د. عبدالجبار الرفاعي

الدرس الفلسفي في المدارس الدينية

Telegram:@mbooks90

الواقع وآفاق الانتظار

منشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

الكاتب: د. عبدالجبار الرفاعي

عنوان الكتاب: الدرس الفلسفي في المدارس الدينية: الواقع وآفاق الانتظار

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله

ر.د.م.ك: 978-9922-721-58-3

الطبعة الأولى - يوليو/ تموز - 2024

1000 نسخة

جميع الحقوق محفوظة للناشر ©

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING

الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة

تلفون: 40 04 81 98 965 +

بغداد - شارع المتنبي، بناية الكاهجي

تلفون: 60 58 00 11 78 964 +

takween.publishing@gmail.com
takweenkw
takween_publishing
TakweenPH
www.takweenkw.com

لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 683 345 1 961+ / 980 541 1 961+

بغداد - العراق/ شارع المتنبي، عمارة الكاهجي

تلفون: 07810001005 / 07830070045

daralrafidain@yahoo.com
Dar alrafidain
info@daralrafidain.com
Dar.alrafidain
www.daralrafidain.com
Dar alrafidain

Scanned with CamScanner
ممسوح ضوئيا بـ CamScanner

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

مقدمة.....4

الفصل الأول/الدرس الفلسفي في الحوزة، الواقع وآفاق الانتظار.....14

الفصل الثاني/العلامة الطبطبائي وانبعاث الدرس الفلسفي.....43

الفصل الثالث/نشأة وتطور الدرس الفلسفي في مدرسة النجف.....89

المراجع والهوامش.....118

Scanned with CamScanner

مقدمة

الدهشة بصيرة الفلاسفة، يندهش الفيلسوفُ بالأشياء التي نحسّها هامشيةً وبسيطة وعابرة، ليغوص فيها ولا يخرج منها إلا بأسئلةٍ مجهولة وإجابات ذكية. تنبعث الفلسفةُ لحظةَ إيقاظ العقل وانبعاثِ الأسئلةِ العميقة في الوعي. الإنسان الذي يندهش، وينقد، ويتأمل، ويتساءل أسئلةً كبرى، لديه استعداد لأن يكون فيلسوفًا. لا معنى للفلسفة من دون النقد العميق، والأسئلة الكبرى. الفيلسوف يمارس النقد العقلي بلا قيود وحدود، تتوالد أسئلته في سياق النقد،كما يتوالد نقدُه في سياق أسئلته. يلبث الفيلسوفُ يفكّر في جواب لا ينتهي إليه إلا بعد تأمل، وتمحيص، ونقض الإجابات المتهافتة المختلفة. النقد بوابةُ الدخول للتفكير الفلسفي، نشر فيلسوفُ الأنوار كانط أعمالَه الأساسية، وهو يصدّرها بكلمة نقد: «نقد العقل الخالص» 1781، و«نقد العقل العملي» 1788، و«نقد ملكة الحكم» 1790، على التوالي، وخلص من هذه الرحلة العقلية إلى نشر كتابه الثمين: «الدين في حدود العقل» 1793.

Telegram:@mbooks90

الفلسفةُ إيقاظٌ متواصل للعقل، وتحريرٌ له من تسلط المعتقدات، والأيديولوجيات، والهويات، والسلطات بأنماطها المختلفة، والخرافات، والأوهام. التفكير الفلسفي يبدأ لحظة يتحرّر العقلُ من أنماط الوصايات المتنوعة، والبداهات غير البديهية. تتجلى قوةُ العقل في معرفته لحدوده، وقدرته على التفكير داخلَ فضائه، والخلاص من أوهامه، ومما هو زائف من أحكامه. التفكيرُ الفلسفي على الضدّ من الاعتقاد النهائي المغلق، التفكيرُ الفلسفي متحرّر من الحدود والقيود والشروط والأسوار المغلقة.

كلُّ شيء يخضع لمُساءَلة العقل ونقده وتمحيصه، العقل نفسه يخضع لمساءلةِ العقل، وتمحيصِ مفاهيمه، وغربلةِ أحكامه، وطريقة تعريفه لنفسه، وتفسيره لحقيقة معرفته، ومصادرها، وقيمتها. لا يضع الحدودَ للعقل إلا العقلُ، العقل يرسم حدودَه وما هو داخلٌ في فضائه، ويتدخل ببيان حقيقةِ ما هو خارج حدوده. لا يصدق التفكيرُ فلسفيًا إلا لحظةَ يكتفي العقلُ في تصديقاتِه وحججِه وأحكامِه بذاته، فيكون هو مرجعية تمحيصِ تفكيره، ومرجعية ما سواه، والحكم عليه إثباتًا أو نفيًا. عندما يصمت العقلُ ويكفُّ عن وظيفته، تدخلُ الروحُ والعاطفةُ في متاهات. العقل

Scanned with CamScanner

يريد ألا نستمع منه إلا إلى صوته الخاص، من دون أن تشوّش عليه وتربكه وتنهكه أصواتٌ خارجَ حدوده. العقل يحكم بعدم إمكان أن يتخلصَ الإنسانُ من تأثيرٍ خفيّ لذاته وعواطفه ومشاعره والمحيط الذي يعيش فيه بشكلٍ تام. العقل يحكم بوجود الدين في الحياة ويحدّد مجالاته، ووجود المتخيّل ويحدّد مجالاته، والمثيولوجيات والأساطير ويحدّد مجالاتها، ويعلن بأنها من الثوابت الأبديّة في الثقافات البشرية. العقل هو الذي يتولى تصنيفَ وتوصيفَ هذه الموضوعات ويحكم عليها إثباتًا أو نفيًا، ويرسم خرائطَها ويضع حدودَها.

الإنسانُ واحدٌ بالرغم من أنه متعدّد، متعدّدٌ بالرغم من أنه واحد. طبيعة الإنسان تتّسع للوحدة والتفاعل الحيوي للعاطفة والروح والعقل. هذه الوحدة أحيانًا يتغلب فيها أحدُ العناصر ويتراجع دورُ العناصر الأخرى. في الفلسفة يتغلب العقلُ ليصير هو المرجعية في الحكم والقرار، وبتغلُّبه يتحقق التفاعلُ الخلّاق بين العقل والروح والعاطفة. يضع العقلُ الروحَ والعاطفةَ في حدودهما، وهو الذي يصحّح المسارَ لهما على الدوام. تنحسر مرجعيةُ العقل في مجتمعاتٍ غير متعلمة تتفشى فيها العبوديةُ الطوعية، واستعبادُ الوعي، والانقيادُ الأعمى، وتخديرُ الضمير الأخلاقي. العاطفة والروح تعملان بخفاءٍ للتأثير في العقل، والتحكّم بتفسيراته وصناعة أحكامه وقراراته. يعود سوءُ الفهم بين الفلاسفة وطرائق فهمهم إلى تأثير العاطفة والروح في تفسيرات العقل وأحكامه، على الرغم من أن الفلاسفة هم الأكثر صرامةً في اعتمادِ العقل والعملِ على توظيفه في كلِّ شيء. لا خلاف في الفلسفة حول كون العقل هو الذي يرسم حدودَه، ويحدّد وظيفتَه، ويكتشف مصادرَ معرفته. الخلاف بين الفلاسفة أنفسهم حول حدود العقل، وماهية هذا العقل وتعريفه، ومجالاته، وكيفية إدراكه، ونوع مدركاته.

العقلُ الفلسفي هو الذي أولدَ العقلَ الحديث، تَوالدَ هذا العقلُ وتشكّل في فلسفة فرنسيس بيكون وديكارت وكانط وغيرهم من الفلاسفة، فكان العقلُ الفلسفي الحديث باعثًا أساسيًا على وضع التاريخ البشري في مسارٍ جديد، غادر فيه حالتَه الرتيبة التكرارية الطويلة، بعد أن لبثت البشريةُ آلاف السنين لم تحقّق المكاسبَ العلمية من الاكتشافات والاختراعات والتكنولوجيات المنجزَة في القرون الثلاثة

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

الأخيرة، وتحول عبرها الإنسانُ من الآلات اليدوية إلى المحرّكات الحديثة، ومن وسائل النقل البدائية إلى القطار والسيارة والطائرة ووسائل النقل المتطورة. وهكذا تواصلت هذه المكاسبُ بقفزات على شكل منعطفات، إلى أن وصلنا إلى هندسة الجينات، وتكنولوجيا المعلومات والذكاء الاصطناعي والروبوتات.

كانت الفلسفةُ وستبقى تتفاعل مع النظريات العلمية والاكتشافات، تؤثر وتتأثر بها، تستجيبُ لما يستجدّ من اكتشافات في الفلك والفيزياء والأحياء وغيرهما من العلوم. لعلم الفلك الحديث، الذي بدأ مع كوبرنيكوس (1473 ـ 1543) ونظريتِه في مركزية الشمس ودوران الأرض والأجرام الأخرى في المجموعة الشمسية حولها، أثرٌ مباشرٌ على التفكير الفلسفي والميتافيزيقي في أوروبا من بعده، وهكذا تأثر هذا التفكيرُ بقوانين الحركة والجاذبية العامة في فيزياء نيوتن (1642 ـ 1727)، كما تأثر لاحقًا بفيزياء الكوانتم لماكس بلانك (1858 ـ 1947)، والنظرية النسبية لأينشتاين (1879 ـ 1955)، وقبل ذلك تأثر بنظرية التطور لتشارلز داروين (1809 ـ 1882).

مَن ينسى الفلسفةَ تنساه أعيادُ التاريخ، الفلسفة لا تنتهي ولن تتوقفَ مادام الإنسانُ يندهش، ويفكّر، ويتساءل، ويشكّك، ويناقش، ويتحاور، ويختلف. لا تمثل الفلسفةُ مرحلةً من مراحل تطور الوعي، الفلسفةُ تواكبُ الوعيَ ولا تتخلّف عنه، حتى لو سادَ العلمُ الحياةَ. العلمُ يطرح على الفلسفة أسئلتَه ومشكلاتِه العويصة، وما يعجزُ عن اكتشافِ طرق الخلاص منه في فضاء المادة والمحسوس والتجربة، الفلسفةُ لا سواها مَنْ يجيب عن ذلك. لم يولد العلمُ إلا في أحضان الفلسفة، تظلّ الفلسفةُ تواكبُ العلم، تتغذّى بأسئلته الحائرة، ومشكلاتِه وأزماته خارجَ حدود المادة والتجربة، وترفده وتغذّيه بالأجوبة والحلول والرؤية لما تنتجه تطوراتُه من تساؤلات، ومشاكلَ معقدة، وأزماتٍ روحية وأخلاقية ونفسية ومعرفية، سواء أكانت هذه المشكلات والأزمات فرديةً أم مجتمعية. لن يكتفي العلمُ بذاته ويستغني عن الفلسفة، مهما بلغ تقدُّمُه وتنوعت وتراكمت نتائجُه. حين يفكر الفيلسوفُ يقدّم تفسيرًا يتجاوز سطحَ الأشياء والظواهر، يحاول أن يفسّر حقيقةَ العلم وماهيته، ويقدم إجابات لمشكلات العلم وأسئلته العميقة خارجَ حدوده. الفيزياء والكيمياء والعلوم المختلفة تنشغل

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

باكتشافِ قوانين الطبيعة ومعادلاتِها، ولا تعرف حقيقةَ ذاتها، ولا تعرف حقيقةَ العلم وماهيته. الفيلسوف يحاول أن يفسّر حقيقةَ الوجود والظواهر والأشياء والعلوم وماهيتَها، مما هو خارج حدود العلم.

إيقاعُ التقدّم المتسارع للذكاء الاصطناعي والروبوتات، والتكنولوجيات المتعدّدة التي تتحدث لغةَ الذكاء الاصطناعي وبرمجياته، والهندسة الجينية، وتكنولوجيا النانو، يخلقُ طورًا وجوديًا بديلًا تعيد تكوينَه الأنماطُ المختلفة لصلاتِ الإنسان بالأشياء في المحيط الذي يعيش فيه، وصلاتِ الإنسان بالكائنات الحيّة المتنوعة في الطبيعة، وصلاتِ الإنسان بالإنسان. ينتجُ التقدّمُ المتسارِع حالةَ لايقين شاملة، تطول: القيمَ، والمعتقداتِ، والثقافاتِ، والاقتصاداتِ، والنظمَ السياسية، والسياساتِ المحلية والإقليمية، والعلاقاتِ الدولية، والعلاقاتِ الاجتماعية، وكلَّ شيء في حاضر الإنسان ومستقبله.كلّما تضخّم اللايقينُ واتسعت مدياتُه اتسعَت الحاجةُ لحضورٍ فاعلٍ للعقل الفلسفي. الأسئلةُ الوجودية الكبرى، وأزماتُ العقل والروح والعاطفة ليست من اختصاص العلم، ولا تقع في فضاء المادة والتجربة.

التشديدُ على العلم، واختزالُ العقل والمعقولات والتفكير بحدوده، يجهضُ العقلَ الفلسفي، وينتهي إلى افتقار العلم إلى إجاباتٍ لأسئلته الحائرة ومشكلاته العويصة، وكلِّ ما لا يجد له حلًّا في فضائه وسياقاته وحدوده. تختنق المعرفةُ حين توضع في الفضاء الذي يخضع لحدود العلم الطبيعي ومجاله الحسّي خاصة، وحين تعتمد مقاييسَه وأدواته التجريبية ووسائله ومنطقه ولغته وأحكامه. تلك هي أدلجة العلم عندما يتحول العلمُ إلى «أيديولوجيا علموية» تعطّل العقلَ الفلسفي. حدود العلم الطبيعي وحقله يتمثلان في كلّ شيء في الطبيعة والكون المادي، الفلسفة لا حدودَ لها، بوصفها فعلَ تفكير عقلي يتجاوز الظواهر للبحث في حقيقة العلم وماهية المعارف والموجودات.

الفيلسوف يجيب عن سؤالِ المبدأ والمصير، والحياة والموت، وغيرها من الأسئلة الوجودية الكبرى، ويجيب عن كلّ سؤال خارج العلم بالمعنى التجريبي. لا نهاية للفلسفة، يظلّ الإنسانُ يتفلسف مادامت الحياةُ والموت، وما دامت الأسئلةُ الوجودية

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التي لا تجيب عنها العلوم. العلم غير الميتافيزيقا، كلُّ سؤال وجواب ميتافيزيقي بالإثبات أو النفي هو تفلسف خارج حقل العلم. عندما يقدّم أحدُ علماء الطبيعية أجوبةً عقلية للأسئلة الوجودية الكبرى، ينتقل تفكيرُه من حقل العلم إلى حقل الفلسفة بهذه الأجوبة. علاقةُ الفلسفة باللاهوت ديناميكية، فمثلما يتغذّى ويتجدّدُ اللاهوتُ بالفلسفة تتغذّى الفلسفةُ وتتسعُ آفاقُها وتتنوّعُ حججُها بالسؤال اللاهوتي. السؤالُ اللاهوتي يبحثُ عن يقينيات لا يظفر بها مهما توالدت الأجوبةُ وتواصلت الاستدلالات، إنه سؤالٌ مفتوح، وكلُّ سؤال مفتوح مَنجمٌ ثمين للتفلسف.كلّما ابتعد اللاهوتُ عن الفلسفة وقع فريسةَ تفشّي اللامعقول وتغوّل الأوهام. لا يضع اللاهوتَ في حدوده ويمنع تغوّلَ الأوهام إلا الفلسفة، ولا يتجدّد اللاهوتُ إلا عندما يعيد النظرَ في الحقيقة الدينية ويتأملها بعيون فلسفية. لا تداوي الفلسفةُ جروحَ الروح والقلب، العقل الفلسفي مشاغب لمن يمتلك قدرةً ذهنية على إيقاظه بالتساؤل العميق حتى في البداهات. التاريخ والواقع يشهدان بأن الأذكياء جدًا والعباقرة تعذّب وعيَهم الأسئلةُ الوجوديةَ الكبرى التي لا جواب نهائي لها، حياة كثير من الفلاسفة كانت تقلقها الأسئلة وتوالدها المتواصل من الإجابات.

من مظاهر افتقار الفلسفة لمعناها البدايةُ بمقدماتٍ فلسفية ومنطقية، بغيةَ ترسيخ اليقين بمسلمات لاهوتية. الفلسفة ضربٌ من التفكير العقلي خارج اللاهوت، لغةُ الفلسفة ومصطلحاتها تكشف عن خارطة العقل، وهي مرآةُ حدوده. لا تلتهم لغةُ الفلسفة ومفاهيمُها لغةَ ومفاهيمَ اللاهوت والمتخيّل والمثيولوجيا واللامعقول. العقلُ معيارٌ وسلطةٌ على كلِّ ضربٍ من أنشطةِ الذهن مهما كان. واحدةٌ من مشكلاتِ التفكير الديني التفكيرُ بالفلسفة ضدّ الفلسفة، والتحدث والكتابة بلغة تحاكي لغةَ الفلسفة إلا أنها ضدّ الفلسفة. يجري توظيفُ التصوف واللاهوت في الفلسفة، والتفكيرُ في فلسفة الدين بعقلٍ كلاميّ من شأنه أن ينقض كونها فلسفة،كما نقرأ لدى مَن يفكرون في التعدّدية الدينية بعقل متكلم، أو فقيه. يتسيّد تفكيرٌ لاهوتي بالعربية يكتب الفلسفةَ برؤية علم الكلام للعالم ومقولاته، وذوقٌ صوفي يكتب الفلسفةَ بمرآة التصوف ومكاشفاته. صارت هذه صنعة جماعة من المفكرين الذين نحتوا لهم أسماء كبيرة، أُغرم بهم شبابٌ عرب نفروا من تبسيط أدبيات الجماعات الدينية، فاحتلت كتاباتُ

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هؤلاء المفكرين مواقعَ متقدّمة في الجامعات والدراسات العليا، على الرغم من أنهم يفكرون في الفلسفة بعقلٍ كلامي وفقهي، وأحيانًا صوفي، ويصدرون مقولات كلامية وفتاوى فقهية لا صلة لها بالتفكير الفلسفي، وإن تدثرت بلغة الفلاسفة. هذه المحاولات المتنوعة تسعى لخلع غطاء ديني على الفلسفة وتعمل على أسلمتها. أسلمة الفلسفة ضربٌ من التفلسف ضد الفلسفة، وإن كان مَن يدعو لذلك عبقريًا. وهذا ليس غريبًا، فأحيانًا نرى إنسانًا عبقريًا فذًا في مجالٍ يقظٍ من عقله، وعلى الضدّ من ذلك في مجالٍ نائمٍ من عقله. يتراجعُ العقل وينزاح بالتدريج أحيانًا، بعد أن تتسعَ المساحة النائمة للعقل فتعطّل ما هو يقظ. تدهشك قدرتُه على توظيف المغالطاتِ المنطقية لعقله اليقظ للاستدلال على أوهام عقله النائم. المراوغاتُ الذهنية والثغراتُ المنطقية في تفكير العباقرة تفسيرُها يتطلب الانتباهَ لوجود هذه الحالة الذهنية في الطبيعة البشرية. هذا هو السرّ الذي يجعل هؤلاء يبدؤون بمقدماتٍ عقلية وينتهون بنتائجَ غير معقولة(1).

على الرغم من أن الفلسفةَ تستعمل العقل خارجَ الوصايات، إلا أن العقلَ وقع تحت وصاية علم الكلام، حين أجهضت المقولاتُ المغلقة لبعض المتكلمين العقلَ الفلسفي في الإسلام. وتسيّد عمليةَ التفكير بكلّ شيء هاجسُ الحرام، فصار سؤال المسلم عن كلّ صغيرة وكبيرة في كلّ شؤون حياته، حتى في نوع العلوم والمعارف والثقافة، وفي أيّ شأن كان، عن كونه حرامًا أو ليس بحرام، وانتهى هذا المسار إلى تحريم الفلسفة. صدرت فتاوى من مختلف فقهاء المذاهب بتحريم تعاطي الفلسفة، أشهرها فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (577 ـ 643 هـ/ 1181م ـ 1245م) التي جاء فيها: «الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرتُه عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلمًا قارنه الخذلانُ والحرمانُ، واستحوذ عليه الشيطان... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخلُ الشرّ شرٌّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر مَن يقتدى به من أعلام الأئمة وسادتها، وأركان الأمة وقادتها، قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه وأما استعمال الاصطلاحات

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية»(2). عندما وقع العقلُ تحت وصاية فتاوى الشهرزوري وأمثاله، انغلق على نفسه، واستنزف التفكيرَ الديني في الإسلام التكرارُ والاجترار الممِلُّ، ونامت الأسئلةُ الكبرى، واضمحل حضورُ العقل النقدي الخلّاق.

يصعب جدًا فهمُ الفلسفة الغربية الحديثة بعقلية أرسطية،كلُّ محاولةٍ للفهم تفكر في إطارٍ معرفي لا ينتمي لعالم مفاهيم الفلسفة الحديثة تفضي إلى نتائجَ تفرضها مقدماتُ تصورية وبراهين وأشكال قياسات المنطق الأرسطي. وهو ما سقطت فيه محاولاتُ جماعة من المهتمين بهذه الفلسفة في الحوزات وغيرها من مؤسسات التعليم التقليدي والحديث، ممن أتقنوا المنطقَ الأرسطي وتشبّع ذهنُهم بمقدّماته التصورية وبراهينِه وأشكالِ قياساته، وتمرّسوا في استعمالِ أدواتِه في محاججاتهم الفلسفية والكلامية والفقهية والأصولية. هناك خبراءُ ممن يمتلكون تكوينًا أكاديميًا جادًا في الفلسفةِ والمنطق الحديث، لديهم معرفةٌ جيدة باللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية، يتسيّدون المشهدَ الفلسفي في بعض البلدان العربية، ويحتفي بكتاباتهم الغزيرة جامعيون متديّنون، غير أنهم يتفلسفون على طريقة الغزالي وابن تيمية، فيقدّمون قراءاتٍ موهِمةً ومضلّلة للفلسفة الحديثة، تُلوّنها بألوان مشوّهة، وتُقوّلها ما لا تقول، القارئُ الخبير يدرك أنهم يتفلسفون ضدَّ الفلسفة.

العقلُ الفلسفي ينبغي أن تكون آفاقُه رحبة، يفكّر خارجَ المعتقدات والهويات والأيديولوجيات المغلقة. الأطر المقيّدة للتفكير العقلي الحرّ تمارس تَفويهًا بعنوانات مراوغة عبر الأدب والفن والدين، وأخطر أشكال التمويه عندما تتخفى المعتقداتُ والأيديولوجيات والهويات وتفرض أحكامَها وراء قناع الفلسفة والعلم والمعرفة. العقلُ الفلسفي قلّما يتوطن في بيئة الثقافة الشعرية، الفلسفة تعكس أعمقَ تجليات العقل البرهاني، الشعر يتوالد ويزدهر في فضاء المخيّلة، ويعاند العقلَ البرهاني. إن كانت البيئةُ فلسفيةً بالأصل، كما في ألمانيا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، تصبح بيئةً خصبة لظهور شعراء يبدعون شعرًا مشبعًا برؤيا فلسفية، على غرار هولدرلين (1770 ـ 1843) في ألمانيا. وإن كانت بيئةُ الثقافة شعريةً بالأصل فنادرًا ما نرى فيها ولادةَ فيلسوف، كما في تمركز الثقافة العربية على الشعر قبل

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

الإسلام. الإنتاج الثقافي للبيئة يشبهها، في البيئة الفقيرة عقليًا تسود ثقافةٌ تخيّلية، في البيئة الخصبة عقليًا، تزدهر المعرفةُ المركبة العميقة.

بعد عصر البعثة توالد التساؤلُ والنقد والتفلسف في التفكير الديني لدى المسلمين في سياق تأويلهم لآيات القرآن الكريم الاعتقادية، وما ولد في آفاقها من أسئلةٍ حول القضاء والقدر، وغير ذلك من المعتقدات. إثر ذلك ظهرت المدارس الكلامية المعروفة في القرون الأولى، وظهرت الفلسفة، فكان الكندي (185 هـ/805 ـ 256 هـ/873)، والفارابي (260 هـ/874 ـ 339 هـ/950)، وابن سينا (370 هـ /980 ـ 427 هـ / 1037)، وغيرهم من الفلاسفة في الإسلام.

تعليم الفلسفة تعليم التفكير الفلسفي، لا يتفلسفُ الإنسانُ بتعلم تاريخ الفلسفة. التفلسف يتطلب التعرفَ إلى مفاهيم وآراء الفلاسفة الكبار في العصور المتوالية، بغضّ النظر عن اتجاهاتهم، ومواطنهم، ومسائلتها، والحوار معها. تراكم المعلومات وتكديس الإجابات لا يوقظ بالضرورة العقل، غير أن سؤالًا عميقًا واحدًا يمكن أن يوقظه، إن كان العقلُ نابهًا. تدريب التلميذ على النقد والتساؤل ضروري لبناء مَلَكة النقد والتفكير الإبداعي. تَعلُّمُ التلميذِ التفلسفَ هو تعلُّمُ التساؤل والتفكير النقدي، وليس استِظهار النصوص. والمزيد من حفظ آراء الفلاسفة وتكرار أسمائهم. طريقة تعليم التفلسف تعني تدريبَ الذهن على التأمل العميق والتريث في التفكير، والتوقفَ عن إصدار الأحكام المتعجّلة قبل الفهم والتفسير والتحليل والتمحيص، والنظرَ للفلسفة بوصفها إيقاظًا للعقل بالتساؤل والنقد، وغربلةً للوثوقيات والجزميات.

التفلسفُ وعيٌ عقلي تأملي عميق، لا يجيده كلُّ عقل، يحتاج التفلسفُ عقلًا ذكيًا فطنًا مندهشًا متسائلًا. الموهبةُ لا تكفي وحدَها، يتطلب التفلسفُ إنفاقَ سنوات طويلة في التعلُّمِ، وترويضِ الذهن وتدريبه على التفكير الصبور، والشكّ، ومساءلةِ المسلّمات وغربلتها، وتمحيصِ ما تَسالم الناسُ على أنه من البداهات،كما يحتاج كلُّ علم ومعرفة وفنّ إلى التعلّم، والتفكير، والمران المتواصل. الفلسفة تتطلب مَن يمتلكُ موهبةَ التفلسف، مَنْ يريد تعلّمَ التفلسف عليه أن يصغي لأحد المعلّمين الماهرين للفلسفة.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ما ينقل الذهنَ للتفكير الحرّ خارجَ الأسوار المغلقة هي الكتابةُ الفلسفية التي تدعو للتفكير ضدّ المألوف والسائد بلا دليل. لا تظهر قيمةُ الكتابةِ الفلسفية بمقدار ما تنتجُه من إجاباتٍ مكرّرة، قيمة هذه الكتابة بقدرتها على تحريض العقل على توليد أسئلةٍ عميقة، يتطلب الخوضُ فيها الكثيرَ من التأمل والتفكير غير المتعجّل. لم تشهد المكتبةُ الفلسفية العربية غزارةً في الإصدارات كما يحدثُ في السنوات الأخيرة نتيجةَ تعدّدِ المؤسسات الراعية للترجمة، والمبادراتِ الفردية والجماعية في التأليف، واتساعِ التعليم العالي وكثافةِ وتنوع رسائل الماجستير والدكتوراه في الدراسات العليا للفلسفة، والنشرِ الورقي والإلكتروني.

غزارةُ المطبوعات الفلسفية وتنوّعُها بقدر ما يثري المكتبةَ الفلسفية كميًا، إلا أنه قلّما يكشف عن عمق التفكير الفلسفي والخروجِ من تكرار الشروح، وشروح الشروح، والتعليقات الانطباعية، وأحيانًا العبثية، على أقوال الفلاسفة. لا يدلّنا رواجُ سوق كتابٍ على فرادته وقوة مضمونه، ولا تعني غزارةُ الكتابة وكثافةُ الإصدارات القدرةَ على التأملِ والتفكيرِ المتمهل، وامتلاكِ البصيرة الثاقبة. أعرفُ مَنْ يتحدث ويكتب بغزارة في الفلسفة من دون أن يدرسَ أو يقرأ أيّ نصّ فلسفي، وكأنّ الكتابةَ والحديثَ في الفلسفة أمست مهنةَ مَنْ لا مهنةَ له.

يتفلسف بعضُ هواة الفلسفة بحفظ النصوص، وهو لا يدري أن الحفظَ شيءٌ والتساؤلَ والتفكير النقدي والإبداع شيءٌ آخر. الكتابةُ والحديث في الفلسفة يمارسها مثل هؤلاء من دون أيّ تأهيل أكاديمي، ولا قراءات معمّقة لتراثنا الفلسفي والفلسفة الحديثة. لستُ ضدّ تبسيط الفلسفة وتيسيرها للقراء، غير أن لغةَ الكتابة يفرضها نوعُ مفاهيمها، وغايةُ تفهيمها. تبسيطُ المعارف والعلوم الذي يتولاه خبراء في كلّ حقل ضرورةٌ لفهمها وتنمية الوعي المجتمعي. التدريس مثلًا ضربٌ من التبسيط، إشاعةُ المعرفة تتطلب تبسيطًا يتولاه المتخصّصُ في كلّ حقل معرفي، تبسيطُ غير المتخصّص لأيّ علم ومعرفة يزيّفها.

إصداراتُ الكتب والدوريات التي تحملُ عنوانات فلسفية لا أقرأ فيها غالبًا رؤيةً فلسفية، ولا أرى أكثرَها يتحدث لغةَ الفلسفة. عندما يصادفني كتابٌ أو مقال فلسفي

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

يتحدث لغةَ الفلسفة وينقد ويتساءل أشعر كأني عثرتُ على كنز مفقود. يبهرني العقلُ اليقظ البارع بمحاكمته لآراء فلاسفة كبار وتقويضه لها، مثلما تبهرني براعته ببناء رؤىً فلسفية ينفرد بها، وإن كنتُ لا أتفق مع كلّ نقاشاته وأدلته ورؤاه وآرائه ونتائجه. ليس المهمّ أن نتفق أو نختلف مع طريقة تفكير مَنْ يتفلسف ومحاججاته وتقويضاته ونتائجه، المهم أن نقرأ عقلًا يفكّر فلسفيًا بطريقته الخاصة، ويكتب الفلسفةَ بلغة الفلسفة. الفيلسوف يفرض على قارئ الفلسفة المتمرّس الاعترافَ بعبقريته الفلسفية. عبقريته يعكسها خروجُه على طريقة التفكير المتداولة، ولأكثر مَنْ نقرأ لهم من كتّاب اليوم.

بعض مَن يكتبون تحت عنوانات فلسفية يراكمون عنواناتٍ بلا مضمون فلسفي، يكتبون موضوعاتٍ عويصة، وهم عاجزون عن التفلسف وخلق الأسئلة الفلسفية. تتكدّس في كتاباتهم كلماتٌ تتخبّط في دلالتها ولا تفصح عن وجهتها، لا تقرأ فيها ما يشي بشيءٍ يصنّف على الفلسفة. في أقسام الفلسفة بجامعاتنا قلّما نجد أستاذًا يتفلسف خارج النصّ الذي يقرّره لتلامذته، مَنْ يعجز عن التفلسف يعجز عن تعلّم الفلسفة وتعليمها، التفلسفُ غايةُ تعليم كلّ فلسفةٍ تنشد لنفسها إيقاظَ العقل.

هذا كتابٌ وُلد في سياق مخاضٍ طويل لكاتبه في دراسة الفلسفة وتدريسها لمدة طويلة تجاوزت الأربعة عقود من حياته. تمخّضت هذه الممارسةُ بتعليم الفلسفة عن رؤيةٍ تقدم للقارئ تقويمًا لواقع الدرس الفلسفي في الحوزة وآفاق انتظاره، وقراءةً تواكب الدورَ الذي اضطلع به العلامة محمد حسين الطباطبائي ببعث الفلسفة، وتنمية نطاق تدريسها والكتابة فيها، وحضورها اللافت عبر مؤلفاته، وما نسجه تلامذتُه من تعليقات وشروح لتلك المؤلفات، وأثرهم في تعليم الفلسفة داخل الحوزة والجامعة. ويقرأ أخيرًا عرضًا لنشأة الفلسفة في مدرسة النجف.

عبد الجبار الرفاعي

بغداد 4 ـ 4 ـ 2024

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الأول

الدرس الفلسفي في الحوزة

الواقع وآفاق الانتظار(3)

الحوزة مدرسة تقليدية للتعليم الديني تتمحور الدراسةُ والتدريس فيها على الفقه وأصول الفقه، وتسبق ذلك مقدماتٌ في علوم اللغة التراثية، والمنطق الأرسطي، وعلم الكلام القديم. ويكتسب الأستاذ مقامَه الديني والعلمي من تمرسه ومهارته في الفقه الاستدلالي. الفقه هو الذي يمهد الطريقَ للمرجعية الدينية، ويمكن أن يجعله أحدَ من يشغلون هذا الموقع، إن توفرت المتطلباتُ الأخرى داخل الحوزة وخارجها لصناعة مرجعيته.

الفلسفة ليست أساسيةً في دراسة الحوزة، يدرسها بعضُ الطلاب اختيارًا حتى اليوم، من دون أن تكون مقرَّرًا أساسيًا، وإن اتسعت دراستُها في النصف الثاني من القرن العشرين، وأصبح مَن يدرسها ليس منبوذًا كما كان بالأمس، خاصة بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ومع ذلك ما اختفت دراستُها وتدريسُها في الحوزة، في أشد مراحل مناهضة أكثر الفقهاء للفلسفة. لا نرى مثلَ هذا الحضور المتواصل في معاهد التعليم الديني التقليدية خارج الحوزة، فلا نجد فيها تدريسًا منهجيًا منتظمًا لآثار مدرسة ملا صدرا الشيرازي الفلسفية، وأتباعِها مثل: ملا هادي السبزواري، ومحمد حسين الطباطبائي،كما في الحوزة.

يضاف إلى ذلك، أن معظمَ أساتذة وتلامذة الفلسفة في الحوزة يُعنَون بالعرفان عناية خاصة، فيعكفون على دراسة بعض المؤلفات الأساسية في هذا الحقل، مثل كتاب «فصوص الحكم» لمحيي الدين بن عربي ت 638 هـ، و«التمهيد في شرح قواعد التوحيد» لـصائن الدين علي بن محمد التركة الإصفهاني ت 835 هـ، و«مصباح الأنس بين المعقول والمشهود» لمحمد بن حمزة الفناري ت 834 هـ وربما يمكث هؤلاء سنواتٍ عديدةً لتفسير وفهم أفكار ونظريات الحكماء والعرفاء،

Scanned with CamScanner
ممسوح ضوئيا بـ CamScanner

المشتمِلة عليها هذه المؤلفات، والمحكية غالباً بعبارة مكثفة، دقيقة، مبهمة، وربما ملغزة، يعاني ذوو الاختصاص معاناة كبيرة في فهمها وتحليل مدلولاتها، ويستنزفون جهدًا عقليًا هائلًا لسنوات بغية استيعابها. لبث عبدالله جوادي آملي 5 سنواتٍ في تدريس فصوص الحكم، وتلقيتُ هذا الكتابَ على دروسه.

الدرسُ الفلسفي في الحوزة مرهق لا يطيقه إلا الصّبور، يمضي التلميذُ الذي يدرس الفلسفةَ سنواتٍ طويلةً في دراسة وتدريس متونِ الفلسفة، المدونةِ بلغة اصطلاحية مكثفة شديدة الاختزال، وأحياناً غامضة ومبهَمة وملتبسة ومركبة. بعد أن يدرسَ التلميذُ المنطقَ ينتقل لدراسة «منظومةِ» السبزواري، أو «بدايةِ الحكمة» و«نهاية الحكمة» للطباطبائي، ثم «الأسفارِ الأربعة» لملا صدرا الشيرازي، يلبث بعضُ التلامذة في الأسفار فقط 10 ـ 15سنة، لو حاول أن يدرسَها بتمامها. ومن أراد أن يواصلَ دراسةَ العرفان فيبدأ في دراسة «تمهيد القواعد» لابن تركه لمدة عامين، ثم «فصوص الحكمِ» لابن عربي على الأقل خمس سنوات، ثم «مصباح الأنس» لمحمد بن حمزة الفناري(4) لسبع سنوات.

في استقراءِ لنمط الحياة العقلية والروحية لأساتذة الفلسفة في الحوزة رأيتُ أن تفاعلَ الفلسفة والعرفان لم يقتصر على البحث والكتابة والتدريس، بل كان أكثرُ مَن ينخرط في تعلّم وتعليم الفلسفة في الحوزة عارفًا زاهدًا في حياته الخاصة. وهذا الزهد ينعكس على مؤلفات وتعليقات وشروح الفلاسفة وأساتذة الفلسفة في الحوزة، فبعضُها يتداخل فيها التفكيرُ العقلي والحدسُ العرفاني.

تميزت الحوزة بتوفرها على أجيال من أساتذة الفلسفة والعرفان الأكفاء في كل حقبة زمنية، ولم يكن محمد حسين الطباطبائي إلا واحدًا من أعلامهم في القرن الماضي. وأظن أنّ ليس مِن أساتذة الفلسفة أو الفلاسفة في عالمنا اليوم، ممن تراكمت لديه خبرةٌ استثنائية في شرح وتوضيح وتحليل النصوص الفلسفية والعرفانية في التراث،كخبرة هؤلاء الأساتذة. وهي خبرة راكمتها طبيعةُ المناخات التعليمية والتربوية الخاصة في دراسة وتدريس المتون القديمة لعلوم الدين عامة، والفلسفة منها خاصة، وكذلك طريقةُ تدريس هذه المتون، التي تقوم على استجلاءِ

Scanned with CamScanner

مدلولاتها، والتفنّنِ في تصوير مفاهيمها، باعتماد تفكيكها إلى جمل وعبارات، وتحليلِ تلك العبارات واستنطاق كلماتها. يرابط دارسو الفلسفة عدةَ سنوات في دراسةِ كتاب واحد، مثل «الأسفار الأربعة» واستيعابِ مسائله، واستظهارِ وحفظِ ما هو مهمٌ منها، ولعل الأرجوزةَ المعروفة بـ«بالمنظومة» لملا هادي السبزواري في المنطق والحكمة، من المتون المتعارَف استظهارُها لدى بعض تلامذة الفلسفة.

من مكاسب دراسة الفلسفة في الحوزة

إنّ استمرار حضور دراسة الفلسفة في الحوزة أسهم في تحقيق جملة مكتسبات، ليس أقلّها الكشفُ عن شيءٍ من إضافاتِ الفلاسفة الإسلاميين وتطويرِهم للفلسفة اليونانية، وما أنجزوه من صياغة نظرياتٍ ومقولات ومفاهيم فلسفية عبّرت عن إضافة معرفية للتراث الفلسفي الإنساني. حاول الدرسُ الفلسفي في الحوزة تقديمَ إجابات فلسفية عن بعض الأسئلة الميتافيزيقية المتنوعة. وكشف عن مكاسب الفلسفة في الإسلام، فقد لاحظ محمد حسين الطباطبائي أن عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفةُ الإسلامية من مدرستَي أثينا والاسكندرية لا تتجاوز مئتي مسألة(5) في حين بلغ رصيدُ الفلسفة الإسلامية في مدرستها الأخيرة «الحكمة المتعالية» لملا صدرا الشيرازي ما يناهز سبعمائة مسألة. وهذا التفاوتُ الذي يبلغ خمسمائةَ مسألة، إن كان دقيقًا، ذو دلالة مهمة في تقويم المنجز الفلسفي في الحضارة الإسلامية، ولا سيما إذا لحظنا أن التطوير والتوضيح امتدّ ليشمل حتى المائتي مسألة الموروثة، فلم تبقَ هذه المسائلُ على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، بل أُعيد بناءُ معظمها في ضوء منظومة الفلسفة في الإسلام، وبينما اتشح سواها برداءٍ آخر، انحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة(6).كما أفصح الطباطبائي عن أن المسائل الفلسفية التي جاءت من الأقدمين، اتسمت بانفصالها الواحدة عن الأخرى من دون أن يكون ثمةَ رابطٌ بينها، فضلًا عن أنها وُجّهت توجيهًا فلسفيًا غير منظم، في حين اكتسبت هذه المسائلُ في الدور الأخير للفلسفة الإسلامية نظامًا رياضيًا، على نحوٍ ارتبطت فيه فيما بينها، وترتبت بانتظام. اللافت أن الطباطبائي لم يبرهن على هذا المدّعَى، إذ أشار إلى قليلٍ

Scanned with CamScanner

من هذه المسائل، ولم يتحدث عن الخمسمائة مسألة التي أضافها فلاسفتنا.كذلك لا نعثر في آثاره على دراساتٍ تؤرخ لنشأة وتطور المسائل الفلسفية، ولم يقدم بحثًا يغور فيه بتاريخ الفكر الفلسفي، ويواكب ولادةَ تلك المسائل، ويتعرف على عصرها وجذورها وتطورها، ليدلل على هذا المدعى.

