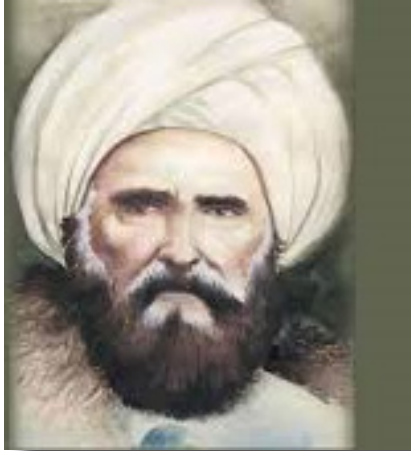


فيض الباري في تلخيص منظومة السبزواري

للسيد هبة الدين الشهرستاني

أ.م.د. اياد كريم عبد الصلاحي(*)



- منظومته :

كتاب على طريقة الشعر التعليمي، يتداوله طلاب الحكمة في الحوزات العلمية الشيعية منذ ما يقرب من قرنين. تتضمن هذه المنظومة قسمين؛ هما: المنطق والحكمة، وقد خصّ كلا منهما بإسم خاص، وأفرد له كتابا مستقلا، وأطلق على قسم المنطق اسم (اللالي المنتظمة)، وعلى قسم الحكمة اسم (غرر الفرائد).

وقسم الحكمة على سبعة مقاصد، وكل

المقدمة

١- التعريف بـ (ملا هادي السبزواري) و (منظومته)

ملا هادي السبزواري: هو الحكيم المتأله الرباني، والفيلسوف الكبير هادي بن مهدي السبزواري، المشهور بـ (ملا هادي السبزواري). ولد عام ١٢١٢ هـ، في مدينة سبزوار من إقليم خراسان، وعاصر أبرز سلاطين الحقبة القاجارية.

أخذ مقدمات العلوم في مسقط رأسه (سبزوار)، مكّبا على تحصيل آداب اللغة العربية والفلسفة والرياضة والفقه والأصول.

انتقل إلى مشهد، ومن ثم إلى اصفهان طلبا للعلم والحكمة، وعاد إلى مشهد للتدريس وبقي فيها عشر سنوات، ثم عاد إلى سبزوار لتكون مركزا لعطاءه إلى أن لبّى نداء ربه تعالى في (٢٨ ذي الحجة ١٢٨٩ هـ).

(*) جامعة واسط - كلية التربية الاساسية

مقصد على فرائد، وبسط البحث في كل فريدة من خلال غُرر. والفريدة تعني في اللغة (الجوهرة النفيسة). وجاءت مقاصده على الشكل الآتي: ١- الأمور العامة ٢- الجواهر والأعراض ٣- الإلهيات بالمعنى الأخص ٤- الطبيعيات ٥- النبوءات والمنامات ٦- المعاد ٧- الأخلاق.

وقبل ذلك كله وضع خطبة استهلاكية من أربعة عشر بيتاً - ومعروف لدى الجميع رمزية ال (١٤)، فهي نسبة إلى الأربعة عشر الأئمة المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام - يحمد فيها البارئ تعالى، ويثني على مواهبه، ويصلي على خاتم النبيين عليه أفضل الصلاة والسلام، وعلى آل بيته الأطهار عليهم السلام. ثم أشار إلى جوهر الحكمة الإلهية عبر موضوع (المبدأ والمعاد) وأولية البارئ تعالى وآخريته^(١).

٢- التعريف بـ (السيد هبة الدين الشهرستاني) و(تعليقته):

أ- السيد هبة الدين الشهرستاني: ولد محمد علي (هبة الدين) بن السيد حسين العابد (الشهرستاني)^(٢) بمدينة سامراء، ظهيرة يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من رجب سنة ١٣٠١ هجرية الموافق للعشرين من مايس سنة ١٨٨٤ ميلادية.

انتقلت أسرته إلى كربلاء سنة ١٨٨٦م، وعادت إلى سامراء سنة ١٨٩١م، وقد اتقن السيد هبة الدين القراءة والكتابة وشيئاً من النحو والأدب، إذ درس وحفظ ألفية ابن مالك، وهو ابن ثماني سنوات^(٣).

ارتأت أسرته إثر وفاة العالم حسن الحسيني

الشيرازي في عام ١٨٩٦م^(٤)، وتراجع مكانة سامراء في حلقات الدرس الفقهي^(٥) العودة إلى كربلاء لتبدأ معها مرحلة جديدة في حياة السيد هبة الدين العلمية، اتسمت بالمثابرة والانكباب على دراسة علوم اللغة العربية وآدابها والمنطق وأصول الدين والتفسير والفقه وغيرها من العلوم المتعلقة بإعداد طلاب حلقات الفقه اعداداً يؤهلهم للوصول إلى مرتبة الاجتهاد. أكمل في كربلاء مرحلتين المقدمات والسطوح على يد والده. انتقل إلى النجف الأشرف إثر وفاة والده عام ١٩٠١م بُغية استكمال تحصيله العلمي. توجت جهوده العلمية بحصوله على درجة (الاجتهاد)، وهو لم يكمل بعد العشرين عاماً، وبذلك يُعد من القلائل الذين حصلوا على الإجازة في الرواية والفتوى في هذه السن المبكرة^(٦).

أصيب برمد شديد، وأجريت له عملية جراحية في عينه ضحوة الأربعاء ٩ حزيران ١٩٢٧م في المستشفى المجيدي - مدينة الطب الحالية، وفقد بصره على إثرها^(٧).

توفاه الله فجر الاثنين ٢٥ شوال ١٣٨٦هـ الموافق ليوم ٦ شباط ١٩٧٦م، ودُفن في مكتبة الجوادين في الروضة الكاظمية، التي أسسها عام ١٩٤٢م، قبيل الغروب من ذلك اليوم، عن عمر بلغ خمسة وثمانين عاماً^(٨).

ب- تعليقه (فيض الباري):

تبدأ تعليقه (فيض الباري) بأربعة عشر بيتاً (خطبة استهلاكية)، تناولت ما تناولته خطبة السبزواري مع إلقاء الضوء على منظومة السبزواري وأهميتها في مبحث الحكمة.

وبعدُ فالمولي الحكيم الهادي منظومة مشحونة من دُررٍ

وبعد ذلك يقسم السيد هبة الدين الشهرستاني
تعليقته على مطالب، وتحت كل مطلب أقوال.

ففي باب (مطالب في الوجود المطلق) تناول
بداية الوجود، اشتراك الوجود، اتحاد وتغاير
الوجود والماهية، أصالة الوجود، عينية الوجود
والماهية في ذات واجب الوجود، وحدة وكثرة
الوجود، الوجود الذهني، المعقولات الثنائية،
تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد، أحكام الوجود
السلبية، منشأ كثرة الوجود، تساوي الوجود
والثبوت والشيئية، امتناع إعادة المعدوم، تعلق
الوجود بالعدم.

وفي باب الطبيعيات، تناولت التعليقة:
حدوث العالم الجسماني، القوة والفعل
واقسامهما، الحدود والماهية، النفس، العلل
وأقسامها: المادية، الفاعلية، الصورية،
والغائية، الأعراض والجواهر، الكم والكيف.

أما في باب العلم، فقد تم تناول العلم
الحصولي والحضوري، والمذاهب في العلم
الإلهي، وعلم الله بذاته وبغيره، ورُتب العلم
وفيض الباري.

ثم يعود السيد هبة الدين الشهرستاني إلى
الإلهيات بالمعنى الأخص، أي مبحث صفات
الله تعالى، فيشرح لفظ واجب الوجود، ولزومه،
وأن وجوده عين ماهيته، وأنه بسيط في الحقيقة،
وأنه أحدي الذات من جميع الجهات في صفاته،
واتحاد صفاته مع ذاته، وكلامه، وحقيقة قدرته
وارادته سبحانه وتعالى.

وكان السيد هبة الدين الشهرستاني يجعل
من تعليقه دورة تبدأ بالإلهيات (بالمعنى
الأعم)، لتمر بالطبيعيات، وتنتهي بـ (الإلهيات
بالمعنى الأخص)، ليقول: أن جوهر الحكمة
الإلهية تتجلى غيرَ موضوعة المبدأ والمعاد،
وأولية الباري وآخريته (هو الأول والآخر).
فكل الأشياء تبدأ منه خلقاً، لتعود إليه مصيراً
(إنا لله وإنا إليه راجعون).



٣- التحقيق

أ - العنوان

في نسخة أ: (فيض الباري في تلخيص نظم
السبزواري)، وفي نسخة ب: (فيض الباري
على منظومة السبزواري)، وفي نسخة ج
عنوانان، الأول، على الصفحة الأولى: (فيض
الباري على منظومة السبزواري).

على صفحة داخل المخطوطة - وهي نسخة

غير مرقمة الصفحات: (من منظومة فيض الباري في تهذيب منظومة الحكيم السبزواري الحاج ملا هادي (رضوان الله تعالى عليه).

في نسخة م: فيض الباري أو اصلاح منظومة السبزواري. وقد تم اختيار عنوان نسخة أ وذلك لأنه الأقرب إلى مضمون القصيدة، لاسيما وأن السيد هبة الدين يضع مع العنوان في الكتاب المطبوع (نسخة م) عبارة (وهي أصول الفلسفة العالية)، التي يقصد منها – كما أظن – الحكمة المتعالية التي تبناها السيد هادي السبزواري وأخذ السيد هبة الدين على عاتقه تلخيصها.

ب - وصف النسخ:

أولاً- النسخة أ:

عدد الاوراق: ٣١

القياس: ١٧سم × ١٠,٥سم

نوع الخط: النسخ

تتكون من ٧٥ مطلباً و ٤٥٤ بيتاً شعرياً

تبدأ بمطلب: (القول في أصالة الوجود).

وتنتهي بمطلب: (في تأكيد القول بأن الغرض من الایجاد ذاته).

تبدأ بالبيت: (يا واهب العقل لك المحامد) إلى فناءك تنتهي المقاصد

وتنتهي بالبيت: فالحمد لله وصلى الله على نبينا ومن والاه

ثانياً- النسخة ب:

عدد الاوراق: ١٦

القياس: ٢١ سم × ١٦,٥سم

نوع الخط: النسخ

تتكون من ٦٢ مطلباً و ٣٣٥ بيتاً شعرياً

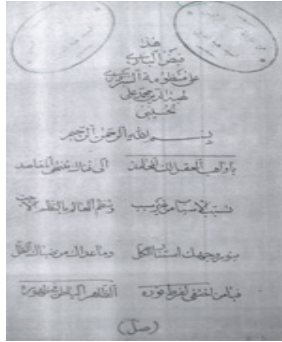
تبدأ بالمطلب: (مطالب في مطلق الوجود)

تنتهي بالمطلب (في أنه تعالى لا شريك له في الإيجاد).

