يا صاحبَ القُبَّةِ البَيضاءِ

يا صاحبَ القُبَّةِ البَيضاءِ في النَّجَـــــفِ
مَن زارَ قَبرَكَ واسْتَشفى لَدَيكَ شُفِي
زوروا أَبا الحَسَنِ الهادي لَعَلَّكُـــــــمُ
تُحظَون بالأجرِ والإقبالِ والزُّلَفِ
زوروا لِمَن تُسْمَعُ النَّجوى لَديهِ فَمَنْ
يَزرهُ بالقَبرِ مَلهوفاً لَديهِ كُفِـــــــي
إذا وَصَلْ فَاحْرِمْ قَبْلَ تَدْخُلَهُ
مُلَبِّيـــــاً وإسْعَ سَعْياً حَولَهُ وطُـــــفِ
حَتَّى إذا طِفْـــــــتَ سَبْعاً حَولَ قُبَّتِهِ
تأَمَّـــلْ البابَ تَلْقى وَجْهَهُ فَقِـــــــفِ
وقُل سَلامٌ من الله الســـــــلامِ على
أَهـــلِ السلامِ وَأهلِ العلمِ والشـــرَفِ

السنة الثالثة/ العدد السابع ذو القعدة ١٤٤٦هـ – آيار ٢٠٢٥م

لَّةُ
بيضاء
فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٧)
السنة الثالثة ذو القعدة ١٤٤٦هـ آيار ٢٠٢٥م
تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

المشرف العام
علاء عبد الحسين جواد القسّام
مدير عام دائرة البحوث والدراسات

رئيس التحرير
أ . د . سامي حمود الحاج جاسم
التخصص/تاريخ إسلامي
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية

مدير التحرير
حسين علي محمّد حسن
التخصص/لغة عربية وآدابها
دائرة البحوث والدراسات/ديوان الوقف الشيعي

هيأة التحرير
أ . د . علي عبد كنو
التخصص / علوم قرءان /تفسير
جامعة ديالى / كلية العلوم الإسلامية
أ . د . علي عطية شرقي
التخصص/ تاريخ إسلامي
جامعة بغداد/ كلية التربية ابن رشد
أ . م . د . عقيل عباس الريكان
التخصص/ علوم قرءان تفسير
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية
أ . م . د.أحمد عبد خضير
التخصص/ فلسفة
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب
م.د. نوزاد صفر بخش
التخصص/ أصول الدين
جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية
أ.م . د . طارق عودة مري
التخصص/ تاريخ إسلامي
جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية

هيأة التحرير من خارج العراق
أ . د . مها خير بك ناصر
الجامعة اللبنانية / لبنان/لغة عربية..لغة
أ . د . محمّد خاقاني
جامعة اصفهان / إيران / لغة عربية..لغة
أ . د . خولة خمري
جامعة محمّد الشريف / الجزائر /حضارة وآديان..أديان
أ . د . نور الدين أبو لحية
جامعة باتنة / كلية العلوم الإسلامية / الجزائر
علوم قرءان/ تفسير

التدقيق اللغوي
أ . م . د . علي عبدالوهاب عباس
التخصص / اللغة والنحو
الجامعة المستنصرية/ كلية التربية الأساسية

الترجمة
أ . م . د . رافد سامي مجيد
التخصص/ لغة إنكليزية
جامعة الإمام الصادق(عليه السلام)كلية الآداب

مجلة القبة البيضاء

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية
العدد (٧) السنة الثالثة ذو القعدة ١٤٤٦هـ آيار ٢٠٢٥م
تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

العنوان الموقعي
مجلة القبة البيضاء
جمهورية العراق
بغداد /باب المعظم
مقابل وزارة الصحة
دائرة البحوث والدراسات
الاتصالات
مدير التحرير
٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١
صندوق البريد / ٣٣٠٠١

الرقم المعياري الدولي
ISSN3005_5830
رقم الإيداع
في دار الكتب والوثائق(١١٢٧)
لسنة ٢٠٢٣

البريد الالكتروني
إيميل
off reserch@sed.gov.iq
hus65in@gmail.com

IRAQI
Academic Scientific Journals

الرقم المعياري الدولي
(3005-5830)

دليل المؤلف.....

١–إن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.

٢– إن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

أ. عنوان البحث باللغة العربية .

ب . اسم الباحث باللغة العربية . ودرجته العلمية وشهادته.

ت . بريد الباحث الإلكتروني.

ث . ملخصان أحدهما باللغةِ العربية والآخر باللغةِ الإنكليزية.

ج . تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.

٣–أن يكونَ مطبوعًا على الحاسوب بنظام(office Word ٢٠٠٧ او ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزَّأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُزوَّد هيأة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وُجِدت، في مكانِها منَ البحثِ، على أن تكونَ صالحةً مِنَ الناحيةِ الفنيَّة للطباعة.

٤–أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A٤).

٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصغية APA

٦–أن يلتزم الباحث بدفعِ أُجُور النشر المحدَّدة البالغة (٧٥،٠٠٠) خمسة وسبعين الف دينار عراقيّ، أو ما يعادلها بالعملات الأجنبية.

٧–أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.

٨–أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:

أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.

ب . اللغة الإنكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦). والملخصات (١٢). أما فقرات البحث الأخرى؛ فبحجم (١٤) .

٩–أن تكونَ هوامش البحثِ بالنظام التلقائي (تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢.

١٠–تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم والمسافة بين الأسطر (١) .

١١–في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضل النسخ من المصحف الالكتروني المتوافر على شبكة الانترنيت.

١٢–يبلَّغ الباحث بقرارِ صلاحيَّة النشر أو عدمها في مدَّةٍ لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصولهِ إلى هيأةِ التحرير.

١٣–يلتزمُ الباحث بإجراءِ تعديلات المحكّمين على بحثهِ وفق التقارير المرسلة إليهِ وموافاةِ المجلة بنسخةٍ مُعدَّلةٍ في مدَّةٍ لا تتجاوزُ (١٥) خمسة عشر يومًا.

١٤–لا يحق للباحث المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.

١٥–لاتعاد البحوث الى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل.

١٦–دمج مصادر البحث وهوامشه في عنوان واحد يكون في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.

١٧–يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء لبيان صلاحيته للنشر.

١٨–يشترط على طلبة الدراسات العليا فضلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الاستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.

١٩–يحصل الباحث على مستل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، وإذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) الف دينار.

٢٠–تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.

٢١–ترسل البحوث على العنوان الآتي: (بغداد – شارع فلسطين المركز الوطني لعلوم القرآن)

أو البريد الألكترونيّ: (hus٦٥in@Gmail.com) بعد دفع الأجور في الحساب المصرفي العائد إلى الدائرة.

٢٢–لا تلتزمُ المجلة بنشر البحوث التي تُخلُّ بشرطٍ من هذهِ الشروط .

مجلة انسانية اجتماعية فصلية تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

محتوى العدد (٧) ذو العقدة ١٤٤٦هـ آيار ٢٠٢٥م المجلد الأول

ت	عنوانات البحوث	اسم الباحث	ص
١	حكم حضور المرأة للجنائز في الشريعة الإسلامية	أ.د.خالد محمد جاسم	٨
٢	علم الجينوم بين العلم الحديث وعلم الكلام	أ.م.د. أحمد عبدالوهاب عبدالرزاق	١٦
٣	An Analysis of Selected Social Media Posts by Joe Biden on the Ukraine War: A Stylistic Study	Asst. Prof. Dr. Hassan Abdul-Jabbar Naji	٣٠
٤	نظريات الأصوليين في طرق جعل الأمارات والأحكام الظاهرية وآثارها في علم الأصول	أ.م.د.عصام وهاب مطلب النفاخ	٤٨
٥	فاعلية استراتيجية(P.E.C.S) في اكتساب المفاهيم النحوية و تنمية الدافعية العقلية لدى طلاب الصّف الثاني المتوسط	أ.م. د. مصطفى سوادي جاسم	٦٠
٦	تفسير سورة ألم نشرح لك زين العابدين بن أبي العباس المرزوقي كان حيا (١٠٦٠هـ)دراسة وتحقيق	م.د.حامد حسين مطر	٨٠
٧	التجريم القانوني لجرائم المخدرات والمؤثرات العقلية	م.د.عذراء ياسر عبيد	٩٤
٨	دور الامم المتحدة في الترويج للمثلية الجنسية في الدول الإسلامية	م.د. حسن ساجت هداب	١٠٨
٩	أثر العناصر اللغوية وغير اللغوية في توجيه دلالة الألفاظ القرآنية عند أهل البيت(عليهم السلام)	م. د. أحمد صابر راضي	١٢٢
١٠	أسباب تفشي ظاهرة الدروس الخصوصية في مادة الرياضيات من وجهه نظر المدرسين	م.د. هاله عدنان كاظم	١٤٦
١١	حماية الاعيان المدنية في النزاعات الدولية	م.د .مهدي صالح مهدي حسن	١٥٨
١٢	مفهوم الغاية عند الإمامية «دراسة أصولية»	م.د. خضر عبد الباقي خضر	١٧٠
١٣	تأثير الشغف والإبداع في ريادة الأعمال على اتخاذ القرارات الريادية	م.د. أحمد عبد الحسن دحام	١٨٠
١٤	سياسة الصين تجاه مسلمي شينجيانغ الايغور أنموذجاً	م.د.لقاء شاكر الشريفي	٢٠٢
١٥	مظاهر البداوة في شعر زهير بن أبي سلمى	م. د. محمد إبراهيم أحمد	٢١٦
١٦	مُعتَصِمُ السيدُ أحمد، وقراءتُهُ المُتعسفةُ للفلسفةِ الإسلامية مَبحَثُ الوجودِ أنموذَجاً	م. د. عقيل رحيم الساعدي	٢٢٨
١٧	الشخوص المقدسة في المنظور المسيحي «نماذج مختارة»	م.م. اخلاص جعفر محمد أ.د. حازم عدنان أحمد	٢٤٤
١٨	نظرة قرآنية حول مفهوم الموت	م.م طه ياسين معارج	٢٥٨
١٩	مدى مسؤولية الولايات المتحدة عن احتلال العراق.!	م. م عبد الكريم فهد الدليمي	٢٧٠
٢٠	مواقف أبي حيّان الأندلسيّ (٧٤٥هـ) من آراء سيبويه والأخفش الأوسط النحوية في كتابه الموفور من شرح ابن عصفور	م. م. على عبد الكريم عبد القادر	٢٨٦
٢١	آراء المستشرقين في القراءات القرآنية	م.م. ساجدة تركي عيدان	٣٠٠

مُعتَصِمُ السيدُ أَحمد، وقراءتُهُ المُتعسفةُ للفلسفةِ الإسلاميةِ مَبحَثُ الوجودِ أَنموذَجاً

م. د. عقيل رحيم الساعدي
كُليّةُ الإمامِ الكَاظِمِ (عَليهِ السَّلام) للعلوم الإسلامية الجَامعة

المستخلص:
تَعرّضت الفلسفةُ الإسلاميةُ عَبَرَ تاريخِها الطويلِ لجملةٍ من الانتقاداتِ تحوّلَ بعضُها إلى حربٍ على هذه الفلسفةِ انتهت بتكفيرِ بعضِ أَعلامها.. انتقاداتٌ حَمَلَ بعضُها شعارَ تقاطعِ مباني الفلاسفةِ المسلمينَ معَ قواعدِ الدينِ وكانَ بعضُها نسخةً من رؤيةٍ أرادَ المستشرقونَ فرضها بينما خرجَ بعضُها الآخرَ عن أدنى درجاتِ الموضوعيةِ لأَنّها كانت نقداً من أجلِ النقدِ.
والقراءةُ المتعسفةُ عنوانٌ اقتبسهُ الباحثُ من عبارةٍ وردت في كتابِ بصائرِ في نظريةِ المعرفةِ لمؤلفهِ معتصم السيد أَحمد ثم حَمَلهُ عليها... دراسة كان همُها إسقاطَ الفلسفةِ الإسلاميةِ باعتمادِ آليةِ النقدَ من أجلِ النقدِ وتحتَ شعار: مباني الفلاسفةِ المسلمينَ تخالفُ بصائرَ الوحي!
اعتمدَ الباحثُ طريقةً جدليةً تقومُ على جملةٍ من القواعدِ سيجدُها القارئُ واضحةً بيّنةً ومُبيّنةً ليُسقِطَ من خلالِها دعاوى صاحبِ الكتابِ ضدَ الفلسفةِ الإسلاميةِ .. دعاوى قوامُها التعسفُ في النقدِ والخروجِ – في بعضِ الأحيانِ – عن الأمانةِ في النقلِ.
وقَد تَدَّرجَ الباحثُ في عرضِ قناعةِ مؤلفِ الكتابِ ونَقدِها ابتداءً ببعضِ كلّياتِ المطالبِ والقضايا المُمهّدة –كتعريفِ الفلسفةِ وهويّة الفلسفة الإسلامية – وانتهاءً بالمطلبِ الذي وُضِعَ البحثُ من أَجله وهو (مبحثُ الوجودِ).