حاولت أعمالُ محمد حسين الطباطبائي، ومرتضى المطهري، ومحمد باقر الصدر أن تنقد الفلسفةَ المادية، وناقشت المذهبَ التجريبي، وحاولت أن تتأمل ركائزَ تلك الفلسفة، وأوضحت ما ينطوي عليه المذهب التجريبي من تهافتٍ في ضوء المنطق الأرسطي. المذهب التجريبي يتخطي حدودَ التجربة إلى (ماوراء الطبيعة)، وحدودُ التجربة لا تتجاوز عالمَ الطبيعة، لذلك لا يصحّ أن يحكم بالنفي على عالم (ماوراء الطبيعة)، العالم الذي لا تناله الحواس ولا تستخدم فيه التجربةُ وأدواتها.كذلك حاولت هذه الأعمالُ الكشفَ عن لونٍ آخر من التهافت الذي وقع فيه المذهبُ التجريبي، عندما أنكر (هذا المذهب) أيَّ مصدر للمعرفة التصديقية خارج إطار التجربة، غافلًا عن أن هذا الإنكارَ نفسه هو قضية تصديقية لا تتوكأ على تجربة. التجربة لا تؤكد قيمةَ ذاتها، وبذلك يسلّم هو بتصديقات عقلية خارج حدود التجربة، فيقع في حبال ما نفاه في إنكاره، ويضحي هذا الإنكارُ برهانًا على أنه لا بدّ أن يقبل بمعارف أولية قبلية لا تنالها التجربةُ.(7)

بقي أن نشير الى أن الدرسَ الفلسفي في الحوزة، أسهم في بناء فلسفة، مثّلتها مدرسةُ الحكمة المتعالية التي كانت توليفًا اختلطت فيه عناصرُ ومقولاتُ وأدوات فلسفتَي المشاء والإشراق، فضلًا عن العرفان، وعلم الكلام، والتي شيّد أركانَها محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملا صدرا وصدر المتألهين. ولم تُدرَّس فلسفةُ ملا صدرا في معظم الجامعات العربية المهتمة بدراسة فلسفة المسلمين، ولا نعرف لتدريسها أساتذةً أكفاء متخصصين في أروقة هذه الجامعات.

ويمكن أن نسجل للدرس الفلسفي في الحوزة إنجازًا آخر، فهو برغم شحة وضمور الإنتاج الفلسفي عمومًا في عالم الإسلام في العصر الحديث ومناهضة التيارات السلفية الشيعية والسنية للفلسفة، فإن التأليف لم ينقطع في فضاء الدرس الفلسفي

Scanned with CamScanner

في الحوزة تمامًا، إذ نلتقي في هذه المدة بكتابين تبلور عنهما هذا الدرس في مرحلته الحاضرة:

أولها: كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) لمحمد حسين الطباطبائي، بإثرائه بتعليقات وشروح توضيحية موسعة لتلميذه مرتضى المطهري. هذا الكتاب عبارة عن دورة فلسفية، تتضمن بحوثًا تواكب الفلسفةَ في الإسلام في مسيرة ألف عام، مع استيعابٍ لشيءٍ من الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة أيضاً، وبيان مجموعة أُسس فلسفية، توضح ما يصطلح عليه الطباطبائي «الفلسفة الالهية»، وكيف تجلى فيها إبداعُ حكماء الإسلام.(8) في «أصول الفلسفة» استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيانِ «معنى الفلسفةِ وحدودها، والعلاقةِ بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثَه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمّيةً متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائلَ الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقيًا، تبدأ بـ «قيمة المعرفة» يليها «مصدرُ المعرفة» وتنتهي بـ «حدود المعرفة». مضافًا إلى تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتّصل بها من مسائل «الإدراكات» على غيرها، فإنّها احتلّت مساحةً واسعة من هذا الكتاب، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأوّل وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاءُ الثلاثة الباقية على المسائل الأخرى. وبذلك يكون «أصول الفلسفة» أوّلَ مؤلّف يصدر في الحوزة يعالج مسألةَ المعرفة بهذه الكيفية، ويوليها هذا القدرَ من التحليل والدراسة.

الثاني: هو كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) لمحمد باقر الصدر، وقد تمثّل إنجازُه الأساس في محاولة صياغة مذهبٍ جديد، في تفسير كيفية نموّ المعرفة البشرية وتوالدها، عبّر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة، غير ما كان معروفًا بين المدرستين التجريبية والعقلية، وتُعدّ ولادةُ هذا المذهب، الذي أسماه الصدر (المذهب الذاتي للمعرفة) إنجازًا رائدًا في المنطق.

وينبغي التنويهُ برؤيةٍ رحبة لمرتضى المطهري إزاء طريقة تعليم الفلسفة المادية، فيوم كان رئيسًا لقسم الفلسفة بكلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في طهران أوصى

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مجلسَ إدارة الكلية بتأسيس كرسي لتدريس الفكر الماركسي، يقول المطهري: «لقد كتبت قبل أعوام كتابًا إلى مجلس إدارة هذه الكلية ونبهت فيه إلى أن كلية الالهيات هي الكلية الوحيدة المؤهلة لتخصيص كرسي لتدريس الماركسية، شريطة ألا يقوم بذلك أستاذ مسلم، وإنما أستاذ يتفهم الماركسية حقًّا، ويؤمن بها حقًّا، ولا يؤمن بالله حقًّا. لا يخطر ببال أحد أنه لا يجوز تدريس الماركسية في كلية الإلهيات، بل بالعكس يجب أن تدرس، ولكن على يد أستاذ مؤمن بها وملتزم بها، ثم يأتي دورُنا لنقول ما لدينا، ونعرض منطقنا، ولا يُرغم أحد على قبول هذا المنطق»(9).

وتميز الطباطبائي عن معظم رجال الدين بنزعتِه الروحية الأخلاقية الإنسانية الرقيقة، وإدراكِه بذكاءٍ فطري البعدَ اللطيف الرحيم في الدين. كذلك كان يتمتع بحريةٍ عقلية مضيئة في التفكير، ويحرص على الاطلاع على الأديان الأخرى، ويتعاطى مع ميراثها باحترام وتبجيل، ويتذوق المضمونَ الرمزي الروحي لنصوصها. كما اهتم بالدراسات المقارنة بين الأديان، فكان الطباطبائي يشرح لحسين نصر وداريوش شايغان نصوصَ الأديان وكتبَها المقدّسة، مثل «الأناجيل»، و«الأوبانيشاد»(10). يقول داريوش شايغان: (العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادًا قويا إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. انخرطت في حلقة دراسية لدراسته بأستاذية الطباطبائي، كان يُبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا وحسين نصر على ترجمتها. كان يفسر «شانكارا» كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلًا في أحد الأوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة: «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم». فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وكشف ما هو محجوب فيها، وحلل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمتُ أنا وحسين نصر كتيبًا صغيرًا من تأليف لاوتسه، اسمه «داوديجينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الإنجليزي إلى الفارسية. حينما قرأه الطباطبائي، قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في حياتي». وصار من عشاق «داوديجينغ»)(11).

وتخصّصت جامعةُ الأديان والمذاهب في حوزة قم بدراسة الأديان السماوية

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والآسيوية، ففي هذه الجامعة تدرس فرق الإسلام المختلفة ومذاهبه، وتدرس اليهودية، والمسيحية، والزرادشتية، والمندائية، والمانوية، والبوذية، والهندوسية، والسيخية، والطاوية، والكونفوشيوسية، وغيرها. وتشترط تدريسَ الكتب المقدّسة كما هي، وألا يتعاطى معها المدرش بوصفها ضلالات يجب نقضُها، وتفضل أن يكون المدرش من أتباع ذلك الدين، فمثلًا يأتي يهودي إيراني متخصّص بالتلمود لتدريسه أسبوعيًا للمتخصّصين بهذه الديانة في الجامعة.

ثغرات دراسة الفلسفة في الحوزة

حينما نتأمل واقعَ الدرس الفلسفي اليوم في الحوزة نجد جملةَ ثغرات في هذا الواقع، لذلك ربما تغدو بعضُ المكتسبات المارة الذكر، غيرَ واضحة، بعد أن امتدّت هذه الثغرات أفقيًا وعموديًا، فألقت بظلالها على فضاء الدرس الفلسفي كلّه، فأضحت حالاتٌ عامة راسخة، وليست ظواهرَ طارئة ناشئة عن عوامل آنية، تنقضي وتتبدّد بانقضائها. ومن أبرز هذه الثغرات:

1ـ اختزال الفلسفة في الإسلام بملا صدرا الشيرازي

يجري في المقرر المتعارَف دراسته في الفلسفة في الحوزة اختزالُ الفلسفة في الإسلام، وشيءٍ من ابن سينا، وشيءٍ من شيخ الإشراق السهروردي، وغالبًا ما يجري التعرّفُ على بعض أفكارهما عبر ملا صدرا، فيما يغيب بنحوٍ تام أو يشحّ حضورُ تراثٍ فلسفي واسع، أنجزه فلاسفةٌ معروفون. كانت فلسفةُ ملا صدرا وما زالت محورًا للدرس الفلسفي في حوزتَي النجف وقم، وتنامت واتسعت دراستُها في نصف القرن الماضي. التقليد المكرّس في هذا الدرس اليوم لا يهتم إلّا بفلسفة ملا صدرا الشيرازي، وتلامذةِ فلسفته. وكأن الفلسفةَ في الاسلام تبدأ وتنتهي بملا صدرا.

يلتقي القارئُ في المجلدات التسعة لكتاب «الأسفار الأربعة» باقتباساتٍ مطولة من آثار الفخر الرازي وغيره، فقد قال بعضُ المحققين إن ملا صدرا نسخ كتابَ: «المباحث المشرقية»، ونصوصًا لابن عربي. ويلتقي بكلمات القيصري شارح «فصوص الحكم»، مضافًا إلى نصوص من الكتب الأخرى، وغالبًا لا يشير ملا صدرا إلى ما يقتبسه، حتى اتهمه البعضُ بالانتحال والسرقة. وذهب آخرون إلى أن ملا

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

صدرا جمع أكثر كتابه الأسفار الأربعة وغيره بنَسخ مؤلفات غيره. فقد كتب علي أصغر حلبي: «لا تكمن أهمية فيلسوفنا في تأليفه كتابًا ضخمًا بحجم الأسفار، وإنما تكمن أهميته في بيان بضع مسائل بديعة لا يتجاوز بيانها أربعين صفحة، ولو أن هذا الرجل العظيم قد اكتفى بطرح هذه الأفكار في رسالة مختصرة، لكفى نفسه وكفانا مؤونة قراءة موسوعاته»(12).

وكان الميرزا أبو الحسن جلوه (1238 ـ 1314 هـ) أولِ من نبّه على ذلك. أبو الحسن جلوه فيلسوف مشائي من أتباع ابن سينا. والمعروف عنه أنه كان لا يدرّس كتابًا إلا بعد أن يصحّحه، ويشرحَ غوامضَه، ويحيل على مصادره ومراجعه. كان جلوه يحتفظ بنسخة مخطوطة من الأسفار الأربعة «موجودةِ الآن في مكتبة مجلس الشورى في طهران. وهي مملوءةٌ بالتعليقات، التي كتبها بين سطورها»(13). نبّه أبو الحسن جلوه إلى المراجع التي نقل عنها ملا صدرا، من دون أن يحيل إليها صاحبُ الأسفار، حتى نسب بعضُ الباحثين الى جلوه أنه ألّف كتابًا، بعنوان: «سرقات ملا صدرا، وأشاروا إلى أنه محفوظ في مكتبة مجلس الشورى. حيث تم استخراج الموارد التي أخذها صدر المتألهين من الآخرين»(14). ولعلها التعليقاتُ المذكورة نفسُها، إذ لم تدرج في آثار جلوه. وهي غير موجودة اليوم في فهارس هذه المكتبة، وربما أخفاها أحدُ عشّاق ملا صدرا.

كما اتهم الآغا ضياء الدين درّي ملا صدرا بانتحال أفكار غيره من دون إشارة. إذ تعرّض إلى هذا الموضوع عند التعريف بملا صدرا في القسم الأخير من ترجمته لكتاب «كنز الحكمة» للشهرزوري، الذي خصّ به الفلاسفةَ الذين لم يرد ذكرُهم في هذا الكتاب. وهناك صرّح بانتحالات ملا صدرا، وذكر العديدَ من الموارد، فقال بصراحة: «كان صاحب الأسفار يعمد إلى إسقاط بداية النص وخاتمته، وفي أغلب الموارد تكون العبارات منقولة بشكل خاطئ، الأمر الذي كان يوقع الأساتذة المتقدمين في الخطأ في سعيهم إلى توجيه تلك العبارات... في الكثير من الموارد ينسب مسائل وأجوبة الآخرين إلى نفسه»(15).

حسن حسن زاده آملي، الذي هو أبرزُ المختصين اليوم بآثار ملا صدرا، وأوسعُهم

Scanned with CamScanner

اطلاعًا وتتبعًا، والذي قام بتصحيح الأسفار الأربعة والتعليق عليها(16)، يقدّم لنا شهادته الصريحة بهذا الشأن، بعد 20 عاما من التدقيق والتحقيق والتدريس في كتاب «الأسفار» وكتب ملا صدرا، وكتابَي الفتوحات والفصوص، في كتابه «العرفان والحكمة المتعالية» وهو بالفارسية(17)، فيقول: «إن جميع المباحث الرفيعة والعرشية للأسفار منقولة من الفصوص والفتوحات وبقية الصحف القيّمة والكريمة للشيخ الأكبر وتلاميذه، بلا واسطة أو مع الواسطة... إذا اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلًا أو شرحًا للفصوص والفتوحات فقد نطقنا بالصواب، ولا سيما عندما يقول: تحقيق عرشي»(18)، وأضاف حسن حسن زاده آملي ما نصه: «كل ما لدى ملا صدرا هو من محيي الدين وقد جلس على مائدته»(19).

وقال جهانگيري في مقدمة تصحيح رسالة (كسر أصنام الجاهلية) لملا صدرا: «إن جميع المسائل تقريبا، وأكثر العبارات والأحاديث الواردة في هذه الرسالة ـ إلا في بعض الموارد المعدودة ـ منقولة عن مؤلفات المتقدمين على عصر صدر المتألهين، وقد نقلها دون الإحالة إلى مصادرها، ويبدو أنه كان يقوم بنقل الأحاديث من ذاكرته ودون الرجوع إلى كتب الحديث. وكان لكتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي الحصة الكبرى من الكتب التي اعتمدها صدر المتألهين، وقام بتلخيص موضوعاتها»(20).

وأشار رضا أكبريان ـ الذي تولى تصحيحَ المجلد التاسع من الأسفار ـ في هوامش متعددة إلى ذلك، إذ يكتب مثلًا: «إن عبارة المصنف في هذا الشأن قد وردت في كتاب (المباحث المشرقية) مع شيء من التغيير»(21). أو قوله: «إن مسائل هذا الفصل شبيهة بمسائل (المباحث المشرقية)»(22). ومن ثم ذكر موضعَ المصادر الأصلية لتسهلَ على القارئ عمليةُ المقارنة بين هذه الموارد. وفي الحقيقة، إن صدرَ المتألهين قد أخذ هنا(23) ما يقرب من عشرين صفحةً عن الفخر الرازي، دون أن يشيرَ إلى مصدره، مع قيامِهِ بتغيير بعضِ الكلمات والعبارات(24).

وكذلك أشار جوادي آملي في شرحه على الأسفار إلى هذه الحقيقة، ومن ذلك قولُه: «إن بعض أبحاث هذا الفصل متطابقة مع أبحاث الفخر الرازي في (المباحث

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المشرقية)»(25)، وهكذا قوله: «لقد ذكر ابنُ سينا برهانَ الصديقين في الفصل التاسع والعشرين من النمط الرابع من (الإشارات والتنبيهات)، وقام المحقّق الطوسي بشرحه، وإنّ جانبًا من عبارات هذا الفصل من الأسفار هي ذات عبارات شرح الطوسي على الإشارات»(26).

كما نبه أحمد خسروجردي إلى كيفية نقل ملا صدرا عن غيره، بقوله: «لم يقتصر على جملة واحدة أو جملتين، وإنما قد يستغرق أحيانًا صفحة كاملة وحتى أربع صفحات، بل وحتى فصلًا كاملًا أو فصلين من كتب الآخرين، دون أدنى تغيير»(27).

وقال علي رضا ذكاوتي قراگزلو: «هناك فصلٌ كاملٌ في (عشق الظرفاء والفتيان وذوي الأوجه الحسان)(28) منقولٌ بنصّه عن (رسائل إخوان الصفا)(29)، فعلى من أراد أن يجري مقارنةً بينهما، أن يقفَ على حقيقة ذلك»(30).

وكتب مهدي حائري يزدي: «المعروف أن صدر المتألهين قد أخذ أجزاء من كتاب الأسفار الأربعة وبعض كتبه الأخرى عن الآخرين دون ذكر أسمائهم. وهذا ما وجدته بنفسي، حيث رأيت اقتباساته عن (المباحث المشرقية) في كتاب (الأسفار الأربعة)، دون أن يشير إلى ذلك»(31).

كما صرّحَ غلام حسين إبراهيمي ديناني قائلا: «إن صدر المتألهين في الكثير من الموارد قد نقل نص عبارات الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء الذين سبقوه، دون أن تصدر عنه أدنى إشارة للمصادر التي نقل عنها. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يمكن تبرير صدور هذا الأمر عن مثل هذا الشخص الحكيم والمتألّه؟»(32).

شدّد ملا صدرا في بعض الموارد على أنه هو من أبدع قاعدةً ما، وأنه لم يسبقه إليها أحد، في حين نعثر على القاعدة نفسها فيما أورده ابنُ عربي من قبل.كما نلحظ ذلك بقوله: «وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك»(33). في حديثه عن قاعدة: «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، التي وردت عند ابن عربي من

Scanned with CamScanner
ب CamScanner

قبل، فقد ذكر القيصري في شرحه لفصوص الحكم هذه القاعدةَ في سياق قوله: «لأن تلك الحقائق أيضاً عين ذاته حقيقة، وإن كانت غيرها تعينًا». والغريب أن ملا صدرا نفسَه يورد نصًا لابن عربي تأييدًا لما قرّره في هذه القاعدة، إذ يقول محيي الدين: «العلم التفصيلي في عين الإجمال»(34).

كما أن القارئ الخبير بالأسفار وآثارِ ابنِ عربي يعرِفُ أن نظريةَ الحركة الجوهرية لملا صدرا هي صياغةٌ أخرى لنظرية تجدّد الأمثال عند ابن عربي. وإن كانت نظريةُ تجدد الأمثال تتسع لكل عالَم الإمكان الذي يشمل عوالِمَ العقل والمثال والمادة، لكن ملا صدرا خصّها بعالَم المادة. ويعني تجدّدُ الأمثال أنَّ وجودَ كلّ شيء في عالم الإمكان يتلوه وجود، من دون أن يتخللَ العدمُ بينهما، أي في كلّ آنٍ يظهر وجود، ثم يليه وجودٌ جديد، وهكذا تتوالى الوجودات كلَّ آن. يرى المتصوفةُ أن لكل وجود باطنًا وظاهرًا، وتجددُ الأمثال هو تجلّي الوجود الإمكاني وظهورُه من عالم الباطن. أما الحركةُ الجوهرية فهي صيرورةٌ تكاملية لكل شيءٍ موجودٍ في عالم المادة، أي ليس هناك جوهرٌ ماديّ ثابت في الطبيعة، كلُّ وجودٍ لجوهر في حالة صيرورة مستمرة متصلة، يتكامل وجودُه معها بالتدريج حتى يتجردَ ليتوقفَ، إذ لا حركةَ في المجرّد(35).

وعلى الرغم من الانقسام في المواقف من ملا صدرا، لكن تَسيُّد منذ النصف الثاني من القرن العشرين التيارُ الصدرائي، وحجب الأصواتَ الناقدة لهذه الفلسفة. أغرم مرتضى المطهري وغيرُه من تلامذة الطباطبائي بالفلسفة الصدرائية، وغالى المطهري في توصيف أثرها بكلام، هو أقرب لمديح الشعراء من صرامة عقل الفلاسفة. يقول في سياق حديثه عن الحركة الجوهرية: «إن من جملة الأفكار الثمينة جدًا لصدر المتألهين، والتي غيرت وجه الفلسفة، وفي الواقع غيرت وجه العالم في نظرنا، هي إثباته للحركة الجوهرية. وهي تعني أن جواهر هذا العالم، وتبعًا لها أعراض العالم، في تغيُّر دائم ومستمر، وأساسًا لا يوجد ثبات في عالم الطبيعة»(36). والذي نعرف أن ملا صدرا (980هـ ـ 1050هـ / 1572م ـ 1640م) في الشرق كان معاصرًا لديكارت (31 مارس 1596 ـ 11 فبراير 1650) في الغرب، ولا ينكر

Scanned with CamScanner

خبيرٌ بتاريخ الفلسفة أن عقلانيةَ ديكارت كانت رائدةً في انبعاثِ العقلانية الحديثة، والتحرّرِ من وصاية العقلانية الأرسطية. ولم نرَ حتى اليوم أثرًا ملموسًا للفلسفة الصدرائية في بناء العقل في عالم الإسلام. سنة 1991م ترجمتْ من الفارسية كتابَ «شرح المنظومة المبسوط» في 4 أجزاء لمطهري، وأردفته بترجمة: «محاضرات في الفلسفة الإسلامية» له أيضا، وكلاهما مطبوعٌ بالعربية، فلم ترد فيهما كلمةٌ واحدة أو إشارةٌ عابرة في نقد الفلسفة الصدرائية أو ضرورة مراجعتها وتمحيصها. يرى المطهري بأن «ملا صدرا ألّفَ بين المسلك العقلي للفلسفة والمسلك القلبي للعرفان»(37). ونحن نعلم أن الفلسفة لا تخرج عن مرجعية العقل، فهي تستقي من العقل وتسقيه، والعرفان لا يخرج عن مرجعية القلب، فهو يستقي من القلب ويسقيه.

بسبب سطوة الفلسفة الصدرائية لا يعرف أكثرُ دارسي الفلسفة في الحوزة شيئًا عن أول فيلسوف مسلم، وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكِندي المتوفى سنة 252 أو260 هـ، والذي عدّه كاردان cardan؛ أحدُ فلاسفة عصر النهضة «واحداً من اثني عشر مفكرًا، هم أنفذ المفكرين عقولًا»(38). وأورد ابنُ النديم في (الفهرست) قائمةً لمؤلفات الكندي تجاوزت (230) عنوانًا(39)؛ منها ما هو في الفلسفة، ومنها ماهو في المنطق، والموسيقى، والحساب، والطبيعة، وغير ذلك، لكن ما وصلنا منها هو مجموعةُ رسائل، ظلّت حتى عهد متأخر طيّ النسيان، حتى اكتشفها في الثلاثينات من هذا القرن المستشرقُ الألماني ريتر H ـ Ritter، في مكتبة أيا صوفيا بإسطنبول، فعكف عليها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ونشر ما يتصل منها برسائل الكندي الفلسفية والعلمية في مجلدين، صدر الأولُ منهما عام 1950م، وصدر الثاني عام 1953م، وقدّم أبو ريدة لهذه الرسائل بدراسةٍ مستفيضة عن الكندي، وفكرِه الفلسفي، وإسهامِه في تأسيس الفلسفة في الإسلام، وكانت بضعُ رسائل أخرى قد نُشرت للكندي في أوروبا قبل هذا التاريخ بكثير، أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بترجمات لاتينية، ضاع الأصلُ العربي لبعضها(40).كذلك يظل تلميذُ الفلسفة في الحوزة يجهل ما أنجزه الفيلسوفُ أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي المعروف بالمعلم الثاني والمتوفى سنة 339هـ، والذي وصفه ابنُ خلكان بأنه: «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سينا

Scanned with CamScanner

بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع في تصانيفه»(41). ولذا نصّ غيرُ واحدٍ ممن ترجموا لابن سينا أو درسوا فلسفته، على أنه كان تلميذًا لتصانيف الفارابي، بل ذهب بعضُهم إلى أننا: «نكاد لا نجد في فلسفته شيئًا الا وأصوله عند الفارابي»(42). وربما لا يتاح لتلميذ الفلسفة في الحوزة، سوى معرفة بعض الآراء القليلة للفارابي، المتناثرة في تراث ملا صدرا الشيرازي، والفلاسفة التالين له، ممن يتعاطى التلاميذُ دراسةَ مؤلفاتهم في الحوزة، وهي لا تقدّم صورةً واضحة عن المنظومةِ الفلسفية للفارابي، ودورِه التأسيسي للفلسفة في الاسلام(43).

أما فلاسفة المغرب الإسلامي،كابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد، فإنهم غائبون على نحو تام عن ميدان الدرس الفلسفي، فلا نجد حضورًا لهم في أروقة هذا الدرس، ومن النادر أن نعثر على إشارة لفكرهم الفلسفي، أو تعريفٍ بهم في ثنايا المصادر التي يتداولها تلامذةُ الفلسفة في الحوزة.

ونحسب أن في هذه المسألةِ ظلمًا كبيرًا، وللأخير خاصة من هؤلاء الثلاثة، وهو الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة 595هـ، والذي طارت شهرتُه في الآفاق واحتل مكانةً بارزة عند الفلاسفة الأوروبيين في العصور الوسطى خاصة، لم يبلغها أيُّ فيلسوف إسلامي غيره، ولما تزل مكانته لدى المهتمين بالفلسفة الإسلامية في أوروبا لم تتزلزل، فهو ذو «مكانة بارزة في تطور الفكر الفلسفي العام، يكاد لا يضاهيه فيها أحد من الفلاسفة العرب»(44)، كما عبّر ماجد فخري. وقد ذهب المفكر الفرنسي إتيان جلسن Étienne Gilson في كتابه «العقل والوحي في القرون الوسطى» إلى أنه عَدّ ابن رشد الأبَ الحقيقي للعقلانية الأوروبية، وهي العقلانية التي نشأت قبل الاكتشافات العلمية لجاليلو. وقد بلغ ابن رشد عند أتباعه الأوروبيين وبالذات في البندقية حوالي عام 1364م نبوةَ العقل(45).

وهذا ما جعل كثيرًا من مؤرخي الفلسفة في الإسلام يذهب إلى أن الفلسفة خُتمت بابن رشد. ويبدو أن هذه المسألة متعاكسة، ففي الوقت الذي يعدّ هؤلاء أن الفلسفة في الإسلام انتهت عند ابن رشد، ويشيحون النظر عن قرون تالية كانت الفلسفةُ فيها تنمو وتزدهر، وتتطور في مشرق العالم الإسلامي في الحوزات بعد وفاة ابن رشد،

Scanned with CamScanner

نلتقي بموقف سلبي في أروقة الدرس الفلسفي في الحوزة من الفلسفة الرشدية، تغيب فيه هذه الفلسفة ولا يدري معظمُ دارسي الفلسفة شيئًا عنها، وإن مكثوا سنواتٍ كثيرة في دراسة الفلسفة؛ الفلسفة والعرفان في الحوزة تُختصر بملا صدرا، فيما يجري إهمالٌ للتراث الفلسفي.

اللافت أن فلسفة ابن رشد تهتمّ بالتأويل، وتشدّد على مشروعيته بل ضرورته في تجسير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وهو منحنى يلتقى بمسعى ملا صدرا في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وقبل ذلك يلتقي مع تفكير أساتذة وتلامذة الفلسفة في الحوزة. إذ كلما ابتعدت الديانةُ عن حاضنتها الأولى، وآمن بها مجتمعٌ يتكلم لغة مختلفة عن لغة كتابها المقدّس، وتشبع بفضاء ميتافيزيقي مختلف عن فضاء مهد الديانة، وخارج السياقات الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في محيطها، احتاج المجتمع الذي اعتنق هذه الديانة إلى تأويل كتابها، بعيدًا عن فهمه الحرفي أو المتبادَر إلى ذهن الناطقين بهذه اللغة، وكل تأويل للنصّ الديني ضربٌ من التفلسف.

مضافًا إلى التجاهل المجحِف للفلسفة الرشدية، صدرت أحكامٌ لمعلمين متمرّسين في الفلسفة والعرفان، كمرتضى المطهري وجلال الدين آشتياني بحقّ هذه الفلسفة العقلانية. يقول المطهري: «من الخطأ الكبير أن نعتبر الغزالي وابن رشد فيلسوفين كبيرين. الغزالي مفكر على درجة عالية من الإيمان في العالم الإسلامي، كما أن ابن رشد طبيب وفقيه، وشارح كبير لأرسطو، لكن هذا لا يعني أن نجعلهما في مستوى الفلاسفة الإسلاميين الكبار»(46).

ويقول جلال الدين الآشتياني: «ذكرنا في المقدمة التي كتبناها لبعض الكتب الفلسفية أنه في إيران، بعد عصر ابن رشد وشيخ الإشراق ونصير الدين الطوسي، ظهر حكماء وفلاسفة يتفوقون، من خلال منظارهم الخاص وأفكارهم الفلسفية، على ابن رشد بكثير. وقد كانت أفكارهم أقوى وأثبت في الموضوعات الأعلى للحكمة أو الفلسفة»(47).

أظن أن تجاهلَ ابن رشد في التعليم الفلسفي في الحوزة يعود إلى مركزيةِ

Scanned with CamScanner

العقلانية في فلسفته، واتخاذِها مرجعيةً محورية في الحكم على أية قضية بالنفي أو الاثبات. وهذا الضرب من التفلسف لا يتناغم مع فلسفة ملا صدرا. مادامت الفلسفة في الحوزة تركيبًا تلتقي فيه الفلسفةُ المشائية والفلسفة الإشراقية وعرفان ابن عربي وعلم الكلام، فهي تبدأ بمقدّمات عقلية منطقية وفلسفية وتنتهي بنتائج كلامية. العقل يحضر في الفلسفة الصدرائية كذريعة لصناعة مقدّمات تنتهي إلى النتائج المقرّرة سلفًا، فهي تستعمل العقلَ في حدود ما قبل النتائج، وما يليها تظلّ تدور في فضاء ميتافيزيقي تحت سقف النصوص الدينية. وهذا ما يدعوني للقول بأن هذه الفلسفة في محتواها العميق علمُ كلام أكثر من كونها فلسفةً بالمعنى النظري المحض للفلسفة، بوصف الفلسفة تفكيرا يبدأ بمقدّمات عقلية وتنتهي بنتائج برهانية عقلية. الفيلسوف يرسم عقله الحدود، التفلسف تفكير عقلي عميق ينشد رسم الحدود الدقيقة للأشياء، أما خلط كلّ شيء بكل شيء فهو كلام يمكن أن يكون مصداقًا لمعارف وفنون أخرى، ولن يكون فلسفة، لأن الفلسفة تتخذ العقلَ مرجعيتَها الأولى والأخيرة والوحيدة. أتحدث عن الفلسفة في مفهومها المعروف قبل الدعوة للعلم الموحِد، الذي جاء في مقالة رودلوف كارناب المنشورة في إحدى الدوريات الألمانية سنة 1932 ودعوته فيها إلى «العلم الموحِد». وكارناب أحد فلاسفة حلقة فينا، وهو يعكس رؤيتها ودعوتها لفلسفة علمية تنشد توحيد العلوم في ضوء منهج التحليل المنطقي.

نحن بحاجة إلى حضور العقلانية النقدية وكل فلسفةٍ تعزّز هذه العقلانية. الفلسفة الرشدية عقلانية، وحضورها ضروري في الدرس الفلسفي في الحوزة. نحتاج إيقاظَ العقل، واستئنافَ حضوره الفاعل في علوم الدين، واتخاذَه مرجعيةً لتفكيرنا وكتاباتنا، وتمحيصَ تراثنا، ووضعَ الدين في حقله، فلو تمدّد الدين خارج حقله واستحوذ على كل شيء في حياة الفرد والمجتمع والدولة، تتعطل الحياة، وتنقلب رسالةُ الدين من كونه منبعًا للمعنى الروحي والأخلاقي والجمالي، إلى ما يفسد الحياة وينهكها.

العقل اللاهوتي يفكّر على الدوام بغيره، وعندما لا يُفكّر العقل بماهيته، ولا يفكّر بطريقة فهمه، ولا يفكّر بكيفية تفكيره، وقيمة تفكيره، ولا يمحّص هذا التفكير

Scanned with CamScanner

ويختبره، ينتهي إلى اتباع فيلسوف واحد وتقليده، ويغالي في الإعلاء من قيمة منجزه، ويتنكر لمنجز غيره مهما كان أثره في تاريخ الفلسفة، في هذه اللحظة تنغلق الفلسفة على ذاتها وتتصلب، ويؤول مصير الفلسفة إلى نفي الفلسفة.

واحدة من نتائج تقليد ملا صدرا تعطيلُ الاختلاف والتساؤل الفلسفي. الفلسفة فن الاختلاف والتساؤل. تسود تاريخَ الفلسفة سلسلةٌ متوالية من الاختلافات والتساؤلات الكبرى، وتقويض اليقينيات المتصلبة، والخروج على ما كان كثيرون يحسبونها بداهات راسخة. لولا ذلك لم تتعدّد وتتنوع المدارش الفلسفية، ولم تختلف الرؤى والمواقفُ والآراء والمفاهيم المتصارعة للفلاسفة. يبدأ موتُ الفلسفة لحظة تتوحد وتقلّد فيلسوفًا واحدًا، وترضخ لما يقوله. لا يتجلى التفلسف ولا يدلّل على حضوره وفاعليته إلا بالأسئلة وإجابات الأسئلة التي تتوالد منها أسئلةٌ جديدة. التقليد والاتباع في الفلسفة يفسد التفلسف.

Telegram:@mbooks90

اختصار الفلسفة بملا صدرا الشيرازي في القرن الأخير يعود إلى كون الفلسفة الصدرائية مزيجًا من الفلسفة والعرفان، وهي تعبير واضح عن الشخصيةِ الإيرانية المركبة الكتوم الباطنية المولَعة بالأسرار.

فضلًا عن أن الفقهاء الذين قالوا بولاية الفقيه المطلقة يؤمنون بنظرية الإنسان الكامل في العرفان، وفلسفةُ ملا صدرا الشيرازي أساسٌ فلسفي عرفاني مضمر لهذه النظرية، لذلك اتسعت دراسةُ وتدريس هذه الفلسفة والعرفان في حوزة قم وحوزات أخرى منذ قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

2ـ الافتقار للغات الفلسفة الغربية الحديثة

الصدر والمطهري والطباطبائي وغيرهم من أساتذة الفلسفة في زمانهم لا يجيد أحدٌ منهم الألمانيةَ والفرنسية والإنجليزية، وهي اللغات الأم للفلسفة الغربية الحديثة، ولم يعرفوا اللاتينيةَ ولا اليونانية من لغات الفلسفة الغربية الوسيطة والقديمة، فعادوا إلى كتابات وترجمات شحيحة بالفارسية والعربية في النصف الأول من القرن العشرين، وهي ترجمات لا يمكن الوثوقُ بدقتها العلمية، فمثلا «فروغي»، الذي كتب تاريخًا بالفارسية للفلسفة الأوروبية، لم يتخصص بالفلسفة الغربية، ولم يتقن لغاتها،

Scanned with CamScanner ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وكان فهمه مختلطًا مشوشًا ملتبسًا. الفيلسوف يرسم عقله الحدود، التفلسف العميق يعني رسم الحدود الدقيقة للأشياء، أما خلط كل شيء بكل شيء فهو أقرب للثرثرة. الفيلسوف ينظر في آراء غيره ويتأملها، لكنه يفكر خارج آراء الفلاسفة الآخرين وغيرهم مهما كانوا.

لا تنشأ صعوبة فهم الكتب الفلسفية دائمًا من سوء التعبير، أو التباس وإبهام الفكرة في ذهن الكاتب أو المتلقي، بل تنشأ من غرابة الفكرة على خلفيات ذهن المتلقي وأفق التلقي في ذهنه وأحكامه المسبقة. فلسفة كانط، وهيغل، وماركس، وهايدغر وأمثالهم غريبة على دارسي الفلسفة وعلم الكلام في الإسلام. التباس فهم الإسلاميين للفلسفة الحديثة يعود إلى أنها تنتمي إلى فضاء معرفي مفارِق للفضاء المعرفي لنمط التفكير الفلسفي الصدرائي. هذه الفلسفةُ وُلدت في سياقات عقلانية أخرى، تفكر خارج أسوار المنطق الأرسطي الذي يشكل إطارًا مرجعيًا للتفكير الفلسفي في الحوزة، وتتحدث لغةَ الفلسفة الغربية خارج مصطلحات لغة فلاسفة الإسلام ولاهوته. يقول مهدي حائري يزدي، وهو يتحدث عن دراسته وتدريسه للفلسفة الغربية في كندا، وبيان موقفه الإيجابي منها: «مَن يقتصر على دراسة واحدة من الفلسفتين، لن يفهم الأخرى؛ لأنهما موضوعان منفصلان، فلو درس الطالبُ الفلسفةَ الإسلامية ووفّاها حقَّها، من دون أن يطّلع على الفلسفة الغربية اطلاعًا منظّمًا دقيقًا، لم يفهم كنهَ الفلسفة الغربية، والعكس صحيح أيضًا. مثال ذلك ترجمات أعمال كانط إلى الفارسية والعربية، التي أعتقد أنه حتّى حبر كالعلامة الطباطبائي لن يستطيع تكوين فكرة جليّة عن فلسفة كانط من هذه الترجمات، ناهيك عن الأشخاص العاديين»(48).

لو أعطينا الفلسفةَ كلَّ عمرنا لا تعطينا إلّا بعضَها. استغرق كانط 12 سنةً في تأمل فكرة: «نقد العقل المحض». يصف موسى مندلسون أحدُ زملاء كانط هذا الكتابَ بأنه: «عمل موتّر للأعصاب». وقد كتب كانط إلى موسى مندلسون في 16 أغسطس 1783 يقول: مع أن الكتاب «ثمرة تأمُّلٍ شغلني على الأقل اثني عشر عامًا، فإنني أكملته بأقصى سرعة في أربعة أشهر أو خمسة، باذلًا أبلغ العناية بمحتوياته، ولكن من دون اهتمام يذكر بالعرض أو بتيسير فهمه للقارئ، وهو قرار لم أندم عليه قط،

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وإلّا فلو تباطأتُ وحاولتُ صوغَه في شكلٍ أكثر شعبية لما اكتملَ العملُ إطلاقا في غالب الظنّ».

3ـ تمركز الهوية الاعتقادية في التفكير الفلسفي في الحوزة

يخطئ من يظن أن الهويات ستختفي من الحياة. الهويات اللغوية والثقافية والدينية والاعتقادية والقومية يرثها الإنسانُ من عائلته ومجتمعه. المشكلة ليست في الهوية، المشكلة في انغلاق الهوية وتصلبها، وشعورها بالاصطفاء والتفوق، ونفيها للمختلِف. لا هويةَ مكتفية بذاتها إلا الهوية المغلقة الميتة، لا يثري الهويةَ إلا انفتاحُها، وقدرتها على إعادة التشكل عبر التفاعل واستيعاب وتمثل العناصر الحيوية في الهويات والحضارات الحيّة المواكبة للعصر. الهوية الحيّة ديناميكية متجدّدة، تتسع لاستيعاب الاختلاف والتنوع، في إطار العيش المشترَك المؤسّس على الاحترام المتبادَل.

«قلق ضياع الهوية» والحنين حدّ الشغف بالماضي يضيّع التفكيرَ الفلسفي. هذا الخوف وذلك الحنين يفضيان للمزيد من الغرق في مشاغل التراث والغرق في مداراته، وتقليد القدماء في كل شيء، ومع التقليد يكفّ العقلُ عن أن يكون عقلًا، ويكفّ التفكيرُ عن أن يكون تفكيرًا. من يريد أن ينتمي للعصر خيارُه واضح، ومن يريد أن ينتمي للماضي خيارُه واضح. أما إسقاطُ كلِّ ما يغوينا ونتمناه اليوم على نصوصِنا الدينية وتراثِنا البعيد والقريب فهو ضربٌ من ضياع العقل واضطراب التفكير.