وتبدأ بالبيت الشعري: (يا واهب العقل لك المحامد) إلى فناءك تنتهي المقاصد

وتنتهي بالبيت الشعري: جلّ عن الضدّ وعمّا مائله وعن شريك فاقه أو عادله

ثالثاً- النسخة ج:



عدد الاوراق: ٢٢

القياس: ١٨سم × ١١سم

نوع الخط: النسخ

تتكون من: ٢٦ مطلباً و ١٦٠ بيتاً شعرياً

تبدأ بالمطلب: (مطالب في مطلق الوجود).

تنتهي بالمطلب: (ابواب الجواهر والاعراض)

تبدأ بالبيت الشعري: (يا واهب العقل لك

(المحامدُ) إلى فناءك تنتهي المقاصدُ

تنتهي بالبيت الشعري: وسم مقارناً يحلُّ
جوهرها صورة أو يحلُّ فيه عنصراً

رابعاً- النسخة م:



كتاب مطبوع صادر عام ١٣٤٣ هـ -
١٩٢٥ م، عن المطبعة العصرية - بغداد للسيد
هبة الدين الشهرستاني.

عدد الاوراق: ٣٢

تتكون من: ٧٥ مطلباً و ٤٦٢ بيتاً شعرياً
تبدأ بالمطلب: (القول في معرفة الوجود)،
وتنتهي بالمطلب: (الغاية الحقيقية ذاته)

تبدأ بالبيت الشعري: (يا واهب العقل لك
المحامدُ) إلى فناءك انتهت المقاصدُ

تنتهي بالبيت الشعري: فالحمدُ لله وصلى
الله على نبيِّنا ومنْ والا

خامساً- النسخة المُستبعدة:

وهي نسخة مسودة، يبدو أن السيد هبة
الدين كان يتدرب على خط أبيات تعليقته على
أوراقها. فيها ما لا يتجاوز عدد أصابع اليد من
الأبيات الواضحة الموجودة في بعض النسخ

الأخرى. وأغلب سطورها محذوف بخط على
حروفها. تتكون من ٤٠ ورقة ٢٠ سم × ١٦
سم.

ج- منهج التحقيق:

كل النسخ المخطوطة (أ و ب و ج) تعود
- بلا شك - للسيد هبة الدين الشهرستاني،
وبخط يده رحمه الله، والنسخة المطبوعة له،
فلا مشاحة من اعتمادها جميعاً في الخروج
بالتعليقة الكاملة.

لكنني وجدت - منذ المراحل الأولى من
التحقيق - أنَّ نسخة (أ) هي الأكثر تكاملاً
بالمقارنة مع النسختين (ب) و (ج)، فاعتمدتها
بعدها النسخة الأم بالتعاقد مع النسخ الأخرى
لاسيما نسخة (م).

ولمناسبة الحديث عن النسخة (م)
المطبوعة، فقد تولدت عندي قناعة مفادها إنها
طبعت اعتماداً على نسخة لم تتوفر لديّ وذلك
لعديد الاختلافات بينها وبين النسخ الثلاث التي
بين يدي، تلك الاختلافات التي أشرت إليها في
الهوامش لمن أراد التدقيق.

في النسخة (ج) وعلى صفحة داخلية منها
(الأخيرة) - إذ لم ترقم صفحات هذه النسخة -
وجدت الملاحظة الآتية بخط السيد هبة الدين
الشهرستاني:

(اعلم أنا بعدما تصرّفنا في منظومة المحقّق
السبزواري، وضعنا علائم ورموزاً لتمييز ما
حدث من التغيير، فما كان من الأبيات عارياً
عن الخطّ الممتد عليه رأساً فهو من نظمنا
الخالص المُلخص، وما كان عليه خطّان، فهو
من المحقّق المذكور بتغيير يسير فيه، لمرعاة

إصلاحه، وما كان عليه خطّ واحد، فهو من المحقّق المذكور من خالص نظمه، بلا تغيير فيه أصلاً، وما كان عليه علامة الصليب هكذا ×، فهو علامة أنّ ذلك المعنى والمضمون زائد لم تتكفله منظومة السبزواري، وإنّما أضفناه عليها تنميماً للفائدة).

ولم أجد في جميع النسخ علامة الصليب، أمّا علامة الخطّ المزدوج (خطان)، فقد وجدتُها في ثلاث حالات فقط، اثنان في جزء من البيت، كأن يكون صدرأً أو عجزاً، والثالثة في بيت كامل، وكالاتي :

(إنّ الوجود مثل مفهوم العدم) من مطلب: تقسيم الوجود إلى مطلق ومقيد، في النسخ: أ وب و ج.

(كذا امتناع الشرط بالمعاند) من مطلب: مباحث نافعة في الجهات الثلاثة، في نسخة (ب).

(مبتهج بما يكون مصدره) من حيث أنه يصير أثره) من مطلب: في تأكيد القول بأن الغرض من الایجاد ذاته.

ووجدت أن نسخة (م) المطبوعة تعتمد نظام الأقواس لتبيان أنّ الأبيات داخلها تعود إلى السبزواري، اعتماداً على ملاحظة ثبّتتها الناشر على الصفحة الأولى من الكتاب، يقول فيها (لا يخفى على المطالع أنّ الأبيات وشطورها المحصورة بين قوسين هي من نظم الفيلسوف السبزواري وأما غير ذلك فهو من نظم استاذنا العلامة المصلح معالي السيد هبة الدين الحسيني).

فما كان مني إلا أن اعتمد هذا النظام

(الأقواس)؛ أولاً: لندرة ومحدودية استخدام (الخطين)، وعدم استخدام علامة الصليب، ثانياً: لسهولة تطبيقه على الحاسوب.

قمت بشرح المصطلحات التي قدّرت أن في شرحها إعانةً للقارئ على استجلاء ما غمض من المطالب بالرجوع إلى المعاجم اللغوية والكلامية والفلسفية.

التزمت الدقة التامة في اخراج هذه التعليقة بهذا الشكل الذي أسأل الباري قبوله مني، وأي خطأ أو زلل فهو من السهو، وأتحمل مسؤوليته، وليس من كامل سوى الله الغني الحميد.

د- الوزن الشعري:

اعتمد ملا هادي السبزواري بحر (الرجز)، وتفعيلته:

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن
مستفعلن مستفعلن

في نظم قصيدته المشهورة (المنظومة)، ولما جاء السيد هبة الدين واراد ان يلخّص تلك المنظومة في (تعليقة) مضمناً إياها بعض أبيات المنظومة أحياناً، وبعض اشطرها - صدرأً كانت أو عجزاً - أحياناً أخرى، كان لا بد له ان يعتمد البحر نفسه (الرجز).

إلا أن السيدين وبحكم ان همّهما لم يكن الشعر ومتطلباته وانما غايتهما صياغة القواعد الفلسفية والمنطقية في إطار شعري لتسهيل مهمة حفظ تلك القواعد، قد وقعا في (انكسارات) وزنية عديدة تم تأشيرها في مواقعها من التحقيق.

أخيراً أقول ما قاله أحد الحكماء: إنني رأيت

أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه ثم ينظر فيه من غده، إلا قال: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان أكمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر.

وما الكمال إلى لصاحب العزة والجلال.

وما توفيقي إلا بالله

ملاحظة: مع كل وصف نسخة من المخطوطات (صورتان)

للسفحة الأولى والأخيرة منها.

الدراسة

الحمد لله الذي قصرت الألسن عن بلوغ ثنائه، والصلاة والسلام على أول خلقه وأفضل أصفائه، محمد وآله صلى الله عليهم أجمعين.

بعد أن أدرك الإنسان أهمية العلم، وضرورته، ما فتى عن البحث في سبل التعلم، وكيفية التحصيل، وقد حاول في هذا السبيل استخدام كل وسيلة من شأنها تحقيق هدفه المنشود، وهو الخروج من ظلمات الجهل، إلى أنوار العلم والمعرفة.

ومن جملة الوسائل التي تنبّه لها الإنسان، في تحصيل العلم، هو الشعر، ليكون أداة للتعلم والتعليم، ومنذ القدم أخذ الشعر وسيلة لإيصال الأفكار وتصوير الحقائق، حتى عُرف هذا اللون من الشعر بالشعر التعليمي، وهو كلام موزون مقفى عن قصد.

وفي الثقافة اليونانية، يعد (هزiod) رائد الشعر التعليمي في القرن الثامن قبل الميلاد، فقد نظم ديواناً شعرياً أسماه: (الأعمال والأيام)، ملأه حكماً وأمثالاً، ويضم بين جنبتيه الأخلاق

والنصائح، والإرشادات الاجتماعية منها والدينية^(٩).

وهكذا استمر الشعر التعليمي مع (بارمنيدس) الذي نظم قصيدته المشهورة (في الطبيعة) وضمنها مذهب الفيلسوف^(١٠)، كما كان للشعر التعليمي دور كبير في الثقافة الهندية^(١١).

وفي الثقافة العربية الإسلامية، ظهر الشعر التعليمي مبكراً، ففي القرن الثاني للهجرة نظم الشاعر البصري (أبان بن عبد الحميد) (ت ٢٠٠هـ) كتاب (كليلة ودمنة) شعراً بما يزيد على أربعة آلاف بيتاً.

وهكذا توالى القصائد في صياغة الأفكار شعراً لتسهيل حفظها وتعلمها، ولا يخفى شغف العرب بالشعر، الأمر الذي ساهم في توسعة هذا الفن، ويمكن الوقوف على هذا اللون من الفن حتى في الشعر الجاهلي^(١٢).

و هناك من فرق بين النظم والشعر، بحجة أن الشعر أخص من النظم ليقروا أن هذا اللون من الفن ليس شعراً بقدر ما هو نظماً، إذ النظم هو الكلام الموزون المقفى فإذا امتاز النظم بجودة المعاني وتخير الألفاظ ودقة التعبير و متانة السبك وحسن الخيال مع التأثير في النفس فهو الشعر، لأن الشعر حقيقته ما خلب العقل واستولى على العاطفة^(١٣).

وفي هذا الجانب قالوا إن الناظم في هذا الفن لا يسمو بنفسه إلى الخلق والإبداع، فالأفكار ماثلة أمامه، فما عليه إلا أن يجمعها في كلام موزون مقفى، خالٍ من الروعة والرواق، و ليس في هذا كبير أمر على من يحسن النظم^(١٤).