الكلماتُ مفتاحيةٌ:القراءةُ المتعسفةُ، الفلسفةُ الإسلاميةُ، بصائرُ الوَحي، مبحثُ الوجودِ

Abstract:
Throughout its long history, Islamic philosophy has been subjected to a series of criticisms, some of which turned into a war on this philosophy that ended with the disbelief of some of its scholars. Some of these criticisms carried the slogan of the intersection of the works of Muslim philosophers with the rules of religion, and some of them were a copy of a vision that Orientalists wanted to impose, while others departed from the slightest degree of objec-tivity because they were criticism for the sake of criticism.
The arbitrary reading is a title that the researcher quoted from a phrase in the book Insights into the Theory of Knowledge by Mu›tasim al-Sayyid Ahmed and then applied it to it ... A study that was concerned with overthrowing Islamic philosophy by adopting the mechanism of criticism for the sake of criticism and under the slogan : The works of Muslim philosophers contradict the insights of revelation!
The researcher adopted a dialectical method based on a set of rules that the reader will find clear and explicit, through which the author›s claims against Islamic philosophy are dismissed. Claims based on arbitrariness in criticism and, at times, departure from honesty in transmission.
The researcher progressed in presenting and criticizing the author›s

conviction, starting with some of the preliminary requirements and issues – such as the definition of philosophy and the identity of Islamic philosophy – and ending with the requirement for which the research was designed (the topic of existence).

Keywords: Arbitrary Reading ,Islamic Philosophy , Insights of Revelation, Topic of Existence

المُقَدّمَة:

يُمكنُ النظرُ إلى مسائلِ الفلسفةِ الإسلاميةِ – وبغضِ النظرِ عن تبعيتها، أو استقلالِها عن الفلسفةِ اليونانيةِ، أو أي مسارٍ فكريٍ آخر(١)– باعتباراتٍ مختلفةٍ.

فتارةً تُلحظُ مسائلُها باعتبارِ التقسيمِ الكلاسيكي، أعني تقسيمَها إلى قِسمينِ أساسيينِ هُما: الفلسفةُ النظريةُ والفلسفةُ العمليةُ، حيثُ يتضمنُ القسمُ الأولُ علومَ الإلهياتِ بقسميها الأعمُ (الذي يبحثُ في أحكامِ الوجودِ الكلّيةِ) والأخصُ (الذي يبحثُ في ذاتِ الواجبِ وصفاتِه وأفعالِه) والرياضياتِ والطبيعياتِ بينما يتضمنُ القسمُ الثاني عُلومَ الأخلاقِ وتدبيرِ المنزلِ والسياسةِ(٢).

وتارةً تُلحَظُ مسائلُها باعتبارِ المباحثِ التي سَنّها بعضُ الباحثينَ المعاصرينَ(٣)، ليُدخلَ فيها – زيادةً على ما ذكرنا في أعلاه– علمُ الكلامِ والتصوفِ، وربّما أضافوا إليهما علمَ أصولِ الفقهِ(٤).

ويُمكنُ أنْ تُلحظَ مسائلُها باعتبارِ التقسيمِ المتعارفِ لمَباحثِ الفَلسفةِ الرئيسةِ، وهي: مَبحثُ المَعرفةِ، ومَبحثُ الوجودِ، ومَبحثُ القيمِ.

وعلى هذا الاعتبارِ وقعَ – نسبياً – اختيارُ الشَيخِ مُعتصمِ السيدِ أحمدَ في كتابِه (بصائرُ في نظريةِ المعرفةِ، نظرةٌ تأصيليةٌ في فكرِ سماحةِ المَرجعِ الديني آية اللهِ العُظمى السيد محمد تقي المدرسي) وإنْ لَم يَكُن ذلكَ مُصَرَّحاً بهِ مِن قِبَلِه بشكلٍ واضحٍ، مع ملاحظةِ اكتفائِه بالحديثِ عن مَبحَثي المَعرفةِ والوجودِ.

هَدفُ البَحثِ

ومعَ أَنَّ كاتبَ هذه السطورِ لا يُريدُ استعجالَ تحصيلِ قناعةِ القارئِ بالحكمِ على الكتابِ –لا لهُ– لكنهُ في الوقتِ نفسهِ لا يدّعي هَدفاً غَيرَهُ.

فلا مناصَ من تأكيدِ سَعيِ الباحثِ لإثباتِ القراءةِ المُتعَسفَةِ لِمُؤلّفِ كِتابِ (بَصائرُ في نظريةِ المعرفةِ)، الذي جَعَلَ كُلَّ هَمِهِ وجُهدِهِ إثباتَ بطلانِ الفَلسفةِ الإسلاميةِ بإبطالِ مَسائلِها الكُلّيةِ والفَرعيةِ على حَدٍ سواءٍ، وبالطريقةِ نفسِها التي اعتَمَدها الغزالي قبلَ قرونٍ، وضَمَّنها كِتابَهُ تَهافتَ الفلاسفةِ وتَبعَهُ آخرونَ.

هذا مُضافاً إلى قناعَتِهِ بدعوى المستشرقينَ الذين لم يَروا في الفلسفةِ الإسلاميةِ غير ((«»صورة مشوهة))(٥) من الفلسفةِ اليونانيةِ وغيرها من الفلسفاتِ القديمةِ(٦) كما سيتضحُ.

نُقطَةُ الشُروعِ

ثَمَةَ أكثرَ مِنْ مَسألةٍ تَصلُحُ أَنْ تَكونَ نُقطَةَ الشُروعِ لإظهارِ القراءةِ المتعسفةِ لصاحبِ الكتابِ ولعلَ أَبرَزَها وأَهَمَها نَظريةُ المَعرفةِ لا مِنْ جِهَةِ كَونِها الركيزةَ لتَحديدِ الرؤيةِ الكونيةِ لِهذا الفيلسوفِ أو ذاك بَل لأَنَّ تَحصيلَ التَصورِ الكاملِ عَنْ مَوقِفِ صاحبِ الكتابِ مِنْ مَبحَثِ الوجودِ يَستَندُ إلى مَوقفِهِ مِنْ نظريةِ المَعرفةِ.

وقَدْ يَستَغربُ القارئُ الكريمُ إذا قُلنا لَهُ أَنَّ نُقطَةَ الشُروعِ هي الأُسلوبِ الذي اتبَعهُ الشَيخُ مُعتصمُ في نَقدِهِ للفَلسَفةِ الإسلاميةِ – مِنْ جِهةِ هويتِها وَمِنْ جِهةِ مَسائلِها الكُلّيةِ والفَرعيةِ – لِيَنتهي بِهِ الأَمرُ إلى رَفضِها بَعدَ ذلك ... أسلوبٌ أَو طَريقةٌ انتقائيةٌ تَقومُ على اقتطاعِ النصوصِ مِنْ سياقِها ... طَريقةٌ عابَ على الفلاسفةِ وغيرِهم اعتمادَها في نَظرتِهم للفِكرِ الإسلامي(٧)!

يُضافُ إلى ذلك طَريقتهُ في التعامل معَ الآراءِ والنظريات على مَبدأ: (إنْ قالَ الفَلاسفةُ كذا قُلنا كذا) حتى لو كانَ الردُ يُخالفُ البَديهياتِ العَقليةِ أَو يُخالفُ مَقاصِدَ الفلاسفةِ البيّنة أَو المُبَيّنة. وَهي طَريقةٌ اعتمدها مَنْ أَلَّفَ في عِلمِ الكلامِ – خاصةً الأشاعرة – وتجدها واضحةً في مؤلفاتِ الشَيخِ ابن تيمية... طريقةٌ قائمةٌ على المُخالفةِ مِنْ أَجلِ المُخالفةِ!

زِدْ على ذلك استحضارُ المُؤلِفِ فِكرةَ التَقاطُعِ الدائمِ بين الفَلسفةِ وَالدينِ مِنْ دونِ أَنْ يُعطي فُرصةً للفَلسفةِ بالتَكلمِ عَنْ نَفسِها بَدلاً مِنْ أَنْ يَتَكَلمَ هو بالنيابةِ عَنْها!

وَنَحنُ بدورِنا سَنَعتَمِدُ أُسلوبَ الشَيخِ – صاحبَ البصائرِ – ونُقَيّمَ قِراءَتَهُ للفَلسفةِ الإسلاميةِ على أَساسِهِ – دونَ أَنْ يَعني ذلك إثباتَ نقيضِ دعواهُ بِشكلٍ مُطلقٍ– بالاستنادِ على مَبدأ (إنْ قُلتَ قُلنا) كَما لا يَعنينا وضعُ الحُججِ التي تَدعمُ الفَلسفةَ الإسلاميةَ بشَكلٍ عامٍ إلا بالقَدْرِ الذي يَضطَرُنا إليهِ سياقُ البَحثِ وإنما نُريدُ اعتمادَ مَبدأ (أَلزِموهم بِما أَلزَموا بِهِ أَنفسَهم) لِيكونَ المُؤلِفُ بينَ قبولِ النتائجِ التي تَمَخضت عَنْ طَريقَتِهِ – أَيّاً كانت– وَمِنْ ثُمَ سقوطِ طَريقَتِهِ ذاتِها بناءً على مَبدأ (حُكمُ الأَمثالِ فيما يَجوزُ وَما لا يَجوزُ واحدٌ) أَو النَظرِ إلى الفَلسفةِ الإسلاميةِ وَما يُناظِرُها مِنْ عُلومٍ بشيءٍ مِنْ الحياديةِ وَوَضعِ النصوصِ في سِياقِها الصَحيحِ وَمِنْ ثُمَ الحُكمِ لَها أَو عَليها بَعدَ تَبيينِ مُرتَكزاتِها وَنِسبتِها إلى هذهِ المَدْرسةِ أَو تِلكَ.

القَضيّةُ المَركزيةُ

أَما القَضيّةُ المَركزيةُ في كِتابِ بَصائرَ في نظريةِ المَعرفةِ التي تَتَمحورُ حَولَها كُلُ مَقولاتِ الشَيخِ مُعتصمِ السيد أَحمد فَهِيَ افتراضُ التَقاطعِ التامِ بَينَ الوَحي وَالفلسفةِ الإسلاميةِ وذهابُ مَنْ يُسَميهم فَلاسفةَ العَصرِ الإسلامي مَذهباً لا يَمتُ إلى الإسلامِ بِصلةٍ يَشهدُ على ذلكَ كُلُ المسائلِ التي تَضمَنتها فَلسفتُهم.

على أَنَّ إطلالةً عابرةً على مؤلفاتِ هؤلاءِ الفلاسفةِ تَكفي لإثباتِ بُطلانِ هذهِ الدَعوى.

وَلَيسَ المُرادُ مِنْ ذِكرِ دَعوى صاحبِ الكِتابِ هُنا إثباتَ بُطلانِها وإنما الكلامُ –كُلُ الكَلامِ – في مَدى التزامِ الشَيخِ بقاعدةِ بصائرِ الوَحي لإسقاطِ نَظرياتِ البَشرِ الأَمرَ الذي لَمْ نَجدْ لَهُ حُضوراً واضحاً وهو يدعي تَمَكّنَهُ مِنْ نَقضِ كُلّ مَسألةٍ تبَّناها الفَلاسفةُ إذْ لَمْ نَرَهُ يَنقُضُ كُلَّ مَسألةٍ بِوَحي (نَصٌ مِنْ الكِتابِ والسُنةِ)!

وعلى هذا الأَساسِ يكونُ كُلُ كلامٍ لَهُ – وَنَحنُ نَتَحَدثُ على مُستوى كِتابِ بصائرَ في نَظريةِ المَعرفةِ– ضِدَّ نَظريةٍ مِنْ نظرياتِ الفلاسفةِ أَو مَسألةٍ مِنْ مسائلِ الفلسفةِ الإسلاميةِ غيرِ مردودٍ بِبصائرِ الوحي حُجةً على الشَيخِ لا لَهُ.

إخفاقُ الجُهدِ البَشري في إنتاجِ فَلسفَةٍ مُشتَرَكةٍ

في سِياقِ حَديثِهِ عَنْ تَعددِ الرُؤى والأُصولِ بَل تَعددِ المواقِفِ الفَلسَفيةِ مِنْ النَّصِ الديني يَرى الشَيخُ إخفاقَ الجُهدِ البشري في إنتاجِ فَلسفةٍ مُشتركةٍ إذْ يقولُ: ((فالعقلُ البشريُ مُنذُ نُشوءِ الفَلسفةِ، وما توَّصَلَ إليهِ مِنْ مدارسَ حديثةٍ، لَمْ يَتوحدْ فيما بَينَهُ، في إنتاجِ فَلسفةٍ مُشتَرَكةٍ، تُمَّثِلُ للبَشرِ مَرجعيةً مَعرفيةً.... مما يَجعَلُنا نَشُكُ في المَنهجِ الذي سَلَكَهُ البَشَرُ في اكتسابِهِ للمَعرفةِ مِنْ الأَساسِ، قَبلَ أَنْ نُحاولَ فَهمَ النَّصِ بِهذهِ المَناهجِ))(٨).

وَيبدو أَنَّ الشَيخَ – وَهوَ يَعيبُ على الفَلاسفةِ عَدَمَ أَخذِهِم بِرُؤيةٍ مُوحدةٍ – نَسيَ أَنَّ عَدَمَ وجودِ هذهِ الرُؤيةِ (الموحدةِ) ظاهرةٌ حَكمت الفِكرَ الإسلامي بِكُلّ مَفاصِلِهِ الفِقهيةِ وَالأُصوليةِ وَالكَلاميّةِ وَليست أَمراً خاصاً بالفلسفةِ والفلاسفةِ وَهو ما اعترفَ بِهِ الشَيخُ نَفسُهُ(٩)!

فَلَو جَازَ لَنا عَدَمُ الوثوقِ بالفَلسفةِ لِهذا السببِ جَازَ لَنا عَدَمُ الوثوقِ بأَي جُهدٍ فِكري في أَي حَقلٍ مِنْ حُقولِ الفِكرِ الإسلامي لأَنَّ حُكمَ الأَمثالِ فيما يَجوزُ وَما لا يَجوزُ واحدٌ. بَل لَجازَ لَنا أَنْ نُشَكِكَ بِما يَطرَحُهُ الشَيخُ نَفسُهُ مِنْ الأَساسِ!