الفلسفة تعني حكمَ العقل لا غير. الفلسفة مرجعيةُ العقل في كل قضية إثباتًا أو نفيًا. لا يكون التفكير فلسفيًا إلا أن يقع خارج إطار المعتقدات والأيديولوجيات والهويات. كل الأطر المقيّدة للتفكير العقلي تمارس تمويهًا بعناوين مراوغة عبر الأدب والفن والدين، وأخطر أشكال التمويه عندما تتخفى المعتقداتُ والأيديولوجيات والهويات وتفرض أحكامَها وراء قناع الفلسفة والمعرفة والعلم. عندما يفكر العقلُ ضمن إطارٍ هو العقيدة، يتحول تفكيرُه إلى لاهوتٍ متنكّر، ما يعني أن محاولات «أسلمة الفلسفة» ضربٌ من التفلسف ضد الفلسفة. أسلمة الفلسفة تعلن وضع الفلسفة

Scanned with CamScanner

داخل إطار الهوية الاعتقادية، والفلسفة تفكير عقلاني رحب يتمرد على الهويات بمختلف تعبيراتها، ولا يحدّه سقف، ولا يمتنع من إثارة الأسئلة أيًا كانت، ويجيب عنها وفقًا لما ينتهي إليه العقلُ خاصة.

كتاب «فلسفتنا» لمحمد باقر الصدر هو مؤلَّف ألصق في مضمونه بعلم الكلام منه إلى الفلسفة، لأنه ينشد إثبات وجود الله، بالإفادة من طرائق المنطق الأرسطي في المحاججة والبرهان. وبالنظر إلى ما يؤشر إليه عنوان الكتاب من إحالة الصدر الفلسفة للهُوية الاعتقادية «نا»، فإنه يصنّف الفلسفة تبعًا لهويتها الاعتقادية، على الرغم من أن الفلسفة لا هُويةَ اعتقادية لها، الفلسفة مشترَك عقلي، الفلسفة لا تقبل التجنيس الاعتقادي والتصنيف الهوياتي. التجنيس الاعتقادي ينطق به عنوان «فلسفتنا» الذي يعلن عن هوية اعتقادية إسلامية للفلسفة. وذلك ما يدعونا لتصنيف مضمون «فلسفتنا» على علم الكلام وليس الفلسفة، وإن كان عنوان الكتاب لا يتحدث عن علم الكلام. العقل الكلامي غير العقل الفلسفي، العقل الكلامي ينطلق من مسلّمات سابقة. العقل الفلسفي عقل كونيّ، عابر للجغرافيا القومية والاعتقادية والدينية. القراءة اللاهوتية للفلسفة تنتج لاهوتًا، القراءة الكلامية للفلسفة تنتج علمَ كلام، القراءة الفقهية للفلسفة تنتج فقهًا، القراءة الأيديولوجية للفلسفة تنتج أيديولوجيا، القراءة الهوياتية للفلسفة تنتج هوية، لا ينتج الفلسفةَ إلا التفكيرُ الفلسفي، والقراءةُ الفلسفيةُ للفلسفة. التفكير الفلسفي لا ينطلق من مسلّمات سابقة، أو مواقف قبلية جاهزة، أو تحيزات واعية، مهما كانت. التفكير الفلسفي يبحث الوجود من حيث هو وجود، التفكير الفلسفي يبحث الحقيقة من حيث هي حقيقة، التفكير الفلسفي يبحث الإنسان من حيث هو إنسان، بمعنى أن التفكير الفلسفي يبحث الكينونة الوجودية المشتركة للإنسان التي لا تتغير بتغير الظروف والواقع والزمان والمكان(49).

ما ينقل الذهنَ للتفكير خارجَ الأسوار المغلقة هو التفكيرُ والكتابةُ الفلسفية التي تدعوك للتفكير ضدّها. لا تظهر قيمةُ التفكيرِ والكتابةِ الفلسفية بمقدار ما تنتجُه من إجاباتٍ مكرّرة. تعلن الكتابةُ الفلسفية عن قيمتها بقدرتها على تحريض العقل على توليد أسئلة عميقة، يتطلب الخوضُ فيها الكثيرَ من التأمل والتفكير غير المتعجّل.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفلسفة تحمي العقلَ من أن تفتك به الأوهامُ، وتسكنه الخرافات، وما تفضي إليه من تشوهاتٍ في رؤية العالم. لعلّ من أهم ما نترقبه اليومَ من الفلسفة في مجتمعات عالم الإسلام أن تكتشف خارطةَ ما هو دنيوي وما هو ديني، وترسم الحدودَ الخاصة بكلّ منهما، وتبين المجالاتِ التي يتحقّق فيها الدنيوي، والمجالاتِ التي يتحقّق فيها الديني، والآثارَ الناجمة عن اختلاطِهما واجتياحِ أحدهما للآخر. لو ابتلع الدينُ الدنيويَّ يحتجب العقلُ ويدخل في حالة سبات، ويضيع الإنسانُ في ظلمات بعضُها فوق بعض، ولو ابتلع الدنيويُّ الدينَ تحتجب الروحُ وتدخل في حالة سبات، ويضيع الإنسانُ في القلق واللامعنى.

لا تجديد من دون تفكيرٍ فلسفي يخترق كلَّ الأسوار التاريخية للعقل، ويتحرّر من أية إكراهاتٍ لاهوتية، وأنساق راسخة تقلّد الماضي كما هو. التفكير الفلسفي الذي يخرج من أسوار العقل التاريخية يهزم ممانعةَ التقليد، ويكفل إنتاجَ رؤية تواكب صيرورةَ الواقع المتغير، ويفكّر في آفاق الغد أكثر مما يفكّر في استئناف الماضي، ذلك أن نموذجَه الملهِم يترقب أن ينبثق في صورة الغد، لا أن يتكرّر في صورة الماضي. يعتقد هيغل أن «ما يميز الحداثة كونها مرحلة تاريخية جديدة، لا تبحث عن أصول لها في حقب سابقة مثلما فعل فكر النهضة، ولا تربط نفسها بأي حادثة سابقة تجد فيها ما يبرر وجودها، بل تأخذ الأحداث الحاضرة على أنها نقطة الانطلاق، التي ينظر بها إلى كل من الماضي والمستقبل».

أخشى على عقول التلامذة من الاضطراب والتذبذب والتلبيس في تلقي وفهم الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، عندما نصرّ على تعليمِهم الفلسفةَ والعلومَ الإنسانية عبر قوالب وأوعية مقولات وكتابات مفكري الإسلام. الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة تتحدث لغةً لا تنتمي لأفكار ماضينا وأكثر ما يتحدث به حاضرُنا.

أيُّ ضربٍ من التبسيط في التعاطي مع الفلسفة والعلوم والمعارف الحديثة لهو تواطؤٌ مع الجهل. تعلّمُ الفلسفة والمعارف والعلوم يتطلب الدخولَ من أبوابها، فلا يمكن أن تكون طبيبيًا بمطالعةٍ عشوائية للمقرّرات التعليمية في كلية الطب، وإن طالعتَ ألفَ كتابٍ مرجعيّ في الطب، وهكذا لا يمكن أن تصبح متخصّصًا في

Scanned with CamScanner

الفارابي وابن سينا وابن رشد وملا صدرا، وكانط أو هيغل أو هوسرل أو هيدغر بمطالعاتٍ عشوائية لكتاباتهم.

الفلسفةُ الغربية، والألمانيةُ منها خاصةً منذ كانط، كان لها تأثيرٌ حاسمٌ في رسم اتجاهات اللاهوت والفكر الديني الحديث في الغرب، وهي فلسفةٌ دقيقةٌ، شديدةُ التركيب والوعورة، حتى وإن بدث لأول وهلة في متناول القارئ غير المتمرّس، فإنه يخدع عقلَه، لأنه لم يتأمل النسيجَ الغامضَ لمفاهيمها، إنها لا تبوح بأسرارِها بقراءةٍ عابرة، أو نظرةٍ عاجلة، بل يتطلّب الفهمُ والاستيعابُ الدقيقُ لأحد اتجاهاتها سنوات طويلة من الدراسة على يد خبراء، كما يتطلّب تفكيكُها ونقدُها وغربلتُها الكثيرَ من المطالعات المتبصرة والنقاشات الصبورة(50). يتعذّر فهمُ ديالكتيكِ هيغل وأكثرِ الفلسفة الحديثة بعقلية أرسطية، وهو ما سقطت فيه محاولاتُ فهم جماعةٍ من دارسي هذه الفلسفة ممن تعلموا المنطقَ الأرسطي وتشبّع وعيُهم في مدارات براهينه وأشكال قياساته، وتمرّسوا في استعمال أدواته في محاججاتهم الفلسفية والكلامية والفقهية والأصولية. لأن كلَّ محاولةٍ للفهم تفكر في إطارٍ معرفي لا ينتمي لعالم مفاهيم الفلسفة الغربية الحديثة سيفضي فهمُها إلى نتائجَ تفرضها مقدّماتُ براهين المنطق الأرسطي وأشكالُ قياساته. يحدّثنا إمام عبد الفتاح إمام، عن تجربته مع هيغل، وهو أبرز متخصّصٍ في فلسفة هيغل ومترجم الكثير من أعماله وما كُتب عن فلسفته للعربية، فبعد أن تخرّج ونال شهادةَ الليسانس فلسفة قرّر أن يدرس في الماجستير الجدلَ في فلسفة هيغل، لكن تعذّر عليه فهمُه لعامين متواصلين، ويفصح هو عن السبب في ذلك بقوله: (هكذا بدأت أدرس هيغل، فبدأت أجمع مؤلفاته من ثلاثة مصادر: المكتبات، مكتبة جامعة القاهرة وعين شمس، الزملاء من الخارج، وشراء ما أجده. وأدرس اللغة الألمانية. كان أول كتاب عثرت عليه هو: «ظاهريات الروح». شرعت أقرأ نصوص هيغل لمدة عامين دون أن أفهم شيئاً، فلجأت إلى التفسيرات والشروح، لكني لم أتقدّم خطوة واحدة. ولم تكن صعوبةُ الفهم راجعةً إلى وعورةِ المصطلحات، وهي وعرة فعلاً، ولا إلى صعوبةِ الفلسفة الهيغلية، وهي صعبة فعلاً، ولا إلى اللغة، وإنما كانت تعود إلى عامل لم أتبيّنه بوضوح إلا بعد فترة طويلة، وهو أنني أقدمتُ على قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية. بمعني أنني كنت

Scanned with CamScanner

أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استخدمها هيغل على نحو ما فهمها المعلّم الأول، ومعاجمنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية، ولأرسطو خصوصًا، بالشيء الكثير).

4. الارتهان بالمشاغل التقليدية للفلسفة

ارتهن الدرس الفلسفي لدينا بالتراث الفلسفي، وإشكالياته، ورؤاه، ومعطياته المتنوعة، واستغرق في شرح تلك الرؤى وتأويلها وإعادة إنتاجها، لاسيما ما يرتبط منها بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، في حين ضمر البحثُ في المسائل الأخرى، فلم يكن سوى تكرار لما قاله السلف.

لقد وقعنا في حالةِ ركود، تحول فيها عقلُنا إلى صدىً للنصوص المُتلَقاة، وطالت في حياتنا مرحلةُ الشروح، فأكلت من تأريخنا مدةً ليست قليلة، وصارت مهمّتُنا النقلَ عن القدماء، من دون تحليلٍ ونقدٍ وتمحيص. واكتسبت نصوصُهم سلطةً تهيمن على مجمل نشاطنا العقلي وإنتاجنا الفلسفي.

إن التحرّرَ من سلطة النصّ الهوياتي، وتجاوزَ مرجعيته، هو الشرطُ الأساس لأية عملية إبداعٍ فلسفي، الإبداعُ يتطلب منا وضعَ النصوص السابقة في سياقِها التاريخي، وإطارِها الزمني الخاص، كيما نتخلص من هيمنتِها على عقلنا وكبحِه عن الابتكار، وهذا ما فعله الفلاسفةُ في تاريخ الفلسفة.

إن البقاءَ في أفق النصّ الفلسفي، وعدم الإفلات من فضائه الخاص، ربما يؤدي إلى حصول انشطارٍ في الوعي، بين ما تتطلبه الحياةُ الراهنة، وبين ما يطرحه ذلك النصُّ من رؤىً ومفاهيم، فيغيب وعيُنا عن روح العصر، ويظلّ حبيسَ إشكاليات ومفهومات النصّ القديم، الذي تموضع في داخله.

إن هذا الوضعَ السكونيّ الذي تسوده عملياتُ شرح النصوص وتفسيرها، لا ينال من وعي الناس الراهن شيئًا؛ بوصفه يعيش في تاريخ مضى لا يتناغم مع المشكلات المعرفية الحاضرة. ومن المعروف أنّ تغييرَ العالم، إنما يقوم على تغييرِ وعي الناس، وتسليحِهم برؤيةٍ جديدة تغاير رؤاهم التقليدية، وتتسق مع متغيرات الحياة، وآفاقها

Scanned with CamScanner

المتجدّدة. وهذه أبرز وظيفة متزقبة من الفلسفة؛ لأن وظيفةَ الفلسفة تكمن في تحرير وعي الإنسان، بتوجيه العقل نحو المسارِ الصحيح، وتحطيمِ كلّ القيود التي تحول دون التفكير المستقيم. وعندما نلقي نظرةً على عصور ازدهار الفلسفة سنجد أن الحكماءَ في عالم الإسلام كانوا قد خاضوا أسئلةَ عصورهم المعرفية، والعقائدية، والاجتماعية، والسياسية، ولم يهملوا الطبيعيات(51)، وإنما استأثرت باهتمامٍ غير عادي لديهم حتى شملت مساحةً واسعة من مصنفاتهم، فلماذا ينحسر البحثُ الفلسفي عندنا، ولا يتخطى غالباً عتبةَ الإلهيات، وما يرتبط بها؟ في حين نهمل نحن حقولاً مهمة أخرى، تتوقف عليها نهضةُ أمتنا، وتقدّمُها في ميدان العلوم الطبيعية، مثل فلسفة العلم، وما يتعلق بالآفاق الجديدة للبحث في نظرية المعرفة، وهي حقولٌ انصبت فيها جهودُ الفلاسفة المحدثين، وتمكنت أوروبا أن تشيد نهضتَها الحديثة على أساس معطيات ونتائج بحوثهم في هذا الميدان، كما واصلت الفلسفةُ الأوروبية المعاصرة الاهتمامَ والبحث فيها؛ ولذا نراها تقول كلَّ يوم جديدًا.

في ضوء ذلك ينبغي أن نفتح بابَ البحث والدراسة في هذه الحقول على مصراعيه، ولا نقتصر على المشاغل التقليدية للفلسفة، كيما تعودَ للفلسفةِ وظيفتُها الأخرى الحياتية، هذه الوظيفة التي تعطلت منذ عدة قرون وهي استكشافُ وصياغةُ منظومة معرفية تعيد بناءَ مناهج البحث في العلوم الطبيعية، في ضوء معطيات العصر، والمتطلبات الحياتية لمجتمعاتنا.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن منهجَ البحث في الفلسفة لدينا، يحتاج إلى إعادة بناء؛ لأن المشكلات العقائدية والمعرفية الحاضرة، لا يتطابق كثير منها مع تلك المشكلات السالفة، فالتحديات التي تواجه الإيمان، والإشكالات المُثارة على الدين، هي نتاج هذا العصر، وما يموج به من أفكار، ونظريات، ومذاهب جديدة، فضلًا عن حالة القلق واللايقين التي تشيع بين قطاعٍ واسع من النخبة المتعلمة في مجتمعاتنا، وتمدّها الحياةُ المعاصرة على الدوام بما يموج به من تناقضاتٍ اجتماعية، وأخلاقية، وسياسية... وغيرها.

ومادام البحث الفلسفي يتحرك في القنوات القديمة، ويدور في مشكلات

Scanned with CamScanner

مجتمعات الأمس المعرفية، ولم يتخلص إلى اليوم من تلك المباحث، التي أرهقت العقلَ الذي لم يزل ينوء بحملها منذ حين، واستنزفت جهودًا عظيمة في تفسيرها وتأويلها، في حين لا يتعدّى بعضُها تمارينَ ذهنية مارسها فلاسفةٌ قدماء، وقدّموها بصورة نظرياتٍ فوقع عقلُنا في أسرها، وأرهقت التفكيرَ الفلسفي في العصور اللاحقة، عندما تحولت إلى أثقال، لم يستطع الفكرُ الفلسفيُ التخلّصَ منها.

وعلى هذا ينبغي دراسةُ التراث الفلسفي في داخل زمنه الخاص، وظروفه التأريخية، وليس من الصحيح دراسته خارج التأريخ، والتعاملُ مع كل مفرداته بوصفه فكرًا نهائيًا مطلقًا، منفصلًا عن البيئة والأفق الحضاري الخاص الذي وُلد فيه.

5ـ عدم مواكبة إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة

عمل الطباطبائي، وتلميذُه المطهري، في حوزة قم، والصدر في حوزة النجف، على الاهتمامِ بالاتجاهات الحديثة في الفلسفة الأوروبية ودراستها، والوقوفِ على ما انتهت إليه من أقوال جديدة في نظرية المعرفة، وما تفرّع عنها من رؤىً للوجود، فنقدوها، وقارنوا بينها وبين نظريات الفلاسفة المسلمين، وقرروا الموقفَ منها.

بيد أن دراستَهم لتلك الاتجاهات توقفت عند ما بلغته في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين، تبعًا لما هو مترجم للعربية والفارسية من مؤلفات الفلاسفة الأوروبيين آنذاك. ولكن بعد غياب هؤلاء الأعلام انكفأت تجربتُهم، فلم نلتقِ بأحدٍ من أساتذة الفلسفة في الحوزة، يحاول أن يمتدّ بتجربتهم، فيواصل دراسةَ ونقدَ الفلسفة الأوروبية المعاصرة واتجاهاتها الحاضرة.

ونحسب أن مواكبةَ الاتجاهات الحديثة للعلوم الإنسانية في الغرب عامة، والفلسفة خاصة، تؤكدها حاجاتٌ معرفية عديدة، وإن كان بعضُهم يرفض مثلَ هذه الحاجات، ويدعونا إلى الانغلاق على التراث، وإغلاقِ النوافذ، ورفضِ مكتسبات التجربة المعرفية للآخر، وكأنه يتجاهل بأن «الحكمةَ ضالةُ المؤمن أنّى وجدها أخذها ولو كانت من أهل الضلالة»، وهو ما قام به علماؤنا القدماء، عندما تعاملوا مع علوم الأوائل ـ على تعبيرهم ـ أي العلوم التي وصلتهم من الأمم الأخرى، فدرسوها بروح علمية حرة، ومحصوها بدقة، واستطاعوا معها في الغالب من انتقاء عناصرها الحية

Scanned with CamScanner

الصالحة، التي كانت تمثل أدواتٍ عقلية عامة، لا تخصّ الأمةَ التي أنتجتها، ولا البيئة التي وُلدت فيها، بل هي إنسانية عامة، يتساوى إزاءها العقلاءُ من حيث هم عقلاء، مثل معظم القواعد المنطقية، في حين استبعدوا عناصرَها الخاصة التي هي نتاج البيئة الحضارية الخاصة للأمة المنتجة لها.

إن للعلومِ الإنسانية المعاصرة بعدًا علميًا تفسيريًا، يعنى باكتشاف شخصية الإنسان، وحاجاته، وأنماط علاقاته، وطبيعة سلوكه، ودوافع هذا السلوك وغيرها، كما أن لهذه العلوم بعدًا مذهبيًا يعبّر عن الرؤية الكونية للباحث، وبيئته، وزمانه، ومجمل الظروف الحياتية، والفضاء المعرفي الخاص الذي ينتمي إليه الباحث. فالبعد العلمي التفسيري، هو بعدٌ عام، يتولى تبصيرَ الإنسان بما هو كائنٌ ويكتشف القوانينَ والنواميس والعلاقات الواقعية، أي يُعنى بمعرفة السنن (بتعبير القرآن الكريم) الثابتة المطردة العامة. ومن المعلوم أن كثيرًا من هذه القوانين والسنن ذو طابع كوني، كأنها قانونٌ طبيعي، فلماذا لا نسعى لتوظيف هذه الاكتشافات في معارفنا، ونعتمدها كأسس في أساليبِ التربية والتعليم، وبناءِ مرافق الحياة الاقتصادية المختلفة. وإن كان التمييزُ بين البعد المذهبي، والبعد العلمي في العلوم الإنسانية الحديثة، أمرًا في غاية الصعوبة، لاسيما وإن تجرّدَ البعد العلمي التفسيري تجردًا تامًا وعدمَ اندماجه بالبعد المذهبي إنما يكون في حالات قليلة، بيد أن المتخصّص في هذه العلوم، ممن يتوفر على تكوينٍ رصين في علوم الدين، يقدر على تشخيص ذلك.

إن الانفتاحَ الواعي على معطيات العلوم الإنسانية المتنوعة، مثل الفلسفة، والألسنيات، وعلم الاجتماع، وعلم الانسان، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وغيرها، ودراستَها دراسة تحليلية نقدية، وتصنيفَ مفاهيمها ونظرياتها في ضوء دراستنا لها، يتيح لنا الاستفادةَ من عناصرها الصالحة، بعد إقصاءِ بعدها المذهبي المعبّر عن البيئة الغربية الخاصة، وتوظيفِ بعدها العلمي التفسيري العام، فالعقل الغربي عقل بشري انتهي إلى اكتشاف حقائق مهمة في حقل العلوم الإنسانية، كما أُتيح له اكتشافُ كثير من القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الحياة الإنسانية. صحيح أن الحقيقةَ واحدةٌ لا تختلف، وما يدركه أولئك يمكن أن ندركه نحن، بيد أن توفرَ أدوات عقلية جديدة، وتوظيفَ هذه المعرفة في سبيل اكتشاف الحقيقة، سيسهم إسهامًا

Scanned with CamScanner

فعالًا في تنميةِ وعينا للحقيقة، وتيسيرِ عملية إدراكنا لها؛ لأن ما يدركه عقلُ الإنسان منها نسبيّ، ينمو ويتكامل باضطراد، تبعًا لازدياد أدوات ووسائل إدراكها.

ومن المعلوم أن الفلسفة اليوم تعتمد بشكل أساسي على معطيات العلوم الإنسانية الجديدة، إذ يسعى الفيلسوف في الغالب لتوظيف النتائج النظرية في علم النصّ مثلًا، في قراءة، وتحليل، وتفكيك النصّ الفلسفي، ويستعين بها في تأسيس رؤىً، وإشادة مقولات، وبناء نظريات جديدة، بإعادةِ تأويل التراث.

في تجربة فلاسفتنا المتقدمين أسوة صالحة في هذا المقام، فلم يتحفظ الفلاسفةُ في الإسلام على نتائج ومعطيات التجارب المعرفية للإنسانية عامة، كما يتضح ذلك من انفتاحهم على علوم الأوائل ـ بتعبيرهم ـ والفلسفة اليونانية خاصة، فقد تعاملوا معها بروحٍ حرة، انتقت كثيرًا من عناصرها، ونظرياتها، وولدت المقولات والمفاهيم الأولى للفلسفة في الإسلام في إطار الحوار والتواصل مع مدرسة أثينا، وربيبتها مدرسة الاسكندرية، ولم تنكفىء على نفسها، فتعدم التواصل مع الآخر.

6ـ ندرة النقد وعدم الجرأة على تجاوز الفلسفة الصدرائية

منذ أكثر من نصف قرن، وتحديدًا منذ صدور «الأسس المنطقية للاستقراء» لمحمد باقر الصدر، لم نعثر على مشروع فلسفي يعبّر عن إسهامٍ إبداعيّ في التأليف الفلسفي في الحوزة، وحينما نلقي نظرةً على الإنتاج الفكري الفلسفي لا نجد في الأعم الأغلب سوى تحقيقات، وشروح، وترجمات، وتعليقات على المصنفات السابقة، مثلما نراه في تعدّد شروح «منظومة السبزواري»، وترجمات مصنفات صدر المتألهين والتعليقات عليها باللغة الفارسية. في حين تضاءل إلى حدٍّ كبير التصنيفُ المستقل، فضلًا عن الابتكار والتأسيس في الفلسفة، بالرغم من تنامي وازدياد طبع ونشر المؤلفات والبحوث الفلسفية والعرفانية، في السنوات الأخيرة، بالمقارنة مع المدة السابقة. ويعود السببُ في ذلك الى ما أجملناه من العوائق الآنفة الذكر، التي ترتهن دراسةَ الفلسفة في الحوزة، وإلى اضمحلال الدور النقدي للدرس الفلسفي.

إن رسالات الأنبياء حين تبلغ إلى الإنسان، لا تظلّ دائمًا على صورتها التوحيدية الخالصة؛ لأن بعضَ الناس يمتزج فهمُه لهذه الرسالات بظلمات هذا العالم، وما

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

يكتنف الحياةَ الدنيا من حجب، فيقدّم هذا الإنسانُ فهمَه للتوحيد لا كما هو بصورته النقية الربانية، بل يكون هذا الفهمُ مشوبًا، غيرَ نقي، يعكس تصوراتِ هذا الإنسان المحدودة، وآفاقَه الأرضية، لذا تسعى رسالاتُ الأنبياء التالية لنقدِ هذا الفهم المشوّه للتوحيد، واستئصالِ فهمِه المشوّه، وإرشادِه للفهم الصحيح مرةً أخرى.

وبهذا يتضح أن نقدَ الفهم الخطأ في فهم الدين ومفاهيمه الاعتقاديّة، وتحريرَ الوعي البشري من الأوهام، وتبصيرَه بالحقيقة، هو مهمةُ الأنبياء العُظمى، قبل أن يكون مهمةَ الفلاسفة، وأن تاريخَ الفكر الفلسفي وعلم الكلام يزخر بالاتجاهات والأعمال النقدية الواسعة، التي احتلت مساحةً مهمة في تراث المعقول الإسلامي، إذ غالبًا مايعمد الفلاسفةُ المسلمون لنقد فهم المتكلمين، في حين يرفض المتكلمون آراءَ الفلاسفة، مثلما نرى ذلك جليًا في مسألة حدوث العالم، وملاك الحاجة إلى العلة، وغير ذلك.

لماذا تُغلق مساربُ المنحى النقدي في دراسة وتدريس الفلسفة؟ ولماذا يشيع المناخُ السكوني الذي يحيط آراءَ الفلاسفة بهالةٍ غير اعتيادية من الاحترام، تنطفىء أمامها الروحُ النقديةُ عند الدارس، وتتوارى عن عقلية وظيفة الفلسفة النقدية؟

ألا يجدر بنا أن نتساءل عن المضمون الواقعي للدرس الفلسفي، وكلِّ دراسات المعقول وانعكاسها على معارفنا وثقافتنا وحياتنا؟

7ـ قصور اسلوب التعليم التقليدي في تدريس ودراسة الفلسفة

لعل من أوضح هذه الثغرات استنزافَ طاقات عقول تلامذة الفلسفة في تفسير وتوضيح نصوص الفلاسفة المبهمة، الملغزة، بنحوٍ تتبعثر فيه الجهودُ وتتشتت في دراسة كتب الفلسفة والعرفان، كتابًا كتابًا، من ألفها الى يائها، في مدة لا تقلّ عن خمسة وعشرين عامًا، لو أراد التلميذ أن يلتزم بالمنهج المتعارف عليه في دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزة؛ لأن كتابًا واحدًا منها، هو «الأسفار الأربعة» يحتاج الى نحو خمسة عشر عاماً، كما يُقال، كي يفرغ التلميذُ من دراسته. وهذه مدة طويلة تأكل أخصبَ مرحلةٍ من مراحل توثُّب العقل وفعاليته، فتستهلكها في شرح العبارات، وتوضيح المفاهيم، ومعرفة المقولات، وتأويلها، من دون أن تتيح للتلميذ

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فرصةَ التفكير الحرّ، ومن ثم القدرةَ على الإبداع والابتكار؛ ولذلك بات العقلُ الفلسفي يكرّر نفسَه منذ زمن، فاستغرق في التعليقات والحواشي وشروح الشروح، وحُبِسَ في مداراتها، ولم يقوَ على تخطّيها نحو التساؤل والإبداع. عملية التأسيس تستدعي تحرّرَ العقل من التلقي والاستماع والتقليد، لكي يقدر التلميذُ على التفكير المستقلّ بلا وصاية على عقله.

التلميذ الذي يبغي التخصّصَ في الفلسفة لا يحتاج كلَّ هذه السنوات الطويلة، للتجوال بين صفحات تلك المؤلفات في الفلسفة والعرفان، كي يتعرّفَ على المنظومة الفلسفية لملا صدرا، أو يكتشفَ عرفان محيي الدين بن عربي، بل يمكنه أن يتوفر على رؤيةٍ مدرسية تحيط بهذه المنظومة الفلسفية، وتلك المنظومة العرفانية، وما تشتملان عليه من مقولات ونظريات أساسية، لو أُعدّت مجموعةُ كتب مدرسية حديثة من أساتذة الفلسفة والعرفان، تشكّل مداخلَ تعرّف بالمرتكزات الأساسية لهاتين المنظومتين، وتنتقي نماذجَ من تراث ملا صدرا، ومحيي الدين، تعرّف بكل مقولة من مقولاتهما، وتدرس تلك النماذج في سياق دراسة المنظومة بتمامها، فتقدّم للتلميذ خلاصةً مكثّفة بأصول المنظومة، ومرتكزاتها الأساسية، وتهيؤه لمراجعة تراثها بدراسة النماذج المنتقاة، كما تفعل الجامعاتُ الحديثة في أقسام الدراسات العليا في تخصّص الفلسفة.

عمر الطالب لا يتسع لدراسة كلِّ هذه الكتب المتعارَفة في الفلسفة، والعرفان، لاسيما وأن معظمَ طلاب العلوم الدينية اليوم، يلتحقون بالحوزة بعد التخرجِ من الجامعة، أو الفراغِ من الدراسة الثانوية على الأقل، والمتعارَف عليه في الحوزة أنهم لا يشرعون في دراسة الفلسفة إلا بعد تجاوز مرحلة المقدّمات، وشيءٍ من السطوح، وهذا يعني أن التلميذَ لا يبدأ في دراسة الفلسفة قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره تقريبًا في أفضل الأحوال، بموازاة دراسته للفقه والأصول، فاذا ضممنا لها خمسًا وعشرين سنة أخرى يقضيها في دراسة كتب الفلسفة، والعرفان، وقتئذٍ سيبلغ الخمسين عامًا من عمره حينما يفرغ من دراسته في الأحوال الاعتيادية، وهو حدٌّ كبير بالنسبة إلى هذا العصر، الذي نواجه فيه تحدياتٍ هائلة، وتنتظر طالبَ العلوم الدينية وظائفُ عظيمة.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وأخال أن الدرس الفلسفي يستطيع تخطّي هذه المشكلة، باعتماد أسلوبٍ جديد في دراسة الفلسفة، يُعنى بتقديم مدارس الفلسفة الإسلامية، والهيكل العام والمرتكزات الأساسية لكل مدرسة، مع انتخاب نماذجَ من تراث هذه المدارس ودراستها، كي تتسنى للدارس مراجعةُ تراث هذه المدرسة، بعد تعرّفه على مصطلحاتها، وأسلوب بيانها، ومفهوماتها، ومقولاتها الخاصة. على أن تجري دراسةُ مدارس الفلسفة، ويجري التعرّفُ على منجز كلّ فيلسوف، أسهم في تكوين وتطوير الفكر الفلسفي في الإسلام، في سياقها التاريخي، ليكتشف الدارس الجذورَ التاريخية للأفكار الفلسفية، ويعلم بأبعاد التجربة الفلسفية وامتداداتها الزمنية في الإسلام، وما راكمته هذه التجربةُ من إبداع، وتطوير، وإضافات متميزة للتراث المعرفي الإنساني.

وبهذا يتبين أن الدارسَ على وفق هذا الأسلوب، سيكتشف كلّ أبعاد التراث الفلسفي، ويقف على الحقول المتنوعة لهذا التراث، ويكتشف البناءَ الفلسفي لكلّ فيلسوف، ويفهم مصطلحاتِه، ومفهوماتِه، واتجاهاتِه، ومنحى تفكيره الخاص، بدراسة كلِّ مدرسة فلسفية، أو كل فيلسوف، في مقرّر دراسي محدّد بسقفٍ زمني لا يتخطاه.

وإلا فلو اقتفينا الأسلوبَ المتعارَف عليه في دراسة التراث الفلسفي الإسلامي في الحوزة، وأردنا أن ندرس مع ملا صدرا الفلاسفةَ في الإسلام الآخرين، بدءًا بالكندي، مرورًا بالفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، حتى ابن رشد، فسوف ينتهي عمرُنا قبل الفراغ من دراسة مؤلفاتهم بتمامها، وربما لا يقدر الدارس لهذه الكتب في نهاية الأمر على أن يحيط بالمنظومة الفلسفية لكلِّ واحد منهم، في حين نتمكن أن ندرس كلَّ هؤلاء، وغيرهم، حينما نتجاوز الأسلوبَ التقليدي، فنعمد إلى إعداد مناهج جديدة لدراسة الفلسفة، تُعنى بالتعريف بمدارس الفلسفة، ومناهج الفلاسفة، على أساس تشكّلها التاريخي.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الثاني

العلامة الطباطبائي وانبعاث الدرس الفلسفي

ولد محمد حسين الطباطبائي في أسرة علميّة مشهورة في تبريز سنة 1321هـ، واكتوى بمرارة اليُتم باكرًا، ففقد أمّه وهو في الخامسة من عمره، وبعدها بأربع سنوات فقد أباه، وبقي هو وأخوه محمد حسن القاضي الطباطبائي تحت كفالة وصيّ أبيه الذي كان يرعاهما برفق، وامتدت حياته إلى سنة 1402هـ، تنقل خلالها في مراحل أربع، نوجزها كما يلي:

الأولى: مرحلة التكوين في مدرسة النجف

تبدأ هذه المرحلة بولادته وتنتهي بهجرته من تبريز الى النجف سنة 1344هـ، وقد اتسمت هذه المرحلة من حياته بمعاناة وألم اليتم، حتى إنه عندما انخرط في دراسة علم الصرف والنحو لم يجد في نفسه رغبةً في مواصلة التحصيل والدراسة، وأمضى أربع سنوات من عمره يقرأ من دون أن يفهم ماذا قرأ، أما بعد ذلك فيقول: (ولكني انقلبت فجأة بعد أن شملتني العناية الالهية، بحيث وجدت نفسي فاهمًا مجدًا مدفوعًا بنبض داخلي خاص إلى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت إلى اخريات أيام دراستي التي استمرت زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعتُ عن كل أحد وكل شيء باستثناء أهل العلم، مقتصرًا في حياتي على الحد الأدنى، مقتنعًا بالضروريات من لوازم الحياة، صارفًا ماتبقى من الوقت في المطالعة، ووقفتُ نفسي للدرس والتعليم وبثّ معارف الاسلام وتربية الطلاب. وطالما قضيت الليل في القراءة حتى شروق الشمس خصوصًا في فصلَي الربيع والصيف. وحين كان يعترضني إشكال علمي كنت أجهد لمعالجته وحله بكل الوسائل والسبل. وكم معضلة حُلّت لي خلال مطالعاتي! وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الأستاذ) (52).

الثانية: مرحلة النضوج الفلسفي والعرفاني في مدرسة النجف

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تبدأ هذه المرحلة بهجرته من تبريز إلى النجف سنة 1344هـ، وتنتهي بعودته من النجف إلى تبريز سنة 1354هـ، وتعتبر هذه المرحلةُ أخصب مرحلة تكامل فيها البعد الفلسفي والعرفاني والعلمي في شخصية الطباطبائي، بعد أن احتضنته في الحوزة في النجف مجموعة من الأساتذة الكبار، والذين نبغ كلُّ واحد منهم في حقل أو أكثر من حقول التراث الاسلامي الغنية، فكان الحكيم حسين البادكوبي (1293 ـ 1358 هـ) أستاذه في الفلسفة، تتلمذ على يديه ست سنوات، درس فيها «منظومة السبزواري» و«الاسفار الأربعة» و«المشاعر» لملا صدرا، و«الشفاء» لابن سينا، وكتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و«التمهيد» لابن تركة، و«الأخلاق» لابن مسكويه.

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

وساقه التوفيق لأن يحظى برعاية خاصة من فيلسوف وأصولي آخر وهو محمد حسين الأصفهاني (1296ـ1361هـ) الذي ظل ملازمًا له مدة تناهز عشرَ سنواتٍ، أكمل في ست سنوات منها دورةً كاملة في أصول الفقه، فيما مكث في درسه الفقهي أربع سنوات، وكان الطباطبائي يصف مقدار استفادته من دروس أستاذه الأصفهاني قائلًا: (في المدة التي حضرت فيها دروسه استغنيت عن غيره).

كذلك أفاد من أصولي بارع آخر وهو محمد حسين النائيني، الذي لازمه ثمانيَ سنوات أنهى خلالها دورة كاملة في أصول الفقه مضافًا إلى حضوره دروسه الفقهية.

وانفتح على غير هؤلاء الأساتذة أيضًا، فحضر فترة محدودة الدروس الفقهية للسيد أبي الحسن الأصفهاني، كما وفق لتعلم «كليات علم الرجال» عند الحجة الكوهكمري.(53)

Scanned with CamScanner

وكان للطباطبائي لقاء مع أستاذ آخر استلهم من أخلاقه وتعاليمه وارتياضه أعمق تجربة روحية في السير والسلوك، مضافًا إلى استلهام أسلوب تفسير القرآن بالقرآن وفقه الحديث من منهجه، وهذا الأستاذ هو الميرزا علي القاضي الطباطبائي (1285ـ1366هـ)، المعروف بأنه (فريد عصره في تهذيب النفس، والأخلاق، والسير والسلوك، وكافة المعارف الالهية، والواردات القلبية، والمكاشفات الغيبية السبحانية والمشاهدات العينية)(54)، وهو تلميذ أحمد الكربلائي الطهراني، والأخير تلميذ المولى حسين قلي الهمداني رائد المدرسة السلوكية الحديثة في الحوزة في النجف.

تعهد علي القاضي تعليم وتربية نخبة من التلامذة في النجف، من أبرزهم محمد حسين الطباطبائي وأخوه محمد حسن إلهي القاضي الطباطبائي، وقد استأثر به هذان الأخوان واستلهما منه منهج السير والسلوك، كذلك تعلم محمد حسين الطباطبائي من أستاذه القاضي منهجًا جديدًا في التفسير وظّفه فيما بعد في تفسيره الميزان، كما ينص على ذلك بقوله: (علمني المرحوم القاضي أسلوب تفسير الآية بالآية، وأنا في التفسير أقتفي أثره وأتبع طريقته، وقد كان ذا ذهن واسع وواضح في فهم معاني الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين، كذلك تعلمت منه طريقة فهم الأحاديث، أي فقه الحديث)(55).

الثالثة: مرحلة العمل بالفلاحة

تبدأ هذه المرحلة من حياة العلامة الطباطبائي لمّا اضطر للعودة الى موطنه تبريز من النجف، إثر تدهور أحواله الاقتصادية سنة 1354هـ، وانصرافه للعمل فلاحًا في زراعة الأرض، ومكث في مزاولة هذه المهنة إلى سنة 1365 هـ، أي مايزيد على عشرة أعوام، ودراسة هذه الحقبة من حياة هذا الفيلسوف تضيء لنا بعدًا آخر في شخصية الطباطبائي، من النادر أن نعثر عليه في حياة فيلسوف آخر في الشرق أو الغرب، إذ ربما نعثر على بعض الفلاسفة الذين اختاروا طريق العزلة وانفردوا في صومعة، بعيدًا عن صخب الحياة، وألفوا التقشف والفاقة مثلما يفعله بعض الصوفية في خانقاهاتهم والرهبان في أديرتهم، لكن لم نلتق بفيلسوف عارف فقيه أصولي

Scanned with CamScanner

كالطباطبائي ينخرط في مهنة شاقة كالفلاحة، وينصرف عن مطالعاته ودروسه ويعيش مع الأرض، بعيدًا عن حاضرته العلمية.

