند که خویشتن از تفلسف باز دارند و هرچند که پوششی یونانی بر تن راست می‌کردند این ردا یارا نمی‌داشت که نشانه‌های آنان فروپوشد.»

– L.Cauthier به دو کتابی که می‌دارد، شاگردی است وفادار به Renan و به نخستین آن که «فلسفه اسلامی» اش نام کرده است همان سخنان او (= Renan) مکرر می‌آورد و به دومین (= تحقیق در فلسفه اسلامی ... فلسفه یونانی در دین اسلام) باز همچون آموزگار خویش روی در جداگردانی عقلانیّت سامی از عقلانیّت آریائی می‌نهد...

این معنی نیز شایسته یاد است که او (=Cauthier) متعاقباً به گفتاری به «مجله تاریخ فلسفه» «اسکولاستیک اسلامی و اسکولاستیک مسیحی...» نام آن، قائل بدین گردیده

است که به قرون وسطی، فلسفه‌ای مدرسی نیز وجود می‌داشته است متمایز از فلسفه یونانی و دارای سه شعبه می‌بوده است: اسلامی، یهودی و مسیحی و هر یک از آن اختصاص می‌داشته است به خصائصی معین.

- و سرانجام P.Duhem می‌آورد که کاسمولوجی عربی! به بنیاد خویش از مصادری لاتینی استمداد کرده است و فلسفه اسلامی امتدادی است از نئوپلاتونیزم و بل که شایستگی می‌دارد که مذهبی خوانده شود «افلاطونی عربی»! ... (فی الفلسفة الاسلامیة: ص ۴-۲۷).

۷. و اکنونا توان گفت که به عالم اسلام و بل که فی الواقع مطلقاً، جناب شیخ - جزاه الله عن الحق و اهله - نخستین حکیمی است که به شایستگی و بایستگی تام، اقدام فرموده است به قیام به اظهار بطلان نفس الامری این مدّعیات واهی مورد إشعار اوریانتالیته منتهی به ظهور ثبوت و وجود و استقلال و فلسفیت فلسفه اسلامی و مآلاً از این قیام و اقدام توان دریافت اندکی از بسیارِ عَظَم شأن و علو مقام آن بزرگ مظلوم مجهول القدر را و الی الله المشتکی و علیه التکلان.

۸. استطراد: این فضیلت عظمی که همانا آغاز به اظهار بطلان نفس الامری مدّعیات مورد إشعار اوریانتالیته می‌بوده باشد چنانکه بیامد و برفت، بازگشتی نمی‌دارد مگر با جناب شیخ و به تنهایی از آن بزرگ است هر چند که پیش از او نیز و البته گونه‌ای جزئی و خطابی بدانسانی که به جانی آورده‌ام => تاریخ عمومی فلسفه اسلامی بالمعنی الاعمّ و بالمعنی الاخصّ، طهران انجمن مفاخر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۸ < نزد سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز معهود باشد؛ تا گردش چرخ دوار برسد و برساند به پیدایش و نمایش شیخ مشایخ الفلاسفة فی مصره و عصره شیخ مصطفی عبدالرزاق و از پی او برخی از اصحاب و یا اتباع وی و منتهی افتد به ظهور دوباره تنی چند بس معدود از فلاسفه دیگر ایران مینوی نشان و آنچه که بدین میان اندر، واجد اهمیتی است اولی و اوفی، این است که به احتمالی اقوی، توان گفت که شیخ مصطفی عبدالرزاق بدین ساحت و یعنی ردّ و نفی مدّعیات واهی اوریانتالیته از بن و بنیاد برانگیخته زنجانی می‌بوده باشد و یا لاقلاً متأثر از او، زیرا که

به جای خویش مضبوط است و من بنده نیز به «پدیدار شناخت...» و «تاریخ عمومی...» هر دوان، به نقل اندر آورده‌ام او <= زنجانی> به سال ۱۹۳۶ میلادی و یعنی حوالی ۱۳۵۶ قمری به دانشکده ادبیات دانشگاه مصر و به حضور همان استاد <= شیخ مصطفی عبدالرزاق> به ارتجال، خطابه معهود را ایراد فرموده بوده است معنون به «دراسة الفلسفة الاسلامية في النجف و ایران» مشتمل بر طرح و ردّ مدّعیات واهیة مذکوره و بسی محتمل می‌آید و می‌افتد که توجّه شیخ <= مصطفی عبدالرزاق> به حقایق فلسفه اسلامی از آن تاریخ و از راه استماع همان خطابه با او رسیده باشد و قرینه‌ای از قرائن قویّه این معنی هم این است که او، خود به آغازه کتاب <= تمهید لتاریخ الفلاسفة الاسلامية> آورده است که: مطالب آن را به پیش از سال ۱۹۳۹ به دانشگاه مصر تدریس کرده بوده است و تاریخ خطابه زنجانی نیز مضبوط است به سال ۱۹۳۶ و مقایسه این دو تاریخ توأم با عنایت به حضور شیخ در مجلس خطابه زنجانی، به درستی مدلل می‌آورد لا اقلّ تأثّر او <= شیخ> را از این <= زنجانی>. این معنی نیز ولو نه چندان به قوّت، خالی از احتمال مائی نمی‌افتد که زنجانی نیز عاری از عنایه مائی با اسدآبادی نمی‌بوده باشد و العلم عنده.

۹. حال آمدیم بر سر جستجویی درون متنی در سه صحیفه قدسیه مورد إشعار جناب شیخ و یعنی: «دروس الفلسفة» و «تطوّر الفلسفة» و «دراسة الفلسفة» معهود و چنین می‌یابم که از آخرین آن <= دراسة الفلسفة> بیاغازم و به نخستین آن <= دروس الفلسفة> رسم.

إذا سئلوا وقالوا ما النهاية لقیل هی الرجوع الى البداية

۱۰. دراسة الفلسفة: «دراسة الفلسفة الاسلامية في النجف و ایران» عنوان خطابه‌ای است از شیخ که آن را به سال ۱۹۳۶ میلادی به دعوت دکتر طه حسین رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه مصر بدان دانشکده به حضور شیخ مصطفی عبدالرزاق شیخ الازهر و دکتر عبدالوهاب عزّام و احمد امین و اساتید و رؤساء دانشکده‌های کلیات و حقوق و دارالعلوم و سفراء ممالک اسلامی و من فی طبقتهم ایراد کرده بوده است و مطالب آن به مطبوعات عمده مصر، منتشر آمده و بدان، از پی إشعار بدین معنی که او خود همی‌خواسته است که از

«ادب و اسلام» سخن آورد و لکن به دعوت طه حسین قبول کرده است که عنوان کلام را «دراسة الفلسفة فی النجف و ایران» نهد.

از جمله ایراد فرموده است که:

۱. ما به فلسفه‌ای تحقیق می‌کنیم که شاید وجود آن مقبول برخی از شما نباشد از آن‌روی که تاریخ فلسفه‌ای که شما به دانشکده‌های خویش تدریس می‌کنید مستقیماً از دو روزگار یونانی و مسیحی به عصر جدید و یا از سده چهارم به سده هفدهم میلادی منتقل می‌شود و عنایتی با فلسفه اسلامی نمی‌دارد زیرا که مورّخین به باختر گیتی از فلسفه اسلامی که حلقه‌ای والا از سلسله تفکر انسانی است چشم می‌پوشند و نور خرد بشری را در پایانه مدرسه اسکندریه خاموش می‌گردانند تا از پی دوازده سده دوباره با ظهور دکارت و بیکن روشن گردد؟! و برخی خاوریان نیز (از این معنی) چنین اعتذار می‌کنند که در دوره اسلامی ابداع و ابتکاری دیده نمی‌شود و فلسفه اسلامی جز نظرانی یونانی خالص نیست؟! و هم از اینجا است به کتاب‌های باختری می‌بینید که جهان مدیون آزادی فکر یونانی است و فضل عرب جز نقل فرهنگ یونانی به اروپا نمی‌بوده است و مسلمین نصیبی از دانائی نمی‌دارند؟! ۲. اما ما می‌گوئیم که فلسفه یونانی بذر فلسفه اسلامی می‌بود و از آن بذر درختی برومند برآمد که هزار سال میوه می‌آورد و تا ابد نیز خواهد زیست.

۳. نیز اعتقاد می‌داریم که همان دکارت، فلسفه خویش بر پایه فلسفه ابن‌سینا نهاده است.

۴. و من شکی نمی‌دارم در اینکه اوهام تاریخ فلسفه باختری ناشی از جهل به فلسفه اسلامی است که نه تنها بدان برخی نظرات باستانی احیاء شد ابتکاراتی نیز پدید آمد همچون ابتکار و بل ابداع عظیم خواجه نصیر طوسی در نقض قاعده باستانی یونانی: الواحد، و هم ابتکار بدیع: حرکت جوهریّه صدر اعظم حکماء صدرالدین محمد شیرازی.

۵. آنگاه چگونه تواند بود که مورخ فلسفه از عصر اسلامی چشم پوشد به حالی که بدان، معلم دوم فارابی به دیده اندر است همچون معلّم نخستین ارسطو به دوره یونانی.

۶. و چگونه تواند بود که گفته شود که فلسفه اسلامی جز نظرات یونانی نیست به حالی که رئیس فلاسفه اسلام ابن‌سینا به کتاب «الحکمة المشرقیة» تصریح می‌کند که علومی از

غیر یونانیان بدو رسیده است؟ و هم پیروان مشائین یونانی را «الخشب المسندة» نام کرده است و «عامّین متفلسفه فریفته یونانیان» وصف نموده، و آنگاه بیاغازیده است به نقد و ردّ آراء ارسطو و تنقیح آراء یونانیان.

۷. و این است فلسفه اسلامی که نادانان از دشمنان اسلام در مقام انکار آن بر می آیند و آن را جز نظراتی یونانی نمی دانند => محمد هادی الدفتر: صفحة من رحلة الامام الزنجانی، النجف، مكتبة الغری الحديثة، ۱۳۷۵ق، ص ۳۳۱-۳۳۵<

۱۱. فائدة: از فوائد تامة خطابه معهود، اشارتی است حاوی کنایتی بس ابلغ من التصريح به احوال خسران مآب اصحاب اوریا تالیته - جلّهم لولا کلّهم - ولنعم ماقیل: تلقین درس اهل نظر یک اشارت است

کردم اشارتی و مکرّر نمی کنم

قال الشيخ:

«و من المستشرقين من عرفوا فلسفة الاسلام ولكن أبت سريرتهم إلا أن يصوروا الاسلام كغيره من الاديان قاصرا عن إيصال المسلمين الى السعادة الدنيوية قاصدين بذلك حصر الاسلام في المساجد والمعابد لكي يتسنّى لهم نشر حضارتهم في بلاد المسلمين.

و لكن يوجد في المستشرقين من أفاد اللغة العربية واللغات الشرقية كما يوجد فيهم من لا يصلون الى الحقائق؛ و قد زار احد المستشرقين طهران عاصمة ايران منذ اكثر من نصف قرن بعد ان تعلّم اللغة الفارسية في المدارس الالسنّة الشرقية و كان يحاول أن يضع تاريخا عن حالتها الاجتماعية و الاخلاقية كما يشاهدها؛ فرأى حمالين و على رؤوسهم اوان مذهب و اشياء فاخرة و امامهم الدفوف و المزامير؛ فسأل المستشرق غلاما عن ذلك، فقال له الغلام: "أنهم يحملون جهاز عروس". فسأله المستشرق: "ما اسم العريس؟" فقال الغلام: "ماذا يهمك" و في المساء رأى المستشرق رجلا يضرب امرأة في الشارع فسأل غلاماً عن هذا الشخص، فقال له الغلام: "انه زوجها و قد تركته بغير حق."، فسأله عن اسم الزوج فقال له الغلام: "ماذا يهمك"، فظن المستشرق ان اسم الرجل «ماذا يهمك» و انه العريس الذي رأى جهازه في الصباح فكتب المستشرق في كتابه «تاريخ ايران» أنّه رأى في عاصمتها بعينه عريسا اقترن صباحا و ضرب عروسه في الشارع ليلا و كان اسمه «ماذا يهمك»!

هذا حال المستشرقين فى الحسيات و المشهودات فكيف يكون حالهم فى النظريات الدقيقة الغامضة؟ و هذا مقدار صحة ما يوردونه فى كتبهم فى قضايا لا يعتمدون التحريف فيها، فكيف فيما يعتمدون فيه التحريف؟...» => صفحة من رحلة...، ج ۱، ص ۳۷۰ < ۱۲. فائدة اخرى:

فائدتى جليل ديگر نيز از آن فوائد، همانا اشارت شيخ است به سند اتصال فلاسفه معاصر خویش با شيخ رئيس ابن سينا به بيان آتى: «... فى النجف الاشرف و ايران لدراسة الفلسفة سند يصل اساتذة الفلسفة الى اصحاب الآراء الفلسفية و بذلك يدركون حقائقها و يكشفون رموزها، فنحن بحكم سند الدراسة المتصل الى ابن سينا مثلاً ندرس آرائه و نكشف رموزها كما لو كنّا ندرسها من ابن سينا نفسه و هذه المزية مفقودة فى مصر و غيرها...» => ايضاً: ج ۱، ص ۳۶۱ < ۱۳. بيان:

سند مورد إشعار و يا سلسلة حکماء ايرانى که نخستين بار آن را مورّخ الفلاسفة المعاصرين لنا شيخ مرتضى مدرّس گيلانى - طاب ثراه - به روايت از دو تن از اساتيد خویش و يعنى از آقا شيخ صدرای بادکوبه‌ای به نقل از استادش حاج فاضل خراسانى و ديگر آقا شيخ عبدالحسين رشتى به نقل از استادش آقا ميرشهاب حکيم نيريزى به کتاب مستطاب «معجم الحكماء» خویش ضبط اندر آورده است و من بنده نيز آن را به نقل از نسخه اصل به برخى از آثار خود ايراد کرده‌ام به حالى که نيز بعضاً بر زبان اهل حکمت مى‌گذشته است همچون شخص شخيص جناب شيخ => زنجانى - طاب ثراه - به شرح آتى است:

«حتى اليوم فلاسفة الشرق ينتهون سلسلة أسنادهم فى العقليات الى ابن سينا و انا اذكر بعض اسنادى اليه بواسطة استادى و هو:

قرأت على الاستاذ الحكيم الشيخ صدرالدين الباذكوبى و هو على استاذ الامام محمد على الفاضل الخراسانى المتوفى بمشهد الرضاء - عليه السلام - فى ۱۳۴۲ و هو على الفيلسوف الهادى السبزواري المتوفى فى سبزوار عام ۱۲۸۹ و هو على الاستاذ الامام

علی بن جمشید النوری المتوفی باصفهان فی ۱۲۴۶ و هو علی الفیلسوف محمد بن رفیع الدین
الگیلانی البیدآبادی المتوفی ۱۱۹۷ و هو علی الاستاذ اسماعیل الخاجوی المازندرانی
المتوفی باصفهان عام ۱۱۷۳ و هو علی الاستاذ السیدحیدر الآملی المازندرانی المتوفی
باصفهان عام ۱۱۵۰ و هو علی شیخه محمد المدعو بالمحسن المتوفی بقاسان فی ۱۰۹۱ و هو
علی شیخه صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی».

بیان: استماع می دارم از مرحوم مدرّس راوی سلسله منقولہ به شب جمعه ۲ / شعبان /
۱۳۹۲ به منزل او به طهران، خیابان گرگان به نقل از دو استاد ماژ الذکر خویش که این سید
حیدر آملی مازندرانی رفته ۱۱۵۰ به اصفهان، چنانکه مشهود است، جز سیدحیدر آملی
ماضی شارح توحید صدوق و فصوص ابن عربی می بوده است و بیفزود که هرچه که گشتم
نیافتم او را.

- طریق وصل این سلسله از صدر اعظم حکماء با شیخ رئیس پور سینا بدانگونه ای که
من بنده تتبع و کشف و ضبط کرده است به وجوهی است متعدّد و از آن میان اکتفاء کنم به
یاد طریقی یگانه به شرح آتی:

قرأ صدر المتألّهین محمد بن ابراهیم الشیرازی علی شیخه و ابی زوجته ضیاء العرفاء
محمد الرازی الکاشانی و هو علی شیخه الملا حبیب الله الباغنوی الشیرازی المشتہر
بالملا میرزا جان و هو علی شیخه جمال الدین محمود الفارسی و هو علی شیخه العلامة
الدّوانی و غیاث الحکماء منصور، وقرأ الدّوانی علی ابیه سعد الدین اسعد الدوانی، وقرأ غیاث
الحکماء علی ابیه صدر الحکماء السید محمد الشہید الدشتکی و هو علی شیخه قوام الدین
الگلباری و قرءا هما ای سعد الدین اسعد الدوانی و قوام الدین گلباری علی شیخهما
المیرالسید شریف الجرجانی و هو علی شیخه قطب الدین الرازی و هو علی شیخه قطب الدین
الشیرازی و هو علی شیخه الخواجه نصیر الدین الطوسی و هو علی شیخه فرید الدین الداماد
النیشابوری و هو علی شیخه السید صدر الدین السرخسی و هو علی شیخه افضل الدین
الغیلانی و هو علی شیخه ابی العباس اللوکر و هو علی شیخه بهمنیار بن المرزبان التلمیذ و
هو علی شیخه الشیخ رئیس ابی علی بن سینا.

۱۴. بدین میان اندر، من بنده را سخنانی است فراوان ناظر به وجود سلاسل متعدّد معنن به ما نحن فیه که آورده تتبعاتی است کثیر و مندرج است نهایتاً به تحریر سوم تاریخ حکماء و عرفاء تحت الطّبع و سرانجام اهل حکمت معاصر ایران مینوی نشان را مسلسللاً با صدر المتألّهین و از او با خواجه نصیرطوسی و از او با شیخ رئیس و از او با معلم دوم فارابی و از او با حکماء اسکندریّه می‌رساند و دانسته، است که حکماء اسکندریه نیز با آکادمیای آتن می‌پیوسته‌اند.

۱۵. ایدونا طریقی یگانه از طرق معهود را همی‌توانم به شرح آتی به نموداری چنین برنامیم بهر مثل را، آغازیده از استاد نخستین خویش به حسب زمان به معارف حکمی مرحوم مبرور آقایحیی طالقانی - جزاه الله عنّی خیر الجزاء - در قوس صعود:



١٦. فائدة أخرى: فائدتي دیگر نیز از فوائد عالیات آن خطابه، همانا إشعاری است به وجود فنونی فلسفی به ایران پیش از اسلام به شرح آتی:

«عنى التاريخ بالبحث عن علوم إيران القديمة - قبل الاسلام - وذكر المؤرخون والعلماء مكتباتها الشهيرة كمكتبة «إصطخر» التى كانت أمّ مكتباتهم ومعدن علومهم وذخائرهم فى الفلسفة والطبيعات والرياضيات وانواع العلوم، وكانت كتبها موضوعة بالفهلوية و منقوشة على أحجار خاصة ولما استولى الاسكندر على اصطخر أمر بترجمة ما ارتبط منها بالنجوم والطب والطبيعة الى القبطية وألحقها بمكتبة الاسكندرية فى مصر.

و مكتبة «قهندز» وكانت كتبها بالفهلوية و منقوشة على الواح الشجر، دفنت بأمر طهمورث ملك الفرس، و عثروا عليها فى اوائل القرن الرابع للهجرة، و كان من جملتها زيچ قيم استخراج منه «زيچ الشهرىار» المعروف حسبما جاء فى كتاب «اختلاف الزيجات» لأبى معشر البلخى.

و مكتبة «أردشير بن بابك» وابنه شابور فإنهما أمرا بجمع كتب الفلسفة اليونانية و الهندية و كتب سائر العلوم و ترجمتها الى الفهلوية، فانتعشت النهضة العلمية فى عهدهما. و مكتبة «جند شابور» للملك أنوشيروان الذى استظلت الفلسفة بلوائه.

لقد كانت الفلسفة و الدين فى بدء تكونهما متآلفين و متوافقين بل كانا متّحدين فى الغاية، و كانت معرفة مبدأ العالم و مصيره و دراسة الالهوية و صفاتها و افعالها و آثارها من اهم عناصر الفلسفة، و هذا سرّ ما يترآى فى الفلسفة الشرقية و فى الفلسفة اليونانية التى تكوّنت - على التحقيق - من العناصر الشرقية، من مظاهر الانعطاف نحو العقيدة، فإنّ مزج الدين بالفلسفة أنّما هو من مقتضيات الطبيعة الانسانية و الفطرة البشرية و غريزة التعقل، و لذلك لا يخلوا من هذا الانعطاف و هذا المزج دور من ادوار الفلسفة، حتى فلسفة ديكارت و كانت و غيرهما من اعلام الفلسفة الحديثة.

و قد اثبت التاريخ قبل الاسلام أن الفلسفة اعانت على إعداد الشعوب المسيحية، لأنّ المسيحية الخالصة و الفلسفة الصحيحة كانتا متآلفتين و متعاضدتين مادامت المسيحية ثابتة على ناموس الفطرة، و لما تغيّرت و انحرفت عن الفطرة انكرت الفلسفة انكارا شديداً، و

انتهی الامر بالفلسفة الى أن التمسّت لها مقرّاً لا يتسلّط فيه حزب المسيح - عليه السلام -
فهاجرت الى الفرس، واستظلت بلواء الساسانيين.

و أكرم انوشیروان مثنوی الفلاسفة المشرّدين من روما و أمرهم بتالیف الكتب فی الفلسفة و
المنطق فالّفوا فیهما، و ترجمت مؤلفاتهم الى الفهلویة، و عنی بمطالعتها انوشیروان، و عقد لهم
مجلساً للمناظرة، و امر ایضاً بترجمة جملة من الكتب السانسكریتیة الى الفارسیة و احدث
مستشفى فی جندشاپور و احضر له الاطباء من الهند و اليونان و امرهم بتدريس الطب الهندی
و اليونانی فیہ.

و كانت عدة الكتب الفهویة و المترجمة من اليونانیة و الهندیة فی الطب و الفلسفة و
المتنوعات فی مکتبتها ستة و ثمانین کتاباً مرتبطاً بالامور الدینیة و المذهبیة و سبعین کتاباً
متعلقة بامور مختلفة فی البیطرة و الحرب و القصص و النجوم و السیر و التاریخ و الآداب و
الموسیقی...» => ایضاً، ج ۱، ص ۳۱۶ <

۱۶/۱. بیان: تفصیل این معنی و یعنی وجود فنونی فلسفی به ایران پیش از اسلام نیز، به
آثار اخیر من بنده و بالخصوص به «پدیدار شناخت تاریخ استعلائی فلاسفه اسلامی» محقق و
مضبوط است همچون آثاری دیگر از محققینی دیگر و لكن فارقی هم بدین میان اندر به
دیده در است و این است آن که تحقیق من بنده کلاً بر نهاده است بر پایه روشی
فنونولوژیکال که تواند بود که منحصر می بوده باشد به ساحت خویش اندر، و الحمد لله
وحده فی الاخرة و الاولى.

۱۷. تطوّر الفلسفة: می نماید که شیخ با همه و الاثنی های ویژه منحصر «دروس
الفلسفة»، کتاب دیگر خویش را «تطور الفلسفة» نام آن، بر وی => دروس الفلسفة< برتری
می داده است و ادلّ دلیل این معنی نیز بیان شخص شخیص آن بزرگ است از پی یاد
«خواستاری طایفه ای از عیون اساتید => + فلسفه» اختیار مقادیری از درس هائی را که به
سال ۱۳۳۱ق = ۱۹۱۲م به نجف اشرف بر جویندگان فلسفه اسلامی إلقاء فرموده بوده
است» و فی الواقع جمع و طبع همین دروس الفلسفة، به شرح ذیل:

«... بید آنی تردّدت کثیراً فی إجابة سؤلهم و كان السّرّ فی ذلك أنى كنت أرى أنّ کتاب
تطوّر الفلسفة» أخرى بالتقديم و أوفى بالغرض و لكنهم عادوا ملحقين و مستحقّين، و کلاً

زدتْهم إعتذاراً، زادوني الحاحاً قائلين: إنّ كتاب تطور الفلسفة لايناسب إلا الخاصة بل خاصة الخاصة ولكن هذه دروس أوليّة ...» >= دروس الفلسفة: ج ١، ص ١٥<

١٨. و هر گونه ای که می بوده باشد دردا و دریغا و افسوسا و اندوها که آن درّ یتیم تا به حال تحریر، هر چند که گشته اند و گشته ایم نه تنها فراچنگ نیامده است بل که خبری نیز از آن نیافته اند و نیافته ایم و لکن «چگونه شکر این نعمت گزارم» که جناب شیخ خود به تضاعیف خطابه دراسة الفلسفة مبادرت فرموده است به تعرفه ای از آن >= تطوّر الفلسفة< که همانا نسیجّ وحده ساحت خویش می آید و این است آن که:

«و ربما ظهر لكم من بياني الموجز أنّ اساليب المختلفة التي أحدثتها الفلسفة في غضون تطوّرها في مختلف القرون و الأجيال يصح أن تكون موضع نظر مستقل خاص بها في دراسة الفلسفة، و هذا هو الذي حدا بي الى تأليف كتاب تطور الفلسفة و يبيّن فيه ان أسلوب الفارابی في التأليف و التدريس كان دقيقاً واضحاً لايشويه غموض او تعقيد. و يشهد بذلك اعتراف ابن سينا بأنّه يئس من فهم أغراض مابعد الطبيعة بعد أن أعاد قراءته اربعين مرّة ثم صادف كتاب الفارابی في أغراض مابعد الطبيعة و بقراءته لاوّل مرّة انفتح له أغراض ذلك الكتاب، و حاول الفارابی أن يجمع بين رأيي ارسطو و أفلاطون و كان ذلك مبدءاً للتطور في الفلسفة.

و كان أسلوب ابن سينا التحليل النقدي للمشكلات الفلسفية و تنمية روح البحث العلمی في الميدان الفلسفی و كانت تتخلّل محاضراته مناقشات حادة من بعض تلامذته مثل بهمنيار و لكنّه في مؤلفاته عنى بصوغ معضلات الفلسفة في قوالب الرموز و هذا أوجب زيادة التشكيكات حتى بلغت اقصى درجاتها في عصر الرازی و لكن الله قيّض بلطفه فيلسوف الاسلام نصيرالدين الطوسي فأحيى الفلسفة بأسلوبه الأنيق الواضح الدقيق بعد أن أوشكت الى الفناء و الاضمحلال من جزاء تشكيكات الرازی و اتّضح من بيانه في شرح الاشارات أن تشكيكات الرازی كانت ناشئة من عدم ادراكه مقاصد الفلاسفة فتطورت الفلسفة في عصره تطوراً منقطع النظير ثم أكمله العلامة الحلّي مفخرة العراق و نابغة المسلمين حسن بن يوسف بن المطهر الحلّي الذي لم تزل آثاره المشعشة لامعة حتى الان.

ثم عاد الغموض مرّة ثانية الى مناهج التأليف و التدريس فى الفلسفة فى عصر الفيلسوف الأعظم السيد الداماد الملقّب بالمعلم الثالث و لم يلبث مدة وجيزة حتى نهض فى حياته تلميذه النابغة صدر المتألهين ببحث عام فى الفلسفة و تخطّى الحدود الضيقة للآراء الشخصية و وضع أمام الباحثين صورة واضحة للفلسفة برمتها و استخدم كل ما لديه من الأساليب البليغة الجذابة فى تدعيم نظرية جديدة فى الفلسفة تكون خالية من التناقض، و بيّن جميع ما قال به الفلاسفة و ألّم بالمصطلحات الفلسفية المرموزة شارحاً أسباب اختلاف المذاهب الفلسفية و ألف كتابه الكبير «الأسفار» عالج فيه المذاهب الفلسفية المختلفة و النظرات المتباينة التى قال بها كل فيلسوف يونانى أو اسلامى معالجة بعيدة عن روح التحيز، و أثبت ناموس النشوء و الارتقاء باكتشافه الحركة الجوهرية، و أعطى صورة شاملة مفصلة لا عن حالة التفكير الفلسفى فى عصره و فى الدور الاسلامى فحسب بل عن الفلسفة فى جميع أدوارها و شق لنفسه طريقاً وسطاً بين الطريقتين الاشراقية و المشائية و وصل - على ضوء نظريته الممتازة بمميزات عظيمة - الى حل المسائل الأساسية فى أقسام الفلسفة حلّاً يدفع بأيّ باحث قادر على التفكير الحر المستقل الى اختيار الحلول التى تبدو فى نظره راجحة فى معضلات الفلسفة و لأجل ذلك صارت مؤلفاته و لم تزل من أهمّ كتب دراسة الفلسفة فى الدرجة النهائية فى العراق و إيران و تجلّى هذا التطور الفلسفى الذى أحدثه صدر المتألهين فى مؤلفات الفيلسوف الأكبر الشيخ محمد هادى السبزوارى التى احتوت على لباب مطالب صدر المتألهين و اصفوة الناضجة من آرائه العالية على كيفية التلخيص و التدقيق و قررت مؤلفات السبزوارى من كتب الدراسة فى الدرجتين المتوسطة و العالية و...» = صفحة من رحلة... : ج ١، ص ٣٤٦/٣٤٧ <

١٩. بيان: از اين إفادات بر مى آيد كه جناب شيخ نيز و لو اينكه در پرده هم مى بوده باشد «تاريخ فلسفه» را از «تاريخ فلاسفه» ديگرگون مى يافته است و اين نيز، خود، معنائى است شامخ، و مفصل آن به «پديدار شناخت تاريخ استعلائى فلاسفه اسلامى» عنوان كرده ام و بدین جای جز این نمی آورم که از پی قبول این مبني که تمایز علوم همانا به تمایز موضوع است چنین یافته ام که:

موضوع تاریخ فلسفه عبارت است از: «تعاقب قانونی و بل که ترتب علی تطورات هریک از مسائل نظامی فلسفی خاص به حوزه‌ای یگانه در ساحت تاریخی خویش»
 به حالی که موضوع تاریخ فلاسفه، عبارت است از:
 «تسلسل قانونی طبقات فلاسفه نظامی فلسفی خاص به حوزه‌ای یگانه در ساحت تاریخی خویش».

۲۰. دروس الفسفة:

۱. به عنوان «الفلسفة و الدین» می‌آورد که: فلسفه و دین، دو شاخه یک ریشه‌اند! از آن‌روی که شناسائی مبدأ عالم (که اصل دین است) از اهم عناصر فلسفه است و (مآلاً) این تنافری که به میانه آن دو گمان می‌رود حادث نیامده است مگر از پی اینکه عقل را مکلف داشته‌اند به ادراک هر آنچه که در عالم وجود موجود است! و احاطه به واهب عقل و علّة العلل. و از این جا بوده است که دین از فلسفه جدا افتاده است بدین سان که قائم آمده است بر عاطفه و شعور، و فلسفه قائم افتاده است بر عقل محدود، به حالی که آمیزش دین و فلسفه از مقتضیات طبیعت انسانی و فطرت بشری و غریزه عقلانی است.

۲. آنگاه به عنوان «الحلقة الغالية المفقودة من سلسلة تاریخ الفلسفة» می‌پردازد به ذکر مانیفست استشراق در نفی واقعیت و اصالت فلسفه اسلامی و متعاقباً بیان می‌دارد که منشأ این وهم همانا جهل به فلسفه اسلامی است که مثل را حاوی نفی قاعدة الواحد است یعنی «آیت ثابتة» فلسفه یونانی، به دست خواجه نصیر طوسی، و اثبات حرکت جوهریّه که اساس تحول و تطور و ناموس نشوء و ارتقاء است به معنای صحیح آن، به دست صدر المتألهین.

۳. پس آنگاه تحت عنوان «الفلسفة شرقية و اسلامية و عربية» چنین می‌گوید که ما به کتاب «تطور الفلسفة» اثبات کرده‌ایم که فلسفه در پیدایش، شرقی است و به کمال، اسلامی و عربی! و اینک اشارتی می‌آوریم به برخی شواهد آن:

الف - شاهد نخستین این است که دکارت، نهایت فکر را برهان وجود نهاده است و نخست مسئله‌ای که از آن برآورده است همانا دوگانگی نفس و بدن است و جوهریت هر آن

دوان، و کثیری از باختریان این معنی از مبتکرات او (دکارت) می‌دانند به حالی که جز ملخصی از سخنی از شیخ رئیس نیست به شفاء و نیز اشارات (نامبردار به برهان انسان معلق در فضاء). و اولین کسی که متوجه این تطابق شده است Furlani است و می‌آورد که عبارات ابن سینا به پیش از ولادت دکارت به لاتینی ترجمه شده بوده است. این معنی نیز جالب نظر است که مبنای برهان کمالی دکارت در اثبات واجب، به سخن بعضی از قدمای فلاسفه اسلامی موجود است به تفسیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و این است آن که: کسی که نفس خویش به نقص بشناسد، ربّ خویش به کمال خواهد شناخت.

ب - شاهد دوم این است که به سده هژدهم میلادی، کانت با انکار حقیقت زمان و مکان، آن دوان مخلوق ذهن و بل که حیلۀ عقل در شمار کرد و این معنی متعاقباً از مفاخر فلسفه جدید - عموماً - و فلسفه آلمانی - خصوصاً - گردید و مبدع آن را کانت پنداشتند، به حالی که این نظریه به دو سده پیش به نحو صحیح برهانی به دست صدر فلاسفه اسلام صدر المتألهین به بیان اندر آمده بود! چنانکه به جایی از اسفار می‌آورد:

«وَمَنْ تَأَمَّلَ قَلِيلًا فِي مَاهِيَةِ الزَّمَانِ يَعْلَمُ أَنَّ لَيْسَ لَهَا إِعْتِبَارٌ إِلَّا فِي الْعَقْلِ وَ لَيْسَ عُرُوضُهَا لِمَا هِيَ عَارِضَةٌ لَهُ عُرُوضًا بِحَسَبِ الوجود كَالعَوَارِضِ الْخَارِجِيَةِ لِلْأَشْيَاءِ كَالسَّوَادِ وَ الْحَرَارَةِ وَ غَيْرَهُمَا، بَلِ الزَّمَانُ مِنَ الْعَوَارِضِ التَّحْلِيلِيَّةِ لِمَا هُوَ مَعْرُوضُهُ بِالذَّاتِ وَ مِثْلُ هَذَا الْعَارِضِ لَا وجود لَهُ فِي الْأَعْيَانِ إِلَّا بِنَفْسِ وجود مَعْرُوضِهِ»

و به سده سیزدهم میلادی نیز ابن رشد به نقد «تهافت الفلاسفة» (غزالی و یعنی تهافت التهافت) آورده بود که «إِنَّ الزَّمَانَ مَعْنَى ذَهْنِيٍّ لَا وجود لَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ.»

ج - شاهد سوم: نظریه نسبیت اینشتاین است که گفته می‌شود که نظام علم و عالم و فلسفه را دیگرگون گردانید و در اصول هندسی اقلیدوس و مبادی منطقی و فلسفی حکماء یونان و قوانین مکانیک نیوتون اثر کرد، و مبدأ آن - به معنای صحیح - قضیه‌ای است بسیط و مألوف و این است آن که: «اجسام به نسبت متحرّکند» و آن از افادت خواجه نصیر طوسی است به سده سیزدهم میلادی، و به سده شانزدهم نیز مورد استنتاج برهانی صدر المتألهین افتاده است.

د - واپسین مطلبی نیز که جلب نظر می‌کند بحثی است معنون به «الفلسفة و علم الکلام» و بدان از پی إشعارمائی به موضوع و مبادی کلام و فلسفه و نتیجه تفریق آن دو (= کلام و فلسفه) به عین وجود برخی تشابهات و بل که اشتراکات به میانه آن دو، مطلبی می‌آید نامیده به «منشأ غلط المؤرخین» بدین بیان:

از تشابهی که بین دو فن کلام و فلسفه موجود است بسی از مستشرقینی غربی که در فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی کار کرده‌اند و نیز مقلدین آنان از شرقیان، در غلط افتاده‌اند از آنروی که مباحثی طبیعی و ریاضی و الهی از کتب کلامی که مبتنی بر روش جدلی است اخذ کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که از مباحث فلسفه برهانی عقلی فلسفه اسلامی است و در خلط و خبط افتاده‌اند و گمراه گشته‌اند و گمراه گردانیده‌اند؛ از آن روی که غایت فضل این جماعت این است که زبان تازی و نهایی برخی از قواعد علوم بیاموزند و آنگاه در کتب فلسفه اسلامی نگاه کنند همچون نگاهی که به کتاب‌های ادبی می‌کنند!

چنانکه Barron de Carre de Vaux که از کبار مستشرقین فرانسوی به آغاز سده حاضر میلادی است و به حوزات علمی، هم به لحاظ تالیف کتبی به فلسفه اسلامی و هم بالاخص به لحاظ نفی آراء باطله Ernest Renan نامی می‌دارد نامی، چنین می‌آورد به جایی که «قرآن، کتابی فلسفی نیست و (حضرت) محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به معنای فقی فیلسوف نیست و لکن با برخی مشکلات فلسفی التقاء کرده است و بهر آن، حل‌هائی الهامی به اسلوبی ادبی آورده است و مجموع این حل‌ها است که «عقیده اسلامی» را تشکیل می‌کند و بعدها، نقاط ثابت نظر فلسفی عرب افتاده است؛ و از اینجا است که مشکل عام بهر عرب، بحث از حقیقت نبوده است از آنروی که این حقیقت به همان نقاط با آنان داده شده است بل که آن مشکل بهر آنان، عبارت بوده است از استدلال بر همان حقیقت به براهینی تحلیلی عقلی و تبدیل صورت ادبی آن به صورتی که با روش‌های فلسفه باستانی متفق بوده باشد؟! ...

و این وصفی که Carre de Vaux بهر فلسفه اسلامی می‌آورد اگر درست می‌بوده باشد با علم کلام و نظر کلامی منطبق می‌آید و اصلاً با نظریات فلاسفه اسلام انطباقی نمی‌دارد.

استطرداد: افزون بر آنچه که ربطی می‌دارد با ما نحن فیه و به إشعار اندر آمد، شایسته کمال عنایت است که به دروس الفلسفة مباحثی دیگر نیز هست که بالاخص با نظر به تاریخ و جغرافیای فرهنگی محل بحث آن یعنی سال ۱۳۳۱ هجری قمری و نجف اشرف حائز اهمیت اولی می‌افتد و این است عناوین برخی از آن:

۱. بیان مؤدای نظریة نسبیت اینشتاین

۲. بحث از فلسفه‌های مضاف که علی التحقیق بالاخص به لحاظ تاریخی «نوع منحصر به فرد» خویش در شمار می‌آید و او بدان از پی تقسیم مدینه به مدینه فاضله و ضالّه و فاسقه و جاهله و تعریف نخستین آن (= مدینه فاضله) به «تمدن قائم بر قانون فضیلت عقلانی مؤدی به خیر تامّ به اداره عقل مجرد از شوائب اوهام» و دومین (= مدینه ضالّه) به «تمدن قائم بر قانونی خیالی شبیه به قانون فضیلت عقلانی مؤدی به شرّ و گمراهی» و سومین (= مدینه فاسقه) به «تمدن قائم بر قانونی وهمی مؤدی به شرّ و تباهی» و چهارمین (= مدینه جاهله) به «تمدن قائم بر قانونی اجتماعی که در وضع آن قوای وهمی و خیالی و حسی و فکری بدون عقل اشتراک داشته باشد» می‌پردازد به:

الف - فلسفه سیاست

ب - فلسفه حقوق

ج - فلسفه اجتماع

د - فلسفه تربیت

هـ - فلسفه اقتصاد

۳. بحث از مارکسیزم

۴. اتوپای کمونیزم!

۵. نفی اتهام اشتراکیت از افلاطون الهی

۶. بحث از بولشویزم و فاشیزم

۷. بحث از اپیستمولوژی که آن نیز به لحاظ تاریخی «نوع منحصر به فرد» خویش در

شمار می‌آید.

تتمّه: به خطابه ماژ الذکر «دراسة الفلسفة الاسلامية في النجف و ایران»، نیز إشعارمائی هست به:

۱. ویلیام جیمز و پراگماتیسم او

۲. «المنطق السيكولوجي» و «المنطق السيمولوجي» و «المنطق الرياضي»

۲۱. ختم کلام: ختم کلام هم بدین است که گویم که:

اولاً می‌نماید که نگارش این دیباچه بر این صفحه قدسیّه تو گوئی منعطف است به سابقه ربط خاندانی ما با جناب شیخ از آن که آن بزرگ را با عمّا الامجد الاقدم و خالنا الممجد المقدمّ زعیم مجاهد آقامیرزا علی اکبر آقای مجتهد اردبیلی - اعلی الله شأنه - رفته ۱۳۰۶ خورشیدی دارنده «البعث و النشور»، کمال اعتقاد و اشتراک مساعی در میان می‌بوده است و از ادله آن است مفاد رقیمه‌ای که به وقعه هائله تخریب وهابیّه بقیع مقدس را، در مخاطبت با معظمّ له => اردبیلی طاب ثراه< ترقیم و تقدیم فرموده بوده است به شرحی که می‌آید:

بسم الله الرحمن الرحيم

به شرف عرض محضر شریعت مظهر مقدس عالی می‌رسانم فاجعه فجیعۀ مدینه طیبّه و تجاهر فرقه کافره مضله وهابیّه خذلهم الله تعالی و من یساعدهم من الکفرة الفجرة بمشاهد مقدّسة انمّة بقیع سلام الله علیهم اجمعین تکلیف اهمّی برای عموم شیعه بالاخص برؤسای دین مبین و ارکان وحجج اسلام و المسلمین اعلی الله تعالی کلمتهم ایجاد کرده است. تلگرافاتی در این موضوع باتفاق مرحومین مبرورین حجّتین آیتین آقایان فیروزآبادی و آل‌کاشف الغطاء قدّس الله تعالی اسرارهما باقطار اسلامیّه و ملوک مسلمین مخابره کرده بودیم و جواب‌های مساعد از بعض آنها رسیده است تاکنون در تعقیب این اقدامات مشغول عملیات هستیم و چون اخذ نتیجه در این مسئله مؤلمه مهمّه منوط بیک نهضة اسلامیّه عمومیّه و تعاضد و تساعد رؤساء دین و طراز اول اعلام مسلمین میباشد و لله الحمد نفوذ کلمه و ریاست اسلامیّه در ایران برای وجود مبارک است وظیفه حتمیه حضرت عالی دامت برکاته است بدولت و ملت و جوب اعاده عزّ اسلامی را اعلان فرموده بهر کیفیتی که در نظر

مبارک اصلح است اقدامات کافیه بفرمائید و مرجو است نتیجه اقدامات سامیه را و نظرات مقدسه و مقتضیات افکار عالیه در کیفیت تعقیبات مسئله و وظایف هیئت علمیّه در عتبات عالیات آنچه باشد دستخط فرموده عموم را قرین امتنان خواهید فرمود.

عزّ الله تعالی بوجودکم الاسلام و ردّ بکم کید الزنادقة اللّثام و ادام ظلّکم علی المسلمین و کافّة الأنام و السّلام علیکم و رحمة الله و برکاته

الاحقر عبدالکریم الزّنجانی الغروی.

و دیگر: به وقعه ارتحال جناب شیخ، عمّ اکرم والدۀ ماجده من بنده مرحوم مبرور آقامیرزا مرتضای دلجو پور برومند آقامیرزا یوسف آقای مجتهد اردبیلی - طاب ثراهما - به دار الإرشاد اردبیل اقدام فرموده بوده است به اقامۀ مجلس ختمی بهر آن بزرگ، چنانکه زنجانی موسوی می آورد به تعداد مجالس ختم جناب شیخ از پی یاد مجالس آیات عظام خوئی و شاهرودی و آل کاشف الغطاء به نجف اشرف و آقا سید احمد خوانساری به طهران که:

«... در اردبیل آقای جودی => کذا و الصّحیح هو: دلجو» اخوی آقا شیخ سلیمان <+ محسن اردبیلی> مقیم زنجان، اغلب آقایان علما و کسبه بازار و تجّار اردبیل شرکت داشتند» => ص ۳۷۹ < و لا بدّ از سر حکم «لا تثنّی إلّا و قد تثلّت» ربط حاصل از نگارش این وجیزه لاحق نیز با آن دو ربط سابق می پیوندد و له الشّکر.

و ثانیاً: مقادیری از مطالب وارد بدین جای، عیناً بعباراتها منقول آورده ام از آثار اخیر خویش و یعنی: «پدیدار شناخت تاریخ استعلانی فلاسفه اسلامی»، ۱۳۹۵ و «تاریخ عمومی فلسفه اسلامی بالمعنی الاعمّ و بالمعنی الاخصّ» ۱۴۰۰، ج ۱ و «فلسفه فلسفه اسلامی»، ۱۴۰۲.

و ثالثاً: به شایانی و بایانی می باید بسی آفرین گویم و سپاس آورم بر دانای راد کوشا آقاشیخ علی رضاء مهران فر زنجانی - زاده الله توفیقاً - که در یک سخن گویم که اگر نمی بودی همّت والای او، این وجیزه، کسوت وجود خاصّ بر تن ماهیت خویش، راست نمی گردانیدی و لله الحمد فی الآخرة و الأولى

و قد وقع الفراغ منه بمجالس آخرها انعقدت بالثلاثاء ١٧ / ربيع ١ / ١٤٤٥ المبارك
افاض الله من بركات مولوديهها علينا بطهران صيّنت عن الحدثان و كتب اللّاشيئ سها أقال
الله عثراته.

كلمة الناشر العراقي

كلمة الناشر العراقي الفاضل الوجيه الكبير السيد محمد سعيد آل ثابت على الطبعة الثانية
- مع تلخيص ما - ، سنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م:

بسم الله الرحمن الرحيم

برز لأول مرة كتاب «دروس الفلسفة» في سنة ١٣٥٩هـ جـ / ١٩٤٠م و سار مسير النور في
الظلام، ينير العقول و يدمر الشكوك و يصحح تأريخ الفلسفة العام و ينشر الفلسفة الاسلامية
في اسلوب بديع يستهوى القارئ و يجذبه للمطالعة - رغم أن كتب الفلسفة تكون عادة مُملّة و
لكن ما يكتب على اسلوب هذا الكتاب منها يكون داعياً للمطالعة و القراءة و محبباً الى
دراسته و الاطمئنان بصحة ما فيه - واجتاز العواصم الكبرى مدوياً في الشرق و الغرب و عبر
ماوراء البحار في العالم الجديد و أحدث انقلاباً فكرياً عظيماً في المجموعة البشرية بما
تضمّنه من لباب الفلسفة الاسلامية و روح المعارف الالهية و حقائق العلوم الفلسفية
الانسانية، و دحض المبادئ الهدامة و كشف اسرار الوجود في عوالم التكوين و الاختراع و
الابداع، و ارسل كبار المؤلفين و مشاهير العلماء العظماء و الادباء كلماتهم فيه.

فقال العلامة الشهير «محمد فريد و جدى»^١ صاحب «دائرة المعارف» في «مجلة الازهر» ما

نصه:^٢

١. ١٨٧٨-١٩٥٤م في مصر. مؤلف «دائرة معارف القرن العشرين». م

٢. الجزء العاشر، المجلد ١١، شوال سنة ١٣٥٩هـ جـ، صحيفة ٦٣٩.

"دروس الفلسفة لحضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الامام الشيخ عبدالكريم الزنجاني، شيخ علماء النجف الاشرف بالعراق، قدم راسخة في مجال الفلسفة على وجه عام، والفلسفة الاسلامية على وجه خاص، وقد زار مصر في سنة ١٩٣٦ م فكشف عن عيلم علم ودين، ونال اعجاب العلماء المصريين واذعانهم بأنه افضل علماء المسلمين..."

قال فضيلته بعد أن بسط القول فيما تقدم:

«لنا كلمة بعد هذا وهي: أن هذا الكتاب يكشف من سُمّو الفلسفة العربية الاسلامية ما لايكشفه كتاب غيره ويحاكم الفلسفة العصرية محاكمة دقيقة تتبين منها حاجتها الى التكافل مع الفلسفة الاسلامية وهذا مرمى بعيد المدى، جدير بإطالة النظر وإجالة الروية على ضوء هذا الكتاب ولا أظن أن الفلسفة الاسلامية وجدت مدافعا عنها اكثر غيراً عليها و أدق نظراً فيها من فضيلة الاستاذ الامام الزنجاني أثابه الحق على عمله الطيب.»

محمد فريد وجدي

وقال استاذ الأساتذة «محمد كردعلى»^١ رئيس «المجمع العلمي» بدمشق:

«إن كتاب دروس الفلسفة تأليف الإمام الزنجاني جدير بأن نسميه قران الفلسفة.»

وقال «الامام الشيخ محمدحسين كاشف الغطاء»^٢: «إن الامام الزنجاني بتأليفه دروس الفلسفة، أنسى من قبله من الفلاسفة وأتعب من بعده.»

ونشر العلامة الشهير «الشيخ محمد جواد مغنیه»^٣ قاضى القضاة ببلنّان^٤ المقال الآتى:

«فلسفة الزنجاني»

١. محمد بن عبدالرزاق بن محمد كردعلى ١٢٩٣-١٣٧٢ هـ، مفكر سورى، من رجال الادب والسياسة. و تصدى وزارة المعارف و التربية. تعود أصالة عائلته إلى أكراد السليمانية في العراق. تعلّم اللغتين التركية و الفرنسية، و الأدب و الخطابة و الفقه و التاريخ و التفسير و الفلسفة. أسس مجعاً علمياً أطلق عليه «مجمع اللغة العربية». م

٢. ١٢٩٤-١٣٧٣ هـ، ابن الشيخ على بن الشيخ جعفر الكبير، فقيه مصلح مجاهد. مؤسس الفقه التطبيقي في حوزة النجف الاشرف. له كتاب «اصل الشيعة و اصولها». م

٣. ١٣٢٢-١٤٠٠ هـ. فقيه مصلح، مؤلف كتاب «التفسير الكاشف». م

٤. مجلة «العرفان»، الجزء التاسع من المجلد الثالث و الثلاثين، رمضان ١٣٦٦ هـ - تموز ١٩٤٧ م، الصحيفة ٩٩٨.

لقد بلغت شهرة الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني حدًّا أصبح التعريف به من الفضول. فقد نال من عظمة العلم ودقة الفكر وبلاغة الخطاب وسمو الغاية، ما حمل «المفتى الأكبر» و «شيخ الأزهر» و «الدكتور طه حسين»^١ و «فريد وجدي» و «الغللاييني»^٢ و «الآتاسي»^٣ و «كرد علي» و أمثال هؤلاء على أن يحنوا رؤوسهم له إجلالاً وتعظيمًا.

تسعت شهرة الزنجاني منذ رحلته الى بلاد العرب ومحاضراته في «الجامع الأموي» و «الجامعة السورية» بدمشق و «دار الايتام الاسلامية» ببيروت و «المسجد الأقصى» بفلسطين و «الازهر» و «كلية الآداب» و «الجامعة المصرية» وغيرها من المؤسسات المجتمعات بمصر و جُمع طُرف من هذه الخطب والمحاورات في كتاب خاص وضع له اسم «صفحة من رحلة الإمام الزنجاني و خطبه»...

دعى «الدكتور طه حسين بك، عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية» فيلسوفنا الكبير الإمام الزنجاني الى إلقاء محاضرة^٤ عن دراسة الفلسفة في «النجف» و «إيران» فلبّى الدعوة و تكلم ساعتين و قد شغلت هذه المحاضرة أكثر من أربعين صفحة، و من قرأها أدرك ما حمل صاحب كتاب «الأيام» الذي عبث بالعمائم والشيوخ وسخر بالأزهر والأزهريين على تقبيل يد هذا الإمام الزنجاني الجليل.

إن المحاضرة خير من ألف كتاب وضعه أساتذة الفلسفة في العصر الحديث، فقد أفهم فيها المصريين أنهم لا يعلمون شيئاً من الفلسفة الإسلامية و أنهم يدرسونها و يُدرّسونها و هم أبعد الناس عن إدراكها ومعرفتها و أن مدارس الشيعة الإمامية في النجف و إيران هي التي تقرر هذه الحقائق على وجهها الأكمل.

١. ١٨٨٩-١٩٧٣م، كاتب مصرى شهير، مؤلف «فى الشعر الجاهلى»، «الفتنة الكبرى»، «الأيام». تصدى وزارة المعارف رغم أنه فقد بصره فى صباه. م

٢. مصطفى بن محمد الغلاييني ١٨٨٦ (أو ١٨٨٥) - ١٩٤٤م. من رجال الادب و السياسة، قد تلقى العربية و الجغرافية و التاريخ و الفقه الإسلامى و علم الكلام و أصول التوحيد و الأدب العربى و الشعر. انتخب رئيساً للمجلس الإسلامى الشرعى الأعلى فى لبنان. من آثاره «الإسلام، روح المدنية». م

٣. هاشم بيك الآتاسى: ١٨٧٥-١٩٦٠م. ولد فى «حمص». ابوه خالد الآتاسى، مُفتى حمص. من رجال السياسة و الاصلاح. نال رئاسة الجمهورية العربية السورية مرتين، و رئاسة البرلمان السورى و لجنة وضع الدستور، و... م

٤. و ألقى الشيخ هذه الخطبة ارتجالاً! لأنّه كان موضوع خطبته اولاً «الادب فى الاسلام». م

أما أسلوب الخطاب فقد جاء حسب الترتيب الطبيعي الذي يفرض الازدعان على السامع و يقوده الى الإستسلام مختاراً او غير مختار...

ثم عدّد علامتنا الإمام كتب الفلسفة و منهاج دراستها في مدارس الشيعة، و إنتقل الى الفلسفة في الأزهر، و الجامعة المصرية، و «دار العلوم»، فأثبت جهل المصريين بالفلسفة لتقليدهم المستشرقين الذين لم يفهموا شيئاً عن الإسلام و رجاله و فلسفته، بالشواهد الواضحة، و الادلة الساطعة و برهن على جهل المصريين بنسبة المذاهب الفلسفية الى غير أصحابها، و على عدم فهمهم مقاصد الفلاسفة بما يبعث سوء الظن بالشهادات و حاملها، و الكتب و مؤلفيها.

و أرجع هذه الأخطاء الى مصدر واحد، هو الركون الى المستشرقين...
... و قد اجاد و افاد، اذ جعل السبب لمروق المارقين من الدين و إنشاء الالحاد و الزندقة بين الناشئة، هو جهل المصريين و عدم تثبتهم فيما يرسلونه من القضايا و الأحكام، هذا، و هم محل ثقة الشباب المثقف، و موضع إعجابهم.
أما العلاج لهذا الداء فهو إحياء تراثنا الثمين و إخراج كنوزنا الدفينة و نشرها في المعاهد و المنتديات بالتدريس و إلقاء المحاضرات.