تَعريفُ الفَلسفةِ عِندَ فَلاسفةِ العَصرِ الإسلامي

وَفي سِياقِ حَديثِهِ عَنْ عَدَمِ وُحدةِ الرُؤى الفَلسفيةِ يَنتقِلُ الشَيخُ لِغَرَضِ تَبسيطِ هذه الرُؤى المُتناقِضةِ إلى ما اقتَرَحَهُ الفلاسفةُ مِنْ تَعريفٍ لِلفَلسفةِ قائلاً: ((وَيُمكِنُنا تَبسيطُ هذا المَنهجِ في شَكلِهِ العُمومي مِنْ خِلالِ تَعريفِ عِلمِ

الفَلسفةِ))(١٠)!

فما هو الرابطُ يا تُرى بَينَ تَعَددِ الرُؤى الفَلسفيةِ بَل تَناقُضِها وَبَينَ تَعريفِهم لِلفَلسفَةِ؟!

اكتَفى الشَيخُ بِذكرِ أَربعةِ تَعريفاتٍ لِلفلسفةِ(١١) نَكتفي باثنينِ مِنْها وَهيَ:

١– تَعريفُ ابنِ سينا: ((.. الفَلسفةَ بِأَنَّها استكمالُ النَفسِ الإِنسانيةِ بِتصورِ الأُمورِ وَالتَصديقِ بِالحقائقِ النظريةِ وَالعلمية على قَدْرِ الطاقةِ الإِنسانيةِ))(١٢).

٢– تَعريفُ صَدرِ المُتَأَلهينَ إِذ قالَ: ((الفَلسفةُ استكمالُ النَفسِ الإِنسانيةِ بِمَعرفةِ حَقائقِ المَوجوداتِ على ما هِيَ عَليَّها وَالحُكمُ بوجودِها تَحقيقاً بِالبراهينِ لا أَخذاً بِالظَنِ وَالتَقليدِ بِقدْرِ الوسعِ الإِنساني))(١٣)، وَتكمِلةُ العِبارةِ في الأَسفارِ قَولُهُ: ((وإِنْ شِئتَ قُلتَ: نَظمُ العالمِ نَظماً عَقليّاً على حَسبِ الطاقةِ البَشريةِ..))(١٤).

يُقرُّ صَاحبُ الكِتابِ بِوجودِ قاسمٍ مُشتَرَكٍ ((بَينَ هذهِ التَعريفاتِ))(١٥) التي وَضَعَها أَصحابُ الرُؤى غَيرِ المُوحدةِ.. الرُؤى المُتناقضةُ! فَما هوَ ذلكَ القاسمُ المُشتَرَكُ؟

يُجيبُ الشَيخُ: ((القاسمُ المُشتَرَكُ بَينَ هذهِ التَعريفاتِ هوَ الذي اعتمدَ عليهِ الفلاسفةُ في مَنهجيةِ بَحثِهم عَنْ المَعرفةِ وَهوَ البَحثُ بِقَدْرِ الطاقةِ البَشريةِ حَيثُ جَعلوا الإِنسانَ بِما هوَ إِنسانٌ قادِراً على كَشفِ الحقائقِ بِقُدرةٍ ذاتيةٍ، وَمَلَكَةٍ نَفسيةٍ، فَلَمْ يَجْعَلوا الوَحيَ جُزءاً مِنْ هذا المِعيارِ، فيما أَنَّ الوَحيَ بِمُقتضى الفَهمِ الإِسلامي، هوَ طريقٌ مَعصومٌ كاشفٌ عَنْ الواقعِ بِما هوَ واقعٌ ولا يُمكنُ لِلعَقلِ الاستغناءَ عَنْهُ... وَاكتفيتُ هنا بِهذهِ التَعريفاتِ مِنْ فَلاسفةٍ مُسلمينَ، لإِثباتِ هذهِ الحَقيقةِ..))(١٦).

وَيَحرِصُ الشَيخُ صَاحب البصائرِ على صَرفِ دلالةِ قولِ الفلاسفةِ ((بِقَدْرِ الطاقةِ البشريةِ)) إلى استقلالِ الإِنسانِ في تَحصيلِ المَعرفةِ وَعَدَمِ حاجتِهِ إلى الهِدايةِ الإِلهيةِ بِواسطةِ الوَحيِ مُتسائلاً ((عَنْ قُدرةِ الإِنسانِ في مَعرفةِ الحقائقِ عَبرَ طاقتِهِ، بِشَكلٍ مُستَقِلٍ عَنْ الوَحيِ وَالعَونِ الإِلهي، فَإِنْ كانَ قادِراً، أَلا يَعني أَنَّ العِلمَ وَالمَعرفَةَ مَلَكَةٌ ذاتيةٌ للإِنسانِ، يُمكنُه بالاعتمادِ عليها تَأسيس نَهجِ معرفٍ مُتَكاملٍ؟))(١٧)

وَيَبدو أَنَّ الشَيخَ –كما هيَ عادَتُهُ– حَريصٌ على اقتطاعِ النُصوصِ وإِخراجِها مِنْ سِياقِها بَل حَرْفِ دلالتِها وتَحميلِ الأَلفاظِ التي يَستَعملُها الفلاسفةُ مَعانٍ غَريبةٍ عَنْ مَقاصدِ مُستَعمليها.

وَلنَنظرَ –كبدايةٍ– إلى السياقِ الذي وَرَدَ فيهِ تَعريفُ الشَيخِ الرَئيسِ – الذي كُنّا نَتمَنى أَنْ يَنْقلَهُ صاحبُ الكِتابِ عَنْهُ كما هوَ فَلا يَستعملَ لَفظَ (العِلمية) بَدَلاً عَنْ (العَملية)(١٨)– إِذْ نَجِدهُ بَعدَ تَعريفِ الفَلسفةِ وتَقسيمِهِ لَها إلى نَظريةٍ وَعَمَليةٍ يُصَرِحُ بِأَنَّ مَبدَأَ كُلّ عِلمٍ مِنْ عُلومِ الفَلسفةِ العَمليةِ مُستَمَدٌ مِنْ الشَريعةِ الإِلهيةِ إِذْ قالَ: ((وَكُلّ واحدةٍ من الحِكمَتينِ تَنحَصِرُ في أَقسامٍ ثَلاثةٍ: فَأَقسامُ الحِكمةِ العَمَلية: حِكمةٌ مَدَنيةٌ، وَحِكمَةٌ مَنزليةٌ، وَحِكمَةٌ خُلُقيةٌ. وَمَبدأُ هذهِ الثلاثةِ مُستَفادٌ مِنْ جِهَةِ الشَريعةِ الإِلهيةِ. وَكمالاتُ حُدودِها تُستَبيَنُ بِالشَريعةِ الإِلهيةِ..))(١٩).

وَلَكَ أَنْ تَنظرَ في سِياقِ كَلامِ صَدرِ المُتَأَلهينَ في مُقَدّمَةِ الأَسفارِ الأَربعةِ – مِثالاً على ما نَدعي– إِذ تَراهُ يُصَرِحُ بِضَرورةِ أَنْ يُكَمِلَ الإِنسانُ ذاتَهُ سَواءٌ أَكانَ ذَلكَ مِنْ جِهَةِ قُوتِهِ النظريةِ بِواسطةِ ((العُلومِ العَقليةِ المَحضَةِ، وَهيَ العِلمُ بِاللهِ وَصِفاتِهِ وَمَلائكتِه وَكُتُبِه وَرُسلِهِ، وَكَيفيةِ صُدورِ الأَشياءِ عَنْهُ على الوَجهِ الأَكملِ، وَالنِظامِ الأَفضَلِ، وَكيفيةِ عِنايتِهِ وَعِلمِهِ بِها وَتَدبيرِه إِياها...))(٢٠)، أَو مِنْ جِهَةِ قُوتِهِ العَمليةِ بِواسطةِ ((العَملِ وَالعِبادةِ القَلبيةِ وَالبَدنيةِ... فَصَدَرَ من الرَحمةِ الإِلهيةِ وَالشَريعةِ الرَحمانيةِ الأَمرَ بِتطويعِ القوى الأَمّارَةِ لِلنفسِ المُطمَئنةِ بِالشرايعِ الدينيةِ، وَالسِياساتِ الإِلهيةِ، رياضةً لِلجسدِ وَهواهُ، وَمجاهدةً للنفسِ الآدميةِ مَعَ أَعداهُ مِنْ قواهُ لِيَنخَرِطَ مَعَها في سِلكِ التَوجُهِ إِلى جَنابِ الحَقِ مِنْ عالمِ الزُورِ وَمَعدَنِ الغُرورِ وَلا يُعاوِقها، بَل يُشايعُها في مَطالِبِها، وَيُرافِقُها في مَآرِبِها))(٢١).

فَهَل يَحقُ لِصَاحِبِ الكِتابِ – الذي يُفتَرَضُ بِهِ أَنْ يَكونَ كِتابَ بَصائرَ لا كِتابَ شَيءٍ آخرَ– أَنْ يَتهمَ الفَلاسفةَ المُسلمينَ بِخروجِ مَبانيهم أَو تَقاطِعِها التامِ مَعَ الدينِ وَالشريعةِ؟!

أَما بالنِسبةِ لِتفسيرِهِ عِبارةَ ((بِقدرِ الطاقةِ البشريةِ)) بِالقُدرةِ الذاتيةِ للفيلسوفِ مِنْ دونِ الحاجةِ إِلى العَونِ الإِلهي فَهوَ

أَمرٌ عارٍ عَن الصِحةِ وَتَجنٍ وَاضحٍ على الفَلاسفةِ إِنْ كانَ عالماً بِمبانيهم وَمَقاصِدهِم أَما إِنْ كانَ غيرَ عالمٍ فَالمصيبةُ أَعظمُ إِذْ لا يُوجدُ مِنْ بَينِ الفَلاسفةِ الذين قَصَدَهم بِالنقدِ مَنْ يَقولُ باستقلالِ الإِنسان أَو استقلالِ فِعلهِ بَل لا يُوجَدُ مِنهم مَنْ يَقولُ بِالتفويضِ كما لا يُوجدُ مِنْهم مَنْ يَقولُ بِالجَبرِ. وَلَو لَمْ يَكن في مَبانيهم إِلا تَقسيمَ المَوجودِ إِلى الواجبِ بالذاتِ وَالواجبِ بالغيرِ (هو نَفسُهُ المُمكنُ بالذاتِ باعتبارٍ آخر) لكانَ كافياً في توافقِهِ مَعَ قاعدةِ ((لا جَبرَ وَلا تَفويضَ بَل أَمرٌ بَينَ أَمرين))(٢٢) المَعنى الذي لا يُمكننا تَوضيحهُ الآنَ.

فَمَعنى قَولِهم بِقَدْرِ الطاقةِ البَشريةِ أَو بِقَدرِ الوسعِ الإِنساني وَصفٌ للتفاوتِ بَينَ أَفرادِ الإِنسانِ في درجاتِ الكَمالِ المُفاضةِ عَليهِم بِحَسبِ استعدادِ كُلّ واحدٍ مِنهم وَبِقَدْرِ الكَمالِ تَكونُ المَعرفةُ بِمبادئ المَوجودات(٢٣) وَهوَ أَمرٌ نَصَّ عَليهِ الذِكرُ الحَكيمُ، {نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}(٢٤) قضاءٍ بِقاعدةِ: التَكليفُ على قَدْرِ الوسعِ وَالطاقةِ:{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}(٢٥).

سُؤالٌ عَنْ الهويةِ.. فَلسفةٌ إِسلاميةٌ أَم فَلاسفةُ العَصرِ الإِسلامي؟

بطريقةٍ خِطابيةٍ(٢٦) يَنتقلُ الشَيخُ مِنْ مَوضوعٍ إِلى موضوعٍ لِيَصِلَ في النِهايةِ إِلى ضَرورةِ التَفريقِ بَينَ العَقلِ الذي هوَ بِذاتِهِ حُجَةٌ وَكاشفٌ عَن حُسنِ فِعلٍ ما أَو قُبحِهِ وَبينَ الفَلسفةِ التي أُدعيَ أَنَّها نِتاجٌ عَقليٌ خالصٌ(٢٧).

((وَبعدَ هذا التمايزِ في شَكلهِ العامِ، بَينَ الاتجاهين، في مواضيعهما، وَمبانيهما، هَل يَبقى افتراضٌ لِدراسةِ النَّصِ الديني المُتمثلِ في القُرآنِ، وَأَحاديثِ المَعصومينَ (عليه السلام)، مِنْ خِلالِ المَباني الفَلسفيةِ، كَما قَام بِذلكَ عُلماءُ الكَلامِ وَفلاسفةُ المُسلمينَ؟))(٢٨).

مِما تَقدَّمَ يَنتهي صَاحِبُ الكِتابِ إِلى طَرحِ سُؤالٍ عَنْ هويةِ الفَلسفةِ... أَ هِيَ فَلسفةٌ إِسلاميةٌ حَقاً أَمْ أَنَّ الفَلاسفةَ مِنْ أَمثالِ الفارابي وَابنِ سينا وَصَدرِ المُتَألِهينَ وَغيرِهم أَفرادٌ عاشوا في العَصرِ الإِسلامي وَرَوّجوا لِفلسفةٍ لا صِلةَ لَها بِالإِسلامِ؟!

وَلا يَجدُ الشَيخُ نَفسَهُ مَعنيّاً بِبَذلِ الجُهدِ لِوَضعِ إِجابةٍ تَفصيليةٍ تَرفَعُ الاختلافَ وَتُثبِتُ ما ادعاهُ مِنْ وجودِ التقاطعِ التامِ بَينَ هذهِ الفَلسفَةِ (الإِسلامية) وَالوحي إِذ يَكفي الاحتِجاجُ بِكتابٍ واحدٍ بَل بِبعضِ العباراتِ مِنْهُ لِإِثباتِ هذهِ الدَعوى(٢٩). فَهذا كِتابُ المَنهَجِ الجَديدِ في تَعليمِ الفَلسفةِ للشَيخِ مُحَمَّد تَقي مِصباحٍ اليَزدي وَفي سِياقِ الحَديثِ عَنْ نُضجِ الفَلسفةِ في العَصرِ الإِسلامي يُؤَكدُ:

١– أَدتْ حَركةُ التَرجمةِ مِن اللُغاتِ المُختلفَةِ إِلى تَسريعِ النُموِ العِلمي وَالفَلسفي في بِلادِ المُسلمينَ(٣٠).