إن علينا أن نقف وقفة متأنية كيما نتعلم أشياء كثيرة من هذا الموقف المدهش، الذي يستعيد تجربة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، يوم كان يدير جهاز الخلافة في الكوفة بيدٍ بينما لا تغيب يدُه الاخرى عن الفلاحة والتعاون مع صاحبه ميثم في حانوته لبيع التمر.

إن تجربة الطباطبائي وإن كانت خسارة فادحة بالمعايير العلمية كما يحكي لنا هو ذلك: (ففي الحقيقة كانت تلك الأيام أيامًا تعيسة في حياتي لأني بسبب الحاجة الماسة للإعاشة ولتدبير شؤون الحياة انشغلتُ عن التفكر والدراسة والتدريس إلا من النزر اليسير واشتغلت بالفلاحة لتأمين معاشي)(56). بيد أن هذه التجربة تفصح لنا عن أن الطباطبائي وصل من حيثُ الكمالات الروحية إلى مقامات سامية، حتى استطاع أن يشاهد صور عالم الغيب، الذي لا يمكن للأفراد العاديين مشاهدتها(57)، حسب تعبير تلميذه المطهري، وهي تجربة لا أحسبها تتكرر في عصرنا الذي أضحى فيه الكثير من المثقفين وطلاب العلوم الإسلامية والمتعالمين غرباء عن مثل هذه التجارب الروحية العميقة.(58)

الرابع: مرحلة تأسيس مدرسة قم القرآنية والفلسفية

تبدأ هذه المرحلة بهبوط الطباطبائي في حوزة قم سنة 1365 هـ، وتتواصل إلى وفاته في 18 محرم الحرام 1402هـ، وهي مرحلة زاخرة بالعطاء والإنتاج الغزير في عدة حقول، توزعت على التدريس والتربية والتأليف، ففي حقل التدريس وجد الحوزة في قم تعاني من فراغ في دراسة التفسير وعلوم القرآن، فباشر تدريس تفسير القرآن وافتتح بعمله هذا بابًا واسعًا للدراسات القرآنية والتفسير في الحوزة، وأحيا حضور القرآن في حلقات الدرس الحوزوي بعد أن ظل مهجورًا مدة ليست قصيرة.

كذلك لاحظ فراغًا آخر في هذه الحاضرة العلمية يتمثل في ندرة الدراسات

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفلسفية والعقائدية، بينما تتعاظم يومًا بعد آخر الدعوة للفلسفة المادية في مختلف أقاليم العالم الإسلامي، حتى بلغت إشعاعاتها الحوزات، فشرع في تدريس الفلسفة وتوافد عدد لايستهان به من التلامذة النابهين إلى حلقات دروسه، ثم أسس بعد فترة ما سنصطلح عليه بـ «حلقة قم الفلسفية».

وبموازاة ذلك عُنِي الطباطبائي عنايةً فائقة بتربية تلامذته وتزكيتهم، عبر تجربته الخاصة في الارتياض، وما استقاه من قواعد السير والسلوك من أستاذه علي القاضي في النجف، فكان يواظب على تدريس خاصة تلامذته «رسالة السير والسلوك» المنسوبة للسيد بحر العلوم، حتى إذا ما فرغ منها عاد ليستأنف تدريسها من جديد، وقد حرص تلميذه محمد حسين الطهراني على تقرير هذه الدروس في عامي 1368ـ1369هـ، لما تشرف بحضورها، ثم نشرها فيما بعد تحت عنوان «رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب»(59).

وحاول الطباطبائي أن ينخرط في تدريس بحث خارج الفقه والأصول في الفترة الأولى من قدومه إلى قم، فشرع بتدريس كتاب «الصوم» في الفقه، مضافًا إلى تدريس أصول الفقه أيضًا، ودون نظرياته وآراءه النقدية الجديدة في «تعليقته على كفاية الأصول» التي نقض فيها المرتكزات العقلية للفكر الأصولي، في ضوء ما اكتشفه من اختلاف الإدراكات الحقيقية والاعتبارية. إلا أن تدريسه للفقه والأصول لم يدم طويلًا بسبب وفرة الأساتذة في هذين العلمين، وندرة الأساتذة في علوم التفسير والحكمة والعقيدة، فكثف جهوده العلمية في هذه العلوم خاصة وأنجز في كل واحدة منها إبداعات باهرة.

أما في حقل التأليف فقد انصبت جهوده على تدوين تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن» والذي تواصل عمله فيه عشرين عامًا انتهت في (ليلة القدر المباركة الثالثة والعشرين من ليالي شهر رمضان من شهور سنة اثنتين وتسعين وثلاثمئة بعد الألف من الهجرة) طبقًا لما جاء في خاتمة هذا التفسير(60).

مضافاً إلى ما اضطلع به من أعمال اخرى، كان أبرزها كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي صدر مذيلًا بهوامش وتعليقات توضيحية لتلميذه مرتضى

Scanned with CamScanner ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المطهري في خمسة أجزاء.

علوم الحكمة في الحوزة في مطلع القرن الرابع عشر الهجري

عُرِضت دراسة علوم الحكمة للهجر في القرون الأخيرة في الحوزات، ولجأ بعض دارسي هذه العلوم لتعاطيها سرًّا بعيدًا عن أولئك الذين يحاربونهم ويُلصقون بهم شتى النعوت والأوصاف، كما يحكي ذلك النجفي القوچاني المتوفى سنة 1363هـ، في كتابه «سياحة في الشرق» الذي يصوّر فيه الحياة الداخلية لطلّاب العلوم الإسلامية، فيكتب عن تجربته في دراسة بعض كتب المعقول في مشهد: «درسنا شرح المطالع وشرح التجريد بصورة سرّية، حيثُ كنا نذهب قبل أذان الفجر إلى المدرسة الجديدة الواقعة خلف مسجد (جوهرشاد) لندرس هناك، ونعود والوقت ما يزال ظلامًا أيضًا، إذ إنّ علماء وطلاب مدينة مشهد كانوا في الغالب يرون أنفسهم منزّهين عن كتب الفلسفة، التي كانوا يرون فيها بأسرها كتبًا للضلال، فإن رأوا نسخة من كتاب «المثنوي» في حجرة أحدهم اعتقدوا بكفره. وكانوا يرون أن كتب الفلسفة نجسة، ولا يمسّون بأيديهم غلافها حتى لو كانت جافة، بل يرون أنّها أكثر نجاسة من جلد الكلب والخنزير... فقد كانوا يلجأون إلى إشاعة أمثال تلك الافتراءات و(الناس أعداء ما جهلوا)، بينما الحقيقة: أنّ لب لباب الفلسفة هو توحيد ذات الحقّ تعالى وصفاته وأفعاله، وذلك أصل الدين، وقد قيل: (إنّ أوّل الدين معرفته)، فإذا كان ذلك هو الكفر فما هو الدين إذًا؟»(61).

كان هذا اللون من التفكير هو السائد في الحوزات وقتئذٍ، لذلك أعرض غيرُ واحد من الحكماء وأساتذة علوم الحكمة عن تدريسها أمام الملأ، بل سعى بعضهم سعيًا حثيثًا بالتظاهر بتدريس الفقه والأصول بعد شيوع تقليد حوزوي خاطئ يخص وصف العالم في الحوزة بمدرس هذين العلمين، فخرجت الحوزة من كونها جامعة تستوعب جميع العلوم الإسلامية إلى كليّة فقهية(62).

ولم يقتصر الموقف السلبي من علوم الحكمة على حوزتي مشهد والنجف وإنّما سبقتهما بذلك قم، فمنذ صدر الدين الشيرازي اشتدّ الموقف المناوئ للفلسفة، ممّا اضطرّ الشيرازي أن يختار له منفى في قرية (كهك) ويظل معتكفًا فيه على التأمّل

Scanned with CamScanner

الفلسفي والتأليف مدّة عشر سنوات، تجلّت له فيها الكثيرُ من الحقائق الفلسفية والذوقية التي ذكرها في كتابه «الأسفار الأربعة»، وتواصل هذا الموقف في فترات لاحقة، وربّما ترسّخ بشدّة في العصر الحديث، فقد أشار الإمام الخميني الى أنّ تعلّم (الفلسفة والعرفان كان يُعدّ ذنبًا وشركًا)(63)، وحينما كان يُدرّس الفلسفة آنذاك في قم أبدى بعضٌ مواقف متصلّبة لاأخلاقية إزاءه، ومن هذه المواقف كما يقول: إنّه «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء فقام أحدهم وطهّر الوعاء لأنّني كنت أدرّس الفلسفة»(64).

في هذه البيئة دشّن الطباطبائي اللبنات الأساسية لمشروعه الجديد في تعليم التفسير وعلوم الحكمة، ومع معرفته الدقيقة بما يكتنف مهمّته من عقبات، غير أنّه أصرّ على المضيّ قدمًا في عمله حتى قطف الثمرة في نهاية المطاف.

يؤرّخ الطباطبائي لبعض المواقف التي اصطدم بها لما بدأ تدريس كتاب «الأسفار الأربعة» بعد وفوده إلى قم مباشرة قائلًا: «عندما جئتُ من تبريز إلى قم بدأت درس «الأسفار» وتجمّع عدد يقارب المئة من التلامذة لحضور هذا الدرس. أمر آية الله البروجردي بقطع راتب التلامذة الذين يحضرون درس الأسفار، وعندما بلغني الخبر تحيّرت، فماذا أفعل؟ فإذا قُطع راتب هؤلاء التلامذة القادمين إلى الحوزة من مدن بعيدة، وليس لديهم مورد رزق سوى هذا الراتب، فماذا يفعلون؟ وإذا تركت تدريس الأسفار لأجل ذلك، فإن هذه تمثّل ضربة قاضية للوضع العلمي والعقيدي للتلامذة. وفي اليوم نفسه أو بعده بيوم جاءني الحاج أحمد خادم البروجردي إلى المنزل بهذه الرسالة من السيد، وهي أنّه يقول: حينما كنّا شبابًا، كنّا ندرس «الأسفار» عند المرحوم جهانكيرخان(65) ونحن مجموعة صغيرة وبشكل سرّي، وأمّا الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الأشكال، ولابدّ أن يُترك، فقلت له: أرجو أن تقول للسيد البروجردي، نحن أيضًا درسنا هذه الدروس الرسمية المتعارفة كالفقه والأصول، ونحن مستعدّون لتدريسها وتشكيل حلقات دراسية خاصّة بها، ولسنا أقلّ من الآخرين في هذا المضمار. غير أنّي لما وفدت إلى قم من تبريز كان هدفي فقط وفقط تصحيح عقائد الطلاب على أساس الحقّ، ونقض

Scanned with CamScanner
ب لغني عنه

العقائد المادّية الباطلة، ويومذاك حينما كان يذهب آية الله البروجردي بشكل سرّي إلى درس المرحوم جهانكيرخان، كان الناس والطلاب بحمد الله مؤمنين وذوي نيّات طاهرة، ولم تكن هناك حاجة لتأسيس حلقات دروس علنية للأسفار، أما اليوم فإن كل طالب يَرِد إلى قم يحمل معه سلة من الشبهات والإشكالات، وعلى هذا لا بدّ أن نعمل على إعداد الطلاب هذا اليوم، عبر تعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقة، ودحض المذاهب المادية والمثالية، من هنا لا يمكن أن أتخلى عن تدريس الأسفار. غير أنّي في الوقت نفسه أعتقد بأنّ آية الله البروجردي حاكم شرعيّ، فاذا حكّم بترك تدريس الأسفار، فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»(66).

وبعد أن ذهب الحاج أحمد إلى البروجردي حاملًا رسالة الطباطبائي حصل تحوّل واضح في موقف البروجردي وانصرف عن قراره السابق الذي حاول فيه أن يحظر تدريس الفلسفة في قم، حيثُ أفاد الطباطبائي: (أنّ آية الله البروجردي لم يعارضه بعد ذلك، وأنّه واصل تدريس مؤلّفات الفلسفة المعروفة كالشفاء والأسفار لسنوات مديدة. وأنّ البروجردي كان يحترمه، وكتعبير عن تقديره له بعث له في أحد الأيام بهدية نفيسة هي عبارة عن أحسن وأصحّ طبعة للقرآن الكريم).(67)

لقد كانت الغيرةُ على الدين طافحة في سائر أنشطة الطباطبائي كما ترسمها لنا بوضوح خطواته الواثقة الجادّة في التدريس والتأليف، فكما قادته هذه الغيرة إلى التخلي عن تدريس البحث الخارج في الفقه والأصول والتفرّغ لتدريس علوم الحكمة والعقيدة، عمل بموازاة ذلك أيضًا على إحياء دراسة التفسير وعلوم القرآن في قم بعد أن كانت مهجورة، ومنذ ذلك الحين نمتْ وترعرعتْ البذرةُ التي غرسها الطباطبائي، فأفضت إلى ما نشاهده أخيرًا من انفتاح جيّد على القرآن الكريم واهتمام متزايد بالتفسير والدراسات القرآنية. غير أنّ ذلك الموقف كان يعدّ تضحية كبرى بالمقام من قبل الطباطبائي بحسب المعايير المتعارفة في الحوزة، طبقًا لما حكاه تلميذُه مرتضى المطهّري عن الخوئي، يقول المطهّري: «قبل شهر تشرّف أحد الفضلاء بزيارة العتبات المقدّسة، وعند عودته ذكر: أنّه تشرّف بلقاء آية الله الخوئي حفظه الله، فسأله: لماذا تركت درس التفسير الذي كنت تدرّسه في السابق؟ (فقد

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كان لآية الله الخوئي قبل عدّة سنوات درس في التفسير في النجف، طُبع قسم منه)، فأجاب الخوئي: إنّ هناك موانع ومشكلات في تدريس التفسير. قال: فقلت له: إنّ الطباطبائي مستمرّ في تدريس التفسير في قم، فأجاب: إنّ الطباطبائي يُضحّي بنفسه، أي أنّ الطباطبائي قد ضحّى بشخصيّته الاجتماعية»(68). أمّا المطهري فلم ينقل هذا الجواب من دون أن يعقّب عليه، لأنّه كان من أقرب تلامذة الطباطبائي إليه، ومن أخبرهم بشؤونه وشجونه، فقال معقّبًا على ما أفاده الخوئي: «وقد صحّ ذلك. إنّه لعجيب أن يقضي المرءُ عمره في أهمّ العلوم الإسلامية كتفسير القرآن، ثم يكون عرضة لكثير من المصاعب والمشاكل، في رزقه، في حياته، في شخصيّته، في احترامه، وفي كلّ شيء آخر. غير أنّه لو صرف عمره في تأليف كتاب مثل «الكفاية» لنال كل شيء. فتكون النتيجة: أنّ هناك آلافًا من الذين يعرفون «الكفاية» معرفة فائقة، أي: أنّهم يعرفون «الكفاية»، والردّ عليها، وردّ الردّ عليها، والردّ على ردّ الردّ عليها، لكن لا نعثر على شخصين يعرفان القرآن معرفة صحيحة، وعندما تسأل أحدًا عن تفسير آية قرآنية، يقول لك: يجب العودة إلى التفاسير» (69).

ومن المؤسف أن تقابل بعض الأوساط في الحوزة الإنجاز العظيم للعلّامة الطباطبائي في تفسيره «الميزان» بردود فعل سلبية، وربّما عدوانيّة، فقد كتب بعضهم كتابًا ينطوي على روح مخاصمة وليس نقدًا وتقويمًا علميًّا موضوعيًّا، تحت عنوان «حول الميزان»، فيما أثار آخرون ضجّة وصخبًا في الحوزة في النجف بعد صدور «الميزان»، دفعت تلميذ الطباطبائي مسلم الملكوتي أن يتصدى للدفاع عن تفسير أستاذه، فخاض حوارات عديدة مع هؤلاء من دون أن يجد أذنًا صاغية لما يقول، وكان يذهب إلى أنّ هؤلاء لم يندفعوا بسوء نيّة لاتّخاذ هذا الموقف وافتعال الضجيج، وإنّما يعود ذلك لسوء الفهم، وربّما كان لبعض الأيدي الخفية دور مهمّ في ذلك. من هنا اضطرّ الطباطبائي أن يحصل على تقريظ للميزان من بعض المراجع وقتئذٍ، لإخماد نار هذه الفتنة وإن كان «الميزان» لا يحتاج إلى تقريظ أحد، حسب تعبير الملكوتي(70).

ويتحدث الملكوتي عن حادثة أخرى تمثلت باعتراض أحد المراجع في النجف

Scanned with CamScanner

على طباعة بعض آثار الطباطبائي، وكما لم يُجدِ حواره مع الذين أثاروا الضجّة ضدّ «الميزان» في النجف، كذلك لم يُجدِ حواره هذه المرّة مع ذلك المرجع ولم يقتنع بالتراجع عن موقفه، وملخّص القصّة طبقًا لرواية الملكوتي: إنّ للعلّامة الطباطبائي هوامش وتعليقات تتضمّن نظرات نقديّة على كتاب «العقل» من«بحار الأنوار»، وقد تبرّع أحد المحسنين بالإنفاق على طباعة البحار مع تلك الهوامش، وكان هذا التاجر المحسن مقلّدًا لأحد المراجع المقيمين في النجف آنذاك، فاستجازه في ذلك، لكن هذا المرجع لم يأذن لمقلّده بطبع البحار مذيّلاً بتعليقات الطباطبائي. يقول الملكوتي: كنت يومها في النجف، فذهبت إلى هذا المرجع، وقلت له: مولانا لماذا لم تأذن بذلك، مع العلم أنّ مثل هذه الهوامش النقدية سيكتبها آخرون في المستقبل، أليس من الأفضل أن يقررها الطباطبائي الآن، إذًا لماذا تمنع ذلك؟ غير أنّ هذا المرجع فضّل عدم الإذن، وبرّر موقفه قائلًا: إنّ طباعة هذه الهوامش ستُذهب عظمة وأبّهة بحار الأنوار، وليس في ذلك صلاح للإسلام والتشيّع، وبسبب هذا الموقف لم تطبع تعليقات الطباطبائي على البحار في تلك الطبعة(71).

الطباطبائي يجسد الحكمة العملية في سلوكه

كان الطباطبائي (ملكًا في صورة إنسان... وهو مصداق للحديث: «كونوا للناس دُعاة بغير ألسنتكم»)(72) ـ حسب تعبير جلال الدين الآشتياني ـ إذ استطاع أن يجسّد روح الشريعة المقدّسة بسلوكه الذي أحيا به غير واحدة من السُنن، وأضحى قدوةً وأسوةً خصوصًا لطلّاب العلوم الإسلامية، وليس بوسعنا أن نقف عند سائر الأبعاد الأخلاقية والتربوية في سلوكه، لأنّ ذلك يتطلّب دراسة مستأنفة تعنى بمعرفة تلك الأبعاد واستكشاف دلالاتها، غير أنّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة إلى شيء منها، باعتبارها تضيء مظاهر الحكمة العملية في شخصية الطباطبائي. وعلى هذا سنقف عند بعض النماذج:

1 ـ العفاف في العيش

اعتمد الطباطبائي في تأمين نفقات حياته ونفقات عائلته على ريع مزرعة كان يمتلكها أبوه في تبريز، وكان يمتنع عن استلام الحقوق الشرعية المخصّصة لطلاب

Scanned with CamScanner

الحوزة في النجف، ويكتفي وأسرته بما يصله من عائدات ما ورثه من أبيه، وربّما تأخّر وصولها وقتًا طويلًا، لكنه فضّل عيشة الكفاف على أن يتصرّف بشيء من الحقوق الشرعية، ثم عمد إلى مغادرة النجف حين اضطرّته أحواله الاقتصادية لذلك، وظلّ يعمل بالفلاحة أكثر من عشر سنوات في تبريز متعففًا عن الاستفادة من الخمس وغيره من الأموال الشرعيّة، كما ألمعنا لذلك. (73)

لقد أحيا الطباطبائي بسلوكه هذا ما كنّا نقرؤه عن أصحاب أهل البيت من رواة الحديث والفقهاء الذين تعرّفهم مصنفات الرجال بالنسبة إلى مِهنهم، فيقال: (الحناط، والسمان، والصيرفي، وبياع الطاطري، والجمّال... إلخ).

ولما هاجر إلى قم استأجر منزلًا لا تتجاوز مساحته عشرين مترًا، يشتمل على غرفة واحدة مقسومة إلى ما يشبه غرفتين عبر نَضب ستارة في وسطها، ولم تتوفّر على مطبخ ولذلك كانت تضطر زوجته للطبخ داخل الغرفة(74)، وظلّ يسكن حتى سنوات متأخّرة من حياته في منزل بائس مستأجر، كان مالكه لا يسمح للعلّامة الطباطبائي باستقبال الأصدقاء والضيوف فيه، غير أنّ الطباطبائي لم يستطع أن ينتقل من هذا المنزل ويستأجر منزلًا آخر، لعدم توفّر المال اللازم لذلك، لأنّه ظلّ مدينًا طيلة تلك الفترة، ومع كل ذلك استمرّ يواصل نشاطه العلمي في التدريس والبحث والتأليف بجدّية وحضور قلب تامّ، ولم يبدِ توجّعًا أو شكوى من حاجة يومًا ما لأحد(75). بل كان يمتنع من استلام مساعدة من أيّ إنسان حتى لو كان ولده! يقول أحد فضلاء الحوزة: عرض أحد التجّار المحسنين شراء منزل للعلّامة الطباطبائي بواسطتي، فأخبرت بذلك، فأجابني: هذا رجل صالح، جزاه الله خيرًا، إلّا أنّي أعتذر عن ذلك، لتوفّر مبلغ لديّ من إرث والدي، ولا يمكن أن أتصرّف بسهم الإمام، فأعدتُ المبلغ إلى صاحبه. فقال التاجر المحسن: قل للعلّامة: إنّ هذه هدية وليس من سهم الإمام. فعدتُ للعلّامة مرّة أخرى وقلت له ذلك. فأجاب: لا حاجة لي بذلك. وأخبرت صاحب المبلغ بذلك، فقال: قل للعلّامة: تصرّف في هذا المبلغ حسبما تراه صلاحًا. فعدتُ إليه مرّة ثالثة وأخبرته بذلك، فأجاب معتذرًا: لا أستطيع ذلك. فأرجعتُ المبلغ لصاحبه(76).

Scanned with CamScanner

وبالرغم من أنه امتلك منزلًا في السنوات الأخيرة من حياته في قم، إلّا أنه لم يستعن بأحد في تهيئة ثمنه حتى أولاده، وإنما توفّر لديه الثمن ممّا وصله أخيرًا من ميراث.

يقول أحد أولاده: كان أبي يمتنع عن استلام أيّ شيء منّا، حتى لو كان بقيمة خمسة ريالات، لأنّه يتمتّع بإباء وعزّة نفس عجيبة. حتى إنّه تعرّض إلى وعكة صحّية في أواخر عمره، فنصحه الأطبّاء بالاستجمام والاستراحة في منطقة هواؤها نقيّ، فاستأجرت له بستانًا في دماوند وأعطيت قيمة الإيجار لصاحب البستان، وبعد ثلاثة أيّام من إقامته هناك استدعاني فسألني: ما هي قيمة الإيجار؟ فقلت له: ليس مهمّا، فقال بإصرار: أيمكن أن أعطي الإيجار أم لا؟ فقلت: أنا دفعته. فأجاب: إمّا أن تأخذ منّي قيمة الإيجار أو سأضطر لمغادرة هذا المكان. فأجبرني على قبول قيمة الإيجار(77).

2 ـ التواضع والبساطة في الحياة

اتّسمت حياة الطباطبائي بالبساطة والفرار من البروتوكولات والبهرجة، التي يحيط بها معظم ذوي الشأن المالي والسياسي والعلمي حياتهم في المأكل والملبس والمركب، تقول ابنته: «عندما كنت أقدّم له ألوانًا متنوعة من الطعام على المائدة كان يكتفي بنوع واحد لا غير»(78).

ويقول تلميذه محمد تقي مصباح اليزدي: «ما زلت أتذكّر هندامه لما ورد من قرية (شاد آباد) من توابع تبريز إلى مدينة قم، وهو يرتدي عمامة قطن ذات لون كُحلي، ولم يكن لديه أيّ إمكانات ماديّة، وكان يستأجر منزلًا يشتمل على غرفتين بثمانين تومانًا، فتساءلت: أهذا هو الشخص الذي يدّعي أنّه سيُحدث ثورة في الحوزة؟»(79)

ويقول تلميذه علي أكبر المسعودي: «إنّ حياة الطباطبائي كانت تتّسم بالبساطة، فمثلًا في كل مرة يريد السفر إلى طهران يمتطي الحافلات الكبيرة (الأتوبوس) بمعيّة الناس، مثلما يفعل أيّ شخص عادي، حتى إنّه في إحدى المرّات ظلّ ينتظر

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

جالسًا في الحافلة أكثر من ساعة حتى امتلأت بالركّاب وتحرّكت، وفي مرّة أخرى أصيب بجرح إثر اصطدام الحافلة التي كان مسافرًا بها إلى طهران».(80)

ويروي تلميذه محمد حسين الطهراني صورة أخرى من تواضعه، فيقول: (عندما كنت طالباً في الحوزة بقم كنتُ كثير التردّد إلى منزل أستاذي الطباطبائي، ومن الحسرات التي ظلّ يختزنها فؤادي حرماني من الاقتداء به في الصلاة، لأنّه كان يمتنع عن أن يتقدّم على أحدٍ، وفي شهر شعبان 1401هـ تشرّف بزيارة مشهد، ثمّ ورد إلى منزلي، ولما حلّ وقت صلاة المغرب أعددت له ولرفيق كان بصحبته سجادة الصلاة، وخرجت من الغرفة لكي يبدأ بالصلاة ثم اقتدي به حالة انشغاله بالصلاة، إلّا أنّي مكثت خمس عشرة دقيقة أترقّب خارج الغرفة من دون أن يبدأ بالصلاة، ثم ناداني مرافقه قائلًا: «سيظلّ الطباطبائي جالساً حتى تصلّي أنت». فقلت للعلّامة: «أريد الاقتداء بكم، فقال: أنا أريد الاقتداء بك»، ثم أردف: «تفضّل صلِّ». فأجبته: «منذ أربعين عامًا تحدوني الرغبة للصلاة مأمومًا وراءكم»، فتبسم وقال: «أضف سنة أخرى على الأربعين». ثم أضاف: «تفضّل للصلاة، أنا أريد الاقتداء بك»، فخجلت كثيرًا، وقلت له: «إن كان هذا أمرًا من جنابك فأنا مطيع لك». وأخيرًا نزلت على رغبته، فتقدّمت للصلاة وصلّى خلفي مأمومًا، وهكذا وبعد أربعين عامًا لم أحرم من الائتمام به فحسب، بل انتهى الأمر لأن أكون إماماً له). ثم يستشهد الطهراني بهذا البيت من الشعر لصفي الدين الحلي:

خُلقٌ يُخجِل النسيم من اللطف

وبَأسٌ يَذوبُ منهُ الجماد(81)

وكان الطباطبائي أبعد الناس عن التظاهر بالعلم، يشعّ حياءً ورقّة وسكينة، فعندما كان يقوم بالتدريس يجلله التواضع أمام تلامذته، فيجلس وسط حلقة الدرس خافضًا رأسه من دون أن يرتقي المنبر(82)، ولازمه هذا الأدبُ حتى بعد أن ازداد عدد تلامذته، فمثلًا كان درس التفسير يزدحم بكثرة الحاضرين، وكان صوته لا يكاد يصل إلى كافة الطلاب، فالتمسه الحضور وبإصرار أن يرتقي المنبر حال التدريس، غير أنه امتنع عن ذلك وظلّ يجلس بتواضع في حلقة الدرس حيثما يجلس

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تلامذته(83).

ولم يُشاهَد في الغالب مستقلًا سيارةً في ذهابه وإيابه من دروسه وإليها، أو في زياراته للحرم الشريف، أو زيارة تلامذته وأصدقائه، وكان يجيب عن أيّ سؤال علمي وهو ماشٍ(84)، فضلًا عن إماطته الأذى عن طريق المارّة، يقول تلميذه إبراهيم الأميني: «رافقته ماشيًا في شارع صفائية الذي يؤدّي إلى الحرم في قم، فكان يرمي بحذائه أو عصاه قشور الموز والبرتقال بعيدًا عن الطريق ويلقيها في قناة المجاري»(85).

وما كانت تبدو على مظهره أيّة علامة تشير إلى مقامه الرفيع، حتى إنّ تلميذه جعفر السبحاني يقول: «لو أنّ شخصاً سافر بمعيّته سنة بتمامها ولم يكن على معرفة من قبل بمقامه العلمي، فلن يكتشف أنّ هذا الرجل هو صاحب المنهج الجديد في التفسير، وذو الإبداع والتجديد في الفلسفة، وأستاذ السير والسلوك».(86)

3 ـ الجدّيّة وقوة الإرادة

اتّسمت حياة الطباطبائي بجدّيّة ومثابرة قلّ نظيرها في سائر الأعمال التي كان يضطلع بها، ولم يفرّط بأيّ فرصة من حياته، تحكي ابنته (نجمة السادات) عن هذا البعد في حياة أبيها نقلًا عن أمّها، حيثُ تقول: «في السنوات التي عشناها في النجف كنت أوقّت جرس الساعة في كل ليلة لأجل إيقاظ لصلاة الليل، وحين أوقظه يتوضّأ ويؤدّي الصلاة، ثم لا ينام بعد ذلك، إذ كان يقول: ينبغي أن لا يُنام بين صلاتي الليل والصبح، وفي هذه الفترة كان يتدرّب على الخط هو وأخوه محمد حسن إلهي، وبعد صلاة الصبح ينصرفان لمباحثة الدروس، فأتولّى أنا إعداد الشاي لهما،كي لا يصيبهما الإرهاق والتعب، وبعد ساعة أجلب لهما الإفطار»(87).

أمّا قوّة الإرادة فقد وهبه الله عزمًا من النادر أن نعثر على ما يماثله في الناس العاديين، وتمتّعت شخصيّته بإرادة حازمة لا تتزلزل، ويكفي لمعرفة هذا البعد في شخصيّته قصّة إجراء عملية له من دون تخدير، فإنّه عندما ذهب إلى لندن لعلاج عينه، أخبره الأطبّاء إنّ هذه الغشاوة التي على عينه تتطلّب عمليةً جراحية، وإلّا

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فسيفقد بصره، فوافق على ذلك، غير أنّ الأطبّاء قالوا له: لابدّ من التخدير قبل إجراء العملية، فرفض ذلك، وطلب إجراء العملية من دون تخدير، فأجابه الأطبّاء إنّ العملية تتطلّب بقاء العين مفتوحة من دون أن تغلق لمدة خمس عشرة دقيقة، فقال لهم: «ستظل عيني مفتوحة كذلك»، وبالفعل أُجريت العمليّة واستمرّت سبع عشرة دقيقة من دون تخدير، وأبقى الطباطبائي عينه مفتوحة تمام هذه المدّة من دون أن يغمضها برهة ما(88).

4ـ الرفق والشفقة والمداراة في العشرة

كانت شخصيّة الطباطبائي منهلًا يفيض الحب والعطف والمودّة على أفراد أسرته وتلامذته ومن يعاشره من الناس، فلو وقفنا عند حياته داخل الأسرة لبهرتنا طباعه وسجاياه في التعامل مع زوجته وأولاده، يتحدّث ولده عبد الباقي عن أشعة من سلوكه داخل المنزل قائلاً: «كان في المنزل رحيمًا جدًّا، لا يصدر منه أذى، ولا أوامر، فحين يحتاج إلى شاي أو غيره يسعى بنفسه إلى تأمين ما يحتاج، وحينما تدخل زوجته أو أحد أبنائه الغرفة يقف منتصبًا احترامًا له، إلى هذه الدرجة بلغ أدبه وخلقه. وطالما كان يؤكّد أنه مدين بهذا التوفيق لزوجته».

وتتحدّث ابنته نجمة السادات قائلة: (كان أبي يذكر أمّي ذكرًا حسنًا على الدوام، فيقول: «إن هذه المرأة هي التي أوصلتني إلى ما وصلت إليه، هي شريكتي فيما أنجزته، كل كتاب ألّفته نصفه يعود إليها. ولما سُئِلَت هذه السيّدة {زوجته} السؤال التالي: «كيف يوفّق الطباطبائي والذي يتمتّع بهذه الشخصية العلميّة العظيمة وهذه المشاغل الفكريّة بين تلك المشاغل والمتطلّبات العائلية؟» أجابت: «لقد خصّص في برنامجه اليومي أوقاتًا وساعاتٍ خاصّةً بالعائلة»، فإنه بعد أن يعمل لمدة سبع ساعات يقول: «إن فترة ما بعد الظهر إلى المساء هي للمجلس الخاص بالأسرة»، فينادي: «تعالوا اجلسوا واسمعوا ما أقول: إنّ هذه الساعة هي أفضل الأوقات لدي»، ومع تعاظم وازدياد أعماله إلّا أنه لم يغفل عن عائلته، إذ كان يهتم بزوجته وأبنائه اهتمامًا خاصًا، وبالرغم من انشغاله الدائم بتلك الأعمال، وما كان يتّسم به من حب شديد للضيوف، فإنه كان يسعى لمساعدة أمّي، مع أنها لم تكن ترضى أن يمارس هو

Scanned with CamScanner
امسح ضوئيا بـ CamScanner

أعمالها. على العموم كانت أمّي هي مدبّرة المنزل، فإن ما يرتبط بدراستنا وذهابنا وإيابنا وسائر الشؤون الأخرى كانت تتولّاها أمّي، لكي يكون أبي متفرّغًا بشكل تام لمشاغله العلمية).(89)

وقد كانت علاقته بزوجته تنطوي على مودّة عميقة، حتى إنّه تأثّر تأثّرًا شديدًا، وبكى بحزن بالغ عند وفاتها، يقول تلميذه إبراهيم الأميني: (فوجئت بانهمار دموع بغزارة وحزنه وتأثّره الشديد بعد وفاة زوجته، فقلت له في أحد الأيام: «نحن نستلهم الصبر منك في تحمّل المصائب، لماذا تتأثّر بهذا الشكل؟» فأجاب: «شيخنا الأميني الموت حق، كلّنا لابدّ أن نموت، أنا لا أبكي موت زوجتي، وإنّما أبكي صفاءَ وحب هذه السيدة. إن حياتنا كانت صعبة وشاقّة، عندما كنت في النجف كانت تواجهني متاعب جمّة، وأنا لا أعرف شيئًا بالنسبة إلى متطلّبات الحياة المختلفة، فكانت هذه المرأة هي التي تتولّى إدارة حياتنا، فطوال مدّة حياتنا لم تقدم على عمل يمكن أن أقول عنه: لماذا فعلتِ ذلك؟ ولو بمستوى أن أحدّث نفسي بذلك. كما لم تترك عملًا يمكن أن أقول عنه: لماذا تركتِ هذا العمل؟ كذلك لم تعترض عليّ طوال حياتها، فلم تقل: لماذا فعلت ذلك؟ أو لماذا تركت ذلك؟ فمثلاً أنت تدري أن عملي داخل المنزل، وأني دائمًا مشغول في المنزل بالكتابة أو المطالعة، ومن المعلوم أني أُصاب بالإجهاد فأحتاج إلى الاستراحة وتجديد طاقتي للعمل. هي كانت على بيّنة من هذا الأمر، لذلك كان (السماور) مشتعلًا باستمرار والشاي جاهز، وفي ذات الوقت الذي كانت مشغولة بأعمال المنزل، كانت تجلب لي كلَّ ساعة فنجان شاي إلى غرفتي ثم تعود إلى عملها حتى ساعة أخرى. شيخنا الأميني: كيف يتسنّى لي أن أنسى كل هذه المحبّة والصفاء؟) (90).

وظلّ الطباطبائي وفيًّا لهذه المرأة الصالحة، فقد كان يزور قبرها كل يوم طيلة ثلاث أو أربع سنوات بعد وفاتها، ولما تراكمت أعمالُه ولم يجد فرصة، استمرّ يزورها بشكل منظم مرّتين كل أسبوع في يومي الإثنين والخميس، وكان يقول: «يجب أن يكون عبد الله شكورًا، إذا لم يستطع الإنسان تأدية حق الناس فلن يتمكّن من أداء حق الله»(91).

Scanned with CamScanner

وتشير ابنته إلى حنانه وشفقته وموذته لأطفاله، بل ولأطفالها، قائلة: «كان ينفق ساعات عديدة من وقته الثمين للإنصات إلى ما يحكيه الأطفال أو بتعليمهم الرسم وإعطائهم تمارين وواجبات للحلّ»(92).

أما عطفه وشفقته على الآخرين، فنكتفي بذكر موقف واحد يفصح عن أسلوب معاشرته للناس، يقول ابنه: «حينما كان أبي يعمل في مزرعته بتبريز، كان يتولّى تسويقَ المحاصيل بعضُ الأشخاص مقابل أجور يتقاضونها من الثمن على هذا العمل، فيما يدفعون باقي الثمن إلى أبي. وفي إحدى المرات أعطى هؤلاء لأبي أوراقًا تثبت مديونيّتهم بعض المبالغ لأبي، ثم بعد ذلك شاهدتُ أبي يخرج هذه الأوراق من جيبه وينظر فيها مليًا، ويمزّقها بمجموعها ويرميها، مع العلم أنّا كنّا في أمسّ الحاجة إلى لمال لتأمين النفقات الاعتيادية لحياتنا، فتساءلت بتعجّب: لماذا تفعل ذلك يا أبي؟ فنظر إليّ بتأمّل، وقال: لو كان لديهم مال لجلبوه ووفوا مديونيّتهم، الله لا يرضى أن نمارس ضغطًا عليهم من أجل وفاء الدين مع علمنا بعدم توفّر شيء لديهم». يعقّب ولده من بعد على هذا الموقف: «لقد تعلّمتُ درسًا بليغًا في شموخ النفس وبُعد الهمّة وتوكّل أبي على الله وأنه هو الرزّاق»(93).

5 ـ من آدابه مع تلامذته

تميّزت علاقة الطباطبائي بتلامذته بمودّة صادقة ورعاية خاصّة، توفّق فيها الدارسون في حلقات دروسه باستلهام تجربة تربوية أخلاقية عميقة منحت شخصياتهم مقوّماتٍ روحية أساسية ما كان لهم أن يحصلوا عليها لولا هذا الأستاذ، فضلًا عن العلوم التي أغنتهم عن الرجوع إلى غيره.

وهذا ما أكّده غيرُ واحد من تلامذته في حديثهم عن آدابه في التعامل معهم، يكتب تلميذه محمد تقي مصباح اليزدي: (طيلة الثلاثين سنة التي أفتخر بحضوري فيها لديه لم أسمع منه كلمة «أنا» وعوضًا عن ذلك لطالما سمعت منه عبارة «لا أعلم» عند جوابه عن الأسئلة. هذه العبارة التي يعتبرها أدعياء العلم عارًا، غير أنّ هذا البحر المتلاطم من العلم والحكمة يقولها من فرط تواضعه بسهولة، ثمّ بعد ذلك يجيبه عن السؤال مبتدئًا بقوله: «يحتمل أو في نظري»)(94).

Scanned with CamScanner
امسح ضوئيا بـ CamScanner

أمّا تلميذه الآخر إبراهيم الأميني فيكتب: «اشتركت حدود ثلاثين سنة في درسه، مضافًا إلى حضوري ليالي الخميس والجمعة أيضًا في درسه الخاص، لا أتذكّر طوال هذه المدة أنه صار عصبيًا، أو صدر من لسانه قول شديد أو توهين لأحد من تلامذته، كان متواضعًا جدًا، لم نرَ منه تعريفًا وتمجيدًا بنفسه، كما لم يبخل بالتعليم والتربية على أحد، وعادة ما يوضّح المطالب العالية وبعض ابتكاراته ببيان ميسّر مفهوم للمخاطبين، من دون أن يشير إلى أن هذا المطلب من ابتكاراتي وأنه مطلب مهم. وكان يحرص على إشاعة العلم، فلم يترك سؤالًا لأحد بلا جواب، ويأتي جوابه بمستوى فهم السائل. ولا يلجأ لاستخدام العبارات المقعّرة، ويجيب بعبارات مختصرة، لا يعبأ بكثرة أو قلّة حضور طلّابه، فحتى لو اقتصر الحضور على اثنين أو ثلاثة لا يبخل بالدرس. لم يحرم من الإفادة منه غير الطلاب، فأي شخص وأيًا كان زيّه ولباسه وعمره يمكنه الاستفادة منه، وطالما انتفع منه مثل أولئك. وطالما أجاب على الرسائل الكثيرة التي كانت تصل إليه وتنطوي على أسئلة متنوّعة بخط يده»(95).