و لا يدعو مصلحنا المفكر إلى نبذ الفلسفة الحديثة و الاقتصار على الفلسفة القديمة فحسب، بل يقول يجب أن نضمّ نفائس الفلسفة الحديثة الغربية الى حقائق الفلسفة الشرقية القديمة و ندرسهما معاً على ضوء العقل ثم نستنتج منها ثمرات فلسفية صحيحة تصلح للحياة و البقاء.
و الذي يعجبك في خطابه هذا اكثر من كل شيء - على الرغم من ذكائه المتقد و فكره الدقيق المتوثب و اطلاعه الغزير الواسع - أن العجب المدهش هو تخلّصه الغريب و انتقاله من موضوع الى موضوع مع إيهام السامع أنها موضوع واحد، تخلّص من جهل المصريين الفلسفة الى جهلهم بدين الاسلام و خصائصه و مزاياه، و من ذلك الى جهلهم بما عند إخوانهم الشيعة الامامية، و خطأهم فيما نسبوه اليهم من السخافة و الجهل.

جرح و لكن تلمظ في الجرح حيث أرجع سبب هذه الجهالات كلها الى المستشرقين...
ثم ختم الإمام الزنجاني خطابه بما هو أحسن أريجاً من المسك و اطيب طعماً من الشهد و أسطع نورا من الشمس، تساءل الإمام مستغرباً - و حق له و لكل منصف الإستغراب - كيف تنسب الخرافات الى عقيدة يدين بها امثال الطوسي و ابن سينا و الفارابي و الحلي و الملا

صدرا والسيد الداماد والسبزواري؟ وكيف يقال: أن كلَّ أحاديث «الكافي» حجة عند ارباب هذه العقيدة وهم الشيعة الإمامية، و أن الكافي عندهم كـ «صحيح البخاري» عند السنة، و هم يقولون بفتح باب الإجتهد؟!

إن هذا الخطاب اليتيم - الذي دفع بالدكتور طه حسين بك إلى تقبيل يد صاحبه - يجب أن يدرّس في المعاهد، و يقرأه كل عالم وفيلسوف واديب...

أكثر الله في الأمة أمثال هذا المصلح العظيم و وفني لمتابعة الكتابة في هذا الموضوع الجليل. إنه خير مسئول.

محمد جواد مغنية

و قال الدكتور طه حسين:

«إستمعت الى محاضرة الامام الزنجاني في الفلسفة فظننت أن ابن سينا حيّ يخطب!»

و قال فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر:

«أوصي جميع الناشئة الاسلامية التي تريد أن تفهم الشرع والدين والاجتماع والفلسفه، أن لا تُقدّم شيئاً على قراءة خطب الامام الزنجاني و كلماته و تصانيفه و مؤلفاته؛ لقد قسم الله له من اكتناه أسرار التشريع و فلسفة الدين الاسلامي، ما لم يقسمه إلا لكبار الأئمة و أخبار الأئمة، نفع الله المسلمين بآثاره، و هداهم في ظلمات هذه الحياة بزاهر انواره.»

محمد مصطفى المراغي^١

و قالت صحيفة «المنتفك» العراقية:^٢

«بشرى للعرب و المسلمين!

تمّ طبع الجزء الاول من كتاب «دروس الفلسفة» تأليف الامام المصلح الأكبر فيلسوف الاسلام الشيخ عبد الكريم الزنجاني و قد وضعه في اسلوب جديد على طرز لم يعهد، و طّور لم يسبق... وضعه في أسلوب بديع و ضمنه من مبتكرات النظريات ما يصح معه أن يكون هذا الكتاب أداة نافعة لدراسة الفلسفة في المدارس و مرجعاً مفيداً لأساتذة المعاهد العالية، كما

١. مفسر مصلح فقيه، نال رئاسة الأزهر في ١٩٢٨م و هو في العشر الخامس من عمره، و مرة اخرى في ١٩٣٥م. و فاته عام ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥ م. و أخوه الاصغر، احمد مصطفى هو مؤلف التفسير المعروف بـ «تفسير المراغي».

٢. العدد ٤٣، السنة الثانية، ٢٢ شعبان ١٣٥٩ هـ - ٢٠ ايلول ١٩٤٠م.

يصح أن يعتمد عليه من عيون الأساتذة الكبار كل راغب في معرفة الفلسفة الشرقية الإسلامية من أسهل طرقها و أبوابها المبسطة...

وهذا الكتاب جمع مفاخر العرب والمسلمين كما جمع بين القديم والحديث جمعاً يعسر أن تصادفه في أي كتاب فلسفي. فإنه لا يوجد نظير له في المطبوعات الفلسفية، وهو متضمن خير ما تتغذى به العقول والأرواح من مختلف الطبقات وهو جدير بالاعتناء والقراءة والمطالعة في تدبر وروية. ويكفيه مدحاً أن نُسخه المطبوعة على وَشَك النفاذ ولم يمض على صدورهما من الطبع شهر واحد...



هذه جملة من الكلمات حول كتاب دروس الفلسفة، اكتفينا بها...

ثم لا يخفى أنه لم يمكن أن يطلب من الامام الزنجاني أن يعيد النظر في مباحث كتاب دروس الفلسفة الذي ألفه قبل نصف قرن، لا لأنه يكره الرجوع إلى ما ألف أو أملى سابقاً فحسب، بل لانه من ضيق الوقت وكثرة العمل وإزدحام الواجبات من الدرس والبحث والتأليف والقضاء والإفتاء وأجوبة المسائل والاستفتاءات وقضاء الحوائج والسهرة على المصلحة العامة و شئون المسلمين كافة، بحيث يشفق عليه منها عارفوه من قريب ويتمنون أن يهيئ الله له بعض الراحة والهدوء حيث لا راحة له غير الاستزادة من العمل والنجاح الذي يلازم العمل، مضافاً إلى أنه مدفوع إلى الامام لا يستطيع أن يقف أو يستقر فضلاً من أن يلتفت إلى ما مضى أو يعيد النظر في كلام مضت عليه عشرات الأعوام. وهو لا يجد وقتاً يمكنه من أداء واجباته اليومية الكثيرة التي يقتضيها مركزه الديني الأعلى ويتطلبها مقامه العلمي الأسمى على وجهها.

فطلبنا من سماحة الامام الزنجاني أن يسمح لنا بإعادة نشر كتابه «دروس الفلسفة» خدمة للعلم والاسلام وتلبية لصوت الحق، ليكون نبزاً يستضيء به الجيل، ويبقى خالداً مع الزمن وما دام الشعور الحي عند بني الانسان، فوجدنا قبولاً منه، أدامه الله ذخراً للإسلام ودعامة لعرش العلم والدين، ولساناً ناطقاً عن الشرع المبين؛ ووفقنا الله لإتمام إنطلاق هذا الضوء من جديد، إنه ولي التوفيق.

الناشر

الامام الزنجاني من هو؟

هو عبدالكريم بن محمدرضا بن محمدحسن بن محمدعلي^١ الزنجاني النجفي (الغروي)^٢، الفقيه المتكلم، الخطيب المصقع، رجل السياسة، المصلح المجاهد، فيلسوف الشرق، ابن سيئاء العصر، الداعي للوحدة الاسلامية والتقريب بين المذاهب الاسلامية، بل الوحدة بين الاديان السماوية ثم ابناء البشر.

ولد المترجم له عام ١٣٠٤هـ (١٨٨٦م)^٣ في قرية «باروت آغاجي» من قرى

١. الشيخ محمدعلي كان من علماء النجف المبرزين ورحل الى ايران بعد فتنة الوهابية في ١٢١٧هـ و أثر مدينة «زنجان» للاقامة عقيب استقباله من السيدمحمدالمجتهد السرداني.

راجع محمدهادي الدفتر، صفحة من رحلة الامام الزنجاني و خطبه في الاقطار العربية و العواصم الاسلامية»، الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة النعمان، ١٤١٧ق - ١٩٩٦م، ص ٢٠٦، و عبدالحسين علوان الدرويش، الدور الاعلامي للامام عبدالكريم الزنجاني في الدعوة الى الوحدة الاسلامية، الطبعة الاولى، بغداد: دارالامور الثقافية العامة، ٢٠١١م، ص ٤٥.

٢. جدير بالذكر أن الامام الزنجاني كان يكثر: «انا زنجاني»؛ كما أنه في التوقيعات يستعمل كلمة «الزنجاني» او «الزنجاني النجفي» و أحياناً «الزنجاني الغروي». (جاء نموذج منها في آخر الكتاب.)

٣. وفي «الفهرس لمشاهير علماء زنجان» للشيخ موسى الزنجاني، ان تاريخ ولادته ١٣٠٠هـ، وفي «گنجينه دانشمندان» ١٣٠٤ق وفي «تاريخ زنجان: علما و دانشمندان»، الثامن من رمضان ١٣٠٤هـ. و ما ذكر أخيراً قريب من الصحة لأن كاتبه من اقرب تلامذة الشيخ منه؛ على أن في «صفحة من رحلة الامام الزنجاني و خطبه في الاقطار العربية و العواصم الاسلامية» جاء تأريخ ولادته ١٣٠٤هـج موافقاً لعدد الحروف الابدجية من آية «نصر من الله و فتح قريب». و مع عدم احتساب «الالف المدى غير المكتوبة»، يكون ١٣٠٢ و مع احتسابه يكون ١٣٠٣: ن ٥٠ + ص ٩٠ + ر ٢٠٠ + م ٤٠ + ن ٥٠ + ل ٣٠ + ل ٣٠ + هـ ٥ + و ٦ + ف ٨٠ + ت ٤٠٠ + ح ٨ + ق ١٠٠ + ر ٢٠٠ + ي ١٠ + ب ٢ = ١٣٠٢

راجع الى السيد ابراهيم الموسوي، تاريخ زنجان: علما و دانشمندان، ص ٢٣٧؛ محمدهادي الدفتر، نفس المصدر، ص ٢٠٧؛ عبدالحسين علوان الدرويش، نفس المصدر، ص ٤٤، و محمد جواد جاسم محمد الجزايري، الشيخ عبدالكريم الزنجاني، دراسة تاريخية، ص ٤٧.

زنجان،^١ وكان أبوه صهراً للميرزا عبدالواسع بن السيد محمد المجتهد؛ وجدّ عبدالكريم، اعنى محمد حسن النجفى، كان صهراً للسيد محمد المجتهد السردانى المذكور.^٢

الذى يجب ذكره هو موقع مدينة زنجان الاستراتيجية و كونها على طريق دول الاتحاد السوفيتي السابق و دول أوروبا، و دورها في بعض الأحداث التاريخية المهمة؛ على سبيل المثال، العملية الدستورية، و دور الشيخ الملا قربانعلي الزنجاني في الحركة المناهضة للدستور؛ و المقاتلة بين جند «أمير كبير» و مجموعة من المتهمين بالبابوية و التعاون مع علي محمد الشيرازي (الباب)، التي استمرت عدّة أشهر؛ و كونها المقر الأول لحكومة اولجايتو خفيد جنكيزخان، حيث اعتنق السلطان التشيع و أعلنه رسمياً و ذلك بجهود الخواجة نصير الدين الطوسي و حضور العلامة الحلي في «سلطانية» في محافظة زنجان، و كذلك نقاشه المعروف مع علماء السنّة في هذا المكان.

لم يكن للشيخ الزنجاني وريث و قد ماتت زوجته قبل وفاته و توفي ابنه الوحيد «محمد» عندما كان الشيخ في سفره، و هذا قد جعل بعضاً يظن أنّه لم تكن له ذرية منذ البداية. يُحكى أنّ الشيخ وصله نبأ وفاة ابنه عندما كان في اجتماع في لاهور، عاصمة البنجاب، فقدم له الحاضرون التعازي، لكن الشيخ شكر الله على ذلك و قال: "اني جدير بالتهنئة، حيث اصبح قلبي فارغاً من حب الأولاد لحب الله تعالى".

و في نهاية المطاف اصيب هذا الرجل العظيم بمرض سببه الجوع المديد، على الرغم ممّا يمتلكه الشيخ الزنجاني من القوة و النفوذ الواسع في البلاد الإسلامية، فتوفي في بيته الذي استأجره. ثم هو التحق بأوليائه و ذلك في ليلة الأربعاء الموافقة لـ ١٧ جمادى الثانية عام ١٣٨٨ للهجرة، و الموافقة لـ ١٨ شهيور ١٣٤٧ للتأريخ الشمسي.

صلّى على جثمانه آية الله السيّد أبو القاسم الخوئي - تلميذه في الفلسفة - في صحن أمير المؤمنين - عليه السلام -، و قد دُفن في الحجرة الجنوبية بجوار السيّد محمود إمام

١. اسم القرية «باروت آغاجي او باروط آغاجي أو بارت آغاجي». كلمة «آغاج» في اللغة التركية بمعنى الشجر، و جاءت في كتب اللغة بالغين، على خلاف ما كتب بعض المؤلفين بالقاف. قد ذكر أنّ باروت آغاجي او بارت آغاج Bart Agac قرية من الناحية المركزية من مدينة زنجان.

٢. سيد ابراهيم الموسوى الصائين قلعه‌اي، نفس المصدر، ص ٣٧٣.

الجمعة (والد السيد عز الدين الزنجاني عليه السلام) الذي كان من أقارب الشيخ من ناحية والدته و جدّته - ١.

وقد شارك في تشييع الشيخ الزنجاني سفراء وممثّلو باكستان وإيران، وممثل رئيس جمهورية العراق والدوائر الحكومية والهيئات والطلاب، وقامت إذاعات العراق وإيران وموسكو وباكستان والسعودية ولندن بالحديث عن شخصيته.^٢

نعم، لم يكن اتهام بعض الناس للشيخ عبد الكريم الزنجاني بدافع الجهل والغباء فحسب، بل بدافع الحقد والحسد كذلك، وقد اغتالوا شخصيته ورفضوه بأشنع الطرق. ويبدو أنّ جزءاً من هذه الأحداث تزامنت مع الثورة الدستورية، ومعارضة حجة الإسلام الملا قربان علي الزنجاني لذلك في منطقة واسعة من إيران الغربية، ومعارضة آية الله السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، صاحب العروة، وهما من اساتذة الشيخ عبد الكريم.

كما أنّ تدريس الفلسفة في الأجواء المغلقة في تلك الفترة وخاصة منطقة النجف؛ والتدخل في الشؤون السياسية في ظلّ أجواء الجمود والعزلة؛ والتعاون والتواصل مع أهل السنّة؛ وخلافه مع بعض علماء النجف وإيران؛ وفي الأخير - وهو المهم - المؤامرة البريطانية لتشويه سمعته، هي التي لعبت دوراً مهماً في التهجم عليه.

يُعتبر الشيخ شخصية عظيمة لعبت دوراً لا يمكن تجاهله في اعتراف «الازهر» بالمذهب الإمامي باعتباره مذهباً عريقاً من مذاهب المسلمين، وقد ساعده على ذلك الشيخ محمود شلتوت رئيس «جامعة الأزهر» آنذاك، لكن تمّ تجاهل هذا الدور الهامّ للأسباب المذكورة، وقد عاش رجل الثقافة والسياسية والعلم والاخلاق والسلام والجهاد في الفترة الثانية من حياته، متوقفاً عن العمل ومنشغلاً بالتحقيق والتأليف في الفقر والعزلة.

كان الشيخ الزنجاني قائداً مجاهداً مناهضاً للاستعمار، وقد لعب دوراً هاماً في إصدار حكم الجهاد الصادر من قبل «صاحب العروة».

١. سيد إبراهيم الموسوي الصائين قلعه‌ای، نفس المصدر، ص ١٠٠.

٢. كما مرّ ودّع الشيخ الزنجاني الحياة الفانية مساء الأربعاء قبل غروب الشمس بنصف ساعة بسبب سوء التغذية والجوع المستمر. وقد منحه الناس هدايا ثمينة ومبالغ كبيرة لكن رفض قبولها، وعندما جاء ابن أخته آية الله السيّد أبو الفضل النجفيان بعد وفاته من زنجان إلى النجف للقيام بالإجراءات اللازمة، وجد أوراق اختصاص السيارة له وما شابه ذلك بين الأوراق والكتب.

و ممّا يثير الاهتمام أنّ «محمد حسن كليدار آل طعمة» و «سلمان هادي آل طعمة» كانا من بين الذين اتّهموا الشيخ في رسائلهم.

و ذكر مؤلف كتاب «الشيخ عبد الكريم الزنجاني، دراسة تاريخية» أنّ مصادر الشخصين في اتهاماتهما هم «عبدالرزاق آل وهاب» و «المس بيل» في كتاب «فصول من تاريخ العراق القريب»؛ و «إبراهيم شمس الدين القزويني» الذي لم يذكر اسم الشيخ صراحةً أو تلويحاً، لكن المتحدثين و الكتّاب اعتمدوا على الإشاعات في تفسير أقوال هؤلاء المؤلّفين.^١

قال «كامل سلمان الجبوري» لهذا المؤلّف أنّه أورد الشيء المنقول عنهما (محمدحسن و سلمان هادي) فقط و لم يفحص عن صحّته!!

كما تحدث سلمان هادي آل طعمة عن سهو قلمه، و قد قدّم نصّ تويته بتوقيعه لمحمد جواد جاسم محمدالجزايري مؤلف كتاب «الشيخ عبد الكريم الزنجاني، دراسة تاريخية»، و في نفس السّنة كتب قصيدة في مدح الشيخ و انشدها في ذكرى الأربعين لرحيل الإمام الزنجاني.^٢

ثم تعد رحلات الزنجاني العلمية و الإصلاحية إلى الهند و باكستان و القوقاز و سوريا و لبنان و الأردن و مصر و فلسطين، و خطبه الهامة عن وحدة المسلمين و العودة إلى العصر الذهبي للإسلام، و منها خطبته النارية في فلسطين أمام الصهاينة؛ من مفاخر الشيخ المميزة.

يروي آية الله السيّد محمد الحسيني، عن والده آية الله السيّد عز الدين الزنجاني، أنّ آية الله السيّد محمد هادي الميلاني تحدث عن شخصيته الجهادية و قوّته في التعبير و حل مشاكل الناس، و كان من بين الذين امتدحوه.^٣

يعتقد آية الله السيّد الشبيري الزنجاني أنّه إذا كان لشخصين في حوزة النجف القدرة العلمية و الأدبية للإجابة على شكوك المتنورين من تيار اليمين و اليسار، فاحدهما هو الشيخ عبد الكريم الزنجاني و الآخر صديقه الحميم الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.^٤

١. راجع نفس المصدر، ص ١٠٠.

٢. راجع نفس المصدر، ص ١٠١ و ٢٧٠.

٣. علي رضا مهرانفر، زندگانی و اندیشه‌های مصلح بزرگ آیت الله شیخ عبدالكريم زنجانی، ص ٩٢.

٤. عبدالحسين علوان الدرويش، نفس المصدر، ص ١٩.

كما يُنقل عنه أيضاً أنَّ له فضائل أخلاقية بارزة، كإهتمامه بشؤون المؤمنين، وعدم النفاق في حياته، وعدم مبالاته بالحياة الدنيا، والتحالف مع خصومه من أجل عزّة الإسلام والتشجيع^١. انتشرت آية الله الزنجاني من خلال أسفاره إلى الدول العربية ونقاشاته العلمية وخطبه في «الجامع الأموي» و«المسجد الأقصى» و«الأزهر»... فأصبح اسمه مضمرباً للمثل بين العرب وذلك في العلم والحنكة.

نعم، كانت له أخلاق تحمد، وتعبير سحري، وطبع لطيف، ونبوغ علمي وفلسفي، و شجاعة، و سمو الروح، ونمو فكري، حيث أدى إلى التحول الروحي في الأزهر ومصر والعراق وباكستان وسوريا.^٢

اساتذته واجازاته، وتلاميذه وآثاره العلمية

أ: الاساتذة والاجازات

درس عبدالكريم الزنجاني في سن المراهقة على يد والده العلامة الشيخ محمدرضا، والذي كان الابن الوحيد للشيخ محمدحسن^٣ وكان رجلاً عظيم الشأن؛ وكما درس عنده إمام الجمعة الميرزا عبد الواسع.

ومن اساتذته، حجة الإسلام الشيخ الملا قربان علي الزنجاني (١٣٢٩هـ - ١٢٣٥هـ)، وهو كان المعارض الرئيسي للدستورية في المنطقة، ولذلك - على الرغم من كبر سنّه - أُعتقل ونُفي إلى الكاظمية حيث توفي ودُفن فيها، وقد كان معروفاً بالزهد وبأنّه من أصحاب الكرامات؛ ومن المعروف أنّ الملا قربان علي كان يدرس ويتعهد طوال الليل، ولا ينام إلا قليلاً بعد طلوع الشمس، وكان يعمل بعد ذلك على تلبية شؤون الناس والقضاء والتعليم والشؤون اليومية.^٤

١. يوسف خان محمدي، نفس المصدر، ص ٣٤-٣٥.

٢. راجع السيد ابراهيم الموسوي، نفس المصدر، ص ٣٧٣.

٣. نفس المصدر، ص ٢٠٦.

٤. جاء في كتاب «يك آسمان ستاره» ص ١٤، أنّ الملا قربان علي كان تلميذاً للملا زين العابدين السلماسي في الأخلاق والسلوك وهو من تلامذة السيد الزكي محمد مهدي بحر العلوم. وأيضاً كان الملا قربان علي من تلامذة الملا علي قاربوزآبادي، والشيخ عبدالله السجاسي في زنجان، والشيخ الأنصاري (لمدة اثني عشر عاماً)، وصاحب الجواهر، والشيخ راضي النجفي، والسيد الكوه كرمي (السيد الترك) في النجف الاشرف. وكان حجة الإسلام من المحاضرين مع الشيخ فضل الله النوري.

ثم تعلّم الشيخ عبدالكريم الرياضيات عند الفيلسوف والعلامة الزاهد، وحيد دهره الميرزا إبراهيم الحَكَمي (الرياضي) الزنجاني - وقد يُلفظ «الحَكَمي» عن طريق الخطأ - . وكان من تلامذة الميرزا إبراهيم، أمثال الميرزا أبي الحسن الرفيعي القزويني، والعلامة الميرزا أبي عبدالله الزنجاني مؤلف شرح «بقاء النفس» للملا صدرا.

ايضاً من أساتذة الشيخ عبدالكريم، هو الميرزا مجيد الحَكَمي الزنجاني من كبار علماء عصر القاجار في الرياضيات والفلسفة والأدب والإلهيات والعلوم الطبيعية؛ كما درس الشيخ، شرح المنظومة عند آية الله السيّد حسين بن القنّاد الزنجاني.

ثم ارتحل الزنجاني الى النجف الأشرف وذلك في عام ١٣٢٦هـ وقد تشرف بلقاء الأعظم أمثال السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي صاحب العروة، والآخوند الخراساني - وذلك في العامين الأخيرين من حياة الآخوند -^١، وشيخ الشريعة الأصفهاني والمحقق الهمداني صاحب «مصباح الفقيه»، والسيّد محمد الفيروز آبادي^٢...

كان الشيخ عبدالكريم متضلعا في الفلسفة وأفكار الفلاسفة الأوربيين فلهذا أُطلق عليه «فيلسوف الشرق» و«ابوعلی الثاني».

وقد ترك الإمام الزنجاني أكثر من ٨٠ أثراً على الرغم من مشاغله وأسفاره الكثيرة، وفي عام ١٣٤١هـ نُشرت رسالة الشيخ الزنجاني العملية ولم يكن حينها قد تجاوز عمره ٣٧ عاماً، وقلّده الشيعة من إيران والعراق والهند وباكستان وأفغانستان وأفريقيا والصين وغيرها. قدقام صاحب العروة بإحالة مسائله إلى الإمام الزنجاني منذ عام ١٣٣٦هـ واعطاه إجازة عليّة، كما أن السيد الفيروز آبادي، منحه إجازة الاجتهاد الخطية والشفهية، كما قام بذلك السيد ابوالحسن الأصفهاني.

متن اجازة السيد الفيروزآبادي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اكرم العلماء وجعل مدادهم افضل من دماء الشهداء والصّلوة والسلام على اشرف الانبياء محمد ﷺ وآله البررة الأركياء. أما بعدُ فإنّ العالم المتبحّر الجليل العامل و

١. راجع محمدجواد جاسم محمد الجزائري، ص ٥١.

٢. راجع كريم نيرومند، ص ٢١٦؛ ويوسف خان محمدي، ص ١٨-٢١.

المجتهد الورع التقى العادل جامع المعقول والمنقول عين أعيان العلماء الفحول قدوة الفقهاء الأعلام حجة الإسلام الشيخ العظيم حضرة الآقا الميرزا عبد الكريم الزنجاني - دام ظلّه - حرّى بأن يُجيزَ وأجلّ شأنًا من أن يستجيزَ. كيف! وهو - دام ظلّه - قد تربّع منّة الإفتاء والقضاء و صار مرجعاً للتقليد منذ زمن بعيدٍ بإجازةٍ عليّةٍ من سيّدنا الأستاذ الأكرم آية الله العظمى حضرة السيّد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي - قدّس سرّه - لَكِنِّي أَرَدْتُ أداءَ بعضِ التكاليف الواجبة بالتنويه بمراتبه السامية في درجات العلم والاجتهاد، والتصريح بلباقته الكاملة وأهليّته التامة للإفتاء والارشاد. فللناس أن يقلّدوه ويقتبسوا من علومه الباهرة النافعة ويتبعوا فتاويه وآرائه الساطعة فإنّه - دام ظلّه - من أدلة الرّشاد والحمد لله ربّ العالمين.

٤ صفر الخير ١٣٤٥، محمد الحسيني الفيروزآبادي

و في التالي، متن اجازة السيد اليزدي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أكرم العلماء وجعلهم ورثة الأنبياء والصلوة والسلام على سيد الرسل والأولياء وعلى آله البررة الأزكياء،

وبعد فإنّ أفضل أعمال اهل العلم مَدَارِسُهُ و ذَكَرُهُ و تَعْمِيمُهُ و نَشْرُهُ و إِعْلَاءُ شَأْنِ حَمَلَتِهِ و تَنْزِيلُ كُلِّ فِي مَنْزِلَتِهِ، وَلَمَّا كَانَ الْعَالَمُ الْفَاضِلُ وَالْمَجْتَهِدُ التَّقِيُّ الْعَادِلُ جَامِعُ الْمُنْقُولِ وَالْمَعْقُولِ الشَّيْخُ مِيرزا عبد الكريم الزنجاني - أدام الله بركات وجوده - مِمَّنْ طَالَ مَعَهُ الْمُعَاشَرَةُ وَ كَثُرَتْ الْمُحَاوَرَةُ وَ الْمَذَاكِرَةُ فَاقْفَتْنَا مِنْهُ عَلَى عِلْمٍ كَثِيرٍ وَ فَضْلٍ غَزِيرٍ وَ احاطةٍ بِالْأَحْكَامِ وَ اجْتِهَادٍ فِي مَسَائِلِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَاقِفًا عَلَى دَلِيلِهَا مُسْتَنْبِطًا فِرْعَوْنَهَا مِنْ أَصُولِهَا وَ قَدْ اسْتَجَارَ مِنَّا أَنْ يَرَوَى عَنَّا مَا تَرْوِيهِ نَحْنُ عَنْ عُلَمَائِنَا الْأَعْلَامِ وَ اسَاتَدَتْنَا الْكِرَامَ فَأَجَزْنَا إِجَازَةً عَلَيْهِ قَضَاءُ لِحَقِّهِ وَ اعْتِرَافًا بِعِلْمِهِ وَ فَضْلِهِ مُؤَكِّدِينَ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَنْفُسِنَا مَهْمَا أَمَكَّنَ الْعَمَلُ بِالْإِحْتِيَاطِ وَ تَجَنَّبَ طَرْفِي التَّفْرِيطِ وَ الْإِفْرَاطِ سَائِلِينَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُوفِّقَهُ لِلْإِرْشَادِ وَ الْهَدَايَةِ كَمَا هُوَ شَأْنُ أَمْثَالِهِ وَ أَنْ يُوفِّقَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْأَخْذِ عَنْ جَنَابِهِ وَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِ - سَلَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

محمد كاظم الطباطبائي^١

١. محمد هادي الدفتر، نفس المصدر، ص ٢١٢. توجد صورتنا الاجازتين آخر الكتاب في قسم الضمانم.

ثم المشهور أنّ صاحب العروة الذي منح عددا قليلا من الفقهاء، إجازة الاجتهاد، قال عن الشيخ عبدالكريم الزنجاني في عام ١٣٣١هـ - الذي كان يبلغ من العمر ٢٧ عاماً في ذلك الوقت - : "يُعَادِلُ الزَّنجَانِيُّ بَعْلِمِهِ مِائَةَ مُجْتَهِدٍ وَيَتَّقْوِيهِ مِائَةَ عَادِلٍ وَيَعْقِلُهُ مِائَةَ وَزِيرٍ"^١ خلال الحرب العالمية الأولى عام ١٣٣١هـ، وبمساعدة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، تمكّن من إقناع السيّد الطباطبائي، بإصدار فتوى الجهاد ضد بريطانيا، كما أقنعه بإرسال ابنه الأكبر إلى ساحة الجهاد لقيادة المجاهدين، بينما كان الإمام الزنجاني وكاشف الغطاء أيضاً في مقدمة خط الجهاد. فهزم جيش المسلمين العدو في هذه المعركة وأجبروا على الفرار.^٢

ب: تلاميذه

كان لسماحة الامام الزنجاني القدرة الكبيرة على تربية الطلاب أيضاً، وكان لديه تلامذة من العديد من البلدان، وكان عدد تلامذته قريب من خمسمائة طالب؛^٣ منهم:

الابهرى، السيد محمد عبدالحسين (١٩٢٥-٢٠٠٤م)، قم - فى الفقه و الاصول - مجتهد
الاحسانى، الشيخ محمد صالح على (١٩٠٠-١٩٧٥م)، الاحساء - فى الفقه و الاصول -

مجتهد

البلادى، البحرانى الشيخ حسين بن على (١٨٨٤-١٩٦٧م)، البحرين - فى الفلسفة - مجتهد
الجصانى، الشيخ محسن (١٩٠٠-١٩٨٩م)، النجف - الكفاية - مجتهد
جمال الدين، السيد ابراهيم احمد (١٩١٢-١٩٨٦م)، - الفقه - مجتهد
جمال الدين، السيد احمد (١٩٠٣-١٩٧١م)، النجف - الكفاية و الرسائل
الحسينى الزنجانى، السيد احمد (١٨٩٠-١٩٧٣م)، سوريا و زنجان - الكفاية - مجتهد
الحسينى الزنجانى، السيد عزالدين (١٩٢١-٢٠١١م)، - الفلسفة - مجتهد.
وقد دفن قريب من مقبرة الشيخ بهاء الدين العاملى فى الحرم الرضوى - عليه آلاف
التحية و الثناء - ؛

١. محمد هادى الدفتر، ج ١، ص ١٨٣.

٢. نفس المصدر.

٣. عبدالحسين علوان الدرويش، ص ٦٧.

الخاقاني، الشيخ على (١٩٠٩-١٩٧٩م)، النجف - الفلسفة - محقق و شاعر
 الخفاجي، الشيخ معين (١٩٤٩م-...)، النجف - الفلسفة^١
 الخونساري، الشيخ ابوالفضل احمد (١٩١٨-٢٠٠١م)، اصبهان - الفلسفة - مجتهد
 الخويي، السيد ابوالقاسم (١٨٩٩-١٩٩٢م)، النجف - الفلسفة - من كبار المراجع
 سلطان القراء التبريزي، الشيخ جواد (١٩٠١-١٩٩٧م)، تبريز - الفقه - مجتهد
 الصائغ، الشيخ جعفر بدرالدين (١٩٢٩-١٩٩٦م)، لبنان - الفلسفة - مجتهد
 الطباطبائي، السيد ابراهيم (١٩٢٢-٢٠٠٣م)، دبي - فى الفلسفة و الكلام - مجتهد
 الطريحي، الشيخ محمد كاظم (١٩٢٠-٢٠٠٢م)، النجف - الفقه - مجتهد
 العلوش الحلّي، الشيخ حسن كاظم (١٩٣٠-١٩٩٤م)، حلة العراق - الفلسفة - مجتهد
 العليوي الموسوي، السيد عدنان (١٨٨٤-١٩٢٩م)، الاحساء - الفقه - مجتهد
 القرشي، الشيخ باقر شريف (١٩٢٧م-٢٠١٢)، النجف - الكفاية و قليل من الفلسفة
 القطيفي الخطي، الشيخ عبد الحميد على مهدي (١٩١٣-٢٠٠١م)، القطيف - الكفاية -
 مجتهد

للنكراني، الشيخ مجتبي (١٨٩٧-١٩٨٥م)، النجف - الفلسفة - مجتهد
 المبارك، الشيخ محمد صالح على سليمان (١٩٠١-١٩٧٤م)، البحرين - الفلسفة - مجتهد
 الموسوي، الصايين قلعه اي السيد ابراهيم (الزنجاني) (١٩٢٦-١٩٩٩م)، سوريا - الفقه و
 الاصول - مجتهد

النجفي، الشيخ محمد حسين (١٩٣٢م-...)، باكستان - الفقه و الاصول - مجتهد
 هذّو، دكتور حميد مجيد، النجف - الفلسفة^٢
 آية الله السيّد إبراهيم الموسوي الصائين قلعه اي من أصحاب و تلامذة الشيخ المخلصين
 الاوفياء، و مندوبه في منطقة السيّد زينب في دمشق - التي أحيّاها الإمام الزنجاني - و بعد
 وفاة السيد، تولّى آية الله السيّد أحمد الفهري الزنجاني صاحب الأخلاق الرفيعة و الميول

١. راجع محمد جواد جاسم محمد الجزائري، نفس المصدر، ص ٦٧ و ٦٩ مع قليل من التلخيص و الاكمال.

٢. عبد الحسين علوان الدرويش، نفس المصدر، ص ٥.

العرفانية ومؤلف الأعمال القيّمة، هذه المسؤولية حتى نهاية حياته وذلك بأمر من الإمام الخميني عليه السلام.

وكان من خيرة الطلاب لدى الشيخ الزنجاني، الشيخ باقر شريف القرشي، وقد نُشرت أعماله ومؤلفاته ومخطوطاته وصل عددها إلى ٧٠ عنواناً، وقد تُرجم بعض هذه الأعمال إلى اللغات الأوردية والتركية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية والروسية.^١ و الشيخ عبد الحميد القطيفي الخطي، وكانت له أنشطة ثقافية فاعلة في هذه المنطقة، و كان مسؤولاً هناك عن الحكم بالفقه الجعفري.

وكان الحوماني من تلاميذ الشيخ الزنجاني والذي أشاد في كتاب "وحي الرافدين" في الرسالة الخامسة بمدح نادر للشيخ، وذكر أنه كان تلميذاً للشيخ في مادة الفلسفة.^٢

ج - آثاره العلمية والتي - مع الأسف الشديد - لم تنل أيدينا إلا القليل منها:

- تفسير القرآن الكريم:

١- اسرار التنزيل

٢- تفسير آيات الاحكام

٣- رسالة في تفسير آية الوضوء

- علوم الحديث والرجال:

٤- رسالة في توثيق «عمر بن حنظلة»

٥- رسالة في عدم كفاية تصحيح الغير

٦- شرح مشكلات «الكتب الاربعة»

٧- «صحيح البخارى» و الكتب الاربعة

٨- معضلات علم الرجال

- الفقه:

٩- تعاليم الاسلام

١. نفس المصدر، ص ٧٩.

٢. محمد هادي الدفتر، المجلد ١، ص ١٥٩ و ١٦٠.

- ١٠- التعليقات على «تبصرة المتعلمين في احكام الدين»
- ١١- التعليقات على «جواهر الكلام»
- ١٢- التعليقات على «نجاة العباد»
- ١٣- جامع المسائل در مهمات اصول دين و مذهب و فروع دين (بالفارسية)
- ١٤- الحقوق في الاسلام
- ١٥- رسالة احكام الربا
- ١٦- رسالة احكام العلم الاجمالى فى افعال الصلاة
- ١٧- رسالة ذخيرة الصالحين
- ١٨- رسالة طريق النجاة
- ١٩- رسالة مناسك الحج (ترجمت بالفارسية و الاوردية)
- ٢٠- رسالة وسيلة النجاة (بالفارسية، ثم ترجمت بالاوردية)
- ٢١- السياسات [السياسة] الاسلامية
- ٢٢- شرح «المكاسب»
- ٢٣- الفقه الارقي في شرح «العروة الوثقى» (هذا الكتاب من اهم كتب الشيخ الفقهية و
انما الموجود جزء واحد منها و هو مقدمة لشرح العروة)
- ٢٤- فقه الاسلام
- اصول الفقه:
- ٢٥- فلسفة الاجتهاد و التقليد
- ٢٦- الاصول العملية
- ٢٧- التعليقات على «الرسائل»
- ٢٨- التعليقات على «كفاية الاصول»
- ٢٩- حجية الظن الاطمئناني
- ٣٠- حقائق الاصول
- الفلسفة:

- ٣١- «ابن سينا» خالدٌ بآثاره وخصاله
- ٣٢- التعليقات على «الاسفار»
- ٣٣- التعليقات على «الاهيات الشفاء»
- ٣٤- التعليقات على «حكمة الاشراق» للسهروردي الزنجاني
- ٣٥- تطور الفلسفة (و هو اهم كتب الشيخ في الفلسفة، ولما نجده مع الاسف الشديد)
- ٣٦- التعليقات على «شرح الاشارات» للطوسي
- ٣٧- التعليقات على «منطق الشفا»
- ٣٨- التوفيق بين آراء اهل التحقيق
- ٣٩- حاشية «اللئالي المنظومة»
- ٤٠- دروس الفلسفة ١ و ٢
- ٤١- روح الفلسفة
- ٤٢- كتاب النفس
- ٤٣- «الكِندي» خالدٌ بِفلسفَتِهِ (رسالة الفيلسوف الكِندي)
- ٤٤- محاضرات في الفلسفة (محاضرات الفلسفة)
- ٤٥- نظرة في نظرية النسبية لاينشتاين
- علم الكلام:
- ٤٦- الاديان و الاسلام
- ٤٧- برهان الامامة
- ٤٨- التعليقات على «الشوارق»
- ٤٩- الجواب (الاجوبة) عن اسئلة «دولت بندت رام الهندوسي»
- ٥٠- ردّ المذاهب المبتدعة
- ٥١- رسالة في المعاد الجسماني
- ٥٢- رسالة في المعراج
- ٥٣- رسالة الوحي و الالهام [في بيان الاشراق الشيعي]

- ٥٤- عصمة الانبياء و الائمة
- ٥٥- كتاب التوحيد (كتاب العقائد) او توحيد الزنجاني في اصول الدين
- في العلوم الغربية و الرياضية و غيرهما:
- ٥٦- التعليقات على «تحرير اقليدس»
- ٥٧- التعليقات على «شرح تذكرة البرجندی»
- ٥٨- التعليقات على «مفتاح الحساب»
- ٥٩- الكامل في اصول عقد الأنامل
- ٦٠- الجامع في الجفر و الرمل و الزيرجه و الاوافق
- في المنطق:
- ٦١- المنطق الحديث
- ٦٢- التعليقات على «شرح المطالع»
- ٦٣- التعليقات على منطق «شرح الاشارات»
- ٦٤- شرح «اليساغوجي»
- في مباحث شتى:
- ٦٦- صفحة من رحلة الامام الزنجاني و حُطَّبه في الاقطار العربية و العواصم الاسلامية
- (في المجلدين و المجلد الثاني يشتمل على بعض خطب الشيخ و مقالاته، مؤلفه: محمد هادي الدفتر)
- ٦٧- الاسلام دين الاجتماع
- ٦٨- التعليم في الاسلام
- ٦٩- التربية الاسلامية
- ٧٠- الاقتصاد الاسلامي
- ٧١- منتخب الرسائل
- ٧٢- الاخلاق الاسلامية
- ٧٣- الوحدة الاسلامية او التقريب بين مذاهب المسلمين

- ٧٤- الإعداد الروحي للجهاد الاسلامي في فلسطين (الخطبة النارية)
- ٧٥- «الفرج بعد الشدة»
- ٧٦- المثل العليا، محاضرات الامام الزنجاني (لله الامثال العليا)
- ٧٧- الى دُعاة الوحدة و الاصلاح
- ٧٨- واجب الامة و واجب العلماء
- ٧٩- القرآن الكريم و علوم الحياة
- ٨٠- ذكرى مولد الرسول
- ٨١- عظيم الاسلام على بن ابي طالب □
- ٨٢- النهضة الحسينية
- ٨٣- المعجزة الخالدة
- ٨٤- فلسفة الخاتمية
- ٨٥- الاسلام و مؤتمر السلم العام
- ٨٦- مربى البشر
- ٨٧- الاصلاح الديني
- ٨٨- وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِهِ حَيَّةٌ...
- ٨٩- ليلة الإسراء
- و هذا الفهرس اكمل الفهارس لآثار الامام الزنجاني - رضوان الله تعالى عليه -
جزاه الله تعالى عن الاسلام و اهله خير الجزاء و اوفر الجزاء.
- المحقق الاقل، على رضا مهران فر- زنجان ١٤٤٥هـ

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله، والصلوة والسلام على خاتم رسله وآله وصحبه.
وبعد، فما أحوج معاهدنا العلمية ومدارسنا القومية وثقافتنا الإسلامية إلى مؤلفات
فلسفية وافية دقيقة موضوعة في أسلوب عصري، سلس، تنير العقول وتثير الأفكار وتستفز
النفوس وتنفض الروح وتشحذ الهمم وتأخذ مأخذ الذهن.
وقد تحسّست بهذه الحاجة الماسة، طائفة من عيون الأساتذة، تمتلئ نفوسهم غيرة على
العالم الإسلامي، ويجمع قلوبهم - على اختلاف نزعاتهم - الشعور بالألم من موقف العرب و
المسلمين. فأخذوا يقدرّون جهودنا في سبيل الإصلاح الديني والاجتماعي وإصلاح مناهج
التأليف والتعليم، وسألوني أن أتخير لهم طائفة من الدروس التي ألقيتها في سالف الزمان
على طلاب الفلسفة الإسلامية في معاهد النجف الاشرف في سنة ١٣٣١ هـ - ١٩١٢م^١ و
أجمعها في كتاب، مراعيًا في تسجيلها وضوح الفكرة ودقة التعبير وحسن الترتيب وسهولة
العبارة وإيجازها وإيضاح النظريات الفلسفية المعقّدة والمذاهب العلمية الملتوية بأوضح
عبارة، لا ينتاب أسلوبها غموض ولا جمود، ومنتخبًا من المسالك الحديثة ما ألفتته طباع أهل
العصر وما يلائم أذواق جمهور المتعلمين الذين ينظرون إلى هذه الفلسفة - في أسلوبها
الحاضر - نظرهم إلى شيء عسير الفهم، بعيد الغور، يكاد الذهن ويستنفد المجهود بلا إنتاج،
فيعرضون عن دراستها.

١. درّس هذه الدروس وهو في العشر الثالث من عمره الشريف!م

بيد أنني ترددت طويلاً في إجابة سؤالهم و كان السرّ في ذلك أنى كنت أرى أن كتاب «تطوّر الفلسفة»^١ أخرى بالتقديم و أوفى بالغرض و لكنهم عادوا ملحين و مستحئين، و كلّما زدّتهم إعتذاراً، زادوني إلحاحاً قائلين: ان كتاب تطوّر الفلسفة لايناسب إلا الخاصة بل خاصة الخاصة، و لكن هذه دروس أولية، يعم نفعها و تكثر فائدتها. فلم أجد لى من المطاوعة بما أرادوا مقيصاً.

و كان من أكبر ما بعثني على جمع هذه «الدروس الفلسفية» أنني لاحظت أن الكتب الفلسفية التي ألفها الغربيون و الشرقيون في العصور الأخيرة، صوّرت الفلسفة الإسلامية في صور تقشعر من قباحتها هذه الفلسفة و لايعرفها أهلها اذا عرضت عليهم. و أن هذه الفلسفة قد لعبت بها أيدي المغرضين من جهة، و الجاهلين من ناحية أخرى، فصورتها على صورة تؤدي الى تحويل تيارات العقول و الأفكار الى الناحية المعاكسة لأصل نشأتها و غايتها.

و أن تأريخ الفلسفة العام الأوربي، أهملها و إنتقل من العصرين «الأغريقي» و «المسيحي»، الى العصر الحديث، قافزاً من القرن الرابع الميلادي الى نهوض «ديكارت»^٢ و «باكون»^٣ في القرن السابع عشر، و سجّل: ان الفلسفة الإسلامية لا تزيد على أنها نظريات يونانية، و لا يوجد فيها شيء من الإبداع و الابتكار، و أنّ العالم مدين بحرية الفكر لليونان، و ان فضل العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية و تسليمها إلى أوربا ... إلى غير ذلك مما يثبت جلياً، أن الغربيين لم يفهموا الثقافة العربية، و لم يستطيعوا أن يحلوا طلاس الفلسفة الإسلامية لغموض أساليبها، فأسقطوها - وهي حلقة قيمة غالية - من سلسلة تأريخ الفلسفة العام.

١. مع الأسف لمّا نجد من هذا الكتاب أثراً. م

٢. René Descartes، رينيه ديكارت، ١٥٩٦-١٦٥٠م، عالم الرياضيات و الفيلسوف الفرنسي المشهور في عصر التنوير. م

٣. Francis Bacon ١٥٦١-١٦٢٦م فرانسيس بيكون، كان فيلسوفاً و سياسياً إنجليزياً من عائلة ذات مناصب حكومية. يُعتبَر من مؤسسي الثورة العلمية و يُدعى «أبا التجريبية». م

و تَرَكْتُ دراسة طائفة من هذه الكتب و التواريخ في الجامعات الشرقية، أثراً سيئاً عميقاً في نفوس الشرقيين، فأهملوا فلسفتهم و ثقافتهم؛ و كاد أن ينبذوا بهذه الفلسفة الشرقية إلى جانب الأوهام و الخرافات.

و هنا يجدر بي أن أنبّه على أن معتقداتي لا تؤخذ من هذه الدروس الفلسفية، لأنها موضوعة لإستعراض فضائل الفلسفة الإسلامية، بعد تجريدها عن نزعات الأهواء، و شوائب الأخطاء، و نشرها في صورتها الحقيقية و مصادرها الأصلية في الأوساط العلمية العالمية على اختلافها في المعتقدات - خدمة للإنسانية و تصحيحاً للتاريخ، و تخليداً لبدائع الفلسفة من الإضمحلال، و حرصاً على نشر آثار السلف، و تغانيا في تثقيف عقول الخلف؛ لا متحيزاً إلى فئة و لا متعصبا لفريق، بل منتهجا منهج الحق، سالكا سبيل الإنصاف، متحريرا وجه الصواب، ملتصقا طريق الرشd ما استطعت، و ما توفيقني إلا بالله، عليه توكلت و اليه أنيب؛ حتى يستنير أن الفلسفة الإسلامية، زاخرة بالمبدعات و المبتكرات، و كنوز الحقائق الراهنة في جميع أنحاء المعارف الإنسانية السامية؛ و أنها تساهمت بحظ كبير في حركة الفكر الانساني في العالم المتحضر، و كانت من أكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة، بل من أعظم مصادرها.

و لكن ليس من العدل أن نجشم هذه الفلسفة أن ترتصد - بظهر الغيب - لإصابة كل ما عسى أن يجد من التجارب و الأفكار، بعد ألف عام و ليس المقصد من ذلك نبذ الفلسفة الحديثة، كلاً ثم كلاً، فإن كلاً من الفلسفتين قوة عقلية جاهزة، و عُدّة فكرية ناهضة، يجب إستغلالهما و لايجوز الإستغناء عن كل منهما. بل يجب أن نضم نفائس الفلسفة الحديثة الغربية إلى حقائق الفلسفة القديمة الشرقية، على ضوء العقل و الروية، لنستخلص منهما مزيجاً إصلاحيا خالصا، و فلسفة قويمّة صالحة للحياة و البقاء. و كذلك أراد الله أن تكون الحياة دائما مزيجا من صالح القديم و الحديث، «و لن تجد لسنة الله تبديلا» احزاب/٦٢.

١٣٤٩هـ - ١٩٣٠م عبدالكريم الزنجاني

مقدمة

(١)

متى نشأت الفلسفة و كيف تكوّنت؟

كان نطاق الإدراك الإنساني في أدوار الإنسانية الأولى لايسع إلا ما كان الانسان يدركه بإحدى حواسه الظاهرة و كان علمه محصوراً في الإدراك الحسي الذي لايتعدى حدود ظواهر الموجودات المُحسّنة. فكان يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا و يلاحظ بدافع الفطرة ظواهر الكون و يأخذ من العالم الموجود ما يصله عن طرق الحواس الظاهرة. ثم لايكاد يصدق بعد ذلك شيئاً و حين إضطارره الى التفكير فيما لا يحس بإحدى الحواس، كان يحاول أن يصبغه بالصبغة المادية التي يفهمها عقله بواسطة الحواس، لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يتعدى المناطق التي رَسَمَتها له الحوادث و حَدَّتْها الأحوال المحيطة به و لا يدرك الا العالم المادي الذي يحيط به و هو لا يقوى على التفكير في الأشياء المجردة و فيما وراء الحس من الموجودات إلا بعد النضوج. و كانت مساعيه في سذاجته الأولى محصورة في تحصيل الضروري من أسباب الحياة و مقصورة على الحد البسيط الذي لا بد منه لمجرد البقاء و كانت مظاهر التنافس الإنساني بين أفرادها في دائرة محدودة تسوقهم الى التدافع، لا الى التسابق، ولكنه لم يلبث طويلاً حتى كثرت عليه أعباء الحياة كثرة هائلة فألجأته الضرورة إلى استعمال حواسه الباطنة لدفع عادية الطبيعة و تدبير وسائل المعيشة و تنظيم شؤون الاجتماع مع بني نوعه ليقيموا بالعمل المشترك اللازم لحياتهم متساندين، فيختص كل منهم بجهة منه. فوسع بذلك من نطاق إدراكه الى شيء مما يدركه خياله الساذج و لم يزل متدرجاً على هذه الحالة و موسعاً حدود معرفته المقصورة على ظواهر الموجودات و النواحي الاجتماعية بغريزة حب الإستطلاع التي هي من أكبر النواميس المتممة بل المقومة لنظام الكون و العمران. حتى أحس بضيق دائرة

الخيال و عرف إنخداع الحس فاندفع بدافع طبيعي نحو إستعمال عقله الفطري الغريزي الذي يميزه عن سائر انواع الحيوان و هو موضع شرفه و منبع كرامته و عنصر الفرق بينه و بين الكائنات الأخرى. و أخذ يتدرج في الإدراك العقلي الذي به يتكوّن تجريد الجزئيات عن المادة و أوضاعها حتى انتظمت له أنواع أربعة من الإدراك مترتبة في التجريد و هي:

١- الإحساس

٢- التخيل

٣- التوهم

٤- التعقل

و الأول مشروط بثلاثة أشياء و هي:

أ. حضور المادة

ب. إكتناف الهيئات

ج. كون المدرك جزئياً

و الثاني مجرد عن الشرط الأول، و الثالث مجرد عن الشرطين الأولين، و الرابع مجرد عن

جميع الشروط الثلاثة.

و من هذه المرحلة أخذ الإنسان يحاول أن يبحث عن بواطن الأشياء. و كانت الفطرة الطبيعية تدفعه نحو التفكير في مبدأ حياته و البحث عن مصدرها و أسباب وجودها و مصيرها و الحالة التي هي عليها. و كان يسائل نفسه: من أين جئنا؟ و إلى أين نحن ذاهبون؟ و من أين هذا العالم؟ و ما هو حقيقته؟ و كيف نشأ كذلك؟ و الى أية غاية تنتهى به سلسلة الوجود؟ ...

متربحاً الإجابة على هذه الأسئلة من غريزة العقل الفطري الذي هو مفسر الكون الوحيد.

و في هذه المرحلة و على أساس هذه النظرية الفطرية و البحث الفطري عن حقايق الأشياء

تكونت «الفلسفة» بغريزة التعقل منذ عهود بعيدة تقصر عن إدراكها مجهودات التاريخ.

(٢)

بماذا تكونت العقيدة الدينية في الانسان؟

لَمَّا حاول الإنسان أن يكتشف بغريزة التعقل مصدر العالم و مصيره، اهتدى عن طريق

الفطرة الصادقة و العقل المستقيم منذ المراحل القديمة بغريزة الشعور الديني و عاطفته

الفطرية الى الإذعان بالدين الفطري الذي يقوم أساسه على معرفة مبدأ العالم و معاده. فهذه الفطرة الإنسانية و غريزة التعقل التي تكونت بها الفلسفة، هي بعينها الغريزة التي تكونت بها العقيدة الدينية للإنسان فساقته الى التعبد و الخضوع للأديان السماوية المتخالفة في الصورة، و المتحدة في الجوهر.

فالتدين مرتكز على أصل نفساني فطري قائم على أكرم مُيول النفس و أبقاها ما بقى الانسان؛ و الأديان الإلهية كلها اعتمدت في الإنسان على أصل راسخ من غريزة التدين و دفعته الى الثقة بأن العالم مجموعة متناسقة تسودها ذات مدبرة حكيمة ترقب النيات و تحكم الضمائر و أن هذه الحياة، صائرة الى غاية من المسؤولية و المجازات.

و لكن حكمت الأساطير على العقيدة الدينية و أنمتها الخرافات و الأوهام في أدوار كثيرة، طافت بها تلك العقيدة.

و لقد أجاد الأستاذ «بنجامين قونستان»^١ و هو أحد علماء تأريخ الأديان حيث قال: "إن الشعور الديني من الخواص اللازمة لطبائعنا الأزلية و من المستحيل أن نتصور ماهية الإنسان دون أن تتبادر إلى ذهننا فكرة الدين."

و قال «ماكس مُلر»^٢: «إن فكرة التعبد من الغرائز البشرية فإنه فطر عليها منذ نشأته الأولى».