٢– وَلَم يَمضِ وَقتٌ طَويلٌ لِظُهورِ مَجموعةٍ مِنْ النَوابغِ – مِنْ أَمثالِ الفارابي وَابنِ سِينا– كَرسوا وَقتهم لِتَعلمِ الفَلسفةِ أَو تلكَ النُصوصِ المُترجَمةِ وَالانتخابِ مِنْها وَمِنْ ثُمَ صِياغةَ نِظامٍ فَلسفي زادوا عَليهِ بِمواهبِهم التي ((تَفَتَّحت في ظِلِ نورِ الوَحي وَأَحاديثِ قادةِ الدّين..))(٣١).

أَما عَنْ ضَرورةِ التَفريقِ بَينَ العَقلِ وَبَينَ الفَلسفةِ (نِتاجٌ عَقليٌ) فلا نَدري على أَيّ أَساسٍ استَندَ الشَيخُ؟! بَل كَيفَ أَجازَ لِنفسِهِ المُقابَلةَ بَينَ العَقلِ بِما هوَ عَقلٌ وَبَينَ ما يُنتجهُ؟! ثُمَ أَلَيسَ العَقلُ الذي هوَ بِذاتِهِ حُجةٌ أَمراً مُشتركاً بَينَ الناسِ سَواء أَكانوا فَلاسفةً أَم غَيرَ فلاسفةً؟!

وَأَما قولُه: ((وَبَعدَ هذا التمايزِ في شَكلهِ العامِ بَينَ الاتجاهين.... كَما قامَ بِذلكَ عُلماءُ الكَلامِ وَفَلاسفةِ المُسلمينَ؟)) فَلا نَدري – أَيضاً – على أَيّ أَساسٍ تَخَصَّل التَمايزُ بَينَ العَقلِ الخالصِ وَبَينَ الفَلسفةِ؟! بَل كَيفَ جازَ لَهُ الجَمعُ بَينَ عُلماءِ الكَلامِ وَالفلاسفةِ وَهوَ القائلُ بتباينِ المَدارسِ وَاختلافِها؟! والأَغربُ مِنْ ذلكَ كَيفَ جَازَ لَهُ استعمالَ مَقولاتِ المُتكلمينَ وَالبِناءِ عَليها (الحُسنُ وَالقُبحُ العقليان) في الوَقتِ الذي يُؤَكّدُ مُعارَضَتَها لِلوَحي؟!

وَأَما اكتفاؤهُ بِكتابِ المَنهجِ الجَديدِ في تَعليمِ الفَلسفةِ لِليزدي واختزالِ الفَلسفةِ بِهِ ثُمَ نَقضِهِ بِالقَولِ: ((فَقد أَعاننا بِهذا في إِثباتِ أَنَّ صِبغَةَ هذهِ الفَلسفةِ، هيَ الفَلسفَةِ المَشائيةِ التي نَظَّر لَها أَرسطو، فَلم يَبتدعْ لَنا هؤلاءِ النوابغُ الذينَ تَفتَّحت مَواهبُهم في ظِلِ نورِ الوَحي وأَحاديثِ قادةِ الدّين، فَلسفةً اصطبَغت بِالمعارفِ القُرآنيةِ المُحَمدية، فَلَم يَجعلوا

الوَحيَ إذاً مُنطَلقاً لِنَظمِ مَعارِفِهم، بَل جَعلوا فِكرَهم يَتضمن أَفكارَ أَفلاطونَ وَأَرسطو وَالأَفلاطونيينَ الجُدد وَمتصوفةِ الشَرقِ وَالغَربِ، وَمَزجوا بَينَ هذا الكوكتيلِ، لِيُقنعوا بِهِ الأَجيالَ الإِسلاميةِ الناهِضةِ، بِأَنَّ هذا جَوهرُ العِلمِ وَالمَعرفةِ.)) (٣٢) فَلَم يُخبِرنا الشَيخُ عَنْ المُرَجِح في اختيارِ الصِبغَةِ اليونانيةِ التَلفيقيةِ لِلفَلسفةِ على الصِبغةِ الإِسلاميةِ وَقَد صَرَّحَ الشَيخُ اليَزدي بِهما مَعاً؟! أَوَلَيسَ تَصريحُه بِأَهميةِ الوَحيِ وَالأَخذِ بِأَحاديثِ قادةِ الدّينِ كَافياً لِإقناعِ صَاحِبِ كِتابِ (بصائر في نظريةِ المعرفةِ) بِهويةِ الفَلسفَةِ .. بِهويتِها الإِسلاميةِ؟!

هذا وَالكِتابُ كتابُ تَعريفٍ بِالفَلسفةِ وَتَعليمٍ لَها (المنهجُ الجديدُ في تعليمِ الفلسفةِ) وَالاحتجاجُ على الفَلسفةِ بِمِثلِهِ أَو بِهِ وَحدَهُ ظُلمٌ وَالظُلمُ قَبيحٌ بِحُكمِ العَقلِ الذي يَحتَّكِمُ إليه صاحبُ الكِتابِ.

وَمَعَ كُلّ ما ذُكِرَ لَم يُخبِرنا الشَيخُ وَلَم يُصَرّحْ أَبداً بِأَنَّ المَوجودَ في الواقعِ لَيسَ فَلسفةٍ إِسلاميةً إِنما هم فَلاسفةُ العصر الإِسلامي على فَرضِ أَنَّه بيَّنَ الفَرقَ بَينَ المَفهومينِ. وَلَو بيَّنَ الفَرقَ فَكيفَ عَساهُ يَقولُ: إِنَّ مَعنى لَفظِ الفَلسفةِ يَختلِفُ عَنْ مَعنى لَفظِ الفَلاسِفة؟!(٣٣).

مَبحَثُ الوجودِ

ذَكرنا في المُقدّمَةِ وَنُعيدُهُ تَذكيراً لِلقارئِ الكَريمِ أَنَّ مَبحَثَ الوجودِ يُمكِنُ أَنْ يُلحَظَ بِاعتبارِهِ مَبحَثاً رئيساً مِنْ مباحِثِ الفَلسفةِ بِحَسبِ التَقسيمِ الحَديثِ(٣٤) أَو يُلحَظُ كَموضوعٍ لِلعِلمِ الأَعلى مِنْ الفَلسفةِ النظريةِ المُعَبَّرِ عَنهُ بـ (الإِلهيات بالمعنى الأَعم) بِحسبِ اصطلاحِ الفلاسفةِ المُسلمينَ(٣٥) إِذْ بِهِ صارَ هذا القِسمُ مِنْ الفَلسفةِ ((أَعَمَّ العُلومِ جَميعاً، لأَنَّ موضوعها أَعم الموضوعاتِ وَهوَ الموجودُ الشاملُ لِكلّ شَيءٍ. فَالعلومُ جَميعاً تَتوقفُ عَليها في ثُبوتِ مَوضوعاتِها))(٣٦).

وَقَد كَرَّسَ الشَيخُ مُعتصمُ السيدُ أَحمدَ الفَصلَ الرابعَ مِنْ كِتابِهِ بِداعي الرَّغبةِ في ((تأَصيلِ نَظرةٍ إِسلاميةٍ لِموضوعِ الوجودِ بِشكلٍ مُقارَنٍ مَعَ النظرياتِ الفَلسفيةِ))(٣٧) ناسيًاً أَو مُتَناسِيًّاً أَنَّهُ سَبَقَ لَهُ فِعل ذلكَ(٣٨)!

مِنْ قاعدةِ التَسليمِ كَانت البدايةُ

تَعرَّضَ الشَيخُ مُعتَصمُ لِمسائلِ مَبحثِ الوجودِ في مَواضعَ مُتفرقةٍ مِنْ كِتابِهِ وَفي سِياقاتٍ مُختَلِفةٍ الأَمر الذي انعكسَ سَلباً على المَنهجيةِ الصَحيحةِ لِترتيبِ المَسائلِ فَضلاً عَنْ أَجزاءِ المَسألةِ الواحدةِ في بَعضِ الأَحيانِ إِن لَم نَقلْ أَنَّ الرَجلَ تَبنَّى بَعضَ مَقولاتِ الفلاسفةِ مِنْ حَيثُ لا يَشعر.

وَلكي نَضعَ القارئَ الكريمَ في صُورةِ ما قامَ بِهِ صَاحبُ الكِتابِ وَقَعَ الاختيارُ على واحدٍ مِنْ العُنواناتِ الفَرعيةِ المُنتميةِ إِلى الفصلِ الأَولِ مِنْ الكِتابِ لِتكونَ بِدايةَ تَوضيحِ قَناعتِهِ أَولاً وَبيانِ عَدَمِ جَدواها – إِنْ لَم نَقلْ تَناقضَها– وفقاً لِموازينِه ثانياً.

تَحتَ عُنوانِ (التسليمُ مُنطَلَقُ المَعارفِ القُرآنيةِ)(٣٩) يَرى صَاحبُ الكِتابِ ((أَنَّ النَظرةَ المَعرفيةَ، وَالمفاهيمَ الدينيةَ عِندَ الإِنسانِ تَتَشَكلُ وِفقاً لِمُقتَضى التَأمُلِ في حَقيقةِ الوجودِ وإِدراكِ العلاقةِ بَينَه وَبَينَ اللهِ سُبحانَه كَمُوجِدٍ، فَالمفهومُ الدينيُ وَالبِناءُ الفِكريُ يَنعكِسُ وِفقاً لِنَوعيّةِ الاعتقادِ في العِلاقةِ الرابطةِ بَينَهُ وَبَينَ الخَالقِ..))(٤٠).

وَإِذا سَأَلنا الشَيخَ عَنْ النَصِ الدّيني الذي استقى مِنْهُ هذهِ القاعدةَ لَم نَجدْ عِندَهُ جَواباً! نَعم، لَنا أَنْ نَسأَلَهُ عَن الرابطِ بَينَ التأمُلِ في حَقيقةِ الوجودِ وَتَشَكّلِ المَفاهيمِ الدّينيةِ.. هَلْ يَقعُ التأَمُلُ مِنْ الإِنسانِ بِقدرةٍ ذاتيةٍ أَم بِالعونِ الإِلهي؟! فَإِنْ كانَ بِقدرةٍ ذاتيةٍ صحَّ قَولُ الفَلاسفةِ وَإِنْ كانَ بِالعَونِ الإِلهي كَيفَ جَازَ لِبَعضِ البَشرِ نَفي ضَرورةِ الإِيمانِ بِاللهِ(٤١)؟! أَيَعني هذا أَنَّ اللهَ سُبحانَه أَعانَ بَعضَ البَشرِ على الإِيمانِ وَأَعانَ آخرينَ على الإِلحادِ؟! فَإِنْ كانَ الأَمرُ كذلك فَكَيفَ تَصحُ العُقوبةُ وَالمَثوبةُ؟! أَوَلَيسَ هذا نَفياً لِقاعدةِ الحُسنِ وَالقُبحِ التي قَرَّرها الشَيخُ سابقاً؟!

وَالأَهَمُ مِنْ هذا وَذاك هَل يَبقى ثَمَةَ داعٍ لِلاعتراضِ على ما يَقولُهُ الفلاسفةُ ما دامَ قَولُهم مَبنياً على تَأَمُلِهم الخارجِ عَنْ قُدرتِهم إِذْ كانَ الأَمرُ للهِ سُبحانَه؟!

ثُمَ عَن أَيِ تَشَكُلٍ لِلمَفاهيمِ يَتَحدثُ الشَيخُ وَهوَ الرافضُ لابتناءِ المَعرفةِ على المَفاهيمِ الذهنيةِ وَالصُورِ العِلميةِ؟!

وَلَكَ أَنْ تَتأَملَ في هذا النصِ وَتَرى مَدى تَناقُضِهِ مَعَ الدَعوى السَابِقَةِ إِذْ قالَ: ((فهذا خَطأٌ مَنهجيٌ وَقَعَ فيهِ عُلماءُ

البَشرِ عِندَما حَصروا المَعرفَةَ في المَفاهيمِ وَالصُورِ الذِهنيةِ، وَلَيسَ الأَمرُ كَما قالوا.... وَمِنْ ثُمَّ إذا قَبلنا بِكَونِ هذهِ المَفاهيمِ وَسائطَ، فَنحنُ لا نَعترِفُ بِأَكثرِ مِنْ كَونِها وَسائطَ لِلتَخاطبِ وَالتفاهُمِ، عِندَما تَتَحَولُ إلى لُغةٍ مَسموعةٍ أَو مَكتوبةٍ فهي بالتالي تَكونُ إشاراتٌ لِحقائقَ لا يُمكنُ أَنْ تَكونَ ذِهنيةً، فِهيَ إذاً لَيست عِلماً))(٤٢)!

وَبِالعَودةِ إلى ما تَضمَنَتهُ الدَعوى السَابقةُ مِنْ الحَديثِ عَنْ طَبيعةِ الاعتقادِ بِالرابطِ بَينَ الخَلقِ وَالخالقِ لا نَجدُ فيها غَيرَ صِياغةٍ جَديدةٍ لِلمَسألةِ الفَلسفيةِ المُعَنوَنَةِ بـ (مِلاك حاجةِ الأَشياءِ إلى عِلةٍ)(٤٣) حتى على مُستوى ذِكرِ المِثالِ العُرفي!(٤٤) الأَمر الذي يَضَعُ الشَيخَ في مَأزِقٍ لا مَخرجَ مِنْهُ إلا بِخَسارةٍ فإما القُبولُ بِتوافقِ نَظرِ الفَلاسفةِ مَعَ بَصائرِ الوَحيِ وَإما الإقرارُ بِعَدَمِ امتلاكِ الدليلِ المُثبِتِ لِتنافيهِما.