ولعلّ أهم مزية تعلّمها منه تلامذته هي التواضع العلمي في بيئة تزدحم بالادعاءات والتفاخر والتعالُم، فكثيرًا ما نسمع أو نقرأ أنّ هذا المطلب لم يسبقني به أحد، وهذا ما أفاضه الله عليّ، بينما اتّسمت شخصية الطباطبائي بأدب مختلف في البحث العلمي، كما ذكر تلميذه مصباح اليزدي: «لا أتذكّر ولو لمرّة واحدة أنّه أشار إلى أنّه توصّل إلى حل هذه المسألة التي عجز عن حلها الآخرون»(96).

وبلغ من تواضعه العلمي أن يعبّر عن تلامذته بـ «رفاقي» ولا يحبّذ أن يسمّيهم تلامذته، كما تقول ابنته: «إنّه كان خارج المنزل في أحد الأيام، فجاء أحد تلامذته لزيارته، فقلت له حين عاد إلى المنزل: جاء أحد تلامذتك ولم يجدك، فأجاب: قولي أحد رفاقي، هؤلاء رفاقي»(97). وهذا ما جعل طلابه ينجذبون إليه ويلتصقون بشخصيّته، ويحبّونه بشغف بالغ، بحيث كان بعضهم يصاحبه ماشيًا في طريق عودته إلى المنزل، فيما يتوافدون عليه في أوقات أخرى إلى المنزل لاستلهام الأجوبة على إشكالاتهم وأسئلتهم، من دون أن يحول بينهم وبينه أي حجاب، وفي

Scanned with CamScanner

بعض الليالي كان يمشي عدّة كيلومترات مع ما هو عليه من ضعف البدن والارتعاش الذي ابتلي به، كيما يحضر مجالسهم الخاصّة ويوضّح لهم المطالب العلمية، وربما تستغرق هذه المجالس ساعات طويلة، ليعود بعد الانصراف منها ماشيًا إلى منزله(98).

6ـ عمق الصلة بالله

حفلت حياة الطباطبائي بالانقطاع الى الله، ودوام الاتصال به، والادمان على ذكره في السر والعلن، ومما لا شك فيه انّ التوفيق الذي أحرزه الطباطبائي والإبداع الوفير الذي اشتملت عليه آثارُه كان مظهرًا لعمق صلته بالله. يكتب تلميذه إبراهيم الأميني: «إنه كان من أهل الذكر والدعاء والمناجاة، فحتى في الطرقات لا نراه يفارق ذكر الله، وحين كنت أحضر مجالسه بمجرّد أن يتوقّف الحديث وتحصل حالة سكوت يعود للذكر، مضافًا إلى التزامه بالنوافل، حتى إنه كان يغتنم لحظات سيره في الطريق لأداء النافلة»(99). ومن الطريف أن أحد معارف الطباطبائي شاهده ماشيًا في الشارع، فسلّم عليه، فرد عليه الطباطبائي السلام، ومضى من دون أن يسأله عن أحواله، فانزعج ذلك الشخص، وبلغ انزعاجه فيما بعد، فاضطرّ الطباطبائي للإفصاح عن السبب بقوله: «في كل وقت أخرج من المنزل أشرع بصلاة نافلة إلى أن أصل المحل الذي أقصده»، ولم يكن أحد يعلم بذلك قبل هذه الحادثة(100).

أما شهر رمضان فيظل في لياليه مستيقظًا حتى الصباح، يحيي بعض الليل بالمطالعة، فيما يحيي ما بقي منه بالدعاء وقراءة القرآن والصلاة والأذكار(101).

وكما عُرف الطباطبائي بطهارة الجنان اشتهر أيضًا بطهارة اللسان، فقد ذكر تلميذه = محمد باقر الموسوي الهمداني «مترجم الميزان إلى الفارسية»: «إنّ الطباطبائي لم يذكر أي إنسان بسوء، لقد دامت علاقتي معه (35) سنة لم أسمعه في أثنائها يذكر أحدًا بسوء. وكان هذا الرجل مواظبًا على مراقبة نفسه، وكان زمامها بيده، كانت له سيطرة على اللسان واليد وجميع الأعضاء والجوارح، والله شاهد على ما أقول أني لم أسمع منه طوال هذه المدّة غيبة ولو لمرّة واحدة، كما لم أسمع منه كلمة في مدح

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نفسه والتمجيد بذاته» (102).

منهج البحث الفلسفي عند الطباطبائي

تعدّدت وتنوّعت الآثار الفلسفية للطباطبائي، فبينما جاء بعضها على شكل رسائل مدوّنة ببيان مكثّف موجز، مثلما نجد في «الرسائل التوحيدية» و«الرسائل المنطقية»، التي ألّفها أيّام اشتغاله بالفلاحة في تبريز، جاء بعضها الآخر على شكل تعليقات وحواشي على أعمال حكماء معروفين، كما في «تعليقته على الأسفار الأربعة»، أو مؤلفات مستقلّة في الفلسفة،كما في «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» و«بداية الحكمة»، و«نهاية الحكمة».

وعمد الطباطبائي الى اقتفاء الأسلوب المتداول في تدوين المسائل الفلسفية لدى مؤلّفي مدرسة الحكمة المتعالية في الكتابين الأخيرين، فبدأ بالأمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ وأردفها بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إلّا أنّه استبعد بعض المباحث، وأعاد تنظيم بعضها الآخر، بنحو لم يتجاوز فيه طريقة السلف كلّيًا. ولعلّ تمسّكه بذلك يعبّر عن هدفه من تأليف «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة»كمقررين لدراسة الفلسفة في الحوزة، وهدفه هو أن يوصلا دارس الفلسفة الى تراث الفلسفة الإسلامية بيُسر وانتظام. من هنا صار محور المباحث ومرتكزها فيهما هو «الأحكام الكلّية للوجود» والتي تشكّل «أصالة الوجود» و«الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود» منبعها الأساسي، فان سائر المباحث في «الحكمة المتعالية» تترتّب على الفراغ عن القول بهاتين المسألتين، بينما تناثر البحث حول «نظرية المعرفة» في مواضع متفرّقة من هذين الكتابين، إذ نعثر عليه في ثنايا بحث «الوجود الذهني» و«الكلي والجزئي» و«الكيفيّات النفسانية»، أو نراه في مباحث «العقل والعاقل والمعقول».

أمّا في «أصول الفلسفة» فقد استأثرت «نظرية المعرفة» بمساحة واسعة من مباحث الكتاب، فبعد أن فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيان «معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية» دشّن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمّية متميّزة حين جعلها تتصدّر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على وفق ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بـ«قيمة المعرفة» يليها «مصدر المعرفة» وتنتهي بـ «حدود المعرفة».

مضافاً الى تقديم البحث في «نظرية المعرفة» وما يتّصل بها من مسائل «الإدراكات» على غيرها، فإنّها احتلّت مساحة واسعة من هذا الكتاب، إذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأوّل وصفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية على كافة المسائل الأخرى. وبذلك يكون «أصول الفلسفة» أوّل مؤلَف في الفلسفة الإسلامية يعالج مسألة المعرفة بهذه الكيفية، ويوليها هذا القدر من التحليل والدراسة.

تبلورت في مجموع أعمال الطباطبائي من مؤلفات ودروس أصول منهجية واضحة، جرى ضبط وتدوين المسائل الفلسفية في إطارها، ودأب على تجسيدها كمعايير وأسس لايحيد عنها في بحثه الفلسفي. وبوسعنا القول إن النتائج التي انتهى اليها في آثاره، تعد ثمرة لتلك الأسس التي تحرك عبرها تفكيره الفلسفي، وهذا لايعني وجود الأسس كمعطى ناجز قبل عملية البحث، وإنما يعني أنها كانت تتوالد على الدوام في فضاء عملية البحث، لأن الإطار المنهجي لديه يتشكل باستمرار مع تطور عملية البحث وامتدادها أفقيًا ورأسيًا بامتداد الموضوع. وسنشير بإيجاز الى أبرز هذه الأسس المنهجية للبحث الفلسفي عند الطباطبائي، والتي يمكن أن تصلح كمرتكزات ومنطلقات لصياغة منهج ملائم في دراسة الفلسفة الإسلامية:

1 ـ الاستناد إلى البرهان في البحث الفلسفي

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي على الأسلوب البرهاني في عملية الاستدلال(103)، واجتنب ما لجأ إليه بعض الفلاسفة والباحثين في الفلسفة الإسلامية من الاستعانة بالشعر والنصوص الصوفية والعرفانية والعبارات الذوقية، مثلما نلاحظ في تراث الفلسفة المشرقية بعد ابن رشد، بعد التفاعل الواسع الذي حصل في مدرسة أصفهان بين المدارس الفلسفية والكلامية والعرفانية.

وقد أوضح الطباطبائي أن البراهين المستعملة في الحكمة ليست براهين لمية، وهي البراهين التي يكون السلوك فيها من العلة الى المعلول، لأنه لا غير للوجود سوى العدم، فلا عِلة للوجود خارج الوجود، وإنما البراهين فيها براهين إنّية

Scanned with CamScanner

تعتمد على الملازمات العامة التي يُسلك فيها من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر(104). بمعنى أنه لا يمكن الاستناد إلى البرهان اللمي في الفلسفة الإلهية، لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق الشامل لكل شيء، وليس هناك علة للوجود غير الوجود. بينما يشترط في البرهان اللمي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر، والحد الأصغر في الفلسفة هو الموجود المطلق. والحد الاكبر لابد أن يرجع إلى الوجود، لأن المحمولات في الفلسفة لابد أن تكون من سنخ الوجود، من قبيل: «العلية والمعلولية، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل». وعلى هذا يكون الحد الأصغر الذي هو موضوع الفلسفة الوجود المطلق الشامل لجميع مراتب الوجود، والمحمولات في الفلسفة تعود إلى الوجود ولا علة للوجود خارج الوجود، فلامجال للبرهان اللمي في الفلسفة.

2 ـ عدم الخلط بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية

لعل حصول الخلط في البحث الفلسفي بين الكليات والجزئيات، والماديات والمجردات، والحقائق والاعتباريات، مما يوجب الاضطراب في تصور المسائل الفلسفية، فضلاً عن التصديق بها، وقد نشأ من عدم التمييز بين الحقائق والاعتباريات، التباس في مباحث غير واحد من العلوم العقلية، ولا سيما علم أصول الفقه، غير أن الطباطبائي كشف النقاب عن هذه المسألة، وتوصّل الى تفسير محدد للفرق بين هذين النوعين من الادراكات، وأكد على ان البرهان لايجري في مورد الاعتباريات، وعلى هذا فهي خارجة عن البحث الفلسفي(105).وسنشير لاحقا الى تمييز الطباطبائي بين هذين النوعين من الإدراكات.

3 ـ التسلسل المنهجي للمسائل وتنظيمها منطقيًا

لم تنظم المسائل الفلسفية في الكثير من المؤلفات تنظيمًا منهجيًا متسقًا، يتدرج فيه البحث من الكليات إلى الجزئيات، ومن العام إلى الخاص، ومن المقدمات إلى النتائج، فربما تتقدم مسألة يكون حقها التأخير، وبالعكس قد تؤخر مسألة من حقها التقديم، وربما تأتي مقدمة عقيب نتيجتها وبالعكس. وقد أدى هذا الارتباك في نظم المسائل أحيانًا إلى وقوع التباس وإرباك في فهم المسائل. غير أن الطباطبائي التزم

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في مؤلفاته الفلسفية مثل «أصول الفلسفة، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بتنضيد المسائل بصورة متدرجة، يرقى منها الدارس متدرجًا من العام إلى الخاص، ولذلك عبر عنها في كتابيه «بداية الحكمة، ونهاية الحكمة» بالمراحل، فجعل كلًا منهما على اثنتي عشرة مرحلة، وكل مرحلة تتوزع على فصول. ابتدأ المراحل ببحث المسائل التي تكون فيها المحمولات (الأحكام) مساوية للموضوع، بمعنى أن موضوع الفلسفة لما كان هو الوجود، فالمحمولات في هذه المرحلة تساوي الموضوع، كالخارجية المطلقة، والوحدة العامة، والشيئية، ثم تلتها المراحل التي تكون فيها الأحكام أخص من الموضوع «الوجود»، بمعنى أنها وما يقابلها تساوي الوجود، كتقسيم الوجود إلى خارجي وذهني، ومستقل ورابط(106). ثم انتهى في المرحلة الأخيرة إلى الإلهيات بالمعنى الأخص، أي مايتعلق بالباري تعالى، من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله، لأنها الغاية القصوى للبحث في الفلسفة الإلهية، ومسائلها تبتني على مايتقرر في الأمور العامة، أو الأحكام العامة للوجود.

4 ـ التصوير الواضح للمسائل

طالما نشأت الإشكالات في الفلسفة من عدم تصور المفاهيم والمقولات والمسائل تصورًا صحيحًا، فيجري نزاع واسع في البحث الفلسفي إثر ذلك، من هنا سعى الباحثون في الفلسفة إلى تحرير محل النزاع، وبيان ما هو موضوع الخلاف بين الاتجاهات المتعارضة. وترجع الصعوبة في تصور المفاهيم والمقولات والمسائل إلى إبهام بيان الفلاسفة، وشيوع مصطلحات عديدة خاصة بهم، تبتعد أحيانًا عن مدلولها اللغوي، مضافًا إلى الاختلاف بين المدارس ومناهج التفكير لدى الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة والمتكلمين، الذي يجعل مصطلحًا واحدًا في بعض الحالات يستعمل لدى كل طائفة بمعنى لايتطابق مع مدلوله لدى الطائفة الأخرى. لذا يقال: إن التصور الصحيح للقضايا والمفاهيم الفلسفية يساوق التصديق بها.

لذلك حرص الطباطبائي على تصوير المسائل تصويرًا يخلو من الغموض والإبهام، ويبين المصطلحات بوضوح، وربما استعان بتحديد معنى المصطلح بالإشارة إلى المعاني المختلفة له، كما نلاحظ ذلك في موارد عديدة في مؤلفاته(107).

Scanned with CamScanner

5 ـ بيان المسائل بصورة مكثفة

من الثغرات المنهجية الواضحة في المؤلفات الفلسفية، الاستطراد الواسع والتشعب بتفاصيل دقيقة، تنتهي إلى ترهل البحث، وربما اختفاء هيكله الأساسي في تلك المتاهات المعقدة، وقد نجم عن ذلك تضخم هذه المؤلفات بنحو يتعذر معه على الباحث الإلمام بمحتوياتها، إلا اذا أوقف حياته لذلك، مضافًا إلى أن بعض المباحث التي تضمها تلك المؤلفات تعد من المباحث المندثرة الميتة، لأنها كانت تبتني على أصول موضوعة ثبت بطلانها، فلم تعد هناك حاجة لاستهلاك العمر فيها أو دراستها، إلا بالنسبة للمعنيين بتاريخ العلوم.

لذلك قام الطباطبائي بتأليف كتابي «بداية الحكمة، ونهاية الحكمة»، وجعل الأول بديلًا لمنظومة الملا هادي السبزواري، فيما جعل الثاني بديلًا للأسفار الأربعة لملا صدرا. ويمكن معرفة أهمية هذا الإنجاز اذا قارنّا بين «نهايةِ الحكمة» و«الأسفار»، فإن الأخير يقع في تسعة مجلدات، بينما تقع «نهاية الحكمة» في مجلد واحد لايتجاوز (330) صفحة، وهي أقل من أي مجلد من مجلدات الأسفار في عدد صفحاتها، أما بداية الحكمة فهي لاتتجاوز (180) صفحة. وبوسع الدارس أن يتوفر على دراسة كتابي الطباطبائي بمدة لاتتجاوز ثلاث سنوات دراسية في الحوزة، بينما يحتاج لدراسة «الأسفار الأربعة» فقط الى أكثر من خمسة عشر عامًا، وهي فترة طويلة جدًا بحسابات الزمن في عصرنا هذا.

صحيح أن كتابي «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» لايشتملان على تمام المباحث الفلسفية المدونة بين دفتي مجلدات «الأسفار التسعة»، لكن هذين الكتابين يشتملان على المهم مما يحتاجه دارس الحكمة المتعالية، مضافًا إلى آراء الطباطبائي.

لقد عمد الطباطبائي إلى استخدام عبارات مختصرة وجمل قصيرة مكثفة في بيان المطالب الفلسفية، واستبعد كلّ الاستطرادات، والمسائل الزائدة والثانوية، وحرص على ذكر المهم والأساسي فقط، من دون أن يتشعب في فضول لايتسع له عمر تلميذ الفلسفة في هذا العصر، فمثلًا اقتصر في «نهاية الحكمة» على بيان برهان واحد على أصالة الوجود، وهو أسَدّ وأخصر البراهين، فيما ذكر ملا صدرا ثمانية أدلة

Scanned with CamScanner

في أحد كتبه الصغيرة على هذه المسألة(108).

واعتمد الأسلوب ذاته في تدوين «أصول الفلسفة»، الذي استوعب فيه المهم من مسائل الفلسفة الإسلامية مقارنة بالفلسفة الأوروبية الحديثة، بكتاب لايتجاوز مجلدًا صغيرًا، لكن بعد أن أضاف إليه تلميذه مرتضى المطهري هوامش توضيحية مفصلة، طُبع في خمسة أجزاء، كل واحد منها بحدود مئتي صفحة.

ومن المعلوم أن هذا الأسلوب الذي اعتمده الطباطبائي في تدوين مباحث الفلسفة الإسلامية يتواءم مع طريقة تدوين العلوم في عصرنا، وأسلوبها المتميز بالاختزال والتكثيف، وتستجيب لمتطلبات الدارسين في عصر انفجار المعلومات، والتراكم الهائل للمعرفة البشرية.

6 ـ تحرير البحث الفلسفي من الطبيعيات الكلاسيكية

لما كانت الفلسفة تاريخيًا هي الأصلُ الذي تتفرع عنه المعارف والفنون، اندرجت تحتها المعارف العقلية الموروثة برمتها آنذاك، ومنها الطبيعيات، أو ما يسمى بالفلسفة الأخرى، والرياضيات أو مايسمى بالفلسفة الوسطى. ومنذ بداية عصر النهضة في أوربا واعتماد العلوم الطبيعية على التجربة، افترقت العلوم الطبيعية والعلوم البحتة عن الفلسفة القديمة، وسارت في قنواتها الخاصة، وأحرزت نجاحات ومكاسب هائلة في مضمار اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها لخدمة الانسان، وبرهنت بما لا مزيد عليه على بطلان معظم العلوم الكلاسيكية، في الهيئة والطبيعيات الموروثة من الإغريق. لكن المؤلفات المعروفة للفلاسفة المسلمين مثل «الشفاء» لابن سينا، ومن تأخر عنه، حتى «المنظومة» للسبزواري المؤلفة في القرن الثالث عشر الهجري، تم تصنيفها بالاعتماد على تلك العلوم الطبيعية، وأدرجت هذه العلوم في قسم الطبيعيات منها، مما كان يتحتم على تلميذ الفلسفة أن يدرس تلك العلوم عند دراسته للكتب المذكورة، الا أن الطباطبائي أزاح الطبيعيات القديمة عن مؤلفاته الفلسفية، بل واستبعدها كأصول موضوعة تستند إليها بعض المسائل الفلسفية، وأشار إلى فسادها وانفساخها، كما صرح بذلك قائلا: (إن القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك، كانت أصولًا موضوعة من الهيئة والطبيعيات

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء)(109). كما استعان بمعطيات العلم الحديث واعتبره أصلًا موضوعًا حيثما لزم ذلك، فمثلاً يكتب في معرض رفضه وعدم قبوله لآراء القدماء في بيان حقيقة الجسم: (وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيرًا بعد تجارب دقيقة فنية أن الاجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لاتخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الجسيمات الذرية التي هي مبادئ تكوّن الاجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلًا موضوعًا لنا)(110).

وبذلك حاول أن يحرر الفلسفة الإسلامية من قيد أبدي، ظلت ترزح فيه أحقابًا متمادية، كما حاول أن يحرر التفكير الفلسفي من متاهات لامتناهية، استنزفت منه جهودًا عظيمة لا طائل من ورائها. وإن كان فضّ الاشتباك بصورة تامة بين الفلسفة الإسلامية والطبيعيات والعلوم الكلاسيكية يتطلب أعمالًا مستأنفة تواصل ما بدأ به الطباطبائي.

7 ـ محاولة دراسة تاريخ المسائل الفلسفية

من الثغرات التي يمنى بها البحث الفلسفي، الأخطاء الفاحشة في تاريخ المسائل الفلسفية، والاشتباه في بيان نسبها واكتشاف جذورها، فنسبت غير واحدة من المسائل إلى اليونان بينما لم يرد لها ذكر في أي أثر من آثار الفلاسفة اليونان، وإنما تأخر ظهورها أكثر من ألف عام عن إغلاق أكاديمية أثينا، وهكذا دأب بعضهم لنسبة بعض المسائل خطأ إلى الفهلويين «حكماء إيران القدماء»، مثلما فعل السبزواري في منظومته، حين نسب القول بوحدة الوجود التشكيكية إليهم، بقوله:

الفهلويون الوجود عندهم

حقيقة ذات تشكّك تعم

بينما لم نعثر على أيّ أثر يحكي لنا عن آراء الفهلويين(111). كذلك نسب السبزواري خطأ القول بأصالة الوجود إلى المشائين القدماء، بينما لم يتبلور هذا المصطلح في الفلسفة الإسلامية الا في القرن الحادي عشر الهجري، في مدرسة

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أصفهان الفلسفية(112). وهذا ما دعا المطهري للتعبير عن السبزواري بالمصلح في الحقل العلمي، لأنه حيثما وجد رأيًا في التراث الفلسفي المتأخر سعى للتوفيق بينه وبين آراء السابقين، وتوغل به نحو الماضي، مشيرًا إلى أن هذا الرأي يعود إلى حكماء الإغريق أو الفهلويين مثلًا(113)، (ولهذا فإنه اذا أراد البحث في تاريخ الفلسفة فأقواله ليست ذات قيمة)(114).

ولم ينفرد السبزواري بذلك، وإن كانت الأخطاء في نسبة المسائل إلى غير أصحابها لديه أكثر من غيره لاهتمامه بالإشارة إلى تاريخها، وإنما نشاهد في مؤلفات الفلاسفة أحيانًا نسبة المسائل إلى آخرين أبعد عصرًا من عصر ظهورها، وربما لايعود ذلك إلى الخطأ في تاريخ المسألة فقط، بل هناك عامل آخر أدى الى ذلك، وهو خشية أصحاب الآراء الجديدة من ردود الأفعال العنيفة من معاصريهم، ممن يخضعون في تفكيرهم لسلطة السلف ويرفضون كل رأي جديد، كما حصل مع ملا صدرا الشيرازي وغيره، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة للارتداد بإبداعاتهم الفلسفية إلى عصور لا تنتمي إليها. وقد نجم عن ذلك اختفاء المنجز الفلسفي الإسلامي، وترديد آراء بعض الباحثين الغربيين التي تزعم أن الفلسفة الإسلامية ليست هي إلا فلسفة يونانية مدونة بحروف عربية(115). هذه المقولة التي أعيد إنتاجها غير مرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

في هذا الضوء تتجلى أهمية العمل الذي نهض به الطباطبائي، فقد لاحظ أن عدد المسائل الفلسفية التي ورثتها الفلسفة الإسلامية من مدرستي أثينا والإسكندرية لا تتجاوز مئتي مسألة(116)، بينما بلغ رصيد الفلسفة الإسلامية في مدرستها الأخيرة «الحكمة المتعالية» ما يناهز سبعمئة مسألة. وهذا التفاوت الذي يبلغ خمسمئة مسألة ذو دلالة مهمة في تقويم المنجز الفلسفي في الحضارة الإسلامية، ولاسيما إذا لاحظنا أن التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتى المئتي مسألة الموروثة، فلم تبق هذه المسائل على الصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وإنما أعيد بناء معظمها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الإسلامي، بينما اتشح سواها برداء آخر، فيما انحصر ما بقي على صورته القديمة منها في مسائل محدودة(117).كما أفصح الطباطبائي

Scanned with CamScanner

عن أن المسائل الفلسفية التي جاءت من الأقدمين، اتسمت بانفصالها الواحدة عن الأخرى دون أن يكون ثمة رابط بينها، بالإضافة إلى أنها وجّهت توجيهًا فلسفيًا غير منظم، بينما اكتسبت هذه المسائل في الدور الأخير للفلسفة الإسلامية نظامًا رياضيًا، بحيث ارتبطت فيما بينها، وترتبت بانتظام. لكن الطباطبائي لم يبرهن على هذا المدعى، ولم يكشف لنا عن الخمسمئة مسألة التي ابتكرها فلاسفتنا. كذلك لا نعثر في آثاره على دراسات تؤرخ لنشأة وتطور المسائل الفلسفية، ولا حفريات يغور فيها في تاريخ الفكر الفلسفي، ويواكب ولادة تلك المسائل؛ ويتعرف على عصرها وجذورها وأنسابها.

8 ـ الكشف عن مناهل الفلسفة الإسلامية

يعتقد الطباطبائي أن بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية لم يتنبه إلى المناهل الإسلامية التي استقت منها هذه الفلسفة، من هنا تنسب الفلسفة بل تمام مظاهر المنحى العقلي في التفكير الاسلامي، إلى منابع خارج فضاء الحضارة الإسلامية، وكأن القرآن كتاب لا صلة له بالعقل، ولم يميز هؤلاء بين نشأة المنحى العقلي في التفكير الاسلامي وتطوره لاحقًا، فمما لاشك فيه أن نمو واتساع المعقول الاسلامي بعد ولادته تأثر بوضوح باستلهام الموروث المعرفي لحضارات اخرى، بيد أنه نشأ وترعرع في فضاء البيئة الإسلامية، وتغذى من مناهلها الخاصة المتمثلة بالكتاب والسنة(118).

وقد اهتم الطباطبائي بمسألة إماطة اللثام عن التطابق بين الدين الاسلامي والحكمة الإلهية، حيث نجد هذه المسألة منبثة في مؤلفاته بأسرها، بل أفرد لها أكثر من بحث، كما سنشير إلى ذلك في النقطة التالية. وللتدليل على ذلك نجده يقرر بوضوح لا لبس فيه (إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الالهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهّز به، وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بـ»الفلسفة الالهية»، فكيف صح بعد هذا، الفصل بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية، مع أنهما شيء واحد لا تعدد فيه ولا اختلاف)(119).

9 ـ محاولة استلهام الحكمة الإلهية من الكتاب والسنة

Scanned with CamScanner
امسح ضوئيا بـ CamScanner

في محاولة للبرهنة على رأيه والتشديد على المنابع الاسلامية للحكمة الإلهية، ومناقشة الآراء الذاهبة إلى أن الحكمة الإلهية هي مجموعة مفاهيم ورؤى مستنسخة من بعض المقولات الوافدة من خارج البيئة الإسلامية، وللإفصاح عن عناصر هذه الحكمة في الكتاب والسنة، ألف الطباطبائي رسالة بعنوان «علي والفلسفة الالهية»، ورسالة ثانية بعنوان «الولاية»، مضافًا إلى الأبحاث الواسعة التي اشتمل عليها كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، والبحوث التي ضمتها مؤلفاته الأخرى، مثل بحث «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت»(120). والذي هو عبارة عن رسالة بعثها للمستشرق الفرنسي هنري كوربن، جوابًا على خمسة أسئلة سأله عنها كوربن. وقد انصبت جهوده في كل هذه المحاولات على بيان نماذج من البحث الفلسفي المنبثة في الكثير من الآيات القرآنية التي تستخدم أسلوب الاستدلال العقلي والاحتجاج البرهاني، وكذا الحال بالنسبة للسنة، فهناك عدد من الأخبار تناولت المبدأ والمعاد، وهي تنطوي على التفكير الفلسفي ومنهجه.

ويرى الطباطبائي أن كتاب «نهج البلاغة» الذي يضم بين دفتيه مجموعة خطب الامام علي بن أبي طالب وتعاليمه وكتبه ووصاياه، هو أول كتاب بعد القرآن استقى منه المسلمون الأوائل المسائل الفلسفية، إذ كان الإمام علي أول من تناول مسألة التوحيد وما يتصل بها من صفات الباري، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والبساطة والتركيب، وما إليها من قضايا فلسفية، بل إنه ـ حسب تعبير الطباطبائي ـ (أول من برهن واستدل في الفلسفة الإلهية في هذه الامة، فله الفضل والمنة على كل من سواه من العلماء والباحثين في هذا العلم، فهو الذي فتح لهم باب الاستدلال البرهاني في المعارف الإلهية)(121).

ويعتقد الطباطبائي بحضور «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت» لذلك انتقى عشرين نصًا من الأخبار المأثورة عن الأئمة؛ تتحدث عن مسائل ما وراء الطبيعة «الميتافيزيقيا»، وأشار إلى أن التعمق والتدبر في مضامينها بإمعان يوقفنا على مسائل أساسية في الفلسفة الإسلامية (من قبيل: مسألة أصالة الوجود، الوحدة السنخية للوجود، في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، انقسام الوجود إلى مطلق

Scanned with CamScanner
تم تصوير بـ CamScanner

ومحدود، وانقسامه إلى ذهني وخارجي، وإلى مستقل ورابط، مسألة الوجوب والإمكان والامتناع، مسألة اقتران الجوهر والماهية بالوجود المحدود، مسألة الوحدة والكثرة، مسألة العلة والمعلول، مسألة الحدوث والقدم، مسألة القوة والفعل، ومسألة العلم الحصولي والعلم الحضوري)(122)، فهذه المسائل التي تؤلف أمهات الفلسفة الإسلامية في مرحلتها الأخيرة يمكن استيحاؤها بمجموعها من النصوص كما يرى الطباطبائي.

غير أن تأويلًا آخر لهذه النصوص لا يتفق مع وجهة نظر الطباطبائي، بل يذهب إلى أن هذا النمط من قراءة النصوص، ليس سوى محاولة لإسباغ فهم فلسفي متأخر على نصوص لا تتضمن مثل هذه المعاني، لأن المصطلحات والمسائل الفلسفية تم تداولها بالعربية في فترة متأخرة عن أئمة أهل البيت.

مضافًا إلى أن كلَّ ما جاء في تفسيره لآيات القرآنِ يفسّرُه في ضوءِ تكوينِه الفلسفيّ والعرفانيّ والكلاميّ والفقهيّ، ولم يعد للقرآنِ من أثرٍ إلا محدودًا في تفسير القرآن بالقرآن. يوظّفُ الطباطبائي براهينَ المنطقِ الأرسطيّ ومصطلحاته، ومفاهيم الفلسفة اليونانيّة ومصطلحاتها، وآراء الفلاسفةِ المسلمين، ولا يبتعد عن الفضاءِ الذي تتحدثُه الحِكمةُ المتعاليةُ وما تضمّنه كتابُ (الأسفارِ الأربعة) لملا صدرا الشيرازي، ويحضر في (الميزان) عرفانُ محيي الدين بن عربي بكثافةٍ، مضافًا إلى مقولاتِ المتكلّمين الشيعة المتأخّرين، ممن تنعكسُ في كتاباتِهم أصداءُ آراء مُلّا صدرا. لا يمكننا نفي حضور ذات المفسّر والإطار المعرفي له في تلوينِ ما يفسّره. وهذا ينطبق على كلّ مفسّر، فمثلًا لو كان المفسّرُ متكلمًا، يكتسي تفسيرُه صبغةً كلامية، ولو كان فقيهًا يكتسي تفسيرُه صبغةً فقهية، ولو كان متصوّفًا يكتسي تفسيرُه صبغةً صوفيّة، ولو كان أديبًا يكتسي تفسيرُه صبغةً أدبية... وهكذا. هذه قاعدةٌ كلّيّةٌ في التفسير، لا تستثني أيّ شكل من أشكالِ التّفسير من التحرُّر من بصمةِ المفسّر وفهمِه الخاصّ، تفسير القرآن بالقرآن الذي اعتمده الطباطبائي في منهجه التفسيري، والمعروف بأنّه التفسير الوحيد الذي يتحرّر من ذات المفسّر، هو أيضًا يخضع فيه المفسّر إلى هذه المعادلة، فليس بوسعه أنْ يتخلّص مما هو مستتِر من مسلّماتِه ومضمراتِه وأفق انتظاره، حين ينتخب آيةً أو كلمةً لتفسير آيةٍ أو كلمةٍ قرآنية. التفسيرُ الروائيُ أيضا

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الذي هو أحد أشكال التّفسير في «البحث الروائي» في تفسير الميزان يخضع لهذه المعادلة، لذلك تنعكس عليه بصمة الطباطبائي المفسّر في اختيار رواية دون أخرى. التفسيرُ الروائيّ يماثل انتخاب آية لتفسير آية أو تفسير كلمة قرآنية أخرى، في «تفسير القرآن بالقرآن»(123).

10 ـ اعتماد منهج البحث المقارن

اعتمد الطباطبائي في بحثه الفلسفي على بيان المواقف المتنوعة لمدارس الفلسفة الإسلامية في المسألة المبحوثة، والطباطبائي وإن كان من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير أنه لايقتصر على بيان موقف هذه المدرسة وحججها، وإنما يذكر أيضًا مواقف المدرسة المشائية والإشراقية(124)، وربما يشير إلى آراء المتكلمين أيضًا بمختلف فرقهم، إن كانت المسألة من موارد الخلاف المهمة بين الفلاسفة والمتكلمين، مثلما نلاحظ في مباحث «الإلهيات بالمعنى الأخص»، وربما يتسع أفق البحث لديه فيذكر عشرة آراء في مسألة واحدة ويمحصها وينقضها، ثم يصوغ الرأي الذي يعتقد بصوابه.(125)

ومع أن الطباطبائي صدرائيّ المبنى إلا أنه سينوي المشرب، فهو لا يتقيد بأقوال صدر الدين الشيرازي حرفيًا، وإنما يقبلها إن انتهى إليها البرهان، فيما يرفضها ويصوغ رأيًا آخر إن لم يسعفها البرهان، فهو في قبول الآراء ورفضها لايعتمد الذوق، وإنما يستند إلى البرهان كما هو أسلوب المشّائين.

كذلك سعى الطباطبائي للقيام بمقارنة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربية الحديثة، والكشف عن موارد الالتقاء والافتراق بينهما في كتابه «أصول الفلسفة».

11 ـ محاولة تجسير العلاقة بين الفلسفة الشرقية والغربية

قبل قرن ونصف تقريبا ظهرت أول محاولة في الشرق الاسلامي للتعرف على الفلسفة الغربية الحديثة ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية، في مدرسة طهران الفلسفية، في القرن الثالث عشر الهجري على يد علي المدرس (1234ـ1307هـ)(126)، الذي استطاع أن يتعرف على شيء من آراء فلاسفة أوربا بعد عصر النهضة، ويعقد

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مقارنة بين الفلسفة المشرقية الصدرائية والفلسفة الأوربية الكانطية(127).

وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري ألف جمال الدين الأفغاني مدة إقامته بالهند رسالته في «الرد على الدهريين»(128) التي نقد فيها المذهب الطبيعي الذي انتشر بين النخبة المسلمة في الهند، وهذا العمل يشير إلى الفلسفة الأوربية الحديثة، ويسعى إلى نقض بعض اتجاهاتها، بيد أنه لا يتكئ على براهين فلسفية محكمة، بل لا يعبر عن فهم واضح ودقيق في فهم الفلسفة الأوروبية. الرسالة مكتوبة بلغة مبسطة، لا تعكس رؤية عميقة لعقل فلسفي للأفغاني، ولا تتناسب مع شهرته الواسعة التي ملأت الآفاق، بوصفه شخصية جدلية في حركة الإصلاح في عالم الإسلام.

وبعد هذه الرسالة كُتبت عدة مؤلفات لا تخلو من إشارات ولمحات تشير إلى الفلسفة الغربية، لعل أوفاها ما اشتملت عليه آثارُ محمد إقبال، ثم جهود الطباطبائي في التعرف على الفلسفة الأوربية الحديثة، وتحليل مقولاتها، وتصنيف أفكارها، واكتشاف مواطن لقائها وافتراقها مع الفلسفة الشرقية. وهذه الجهود تجلت بوضوح في كتابه «أصول الفلسفة»، وانبثت في مواضع عديدة من مؤلفاته الأخرى، من قبيل تفسير «الميزان» وغيره.

إن تفحص (أصول الفلسفة) وما حفلت به آثار الطباطبائي الأخرى من إشارات إلى الفلسفة الاوربية يلمح إلى أن الطباطبائي لا يهدف إلى نقد الفلسفة الأوربية فحسب، وإنما يسعى إلى بناء نظام فلسفي، عبر توظيف معطيات الفلسفة الإسلامية وإعادة إنتاجها، بمزاوجتها ببعض مقولات الفلسفة الأوربية.

12 ـ الدقة والإيجاز والوضوح في التدريس

يعزي بعض تلامذة الطباطبائي التوفيق والنجاح المتميز الذي أحرزه أستاذهم في الحوزة إلى ثلاثة عوامل:«ثالثها: طريقته النموذجية في التدريس، فإنه كان يعلّم الفلسفة بأسلوب منتظم يبتعد عن الحشو والاستطراد، يبدأ الدرس بقراءة جملة من الكتاب، ويوضح هذه الجملة بعبارات موجزة واضحة، ثم ينتقل إلى الجملة التي تليها، وهكذا حتى نهاية الدرس، بهذه الطريقة كان يدرّس الفلسفة، ولاسيما كتاب

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(الأسفار) الذي أحيا بتدريسه فلسفة صدر الدين الشيرازي»(129).

فيما يصف طريقته تلميذه الآخر بأنها «كانت تتسم بالنظم الرياضي في طرح المسائل وبيانها، فهو لا يبدأ ببيان القسم الثاني ما لم يفرغ من القسم الأول، كما لا يبحث مسألة من القسم الأول في القسم الثاني، ولا يجعل المسألة الفرعية مستقلة عن أصلها، وإنما يدرجها بالبحث كفرع لذلك الأصل»(130).

تأسيس حلقة قم الفلسفية

انتخب الطباطبائي ثلة من خيرة تلامذته لتشكيل حلقته الفلسفية في الحوزة في قم، بدأت بكل من (المطهري، البهشتي، القدوسي، المفتح، المنتظري، موسى الصدر، إبراهيم الأميني، عبد الحميد الشربياني، مرتضى الجزائري، جعفر السبحاني، مهدي الحائري اليزدي). تأسست هذه الحلقة سنة (1951م) بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل أسبوع(131). كان هدف الطباطبائي من تشكيل هذه الجماعة تأليف كتاب فلسفي يشتمل على الإنجازات الهامة للفلسفة الإسلامية عبر ألف عام، مضافًا إلى الآراء والنظريات الفلسفية الحديثة، بحيث يستطيع ردم الهوة الواسعة بين النظريات الفلسفية القديمة والحديثة، ويجسر العلاقة بينهما. يرمي الطباطبائي من هذا النص الفلسفي تلبية المتطلبات الفلسفية الراهنة، والإفصاح عن قيمة الحكمة الإلهية التي تتجلى من خلالها جهود الحكماء المسلمين. مضافًا إلى أن هذا النص يهتم بالتعرف على الفلسفة الأوربية الحديثة، ويناقش أسس الفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بالذات.

كان الطباطبائي يقرر المسألة، في هذه الحلقة، ثم يجري حوار يتبادل فيه الحضور من تلامذته الآراء والإشكالات والاستفهامات بين يدي أستاذهم، بعد ذلك تدوّن المسألة.

دأب الطباطبائي كعادته، ببيان المطالب بنحو موجز مكثف، يبتعد ما أمكنه عن الإبهام وعدم الوضوح، كي تكون هذه المسائل في متناول أوسع شريحة من القراء، واقتصر على بحث أمهات المسائل الفلسفية، وأعرض عن ذكر الأدلة والبراهين

Scanned with CamScanner

العديدة لكل مسألة، واكتفى بما هو أسهل البراهين وأبسطها لإثبات المدعى. وعهد إلى تلميذه مرتضى المطهري بكتابة هوامش توضيحية على الكتاب. يضم الكتاب أربع عشرة مقالة، وقد صدر بعنوان (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) في خمسة أجزاء، في فترات متباعدة بعد صدور الجزء الأول سنة 1952م.