وفي قبال هذا نجد من يمجّد الشعر التعليمي،

ويتمن قيمته، لما فيه من جزالة اللغة، وفخامة الألفاظ، وسبك المعاني، إذ يقول ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) في نظم أبان لكتاب كليله ودمنة: (وهو الذي نقل كليله ودمنة شعراً بتلك الألفاظ الحسنة العجيبة)^(١٥). وبالتالي لا يمكن الركون إلى كون الشعر التعليمي يفتقر إلى عناصر الشعرية، كالإبداع والخيال وغير ذلك، بل شأنه في ذلك شأن كلّ الأشعار، إذ تتفاوت قيمتها الشعرية، فالمسألة نسبية متغيرة، ولا يمكن ضبطها بمعيار معين، أمّا مثول الأفكار أمام الشاعر، فهذا لا يقدح بشعريته، كيف وإنّ كلّ الشعراء تمثل أمامهم معطيات الحياة اليومية، فيستلهموا منها في بناء قصائدهم.

وكيفما كان فقد اشتهرت المنظومات التعليمية، ففي القرن الثاني للهجرة عرفت منظومة (أبان بن عبد الحميد)، وفي الرابع الهجري اشتهرت (القصيدة المزدوجة في المنطق) للشيخ الرئيس (ابن سينا) (ت ٤٢٨هـ). وفي القرن السادس الهجري ذاع صيت (الكافية) ل(ابن الحاجب) (٦٤٦هـ)، وكذا في السابع الهجري (ألفية ابن مالك) (ت ٦٧٢هـ) في النحو، وغيره كثير.

الشعر التعليمي في الفلسفة الإسلامية

لعلّ ابن سينا، أول من نظم الشعر التعليمي في ميدان العلوم الفلسفية، وكفى بقصيدته المزدوجة شاهداً على ذلك، نعم قد سجل التاريخ أنّ (أبان بن عبد الحميد) نظم قصيدة في المنطق^(١٦)، لكنها لم تصل لنا، ولم يكن ناضجاً بوزن ابن سينا.

وفي القرن الثالث عشر للهجرة، نبغ

الفيلسوف الإسلامي (هادي السبزواري) (١٢٨٩هـ)، المعروف بصاحب المنظومة، وهي منظومة جامعة لكل مباحث الفلسفة التقليدية في عهدها الإسلامي، من منطق وطبيعيات وإلهيات وأخلاق، وقد قسم السبزواري منظومته على لآلي منتظمة، و غرر فرائد، الأولى في المنطق والأخرى في الحكمة، ثم شرح المنظومة شرحاً مفصلاً^(١٧).

والسبزواري، من فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية، التي أحكمت قبضتها على الميدان الفلسفي خلفاً للمدرسة المشائية.

ولهذه المدرسة جذور تعود إلى (محيي الدين بن عربي) (ت ٦٣٨هـ)، لكنها تبلورت و تكاملت مع الفيلسوف الإسلامي صدر المتألهين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، وامتازت بمجموعة من النظريات الفلسفية التي غيرت معالم الفلسفة الإسلامية، كأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ونظرية الحركة الجوهرية، وغيرها من النظريات التي أحدثت منعطفاً جديداً في تاريخ الفلسفة الإسلامية التي كادت أن تدثر بعد هجمات الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

فالفلسفة المشائية كانت تنكّيء لا شعورياً على مبنى أصالة الماهية واعتبارية الوجود^(١٨)، وهذا البناء خلف مشاكل فلسفية كبرى لم يفلح الفلاسفة في تجاوزها^(١٩)، لكن الأمر تغير تماماً بعد مجيء صدر المتألهين الشيرازي، الذي أسس مدرسته الفلسفية الجديدة على مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية^(٢٠).

ويُعد السبزواري واحداً من أكبر ممثلي و شراح الحكمة المتعالية، بما خلفه من مصنفات و شروح، وقد مثلت منظومة السبزواري متناً

دراسياً في الحوزات العلميّة، ومنهجاً للتدريس، إلى يومنا هذا.

وتعدّ منظومة السبزواري، مقدّمة أساسية لمن يهوى دراسة الفلسفة، ويهدف إلى سبر أغوارها والوقوف على أسرارها.

وعلى إثر ذلك تعدّدت الشروحات عليها، فهناك ما يزيد على عشر مؤلفات صُنّفت في بيان و شرح منظومة السبزواري، من قبل أعلام بارزين، كالشيخ محمّد تقّي الأملي (ت ١٣٩١ هـ)^(٢١)، والشيخ مهدي الأشتياني (ت ١٣٧٢ هـ)^(٢٢)، و الشيخ مرتضى المطهري (ت ١٣٩٩ هـ)^(٢٣)، والسيد رضا الصدر (ت ١٤١٥ هـ)^(٢٤)، وغيرهم.

وفي إطار الاهتمام والتركيز من لدن أساتذة الفلسفة الإسلاميّة بمنظومة السبزواري، تنبّهوا إلى بعض الثغرات التي مُني بها كتاب المنظومة، الأمر الذي يستدعي إبداء تعليقات تسد النقص الموجود في المنظومة، الأغلب منهم تلافى الثغرات من خلال الشرح، لكن آخرين منهم سلكوا طريقاً آخرأ، تمثّل بإنشاء متنٍ جديد، ونظم حديث، يحلّ محلّ منظومة السبزواري.

وفي هذا الإطار ظهرت ثلاث محاولات؛ الأولى قام بها (الشيخ محمد حسين الأصفهاني) (ت ١٣٦١ هـ) الذي ألف منظومة بعنوان (تحفة الحكيم)^(٢٥)، وهذه المنظومة مستقلة تماماً عن منظومة السبزواري.

بعد ذلك ظهرت محاولتان غير مقطوعتي الصلة بمنظومة السبزواري، الأولى لـ (السيد هبة الدين الحسيني) (ت ١٣٦٨ هـ) بعنوان (فيض الباري أو إصلاح منظومة السبزواري)

^(٢٦)، وهي موضوع التحقيق، أما المحاولة الأخرى فكانت من قبل (السيد عبد الأعلى السبزواري) (ت ١٤١٤ هـ) بعنوان (إفاضة الباري في نقض ما كتبه الحكيم السبزواري)^(٢٧).

على أن هناك فرقاً كبيراً بين منطلقات (السيد هبة الدين الحسيني)، ومنطلقات (السيد عبد الأعلى السبزواري)، ويظهر هذا جلياً من عنوان المنظومتين، فالأولى (فيض الباري أو إصلاح منظومة السبزواري)، في حين كان عنوان الثانية (إفاضة الباري في نقض ما كتبه الحكيم السبزواري)، فالأولى تهذيب، والثانية نقض، ويبدو أن سبب ذلك يعود إلى وحدة المشرب الفلسفي للحكيم هادي السبزواري و للسيد هبة الدين الحسيني، فكلاهما متفق على المباني الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية، كأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وغيرها من أصول المدرسة.

أما لدى السيد عبد الأعلى السبزواري فالأمر كان مختلفاً، فهو يرفض أهم أصول فلسفة الحكمة المتعالية، أعني به أصالة الوجود^(٢٨). وكما تقدم فإن لوازم هذا الأصل تسري في العديد من المسائل الفلسفية، وبالتالي تتسع دائرة الاختلاف بين القائلين به وبين منكريه، وبهذا لا يمكن أن يأتي نظم السيد عبد الأعلى السبزواري، إلا نقضاً و نقداً، لا تهذيباً وإصلاحاً.

والذي يتّضح إذن، أنّ تعليقة السيّد هبة الدين الحسيني، إنّما وضعت أساساً لتهذيب وإصلاح منظومة السبزواري^(٢٩)، لا لنقدها أو نقض مبانيها الفلسفية، وهذا التهذيب أحياناً يطال كلمات البيت الشعري الواحد، وقد يطال البيت برمته، تبعاً لما يراه الناظم الجديد، وكثيراً ما

يكون التهذيب في إطار المعنى الفلسفي الذي نظمه السبزواري، فيقتصر على إعادة السبك الشعري.

فمثلاً يقول السبزواري في منظومته مبتدئاً قسم غرر الفرائد:

يَا وَهَبِ الْعَقْلَ لَكَ الْمَحَامِدُ
إِلَى جَنَابِكَ أَنْتَهَى الْمَقَاصِدُ (٣٠)

فيجيء تهذيب هذا البيت على الشكل الآتي:

(يَا وَهَبِ الْعَقْلَ لَكَ الْمَحَامِدُ
إِلَى فِنَاكَ أَنْتَهَى الْمَقَاصِدُ) (٣١)

ولا تخفى جمالية هذا التبديل، فأتى لمقاصد الإنسان الوصول إلى جناب الحقّ جلّ وعلا، بل حسبها الوصول إلى فناءه، فهنا كان التهذيب بإبدال كلمة واحدة.

وفي تنمة النظم، يقول السبزواري:

بُنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ كُلُّ شَيْءٍ
وَعِنْدَ نَوْرِ وَجْهِهِ سِوَاهُ فِيء (٣٢)

أما في تهذيب فيض الباري فجاء على النحو الآتي:

بُنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ الْكُلُّ وَالْكُلُّ
فِي ضِيَاكَ مُضْمِلٌ (٣٣)

وهنا جاء المعنى أعمق، فمأسوى الله سبحانه تعالى أشبه بالعدم، بالنسبة إليه عز وجل، فكل شيء سواه منك وجوده، ومضمحلة شيبته، خلاف ما عليه المعنى الذي نظمه السبزواري،

فالفاء أقرب الى الوجود منه الى العدم.

وفي بعض الأحيان يقتصر التهذيب على التقديم والتأخير فحسب، كقوله:

وامتنع التشكيك في الماهية فلا
ترى السبق لدى العلية (٣٤)

وأصل النظم عند السبزواري، هو:

كذا لزوم السبق في العلية مع
عدم التشكيك في الماهية (٣٥)

أما النظم الذي جاء به السبزواري مسبوكاً لفظاً ومعناً، فهو محفوظ تماماً عند السيد هبة الدين الحسيني، في حين أن الشيخ محمد حسين الأصفهاني، مثلاً، لم يستخدم أي شيء من نظم السبزواري، رغم أن نظم الأخير في بعض المواضع تظهر فيه الصنعة الشعرية بأبهى صورها، نظير قوله:

ان الوجود عارض الماهية
تصوراً واتحدا هوية (٣٦)

وجاء هذا النظم محفوظاً في عمل السيد هبة الدين الحسيني (٣٧)، لكنه تبدل تماماً على المستوى اللفظي في منظومة تحفة الحكيم، للشيخ محمد حسين الأصفهاني، فجاء على النحو الآتي:

لا ريب في زيادة الوجود
وإنما الوحدة والعينية معنى
على ماهية الموجود

في الذهن والخارج في الهوية (٣٨)

وبأدنى مقارنة يظهر الفرق بين النظمين،

فالمسألة الفلسفية تنصّ على أنّ مفهوم الوجود يتحدّ مع مفهوم الماهية في الواقع الخارجي، أمّا في التحليل العقلي وعالم التصوّرات فيمكن تصوّر كلّ مفهوم بمفرده، ولإيصال هذه الفكرة جاء نظم السبزواري محكماً ببيت شعري واحد، خلاف ما جاء عليه نظم الإصفهاني.