بَعدَ العَرضِ الذي قَدَّمَهُ صاحِبُ الكِتابِ ... العَرضُ المُستَنِدُ إلى مَسألةٍ فَلسفيةٍ (مِلاكُ الحاجةِ إلى العِلةِ) نَقَلَ الحَديثَ إلى الغايةِ مِنْ طَرحِ مَسألةِ العِلاقةِ بَينَ الخَلقِ وَالخالقِ التي تَضَمَنها هذا العنوان (التَسليمُ مُنطَلَقُ المَعارفِ القُرآنيةِ). وَالغايةُ – بِحسبِ تَعبيرِ المُؤَلِفِ – هي ((الإثارةُ لِفتحِ البابِ واسعاً في تأصيلِ هذا الإطارِ، وَلِكَي تَكونَ كلمةً سواءٌ بَينَنا وَبَينَ غَيرِنا، ثُمَّ على أَساسِهِ نَشتَرِكُ جَميعاً في بِناءِ مَعارِفِنا خُطوةً بَعدَ خُطوةٍ))(٤٥)

ثُمَّ يَمضي الشَيخُ في دَعواهُ لِتحديدِ القاعدةِ التي تَستَنِدُ إليها مَعرفةُ الرابطةِ بَينَ اللهِ تعالى وَخَلْقِهِ وَما هي إلا مَعرفَةُ حَقيقةِ المَوجودِ(٤٦). وَالمَعرفَةُ بِحقيقةِ المَوجودِ لا تَتمُ إلا بِمَعرفَةِ مُقدّماتِها وَهي:

١ – ((إنَّ المَوجوداتِ أُمورٌ حَقيقيةٌ وَليست أُموراً اعتباريةً عدميةً))(٤٧) خِلافاً لِرُؤيةِ الفَلسفةِ المِثاليةِ التي تُنكِرُ وجودَ الواقعِ الذي دَلَّ على وجودِهِ الفِطرةُ وَالوُجدانُ(٤٨).

وَلا نَعلمُ أَي فَرْقٍ يَبقى بَينَ ما يَراهُ المُؤَلِفُ في هذهِ المُقَدّمَةِ وَما رَآهُ مِنْ قَبلُ العَلّامةُ الطباطبائي الذي تَبنَّى المَذهبَ الواقعي في فَلسفتِهِ ما دامت الفِكرةُ نفسُها وَالمفهومُ نَفسُه وَالعباراتُ نَفسُها(٤٩)؟!

٢ – إنَّ كُلَّ مَوجودٍ (حقيقي واقعي) مَعلومٌ بِنفسِهِ خِلافاً لِما يَراهُ دُعاةُ النِسبيةِ المَعرفيةِ بِكُلّ أَشكالِها وَخِلافاً لِلفَلسفاتِ التي تَجعَلُ المَعرفَةَ بِالواقعِ تَتمُ بِواسطةِ الصُورةِ العِلميةِ وَالمَفهومِ الذهني(٥٠)

وَإذا جَعلنا الحَديثَ مُقتَصِراً على المَدارسِ التي تَجعلُ مَعرفةَ الواقعِ مُرتَبِطةً بِالواسطةِ أَعني بِالصورةِ العِلميةِ أَو الوجودِ الذِهني لِلواقعِ فَيَحِقُ لَنا مَعرفَةَ ما يُريدُ المُؤَلِفُ. هَل يَقصِدُ ضَرورةَ رَفضِ القَولِ بِحَصرِ الواقعِ بِالصُورةِ العِلميةِ أَو المَفهومِ الذهني بِحيثُ يَنتفي وجودَ الواقعِ الخارجي؟ أَم يَقصِدُ رَفضَ القَولِ بِمعرفةِ الواقعِ الخارجي وَالموجودِ الحَقيقي بِواسطةِ صُورتِهِ الحاصِلَةِ عِندَ العَقلِ؟

لا شَكَ أَنَّ القَولَ بِعَدمِ وجودِ واقعٍ خارجي يَتناقَضُ مَعَ أَصلِ الواقعيةِ وَالثابتِ في الفَلسفَةِ الإسلاميةِ هوَ الإقرارُ بِوجودِهِ.

أَمّا رَفضُ القَولِ بِمعرفَةِ الواقعِ بِواسطةِ الصُورةِ العِلميةِ فَهذا ما عَليهِ الفَلاسِفةِ المُسلمينَ وَلْيُعطِنا صاحِبُ الكِتابِ دَليلاً – نَقلياً أَو عَقلياً – على بُطلانِهِ إن استطاعَ وَإلا ما مَعنى الفِكرُ وَما مَعنى التعرفُ على العِلاقةِ بَينَ اللهِ وَالمَخلوقاتِ بِالتَأمُلِ في حَقيقةِ الوجودِ؟!

٣– إنَّ ما يُطلَقُ عَليهِ اسمَ المَوجودِ ((مخلوقٌ للهِ قائمٌ بِهِ وَهوَ مُبايِنٌ لَهُ بَينونَةً حقيقيةً، وَالخلقُ يَعني في التصورِ القُرآني الإيجادُ مِنْ عَدَمٍ بَعدَ أَن لَم يَكن))(٥١) الأمر الذي يَدعو – بِحسبِ عَقيدةِ الشَيخِ – لِرفضِ كُلّ فَلسفةٍ تَرى ((قِدَمَ العالمِ هُروباً مِنْ إشكالاتِ الزمانِ وَالتَرجيحِ مِنْ غَيرِ مُرَجِحٍ وَاستحالةِ الإيجادِ مِنْ العَدمِ))(٥٢) كَما يَدعو لِرَفضِ نَظريةِ ((الفَيضِ وَالصُدورِ وَوِحدَةِ الوُجودِ))(٥٣).

وَمِن الواضحِ أَنَّ المُؤَلِفَ يُحاولُ حَصرَ مَفهومِ المَوجودِ في كُلّ ما سوى اللهِ سُبحانَهُ بِناءً على القَولِ بِالاشتراكِ اللفظي لِلوجودِ كَما سَيَتضحُ لاحقاً وَهوَ مَذهبُ المُتكلمينَ وَعَليهِ ابن تيمية خِلافاً لِقولِ الفَلاسِفةِ وَلَمْ يُعطِنا أَي دَليلٍ قُرآني واضِحٍ يُثبِتُ القَولَ بِالاشتراكِ اللفظي أَو يَنفي القَولَ بِالاشتراكِ المَعنوي. نَعَم، لا شَكَ أَنَّ كُلَّ ما سوى اللهُ تَعالى مَخلوقٌ لَهُ قائمٌ بِهِ وَهوَ مُعتَقَدُ الفَلاسفةِ.

أَمّا كَونُ المَوجودِ المَخلوقِ القائمِ باللهِ مُبايِنٌ لَهُ تَعالى بَينونةً حَقيقيةً فَلَم يُبيّنْ لَنا صاحِبُ الكِتابِ حَقيقةَ البَينونَةِ في

حِينِ نَجِدُ الفَلاسفةَ القائلينَ بِالاشتراكِ المَعنوي لِلوجودِ يُبيّنونَ حَقيقَتَها أَخذاً بِقَولِ عَلي عَليهِ السلام: ((دَليلُهُ آياتُهُ، وَوجودُهُ إثباتُه ، وَمَعرفتُهُ تَوحيدُهُ، وَتوحيدُهُ تَمييزُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَحُكمُ التَمييزِ بينونةُ صِفةٍ لا بينونةُ عُزلةٍ إنَّهُ رَبٌّ خالقٌ، غَيرُ مَربوبٍ مَخلوقٍ..))(٥٤).

أَمّا بِالنِسبَةِ لِخَلْقِ العَالَمِ مِن العَدَمِ فَهذا وَإِنْ بَدا غَيرُ واضحٍ عِنْدَ بَعضِ الفَلاسفةِ لِما ذَكَرَ الشَيخُ مِنْ المَحاذيرِ لكنَّهُ واضحٌ عِندَ آخرينَ وَهم يَقولونَ بِالخَلْقِ مِنْ العَدَمِ وَالمَوضوعُ بِحاجةٍ إلى تَفصيلٍ وَلا يَصِحُ لِمَنْ أَرادَ الإنصافَ أَنْ يَختزلَهُ اختزالاً يُمَوّهُ على القارئِ وَيَمنعُ مِن وَضعِهِ في سِياقِهِ الصَحيحِ. وَالأَمرُ نَفسُهُ بِالنِسبَةِ لِرَفضِهِ لِنظرياتِ الفَيضِ وَالصُدورِ وَوحدةِ الوجودِ.

٤- يَرى صاحِبُ الكِتابِ ((أَنَّ هذا المَوجودَ عَدَميُ الذاتِ، وَنَرفُضُ بِذلكَ أَصالةَ الوجودِ وَالمَفهومَ المَعنويَ المُشتَرَكَ))(٥٥).

وَيَحقُ لأَي قارئٍ مُبتدئٍ لِلفَلسفَةِ أَنْ يَعجَبَ بِما وَرَدَ في هذا النصِ إِذْ كَيفَ لِصاحِبِ الكِتابِ الجَمعَ بَينَ وَصفِ مَوجودٍ بالعَدَمِ وَبَينَ الإشارَةِ إليهِ بـ (هذا)؟!

وَلَو سَلّمنا جَدَلاً أَنَّهُ يَقصِدُ مَنْ قَولِهِ: ((عَدَميُ الذاتِ)) أَنَّهُ مَوجودٌ تَعلقيٌ قائمٌ بِالغَيرِ لَما صَحَّ مِنْهُ الجَمْعَ بَينَهُ وَبَينَ رَفضِ قاعدةِ أَصالةِ الوجودِ إذا عَرَفنا أَنَّ مَن يَتَبَنّى القَولَ بِأَصالةِ الوجودِ لا بُدَّ أَنْ يَتَبَنّى نَظريةَ الفَقرِ الوجودي التي نَفترضُ أَنَّ الشَيخَ يَقصِدُها بِما قَالَ!

وَالكَلامُ هوَ الكَلامُ بِالنِسبَةِ لِجَمعِ صاحِبِ الكِتابِ القاعدةَ التي تَبَنّاها مَعَ فِكرةِ الاشتراكِ المَعنوي للوجودِ – التي نَقَلَها بِصياغةٍ رَكيكةٍ – دونَ أَنْ يَلحَظَ الفَرقَ بَينَ الحَقيقةِ الخارجيةِ وَالمَفهومِ الذِهني إلا أَنْ يَقولَ: إنَّ الوجودَ الذِهنيَ وجودٌ حَقيقيٌ!

مِن النتائجِ إلى نَتائجِ النتائجِ!

وَقَبلَ بَيانِ النتائجِ المُتَرَتِبَةِ على ما ذَكَرَهُ صاحِبُ الكِتابِ وَعَدَّهُ مِن القواعِدِ المُستَلهَمَةِ مِن بَصائرِ الوَحي تَجدُرُ الإشارَةُ إلى أَنَّ هذهِ القواعدَ – على فَرْضِ صِحَتِها– إنَّما هي نَتائجُ لِلقواعدِ الفَلسفيةِ العامةِ في مَبحَثِ الوجودِ مِثل: بَداهةُ مَفهومِ الوجودِ وَاشتراكِهِ المَعنوي وَأَصالَتِهِ وَكونُهُ حقيقةً واحدةً مُشككةً أَو تَقسيمُهُ لِلخارجي وَالذِهني. لكنَّنا نَجدُ صاحِبَ الكِتابِ قَدْ قَلَبَ المَطالِبَ رأساً على عَقِبٍ وَقَدَّمَ النتائجَ وَاستخلَصَ مِنْها نَتائجَ سَيأتي بيانِ ضَعفِها وَاستنادِ صاحِبِها –كَما هي حالُه في أَغلبِ مَطالبِ الكِتابِ – إلى الذَوقِ وَالاستحسانِ وَتَركِهِ المَنطقَ وَالبُرهانَ وَهذا ما سَنراهُ أَيضاً في الفَصلِ الرَّابِعِ المُخَصصِ لِمَبحَثِ الوجودِ وَهوَ يَستَعرِضُ مَطالِبَ الفَلاسِفَةِ مِنْ دونِ أَدنى مُراعاةٍ لِتَرتيبِها لَديهِم.

بَعدَ أَنْ وَضَعَ الشَيخُ قَواعِدَهُ وَحَرَرَ مُقَدّماتِهِ الخاصَةَ بِالمَوجودِ وَقَفَ مُتَسائِلاً: ((وَبَعدَ التَفصيلِ في هذهِ المُقَدّماتِ في فَصلِ الوجودِ: هَل عِلاقتُنا بِالخالقِ كَعِلاقَةِ الساعَةِ بِالشَرِكَةِ المُصَمِمةِ، بِمَعنى أَنَّ الساعَةَ لَها حالَةٌ وجوديةٌ تَكسِبُها من الاستمرارية وَالعَمَلِ بِمَعزِلٍ عَنْ واجِدِها وَصانِعِها؟))(٥٦).

وَرُبَّما لَمْ يَتَنَبَه الشَيخُ إلى أَنَّ هذا السُؤالَ صِياغةٌ ثانيةٌ لِنظريةِ الحُدّوثِ التي نَقَلَها الفَلاسِفَةُ في كُتُبِهِم ثُمَّ قاموا بِنقضِها في سِياقِ بَحثِهِم عَنْ مَسألَةِ (مِلاكُ حاجةِ الأَشياءِ إلى عِلةٍ).