في موارد بحث مسائل الفلسفة الاسلامية من مؤلفات الطباطبائي، وفي كتابه هذا، تتجلى بوضوح الخبرة الواسعة للمؤلف. إلا أن الكتاب لم يكن بنفس المستوى، في موارد دراسة وتحليل مسائل ومقولات ومفاهيم الفلسفة الغربية، وعرض آراء الفلاسفة الأوروبيين، إذ لم يوفق في بيانها بوضوح، بسبب اعتماده على ترجماتها الفارسية والعربية، الشحيحة وقتئذ. وهي ترجمات ملتبسة تفتقر إلى الدقة والفهم السليم، كما أنها عادة ما تكون ترجمات غير مباشرة، فالفلسفة الألمانية مثلًا تجري ترجمتها عبر لغة وسيطة هي الفرنسية، وهكذا. مضافًا الى أن التخصص والخبرة في إحدى الفلسفتين لا يعني التخصص والخبرة في الأخرى، لأن لكل واحدة من الفلسفتين الإسلامية والغربية أنظمتها المعرفية وموضوعاتها ومسائلها ومصطلحاتها، أي أن لكل منهما نسقها وسياقها ومجالها ومناهجها الخاصة بها. حتى المصطلحات المشتركة بينهما تشترك اشتراكًا لفظيا فقط، غير أن معنى اللفظ الواحد المشترك يتعدد تبعا للفلسفة المستعمل فيها. فمثلًا مصطلح «التناقض» له مفهوم محدد في المنطق الهيغلي، وهو يختلف عن مفهوم مصطلح «التناقض» في المنطق الأرسطي. وهكذا مصطلح «الوجود»، فإن مفهومه في الفلسفة الوجودية الغربية، يختلف عن مفهوم مصطلح «الوجود» عند الحكماء الإسلاميين، ولا يمكن أن نفهم أحدهما بواسطة الآخر. فمن يدرس الفلسفة الغربية فقط لا يفهم الفلسفة الإسلامية من خلال الفلسفة الغربية، من دون دراسة الفلسفة الإسلامية بشكل خاص، والعكس صحيح أيضًا.

لا يخلو كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» من التباس واختلال في فهم الفلسفة الغربية، وسطحية في شرح مقولات الفلاسفة وآرائهم ومصطلحاتهم الخاصة، مما أفضى إلى الاضطراب والتذبذب في مناقشتهم ونقدهم. ويعود ذلك إلى عدم معرفة الطباطبائي باللغة الإنجليزية والألمانية والفرنسية، وكانت حدود

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

معرفته بالفلسفة الغربية الحديثة لم تتجاوز إطار الكتابات والترجمات الفارسية المبكرة مطلع القرن العشرين لهذه الفلسفة، وهي ترجمات قليلة جدًا وملتبسة وكتابات فقيرة هشة. نجد في بداية كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» محاولة لتمييز تبسيطي، بين «الفلسفة»، و«السفسطة». ويعتمد الكتاب هذا التمييز كمرجعية يحيل إليها في نفي عنوان «الفلسفة»، عن اتجاهات فلسفية معروفة، وفلاسفة مشهورين، مثلوا منعطفات هامة في مسار التفكير الفلسفي الغربي الحديث، بعد أن يجري تصنيفهم في حقل»السفسطة». وكأننا نستطيع إلغاء منجز فلسفي واسع، من قبيل» الاتجاه المثالي»، من خلال توصيفه بـ«السفسطة»، وعدم اعتباره «فلسفة». ووقع محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا» تحت تأثير رؤية الطباطبائي وأحكامه غير الدقيقة على الفلاسفة الغربيين، مع أن العقل هو المرجعية عند الصدر في مواقفه وأحكامه، لكنه كان عقلًا لاهوتيًا كلاميًا، يبدأ بمقدمات عقلية، لينتهي بنتائج كلامية لا تطابق المقدمات، لقد كان الصدر حاذقًا في عقلنة اللامعقول.

وهكذا وقع تداخل في كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» في التمييز بين «الفلسفة» و«العلم»، وطبيعة الموضوع والمنهج في كل منهما، والعلاقة بينهما، وما يمكن أن تقدمه» الفلسفة» للعلم، و«العلم» للفلسفة(132). وغير ذلك من الموارد المتعددة في هذا الكتاب، نجد فيها عرضًا وتفسيرًا، يفتقر للفهم العلمي الصحيح، لمواقف الفلسفة الغربية الحديثة، ومناقشة ونقد اتجاهاتها ومذاهبها.

حلقة أصحاب التأويل في طهران

افتتح الطباطبائي حلقة للنقاش في طهران في خريف سنة 1958، انتظمت في منزل ذو المجد الطباطبائي، جمعته بالمستشرق هنري كوربن، أستاذ الفلسفة في جامعتي السوربون وطهران، ورئيس المعهد الفرنسي الإيراني، المتخصص بالدراسات الإيرانية(133).كانت هذه الحلقة تلتئم بخمسة إلى ستة أشخاص، يتحاور فيها الطباطبائي وكوربن حول العرفان والتجارب الروحية والفلسفة، والتشيع نشأةً وعقيدةً وأفكارًا، والشيعة في مسارهم التاريخي ومعطيات مدرستهم، ومنهجهم

Scanned with CamScanner

في العلوم، من قبيل علم الكلام والفلسفة وغيرهما. وقد جرى هذا الحوار عبر عدة لقاءات، تخللتها مراسلات في الحالات التي يغادر فيها كوربن طهران إلى باريس، وتضمنت المراسلات بحثًا كتبه الطباطبائي حول «التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت»، و«مسألة الولاية والارتباط بينها وبين النبوة». يغوص فيها «محمد حسين الطباطبائي» مع «هنري كوربن»، في مناقشات عميقة. يتحدث فيها الطباطبائي بالفارسية، وكوربن بالفرنسية، ويتولى الترجمة سيد حسين نصر، وفي غيابه ينهض داريوش شايغان بالمهمة(134). وتم تدوين النقاش والمراسلات، فوقعت في جزأين، تولى تحريرهما وكتابة الهوامش التوضيحية وتنظيم المصادر، هادي الخسروشاهي وعلي الأحمدي.

كان لهنري كوربن أثر تعطيلي على العقل الفلسفي والديني الإيراني في القرن العشرين، إذ قام كوربن بتلفيق مبتذل بين هايدغر وبعض المقولات الغنوصية الشرقية. بعد حوارهما المطول، أغوى كوربن من جهته العقل الفلسفي والديني للطباطبائي بعدم إعمال البرهان العقلي في شيء من آرائه حول الولاية التكوينية وأمثالها من العقائد المتأخرة للتشيع، المستقاة من مقولة الإنسان الكامل العرفانية. أحمد فرديد وحسين نصر وحتى داريوش شايغان وغيرهم وقعوا تحت تأثير كوربن/طباطبائي. الطباطبائي على الرغم من أنه كان روحانيًا رحمانيًا متساميًا بطهارته الروحية وسلوكه الأخلاقي المهذب، لكن تراه أحيانا يتورط في اللامعقول، تشبعت حياة الطباطبائي بالعرفان، وانعكس ذلك على رؤيته للوجود، والعرفان تسربت إليه بعض المقولات الغنوصية الباطنية.

أهم الآراء الفلسفية للطباطبائي

إن آثار الطباطبائي تنخرط في سياق مدرسة الحكمة المتعالية، وقد تبلورت آراؤه الفلسفية الخاصة في إطار هذه المدرسة. ولعل مراجعة عاجلة لآثار الطباطبائي تكشف لنا عن تجلّي رؤيته الفلسفية، وقدرته على اجتراح مواقف خاصة به. وفيما يلي إشارات موجزة إلى نماذج من تلك الآراء والمنجزات:

أ ـ تقرير برهان الصدّيقين ببيان جديد

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

برهان الصدّيقِين أحد أبرز البراهين التي صاغها الحكماء الإسلاميون لإثبات البارى تعالى، ولعلّ أوّل صياغة فلسفية لهذا البرهان جاءت في آثار ابن سينا. ومنذ ذلك الحين تنوّعت بيانات الحكماء في تقرير برهان الصدّيقِين، حتى انتهت إلى تسعة عشر تقريرًا، كما ذكر الميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على شرح منظومة السبزواري(135)، فإذا ضممنا لها تقرير الطباطبائي فإنّها تبلغ عشرين تقريرًا، غير أنّ أهمّ البيانات لهذا البرهان ثلاثة، وهي: بيان ابن سينا، وملّا صدرا، والطباطبائي.

يستند هذا البرهان على الاستشهاد به تعالى عليه، وعلى كلّ شيء، بمعنى أنّ الطريق إلى المقصود يكون هو عين المقصود، أي: أنّ الصدّيقين (يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحدًا بعد واحد)(136). وهذا السبيل يرمي إليه مدلول قوله تعالى: (أولم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد)(137).

وكان ابنُ سينا أوّل مَن قرّر هذا البرهان، ووسمه بأنه طريق الصديقين في معرفته تعالى، وملخّص ما أفاده: أنّه لاشكّ في وجودِ موجودٍ ما، فهو إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإلّا استلزمه، دفعًا للدور والتسلسل(138)، وأكّد أنّه لم يحتج في بيانه لإثبات البارى ووحدانيّته إلى تأمّل لغير نفس الوجود. يكتب ابن سينا: «ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيثُ هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق). أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثمّ يقول: (أو لم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد)، أقول: إنّ هذا حكم للصدّيقِين الذين يستشهدون به لا عليه»(139).

أمّا تقرير ملا صدرا لبرهان الصدّيقِين فإنه يبتني على ثلاث مقدمات، وهي:

1 ـ إثبات أصالة الوجود.

2 ـ إثبات الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود.

Scanned with CamScanner

3 ـ إثبات بساطة الوجود.

وقد وردت هذه المقدمات في ثنايا حديثه عن هذا البرهان في غير واحد من مؤلفاته، كـ«الأسفار الأربعة(140)»، فمثلًا يكتب في الأخير: أنّ (الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود، من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود، فنقول: لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجودًا، واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم...)(141).

وليس غرضنا الخوض في تفاصيل بيان ملّا صدرا لهذا البرهان، غير أن ذلك لا يمنعنا من التنويه بأنّ الصياغة الجديدة لبرهان الصدّيقِين ألبسته ثوبًا آخر وارتقت به نحو أفق جديد، فبعد أن كان السلوك في هذا البرهان يمر عبر مفهوم الوجود لدى ابن سينا، تحرّك لدى ملّا صدرا عبر حقيقة الوجود، وبعد أن كان المقسم هو مفهوم الوجود الشامل للواجب وللماهيات الممكنة الموجودة، في فلسفة ابن سينا، أضحى المقسم حقيقة الوجود الشامل لمراتبه بما فيها أعلى المراتب، في الحكمة المتعالية. ولأنّ الحكمة المتعالية لم تستند الى الإمكان الماهوي واعتمدت الإمكان الفقري، استغنت عن الحاجة إلى إبطال الدور والتسلسل في هذا البرهان، بخلاف المدرسة المشائية التي استندت إلى الإمكان الماهوي فلزمها إبطال الدور والتسلسل. مضافًا إلى أن برهان الأخيرة اقتصر على إثبات ذات البارئ فقط، بينما شمل برهانُ الحكمة المتعالية إثبات وحدانيّته تعالى فضلًا عن وجوده.

من هنا وصف مُلا صدرا المنهج الذي سلكه في بيان برهان الصدّيقِين بأنه: (أسدُّ المناهج وأشرفها وأبسطها، حيثُ لا يحتاج السالك إيّاه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره، ولا إلى الاستعانة بإبطال الدور والتسلسل، فبذاته تعالى يعرف ذاته ووحدانيّته: «شهد الله أنّه لا إله إلّا هو». ويعرف غيره: «أو لم يكفِ بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد»)(142).

ثم جاء ملا هادي السبزواري بعد أكثر من قرنين، فاستغنى عن مقدمتين من المقدمات الثلاث التي ابتنى عليها تقرير ملّا صدرا، واستند في بيانه لبرهان

Scanned with CamScanner

الصدّيقين على أصالة الوجود فقط، وبذلك أتيح له أن يختصر مسار التفكير في هذا البرهان(143).

لكن النقلة الهامة في تقرير برهان الصدّيقين تحقّقت في تفكير الطباطبائي، الذي أزاح المقدمات الثلاث في تقرير ملّا صدرا، ولم يستند إلى أيّة واحدة منها، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي المسألة الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لديه، بعد الفراغ عن نفي السفسطة وإثبات الواقعية، ذلك أنّ الفلسفة تبدأ حيث تُنفى السفسطة، بينما جاءت مسألة إثبات الباري بعد الفراغ عن إثبات أصالة الوجود ووحدته وبساطته في برهان ملّا صدرا، فوقعت في المرتبة الرابعة، فيما وقعت في المرتبة الثانية بعد إثبات أصالة الوجود في بيان السبزواري، فالمسألة الأولى من مسائل الفلسفة هي أصالة الوجود، والتي يترتّب على القول بها برهان الصدّيقين.

أما بيان الطباطبائي لهذا البرهان فقد اختزل سائر المقدّمات، فتصدّرت مسألة وجود الباري مسائل الحكمة الإلهية، ولم تتوقّف على التصديق بسواها، بمعنى أنها تبدأ حيث تبدأ الفلسفة، والفلسفة لا تعني إلّا الإيمان بالواقعية(144)، والواقعية ـ حسب الطباطبائي ـ هي التي ندفع بها السفسطة (ونجد كل ذي شعور مضطرّاً إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى إن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقًا كانت حينئذٍ كل واقعية باطلة واقعًا «أي الواقعية ثابتة»، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيّتها فعنده الأشياء موهومة واقعًا، والواقعية مشكوكة واقعًا «أي: هي ثابتة من حيث هي مرفوعة»، وإذ كانت الواقعية بالأصل لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيّتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة)(145).

ب ـ التفكيك بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية

Scanned with CamScanner

الإدراكات الحقيقية هي ما ينكشف للذهن من الواقع ونفس الأمر(146)، والمفهوم الحقيقي هو (المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان)(147).

أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي افتراضات اصطنعها الذهن، لأجل تأمين متطلّبات الحياة، وعلى هذا فهي وضعية اتّفاقية اعتبارية، لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر(148). فالمفهوم الاعتباري بخلاف المفهوم الحقيقي، ليس له حد بالمعنى المنطقي، ولا برهان عليه أيضاً، ذلك أنّ الحدّ إنّما هو للماهية وبالماهية ـ كما هو معروف ـ والمعاني الاعتبارية لا ماهية لها، فلا حدّ لها. (وأمّا أنّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدماته ضرورية دائمة كلّية، وهذه المعاني لا تتحقّق إلا في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر، وأنّى للمقدّمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدّى حدّ الدعوى... فالقياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له) (149).

بينما تعتمد البراهين الفلسفية والعلمية على المعاني الحقيقية، فهي التي تتشكّل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة، كما أنّ ما نظفر به من نتائج في عمليات الاستدلال هذه تعدّ أيضًا من الإدراكات الحقيقية. بناءً على ذلك تتّصف الإدراكات الحقيقية بأنها ذات قيمة منطقية، فيما لا تتّصف بذلك الإدراكات الاعتبارية(150)؛ لأنّ الأخيرة تظل خاضعة للحاجات الحياتية المتجدّدة، فيما تظل الإدراكات الحقيقية بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتغيّر والتحوّل تبعًا لتنوّع البيئات وتحولاتها. وقد نجم عن الخلط وعدم التمييز بين هذين النوعين من الإدراكات وقوع اضطراب والتباس في غير واحد من المعارف الإسلامية، فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقية فتمددت وشملت الاعتبارية، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتبارية بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقية، انحرف مسار التفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصّة، واستغرق في متاهات وفوضى، هي أقرب للتمارين الذهنية منها للتفكير المنطقي المنتظم(151).

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

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

وبالرغم من أنّ بوادر التمييز بين الإدراكات الاعتبارية والحقيقية تضرب بجذورها في أعماق التراث الفلسفي الإسلامي، كما نلاحظ بذرتها في آثار ابن سينا، إلّا أنّ هذه المسألة تحرّكت نحو آفاق أخرى في آثار محمد حسين الأصفهاني، ثم تلميذه الطباطبائي، الذي حاول صياغة حدودها ومدياتها بوضوح.

ج ـ استنتاج مجموعة نتائج من القول بالحركة الجوهرية

القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر أو «الحركة الجوهرية» صاغه صدر الدين الشيرازي، فهو الذي برهن عليها وأشاد أسسها في آثاره، غير أنّه لم يقطف تمام ثمراتها، ولم يفرغ من تنقيح كلّ أبعادها وفروعها. من هنا حاول الطباطبائي أن يجني بعض هذه الثمار ويستكشف الأبعاد التي ظلّت خفية منذ أن صاغها الشيرازي(152).

وفيما يلي إشارات موجزة إلى شيء من هذه الثمرات التي قررها الطباطبائي:

1 ـ القول بوجود بُعد رابع للجسم غير الطول والعرض والعمق يتمثّل بالزمان، فقد كتب الطباطبائي في تعليقته على الأسفار إنّ للجسم (أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان)(153).

2 ـ الحدوث الزماني لعالم المادة والطبيعة، وامتناع القدم الزماني لعالم المادة، فإنه مضافًا للحدوث الذاتي فإن (لعالم المادة والطبيعة حدوثًا آخر يخصه وهو الحدوث الزماني)(154).

3 ـ تحقّق الحركة في الحركة، لأنّ العرض لما كان من مراتب الجوهر، والجوهر متحرك بذاته، فلابدّ أن تعمّ الحركة سائر المقولات العرضية، و(تكون جميعًا متحرّكة بحركة موضوعها الجوهري، سيّالة بسيلانه، وإن كنا نشاهدها ثابتة واقعة ساكنة

Scanned with CamScanner

كموضوعها. فالجواهر المادية متحركة سيّالة في جوهريتها، مع جميع ما لها من الأعراض المقولية كائنة ما كانت، وإن كانت النسب بينها أنفسها ثابتة غير متغيرة. والتأمّل الكافي يرشدك إلى أنّ لازم ما تقدّم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعية في مقولة الكيف والكم والوضع والأين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة)(155).

4 ـ التغيّر لا يتم إلّا بحركة، وعلى هذا فإنّ (التغيّر الدفعي بما أنّه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيّر وقوّة سابقة على حدوث التغيّر لا يتحقّق إلّا بحركة)(156)، فلو لم يحصل التغيّر التدريجي لن يتحقق التغيّر الدفعي، وبذلك تكون سائر الحركات الحقيقية تكاملية(157).

5 ـ عالم المادّة حقيقة واحدة متحرّكة سيّالة متوجهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعلية محضة لا قوّة معها(158)، أي: أنّ جميع المادّيات تتحرّك نحو التجرّد والثبات(159).

6 ـ بحث مسألة الحركة في مباحث الحكمة الإلهية «الفلسفة الأولى»، باعتبار الحركة نحو وجود للشيء المتحرك، وهي مرتبة من مراتب الوجود، خلافًا لما درج عليه الباحثون في الفلسفة القديمة الذين بحثوا الحركة في مباحث الطبيعيات «الفلسفة الدنيا» باعتبارها، من الأحكام العامّة للجسم(160). وقد ترتّب على نقل مسألة الحركة للفلسفة الأولى عدّة نتائج(161).

7 ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أي أنّ الجسم والروح مرتبتان لوجود واحد، ذلك أنّ الجسم لما كان متحركًا بالحركة الجوهرية، والحركة دائمًا تتّجه نحو الكمال والتحرّر من النقص، أي نحو التجرّد، فإن المادّة المتغيّرة المتحرّكة تتبدّل إلى وجود مجرّد ثابت هو الروح.

لقد أماط الطباطبائي اللثام عن الصلة العميقة بين حدوث النفس والحركة الجوهرية للبدن(162)، وحدّد هذه المسألة التي تعتبر أحدى أهم نتائج القول

Scanned with CamScanner

بالحركة الجوهرية.

8 ـ تفسير ارتباط المتغيّر بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، باعتبار أنّ (التجدّد والتغيّر ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره، فيكون التجدّد ذاتيًا له، فيصحّ استناده إلى علّة ثابتة توجد ذاته، لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده)(163). وكذلك تصحيح ارتباط الحادث الزماني بالمبدإ القديم(164).

9 ـ البرهنة على أن موضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة، فالحركة هي حركة وهي متحرّكة في نفسها، لأن موضوع الحركة هي الذات التي تقوم بها الحركة، (والحركة الجوهرية لما كانت ذاتًا جوهرية سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها)(165).

د ـ تنظيم وتنسيق مباحث نظرية المعرفة

تناثرت مباحث المعرفة والإدراك والعلم في التراث الفلسفي الإسلامي في مواضع متفرّقة، ولم تعنون بنحو مستقل في معظم مؤلّفات الفلاسفة، وإنّما ذُكرت في ثنايا مباحث أخرى، ترتبط بها بوشيجة عضوية أحيانًا، وربّما ذكرت في مباحث لا ترتبط بها بشكل مباشر، فمثلًا ورد بحثها في باب المقولات عند تقسيم الكيف إلى كيف نفساني وغيره، باعتبار أنّ العلم يندرج تحت هذه المقولة، وأورد ابن سينا مسألة العلم والإدراك في النمط الثالث من «الإشارات»، في سياق بحثه عن النفس وأحوالها(166). أمّا الفخر الرازي فقد أفرد للعلم وأحكامه بابًا مستقلًا، أورده بمناسبة بحث الكيفيات النفسانية في «المباحث المشرقية»(167). بينما جعل صدر المتألهين المرحلة العاشرة في مباحث الأمور العامّة من «الأسفار الأربعة» في «العقل والمعقول»(168). ولم يمنح ملّا هادي السبزواري مسألة المعرفة اهتمامًا كافيًا، ولذا لم يخصّص لها بحثًا مستقلًا في «المنظومة»، وإنّما اكتفى بإشارة مقتضبة إليها في خاتمة مبحث الوجود الذهني(169).

ولعلّ تشتّت المواضع التي بحثت فيها مسألة المعرفة في التراث الفلسفي الإسلامي، وعدم انتظامها في نسق محدّد، يعود إلى أنّ محور البحث أو موضوع

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

البحث ـ حسب تعبير القدماء ـ في الفلسفة الإسلامية هو الوجود، والبحث فيها يدور حول الأحوال العامّة للوجود، أي التي لا تختصّ بموجود خاصّ، وعلى هذا جرى بحث مسائل المعرفة والإدراك في سياق مباحث تقسيم الوجود الى خارجي وذهني، أو أحكام الوجود والماهية المختلفة.

بينما احتلت مسألةُ المعرفة في الفلسفة الأوروبية الحديثة موقعًا متميّزًا، وتحرّرت بالتدريج من مسارها الكلاسيكي في أزمنة هذه الفلسفة السالفة، ثم ما لبثت أن صارت هي محور البحث الفلسفي لدى الاتّجاهات الفلسفية المتأخّرة في أوروبا، وكان لهذا المنحى الذي اتّخذته مسألة المعرفة في التفكير الفلسفي الكثير من الآثار الحاسمة في تطوّر العلوم الطبيعية والإنسانية في الغرب الحديث.

دشّن الطباطبائي كتابه «أصول الفلسفة» ببحث نظرية المعرفة، بعد الفراغ من تحديد معنى الفلسفة وحدودها، واستأثرت نظرية المعرفة بثلاث مقالات من مجموعة أربع مقالات، اشتمل عليها الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فيما استوعبت مباحثها الجزء الثاني بتمامه، وانتظمت المباحث متسلسلة منطقيًا، فجعل بحث «قيمة المعرفة» في الصدارة، وأردفه بـ «مصدر المعرفة» ثم ختم هذه المباحث بـ «حدود المعرفة».

هـ ـ آراء أخرى

لا تقتصر آراء الطباطبائي على ما تقدّم، وإنّما كانت له آراء خاصة ومناقشات جادة في العديد من المسائل المنطقية والفلسفة المتوارثة، فمثلًا نفى أن يكون «الأين» مقولة مستقلّة مقابل المقولات الأخرى، ففي تحليله لحقيقة هذه المقولة وجد أنّها تعود إلى مقولة «الوضع»(170)، بناءً على أنّ حصر المقولات بعشر ليس حصرًا عقليًا وإنّما هو بالاستقراء، فلا مانع من الزيادة فيها أو ضم بعضها إلى البعض الآخر(171). وتفحّص الطباطبائي عدّة مسائل أخرى فأعاد النظر فيما تلقّاه الحكماء بالقبول منها، ولم يجرِ في قبوله أو نفيه لموقف ما إلّا على أساس ما يتوصّل إليه اجتهاده الفلسفي(172).

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إنّ جهود الطباطبائي كانت تسعى لانتزاع الفلسفة الإسلامية من كهوفها، إلّا أنّ هذه الجهود تظلّ خطوة على الطريق الطويل، فينبغي أن يواصل أساتذة الفلسفة الإسلامية المسار النقدي الاجتهادي الذي افتتحه الطباطبائي، ولايكرّروا الجهود فيما فرغ منه الطباطبائي، أو ينكفئوا فيعودون القهقرى إلى ما تجاوزه، وينفخوا في رماد الهموم التقليدية في التراث الفلسفي، ويقلّدوا السلف فيما هو نسبي زمني مرتبط بعصره من آرائهم، ويجهدوا عقولهم في تأويل ما هو ميت وخارج من التداول، ويحاولوا تقديم معنى لما لا معنى له من تلك الآراء.

تنبغي الإشارة إلى أن الطباطبائي كان يولي اهتماما فائقًا بميراث محيي الدين بن عربي، ويرشد تلامذته إلى المكانة الخاصة لمنجزه، ويعتبر آثاره وكتاباته الأغنى والأثرى في تاريخ التفكير الديني في الإسلام. ينقل عنه تلميذه مرتضى المطهري، في سياق حديث الأخير عن ابن عربي، قائلا: «محيي الدين أعجوبة في الحقل العلمي، حتى إنْ ملا صدرا لم يضع أيًا من الفلاسفة في المقام الذي منحه لابن عربي؛ فهو لا يعتقد أن عند ابن سينا منجزًا مقارنة بابن عربي». أما الطباطبائي نفسه فيقول:»لم يستطع أحد في الاسلام أن يأتي حتى بسطر واحد مثل ما كتبه محيي الدين بن عربي».(173)

يتميز الطباطبائي عن معظم رجال الدين بنزعته الإنسانية المعنوية الأخلاقية العميقة، وإدراكه بذكاء فطري للبعد اللطيف الشفاف من الدين. كذلك كان يتمتع بحرية عقلية رحبة في التفكير، ويحرص على الاطلاع على الأديان الأخرى، ويتعاطى مع ميراثها باحترام، ويتذوق المضمون المعنوي الروحي في نصوصها. كما اهتم بالدراسات المقارنة بين الأديان، فكان الطباطبائي يشرح للسيد حسين نصر وداريوش شايغان نصوص الأديان وكتبها المقدسة، مثل «الأناجيل»، و»الأوبانيشاد»(174). يقول داريوش شايغان: (العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادًا قويًا إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. انخرطت في حلقة دراسية لدراسته بأستاذية الطباطبائي، كان يبدي رغبة أكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا وحسين نصر

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

على ترجمتها. كان يفسر «شانكارا» كأنه أستاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلًا في أحد الأوبانيشادات عبارة تنطوي على مفارقة: «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم». فسّر الطباطبائي هذه العبارة، وكشف ماهو محجوب فيها، وحلل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمتُ أنا ونصر كتيبًا صغيرا من تأليف لاوتسه، اسمه «داود جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الإنجليزي إلى الفارسية. حينما قرأه الطباطبائي، قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في حياتي». وصار من عشاق «داود جينغ»(175).

Scanned with CamScanner

الفصل الثالث

نشأة وتطور الدرس الفلسفي في مدرسة النجف

يمكن القول: إن أبا جعفر بن الحسن الطوسي، هو أول من أرسى الدعائم المتينة لحاضرة علمية للمعارف الإسلامية في النجف، كان ذلك بعد أن تعرّض للاعتداء وأحرقت داره ومكتبته في بغداد، فاضطر للهجرة إلى مشهد أمير المؤمنين (ع) عام 448هـ

Telegram:@mbooks90

لقد كانت الحياة العلمية للشيخ الطوسي تشكّل حلقة الوصل بين مدرستين ومرحلتين مهمتين من مدارس علوم أهل البيت، فإنه ترعرع وتعلّم في ربوع مدرسة بغداد، واحتضنه أول الأمر المفيد لمدة خمس سنوات، ثم تحول بعد وفاة شيخه هذا عام 413هـ إلى تلميذه الشريف المرتضى، ولازم الحضور تحت منبره، وعُني به المرتضى، وبالغ في توجيهه وتلقينه، واهتم به أكثر من سائر تلاميذه، وعيّن له في كل شهر اثني عشر دينارًا، وبقي ملازمًا له طيلة ثلاث وعشرين سنة، حتى توفي الشريف المرتضى سنة 436هـ(176)، فاستقل هو بعده بالأستاذية، وأضحى إمام الشيعة الإمامية وشيخهم المقدم على غيره، وصارت داره في محلة الكرخ ببغداد موئلًا للعلماء والباحثين والطلاب، يتوافدون عليه من كل حدب وصوب لينهلوا من نمير علمه، حتى بلغ عدد تلامذته ثلاثمائة من مجتهدي الشيعة، ومن العامة عددًا غفيرًا(177). واستقل بأستاذية علم الكلام، فجعل له الخليفة العباسي القائم بأمر الله عبد الله بن القادر بالله أحمد كرسي الكلام والإفادة، وقد كان لهذا الكرسي يومذاك عظمة وقدر فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلا لمن برز في علومه وتفوّق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يومذاك من يفوقه قدرًا أو يفضل عليه علمًا، فكان هو المتعين لذلك الشرف(178).

وكان الطوسي كما وصفه الحلي بقوله: «شيخ الإمامية، قدس الله روحه، ورئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار، والرجال، والفقه، والأصول، والكلام، والأدب، وجميع الفضائل تُنسب إليه، صنف في كل فنون

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الإسلام، وهو المهذّب للعقائد في الأصول والفروع، والجامع لكلمات النفس في العلم والعمل»(179).

ومكث الشيخ الطوسي ببغداد مواصلًا عمله العلمي في البحث والتدريس إلى أن ورد بغداد عام 447هـ طغرل بيك السلجوقي، فسقطت بغداد بيده، فأثار الفتنة الطائفية بين السنة والشيعة، وأمر بإحراق مكتبة وزير بهاء الدولة البويهي (سابور بن أردشير) المسماة بدار العلم، وكانت هذه المكتبة من أهم دور الكتب التي تضم ما يزيد على عشرة آلاف كتاب من نفائس التراث الإسلامي آنذاك، حيث شيّدها على غرار (بيت الحكمة) الذي بناه هارون الرشيد، ووصفها ياقوت الحموي بقوله: «كانت خزانة الكتب التي أوقفها الوزير أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا أحسن كتبًا منها. كانت كلها بخطوط الأئمة المعتبرة وأصولهم المحررة»(180).

ولن تقف الفتنةُ عند إحراق هذه المكتبة الثمينة، بل توسعت لتلتهم التراث الذي حفظه الطوسي في مكتبته الخاصة، فقد ذكر ابن الجوزي في حوادث سنة 449هـ «وفي صفر في هذه السنة، كُبست دار أبي جعفر الطوسي متكلّم الشيعة بالكرخ، وأخذ ما وجد فيها من دفاتره، وكرسي كان يجلس عليه للكلام، وأخرج إلى الكرخ وأضيف إليه ثلاث سناجق بيض، كان الزوار من أهل الكرخ قديمًا يحملونها معهم إذا قصدوا زيارة الكوفة، فأحرق الجميع»(181).

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

وهكذا دشن الطوسي العهد الجديد بالتدريس والتأليف، فكانت لحظة وصوله النجف هي الحد الذي يعيّن بداية تاريخ الدراسة الواسعة لفروع المعارف الإسلامية

Scanned with CamScanner

كافة، تلك البداية التي بدأ بها الانفتاح على التدريس والتأليف في علم الكلام ومختلف حقول المعقول الإسلامي، وهو ما نراه في الآثار الكلامية العديدة التي تركها لنا، فضلًا عن اعتماده أدوات المنطق وآليات البحث الفلسفي في مؤلفاته الأصولية والفقهية، فقد «نحى نحو ابن رشد وغيره من المشائين المسلمين، وواصل الاستدلال بالأقيسة المنطقية الصورية، باذلًا جهدَه في سلامة الأدلة، حرصًا على ما ألّفه المتكلمون قبل إمام الحرمين، الذين كانوا يظنون أن المدلول يبطل ببطلان دليله»(182).

إن تفحص تراث الطوسي يكشف عن ارتسام المنحى العقلي في أسلوب الاستدلال البرهاني الذي يغور في مباحث شتى لديه، وإن كان يتجلى متدفقًا في المباحث الكلامية والمنطقية والفلسفية في مؤلفاته، وفيما يلي تعداد لبعض آثاره في المعقول:

1 ـ «أصول العقائد»، ذكره في كتابه الفهرست (ص161)، معبرًا عنه بقوله: «كتاب في الأصول كبير، خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل».

2 ـ «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد»: وهو فيما يجب على العباد من أصول العقائد والعبادات الشرعية على وجه الاختصار، طبع في طهران سنة (1400هـ) (183).

3 ـ «تلخيص الشافي في الإمامة»: أصله لأستاذه الشريف المرتضى علم الهدى، وقد قام بتلخيصه، طبع التلخيص في نهاية الشافي في طهران سنة (1301هـ)(184).

4 ـ «تمهيد الأصول»: وهو شرح لكتاب «جمل العلم والعمل» لأستاذه الشريف المرتضى، لم يخرج منه إلا ما يتعلق بالأصول، كما أشار في الفهرست (ص161)، وطبع في طهران بتحقيق عبد المحسن مشكاة الديني، سنة (1362ش)(185).

5 ـ «رياضة العقول»: وهو شرح لكتابه «مقدمة في المدخل إلى علم الكلام»، كما أشار هو إلى ذلك في الفهرست (ص161)(186).

Scanned with CamScanner

6 ـ «كتاب ما لا يسع المكلف الإخلال به»(187).

7 ـ «ما يعلل وما لا يعلل»(188) ذكره هو في الفهرست (ص161).

8 ـ «المسائل في الفرق بين النبي والإمام»: ذكرها في الفهرست (ص161).

9 ـ «المسائل الرازية في الوعيد»: وهي خمس عشرة مسألة، وردت من الري إلى أستاذه الشريف المرتضى فأجاب عنها، وأجاب عنها الشيخ الطوسي أيضًا، ذكرها في الفهرست (ص161).

10 ـ «المفصح في الإمامة»: طبع في قم بتحقيق الشيخ رضا استادي(189).

11 ـ «مقدمة في المدخل إلى علم الكلام»: وصفها في الفهرست (161) بقوله: «لم يعمل مثلها»، طُبعت في قم بتصحيح محمد تقي دانش پژوه(190).

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

مدرسة النجف بعد الطوسي

في ليلة الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة 460هـ، انطفأ النور الذي تدفق مدة اثنتي عشرة سنة في النجف، وازدلفت إليه العلماء والطلاب، تقتبس من فيوضاته الكريمة، وأقفرت بغيابه هذه الحاضرة الفتية، فاهتزت أركانها، وبدا للناظر غور مائها واضمحلال حياتها يومًا بعد يوم إثر غيابه، وان كان مَن خلفوه من تلامذته ـ على رأسهم ولده الشيخ أبو علي الحسن ـ قد حاولوا مواصلة الطريق وحراسة حوزة أستاذهم، لكن مقام الشيخ الطوسي وموسوعيته وغزارة إنتاجه أتعبت تلامذته عن تقصي أثره واللحاق به.

وكان الشيخ أبو علي الحسن بن أبي جعفر الطوسي من أبرز تلامذته الذين استوعبوا تراثه، وامتدت بهم مدرسته، فقد «صار فقيه الشيعة وإمامهم بمشهد علي

Scanned with CamScanner

رضي الله عنه» بعد غياب أبيه، بحسب ما وصفه ابن حجر العسقلاني(191).

وتشير بعض القرائن التاريخية إلى بقائه حيًا حتى سنة 515هـ(192)، وبعد وفاته تعهد عمادة مدرسة النجف ولذه محمد بن أبي علي الحسن بن أبي جعفر محمد الطوسي، الذي عزز المركز العلمي للنجف فازدلفت إليه طلاب العلوم الشرعية من مختلف نواحي العراق، كما أكد ذلك ابن العماد الحنبلي في ترجمته له في حوادث سنة أربعين وخمسمائة بقوله: «وفيها أبو الحسن مجمد بن الحسن أبو علي بن أبي جعفر الطوسي، شيخ الشيعة وعالمهم، وابن شيخهم وعالمهم، رحلت إليه طوائف الشيعة من كل جانب إلى العراق، وحملوا إليه، وكان ورعًا عالمًا كثير الزهد، وأثنى عليه السمعاني. وقال العماد الطبري: لو جازت على غير الأنبياء صلاة صُليت عليه»(193).

وقد ظل قيمًا على مدرسة جده حتى توفي عام 540هـ وبوفاته طويت صفحة مشرقة من تاريخ ازدهار الدرس الشرعي في النجف، استمرت ما يقارب القرن من الزمان (448 ـ 540هـ)، انتظم فيها عدد كبير من التلاميذ في حلقات الدرس، وأضحت منطلقًا لتأسيس مدارس جديدة عند الشيعة الإمامية في الحقبة التالية، كانت أعظمها مدرسة الحلة التي اضطلع بإرساء قواعدها الشهير محمد بن إدريس الحلي صاحب «السرائر» المولود سنة 543هـ والمنتسب إلى شيخ الطائفة الطوسي من جهة الأم.

ولا يمكن الجزم أن مدرسة النجف توقفت تمامًا في العصر اللاحق، لوجود إشارات في بعض الكتب المؤلفة آنذاك من كتب التراجم وغيرها تنص على تحرير بعض إجازات الرواية في المشهد الغروي(194)، مما يدلل على امتداد الحركة العلمية في مدرسة النجف، وإن كانت بصورة محدودة.

بيد أنه لا يلوح لنا أثر مهم في المعقول والعرفان كإنتاج لهذه المدرسة بعد الطوسي حتى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، عندما حط رحاله في النجف حيدر بن تاج الدين علي پادشاه الآملي أبرز مؤسسي الحكمة العرفانية عند الإمامية،

Scanned with CamScanner

بعد أن طاف عدة بلدان في رحلة علمية تواصلت من بداية حياته «إلى مدة ثلاثين سنة أو قريب منها»(195) كما حكى لنا هو ذلك في حديثه عن نفسه وبيان حاله من ابتداء مراحل السلوك إلى حين الوصول، وما ارتسم من معالم تجربته الروحية، وتلقيه للعلوم اللدنية دون الكسبية في نهاية المطاف، حيث يقول:

«وبالجملة حتى بعد مدة وصلت إلى بغداد بطريق آخر، وزرت المشاهد المقدسة من مشهد أمير المؤمنين علي، ومشهد الحسين، وموسى والجواد، وسُر مَن رأى (عليهم السلام) وجاورتهم سنة كاملة، ثم توجهت إلى الكعبة بقصد الحج مجردًا فقيرًا مع عدم التمكن الصوري، وزرت الرسول وأئمة أهل البيت الأربعة بالمدينة، ورجعت إلى العراق وسكنت المشهد المقدس الغروي سلام الله على مشرفه، واشتغلت بالرياضة والخلوة والطاعة والعبادة، وطلب العلوم الحقيقية اللدنية الإرثية دون الكسبية التعليمية، ولم يكن هناك أحد يعرف هذا القسم، وكان هناك شخص عارف كامل خامل الذكر بين الناس، ولي من أولياء الله، اسمه عبد الرحمن القدسي، فقرأت عليه أولًا كتاب منازل السائرين مع شرحه، ثم كتاب فصوص الحكم مع شرحه، ثم رسائل أخر، ومضى على هذا زمان، وكشف لي ببركة هذا وبركة المجاورة، والتوجه إلى حضرة الحق وحضرة الأئمة (عليهم السلام)، أكثر كتب التصوف من المطولات والمختصرات، وكتبت عليها شروحًا وحواشي كما ذكرت في صدر هذا الكتاب {يعني تفسير المحيط الأعظم} مفصلًا، وصنفت بعد ذلك الكتب المذكورة في الفهرست وهي قريبة إلى عشرين أو أربعة وعشرين كتابًا، وذلك في مدة أربع وعشرين سنة وكان آخر تلك الكتب هذا التأويل {أي تفسير المحيط الأعظم}»(196).