وتبقى منظومة السبزواري متميزة بكونها جامعة لكلّ مباحث الفلسفة القديمة، بدءاً من المنطق وانتهاءً بالأخلاق، مروراً بالطبيعيّات والإلهيّات. أمّا المنظومات الأخرى، فكانت مقتصرةً على مباحث الإلهيّات فحسب، بينما استبعدت تعليقة السيد هبة الدين الشهرستاني مباحث النبوءات والنامات والأخلاق والمعاد، الأمر الذي يبيقي لمنظومة السبزواري مكانتها، لتستمرّ منهجاً متكاملًا في تدريس الفلسفة، ويبقى لمنظومة فيض الباري أنّها أصلحت المنظومة السابقة، وسدت ما كان فيها من ثغرات، إلى حدّ ما، وحسبها هذا، الأمر الذي يحتم على دارس منظومة السبزواري، الرجوع إلى فيض الباري للسيد هبة الدين الشهرستاني، والإفادة منها.

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

نموذج من مباحث المنظومة والتحقيق

نموذج من مباحث المنظومة والتحقيق

(يَا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ)

تُسَبِّبُ الْأَسْبَابَ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ

يُنْوِّرُ وَجْهَكَ اسْتَنْارَ الْكُلُّ

(فَيَا مَنْ أَخْتَفَى لِقَرِطِ نُورِهِ

صَلَّ عَلَى نَبِيِّنَا الْمَحْمُودِ

لَا سِيَمَا الْمُنْصُوصِ بِالْخُصُوصِ

وَأَلِهِ الْغُرَّ مَعَادِنِ الْحِكْمِ

وَبَعْدُ فَالْمَوْلَى الْحَكِيمُ الْهَادِي^(٣٩))

(مَنْظُومَةٌ (٤٠) مَشْحُونَةٌ مِنْ ذُرَرِ

وَحَيْثُ مِنْهُ الْإِهْتِمَامُ اقْتَصَرَ

قَدْ كَانَ مَا كَانَ وَمُنْذُ كَانَا

هُدْبٌ بَلْ دُهِبٌ إِذْ أُذْهِبَ عَنْ

بَنْظِمِنَا الْمَحِيطُ كُلُّ فَاحِرٍ

بِهِ حَلَّتْ وَحُلَّتِ الْعَفَايِدُ

إِلَى فَنَّاكَ تَنْتَهِي^(٤١) الْمَقَاصِدُ

وَتُنْظَمُ الْعَالَمُ بِالنَّظْمِ الْأَحَبِ^(٤٢))

وَمَا عَدَاكَ مِنْ ضِيَاكَ الظِّلِّ^(٤٣))

الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ)

مُحَمَّدٍ شَمْسِ سَمَاءِ الْجُودِ^(٤٤))

عَلَى الْمَخْصُوصِ بِالْمُنْصُوصِ^(٤٥))

فُصُولٍ مَا أَبْهَمَ وَالَّذِي ادْلَهَمَ^(٤٦))

قَدْ نَظَّمَ الْجُكَمَةَ لِلْمُرْتَادِ

بُسْتَانُهَا مَوْشَعٌ بِالزَّهْرِ)

عَلَى الْأَهَمِّ وَالْكَالَمِ اخْتَصَرَ^(٤٧))

كَضَوْءِ شَمْسٍ فِي الْعَجَاجِ بَانَا^(٤٨))

عَارِضٌ حُسْنِهِ عَوَارِضَ الدَّرَنِ^(٤٩)

يُري شوارع الهدى للحائر^(٥٠)

وَأَتَعَقَّدْتُ وَزُقْتُ القواعدُ^(٥١)

مطالب في مطلق الوجود^(٥٢)

(مُعَرَّفَ الوجود شرح الاسم^(٥٣))

(مفهومهُ من أعرف الأشياء

وليس بالحدِّ ولا بالرَّسم^(٥٤) ^(٥٥))

وكنهه في غاية الخفاء^(٥٦))

القول في اصالة الوجود^(٥٧)

هو الأصيل إذ غدا لدى النّهى

وامتنع التشكيك^(٥٨) في الماهية^(٥٩)

به تجوز حدّ الاستواء

ومحض خير الوجود والعدم

لكلّ خير مبدأ ومنتهى^(٦٠)

فلا ترى السبق لدى العلية

وتظهر الوحدة في الأشياء

أسوأ جارٍ فيه حده الأتم^(٦١)

في أن الوجود مشترك^(٦٢) معنوي

(يعطي اشتراكه صلوح^(٦٣) المقسم

كذلك اتحاد معنى العدم)

والشك في تعيّن الموجود

والخلق للحقّ غدا^(٦٤) دليلاً

مع اعتقاد مطلق الوجود

وخصمنا^(٦٥) أختار هنا التّعطيل^(٦٦)

في زيادة^(٦٧) الوجود على الماهية

(أنّ الوجود عارض الماهية

(لصحة السلب^(٦٨) عن الكون فقط

) ولا انفكاك منه في التّعقّل

تصوراً واتحداً هويّةً

ولافتقار حملهِ إلى الوسط)

ولا اتحاد الكلّ والتسلسل)

والفرد كالحصة^(٦٩) والمعنى الأعم

يعرضها^(٧٠) ذهنًا وان خصّ وعم

في أن وجود الحق عين ما هيته

(والحقّ ماهيته أنيته

اذ مقتضى العروض^(٧١) معلوليته)

وموجب العروض أنّ محض

لا منع وإلا دار أو تسلسلاً

القول في حقيقة الوجود^(٧٢)

(الفهلويون^(٧٣) الوجود عندهم

(مراتباً غنى وفقراً تختلف

وقيل ذا حقائق بسائط

كيف انتزاع واحدٍ مما اختلف

وقائل ليس له سوى الحصن

وحصّة الكلّي ما يقيده

بقلب^(٨٢) أو عناية أو ماعقل

حقيقة ذات تشكك نغم

أو هو بالذاتي نفس الواقع

كالنور حينما تقوى وضعف

وصدق إن كان اتحاد المدرك

تباينت بالذات وهو ساقط

وقيل نفسه بلا تابع

بلا اعتبار وحدة بها انتلف

يقوم كيفه وذاته تحل

(كأن من ذوق التأليه^(٧٤) اقتنص^(٧٥))

كما هو الكيف بحمل شائع^(٨٣)

قيداً هو الخارج لا تقيده

لمدرك بالذات صاحي المدرك

باب وجود الشيء في الأذهان^(٧٦)

في تقسيم المعلوم إلى معقول أولي ومعقول

ثانوي^(٨٥)

(للشيء غير الكون في الأعيان

في العقل ما حلّ من المعاني

(للحكم إيجاب على المعلوم

فإن غدا عروض ماله عرض

ودرك صرف الشيء لا بشائب

فأولي أو بعقل ثانوي

وهي بأنحاء الوجود تحفظ

قد وصفوا بأول وثاني

كون بنفسه لدى الأذهان)

كوصفه به لدى العين فرض

ولانتزاع الشيء ذي العموم^(٧٧)

وصدقه على الإضافي روي

ولا بمنصماتها^(٧٨) الاجانب

في تقسيم كل من الوجود والعدم إلى مقيد

ومطلق^(٨٦)

ولو بها المقابلات تلحظ^(٧٩)

ذكر أشكال ونقل اقوال في الوجود الذهني

(إن الوجود مثل^(٨٧) مفهوم العدم)

كيف يعدّ جوهرًا وهو عرض

إلى مقيدٍ وضده انقسم

قد تاهت^(٨٠) العقول ممّا حلّا

بين مقديهما لدى النظر

وكيف عمّ الأخوات اذ عرض

وبين مُطْلَقِيهما التناقض

وخال قوم الجود^(٨١) حلّا

فلولا الاشتراط^(٨٨) أدركا معا

وقبل صورة لما في الواقع

مثل تقابل العمى مع البصر

بِقَيْدِ الْإِطْلَاقِ بَدَأَ التَّعَارُضُ

عَقْلاً وَلَوْ بِمَا عَدَاهُ امْتِنَعَا

فِي أَحْكَامٍ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ^(٨٩)

(لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَرًا وَلَا عَرَضٌ

) لَا شَيْءَ ضِدُّهُ وَلَا مَا مِثْلُهُ

إِذْ لَوْ تَجَزَّى بِالْمُضَاهِي لَزِمَا

وغير ما ضاهاه وهو العدم

عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِالْعَرَضِ

وَلَيْسَ جُزْءًا وَكَذَا لَا جُزْءَ لَهُ

قَلْبٌ مُقْسِمٌ لَهُ مَقْومًا

مِنْهُ الْقَوَامُ بِالنَّقِيضِ يَلْزُمُ

فِي كَثْرَةِ^(٩٠) الْوُجُودِ بِالْمَاهِيَةِ

ذَاتُ الْوُجُودِ اقْتَضَتْ الشَّخْصِيَّةَ

فَاخْتَلَفَتْ^(٩١) فَتَمَّ طَوْرًا وَنَقَصَ

بِالْأَصْلِ وَالرُّتْبَةِ مَهْمَا اتَّفَقَا

(كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ

وَتَأَثَّرَتِ الْكَثْرَةُ بِالْمَاهِيَةِ

فَصَارَ أَفْرَادًا وَنَوْعًا وَحُصَصَ

فِي الْغِنَى وَالذَّرَجَاتِ افْتَرَقَا

فِي نَفْيِ تَشْكِيكِ عَلَى الْأَنْحَاءِ)^(٩٢)

فِي أَبْوَابِ الْعَدَمِ^(٩٣)

مَا كَانَ مَعْدُومًا يُسَمَّى أَلَيْسَا

وَالْأَيْسُ فِي حُمَى الثَّبُوتِ قَدْ دَخَلَ

عُرْفًا وَسَاوَقَ الْوُجُودَ الْأَيْسَا^(٩٤)