قالَ الشَيخُ الرئيسُ ابنُ سينا في الإشارات: ((وَقَدْ يَقولونَ: إنَّهُ إذا أُوجِدَ فَقَدْ زالت الحاجَةُ إلى الفاعِلِ، حتى أَنَّه لَو فُقِدَ الفاعِلُ جازَ أَنْ يَبقى المَفعولُ مَوجوداً، كَما يُشاهدونَه مِن فُقدانِ البَنّاءِ وَقُوامِ البِناء. وَحتى أَنَّ كَثيراً مِنْهم لا يَتحاشى أَنْ يَقولَ: لَو جازَ على الباري العَدَمَ لَما ضرَّ عَدَمُهُ وجودَ العالَمِ، لِأَنَّ العالَمَ عِندَهُ إنَّما احتاجَ إلى الباري في أَنْ أَوجَدَهُ أَي: أَخرَجَهُ مِن العَدَمِ إلى الوجودِ – حتى كانَ بِذلكَ فاعِلاً ..))(٥٧).

فَمَا الذي يَبقى لِلشيخِ بَعدَ هذا وَكُلُّ ما عِندَهُ – أَو جُلُهُ – مَنقولٌ عَن الفَلاسِفَةِ .. الفَلاسِفَةُ الذين اتَهَمَهم بِمُخالَفَةِ الشَريعَةِ وَالسَيرِ على غَيرِ بَصيرةٍ؟!

وَيَمضي الشَيخُ في حَشدِ الأَسئلةِ وَالإِجابَةِ عَنها ثُمَ يَرى فيما يَضَعُ مِن إِجاباتٍ دَليلاً على البَصيرةِ وَأَخذاً بِصَحيحِ الطَريقةِ.

يَسأَلُ الشَيخُ وَيُجيبُ: ((هَل المَوجودُ خارجٌ عَن إِطارِ الزَمانِ وَالمَكانِ؟ لا يُمكِنُ تَصورُ ذلكَ، فَكُلُّ المَوجوداتِ المَخلوقَةِ لا تَخرُجُ عَن حَدّ الزَمانِ وَالمَكانِ، فَكُلّ مَوجودٍ لا بُدَّ لَهُ مِنْ مَكانٍ يَحُدُّهُ، وَهذا المَكانُ مَحدودٌ بِالقَبلِ وَالبَعدِ أَي عُنصرُ الزَمانِ، فَإِذاً الزَمانُ وَالمَكانُ لازِمانِ ذاتيانِ لِلمَوجوداتِ))(٥٨).

وَلَكنْ – وَهذا سُؤالٌ نُوجِهُهُ لِلشَيخِ المُؤَلِفِ– مَاذا عَن المَلائكَةِ؟ إِنْ كانَت كُلُّ المَوجوداتِ في وِعاءِ الزَمَكانِ فَالمَلائكَةُ لَيسَت كَذلك إِلا إِذا كَانَ لِلشيخِ رَأيٌ آخرَ!

وَيسأَلُ الشَيخُ: ((عِندَما نُطلِقُ لَفظَةَ مَوجودٍ فَهل نَقصِدُ بِها الماضي، أَم المُستقبَلَ، أَم الحاضِرَ؟))(٥٩).

وَيُجيبُ – بِناءً على قاعدَةِ ارتباطِ المَوجودِ بِالزمانِ وَالمَكانِ– بِعَدَميةِ المَوجودِ إِنْ أُريدِ بِهِ الماضي أَو المُستَقبَلَ فَلَيسَ لِلمَوجودِ الحَقيقي تَحَققٌ إِلا في لَحظَةٍ ((لا يُمكِنُ حِسابُها في أَقل مِن مِليونِ جُزءٍ مِن الثانيةِ..))(٦٠) وَدَليلُهُ بَيتُ شِعرٍ نَسبَهُ لِلإمامِ عَلي (عليه السلام) لِلقارئِ الكَريمِ مُراجَعتُه في الكِتابِ(٦١) وَهوَ إِنْ دَلَّ على شَيءٍ – فيما لَو ثَبتَ صُدورُهُ عَن الإمامِ (عليه السلام)، فَإِنَّما يَدّلُ على حَثّ الإِنسانِ على العَملِ قَبلَ انقضاءِ الأَجَلِ وَغَيرِ ناظِرٍ إِلى ما استَحسَنَهُ ذَوقُ المُؤَلِفِ.

وَعلى الشَيخِ أَن يُجيبَ على هذا السُؤالِ: إِن كَانَ المَوجودُ الحَقيقي – وَمِن مَصاديقِهِ الإِنسانُ– لا يَتَحَقَقُ إِلا في لَحظَةٍ يَصعُبُ حِسابُها في الآنِ بَعدَ الآنِ فَلِماذا وَضَعَت الشَريعَةُ قانونَ العُقوباتِ مِن قَبيلِ مُجازاةِ القاتلِ بِالقَتلِ في الدُنيا وَتوعدِ قاتلِ المُؤمنِ بِالخُلودِ في النارِ في الآخرةِ، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾(٦٢)؟! أَوَلَيسَ فِعلُ القَتلِ قَد صارَ مِن الماضي وَالماضي أَمرٌ عَدميٌ لا أَثَرَ لَهُ وَلا وجودَ؟!

وَيَسأَلُ الشَيخُ: ((هَل المَوجودُ في لَحظَةِ تَحققِهِ قائمٌ بِنفسِهِ أَم قائمٌ بِالغيرِ؟))(٦٣).

وَيُجيبُ صَاحِبِ الكِتابِ عَنْ هذا السُؤالِ باختيارِ الشَقِ الثاني، فَالموجودُ في الآنِ الذي هوَ فيهِ ((بِقَطعِ النَظَرِ عَنْ القَبليةِ وَالبَعديةِ))(٦٤) قائمٌ بِالغَيرِ مِنْ دونِ أَنْ يَلتَفِتَ إِلى أَنَّ السُؤالَ وَالجوابَ الذي اختارَهُ تِكرارٌ لِلمُقَدّمَةِ الثالثةِ المَذكورةِ آنفاً وَوَضَعَها مَوضِعَ النَتيجةِ هُنا!

هذا مِنْ جِهةٍ، وَمِنْ جِهةٍ ثانيةٍ، كَيفَ لَنا أَنْ نَقطَعَ النظَرَ عَنْ القَبليةِ وَالبَعديةِ؟! أَلَيسَ هذا اعترافاً ضِمنياً بِالوجودِ الذِهني الذي يَعيبُ على الفَلاسِفَةِ القَولَ بِهِ؟!

ثُمَ يَخلصُ الشَيخُ إِلى عَدَمِ إِمكانِ تَصورِ ((عِلةٍ إِيجاديةٍ وَعِلةٍ إِبقائيةٍ لأَنَّ الإِبقاءَ ناظِرٌ إِلى المُستقبَلِ العَدَمي))(٦٥)، فَهل هذا إِلا اعترافٌ آخرٌ مِنْهُ بِمقولاتِ المَناطِقَةِ وَتقسيمِهِم العِلمَ إِلى تَصورٍ وَتَصديقٍ؟!

وَالأَهمُ مِن ذَلكَ كَيفَ لَهُ الحَديث عَنْ عِلَتينِ: إِيجادية وإِبقائية أَليسَ الإِيجادُ وَالإِبقاءُ بِالنسبَةِ لِلواجبِ بِالذاتِ بَعدَ استعدادِ المُمكِنِ وَقابِليتِهِ على حَدٍ سَواءٍ وَهوَ القائلُ جَلَّ شَأنُهُ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ .... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾(٦٦)؟!

تَأسيساً على جَوابِ السُؤالِ السابِقِ يَعودُ الشَيخُ مَرةً أُخرى لِلسؤالِ: ((إِذاً كَيفَ نَفهمُ هذهِ الحالةِ مِن الاستمراريةِ والدَيمومةِ في المَوجودِ؟ بِالنَظرةِ الأَوَّليَةِ لِهذا المَوجودِ نَجدُ حَالةً مِن الدَيمومَةِ لِلأَشياءِ فَعِندَما يَكونُ عُمرُ الإِنسانِ مَثلاً سَبعينَ سَنةً فَهل وجودُهُ هوَ تِلكَ المُدَّة الزَمَنية؟ وَهكذا عُمر هذهِ الأَرضِ وَالتاريخِ البَشري؟ هوَ كُلُّ هذا يُعتَبر مَوجوداً مُمتداً بِهذا الامتدادِ الزَمني؟))(٦٧).

وَلَيسَ مُستَغرَباً مِن المُؤَلِفِ بَعدَ ما مَرَّ مِن مُعطَياتٍ أَنْ يَنتقي مُصطلحَ الخَلقِ المُستَمرِ الذي وَضَعَهُ المُعتَزلة وَيُطَبِّقَهُ على نَظريةِ الخَلقِ المُتجَددِ الأَشعريةِ لِتَكونَ جَواباً لِهذا السُؤالِ – الفائضِ عَن الحاجةِ– بَل وَالاستدلالِ بِما استدَلَ بِهِ صَدرُ المُتألِهينَ مِنْ آياتٍ قُرآنيةٍ لِإِثباتِ نَظريةِ الحَركَةِ الجوهَريةِ(٦٨). ثُمَ الحُكم على الفلاسفَةِ وَالمُتكلمينَ بِالسَيرِ

بَعيداً عَنْ بَصائرِ الوَحي وَثوابتِ الدّينِ!

مَبحثُ الوجودِ، مِنْ نتائجِ النتائجِ إلى المُقَدّماتِ وَالقَواعِدِ

نبّهنا القارئَ أَكثرَ مِنْ مَرّةٍ إلى طَريقةِ صَاحِبِ الكِتابِ بِالتَعامُلِ مَعَ نُصوصِ الفَلاسِفَةِ وَقَواعِدِهِم القائمَةِ على الذَوقِ وَالاستحسانِ ... الطَريقةُ التي انتهت بِهِ – بِغَضِ النَظرِ عَنْ قِراءَتِه المُتَعَسِفَةِ لَها – إلى قَلْبِ المَطالبِ الفَلسفيةِ بِتَقديمِ النتائجِ على المُقَدّماتِ وَالمَسائلِ الفَرعيةِ على المَسائلِ الأَصليةِ. وَليتَه اكتفى بِذلكَ حتى قَامَ بِخَلخَلةِ النَمطِ الواحدِ بِتقديمِ بَعضِ مَسائلِهِ على بَعضٍ وَهوَ ما نَجِدُهُ وَاضِحاً عِندَ عَرضِهِ لِمَسائلِ مَبحَثِ الوجودِ في الفَصلِ الرَّابعِ مِن الكِتابِ إذ قَامَ – بَعدَ أَن صَدَّرَ الفَصلَ بِعنوانِ : أَهميةِ مَبحَثِ الوجودِ – بِتَرتيبِ المَسائلِ على النحوِ الآتي:

أَولاً: الوجودُ مشتركٌ مَعنويٌ أَم لَفظيٌ؟

ثانياً: أَصالةُ الوجودِ أَم الماهيةِ؟ (وَهيَ مَسألةٌ ناقَشَها سابِقاً كَما عَرَفتَ).

ثالثاً: بَداهَةُ مَفهومِ الوجودِ.

رابِعاً: الوجودُ وَالمَوجودُ حَقيقةٌ أَم حقيقتانِ؟

خامساً: الوجودُ إمّا واجبٌ وَإمّا مُمكِنٌ.

سادساً: حقيقةُ الوجودِ هَل هيَ ذاتُ اللهِ أَم هيَ فِعلُ اللهِ؟(٦٩).

وَمِن الواضِحِ أَنَّ تَرتيبَ المَسائلِ بِهذا النَحوِ دَليلٌ على عَدَمِ إلمامِ صاحِبِ الكِتابِ – حتى الإلمامَ البَسيطَ – بِمَسائلِ الفَلسفَةِ الإسلامية وَتَرتيبِ مَطالِبِها الذي يُعَدُ عَامِلاً لا غِنى عَنْهُ لِلفَهمِ السَليمِ لِمَقاصِدِ الفَلاسِفَةِ وَرُؤيتِهِم لِلوجودِ. فِيما لَو غَضضنا النَظَرَ عَنْ إهمالِهِ لِقاعِدَةٍ مِن القَواعِدِ الأَساسيةِ في فَلسفَةِ صَدرِ المُتَأَلِهِينَ (الوجودُ حَقيقةٌ واحدةٌ مُشكِكَةٌ) بَل إهمالُه تَصنيفَ المَسائلِ بِما يَمنَعُ تَداخُلَ مَسائلِ البابِ الواحِدِ في مَسائلِ بابٍ آخرَ! وَهوَ ما يَظهَرُ لِلقارئِ بِالمُقارَنةِ بَينَ تَرتيبِ صاحِبِ الكِتابِ وَأَيِ كِتابٍ مُصَنَفٍ في هذا الشَأنِ(٧٠).

وَمَهما يَكن مِنْ أَمرٍ فَسَيعمَدُ كاتبُ هذهِ السُطورِ إلى اتباعِ تَرتيبِ الشَيخِ المُؤَلِفِ لِلمَسائلِ المَذكورةِ مَعَ الاقتصارِ على عَرضِ عُنوانينِ مِنها لِتَضمِنِهِما أَهمَ ما يَنبغي عَرضُهُ فيما يَخصُ مَبحَثَ الوجودِ وَتَجنُباً لِتكرارِ الحَديثِ عَمّا جَرى الحَديثُ عَنهُ سَابِقاً.