يؤرخ حيدر الآملي في هذا النص لأخصب مرحلة من مراحل الإنتاج الغزير في حياته، وهي المرحلة التي بدأت مع هجرته إلى النجف وتتلمذه للقدسي ومجاورته لقبر أمير المؤمنين، وكان ذلك في سنة إحدى وخمسين وسبعمائة من الهجرة(197)، فقد استلهم مؤلفاته من بركات تتلمذه للولي عبد الرحمن القدسي، ومجاورة المشهد الغروي في النجف، وقد عبر عن تدفق الفيوضات على قلبه بحيث

Scanned with CamScanner

أضحى «المشهد المقدس الغروي الذي هو مشهد مولانا وسيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، موجب الفتح للفتوحات الغيبية على قلبي إجمالًا، ثم تفصيلًا... ففاض على قلبي من الله تعالى ومن حضراته الغيبية في هذه المدة، غير ما قلته من «تأويل القرآن» و«شرح الفصوص»، من المعاني والمعارف والحقائق والدقائق التي لا يمكن تفصيلها بوجه من الوجوه؛ لأنها من كلمات الله غير القابلة للحصر والعد والانتهاء والانقطاع»(198). ومكث الآملي في النجف مجاورًا المشهد ما يزيد على ثلاثين سنة، كما أشار إلى ذلك في شرحه لفصوص الحكم قائلًا: «فشرعت في شرحه... وهكذا كان بعد مجاورتي بالمشهد المقدس ثلاثين سنة على الوجه المذكور. وكان ابتدائي في سنة إحدى وثمانين وسبعمائة من الهجرة، والانتهاء منه سنة اثنين وثمانين وسبعمائة»(199).

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

لقد كان للقدسي دور أساسي في توجيه الآملي، وتيسير مباحث العرفاء له، وإعداده لمهمة غير عادية سيضطلع فيها لاحقًا، بإنجاز طائفة من أهم مؤلفات الحكمة العرفانية الأولى في التراث الإمامي، وهذا ما يتجلى لنا بوضوح في إجازته لتلميذه الآملي التي جاء فيها: «أما بعد فقد قرأ عليّ السيد الإمام الهمام، العالم الكامل، قطب الموحدين، زبدة المتبحرين، كهف الحاج والمعتمرين، المخصوص بعناية رب العالمين، السيد ركن الحق والملة والدين، حيدر بن تاج الدين علي پادشاه الحسيني الآملي أدام الله ظله، كتاب «فصوص الحكم» لمحيي الدين بن العربي ـ قدس الله سره ـ مع شرح للقيصري، وكتاب «منازل السائرين» للشيخ أبي إسماعيل

Scanned with CamScanner

الهروي ـ رحمة الله عليه ـ مع شرح لعفيف الدين التلمساني رحمة الله عليه، قراءة مرضية، تشهد بفضله وفطنته، وكان استفادتي منه أكثر من إفادتي له، وكان ذلك بالمشهد الغروي سلام الله على مشرفه، سلخ رجب المرجب من سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة، وكتب الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن أحمد القدسي تجاوز الله عن سيئاته»(200).

استطاع حيدر الآملي أن يكتب ما مجموعه ستة وعشرين كتابًا ورسالة، تنتظم بمجموعها في محولة لإعادة تدوين الحكمة العرفانية لمن سبقه، ولا سيما الشيخ محيي الدين بن العربي، في إطار تأويل تراث أهل البيت، وتأويل القرآن الكريم الذي تمثل في كتابه الموسوم بـ «المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»، والذي رتبه كما ذكر: (على سبعة مجلدات كبار، بإزاء تأويل الشيخ الأعظم نجم الدين الرازي المعروف بـ «دايه» فإنه رتب كتابه على ستة مجلدات كبار، بعد تسميته بـ «بحر الحقائق ومنبع الدقائق»، ونحن أردنا أن يكون لنا تفسير على قرنه من كل الوجوه، وبمقتضى الحديث الوارد فيه أيضًا: «إن للقرآن ظهرًا وبطنًا، ولبطنه بطنًا، إلى سبعة أبطن»، وبمقتضى اشتماله أي القرآن الكريم على السبعات المعلومة، وغير ذلك مما أوجب ترتيبه عليها)(201).

وتعتبر محاولة الآملي هذه أول أوسع محاولة لترسيخ المنحى التأويلي في التراث الإمامي، وقد مهد هذا المنحى لولادة اتجاه متميز بعد أقل من قرنين، ثم تعاظم دور هذا الاتجاه لدى الشيعة الإمامية بمرور الزمان، ولم تجهضه الردود المتنوعة التي أطلقها المحدثون والفقهاء والمتكلمون من الإمامية، الذين أصر الكثير منهم على شجب هذا المنهج في تفسير القرآن الكريم، وفهم المأثور عن الرسول وأهل البيت. وبغض النظر عن مدى صحة هذا المنهج وصواب المنحى الذي تدور حوله أعمال الآملي، ودقة تعبيره عن هدي الوحي الإلهي فإنه يمكن اعتبار «الإنتاج العقلي لشيخ آمل، السيد حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني، من قمم التفكير الإسلامي في القرن الثامن للهجرة: فمؤلفاته التي حفظها لنا الزمن وأمكن الاطلاع على بعضها تصور نضوج الحكمة العرفانية في الإسلام، وانتظامها سائر النشاط الفكري والديني

Scanned with CamScanner

على السواء»(202).

إن الفضاء الذي انتشرت في آفاقه الآثار التي تركها الآملي جغرافيًا وزمنيًا، ارتسم فيه الدور التأسيسي لبيئة النجف، في إثراء التجربة الروحية عند الإمامية، ذلك أن مدرسة النجف لم يغر ماؤها بعد ارتحال الفقه والحديث إلى الحلة، وإنما أتمت عملها باستئناف مهمة جديدة لم تتعهدها الحلة ولا أية مدرسة لعلوم الدين عند الإمامية آنذاك، فأزاحت ما تكدس من الحجب والكدورات في عالم الظاهر، وغطست بعيدًا تغور نحو الباطن، متدلية من الشريعة إلى الطريقة، لتكتشف في نهاية المطاف الحقيقة فتصل إلى ملاذها المفقود؛ لأن «الشريعة والطريقة والحقيقة، أسماء مترادفة الدلالة على حقيقة واحدة التي هي حقيقة الشرع المحمدي باعتبارات مختلفة، وليس بين هذه المراتب مغايرة أصلًا في الحقيقة؛ لأن الشرع كاللوزة مثلًا المشتملة على القشر واللب، ولب اللب. فالقشر كالشريعة الظاهرة، واللب كالطريقة الباطنة، ولب اللب كالحقيقة الباطنة للباطن، واللوزة جامعة للكل، كما قيل في الصلوات ومراتبها المترتبة عليها: الصلاة خدمة، وقربة، ووصلة؛ فالخدمة هي الشريعة، والقربة هي الطريقة، والوصلة هي الحقيقة، واسم الصلاة جامع للكل. وقيل أيضًا: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»(203).

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

وقد راح ضحية هذا المنهج ذي النظرة الأحادية في قراءة الموروث الإسلامي عند الشيعة مكونات أساسية في هذا الموروث، عندما اختزل بعضهم التشيع بنزعة غنوصية باطنية ظهرت في الإسلام، مثلما هو الحال في بعض الاتجاهات الشاذة والمنحرفة في التاريخ الإسلامي، فيما حاول آخرون أن يطابقوا بين التشيع والتصوف، أو النظر إليه باعتباره نظامًا عرفانيًا ليس إلا(204). وذهب عن هؤلاء أن التشيع تجلي في البرهان والبيان والعرفان، فهو «وجهة نظر تجلّت في مختلف

Scanned with CamScanner ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فروع الثقافة الإسلامية ومجالاتها، في الفقه والحديث، وفي التفسير والكلام، وفي التصوف والفلسفة؛ ولذا فإنه من الخطأ أن ينظر إلى التشيع أو إلى التسنن بوصفهما نظامين عرفانيين لا غير، ففي التشيع ـ كما في التسنن ـ بيان وعرفان وبرهان، إذا كان لنا أن نأخذ بمصطلحات الجابري، وليس العرفان حكرًا على الشيعة من دون أهل السنة»(205). إن القراءة الموضوعية لتراث الشيعة الإمامية، تقضي أن نلاحظ مكونات هذا التراث بمجموعها كمنظومة متواشجة متسقة، يتمم ويغذي بعضها بعضًا، تتعانق كلها في تأليف هذا التراث، ولا ينفي أحدها الآخر، فلا يصح أن نضحي بالعقل لصالح المضمون الروحي ولا العكس، وبهذه الرؤية سنجد الحكمة العرفانية للتشيع ليست إلا تعبيرًا عميقًا عن الثراء الروحي في الإسلام، وحينئذ سنعرف أن «للشيعة أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام، وإشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة، التي وهبت هذا الدين البقاء قويًا غنيًا قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدها تمردًا وقلقًا... ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة، الذي قامت به الشيعة، والعلة في هذا أن الجانب السياسي في الشيعة، هو الذي لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب، مع أنه ليس إلا واحدًا منها»(206).

تراث المعقول في النجف بعد القرن الثامن

لا تتوفر لدينا معلومات كافية تفصح عن مسار مدرسة النجف في القرون التالية للقرن الثامن الهجري، لنعرف من الذي خلّفه السيد حيدر الآملي هناك لتعليم حكمته العرفانية، ولكن نستطيع الاطمئنان إلى أن هذه المدرسة لم تنطفئ تمامًا في العصور اللاحقة، وإن اضمحل دورها كثيرًا بعد ظهور مراكز أخرى عند الإمامية شاع فيها تعاطي المعقول والحكمة العرفانية خاصة، كما نجد ذلك في شيراز وأصفهان... وغيرها، إلا أن هذا الضمور لم يستمر أكثر من ثلاثة قرون، بعد أن استعادت مدرسة النجف دورها من جديد على يد متألهين كبار كالمولى حسين قلي الهمداني... وغيره ـ كما سنشير إلى ذلك لاحقًا ـ وإن كانت مدرسة النجف الأشرف لم تقفر تمامًا من تعاطي دراسة المعقول والتأليف فيه في القرن التاسع الهجري، فمثلًا مكث

Scanned with CamScanner ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفيلسوف المعروف جلال الدين الدواني المتوفي سنة 907هـ زمنًا هناك عقيب زيارته لأمير المؤمنين، قرأ عليه فيها الفقيه حسن الفتال النجفي كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي، وألّف كتابه «الزوراء» هناك الذي جمع فيه بين الحكمة البحتة والذوقية في طريق إثبات الواجب(207).

وفي القرن العاشر يمكن أن نعثر على مظاهر حركة ونشاط واضح في دراسة المعقول والتصنيف فيه في مدرسة النجف، فمثلًا كان الملا عبد الله اليزدي المتوفى سنة 981هـ أحد الأساتذة المعروفين وقتئذ في هذا الفن في النجف، فكان حسن بن الشهيد الثاني «صاحب كتاب معالم الدين»، ومحمد بن السيد بن أبي الحسن الموسوي العاملي «صاحب كتاب المدارك» ممن قرأ عليه المعقول فيها(208)، مضافًا إلى أنه ترك مؤلفات عديدة في هذا الفن من أشهرها الكتاب المعروف في الحوزات العلمية بـ «حاشية ملا عبد الله»، وهي حاشية على كتاب «التهذيب» في المنطق للتفتازاني، فرغ منها في أواخر ذي القعدة سنة 967هـ في المشهد الغروي(209)، وأصبحت منذ ذلك الحين حتى اليوم منهجًا متعارفًا للمبتدئين في دراسة المنطق في الحوزات العلمية.

ومن آثاره الأخرى: «حاشيتة على شرح الشمسية»، وهي حاشية على الحاشية القديمة للدواني على شرح الشمسية وعلى حاشية السيد على شرح الشمسية في المنطق، و«شرح العجالة» وهو حاشية على حاشية الدواني أيضًا على تهذيب المنطق، و«حاشية على الحاشية القديمة الجلالية على الشرح الجديد للتجريد»، و«حاشية على الحاشية القديمة الجلالية على شرح المطالع»، و«شرح فارسي لتهذيب المنطق»، و«حاشية على بحث الموضوع من تهذيب المنطق»، و«حاشية على مبحث الجواهر من شرح التجريد»... وغيرها(210).

وبعد وفاة الملا عبد الله اليزدي عُرف الأمير فيض الله الحسيني النجفي ـ كان حيًا سنة 1013هـ ـ من المهتمين بالمعقول، حيث كانت له «تعليقات على إلهيات شرح التجريد»(211). ولكن بعد أكثر من قرن من هذا التاريخ (أي في القرن الثاني عشر) يظهر في النجف حكيم متكلم خبير في معظم الفنون، وهو محمد مهدي

Scanned with CamScanner

بن أبي ذر النراقي (1128 ـ 1209هـ) الذي ترك آثارًا مهمة في الفقه، والأصول، والأخلاق، والهيئة، فإن آثاره في المعقول كانت من أهم مؤلفات المعقول التي أنجزتها الحوزة في النجف آنذاك، وقد غرف منها «شرح الإلهيات من كتاب الشفاء»، و«جامع الأفكار في الإلهيات»، و«قرة العيون في أحكام الوجود»، و«اللمعات العرشية في حكمة الإشراق»، و«اللمعة» وهو مختصر اللمعات، و«الكلمات الوجيزة» وهو مختصر اللمعات، و«أنيس الموحدين» وهو من أواخر تصنيفاته في المعقول، لم تتم إلا نبذ من الأمور العامة والطبيعيات منه... وغيرها(212).

كذلك ظهر في هذا القرن عالم آخر من تلامذة السيد مهدي بحر العلوم، وهو محمد بن علي بن محمد حسين المتوفى سنة 1220هـ كان له اهتمام بارز بالحكمة والكلام وأنجز بعض الآثار في ذلك، منها «تحفة الأنام في شرح منظومة الكلام»، و«منظومة في الكلام»(213).

ومنذ منتصف القرن الثالث عشر تنامت مظاهر الاهتمام بالمعقول في مدرسة النجف، ودبّ النشاط بالتدريج في دراسته والتأليف فيه، كما يتبدى لنا من بعض المؤلفات التي صنّفها أعلام هذه الفترة، فمثلًا كتب يعقوب البارفروشي المازندراني المتوفى بعد سنة 1274هـ «حاشية على الأسفار»(214)، كذلك صنف محمد حسين اليزدي الأردستاني المتوفى سنة 1273هـ مجموعة مؤلفات في المعقول، منها: «القسطاس المستقيم في المنطق» و«المكيال القويم في الميزان» و«تعليقة على حاشية ملا عبد الله على التهذيب»(215). وذهب بعضهم إلى أن ما تضمنه كتاب «جواهر الكلام» مما يتعلق بالعلوم العقلية هو من إنجاز الملا باقر التركي النجفي المتوفى سنة (1273هـ) الذي كان بارعًا في العلوم العقلية والرياضية، وكان من خاصة محمد حسن صاحب الجواهر(216).

وممن عاشوا في هذه الفترة محمد حرز الدين (1193 ـ 1277هـ)، وقد اشتهر ببراعته في المنطق، ومن آثاره في ذلك «حاشية في المنطق» و«شرح الشمسية» لقطب الدين الرازي(217).

Scanned with CamScanner

وممن امتاز في هذه الفترة بخبرة في المنطق والعلوم العقلية موسى الإحسائي الهجري الفلاحي (1239 ـ 1289هـ)، الذي ألّف منظومة في المنطق أسماها «الباكورة» طبعت في النجف سنة 1329هـ(218).

وكان محمد تقي الگلپايگاني النجفي (1218 ـ 1298هـ) من أعلام محققي هذه الفترة في الفلسفة والكلام، وله بعض الآثار في ذلك، منها «منتخب شرح الهداية» و«شرح أصول الكافي» و«رسالة في علم الكلام»(219).

أدوار مدرسة النجف الفلسفية

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

وهذا يعود لعدة أسباب من أهمها: إن النجف حاضرة تعني بالدرس الشرعي، وإن كانت دائرة هذا الدرس تمتد عند القدماء لتستوعب شيئًا من مساحة التراث العلمي، فضلًا عن افتقار الدارس للمعرفة باللغات الأوروبية، وبدائية وسائل الاتصال آنئذ بين البلدان.

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

ثم تبدت بالتدريج مظاهر الاهتمام بالفلسفة، وبرز الوجه النظري للعرفان بعد

Scanned with CamScanner

تعاطي دراسة متونه المشهورة، واقترن في هذا الدور العرفاني النظري للفلسفة، وبتعبير أدق تبلورت مناشط دارسي المعقول في النجف في النصف الأول من القرن الرابع عشر في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، ولما كان العرفان النظري، خصوصًا تراث الشيخ محيي الدين بن عربي، أحد المنابع الرئيسية التي استقى منها الشيرازي أسس مدرسته، فقد كان من اللازم العودة إلى تلك المنابع والإحاطة بمعالمها، بموازاة دراسة الحكمة المتعالية.

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

الدور الأول

ويبدأ هذا الدور بوفود الطوسي إلى النجف وتأسيسه لمدرستها العلمية في العقد الخامس من القرن الخامس الهجري، ويمتد بعد وفاة الطوسي سنة 460هـ بامتداد تلامذته في هذه المدرسة. وقد اتسم هذا الدور بالاهتمام بعلم الكلام وظهور عدة مؤلفات للشيخ الطوسي فيه.

الدور الثاني

لا يمكن الجزم بتحديد تاريخ دقيق لبدأ هذا الدور ولكن يعتبر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري عصر ازدهار هذا المقطع من أدوار تطور الحكمة في مدرسة النجف، ففي سنة 751هـ هبط حيدر الآملي النجف، ومكث فترة طويلة هناك تعلم فيها الحكمة العرفانية على يد شيخه عبد الرحمن القدسي، ثم عكف متفرغًا لتدوين أعماله، التي ولدت في ثناياها الحكمة العرفانية عند الشيعة الإمامية. ولذلك أضحى العرفان النظري أو الحكمة العرفانية هو السمة المميزة التي اتسم بها هذا الدور من أدوار مدرسة النجف الفلسفية، وقد تزامن ذلك مع نضوب الدرس الشرعي في مدرسة النجف، وازدهار مدرسة الحلة وظهور فقهاء كبار فيها ساهموا بإثراء الفقه الجعفري أفقيًا ورأسيًا، كابن إدريس، والمحقق الحلي، والعلامة الحلي... وغيرهم. وكان حيدر الآملي قد تتلمذ لفخر المحققين في الدرس الشرعي لمدرسة الحلة قبل قدومه النجف.

Scanned with CamScanner ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

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

الدور الثالث

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

وانصب اهتمام هؤلاء على تدريس المنطق والتأليف فيه، مضافًا إلى علم الكلام والفلسفة أحيانًا، وأصبحت مشاغلُ الباحثين في المعقول في هذا الدور لا تقتصر على ذلك، بل تقترن بالرياضيات، والهيئة، وأشياء أخرى تتعلق بالتراث العلمي، مثل الطب وغيره أيضًا.

وزحف هذا الدور على القرون التالية في العاشر أيضًا فامتد ليشمل القرن الحادي عشر والثاني عشر ومعظم الثالث عشر.

الدور الرابع

يبدأ هذا الدور في نهاية القرن الثالث عشر بحضور سلسلة أساتذة متألهين في النجف، عرفوا بالارتياض الروحي وتهذيب النفس، وصاروا إثر بلوغهم مقامات متقدمة في مراتب السلوك على أعتاب مرحلة جديدة تزاوج فيها المعقولُ بالعرفان العملي، بل تجلى العرفان العملي كصبغة خاصة تلونت فيها شخصيات من يتعاطون دراسة الحكمة.

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

Scanned with CamScanner

وبعد ستة أشهر من وفاة الشيخ الأنصاري يلتحق به السيد علي الشوشتري، بيد أنه قبل وفاته يكتب رسالةً إلى حسين قلي الهمداني يوعز له فيها بالتوجه نحو مقامات تهذيب النفس ويرشده إلى المنهج الرباني للسير والسلوك، علماً بأن الهمداني كان من الذين استلهموا من نمير السيد الشوشتري قبل سنوات من وفاة الشيخ الأنصاري، وبذلك أضحى الهمداني خليفته في مدرسته السلوكية، وأفلح في تربية طائفة كبيرة من التلاميذ، من أبرزهم جواد الملكي التبريزي، وأحمد الكربلائي، ومحمد سعيد الحبوبي، ومحمد البهاري الذين امتدت وانتشرت بهم المدرسة السلوكية للمولى حسين قلي الهمداني بعد وفاته سنة 1311هـ فمثلًا جاء بعد أحمد الكربلائي تلميذُه علي القاضي التبريزي ومن بعد الأخير تلميذه السيد محمد حسين الطباطبائي(220).

وعلى هذا يمكن تحديد بداية الدور الرابع والأخير لمدرسة النجف الفلسفية بهبوط الشوشتري وتلميذه المولى الهمداني النجف، وانشغالهم بالارتياض الروحي، والدعوة لتهذيب النفس، وتأكيدهم على تعليم الأخلاق والتربية السلوكية، أما الجيل الذي جاء من بعدهم فبدأ يتعاطى تعليم الحكمة المتعالية مضافًا إلى مواصلة منحى تهذيب النفس والسير والسلوك السابق، وبرز من جديد الاهتمام بالمتون المتعارفة للعرفان النظري بعد أن اختفى ذلك لقرون عديدة منذ نهاية القرن الثامن. ولأجل أن تتكشف لنا أبعاد الصورة التي تمخّض عنها تطور الدرس الفلسفي في النجف، نوجز فترات الدور الرابع والملامح المميزة لكل فترة من هذه الفترات، كما يلي:

1ـ الفترة الأولى

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

وفي هذه الفترة لا نجد حضورًا واضحًا لدراسة الفلسفة ومتون العرفان النظري، والمكوث سنوات عديدة في شرح عباراتها وتفكيك رموزها كما جرى في الفترة التالية، ومع خبرة المولى حسين قلي الهمداني العميقة في مدرسة الحكمة المتعالية

Scanned with CamScanner

التي تلقاها على يد ملا هادي السبزواري لكن انصبّ اهتمامه على التربية، والتزكية، ورسم برنامج السير إلى الله تعالى، وبيان منازله.

2ـ الفترة الثانية

تواصلت عملية التربية والتزكية مع تلامذة الهمداني، وانتشرت الدعوة لها زمانيًا ومكانيًا عبر هؤلاء التلاميذ وتلامذتهم، وأصبحت تعاليمهم التربوية منهاجًا يهتدي به السائرون إلى الله تعالى، بيد أن الدرس الفلسفي أخذ ينتشر ويتعاظم الاهتمام به في هذه الفترة، وقد تبلور هذا الدرس في منهج محدد، بعد أن مكث قرونًا عديدة يتذبذب في نسق واحد؛ فإنه كان يطغى علمُ الكلام فيما تغيب الفلسفة في بعض أشواطه، وفي شوط آخر يسود العرفان النظري فيما يغيب ما سواه، وفي شوط ثالث يتذبذب الموقف بين خيارات متنوعة لا تمثل مدرسة بذاتها.

اختطت المدرسةُ الفلسفية النجفية لنفسها مسارًا تبنته في هذه الفترة، تمثل في اتخاذ تراث صدر الدين الشيرازي ومدرسته الفلسفية (مدرسة الحكمة المتعالية) منهجًا للدرس الفلسفي، مضافًا إلى شيء من تراث مدرسة الحكمة العرفانية لابن عربي.

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

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

3ـ الفترة الثالثة

منذ منتصف القرن التاسع عشر جرت محاولات من قبل بعض الدارسين في العالم الإسلامي، ممن ابتعثوا إلى أوروبا، للتبشير بالفلسفة الأوروبية والدعوة إلى نقلها وتبني مناهجها، وفي بداية القرن العشرين حاول بعض المترجمين نقل بعض

Scanned with CamScanner

المؤلفات الفلسفية للعربية والفارسية، ثم اتسع نطاق عملية النقل بمرور الزمن، وتأسست لأجلها مؤسسات ومراكز متخصصة ذات صبغة أكاديمية تُنفق عليها الجامعات ووزارات المعارف والتعليم العالي، وسياسية تنفق عليها بعض الأحزاب والفعاليات السياسية، ولا سيما الماركسية منها؛ فتمخضت بانتشار هذه الفلسفة وذيوع نظرياتها إرهاصات وإشكالات عقائدية وفكرية عمّت مساحات واسعة من المثقفين والطلاب، واخترقت أروقة الحوزات العلمية. فوجد دارسو الفلسفة في الحوزة أنفسهم أمام تحد كبير لا يسعهم الوقوف منه موقف المتفرّج؛ لأنه سيلتهم إيمان الناس وخصوصًا الناشئة، فاستجابت لهذا التحدي طائفة منهم، وانكبّوا على دراسة ما تُرجم من الفلسفة الأوروبية والمادية منها بالذات، ثم عملوا على تحليلها وتفكيك عناصرها الأساسية ونقدها والكشف عما تنطوي عليه من تهافت.

لقد أنجز الدرس الفلسفي في النجف في هذه الفترة وظيفة مزدوجة، ففي الوقت الذي تواصلت فيه دراسة المتون التقليدية للحكمة المتعالية والعرفان النظري، عُني بعض دارسي الفلسفة بدراسة الفلسفة المادية ونقدها، عبر المؤلفات الكثيرة التي تناولت هذه المسألة، بدءًا بمؤلفات محمد جواد البلاغي، ومحمد حسين الطباطبائي، حتى مؤلفات محمد باقر الصدر.

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

وبلغت مدرسة المعقول في النجف ذروة تطورها وإبداعها في مشروع الصدر: «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي أنجز فيه اكتشاف وصياغة مذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها، عبّر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة، غير ما كان معروفًا في المذهبين التجريبي والعقلي. وتعد ولادة هذا المذهب الذي اصطلح عليه الصدرُ «المذهب الذاتي للمعرفة» أعظم إنجاز تمخّض عنه الدرس الفلسفي في النجف في هذه الفترة، وإن لم يكتشف ويعرف لدى الباحثين

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المختصين إلا بشكل محدود جدًا حتى الآن. وبكلمة أخرى: إن هناك عدة ظواهر تميّز بها هذا العصر من تاريخ مدرسة النجف الفلسفية، من أبرزها:

هيمنةُ الفكر الفلسفي لملا صدرا الشيرازي على حلقات الدرس الفلسفي، وانبساط أفكاره الفلسفية على الحياة العقلية بكافة مناشطها، وإزاحته لما تبقى من تعاطٍ لتراث المدرسة المشائية الفلسفي وغيره.

بلغ التفاعلُ بين المنطق والفلسفة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى ذروته في هذا العصر، وتجاوز كلَّ العصور السابقة، بعد أن انطبعت الحياة العقلية عند الشيعة بأفكار ومباني مدرسة الحكمة المتعالية للشيرازي، التي تمازجت مع سائر حقول العلوم الشرعية بدرجات متفاوتة، لكنها سجلت حضورًا في البحث الأصولي تفوق على درجة تواجدها في أي علم آخر. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح منذ بداية المرحلة الحديثة في تطور علم الأصول التي افتتحها الشيخ مرتضى الأنصاري، وانتهت إلى مديات قصوى على يد الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمپاني المتوفى سنة 1361هـ.

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

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

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

Scanned with CamScanner

وهب أنها كانت صحيحة ومبرهنة وموردًا لإجماع الفلاسفة وعلماء المعقول، فهل مجالها هو نفس مجال تلك العلوم، أم أن استخدامها في حقل علوم الشريعة هو استخدام لأدوات معرفية خارج إطار حقلها الحقيقي.

ج ـ التعرف على الفلسفة الأوروبية الحديثة، واكتشاف مسالكها المتنوعة، وقد تمحور الاهتمام بالمذهب التجريبي والاتجاه المادي في هذه الفلسفة لمناقضتها للميتافزيقيا والإيمان بالغيب. ولم يقتصر الاهتمام على هذه الفلسفة بل تجاوزها إلى قراءة الآراء الجديدة في الفكر الغربي في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فكانت نظرية تطور الأحياء لعالم الأحياء البريطاني (تشارلز دارون) أحد أهم مشاغل المهتمين بالفكر الأوروبي الحديث في الحوزة في هذا العصر، وتنادي غير واحد لنقضها والرد عليها، كما نلاحظ ذلك لدى محمد جواد البلاغي وغيره، وكان عبد الأعلى السبزواري آخر من كتب نقدًا لهذه النظرية اشتمل عليه تفسير «مواهب الرحمن»(221).

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

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

د ـ ساهمت مدرسة النجف الفلسفية في هذا العصر بأعمال فلسفية أساسية اضطلعت بدور رائد في نقض الشبهات والإشكالات العقائدية، وسعت لبيان رؤية كونية إيمانية مبرهنة، بغية تحصين عقائد المسلمين من الانهيار أمام تلك الشبهات.

كذلك نهضت هذه المدرسة بإبداع جديد في منطق الاستقراء كما أشرنا انتقلت

Scanned with CamScanner

فيه دراسات المعقول فيها من حالة الشروح والحواشي، بل والدفاع عن العقيدة إلى حالة تأسيس وصياغة اتجاه جديد في تفسير المعرفة البشرية وتوالدها.

التفاعل بين الفلسفة وعلوم الشريعة

نعنى بعلوم الشريعة ما يشمل الفقه وأصول الفقه، والتفسير وعلوم القرآن. وعلوم الحديث التي تُدرَس في الحوزة، فإن هذه العلوم تعرضت بمجموعها لاختراقات غير محدودة من العلوم العقلية، وبلغ تمازجها أحيانًا بالمعقول أن صارت مركبًا لا يمكن فرز عناصره المتمازجة المكونة له بسهولة، بل سنجد لو أمعنا النظر أن البنية الأساسية لهذه العلوم تتواشج لبناتها طبقًا لمقولات العلوم العقلية ولاسيما المنطق منها، وتكاد تكون هذه المسألة قانونًا شاملًا ينبسط على تمام علوم الشريعة المتعارفة في الحوزة، ولا تشذ من ذلك حتى أعمال الاتجاهات المناوئة للمعقول، التي دعت للتفكيك بين علوم الدين البحتة ومسائل المعقول. ففي مباحث أصول الفقه كما في مباحث الفقه والتفسير، وربما علوم الحديث، نعثر على مساحات تستنسخ البحث الفلسفي أحيانًا، عبر استعارة مفهوماته ومصطلحاته، فتتأسس فيها المواقف في ضوء رؤية الفلسفة، وإن كانت هذه المساحات تتفاوت سعة وضيقًا، فربما استطالت مستوعبة الكثير من المباحث، ونفذت في التفاصيل الجزئية، عندما يكون الباحثُ من المهتمين بالشأن الفلسفي.

إنَّ عملية رصد تغلغل البحث الفلسفي عند الفقهاء والأصوليين، والمفسرين في النجف الأشرف تتطلب بحثًا واسعًا مستأنفًا، لا يمكن أن نستوعبه في هذه الصفحات المحدودة، بيد أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة السريعة إلى نماذج من هنا وهناك تموضعت في مدونات مشهورة من التفسير وأصول الفقه مثلًا، من خلال قراءة كتاب واحد أو أكثر والإشارة إلى ما اشتمل عليه من مباحث فلسفية.

البحث الفلسفي في أصول الفقه

تمازج علم أصول الفقه منذ نشأته بمقولات المعقول، وتوغلت مسائل المنطق وعلم الكلام والفلسفة في مصنفاته الأولى، وربما طفحت تلك المسائل إلى درجة خرجت فيها مصنفات أصول الفقه عن الغرض الأصلي لهذا العلم، فقد كتب السيد المرتضى

Scanned with CamScanner

أن علم الأصول (شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعدّاها كثيرًا وتخطاها، فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف العادة وتتفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه)(222). وقد انطلقت أصوات في أزمنة متتالية تدعو للتفكيك بين البحث الأصولي وبحوث المعقول، كانت أعنفها صرخة الحركة الأخبارية في القرن العاشر الهجري، كما نجد ذلك في كتاب (الفوائد المدنية) لمحمد أمين الأسترابادي المتوفى سنة 1023هـ، ومحاولات المحدثين الأخباريين الذين جاؤوا من بعده في تدوين أصول فقه لا يستند على معطيات المعقول، وإنما يستلهم السنة الشريفة المأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام) كما ادّعوا ذلك.

وفي هذا العصر سعى بعضُ العلماء لإحياء دعوة المحدثين الأخباريين، بأدوات أخرى ومنهج جديد يقوم على التفكيك بين علوم الشريعة بأسرها والعلوم العقلية، فذهب هذا الموقف إلى مدى أقصى مما ذهب إليه الأخباريون في دعوتهم لاستبدال علم أصول الفقه بأصول متلقاة من الأخبار مباشرة، إذ يدعو رواد المدرسة التفكيكية إلى تنقية تمام العلوم الإسلامية التي محورها القرآن الكريم والسنة الشريفة من آثار المعرفة البشرية ولاسيما المنطق والفلسفة(223).

ومن المعلوم أن مثل هذه الدعوات بالرغم من غيرتها على الشريعة، واحتجاجها على مناهج أتباع المعقول في إسرافهم باستخدام آليات المنطق والفلسفة في الاستدلال الشرعي، بيد أن ادعاء الحصول على علوم شرعية خالصة نقية من دون أن تتأثر بروح العصر المنجزة في فضائه الخاص، ونزعات الباحث وثقافته الخاصة ورؤيته الكونية، ومجموعة العوامل الأخرى البيئية المحيطة بالبحث. إنّ هذا الادعاء لا تنهض التجربة بالبرهنة عليه، ولا يمكن التأكد من مصداقيته في ضوء ما هو منجز من معرفة دينية ولا نريد أن نستطرد في بحث هذه المسألة، فإن لتفصيل القول فيها

Scanned with CamScanner

محلًا آخر.

على أية حال فمع كل هذه النداءات، وما استتبعها من معارك وسجالات فكرية لم تتوقف حتى هذه اللحظة اختراقات المعقول لأصول الفقه، فإن تراث المعقول خصوصًا الفلسفة بدأ يتعاظم نفوذه في علم الأصول ويتغلغل إلى شتى مباحثه في الشوط الأخير من أشواط تطور هذا العلم، وبلغ ذلك مداه الأقصى على يد محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني المتوفى سنة 1361 هـ، والذي يعد من أبرز العارفين بالفلسفة في الحقبة الأخيرة في النجف، إذ وصفه تلميذه محمد رضا المظفر بأنه (من أعاظم فلاسفة الإسلام الذين لا يسمح بمثلهم الزمن إلّا في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقهُ والأصول وانقطع إليهما عن الظهور بالفلسفة)(224).

ويعتبر كتابه «نهاية الدراية في شرح الكفاية»(225) أهم مصنف أصولي تجلى فيه تفاعل الفلسفة وأصول الفقه في النجف أخيرًا. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أمثلة محدودة من البحث الفلسفي في هذه الرسالة.

ففي السطر الأول من «نهاية الدراية» يبدأ الأصفهاني ببيان حقيقة موضوع العلم، تبعًا لأستاذه الآخوند محمد كاظم الخراساني صاحب المتن «كفاية الأصول»، معتمدًا في بيانه على ما أفاد علماء المعقول، في التفريق بين العرض الذاتي والعرض الغريب، وإن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ثم يغور في تشعبات الأقوال وحججها، فيذكر ما أفاده صدر الدين الشيرازي في الأسفار «الأربعة 1: 33»، ثم يعطف عليه بما قرره ملا هادي السبزواري لبيان الشيرازي حول هذه المسألة في حاشيته على «الشواهد الربوبية ص410»، ويواصل بحث الموضوع مستعينًا بأدوات البحث الفلسفي، حتى يخيّل للقارئ وهو في غمرة البحث كأنه يقرأ متنًا من متون الفلسفة المبهمة(226).

ثم يشير إلى قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» في سياق بحثه حول موضوع العلم، وكيفية الاستدلال بهذه القاعدة على (أن العلم عبارة عن مجموع قضايا مشتتة، يجمعها الاشتراك في غرض خاص، دوّن لأجله علم مخصوص، فلا

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

محالة ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعًا ومحمولًا، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم، والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله... وأنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعًا ومحمولًا، إلّا أنّ الأمور المتباينة لا تؤثر أثرًا واحدًا بالسنخ، وأن وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضي وحدة الآخر)(227). ويعقّب على ذلك موضحًا (أن البرهان المزبور لا يجري إلّا في الواحد بالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني، بداهة أن صون اللسان عن الخطأ في المقال ـ في علم النحو مثلًا ـ ليس واحدًا بالحقيقة والذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية)(228).

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

وهنا يميز بين الوجود الرابط والوجود الرابطي، فيعتبر وجود العرض وجودًا رابطيًا، بمعنى أن وجود العرض وإن كان قائمًا بالغير (بالجوهر) لكن ذلك لا ينافي الوجود النفسي، (فالعرض من أنحاء الموجود في نفسه، مع أن وجوده في نفسه عن وجوده لغيره... وأن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلًا، فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين، لا في وجودها فقط. بخلاف العرض، فإن ذاته غير متقومة بموضوعه بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده، فإن وجوده في نفسه وجوده لموضوعه)(229).

وفي المبحث ذاته يلجأ الأصفهاني لاستعادة مفاد الهليات المركبة أي بمعنى ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهليات البسيطة أي بمعنى ثبوت الشيء، عندما يريد بيان عدم اختلاف جميع أنحاء النسب والتدليل على أن الوجود الرابط في ثبوت شيء لشيء

Scanned with CamScanner

أو ثبوت الشيء لا يختلف(230). ثم يستخدم مسألة الحمل الأولي والحمل الشايع للتمييز بين المعاني الحرفية والأسماء الموازية لها(231).

ويتكرر تداول مصطلحات الفلسفة ومقولاتها في مباحث كتاب «نهاية الدراية» بأسرها، فلا تختص بذلك مباحث الألفاظ دون سواها، وإنما هيمنت النزعةُ الفلسفية لدى الشيخ الأصفهاني على كل بحث تناوله، فاصطبغت المسائل الأصولية في كتابه بصبغة فلسفية عميقة، تتكشف بوضوح من المسألة الأولى فيه حتى الأخيرة، فمثلما وجدناه يستعين بأدوات البحث الفلسفي في أول بحث يطرقه في الكتاب، يستمر باعتماد هذا الأسلوب في البحث في معظم المسائل الأخرى إلى خاتمة الكتاب، حيث نلتقي بحشد واسع لآليات منهج البحث الفلسفي لديه ففي البحث اللغوي الذي يستند على المواضعات العرفية، ولا علاقة له بمقولات الفلسفة وقوانين المنطق، يسعى المؤلف لإقصاء قوانين العرف ومواضعاته التي يتأسس عليها، ويصطنع له مرتكزات أخرى يستعيرها من الفلسفة والمنطق، فمثلًا عندما يريد اكتشاف مدلول اسم الجنس ومعرفة نحو دلالة اللفظ المطلق على معناه المجرد من القيد، يغور هذا الباحث الأصولي في مقدمة يعترف فيها على أنحاء لحاظ الماهية وما يميز كل واحد منها عن الآخر، ثم بعد ذلك يعود متسائلًا: هل اسم الجنس مثل كلمة «رجل» موضوع للحاظ الماهية بشرط شيء، أم بشرط لا، أم لا بشرط؟ وإذا كانت كلمة رجل موضوعة للماهية اللابشرط، فهل هي موضوعة للماهية اللابشرط القسمي أم المقسمي؟

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

فإن ترك مباحث اللغة ترقد تحت سلطة الفلسفة والمنطق، واستعارة منهج البحث

Scanned with CamScanner

الفلسفي وأدواته في تحديد مداليل الألفاظ، جعل هذه المباحث تتحرك في مدارات مسدودة لا تتخطاها؛ لأنّ الفضاء الخاص للغة ومكوناتها لا يتطابق مع فضاء البحث الفلسفي. ولم تقتصر هذه الإشكالية على مباحث الألفاظ وإنما امتدت لتنفذ إلى مختلف المباحث، مما جعل البحث الأصولي يتخطى فضاءه الخاص ويجول في آفاق رؤية الفلاسفة وتأملاتهم التجريدية البعيدة عن ذوق العرف ومواضعاته.