(٣)

الفلسفة و الدين

الفلسفة و الدين دوحتان من أصل واحد أنتجته غريزة التعقل، بل غصنان أنتمهما دوحه التعقل. و قد كانت الفلسفة و الدين في بدء تكونهما متآلفين و متوافقين بل كانا متحدين في الغاية و كانت معرفة مبدأ العالم و مصيره و دراسة الألوهية و صفاتها و أفعالها و آثارها من أهم

١. Benjamin Constant de rebecque، بنجامين كونستانت دي ريبك: ١٧٦٧-١٨٣٠م، روائي سويسري و

ناشط سياسي من أصل فرنسي، و هو - كما قيل - بطل الليبرالية الفرنسية. م

٢. Friedrich Max Muller، ١٨٢٣-١٩٠٠م. م

عناصر الفلسفة. وقال الإمام الصادق - عليه السلام - : «دعامة الانسان العقل، به يعرف ما هو فيه، ومن أين يأتيه، وإلى ما هو صائر.»^١

ولم يحدث بينهما التنافر المزعوم إلا بعد ما كلف العقل بأن يتكلف إدراك كل ما في عالم الوجود وأن يحيط بواهب العقل و علة العلل و بعد تَقَهُّرُ العقل الى مرحلة الطفولة الاولى كي لا يحاول أن يفهم الا العالم المادي بواسطة الحواس التي تخطيء كما تصيب و تحيد عن الحق كما تتزن و تستقيم. و ساعد على ذلك، إنحراف الدين عن أساس الفطرة بالآراء البشرية العاطفية.

و من هنا إفترق الدين عن الفلسفة، و ارتكز على العاطفة و الشعور؛ حينما ارتكزت الفلسفة على العقل الفج المحدود، فحاولت أن تثبت إلهاً يغيّر الإله الذي أثبتته الدين في الأوصاف و الاختيار و العلية و الآثار؛ و أن تثبت معاداً يغيّر المعاد الذي أثبتته الدين في الكيفيات. و من ذلك تَبَدَّلَ الإيمان بالتشكيك، فنجمت عنه الفلسفة الإرتيابية، فتخالفا جوهرياً لِنِخالف العاطفة و العقل المحدود بعد ما كانا متوافقين و متآلفين حين التزام أهلها بإطلاق الفكر من تقييده في دائرة محدودة من العاطفة، و تحرير العقل من أسرِه في محيط محصور من دائرة المادة الضيقة و كانوا لا يحولون بين المرء و قلبه.

و إشتد هذا الخصام بين الدين و الفلسفة في القرن الماضي لأن العلم كان مؤسساً فيه على النظرية المادية في أصل الوجود و أبدية المادة. و بذلك عظم شأن الفلسفة المادية و كان الدين يشتد في نقضها و النعي على معتقديها. و لكن الاكتشافات العلمية الحديثة في هذا القرن، أثبتت أن المادة ليست بأبدية و لكنها خاضعة للناموس الحتم الذي يقضى على جميع الكائنات بالفناء و التلاشي؛ و أظهرت أن المذهب المادي لا يستند إلى قواعد علمية ثابتة و إنما هو منهاج للتجارب العلمية فحسب.

و بذلك إلتقى الدين و الفلسفة في مجال واحد بعد إفتراق طال عليه الأمد و سينتهي الأمر بينهما الى المصافاة كما كانا في بدء تكوّنهما.

١. مأخوذ من فقرات حديث طويل في الكافي باختلافٍ ما، ج١، كتاب العقل و الجهل، ح ٢٣، م

وهذه الحقيقة التي قرناها هي سرّ ما يتراءى في الفلسفة الشرقية وفي الفلسفة اليونانية التي تكوّنت - على التحقيق - من العناصر الشرقية^١، من مظاهر الإنعطاف نحو العقيدة الدينية.

فظهر أن مزج الدين بالفلسفة إنما هو من مقتضيات الطبيعة الإنسانية و الفطرة البشرية و غريزة التعقل، و لذلك لا يخلو من هذا الإنعطاف و من هذا المزج دور من أدوار الفلسفة حتى فلسفة «ديكارت» و «كانت» و أمثالهما من أعلام الفلسفة الحديثة.

و قد أثبت التاريخ أن الفلسفة أعانت على إعداد الشعوب القديمة للمسيحية لأن المسيحية الخالصة و الفلسفة الصحيحة كانتا متآلفتين و متعاضدين ما دامت المسيحية ثابتة على ناموس الفطرة و لمّا تغيرت و انحرفت عن الفطرة، أنكرت الفلسفة إنكاراً شديداً و إنتهى الأمر بالفلسفة الى أن التمسّت لها مقراً لا يتسلط فيه حزب المسيح - عليه السلام -، فهاجرت الى الفرس و استظلت بلواء الساسانيين، و كذلك أعانت الفلسفة الفارسية و الفلسفة الهندية تلك الشعوب للديانات سيما الاسلامية التي هي دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها و لأجل ذلك يرتاح لتعاليمها العقل و يطمئن اليها الوجدان.

فظهر أن الخلاف بين الدين و الفلسفة وليدُ تقهقرِ العقل و التحريف في الدين كما أن هذا التحريف هو منشأ الخلاف و الخصومة بين الديانات السماوية.

١. في التاريخ أن الأغريق * أوفدوا إلى مصر «فيثاغورس» و «أفلاطون» و من رجال تشريعهم «ليكورغوس» و «صولون» فأقاموا بها ما شاءوا ثم عادوا الى بلادهم مزوّدين بما شاء الله من العلم و الحكمة و ثبت تأثر فيثاغورس من الفلسفة الشرقية في رحلته الى الهند و الى مصر. و قد عثر الباحثون الأثريون على كلمات العدالة و الفضيلة و النفس و الحياة الأخرى و خلود الروح في الشرق قبل تأريخ وجودها في الغرب بقرون لا يعرف مداها.

و قرر الباحثون في الإنسان و خواصه و إختلاف طوائفه أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الاغريقية لا يمكن أن تكون من أصل اغريقي لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية و خواصها. و حدث المؤرخ الاغريقي الشهير «ديوجين لا إرس» في كتابه «حياة الفلاسفة» عن فلسفة المصريين و الفرس في العصور الغابرة.

* أطلق على اليونانيين القدماء تسمية «إغريق» في العربية، و هي أمة و مجموعة عرقية مقيمة في اليونان و قبرص و جنوب ألبانيا و إيطاليا و تركيا و مصر، و بدرجة أقل في بلدان أخرى تحيط بالبحر الأبيض المتوسط. م

(٤)

قصور التأريخ عن تحديد مبدأ نشوء الفلسفة

تحصل مما ذكرنا أن الفلسفة الباحثة عن مصدر الموجودات ومصيرها وحقائقها وأسباب وجودها وحالتها التي هي عليها نشئت في أزمنة بعيدة لاتعيها ذاكرة التأريخ لأن تأريخ الفلسفة العام يبتدىء من العصر اليوناني ومن القرن العاشر أو الحادي عشر قبل ميلاد المسيح ويتكون من العصرين الأغريقي والمسيحي ولم يصل إلينا منه إلا ما دَوَّنته أمة اليونان ونقل الينا، وأما فلسفة الأمم الأخرى فلم يبلغنا إلا النزر اليسير منها.

(٥)

الحلقة الغالية المفقودة من سلسلة تأريخ الفلسفة

ينتقل تأريخ الفلسفة من العصرين الأغريقي والمسيحي إلى العصر الحديث، قافزاً من القرن الرابع الميلادي إلى القرن السابع عشر ولم يعبأ بالعصر الاسلامي ومن الغريب كل الغرابة إجماع مؤرخي الفلسفة من الغربيين على الإغضاء عن الفلسفة الإسلامية التي هي كحلقة قيمة غالية من سلسلة التفكير الإنساني والحياة العقلية البشرية حيث أجمعوا على أن مدرسة الأسكندرية وهي «الأفلاطونية الحديثة» كانت آخر مصباح شمع نوره على العقلية البشرية ثم خبا، فجمد بخبوه ذهن الإنسان جموداً طال مداه أكثر من إثني عشر قرناً أي من القرن الرابع الميلادي إلى نهوض «ديكارت» و«باكون» في القرن السابع عشر واعتذر عنهم بعض الشرقيين بأنهم عنوا عدم الإبداع والابتكار في الدور الاسلامي لأن الفلسفة الاسلامية لاتزيد على نظريات يونانية بحثة ولذلك نقرأ في الكتب الغربية أن العالم مدين بحرية الفكر لليونان وأن فضل العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية وتسليمها إلى أوروبا وأن المسلمين لا نصيب لهم من العلم إلا ترجمة كلام اليونانيين وتقليدهم في أهوائهم وأن العلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل على أوهام اليونان!

ومنشأ هذه الأوهام هو الجهل بالفلسفة الاسلامية والغفلة عن أن الدور الاسلامي من أهم أدوار الفلسفة والتفكير البشري ولم يكن إنتاج هذا الدور منحصرأ في إحياء بعض النظريات القديمة، بل كان عهد الابتكار والنظريات الجديدة القيمة بإعتراف الغربيين. وهل يتصور

إبتكار أو إبداع أعظم مما صدر من فيلسوف الإسلام ومجدد الفلسفة «الخواجة نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي» في القرن الثالث عشر الميلادي من نقض القاعدة اليونانية القديمة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»؟! التي كانت آية ثابتة في الفلسفة اليونانية وقاعدة مسلمة في جميع أدوار الفلسفة الى عصره، وكانت مبنية عليها أسس الهيئة القديمة والمباحث الفلسفية الكثيرة كمباحث العقول العشرة وما يتبعها، التي ضخمت بها الأساطير وإتسع فيها نطاق الكتب الفلسفية والرياضية. فإنهار بنقضها أساس الهيئة القديمة قبل ولادة «كوبيرنيك» و «جاليلية» بعدة قرون.

و أعجب ما في الأمر هو أن الفيلسوف الطوسي إتخذ من ملاك برهان إثبات القاعدة المذكورة دليلاً على نقضها.^١

١. قال الطوسي في رسالته التي اسمها «تحقيق المذهب الحق» صحيفة ١٥ ما ملخصه:
"يقول الحكيم: «لا يصدر من الواحد الحقيقي غير الواحد»، لأنه لو صدر منه معلولان في رتبة واحدة وجب بالضرورة أن يكون صدور كل منهما عنه بحيثية غير الحيشية التي صدر بها الآخر، فهاتان الحيتان إن كانتا داخلتين في ذات الواحد الحقيقي لزم أن لا يكون واحداً حقيقياً وهذا خلاف المفروض وإن كانتا خارجتين، فالكلام فيهما كالكلام في نفس المعلولين. فاذا بطل الفرضان فالصادر الأول واحد، وهو العقل الأول. هذا تقرير كلام الحكماء؛ ومقتضاه أن تكون العلية مطلقاً بالحيشية، لا بالذات، لان العلية بمعنى واحد و سنخ فارد في جميع الموارد؛ فعليه، يجب أن يكون صدور المعلول الواحد بحيثية واحدة، كما كان صدور المعلولين بحيتين إثنتين، فهذه الحيشية الواحدة، التي لو قطعنا عنها النظر لم يوجد معلول أصلاً، إن كانت داخلة في ذات الواحد الحقيقي لزم خلاف المفروض، وإن كانت خارجة فالكلام فيها كالكلام في نفس المعلول.

فالحكماء غافلون عن أن هذه القواعد التي مهّدوها - إن صحت - توجب أن لا يصدر من المبدأ الاول الذي هو واحد حقيقي، معلول أصلاً و تسد في وجوههم باب المعرفة. ولم نجد دليلاً لِمَا ادعاه الحكيم من الفرق بين الصورتين بأن ذات الواحد الحقيقي بنفسها و بحسب حقيقتها البسيطة، تكون علة للصادر الاول الواحد، و اذا تعدد المعلول في مرتبة واحدة كانت ذاته علة بالحيشية لا بنفسها. فالسنخية في زعمه مخصصة بعالم التكوين و بمحيط المادة و المدة و جَلَّ المبدع الأول و تعالى عن ذلك علواً كبيراً.
و قال أيضاً في آخر مؤلفاته «تجريد العقائد»، الفصل الرابع في الجواهر المجردة: «أما العقل، فلم يثبت دليل على إمتناعه، و أدلة وجوده مدخولة، كقولهم: الواحد لا يصدر عنه أمران.» اهـ.
و لا وجه لما قيل من أنه قال هذا الكلام بصفته متكلماً لا بصفته حكيماً، بل هذا آخر تحقيقاته أودعه في آخر مؤلفاته، و لذلك قال: «إن معتقداتي لا تؤخذ من «شرح الإشارات» لأنه موضوع للجواب عن إعتراضات «فخر الدين» على الحكماء؛ بل تؤخذ من «التجريد.»

و هل يوجد إبتكار أبدع من نظرية «الحركة الجوهرية» التي هي أساس مبدأ التحول و التطور و ناموس النشوء و الإرتقاء بأصح المعاني؟! وقد إكتشفها صدر الفلاسفة المتألهين «محمد بن إبراهيم» في القرن السادس عشر الميلادي و قررها على أساس برهاني متين واثقاً من أنها حقيقة راهنة. فإتخذ منها برهاناً على إثبات الصانع و دليلاً على حدوث العالم و كان ذلك قبل ثلاثمائة سنة من ولادة «دارون» في سنة ١٨٠٩ م و زملائه الذين نُسبت اليهم هذه النظرية التي فسروها بمعنى محدود قاصر لايساعد عليه برهان و لاتدعمه تجربة صحيحة.

فإتخذ منها «شيلي شميل» و غيره سبيلاً إلى الإلحاد و إنكار الصانع، لأنهم لم يصلوا الى حقيقتها الصحيحة البرهانية و قد كان «دارون» نفسه معترفاً بأنه لم يصل الى حقيقتها و بأن آرائه تخمينية و أن نظرية «نشأة الأجناس بواسطة الانتخاب الطبيعي» انما بُنيت على مجرد الظن بل كان عالماً بأنه سوف يتضح فساد بعضها فقال في كتاب «أصل الانسان»: "إن كثيراً من الآراء التي بسطتها تخمينية للغاية و لأشك في أنه سيتضح فساد بعضها بالبرهان القاطع و لكنني قد أوضحت الأسباب التي ساقنتني إلى التمسك برأى دون رأي."

و قد صح تنبؤّه إذ أثبت التجارب الحديثة فساد نظريته بالمعنى الذي فسرها به و أبلاها التفكير الحديث و إتفق العلم و المشاهدة على بطلانها و فندتها كبار الفلاسفة الروحيين و أعلام المفكرين و جهابذة العلماء المتضلعين و أثبتوا أن ما يسمونه «الانتخاب الطبيعي» و «قانون التطور النوعي» ما هو إلا ضرب من ضروب الخيال.

و لكن شاءت كرامة شذمة من الذين يزعمون لأنفسهم الاستنارة في هذا القرن أن يتباهوا عجباً و تيهاً بالانتصار لهذه النظرية المحرفة التي نبذها أصحابها خجلاً منها و ترفعاً عن نسبتها اليهم.

هذا مضافاً إلى أن جماعة من فلاسفة العرب و الإسلام أمثال «إبن مسكويه» و «إبن خلدون» و «أصحاب إخوان الصفاء»، سبقتهم أيضاً إلى القول بنظرية التطور بالمعنى الصحيح. لذلك قال الأستاذ «دريبر»^١ الأمريكي في كتابه «المنازعة بين العلم و الدين»: "إن

١. جون وليام دريبر John William Draper، ١٨١١-١٨٨٢م، عالم امريكي، انجليزى الاصل، له «تاريخ

المنازعة بين العلم و الدين». م

مذهب النشوء والإرتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً، كان يدرس في مدارس العرب والمسلمين وقد كانوا ذهبوا منه إلى مدى أبعد مما وصلنا إليه بتطبيقه على الجامدات والمعادن أيضاً."

ثم كيف يجوز إغضاء المؤرخ عن الدور الإسلامي وقد نبغ فيه «المعلم الثاني ابوالنصر الفارابي» كما نبغ «المعلم الاول أرسطاطاليس» في الدور اليوناني وألف الفارابي مائة وثمانية وعشرين كتاباً في الفلسفة وسائر العلوم على أسلوب تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة أحدها كتاب «التعليم الثاني» الذي لخص فيه تراجم الفلسفة اليونانية وهذبها تهذيباً جعلها منتجة وصار كتابه «إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها» أساساً لوضع دوائر المعارف الأوروبية.

و كيف ترمي الفلسفة الإسلامية بأنها نظريات يونانية وقد صرح رئيس الفلاسفة «أبو علي الحسين بن عبد الله» الشهير بـ «ابن سينا» في كتابه «الحكمة المشرقية» بأنه قد وصله من غير جهة يونانيين علوم وعبر عن أتباع المشائين من اليونانيين بـ «الخشب المسندة»^١ وصفهم بأنهم لا يشكون في آراء أرسطاطاليس وما أورثهم اليونانيون ويشكون في النهار الواضح، ونعتهم بالعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين والظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم.

وأخذ «الرئيس» في تمحيص آراء أرسطاطاليس واستدراك أخطائه مع اعترافه بفضله وأن صنيعه أقصى ما كان يمكن في عصره ثم ابتدأ بمحاكمة أرسطاطاليس وأتباعه المشائين وشرع في تنقيح آراء اليونانيين وقضى لهم وعليهم واثقاً بصحة قضائه العدل وحكمه الحق ومصراً بأنه لم يحاول الحكم عليهم وإعلان الحق في أول أمره بل تريث طويلاً لكي لا يبقى مجال للشك في صحة حكمه ولم يتربع على منصة الحكم والقضاء إلا بعد أن احاط في ريعان حياته بجميع ما أورثه اليونانيون من العلوم بدقة لا مزيد عليها.

و ذكر أنه كان في أوائل أيامه يتعصب لهم ويغطي كثيراً من خطاياهم بأغطية التغافل ولم يجاهر بمخالفتهم إلا في الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، حتى طالت المدة ونضج فكره و

١. تعبير مأخوذ من القرآن الكريم: «وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم... كأنهم خشب مسندة». المنافقون/٤. م

أحاط بعلوم غير اليونانيين أيضاً وانتهى أمره إلى حيث وصفه الرئيس نفسه بهذه العبارة: "وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالحرى أن نشق بأكثر ما قضيناه و حكمنا به وإستدركناه ولاسيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى التي إعتبرناها وتَعَقَّبناها مئين من المرات، ولَمَّا كانت الصورة والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذي إستنبطه مَنْ نَظَرَ كثيراً وفكر ملياً ولم يكن من جودة الحدس بعيداً وما جمعنا هذا الكتاب^٢ لنظهره إلا على أنفسنا أعنى الذين يقومون مقام أنفسنا وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطينا في كتاب «الشفاء»، ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم."

وصف الرئيس كتابه بهذه العبارة: "فقد نزعنا المهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه لانتلفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولانبالي من مفارقة تظهر منا لِمَا أَلَفَهُ متعلموا كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ولِمَا سمع منا في كتب أَلَفْنَاهَا للعالميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين..."

وَأَلَفَ ابن سينا كتاب «الإنصاف» للحكومة بين الشرقيين والغربيين في الفلسفة.

(٦)

«ديكارت» و ابن سينا

ومن الغريب أن تاريخ الفلسفة احتفى بالفيلسوف ديكارت إحتفاءً عظيماً وسَجَّلَهُ زعيم النهضة الفلسفية الحديثة وأباها ولكنه أعتبر الرئيس ابن سينا واحداً من فلاسفة القرون الوسطى «اسكولاستيك» ولو كان التاريخ يستطيع أن يقارن بين فلسفتيهما مبتعداً عن العواطف لَمَّا كان يسجل ذلك الحكم الجائر.

ونحن نعترف بأن ديكارت أول فيلسوف غربي أرشد إلى وجود النواقص في فلسفة «أرسطاطاليس» ووفر انتاج الفلسفة القديمة وأزال الخصام الحادث بين الفلسفة والعلوم الحديثة منذ القرن الخامس عشر إلى عصره مضافاً إلى أنه مؤسس «الهندسة التحليلية» و صاحب الإكتشافات القيمة في الرياضيات والطبيعات وبه إهتدى الغرب إلى الفلسفة

١. يريد به نفسه.

٢. يعني كتاب «الحكمة المشرقية».

الحديث إلى غير ذلك من أوصافه وخصاله التي تؤهله لأن يعظم في تاريخ الفلسفة. ولكننا نجد هذه الخصال والأوصاف موجودة في الرئيس ابن سينا. فهو أول فيلسوف شرقي و إسلامي بادر إلى محاكمة أرسطاطاليس واليونانيين وأظهر النواقص في فلسفتهم في «الحكمة المشرقية» وفي كتاب «الإنصاف» وعمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة يرجع إليها الفضل في جعل الفلسفة منتجة قبل أن يوجد ديكارت بعدة قرون؛ مع أن ابن سينا وجد في القرن العاشر الميلادي وفي بحبوحة عظمة فلسفة أرسطاطاليس و أتباعه اليونانيين و كان عصره عصر الجمود والتقليد والتعصب للقديم وفقدان وسائل الإكتشافات.

فكان من حق التأريخ أن يعظم الرئيس ابن سينا مثل تعظيمه ديكارت وأن يقدر آثار الرئيس أكثر من تقديره لآثار ديكارت، لأن ديكارت ظهر في القرن السابع عشر الميلادي وفي عصر كانت رغبة اهله إلى التجدد والنهوض بالغة أقصى درجاتها وكانت العلوم ووسائل الإكتشافات متوفرة فيه، ويؤيد هذه الملاحظة ما يعتقد به المدققون من أنه يظهر جلياً للمدقق في فلسفة ديكارت وفلسفة ابن سينا والعارف بالمقارنة بينهما أن ديكارت وضع فلسفته على أساس ابن سينا و أيد المنصفون من علماء الغرب هذه العقيدة أمثال بروفيسور «فورلاني»^١ و «كيوم دورني»^٢.

(٧)

الفلسفة شرقية و إسلامية و عربية

ونحن بيننا هذه المواضيع وأثبتنا ما رأينا صحته منها في كتاب «تطور الفلسفة» و أوضحنا فيه أن الفلسفة شرقية في نشوءها، و إسلامية و عربية في كمالها، و لم نقصد في هذا المقام إلا إشارة إجمالية إلى عدة شواهد لصحة العقيدة المذكورة في حق «ديكارت» وغيره من فلاسفة الغرب.

١. G.Furlani جورج فورلاني، له «تاريخ الفلسفة والدين». م

٢. Guillaume du Auvergne. ويليام (غيوم) دو اوورني عاش في القرن الثاني عشر و الثالث عشر الميلادي

الشاهد الاول

أن ديكارت بعد تشكيكه في الإحساس والقوى ومدرَكاتها وفي المنطق والاستدلال و العلوم الطبيعية و المكان و الحركة، استقر على قضية اعتقد أنها يقينية و هي: «أنا أفكر، إذاً فأنا موجود». فإتخذ التفكير برهاناً على الوجود، ثم بدء فلسفته بحلقة التفكير لأنه فطري منبعث من قوة داخلية لاتخلوا منها أية نفس بشرية. فَبَنَى أساس فلسفته على هذه القضية اليقينية و أول شيء إستنتجه منها هو التمييز بين النفس و الجسد. فحكم بأن النفس جوهر مجرد مفكر، و الجسم [الجسد] جوهر متحيز يقبل الشكل و الوضع، و أقام لذلك أدلة ثلاثة و قد اعتقد كثير من الغربيين أن الأول من تلك الأدلة من مبتكرات ديكارت و لم يذكره أحد غيره و ملخصه: «أنه بعد أن ثبت أنني موجود مفكر، فإنني أستطيع أن افرض أن ليس لى جسم ولا أعضاء ولا توجد أرض ولا سماء ولا شيء موجود و مع هذا الفرض فإنني لم ازل اعلم يقيناً أن نفسي (الجوهر المفكر) موجودة. فالنفس موجودة مع فرض عدم البدن فهي ممتازة عن البدن و لاتستلزم مكاناً و لاتتوقف في وجودها على مادة.»

و هذا الدليل الذي إستدل به ديكارت على تجرد النفس الإنسانية و أنها غير البدن و الذي قيل في خصوصه أنه من مبتكراته و لم يسبقه على ذكره أحد، هو خلاصة مما أورده الرئيس (إبن سينا) في كتاب الشفاء و هذا نصه بحروفه:

"و يجب أن نشير في هذا الموضع الى إثبات وجود النفس التي لنا اثباتاً على سبيل التنبيه و التذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظه الحق في نفسه من غير احتياج الى تثقيفه و قرع عصا و صرفه عن المغالطات، فنقول يجب أن يتوهم الواحد متناً كأنه خلق دفعة و خلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات و خلق يهوى في هواء أو خلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى أن يحسس و فرق بين أعضائه فلم يتلاق و لم يتماس. ثم يتأمل في أنه هل يثبت وجود ذاته و لا يشك في إثباته لذاته وجوداً و لا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه و لا باطناً من أحشائه و لا قلباً و لا دماغاً و لا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقا و لو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته و لا شرطاً في ذاته و أنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت و المقربه غير الذي لم يقربه، فإذا للذات التي أثبت وجودها خاصية

هي أنها غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت. فإذا المتنبه له سبيل الى أن يتنبه على أن وجود النفس شيء غير الجسم وأنه عارف به مستشعر له فإن كان ذاهلاً عنه يحتاج الى أن يقرع عصاه.^١

وقال في موضع آخر من كتاب الشفاء:

"ولئيد ما سلف ذكره منا فنقول: لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف و لم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسه ولا تماسه و لم يسمع صوتاً جهل وجود جميع أعضائه و علم وجود إتيته شيئاً مع جهل جميع ذلك."^٢

وقال في كتاب «الإشارات»:

"إرجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تظن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثل ذاته في ذكره ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضائها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيته."^٣

و أول من تنبه لهذا التطابق بين فكرى ابن سينا و ديكارت، هو الفيلسوف بروفيسور فورلاني وهو يعتقد أن عبارات ابن سينا المذكورة كانت مترجمة الى اللاتيني قبل أن يوجد ديكارت وقال: إن «كيوم دوورني»^٤ نقل هذه العبارة بعينها ونسبها الى ابن سينا. وإنما قصد بروفيسور فورلاني في كلامه هذا، أن ديكارت اقتبس هذا البرهان من ابن سينا. ولكن ترجمان فلسفة ديكارت الى العربية قال: "لم يأخذ ديكارت هذا البرهان من ابن سينا بل استنتجه من قضيته اليقينية (أنا أفكر، فإذا فأنا موجود). " و دليله على ذلك أن ديكارت ذكره بعدها.

١. صحيفة ٢٨١-٢٨٢.

٢. صحيفة ٣٦٣.

٣. صحيفة ٨٠.

٤. إن كيوم (ويليام) اورنى كتب رسالته «الالهيات والفلسفة» قريب من ١٢٣٠ م.

ولكن هذا الترجمان غفل عن أن ذلك لا يصلح أن يكون دليلاً لنفى عقيدة فورلانى، لإمكان العكس بأن تكون تلك القضية مستفادة من هذا البرهان ثم صارت أساساً لفلسفة ديكارت، و على تقدير تسليم عدم الإقتباس، فهلا يدل تطابق الفكرين على أن ابن سينا وصل بفكره في القرون الوسطى المظلمة إلى ما وصله أبو الفللفة الحديثة في قرن التجدد و عصر النهضة؟! وهذا المقدار كاف لإثبات عظمة ابن سينا و أهمية الفلسفة الإسلامية التي أهملها التاريخ الأوربي.

و مما ينبغي التنبيه عليه أن ديكارت لما رأى أن الفلاسفة المتقدمين عليه، بدأوا سلسلة الإستدلال على وجود الله تعالى، بحلقة وجود العالم المُحسّ و اعتقد ان هذه الحلقة يمكن الشك فيها و الطعن عليها من جانب الذين يقولون أن حقائق الأشياء غير ثابتة، فابتدع حلقة التفكير البديهية التي لا يستطيع أحد أن يشك فيها لأن المنكرين و الارتيابيين جميعاً مُجمِعون على أن أحكامهم بالإنكار أو الريب ناشئة عن تفكير و إلا لكانت نوعاً من الهواء؛ فالتفكير موجود لا نزاع فيه؛ لأن كل حكم، إيجاباً كان أم سلباً، صادر عن تفكير و من حيث أن التفكير معنى مصدري لا يقوم بنفسه فقد وجب أن يوجد كائن واقعى و موجود خارجي يصلح لأن يكون ظرفاً للتفكير و لا يمكن أن يكون هذا الكائن غير الانسان لأن بقية الكائنات الحية لا تشمل إلا على حيوية (ماكينكية) تسير اجسامها و إذن فالكائن المفكر و - هو الانسان - موجود.

فإنتمظمت لدينا قضية بديهية و هي «أنا أفكر، و إذا فأنا موجود»، يستنتج منها أن المفكر هو جوهر مجرد في الانسان و هو نفسه و عقله لا جسمه لأنه كغيره من الأجسام. و الموجود لا بد له من موجد يفوقه في صفات التشريف، و الطبيعة لا يمكن أن تكون هي هذا الموجد لأنها محرومة من العنصر المشرف الذي يستمتع به الإنسان و هو العقل و الجوهر المجرد المفكر، فلا تستطيع أن تمنحه إياه، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه. و إذن فموجد هذا الكون ذات عاقلة مدبرة أزلية ابدية مستمتعة بأسمى انواع الكينونة.

أما وجوب كونها عاقلة فلِكِي يمكنَ الإيمان بأنها مانحة للعقل؛ و أما وجوب كونها أزلية فلِكِي لا تفتقر الى موجد يحتاج هو بدوره الى موجد حتى يقودنا ذلك الى التسلسل الباطل.

هذا ملخص ما أفاده ديكارت. فانظر - أرشدك الله - الى هذا التفصيل المتين والموضوع الجليل الذي اتخذه زعيم النهضة الفلسفية الحديثة أساساً لفلسفته ودليلاً على إثبات المبدأ الأول فقد بيّنه نبي المسلمين - صلى الله عليه وآله وسلم - قبل ألف سنة من ولادة ديكارت بأوجز عبارة فقال: «أعترفكم بنفسه أعرفكم بربه، مَنْ عَرَفَ نفسه فقد عرف ربه»، ومن الواضح أن لا طريق الى معرفة النفس غير التفكير وهذا مما يدل على أن التعاليم الإسلامية مبنية على أساس الفطرة وضرورة العقل؛ هذا مضافاً إلى أن الحقائق المبرهن عليها في الفلسفة الإسلامية قضية أن العاقل أي المفكر يجب أن يكون مجرداً عن المادة.

و مما يجلب النظر أن ديكارت أقام برهاناً آخر على وجود الله فقال:

"إنني أشعر أنني ناقص وأشعر كذلك أن نقصى جاءني من ناحية الشك الذي صحبني زمناً، لأن الكمال مرافق لليقين وإنني أدرك أن هناك كملاً بالمقابلة الى نقصى وأن هذا الكمال معنى مصدرى وهو مفتقر الى موجود قائم بذاته وهذا الموجود لا يمكن أن يكون أنا، لأنني أثبت نقصى لأنني شككت يوماً، ولا موجوداً أقل مني لأنه أحرى بالنقص ولا أن يكون حادثاً أرفع مني لأنه لحدوثه يحتاج الى مُحْدِث يفوقه في صفات التشريف فهو حينئذ يكون أقل كملاً من محدثه فإن اتصف هذا الحادث الذي هو أرفع مني بالكمال لزم أن يكون أكمل من محدثه وهذا محال فاذا الموجود الأكمل هو مُنشئ كل شيء."

ومبدأ هذا البرهان ما ذكره بعض فلاسفة الاسلام الأقدمين في تفسير «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فقال: "أي من عرف نفسه بالنقص، عرف ربه بالكمال، ومن عرف نفسه بالفقر، عرف ربه بالغناء، ومن عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالعجز، عرف ربه بالقدرة."

ثم لا يخفى أن الموجود الأكمل الذي هو المبدأ الأول لكل موجود هو الموجود الذي يكون بذاته كاملاً ومتصفاً بصفات الكمال. فكماله حقيقى وذاتى واقعى وليس معنى مصدرياً كما زعمه ديكارت في البرهان المذكور.

وقد قرر في الفلسفة الإلهية الإسلامية أن المبدأ والمشتق منه في أوصاف الله تعالى يستعملان في معنى واحد، إذ لا يعتبر مع الذات شيء في هذا المشتق؛ ولكن هذه الحقائق الراهنة لا يعرفها إلا الراسخون في الفلسفة.

الشاهد الثاني

صدر الفلاسفة، و الفيلسوف «كانت»^١

في القرن الثامن عشر الميلادي أنكر الفيلسوف الألماني، كانت، حقيقة المكان والزمان و قرر أنهما باطلان و ليس لهما وجود في الواقع الخارجي بل هما من خلق أنفسنا و حيلة اخترعتها عقولنا لنستعين بها على التعبير عن أفكارنا، و أظهر كتابه «نقد العقل المطلق» و كان من أعظم مباحثه مبحث الزمان، ذلك البحث الذي تفخر به الفلسفة الحديثة عامة و الفلسفة الألمانية خاصة، فقال: "إن الزمن ليس شيئاً محسوساً وإنما هو خيال نستخدمه لنستطيع أن نعالج فيه وقوع الحوادث."

وزعموا أن كانت، مُبدع هذه النظرية؛ و قد سبقه على تقريرها الصحيح البرهاني بقرنين صدر فلاسفة الإسلام، فقال في كتابه الكبير «الأسفار» بعد تحقيقات بدیعة ما هذا نصه بالحروف:

"و مَنْ تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها إعتبار إلا في العقل و ليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد و الحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات و مثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضية و لا معروضية بينهما إلا بحسب الإعتبار الذهني و كما لا وجود له في الخارج إلا كذلك، فلا تجدد لوجوده و لا إنقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلا بحسب ما أضيف اليه في الذهن و انفصاله و حدوثه و استمراره."

ثم حكى عن صاحب «التلويحات»^٢ أنه قال: "إن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان و إن غايرته من حيث هي حركة فقط."

١. Immanuel Kan إيمانويل كانت، ١٧٢٤-١٨٠٤م، فيلسوف ألماني و آخر فلاسفة عصر التنوير. م

٢. التلويحات اللوحية و العرشية، للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك ابو الفتوح السهروردي

الزنجاني ٥٤٩-٥٨٧ هـ، مؤسس حكمة الاشراق. م

«فيلسوف العرب»

وقال فيلسوف العرب والإسلام «ابن رشد»^١ في القرن الثالث عشر الميلادي في كتابه «تهافت التهافت»: «إن الزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة».

تنبيه

ضَيِّقُ «كانت»، سلطان التجارب الحسية تضيقاً شديداً لأنه صرح بأن التجربة خاضعة لأحكامنا على الموجودات وأن هذه الأحكام قد تختلف تبعاً للظروف والأحوال لأنه لا تصدر تبعاً لماهيات الأشياء وإنما هي تصدر تبعاً لقوانين قُونا المدركة. وأيقن كانت بأن العقل أعجز من أن يدرك الله، فضلاً عن أن يُبرهن عليه لأن عماده هو الحواس التي تخطئ كما تصيب، و تحيد عن الحق كما تتزن وتستقيم، وإنما القوة الكفيلة بهذا هي «العقل العملي» الذي هو مصدر الشرف الإنساني ومآتى الكرامة البشرية وعنصر الفرق بين الإنسان وبين الكائنات الأخرى.

قال كانت: «إن الفلاسفة أجمع، قد اعتمدوا إما على التجربة وإما على ما وراء الطبيعة و كلاهما يؤديان الى نتيجة خاطئة لأنهما يعتمدان على الماهيات التي مَحَتْها الحواس للأشياء والحواس أقل من أن تكون عماداً لبراهين وجود المبدأ الأعلى، وإذا فلم يبق لدينا قوة تستطيع أن تبرهن على الوجود الأسمى إلا العقل العملي، وهو «الضمير»، فمنه وحده يبرز البرهان الصحيح على وجود الله وهو مصدر سائر البراهين على وجود النفس وخلودها، لأن الضمير هو مشروع القانون الأخلاقي والأخلاق عماد البراهين كلها، وذلك لأن هذا القانون قد أمر بالواجب الذي لا يتم الإنسجام إلا به ومن حيث أن الواجب قد يهمل أحياناً فالإنسجام قطعاً يتخلف فيها ومن حيث أننا عاجزون عن تحقيق هذا الإنسجام دون تمكينه من التخلف ولو مرة واحدة فيجب أن يكون هناك قوة قاهرة كاملة تستطيع أن تُحقق هذا الإنسجام دائماً وهي «الإله».

١. ابوالوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد، المشهور بـ «الحفيد». طبيب، فقيه، فيلسوف و شارح فلسفة

ارسطاطاليس، ١١٩٨-١١٢٦م. و يقال بالانجليزية Averroes. م

و بعبارة أخرى إن مجرد ادراك التخلق بالفضائل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بإدراك السعادة، و جدارتنا بالسعادة متعلقة بتمسُّكنا بالفضيلة. و لكن السعادة الواقعية لاتنبع دائماً من الفضيلة، فيجب أن نعتقد أنَّ هذه السعادة لا بدَّ أن تتحقق بسبب كائن لا يحد متصف بالكمال المطلق و بالعظمة البالغة حد النهاية و العدالة التامة و الحكمة الوافرة؛ و إذاً فبرهان وجود الله هو أولى نتائج القانون الأخلاقي.

و من حيث ان كل ما في الأرض من سعادات و نعم لاتكفي لاثابة شخص واحد على قيامه بالواجب مرة واحدة فاذا أضفنا إلى هذا أن كثيراً من الفضائل و الرذائل يعمل تحت ستار الخفاء و أن ما يكتشف منها لا يكافأ أو يعاقب كما ينبغي و أن هذه المعاملة تنافي العدالة فيجب أن نجزم بأن هناك حياة أخرى وراء هذه الحياة تجرى فيها العدالة الإلهية الجديرة بالكمال مجراها و هذه هي النتيجة الثانية من قانون الاخلاق.

و من حيث ان القانون الأخلاقي الذي هو من وحى العقل العملي (الضمير) يكلف الإنسان الواجب و أن التكليف لا يمكن أن يكون إلا للقادر و إن القدرة لاتتحقق إلا مع الحرية فيجب أن تتحقق هذه الحرية لكي يمكن تحقق الواجب و هذه هي النتيجة الثالثة للقانون الأخلاقي. و إذاً، فمن الأخلاق تؤخذ براهين وجود الله، و خلود النفس أو الحياة الآخرة و الحرية الإنسانية."

و على هذا أصبح ما وراء الطبيعة هو المعتمد على الأخلاق و المستعين بها عند كانت لا الأخلاق هي المعتمدة على ما وراء الطبيعة كما كان يتصور الفلاسفة السابقون.

و يؤكد كانت أن الفلسفة المبنية على أسس الأخلاق تظل أبداً في مأمن من معاول الارتيابيين و أما ما عداها من الفلسفات فهو عرضة للهدم و التخطيم. و بهذا الخطة استطاع كانت أن يقلب المناهج الفلسفية التي تقدمته.

و من الواضح لدى كل مسلم أن هذه الحقيقة التي اتخذها الفيلسوف كانت أساساً لفلسفته و للبراهين كافة، هي مفاد ما قرره شارع الاسلام - صلى الله عليه و آله و سلم - قبل إثني عشر قرناً من ولادة كانت في قوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» مشيراً بهذا الى أن الاخلاق منشأ السعادة و المعرفة و النظام.

الشاهد الثالث

الدكتور «أنيشتاين» و صدر الفلاسفة

نظرية النسبية للدكتور البرت انيشتاين، أقامت كبار علماء الغرب و أقعدتهم وقالوا إنها أبعد تطبيق عرفه العالم إلى الآن على ظواهر الكون المادية و بالرغم من شدة الغموض فيها فإنها تقودنا إلى ما وراء افكارنا الحاضرة حول المسافة و الوقت و المادة و قالوا إنها قلبت نظام العلم و العالم و الفلسفة في السنين الأخيرة و أثرت في أصول «أقليدس» الهندسية و مبادئ حكماء يونان الفلسفية و المنطقية و قوانين «نيوتن» الميكانيكية حتى قيل إن الدلائل الرياضية المستعملة في إثبات قانون هذه النظرية هي أسمى و أدق من أن يدركها أكثر الرياضيين، حتى قال انيشتاين نفسه: "إن الذين يمكنهم أن يفهموها لا يتجاوزون عدد الأصابع."

مع أن مبدأ هذه النظرية بمعناها الصحيح قضية بسيطة مألوفة و هي «أن الاجسام متحركة نسبياً» و هذه القضية من إفادات الفيلسوف الاكبر نصيرالدين الطوسي في القرن الثالث عشر الميلادي.

خلاصة نظرية النسبية

إن نظرية انيشتاين تؤكد أن الحقيقة الواقعية في جميع الظواهر الموجودة في العالم هي خليط من الزمان و المكان و المادة؛ و هذا الثالوث يشمل حقيقة واحدة هي خليط من مجموعها و إنما نحن الذين فصلنا بين أجزاء هذه الوحدة و جعلناها ثلاثة مختلفة، حيث قلنا المكان و الزمان و المادة. و على هذا فأبعاد الجسم أربعة، ثلاثة منها مكانية و هي الطول و العرض و الارتفاع (العمق)، و الرابع، الزمان. و أساس نظرية الأبعاد الأربعة أن مميز الحوادث و الموجات ليس منحصرًا في الموقع المكاني بل لا يتكامل امتياز بعضها عن بعض إلا بالموقع الزماني.

و من نتائج هذه النظرية أن المسافة و الحجم و الحركة و الإتجاه و الإستقامة و الإنحناء، أمور نسبية بالنظر إلى الملاحظ، و أن المقياس يخلق المسافات و يحدد أمكنة الاجسام المادية؛ و أما المكان المطلق فهو موهوم لا حقيقة له بل لا معنى للمسافة (المكان) الخالصة

لو جَرَدَتْهَا من كل شيء. وكما أن أدوات القياس تخلق المسافة كذلك الساعة تخلق الزمان لاننا لانستطيع أن نقيس عين الزمان، إذ لا وجود للزمان المطلق وإنما نستطيع قياسه بحركة شيء لمسافة كَبُنْدُول الساعة أو الكوكب السيار. وكما لا وجود للحركة والمكان حقيقة، فكذلك الزمان لانعرف له وجوداً لو لم يحدث شيء على الإطلاق.

و من نتائجها أيضاً أن مساحة الشيء وحجمه وشكله والفراغ الذي يشغله تقدر إستناداً الى سرعته لأنّ كلا منها لأيّ جسم يستند في قياسه الى مقدار حركته واتجاهها.

و يرى انيشتاين أن السطوح مقوسة لكروية الأرض فالخطوط التي ترسم عليها تتبعها في التقوّس ولا يمكن أن تكون خطوطاً مستقيمة وهذا يقلب الرأي القائل: «ان الخطوط المتوازية لا تتقاطع» و «ان اقصر مسافة بين النقطتين تمثل بخط مستقيم».

و اذا اعتقدنا بأن السطوح مقوسة فجميع الأشياء التي تتحرك خلالها تتحرك مقوسة و من ضمن هذه الأشياء النور ونتيجة هذه النظرية في المعادلة: ان الجاذبية ليست قوة من الطبيعة كما قال «نيوتن» و من سبقه من فلاسفة الإسلام بل هي صفة و خاصة من خواص المكان والزمن.

إن نيوتن يصور لنا أن التفاحة قدسقطت على الأرض لأن الأرض جذبتها بقوة الجاذبة و لكن انيشتاين يقرر أن التفاحة قدسقطت على الأرض لانه ليس هناك خط مستقيم على الاطلاق و لذلك فإن كل جسم يتحرك في خط مقوس لأن السطوح مقوسة فما يسمى جاذبية إنما هو تشويه في عالم المكان والزمن بالنظر لحصول عقبات مادية و يرى صاحب هذه النظرية أن الأرض تتحرك حول الشمس في محيط بيضي لا لقوة الجذب بل بالنظر الى أن عالم المسافة والزمن تشوه بتأثير الشمس حتى أصبح أقل وقت يمكن للأرض الاستدارة فيه هو هذا المحيط و كلما زاد التأثير زاد التقوّس فلا ضرورة لإبداء رأى حول الجاذبية في هذا الباب.

و قال نيوتن في قانونه الاول للحركة أن الجسم المتحرك اذا لم تعترضه قوة مجبرة فإنه يتحرك في خط مستقيم و يتحرك دائماً بعين السرعة؛ و لكن بناء على نظريه انيشتاين لا يمكن أن يتحرك جسم فوق سطح الأرض دون أن تعترضه قوة مجبرة لأن الأرض كرة عظيمة دائرة و

كل جسم عليها يتأثر بحركتها و جذبها إياه من جهة و بالقوة المركزية الطاردة من جهة أخرى
فقانون نيوتن ليس بقانون تجريبي.

و من هنا قال انيشتاين: "لوراقبنا السيارات لوجدناها لا تتحرك في خطوط مستقيمة لا
لما قال نيوتن من أنها متأثرة بقوى أخرى و أن الحركة الطبيعية لأي جسم هي المستقيمة ما
لم يوجد عائق خارجي، بل لأن الحركة التي تسير عليها النجوم السيارة في الكون هي الحركة
الطبيعية و لا حاجة في إثبات ذلك الى فرض قوى، بل أن هذه السيارات تتحرك في الخط
الذي تتحرك فيه ليس لأنها مجذوبة باستمرار خارجا عن نطاق سيرها الطبيعي بل لأنه طريقها
بالطبع."

و نحن بيّنّا في «الفلسفة الوسطى» حقيقة الحال في تلك الأدلة الرياضية المتخذة برهاناً
لهذه النظرية و أوضحنا في قسم «الفلسفة الطبيعية» من هذه الدروس ما يقتضيه التحقيق في
نتائجها المستغربة خصوصا ما يختص بالجاذبية و الذي أردنا بيانه في هذا المقام هو إشارة
إجمالية إلى أن فريقا من علماء الغرب قالوا: "إن هذه النظرية تستدعي قلب تصوراتنا القديمة
للزمان و الفضاء و ان التصورات الحاصلة منها غريبة جدا كتصور «الحد الرابع» و هي لم تخطر
بالإنسان قبل انيشتاين."

و هذه الكلمات تكشف عن عدم اطلاع الغربيين على حقائق الفلسفة الإسلامية إذ هذا
الذي استغروه في القرن العشرين، أعنى الحد الرابع و تفسير الزمان به، قد أثبتته صدر فلاسفة
المسلمين في القرن السادس عشر باستنتاج برهاني، لعله أمتن من إستنتاج انيشتاين في القرن
العشرين.

فقد قرر المادة الجسمية و الصورة الجسمية الطبيعية و أن المؤلف منهما هو الجسم
الطبيعي و قرر أن الصورة الطبيعية في الإمتداد الغير المتقدر بمقدار مخصوص من الأبعاد و
بوقت معين و نحو خاص من التقدم و التأخر، و متى جاء إعتبار التقدير بالأبعاد الخاصة كان
ذلك باعتبار الفضاء و النسبة المكانية بتقدير الحجم الشاغل للفضاء و يستعلم هذا التقدير من
نسبة أجزاء الجسم و أطرافه بعضها إلى بعض بحسب التقدم و التأخر المكانيين و من نسبة
المجموع إلى الجهات السّت و ما يوجد فيها من الأشياء كذلك فتعين أبعاده الثلاثة و يسمى

الجسم حينئذ «بالجسم التعليمي» ويلزمه حينئذ تعيين الامتداد الزماني بحسب حدوث الصورة الجسمية الطبيعية الى الحادث المتقدم عليها أو المتأخر عنها؛ ثم نسبة الصور المتجددة على الإستمرار بالحركة الجوهرية بعضها إلى بعض ويعبر عن هذا الإعتبار بـ «التقدم والتأخر الزمانيين» فالجسم الطبيعي والصورة الطبيعية والجسم التعليمي والصورة التعليمية وأبعاد الجسم الثلاثة المقدرة للمكان وبعده الرابع الذي هو الأمتداد الجوهرى المتقدر بالذات المعبر عنه بالزمان، كلها إعتبارات في موجود واحد والتغاير بينها بالاعتبار، و الفرق بين المكان وبين الزمان هو أن المكان هو المقدار التعليمي للصورة الجسمية التعليمية والزمان هو المقدار التدريجي للصورة الجسمية الطبيعية في الجسم.

وبعد تحقيق ما ذكر، قال في كتابه الأسفار: "و الصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم (الفلاسفة) من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض. والحق أن الهوية الجوهرية هي المنعوتة بما ذكرنا (من التقدم والتأخر ونحوهما) بالذات لا بالزمان لان الزمان عندهم عرض ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به، فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلاثة للطبيعية (أي الصورة الجسمية الطبيعية) إمتدادان، أحدهما تدريجي زمانى يقبل الإنقسام الى متقدم ومتأخر زمائيين، والآخر دفعي مكاني يقبل الإنقسام إلى متقدم و متأخر مكائيين. ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم، وهما متحدان في الوجود متغايران في الإعتبار. وكما ليس إتصال التعليمات المادية بغير إتصال ما هي مقادير لها فكذلك إتصال الزمان ليس بزائد على الإتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه. فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الإمتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجسمية ذات الامتداد المكاني. فإعلم هذا فانه أجدى من تفاريق العصا.^١ انتهى نصه بالحروف.

المكتشفات الحديثة و الفلسفة الاسلامية

لقد ثبتت في العصر الإسلامي مسائل يفتخر بها العصر الحديث مما لم يقل به في العصور السابقة سوى بعض الجريئين كـ «فيثاغورس» القائل بدوران الأرض في القرن السادس قبل

الميلاد و كذلك ثبت فيه «ناموس الجاذبية» و سجل في الكتب الفلسفية الإسلامية منذ القرن التاسع الميلادي كالإشارات و شرحه، و صارت هذه المسائل من جملة الحقائق المسلمات في الدور الاسلامي حتى أودعها بعض المسلمين في بعض الكتب الكلامية (كتب التوحيد) التي هي في الحقيقة كتب دينية مثل كتاب «المواقف» تأليف «عبد الدين»^١ و شرحه للسيد الشريف «علي بن محمد الجرجاني» و غيرهما من الكتب.

و أما إكتشاف العلوم و إبتداع الأساليب في العصر الإسلامي فمما إعتز به الغربيون. قال العالم الأمريكي الأستاذ «دريبر» في كتابه «المنازعة بين العلم والدين»:

"قد كان تفوق العرب في العلوم ناشئاً من الأسلوب الذي تَوَخَّوه في المباحث. فإنهم قد تحققوا أن الأسلوب العقلي النظري لا يؤدي الى التقدم و أن الأمل في وجدان الحقيقة يجب أن يكون معقوداً بمشاهدة الحوادث ذاتها و من هنا كان شعارهم في أبحاثهم الأسلوب التجريبي و الدستور العملي الحسى و كانوا يعتبرون الهندسة و العلوم الرياضية أدوات و معدات لعلم المنطق و قديلاً حظ المطالع لكتبهم العديدة على الميكانيكا (الإيدروستاتيك)^٢ علم توازن السوائل و ضغطها على جدران أوعيتها) و نظريات «الضوء و الإبصار»، أنهم قد اهتموا إلى حلول مسائلهم من طريق التجربة و النظر بواسطة الآلات.

هذا الذي قاد العرب المسلمين إلى أن يكونوا أول الواضعين لعلم «الكيمياء» و المكتشفين لعدة آلات للتقطير و التصعيد و الإسالة (إسالة الجوامد) و التصفية الخ... ، و هذا بعينه هو الذي جعلهم يستعملون في أبحاثهم الفلكية الآلات المدرجة و السطوح المعلمة و «الاصطرلابات» (وهي آلات لقياس أبعاد الكواكب)، و هو أيضاً الذي بعثهم لاستخدام الميزان في العلوم الكيمياوية و قد كانوا على ثقة تامة من نظريته و هو الذي هداهم لعمل الجدول عن الأوزان النوعية للأجسام و الأزياج الفلكية (هي جداول تعرف منها حركات الكواكب)، مثل التي كانت في بغداد و قرطبة و سمرقند.

١. قاضى عضد الدين الإيجى، ٧٥٦/٧٦٠-٧٠٨/٧١٠ هـج؛ متكلم، اصولى، نحوى و فقيه شافعى. آلف

«المواقف» فى علم الكلام و شرحه الجرجانى ٧٤٠-٨١٦ هـج. م

٢. Hydrostatics.

وهو أيضاً أوجد لهم هذا الترقى الباهر في الهندسة وحساب المثلثات وهو أيضاً الذي همّ بهم لإكتشاف «علم الجبر»، ودعاهم لإستعمال الأرقام الهندية ولقد كتبوا في كل فن وفي كل علم كالتأريخ والشريعة والسياسة والفلسفة وتراجم الرجال وتراجم الخيول والإبل وقد كانت الكتب الزاخرة بالمعلومات التي تصلح لأن تتخذ مادة كثيرة جداً في الجغرافيا والاحصاء والطب والتأريخ وقواميس اللغة وكان لديهم «دائرة معارف علمية» ألفها «محمد أبو عبدالله» وكان للعرب ذوق دقيق في صنع الورق النظيف الناصع البياض وفي إعطاء المداد الألوان المختلفة وفي زخرفة وجوه الكتب بتشبيك تلك الألوان المختلفة من المداد والابداع في تنسيقها وتذهيبها على صور شتى.

و كانت المملكة الإسلامية غاصّة بالمدارس والمكتبات وكان في طرف من أطراف هذه المملكة الواسعة التي فاقت المملكة الرومانية كثيراً مرصداً في سمرقند لرصد الكواكب وكان يقابله في الطرف الآخر مرصد (جيراك) في الأندلس.

ولو أردنا أن نستقصى كل نتائج هذه الحركة العلمية العظمية لخرجنا عن حدود هذا الكتاب، فإنهم قد رَقَّوا العلوم القديمة ترقية كبيرة جداً وأوجدوا علوماً جديدة لم تكن معروفة لديهم».

ثم قال: "الفلكيون من العرب قد إهتموا أيضاً بتحسين آلات الأرصاد وتذهيبها؛ وبحساب الأزمنة بالساعات المختلفه الأشكال والساعات المائية والسطوح المدرجة الشمسية، وهم أول من إستعمل البُندول (رقاص الساعة) لهذا الغرض.

أما في العلوم التجريبية فقد اكتشفوا الكيمياء، وبعضاً من محلولاتها الشهيرة، «حمض الكبريت» و «حمض النتريك» و «الكحول».

إستخدم العرب علم الكيمياء في الطب

لأنهم أول من نشر علم تحضير العلاجات والأقرباذينات وإستخراج الجواهر المعدنية.