كَالْنَفْيِ فِي اللَّيْسِ لَدَى الَّذِي اعْتَزَلَ

فِي أَحْكَامِ الْإِعْدَامِ

لَا مِيزَ فِي خَالِصِ الْإِعْدَامِ إِذَا

لَا شَيْءٌ يَنْتَمِي لِشَيْءٍ فَلَا

وَبِالْيَقِينِ لَا يُعَادُ مَا انْعَدَمَ

وَصَحَّ^(٩٥) لِلْعَقْلِ تَعَقُّلُ الْعَدَمِ

شَيْءٌ وَلَا شَيْءٌ بِالْإِعْتِبَارِ

وَلَيْسَ بِالْمَحَالِ فَرَضُ الْمَمْتَنَعِ

فَعُدَّ مُمْكِنًا بِحِمْلِ شَائِعِ

لَمْ تَسْتَنْدِ إِلَى وُجُودٍ وَكَذَا

يَكُونُ عَلَةً وَإِنْ قَدْ نُقِلَا

إِذْ يَقْتَضِي فِي الشَّخْصِ تَخْلِيلَ الْعَدَمِ

لِنَفْسِهِ وَغَيْرِهِ فَمَا انْعَدَمَ

وَاشْرَكَ بِهِ مَا كَشَرِيكَ الْبَارِي

ذَهْنًا بَلِ الْمَصْدَاقُ عَيْنًا امْتَنَعَ

مَا كَانَ بِالذَّاتِي شَرِيكَ الصَّانِعِ

الْقَوْلُ فِي مَظَاهِرِ الْوُجُودِ

خُدْ بِحَقَائِقِ بِذَاتِهَا سَعَةً

تَجَلِّيَّاتٍ بِمَرَايَا أَرْبَعَةً

فِي الْخَطِّ وَاللَفْظِ وَفِي الْأَذْهَانِ

وَكُلُّ سَابِقٍ يُرِيكَ لَاحِقَهُ

بالوضع^(٩٦) والطبع^(٩٧) وفي الاعيان

وليس بالكاذبِ حيثُ طابَقَهُ

في ميزانِ الصدقِ ونسبِ المظاهر

غدا ثبوت لاحق لما سَبَقُ

والصدقُ في الاربع طرأ تابع

وعالمُ الأمرِ ومُصَحَّفُ الصُّورِ

وعَمَّ رابعُ المرايا مطلقا

في الكاذبِ الذَّهْنِي والعيني معا

أعدَلْ شاهدٍ بصدقهِ نَطَقُ

لِحَدِّ نفسِ الأمرِ وهو الواقعُ

به الصغيرُ والكبيرُ مستَطَرُ

ثالثاً بالوجه حيث افترقا

والصادقِ الذَّهْنِيّ فيه اجتمعا

في الجعلِ^(٩٨) واقسامه واحكامه

مؤلفُ الجعلِ ارتباطُ الذاتِ

وخصَّ بالصالحِ للتصرفِ

وغيرُهُ البسيطُ وهو ما ارتبطُ

مناطُهُ الغنى وبالخلقِ سما

ما جُعِلَ المِشْمِشُ مِشْمِشاً بلى

والجَعْلُ ذاتاً افتراضُ وعرضاً

بما لها من المفارقاتِ

وناقصُ الفعلِ لمعناه يَفِي

بالذاتِ أو الذاتي أو اللازمِ قَطُّ^(٩٩)

واصرفُ لنحوهِ كلامُ الحُكْمَا

أوجَدَ الجاعِلُ جَلَّ وعلا

واضرِبُهُما بما لَهُ قَدْ فَرَضَا

في اثباتِ المجعولِ بالذاتِ

ماهيةُ الممكنِ أو صيرورتهُ

(أقوال^(١٠٠) الأولُ للإشراقي^(١٠١))

وخيرُها الأخيرُ والماهيةُ

وليسَ بينَ الحقِّ والماهيةُ

أذهي لا تأبى الوجودَ والعدمُ

والربطُ في المجعولِ ذاتاً فَرَضُ

مجعولةٌ بالذاتِ أو هويتهُ

وقد مشى المشاء نحو الباقي (

توسّطت في جَعْلِهَا الإتيّةُ

وغيرُها في الجَعْلِ من سَخِيّةُ^(١٠٢)

فهي كفيء الشيء لا نداء يمْ

بل نفسُ جَعْلِهِ ارتباطُ مَحْضُ

أبواب المواد^(١٠٣) الثلاثة أعني الوجوب

والامتناع والإمكان^(١٠٤))

(إن الوجودَ رابطٌ ورابطي^(١٠٥))

وإنما النفسي كَوْنُ الشيء قَطُّ

ثمة^(١٠٦) نفسيّ فهاك واضبط^(١٠٧)

وكونه شيئاً وجوداً ارتبَطَ

وهو على الاطلاق حيثما انتسبَ

أو في انتفائه استحالةً وانتعَجَ

أو لا ضرورة الوجود والعدم

واذكر من الممكن مامنه أخص

وما يعمه وذلك ما انتفى

عليه امكانا بحملٍ حالي

تلك موادٌ وبنفس الأمر

(وجودها في العقل بالتعمُّل

إلى لزوم في ثبوته وجب^(١٠٨))

والكل بالذات وبالغير يقع

فممكنٌ وقس عليه ما انعدم

وهو الذي باللاضرورات يَخْصُ

احدى الضرورتين منه واعطفا

وإن بدا المحمول في استقبال

غدت وجوهاً لبنات الفكر

للصدق في المعدوم والتسلسل)

الهوامش

(١) للمزيد من التفصيل عن حياة ملا هادي السبزواري ومنظومته يراجع: شرح المنظومة، علق عليه: حسن زاده الأملي، ٥/١ أجزاء، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠١٧م، ص٥-٧.

(٢) لم يُعْهَدْ أن أحدا من أسرته تدبّر بلاد فارس، كما نصَّ على ذلك كل من ترجمهم. فمن أين جاءه هذا اللقب؟ الجواب: أن والده العلامة السيد الحسيني العابد طاب ثراه، المتوفي في سنة ١٣١٩هـ صاهر الأسرة الشهرستاني المتصل نسبها بالسيد ابراهيم المرتضى بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، وخالطهم فلحقته هذه النسبة وعُرف ولده بذلك أيضا. ينظر: السيد عبد الستار الحسيني، السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني - حياته ونشاطه العلمي والاجتماعي، ط١، مؤسسة تراث الشيعة، قم- ايران، ١٤٢٩هـ، ص٢٤، وينظر: محمد باقر البهادلي، السيد هبة الدين الحسيني - آثاره الفكرية ومواقفه السياسية، ط١، شركة الحسام للطباعة المحدودة، بغداد، ٢٠٠١م، ص٢٧، وينظر: الدكتور اسماعيل طه الجابري، هبة الدين الشهرستاني - منهجه في الاصلاح والتجديد وكتابة التاريخ، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠٨م، ص٢٣، وللتفصيل، ينظر: هبة الدين الحسيني، ثرى المعالي في ذرية أبي المعالي، (مخطوط)، بغداد، مكتبة الجوادين العامة، ١٩٤٠م، ر ٧٤، و ٧-١٤، وينظر: المحامي جواد هبة الدين الشهرستاني، نسب السيد هبة الدين، (مخطوط)، بغداد، مكتبة الجوادين العامة، ١٩٩١م، در، و٢.

(٣) ينظر: اسماعيل طه الجابري، هبة الدين الشهرستاني، ص٢٣.

(٤) حسن الحسيني الشيرازي (١٢٣٠ - ١٣١٢ هـ / ١٩١٥ - ١٨٩٦م)، من كبار علماء الدين، تزعّم المؤسسة الدينية للإمامية في عصره، له مؤلفات عديدة، منها: نجاة العبادة، اجتماع

(١٧) ينظر: هادي السبزواري، شرح المنظومة، تحقيق: محسن بيدارفر، ط١، قم، ١٤٣٢.

(١٨) ينظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: الأب قنوتاي، ط١، القاهرة، دت، ج١، ص ٢٠٢.

(١٩) ينظر: عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ط١، بيروت، ٢٠١٠، ج١، ص١٠٧.

(٢٠) ينظر: صدر المتألهين الشيرازي، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط٤، قم، ١٣٨٨، ص١٣٤.

(٢١) ينظر: محمد تقي الأملي، درر الفوائد (تعليقة على المنظومة للسبزواري)، ط١، طهران، ١٩٥٤م. بمجلدين.

(٢٢) ينظر: مهدي الأشتياني، تعليقة رشيدة على منظومة السبزواري، ط٢، قم، ١٤٢٩. بمجلدين.

(٢٣) للشيخ مطهري ثلاثة مؤلفات في شرح منظومة السبزواري، الأول بعنوان: شرح المنظومة، ترجمة: عمار ابو رغيف، صدر عن المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع. الثاني بعنوان: بحوث موسعة في شرح المنظومة، بأربعة أجزاء، ترجمها عبد الجبار الرفاعي، وصدرت في قم عام ١٤٢٧، وهناك ترجمة ثانية بقلم مالك وهيي. الثالث بعنوان: تقارير شرح المنظومة، بجزأين كتبها باللغة العربية مباشرة، صدرت في قم عام ١٤٢٧هـ.

(٢٤) ينظر: رضا الصدر، صحائف الفلسفة، تحقيق: باقر خسرو شاهي، ط١، قم، دت.

(٢٥) ينظر: محمد حسين الأصفهاني، تحفة الحكيم، شرح: مهدي اليزدي، ط١، طهران، ١٣٨٠.

(٢٦) ينظر: هبة الدين الحسيني، فيض الباري، ط١، بغداد، ١٩٢٥.

(٢٧) ينظر: حسين نجيب، جمال السالكين (العالم الرباني السيد عبد الأعلى السبزواري)، ط١،

الأمر والنهي. ينظر: آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٩٥٥م، ج١، ص٤٣٦.

(٥) بعد وفاة العالم حسن الحسيني الشيرازي انتقل مركز المرجعية الفقهية من سامراء إلى كربلاء والنجف. ينظر: علي احمد البهادلي، الحوزة العلمية في النجف معالمها وحركاتها الاصلاحية، دار الزهراء، بيروت، ١٩٩٣م، ص٧١-٧٢.

(٦) ينظر: اسماعيل طه الجابري، هبة الدين الشهرستاني، ص٢٧-٣٥.

(٧) السيد عبد الستار الحسيني، السيد هبة الدين، ص٥٠.

(٨) ينظر: محمد باقر البهادلي، السيد هبة الدين الحسيني، ص١٩٣.

(٩) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٤، القاهرة، ١٩٥٨، ص٤.

(١٠) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط٢، القاهرة، ٢٠١٠، ج١، ص١٠٠.

(١١) ينظر: احمد أمين، ضحى الإسلام، ط١٠، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص٢٤٦.

(١٢) ينظر: الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، بيروت، ١٩٦٩، ج٤، ص١٩٨.

(١٣) ينظر: عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ط٥، بيروت، ١٩٨٤، ج١، ص٥٥.

(١٤) ينظر: بطرس البستاني، أدباء العرب في العصر العباسية، ط١، بيروت، بلا تاريخ، ج٢، ص٣١.

(١٥) نقلاً عن: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط٨، القاهرة، ١٩٩٥، ص٣٣٤.