أَهَميةُ مَبحَثِ الوجودِ

تَناوَلَ صاحِبُ الكِتابِ أَهَميةَ مَبحَثِ الوجودِ كَما هيَ عَادتهُ في اختزالِ المَطالِبِ وَتَوجيهِها حَيثُ يُريدُ وَمِنْ ثُمَ فَرَّعَ عَليهِ بَقيةَ المَسائلِ بِالنَحوِ الذي شَرحناهُ آنفاً وَلِيَنتَقل مِنْ هذا المَوضوعِ مُباشرةً إلى عَرضِ مَسألَةِ الاشتراكِ المَعنوي وَنَقدِها.

يُصَّرِحُ صاحِبُ الكِتابِ بـ:

أولاً: إنَّ الوجودَ هوَ المحورُ الذي تَدورُ حَوَلَه جَميعُ مَباحِثِ الفَلسَفَةِ(٧١).

ثانياً: مِنْ مَبحَثِ الوجودِ انطلَقَ السُفسطائيونَ لإنكارِ الحَقيقةِ(٧٢).

ثالثاً: مِنْ مَبحَثِ الوجودِ انطلَقَ أَفلاطون في تَأسيسِهِ لِنظريةِ المُثلِ ((التي لَم تَعتَرِفْ بِالحَقائقِ العَينيةِ، وعَدّتها ظِلالاً لِعالمِ المُثلِ، الذي يَنتَهي بِدورِهِ إلى مِثالٍ واحِدٍ هوَ مِثالُ الخَيرِ وَهوَ الوجودُ الحَقيقيُ عِندَهم..))(٧٣).

وَلا نَعلَمُ كَيفَ تَأَتى لِلشيخِ اتهامَ أَفلاطونَ بِإنكارِ الحَقائقِ العَينيةِ وَهوَ الذي يَنقُلُ عَنْهُ في النَصِ نَفسِهِ أَنَّ لِعالمِ المُثلِ وجودٌ حَقيقيٌ؟! إلا إذا كَانَ يَعتقِدُ بِأَنَّ الحَقائقَ العَينيةَ مَحصورةٌ في العالمِ المادي وَعَليهِ يَكونُ قَولُهُ صَدىً لِلمدارسِ الفَلسفيةِ المَادية!

رابعاً: تَأسيساً على ما سَبَقَ مِنْ إنكارِ حَقيقةِ الوجودِ قامت ((المَدارسُ المِثاليةُ التي شَكَكَتْ في الخارجِ استناداً لِبَعضِ الأَخطاءِ الحِسيةِ...))(٧٤).

خامِساً: على النَقيضِ مِن المَدارسِ المِثاليةِ ظَهَرَت مَدارسٌ فَلسفيةٌ اعترَفَت بِحقيقةِ الوجودِ وَأَسسَت قَواعِدَ لإثباتِ

أَصلِ الواقعيةِ(٧٥).

سادِساً: جَعَلَت بَعضُ تِلكَ المَدارِسِ (الواقِعِيةِ) ((الوجودَ حَقيقةً واحدةً في الواجِبِ وَالمُمكِنِ، فَقالوا إنَّ اللهَ عَزَ وَجَلَّ في دَرَجةٍ عاليةٍ مِن الوجودِ وَالمَخلوقِ في دَرَجةٍ مُتَدَنيةٍ..))(٧٦).

وَهذا أَمرٌ لا داعيَ لِطَرحِهِ هُنا بَعدَ أَنْ بيَّنَ المُؤَلِفُ عَقيدَتَهُ بِشَأنِ الوجودِ كَما أَوضحْنا سَابِقاً بِالنَحوِ الذي جَعَلَ فيهِ النتائجَ تَسبِقُ المُقَدّماتِ.

سابعاً: انتقلَ المُؤَلِفُ بَعدَ ذلكَ إلى الحَديثِ عَن اهتمامِ صَدرِ المُتَأَلِهينَ بِمَبحَثِ الوجودِ بِنحوٍ لَم يُعهَدْ – وَهوَ هُنا يَقتَبِسُ كَلامَ الدكتورِ جَعفَر آل ياسين – ((لَدى السابِقينَ مِنْ السَلَفِ، مِنْ ذَوي المَوسوعاتِ الفَلسفيةِ كَابنِ سينا مَثلاً))(٧٧) ثُمَ استَشهَدَ بِنصٍ لَهُ وَعَقَّبَ عَليهِ بِالقَولِ: ((وَلِذا انطلقَ لِوَضعِ فَلسَفَةٍ خالِصَةٍ لِلوجودِ وَاعتَمَدَ عَليها في إثباتِ وجودِ المَبدَأ الأَولِ ... فَمَفهومُ الوجودِ إذاً هوَ الجَذْرُ الذي بَنى عَليهِ صَدرُ المُتَأَلِهينَ نَظَريَتَهُ المَعرِفيةِ. وَمِنْ هُنا يُعَدُّ مَفهومُ الوجودِ مَدْخَلاً لِفَهمِ نَظَرياتِهِ في المَعرِفَةِ وِلذا سَأخصُهُ بِالبَحثِ فَهوَ مِنْ أَهمِ الفَلسفاتِ الدارجةِ إلى اليَومِ وَيَكثُرُ المُروجونَ لَها وَسطَ الحَوزاتِ العِلميةِ))(٧٨).

وَمَرةً أُخرى لَمْ يتَنَبَّه الشَيخُ المُؤَلِفُ إلى مَوضِعِ خُطواتِهِ لِيَعودَ لِضَرْبِ القاعِدَةِ – التي سَنَّها أَولَ الأَمرِ – القائلةِ بِعَدمِ وجودِ فَلسفَةٍ مُوحَدَةٍ فإنْ كانَ الأَمرُ كذلكَ فَإنَّ الاكتفاءَ بِنَموذجٍ وَتَعميمِهِ كَافٍ في إثباتِ وحدَةِ الفَلسفَةِ ووحدَةِ رُؤيَةِ الفَلاسِفَةِ. وإنْ كَانَ غَيرُ هذا فَكَيفَ لَهُ الحُكمَ بِشَيءٍ على شَيءٍ يُخالِفُهُ وَهَل هذا إلا خُروجٌ عَنْ الاعتدالِ وَالمَوضوعِيةِ في النَقدِ؟!

وَلِلقارِئِ الكَريمِ أَنْ يُدَقِقَ في النَصِ الأَخيرِ الذي نَقلناهُ عَن المؤَلِفِ في (سابِعاً) وَيقارِنهُ مَعَ النَصِ الذي نَقَلَهُ عَنْ صَدرِ المُتَأَلِهينَ لِيَجِدَ عَدَمَ استطاعَةِ الشَيخِ التَفريقَ بَينَ حَقيقَةِ الوجودِ وَمَفهومِهِ ثُمَ عَدَمِ تَحَرُّجِهِ في وَضعِ أَحدِهِما مَكانَ الآخرِ مَتى ما شاءَ وَكيفَما شاءَ.

الوجودُ مُشتَرَكٌ مَعنَويٌ أَم لَفظيٌ؟

مِن الحَديثِ عَن اهتِمامِ الفَيلَسوفِ الإسلامي صَدرِ الدّينِ الشيرازي بِمَبحَثِ الوجودِ يَنتَقلُ الشَيخُ المُؤَلِفِ إلى مَسأَلَةٍ مِنْ مُهِماتِ مَسائلِهِ قائلاً: ((تَبَنى صَدرُ المُتَأَلِهينَ وَمَنْ تَبِعَهُ مِن الفَلاسِفَةِ، كَونَ الوجودِ مُشتَرَكاً مَعنَوياً..))(٧٩).

وَالحالُ أَنَّ صَدرَ المُتَأَلِهينَ لَمْ يَكنْ أَولَ مَنْ تَبَنى القَولَ بِالاشتراكِ المَعنوي لِلوجودِ. نَعَم، قَامَ الرَجُلُ باستثمارِها لإثباتِ مَسائلَ أُخرى مُهِمةٍ.

وَلَمْ يَقِفْ ضَعْفُ الشَيخِ في ضَبطِ المَسائلِ عِندَ هذا الحَدّ بَل بَلَغَ بِهِ الحَدُّ – وَهوَ يَشرَحُ المُرادَ مِن الاشتراكِ المَعنوي– إلى الخَلطِ العَجيبِ بَينَ المَفاهيمِ التي لَها مَصاديقٌ خارجيةٌ بِالمَسائلِ الخارجةِ تَخصُصاً عَن مَورد البَحثِ إذْ قال: ((فَكُلّ ما يَصدُقُ عَليه لَفظُ الوجودِ يَرجِعُ إلى مَعنى واحِدٍ، وَاستَدلوا على ذَلكَ بِالحَمْلِ وَالنَفي، فَالقَولُ: إنَّ الإنسانَ مَوجودٌ، وَالجَبَلُ مَوجودٌ، وَاجتماعُ النَقيضَينِ لَيسَ بِمَوجودٍ، هوَ حَقيقةٌ واحدةٌ تُحمَلُ على كُلّ المُمكِناتِ))(٨٠) إذ لا نَعلَمُ أَحَداً يَقولُ بِأَنَّ نَفي اجتماعِ النَقيضَينِ مِن مَصاديقِ الوجودِ! فَضلاً عَمَنْ يَعُدّهُ مِن المُمكِناتِ أَو ما يُسَميها المُؤَلِفِ بِالمَوجوداتِ القائمَةِ بِالغَيرِ!

وَلَكِن كَيفَ وَقَعَ الشَيخُ المُؤَلِفُ في هذا الغَلَطِ الواضِحِ وضوحَ الشَّمسِ؟

وَالجوابُ بِبَساطَةٍ – وَبَعيداً عَن الدُخولِ في تَفاصيلَ كَثيرةٍ – إنَّ الشَيخَ قَدَّمَ الذَوقَ على الدَليلِ مَعَ ضَعْفٍ في تَحقيقِ المَطالِبِ الفَلسَفيةِ وَفهمِها لِذا كَانَ مِنْهُ هذا الغَلَطِ وَغَيرِهِ إذْ لَمْ يُكلِفْ الرَجُلُ نَفسَهُ عَناءَ النَظَرِ في السِياقِ الذي وَرَدَ فيهِ لَفظُ اجتماعِ النَقيضينِ وَهوَ يَنتَقي ما يَشاءُ مِن كِتابِ المَنهَجِ الجَديدِ في تَعليمِ الفَلسَفَةِ مَاضِياً بِكُلّ قُوَّتِه في تَحريفِ النُصوصِ أَيَّما تَحريفٍ! ذَلكَ أَنَّ الشَيخَ اليَزدي كَانَ بِصَدَدِ رَدّ نَظَريةِ الاشتراكِ اللَفظي نَقلاً عَن الفَلاسِفَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُقَرِراً لِدَليلِهِم في إثباتِ الاشتراكِ المَعنَوي(٨١)، وَلَكَ أَنْ تُقارِنَ بَينَ القَولَينِ لِتَرى الفَرْقَ الشَاسِعَ.

مُناقَشَةُ القَولِ بالاشتراكِ المَعنَوي

وَيَمضي الشَيخُ المُؤَلِفُ في مَسعاهُ لِيُناقِشَ الفَلاسِفَةَ وَيُؤَكِدَ بُطلانَ القَولِ بِالاشتراكِ المَعنَوي لِلوجودِ مِنْ دونِ أَن يُثبِتَ ذَلكَ بِحُجَةٍ واضِحَةٍ بَيّنةٍ... يُناقِشُهم في ضَرورَةِ تَحديدِ مَعنى لَفظَةِ الوجودِ مُوَجِهاً السُؤالَ بِتَفريعِهِ إلى فَرضيتينِ: فَرضيةُ وُقوعِ المَعنى على المَفهومِ وَفَرضيةُ وُقوعِهِ على المِصداقِ(٨٢)! لِيَسترسِلَ بَعدَها في إجابةٍ لا تُغني مِن الحَقِ شَيئاً. إذْ يَنفي أَنْ يَكونَ العِلمُ بِمَعنى انطباعِ صُورةِ الشَيءِ في الذِهنِ كَما يَنفي أَن يَكونَ مَرتَبةً مِنْ مَراتِبِ النَفسِ(٨٣) فَالعِلمُ – بِحَسبِ وَصفِهِ– ((نُورٌ خارِجٌ عَنْ ذاتِ الأَشياءِ وَذاتِ الإِنسانِ، وَهوَ كَشفٌ كَامِلٌ لِلواقِعِ الخارجي بِما هوَ خارِجي، وَبِهذا أَثبَتنا أَنَّ المُدرَكَ بِنُورِ العِلمِ هوَ الواقِعُ العَيني لا الصُورُ وَالمَفاهيمُ الذِهنية..))(٨٤)!

وَرُبَّما لَم يَلحَظْ الشَيخُ المُؤَلِفِ المُغالَطَةَ التي بَنى عَليها سُؤالَهُ! ذَلكَ أَنَّ السُؤالَ عَمَّا إذا كَانَ مَعنى لَفظَةِ الوجودِ في المَفهومِ فَهو مِنْ تَحصيلِ الحاصِلِ لِأَنَّ مَعناهما (المَعنى وَالمَفهوم) وَاحِدٌ(٨٥)، وَكَأَنَّهُ يَقولُ: هَل لِلَفظَةِ وجودِ مَعنى أَم مَعنى؟!

أَمَّا الشَقُ الثَّاني مِن السُؤالِ: (هَل مَعنى لَفظَةِ الوجودِ في المِصداقِ)؟ فَالجَوابُ عَنْهُ: إنَّ المَفهومَ هوَ الحَدُ المُشتَرَكُ بَينَ المَصاديقِ أَو المَعنى المُنتَزَعُ مِنْها وَهوَ مِن الواضِحاتِ المُستَغنيةِ عَن السُؤالِ.