أما في علم الميكانيكا فإنهم عرفوا وحددوا قوانين سقوط الأجسام وكانوا عارفين كل المعرفة بعلم الحركة، أما في علم الأيدروستاتيك، فقد كانوا أول من عمل الجداول المبينة لضروب الأوزان النوعية وكتبوا أبحاثاً عن الأجسام السابحة والغائصة تحت الماء.

أما في نظريات الضوء والإبصار، فقد غيروا الرأي اليوناني الذي مقتضاه أن الإبصار يحصل بوصول شعاع من البصر الى الجسم المرئي؛ وقالوا بعكس ذلك أي أن الابصار يحصل بوصول شعاع من المرئي الى العين. و كانوا يعرفون نظريات «انعكاس الاشعة وإنكسارها». وقد اكتشف «الحسن» الشكل المنحني الذي يأخذه الشعاع في سيره في الجو وأثبت بذلك أنا نرى القمر والشمس قبل أن يظهر حقيقة في الأفق وكذلك نراهما في الغرب بعد أن يغيبا بقليل.

إن نتائج هذه الحركة العملية تظهر جليا بالتقدم الباهر الذي نالته الصنائع في عصرهم، فقد إستفادت منها فنون الزراعة في أساليب الرى والتسميد وتربية الحيوانات و من النظومات الزراعية الحكيمة وإدخال زراعة الأرز والسكر والبُن^١، وقد إنتشرت المعامل و الصنایع لكل نوع من أنواع المنسوجات كالصوف والحرير والقطن و كانوا يذیبون المعادن و يجرون في عملها على ما حسنوه و هذبوه من صنعها و سبكها؛ و إنا لندعش حين نرى في مؤلفاتهم من الآراء العلمية ما كنا نظنه من نتائج العلم في هذا العصر و من ذلك أن مذهب النشوء و الارتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً كان يدرس في مدارسهم و قد كانوا ذهبوا منه إلى مدى أبعد مما وصلنا اليه و ذلك بتطبيقه على الجامدات و المعادن ايضا. » إنتهى ما اردنا نقله من كلام دريبر.



و ستتضح للقارئ هذه الحقائق في ثنايا هذه «الدروس الفلسفية» التي تجمع الى غزارة المادة و عمق التفكير، حسن الترتيب و سهولة العبارة و إيجازها، لأننا لم نستعمل فيها العبارات الغامضة و الأساليب المتعارفة للفلاسفة مما يلائم الطبقة الراقية لكي لا توجب حرمان الآخرين من طلابها بل وضعناها في أسلوب واضح يسهل تناوله و يوضح النظريات و المذاهب الفلسفية بأوضح عبارة و أمتع طريقة و راعينا فيها وضوح الفكرة على عمقها و بساطة التعبير على غزارة مادة مباحثها و توخينا فيها من البيان ما كان أقرب الى طباع أهل العصر و أشبه بما ألفته طباعهم من المسالك الحديثة و رتبناها في مهمات مسائل الفلسفة الاسلامية دون

التوسع في فروعها وجزئياتها، خالصة لوجه الله تعالى ووجه الحقيقة لتكميل تأريخ الفلسفة العام بإثبات الحلقة المفقودة منه ولخدمة الانسانية والحياة العقلية العامة التي هي أساس الرقى والنهوض في الأمم وعليها تبنى انواع الحياة العامة والحياة المدنية على اختلاف تلك الأنواع من إجتماعية واقتصادية وسياسية إلى غير ذلك بما يكفل السعادة التامة و الرفاهية العامة.

«الغموض منشأ الغلط»

والذي أوقع المؤرخين في الغلط هو أن للفلسفة الاسلامية أسلوباً معقداً اتخذته من الفلسفة اليونانية وهو أنها مصوغة في طلاس من الرموز لايمكن حلها وفهمها لغير واضعيها أو الذين يدرسونها بطريقة تنتهي اليهم من ذوى العقول الممتازة، ولايمكن الوصول الى ناحيتها المغلقة بمجرد معرفة اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم ولذلك حينما تذكر كلمة «فلسفة» يقترب بها أول وهلة عمق التفكير وعسر الفهم ولطالما أعرض جمهور المتعلمين عن الفلسفة لا لشيء إلا أنهم ينظرون اليها نظراً إلى شيء عسير الفهم بعيد الغوريكد الذهن و يستنفد مجهوداً وقتاً طويلاً. فقد روى «ابن أصيبعة»^١ أن «فيثاغورس» كان يرمز الحكمة و ذكر عدة من ألغازه الفلسفية.

و بلغت كتب «هرقليطس»، من غموض الأسلوب والتعقيد حداً تكاد تستعصى معه على الأفهام حتى لُقّب بـ «الغامض» تارة وبـ «المظلم» أخرى وقال «سقراط» إن ما فهمه من كلامه قيم عظيم وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم.

و كان سقراط ضناً بالحكمة يطلب دائماً إلى^٢ كل تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف الفلسفية في أذهانهم بدل حفظها في الأوراق وتسجيلها في الصحف، ولما خشى تلميذه «أفلاطون» من أن تعبت بالفلسفه أيدي الفناء، رأى أن النظريات الفلسفية يجب أن تدون بالرموز.

١. موفق الدين ابوالعباس احمد بن القاسم السعدى الخزرجى ٥٩٥/٦٠٠-٥٩٨-٦٠٠ هـ، أشهر اطباء عائلة

ابى أصيبعة، مؤلف «عيون الانباء فى طبقات الاطباء» فى تأريخ الطب والاطباء. م

٢. طلب الى ... : اى رغب ودعا. م

وقال العلامة «أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي»^١ في كتاب «البيان»: "وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير وكان أشدهم استعمالاً للرمز، أفلاطون."^٢

ولهذا بقي أبو الفرج عشرين سنة في تفسير (ما بعد الطبيعة) ومرض من الفكرة فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها.

وقال الرئيس ابن سينا: "قرأت ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود منه و آيست من نفسي وقلت هذا الكتاب، لا سبيل إلى فهمه. وفي بعض الأيام عرض على دليل كتاباً في الفلسفة فرددته رد متبرم معتقدا أنه لا فائدة في هذا العلم وبعد إلحاحه إشتريته، فإذا هو كتاب «لأبي نصر الفارابي» في «أغراض ما بعد الطبيعة» فرجعت إلى بيتي وأسرت إلى قراءته فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه صار لي على ظهر القلب وفرحت بذلك و تصدقت ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى."

ولكن الرئيس ابن سينا إختار عين ذلك الأسلوب الرمزي المعقد في مؤلفاته الفلسفية و شدد في التوصية بَصْنَهَا عن غير أهلها و قرّر لدراستها شروطاً قلماً تجتمع في واحد وقال بعد ذلك كله: "فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلًا."

وعذره في ذلك أن الفلسفة لا تخلوا عن إنغلاق شديد وإشتباه عظيم لأن الوهم يعارض العقل في مأخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها ولذلك كانت مسائلها معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجح أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان والناظر فيها يحتاج إلى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة ومزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وإنقطاع عن الشوائب الحسية والأهواء العاطفية وإنفصال عن الوسوس العادية، فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الفلسفة عليه لا يجدى له إلا زيادة غباوة وخسرانا مبينا فلا بد أن تضنّ عليه كل الضنّ وهذه الضنّة محمودّة.

١. المتوفى سنة ٣٣٧ هـ أو ... ؟، فيلسوف، منطقى وخطيب. م

٢. صحيفة ٥٣.

و جرى على سيرة الرئيس ابن سينا في هذا الأسلوب، سائر الفلاسفة المسلمين. فلا غرو أن لا يفهم الفلسفة الإسلامية مَنْ ينظر في كتبها الموضوعية على مناهج غريبة، يحار فيها القراء الذين لا يتعمقون في البحث الفلسفي محاولاً أن يعرف المراد منها ويكشف أسرارها بمجرد معرفته اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم، ولا يلام من لم يفهم هذه الفلسفة المرموزة من الغربيين المستشرقين وغيرهم ولا يستغرب أن تأتي الفلسفة التي تنقل إلى العربية من طريق الترجمات الإفرنجية مشوهة.

و إنما يوجه اللوم إلى مَنْ حسب ما فهمه بنظره القاصر فلسفة إسلامية وسجل جهله كحقيقة تاريخية توجب إهمال هذه الفلسفة في التأريخ وتنفي أهميتها مع كونها حلقة بارزة في سلسلة التفكير العام ترتبط بتاريخ ارتقاء العقل البشري ارتباطاً وثيقاً و تفتح أمام الذهن الإنساني آفاقاً جديدة و توجهه الى البحث عن المثل العليا و لابد للإجتماعي من دراستها و لا يمكن أن يستغنى عنها من أراد الفلسفة الكاملة التي هي الحكمة و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً.

الدرس الاول:

تقسيم الفلسفة و أقسامها

التقسيم « أ »

لما كانت الفلسفة تبحث عن الموجودات وهي تنقسم الى موجود يكون وجوده متعلقاً بقدرة الإنسان وإختياره كالسياسات وتدير الأمور والرياضات وما اليها من أفعال الإنسان؛ و الى موجود لايتعلق بقدرة الانسان وإختياره كالسموات والأرض وما فيها وما عليها وما يحيط بها؛ لاجرم إنقسمت الفلسفة الى قسمين، ضرورة إنقسام العلم بإنقسام المعلوم، أحدهما: العلم بموجود يكون لقدرة الانسان وإختياره تأثير في وجوده، وإسمه «الفلسفة العملية» لأنها علم بما ينبغي أن يعلم ويعمل به، وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها العملية التعليقية، وغاية الفلسفة العملية، تحصيل الخير.

وثانيهما: العلم بموجود لا يكون لقدرة الانسان وإختياره تأثير في وجوده، وإسمه «الفلسفة النظرية» وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها النظرية التجردية، وغاية الفلسفة النظرية، إدراك الحق في سائر الأشياء حتى تصير النفس الإنسانية كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع فيها صور حقائقها.

التقسيم « ب »

للفلسفة النظرية أقسام أربعة حسب انقسام المعلومات النظرية، لأن المعلوم إما أن يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في وجوده الخارجي وحدوده (أي وجوده الذهني) بحيث لايتصور

في ذهن إلا مقارنا بالمادة فالعلم به يسمى «الفلسفة السُّفلى» و «الفلسفة الطبيعية» و «العلم الأسفل»؛

و إما أن يفتقر الى مقارنة المادة في وجوده الخارجي فقط و لم يفتقر الى مقارنتها في وجوده الذهني بحيث يمكن تصويره وإدراكه مع قطع النظر عن المادة، فالعلم به يسمى «الفلسفة الوسطى» و «العلم الرياضي» و «العلم الأوسط»؛

و إما أن لا يفتقر الى المادة أصلاً، لا في وجوده الخارجي ولا في وجوده الذهني فالعلم به يسمى «الفلسفة الإلهية» و «العلم الإلهي» و «أولوجيا»؛

و إما أن لا يفتقر الى المادة في وجوده الخارجي و وجوده الذهني ولكن أمكن أن يقارنها في ذهن فالعلم به يسمى «الفلسفة العليا» و «العلم الأعلى» و «الفلسفة الأولى»، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود و هو العلة الأولى و أول الأمور في العموم و هو الوجود و يقال له أيضاً «العلم الإلهي بالمعنى الأعم» و «علم ما بعد الطبيعة»، لأن المعلم الأول إبتدأ في تعليمه بالفلسفة الطبيعية التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا و ختم بالفلسفة العليا و «علم ما قبل الطبيعة» لأنه أقدم الأشياء في الوجود الى نفس الامر؛ و هذا ما يستعمل كثيراً في الفلسفة الإسلامية و جرت عادة المتأخرين من فلاسفة الاسلام على تقديمها على الفلسفة الطبيعية. مثاله العلم بالهوية و الوحدة و العلة و أمثالها مما يعرض للمجردات تارة و للأجسام أخرى و لكنها تعرض الاجسام بالعرض و بالواسطة، لا بالذات لانها لو افتقرت في وجودها إلى المادة الجسمية لما إنفكت عنها و لما وُصفت بها المجردات.

و حصر بعض الفلاسفة أقسام الفلسفة النظرية في ثلاثة بجعله الفلسفة الإلهية داخلية في الفلسفة الأولى و عدّها قسماً منها. و اعتبر بعضهم علم المنطق من أقسامها فقال: "الفلسفة إما أن تكون علماً بأمور مطلوبة لتحصيل سائر العلوم فهو علم المنطق أو تكون علماً بأمور مطلوبة لذاتها و أقسامه ثلاثة «العلم الأعلى» و «العلم الأوسط» و «العلم الأسفل»."

و من الفلاسفة من أدخل المنطق في أصل القسمة فقال: "العلم إما أن يطلب ليكون آلة لِمَا عداه أولاً، و الأول هو المنطق و الثاني، إما نظري او عملي... الى آخر التقسيم ...

التقسيم « ج »

أقسام الفلسفة العملية أربعة، لأن ما يتعلق بأعمال الانسان إن كان علماً بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد بحيث يقوم به من دون مشاركة من الغير فهو «فلسفة الأخلاق» و «الفلسفة الخلقية» وفائدتها معرفة الفضائل وكيفية إقتنائها ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها وتخليه النفس عنها؛

وإن لم يكن مختصاً بالشخص الواحد وكان حصوله متوقفاً على مشاركة الغير؛ فإن كان علماً بما لا يتم إلا بالإجتماع المنزلى والأسرى فهو «فلسفة تدبير المنزل» و «الفلسفة المنزلية» وفائدتها معرفة حقوق الأسرة وتدبير المصلحة المنزلية؛

وإن كان علماً بما لا يتم إلا بالإجتماع المدنى وتعاون أهل الأقطار والمدن، فهو على قسمين، أحدهما: العلم بما يتعلق بالملك والسياسة ونظام البلاد الداخلى والخارجى وتدبير سعادة الحياة واسمه «فلسفة تدبير المدن» و «الفلسفة المدنية» وفائدتها معرفة قوانين الصلوات والروابط بين أفراد الأمة بعضها حيال بعض وصلاتها مع سائر الأمم ليتعاونوا على مصالح بقاء النوع الانسانى؛ وثانيهما: العلم بما يتعلق بالأديان والشرايع والنبوات وإسمه «فلسفة النواميس» و «فلسفة الدين».

و أدخل بعض الفلاسفة، فلسفة النواميس في الفلسفة المدنية.

و التحقيق أن الفلسفة العملية معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح نظام أحوال الانسان في معاشه ومعهده ويوصله الى كماله الممكن؛ ومبادئها إما تنتهى إلى الطبع أو إلى الوضع. فأما الذي ينتهى إلى الطبع فهو ما تقتضيه العقول الناضجة وهذا القسم لا يتطرق إليه التغير والتبدل بتقلب الأدوار وتعاقب الأجيال ولذلك صار من الأصول المقصودة بالبحث عنها في الفلسفة العملية. ومن هذا القسم معرفة فلسفة النواميس وفلسفة الديانات وحقيقة الأديان التي هي عبارة عن معرفة المبدأ والمعاد.

و أما الشرائع والتعاليم الموضوعة في الأديان فهي من القسم الذي مبادئه وضعية و ستعرف أن معرفته من الفروع في الفلسفة لا من الأصول.

و أما ما تنتهى مبادئه الى الوضع فهو على قسمين، أحدهما: أن يكون سبب الوضع إتفاق آراء جماعة ويسمى بالأداب والرسوم العرفية وهى «قوانين جمهورية»

وضعتها الجماهير فيما بينهم وأوجبوا على أنفسهم العمل بها و ملازمتها ويقبّحون مخالفتها.

وثانيها: ما كان الوضع فيه مستنداً الى عظيم مبعوث من الله تعالى ويسمى «بالنواميس الإلهية» ويبحث عنها في «علم الفقه» وكل ما كانت مبادئه وضعية فهو بطبعه يقبل التغير والتبدل باختلاف المصالح وتبدل الأحوال وتقلب الأدوار إلا أن يكون الوضع على أساس الفطرة. والبحث عنه ليس من وظيفة الفيلسوف ولاجل ذلك يعدّون معرفته من الفروع. فظهر أن تعاليم الأديان والشرائع سواء كانت راجعة الى كل فرد بآنفاده كالعبادات والأحكام أو الى نظام الاجتماع المنزلي والأسرى كالمناكحات وحقوق الأزواج والأولاد والأرحام، أو الى نظام الأقاليم والأمم كالحدود والسياسات والمعاملات، إنما يبحث عنها في علم الفقه وقد يبحث عنها الفيلسوف إستطراداً حين البحث عن فلسفة الديانات المقارنة بين الأديان ويسميه حينئذ «علم الفقه والسنن»، كما يبحث لذلك عن علم التفسير ويسميه «علم التنزيل والتأويل» وكذلك يبحث لهذا الغرض عن سائر العلوم الشرعية كالحديث والوعظ والإرشاد.

التقسيم « د »

الفلسفة المنزلية

ولها المقام الأول في نظر فلاسفة الإسلام حتى جعلوا نظام الحياة المنزلية أساساً لنظام الحياة الاجتماعية كلها، وأصلاً لأركان سعادة الأمة. وأقسامها أربعة علوم:

١- علم تكوين الأسرة وتديرها،

٢- علم الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة،

٣- علم الإقتصاد المنزلي،

٤- علم التربية المنزلية.

وفيها تعرف قوانين التدبير المنزلي فيما له مساس بالجماعات، وأصول التربية وما إليها من المسائل التي تناسب «فلسفة التربية»، وبها تبين واجبات الآباء فيما يختص بتربية أولادهم بالمباشرة أو بآنابة غيرهم من رجال التربية والتعليم في هذه المهمة السامية، لأنهم

المدرسة الطبيعية المسئولة عن خطأ أبنائهم في المجتمع ولم تمنحهم إياهم العناية الإلهية ليكونوا بمثابة زينة البيت، يحرص عليها و تتلذذ النفس بالنظر إليها فقط، وإنما خلقوا ليقضوا زمن الصباوة في حجر الأسرة ثم يخرجوا منها أحراراً مستقلين و رجالاً مثقفين و مهذبين و يضافوا الى الرجال العاملين.

فالأُسرة إذاً مكلفة بتربية الطفل و تهيئته جسماً و نفساً و خلقاً للقيام بوظائفه المتنوعة في خدمة المجتمع، و إن العناية بالأولاد و تربيتهم تربية صالحة من أكبر واجبات الآباء و الأمهات التي يفرضها نظام الاجتماع و الأديان، كما أن إهمالهم و التفریط في تربيتهم من أكبر الجنايات الاجتماعية و الدينية، فخليق بالآباء و المربين أن يتعهدوا أولادهم في ناحية التربية و التثقيف التي تتنازع فيها العاطفة و الواجب، و كثيراً ما تتلاشى فيها المصلحة أمام عاطفة الأمومة الجاهلة، و تتلاشى شجاعة الرجل أمام عطف الأمومة و رغبة الولد البهيمية.

و خليق بأولئك أن ينشؤوا أولادهم على الآداب الروحية كما أنشأوهم على الآداب المادية، و أن يكونوا منهم رجالاً مُتَّزِنِي الجوانب لا تطغى فيهم ناحية على ناحية، فذلك هو الأجدر بالعقلاء و أليق برحمة الآباء. تلك الرحمة التي فَقَدَتِها «المذاهب الإشتراكية المغالية» التي تنفى الاختصاص بالزوجة و الأولاد و تلغى حقوق الوراثة و الملكية الفردية و تقضى على العائلة بالزوال و بالآخرة تقاوم الفطرة الانسانية و الطبيعية البشرية.

و ينبغي التنبيه على أن فلسفة التربية الإسلامية تمتاز بأسلوب من أساليب التربية للطفولة يأخذ بالجسم و الروح و العقل و النفس جميعاً بعمل مشترك من شأنه توزيع النماء على هذه القوى، فلا تضعف قوة بسبيل الأخرى، و هو من وراء ذلك يغمره بالحنان ليشعر بوجود ذاته و تتكون بذلك شخصيته، و لقد مهّد الإسلام لتربية الطفل قبل تكوّنه و نشوئه و ميلاده، برعاية قانون الوراثة الذي هو قانون فطري و طبيعي، تخضع له جميع قوى الانسان و مداركه المادية و العقلية و الأدبية، و مآله إلى انتقال الصفات النفسية التى للآباء إلى المولود، و إنتقال انواع الشعور التي تتأثر بها الأم إلى الجنين، و إلى قانون الوراثة يشير قوله تعالى «رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا إلا فاجراً

كفاراً» نوح/٢٦ و ٢٧، وقال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ فَإِنَّ العرق دَسَّاس».

ثم عزز الاسلام قانون الوراثة بتشريعات ومقررات، اكتشفت العلوم الحديثة أهميتها في تكوين النسل المرغوب فيه، وبهذا كله أعد الاسلام تربة صالحة وجواً صالحاً لنشوء الطفل واستعداده لقبول التربية الصالحة وإرتقائه المداخل الفطرية بمقتضى الناس الطبعي الذي هو سنة الله في الكون «و لن تجد لسنة الله تبديلاً» احزاب/٦٢.

فيتدرج الجنين في السير الطبيعي والارتقاء في درجات مبادئ السعادة لتكميل استعداده اللاشعوري حتى يقبل بعد شعوره التربية المنزلية الصالحة والتعليم المنزلي والتخلق بمكارم الأخلاق الفاضلة ثم يستبدل بأفكار الطفولة المشتتة ومطالبها الجامحة مثل الرجولة العليا، ويندفع بغريزة الشعور الديني الى معرفة المبدأ والمعاد وتعاليم الدين الحنيف، فينتهي الى الكمال الإنساني والسعادة الأبدية.

ويجب الالتفات إلى أن الطفل يفتقر الى مراحل في تربيته يضطلع بها عقل القائم على تكوينه وتكوينه، وأن الطفل إنما يفقه الصالح لحياته في كل مرحلة ويجهل الصالح لتربيته في المرحلة التي تليها، وإنما يعرفه القائم على صهره وتصفيته وتخضيعه لإتباع نظام التربية ودراسة العلوم الصالحة لإستعداده مرحلة مرحلة حتى ينتهي به خضوعه الى أوج الكمال. فإذا تعهده المربي - وهو طفل - بما لا يصلح لحياته إلا وهو صبي أو مراهق، أو علّمه علماً لا يصلح لإستعداده أو أوكله إلى معلم غير صالح لتهذيبه، فكان من الطبيعي أن يضطرب الطفل إذا وعى شيئاً من علم لم يخلق له، اضطراباً نفسياً وعقلياً وروحياً لاسيما إذا كان في أصعب أدوار التربية وهو دور انتقال الطفل من عهد الصباوة الى الشباب حين تنزل من نفسه عاطفة الطفولة وتزهو نفسه بهذا العالم ومسراته ويشعر باستغنائه واستقلاله، وتدب في صدره قوة الشباب وشهواته، فتبدل فضائل النفس وتموت إن لم يتدارك ولي أمره الأمر، فينتشله في هذا الموقف الحرج من السقوط. وذلك لا يتم إلا بتوجيه عواطف الطفل الشاب التي يشعر بها الى الخالق تعالى وإلى تعاليم دينه الحنيف بالقول والعمل وربط حلقة الإتصال بينه وبين الله تعالى إمتثالاً لقوله تعالى «قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة» تحریم/٦.

و يجب الإنتباه أيضا على أن الأطفال و مَنْ في مستواهم مِنْ ذوى العقليات البدائية التي تضعف عن الموازنة و التحكيم تميل بل تسرع الى التصديق و الإيمان في غير شك و لا ريب، و المنطق الجازم هو الذي يأخذ سبيله إلى عقولهم و قلوبهم ليملأ خلأها الساذج؛ و هذه الرغبة في الإنسان الناشئة من غريزة الشعور الديني الفطرية لاتفتأ ساعية إلى إرواء ظمئه الروحي و هي التي تجعل إستعداده للإيمان غير محدودة.

هذا و من أراد تفصيل هذا الإجمال فليراجع الى كتاب «الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى» و كتاب «التربية الإسلامية» و غيرهما من مؤلفاتنا.

التقسيم « هـ »

الفلسفة الخُلُقِيَّة

تبحث في الأصول الخلقية و تبين للإنسان الخطأ و الصواب في سلوكه و كيفية اكتساب أخلاق توجب سهولة صدور أفعال جميلة محمودة منه بأرادته، و أقسامها أربعة:

١- معرفة المبادئ الخلقية،

٢- معرفة مكارم الأخلاق و رذائلها،

٣- معرفة علاج الأمراض النفسية،

٤- معرفة الطرق التي بها يحتفظ بصحة النفس.

و فائدتها تخلِّق الإنسان بالفضائل التي هي حدود الاعتدال في قواه الثلاثة و هي «العاقلة» و «الشهوية» و «الغضبية».

و هذه الحدود هي الأوساط بين أطراف الإفراط و التفريط فيها التي هي الرذائل، و هذه الأوساط المعتدلة هي «الحكمة» و هي ادراك الحقائق و «العفة» و هي مقاومة الشهوات و رَدّها إلى مقياس معتدل بكبح جماح القوة الشهوية؛ و «الشجاعة» و هي الطموح الى الخير دون مراعاة الصعاب و الخوف من الأخطار، و يطلق على مجموعها إسم «العدالة».

فالعدالة رأس مكارم الأخلاق و أكملها في الفرد و المجتمع، و هي المنظّمة للحياة النفسية الإنسانية، لأنها عبارة عن التعديل و التسوية و المساواة العادلة المقتضية لاعتبار الوحدة و الاتحاد فيما تجرى فيه العدالة، لأن الانصاف معنى العدالة و دلالتها على هذا المعنى مبتنية

على معنى المساوات. ولكن خصلة «المحبة» أفضل من العدالة، لان الاتحاد الحاصل بالمحبة طبيعي حينما يكون الاتحاد الحاصل بالعدالة صناعياً، وانما تمس الحاجة إلى الانتصاف والعدل حينما تفقد المحبة، اذ لا يحدث خلاف مع وجود المحبة حتى يحتاج الى الانتصاف والعدل؛ ولذلك كانت المحبة من أعظم أركان الروابط المنزلية والاجتماعية و منبع السعادة في الحياة، ولا يدوم اجتماع بدون المحبة - على إختلاف درجاتها - والمحبة، سرّ الله المخزون الذي تشفى به جميع الأدواء القومية، والترياق الذي تذهب به سموم الأمراض الاجتماعية وهي أنجع وسيلة لأقتلاع الشرور من النفوس وإبادة أنواع التفنن في الشرور من العالم الانساني، وإذا تأكدت بين قوم، أحلّتهم محل الصفاء، و سارت بهم أسرع ما يكون الى طريق الارتقاء ونقلتهم الى درجة الأسرة الواحدة فكانوا كالجسم الواحد اذا تألم عضو تألم له سائر الجسد، ولو تمت المحبة بين الناس لَمَا رَأَيْتَ دَماً يُسْفَكَ ولا عِرضاً يُهْتَكُ ولا مَالاً يُسْرَقُ أو يَنْهَبُ ولَمَا رَأَيْتَ المحاكم الأهلية كالأسواق مزدحمة بكل أنواع القضايا، ولا وجدت المحاكم الشرعية مكتظة بدعاوى الأقارب لميراثهم والزوجات لنفقاتهن ولو تمت المحبة بين الناس لَبَات كل انسان بين أسرته على أتم ما يكون من الصفاء وأكبر ما يتصور من النعيم، وكان عيش الناس في الدنيا أشبه شيء بعيش أهل الجنة فيها.

والمحبة، حب الله تعالى الذي أمر الناس بالإعتصام به، ولذلك اعتبرها شارع الإسلام أساس الخير و جماع الفضائل حتى جعلها شرطاً في الإيمان وقال - صلى الله عليه وآله و سلم - : «و الذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابّوا. أفلا أدلّكم على عمل اذا عملتموه تحاببتم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: أفشّوا السلام بينكم.»

والمحبة على قسمين:

- المحبة الطبيعية كمحبة الوالدين لأولادهما. فان الوالد يرى ولده ثمرة حياته وريحانة بيته و الغاية المقصودة من زواجه ومثالا طبيعيا لذاته، فيطلب لولده كل كمال فاته في حياته و يبتهج لأن يكون ولده أفضل منه؛

- المحبة الإرادية؛ و لها أقسام كثيرة و يجمع أسبابها - على كثرتها - أنها ليست محبة ذاتية و ألفة طبيعية بل تكون للأغراض الصحيحة و لجهات دينية إلهية؛ فكل مودة لله تصفو

وتدوم. وقد تكون المحبة للأغراض الدنيوية وقضاء المآرب وتبادل المنافع، وهذه المحبة لاتدوم لأن مَنْ أحبك لغرض فهو مع الغرض حيث كان. وأهل تلك المحبة التي غايتها المنفعة الشخصية أكثر المحبين تَوَدُّداً اليك وتردداً عليك ومسارعة إلى امتثال أوامرك مادامت اليك حاجاتهم ولديك غاياتهم حتى يخيّل لك في تلك الأيام أنك ظفرت بأعظم الناس نفعاً وأزقهم طبعاً فإذا ظفروا بما أرادوه منك طاروا من حولك طيران الذباب الى من يبتغون عنده حاجاتهم حتى اذا نالوا منه بُغيتهم فعلوا فعلتهم.

فَعَلَى مَنْ يريد إتخاذ الأصدقاء ان يبحث عن جوهر النفوس وما لها من الصفات الذاتية و الإستعدادات الطبيعية، ولا يغتر بتلك الألوان البرّاقة التي يظهر بها الإنسان على حسب الحاجة، فانه في ذلك أبرع من الحرياء وأروغ من الثعلب.

و من أسباب المحبة، الجمال الظاهري أو الباطني؛ والجمال لا يختص بنوع الإنسان أو جنس الحيوان بل جمال كل شيء في أن يصل الى كماله الذي يراد منه و غايته الممكنة له، و الجمال محبوب بالطبع ولذاته، وبما أن أكمل الموجودات هو الله تعالى، فأجمل أقسام المحبة و اكملها محبة الله تعالى، «يحبهم ويحبونه» مائدة/٥٤.

«الاخلاق الاسلامية»

الأخلاق في الاسلام على ثلاثة أنواع و درجات، النوع الاول والأعلى - أي الدرجة الاولى و العليا -، مكارم سامية ومثل عُلّيا ممتازة عن الأخلاق المقررة في سائر الأديان والعلوم و الامم بأنها منبثقة من نفحات النفس النبوية القدسية □ المخاطبة بقوله تعالى «إنك لعلی خلق عظيم» قلم/٤ و مرتكزة على التربية الاسلامية وأصولها وآدابها وآثارها الممتزجة بمزاج المسلم ومبتنية على أساليب التعليم الاسلامي في توجيه غريزة الأخلاق التي هي فطرية للإنسان نحو تلطيف السر بأنواع العبادات والرياضات الروحية لمحاولة أن تكون الاخلاق الفاضلة مزاجا وطبيعة للمسلم وخاصة للمزاج والطبع، فتصدر منه الفضيلة على نحو صدور الأفعال الطبيعية من الطبيعة من دون حاجة الى قصد الفضيلة والشعور بها.

فالاخلاق العالية في الاسلام ليست على شكل يكون الانسان معها فاضلا فحسب، كما هو الحال في أخلاق سائر الأمم والأديان، بل هي على شكل لا يمكن أن يكون إلا كذلك.

فالأخلاق التي هي أعمال الفضيلة عند الأمم والأديان السابقة لا تكون كافية في الإسلام إذا كان يصحبها القصد الأخلاقي؛ فإنها بذلك تكون متكلفة سرعان ما تحور إذا وُجدت الدوافع عنها والجواذب إلى منافياتها.

فالمسلم الحقيقي يصدق في قوله لا لأن الصدق فضيلة فحسب، بل لأنه كذلك ينبغي أن يكون، لأنه ما أدرك هذا الصدق إلا في نطاق الطبع الخالص الذي يجرى بنفسه من نفسه. والمسلمة عفيفة لأنها كذلك ينبغي أن تكون بطبعها المتأصل في بنيانها الأخلاقي، فكأن العفة في دمها وروحها، فصدق المسلم وما تكلف صدقاً ووفى وما تكلف وفاءً وهكذا يتمشى القول في سائر المكارم والفضائل. فالعدالة مثلاً للمسلم طبع متأصل في بنيانه الأخلاقي كأنها مادة ركب منها بنيانه الجسماني في جملة ما ركب منه، فكأنها في دمه وروحه؛ المسلم لا يقول بحسن العدل والصدق مثلاً فيعمل، بل يعمل ثم يقول، والقول يجرى من طبيعة العمل الذي يعمل بالطبع والشعور الذي يحس والحياة التي يحيى، وبهذا نجح المسلمون الأولون في نشر الإسلام بسرعة فائقة خاطفة في مختلف الأمم والبلاد التي فتحوها في صدر الإسلام.

فالمسلم الحقيقي فاضل وذو أخلاق حسنة عسبا ودماً قبل أن يكون كذلك في الميل والشعور. فالأخلاق في المسلم ليست كيفية نفسانية فحسب؛ بل طبيعة و مزاج تكونت بالتربية الإسلامية المشفوعة بعنايات شارع الإسلام المخصوصة بإعدادة المعدادات التكوينية لإستعداد قبولها، وترشحت في كيانه بأساليب التعاليم الألّهية والطقوس المقررة من خالق النفس الأمانة بالسوء و موجد الطبع البشري؛ فتركيب المسلم الصحيح إستوى على مثل عليا من الفضيلة و اعمالها من مكارم الأخلاق. فهو لا يجاوزها إلا إذا لم يكمل تركيبه الاسلامي، أو نقص منه شيء أفسد على طبيعته آثارها و خواصها، و أفسد خلقه و دينه لقوله - صلى الله عليه وآله - «الخلق وعاء الدين». و حينئذ يقتصر بالنوع الثاني أي الدرجة الثانية و الوسطى من الأخلاق الإسلامية أو الدرجة الثالثة أي النوع الثالث و الدرجة الأخيرة، و لا شك في أن الدرجة العليا من الأخلاق الإسلامية هي المقصودة في قوله □: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» يعني أن الأخلاق كانت ثابتة و مقررة في الأديان الألّهية السابقة و لكن

الاسلام أتمها لتدوم صورة كمالها في العالم إلى الأبد، وهي الاستقامة المأمور بها في قوله تعالى «فإستقم كما أمرت و من تاب معك ولا تطغوا» هود/١١٢.

و المتصف بهذا النوع الأعلى من الاخلاق خير بالطبع و فاضل بالغيرة و سعيد من مبدأ حياته و متجنب عن الرذيلة إلى نهاية الحياة.

و رأس الفضيلة في هذا النوع الأعلى، محبة الله تعالى. و المحبة أفضل من العدالة التي هي رأس الفضائل في النوعين الآخرين، و العدالة عبارة عن مجموع العفة و الشجاعة و الحكمة، فان الحاجة إلى العدالة في المحافظة على النوع إنما تنشأ من فقدان المحبة و تستغنى عنها بحصول المحبة بين جماعة، إذ لا يحتاج مع المحبة الى الانتصاف بين الأحبة؛ و بهذه الأخلاق السامية إنتشر الاسلام بسرعة خارقة انتشاراً هائلاً لم يشهد التاريخ مثله، و عليها إرتكز التبليغ في صدر الاسلام و بها امتد تأثير التعاليم الاسلامية الى الأصول الموروثة و المبادئ الممتزجة بالأرواح و العقائد الممتزجة الراسخة في نفوس الأمم و السارية فيها مسرى الحياة الطبيعية فقلبتها رأساً على عقب.

و ليس هذا النوع الأعلى من الاخلاق الاسلامية نظرية مثالية غير قابلة للتطبيق، بل هي نظرية واقعية و عملية و مسجلة في التاريخ. و تجلى هذا النوع الممتاز من مكارم الأخلاق في مجاهدي المسلمين حيث دارت شربة الماء على الجرحى في حومة الوغى كل واحد يؤثر بها أخاه الصريح إلى جنبه حتى قضوا على الظماء، فنزلت فيهم الآية الشريفة «و يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» حشر/٩.

و في تفسير «مجمع البيان» عن «ابن عباس» قال: قال رسول الله - صلى الله عليه و آله - يوم بني النضير للأنصار: «لو شئتم قسمتكم للمهاجرين من أموالكم و دياركم و تشاركونهم في هذه الغنيمة و إن شئتم كان لكم دياركم و أموالكم و لم يقسم لكم شيء من الغنيمة؟»، فقال الأنصار: "بل نقسم لهم من أموالنا و ديارنا و نؤثرهم الغنيمة و لانشاركهم فيها"، فنزلت «و يؤثرون على أنفسهم».

و روى في الصحيح: «إستولى المجاهدون من المسلمين على خزائن كسرى و كان مما غنموه تاجه و أساوره و مناطقه و طوسه و كؤوسه و ما إلى ذلك من خصائصه و صفياه و كلها

من الذهب غارقة بما تعرق من الأحجار الثمينة واليواقيت التي يخطف الأبصار لمعانها و تستوعب خزائن الدنيا أثمانها.

فحملوها من المدائن إلى المدينة دون أن يغل أو يرزه منه شيء حتى وضعوه بين يدي الخليفة فأدهشته أمانتهم أكثر مما أدهشته غنيمتهم، فقال: "إن أمة تؤتمن على مثل هذا لتؤديه، لحرية بأن تسود الأمم."

النوع الثاني: أي الدرجة الوسطى

أن لا تكون هذه الفضائل بالطبع ولا في مبدأ الحياة بل يطلبها بالسعي والجهد والرغبة والإختيار، ويحصلها بالمواظبة على موجبات الفضيلة والتجنب عن أسباب الرذيلة المبينة في علم الأخلاق الذي هو قسم من الحكمة العملية الإسلامية.

فالعفيف مثلاً في هذا النوع من الأخلاق يبعثه إلى إثبات فضيلة العفة في أفعاله، علمه بأن العفة زينة القوة الشهوية التي يمتنع بقاء الشخص وبقاء النوع بدون هذه القوة وأنه يجب أن تتحلّى الشهوية بزينة العفة في أعمالها لغرض الكمال فقط من دون شائبة غرض آخر من جرّ نفع أو دفع ضرر، ويكتفى بقدر الحاجة من تناول كل صنف من المشتبهات المحللة على وجه تقتضيه المصلحة.

و السخيّ هو ذو العاطفة الكريمة إن زاده الله بسطة في المال عرف لله فضله وشكر له برّه وبذل من فضل ماله للبرّاء والمعوّزين في إغاثة ملهوف وإعانة مكروب، فيجمع إلى محبة الله تعالى، ثناء الناس عليه وهو بعد، الظاهر الفائز لن تنقص الصدقة من ماله، قال الله تعالى: «وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين» سبأ/٣٩.

و الأعلى منهم درجة، الذين يؤثرون على أنفسهم، وهم الأسخياء في النوع الأول الأعلى. النوع الثالث: أي الدرجة الأخيرة لمن لا بد من إكراهه بتأديب شرعي أو تعليم جبري على الفضائل واجتناب الرذائل، ولا يخلو غرضه من الشوائب.

وهذان النوعان مبينان في الكتب الأخلاقية والكتب الفقهية من الطهارة إلى الديات على كيفية يظهر جلياً للمتأمل فيها مقصد النبي ﷺ في قوله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ففي بعض الكتب الفقهية ما نصه:

"كتاب الطهارة: الطهارة على قسمين، طهارة الباطن، وطهارة الظاهر؛ وطهارة الباطن، إما من جريمة الجوارح، أو ذميمة القلب، أو شغل السرّ بما سوى الله تعالى؛ وطهارة الظاهر إما من الخبث أو التفت أو الحدث.

ثم إن كانت لواجب ففرص، وإلا فتفل، وورد «الطهور نصف الإيمان» والنصف الآخر هو القيام بالطاعة ظاهراً وباطناً.

والباطن هو الأصل والأهم. والسلف كانوا يبالغون فيه فيتسائلون عن دقائق عيوبه، و لكن لطهارة الظاهر أثراً في تنوير الباطن لإرتباط الملك بالملكوت. وموجبات طهارة الباطن ثلاثة أمور،

- الأمر الأول: جرائم الجوارح؛ وهي كل ما يخالف حكم الله تعالى من فعل أو ترك، و ينقسم إلى حقه تعالى، وإلى حق العبد، وحق العبد أغلظ، لأنه لا يترك؛ وإلى كبيرة وصغيرة، وتكفر الصغيرة يا جتناب الكبيرة، والكبيرة ما أوجب الله عليه النار، والإصرار على الصغائر من الذنوب كبيرة والإصرار هو أن لا يستغفر ولا تحدّث نفسه بتوبة؛ ومثله استحقار الذنب. والطهارة عن الجريمة إما بالتوبة وحدها أو مع التدارك، أو الحد، أو التعزير، أو كليهما، أو الجميع، وذلك بحسب أصناف الجرائم.

والتوبة، تبرئة القلب من الذنب والرجوع من البعد إلى القرب، وهي مقبولة مع تحقق شروطها بلا شك، وهي:

- أن تكون لله سبحانه لا لمال أو جاه أو خوف من سلطان أو عدم أسباب،

- وأن يتندّم،

- وأن يعزم على عدم العود.

أما الندم فغير مقدور وهو التوبة حقيقة، وحقها أن يعترف. فَوَرَدَ «الإعتراف بالذنب كفارة» ويتدارك الفرائض، ويردّ المظالم، ويذيب اللحم الثابت من الحرام بالحنن، ويذيق النفس مرارة الطاعة كما أذاقها حلاوة المعصية، ويغسل ثيابه ويغتسل ويصلى ما أراد في موضع خال، ويضع وجهه على الأرض والتراب بدمع جار وقلب حزين وصوت عال، ويذكر ذنوبه واحداً واحداً، ويلوم نفسه ويوبّخها ويرفع يديه حامداً مصلياً داعياً مستغفراً، وتصح التوبة عن

بعض الذنوب^١ مع الرجحان ككونه أفحش، أو العقاب عليه أصعب والتدارك أشق، وتفيد نقصان العقوبة لا النجاة لأنها بترك الكل.

والتدارك، في حقه تعالى القضاء والكفارة، وفي حق العبد رد المال إلى المالك أو وارثه، مبالغا في التبليغ إن أمكن؛ وإلا فالعزم عليه، أو التصديق عن المالك مع اليأس، وعرض الإقتصاص في جناية النفس والطرف، أو الدية أو الاستعفاء في الجميع، والإرشاد في الإضلال، وعند العجز فتكثير الحسنات بحسب المظالم؛ وفي مثل الغيبة والسب والإيذاء، فالاستعفاء مع البلوغ اليه، والاستغفار له مع عدمه، أو الذكر المفصل مع الاعتذار إلا أن يزداد التأذي بالاظهار، فالذكر المبهم تحامياً عن ذنب آخر، وينبغي المبالغة في الاستعفاء بالتلطف والتودد والاحسان، فإن لم يعف يجبرها بحسنة في مقابلته وكذلك يفعل لو كان ميتاً أو غائباً مع الاستغفار له.

وأما الحدود والتعزيرات ومطهرات الجنایات، وهي القصاص والديات فلتطلب تفاصيلها من الكتب الفقهية.

وهذا الأول عبارة عن الدرجة الأخيرة من الأخلاق الإسلامية.

- الأمر الثاني ذمايم القلب؛

وهي الأخلاق السيئة المائلة عن الوسط العدل الذي هو الصراط المستقيم في الدنيا إما إلى الإفراط كالشَّره في القوة الشهوية، والتهور في القوة الغضبية، والجريزة في القوة العقلية؛ أو إلى التفريط، كالخمود في الشهوية، والجبن في الغضبية، والبُله في العقلية. وتنقسم على أمهات مهلكات، كحب الدنيا، والشُّح المَطاع والهوى المتَّبِع والإعجاب بالنفس ومنشعبات منها كالغضب والحقد والحسد والكبر والغرور والرياء والنفاق والبخل والسرف والحرص والإصرار والكفران والأمن واليأس والجحود والقسوة والجهل والحمق والخرق والعجلة والجزع والحمية وغير ذلك.

والتطهير عن كل منها بتحصيل ضده المحمود كالعفة وهي حد الاعتدال والوسط في القوة الشهوية، والشجاعة وهي الوسط وحد الاعتدال في القوة الغضبية، والحكمة وهي

١. أى يتوب من بعض الذنوب لا من كلّها لأولوية، ويترك التوبة من بعضها الآخر. م

الحد الأوسط في القوة العاقلة. و مجموع العفة والشجاعة والحكمة تسمى «العدالة» و العدالة أكمل الفضائل، وهي الوسط الحقيقي الكامل، و ما سواها طرفٌ أو في حكم الطرف، و إن كان وسطاً نسبياً كالشجاعة مثلاً فإنها وسط بين التهور والجبن و إعتدال بين طرفي الافراط والتفريط في القوة الغضبية، ولكنها وحدها ليست وسطاً كاملاً، فإن لم تجتمع مع العفة والحكمة، كانت في حكم الطرف، و كذلك الحال في العفة، فإنها وسط بين الشره والخمول، أي الافراط والتفريط في القوة الشهوية، ولكنها وحدها بدون الحكمة والشجاعة في حكم الطرف، و كذلك الحكمة وسط الجريزة والبله، أي الافراط والتفريط في القوة العاقلة، و لكنها بدون العفة والشجاعة في حكم الطرف، و إذا اجتمعت الثلاثة وهي الحكمة والعفة والشجاعة، تحققت العدالة من إتحاد مجموعها وصارت وسطاً حقيقياً كاملاً.

و كالزهد والكرم والبصيرة، الرافعة للأهميات المهلكات، و كالرضا والعفو والتسليم و التواضع والانتباه والإخلاص والسخاء والتوكل والتوبة والشكر والخوف والرجاء و التصديق والرأفة والعلم والفهم والرفق والثَّوْدَةُ^١ والصبر وسلامة الصدر والإنصاف و الحياء التي بازاء تلك الفروع.

و ذلك بأن يتذكر آفات تلك الرذائل و ما ورد في ذمها و مدح أصدادها المحمودة، و يكلف النفس على الطرف المحمود بالأعمال والأفعال المستجلبة له بالإعتياد حتى تقف على الإعتدال فكما ان الرذائل يجزّ بعضها بعضاً فكذلك الفضائل.

و ينبغي التنبيه على أن مداخل الشيطان التي يأتي من قبلها، الشهوة والغضب والهوى. فالشهوة بهيمية آفة، لكن الغضب أعظم منها والغضب سبعية آفة، لكن الهوى أعظم منه و الهوى شيطانية، فقله تعالى «ان الله ... ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى» نحل/٩٠^٢ «الفحشاء» آثار الشهوة و فاعلها ظالم لنفسه، و «المنكر» آثار الغضب و صاحبه ظالم لغيره، و «البغى» آثار الهوى و يتعدى ظلمه إلى حضرة جلال الله.

١. بفتح الهمزة، اصلها الوُدَّة، قلبت الواو تاءً - كما في وترى و تترى - و هي الرزاة و التمهّل و التأتّى. م

٢. جاءت في نسختنا «ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى»، و الحال انها ركبت من آيتين هما: «ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر» عنكبوت/٤٥، و «ان الله يامر بالعدل والاحسان و ابتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى...». م

ثم لها نتائج، فالحرص والبخل، نتيجة الشهوة؛ والعُجب والكبر نتيجة الغضب، والبدعة، نتيجة الهوى. فإذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولّد منها سبع وهو «الحسد» وهو نهاية الأخلاق الذميمة، ولهذا السبب ختم الله تعالى مجامع الشرور الإنسانية بالحسد، وهذا الأمر الثاني عبارة عن الدرجة الوسطى من درجات الأخلاق الإسلامية.

- الأمر الثالث:

تطهير السرّ عما سوى الله تعالى، وهو إنما يحصل بمحبة الله - عزّ وجلّ - ومعرفة، فورد عن المعصوم - عليه السلام - : «حب الله إذا أضاء على سرّ عبد، أخلاه عن كل شاغل وكل ذكر سوى الله»^١.

وهذه المحبة أعظم المقامات وأهم المهمات وألذ اللذات، وأعلى درجات الأخلاق الإسلامية «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» والمحبة بمعناها العام، ميل النفس إلى الموافق، فالأدنى، المَطعم، ثم المنكح ثم الجاه ثم العلم. ويعرف بترك الأدنى وإستحقاره عند وجدان الأعلى وإستكراه البعض العلم للنقص كإستكراه المريض المطعم والصبي المنكح؛ والعلم بالله تعالى أشرف العلم إذ شرفه بشرف المعلوم. وسبب المحبة، الكمال، فهو محبوب طبعاً ومن ثمة حب العالم والصالح والجمال والكلام البليغ والاحسان؛ ولا كمال إلا لله تعالى ولا إحسان إلا منه. والأعلى، أن يحب الله لذاته وهو من المواهب ثم للكمال، ثم للإحسان.

وآثارها الشوق والأنس والانبساط والقرب والاتصال.

وعلاماتها، كتمانها وحب اللقاء والاطاعة والتلذذ بالعبادة والمصيبة، والحرص في الخلوة والمناجاة وبغض الدنيا إلا للآخرة والوحشة من الخلق وإتحاد الهمّ.

و طريقها السلوك وإتباع الرسول - صلى الله عليه وآله - «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» آل عمران/٣١.

١. فى مصباح الشريعة ٥٢١ و ميزان الحكمة رقم ٦٦٩ حب الله: «... عن كل شاغل، و كل ذكر سوى الله ظلمة...» فعلى هذا ليس «كل ذكر...» معطوفاً على «كل شاغل...»، بل جملة «كل ذكر...» مستأنفة و كل ذكر مبتدأ فيجب ذكر كلمة «ظلمة» مرفوعة. م

«لا يزال العبد يتقرب إلى النوافل حتى أُحِبَّه فإذا أُحِبَّته كُنْتُ له سمعاً وبصراً وقلباً ويداً ورجلاً»^١.

وهو بلزوم الموضوع، فإنه ينور القلب؛ والخلوّة وهي تفرغ عن الشواغل؛ والسكوت، فهو يلقي العقل على الاعتدال - والافراط شاغلٌ كالتفريط -؛ ونفى الخواطر، فإنها شاغلة؛ وأكل الحلال والذكر الدائم والتسليم لله تعالى في كل حال. فإنه الموفق والمعين." و لهذا الاجمال تفصيل مبين في كتاب «الاخلاق الاسلامية» و كتاب «الفقه الارقي في شرح العروة الوثقى» من مؤلفاتنا.

التقسيم « و »

اقسام الفلسفة المدنية

مدنية الأمة زبدة اجتماعها. فكلما إغتذت المدنية من العلوم والمعارف والصناعات وما إليها ومن الأنظمة التي يستنبطها العقل الاجتماعي باستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه، توسّعت أساليب الحياة الاجتماعية فيها وتعاظمت وقد تغذى بأنظمة تستنبطها تلك القوى أو بعضها فتؤدى الى الشر والفساد والضلالة ولهذا صارت للفلسفة المدنية أقسام:

- ١- المدنية الكاملة، وانواعها ثلاثة: العظمى، والوسطى، والصغرى.
- ٢- المدنية الفاضلة، وهي التمدن القائم على قانون الفضيلة العقلية المؤدى الى الخير الكامل ويديره العقل المجرد من الأوهام بأستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه.
- ٣- المدنية الضالة، وهي التمدن القائم على قانون خيالى يشابه قانون الفضيلة في مجرد شكله ويؤدى الى الشر والضلالة.
- ٤- المدنية الفاسقة، وهي التمدن القائم على قانون وهمى يؤدى الى الشر والفساد و يستخدم الوهم العقل في وضعه.
- ٥- المدنية الجاهلة، وهي التمدن القائم على قانون اجتماعى اشتركت في وضعه القوى الوهمية والخيالية والجسمية والفكرية من دون مشاركة العقل؛ ومن فروعها، المدنية الضرورية، والمبدلة، والساقطة، والمكارمة، والجماعية.

١. هذا الحديث يوجد فى مصادر الشيعة والسنة مع الاختلاف فى العبارات والاسناد. م

٦- فلسفة السياسة: وهي تبحث في نشوء الانظمة السياسية وإرتقائها وعناصر انواعها و في العلاقات بين السلطة الحاكمة وبين الامة وفي العلاقات بين الحكومات بعضها حيال بعض.

أما السياسة الإسلامية، فهي السلطة الزمنية عن نبعة الدين على سيرة خاتم النبيين ﷺ و أوصيائه المنعوتين بـ «ساسة العباد» - عليهم السلام - . و دستورها عهد امير المؤمنين - عليه السلام - الى الأشتر النخعي، عامله على مصر و هو أول دستور جامع حكومي ديني صدر في الإسلام بعد النبي ﷺ.

٧- فلسفة الحقوق، وهي تبحث في القوانين والأنظمة التي يجب على الإنسان إتباعها و السير بمقتضاها.

٨- فلسفة الإجتماع، وهي تبحث في اصول عامة تبين آراء الإنسان وأعماله في جميع أدوار التكوين الاجتماعي باعتباره كعضو في مجتمع بشري تربطه بسائر الأعضاء رابطة الأنسانية والواجبات القهرية والمصلحة العامة، فيخضع لنظمهم وقوانينهم.

و الفلسفة الاجتماعية الاسلامية، فلسفة عملية تؤدي إلى معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح أحوال الانسان في معاشه ومعاده ويوصله إلى كماله الممكن؛ و غايتها التمدن القائم على قانون العدل والفضيلة المؤدي إلى الخير الكامل الشامل، و يديره العقل الاجتماعي السليم عن شوائب الأهوام والمستمد من تعاليم الاسلام الاجتماعية الفطرية.

٩- فلسفة التربية، وهي تبحث عن أساليب التربية ومرادها وأرشد المناهج وأسدها في تعليم الأحداث وإبتكار الطرق والأنظمة التي تعبد بها سبل التهذيب والتعليم لبلوغ الكمال في نواحي الشؤون الاجتماعية والأسس الأولى التي قامت عليها تلك الطرق.

١٠- فلسفة الاقتصاد، وهي تبحث في دراسة جهود الانسان المخصصة لقضاء حاجاته الطبيعية والاجتماعية، والمبدولة في إنتاج الأرزاق وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها، وبها تعرف القوانين والنواميس التي لها تأثيرها في هذه الشؤون.

و للاقتصاد قوانين عامة تشبه الحقائق الفلسفية في أنها لاتقبل التغيير في العصور و الأحوال كقانون العرض والطلب مثلاً.

وبجانبها قوانين تاريخية لاتلائم إلا بعض العصور أو الجهات أو الحالات الاجتماعية، و الاقتصاد و هو «علم المنفعة» يحتم على الفرد أن يفكر في منفعة نفسه بشرط أن لاتضر غيره و المنفعة بهذا الشرط صورة عملية للعدل كما أن العدل صورة خلقية للمنفعة.