(١٦) ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص٣٣٤.

قال تعالى {مثلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباح { النور: آية ٣٥، (قشبة نوره بالمصباح، فلم يكن أقرب اليه قبولا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ص المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه، وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب وأسرار الأنبياء أجمعين) ينظر: محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، قدم له: محمد بن عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العلمي، بيروت، ١٩٧٧م، ج ١، ص ١٦٩.

(٤٦) غير موجود في م.

(٤٧) غير موجود في أ.

(٤٨) غير موجود في أ.

(٤٩) غير موجود في أ. الذرن. الذرن. بفتح الدال وسكون الراء: الوسخ، قيل: الصلوات الخمس تذهب الخطايا كما يذهب الماء الذرن أي الوسخ. ابن منظور، لسان العرب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٩ م، ج ٤، ص ٣٣٩.

(٥٠) غير موجود في أ.

(٥١) غير موجود في أ. والبيت مكسور الوزن الشعري إلا اذا تقدّمت (حَلَّتْ) على (به)، فيصبح: حَلَّتْ به وحَلَّتْ العقائد.

(٥٢) هكذا موجود في ب، أما في ج فموجود بالشكل الآتي (القول في اصالة الوجود)، وغير موجود في أ، وسبب ترجيحنا ب على ج؛ ان عنوان (القول في اصالة الوجود) سيأتينا لاحقا بإجماع النسخ، أما في م فموجود بالشكل الآتي: (القول في معرفة الوجود).

(٥٣) (معرف الوجود شرح الاسم) معناه: أن (أن) الوجود لا يمكن أن يُشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء) ابن سينا، النجاة،

قم، ١٤٢٥، ص ٢٦.

(٢٨) ينظر: عبد الأعلى السيزواري، مواهب الرحمن، ط ٢، قم، ١٤٢٩، ج ١٣، ص ٤٤.

(٢٩) ينظر: هبة الدين الحسيني، فيض الباري، ص ٣٢.

(٣٠) السيزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ١٦٦.

(٣١) هبة الدين الحسيني، فيض الباري، ص ١.

(٣٢) السيزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ١٦٩.

(٣٣) هبة الدين الحسيني، فيض الباري، ص ١.

(٣٤) هبة الدين الحسيني، فيض الباري، ص ٣.

(٣٥) السيزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ١٨٣.

(٣٦) السيزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ١٩٦.

(٣٧) ينظر: هبة الدين الحسيني، فيض الباري، ص ٣.

(٣٨) محمد حسين الأصفهاني، تحفة الحكيم، ص ٦١.

(٣٩) المولى الحكيم الهادي، المقصود به الملا هادي السيزواري، الذي نظم الحكمة لمن يرتادها ويطلبها.

(٤٠) في منظومة السيزواري (ابحارها).

(٤١) في م (انتهت).

(٤٢) غير موجود في م.

(٤٣) غير موجود في أ، أما في م فعجز البيت بالشكل الآتي: والكل في ضياك مضمحل

(٤٤) في م موجود بالشكل الآتي: صل على نبينا و آله السالكين سبل استكمالهما

(٤٥) هكذا موجود في أ، أما في ب و ج فموجود بالشكل الآتي: ثم على المنصوص بالخصوص ... على المخصوص بالنصوص. المقصود بهذا البيت إمام المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام، الذي يفضلته الله تعالى بعد خاتم النبيين على الأنبياء وباقي الأئمة عليهم السلام.

تحقيق: ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ٢٣٦. أي؛ أنه غني عن التعريف الحقيقي (الواقعي)، وأن ما ذكروا له من المعرفات لا تعدوا كونها تعريفات لفظية أحلت لفظاً بـ بدل لفظ آخر. ينظر: ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، تحقيق: مسعود طالب، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠١١ م، ج ٢، ص ٦٠. والحال هنا كما لو قلنا في تعريف الضرغام أنه الأسد، فمن البديهي هنا أننا لم نعرف ماهية هذا الحيوان. والتفاوت كبير بين تفسير اللفظ وتعريف المعنى. ينظر: مطهري، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، (د.م)، (د.ت)، ص ٢٣.

(٥٤) الحد والرسم مصطلحان منطقيان متعلقان بمبحث التعريف، وكل منهما ينقسم إلى تام وناقص، فالحد التام يتركب من جنس وفصل قريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، أما الحد الناقص فيكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناطق. أما الرسم فهو مقابل الحد، وهو قسمان أيضاً: تام وناقص فالأول ما يتركب من جنس قريب وخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك. والناقص ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك، أو بأعراض تختص جملتها بحقيقة واحدة كتعريف الإنسان بأنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، مستقيم القامة، ونحو ذلك. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ج ١، ص ٤٤٧.

(٥٥) غير موجود في أ وموجود في م بالشكل الآتي: معرف الوجود شارح اسمه ويستحيل حده كرسمة (٥٦) غير موجود في أ.

(٥٧) أصالة الوجود: تمثل هذه المسألة أساساً رئيساً لأبحاث نظرية الوجود. بل هي الأساس

لأبحاث الفلسفة عامة. فكل موجود يتميز بأمرين هما: الوجود، والماهية. فإذا كان الوجود يُحمل على مفاهيم متعددة، فنقول: الإنسان موجود، الشجرة موجودة، الفرس موجود، الخط موجود، العدد موجود، وهكذا... المفردات تشترك في أمر واحد، وهي على سواء فيه، وهو كونها موجودة، إلا أنها من زاوية أخرى لا تتفق، بل تختلف مع بعضها، إذاً، يضاف هنا لحيثية الاشتراك التي تعني التحقق والوجود حيثيات أخرى تميز بها الأشياء، وهي عبارة عن: الإنسانية، الشجرية، الفرسية، الخطية، العددية، وماهيات للأشياء عبارة عن هذه الحيثيات الخاصة. ينظر: مطهري (عمار أبو رغيف)، ص ٣٧. إذاً (أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات) ابن سينا، الإلهيات، ج ١ من الشفاء، تحقيق: الأب قناتوي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠ م، ص ٣١. فأى من هذين الأمرين واقعي، وأي منهما اعتباري انتزاعي؟ المدرسة المشائية الإسلامية أكدت على أصالة الماهية واعتبارية الوجود (لأن الوجود صفة زائدة على الماهية، يفيض عليها من مبدأ أعلى، ولكن الماهية أسبق من الوجود وأكثر أصالة، لكون أن الوجود لاحق لها وليس هو بجنس عام للأشياء) ينظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم-دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٤ م، ص ٢١٨. بينما أكدت المدرسة الصدرانية في الحكمة المتعالية على أن (الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩ م، ج ١، ص ٢٥. وأن (الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين) الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤٩.

(٥٨) لبيان معنى (التشكيك) لابد من توضيح ما يأتي: ينقسم المفهوم إلى كلي وجزئي،

وغرضنا هنا هو الكلي، الذي ينقسم بدوره إلى: المتواطئ والمشكك، فالأول لا يوجد فيه تفاوت بين أفرادها في نفس صدق المفهوم عليه، فمثلاً المفهوم الكلي للإنسان إذا طبقت على أفراد محمد أو زيد إلى آخر أفراد الإنسان، فهما من ناحية الإنسانية على حد سواء، وقد سمي بالمتواطئ لأن أفرادها متوافقة فيه غير متفاوتة، يقال تواطى القوم على الأمر إذا توافقوا عليه، وهذا المعنى موجود في قوله تعالى (ليواطئوا عدة ما حرم الله) التوبة: ٣٧. أما المشكك فيوجد تفاوت بين أفرادها في صدق المفهوم عليها بأحد الأوجه الأربعة (الاشتداد، الكثرة، الأولوية، والتقدم) كمفهوم البياض مثلاً، فنرى بياض الثلج أشد من بياض القرطاس وكل منهما يحمل البياض، وقد سمي هذا المفهوم بـ (المشكك) لأن أفرادها مشتركون في أصل المعنى، ومختلفون بأحد الأمور الأربعة المذكورة آنفاً، ولفظ (المشكك) إما اسم فاعل (المشكك)، وإما اسم المفعول (المشكك)، وكلاهما ينسجم مع سبب التسمية المذكورة. ينظر: د. رياض سحيب روضان المحمدوي، علم الكلام عند صدر الدين الشيرازي - دراسة في الإلهيات، ط١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢، ص ٤٣١. وبهذا المعنى (يكون) (التشكيك) في الوجود متحققاً، وممتنعاً في الماهية. والمتقدم والمتأخر - هنا - أعني العلة والمعلول، وإن كانا ماهية، لكن التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي، كما في علية نار ل نار أو علية الهيولى والصورة الجسمية، لأنهما من نوع واحد، أو جنس واحد). ينظر: ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة (مسعود طالبي)، ج ٢، ص ٦٩.

(٥٩) الماهية: اصطلاحاً تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو؟ يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازاه عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمله للوازم يسمى

ذاتاً، ومن حيث إنه يُستنبط من اللفظ يسمى مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث يسمى جوهرًا. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ط١، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ١٣٧. وينظر أيضاً: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠١١م، ص ٥٥٩.

(٦٠) هكذا موجود في أ، أما في ب فموجود بالشكل الآتي: (هو الاصيل لا سواء إذ غدى لكل خير مصدراً ومورداً) أما في ج أيضاً كما في أ، ولكن فوق (إذ غدى لدى النهي) لا سواء إذ غدى.

(٦١) غير موجود في م.

(٦٢) تستعمل كلمة (المشترك) في معنيين: فتارة يكون الاشتراك معنوياً، وأخرى يكون الاشتراك لفظياً. في المشترك المعنوي يكون لدينا لفظ واحد وله معنى عام ذو مصاديق عديدة مثل الوجود ينقسم إلى: وجود بالفعل، ووجود بالقوة، ووجود خارجي، ووجود ذهني، ووجود قديم، ووجود حادث، ووجود واجب، ووجود ممكن، إذن الوجود مشترك معنوي، بينما في المشترك اللفظي ليس لدينا معنى عام ذو مصاديق متعددة. ينظر: مرتضى المطهري، دروس في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٢٩ هـ، ط ٢، ج ١، ص ٣٧. وينظر: مرتضى مطهري، شرح المنظومة (عمار ابو رغيف)، ص ٢٨.

(٦٣) للوجود صلاحية لأن ينقسم على أقسام: وجود الواجب، وجود الممكن، ووجود الممكن على: وجود الجوهر ووجود العرض.

(٦٤) في ج (أتى).