وَأَما عَدُّ العِلمِ نُوراً خارِجاً مِنْ ذاتِ الأَشياءِ وَذاتِ الإِنسانِ فَلا مَعنى لَهُ غَيرَ أَنْ يَكونَ كُلُّ شَيءٍ مَعلوماً لِكُلّ شَيءٍ وَكُلُّ شَيءٍ عَالِمٌ بِكُلّ شَيءٍ وَالوِجدانُ يُكَذِبُ ذَلكَ. وَعَليهِ لَن يَكونَ لِمُحاوَلَةِ الشَيخِ – صاحِبِ البَصائِرِ– النَقديةِ أَيَ أَساسٍ تَستَنِدُ إِليهِ.

الخاتمة:

كُنّا نَطمَحُ لاستيفاءِ الحَديثِ عَنْ كُلّ مَقولاتِ الكِتابِ المَوسومِ بـ (بَصائِرٌ في نَظريةِ المَعرِفَةِ). وَمَعَ عَدَمِ تَحَقُقِ ذَلكَ نَرجو أَن يَكونَ النَجاحُ حَليفَنا في إطلاعِ القارِئِ الكَريمِ على صُورةٍ مِنْ صُورِ الخُروجِ عَن المَوضوعيةِ في النَقدِ... صُورةٌ رُبّما كَانَ مِنْ أَسبابِها حَداثَةُ العَهدِ بِالمَعارِفِ العَقليةِ وَسُوءِ الظَنِ بِالفَلاسِفةِ فَضلاً عَنْ سُوءِ الفَهمِ لِمَقاصِدِهم وَمبانيهم.

الهوامش:

(١) كإرجاعها إلى الأصل الهندي أو المسيحي أو اليهودي!

(٢) يُنظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده الآملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص١٢ وما بعدها, واليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت– لبنان، ط ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج١، ص١٧–١٨. والرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد – العراق، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج١، ص١١–١٤.

(٣) ينظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، دار النهضة، بيروت – لبنان، ط٥، ١٤٠٥/١٩٨٥م، ج١ (المعتزلة)، ص١٥.

(٤) يُنظر: عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، ٢٠١١م، ص٤٢.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٩.

(٦) يُنظر: مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٧٠–٧١.

(٧) ينظر: معتصم السيد أحمد، بصائر في نظرية المعرفة، نظرة تأصيلية في فكر سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، مركز الدراسات والبحوث في حوزة الإمام القائم (عج) العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص٣٣.

(٨) بصائر في نظرية المعرفة (مصدر سابق)، ص٣٧.

(٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٥ وما بعدها.

(١٠) المصدر نفسه، ص٣٧.

(١١) عِلماً أَنَّ صاحِبَ الكِتابِ لَم يُشِر إلى المَصادِرِ التي اقتَبَسَ مِنها التَعريفاتِ.

(١٢) المصدر نفسه، ص٣٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص٣٨، وينظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي،

بيروت – لبنان، ط١، من دون تاريخ، ص٤٧.
(١٤) الحكمة المتعالية، ج١، ص٤٧.
(١٥) بصائر في نظرية المعرفة، ص٣٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص٣٨.
(١٧) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(١٨) يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٧، وقارِن ذلك مَعَ: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، حَقّقه وَقَدَّمَ لهُ: عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١٦.
(١٩) عيون الحكمة، ص١٦.
(٢٠) الحكمة المتعالية، ج١، ص٣٠.
(٢١) المرجع نفسه، ص٣١.
(٢٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت – لبنان، ط٣، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ج١، ص٩٧.
(٢٣) ينظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتب النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم – إيران، ط٤، ١٤٢١ق/١٣٧٩ش، الصفحات:١٦ و١٧ و٥٧.
(٢٤) سورة يوسف، الآية ٧٦.
(٢٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.
(٢٦) سَيَجدُ القارئُ الكَريمُ – عِندَ مُطالَعَتِه لِلكِتابِ – اعتمادَ المُؤَلِفِ الأُسلوبَ الخطابي الذي يَهدُفُ إلى فَرضِ قَناعَتِه وَلَو عَنْ طَرِيقِ الإيهامِ!
(٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٣.
(٢٨) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٢٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٦.
(٣٠) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٧.
(٣١) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٣٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٣٣) لأنه من تحصيل الحاصل.
(٣٤) ينظر: الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار الكتاب العربي، بغداد – العراق، ص٢٨ وص٧٩ وما بعدها.
(٣٥) ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (مرجع سابق)، ج١، ص٥١، والإلهيات من كتاب الشفاء (مرجع سابق)، ص١٣ وما بعدها، وابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب للبستاني، القاهرة – مصر، ط٢، من دون تاريخ، ص١٠٥ وما بعدها.
(٣٦) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ط٤، ١٤٢٨هـ، ج١، ص١١. وينظر: بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى المطهري، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، جاب دوم، ١٣٧٥ش، ص٢٧٩ وما بعدها.
(٣٧) بصائر في نظرية المعرفة، ص١٤٤.
(٣٨) ينظر: بصائر في نظرية المعرفة، ص٦٠ وما بعدها.
(٣٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٨.
(٤٠) المصدر نفسه، ص٥٨–٥٩.
(٤١) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص١٤٨.
(٤٣) ينظر: الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، إعداد: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم – إيران، ط١، ١٤٢٩هـ، ص٣٤٨.

(٤٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٩، وقارنه مع ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى الزارعي، بوستان كتاب، قم – إيران، ط٣، ١٤٣٤ق/١٣٩٢ش، ص٢٧٩.

(٤٥) بصائر في نظرية المعرفة، ص٦٠.

(٤٦) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤٧) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤٨) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٤٩) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ط١٧، ١٤٢٠هـ، ص٦.

(٥٠) ينظر: بصائر في نظرية المعرفة، ص٦٠–٦١.

(٥١) المصدر نفسه، ص٦١.

(٥٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥٤) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص١٠٢.

(٥٥) بصائر في نظرية المعرفة، ص٦١.

(٥٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥٧) الإشارات والتنبيهات (مرجع سابق)، ص٢٧٩.

(٥٨) بصائر في نظرية المعرفة، ص٦١.

(٥٩) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٦١) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٦٢) سورة النساء، الآية ٩٣.

(٦٣) بصائر في نظرية المعرفة، ص٦٢.

(٦٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٦٥) بصائر في نظرية المعرفة، ص٦٢.

(٦٦) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٦٧) بصائر في نظرية المعرفة، ص٦٢.

(٦٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٢–٦٣. وقارنه مع: في علم الكلام، (مرجع سابق)، ص٢٤٨، والحكمة المتعالية، ج٣، ص٨٨–٨٩.

(٦٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤١ وما بعدها.

(٧٠) ينظر – على سبيل المثال – : بداية الحكمة (مرجع سابق)، ص١١ وما بعدها.

(٧١) ينظر: بصائر في نظرية المعرفة، ص١٤٣.

(٧٢) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٣) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٥) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٦) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٧٧) المصدر نفسه، ص١٤٤.

(٧٨) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٧٩) المصدر نفسه، ص١٤٥.
(٨٠) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٨١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة (مرجع سابق)، ج١، ص٢٧٤.
(٨٢) ينظر: بصائر في نظرية المعرفة، ص١٤٦.
(٨٣) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٨٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(٨٥) ينظر: المظفر، محمد رضا، المنطق، نقحه وعلق عليه: غلام رضا الفياضي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ط١ (المنقحة)، ١٤٣٧هـ، ٨٧.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
١– ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى الزارعي، بوستان كتاب، قم – إيران، ط٣، ١٤٣٤ق/١٣٩٢ش.
٢– ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده الآملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
٣– ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتب النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم– إيران، ط٤، ١٤٢١ق/١٣٧٩ش.
٤– ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، حققه وقدّم له: عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٤م.
٥– ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب للبستاني، القاهرة – مصر، ط٢، من دون تاريخ.
٦– بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى المطهري، مؤسسة انتشارات وجاب دانشكاه تهران، جاب دوم، ١٣٧٥ش.
٧– الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد – العراق، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٨– الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط١، من دون تاريخ.
٩– صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، دار النهضة، بيروت – لبنان، ط٥، ١٤٠٥/١٩٨٥م، ج١ (المعتزلة).
١٠– الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، إعداد: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم – إيران، ط١، ١٤٢٩هـ.
١١– الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت – لبنان، ط٣، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
١٢– الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ط٤، ١٤٢٨هـ.
١٣– الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ط١٧، ١٤٢٠هـ.
١٤– الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار الكتاب العربي، بغداد – العراق.
١٥– عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، ٢٠١١م.
١٦– المظفر، محمد رضا، المنطق، نقحه وعلق عليه: غلام رضا الفياضي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم – إيران، ط١ (المنقحة)، ١٤٣٧هـ.
١٧– معتصم السيد أحمد، بصائر في نظرية المعرفة، نظرة تأصيلية في فكر سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، مركز الدراسات والبحوث في حوزة الإمام القائم (عج) العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
١٨– اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت– لبنان، ط ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

الشخوص المقدسة في المنظور المسيحي
«نماذج مختارة»

م.م. اخلاص جعفر محمد أ.د. حازم عدنان أحمد
جامعة بغداد /كلية العلوم الإسلامية

المستخلص:

إنَّ تقديس بعض الأشخاص في الديانة المسيحية هو عملية تقدير وتكريم لشخصيات مؤثرة في تاريخ الكنيسة المسيحية، ويتم عدّهم قدوات ونماذج للمؤمنين، وسنتحدث في بحثنا هذا عن تقديس آباء الكنيسة عند المسيحيين، إذ يتم اختيار هؤلاء الآباء بناءً على مساهماتهم في اللاهوت والفكر الديني، وعملهم في خدمة الكنيسة ونشر الإيمان المسيحي، وتتضمن قائمة آباء الكنيسة عادة القديسين البارزين مثل اقليمس وأغناطيوس وبابياس وغيرهم الكثير. وتقدير هؤلاء الآباء يختلف بين الطوائف المسيحية المختلفة، ولكن الهدف الرئيس هو الاعتراف بتأثيرهم العميق على تطور الكنيسة واللاهوت المسيحي، ويتم تكريمهم عادة عن طريق الصلاة والاحتفالات الدينية، وتسمية الكنائس والمعابد بأسمائهم كذلك، وتوثيق تاريخهم وتعاليمهم في الكتب والمقالات الدينية.

وسنقف في هذا البحث على التعريف بآباء الكنيسة الأوائل، مع بيان أشكال التقديس التي منحها النصارى لهم، وأدلتهم على هذا التقديس.

كلمات مفتاحية: الشخوص، المقدسة، المنظور، المسيحي.

Abstract:

The canonization of the Church Fathers is a process of appreciating and honoring influential figures in the history of the Christian Church. They are considered role models and role models for believers. These fathers are chosen based on their contributions to theology and religious thought, and their work in serving the Church and spreading the Christian faith. The list of Church Fathers usually includes prominent saints. Such as Clement, Ignatius, Papias, and many others. Appreciation of these fathers varies between different Christian sects, but the main goal is to recognize their profound influence on the development of the Church and Christian theology. They are usually honored through prayer and religious ceremonies, naming churches and temples after their names as well, and documenting their history and teachings in religious books and articles. In this research, we will focus on introducing the early Church Fathers, explaining the forms of sanctification that Christians granted them, and their evidence for this sanctification.

Keywords: (sanctification, fathers, church, Christianity)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه الغر الميامين.

أما بعد:

فيُعدّ تقديس آباء الكنيسة الأوائل في المنظور المسيحي موضوعًا هامًا يعكس احترام الكنيسة لدور هؤلاء الشخصيات التاريخية في بناء وتطوير العقيدة المسيحية. آباء الكنيسة هم مجموعة من اللاهوتيين والمفكرين الذين عاشوا في القرون الأولى للمسيحية، وساهموا بشكل كبير في شرح وتفسير الكتاب المقدس، وتوضيح أركان الإيمان المسيحي، والدفاع عنه أمام الهرطقات والمفاهيم الخاطئة.

Website address
White Dome Magazine
Republic of Iraq
Baghdad / Bab Al-Muadham
Opposite the Ministry of Health
Department of Research and Studies
Communications
managing editor
07739183761
P.O. Box: 33001
International standard number
ISSN3005_5830
Deposit number
In the House of Books and Documents (1127)
For the year 2023
e-mail
Email
off reserch@sed.gov.iq
hus65in@gmail.com

فصلية تُعنى بالبحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية العدد(٧)
السنة الثالثة ذو القعدة ١٤٤٦هـ آيار ٢٠٢٥م

General supervision the professor
Alaa Abdul Hussein Al-Qassam
Director General of the
Research and Studies Department editor
a . Dr . Sami Hammoud Haj Jassim
managing editor
Hussein Ali Muhammad Hassan Al-Hassani
Editorial staff
Mr. Dr. Ali Attia Sharqi Al-Kaabi
Mr. Dr. Ali Abdul Kanno
Mother. Dr . Muslim Hussein Attia
Mother. Dr . Amer Dahi Salman
a. M . Dr. Arkan Rahim Jabr
a. M . Dr . Ahmed Abdel Khudair
a. M . Dr . Aqeel Abbas Al-Raikan
M . Dr . Aqeel Rahim Al-Saadi
M. Dr.. Nawzad Safarbakhsh
M. Dr . Tariq Odeh Mary
Editorial staff from outside Iraq
a . Dr . Maha, good for you Nasser
Lebanese University / Lebanon
a . Dr . Muhammad Khaqani
Isfahan University / Iran
a . Dr . Khawla Khamri
Mohamed Al Sharif University / Algeria
a . Dr . Nour al-Din Abu Lihia
Batna University / Faculty of Islamic Sciences / Algeria
Proofreading
a . M . Dr. Ali Abdel Wahab Abbas
Translation
Ali Kazem Chehayeb