فمن الغريب الزعم القائل بأن المنفعة والأخلاق لايتفقان! إذ يحض الأول على الأثرة و حب الذات و يحض الثاني على الايثار و التضحية و التأزر!

و منشأ الغفلة عن أن الاقتصاد و الاخلاق متفقان في مكافحة كل مَن يميل إلى الأسراف و التبذير و في تشجيع جميع أنظمة التوفير، و أن زيادة الانتاج تساعد على نشر التربية الخلقية.

و لقد عنى المشرّعون بالمسائل الاقتصادية في كل عصر عناية فائقة فوضعوا القواعد و القوانين التي تنظم الملكية الفردية و العامة و الأحوال الشخصية من ميراث و عقود مدنية و تجارية، و إهتم الاجتماعيون بها قديماً و حديثاً.

و نحن فصلناها في «دروس الأُتِماع»، و «الأُتِصاد» و سجلنا فيها الدراسات الاجتماعية و ما ترسمه مذاهبها من غايات للحياة و أساليب فيها ك «الإشتراكية الوطنية» و «الشيوعية» و «الفوضوية» و نحوها، و بيّنا ناحية الحق فيها و كشفنا عن موضع الهوى الجامح و الرغبة النهمه المفسدة لشرف الغرض فيها، و عما في مبادئها من مخالفة القوى الطبيعية و الغرائز الفطرية مخالفة توجب إستحالة تطبيقها في هذا العالم و أظهرنا من طريق العلم أن اصحاب هذه المذاهب يسيرون على غير هدى و يلتمسون النور في الليل و ينشدون النظام في الفوضى و يتمنون الوصول الى شاطئ الأمان و هم يتخبطون في بحر الظلمات.

و لكن الظروف تحتم علينا في هذا المقام أن لانغادره قبل أن نشير الى أن المفكرين في بعض الأمم الغربية السائدة فيها مذاهب الشيوعية و الأشتراكية المتطرفة و الفاشستية و الأشتراكية الوطنية، يحاولون أن يبرزوا التعاليم التي يحاولون أن يسيطروا بها على الأجسام و العقول، بدراسات مقارنة يتناولون بها شتى المذاهب الفلسفية و العلمية القديمة و الحديثة، و يحاولون أن يستخرجوا منها صوراً خاطفة جذابة يلمح الرائي في خطوطها أوجهاً قريبة الشبه بمبادئهم، و لذا قام فيهم من يحاول إثبات الروابط الوثيقة التي تصل التعاليم السياسية و

الاجتماعية التي جاءت في كتاب «الجمهورية» المنسوب إلى الحكيم الإلهي أفلاطون، بتلك المذاهب المتطرفة المغالية، حتى قيل أن الفيلسوف أفلاطون أول من أَلَّفَ في الشيوعية، فقد وضع كتاباً سماه «الجمهورية» ووصف به شعباً يعيش عيشة خيالية. ثم تبعه «توماس موروس»^١ في القرن السادس عشر الميلادي، و وضع كتاباً أراد فيه إنشاء جزيرة وهمية يحكمها رجال القضاء بسلطتهم الأدبية، ولا يملك الفرد فيها حرية التصرف في نفسه و بشؤون الشخصية. ثم أَلَّفَ «كامبانه للاً»^٢ الإيطالي كتاباً أسماه «مدينة الشمس» وشرح فيه شيوعية النساء و طلب توزيع المال والأرض.

ثم تطورت الشيوعية إلى الفوضوية حتى انتهى الأمر إلى «كارل ماركس» رسول الاشتراكية فوضع مبادئ «الشيوعية الحديثة» أو الاشتراكية المتطرفة في القرن التاسع عشر، ثم انعقدت مؤتمرات شيوعية، و تطورت أغراضها فعقد في سنة ١٨٦٤م «الأنترناسيونال الأول» و بعده بخمسة عشر عاماً عقد «الأنترناسيونال الاشتراكي الثاني»، ثم عقد «الأنترناسيونال الشيوعي الثالث»، و يعرف بأسم «كومنترن»^٣ و لا يزال هو القوة التي تدير الحركة الشيوعية في العالم، و الشيوعية من أعظم التجارب الاقتصادية هولاً و أشدّها خطراً، و مع أن هذه التجربة ليست جديدة فإنّ إهتمام العالم بها لم يزل عظيماً، فتكوّنت من جميع ذلك عند العلماء مسألة و هي: هل كان الحكيم الإلهي، أفلاطون شيوعياً؟

١. Thomas more، ١٤٨٧-١٥٣٥م. م

٢. توماسو كامبانيلا، Tommaso Campanella، ١٥٦٨-١٦٣٩م. راهبٌ دومينيكاني، فيلسوفٌ و شاعر إيطالي، وُلد سنة ١٥٦٨م و توفي سنة ١٦٣٩م في باريس. درس اللاهوت و الفلسفة. أنهى في سنة ١٦٢٣م في السجن كتابه «مدينة الشمس» في المدينة الفاضلة التي بني على المنطق و حب الله. كان مُعادي لفكر أرسطو و لقد قام في نفس الفترة مع فرانسيس بيكون بمحاولة لإصلاح الفلسفة و جعلها تعتمد على الملاحظة و التجريب. م

٣. كُمينترن (Comintern) مخفف (Communistichesky Internasional) المعروفة أيضاً باسم الأممية الثالثة (١٩١٩-١٩٤٣م)، منظمة دولية تدافع عن الشيوعية العالمية. قررت الكومنترن في مؤتمرها الثاني «النضال بتسخير كل الوسائل المتاحة، و من ضمنها القوة المسلحة، لإسقاط البرجوازية الدولية و إنشاء الجمهورية السوفيتية الدولية كمرحلة انتقالية لإلغاء الدولة إلغاءً كاملاً. عقدت الكومنترن سبعة مؤتمرات عالمية في موسكو بين ١٩١٩ و ١٩٣٥م. حلّ ستالين، قائد الاتحاد السوفيتي، الكومنترن في عام ١٩٤٣م. م

ولكى نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بجواب علمي صحيح، يجب علينا أن نلّم بأصول فلسفة افلاطون، والظروف التي أحاطت به والتي كانت بازرة الأثر في مذهبه، ونشرح المدلول العلمي المحدود لكلمة «الشيوعية» فإنه يكاد أن يتلاشى في جو عاطفي تتجاوب أمواجه بأصداء الاعجاب والثناء ممزوجة بأصداء الذم والكراهية؛ فنقول:

(١)

لم يعرف التاريخ فيلسوفاً يختلف المؤرخون في فلسفته كما اختلفوا في أفلاطون منذ إنتهاء عصره الى الآن. فمن عهده الى عهد الفلسفة الرومانية جزم التأريخ على أنه كان فيلسوفاً تأكيدياً وفي الوقت نفسه جزم بعض المؤرخين على أنه كان إرتيابياً لظهور بعض تلامذته في مظهر الأرتيابية، حتى سجلوا عُدوله عن «نظرية المثل». وكذلك ذهب بعض المؤرخين الى أن أفلاطون كان بصيرياً يرفع الضمير فوق العقل ويؤكد أن البصيرة الفطرية مستعدة بطبيعتها لفهم كل شيء، وقرر آخرون أنه فيلسوف عقلي يتعقب المنطق في مسالكه خطوة بعد خطوة.

والصحيح ما قرره تأريخ الفلسفة الإسلامية من أن أفلاطون كان فيلسوفاً تأكيدياً وعقلياً ومعتقداً بأن تلطيف السر وتهذيب الباطن و تصفية الذهن ترفع الأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية، فيدرك العقل الحقائق الراهنة التي هي الحكمة البالغة حد المشاهدة.

(٢)

وقع بعض الباحثين في الحيرة والإرتباك وخيل إليهم أن أفلاطون قد هوى في حضيض التناقض البغيض الذي يحول بينه وبين الجدارة بالخلود، وأنه نسي في شيخوخته ما قرر في شبابه. فإنه لم يراع في نظم الحكومة الفاضلة التي إبتدعها في كتاب الجمهورية، البيئة الحاضرة ولم يؤسس خططها الجديدة على أصول ثابتة وأمور واقعة وإنما جرى وراء الخيال واعتمد على العقل وحده في كل ما رأى ودبر. فجاء كل ما في الكتاب أفكاراً خيالية تصور حكومة لا يمكن الوصول إليها لأنها تستهدف الخير الأكمل، وقرر فيها المبادئ الاشتراكية بأوسع معانيها أي الشركة في النساء والأطفال والثروة في الطبقة الحاكمة والجنود، وأنه لم يبين في كتابه هذا، طريق الانتقال من النظام القديم الى النظام الجديد الذي إبتكره وإنما

وثب بالمجتمع الى ذلك النظام الحديث دفعة واحدة كأن لم يكن بين النظامين مَجاز يعبره أو طريق يسلكه.

ثم وصف أفلاطون في كتاب «القوانين» الذي هو آخر مؤلفاته نوعاً آخر من الحكومات الفاضلة تستهدف تحقيق أفضل الممكنات ورسم خطة جديدة للسياسة تخالف الخطة التي رسمها في كتاب الجمهورية ولا تشمل على الاشتراكية بجميع معانيها ولا على المساواة المطلقة. وأعلن فيه أنّ مَنْ لم يتدين يجب ان يحكم عليه بالسجن المؤبد لأن الدين أفضل الوسائل لحفظ النظام والسلام وقرر الاختصاص بالزوجة والأولاد والثروة وقد جاءت المخالفة بين الخطتين شديدة جدا في بعض المواطن حتى دعى ذلك كثيراً من الناس الى الطعن في نسبة أحد الكتابين أو كليهما الى أفلاطون، واختلف كل من هذين الكتابين عن الآخر إختلافاً كاد يحمل الباحثين من القدماء على الظنّ بأنهما لمؤلفين.

(٣)

إن فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس كانوا رؤساء الفلاسفة الألهيين المعتقدين بأن الله تعالى مبدأ المبادئ وموجد العالم واليه معاده وكانوا يقولون بخلود النفس وجزاء الأعمال في النشأة الأخرى وبوجود المجردات وأن الأنسان اشرف انواع الحيوان فيجب أن يتخلّق بما يناسب شرف الانسانية من مكارم الاخلاق والفضائل، وسادت بسببهم هذه العقائد السامية في اليونانيين وكان من الطبيعي أن تردعهم عن الخصال البهيمية والصفات الحيوانية والتوحش والهمجية، وتقودهم الى الكمال الخلقي والسُمؤ المعنوي والشرف الانساني والنظام العمراني والرفعة الاجتماعية والحياة السعيدة، وتنهض بهم في كل أطوار الحياة.

فارتقوا بهذه العقائد السامية والتعاليم العالية إلى أوج العظمة والقوة وغاية المجد والكمال والملك العظيم والحكومة بلا معارض.

ثم ظهر فيهم «المذهب المادي» في القرن الرابع قبل المسيح - عليه السلام - ويعرف باسم «المذهب الطبيعي» أو «المذهب الدهري» وتشعّب بمرور الزمن الى عشرة مذاهب من «الأبيقوري» و«الكلي» و«الديمقراطي» وأمثالها، ويجمعها أن جميعها إستهدفت إنكار الصانع أو إنكار وحدته وإقرار الثنوية الوثنية وإنكار كل ما لايقع عليه الحسن. وصرح بعضها

بأن الفكرة الألّهية ليست إلا من خَلق المشرّعين إبتدعوها لِيُرهبوا بها الشعوب و الجماهير فيذعنوا لقوانينهم و يخفّفوا من جرائمهم بعض الشيء و أن القوانين لم توضع إلا لمن بلغ بهم الضعف حدّاً يؤهّلهم للخضوع لها، و أن أسمى الفضائل هي ما يوصل الشخص إلى منافعه الفردية و مسرّاته و أغراضه في الحياة الدنيوية و يساعد على انتصاره على خصومه. و قالوا لا يوجد في الكون حق و لا باطل، و لا خير و لا شر، و هذه كلها اعتباريات و أن الأديان و الأخلاق و الخوف من الله و من جزاء الأعمال و الجحيم اغلال ثقيلة كبل بها المشرّعون أفراد الإنسان و ضيقوا عليهم الخناق من كل جانب فيجب تحريرهم منها.

و لمّا إنتشرت هذه العقائد الفاسدة في الأمة اليونانية دفّعتها إلى الإنسياق في تيار الفوضى الاجتماعيّة و الهمجية الخُلقيّة و أفسدت أخلاق النشء و أوقعتهم في تيار المنفعة الشخصية الى حد بغيض فتج منها «المذهب الإباحي» و يعرف باسم «مذهب المساواة المطلقة» و بعبارة أخرى «النظام الشيوعي اليوناني» و كان من أهم اصوله محاربة الأديان و كل سلطة و اختصاص، و قيّدوا كل إمتياز بجميع الوسائل المرهبة، و إنكار شرف الأنسانية الذي هو أول ركن من أركان القانون الخلق؛ و نفى الفرق بين الإنسان و بين سائر أنواع الحيوان بل اعتبره أخس منها.

و أعلن بعض أصحاب المذهب الفاسد أن السعادة لا تتحقق إلا في اللذة الجسمانية و أن الحياء، ضعف النفس و ان مكارم الأخلاق قيود موهومة تحول دون وصول الشخص الى السعادة و أن الطبيعة قدساوت بين أفراد الأنسان في جميع الأشياء، فهم شركاء في كل المقتنيات و المشتهيات، و ان المال، مشاع و كذلك النساء و الاولاد، فمن إختص بشيء منها عدّ غاصبا و جاز لغيره إنتزاعه منه و الإستيلاء عليه بكل وسيلة ممكنة من الغدر و القهر و الخيانة و الكذب و الافتراء و الخديعة و الحيلة، فكل هذه الوسائل سائغة، لأن من يستعملها انما يتوصل بها الى حقه الطبيعي.

فانتشرت هذه العقائد في «الاسبرطيين»^١ و صاروا شيوعيين بالمعنى الحقيقي، اذ لم يكن

١. أسبرطة أو سبارتا، بالانجليزية (Sparta)، مدينة يونانية كانت تعرف بأنها دولة - مدينة. تأسست حوالي عام ٩٠٠ قبل الميلاد. اشتهرت أسبرطة بمجتمعها العسكري الذي ينشأ أبناءه بصفة أساسية على القتال. كانت اسبرطة هي المدينة الوحيدة التي يحكمها ملك مقيد بدستور و برلمان إرادته فوق إرادة الحاكم. م

الفرد عندهم يملك شيئاً بل كان كل شيء ملكاً للدولة التي هي رمز للأمة و نائبة عنها في جميع شؤونها. و كان الرجال يعيشون في منازل هي أقرب الى الشُّكْن^١ منها الى البيوت، و كانت الحكومة تجري عليهم الأرزاق و الوظائف و تقوم بحاجاتهم الضرورية و بتعليم أولادهم. و من العجيب ان زعماء هذه العقائد الإباحية و التعاليم الشيعوية أينما ظهوروا انتحلوا لانفسهم ألقاباً خلاباً و عناوين خداعة، كانت تناسب مختلف الظروف التي ظهوروا فيها، مثل الحكيم؛ و نصير العمال، و رافع الجور و منور العقول و دافع الظلم و محب الفقراء و مبيد الخرافات و عالم الأسرار و كاشف الرموز و الحقائق و صاحب علم الباطن و أمثالها.

و علّلوا هذه الدعاية الفاسدة بأنهم لا يبتغون سوى تخليص الانسانية من الأفكار الضالة و تحرير الانسان من الأهواء التي تستنفد قوّته و تحيل حياته الى ظلام دامس بلا نفع و لا فائدة. و لم تكد تنتشر هذه العقائد الفاسدة و التعاليم الهدامة في الأمة اليونانية حتى خضعت الحياة اليونانية للأهواء و الغرائز لا تستثنى من ذلك أية ناحية من نواحيها، فركدت عقولهم و تبلدت أذهانهم و فسدت أخلاقهم و استولت عليهم الوقاحة و الرذالة، فعبدوا الهوى و اعتبروه بصفته مجموعة الشهوات و الآلام إحدى وسائل المعرفة، و أصبحوا لا يتحمسون إلا لما يلدّ النفس و يسرّها.

أما الغيرة و الشرف و الحياء و التضحية و الوطنية و الانسانية و مكارم الأخلاق، فقد أصبحت كلها أثراً بعد عين و أمسى كل فرد لا يفكر إلا في مسراته الخاصة و منافعه الفردية، و لا يبالي أن يضحى في سبيلها أمتة بل أمم العالم.

فزالت المحبة من قلوب أفراد الأمة و حل التنافر في محلها و تقطعت روابط المجتمع اليوناني و عمّت الفوضىّة الأخلاقية و الاجتماعية و السياسية في جميع البلاد اليونانية و أحدثت انقلاباً هائلاً في عالم التفكير اليوناني فنتجت منه حروب داخلية دامت أربعين سنة. إنقسمت المدن على أنفسها و ضعف الشعب ضعفاً يطمع فيه من حوله من الأمم الناهضة المتماسكة. فانهار عرش مجده و زالت عزته و عظمتة و انتهى أمره بفضل المذهب الاباحي و النظام الشيعوي الى أن وقع في أسر اللاتين (الرومان).

١. مفرداً «الشُّكْنَة»، بمعنى مركز الجنود. م

و كذلك كان المذهب الشيعي، جرثومة الفساد و مُبِيد الأُمم و مذللّ الشعوب و داعيا إياها إلى الاستهانة بالعمل و الى الركون لألوان من النقائص شتّى في كل أمة ظهر فيها و في أيّ مظهر وجد عليه من مظاهر «المزكية» و «الولنية» و «الاسرارية» و «النيجرية» و «الاسبرطية» و «الابيقورية» و «الكلبية» و «الديمقراطية» و «الفوضوية» و «الاشتراكية» و «الإباحية» و «الإلحادية» و «المادية» و «الدهرية» و «الإجتماعية المسيحية» و «الماركسية» و «مذهب التضامن» و «المذهب الحر» و «الفاشستية» و امثالها.

(٤)

إن حكمة الامم التي تنقل الى العربية من طرق الترجمات الافرنجية تأتي مشوهة بحيث لايعرفها أهلها إذا عُرِضت عليهم، سيما اذا كانت من قبيل فلسفة أفلاطون الموضوعة في رموز من الطلاس المعقّدة و المحاطة بألغاز غامضة، تتطلب الحلّ من واضعها. فان أفلاطون كان أشد الفلاسفة استعمالا للرمز^١، و قد حكم الغربيون على الفلسفة أحكاما خاطئة حيث حاولوا حل رموزها بأهوائهم، فخطبوا خطب عشواء و كان ينبغي لهم أن يأخذوا حلولها أيضا من فلاسفة العرب المسلمين كما أخذوا منهم أصل الفلسفة اليونانية و الثقافة الأغريقية.

أنظر الى عظيم خطأهم في تسجيل «نظرية المثل» لأفلاطون و قس عليها ما سواها. كان سقراط قائلاً بأن لكل نوع من الأنواع الطبيعية الجسمانية الذي له أفراد موجودة في هذا العالم المحس، مثال نوري و فرد كامل تام مجرد عن المادة في عالم الإبداع، هو الأصل و الحقيقة و سائر أفراد النوع ظلال و فروع له. و سبقه الى هذه النظرية «أنباذقليس»^٢ و «أغاثاذايمون»^٣ و غيرهما، و سبقهم اليها «حكماء الفرس»^٤ و كان أفلاطون موافقاً لأستاذه سقراط في هذا الرأي

١. كتاب «البيان» لأبي الفرج، ص ٥٣.

٢. مكتوب في حاشية الصحيفة: "و هو غير امبذقليس...". و في ضبط التاريخ فيه خطأ، و إنى لم اجد غير امبذقليس هذا، Empedoctes (Empedoklēs)، امباذقليس (انباذقليس)، ٤٢٥-٥٠٠ ق.م. م

٣. Agathodaemon, Agathodiamon, Agathodaimon Agathadeamon, ... اغاثاذايمون أو آغاثاذايمون أو اغاثودمون أو اغاثاذايمون و ... قالوا إنه هرمس الاول او شيث أو لقمان. م

٤. قال صدر المتألهين في كتاب الأسفار في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة: كانت حكماء الفرس تسمى رب كل نوع بأسم ذلك النوع حتى أن النبتة التي يسمونها «هوم» التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونه «هوم إيزد» و كذا لجميع الأنواع. فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» و ما للأشجار سموه «مرداد»؛ و ما للنار سموه «اردی بهشت». اهـ.

و قال الفيلسوف السبزواري في كتابه «شرح الفرائد» هو «رخش» بالفهلوية أعظم الطلسمات. اهـ.

و مغالياً فيه، وسجلها كسائر نظريات سقراط التي لم يكن شيئاً منها مدوّناً في عصر سقراط. قال الرئيس ابن سينا في إلهيات الشفاء بعد تسجيله نظرية المثل ما نصه: "و كان المعروف بأفلاطون و معلمه سقراط، يفرطان في هذا الرأي..."، و أسماها أفلاطون «أرباب الأنواع» و «المثل الألّهية» و «المثل النورية» و «المثل العقلية» و «العقول المتكافئة» و «العقول العرضية» - أي ليس بعضها علة لبعض - فكلها في مرتبة متكافئة على خلاف «العقول الطولية». و بما ان المثل، مجردة عن المادة، فكل منها عام و كلي، اى له سعة الوجود و الاحاطة؛ لا أنه يصدق على كثيرين! فان هذا معنى الكلية التي هي صفة المفاهيم، و المثل جوهر موجود في الخارج و فرد عينى للنوع و مثال يازائه، و للعقول المتكافئة اى المثل، طبقتان، إحداهما شريفة و هي القواهر التي حصلت من جهات هي إشراقات، و الثانية أشرف من الأولى و هي القواهر التي صدرت من جهات هي المشاهدات.

و للفلاسفة المشائين زُردود و تشنيعات على نظرية المثل ينسبونّها الى رئيسهم ارسطاطاليس، سجلناها في دروس «الفلسفة الألّهية». و لكن صدر المتألهين أثبت أن أرسطاطاليس وافق أستاذه أفلاطون في نظرية المثل في كتابه الذي أسماه «أثولوجيا»^١ و إختص أفلاطون بنظرية أخرى، و هي: أن لكل شخص موجود و لكل شيء موجود في هذا العالم مثال مجرداً برزخيا في العالم الأعلى، و أسماها «المثل المعلقة» و «الأشباح المعلقة» و هي يزاء الاشخاص لا بأزاء الأنواع، و سجلها فلاسفة الإسلام باسم «عالم المثل»

١. قال في كتاب «الأسفار» ص ١٢٥: «كتاب ارسطو المعروف بـ «أثولوجيا» يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقلية للأنواع، و الصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الأبداء؛ حيث قال أرسطو في الميمر الرابع منه: «من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر و نبات و حيوان و ناس سماويون، و أن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى، و الإنسان العقلى روحاني و جميع أعضائه روحانية» الخ؛ و قال في الميمر الثامن منه: «إن هذا العالم الحسى كله إنما هو صنم لذلك العالم ... فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التي هاهنا الا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف» الخ. و قال في الميمر العاشر من كتابه: «ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم، إلا أنها هناك بنوع أفضل و أعلى، و ذلك أنها هاهنا متعلقة بالهولى، و هي هناك بلا هولى، و كل صورة طبيعية فهى صنم للصورة التي هناك...»، إنتهت عباراته النورية و كلماته الشريفة بنقل «عبد المسيح بن عبد الله الحمصي» و إصلاح «يعقوب بن إسحاق الكندي» و فيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونية...، إنتهت عبارة الأسفار ملخصاً.

و صرحوا بأن المثل المعلقة غير «المثل النورية» وأن أفلاطون كان قائلاً بكلتا النظريتين و على هذا الأساس قسموا دائرة الوجود إلى قوسين أحدهما «قوس الصعود» والثاني «قوس النزول» و قرروا الثاني على هذا الترتيب:

١- العقول الطولية،

٢- العقول العرضية (أي المثل النورية)،

٣- نفس الكل (أي النفوس السماوية)،

٤- المثل المعلقة (أي عالم المثال)،

٥- الطبع،

٦- الصورة،

٧- الهيولي.

و الغربيون لم يعرفوا حقيقة المثل الأفلاطونية فسجلوا أن أفلاطون يرى أن الحقيقة ليست هذه الكائنات المحسوسة، فانها ظلال متغيرة لعالم المثل النورية التي هي الحقائق و أن امثال النوع الواحد في العالم الحقيقي يطبق على افراد ذلك النوع الكثيرة في هذا العالم المحسوس؛ و هو العنصر المشترك بينها. فالإدراكات الكلية التي يصل اليها العقل هي اسماء لمسميات في الواقع، وهذه المسميات هي المثل المعلقة و نحن في هذا العالم نرى هذه الموجودات التي تموج بها الارض فنحسبها حقيقة. و لكن الواقع أنها ظلال و صور و خيالات لعالم المثال و فيه توجد لكل شخص موجود، صورة مثالية يازاته.

هذا ما قرره الغربيون في شرح المثل الأفلاطونية. و فيه خبط واضح و خلط بين النظريتين الماز ذكرهما. فإنهم صوّروا منهما نظرية أخرى تُغايرهما و لم يَقل بها أحد. و قد بيّنّا أن المثل النوري عند أفلاطون و الحكماء الأقدمين، فرد مجرد نوراني للنوع و لا يمكن أن يكون للفرد افراد ينطبق عليها كانبطاق الكلى على افراده، بل معنى العموم و الكلية في المثل النوري، سعة الوجود و الأحاطة اللتين هما من لوازم تجرده؛ و أما أفراد نوعه المادية فهى أصنام و أمثال له و هو محيط بها لتجرده.

(٥)

كان أفلاطون من سلالة ملوك «أثينا» وكان يرجع من جهة أمِّه إلى «سولون»^١ أحد «الحكماء السبعة» المشهورين. فنشأ في تلك البيئة «الأرستقراطية» وفيها ترعرع وشبَّ و نضج، و عرف من مفاسد الأرستقراطية و عيوبها ما لم يعرفه غيره، لأن أهل البيت أدري بما فيه، فكَرِه الأرستقراطية و تنفَّر منها و نقم عليها و ساعده ذلك على تكوين «الديمقراطية» في قرارة نفسه، و كانت هذه المفاسد منشأ تلك الحوادث السياسية التي وقعت إبَّان^٢ نشأة أفلاطون، سيما «الحرب الميجارية» التي سبقت مولده بأربعة أعوام و دامت أكثر من ربع قرن. و التي فقدت أثناءها أثينا أكثر عظمتها و سقطت بين برائن الفوضى و الاضطراب؛ و لهذا بدأ أفلاطون حياته العملية بتجديد مهمة الفيلسوف الاخلاقية و الاجتماعية ليضع حداً لتلك الهمجية الديكتاتورية التي كانت تسود بلاد اليونان في عهده، فنظم تعاليم لكي يعالج بها تلك المفاسد الأرستقراطية القاسية. و كانت معارضته للأرستقراطية هي التي أثارَت ثائرة غضب المَلِك الأرستقراطي «ديونيسيوس الكبير» فعرضه في سوق الرقيق لكي يباع علناً بطريق المزاد و أوشك أفلاطون أن يقع في الرق لولا أن إفتداه «أنيسريس». ثم لِعين الغرض هم الملك «ديونيسيوس الصغير» مرتين أن يبطش به و لكن اصدقاءه مهَّدوا له سبيل الفرار.

(٦)

«الشيوعية أو الاشتراكية المتطرفة» - على إختلاف مظاهرها في مختلف الظروف و الازمنة و الامكنة - تقوم على مبادئ يستحيل تحقيقها، لأنها تعمل على تحقيق المساواة التامة بين جميع افراد البشر في حقوقهم و واجباتهم و مقتنياتهم، و تحاول تحريرهم من كل قيد ديني و خُلقي و عقلي و اجتماعي، و توجيه قواهم الجسمية و العقلية الى غير ما خُلقت له، و خلاصة برنامجهم ما يأتي:

١- إلغاء ملكية الفرد للثروة و الاراضي في جميع صورها و إجتثاث جذورها من أصولها و اعتبار الاراضي ملكاً للدولة مؤجرة للأفراد الذين يجب أن يدفعوا اجرتها للحكومة،

١. صولون، Solon - قريب من ٦٣٨ ق م إلى ٥٥٩ ق م، شاعر، كاتب و باحث في القانون و السياسة و الفلسفة.

أصبح حاكماً في أثينا لفترة من الزمن. م

٢. إبَّان الشئى أى أوَّلُه. م

٢- مصادرة أملاك الناس و أموالهم،

٣- إلغاء حقوق الوراثة،

٤- إلغاء الفروق بين الطبقات،

٥- إلغاء النقد ورؤوس الأموال و منح كل فرد من أفراد الامة ما يحتاج اليه من الضروريات و أخذ ما يفيض عنه، و جعل أجرة العامل جارية له فيعطى «بطاقة» يأخذ العامل بموجبها من مستودعات الحكومة ما هو في حاجة اليه من الضروريات بقدر عمله و إن نقص عن مقدار حاجته،

٦- إلغاء كل إختصاص و إمتياز، و تشريك جميع الأفراد في الثروة و النساء و الأولاد،

٧- تربية الأولاد و تعليمهم مجاناً و الزامياً و في يد الحكومة و منع إستخدام الأحداث في المعامل،

٨- إرغام الصُّنَاع و الزَّرَّاع على الاتيان بمحصولاتهم و نتاج صناعتهم و تسليمها إلى الحكومة،

٩- إنشاء بنك مركزي يتولى هو وحده دون غيره إقراض الأهالي،

١٠- جعل جميع طرق النقل و الاتصال (المواصلات) من سبك حديدية و بواخر و قطرات ترام و تليفونات ملكاً للدولة،

١١- حظر التبرج و الأسراف في الزينة على المرأة و إيجاب العمل عليها كالرجل لكسب الرزق،

١٢- إحداث ثورة في العالم اجمع و نشر التعاليم الشيوعية فيه بالسيف.

ففى البرنامج المار ذكره خلاصة الاغراض الاصلية للشيوعية الحقيقية، و هي كما ترى حُلْم من الأحلام «الأتوبية» التي صورها الكثيرون من الكتّاب و الشعراء الخياليين و التي يتعذر تحقيقها، لأن الشيوعية منذ ظهرت في القرن الرابع قبل المسيح - عليه السلام - إتجهت الى تحقيق أصول البرنامج المار ذكره. فكانت مقاومة للطبيعة البشرية و مناقضة للفترة الانسانية، لوضوح أن القوى و الغرائز و الاستعدادات ليست متساوية في أفراد الانسان بل هي متفاوتة و مختلفة و يختص كل انسان بمزايا خاصة و حدود من القوى مخصوصة. فمن

الطبيعي أن تعود نتائجها اليه و يجب بالطبع أن تكون محاصيل قوته مختصة به كنفسها من دون شريك، و للفطرة غرائز كغريزة الشعور الديني، و غريزة الغيرة على الزوج و أمثالهما، و للطبيعة جند قوى قاهر لايقاوم.

و لذلك ما لبثت هذه الشيوعية أن تلاشت أمام الجند الطبيعي القاهر و الغرائز الفطرية الراسخة، و طوتها الايام و أخفق اصحابها، لأنها لم تكن جديرة بالاستمرار و الخلود، و انتصرت عليها الفطرة و كان حقاً لها ان تنتصر حسب ناموس الطبيعة. و قد أثبت الاختبار لزعماء الشيوعية اخيراً أن تطبيق هذا البرنامج المار ذكره ليس من الامور المتيسرة و أن الحكمة تقضى بوجوب رعاية سُنّة التدريج في تحقيقها و مسايرة مقتضيات الاجتماع و في الواقع أن «البولشفيك» بعد أن إستولوا على مقاليد السلطة في «روسيا» سنة ١٩١٧م، أدركوا في الحال أن الغلو في تطبيق المذهب الشيوعي لا يؤدي الى المطلوب بل بالعكس ينفر القلوب من ذلك المذهب و أن الالتجاء الى العنف و القوة و إضرام نيران الثورات في جميع البلاد الخاضعة لسلطان أصحاب الاموال غير ممكن. فأخذوا تارة يتسامحون و طوراً يتشددون، و أخروا تحقيق بعض اغراضهم و كتموها، و لكنهم حين سُنوح الفرص لايحيدون عن برنامجهم المار ذكره قيد شعرة، و حين العجز يقتصرون على تحقيق ما تيسر لهم و هذه عادتهم المتبعة منذ ظهور هذا المذهب. فحيناً كانوا مقتصرين على نشر الإلحاد لعلمهم أنه حجر الأساس لمذهبهم، و لمّا تيسر لهم أضافوا اليه الشركة في المال ثمّ لمّا ساعدتهم الظروف أعلنوا الشركة بأوسع معانيها.

و هذا كله في المبدأ الشيوعي الفلسفي و أما الشيوعية الإستعمارية فهي ليست سوى نظريات خيالية سياسية يستحيل التوفيق بينها و بين مطالب الحياة الواقعية. فلقد فشل «لنين» عندما حاول هذا التوفيق عقيب استيلاء البلاشفة على السلطة مباشرة عام ١٩١٧م فاضطر الى التراجع، و أخفق «ستالين» عندما قام بعين التجربة سنة ١٩٢٨م فاضطر أيضاً الى النكوص على عقبه.

و ليس البحث عنها في مباحث الفلسفة الا استطرادياً.

و لا يخفى أن الشيوعية برفضها ملكية الفرد تقتل روح العمل و النشاط و العواطف، فضلاً عن أنّ مبدأ توزيع العمل - و هو من اهم مبادئ علم الاقتصاد - يتطلب التفرقة بين الطبقات و

يستلزم التمييز بين انواع المكافئات و مقاديرها، لأن نتائج أعمال الفرد اذا كانت لاتعود اليه مباشرة، بل يجب أن تختلط بمحاصيل اعمال الآخرين، فما هي القوة التي تتمكن حينئذ بها من إرغامه على ان يتابع السعي و العمل بنفس الجد و النشاط الذين كان يعمل بهما لنفسه؟ و ما هي الوسيلة التي تكفل توزيع هذه المحاصيل المختلطة بالعدل التام؟ و حل هاتين المشكلتين إما يكون بوسيلة أن تقوم سلطة عالية بتحديد وظيفة كل فرد و إفراز حصته من هذه المحاصيل، و إما بوسيلة أن يتحلى كل فرد بعاطفة الحرص على المنافع المشتركة و يبذل جهده بملء رغبته لادراك تلك المنافع، و أن يحدد حاجته الضرورية الحقيقية من هذه المحاصيل، فلا يتناول إلا قدرها. و هاتان الوسيلتان تُبينان لنا أن المذهب الشيوعي يتطلب إما مجتمعا بشريا اعلى من هذا المجتمع الحاضر بأخلاقه و مبادئه السامية لايميل إلا مع الحق و العدل و المساواة و لايراعى سوى المصلحة العامة و يعمل على توطيدها؛ و إما مجتمعا أدنى من هذا المجتمع ينقاد لإستبداد أية سلطة كانت و يخضع لجميع احكامها دون تردد أو مخالفة.

و قد أجاد «شموллер»^١ في انتقاده مبادئ الشيوعية قائلا: "أنه من الخطأ البين أن تكون حاجتنا اساسا عادلا لتوزيع الثروة، لأن هذه الحاجات خاضعة لتقلبات أهواء الأفراد، و يزيد على ذلك أنه اذا اتخذت الحاجة مقياسا لتوزيع الثروة، فقد يذهب المجتهد ضحية الخامل، اذ ربما كان نصيب الخامل اكثر اذا كانت حاجته اكبر."

و أما «ايف كيو» فانه يؤكد أن العودة الى الشيوعية هي نفس العودة إلى الهمجية و التوحش الموجود الآن في أواسط «أفريقية» و في مجاهل «أوسترالية»، و كل من يتمنى تحقيق هذا المذهب فانما يطلب من الهيئة الاجتماعية، التقهقر في المدنية و الانحطاط في انظمتها.

و قال «آدوف تيهرس»^٢: "ان الشيوعية تهدم العمل و تعدم الحرية و اذا كانت قوية فانها تقضى على العائلة بالزوال."

١ . G.Ritzel Schmoller . م

٢ . Marie Joseph Louis Adolphe Thiers، ١٧٩٧-١٨٧٧ م من رجال السياسة و التاريخ الفرنسي . م

و ليس هذا كل ما في النظام الشيوعي من عيوب و مفاصد و انما سقناه مثلاً على اغراق مبادئ الشيوعية في الخيال، مضافاً الى أنها جامعة لمفاصد العقائد الإلحادية اليونانية المار ذكرها و تلك الخطط الشيطانية التي رسمتها الأهواء و التي تستهدف محو الأنسانية و إفساد المجتمع البشرى و هدم أركان المدنية؛ لوضوح أنّ شركة جميع افراد الإنسان في كل المشتبهات و مساواة الكل في الكل و رفع الأمتياز و الاختصاص من جميع الوجوه - ان امكنت - تستلزم و قوف النفوس من حركتها نحو المعارف و المعالي، و إيقاف العقول عن سيرها لأكتناه الحقائق، و توجب ان يعيش الإنسان - ان استطاع ان يعيش بهذه العقائد - كالبهائم، و حينئذ يترفع كل فرد عن مزاوله المهنة الخسيسة و الحرف الوضيعة، فيختلّ امر الأتتماع و تنحل رابطة المجتمع و تغلب على كل فرد الأثرة و حب الذات الى حد يتطلب منفعتة الأفرادية و لو توقفت على إفناء أمتة بل أمم العالم.

فاستنار أن المبادئ الشيوعية نُظِم آثمة تحمي البطالة و تجنى على الإنسان أكبر جناية و تدفع العالم نحو الانحدار الى درك الإنحلال و الانحطاط لأن أهله بعد اعتناقها ينصرف عن العمل المثمر في نواحي الحياة المختلفة و يجعل كل همّه أن يعيش من سلب عمل غيره.

هذه نبذة من مفاصد تلك المبادئ، الشيوعية و خططها المعوجة الى تحفها المخاوف و تكتنفها مظاهر الشقاء، و الى عاقبتها الحسرة و الندامة و الخذلان و الذم.

و يطلق على النظام الشيوعي اسم «الفوضى» نظراً الى حاجته الى الإرهاب و اعتمادها على وسائل العنف و الشدة، لأن الالتجاء الى الثورات لازم في نظر الشيوعيين في كل زمان و مكان لتحقيق أحلامهم؛ على أن الدكتاتورية شرط ملازم للشيوعية كما أن المبدأ الالهم للأشترابية الوطنية كـ «الفاشستية»^١ و نظيراتها هو مبدأ الزعامة و معناه أن رأى

١. نشأت الفاشستية كمذهب معارض للبولشفية و لكنها ما لبثت أن تطورت و قامت على مبادئ لا تقل أخطارها و محاذيرها عن مفاصد الشيوعية، و هي جميع مفاصد الاشترابية الوطنية و خنق الحرية الفردية و نشر الحكم المطلق، و قد اعلن زعيمها على صفحات جريدته: "ان الفاشستية تطرح بالنظريات الحرة الى سلة المهملات و ان الفاشستية لاتعبد الأوهام بل تطأ بأقدامها جثة الحرية الهامدة... الخ، و لذلك يتعذر تطبيق المبادئ الفاشستية في هذا العالم لأنها تتطلب مجتمعا ادنى من هذا المجتمع بنقاد لاستبداد زعماءه و يلقي الطاعة العمياء اليهم و يخضع لجميع أحكامهم دون تردد أو مخالفة.

الزعيم هو معيار الخطأ والصواب. فكل ما يراه الزعيم مفيداً للامة هو مفيد في حقيقة الأمر والواقع.

والصفة الأساسية البارزة لمذاهب الاشتراكية الوطنية والشيوعية، إنتقاضها على سلطة العقل ومحاربتها للمذاهب العقلية، وقد رفضت بشدة القانون الخُلقي القائم على الحب والرفق، واستعاضت عن تلك القوانين الخلقية بما أسمته «قانون الشرف» ومن مواده أن سحق الضعفاء وإفنائهم إحسان إلى البشرية^١ وأن مبدأ حب الجار نفاق، وأن السعادة ليست هدفاً جليلاً سامياً وكل محاولة منظمة مقررة لزيادة السعادة أو تخفيف الألم إنما هي محاولة حقيرة، وان المذهب الذي يرمى الى نفع العدد الأكبر من الناس وهناءهم، عقيدة خلقية منحطة، وأن العمل الناجم من الشفقة والرفق بالضعيف هو مخالف للنواميس الأحيائية (البيولوجية)، وان حرية الرأي والقول التي تعتمد الديمقراطية الى اطلاقها في القضايا الرئيسة لاعتقادها أن التسامح والتجربة هما في التحليل النهائي افضل من الضغط والشدة للحصول على أفضل النتائج يجب ان تقيد بمبدأ إلغاء الأحزاب غير حزب الاشتراكية الوطنية ومبدأ الطاعة العمياء وخضوع الجميع لزعامة رجل واحد قادر على الاضطلاع بمسؤولية الحكم لوحده، وبعبارة أخرى مبدأ تحويل الشعوب الى مجرد آلات، بتجريدها من جميع الصفات الانسانية التي رعتها الديانات والأخلاق والعقول؛ تحت ثوب الإحياء الوطني.

ولا غرو في كل ذلك بعد أن نعلم ان مبادئ الشيوعية والاشتراكية الوطنية قائمة على أن العالم وهمٌ مطلق، وليس له من معنى غير ما نحن نسبغه عليه. وانما العجيب أن المفكرين في الأمة الفاشستية يحاولون أن يبزرّوا تعاليمهم القاسية الفاسدة ياثبات رابطة تصل التعاليم الأفلاطونية بمبادئ الاشتراكية الوطنية وتسجيل أن أفلاطون كان فاشستياً، لانه كان من سلالة الملوك المستبدين وكان لهذا النسب اثر بارز في مذهبه السياسي، وزعم بعضُ أنه كان شيوعياً ونحن لانجد أية حاجة الى تفنيد هذه المحاولة الفارغة بعد ما سجلنا من مبادئ افلاطون الفلسفية والاجتماعية.

١. هذه المواد اخذتها الاشتراكية الوطنية من تعاليم الاسبرطيين.

النتيجة

إذا لاحظنا ما تقدم نصل منه إلى النتيجة الآتية، وهي أن المبدأ الشيوعي الإلحادي يناقض الاسلام وسائر الأديان والنقيضان لا يجتمعان؛ لأن الشيوعية وليدة المذهب المادي الإلحادي، وهي تحارب الأديان وتناقض الأخلاق والفضائل، وتستلزم الدكتاتورية، وتنكر كل ما لا يقع عليه الحس، وترفض شرف الأنسانية الذي هو ركن القانون الخلقي، وتقاوم الفطرة والطبيعة بتوجيه القوى النفسية والجسمية الى غير ما خلقت له.

وأن الشيوعية والاشتراكية الوطنية تناقضان المذاهب العقلية واصول الحرية الطبيعية و مكارم الأخلاق الفاضلة وتعاليم الأديان الإلهية، وأن أفلاطون حكيم عقلى وتأكيدي وإلهي و ديني و خلقي و ديمقراطي و قائل بوجود المجردات و الموجودات الغير المحسنة و بشرف الأنسانية و احترام النواميس الفطرية و الطبيعية، و بالجملة معتقد بكل ما يناقض الشيوعية الإباحية و الفاشستية والاشتراكية المتطرفة و الاشتراكية الوطنية تمام المناقضة. إذا فلا مسوغ لأن ينسب اليه القول بهذه المذاهب الفاسدة.

و أما كتاب «الجمهورية» فلانجد في المصادر الصحيحة من الفلسفة الإسلامية أنه من مؤلفاته؛ وليس يرجع ذلك إلى اعتبار ديني و كراهة الشرع الإسلامي و الطبع العربي أيضاً أن يشترك الناس في النساء و سائر المقتنيات و أمثال ذلك، مما جاء في ذلك الكتاب، لأن الفلسفة الاسلامية لم تغادر من مهمات الفلسفة اليونانية و آراء فلاسفة اليونان صغيرة و لا كبيرة إلا أحصتها، حتى أنها سجلت جميع المذاهب المادية الالحادية التي تناقض الاسلام في صميم أصوله و أركانه.

و على فرض التنازل و تسليم أنه من مؤلفاته، نرى من المتعذر اثبات أن جميع ما جاء في الجمهورية بحذافيره من آرائه، اذ من الجائز أن يكون بعض الماديين الملحدین من خصوم أفلاطون و معارضيه في العقيدة، قد دسّوا في هذا الكتاب على أفلاطون بعض آرائهم الالحادية و نتائجها التي تناقض أسس فلسفته و عقائده لغرض ترويجها، سيما أن الدسّ كان عادة مطّردة عندهم، فانهم تظاهروا كثيراً ما في مختلف الأشكال و المظاهر و توسلوا لترويج عقائدهم الفاسدة بمختلف الطرق و شتى الوسائل.

و على تقدير تسليم أنه بحذافيره له فقد سجل تأريخ الغرب أن أفلاطون بعد نضوج فكره بالتجارب العملية، عدل عما أثبتته في الجمهورية الى الخطة العادلة التي رسمها في كتاب «القوانين».

ولكن الانسب بسمو منزلة أفلاطون و عظيم شأنه في الفلسفة أن نقول - على فرض تسليم أن ما جاء في الجمهورية بحذافيره له - إنك عرفت فيما قدمناه أن في عهد أفلاطون، ارتكبت الهمجية الدكتاتورية تفريطات في الحكم إستدعت ما يقابلها من الإفراطات ليحصل التوازن بين الشقين المتنازعين، ويؤوب الى الاعتدال من هدى الله تعالى من اصحاب الفِطَر السليمة، و هي سنة من سنن الخالق، تشاهد في كل خطوة من خطوات الأفراد والأمم، و مؤيدة بقاعدة عقلية ضرورية مسجلة في الفلسفة الاولى و في «علم النفس»، و هي أن الوسط لا يمكن تحقُّقه إلا بعد تحقُّق طرفيه، و «الاعتدال» هو التوسط بين طرفي الإفراط و التفریط؛ فلا مندوحة لكل من يروم الانتقال من تفریط الهمجية الأرستقراطية الدكتاتورية إلى التعديل و الاعتدال من أن يسلك طريق الإفراط، و هذا الذي دعى افلاطون إلى أن إتخذ طريق الإفراط وسيلة لكي يتوصل بها إلى الاعتدال.

فصفوة القول أن الجواب العلمى الصحيح عن المسألة التي عقدنا هذا البحث للأجابة عنها و الأخرى التى ظهرت بالمشكلة في أثناؤه: أن الحكيم الإلهي أفلاطون لم يكن شيوعيا و لا فاشستيا و لا إشتراكيا وطنياً و لا مغاليا.

التقسيم « ز »

أن السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة الانسانية معرفة الصانع - جلَّ شأنه - بما له من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الأفعال في النشأة الأولى و الآخرة، و بالجملة، معرفة المبدأ و المعاد حسبما تقتضيه الفطرة.

و الطريق الى هذ المعرفة من وجهين، احدهما طريقة أهل النظر و الاستدلال، و ثانيهما طريقة أهل الرياضة و المجاهدات؛ و السالكون للطريقة الأولى إن التزموا في بحثهم ملة من ملل الانبياء و شريعة من الأديان السماوية فهم «المتكلمون» الذين يُقيدون أحكام العقل بموافقة الدين و المذهب و إسم علمهم «علم الكلام» و إن لم يلتزموا ديناً بل أعطوا للعقل حرية

تامة في معرفة الحقائق فهم «الحكماء المشاؤون» وإسم علمهم «الفلسفة المشائية» و السالكون للطريقة الثانية إن التزموا في رياضتهم موافقة أحكام الشريعة فهم «الصوفية» المتشرعون وإسم علمهم «علم التصوف» وإن لم يلتزموا موافقه الشريعة فهم «الحكماء الاشراقيون» وإسم علمهم «الفلسفة الاشراقية».

وينبغي أن يعلم أنه ليست نتيجة الرياضة والمجاهدة في الطريقة الثانية سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفوا الذهن فتتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول من الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف عن الأشياء كما هي وما اليها مما في عبارات بعض مشايخ الصوفية. و ليس الكشف طوراً وراء العقل اذ ليس طور وراء العقل إلا النبوة والرسالة والوحي. فليس التصوف الا الحكمة البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الأوهام الجزئية والأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الأشياء كما هي وأما الاستغناء بالكشف عن العقل فهو «التصوف المنحرف».

وقيل: كانت تلامذة «أفلاطون» على ثلاث فرق هم «الإشراقيون» و «الرواقيون» و «المشاؤون». فالإشراقيون هم الذين جردوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من دون توسط العبارات وتخلل الأشارات، مضافاً إلى ما إقتبسوه بتوسطها.

و «الرواقيون» هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيت أفلاطون ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته ويعبرون عنهم «بالحكماء الأقدمين».

و المشاؤون هم الذين كانوا يمشون في ركاب أفلاطون ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة و كان «أرسطاطاليس» من هؤلاء.

وقيل إن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطاطاليس لا في ركاب أفلاطون؛ وقيل إن أفلاطون أنشأ مدرسته المسماة «أكاديمية»^١ أو المجتمع العلمي في بساتين كانت له

في أثينا وأقام بها ستاً وثلاثين سنة، يعلّم الطلاب ضروب الفلسفة وأصول العلوم، وهم مُشاة بين الأشجار وجداول المياه.

وذكر كثير من المؤرخين الغربيين أن المذهب الرواقي مزيج من فلسفة «الكلبيين» و الفلسفة «الميجارية»، و تعاليم «سقراط»، وأن «زينو القبرصي»^١ أخرج الفلسفة الرواقية فأنشأ فأنشأ حوالي سنة ٣٠٠ ق.م مدرسة في رواق مزخرف نسب إليه المذهب واصحابه. والصحيح أن الفلسفة التي أخرجها زينو القبرصي هي «الفلسفة الاستوئية»^٢ وقد تسمى بـ «الفلسفة الرواقية» لما مرّ ولما فيها من صبغتها وهذه غير مذهب «الحكماء الرواقيين» الذين تعبر الفلاسفة عنهم «بالحكماء الأقدمين» لتقدّمهم على الاستوئيين و المشائين من تلامذة أرسطاطليس.

الفلسفة و علم الكلام

وينبغي أن نشير في هذا المقام الى أن علماء الكلام صرحوا بأن موضوع «علم الكلام» هو الموجود من حيث كونه متعلقاً للمباحث الجارية على قانون الاسلام؛ والمراد بقانون الاسلام، أصول مأخوذة من كتاب الله وسنة رسوله □ وخلفائه □ والأجماع والمعقول الذي لا يخالف القطعيات من تلك الاصول وخصصوا علم الكلام الباحث عن العقائد الاسلامية باسم «الفقه الاكبر» وخصص بعضهم العمليات باسم «الفقه» والاعتقادات باسم «علم التوحيد والصفات» تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها. وأخيراً سمّوه «علم الكلام» لأن مباحثه كانت مصدرية بقولهم «الكلام في كذا» ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة «كلام الله تعالى» أنه قديم او حادث؛ ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات.

ولذلك عرّف بعضهم علم الكلام بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبهة عنها. وقال بعضهم في تعريفه: "الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية؛ وبهذا الاعتبار - أعنى تقييد البحث في علم الكلام بكونه جاريًا

١. Zeno of Citium، وهو غير «زينو الإلثائي». م

٢. Stoicism. م

على قانون الاسلام - ، تميّز علم الكلام عن الفلسفة الالهية، لأن البحث في الفلسفة الالهية يكون جارياً على قانون العقل، سواء وافق الاسلام أو خالفه؛ وهذا الاعتبار - أي التقييد بكون البحث في علم الكلام على قانون الاسلام - هو الذي أخرج الأدلة الكلامية من البرهان الى الجدل، بيد أن المتأخرين من المتكلمين أدرجوا في علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات و الالهيات و خاضوا في الرياضيات حتى كاد أن لا تميّز مباحث علم الكلام عن مباحث الفلسفة لولا إشتماله على تقييد البحث بأن يكون جارياً على قانون الاسلام.

و أهم ما يستفاد من علم الكلام معرفة أنّ أول خلاف حدث بين العقلاء بعد إتفاهم على وجود المبدأ و المعاد على سبيل الاجمال، هو الخلاف في أنه هل يكفي النظر العقلي في معرفة المبدأ الحق و تحصيل الكمال الذي عليه تتوقف السعادة في المعاد أو لا يكفي بل يحتاج معه الى تعليم معلّم صادق إلهي.

و القائلون بالاول هم «أهل النظر» و القائلون بالثاني هم «أهل التعليم» الذين يقولون بلسان حالهم: «الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» اعراف/٤٣؛ و من هنا تبتدئ المذاهب الكلامية.

منشا غلط المؤرخين

و من تشابه مباحث العِلَمين وقع في الغلط كثير ممّن ألّفوا في الفلسفة و تأريخها من الغربيين و المستشرقين و مقلّديهم من الشرقيين، لأنهم أخذوا تلك المباحث الطبيعية و الإلهية و الرياضية من الكتب الكلامية على أساسها الجدلي المقيّد باعتبار ديني و زعموا أنها مباحث الفلسفة الإسلامية البرهانية العقلية، فوقعوا في الخلط و الخبط و ضلّوا و أضلّوا و أضاعوا كرامة الفلسفة الإسلامية التي وضعتها أعلام الفلاسفة على أساس برهاني متين و في طلاس من الرموز يستعصى فهمها على أمثال هؤلاء الذين غاية فضلهم أنهم تعلموا اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم فنظروا الى كتب الفلسفة الإسلامية - التي لا يستطيع أن يحل رموزها سوى من تنتهي دراسته الى واضع تلك الرموز - كنظرهم الى أيّ كتاب أدبي.

و أوضح دليل على ذلك أن الأستاذ «البارون كارادي فو»^١ الذي هو من كبار المستشرقين الفرنسيين و سطع اسمه بين المستشرقين في أوائل هذا القرن بسبب مؤلفاته في الفلسفة الاسلامية التي كانت و لاتزال ذات شأن عظيم في البيئات العلمية و آرائه التي اتخذت بمثابة دحض لآراء «رينان»^٢ الباطلة في شأن الاسلام و الفلسفة؛ قال: "ليس القرآن كتابا فلسفيا، و ليس محمد [- صلى الله عليه و آله و سلم -] فيلسوفا بالمعنى الفنى لهذه الكلمة، و لكنه إلتقى أثناء تأديته مهمته ببعض المشاكل الفلسفية فمنحها حُلولا إلهامية مصوغة في أسلوب ادبي و مجموعة هذه الحلول هي التي كَوّنت العقيدة الاسلامية، و هى صارت فيما بعد نُقْطاً محددة في النظر الفلسفي عند العرب، و إذاً فلم تكن المشكلة العامة عند العرب هي البحث عن الحقيقة، ما دام أن هذه الحقيقة قد قدمت اليهم في عدة من هذه النقط الجوهرية، و انما هي التذليل بالبراهين التحليلية العقلية على هذه الحقيقة التي بسطت بطريقة إلهامية، و استبدال الصورة الأدبية التي صيغت فيها بصورة تتفق مع مناهج الفلسفة القديمة، و ذلك هو ما يمكن أن يطلق عليه اسم المشكلة المذهبية».