(٦٥) المقصود هنا: أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وجماعة تبعوهما قالوا: أن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية. بينما قال جماعة من المتكلمين والحكماء: أن وجود كل ماهية مغاير إلا واجب الوجود تعالى فإن وجوده نفس حقيقته. ينظر: الخواجة نصير

الدين الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، شرح: العلامة ابن المطهر الحلي، ط ١، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٨ م، ص ٧. وينظر: عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق: الشيخ أكبر علي زاده، تقديم: جعفر سبحاني، ط ١، مؤسسة الإمام الصادق، قم-إيران، ١٤٢٥ هـ، ص ١٤٥. (٦٦) التعطيل: نفي الصفات عن الله تعالى. ينظر: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٦٧م، ص ١٠٤. والتعطيل بهذا المعنى يراد به النفي التام للصفات الإلهية، وذلك لأن الفلاسفة والجهمية والمعتزلة اعتقدوا إن إثبات صفات أزلية قديمة على ذات الله تعالى يدخل الكثرة والتعدد في الذات الإلهية وذلك شرك وكفر، فانتهى اجتهادهم ونظرهم إلى نفي الصفات الإلهية. ينظر: المصدر نفسه، ص ٢١٢. بيد أن ابن سينا يأخذ مفهوم التعطيل بإتجاه آخر، من النفي التام للصفات إلى التعطيل الزماني، أي: تأخير وجود العالم (المخلوق) عن الله (الخالق)، وذلك لأن العالم عندهم - المعتزلة وعموم متكلمي الإسلام - حادث بقدرة الله بعد أن لم يكن، أي: وجد بعد العدم، بعدة زمانية. ينظر: عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٨٠. إذاً التعطيل عند ابن سينا مؤقت بين واجب الوجود وممكن الوجود. ومما يجدر الإشارة إليه هنا أن الغزالي ردّ على الفلاسفة في هذه المسألة عبّر (مسألة في تلبسهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه). ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط ٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٣٥. وقد ردّ - فيما بعد - ابن رشد على الغزالي (في الاستدلال على وجود صانع العالم) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: محمد عابد الجابري، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٣٠٧. فعلى من يرغب بالزيادة

في التفاصيل الرجوع إلى (التهافتين)، علماً أن الغزالي يوجّه تهافته حصراً ضد الفلاسفة المشائين في الإسلام، وإلا فأن الكندي يقرر بوضوح وصراحة بأن هذا العالم محدث من لا شيء ضربة واحدة، في غير زمان، ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علّة فعالة أولى هي الله. ينظر: عبد الهادي ابو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٦٢.

(٦٧) الزيادة هنا: التغيرات المفهومي بين الوجود والماهية، بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر. ينظر: السيد رضا الصدر، صحائف من الفلسفة، مؤسسة بوستان كتاب، ط ٢، قم- إيران، ١٤٣٠ هـ، ص ٧٨.

(٦٨) (صحة سلب الوجود) عن الماهية، أي: يصح سلب الوجود عن الماهية، ولا يصح سلبها عن نفسها، ولا سلب ذاتياتها عنها، فليس عيناً ولا جزءاً لها. فإنه يصح سلب الشيء عنه كما يصح أن يقال الإنسان ليس بحجر. ولا يصح سلب الماهية عن نفسها كما لا يصح أن يقال الإنسان ليس بإنسان. ينظر: ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة (مسعود طالبي)، ج ٢، ص ٩٠ الهامش ١٠.

(٦٩) الحصة: مفهوم الوجود المضاف للشيء، مثلاً: الوجود مفهوم عام، أما حين نقول: وجود الإنسان، أو وجود الكتاب، أو وجود أي شيء، فيصبح نفس المفهوم مضافاً إلى ماهية. ينظر: السبزواري، شرح المنظومة (مسعود طالبي)، ج ٢، ص ٩٣.

(٧٠) في ب (بعرضها).

(٧١) لمعرفة معنى (العروض) يتوجب علينا معرفة (الوجود المحمولي) و (الوجود الرابط). الوجود المحمولي: هو الوجود المستقل بنفسه، الوجود الذي يتعلّق بماهية ماء، وإذا لم يتعلّق بماهية فإن له أصلاته بنفسه. وهو الشيء الذي تُنسب إليه الموضوع، أي أنه قابل للحمل، كما في قولنا: الإنسان موجود، فوجود الإنسان هو

وجود محمولي، أي أنه وجود قابل للحمل. الوجود الرابط: وهو نوع آخر من الوجود، وهذا الوجود لم نجعله محمولا بل يكون رابطا بين الموجود والمحمول، فمثلا عندما نقول: زيد قائم، هنا لم نحمل الوجود على زيد، وإنما المحمول هو القيام. وعند التحليل ترجع هذه القضية إلى قضيتين، هما: (زيد موجود) و (زيد قائم)، فإذا قلنا: زيد موجود قائم، كذلك لم نحمل الوجود على زيد، وإنما الوجود هنا هو رابط بين زيد والقيام. ينظر: مطهري، دروس (الرفاعي)، ج ٢، ص ٧٥-٧٦. و(العروض) و (العروض) هو الوجود المحمولى. وهذا هو معنى القول: أن الشيء الواحد يكون الذهن ظرفا لعروضه، والخارج ظرفا لاتصافه، و(الاتصاف) هو الوجود الرابط.

(٧٢) تُعد مسألة وحدة وكثرة الوجود من أهم مسائل الفلسفة بعد مسألة أصالة الوجود. هل أن العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة؟ أي: هل أن ما هو واقع أمر واحد، والكثرة أمر موهوم، وهي من قبيل الصور المختلفة للشيء الواحد التي تلتقطها المرايا المتعددة، أم أن الأمر عكس ذلك، فالكثرة أمر واقعي والوحدة موهومة، يعني: أن الذهن البشري هو الذي ينتزع الوحدة من الأمور الواقعية المتكثرة؟ ينظر: مطهري، شرح المنظومة (عمار أبو رغيغ)، ص ٤٧. هناك ثلاث نظريات في هذا المجال: الأولى، الوحدة المحضة، وهي نظرية بعض العرفاء. الثانية، الكثرة المحضة، وهي نظرية الفلاسفة المشائين. الثالثة، الوحدة في عين الكثرة، أو التشكيك في الوجود، وهي النظرية المنسوبة لشيخ الإشراق وحكماء التراث الإيراني ومفادها: أن حقيقة الوجود في نفس الوقت الذي هي فيه حقيقة واحدة وسنخ واحد لها مراتب ودرجات مختلفة. أي: هي حقيقة مشككة، واختلاف المراتب باختلاف الشدة والضعف والكمال والنقص، فالنور القوي يشترك مع النور الضعيف في النورية، ويتفاوت معه من حيث الشدة والضعف. ينظر: مطهري،

شرح المنظومة (عمار أبو رغيغ) ص ٤٨-٤٩. فإن (النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان وأمور خارجة... وان كان احدهما نورا والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية) السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح: هنري كوربان، مج ٢، طهران، ١٩٩٣م، ص ١٥٩-١٦٠.

(٧٣) (الفهلويون من الحكماء): أنهم فلاسفة إيرانيون لهم مصطلحات فارسية، وقد بنوا فلسفتهم على النور والظلمة ويقصدون من النور: الوجود، ومن الظلمة: العدم. ولعل ذلك منهم إصلاح في المذهب المجوسي الذي اشتهر بابتدائه على وجود مبدأين للعالم: مبدأ للنور والخيرات، ويسمى (يزدان)، ومبدأ للظلمة والشور، ويسمى (أهريمن). والإصلاح الذي قاموا به يرجع إلى القول بوحدة المبدأ بدعوى أن الظلمة والشور أمور عدمية وليست بأشياء، واللا شيء لا مبدأ له. ومن فلاسفة الإسلام من اتخذ طريقتهم وأحيا آثارهم شهاب الدين السهروردي المقتول في حلب الملقب بشيخ الإشراق. أما صدر الدين الشيرازي فقد جمع بين هذه الفلسفة وفلسفة المشائين، فاختار الصحيح من أقوالها على حسب نظره، وسماها ب (الحكمة المتعالية). ينظر: السيد رضا الصدر، صحائف من الفلسفة، ص ٨٩-٩٠.

(٧٤) ذوق التأله: هو شدة التوغل في الألوهية أو العلم الإلهي - فالتاء للمبالغة، كما في قولنا للتطبيب - والمراد بذلك كلام قاله بعض العرفاء: أن الوجود حقيقة واحدة لا تقبل التكثر. والمقصود بشكل عام من هذا البيت: ان المتكلم الذي قال: أنه لا يوجد سوى الحصى، حين اعتبر أن مفهوم الوجود منتزع من الحصى، فكانه اقتبس ذلك من المسلك المُعَبَّر عنه ب (ذوق التأله). ينظر: مطهري، دروس (الرفاعي)، ج ١، ص ١٩٦.

(٧٥) في أوج الشطر الثاني مقوس، وفي ب

بدون افواس، وفي م البيت كله مقوس.

(٧٦) الوجود الذهني: يشكل هذا البحث إحدى أهم المسائل الفلسفية الكبرى، إذ يرتبط من زاوية بأحد أنواع تقسيم الوجود، فالوجود إما أن يكون خارجيا، وإما أن يكون ذهنيا، كما أن لدينا تقسيمات أخرى للوجود، نظير: أن الوجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا، وأنه إما أن يكون قديما أو حديثا، وإما أن يكون موجودا بالقوة أو بالفعل، وإما أن يكون علة أو معلولا، وإما أن يكون واحدا أو كثيرا. ينظر: مطهري، شرح المنظومة (عمار أبو رغيف)، ص ٥٢. ويعود البحث في هذه المسألة على صعيد الفكر الإسلامي - إذ أنها بُجِّت في الفكر الغربي تحت عنوان (بحث المعرفة) - إلى فخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ، ينظر كتابه: المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٥ حين أجاب عن رابع الشكوك الخمسة التي يثيرها المنازع في أن تصور الوجود أولي، ومن بعده عند الخواجة نصير الدين الطوسي ت ٦٧٢ هـ، ينظر كتابه: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، شرح العلامة الحلي ت ٧٢٦ هـ، ط ١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨ م، ص ١٠، في المسألة الرابعة (في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي).

(٧٧) في ب غير مقوس.

(٧٨) مُنْظَمَاتُهَا: غرائبها وعجائبها.

(٧٩) في م الشطر الأول (وهو بأنحاء الوجود يحفظ).

(٨٠) في ب (فتاها) بدلا من (قد تاهت).

(٨١) الجحود هنا: الفرار من هذه الإشكالات ونظائرها، إذ أنكر قوم من المتكلمين - مطلقا - الوجود الذهني، وإن كان بنحو من الشبح، إذ (نحن لا نسلم الوجود الذهني، ولئن سلم فيكفي تصويره، أي: لعل الموجود في ذهن أشباح الأشياء المخالفة لها في الحقيقة) الجرجاني، شرح المواقف للأيجي، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط ١، دار الكتب

العلمية، بيروت، ١٩٩٨ م، ج ٢، ص ١٠٩. فالحق: أن ماهيات الأشياء في الذهن لمّا لم يظهر عنها آثارها، ولم يصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح. اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج ١، ص ٢٢٠.