و هذا الوصف الذي وصف به الأستاذ «كارا دي فو» الفلسفة الاسلامية - إن صح - ينطبق على علم الكلام و النظر الكلامي و لا ينطبق أصلاً على نظريات فلاسفة الاسلام، فلا ريب أن جملة اعتراضات المستشرقين و تشنيعات الغربيين واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء و فلاسفة الاسلام.

و إن شئت دليلاً آخر على ذلك فإليك نصّ مقال ناشر «منطق المشرقيين» قال: "إن فلسفة ابن سينا تكاد تكون لاهوتية، مثال ذلك، أنه يقول في تأييد رأيه بضرورة كون العالم حادثاً، أن الموجودات كلها ما سوى الله ممكنة الوجود بالطبع و تكون واجبة الوجود بفعل المبدع الأول و بتعبير آخر أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود."

و مقصوده من كلمة «لاهوتية» أن فلسفة ابن سينا لا يصدّقها العقل؛ و دليله على ذلك أن ابن سينا يرى ضرورة حدوث العالم لأن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود و العقل لا يصدق

١. البارون كرا دي فو، Baron Bernard Carra de Vaux م ١٨٦٧-١٩٥٣م، مستشرق فرنسي. م

٢. Ernest Renan ١٨٢٣-١٨٩٢م، مؤرخ و كاتب فرنسي. م

أن ممكن الوجود قديكون واجب الوجود بل يراه تناقضاً ولا يعرف صلة هذا الأمر بحدوث العالم.

فانظر الى هذا الفاضل مع أنه عربى و مصرى كيف لم يتوفق بالمطالعة لمعرفة مراد ابن سينا من عبارته الواضحة وفي هذه المسألة التي هي من بدهيات الفلسفة الاسلامية ويعرفها حتى المبتدئ، فوقع في خبط عشواء ولم يعرف أن الفلاسفة إتفقت على أن العقل اذا لاحظ الموجود من حيث إنه ممكن لا يقتضي وجوداً ولا عدماً ويتساوى وجوده و عدمه لعدم معقولية الأولوية الذاتية و عدم كفاية الأولوية الخارجية، طلب لا محالة مرجحاً يجب به وجود الممكن، لجزمه بضرورة بطلان ترجيح أحد المتساويين من دون مرجح، ولذلك أجمعوا على أن الممكن بالذات ما لم يجب وجوده عن العلة لايوجد، وسموا هذا الوجوب «الوجوب السابق» لِسَبْقِهِ على وجود الممكن. ثم أثبتوا للممكن الموجود وجوباً بعد حصول الوجود و سموه «الوجوب اللاحق» وهو الوجوب بشرط المحمول الذي لا يمكن أن تخلو عنه قضية فعلية و لذلك قالوا: "الممكن الموجود محفوف بوجوبين بالغير مع امكانه بالذات"، فالعالم – أي الموجودات ما سوى الله - ممكنة الوجود وانما ترجحت وجوداتها على أعدامها بإيجاب المُبدِع الأول، فَوُجِدَتْ وهذا معنى الحدوث الذاتي الذي رأى ابن سينا ضرورة ثبوته للعالم.

التقسيم « ح »

«علم التصوف»

وهو علم تعرف فيه كيفية القيام بوظائف العبودية وشروط الرياضة النفسية وآداب تصفية النفس للوصول الى غاية المعرفة الممكنة.

وأقسامه خمسة علوم:

الأول - علم السلوك، ويقال له «علم الطريقة». وفنونه سبعة:

١- معرفة عقائد السالكين،

٢- معرفة كيفية أعمال السالكين،

٣- معرفة شروط السلوك وآداب السالكين،

٤- معرفة مقامات السالكين،

- ٥- معرفة أحوال السالكين،
- ٦- معرفة مصطلحات السالكين،
- ٧- معرفة مستحسنات المتصوفة.
- الثاني - علم الحقيقة، وفنونه خمسة عشر:
- ١- علم معرفة النفس وحقائق اللطائف الروحانية،
- ٢- علم معرفة كيفية إيجاد المفردات،
- ٣- علم معرفة كيفية حصول التعدد والتأليف وظهور العوالم المختلفة في المُلْك و الملكوت ومعرفة ظهور حُجُب الروح بسبب التعلق بالبدن،
- ٤- علم معرفة كيفية التوفيق بين المختلفات،
- ٥- علم معرفة حقيقة التوحيد و مراتبه،
- ٦- علم المكاشفات،
- ٧- علم المشاهدات،
- ٨- علم معرفة تجلّى ذات الحق تعالى و صفاته و أفعاله،
- ٩- علم معرفة الأنوار،
- ١٠- علم معرفة الأسرار،
- ١١- علم معرفة كيفية تسخير الكائنات،
- ١٢- علم معرفة طي الزمان و المكان،
- ١٣- علم معرفة أسماء الحق تعالى و صفاته و أفعاله،
- ١٤- علم معرفة المبدأ و المعاد،
- ١٥- علم معرفة الوصول.
- الثالث - علم المرصاد، وفنونه اثنى عشر علماً:
- ١- علم الفريضة،
- ٢- علم الفضيلة،
- ٣- علم الدراسة،

- ٤- علم الوراثة،
- ٥- علم القيام،
- ٦- علم الحال،
- ٧- علم الخواطر،
- ٨- علم الضرورة،
- ٩- علم السعة،
- ١٠- علم اليقين،
- ١١- علم الغيب اللدنى،
- ١٢- علم الموازنة.

الرابع - علم الحروف: و من أقسامه علم الدوائر والنقاط و أسرار الحروف عند الصوفية.

الخامس - علم الفتوة، و تعرف فيه كيفية ظهور نور الفطرة الإنسانية و فنونه سبعة:

١. معرفة حقيقة الفتوة،
٢. معرفة مظهر الفتوة،
٣. معرفة شرف الفتوة و غايتها و أصولها،
٤. معرفة شروط الاستعداد للفتوة،
٥. معرفة كيفية اخذ الفتوة،
٦. معرفة مصطلحات الفتيان،
٧. معرفة خصائص الفتيان.

التقسيم « ط »

أقسام الفلسفة الطبيعية ثمانية علوم:

١. علم سمع الكيان، أي الطبع من الكائن، و قد يسمونه «السماع الطبيعي» و المراد به أول ما يسمع في الطبيعيات من الأحوال العامة للجسم الطبيعي،
٢. علم السماء و العالم،
٣. علم الكون و الفساد،

٤. علم الآثار العلوية، ويقال له «النيزان»،

٥. علم المعادن،

٦. علم النبات وفيه يعرف أن عالم النبات متوسط بين عالمي الجماد والحيوان و محقق

لناموس الإرتقاء،

٧. علم الحيوان،

٨. علم النفس.

و قيل في وجه الضبط، إن موضوع الفلسفة الطبيعية هو «الجسم الطبيعي» بما هو واقع

في التغير؛

فإما يؤخذ هذا الموضوع مطلقا و يبحث عن أحواله، فهو «علم سمع الكيان» و يبحث فيه

عن الأحوال العامة للجسم الطبيعي مثل كل جسم له شكل طبيعي و له جهة و كل جسم

متناهي الأبعاد؛

و إما ما يؤخذ الموضوع مقيدا بأنه بسيط، فإما أن يبحث عنه مطلقا فهو «علم السماء و

العالم»، و تعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة و الحكمة في صنْعها و نَصْدْها، و إما يبحث عنه

من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحالة فهو «علم الكون و الفساد» و تعرف فيه كيفية التوليد

و التوالد و كيفية اللطف الإلهي في إنتفاع الأجسام الأرضية من السماويات في نشوءها و

حياتها و استبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص؛ و إما يؤخذ الموضوع مقيدا بأنه مركب غير تام

فهو «الآثار العلوية» و فيه يبحث عن كائنات الجو من السحب و الأمطار و الثلوج و الرعد و

البرق و نحوها و يقال له علم التغيرات الجوية؛ و إما يؤخذ الموضوع مقيدا بأنه مركب تام فهو

منحصر في أربعة أقسام، لأنه:

إما يكون بلا نمو و إدراك،

و إما مع نمو بلا إدراك،

و إما مع إدراك بلا تعقل،

و إما مع التعقل.

أما الذي بلا نمو و ادراك فهو «علم المعادن» و يبحث فيه عن تكوّن المعادن بالطبع و أصنافها من سائل و تام و جامد و متطرق و درجاتها المختلفة في النضوج، و أعلاها ما يوجد فيه بعض خواص النبات كالمرجان المتكوّن في حد أفق النبات؛^١

و أما الذي مع نمو بلا إدراك فهو «علم النبات» و يبحث فيه عن نشوء النبات و قواه و نفسه و أقسامه من النبات المعدني الواقع في حد أفق الجمار مثل الكمأة و خضراء الدمن التي تخرج أول النهار بالغداة و تبيس وقت الهجيرة الى أعلى أقسامه و هو النبات الحيواني الواقع في حد أفق الحيوان كالنخل الذي جسمه نباتي و نفسه حيوانية، و لذلك يتميز ذكره عن أنثاه، و يحتاج الى التلقيح ليتم حمله و هو كالسفاد في الحيوان، و بذر النخل الذي يسمى طلعاً و به يلحق النخل شبيه الرائحة ببذر الحيوان؛ و في أصله جزء تزيد فيه الحرارة الغريزية و هو بمثابة القلب في الحيوان تنبعث عنه الأغصان و الفروع كما تنبعث الشرائين من قلب الحيوان، و له مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه و أصله اعنى الجمار الذي هو كالدماع من الحيوان فان عرضت له آفة تلف، و لذلك يموت النخل اذا قطع رأسه أو غرق في الماء، و قال بعض الفلاسفة الأقدمين: ان البذرة فيها التذكير و التأنيث و أن نوع النبات ذا حس لأنه يحس بالمواضع الندية فيمتد إليها و يتجافى عن المواضع اليابسة، و إذا أحس بضوء نزل من ثقب و هو تحت سقف عدل عن طريقه و مال الى ذلك الضوء؛ و أعجب من ذلك ما ذكره بعض من أنه يوجد بعض الأفراد في النخل يرغب طبعاً الى نخل معين فلا يثمر الا بأن يلحق منه، و هذا يشابه خاصية الألفة و العشق في ذوى الحياة و أثبت بعض الفلاسفة حس اللمس لبعض النبات كالصدف و الحلزون.

و أما الذي مع أدراك بلا تعقل فهو «علم الحيوان» و يبحث فيه عن النفس الحيوانية و قواها و انواع الحيوان من أدنى مراتبه و هو الحيوان النباتي الذي لا يتزواج و لا يخلف المثل و لا يزيد على النبات الا بالحركة الاختيارية و حاسة اللمس، ثم الذي له حاستان كالودود الذي

١. هذا التعبير احسن من عبارة «ابن خلدون» في المقدمة حيث قال في الصحيفة ٣٨: «و آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات، متصل بأول أفق الحيوان و معنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده».

على الأشجار فان له حاسة اللمس و حاسة الذوق؛ ثم الذي له ثلاث حواس وهو ما في جوف البحار العميقة فانه يزيد حاسة الشم، ولا سمع له ولا بصر، ثم الذي له أربع حواس فيزيد حاسة السمع وهو نوع يقال له «الحلم» يعيش في المواضع المظلمة، ثم الذي له خمس حواس كالسمك والهوام والسباع والأنعام الى الحيوانات الذكية اللطيفة الحواس التي تستجيب للتأديب و يقبل الأمر والنهي وتستعد لقبول اثر التميز كالفرس الذي قارب الإنسان بخلقه النفسي والفيل الذي قاربه بذكائه والبازي المعلم الى أعلى الحيوان القريب من أفق الإنسان كالقرد الذي قارب الإنسان بظاهر صورته ويحاكيه من تلقاء نفسه ولا يفقد الا العقل والنطق وهذه غاية أفق الحيوان.

و أما الذي مع التعقل فهو علم النفس وعالم الانسان ويبحث فيه عن وجود النفس الناطقة الانسانية وبساطتها وتجردها وقواها واحوالها وبطلان التناسخ.

ويتدئ العالم الانساني من الانسان الأدنى المتصل بآخر الأفق الحيواني، كالانسان المتوحش الساكن في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب الذي لا يميز من أعلى الحيوان إلا بمرتبة يسيرة، ثم يتدرج في الفهم وتزايد قوة التمييز والادراك الى حد أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذه المرتبة ينتهى فعل الطبيعة، ومن هنا يتدئ فعل النفس والاكون التصورية المجردة ويقع الشروع في كتاب الفضائل الانسانية؛ فيأخذ في الارتقاء حتى يصل الى أفق الملاء الأعلى، وفي المرتبة التي هي أعلى مراتب الانسان تتكامل دائرة الوجود، ويتصل أولها بآخرها، ونصفها الأولى «قوس النزول» ونصفها الأخير «قوس الصعود» وهذا الاتصال جعل للكثرة وحدة تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية مبدعها وموجدها، وحكمته، وقدرته، وجوده - تبارك إسمه ذو الجلال والاكرام - .

التقسيم « ي »

العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية، ستة عشر علماً:

١. «علم الطب»

ويبحث عن أحوال البدن الانساني وأركانه، وأمزجته وكيفياته وكمياته ومبادئه من حيث الصحة والمرض، وأسبابهما وعلامتهما، ليدفع المرض وتحفظ الصحة، ومن فروعه

«علم التشريح»، وهو يبحث عن أجزاء البدن لمعرفة كيفية تركيبه وإجراء العلاج على ما ينبغي.

تنبيه

كان طب الرئيس ابن سينا متبّعاً في كليات أوروبا من القرن الثاني عشر الميلادي إلى القرن السابع عشر.

٢. «علم احكام النجوم»

وهو علم تعرف فيه كيفية تأثير الكواكب في الكائنات الأرضية والغرض فيه الإستدلال من أوضاع الكواكب وأشكالها ووقوعها في درج البروج بقياس بعضها إلى بعض وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات وهو علم تخميني.

تنبيه

كان الإنباء بالمستقبل علماً شائعاً بين الأقدمين، وكان من فنونه علم الجفر والرمل والزيجة وأحكام النجوم؛ وكانوا يعتقدون بأن للأجرام العلوية تأثيراً في هذه الأرض وكائناتها، ثم انحط هذا العلم بمرور الزمن حتى وصل إلى مستوى السّعوذة؛ وسبب ذلك أن الكثيرين ممن زاولوا هذا العلم حطّوا من شأنه بسوء تصرّفهم وبما لجأوا إليه من أساليب الخداع والغش والدجل حتى أصبح هذا العلم عاراً على طلابه ومزاوليه.

و غنى عن البيان أن كثيراً من الناس ماديون، وأتباع المذهب المادي يآبون أن يسلموا بأي شيء أو أن يصدّقوا أي شيء لا تؤيّد الحواس ولا يثبتته البرهان العلمي؛ ولذلك ينظرون إلى العلم المبني على غوامض أسرار الطبيعة نظرة استهتار وإحتقار، على أن العلماء إتضح لهم أن ما انكشف من تلك الأسرار ليس شيئاً في جانب ما إستتر؛ فاتجهت عقولهم حديثاً إلى هذا العلم لغربلته وعزل الخرافي فيه عن الحقيقي وأخذوا يسعون للكشف عن غوامض الطبيعة بإظهار العلاقة الكائنة بين ما يرى وما لا يرى؛ وفريق منهم يقولون إذا كان بعض الكواكب يؤثر في البعض الآخر من حيث الجذب والإشعاع وزيادة الخصب والنماء أو قتل الحياة، فكيف نُنكر أن لتلك الكواكب تأثيراً في الأجسام الحيّة، وإذا كانت الأشعة المنبعثة من

الشمس تنمي النبات والحيوان، فلماذا ننكر أن لأشعة الأجرام الفلكية الأخرى أيضاً تأثيراً في أجسامنا وقوانا ونشاطنا في تعيين مستقبلنا ايضاً؟

ولقد ثبت منذ اكتشاف «الكهرباء اللاسلكية» التي تملأ فضاء الكون أننا مُحاطون بقوى كثيرة من قوى الطبيعة غير المنظورة وإذا كان الأمر كذلك فمن الذي يستطيع أن ينكر أن لتلك القوى تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا ومستقبلنا؟!

٣. «علم الكيمياء»

وهو علم يعرف به تدبير الأجسام المعدنية وتحويلها من صورة الى أخرى وتبديل قواها بعضها ببعض لتوليد خاص بقلبها من كونها الطبيعي الى كونها التركيبي ليظهر منها شخص كامل تكويني. وموضوعه جسد في جسد وهو المعدني المتطرق وهو نوع واحد تندرج تحته أصناف الفلزات المتميزة بأعراض مفارقة، والغرض منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل بها الى ايجاد جوهر ثمين من هذه الأجساد كالذهب والفضة والأحجار الكريمة.

٤. «علم الليمياء»

وهو علم «الطلسمات» ويعرف فيه تمزيح القوى السماوية العالية الفاعلة بقوى بعض الأجرام الأرضية السافلة المنفعلة لتتألف من ذلك قوة لإحداث امر غريب في عالم الأرض وموضوعه روح في جسد.

٥. «علم الهيمياء»

وهو علم يعرف فيه احوال السيارات والفواعل العلوية في القوابل السفلية وتسخير الروحانيات والعزائم والدعوات ومعرفة استخراج الأعوان وسائر التسخيرات.

٦. «علم السيمياء»

وهو علم الحيل السحرية ويقال له علم الخيالات وهو علم يقتدر بها على إراءة مشالات خيالية لا حقيقة لها في الخارج وموضوعه روح في روح.

٧. «علم الريمياء»

وهو علم النيرنجات والنيرنج معزب «نورنك» ويقال له علم الشعوذات ويعرف فيه

إظهار خواص الامتزاجات ونحوها والغرض منه تمزيج القوى الكامنة في جواهر العالم الأرضي بعضها ببعض لِتحدث عنها فعل غريب.

٨. «علم الفراسة»

وهو علم يبحث عن الأحوال الظاهرة من حيث دلالتها على الأحوال الباطنة والغرض فيه الاستدلال من الخلق الظاهر على الأخلاق الباطنة وإثبات وجود علاقه بين أخلاق الانسان و شكله الخارجي وقد طرأت على هذا العلم خرافات كثيرة، ولكن الجزء الصحيح منه يدلنا دلالة قاطعة على أن في عالم الطبيعة لم يوجد شيء عبثاً، وليس علم الفراسة من العلوم الغامضة ولكنه يثبت لنا ناحية من نواحي العلاقة بين أخلاق الانسان ومصيره، وهذا المصير هو اللغز الغامض الذي يحاول الانسان إستجلاء حقيقته.

ولا شك أن هنالك قرائن يمكن الاستدلال منها على المستقبل، ولكن هذه القرائن ليست معصومة عن الخطأ، بل ان الانسان الذي يحاول فكّ طلاسمها ليس بالضرورة معصوماً عن الخطأ، ومع ذلك فليست مجردة من عنصر الحقيقة تجرداً تاماً، ولا بدّ من أن يجيء يوم يماط فيه اللثام عن العلاقة بين العالم المحس والعالم غير المحس ويميز فيه بين العلم الحقيقي والأوهام الكاذبة.

٩. «علم التعبير»

وهو علم تعرف به امور خارجية من دال ذهني، والغرض منه الاستدلال في التخيلات الحكمية على ما شاهدهته النفس في حال انغلاق الحواس عنها بالبخارات الخلطية الصحيحة وهو حال النوم فخيالته القوة المخيلة بمثال غيره.

١٠. «علم الانفاس والدلالات»

وهو علم تعتبره «الهنود» في الاستدلال على الحوادث والاختيارات.

١١. «علم الاوهام»

وتعتمد عليه الهنود غاية الاعتماد لمعرفة تسخير الأوهام، ويعتقدون أن تحصيله لا يتيسر الا برياضات^١ شاقّة تقوم بها الهنود.

١. في النسخة الموجودة: برياضيات. م

١٢. «علم الخواص»

وهو علم تعرف به خواص المواليد الثلاث وهي الجماد والنبات والحيوان، ومن فنونه معرفة خواص الجواهر الثمينة والأحجار الكريمة.

١٣. «علم الصنایع والجِرَف» وهو معروف.

١٤. «علم الفلاحة»

وهو علم يبحث فيه عن تدبير المركبات النامية غير الحساسة ومن فروع علم معرفته النبات.

١٥. «علم البيطرة»، وهو علم طب الدواب؛ ويقال له علم الزردقة وعلم البزدر.

١٦. «علم سياسة الدواب والسباع والطيور»

التقسيم « يا »

الفلسفة الأولى تبحث عن أحوال الموجودات وعن أسباب الوجود وأقسامه وأحكامه، و مباحثها الأصلية أربعة، لأن الموجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، والممكن إما جوهر أو عرض؛ فالببحث عن أحوال الموجودات إما يكون عن أحوال تختص بأحد هذه الأقسام أو يكون عن أحوال مشتركة بين قسمين منها كالإمكان المشترك بين الجوهر والعرض أو مشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والعلية. فان كان البحث عن الأحوال المشتركة فهو مبحث الأمور العامة، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالجواهر فهو مبحث الجواهر، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالأعراض فهو مبحث الأعراض، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالواجب فهو «مبحث إثبات العلة الأولى والجواهر الروحانية» وإسناد نظام الممكنات الى المبدأ الأول، حسبما يناسب هذه الفلسفة، إذ أفردت الفلسفة الإلهية لتفصيل البحث عن الأحوال المختصة بالواجب وصفاته وآثاره وأفعاله وما إليها من مباحث النبوات وما يتبعها والمعاد.

التقسيم « يب »

الاقسام الفرعية للفلسفة الاولى

أ- البحث عن الروح و أحوال النفس بعد مفارقة البدن

ب- البحث عن الوحي والالهام وكيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدبه، و معرفة ان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مُبَصَّراً أو مسموعاً بعد روحانيته

ج- اختصاص من يوحى اليه بخاصة تكون له تصدُر عنه المعجزات المخالفة لمَجْرى الطبيعة و يُخبر عن الغيب، و أن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام يشبه بالوحي و كرامات تشبه المعجزات؟ و ما هو الروح الامين و روح القدس؟

د- البحث عن المعاد الروحاني

و إنما خصصوا المعاد بالروحاني لاعتقادهم بأن المعاد الجسماني لا يمكن اثباته بقواعد الفلسفة، و لذلك قال ابن سينا في الشفاء: «المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبيل الى اثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث و قد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها سيدنا و مولانا محمد - صلى الله عليه و آله و سلم - حال السعادة و الشقاوة التى بحسب البدن و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة التابعان للأنفس...»

و تصدى صدر الفلاسفة المتألهين لاثبات المعاد الجسماني و لكن المعاد الذى اثبته، جسماني فى الاسم فحسب. و السبب فى ذلك أن الفلاسفة اعتقدوا بأن للمادة الجسمية لوازم يستحيل انفكاكها عنها فى جميع اطوارها الوجودية و لذلك لا يتكون الجسم المادى الا من العناصر عن طريق طبيعى و لا ينمو الا بواسطة الأخلاط و قالوا بالتلازم بين الصورة و بين المادة فى الوجود و من المسلمات عندهم أنه لا يمكن وجود المادة الجسمية فى الخارج بدون تلك اللوازم و المعاد الجسماني يقتضى وجود المادة فى الخارج من دون لوازمها.

و نحن بعون الله تعالى أثبتنا نظرية لم يسبقنا اليها غيرنا فيما نعلم و هى أن اللوازم التى اعتقدوها أنها لوازم المادة ليست فى الحقيقة و نفس الامر من لوازمها و إنما هى من لوازم النشأة و وعاء هذا الوجود الدنيوى فمن الممكن ان توجد المادة الجسمية فى خارج الذهن و فى النشأة الآخرة بدونها و حيث أن الزمن يُرينا فى كل يوم أن الآراء القديمة فى قصر الاجسام على خواص معينة و فى حد الغايات بوسائل خاصة، آراء باطلة. فينبغى أن لاتعتمد الفلسفة عليها و قد شَيدنا اساسها فى كتاب «تطور الفلسفة» و فى «رسالة المعاد الجسماني» و نَوَّهنا بها فى تضاعيف دروس الفلسفة الالهية عسى ان تكون من الآثار الخالدة.

التقسيم «يج»

العلوم الأصلية (للفلسفة الوسطى) أربعة ويقال لها «العلوم الرياضية» و «علوم التعاليم». ١- «علم الحساب»، ويقال له «علم العدد» وهو علم معرفة الأعداد و خواصها، والغرض فيه معرفة حال أنواع العدد وخاصة كل نوع في نفسه وحال النسب بعضها من بعض، وواضع براهينه «فيثاغورس».

و الحساب على قسمين، نظري وعملي. ويختص القسم النظري و خواص العدد ونسبه، في اليونان باسم «الأرثماطيقى» أي علم النسب.

٢- «الاسطرنوميا»، وهو «علم الهيئة» ويقال له «علم النجوم» وهو علم معرفة الأجرام العلوية، والغرض منه معرفة حال أجزاء العالم في أشكالها و اوضاع بعضها مع بعض و مقاديرها و ابعاد ما بينها، و حال الحركات التي للأفلاك و التي للكواكب، و تقدير الكرات و القطوع و الدوائر التي بها تتم الحركات، و كان يشتمل عليه كتاب «المجسطى»^١ ولكن المسلمين أفردوه بالتدوين و أضافوا إليه فوائد مهمة؛ و مباحثه الأصلية ثلاثة:

١. بيان ابعاد الكواكب و اعدادها و مساحاتها و أشكالها و حركاتها و نسبها
٢. بيان ما يترتب على حركاتها من الكسوف و الخسوف و اختلاف الفصول و امثالها
٣. البحث عن الأرض و مقدار المعمور منها و المغمور و الخراب، و الجبال و البحار و البراري و الأنهار؛ و يقال له «جغرافيا».

تنبيه

قال في «المنتخب من تذكرة الأنطاكي»: «جغرافيا» علم بأحوال الأرض من حيث تقسيمها إلى الأقاليم و الجبال و الأنهار و ما يختلف حال السكان باختلافه، و هو علم يوناني لم ينقل له في العربية اسم مخصوص.

٣- «الجو مطريا»، أي «علم الهندسة» و هو علم يبحث فيه عن عوارض الكم المتصل فهو علم معرفة المقادير و أحوالها. و الغرض فيه معرفة حال أوضاع الخطوط و أشكال السطوح و

١. يقال باليونانية «ماتماتيكا سينتاكسيس» معناها «الأطروحة الرياضية». و هي رسالة بحثية في الفلك و الرياضيات ألفها العالم الإغريقي بطليموس عام ١٤٨م في الإسكندرية. ترجمها الى العربية حنين بن إسحاق و من الترجمة العربية تُرجم الكتاب إلى اللغة اللاتينية ثم إلى بقية اللغات الأوروبية. لهذا السبب، اسم الكتاب العربي هو المستخدم في الترجمة حيث يسمى الكتاب Almagest باللاتينية! م

أشكال المتسطحات و النسب الى المقادير كلها و النسب التي لها بما هي ذوات أشكال و أوضاع و يشتمل عليه «تحرير أصول الهندسة» للفيلسوف الطوسي و هو حرر كتاب «الأسطروشيا» لأقليدس، و لا بد لتكميل الهندسة من دراسة «الأكرات» و «الاسطوانة» و «المعطيات» و هي الدروس المتوسطة، و لذا يقال لكتبتها «المتوسطات». ثم دراسة الهندسة العليا لاستخراج براهين علم الهيئة و كان يشتمل عليه كتاب «المجسطى»، ثم أفرد بالتدوين في الدور الإسلامي.

٤- «علم التأليف»، و هو صناعة التأليف في معرفة النسب و اذا اعتبر التأليف و التناسب في الصوت يقال له «علم الموسيقى» و قيل في وجه الضبط، أنّ موضوع جميع العلوم الرياضية هو «الكم»، و أنواعه أربعة لأن الكم إما متصل أو منفصل؛ و المتصل إما متحرك أو ساكن «قار»، فالكم المتصل المتحرك موضوع «علم الهيئة»، و الكم المتصل الساكن موضوع «علم الهندسة»، و الكم المنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية أو لا، و الثاني موضوع «علم الحساب» و الأول، موضوع «علم التأليف»، و من أقسامه «علم الموسيقى» الذي موضوعه «الكمية العددية الحاصلة في الصوت الكائنة في الهواء» و الموسيقى علم يعرف منه حال النغم و الإيقاعات و أحوالها و العلة في إتفاقها و اختلافها و حال الأبعاد و الأجناس و الجموع و الانتقالات و كيفية تأليف اللحن بالبراهين.

و «النغمة» صوت لا بث زماناً تجرى فيه الألحان مجرى الحروف من الألفاظ؛ و «بساتطها» ستة عشر، و «أوتارها» أربعة و ثمانون، و «الإيقاع» إعتبار زمان الصوت. و تتركب أصول الموسيقى من ثلاثة، و هي «السبب» و «الوتد» و «الفاصلة». و أنواع التركيب في اللغة العربية ثمانية، «الثقيل الأول» و «خفيفه»، و «الثقيل الثاني» و «خفيفه»، و «الرمل» و «خفيفه»، و «الزهج» و «خفيفه».

و فائدة هذا العلم إما بسط الأرواح و تعديلها و تقويتها، و يستعمل في الأفراح و الحروب و علاج الأمراض؛ و إما قبض الأرواح، و يستعمل في المآتم و بيوت العبادات لقبض النفوس عن هذا العالم و تحريكها الى مبدأها؛ فالموسيقى يدرس لأغراض دينية و وطنية فوق غرض التسلية بنغماتها و ألحانها، و ما يقال من أن الألحان الموسيقية مأخوذة من نسب الأصطكاكات الفلكية فهو من جملة رموزهم.

و أهم فوائد هذا العلم أنَّ به يعرف أن نسبة المساواة هي أشرف النسب إذ لا يمكن تعقل المساواة من دون تعقل الوحدة، والوحدة مركزة في أعلى مدارج الشرف، ولذلك كانت «العدالة» اشرف مكارم الأخلاق، لأنَّها تدلُّ على معنى المساواة.

التقسيم « يد »

العلوم الفرعية للفلسفة الوسطى

فروع علم الحساب تسعة عشر علماً:

١- علم عقد الأنامل، ويقال له «علم حساب العقود» و «علم حساب اليد» وهو علم معرفة المجهولات العددية بأوضاع عقود الأصابع، وكان العرب يستعملونه في مقاصدهم في الجاهلية و بعد الاسلام^١.

و كيفية وضعه أن أهل الحساب لمّا وجدوا عقود أصابع اليدين على عدد حروف التهجي ثمانية وعشرين عقداً، أرادوا أن يستعملوا هذه العقود في التفاهم كما تستعمل الحروف، و وضعوا بإزاء عقود الأعداد من الواحد إلى عشرة آلاف تسع عشرة صورة مأخوذة من أوضاع أنامل أصابع اليدين و عقودهما، و ذلك لأنهم خصّوا اليد اليمنى بمرتبتى الآحاد والعشرات و عيّنوا من أصابع اليد اليمنى الخنصر و البنصر و الوسطى، لعقود الآحاد التسعة، و المسبحة و

١. قال ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦هـ في كتاب «الحوائج من عيون الأخبار»: "جاء أعرابي الى بعض الكتاب فسأله، فأمر الكاتب غلامه بيمينه أن يعطيه عشرة دراهم و قميصاً من قُمصه، فقال الأعرابي:

«حول العقد بالشمال أبا الاصب مع وأضمم الى القميص قميصا

إن عقد اليمين يقصر عنى و أرى في قميصكم تقليصا»

يقول حول عقد اليمين و هو عشرة الى عقد الشمال و هو مائة. كان للعرب حساب عقد الأنامل، فالعشرة يدل عليها بجعل السبابة في اليمنى حلقة؛ فاذا أريد المائة جعل السبابة اليسرى حلقة».

و جاء في الحديث الصحيح، أسلم أبوطالب - رض - بحساب الجمل و عقد بيده ثلاثاً و ستين، و في صحيح آخر رواه مسلم، أن النبي - صلى الله عليه و آله و سلم - وضع يده اليمنى في آخر التشهد على ركبته اليمنى و عقد ثلاثاً و خمسين».

و لكن هذا العلم أضاعه اهمال المسلمين منذ قضى على مجد الاسلام جهلهم دينهم و ما كان لهم من علوم و فنون و حضارة زاهرة حتى خفى أمره على بعض الأعلام و وقع في كتاب «مجمع البحرين» من السهو في تفسير الحديث الأول ما الجأنا في عنفوان الشباب الى تأليف كتاب «الكامل في أصول عقد الأنامل».

الابهام لعقود العشرات التسعة، فصار مجموع الصور في اليمنى ثماني عشرة صورة تدل على مرتبتي الآحاد والعشرات. وعينوا من أصابع إحدى اليدين رأس الابهام والمسبحة و طرفيهما المتقابلين لعقد عشرات الألوف فصارت تسع عشرة صورة تسمى «أصول العقود».

و خصوصاً اليد اليسرى بمرتبتي المئات والألوف وعينوا لها ثماني عشرة صورة أمثال الصور المذكورة في اليمنى من دون تفاوت، فصارت عقود اليدين سبعة و ثلاثين عقداً؛ و صَوَّرَهَا في الظاهر سبع و ثلاثون صورة و في الحقيقة تسع عشرة صورة لا ازيد، واحدة منها في إحدى اليدين و ثماني عشرة في كلتا اليدين بلا إختلاف و تفاوت، إذ صور العقود من الواحد الى تسعة في اليمنى و صور عقود آحاء الألف من الألف إلى تسعة آلاف في اليسرى، متساوية الأشكال و متحدة الأوضاع، و كذلك صور عقود العشرات من العشرة الى تسعين في اليمنى و صور عقود المائة الى تسعمائة في اليسرى متفقة في الأشكال و متحدة في الأوضاع. فالصورة الدالة على ثلاثة مثلاً في اليد اليمنى تدل بعين شكلها في اليد اليسرى على ثلاثة آلاف، و الصورة الدالة على تسعين مثلاً في اليد اليمنى تدل بعين شكلها في اليد اليسرى على تسعمائة و من هذا يظهر ما قصده الشاعر بقوله:

و كفاك لم تخلقاً للندى و لم يك بخل لها بدعة
فكفَّ عن الخير مقبوضة كما حط عن مائة سبعة
و أخرى ثلاثة آلافها و تسع مئيتها لها شرعة

يعني أن المذموم بخيل جداً و يده اليمنى مقبوضة على صورة ثلاثة و تسعين، و كذلك يده اليسرى أيضاً مقبوضة على صورة ثلاثة آلاف و تسعمائة، فكلتا يديه مقبوضتان عن الخير و لا يصدر منه عطاء.^١

٢- «علم الاوافق»، و يقال له علم «وفق الاعداد» و هو علم يبحث فيه عن كيفية وضع الاعداد في بيوت الجدول الوفي بحيث يتساوى مجموع اعداد كل صف لمجموع اعداد كل

١. و هذا أبلغ في الذم بالبخل من قول الشاعر الفارسي في ذم أحد الملوك بالبخل حيث قال:

«عطاي شه محمود و الاعتبار نه اندر نه آمد، سه اندر چهار»، يعني أن يده اليمنى فقط مقبوضة عن العطاء على صورة ثلاثة و تسعين.

* نسب هذا البيت (مع اختلاف في الالفاظ) الى الفردوسي و نسب أيضاً الى معاصره، ابي القاسم حسن بن احمد العنصرى البلخي. م

واحد من سائر الصفوف الرأسية أو الأفقية أو الصفوف المار بها قطر الجدول، ومعرفة خواصها؛ وفائدته جلب نفع أو دفع ضرر بخاصية أودعها الله تعالى في تلك الأشكال.

٣- «علم خواص الاعداد»، ويعرف فيه ما للعدد من الخواص اللازمة، مثل أن كل عدد فهو نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين بنسبة واحدة، ومثل أن العدد منه تام ومنه زائد ومنه ناقص، ومثل أن العدد إما زوج أو فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد.

تنبيه

كان هذا العلم مخصوصا بالتدوين في عهد ابن سينا وبعده ولكن المتأخرين جعلوه من علم الحساب فأخذوا ما لا بد منه وحذفوا الباقي.

٤- «علم الحساب المفتوح»، وهو قسم من الحساب يتعلق بالذهن خاصة ولا يحتاج العمل فيه الى كتابة ويقال له «حساب الهواء».

٥- «علم حساب التخت العددي»، وهو علم تعرف به كيفية مزاولة الأعمال الحسابية بأرقام تدل على الآحاد وتغنى عما عداها بالمراتب، وهو منسوب الى حكماء الهند الأقدمين و قديقال له «علم التخت والتراب» و «علم التخت والميل».

٦- «علم حساب النجوم»، ويعرف به حساب البروج والدرج والدقائق والثواني والثالث ومراتبها في الصعود والنزول.

٧- «علم التعابي»، وهو علم تعرف به كيفية ترتيب العساكر في الحروب وتنظيم صفوفها وطبقاتها وتسوية هيئاتها وإتخاذ القواعد الحربية حسبما تقتضيه الأحوال لإحراز النصر، وأهم المقاصد في هذا العلم معرفة أمرين، أحدهما أن تهاجم عدوك من ناحية لا يترقب هجومك منها؛ والثاني أن تلجئ العدو بأن يهاجمك من حيث تترقبه وانت مستعد فيه لصد هجومه. وللمعرفة أسرار الخواص الحرفية والعديدية فائدة عظيمة في هذا العلم.

٨- «علم الحروف»، علم باحث عن خواص الحروف أفراداً وتركيباً وموضوعه الحروف الهجائية، ومادته الأوفاق والتركيب، وصورته كماً وكيفاً وتأليفاً، الأقسام والعزائم وما ينتج منها، وغايته التصرف على وجه يحصل به المطلوب إيقاعاً وإنزاعاً.

وتعرف فيه أقسام الحروف وأعدادها وأسرارها وخواصها من الترتيب الأبجدي والأبتشي والأهطمي والأيتغى والأجهزى والأنسغى وأمثالها، والحروف الناطقة أو الصامتة، و

١٢- «علم الجبر والمقابلة»، ويعرف به كيفية إستخراج مجهولات عديدة من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص.

و معنى الجبر أنه اذا كانت المعادلة فيها كسر، وجب أن تجعله صحيحا فهذا هو الجبر، أي جبر الكسر بجعله عدداً صحيحاً؛ ومعنى المقابلة؛ أنه اذا كان في طرفي المعادلة أجناس متماثلة تنقص منها فيهما معاً بعدة واحدة. ولما كان هذان يكثران في هذا العلم، سُمي بهما، و إن لم يكن ذلك الجبر للصحيح ولا المقابلة في الحذف، حاصلةً دائماً.

١٣- «علم حساب الدرهم والدينار»، و تستخرج به المجهولات العددية التي تزيد عدتها على المعادلات الجبرية و تظهر فائدته فيما تكثر فيه الاجناس المعادلة و تحل به المسائل ذوات المجهولات الأربعة و ليس بها معلوم.

١٤- «علم الجفر»، و يعرف به إستخراج المطالب المجهولة بتدبير الترتيب في حروف السؤال و تبديلها، و إثبات جزء لكل حرف من حروف التهجي و اثبات صفحات لكل جزء و إثبات بيوت لكل صفحة و إثبات حروف لكل بيت؛ و قيل في تعريفه أنه علم يبحث فيه عن الحروف و عن أجزائها التي هي حروف أيضاً من حيث دلالتها على الحوادث المخزونة في كنوز الحروف باقتضاء الحكمة الالهية، و موضوعه، «الحرف من حيث أنه مستقل بالدلالة».

و لإستخراج المجهولات في علم الجفر طرق كثيرة أطولها «قاعدة النسبة بين الحرفين و المداخل الأربعة» و لا بد فيها من تعيين «الحروف الدورية و حروف القوى»، ثم تحصيل حروف المستحصلة بـ «قاعدة الطالب و المطلوب» في الحروف، و يعرف الطالبية بـ «قاعدة مراتب العناصر»، فـ «الحرف الترابي» مثلاً طالب لـ «الحرف المائي» لا مطلقاً بل بشرط كونهما في مستوى واحد من حيث المرتبة و الدرجة، فاذا كان المطلوب موجوداً في مرتبة الطالب ولكنه مخالف له في الدرجة كما اذا كان في الخامسة مثلاً وجب ايصاله الى درجته بـ «قواعد الترفع و الترقى و التنزل و المساواة» في مراتب الأعداد و فى بعض الطرق الجفرية تستحصل حروف المستحصلة بـ «قاعدة التخصيص» و هو قسم من التفسير.

١٥- «علم الرمل»، و هو علم معرفة طرق الاستدلال على الوقائع من خير أو شر بأشكال مخصوصة. و الغرض منه إستخراج المطالب المجهولة بالأشكال الرملية و هى ستة عشر شكلاً توضع في ستة عشر بيتاً، و تسمى أربعة منها «الأمهات»، ثم أربعة أخرى «البنات»، ثم أربعة «المولدات» و الأربعة الأخيرة «الشواهد» أو «الزوائد».

ويتألف كل شكل إما من أربع نقاط على هذه الصورة (٤) أو من أربعة خطوط أفقية على هذه الصورة (≡) أو منهما على هذه الصورة (⊥) مثلاً، ويسمون النقطة فرداً والخط زوجاً باعتبار وصله بين نقطتين، ولعنوان الفرد والزوج، اعتبروا هذا العلم من فروع الحساب، ولولاه لكان الأنسب من حيث النقطة والخط أن يعتبر من فروع علم الهندسة.

١٦- «علم حساب الخطأين»، ويعرف فيه إستخراج المجهولات العددية من وقوع خطأين ما لم يكن فيها ضرب مجهول في مجهول؛ أو قسمة مجهول على مجهول، أو أخذ جذر أو ضلع.

١٧- «علم حساب التحليل والتعاكس»، ويبحث فيه عن إستخراج المجهولات العددية بالعمل بعكس ما اعطاه السائل؛ فإن ضَعَف فنَصَّف؛ أو زاد فَانْقُص، أو ضَرَبَ فَاقْسِم، أو جذر فَرَجَّع، مبتدئاً من آخر السؤال ليخرج الجواب.

١٨- «علم حساب الاربعة المتناسبة»، ويعرف منه إستخراج المجهولات العددية اذا امكن جعلها في أربعة أعداد متناسبة، وهي ما نسبة أولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها، و يلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين، حسبما برهن عليه؛ فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم فالخارج هو المطلوب، واذا جهل احد الوسطين، فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج هو المطلوب. وهذا علم عظيم النفع لأن السؤال فيه يتعلق بالمعاملات ايضا كما يتعلق بالزيادة والنقصان.

١٩- «علم حساب الجمع والتفريق الهندي»، وهو نوع من الحساب للهنود الأقدمين.
٢٠- «علم الملاعب»، وتعرف فيه أوضاع وَضَعُها بعض الفلاسفة، لتصفية الذهن وتقوية الفكر وتزويد العقل التجريبي.

التقسيم «يه»

العلوم الفرعية لعلم الهيئة عشرة:

١- «علم الأزياج»، وتعرف فيه مقادير السيارات وأبعادها ومواضعها وحركاتها وأوضاعها، والنظرات بينها؛ ومقادير الثوابت وصورها وأحوالها. والأزياج، جداول تعرف منها حركات الكواكب، والمشهور منها:

١. زيج الحكيم أبرجس،

٢. زيج الحكيم مالاوش،

٣. زيج بطلميوس،

٤. الزيج المأموني،

٥. الزيج الحاكمي،

٦. زيج الحكيم ابن أعلم،

٧. الزيج الشاهي،

٨. الزيج العلائي،

٩. الزيج الخاني لفيلسوف الاسلام نصيرالدين الطوسي،

١٠. زيج الأدوار،

١١. زيج الغ بيك.

و من كتبها المشهورة «المجسطى»، و مؤلفات «ابى المعشر»^١ وضعها بأمر الخليفة الرشيد العباسي، و مؤلفات الحكيم «كوشيار الجيلي»^٢، و مؤلفات الحكيم «ماشاء الله المصري»، و مؤلفات «أبي الحسن الصوفى»، و «قانون المسعودي» لأبي ریحان.

٢- «علم الارصاد»، و هو علم يتوصل به الى معرفة مقادير حركات الأجرام الفلكية بالآلات الرصدية؛ وفائدته إتقان علم الهيئة و اكماله، و من أقسامه معرفة طريقة صنع آلات الرصد.

٣- «علم الاصطلاب»، و يقال له «علم تسطيح الكرة». و الاصطلاب آلة مشتملة على أجزاء و صفحات و أرقام، و يتحرك بعض اجزائها على انحاء خاصة و اطوار منضبطة لقياس

١. ابومعشر جعفر بن محمد بن عمر البلخى الملقب بالفلكى و المنجم، ١٧١-٢٧١هـ - ، الذي يعرف في الغرب باسم ألبوماسر (Albumaser). هو من أوائل الفلكيين المسلمين. كان لكتيباته التي ساهمت في تدريب المنجمين تأثيراً عميقاً على التأريخ الفكري الإسلامي، و ذلك من خلال الترجمات من أوروبا الغربية و البيزنطية. م

٢. أبو الحسن كوشيار بن لبنان الجيلي (الجيلاني)، ت ٤٢٠هـ / ١٠٢٩م، فلكي و جغرافي، من أهل «كيلان». من آثاره «مجمال الأصول في أحكام النجوم». كانت ابنته عالمة فلك ايضاً، تعرف باسم «مريم الاسطرلابية» و هى التى اخترعت الاسطرلاب المعقد. فهى عاشت فى مدينة حلب من سوريا. م

أبعاد الكواكب، ويستعلم من ذلك المطالب الفلكية وبعض الاحوال العلوية، ويستنتج من ذلك بعض الامور السفلية وقيل في وجه التسمية انَّ «الأصطر» في اللغة اليونانية «الميزان» و «لاب» بمعنى الشمس او النجم؛ وقيل انَّ «لاب»، ابن ادريس - عليه السلام - .

وينقسم الأصطرلاب بحسب الجنس الى التام والنصفى والخمسى والسدسى والتسعى والعشرى. وتختلف فيها الأعداد المسجلة بين المقنطرات ففي الأول يبلغ التسعين وفي الثاني (٤٥) وفي الثالث (٣٠) وفي الرابع (٢٨) وفي الخامس (٢٥) وفي السادس (١٠) وفي السابع (٩).

٤- «علم الربع المجيب»، ويقال له «علم القوس والجيب»، والربع المجيب شكل بسيط مستو يحيط به ربع الدائرة ونصفا قطرها، ويعتبر أحدهما، خط المشرق والمغرب ويسمونه «الجيب التام»، والآخر، خط نصف النهار أو خط وسط السماء ويسمونه «الجيب الأعظم» و يُسمون هذا القوس «قوس الارتفاع».

٥- «علم الزائجة»، وتعرف فيه كيفية وضع جدولها واستخراج الطوالع والمطالع والأوتاد والغوارب لمعرفة الحوادث.

٦- «علم الأرقام»، وفيه تعرف أرقام الأزياج والأصطرلاب والتقاويم التي توضع لمعرفة مقادير حركات الكواكب ونظراتها وتحرير كمية ما تعطيه من حيث الزمان والمكان، وبيان حوادث السنة وتسجيل الأحكام المستخرجة من زائجة طالع السنة. وبعض المتأخرين أفردوا معرفة التقاويم بالتدوين.

٧- «علم الآلات الظلية»، وهو علم يتعلق بالأشعة، ويعرف فيه ظلال المقاييس وأحوالها وتقدير حصص الأزمنة والإرتفاعات بها.

٨- «علم المواقيت»، ويعرف فيه أوضاع الأزمنة في مختلف البلدان والفصول ومقادير الإرتفاعات حسب انحراف البلاد بعضها عن بعض وإختلاف سُموتها.

٩- «علم صور الكواكب»، وتعرف فيه أحوال الكواكب من حيث مواضعها وأوضاعها وأشكالها منفردة ومجموعة من حيث القرب والبعد. وكان تفوق العرب في هذا العلم ناشئاً من مسيس الحاجة بهم إلى السير في البيداء ليلاً، وقيل أنه من وَضَعِهِم.

١٠- «علم الممالك والمسالك»، وتعرف فيه أحوال البلاد والبقاع من حيث الطول والعرض وسائر الوجوه المميزة.

التقسيم « يو »

فروع علم الهيئة من العلوم المتوسطات ثمانية:

تعرف في العلوم المتوسطات أمور يتوقف عليها اكمال العلوم الرياضية والتبحر فيها، وسميت بالمتوسطات لتوسطها في الترتيب التعليمي بين اصول الهندسة لأقليدس والمجسطى لبطلميوس. وهذه العلوم مسجلة في تسعة عشر كتابا أسموها «المتوسطات» وحررها الفيلسوف الأكبر الخواجه نصيرالدين محمد الطوسي في عدة مؤلفات تعتبر كتباً دراسية، ولعلم الهيئة منها فروع ثمانية:

١- ظاهرات الفلك، ٢- المطالع، ٣- الطلوع والغروب، ٤- علم الأكر، ويبحث فيه عن الأحوال العارضة للكرة - أي الجسم الذي يحيط به سطح واحد مستدير - عنصرياً كان أو فلكياً، متحركاً كان أو ساكناً. ولكن موضوع أكر او طولوقس خاصة هو الكرة المتحركة، ٥- مباحث الكرة المتحركة، ٦- مباحث المساكن، ٧- الأيام والليالي، ٨- بيان جرم النيرين.

التقسيم « يز »

العلوم الفرعية لعلم الهندسة ستة عشر علماً:

١- «علم جرّ الاثقال»، وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المخصوصة لنقل الأجسام الثقيلة بقوة يسيرة، وقد برهن فيه على إمكان نقل مائة ألف رطل بقوة خمسمائة رطل.

٢- «علم المناظر»، وهو علم يتعلق بالنظر في المواد اللطيفة لإصلاح البصر من غير التفات الى الأشعة. وتعرف فيه أحوال الباصرة والمبصرات واختلافها في كمياتها باعتبار قربها وبعدها عن الناظر واختلاف أشكالها وأوضاعها وحال ما يتوسط بين الناظر والمبصرات وعلل ذلك.

٣- «علم المرايا»، وهو علم يتعلق بأحوال الأشعة من حيث الإنعكاس للوصول الى إرتسام شيء في شيء، وتعرف فيه أحوال الخطوط الشعاعية المنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها، وكيفية صنع المرايا المحرقة بانعكاس أشعة الشمس عنها بتدبير سطوحها المقعرة والمحدبة وكيفية المحاذات.

٤- «علم المساحة»، وتعرف فيه كيفية إستخراج المقادير المجهولة بآلات معينة وتعديل الخطوط و المقادير ويستعلم فيه ما في الكم المتصل القارّ من أمثال الواحد الخطي أو أبعاضه أو كليهما إن كان خطّاً أو أمثال مربعه كذلك ان كان سطحاً أو أمثال مكعبه كذلك ان كان جسماً.

٥- «علم استنباط المياه»، ويعرف منه كيفية إستخراج المياه و المايعات الكامنة تحت الارض و اظهارها.

٦- «علم مراكز الاثقال»، وهو يبحث عن معرفة مركز ثقل الجسم المحمول، و مركز الثقل، حدّ في الجسم يتعادل بالنسبة الى الحامل.

٧- «علم نقل المياه»، وتعرف فيه كيفية شق الأنهار وسدّها وإحداث القنوات.

٨- «علم المعاهد»، وقد يقال له «علم عقود الابنية» وتعرف فيه كيفية إقامة الأبنية و أوضاعها و إحداث المدن.

٩- «علم الآلات الحربية»، وهو علم الاحتيال على بلوغ المآرب من طريق القهر والغلبة و تعرف فيه كيفية إيجاد الادوات الحربية و إختراع الآلات التي بها يحرز النصر في الحروب.

١٠- «علم المزاويل»، ويقال له «علم البنكومات» وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المقدّرة

للزمان، و من نتائج هذا العلم ما ذكره «سيديو» الفرنسي^١ في كتابه «تأريخ العرب»:

"ان في زمن الفاطميين في مصر نبغ في سائر العلوم «أبو الحسن عباس بن أبي سعيد عبدالرحمن بن احمد المشهور بـ «إبن يونس بن عبدالأعلى» فاخترع رقاص الساعة «الدقاق».

ثم مات سنة ١٠٠٧ ميلادية أي قبل ولادة «غليليو» الذي ينسب اليه كشف ناموس هزات الرقاص بسبّعة قرون.^٢

وقال الأستاذ الأمريكي «دريبر» في كتابه «المنازعة بين العلم والدين»:

١. لوي (لويس) بيير أوجين سديو، بالفرنسية (Louis-Pierre-Eugène Sé dillot): ١٢٢٣-١٢٩٢هـ /

١٨٠٨-١٨٧٥م، مستشرق فرنسي، مؤلف كتاب «Histoire des Arabes» بالفرنسية، وأشرف على مبارك

باشا على ترجمته إلى العربية مهذباً، و سماه «خلاصة تاريخ العرب». م

٢. ص ٢١٤.

"الفلكيون من العرب قد اهتموا أيضاً بتحسين آلات الإرساد وتهذيبها، وبحساب الأزمنة بالساعات المختلفة الأشكال والساعات المائية، والسطوح المدرجة الشمسية؛ وهم أول من استعمل «البندول (الرقاص)» لهذا الغرض."

١١- «علم الآلات الروحانية»، وفيه تعرف كيفية إيجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلأ؛ وفائدته ترويض النفس بغرائب هذه الآلات كالسرج القطارة وقَدَحَى العدل والجور، وسمّاه «الخوارزمي» «جام العدل»^١.

١٢- «علم الأوزان والموازن»، ويبحث فيه عن تعديل ما تعرف به المقادير.

١٣- «علم إحداث الحصون»،

١٤- «علم صناعة التصوير»،

١٥- «علم الحيل المتحركة»،

١٦- «علم المثلثات».