(٨٢) نظرية الانقلاب تعود لصدر الدين الشيرازي ومؤداه: إن الماهية تحصل في الذهن، ولكنها تحصل بصورة منقلبة، فأى مانع من انقلاب الماهية، حيث هي في الخارج جوهر، فتتقلب في الذهن إلى كيف مثلا، أو هي كم في الخارج، فتتقلب إلى كيف؟ (إذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كمّا أو من مقولة أخرى، وإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة كيف. وعند هذا اندفعت الإشكالات) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣١٧. وقد اعترض ملا هادي السبزواري على هذه النظرية بالقول: (هذا مذهب السيد -قدس سره- وهو بظاهاه سخي، لأنه قائل بأصالة الماهية. وأئى للماهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف، وعدم وجود مادة مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذاتي؟ نعم، هذا حق طلق للوجود، لكونه مقولا بالتشكيك على مراتب فيها اصل محفوظ، وسنخ باق. لكنه قدس سره - لا يقول بأصالته). أضاف نصير الدين الطوسي: الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقاله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقاله عدم مثله. ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٢. وقد وردت العبارة نفسها عند اللاهيجي في: شوارق الإلهام، ج ١، ص ٢٦٨.

(٨٣) في منظومة السبزواري (مع).

(٨٤) في م (الاشتراك).

(٨٥) المقصود من الوجود هنا هو حقيقة الوجود وليس مفهومه، كما أن المقصود من حقيقة الوجود هو الوجود المطلق لا المقيد. أن أحكام

الوجود السلبية ترجع دائما إلى سلب السلب، أي: أن هناك شيئا يُسلب من الوجود، وهذا الشيء المطلوب مرجعه السلب، نظير الصفات السلبية (صفات الجلال) للباري سبحانه، والتي يكون مرجعها إلى سلب السلب، بمعنى أن كل شيء تسلبه من الباري تعالى فهو في الواقع نوع من السلب، لأن سلب السلب يساوي الإثبات، وبذلك ترجع الصفات السلبية إلى الصفات الثبوتية ... فإذا قلنا: الله ليس بظالم، فهو عادل ... وهكذا. ينظر: مطهري، دروس (الرفاعي)، ج ٢، ص ٩٩-١٠٠. ومن تلك الصفات السلبية للوجود: أن الله ليس جوهرًا، لا شيء ضده، وأنه ليس جزءًا لشيء، (أنه ليس جوهرًا) المقصود هنا حقيقة الوجود بإطلاقه، مع قطع النظر عن المحدوديات التي تكون له في المراتب المتأخرة. أي: البحث في الوجود المطلق، فالوجود المطلق في ذاته من قبل أن يصبح وجودًا مقيدًا لا يكون جوهرًا ولا عرضًا. أما (الوجود لا ضد له)، فإنه ليس من شيء وراء الوجود حتى يكون ضده. وافترض الضد للوجود يقتضي وجود شئئين واقعيين يقابل أحدهما الآخر، ولا يشتركان في أمر. والقول بأن الوجود هو الحقيقة الواحدة التي لا حقيقة سواها، يعني عدم الضد له. أما (لا جزء للوجود) فإنه إذا كان هناك (كل) يتألف من أمرين مختلفين، فكل واحد من هذين الشئيين يكون جزءًا من ذلك (الكل). ينظر: مطهري، دروس (الرفاعي)، ج ٢، ص ١٠١-١٠٣.

(٨٦) الكثرة الطارئة لحقيقة الوجود كثرتان: أولهما، الكثرة الحاصلة بحسب مراتبها، وهذه الكثرة من لوازم تشكيكها الذاتي، المتأنية من كونه مقدما ومؤخرا، وشديدا وضعيفا، وهكذا ... وهذا في حقيقته ليس تكثرا، ولا ينتمل به وحدة الطبيعة المشككة. وثانيهما، الكثرة التي تعرض لحقيقة الوجود، بسبب اشتباكها بالماهيات وهي المقصود بالبحث هنا، لأنها حقيقة مثل كونه: إنسانا و فرسا وشجرا وحجرا، وغير ذلك . ينظر: السبزواري، شرح المنظومة، ج ٢،

ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٨٧) في ب (فاختلف).

(٨٨) في أ وب مقوس، و ج و م غير مقوس.

(٨٩) العدم ليست له عينية واقعية، أي: لاشك

في أنه لا يُعثر على مصداق واقعي واحد للعدم في أي ظرف من ظروف الواقع، وفي أي وعاء من أوعيته. وعلى وفق ما مر في بحث أصالة الوجود، لا يُعثر على مصداق واقعي لأي شيء سوى الوجود، وعلى هذا الأساس ليس للعدم حساب في أي سجل من سجلات الواقع. ولكن مما لاشك فيه، أن للعدم مفهوما في أذهاننا، يغير مفهوم الوجود، ويغير مفاهيم الماهيات أيضا، وكما أن مفهوم الوجود زائد على الماهيات، كذلك مفهوم العدم. وكل من مفهوم الوجود والعدم يغير الآخر بالضرورة. ويصوغ الذهن نسبا يكون (العدم) أو (المعدوم) موضوعا أو محمولا لهذه القضايا. إذا، تصوراتنا وافكارنا الذهنية كما لا يستلها سلسلة من الماهيات لا بسببها مفهوم (العدم) و (المعدوم) أيضا. وهذان المفهومان (العدم والمعدوم) إذا لم يكن لهما حساب في سجل الواقع؛ فإن لهما حسابا مهما في سجل صياغة التصورات في أذهاننا. بعبارة أخرى: أن العدم والمعدوم ليس لهما دور في مرحلة الواقع، إلا أنهما من الأسس الضرورية للمعرفة. فكما أن المعرفة لا تتيسر دون تصور الوجود، والكلية، والجزئية، وسائر المعقولات الثابتة الفلسفية والمنطقية، كذلك لا تتيسر المعرفة دون تصور العدم والمعدوم. ينظر: مطهري، شرح المنظومة (عمار أبو رغيف)، ص ١٤٦-١٤٧.

(٩٠) من الجدير بالذكر أن الكندي أول من أطلق على الوجود لفظ (الأيس)، وعلى العدم (الليس).

(٩١) في أ (وما صح) و (ما) زائدة تكسر الوزن الشعري.

(٩٢) الوضع: هو الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها كالقيام والقعود. ينظر: معجم المصطلحات الكلامية، إعداد: إبراهيم رفاعه، ٢، مجمع البحوث الإسلامية،

(٩٣) الطبع: هو الخاصة التي يكون بها الحادث، لا من جهة القدرة، أي: سجية الإنسان، والحكماء يعتبرون ذلك من خاصة الأشياء، كإحراق النار، والتبريد للثلج. ينظر: معجم المصطلحات الكلامية (رفاعة)، مج ٢، ص ٣٨.

(٩٤) الجعل: إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه، وتصيير الشيء على حالة دون حالة. الفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمنين، كإشياء شيء من شيء أي تصيير شيء شيئاً أو نقله من مكان إلى مكان. وقد يكون الجعل بمعنى التسمية، بدليل قوله تعالى: {الذين جعلوا القرآن عضين}، يعني: سمّوه. ينظر: معجم المصطلحات الكلامية (رفاعة)، مج ١، ص ٢٥٥.

(٩٥) بالذات أو الذاتي أو اللازم قط، هذا الشطر مكسور الوزن، ويستقيم بإحدى الحالتين: بالذات والذاتي واللازم قط، أو: بالذات أو ذاتي أو لازم قط.

(٩٦) في منظومة السيزواري (عزي).

(٩٧) الإشرافي: من الفلسفة الإشرافية التي قال بها السهروردي المقتول في حلب (ت: ١١٩١م)، ويعني بالإشراف إشراق الشمس عند طلوعها، أو الظهور الصباحي للأنوار المعقولة التي تنبئ للصوفية. ويصفه أتباعه بأنه شيخ الإشرافيين في مقابل الفارابي (ت: ٩٥٠م) شيخ المشائين، والأولون علمهم كشفياً أو حضورياً، ومعرفتهم مشرقية أو لدنية تنتمي إلى المشرق أو الشروق، وتقوم على المشاهدة الباطنة، والآخرين (المشائون) علمهم صورياً، ومعرفتهم مغربية، وتقوم على التفكير الاستدلالي. ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، إعداد: عبد المنعم الحفني، ط ٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٧١.

(٩٨) في م يأتي بعد بيتين من هنا. والسنخ: لفظة عربية الأصل تعني الأصل من كل شيء، والجمع أسناخ وسنوخ، وسنخ كل شيء أصله، وسنخ الكلمة أصل بنائها. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي،

(٩٩) في م (الجهات).

(١٠٠) الوجوب والامتناع والإمكان: إذا حُمِلَ الوجود على الماهية فلما أن يجب اتصافها به، أو يتمتع، أو يجوز الأمران، الأول وجوب، والثاني امتناع، والثالث إمكان. ينظر: معجم المصطلحات الكلامية (رفاعة)، مج ١، ص ١٣٢.

(١٠١) لمعرفة (الوجود الرابط) يتوجب علينا أولاً معرفة (الوجود المحمولى). الوجود المحمولى: هو الوجود المستقل بنفسه، الوجود الذي يتعلق بماهية ما، وإذا لم يتعلق بماهية فأن له أصلاته بنفسه. وهو الشيء الذي يُنسب إلى الموضوع، أي أنه قابل للحمل، كما في قولنا: الإنسان موجود، فوجود الإنسان هو وجود محمولى، أي أنه وجود قابل للحمل.

(١٠٢) الوجود الرابط: وهو نوع آخر من الوجود، وهذا الوجود لم نجعله محمولاً بل يكون رابطاً بين الموجود والمحمول، فمثلاً عندما نقول: زيد قائم، هنا لم نحمل الوجود على زيد، وإنما المحمول هو القيام. وعند التحليل ترجع هذه القضية إلى قضيتين، هما: (زيد موجود) و (زيد قائم)، فإذا قلنا: زيد موجود قائم، كذلك لم نحمل الوجود على زيد، وإنما الوجود هنا هو رابط بين زيد والقيام. ينظر: مطهري، دروس (الرفاعي)، ج ٢، ص ٧٥-٧٦.

(١٠٦) في منظومة السيزواري (تمت).

(١٠٧) غير موجود في أ.

(١٠٨) في م موجود بالشكل الآتي: ومطلق الوجود مهما انتسبا

إلى ضرورة الوجود انتسبا