التقسيم «يح»

١- معرفة نسب المقادير،

٢- تحرير المناظر،

٣- تربيعة الدائرة،

١. وقال في وصفه: "إناء يعمل ويركب فيه أنبوبة وتكون العليا مثقوبة وأسفل الأناء مثقوب؛ فان كان ما فيه من المايح دون رأس الأنبوبة السفلى ثبت وإذا على إنصب المايح من الثقب الذي في أسفل الأناء ولم يبق منه الا مقدار ما يبقى من الأنبوبة." اهـ؛ وقال غيره: "إناء يعمل ويركب فيه أنبوبة يلصق أحد جانبيها بأسفل الأناء ويكون جانبها الآخر الى اعلاه، ثم تتركب أنبوبة أخرى بمثابة غمد يحيط بالأولى ويسد جانبها الذي يلي الفوق ويفتح جانبها الذي في قرب من أسفل الأناء فان كان ما فيه من الماء دون رأس الأنبوبة الأولى ثبت وإذا زيد فيه مقدار مثقال في الأنبوبة الثانية إنصب الماء من الأنبوبة الأولى ويجذب بعضه بعضا حتى لا يبقى في الأناء شيء."

ومن هذه الآلات، إبريق يعمل ويركب عليه صحيفة ملصقة به ويجعل في داخله أنبوبة مسدودة الجانبين ملصقة بالصحيفة ثم تثقب الصحيفة من وسطها وتدخل من الثقب أنبوبة أخرى لها منفذ الى أسفله وتتصل من الجانب الأعلى بالأنبوبة الأولى ثم تتركب عليها أنبوبة وسعة أخرى لايزيد طولها على نصف طول الأنبوبة الأولى فإذا صب فيه ماء يقبل مقداراً يسعه ما دام الصب مستمراً وإن انقطع الصب في الأثناء ثم أعيد فلا يقبل بعد الانقطاع شيئاً أصلاً.

٤- تحرير مباحث المفروضات،

٥- تحرير مباحث المأخوذات،

٦- تحرير مباحث الأشكال الكروية،

٧- معرفة مساحة الشكل البسيط والكروي،

٨- خواص الخطوط المتوازية وأعراضها الذاتية،

٩- الكرة والأسطوانة وتكسير الدائرة،

١٠- مباحث انعكاس الأشعة وانعطافها.

كلمة الختام

هذا آخر ما أردناه في الجزء الأول، وسوف تبرز لك سائر الاجزاء - بعون الله تعالى - حافلة بمباحث الفلسفة العالية، حاشدة بمقاصد العلوم السامية، على طرز لم يعهد، و طور لم يسبق، و ما سبق برهان ما سيجيء؛ و كلها حلقات متصلة، و عرى مرتبطة، يستدعي بعضها بعضا، و يتوقف بعضها على بعض، جديرة بأن تطالع في تدبر وروية، و هذا الجزء في أوائله بل وتمامه كعنوان لما تتضمنه تلك الأجزاء، أو كدليل يرشد الزائر إلى أقسام المتحف الحافل بطرف مفاخر العرب والمسلمين، - أعاد الله تعالى اليهم ماضي مجدهم و عزهم و عظمتهم - .
و ليس ذلك على الله بعزيز.

دروس الفلسفة

الامام الاكبر و فيلسوف الاسلام الاشهر و المصلح المجاهد الكبير
سماحة العلامة الشيخ عبدالكريم الزنجاني الغروي

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي يؤتى الحكمة من يشاء، و الصلوة و السلام على أشرف الأنبياء محمد و
آله البررة الأذكىاء.
و بعد:

الدرس الثاني:

تعريف الفلسفه

(تمهيد)

قال المعلم الثاني أبو النصر الفارابي: "إسم الفلسفة يوناني، و هو دخيل في العربية، و هو
على مذهب لسانهم «فيلسوفيا» و معناه إيثار الحكمة، و هو في لسانهم مركب من «فيل» و
من «سوفيا»؛ فـ «فيل» الإيثار، و «سوفيا» الحكمة.
و الفيلسوف مشتق من «الفلسفة» و هو على مذهب لسانهم «فيلسوفوس». فان هذا
التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم و معناه «المؤثر للحكمة»، و المؤثر للحكمة
عندهم هو الذي يجعل القصد من حياته و غرضه من عمره الحكمة".
و شاع استعمال إسم الفلسفة منذ القرن السادس قبل المسيح - عليه السلام -، و أما قبل
ذلك القرن فقد كان المتداول اسم «الحكمة» و هو كان يتناول كل مجهود عقلي في سبيل تقدم
المعرفة الانسانية بحقائق الأشياء الموجودة، و كان العالم بعلم الحكمة يُدعى باسم «الحكيم»

(سوفيست). الى أن قال فيثاغورس في القرن السادس ق.م: "لا حكيم الا الله وحده و انما الانسان فيلسوف (فيلسوفوس) فحسب." أي محب الحكمة. ومنه أخذ إسم الفلسفة بمعنى مَحَبَّة الحكمة وأطلقت على مناهج الحكماء في العلوم العقلية تواضعا منهم وتحذراً من الأرستقراطية العقلية، لأنها كالأرستقراطية المالية لاتليق بمقام الحكماء والفلاسفة. فراجت كلمة الفلسفة في العلوم العقلية وراج استعمال كلمة الفيلسوف في مكان كلمة الحكيم منذ القرن السادس ق.م الى عصر سقراط لأنه أيضاً أطلق على منهجه إسم الفلسفة. ولكن الفلسفة فُقدت في عصر أفلاطون مكانها المتواضع الذي تركها فيه سقراط وبدأت تصعد الى منزلة الحكمة فاصبحت كلمتا الفلسفة والحكمة كالمترادفتين، كما اصبحت كلمتا الفيلسوف والحكيم كالمترادفتين، ولكن كثر استعمال لفظ الحكمة في العلوم الألهية والروحية التجردية، وكذلك كثر استعمال لفظ الفلسفة في العلوم الطبيعية، واستمر هذا الترادف في الدور الاسلامي، و جرت عادة فلاسفة الاسلام على إستعمالهما كالمترادفتين، ولكنهم أكثروا من إستعمال كلمة الحكمة لكونها كلمة عربية مألوفة، بخلاف إسم الفلسفة الذي هو دخيل في العربية.

و متى استعمال لفظ الفلسفه مطلقاً يراد بها الفلسفة العامة وإذا أريد بها واحد من أقسام الفلسفة وجب حينئذ تقييدها بما هو المراد فيقال الفلسفة الالهية أو الفلسفة الطبيعية أو فلسفة الأخلاق مثلاً.

ولا يخفى أن الحكمة المرادفة لكلمة الفلسفة يراد بها «علم الحكمة» الذي به تستكمل قوة العلم بالرياضيات والطبيعات والالهيّات وقوة العمل بالأخلاق وتدير المنزل وتدير المدينة، لامعنى نفس الحكمة التي هي كيفية نفسانية من أوصاف النفس الانسانية. وبعد هذا التمهيد، فإليك أشهر ما ذكر في تعريف الفلسفة:

(١)

تعريف الفلسفة المنسوب إلى «سقراط»:

أ- الفلسفة هي البحث العقلي عن حقائق الاشياء، المؤدي إلى الخير.

ب- هي البحث عن الكائنات الطبيعية، و جمال نظامها، و مبادئها و علتها الأولى.

(٢)

تعريف الفلسفة المنسوب إلى «أفلاطون»:

- أ- الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدأ الأول.
- ب- هي معرفة حقيقة الحقائق بالبحث عن سر التناسق العام في العالم الموجود.
- ج- هي علم له شرف الرئاسة على جميع العلوم وفيه تثبت مبادئها.
- د- هي معرفة الحقيقة المطلقة بالبحث عن حقائق الأشياء.

(٣)

تعريف الفلسفة المنسوب إلى «الفلاسفة الرواقيين»:

الفلسفة معرفة الالهيات والانسانيات والحقائق الكونية.

(٤)

تعريف الفلسفة المنسوب الى المعلم الأول «أرسطاطاليس»:

- أ- الفلسفة هي العلم العام وفيه تعرف موضوعات العلوم كلها.
- ب- هي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الأولى.

(٥)

تعريف الفلسفة المنسوب إلى «الفلاسفة الأبيقورية»:

- أ- الفلسفة هي النشاط العلمي والعملي الذي يُحقّق السعادة في الحياة.
- ب- هي علم يقتدر به على العمل لإسعاد الانسان في هذه الحياة.

(٦)

تعريف الفلسفة المنسوب إلى «الفلاسفة الكليبيين»:

الفلسفة علم السعادة في الحياة والعمل لتحقيقها.

(٧)

تعريف الفلسفة المنسوب إلى «الفلاسفة الأستوئسيين»:

- أ- الفلسفة هي السعى النظري الى النشاط العملي في الحياة.

ب- الفلسفة هي فن تطبيق كل نافع في الحياة.

(٨)

تعريف الفلسفة في العصر المسيحي:

أ- الفلسفة تفسير الظواهر الطبيعية و خواص الأشياء بما لا يتنافى مع الوحي.

ب- إيضاح أسرار الكائنات بما لا يتنافى مع الوحي.

ج- هي المعرفة الدنيوية.

(٩)

تعريف الفلسفة عند «الفارابي»:

الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة.

(١٠)

تعريف الفلسفة عند «ابن سينا»:

أ- الحكمة إستكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة الإنسانية.

ب- هي كمال نفس الإنسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات و العمليات^١.

ج- هي أفضل علم بأفضل معلوم.

د- هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها.

هـ- هي العلم بالأسباب الأولى للكل.

و- الحكمة، صناعة نظر^٢ يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه قبله ليشرف بذلك نفسه و تستكمل و تصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و تستعدّ لل غاية القصوى بالآخرة و ذلك بحسب الطاقة الإنسانية.

١. جعل ابن سينا نفس العمل في الحكمة العملية غاية للفلسفة.

٢. راجع «تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات»، «رسالة في اقسام العلوم العقلية». م

(١١)

تعريف الفلسفة عند «إبن رشد»:

الفلسفة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع.

(١٢)

تعريف الفلسفة عند أصحاب «إخوان الصفا»:

الفلسفة أولها محبة العلوم و أوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية وآخرها القول و العمل بما يوافق العلم.

(١٣)

تعريف الفلسفة عند «صاحب المطالع»:

الفلسفة علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

(١٤)

تعريف الفلسفة عند «الشريف الجرجاني»:

الحكمة الإتيان بالأفعال على ما ينبغي.

(١٥)

تعريف الفلسفة عند «صدر المتألهين»:

أ- الفلسفة إستكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الإنساني.
ب- الحكمة نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية لِيَحْصَلَ التشبّه بالباري.

(١٦)

تعريف الفلسفة عند الفيلسوف «السبزواري»:

أ- الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العيني.
ب- هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

(١٧)

تعريف الفلسفة عند «قطب الفلاسفة»:

الحكمة خروج النفس الإنسانية الى كمالها الممكن في جانبتي العلم والعمل.^١

(١٨)

تعريف الفلسفة عند «شارح العرشية»:^٢

الحكمة إستكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية و الحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد.

(١٩)

تعريف الفلسفة عند «شارح الفصوص»:^٣

الحكمة علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان و الأوضاع بمقدار تفسى به الطاقة الإنسانية.

(٢٠)

تعريف الفلسفة عند «ديكارت»:

أ- الفلسفة هي العلم العام بجميع العلوم.

ب- الفلسفة هي معرفة العناصر الأساسية من كل علم.

ج- هي معرفة الكائن الجدير بالكينونة.

١. اعترض على هذا التعريف شارح الفصوص بأنه تعريف لنفس الحكمة من الأوصاف النفسية لا لعلم الحكمة.

٢. هو المُلا اسماعيل الاصفهاني و هو يجيب في شرحه عن استشكالات «الشيخ احمد الاحساني» (احمد بن زين الدين ١١٦٦-١٢٤١هـ) على الحكمة العرشية في شرحه بل جرحه عليها! م

٣. لـ «الفصوص» شروح كثيرة و منها شرح القونوي و شرح عبدالرزاق الكاشاني، و لكن اشهرها شرح شرف الدين داوود بن محمود بن محمد الساوي الرومي القيصرى المتوفى سنة ٧٥١هـ. م

(٢١)

تعريف الفلسفة عند «باكون»:

الفلسفة هي المعرفة الإنسانية الناشئة عند العقل.

(٢٢)

تعريف الفلسفة عند «هوم»:

الفلسفة دراسة الطبيعة الإنسانية.

(٢٣)

تعريف الفلسفة عند «جون كوك»^١:

الفلسفة دراسة العقل البشري.

(٢٤)

تعريف الفلسفة عند «كونديلاك»:

الفلسفة دراسة الاحسان الإنساني.

(٢٥)

تعريف الفلسفة عند «كانت»:

أ- الفلسفة علم القوانين التي تنكشف للباحث عنها أثناء قيامه بعملية نقد العقل.

ب- الفلسفة هي معرفة حقائق المعاني المدركة بالعقل.

ج- الفلسفة هي ما يمكن أن يعرف و ما يجب أن يعمل.

د- الفلسفة هي المعرفة العقلية الناشئة من المعاني المدركة بالعقل.

هـ- الفلسفة هي علم العلوم.

و قد وافقه على هذا التعريف «فيش».

١ . John Locke ١٦٣٢-١٧٠٤م، هو فيلسوف تجريبي و مفكر سياسي إنجليزي. درس في أكسفورد و أصبح

طبيباً و مستشاراً، ثم تحوّل إلى الفلسفة. قد تولى عدداً من المناصب الحكومية. م

(٢٦)

تعريف الفلسفة عند «فيشته»:
الفلسفة فن المعرفة.

(٢٧)

تعريف الفلسفة عند «هيجل»:
الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة.

(٢٨)

تعريف الفلسفة عند فلاسفة الغرب في العصر الحاضر:
الفلسفة معرفة المبادئ الأولى.
و لا يخفى أن بعضاً من هذه التعاريف يناسب الفلسفة النظرية فحسب، و بعضاً آخر يناسب
الفلسفة العملية فقط، و بعضها يناسب الأولى من بعض نواحيها.
والأولى تعريف الفلسفة بأنها:
«علم يبحث فيه عن أحوال حقائق الموجودات و مبادئها لإستكمال النفس الانسانية في
جانب العلم و العمل بقدر الطاقة الانسانية».

الدرس الثالث:

موضوع الفلسفه

(أ)

إن الفلاسفة لَمَّا حاولوا معرفة حقائق الأشياء و أحوالها بقدر الطاقة البشرية و كانت تلك الأحوال و الحقائق متكررة و كانت معرفتها متعسرة، تصدَّى الأوائل لضبطها و تسهيل تعليمها فوضعوا حقائق الأشياء أنواعا و أجناسا و غيرها كالإنسان و الحيوان و الوجود. و بحثوا عن أحوالها المختصة و أثبتوها بالأدلة و البراهين القاطعة فحصلت لهم قضايا مكتسبة محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق، سَمَّوها بالمسائل، و أفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بواحد من تلك الأشياء و دَوَّنوها على حدة و عدَّوا مجموعها علماً واحداً خاصا يفرد بالتدوين و التسمية و التعليم، نظراً الى ما لتلك الطائفة من المسائل و الأحوال - على كثرتها و إختلاف محمولاتها- مِن الاتحاد من جهة الاشتراك في ذلك الشيء الذي سموه موضوعا لذلك العلم، لأن موضوعات مسائل العلم راجعة اليه لوجوب أن يكون موضوع كل مسألة من مسائل العلم إما نفس موضوع العلم أو جزء له أو نوعا منه أو عرضاً ذاتياً له.

فصارت كل طائفة من الأحوال و المسائل بسبب تشاركها في الموضوع العام علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى، متشاركة في موضوع آخر مُغاير لموضوع العلم الاول بالذات أو بالاعتبار. فتمايزت العلوم في أنفسها بموضوعاتها تمايزاً أصلياً و أولياً. و هذا التمايز مما لا بد

منه مع جواز إمتياز العلوم بشيء آخر من جهات الوحدة في تلك الأحوال والمسائل، لأن مسائل العلم قد تتحد من جهة أخرى غير الموضوع كالغاية والمنفعة والشرف والمرتبة والواضع؛ و يؤخذ لتلك المسائل من بعض تلك الجهات تعريف يُفيد تصورها إجمالاً ومن حيث ان لها وحدة، فيكون ذلك التعريف حدًا للعلم إن دلّ على حقيقة ذلك المركّب الاعتباري كما يقال: "هو علم يبحث فيه عن كذا ... ، أو علم بقواعد كذا ... ؛ وإن لم يدلّ على حقيقته فَرسمٌ كما يقال: "هو علم يقتدر به على كذا ... ، أو علم يُحترز به عن كذا ... ؛ أو علم يكون آلة لكذا ...".

ولكن التمايز الذي يحصل بهذه الجهات، تمايز عرضي و ثانوي لأن موضوع العلم هو جهة وحدة مسائل العام الواحد نظراً إلى ذات المسائل، وأما جهات الوحدة المذكورات فهي بمثابة الآثار والمعلولات لوحدة الموضوع، ولهذا قالوا: "تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها و تمايز الموضوعات باختلاف الحثيات؛" و جعلوا تباين العلوم و تناسبها و تداخلها أيضاً بحسب الموضوع، وقالوا: "إن موضوع أحد العلمين إن كان مبايناً لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق كعلم النحو و علم المنطق؛ وإن كان موضوع أحد العلمين أعم من الآخر فالعلمان متداخلان كالعلم الإلهي الأعم و العلم الطبيعي؛ وإن كان موضوع العلمين شيئاً واحداً بالذات و متغايراً بالإعتبار كعلمي الصرف و النحو، أو كانا شيئين متشاركين في جنس، فالعلمان متناسبان كالحساب و الهندسة، لأن العدد و المقدار وإن كانا متشاركين في الكمّ و لكن البحث في الحساب عن عوارض العدد من حيث هو عدد لا من حيث هو كمّ و البحث في الهندسة عن عوارض المقدار من حيث هو مقدار لا من حيث هو كمّ". و أطبقوا على إمتناع أن يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين من غير اعتبار تغاير ما بأن يؤخذ ذلك الشيء موضوعاً في أحد العلمين مطلقاً و يؤخذ موضوعاً للآخر مقيداً بقيد، أو يؤخذ ذلك الشيء في كل واحد من العلمين مقيداً بقيد خاص و حكموا بامتناع أن يكون موضوع علم واحد شيئين من غير إعتبار إتحادهما في جنس أو جامع يكون البحث عنهما بحسبه.

ثم لا يخفى أن هذا أمر إستحسنه في التعليم و التعلم لأجل التسهيل و إلا فلا مانع عقلياً من أن تُعدّ كل مسألة علماً علي حدة، و لا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في الموضوع علماً يفرد بالتدوين لكونها متشاركة في أنها أحكام بأمور على أمور أخرى.

(ب)

من مقدمات الشروع في العلم معرفة موضوعه لِمَا تقدم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها، وللمعرفة موضوع العلم أربع صور:

الأولى - تصور الموضوع من حيث ذاته،

الثانية - التصديق بوجوده،

الثالثة - تصور الموضوع من حيث وصف موضوعيته،

الرابعة - التصديق بموضوعيته للعلم.

و الصورة الأولى، من المبادئ التصورية للعلم، والثانية جزء من العلم، والثالثة من المبادئ للصورة الرابعة، وأما الصورة الرابعة فانما هي من مقدمات الشروع في العلم، ومن الواضح أن التصديق بأن شيئا معيننا موضوع العلم المعين يتوقف على تصور مفهوم «موضوع العلم» الذي وقع محمولا في هذه القضية، ولذلك وجب تصدير البحث عن موضوع العلم بتعريف موضوع كل علم بصورة عامة، ولهذا قالوا: "موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية."

العرض الذاتي

و مرادهم من العرض هو المحمول على الشيء الخارج عن ذاته؛ وفسّروا العرض الذاتي بأنه الخارج الذي يلحق الشيء ويعرضه لذاته أو لأمر يساويه عروضاً أولياً.

و هذا إصطلاح للفلاسفة أرادوا به أن يكون العرض عارضا للشيء حقيقاً وبلا واسطة في العروض التي يعرضها العارض أولاً ويعرض لذلك الشيء ثانياً وبواسطتها، لا على أن هناك عروضين بل عروض واحد منسوب الى الواسطة أولاً وبالذات والى ذي الواسطة ثانياً وبالعرض. و من البدهي أن هذه الحالة إنما توجد فيما إذا كان للواسطة في العروض، وجود مغاير لوجود ذلك الشيء المعروف، بأن يكونا موجودين بوجودين، سواء كانا متغايرين في الوضع (الإشارة الحسية) كما في حركة السفينة الواسطة لحركة جالسها، أو متحدّين في الوضع كسواد اللون الأسود لإتصاف الجسم الأسود بالسواد.

و أما إذا كانت الواسطة متحدة الوجود مع ذي الواسطة ولو في حين إعتباره لا بشرط، بأن كانا موجودين بوجود واحد، كالفصل والجنس في التحصل، و كالوجود والماهية في التحقق

مثلاً، فهذا القسم من الوساطة في العروض يشابه الوساطة في الثبوت^١ في أنها لاتمنع من أن يكون عروض العرض لذي الوساطة عروضاً أولياً فيكون العارض بهذه الوساطة عرضاً ذاتياً لذي الوساطة، لأن هذا العارض إنما يعرض المعروض لأمر مساوٍ له في التحقق والوجود والصدق، فيكون عرضاً ذاتياً للمعروض.

هذا إذا كان العارض من عوارض الوجود للمعروض، وأما إذا كان العارض من عوارض الماهية للمعروض، فالمراد بالوساطة المساوي حينئذ الوساطة التي كان مفهومها مساوياً لمفهوم ذي الوساطة في الحيثية وكانت الأثنائية والتعدد بمجرد المفهوم وحينئذ يكون العارض بتوسط هذه الوساطة عرضاً ذاتياً لذي الوساطة كمفهومَي الوحدة والوجود. فإذا عرض عدم القسمة مثلاً للوجود لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً له وكذلك إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص.

ولا يجدى في عوارض الماهية تساوى الوساطة مع ذبها في التحقق والوجود والصدق من دون تساويهما في الحيثية. فان إنتفى التساوي في الحيثية وإختص كل من المفهومين بحيثية تقييدية إنضمامية غير الحيثية التقييدية الإنضمامية التي للآخر، كان العارض بهذه الوساطة عرضاً غريباً لذي الوساطة لا عرضاً ذاتياً، حتى مع مساواتهما في الصدق والوجود.

وأما ما يعرض الشيء لأمر أعم منه، فليس عرضاً ذاتياً لذلك الشيء ولا يبحث عنه في العلم الذي دُون لذلك الشيء، لأن الأعراض اللاحقة لموضوع العلم بوساطة الأعم تعم الموضوع وغيره، وهذا ظاهر. فلاتكون هذه الأعراض آثاراً مطلوبة لذلك الموضوع. وذلك لأن كل شيء له إستعداد مخصوص به فهو بذلك الاستعداد طالب لآثار وأعراض معينة هي المسماة بالآثار المطلوبة لذلك الشيء ولا شك أنها تكون مخصوصة به لا عامة شاملة له و

١. المراد بالوساطة في الثبوت في قبال الوساطة في العروض، الوساطة التي تكون منشأ لاتصاف ذي الوساطة بالعرض إتصافاً ذاتياً بحيث لا يصح سلبه عنه سواء كانت نفس الوساطة متصفة به كوساطة النار لحرارة الماء أو لم تكن كوساطة الشمس لإسوداد وجه الإنسان مثلاً، وقد تستعمل الوساطة في الثبوت في قبال الوساطة في الإثبات فيراد بها، الوساطة التي تكون علة للنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع و نفس الأمر. ويراد بالوساطة في الإثبات، الوساطة التي تكون علة لحصول العلم بتلك النسبة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لم تكن.

لغيره، و المبحوث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة لموضوعه، إذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالإنسان مثلاً من حيث هو إنسان و العرض اللاحق للإنسان بتوسط جزئه الأعم كالحيوان، ليس من أحوال الإنسان و أحكامه بل هو من أحوال الحيوان، فلا يبحث عنه في علم الإنسان بل يبحث عنه في علم الحيوان - إذا دَوّن له علم -، و يلزم من البحث عنه في كلا العلمين إختلاط مسائل العلم الأدنى إذا كان ذلك الأعم موضوعاً لعلم كما في الكرة مطلقاً المتخذة موضوعاً في «علم الأكر» و الكرة المتحركة دائماً المأخوذة موضوعاً في «علم الكرة المتحركة» و في «أكر او طولوقس».

و أما العارض اللاحق للشيء بواسطة أمر أخص فهو على قسمين:

- الأول أن يكون ذلك الشيء الأعم مفتقراً في لحوق العرض له إلى أن يصير نوعاً متهياً لقبول ذلك العرض و حينئذ لا بدّ من أن يكون المتوسط الأخص نوعاً لذلك الأعم. فهذا العرض يكون غريباً للأعم و ذاتياً لذلك النوع، كالتعجب العارض للحيوان بواسطة الإنسان. و السر في ذلك أن هذا الأخص يكون واسطة في عروضه للأعم.

- و الثاني، أن لا يفتقر الأعم في لحوق ذلك العرض له إلى أن يصير نوعاً قبل لحوقه، فهذا العرض ذاتي لذلك الأعم و إن صار الأعم نوعاً بلحوق ذلك العرض أو بلحوق تلك الواسطة الأخص كالأحوال التي تعرض الجنس بواسطة الفصل المقسم له، لأنها تعرض لذات الأعم بما هو أعم، فلا يجب كون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتي له، بل قد يكون العرض الذاتي أخص من معروضه كالفصول الذاتية فإنها أعراض ذاتية للجنس كالناطق و الصاهل للحيوان مع أنها أخص منه. نعم لا يجوز أن يكون العرض الذاتي أعم من معروضه لما تقدم آنفاً.

تفسير البحث عن الأعراض الذاتية

الضابط فيما يعرض الشيء لأمر أخص، أن الأخص إن كان واسطة في العروض و متغايرة الوجود مع ذيهما فالعرض يكون غريباً للأعم و إن كان الأخص واسطة في الثبوت لا في العروض، فالعرض ذاتي للأعم، سواء كانت نوعاً للأعم أو فصلاً مقسماً له، و لذلك صرحت الفلاسفة بأن المراد من البحث عن أعراض الموضوع الذاتية، حمل تلك الأعراض على موضوع

العلم أو على أنواعه أو على أعراضه الذاتية أو على أنواع أعراضه الذاتية، فهي من حيث «يقع البحث فيها» تسمى «مباحث» ومن حيث «يسأل عنها» تسمى «مسائل» ومن حيث «يطلب حصولها» تسمى «مطالب» ومن حيث «تستخرج من البراهين» تسمى «نتائج». فالمسمى واحد وإن اختلفت العبارات بحسب اختلاف العبارات.

(ج)

- ١- موضوع الفلسفة عند سقراط، الصلابة والروابط الكلية بين الأشياء.
- ٢- موضوع الفلسفة عند أفلاطون، جواهر الأشياء وبعبارة أخرى هو الكائن الحقيقي في كل شيء.
- ٣- موضوع الفلسفة عند أرسطاطاليس، هو الموجود الأساسي من حيث هو موجود، وهذا الموجود الأساسي هو جوهر الحقيقة المطلقة في كل كائن.
- ٤- موضوع الفلسفة عند الفارابي، الموجودات بما هي موجودة.
- ٥- موضوع الفلسفة عند ابن سينا، الموجود من حيث هو موجود.
- ٦- موضوع الفلسفة عند صدر الفلاسفة، حقائق الموجودات.
- ٧- موضوع الفلسفة عند الفيلسوف السبزواري، الموجود المطلق وبعبارة أخرى، الموجود المرسل الغير المقيّد بخصوصية.
- ٨- موضوع الفلسفة عند شارح الفصوص، الحقائق الخارجية.
- ٩- موضوع الفلسفة عند صاحب المطالع، أعيان الموجودات.
- ١٠- قال بعض فلاسفة الإسلام: "موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً وهو الموجود مطلقاً، أو الموجود الخارجي، وإلا لم يُجْز أن يبحث عن الأحوال المختصة بأنواعها، بل موضوعها، أشياء متعددة متشاركة في أمر عرضي هو الموجود المطلق أو الخارجي."
- ١١- موضوع الفلسفة عند باكون، هو كل ما صلح لأن يكون موضوعاً للقوة الناطقة في النفس البشرية، أو للعقل الذي هو غير الذاكرة والمخيلة.
- ١٢- موضوع الفلسفة عند كانت، هو الاله الذي هو أساس كل كائن ومبدأ كل حقيقة و الإنسان الذي هو أشرف الكائنات الأرضية.

١٣- موضوع الفلسفة عند جون لوك، الحوادث التجريبية.

١٤- موضوع الفلسفة عند بعضهم، الحقيقة المطلقة أو الحقيقة من حيث هي.

١٥- قال الأستاذ «جو فروا»^١ في «الأمازيج الجديدة»: «الفلسفة علم لم يُحدّد موضوعه».

و لا يخفى أن من جعل موضوع الفلسفة، أعيان الموجودات، أو حقائقها الخارجية، لاحظ أن كمال النفس الانسانية إنما هو إدراك الواجب - تعالى شأنه - والأمور المستندة اليه في سلسلة العلية بحسب الوجود الأعلى أي الخارجي؛ ولا كمال لها معتدّاً به في إدراك أحوال المعدومات، وإذا وقع بحث عن المعدومات في الفلسفة كان على سبيل التبعية دون الاصاله، والبحث فيها عن الوجود الذهني إستطرادي، أو من حيث إنه نوع آخر من الوجود للأعيان. وقد إستغنى عن هذه التمحّلات^٢ من جعل موضوعها الموجود، أو الموجودات؛ والأولى أن يقال: «موضوع الفلسفة، الموجودات المندرجة تحت عنوان مطلق الوجود»^٣.

الفلسفة الاولى

تمهيد

إبتدأ المعلم الأول أرسطاطاليس في تعليمه بالفلسفة الطبيعية، لأنها أقدم الأشياء بالقياس إلينا، وختم بالفلسفة الأولى، متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسّات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات، وتبعه الأقدمون من فلاسفة الاسلام، وهذا الوضع يلائم الدراسة الابتدائية وأما غيرها - كهذه الدروس - فالأنسب لها منهاج المتأخرين من الفلاسفة الذين ابتدأوا في التعليم والتأليف بالفلسفة الأولى، لأنها علم ما قبل الطبيعة وتبحث عن أقدم

١. ماوريس جُودفروا ديمومبين، بالفرنسية Maurice Gaudet-Demombynes (١٢٧٨-١٣٧٦هـ) /

١٨٦٢-١٩٥٧م) مستشرق فرنسي. م

٢. التمحّل هو «التكلف والاحتيال». م

٣. ليس الاطلاق قيداً لمطلق الوجود وانما هو قيد لقسمه الذي هو الوجود المطلق، وهذا نظير مطلق المفعول في علم النحو الذي هو المقسم للمفاعيل الخمسة التي منها المفعول المطلق، وهذه العبارة تتضمن إعتراضاً على من جعل موضوعها «الوجود المطلق». فان لازمه أن لا يجوز البحث في الفلسفة عن الأحوال المختصة بأنواعه، ويجب حينئذ أن تقيد الأحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بكل فرد من الموجودات لكي لا تكون من الأعراض العامة الغريبة.

الأشياء في الوجود بالقياس الى نفس الأمر، و ختموا بالفلسفة الطبيعية، ليُوافق الوضع الطبع، و مباحث الفلسفة الأولى الأصلية، أربعة حسبما تقدم ذكره في الدرس الأول في التقسيم «يا».

المبحث الأول

الامور العامة

و هي نعوت كليه تعرض الموجود بما هو موجود من غير أن يتخصص بكونه طبيعياً أو تعليمياً، و تعمّ جميع الموجودات أو أكثرها؛ كالوجود والوحدة والعلية والشيئية والإمكان و أمثالها؛ ويتوقف على معرفتها، إثبات سائر مباحث الفلسفه. و لأجل ذلك قدموها على كلها في الترتيب.

الدرس الرابع:

الوجود و ما يرادفه في سائر اللغات

أ - إشتهر عند الفلاسفة أنّ كل ممكن، زوج تركيبى، له ماهية ووجود. و معناه أن للعقل أن يُحلّل كل ممكن موجود في الخارج الى ماهية ووجود عارض عليها في الذهن و متحد معها في الخارج. و ذلك لأن العقل يحكم بأن كل ممكن معلول لعلّة؛ و أن المعلوم لا يمكن أن يكون مكافئاً لعلته في درجة الوجود، اذ ليس أحد المتكافئتين أولى بالافاضة من الآخر، فيلزم الترجيح من دون مرجح، كما يلزم ترجيح المرجوح على الراجح لو كان وجود المعلوم اكمل من وجود علته. فوجب أن تكون علته أكمل وجوداً منه، فالعقل يحلل كل معلول الى حيثيتين: - الأولى: حيثية الوجود؛

- والثانية: حيثية نقصه في درجة الوجود بالنسبة الى علته.

و هذه حيثية الثانية هي التي يعبر عنها بلفظ «الماهية»، و هى حدّ الوجود. و هذه الحدود للوجودات الامكانية - أعنى حيثيات النقص في درجة الوجود - المعبر عنها بالماهيات هي مآثر الاختلاف في الموجودات الامكانية، حسب تفاوت النقص فيها. فإن هذا النقص في وجود العقول المجردة عن عنصر المادة في ذاتها والمستغنية عنها في أفعالها، أقلّ من النقص في وجود النفوس المجردة عن المادة في ذاتها والمحتاجة اليها في أفعالها، و النقص في وجود النفوس المجردة أقلّ من النقص في وجود الكائنات المادية و هو أقلّ من النقص في وجود عنصر المادة.

وهذا الاختلاف في الموجودات الناشئ من ماهياتها - أي حدود وجوداتها ودرجات نقصها - ، هو منشأ اختلاف آثارها. وكلما زاد النقص الوجودي في المعلول، قلت آثارها، إذ الآثار تترتب على الوجود المحدود، فلو إنتفى الحد، إنتفى الوجود المحدود به فتنتفى الآثار. و لذلك نسبت الآثار الى الماهيات، ونسب ترتبها عليها وتحققها الى الوجود. ومن هذه الآثار الشاملة ينتزع العقل العناوين التي تكون عناصر مفهوم جامع والتي يجاب بها عن السؤال بـ «ما هو؟»، عن ذلك الممكن الموجود. فاذا وجد العقل في الكائن آثار الجوهر والنمو والأحاساس والحركة الارادية مثلاً، يأخذ منها هذه العناوين: جوهر، نام، حساس، متحرك بالإرادة، ويجعلها عناصر لمفهوم الحيوان فيجيب بها عن هذا السؤال: الحيوان ما هو؟ و لهذا قالوا: "الماهية مفهوم اللفظ الذي يقع جواباً عن السؤال عن الشيء بـ «ما هو». فاذا قيل: الانسان ما هو؟ وأجيب عنه بـ «حيوان ناطق»، فمدلول حيوان ناطق، ماهية الانسان." و أما وجود الماهية في الخارج فهو تحقق الماهية و كونها بحيث تترتب عليها آثارها الخارجية، فوجود الانسان مثلاً في الخارج كونه بحيث تظهر منه آثار الحياة والنطق. وغير خفى أن هذا التفصيل مخصوص بوجود الممكن.

و أما «الوجود الواجب» الذي هو مبدأ الموجودات الإمكانية وعلتها الأولى، فهو منزه عن حيثية النقص، لأنه الوجود الاكمل بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وليس معلولاً أصلاً، فلا ماهية لواجب الوجود.

و لعلك تستطيع بمعرفة هذا البيان الموجز أن تحلّ كثيراً من معضلات ألغاز الفلسفة و سنفصله في دروس «مباحث الماهية».

ب - الاقوال و المذاهب في الوجود ثمانية:

١- قول الفلاسفة الاشراقيين، وهو أن للوجود معنى واحد وهو مدلول لفظه و مفهومه العام المطلق الذي يطلق بنحو واحد على جميع الموجودات، من واجب الوجود و أفراد ممكنات الوجود. و تكثره إنما هو بأضافته الى الماهيات و باعتبار حصص الوجود. و «الحصة»، عبارة عن الوجود المضاف الى الماهية كوجود الإنسان مثلاً بشرط أن يكون القيد أى المضاف اليه خارجاً عن المفهوم، و التقييد أي الاضافة معتبراً في المفهوم لا على نهج القيدية بل على نهج التقييد و المراتية المحضة حتى لا يلزم تسلسل القيود.

وليس للوجود عند هؤلاء فرد في الخارج ولا حقيقة خارجية حتى في واجب الوجود. فالواجب عندهم ماهية مجهولة الكنه^١ ينتزع منها مفهوم الوجود بلا علة و جهة، و للممكنات ماهيات معلومة الكنه و يُفهم الوجود منها بعد ايجاد الواجب إياها.

٢- قول بعض المستحدثين، و هو أن الوجود منحصر في المفهوم و ليس له فرد خارجي و لكنه يطلق على جميع الممكنات بمعنى واحد و يطلق على واجب الوجود بمعنى آخر.

٣- القول المنسوب إلى ذوق التآله، و هو أن للوجود - مضافا الى المفهوم الواحد - فرداً واحداً في الخارج و حقيقة واحدة وراء الحصص المتكثرة بالاضافة و ذلك الفرد هو واجب الوجود، و ليس الممكنات و جودات وراء الحصص و إنما موجوديتها و إطلاق لفظ الموجود عليها إما باعتبار الحصص الوجودية و إما باعتبار إنتسابها إلى الوجود الواجب.

فمعنى الموجود المستعمل في الممكنات، المنتسب الى الوجود الواجب، كالتامر و اللابن و العطار، باعتبار إنتساب الموصوف بها الى مبادئ تلك المشتقات، و إختاره «آية الله العلامة الحلي» و «قطب الدين الرازي».

٤- القول بأن للوجود مضافا الى مفهومه الواحد أفراداً في الخارج متعددة و لكن واحدا منها موجود خارجي قائم بنفسه و هو واجب الوجود، و ما سواه أمور خارجية لا موجودات خارجية، لعدم قيامها بأنفسها كقيام واجب الوجود؛ و مال الى هذا القول «صاحب الشوارق»^٢ و «السيد الشريف».

و مرادهم من الأمر الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لنفسه، و من الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لوجوده.

٥- قول الفلاسفة المشائين، و هو أن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة كلها موجودة في الخارج و هي بسائط متباينة بتمام الذات و لا تتشارك الا في مفهوم الوجود، كما ان الفصول الأخيرة يمتاز بعضها عن بعض بتمام الذات، و كذلك الأجناس العالية و لكنها متشاركة في المفاهيم العرضية كمفهوم الماهية و مفهوم الشيء.

١. هذا القيد يفيد أنهم لم يقصدوا بالماهية المعنى المتعارف لها في الممكنات، بل أرادوا معنى (ما به الشيء هو).

٢. شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، للملا عبد الرزاق اللاهيجي الملقب بالفيض، المتوفى سنة ١٠٧٢ هـ ج. م

٦- قول الفلاسفة «الفهلويين» والمتألهين الأقدمين، وهو أن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة موجودة في الخارج وهي متشاركة في الحقيقة والسنخ، ومتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وأمثالها من أقسام التشكيك.

فللوجود بما هو وجود عندهم حقيقة خارجية واحدة تقابل الماهيات والعدم، ويُعبّر عنها بطارد العدم بالذات. وتلك الحقيقة الوجودية الواحدة ذات مراتب كثيرة متفاوتة بالتشكيك - أي التفاوت في صدق إسم الوجود عليها- وكل واحدة من تلك المراتب، بسيطة غير مركبة مما فيه الاشتراك وما به الامتياز، مع إمتياز بعضها عن بعض؛ لأن ما به إمتياز بعض تلك المراتب عن بعض من سنخ ما فيه اشتراكها، وهو شيئية الوجود، كمراتب الأعداد المتشاركة في الكم المنفصل والتمايز به، و كالخطين الطويل والقصير المتشاركين في الامتداد الطولى و التمايزين به؛ و كالنور الشديد والنور الضعيف المتشاركين في الظهور و التمايزين به.

٧- قول الصوفية، وهو أن للوجود فرداً خارجياً وحقيقة عينية وراء المفهوم والحصص، و لكن الوجود بل الموجود واحد.

و أرجعه بعض الفلاسفة الى القول الثالث، ومنهم من فسره بما يرجع به الى القول السادس.

وقد يقال في توجيهه: "ان الوجود الحقيقي هو المصادق بالذات الذى ينتزع منه مفهوم الوجود مع عزل النظر عن جميع ما يغيره من الحثيات التقييدية والتعليلية، ويحمل المفهوم عليه كذلك بالحيثية تعليلية ولا تقييدية، حملاً بالضرورة الذاتية بل بالضرورة الأزلية. و الموجود بهذا الوجود واحد شخصى وإن كانت الوجودات كثيرة ومتفاوتة بالتشكيك، و الموجودات أيضا متعددة وكثيرة كثرة واقعية، و لكن لاينتزع مفهوم الوجود منها ولا يحمل عليها إلا بالحيثية التعليلية أو التقييدية فليس شيء منها مصداقا بالذات لمفهوم الوجود." و قيل أيضا في توجيهه: "إن الوجود بل الموجود واحد في نظر السالك العارف المشاهد للأشياء على نحو المراتية مع ملاحظة الكثرة والمواظبة على الشرائع وأحكامها، وليس مرادهم وحدة الوجود و الموجود الموهمة للاتحاد والحلول."

٨- قول الأشاعرة من المتكلمين، وهو أن للوجود معان متعددة حسب تعدد ما يطلق عليه و يضاف اليه، و وجود كل شيء عينه مفهوما. فوجود الانسان مثلاً بمعنى الحيوان الناطق و هكذا فالوجود عندهم مشترك لفظي.

(ج)

حقيقة الوجود

لعلك شعرت من تفسير الماهية المارّ ذكره أنّنا أن الموجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو مصداق لمفهوم الوجود، وأما حدّه - أي الماهية - فهو تابع للوجود المحدود في الوجودية، فعرفت من ذلك أن للوجود مصداقا في الخارج هو الوجود الحقيقي و هو حقيقة الوجود، ومنه ينتزع مفهوم الوجود، والآن نزيدك توضيحا فنقول:

ليس الوجود منحصراً في المعنى المصدري النسبي والمفهوم الإعتباري الإنتراعي الذي يقال له «الوجود الإثباتي» والذي هو من المعقولات الثانية التي لا يكون في الأعيان ما يطابقه بالإستقلال، بل له سوى هذا المفهوم مصداق حقيقي هو حقيقة الوجود، وسيأتى في مبحث أصالة الوجود أنه الأصل في التحقق والوجودية.

برهانه أن تحقّق كل معنى ومفهوم في الخارج عبارة عن حملة على حقيقته التي يصدق عليها ذلك المفهوم صدقا بالذات وبها تترتب عليه آثاره وأحكامه. فان مفهوم الإنسان مثلاً ليس بالإنسان الذي تترتب عليه آثار الإنسانية من النطق والضحك والكتابة وأمثالها، وليست تلك الحقيقة مفهوم الانسان منضمّا اليه مفهوم الوجود المصدري والكون النسبي الذي ليس له تحقق في الخارج؛ إذ المفهوم لو كان يمكن أن يصير منشأ لترتب آثار الإنسانية لكان مفهوم الانسان أولى بذلك. فلا بد في ترتب آثار الانسان مثلاً عليه من أمر ليس من سنخ المفاهيم و جنس المعاني وهو المراد بحقيقة الوجود ومصادقه.

فظهر أن كل مفهوم يصير ذا حقيقة بالوجود فيكون الوجود أولى بذلك، بل كل حقيقة من حقائق الأشياء يكون مصداقا لمفهوم الحقيقة أولاً، ثم باعتبار إضافته إليها يصير مصداقا لها.

و حاصل هذا البرهان على نظم القياس هكذا:

- الوجود ما به يصير كل شيء ذا حقيقة،

- وكلّ ما به يصير كل شيء ذا حقيقة أولى بأن يكون ذا حقيقة،

ينتج: ان الوجود أولى بأن يكون ذا حقيقة.

وقد مر بيان الصغرى والكبرى جميعاً والإنتاج بدهي مستغن عن البيان.

(د)

الوجود موجود

إختلف القائلون بأن لمفهوم الوجود حقيقة في أن مفهومه هل يحمل على حقيقته ويقال حقيقة الوجود موجودة أم لا؟ بل الوجود هو وجود الشيء و الموجود هو ذلك الشيء؟
والحق، أنّ الوجود موجود كما أنّ الماهية موجودة، ولكن الماهية موجودة بإفاضة وجودها من العلة فهي موجودة بوجودها تبعا و الوجود موجود بإفاضة نفسه من العلة، فهو موجود بنفسه لا بذاته، وهذا معنى قول الفلاسفة، «الماهية تحتاج في الموجودية الى حيثية تعليلية و الى حيثية تقييدية. ولكن الوجود يحتاج في الموجودية الى حيثية تعليلية فقط و لا يحتاج الى حيثية تقييدية، لأنه موجود بنفسه لا بوجود آخر، كالضوء فإنه مضىء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الأمر و ما عداه مضىء بالضوء لا بذاته.»

و لا محصل لما قاله السيد الشريف وارتضاه المحقق اللاهجي من: "ان وجود الماهية أمر خارجي وقع الخارج ظرفا لنفسه و ليس موجوداً خارجياً لأن الموجود الخارجي هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده و ليس للوجود وجود آخر كما أن للضوء ضوء في نفسه و ليس مضياً في نفسه."، ثم قال: "و لا يلزم من هذا إرتفاع النقيضين^١ لأن إرتفاع النسبة و سلبه اللّذين هما النقيضان عن النسبة يارتفاع النسبة ليس بمستحيل كما في هذا المقام، وإنما المُحال إرتفاعهما عن النسبة مع تقررها."، انتهى ملخصاً.

و الجواب عنه إجمالاً أن الخارج ليس من قبيل الظروف و الأمكنة، و الوجود الخارجي هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره الخاصة، و الموجود في الخارج هو الشيء الذي تترتب عليه آثاره الخاصة، و لا ريب في أن الوجود موجود بهذا المعنى إذ يترتب عليه أثره الخاص الخارجي و هو كونه منشأً تترتب آثار الماهية الموجودة به عليها، و لا يمكن ان يكون المنشأ لذلك نفس الماهية لأن ذلك يستلزم ترتبها عليها في الذهن أيضاً.

و لا مجال لتوهم أن الوجود الذهني مانع في الذهن عن ترتب الآثار، لأن الضرورة قاضية بأنه كما يجب أن يكون المؤثر في الوجود الخارجي موجوداً في الخارج، كذلك المانع من الأثر

١. يعنى أن الوجود ليس بمعنوم بالضرورة فلو لم يكن موجوداً لزم إرتفاع النقيضين؛ و محصل جوابه أن ذلك انما يلزم فيما كان الخارج ظرفاً لوجوده كالماهية، لا فيما كان الخارج ظرفاً لنفسه كالوجود.

الخارجي يجب أن يكون خارجياً. فلا يصلح الوجود في الذهن لأن يكون مانعاً من الأثر الخارجي.

(هـ)

أحكام الوجود

إن لمفهوم الوجود أحكاماً مختصة به كالبداهة والاشتراك والزيادة على الماهية ذهنياً؛ ولتحقيقة الوجود أحكام مخصصة بها كالأصالة في التحقق، والأصالة في الجعل، والخفاء عن الذهن وعدم إمكان تصورهما؛ ويوجد من الأحكام ما هو مشترك بينهما؛ كالإستغناء عن التعريف. ولكن مفهومه غني عن التعريف لبداهته، وحقيقته غنية عن التعريف لإستحالة تصورهما، وذلك لأن تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في الذهن مطابقاً لما في العين، وهذا يجري فيها عدا الوجود من المعاني والمهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل، به تترتب عليها آثارها الخارجية، وأخرى بوجود ذهني ظلي، لا تترتب عليها آثارها، مع إنحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود ماهية فليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع إنحفاظ ماهيته خارجاً وذهناً، فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول وهو الحصول في الخارج، وليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، ليس بكلي ولا جزئي^١ ولا عام ولا خاص. فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته، لا جنس له ولا فصل له وليس هو جنساً لشيء ولا فصلاً له ولا نوعاً ولا عرضاً عاماً ولا خاصاً.

(و)

بداهة الوجود

الأمور النظرية تصورية كانت أو تصديقية تكتسب من الأمور البديهية والبدهيات على اختلاف درجاتها في البداهة تنتهي إلى ما هو أبدها. وذلك لما قرّر في الفلسفة من أن كل ما بالعرض، لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، وسند ذلك أنه لا ينقطع صحة السؤال من العقل حتى ينتهي إلى الذاتي، فيتضح الحال وينقطع السؤال. فالبراهين ومبادئها التصديقية، يجب

١. أي بالجزئية التي هي من عوارض المفهوم.

أن تنتهي الى قضية بديهية عند العقل هي مبدأ المبادئ التصديقية، وهي: «أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان».

و كذلك الأقاويل الحقّة الأولى تنتهي عند التحليل الى القول بأنه لا واسطة بين السلب و الإيجاب، و هو أول الأقاويل الحقّة، وإنكاره، إنكار لجميع المقدمات و النتائج و مبنّى كل سفسطة. و تنتهي المبادئ التصورية كلها الى الوجود، فهو مبدأ أول لها؛ و هو بدهي التصور و غنى عن التعريف الحقيقي، لأن المعرفة الحقيقي لا بد أن يكون أجلى و أظهر من المعرفة، و لا أظهر من الوجود. و لأجل ذلك إفتتحوا الأمور العامة بالبحث عن الوجود و أحكامه و أحواله. فلا يجوز أن يعرف الوجود أو الموجود تعريفاً يكون الغرض منه إفادة تصور أمر مجهول بواسطة تصور أمر معلوم، لأنه لا يكون إلا بالحد أو بالرسم، و لا يمكن الحد إلا بالجنس و الفصل، و الوجود الحقيقي بسيط لا جنس له و لا فصل، و مفهوم الوجود أعم الأشياء شمولاً و صدقاً و لا يوجد أعم منه حتى يكون جنساً له، فلا جنس له و ما لا جنس له، لا فصل له. و الرسم يكون بالعرضي الذي هو من الكليات الخمس التي مقسمها شيئية الماهية، و الوجود الحقيقي و عوارضه ليست من سنخ الماهيات، و أيضاً لا يمكن الرسم إلا بالأعراف و الأظهر، و لا شيء أعرف من مفهوم الوجود.

فكل ما ذكروا للوجود من المعرّفات، تعريف لفظي قصد منه التنبيه عليه و إخطاره بالبال ليدلّ عليه إسم لفظه، و تعيين مفهومه من بين المفهومات المعلومة للنفس بواسطة شيء، و إن كان ذلك الشيء أخفى منه، فهو تعريف اللفظ من حيث دلالة على المعنى المعلوم للنفس و ليس تعريفاً حقيقياً أو إسمياً.^١

١. الفرق بين التعريف اللفظي و بين الاسمي أن التعريف اللفظي تبديل لفظ بلفظ أعرف عند السامع في الدلالة على المعنى و لا يقصد منه إفادة ماهية المعرف (بفتح الراء) و إنما يقصد منه تنبيه النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث أنه المراد باللفظ لا غيره، فهو أشبه بالمباحث اللغوية، و سمي تعريفاً على سبيل التوسع و التجوز، والأولى أن يعبر عنه (بشرح الإسم) كما صنع الرئيس ابن سينا. و التعريف الاسمي يناسب المباحث العلمية، و كل منهما يقع جواباً عن السؤال عن الشيء بما الشارحة. و ذلك، لأن كل تعريف لفظياً كان أو غيره يراد به كشف المجهول، فإن كان المجهول حقيقة الشيء كان الكشف عنه تعريفاً حقيقياً حداً أو رسماً، و إن كان المجهول مفهوم اللفظ كان الكشف عنه تعريفاً إسمياً، و إن كان المجهول هو اللفظ، كان كشفه تعريفاً لفظياً إلا أن في اللفظي المنكشف بالذات و بالاصالة هو اللفظ الذي كان مجهولاً من حيث الدلالة على المعنى الواضح و المنكشف بالعرض هو ذلك المعنى من حيث كونه مراداً بذلك اللفظ و الأمر في غير اللفظي على عكس ذلك.

وقال بعض الفلاسفة: "إن الوجود كسبي"، وأفرط بعض منهم حيث قال «الوجود لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً»، ولعله أراد حقيقة الوجود إذ لا شك في بداهة مفهومه.

(ز)

بداهة الحكم ببداهة الوجود

يختلف القائلون ببداهة الوجود في أن الحكم ببداهته هل هو بدهي أو كسبي؟ والحق أن تصور الوجود بدهي، وأن هذا الحكم أيضاً بدهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه وإن لم يمارس طرق الاكتساب. حتى ذهب جمهور الفلاسفة إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود. وعولوا في ذلك على الإستقراء وهو كاف في إثبات هذا المطلوب - إن كان محتاجاً إلى الإثبات - لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في مرتبته، ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل.

قال الرئيس ابن سينا في «النجاة»: "إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الإسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء." وقال في «الشفاء»: "إن الوجود والشيء والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها."

(ح)

عرّف الوجود بعض الفلاسفة بأنه الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً، وعرّفه آخر بأنه الذي ينقسم إلى الحادث والقديم، وقال بعضهم: "إنه الذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعّل."، وقال «الفارابي المعلم الثاني»: "الموجود ما أمكنه الفعل والإنفعال، والوجود إمكان الفعل والإنفعال."؛ وغيره عرّف الوجود بأنه الذي يمكن أن يخبر عنه، والعدم خلافة؛ وعرّفه المتكلمون، بالثابت العين، والعدم، بالمنفى العين، ومقصودهم أنه الثابت عينه أي نفسه، بخلاف الماهية، لأن الثابت وجودها لا نفسها.

وتوجيه هذا التعريف، أن المشتق قديستعمل في الشيء الذي له مبدأ الاشتقاق، كالثابت بمعنى الشيء الذي له الثبوت، وقديستعمل في مبدأ الاشتقاق، كالثابت بمعنى الثبوت، لأنه الثابت بما هو ثابت. فلذا صح تعريف الوجود بلفظ الثابت سيما في التعريف اللفظي كما في

هذا المقام، اذ المذكورات كلها تعريفات لفظية، لأنها لو كانت حقيقية، لزم الدور. وأيضاً تحتاج هذه التعريفات في إدراكها إلى مجهود أكبر من مجهود إدراك الوجود.

قال الرئيس في الشفاء: "و أولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها، الأشياء العامة للأُمور كلها، كالوجود والشيء والواحد وغيرها، ولهذا ليس يمكن أن يُبين شيء منها ببيان لا دور فيه أو ببيان شيء أعرف منها؛ ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في اضطراب؛ كمن يقول ان حقيقة الوجود يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً؛ و جمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً، وأنا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك إلا بقياس فكيف حال من يروم أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها."

(ط)

اشترك الوجود

ليس الخلاف بين الفلاسفة القائلين بأشتراك معنى الوجود بين أنحاء الوجودات في جميع الموجودات، وبين الأشاعرة القائلين بأن الوجود مشترك لفظي وأن وجود كل شيء عين ماهيته ولا إشتراك إلا في لفظ الوجود، خلافاً في أن الوجود وما يرادفه في سائر اللغات هل هي موضوعة بأزاء معانٍ متعددة حسب تعدد الماهيات؟ وهي عينها أو مغايرة لها مختص بها؟ أو بأزاء معنى واحد كلى له أفراد و حصص؟ لوضوح أن هذا البحث من وظائف اللُّغوى ومن مباحث اللغة وطريق إثباته منحصر في النقل، ولا يليق بالفيلسوف البحث عنه والإستدلال عليه بالأدلة العقلية. بل الخلاف في أن ما به تتحقق وتوجد الموجودات في الخارج من الوجودات هل القدر المشترك بينها منحصر في لفظ الوجود؟ أو للوجود معنى واحد مشترك بينها يحكى عن حقيقة خارجية مشتركة؟

ولذلك يُعدّ هذا المبحث من أمهات المسائل الفلسفية ويُتخذ منه أساساً لمذهب الفلاسفة الفهلويين والمتألهين الأقدمين في الوجود؛ والحقُّ مذهب الفلاسفة.

قال صدر الفلاسفة: "كون الوجود مشتركاً بين الموجودات قريب من الأوليات. فان العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة والمُشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم. فاذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع

البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة. وليست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم، حتى لو قدّرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات إسم واحد ولم يوضع للموجودات إسم واحد أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الإسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الإسم؛ بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل. وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم تكن مقنعة للمجادل.

و الدليل على المذهب الحق:

١- أن الوجود نقيض العدم بالذات، ومعنى العدم واحد، إذ لا تمايز في العدم، ويجب أن يكون نقيض الواحد واحداً، وإلا إرتفع النقيضان وهو محال.

٢- أننا نجد من أنفسنا الجزم بصحة تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن، و تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض، وهكذا، مع قطع النظر عن اللغات و أوضاعها. والمقسم يجب أن يكون مشتركاً بين جميع أقسامه، لأنه مورد القسمة، وهي عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل من إنضمام كل قيد اليه، قسمٌ، وبعبارة أخرى، التقسيم ضم مختص الى معنى مشترك.

٣- أننا إذا أقمنا الدليل على أن الحادث لا بد له من مؤثر موجود، ونظرنا الى حادث، جزمنا بأن له مؤثراً موجوداً، مع التردد في أنه واجب أو جوهر أو عرض، بل لو إعتقدنا بأنه واجب ثم تبدل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنه ممكن، إرتفع الاعتقاد بأنه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بأنه موجود. فلولا إشتراك الوجود معنىً، لإرتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع الاعتقاد بأنه واجب؛ والتالي باطل، فالمقدم مثله.

فثبت أن الوجود المجزوم به حال التردد في الخصوصيات والباقي بعد زوال الاعتقاد بالخصوصية، يجب أن يكون مشتركاً بين الموجودات.

وينبغي التنبيه على أمر يُعدّ من مهمات مباحث الفلسفة، وهو أن لمسألة إشتراك الوجود علاقة شديدة بمبحث العلّية، ومن المقرّر في ذلك المبحث أنه لا بد في العلّية من خصوصية في العلة، بها يكون شيء خاص علّةً لشيء مخصوص دون غيره من المعلولات، وبها يصدر ذلك المعلول الخاص من تلك العلة المخصوصة دون غيرها من العلل. إذ لو لم تجب

الخصوصية بين العلة و بين معلولها، لزم الترجيح بلا مرجح و لزم أن يصح صدور كل شيء عن كل شيء، و هو ظاهر البطلان.

و تعبر الفلاسفة عن هذه الخصوصية بلفظ «السنخية» و السنخية بين العلة و معلولها يتصور على وجهين، أحدهما أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الماء القليل و الماء الكثير بمعنى أن يكون المعلول بحيث لو انضم الى العلة، زادت العلة في سنخ ذاتها و إذا انفصل عنها نقصت، فتكون العلة حينئذ في معرض الزيادة و النقصان، و مدركة بكنه ذاتها إذا أدرك المعلول بكنه ذاته. و هذه العلة لا بد أن تكون من الممكنات، و هذا إنما يصح في العلل العرضية مثل كون نارٍ علة لنار أخرى مثلاً.

و ثانيهما أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الصورة و بين ذيها، بمعنى أن لا يكون المعلول بحيث يلزم من إنضمامه الى العلة او عدم إنضمامه اليها زيادة أو نقصان لليلة من حيث كمالها، فترجع السنخية بهذا المعنى الى تخالف العلة و المعلول بحسب الحقيقة، لأن هذه السنخية لا تزيد على أنها مشابهة صورية. فصورة الانسان في المرآة مثلاً ليس بإنسان بحسب الحقيقة ولكنها بحسب الصورة، و لذلك لا يؤدى إدراك تلك الصورة الى إدراك حقيقة الانسانية، و مع ذلك فالانسانية حاصلة للصورة بنحو الضعف و لذى الصورة على نحو الشدة، و مشتركة بينهما و كلاهما متشاركان فيها و يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بعنوان غير الانسان، و ذلك أن احدهما صورة و الآخر ذو الصورة، فمعنى تخالف العلة و المعلول بحسب الحقيقة، أن العلة حينئذ تكون حقيقة من المعلول، و لكن المعلول يكون شأنًا من شؤونها و طوراً من أطوارها و ظلالها و حاكيا عنها؛ فيكون اشتراكهما في السنخ و الحقيقة عين إفتراقهما فيهما. فبملاحظة الاشتراك بين وجود العلة و بين وجود المعلول، يحكم بكون الوجود مشتركاً معنوياً بينهما، و بملاحظة إفتراقهما يحكم بكونه مشتركاً لفظياً - لا بالمعنى الذي قال به «الأشعري» لأنه باطل - و لا غرو في ذلك، لأن الإشتراك اللفظي بمعنى أن يكون وجود كل ماهية عينها مع البينونة في الوجود الخارجي أو اعتبارية الوجود، ممتنع. و سيأتى برهان إمتناعه في مبحث اصالة الوجود؛ و أما مع التوحيد في الوجود الخارجي فهو حق حقيق بالقبول، و لا تنلهم به وحدة حقيقة الوجود، بل تتأكد و يستنير التشكيك و التفاوت في مراتبها.

و هذا المقام جدير بالتدبر العميق كى لا يُزعم ان الفلاسفة وقعوا في حضيض التناقض، و تنوره المراجعة الى ما سجلناه في «دروس العلية» من نظريات مبتكرة بديعة لبعض فلاسفة الإسلام في شؤون العلة و المعلول و نواميس الأسباب و المسببات، لو عرفها التاريخ، لسجل أسمائهم بالنور و الخلود.

(ي)

أصالة الوجود في التحقق

إتضح على ضوء المباحث المتقدمة أن للعقل أن يحلّل الممكن الموجود في الخارج الى ماهية و وجود، ولكنه في عين الحال يحكم بأن نسبة الوجود الى الماهية في الخارج إتحادية، بمعنى أنه ليس لهما في الخارج هويتان متغايرتان كما هو الحال في الجسم و البياض مثلاً؛ فان هوية البياض في الخارج ليست عين هوية الجسم، لأن البياض قد ينعدم و تبقى هوية الجسم على حالها، و لذلك كانت نسبة البياض الى الجسم، نسبة إنضمامية لا إتحادية، و ليست نسبة الوجود الى ماهية الإنسان مثلاً من هذا القبيل، لأن ما هو هوية الإنسان في الخارج، ليس مغايراً لما هو هوية وجوده بأن يكون فيما هو مصداق الإنسان في الخارج كزيد مثلاً أمران: أحدهما يزاء الوجود و الآخر بحذاء الإنسان. فان ما يصدق عليه أنه إنسان هو بعينه ما يصدق عليه أنه موجود. بل لا يكون زيد مثلاً فرداً خارجياً للإنسان إلا اذا كان فرداً للموجود. و مثل هذين المتحدين - أعنى الماهية و الوجود - لا يمكن أن يكونا متأصلين في الوجود و الموجودية و الا كانت النسبة بينهما إنضمامية لا إتحادية و هذا خلاف المفروض في حكم العقل. و لذلك لم يقل أحد من الفلاسفة بأصالتها معاً في التحقق، اذ لو كانا أصليين لزم أن يكون كل شيء خارجي، شيئين متباينين، و لزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول، و لزم أن لا يكون الوجود، نفس تحقق الماهية، و لزم عدم انعقاد الحمل بينهما. فلا بد أن يكون المتأصل في التحقق واحد منهما فقط و يكون الآخر تابعا له في التحقق. و ليس من الممكن أن يكون ذلك المتأصل في الخارج هو الماهية لما تقدم في تفسيرها من أنها عبارة عن حد وجود المعلول و نقصه عن وجود علتة، و النقص عدم لا يمكن أن يكون فائضا من العلة الموجودة بالذات، لعدم السنخية المعتبرة في العلية، و لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

فكل موجود في الخارج، جزئي يمتنع صدقه على كثير، وكل ماهية - ومفهوم - لاتأبى في نفسها عن الحمل على الكثير، فلا تكون الماهية في نفسها جزئية، إذ لو كانت جزئية يلزم أن يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئياً ممتنع الصدق على كثير، و كلياً جازي الحمل على الكثير، وهذا محال. فلا بدّ لحصول الماهية في الخارج من أمر غيرها يتحد معها حتى توجد و تتشخص به، وذلك الأمر إن كان من سنخ المفاهيم و الماهيات كان كلياً و ضم كلي إلى كلي آخر لايفيد الشخصية و الجزئية. فوجب أن لا يكون من سنخ المفاهيم و الماهيات بل يكون متشخصاً بذاته و متعيناً بنفسه و موجوداً بذاته، وهذا هو الذي نسميه الوجود و هو المطلوب تأصله.

فاتضح أن حقيقة الوجود التي هي مصداق مفهومه هي المتأصلة في الوجودية و التحقق الخارجي، و أما الماهيات، فهي أمور اعتبارية انتزاعية، و معنى وجودها في الخارج أن ما تنتزع هي منه - أي أنحاء الوجودات - موجود في الخارج.

و من هذا البيان ظهر أن التشخص يساوق الوجود و أنهما متصادقان، أي ما به تتشخص الماهية هو الوجود، حسبما اختاره المعلم الثاني أبو النصر الفارابي.

و من إثبات أصالة الوجود في التحقق يستفاد بسهولة أصالته في الجعل أيضاً، لأنّ صانع العالم موجود، و أثر الموجود الخارجي لا بدّ أن يكون موجوداً خارجياً، و الموجود الخارجي بذاته و بنفسه هو الوجود.

و أما الماهية فهي موجودة بالعرض و مجعولة بالتبع و تابعة في التحقق للوجود و ما لم يتحقق المتبوع لم يتحقق التابع، و هذه التبعية إنما تظهر بالتحليل العقلي، فإن العقل يحلل الوجود الصادر عن الجاعل، إلى حيثية الوجود و إلى حيثية نقص فيه، لما عرفت سابقاً من عدم إمكان التكافؤ بين الأثر و المؤثر في درجة الوجود و مرتبة الوجودية. فكل موجود من الموجودات الخارجية الإمكانية، مرتبة خاصة من الظهور و الوجود، و درجة مخصوصة من الفعلية و الحصول بحسب الخارج، و غاية المجد و العلوّ، للوجود الواجبي القيومي الذي هو محض الفعلية و الكمال بلا شائبة نقص و قصور أصلاً، و ما سواه مصحوب بالقصور الذاتي الناشيء من الإمكان الذاتي على تفاوت مراتب النقص فيها.

و كَلَّمَا بَعْدَ المَعْلُول عن منبع فيض الوجود، كان قصوره و نقصه أشد و إمكانه أقوى، الى أن ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر الى «عنصر المادة» التي يكون وجودها الجوهرى عين تقوُّمها بالصورة الحالَّة فيها، و فعليتها محض القوة و الاستعداد. و ينتهى في سلسلة الأعراض الى «الحركة» التي وجودها نفس الشوق و الطلب و السلوك الى غاية على سبيل التدريج. و العقل يحكم بأن الفائض بالذات عن العلة إنما هي الوجود و أما حيثية النقص فيه فلما كانت لازمة لحيثية الوجود كانت تابعة لها في الفيضان و المجعولية و الحدوث، كما كانت تابعة لها في الوجود و الموجودية.

هذا حالهما بحسب الخارج و أما بحسب الذهن و في مرحلة الحكم، فينعكس أمر التبعية لأن الماهية تحصل بذاتها في العقل فتصبح متبوعة و موصوفة و يكون الوجود صفة لها و تابعا إياها و سنوضح ما يتعلق بتحقيق هذا الموضوع في مباحث «الجعل».

تنبيه

الخلاف فى أصالة الوجود فى التحقق او الماهية انما هو بعد الجعل اى اليجاد. فمسألة أصالة الوجود او الماهية فى التحقق غير مسألة أصالة الوجود او الماهية فى الجعل، لان الخلاف فى أصالة الوجود فى التحقق يتمشى حتى على القول بجواز الترجيح بلا مرجح، و القول بالبخت و الاتفاق، و على القول بالاولوية الذاتية، مع انكار اصحاب هذه الاقوال لِمَا يحكم به العقل بالبداهة من أن الطرفين المتساويين مالم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع بل يمكن للحكيم الالهى البحث فى أصالة الوجود فى التحقق قبل اثبات الصانع لاتفاق الجميع على أن كل ممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود.

(يا)

الوجود حقيقة واحدة متكثرة الافراد

الوجود الحقيقى الذى هو مصداق لمفهوم الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة فى الصفات كالشدَّة و الضعف و الكمال و النقص و التقدم و التأخر و امثالها عند الفلاسفة الاقدمين و ليست له حقائق متباينة فى جواهرها و متخالفة بذواتها كما زعمه جمهور أتباع المشائين.

و الدليل على أنها حقيقة واحدة، وجوه:

١- أن مفهوم الوجود معنى واحد - حسبما تقدم ذكره فى مبحث اشتراكه - وانتزاع مفهوم واحد من الامور المتخالفة من حيث هى متخالفة من دون جهة واحدة بينها مُحال لانه يستلزم ان يكون الواحد كثيراً، و التالى باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة، أن حينئذ يكون المصادق و المحكى عنه بذلك المفهوم الواحد، تلك الجهات المتكثرة.

و جعل صدر المتألهين فى بعض مؤلفاته هذا الحكم - اى عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة و متخالفة من حيث التخالف - من الفطريات.

٢- أن العدم المطلق الذى يكون الوجود نقيضاً له بالذات، لاتعدّد فيه بوجه من الوجوه، و لا تمايز فيه اصلاً لأن حيثيته سلب جميع الحثيات و سلب كل الجهات و الاعتبارات، فلو كان الوجود الذى هو نقيض بالذات له، حقائق متخالفة، لزم ارتفاع النقيضين و هو محال.

٣- تجد بين موجود و موجود من المناسبة ما لا تجده بين موجود و معدوم. و لو كان للوجود حقائق متخالفة بذواتها متباينة بأنفسها كانت نسبة بعضها الى بعض كنسبته الى المعدوم، اذ لا فرق فى المباينة و المخالفة، و حيث تجد الامر على خلاف ذلك فاعلم أن الوجودات الحقيقية بما هى وجودات، لاتخالف بينها بالذات و الجوهر و الحقيقة بل تخالفها انما يكون بالوجوب و الامكان و الشدة و الضعف و الكمال و النقص و امثالها و ليست الشدة مثلاً مقومة لحقيقة الوجود فى المرتبة الشديدة فتكون المرتبة الضعيفة خارجة عن نطاق تلك الحقيقة و لاتكون من افرادها بل الشدة مقومة للمرتبة الشديدة منها و لذلك لا يكون الضعف قادحاً فى كون الوجود الضعيف فرداً لحقيقة الوجود و تقوّم المرتبة الشديدة بالشدة لا يوجب التركيب فيها لأن الشدة فيها بحسب أصل الحقيقة و ما به الامتياز فى الوجودات عين ما فيه الاشتراك فمراتب الوجود كلها - الشديدة و المتوسطة و الضعيفة - بسائط و كلها افراد للوجود.

و يستنير ذلك بملاحظة النور الحسى و أن الاختلاف بين الانوار الحسية ليس اختلافاً نوعياً و فى جوهر الحقيقة النورية بل بالقوة و الضعف فان المعتبر فى النور أن يكون ظاهراً بذاته و مظهرًا لغيره و هذا متحقق فى كل واحدة من مراتب الأشعة و كل مرتبة منها بسيطة و

التفاوت بين الضعيف والقوى إنما هو بشدة الظهور فى القوى وليس النور الضعيف مركباً من أصل النور والظلمة لأن الظلمة أمر عدمى. فما به التفاوت والامتياز المختلفة هو الظهور الذى هو نفس ما فيه اشتراكها. والحال فى الجود الضعيف مثله فى النور الضعيف ومثل ما هو فى الحركة البطيئة حيث أنها ليست مركبة من الحركات والسكنات بل هى مقدار من الامتداد على هيئة خاصة.

و الحاصل أن لحقيقة الوجود افراداً متماثلة لا تخالف بينها فى الحقيقة ولكنها متكثرة و متخالفة بالوجوب والامكان والشدة والضعف والكمال والنقص والغناء والفقر والتقدم و التأخر و أمثالها فهى متخالفة كتخالف الماهيات لأن لكل ماهية وجدت وجوداً يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هى آثار تلك الماهية و وجودها كونها بحيث تصدر عنها تلك الآثار و هذا هو وجودها الخارجى لما نبّهنا عليه مرات من أن الخارج والذهن ليسا من قبيل الظروف و المحالّ والامكنة. وانما الوجود الخارجى هو كون الشئ بحيث تترتب عليه آثاره والوجود الذهنى هو كونه بحيث لا تترتب عليه تلك الآثار. ولاشك فى أن حيثية صدور آثار مخصوصة من ماهية مباينة بنفسها لحيثية صدور آثار مخصوصة أخرى من ماهية أخرى متخالفة مع تلك الماهية.

و ليس تمايز الوجودات بمجرد الاضافة الى الماهيات التى لا تثبت الا الحصص للوجود كما توهمه المتكلمون. و منشأ توهمهم أن أقسام الماهية معلومة الأسماء والخواص، والوجود الحقيقى لكل شئ لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت لأن أنحاء الوجودات هويات عينية ليست لها صور كلية فى الذهن حتى توضع لها أسماء، ووضع الأسماء والنعوت إنما يكون بإزاء المفهومات والمعانى الكلية لا بإزاء الهويات الوجودية والصور العينية، وبعبارة أخرى التسمية فرع التصور ولا يمكن تصور حقيقة الوجود والهوية الوجودية ولا يمكن وجودها فى الذهن كما تقدم فلا يمكن وضع إسم لها. فالوجودات الخاصة أمور مجهولة الأسماء و شرح اسمائها أنه وجود انسان أو وجود زيد و أمثالهما. ثم يلزم الجميع فى الذهن مفهوم الوجود العام المقول عليها بالتشكيك و من هنا توهم المتكلمون أنها حصص الوجود و ليست افراداً للوجود.

ولا غرو في أن لا يوجد لنوع أو فرد إسم خاص يشرحه كما في الألوان، حيث أن بين طرفى التضاد الواقع فيها أنواعاً كثيرة من الألوان ولا أسامى لها بالتفصيل ويقع على كل جملة منها إسم واحد بمعنى واحد على نحو التشكيك فى الشدة والضعف كالبياض يطلق على اللون المفترق للبصر على كثرة أفراده وكذلك السواد والحمرة وأمثالها ووقوع لفظ على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون بالإشتراك اللفظى كوقوع لفظ «العين» على معانيه، بل يكون بمعنى واحد فى الجميع لكن لا على السواء كوقوع الإنسان على أشخاصه بل على الاختلاف إما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذى المقدار، وإما بالأولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد؛ وإما بالشدة والضعف كوقوع الأبيض على الثلج والعاج ووقوع النور على الشمس ونور السراج، والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات. فإن مفهوم الوجود يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر، وعلى الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها، وعلى القارّ وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف، بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة.

والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء، لأن الماهية لا تختلف ولا جزئها، بل إنما يكون عارضاً عن ماهيتها لازماً أو مفارقاً كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء. فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج. فكذلك الوجود ووقوعه على وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التى لا أسماء لها بالتفصيل، لأنه لا يقع على ماهيات الممكنات وإنما يقع على وجوداتها كوقوع لازم خارجى غير مقوم.

(يب)

أقسام الوجود

لكل شئى أنحاء أربعة من الوجود:

- ١- الوجود فى الخارج،
- ٢- الوجود فى الذهن،
- ٣- الوجود فى العبارة (اللفظ)،
- ٤- الوجود فى الكتابة (الخط).

و دلالة الكتابة على العبارة كدلالة العبارة على المعنى، وضعية تختلف باختلاف الأوضاع. و دلالة الوجود الذهني على الخارج طبيعية لا تختلف أصلاً والأنحاء الثلاثة ما عدا الأول إذا كانت مرآة للحاظ الوجود الخارجي بحيث بها ينظر إليه أعتبرت متحدة معه بوجه و صار كل منها نحواً من أنحاء ظهوره و وجهاً من وجوهه. و من هنا قيل: الإسم هو المسمى. و لهذا ربما تؤثر أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى. فان الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية و ذلك لرسوخ العلاقة الوضعية في الأذهان فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالالفاظ، الى توهم امثالها في المعاني و تتغير المعاني بتغيرها و لهذا التغير آثار بارزة في المغالطات.

و الوجود الخارجي هو الوجود الذي به تترتب على الماهية آثارها المطلوبة منها - و قد مر بيانه مفصلاً - .

و الوجود الذهني هو الوجود الذي لا تترتب به عليها تلك الآثار و سيأتي بيانه.
و الوجود اللفظي و جود اللفظ الدال على الشيء كالتلفظ بلفظ زيد مثلاً فانه وجود لفظي لذات زيد و ماهيته و لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ.

و الوجود الخطي، وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على المعنى الدال على وجود الشيء. فنقش لفظ زيد في الكتابة و جود كتبي لهذا اللفظ و وجود خارجي لذلك النقش.

و لكل واحد من هذه الوجودات الاربعة عدة مراتب فمراتب الوجود الخارجي:

١- الوجود الطبيعي،

٢- الوجود المثالي،

٣- الوجود النفسي (في عالم النفوس)،

٤- الوجود العقلي (في عالم العقول المجردة).

و مراتب الوجود الذهني:

١- الوجود في الأذهان العالية (في عالم المجردات)،

٢- الوجود في القوة العاقلة،

٣- الوجود في الوهم،

٤- الوجود فى الخيال،

٥- الوجود فى الحس المشترك.

و مراتب الوجود اللفظى:

١- اللغات المختلفة،

٢- الحروف المركبات،

٣- الحروف المقطعات.

و مراتب الوجود الكتابى (الخطى)، اطوار الخطوط المختلفة و النقوش المتنوعة.

نظرية المعرفة

يستطيع الانسان أن يفهم نظرية المعرفة على ضوء تحليل اقسام الوجود. اذ من الموجود الخارجى ينشأ الوجود ذهنى على انحاءه بوسيلة الحواس و يرتقى الى درجة المعرفة العقلية فان النفس الانسانية على اثر ادراكها المحسّات بوسيلة الحواس الظاهرة تسجل صورها المكننة بالهيات فى الحس المشترك ثم تنقلها بصفة أنها مدركات جزئية الى مرحلة الاختزان فى القوة المتخيلة، - ان كانت من مقولة الصور - او القوة المتوهمة، - ان كانت من مقولة المعانى الجزئية كالصداقة و العداوة مثلاً -، ثم تُحيلها الى القوة العاقلة بعد تجريدها التام عن كل الهيات و الخصوصيات لأجل الحكم و التمييز و تحليل العالم الخارجى الى مبادئه المعنوية فتحصل بذلك عند العقل صور مجردات شاملة من مختلف الموجودات فى العالم بجواهرها و أعراضها و مفاهيم انواعها و اجناسها و تتم معرفة النظام الكونى و العقلى فى سلسلة الموجودات من حلقة العنصر الى حلقة المجردات الابداعية.

فالخطوة الاولى من خطوات المعرفة الانسانية هى التجربة و ملاحظة الحوادث التى تمر بالانسان فهو يستقى كثيرا من معارفه من هذا العالم المحسّ البارز عن طريق الحواس و العقل كما يدرك منقولات الحواس اليه بعد تجريدها عن الهيات، كذلك يدرك اشياء اخرى لا ترقى اليه الحواس و هى «المعقولات المحضة».

و صفوة القول، أن طريق المعارف الانسانية كلها هى الحواس و العقل.

الدرس الخامس:

الوجود الذهني

هو الوجود الذي اذا اتصفت به الماهية لا تترتب عليها آثارها و لوازمها و أحكامها المطلوبة منها فى الخارج. فإن الذهن نشأة أخرى للوجود غير نشأة الخارج، ونشأة الوجود الذهني جدية بالتحقيق لانه يبتنى عليها تحقيق المعاد الجسماني الذي هو احد اركان الدين. فاعلم أن الله تعالى خلق النفس الانسانية مثلاً لصفاته و افعاله «و لله المثل الاعلى» نحل/٦٠، ليكون معرفتها مرآة لمعرفته و «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان و الأحياء و الجهات، و صيرها ذات علم و قدرة و بصر، و جعلها الآية الكبرى ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يحكم فيها بما يشاء و يفعل ما يريد؛ (أتزعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر)^١ و ينبسط اشراقها على كل الماهيات العالمية الا أنها - وإن كانت من سنخ الملكوت و من عالم القدرة و السطوة - ضعيفة الوجود لكونها واقعة فى مراتب النزول ذات وسائط بينها و بين بارئها، و كثرة الوسائط توجب ضعف الوجود و وهن القوة. فلأجل هذا يكون ما يترتب عليها من الافعال و الآثار الخاصة فى غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها من الصور العقلية و الخيالية أطلال و أشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن البارئ تعالى و إن كانت الماهية محفوظة فى كلا الوجودين فلا يترتب عليها مع تلك الصور العقلية

١. من الابيات المنسوبة الى امير المؤمنين - عليه السلام - فى كتاب «ديوان الامام على □». م

و الخيالية الآثار المترتبة على الماهية بحسب وجودها الخارجى. اللهم إلا لبعض المتجربين عن جلباب البشرية المتخلقين باخلاق الله تعالى من اصحاب المعارج الإعجازية، فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة يقدرّون على ايجاد الموجودات الخارجية بإذن الله تعالى، «بهم يمسك الله السموات والارض ان تزولا». وهذا الوجود للشيئ الذى لا ترتب عليه الآثار، اعنى الصادر عن النفس الانسانية هو المراد بالوجود ذهنى.

ثم اعلم أن مسألة اثبات الوجود ذهنى مبتنية على أن للوجود وراء الحصص، أفراداً حقيقية هى آثار للجاعل بالحقيقة، إذ على تقدير انحصاره فى الحصص لا يتصور لماهية واحدة وجودان كما مر بيانه سابقاً؛ وعلى أن تلك الافراد متفاوتة بالشدة والضعف، اذ على تقدير المساوات لا يصح أن للشيئ وجوداً اذا اتصف به يكون بحيث تترتب آثاره ولوازمه عليه ووجودا لا يكون بحيث تترتب عليه آثاره ولوازمه وهو ظاهر؛ وعلى أن الماهية يجوز اتصافها بأنحاء متفاوتة من الوجود وهذا يظهر بملاحظة أن ماهية الجوهر مثلاً تتصف تارة بالوجود المفارقة كالجواهر العقلية القدسية وتتصف أخرى بالوجود المالى البرزخى كالنفوس الناطقة وبالوجود الحسى كالأجسام الطبيعية و ايضا نسبة الماهية الى جميع أنحاء الوجود على السواء لعدم كون شيئ منها و عدمه المقابل له داخلاً فى الماهية أو عينا لها فانها من حيث هى ليست الا هى فلا خصوصية من قبلها بالنسبة الى قبول شيئ من أنحاء الوجود، و لهذا تحتاج فى قبول خصوص وجود من الوجودات الى مخصص إما من قبل الفاعل كما فى المجردات أو من قبل المادة كما فى الماديات.

الخلافا فى وجود ذهنى

اعلم انه لا خلافا فى أن للعاقل علماً بامور كمفهوم الانسان والشجر والنبات والحجر، و لا خلافاً ايضاً فى أن تلك الامور معان متميزة فى انفسها، فان مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه وتمايز عنه. و لا خلافاً ايضاً فى ان العلم بتلك الامور، وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الامور فهو مغاير لها، و لا خلافاً ايضاً فى ان الهوية الخارجية لا تحصل بعينها فى الذهن؛ انما الخلافا فى انه هل لمعانى تلك الامور ثبوت ذهنى او لا ثبوت لها ذهنى، انما الذى تحقق هو العلم بها فقط؟

فقال المحققون من الحكماء و المتكلمين بشبوتها ذهنا، وانكر جمهور المتكلمون وجود الاشياء فى الذهن وقالوا ان الذى تحقق فى الذهن هو العلم المتعلق بها. والمشهور أن للقائلين بالوجود الذهني مذهبين، احدهما القول بأن معنى وجود الاشياء فى الذهن هو حصول صورها و اشباحها الموافقة لها فى بعض العوارض فى الذهن، كالصور المنقوشة من الفرس مثلاً فى الجدار، و هذا القول للقدماء؛ و ثانيهما القول بأن حقائق الاشياء و ماهياتها حاصلة فى الذهن، و هذا القول للمتأخرين. فالاولون اذا قالوا صورة الشئ موجودة فى الذهن، أرادوا بها شبحه و شبيهه، و الآخرون يريدون بها حقيقة الشئ و ماهيته.

و لا يخفى أن ادلة ثبوت الوجود الذهني انما تدل على وجود حقائق الاشياء و ماهياتها فى الذهن لا الامر المغاير لها فى الماهية الموافق لها فى بعض الاعراض. فإن الحكم على شئ انما يستدعى وجود ذلك الشئ و ثبوته، لا ثبوت امر مغاير له و إن وافقه فى بعض الاعراض. فالحق أن ماهيات الاشياء فى الذهن لما لم يظهر عنها آثارها و لم يصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الاشباح، لأن شبح الشئ لا يصدر عنه اثر ذلك الشئ، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الاشياء فى الذهن، فليس هناك مذهبان.

و من هذا يظهر أن القول بالشبح ليس من الآراء الحادثة عند بعض المتأخرين التى حدثت عن العجز عن دفع الإشكال باستلزام الوجود الذهني اندراج جميع المقولات فى مقولة الكيف، كما قاله بعض اعلام الفلسفة بعد أن وصف الإشكال بأنه جعل العقول حيارى و الأفهام صرعى.

و سيأتى دفعه ان شاء الله تعالى.

ادلة اثبات الوجود الذهني

الدليل الأول

إننا نحكم حكماً إيجابياً على ما لا وجود له فى الخارج كقولنا «بحر من زبيق بارد بالطبع»، و «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين»، و «شريك الباري ممتن» ع، و «ثبوت النقيضين فى شئ واحد مُحال».

ولا شك في أن المحكوم عليه بحكم ثبوتى، يجب أن يكون ثابتاً، لأن ثبوت شئى لشئى فرع ثبوت المثبت له، و معلوم أن هذه الاشياء المحكوم عليها لا وجود لها فى الخارج، فيجب أن تكون موجودة فى الأذهان.

الدليل الثانى

إن من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية فالكلية مفهوم و كل مفهوم ثابت - ضرورة تميزه عند العقل - فالكلية ثابت.

و معلوم أن ثبوته ليس فى الخارج لأن كل ما فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن؛ هكذا قرروه.

و التقرير الصحيح لهذا الدليل بحيث لا يرد عليه شئى هو أن لنا أن نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس، معنى واحداً ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلى. فهذا المعنى لا يوجد فى الخارج واحداً و بنعت الوحدة، و إلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة و نعوت متباينة و هي التعينات المتنافية و لوازمها المتنافرة؛ فوجوده فى الخارج إنما هو بشرط الكثرة و نحن قد لاحظناه من حيث هو واحد، فوجوده من هذه الجهة إنما هو فى العقل.

الدليل الثالث

أن من القضايا موجبة حقيقية، و هي تستلزم وجود الموضوع، و ليس فى الخارج، لأنه قد لا يوجد فى الخارج أصلاً كقولنا «كل عنقاء طائر»، أي كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائراً؛ و قد يوجد فى الخارج بعض الأفراد.

و لكن الأحكام لا تنحصر فى الأفراد الخارجية كما فى القضايا المستعملة فى العلوم، كقولنا «كل إنسان ناطق» أي كل ما لو وجد كان انساناً فهو بحيث إذا وجد كان ناطقاً، و حيث أنها تستدعي وجود الموضوع و لا وجود له فى الخارج فهو موجود ذهنياً، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود فى الذهن.

و جملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لا بد فى الحكم الإيجابى من وجود الموضوع، و حيث لا وجود له خارجاً فهو موجود ذهنياً.

وقد يقال: "إن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم إيجابياً غير مسلمة، و قولهم، ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، لا محل له، لأن معنى الإيجاب أن ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لأمر بمعنى الوجود والتحقق فيه؛ إنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه، بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل عما سواه والتميز عند العقل لا يوجب وجود المعاني في الذهن لأن التميز غير المعاني؛ ولا نسلم أن التعقل، بحصول الشيء في العقل وإلا لكان العلم بشيء ما كافياً في إثبات المطلوب."

والجواب: أنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل، من تعلق بين العاقل والمعقول أي المعنى المتعقل - سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل كما يقول الحكماء، أو عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول كما يقول المتكلمون، أو عن صفة ذات إضافة - والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة، فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن؛ ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعدومات في الخارج، تعين كونه في الذهن وهو المطلوب.

والأولى أن يجاب بأن الإيجاب في قولنا: "هذا ذاك"؛ ليس معناه إلا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة. كيف؟ والحمل الإيجابي ليس إلا الحكم بالثبوت الرباطي، ومنع ذلك مكابرة صريحة. وبعبارة أخرى، إن كون ما صدق عليه المحمول لا يكون إلا لصدق عنوان المحمول عليه أي اتصافه بمبدئه كما في الموضوع ولا معنى لثبوت شيء لشيء إلا هذا.

أدلة النافين للوجود الذهني

وهم جمهور المتكلمين، ولما كان مبنى الوجود الذهني على إستلزام التعقل إياه وقيام الموجود الذهني بالذهن، إقتصر المانعون على نفيه بوجوه:

الوجه الأول - لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والإعوجاج أن يكون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً، وهو محال، لانه يؤدي الى إجتماع الضدين وإتصاف الذهن بما هو من خواص الأجسام.

الوجه الثاني - لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن، لَزم من تصور السماوات حصولها في الذهن مع عَظَمها [و] في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها و هو باطل بالضرورة.

الوجه الثالث - لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج كالجمع بين الضدين لوجد في الخارج، لكن وجوده في الخارج باطل ضرورة، فما أدى اليه و هو أنه موجود ذهناً باطل. و بيان لزوم وجوده في الخارج أنه حيث وجد في الذهن، والذهن موجود في الخارج فيكون موجوداً في الخارج ضرورة أن الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموضوع في الكوز الكائن في البيت، فإن وجوده في الكوز الكائن في البيت يستلزم وجوده في البيت، فلذلك وجود المعدوم في الذهن و الذهن موجود في الخارج يلزمه وجود المعدوم كشريك الباري في الخارج و هو محال.

و الجواب عن الكل أن مبنى هذه الوجوه على عدم التفرقة بين الوجود الخارجي المتأصل الذي به الهوية العينية و الوجود الذهني الغير المتأصل الذي به الصورة الذهنية؛ فزُتَب على الوجود الذهني لوازم الوجود الخارجي وهذا غير صحيح. فإن المتصف بالحرارة مثلاً هو ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها، و التضاد إنما هو بين هويّتي الحرارة و البرودة لا بين صورتيهما، و الحاصل في الذهن الصورة لا الهوية، و قيام الصورتين بالذهن لا إستحالة فيه، و كذا في الإستقامة و الإعوجاج و أمثالهما؛ و المعلوم بالضرورة إستحالة حصوله في العقل و الخيال، هو هويات السماوات و أمثالها لا صورها الكلية و الجزئية، و الموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلين و يكون الوجودان هويّتين كوجود الماء في الكوز و وجود الكوز في البيت، بخلاف وجود المعدوم في الذهن فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة خيالية و وجود غير متأصل، و الحاصل من الذهن في الخارج هوية و وجود متأصل.

و بالجملة فماهية الشيء أعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم، فان اللوازم قد تكون لوازم الماهية في الوجود الخارجي الأصيل، و قد تكون لوازم للماهية بحسب الوجود الغير الأصيل و قد تكون لوازم للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كل

واحد من الوجودين، فالموافقة بين الصورة والهوية إنما تجب في القسم الأخير، بخلاف القسمين الأولين. ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو أن الصورة إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية إذا جُردت عن العوارض المشخصة والواحد الغريبة كانت تلك الصورة، فلا يرد الإشكال بأن الصورة العقلية إن تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات و إلا لم تكن صورة لها.

والتحقيق أنهم لما قالوا في الوجه الأول: "لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً..."، "عنا منه حصوله في العقل على نحو القيام به، فإن اللازم إنما يلزم على هذا التقدير، فلو قيل إن الحصول في العقل ليس على نحو القيام به والحلول فيه بل يكون بخلاقية النفس بالنسبة إلى الصور المحسوسة و بإتحادها مع العقل الفعال في الصور المعقولة، فليس يلزم شيء من المفاسد حتى فيما إذا تشبث الخصم بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالإمتناع.

الاشكالات المستصعبة

الأشكال الأولى

أن مفهوم الإنسان مثلاً إذا وجد في الذهن فهناك أمران، أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر وهو مفهوم الإنسان الذي شبّهه قائم بالذهن وهو معنى الوجود في الذهن على القول بالشبح.

وثانيهما موجود في الخارج وهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن. فعلى القول بحصول حقائق الأشياء أنفسها في الذهن يشكل بيان ما هو الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض، إذ ليس على هذا القول، إلا مفهوم الإنسان الذي هو قائم بالذهن ومعلوم.

والجواب عنه: أن في المثال المذكور مفهوم الإنسان من حيث هو، شيء، ومن حيث الوجود في الذهن أعنى القيام به، شيء ثان، ومن حيث الوجود في خارج الذهن، شيء ثالث. فهو من حيث هو معلوم بالذات، وجوهر أي ماهية جوهر، وكلّي وموجود في الذهن، ومن حيث خصوص الوجود الذهني، علم، ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوفية بعوارض

ذلك الذهن، جزئي و عرض من الكيفيات النفسانية و موجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي، لا أنه موجود خارج الذهن؛ و من حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض و جزئي، و شخص من الجوهر، و موجود في خارج الذهن، و ليس هو من حيث هو موجود في الذهن، منفصلاً عما هو قائم بالذهن، بل هذا القائم بالذهن إذا اعتبر من حيث هو، فهو موجود في الذهن و جوهر، و إذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن، فهو موجود خارجي و عرض. فلمفهوم الإنسان مثلاً فردان، فرد موجود في خارج الذهن، و فرد موجود في الذهن و قد عرض للفرد الموجود في الذهن أن قام بالذهن و ذلك لأن هذا هو معنى الوجود في الذهن، فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي، و الفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني، لكنه عرض خارجي، و لا منافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا و عرضًا خارجيًا، لأن معنى الجوهر الذهني هو أنه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع و إن كانت في الذهن موضوع. و معنى العرض الخارجي هو أنه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن و إن كان إذا كان لا في الذهن، كان لا في موضوع، و إنما المنافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا و عرضًا ذهنيًا، أو بين كونه جوهرًا خارجيًا و عرضًا خارجيًا، بخلاف فردي مفهوم السواد مثلاً، فإن فرد الموجود في الذهن عرض ذهني كما أنه عرض خارجي؛ لأن معنى العرض الذهني هو أنه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع و هي أيضا موجودة في موضوع هو الذهن و قيامها به إنما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة و ليس هو وجودًا ذهنيًا لنفس هذه الصورة، فإن الموجود في الذهن هو ما يكون صورته و ماهيته معرّة عن العوارض و عن وجوده الأصيل الذي هو مبدأ آثاره و لوازمه قائمة بالذهن، لا ما يكون هو مع عوارضه و لوازمه قائما بالذهن، و تلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها التي لها من حيث كونها صورة، لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة، فهي من حيث هي و باعتبار أنها شيء من الأشياء له آثار و أحكام موجودة في الخارج، فإن الذهن أعنى النفس الناطقة موجودة في الخارج و قد قامت بها تلك الصورة و ترتبت على تلك الصورة آثارها و لوازمها، و لا معنى للوجود الخارجي الا ذلك، و ذلك كما أن التلفظ بلفظ زيد و وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة، و كذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة و وجود

كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش، فظهر أن الصورة العلمية من مقولة كيف حقيقة لا مسامحةً وتشبيهاً للأمور الذهنية بالأمور العينية كما ذهب إليه «المحقق الدواني»، ولا أنها مع كونها كيفاً حقيقةً موجود ذهني لا عيني ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية؛ كما ذهب إليه «سيد المدققين»، وبذلك منعنا وجود القائم بالذهن الذي هو موجود خارجي، وبعبارة أخرى منعنا الوجود الخارجي للموجود الذهني، وهذا خلاف التحقيق.

الإشكال الثاني

أورد على القول بحصول حقائق الأشياء في الذهن بلزوم اجتماع المتقابلين إذا حصلت صورة الجوهر في الذهن.

بيان اللزوم: ان الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر جنس لها وقد تقرر إنحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات - كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهني - يجب أن تكون جواهر أينما وجدت و غير حالة حيثما تحققت، فكيف جاز أن تكون حالة كما هو مذهبهم في الذهن و هو محل مستغن عنها في وجوده والحال في المحل المستغنى عرض.

- والجواب عنه:

ما مر ذكره في الجواب عن الإشكال الأول من إختلاف الحيثيات، مضافاً إلى أن العرض عرض عام للمقولات التسع العرضية فليس كثير إشكال في كون الجوهر الذهني عرضاً إذ لا يصير جنساً له.

الإشكال الثالث

أن الحكماء قد عدوا العلم كيفاً نفسانياً، والكيف جنس عال، والعلم عين المعلوم بالذات أي الصورة العلمية، والمعلوم بالذات قديكون جوهرًا وقديكون كمًّا وقديكون مقولة أخرى. فعلى القول بحصول حقائق الأشياء في الذهن يلزم اندراج جميع المقولات في الكيف. فإذا كانت الصورة العلمية جوهرًا كالإنسان والفرس، أو كمًّا أو وضعا كالسطح أو الإنتصاب، لزم أن يكون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين و مجتسماً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته، وإذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً كالسواد لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً و كيفاً نفسانياً معاً.

وفي الجواب عنه قال الفاضل القوشجي: "إن في الذهن عند تصورنا الجوهر أمرين، أحدهما ماهية موجودة في الذهن، وهو معلوم وكلى وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، و ثانيهما موجود خارجي و علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد الإشكال. " انتهى.

و مبناه على الفرق بين الحصول والقيام، و تصويره أنه اذا فرض مُشكَّل محفوفاً بمرء آت من بلور أو ماء من جميع الجوانب بحيث إنطبع صورته فيها، فهاهنا أمران، أحدهما شيء ليس قائماً بالمرء آت و لكنه فيها و هو ذو الصورة؛ و ثانيهما شيء قائم بالمرء آت و هو نفس الصورة المنطبعة، فقيس عليه ما في مرء آت الذهن.

و لكن هذا الجواب خلاف الوجدان، و هو يؤول الى الجمع بين الشبح و المثلية. و أجاب عنه «السيد الصدر» بانقلاب الماهية في الذهن فقال: "إذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى، و إذا تبدل الوجود و وجد في الذهن إنقلبت ماهيته و صارت من مقولة الكيف، و عند هذا اندفعت الإشكالات. "، و قد ظهر فسادها في ضمن الجواب عن الإشكال الأول.

و أجاب «المحقق الدواني» عن الإشكال بأن إطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر و من سائر المقولات ما عدا الكيف إنما هو على المسامحة، تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية و أما في الحقيقة فالعلم لما كان متحد بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم فان كان جوهرًا فجوهرًا، و إن كيفًا فكيف و هكذا فلا يلزم إدراج شيء واحد تحت مقولتين.

و يظهر ضعفه من البرهان الذي أثبتنا به في الجواب عن الإشكال الأول، أن الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقتاً لا مسامحة و تشبيهاً للأمور الذهنية بالأمور العينية؛ فراجع.

و أما جواب صدر المتألهين عن هذا الإشكال، فهو مبتني على اعتباره في التناقض وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمانية المشهورة لما رأى من أن قولنا «الجزئى جزئى و الجزئى

ليس بجزئي»، ليس تناقضاً مع أنه مستجمع لجميع شرائط التناقض كالوحدات الثمانية، إذ التناقض في القضايا عبارة عن اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الأخرى وهما هنا صادقتان لإختلاف الحمل لأن الجزئي يعنى مفهوم الجزئي المنطقي جزئي بالحمل الأولي، وليس بجزئي بالحمل الشائع الصناعي بل كلي، فاعتبر وحدة الحمل في التناقض مضافة إلى الوحدات الثمانية المشهورة، وقال في دفع الإشكال، إن الصورة العلمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أو كم أو كيف أو غيرها بالحمل الأولي وأما بالحمل الشائع فهي كيف، ولا منافاة لإختلاف الحمل.

وقال في الأسفار: "إن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس أي وجود حالة أو ملكة في النفس تصير مظهرها أو مصدرها لها تحت مقولة كيف."، إنتهى.

يعني أن الكليات الطبيعية ومفاهيمها المعقولة لأثحمل المقولات عليها بالحمل الشائع و لا تكون مندرجة تحتها كإندراج فردها، بل يصح سلبها حقيقة عن الطبائع المعقولة؛ لأن الإندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها، وترتبطها عليه مشروط بالوجود العيني. فلا تترتب عليه في الذهن لإعتبارية الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية. فهي مع قطع النظر عن الوجود ليست إلا مفهوم الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما لا حقائقها، وكذا في أنواعها، والوجود وإن لم يكن جوهرًا ولا عرضًا لكنه ما به ظهور الماهيات وآثارها.

قال الحكيم المدقق السبزواري، بعد كلام طويل في توضيح مراد صدر المتألهين ما هذا

نصه:

"ولكن بعد اللتيا والتي... لست أفتى بكون العلم كيفاً حقيقة وإن أصرَّ هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه، لأن وجود تلك الصور في نفسه ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأن وجودها الخارجي لم يبق بكليته و ماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، ويعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض و ظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية و ذلك الوجود، اذ ظهور

الشيء ليس أمراً ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه وليس هنا أمر آخر والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم إضافة لا كيفاً وإذا كان إضافة إشراقية من النفس كان وجوداً فالعلم نور وظهور وهما وجود و الوجود ليس ماهية، فالحق أن كون العلم كيفاً أو الصور المعلومة بالذات كيفيات إنما هو على سبيل التشبيه فكما أن فيض الله المقدس أعنى الوجود المنبسط لا جوهر ولا عرض ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض وكذا فيضه الأقدس الذي يظهر به بوحده كل التعينات في المرتبة الواحدة لا هو كيف ولا التعينات فكذلك إشراق النفس المنبسط على كل المعلومات المعلومة لها ليس بجوهر ولا عرض فليس كيفاً وهو علم ولا الماهيات المنبسط عليها إشراقها كيفيات وهي معلومات.

وبالجملة أخذت من كل من مذهبي صدر المتألهين والمحقق الدواني شيئاً وتركْتُ شيئاً، أما المأخوذ من الأول، فكون الصور العلمية بالحمل الأولى مقولات لا بالشايع، وأما المتروك فكونها كيفاً بالشايع؛ وأما المأخوذ من الثاني، فكونها كيفاً تشبيهاً، وأما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة، فجوهرها جوهر حقيقي وكمها كم حقيقي؛ وهكذا. "إنتهى كلام السبزواري.

أقول: هذا التحقيق مبني على طريقة صدر المتألهين من القيام الصدوري والإتحاد وأما على طريقة القوم من القيام الحلولي فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف وغيرها و يضاف إليها وجود ناعتي عند القوم وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم وهي كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض وقد صرح المحقق السبزواري في تعليقاته على الأسفار بأن بناء صدر المتألهين في كون المقولات كيفاً بالحمل الشايع على طريقة القوم؛ فتدبر وتبصر.

ويؤيده ما جاء في عبارة الأسفار وهذا نصّه حرفياً: "فبجملة ما قرناه ظهر لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها، بل المقولات إما عينها أو مأخوذ فيها، وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته لها من مقولة الكيف بالعرض لا أن الكيف ذاتي لها، وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الإعتبارات وهو مما لم يقيم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان. "إنتهت عبارة الأسفار.

وقد أفصح عن هذا، الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا في ضمن سؤال و جواب: "توضيح السؤال، أن الصورة العلمية على ما ذكرتم جواهر لذاتها وقد جعلتم الصورة العلمية مندرجة تحت مقولة كيف لذاتها، ويلزم من ذلك أن تكون جواهر لذاتها وأعراضا لذاتها وقد منعتم اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين بالذات.

و توضيح الجواب، أنا منعنا كون الشيء الواحد في الأعيان جوهرًا وعرضًا، فإنه في الأعيان إذا كان جوهرًا كان جوهرًا لذاته وإذا كان عرضًا كان عرضًا لذاته وهذا محال؛ إذ يلزم منه كون شيء واحد عرضًا لذاته و موجوداً بالفعل في الموضوع و جوهرًا لذاته و موجودا بالفعل لا في موضوع، و لم نمنع كون معقول الجوهر عرضًا بالعرض فإنه جوهر لذاته و عرض بالعرض، فالصورة العلمية للحيوان من حيث أنها علم، كيف بالذات و من جهة تعلقها بالحيوان المعلوم جوهر بالعرض، و الحيوان المعلوم في الذهن جوهر بالذات و من جهة كونه متحدًا مع الصورة العلمية عرض بالعرض." إنتهى.

و قال أيضا في «قاطيغورياس» الشفا: "فإذن الأشخاص في الأعيان جواهر، والمعقول الكلبي أيضا جوهر إذ صحيح عليه أنه ماهية حقها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في الموضوع؛ ليس لأنه معقول الجوهر، فإن معقول الجوهر و ربما يشك في أمره فظن به أنه علم و عرض؛ بل كونه علما أمر عرض لماهيته و هو العرض، و أما ماهيته فماهية الجوهر...

و محصله أن معنى الجوهر الجنسي هو ماهية من شأنها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في موضوع بخلاف العرض فإنه الموجود بالفعل في موضوع، فلا منافات بين كون الشيء في الأذهان عرضا و موجودا بالفعل في موضوع هو الذهن، و بين كونه في الأعيان جوهرًا و ماهية من شأنها فيها أن لا تكون في موضوع. إنما المنافسة بين كون الشيء بالفعل في موضوع و كونه بالفعل لا في موضوع، فالصورة العلمية عرض مقيسة إلى الذهن و جوهر مقيسة إلى العين، و الكلبي من الجوهر جوهر بحسب حقيقته و ماهيته، و ليس كونه علما و عرضا بهذه الجهة، بل كونه علما أمر عرض لماهيته و هو العرض، إذ كونه علما و عرضا اتفق أن عرض له في الذهن؛ و ذاتي الشيء ليس من العوارض الإتفاقية له؛ إنتهى.

و لا يخفى أن قول الشيخ الرئيس «فان معقول الجوهر ربما شك في امره فظن أنه علم»
 الخ، اشارة الى ان الحق عنده هو أن العلم من عوارض الوجود و عوارض الوجود عين الوجود
 - كما تقرر في مدارك المتألهين - و الوجود خارج عن المقولات.
 هذا بعض الكلام مما يناسب المقام و سيأتي التحقيق التام للعلم في دروس الجواهر و
 الاعراض ان شاء الله تعالى،
 و من الله التوفيق
 انتهى الجزء الثاني من دروس الفلسفة و الحمد لله اولاً و آخراً

الضمائم

١. صورة سند التصديق الصادر من السيد الطباطبائي اليزدي □



٢. صورة سند التصديق الصادر من السيد الفيروز آبادي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أكرم العلماء وجعل مدادهم فضل من علمه الشهادة
والصلوة والسلام على شرف الأنبياء محمد وآله البررة الأتقياء أما بعد
فات العالم الشيخ الجليل العامل في الجهد الورع الذي العادل جامع
الصفوة والمتميز عيان أعيان العلماء الفحول قدوة الفقهاء الأعلام
حجة الإسلام الشيخ العظيم حصة الآقا الميرزا عبد الكريم الزنجاني
دام ظله حري بأن يجيز فأجل شأنه أن يستجيز كيف
وهو دام ظله قد ترجع منحة الأفتاء والقضاء وصار مرجعاً للتقليد
منذ زمن بعيد بأجانة عليّة من سيدنا الأستاذ الأكبر
آية الله العظمى حصة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدس سره
لكي أعدت أداء بعض التكليف الواجبة بالتنويه إلى مراتبه
السامية في درجات العلم والاجتهاد والتفريع بلياقته الكمال
وأهليته التامة للأفتاء والإرشاد فللتأس أن يقلدوه ويتبعوا
من علومه الباهرة النافعة ويتبعوا فتاويه وأرائه الطاعة
فإنه دام ظله من أدلة الرشاد والمحدث رب العالمين
٤ صفر الخير ١٣٤٥ هـ
مناجس اليزدي الفيروزي آبادي