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

ويبدو أن الفلسفة تمارس دورًا تعطيليًا بالنسبة لتطور تجربة البحث الأصولي في الاتجاه الصحيح، فمتى أصبح حضور الفلسفة أكثف كان أثرها أخطر في اصطناع مسارات افتراضية موهومة للبحث الأصولي، تنزلق به بعيدًا عن مساره الخاص، وتنأى به بالتدريج عن وظيفته في رفد عملية الاستدلال الفقهي بما تتطلبه من قواعد، ينبغي أن تتجدد في ضوء تطور الفقه واستجابته لمتطلبات المجتمع والدولة المتنوعة.

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

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من إبداعات الصدر(232).

مصير مدرسة النجف الفلسفية

تعرضت دراسات المعقول عامة والفلسفة خاصة لضربات عنيفة من بعض الفقهاء في النجف ولاسيما في القرن الرابع عشر الهجري، مما أدى إلى بلبلة الآراء والمواقف إزاء من يتعاطى هذه الدراسات، فسعى بعض أساتذة المعقول المعروفين إلى هجر تدريس هذا الفن والانصراف منه إلى تدريس الفقه والأصول، كيما يبرهنون على مقدرتهم في تدريس العلوم الشرعية، ويتحررون من أسر الفاقة والحرمان الذي يطارد كل من يعنى بالفلسفة: فمثلاً يحكي لنا النجفي القوچاني المتوفى سنة 1363هـ، أن أستاذه في الفلسفة محمد باقر الإصطهباناتي(233) قال له: (إن همي منحصر الآن في تدريس الفقه والأصول بعد نهاية الشهر المبارك ـ يعني رمضان ـ شريطة أن تعينني بعزيمتك، فأنا قد اكتسبت من تدريسي للفلسفة اسم «الحكيم» الذي يعني بنظرهم اللامسؤلية وانعدام الديانة والعلم، ولهذا السبب ابتليت لسنين بالعزلة والفقر والحرمان والديون، بينما أنا في الفقه والأصول مساو على الأقل للآخوند ـ يقصد محمد كاظم الخراساني ـ والسيد محمد كاظم اليزدي، وغيرهما ممن لهم المقام العالي، إن لم أكن أفضل. وكل ما حدث لي كان بسبب تركي لتدريس الفقه والأصول)(234). وفي موضوع آخر يحكي القوچاني عن أحد تلامذته أنه عندما وجهه لدراسة الفلسفة امتنع، ثم ذهب إلى السيد كاظم اليزدي الذي كان أبرز المراجع في عصره ليستفتيه في ذلك، فلما التقاه يقول: (التقيت بالسيد اليزدي وسألته عن رأيه بقراءتي للفلسفة بمقدار يمكنني من معرفة مصطلحاتها، فقال لي: لا ينبغي أن تدرسها إذ إنّ موضوعاتها ليست حقًا ولا باطلًا صرفًا، فإن لم تسقط في الضلالة فإنك ستضيع عمرك على الأقل، ولهذا فأنا أعتبرها حرامًا)(235).

لقد توارث هذا الموقف غير واحد من الفقهاء المتأخرين، وانتشر إثر ذلك سجال ومعارك كلامية صاخبة، ظلت لمدة طويلة مختبئة، فجهر بها خصوم الفلسفة، بعد ذيوع مثل هذه الفتاوى. بيد أن ضراوة الهجوم على الفلسفة ومريديها، لم يطح بحياة الدرس الفلسفي في النجف، ولم يوقف تعاطي تراث الفلاسفة، والاهتمام

Scanned with CamScanner

بدراسته وتدوين الشروح والحواشي حولـه. ففي أحلك الظروف لم يتعطل الدرس الفلسفي وإنما كان يختبئ لفترة داخل غرف سرية في المدارس أو البيوت متواريًا عن سلاح الفتاوى، ثم ينبثق من جديد ويسجل حضورًا نشطًا في حلقات الدرس عند أول فرصة تهدأ فيها عواصف الإرهاب العلمي.

ومن الملفت للنظر أنه بالرغم من التشديد والمواجهة القاسية لدارسي الفلسفة فإن شعلة الدرس الفلسفي لم تنطفئ في النجف، وأضحت مدرسة النجف الفلسفية هي المدرسة الأم التي شع منها الدرس الفلسفي في هذا العصر إلى حواضر مهمة في العالم الإسلامي، فأوقد فيها جذوة المنحى العقلي في التفكير، وأشاع تداول دراسة الفلسفة، مثلما فعل جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني، فإنه بعد أن مكث ـ كما يقال ـ تلميذًا في النجف لأربع سنوات هاجر إلى مصر فاهتم بتعليم الفلسفة هناك، وتأسست على يديه حركة نشطة برز فيها مجموعة من تلامذته كالشيخ محمد عبده، كانت تعني بفن المعقول عناية خاصة، كما يؤكد ذلك أحمد أمين بقولـه: (ولما جاء جمال الدين الأفغاني مصر في عهدنا الحديث ـ وكان فيه نزعة تشيع، وقد تعلم الفلسفة الإسلامية بهذه الأقطار الفارسية ـ كان هو الذي نشر هذه الحركة في مصر) (236).

وكان الدرس الفلسفي قد ازدهر في الحوزة العلمية بقم بعد ورود محمد حسين الطباطبائي إليها وهو الذي تعلم الفلسفة في مدرسة النجف عند أساتذة من أبرزهم حسين البادكوبي. ومما لا شك فيه أن النهضة المعاصرة في دراسة الفلسفة في قم وكافة المؤسسات التعليمية في إيران يعود السهمُ الأوفر فيها للجهود الهائلة التي أنفقها العلامة الطباطبائي في إعداد جيل متمرس من أساتذة الفلسفة توزع بين الجامعات والحوزات العلمية، كمرتضى المطهري، وجلال الدين الآشتياني، وعبد الله جوادي آملي، وحسن زاده آملي، ومحمد تقي مصباح اليزدي... وغيرهم.

وهكذا رفدت مدرسة النجف الفلسفية الأزهر في القاهرة بثمراتها، مثلما رفدت الحوزة في قم أيضًا فبينما، يعد الأول أعرق حاضرة للعلوم الإسلامية عند السنة، تعد الثانية أوسع حاضرة في دراسة العلوم الإسلامية اليوم عند الشيعة الإمامية. ويخيل

Scanned with CamScanner

إليّ أن هذه البركات النجفية ما هي إلّا قبس من فيوضات أمير المؤمنين وتربته الزكية.

ومما يتميز به الدرس الفلسفي في الحوزات العلمية (في النجف وإيران أن لدراسة الفلسفة سندًا يصل أساتذة الفلسفة إلى أصحاب الآراء الفلسفية، وبذلك يدركون حقائقها، ويكتشفون رموزها، فنحن بحكم سند الدراسة المتصل إلى ابن سينا مثلًا ندرس آراءه ونكشف رموزها، كما لو كنا ندرسها من ابن سينا نفسه، وهذه المزية مفقودة في مصر وغيرها)(237).

Scanned with CamScanner

المراجع

الكتب

-إبراهيمي ديناني، غلام حسين، نيايش فيلسوف، طهران.

-ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت.

-ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد. طهران.

-ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، بيروت.

-ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، تحقيق: د. إحسان عباس، قم: منشورات الرضي.

-ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، طهران.

-الآشتياني، جلال الدين، منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران از عصر ميرداماد ومير فندرسكي تازمان حاضر، قم: مؤسسه بوستان كتاب.

-آشتياني، ميرزا مهدى، تعليقه بر منظومه حكمت سبزوارى، باهتمام: عبد الجواد فلاطورى، ومهدى محقق، طهران.

-الأصفهاني، محمد حسينن، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

-الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين، كتب هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية، ونقلها إلى العربية: تلميذه محمد عبده بالاستعانة بزميله الأفغاني أبي تراب، المطبعة المحمودية التجارية بمصر، 1935.

-آل محبوبة، الشيخ جعفر، ماضي النجف وحاضرها، بيروت: دار الأضواء، 1986م.

-الآملي، حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح: هنري كوربين وعثمان يحيى، طهران: انتشارات طوس، 1988.

Scanned with CamScanner
ب CamScanner

-الآملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1414هـ

-الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كربين وعثمان يحيى، طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، 1989.

-أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي.

-الأمين، محسن، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه: حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1406هـ ـ 1986م.

-الأميني، محمد هادي، معجم الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، بيروت ط2، 1413هـ/ 1986م.

-بدوي، عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، 1964م.

-تاجدينى، علي، يادها ويادكارها، طهران، كانون انتشارات پيام نور.

-جوادي آملي، عبد الله، رحيق مختوم، شرح حكمت متعالية، قم.

-حاج حمد، محمد أبو القاسم.العالمية الاسلامية الثانية، بيروت: دار ابن حزم.

-حرب، علي، مداخلات، بيروت، دار الحداثة.

-حرز الدين، محمد، معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، قم: مكتبة المرعشي النجفي، 1405هـ

-حكيمي، محمد رضا، المدرسة التفكيكية، بيروت: دار الهادي، 1419هـ

-الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، رجال العلامة الحلي، تصحيح: محمد صادق بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية.

-الحموي، ياقوت، معجم البلدان، بيروت.

Scanned with CamScanner

-دي بور، ت. ج، تأريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط4، 1957م.

-ذكاوتي قراگوزلو، علي رضا، سير تاريخي نقد ملا صدرا، طهران.

-الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، قم.

-رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، قم.

-الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ط3، 2022، دار التنوير ببيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

-الرفاعي، عبد الجبار، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، بغداد: دار المدى، 2010.

-الرفاعي، عبد الجبار، جدل التراث والعصر، قم: مؤسسة الأعراف للنشر، 1998.

-الرفاعي، عبد الجبار، معجم المطبوعات العربية في إيران، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد.

-الرفاعي، عبد الجبّار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، 2005.

-الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ط3، 2022، دار التنوير ببيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

-زاده آملي، حسن حسن، العرفان والحكمة المتعالية، قم.

-زاده آملي، حسن. هزار ويك نكته، قم.

-زاده آملي، حسن، درآسمان معرفت، قم.

-السبزواري، عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، قم: مؤسسة المنار، 1414هـ

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(السنة الثالثة، عدد خاص بالعلامة الطباطبائي).

-الفاسي، علال، المدرسة الكلامية: آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم، بحث مقدم في المؤتمر الألفي للشخ الطوسي بمشهد.

-لاوزي، الطريق، صحيفة الصباح، بغداد، بتاريخ 2023/6/7.

-مجتهدي، كريم، «ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم»، راهنماي كتاب س18: ع 10 ـ 12.

-مجلة كيهان فرهنكي، السنة الثانية، ع 6 (شهريور / 1364ش).

-مجله جوانان، العدد821.

-مجله زن روز، العدد892.

-مجله مطالعات مديريت: 14 ـ 15، العدد1، 1370ش.

-مجله مكتب اسلام: 62، السنة 21، العدد10.

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، مفارقات وأضداد في توظيف الدين والتراث، ص 301، منشورات تكوين بالكويت، دار الرافدين ببيروت.

(2) فتاوى ابن الصلاح (209 /1 ـ 212).

(3) ملتقى بيت الزبير الفلسفي الثاني، المنعقد في مسقط، بتاريخ 28 ـ 29 إبريل 2024.

(4) مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوي وشرحه مصباح الأنس بين المعقول والمشهود لمحمد بن حمزة الفناري.

(5) الطباطبائي، السيد محمد حسين،»صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن 11 هجري». في: (يادنامه ملا صدرا). طهران: كلية علوم المعقول والمنقول، 1380 هـ، ص 21.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(6) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربن. قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1416هـ، ص 104 ـ 105.

(7) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1411هـ 1991م، ج1: ص 50ـ 52.

(8) الرفاعي، عبدالجبار، جدل التراث والعصر، ص 65.

(9) المطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية، طهران، دار سروش، 1383 ش، ص 12.

(10) جهانبگلو، رامين. در جست وجوي أمر قدسي. گفت وگوي رامين جهانبگلو با سيد حسين نصر. ترجمة: سيد مصطفى شهر آييني. طهران: نشر ني، 2006، ص125 ـ 126

(11) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع5 «ربيع 2000». كتاب Daode jing (الطريق وقوته)، نسب إلى (Laozi Lao Tzu). «لا يعرف سوى القليل على وجه اليقين عن مؤلف كتاب (الطريق وقوته) Daode jing، الذي يفترض أنه Laozi (لاو تزو)، والذي عدّه البعض شخصية أسطورية، وقالوا بأن الكتاب لم يكن من تأليفه، بل هو مجموعة من أقوال عدد من العلماء كانت قد جمعت وصيغت في كتاب. ما نحن متأكدون منه هو أنه كان هناك عالم ولد في ولاية تشو، باسم (لاو تان) Lao Tan، في عهد أسرة (زهاو) Zhou، والذي أصبح يعرف باسم Laozi (السيد القديم). تشير العديد من النصوص إلى أنه كان أمين أرشيف في بلاط تشو، وأن كونفوشيوس استشاره بشأن الطقوس والاحتفالات. تقول الأسطورة أن لاوزي غادر البلاط مع تراجع سلالة تشو، وسافر غربًا بحثًا عن العزلة. وبينما كان على وشك عبور الحدود، تعرف عليه أحدُ الحراس وطلب توثيقا لحكمته. فمنحه كتابه «Laozi Daode jing» ثم تابع طريقه، ولم يره أحد بعدها.

في القرن السادس قبل الميلاد، انتقلت الصين نحو حالة من الحرب الداخلية كما تفككت أسرة تشو الحاكمة. ولّد هذا التغيير طبقة اجتماعية جديدة من الإداريين والقضاة داخل المحاكم انشغلوا بمشروع وضع استراتيجيات للحكم بشكل أكثر فعالية. أصبحت المجموعة الكبيرة من الأفكار التي أنتجها هؤلاء المسؤولون تعرف باسم (مدارس الفكر المئة). تزامن كل هذا مع ظهور الفلسفة في اليونان التي شاركتها بعض اهتماماتها، مثل البحث عن الاستقرار في عالم دائم التغيُر، وبدائل لما كان يفرضه الدين سابقًا. لكن الفلسفة الصينية تطورت إلى السياسة العملية وبالتالي كانت مهتمة بالأخلاق بدلًا من الانشغال بطبيعة الكون. واحدة من أهم الأفكار التي ظهرت في ذلك العصر جاءت من كتاب «Daode jing» «الطريق وقوته»، والتي نُسبت إلى «Lao Tzu Laozi». يقول لاوزي: «معرفة الآخرين هو الذكاء، ومعرفة نفسك هي الحكمة الحقيقية». الصباح، بتاريخ 2023/06/07 (لاوزي، الطريق).

Telegram:@mbooks90
Scanned with CamScanner
امسح ضوئيا بـ CamScanner

(12) علي أصغر حلبي، تاريخ فلسفه در ايران وجهان اسلامي، ص 488.

(13) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 92.

(14) مهدي حائري يزدي، كاوشهاي عقل نظري، ص 32

(15) ضياء الدين درّي، كنز الحكمة، ترجمة تاريخ الحكماء لشمس الدين الشهرزوري، ج 2، ص 157، 160.

(16) أصدرت وزارة الارشاد في طهران عام 1414 هـ المجلد الأول من الأسفار الذي صححه وعلق عليه: الشيخ حسن حسن زاده أملي.

(17) العرفان والحكمة المتعالية ص 36.

(18) دومين يادنامه علامه طباطبائي، طهران، 1984 = 1363، ص 16، 36.

(19) المصدر السابق، ص 41

(20) انظر: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، كسرأصنام الجاهلية، مقدمة المصحح، ص34.

(21) انظر: صدر المتألهين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 9، ص 101.

(22) انظر: المصدر أعلاه، ص 103.

(23) أي: السفر الرابع، الباب التاسع، ص 103 ـ 107.

(24) انظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج 2، ص 421 ـ 428.

(25) عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، شرح حكمت متعالية، ج 9، ص 205.

(26) عبد الله جوادي آملي، شرح حكمت متعالية، الأسفار الأربعة، ص 133.

Scanned with CamScanner
ممسوح ضوئيا بـ CamScanner

(27) انظر: سلسلة مقالات مؤتمر كرمان، ج 3، ص 627 ـ 628، نقلاً عن: علي رضا ذكاوتي قراگوزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا، ص 16.

(28) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 7، ص 229 ـ 239

(29) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، إذ تناولت الرسالة السابعة والثلاثون ماهية العشق، ج 3، ص 269 ـ 286

(30) علي رضا ذكاوتي قراگزلو، سير تاريخي نقد ملا صدرا، ص 18.

(31) مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاى عقل نظرى، ص 32.

(32) غلام حسين إبراهيمي ديناني، نيايش فيلسوف (سلسلة المقالات)، ص 451 ـ 452.

(33) ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6: ص 286 ـ 289.

(34) شرح القيصري على فصوص الحكم، قم، 1984=1363، ص7.

(35) للمزيد راجع: هُمائي، جلال الدين، رسالتان في الفلسفة الإسلامية: تجدد الأمثال والحركة الجوهرية، والجبر والاختيار من وجهة نظر جلال الدين الرومي، ترجمة: محمد حمادي، البصرة: شهريار، ص 37 ـ 47.

(36) المطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قم: دار الكتاب الإسلامي، ص 121.

(37) المطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 96.

(38) دي بور، ت. ج. تأريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة.القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،ط4، 1957م، ص182.

(39) ابن النديم. الفهرست.تحقيق: رضا تجدد.طهران. ص315 ـ 320.

(40) مرحبا. د. محمد عبد الرحمن. الكندي: فلسفته ـ منتخبات. بيروت ـ باريس: منشورات

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

عويدات،ط1، 1985م،ص13 ـ 15.

(41) ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفيات الأعيان. تحقيق: د. إحسان عباس. قم: منشورات الرضي، ج5.ص153.

(42) دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: ط 4، 1957م، هامش ص 192.

(43) يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في ترجمته لنفسه: «وانتهيت إلى العلم الإلهي، وقرأت (كتاب ما بعد الطبيعة)، فلم أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرضُ واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظًا. وأنا ـ مع ذلك ـ لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. فحضرتُ يومًا ـ وقت العصر ـ في الوراقين، فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه، فعرضه علي، فرددته رد متبرم، معتقدًا أنْ لا فائدة في هذا العلم، فقال: اشتره فصاحبه محتاج إلى ثمنه، وهو رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، فاشتريته، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب (ما بعد الطبيعة). فرجعت إلى داري وأسرعتُ قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب، لأنه صار محفوظًا على ظهر القلب، ففرحت بذلك وتصدقت في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء، شكرًا لله تعالى...»، الطريحي، محمد كاظم، ابن سينا، بغداد: 1949م، ص 12.

(44) فخري، ماجد. ابن رشد: فيلسوف قرطبة. بيروت: دار المشرق، ط3، 1992م، ص3.

(45) حاج حمد، محمد أبو القاسم.العالمية الاسلامية الثانية. بيروت: دار ابن حزم، ج1: ص73 ـ 74.

(46) المطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 72 ـ 73.

(47) الآشتياني، جلال الدين، منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران از عصر ميرداماد ومير فندرسكي تازمان حاضر، ص 14،مؤسسه بوستان كتاب، قم.

(48) مهدي حائري يزدي، وهو يتحدث عن دراسته وتدريسه للفلسفة الغربية في كندا، وموقفه الإيجابي منها. مع العلم أن حائري يزدي حاصل على درجة الدكتوراه في المنطق الرياضي من كندا، وإجازة بالاجتهاد من المرجع حسين البروجردي، وأحد أبرز أساتذة الأسفار الأربعة والفلسفة في الحوزة.. مقطع من حوار موسع معه.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(49) الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص 96 ـ 97، ط3، 2022، دار التنوير ببيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

(50) التكوين الفلسفي الجادّ يتطلّب تعلّمَ القراءة الفلسفية للفلسفة. من أجمل ما قرأتُ في هذا الموضوع كتابَ: «التلمذة الفلسفية»، لغادامير، نقله إلى العربية الصديقان: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم. يكتب غادامير وهو يروي لنا كيفيةَ تلمذته الفلسفية، وكيف تعلّم القراءةَ الفلسفيةَ للفلسفة على يد أستاذه رودولف بولتمان: «كان بولتمان إنسانيًا عاطفيًا ولاهوتيًا ذكيًا... فلمدة خمسة عشر عامًا حضرتُ لقاءاته المشهورة التي يتناول فيها الكلاسيكيّات الإغريقية... قرأنا آلاف الصفحات... كنّا نَخِفُّ خلال العالم القديم برمته ليلةً في الأسبوع ولمدة خمسة عشر عامًا. حافظ بولتمان على هذه الخطة بمواظبة ودأب أسبوعًا بعد أسبوع. كنا نبدأ بدقة في الساعة 8.15 مساء ونقرأ حتى تدق الساعة الحادية عشرة. لقد كان بولتمان رجلًا دقيقًا». غادامير. التلمذة الفلسفية. ترجمة: د. حسن ناظم، ود. علي حاكم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2003، ص 94

(51) من المؤسف أن يعيب صدر المتألهين في كتابه: (الأسفار الأربعة 9: 119) على الشيخ الرئيس ابن سينا صرف الوقت في العلوم الأخرى كالطب والحساب، قائلًا: «فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللغة، ودقائق الحساب، وفن أرثماطيقي، وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق الله لكل منها أهلًا، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها».

(52) الأمين، السيد محسن. أعيان الشيعة. حققه وأخرجه: السيد حسن الأمين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1406هـ ـ 1986م، المجلد التاسع: ص 255.

(53) المصدر السابق. ويادنامه مفسر كبير استاد علامة سيد محمد حسين طباطبائي، (بالفارسية): انتشارات شفق، 1361ش، ص 54 ـ 59.

(54) الطهراني، السيد محمد حسين، مهرتابان (بالفارسية). نشر باقر العلوم، ص17.

(55) المصدر السابق.ص17.

(56) الامين، محسن. أعيان الشيعة. مج 9: ص 255.

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

(57) يادنامه مفسر كبير استاد علامه طباطبائي (بالفارسية)، ص62.

(58) رافق محمد حسين الطباطبائي في هذه المحطات الثلاث من حياته أخوه الأصغر محمد حسن إلهي القاضي الطباطبائي، فقد هاجرا معًا إلى النجف وعكفا معًا على دراسة الفلسفة والفقه والأصول، واحتضنهما علي القاضي في مدرسته السلوكية، فأضحى كل منهما إمامًا في التربية السلوكية والعرفان العملي، كذلك اضطرا للعودة سوية إلى تبريز، الا أن محمد حسن إلهي مكث في تبريز بعد أن هاجر منها أخوه الطباطبائي إلى قم، وتفرغ في الحوزة في تبريز لتدريس الكتب الفلسفية مثل «الشفاء» لابن سينا، و«الأسفار الاربعة» وغيرها من مؤلفات صدر الدين الشيرازي. مضافًا إلى ما اتسمت به شخصيته من تجربة روحية غزيرة أفاضت على تلامذته توجيهًا تربويًا فريدًا. توفي عام 1393هـ، ونقل جثمانه من تبريز ودفن في قم.

من أجل التوفر على تفاصيل الحياة العلمية والسلوكية لمحمد حسن إلهي انظر:

(أ) كلي زواره، غلام رضا. جُرعه هاي جانبخش، (بالفارسية). ص419 ـ 423.

(ب) الطهراني، السيد محمد حسين.مهرتابان (بالفارسية). ص 23 ـ 24.

(ج) زاده آملي، حسن. هزار ويك نكته، (بالفارسية). ص 629 ـ 630.

(د) زاده آملي، حسن، درآسمان معرفت، (بالفارسية). ص 39 ـ 40، 86 ـ 90.

(59) نقلها الى العربية: عباس نور الدين، وصدرت عن دار التعارف في بيروت سنة 1412 هـ

(60) الميزان في تفسير القرآن. الجزء العشرون، ص 461.

(61) السيد النجفي القوچاني، سياحة في الشرق: 65، ترجمة: يوسف الهادي.

(62) المطهري، مرتضى. الاجتهاد في الاسلام: 58، ترجمة: جعفر صادق الخليلي.

(63) بيان الامام الخميني في 15 رجب 1409هـ

(64) المصدر السابق.

(65) جهانكيرخان قشقائي، حكيم متأله، ولد سنة (1243هـ) وتوفي في أصفهان سنة (1328هـ)، من أبرز أساتذة الفلسفة في أصفهان في القرن الثالث عشر الهجري. من تلامذته في الفلسفة الشيخ آقا ضياء العراقي، والسيد أبو الحسن الأصفهاني، والسيد حسين البروجردي،

Scanned with CamScanner

والميرزا محمد علي الشاه آبادي، والسيد جمال الدين الكلپايكاني، وغيرهم.

(66) الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: 60 ـ 62.

(67) المصدر السابق: 62.

(68) المطهّري، الشهيد مرتضى. إحياء الفكر الديني: 45. طهران، مؤسسة البعثة.

(69) المصدر السابق: 62.

(70) علامه مؤسس تفسير در حوزه در كفتكو با حضرت آية الله شيخ مسلم ملكوتى (العلّامة مؤسس التفسير في الحوزة في حوار مع حضرة آية الله الشيخ مسلم ملكوتي). مجلة بصائر (السنة الثالثة، عدد خاص بالعلامة الطباطبائي: 6).

(71) المصدر السابق: 6. ومجلة حوزه. ع 78، ص190.

(72) مجلة كيهان فرهنكي: 17، السنة الثانية، العدد6 (شهريور / 1364ش).

(73) بصائر: 15 ـ 16، السنة الثالثة (عدد خاص بالعلامة الطباطبائي).

(74) مجله مطالعات مديريت: 14 ـ 15، العدد1، (بهار / 1370ش).

(75) آينة عرفان: 40، (ملحق صحيفة جمهوري اسلامي الخاص بالذكرى العاشرة لرحيل العلّامة الطباطبائي).

(76) مجله مكتب اسلام: 62، السنة 21، العدد10.

(77) المصدر السابق: 62.

(78) كلي زواره، غلام رضا. جرعههاى جانبخش: فرازهايى از زندكى علامه طباطبائى: 376. قم، انتشارات حضور، 1375ش.

(79) المصدر السابق: 373.

(80) المصدر السابق: 378.

Scanned with CamScanner

(81) الطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: 51 ـ 52.

(82) مجله حوزه. العدد55: 50.

(83) مجله مكتب اسلام. السنة 21، العدد10: 64.

(84) كلي زواره، غلام رضا. جرعههاى جانبخش: 369.

(85) المصدر السابق: 381.

(86) يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: 48.

(87) مجله زن روز، العدد892.

(88) آينه عرفان: 59.

(89) مجله زن روز. العدد892.

(90) يادنامه مفسر كبير علّامه طباطبائى: 129 ـ 130.

(91) كلي زواره. جرعههاى جانبخش: 391. والطهراني، السيد محمد حسين. مهرتابان: 24 ـ 25.

(92) مجله زن روز، العدد892.

(93) مجله جوانان، العدد821.

(94) يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: 37.

(95) المصدر السابق: 122 ـ 123.

(96) آينه عرفان: 14.

(97) صحيفة اطلاعات، العدد19767 (24/8/1371ش)(لقاء مع السيدة نجمة السادات

Scanned with CamScanner ب CamScanner

الطباطبائي).

(98) تاجديني، علي. يادها ويادكارها. طهران، كانون انتشارات پيام نور: 77 ـ 78.

(99) يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: 131.

(100) مجله زن روز، العدد892.

(101) يادنامه مفسر كبير علّامة طباطبائي: 131.

(102) كيهان العربي، العدد3805 (1996 / 11 / 13م).

(103) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. قم: مؤ سسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ص 6.

(104) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص 6.

(105) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفة وروش رئاليسم. تعليق: مرتضى المطهري. طهران: صدرا، 1989=1368، ج2:ص 138 ـ 239.

(106) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة. ص 5.

(107) انظر على سبيل المثال ذكر الطباطبائي لأربعة معاني متغايرة للاعتباري في كتابه: نهاية الحكمة. ص 256 ـ 259.

(108) الشيرازي، صدر الدين، كتاب المشاعر، طهران: مكتبة طهوري، 1984=1363. ص37 ـ 44..

(109) الطباطبائي، السيد محمد حسين.نهاية الحكمة، ص 326.

(110) المصدر السابق، ص 98 ـ 99.

(111) المطهري، مرتضى. شرح المنظومة. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي. قم: مؤسسة البعثة، 1413هـ ج1: ص 172.

Scanned with CamScanner
ممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(112) المصدر السابق. ج1، ص67 ـ 63.

(113) المصدر السابق. ج1، ص172.

(114) المصدر السابق. ج1، ص66. وكمثال على الأخطاء العديدة للسبزواري في تاريخ المسائل الفلسفية، انظر: مطهري، مرتضى. مقالات فلسفي. طهران، نشر حكمت، 1990= 1369، ج 3،ص56 ـ 60.

(115) لاحظ قول المستشرق الفرنسي رينان في: عبد الرازق، مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944م، ص 11.

(116) الطباطبائي، السيد محمد حسين، «صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن 11 هجري». في: (يادنامه ملا صدرا). طهران: كلية علوم المعقول والمنقول، 1380 هـ ص 21.

(117) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربن. قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1416هـ، ص 104 ـ 105.

(118) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة الالهية. طهران: مؤسسة البعثة، ط2، 1402هـ، ص13.

(119) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع كوربن. ص153 ـ 203.

(120) المصدر السابق، ص98.

(121) الطباطبائي، السيد محمد حسين، علي والفلسفة الالهية. ص 78.

(122) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة: نص الحوار مع كوربن، ص19.

(123) الرفاعي، عبد الجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ص 192 ـ 194، ط 3، 2022، دار الرافدين ببيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

(124) الطباطبائي،السيد محمد حسين، نهاية الحكمة،لاحظ كنموذج مسألة أصالة الوجود. ص9 ـ17.

Scanned with CamScanner
تم المسح ضوئيا بـ CamScanner

(125) المصدر السابق. لاحظ كنموذج مسألة علم الباري تعالى. ص288 ـ 292.

(126) علي المدرس الزنوزي ابن ملا عبد الله الزنوزي المتوفى سنة 1257 هـ، هاجر أبوه إلى طهران من أصفهان فغرس بذرة مدرسة طهران الفلسفية، والتي بلغت ذروة نشاطها على يدي ولده علي المدرس، ومحمد رضا قمشي (ت1306 هـ)، وميرزا أبو الحسن جلوه (ت 1314 هـ). كان علي المدرس أول حكيم يتولى تقويم مدرسة الحكمة المتعالية، فساهم بتطوير بعض مقولاتها، فيما نقد بعضها الآخر.

(127) مجتهدي، كريم.«ذكر فلاسفة غرب در بدايع الحكم». راهنماي كتاب س18: ع 10 ـ 12.

(128) كتب جمال الدين الدين هذه الرسالة في حيدر آباد يوم كان في الهند بالفارسية، ونقلها إلى العربية: تلميذه محمد عبده بالاستعانة بزميله الأفغاني أبي تراب.

(129) الطباطبائي، السيد محمد حسين. اصول فلسفه. ج2: ص 6 ـ 7 (مقدمة مرتضى المطهري).

(130) حوار مع الشيخ مسلم الملكوتي (مصدر سابق) بصائر، ص65.

(131) يادنامه مفسر كبير علامه طباطبائي. ص166 ـ 165.

(132)) أصول الفلسفة: المقالة الأولى والثانية.

(133) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربن. ص46 ـ 45.

(134) شايغان، داريوش. زير آسمانهاي جهان. گفت وگوي: داريوش شايغان بارامين جهانبگلو. ترحمة: نازي عظيما. طهران: فرزان، ط3، 1997، ص133 ـ 134.

(135) آشتياني، ميرزا مهدى. تعليقه بر منظومه حكمت سبزوارى: باهتمام: عبد الجواد فلاطورى، ومهدى محقق، 489.

(136) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة قم: المكتبة المصطفوية، 1386هـ 6: 13 ـ 14.

Scanned with CamScanner
تم تحويل بواسطة CamScanner

(137) فصلت: 53.

(138) آشتياني، ميرزا مهدي. مصدر سابق: 489.

(139) ابن سينا. الاشارات والتنبيهات، طهران ـ 1379هـ، 66.

(140) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة 6: 12 ـ 26.

(141) صدر الدين الشيرازي. المشاعر: طهران ـ طهوري، 1963=1342، 45 ـ 46.

(142) الأسفار الأربعة 6: 25 ـ 26.

(143) المصدر نفسه 6: 16 ـ 17 (تعليقة السبزواري).

(144) جوادي آملي. شرح حكمت متعاليه اسفار اربعة، ق1 ج6: 133 ـ 135، 172 ـ 184، 278 ـ 281، طهران ـ انتشارات الزهراء، 1410هـ.

(145) الأسفار الأربعة 6: 14 ـ 15 (تعليقة العلامة الطباطبائي)، ونهاية الحكمة: 270 ـ 271.

(146) الطباطبائي، السيد محمد حسين. أصول فلسفه وروش رئاليسم 2: 138.

(147) الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة: 256.

(148) أصول الفلسفة 2: 256.

(149) نهاية الحكمة: 259.

(150) أصول الفلسفة 2: 138.

(151) الميزان في تفسير القرآن 5: 286.

(152) يادنامه مفسر كبير استاد علّامة طباطبائي: 177 ـ 183.

(153) الأسفار الأربعة 3: 140 (الحاشية).

Scanned with CamScanner
CamScanner ب

(154) نهاية الحكمة: 324 ـ 325.

(155) الأسفار الأربعة 3: 62، 78 (الحاشية). ونهاية الحكمة: 209 ـ 210، وبداية الحكمة: 130.

(156) نهاية الحكمة: 202.

(157) يادنامه مفسر علّامه طباطبائی: 180.

(158) نهاية الحكمة: 210، وبداية الحكمة: 130.

(159) الأسفار الأربعة 3: 62، 182 (الحاشية).

(160) نهاية الحكمة: 196 ـ 197، 201.

(161) يادنامه مفسر علّامة طباطبائي: 179.

(162) المصدر نفسه: 179. ونهاية الحكمة: 263.

(163) الطباطبائي، السيد محمد حسين. بداية الحكمة: 125. ونهاية الحكمة: 208 ـ 209.

(164) نهاية الحكمة: 324 ـ 326.

(165) بداية الحكمة: 126.

(166) ابن سينا. الاشارات والتنبيهات 2: 294، 313، 331، 358، 382.

(167) فخر الدين الرازي. المباحث المشرقية 1: 319. قم ـ 1411هـ

(168) صدر الدين الشيرازي. الأسفار الأربعة 3: 278.

(169) المطهري، مرتضى. شرح المنظومة 2: 8. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.

(170) نهاية الحكمة: 206. وبداية الحكمة: 126.

Scanned with CamScanner

(171) المصدر نفسه: 89.

(172) المصدر نفسه: 173 (كمثال لذلك عدم قبوله بالفصل بين الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد، وارجاعهما الى قسم واحد، وهكذا الفاعل بالعناية). (وكذلك لما أرجع بالتحليل كل من إرادة الباري تعالى الى وجه من وجوه العلم، وكلامه تعالى الى القدرة). لاحظ: بداية الحكمة: 170.

(173) مطهري، مرتضى. شرح المنظومة المبسوط.ترجمة: عبد الجبار الرفاعي.ج1:ص188.

(174) جهانبگلو، رامين. در جست وجوي أمر قدسي. گفت وگوي رامين جهانبگلو با سيد حسين نصر. ترجمة: سيد مصطفى شهر آييني. طهران: نشر ني، 2006، ص125 ـ 126

(175) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع5»ربيع 2000».

(176) الطهراني، آقا بزرگ. حياة الشيخ الطوسي. منشورة في مقدمة كتاب: النهاية ونكتها ج1. ص8 ـ 9،الطوسي. قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

(177) المصدر السابق، ج1، ص9.

(178) المصدر السابق، ج1، ص9.

(179) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. رجال العلامة الحلي. تصحيح: السيد محمد صادق بحر العلوم. النجف: المطبعة الحيدرية. ص148.

(180) ياقوت الحموي. معجم البلدان ج2: 342، ومحمد كرد علي. خطط الشام ج6: 185.

(181) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج8: 179.

(182) الفاسي، علال. المدرسة الكلامية: آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم. بحث مقدم في المؤتمر الألفي.

(183) الرفاعي، عبد الجبار. معجم المطبوعات العربية في إيران. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد.ص65.

Scanned with CamScanner
تم تحويل هذا الملف بـ CamScanner

(184) المصدر السابق. ص135.

(185) المصدر السابق. ص135.

(186) النجاشي. مصدر سابق: 403.

(187) النجاشي. مصدر سابق: ص403.

(188) المصدر السابق: ص403.

(189) الرفاعي، عبد الجبار. مصدر سابق: ص165.

(190) المصدر السابق. ص166.

(191) ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان، 2: 250.

(192) الطهراني، آقا بزرگ. مصدر سابق. ص58.

(193) المصدر السابق. ص59، عن: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 4: 126 ـ 127.

(194) أورد هذه الإشارات الطهراني في طبقات أعلام الشيعة. القرن السادس والسابع والثامن.

(195) الآملي، حيدر. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم. تحقيق محسن الموسوي التبريزي. طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط1، 1414هـ، ج1: 529.

(196) المصدر السابق. ص531.

(197) الآملي، حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص. تصحيح هنري كربين وعثمان يحيى ـ طهران ـ انتشارات طوس، 1367 ش. ص536.

(198) المصدر السابق. ص534 ـ 536.

(199) المصدر السابق. ص537.

Scanned with CamScanner
CamScanner ب

(200) المصدر السابق. ص535.

(201) الآملي، حيدر. المقدمات في كتاب نص النصوص. ص12.

(202) الآملي، السيد حيدر. جامع الأسرار ومنبع الأنوار. تصحيح: هنري كربين وعثمان يحيى. طهران، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، 1368ش، من تصدير عثمان يحيى، ص1.

(203) الآملي، السيد حيدر. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم. ص227 ـ 228.

(204) ذهب إلى ذلك بعض المفكرين العرب المعاصرين كالدكتور محمد عابد الجابري في ثلاثيته ((نقد العقل العربي))، وغيره.

(205) حرب، علي. مداخلات. بيروت، دار الحداثة. ص17.

(206) بدوي، د. عبد الرحمن. شخصيات قلقة في الإسلام: القاهرة:دار النهضة العربية، 1964م. ص2.

(207) الطهراني، آقا برزگ. الضياء اللامع في القرن التاسع. تحقيق: علي نقي منزوي. طهران: جامعة طهران. ص38 والذريعة. ج12: 63.

(208) حرز الدين، محمد. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء. قم: مكتبة المرعشي النجفي، 1405هـ ج2: 6.

(209) المصدر السابق: 7.

(210) آل محبوبة، الشيخ جعفر. ماضي النجف وحاضرها. بيروت: دار الأضواء، ط.2 1406هـ/1986م، ج3: 386.

(211) الأميني، د. محمد هادي. معجم الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، بيروت ط2، 1413هـ/ 1986م، ج1: 309.

(212) النراقي، ملا مهدي. شرح الإلهيات من كتاب الشفاء باهتمام د. مهدي محقق ـ طهران ـ 1365ش. ص25.

Scanned with CamScanner
تم تحويل هذا بـ CamScanner

(213) الأميني، محمد هادي. مصدر سابق. ج2: 641.

(214) المصدر السابق، ج3: 1138.

(215) المصدر السابق، ج: 104.

(216) حرز الدين، محمد. معارف الرجال، ج1: 125ـ 126.

(217) الأميني، محمد هادي. مصدر سابق، ج1: 406.

(218) حرز الدين، محمد. مصدر سابق، ج3: 41 ـ 44.

(219) المصدر السابق، ج2: 211 ـ 213.

(220) الطهراني، محمد حسين. رسالة لُب اللباب في سير سلوك أولي الألباب. ترجمة: عباس نور الدين. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1412هـ ، ص122 ـ 124.

(221) السبزواري، السيد عبد الأعلى. مواهب الرحمن في تفسير القرآن. قم: مؤسسة المنار، 1414هـ، ج1: 221 ـ 224.

(222) المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي الذريعة إلى أصول الشريعة تصحيح: أبو القاسم گرجي جامعة طهران: 1363ش، 1: 2.

(223) حكيمي، محمد رضا. المدرسة التفكيكية، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، 1419هـ

(224) مقدمة الشيخ المظفر لكتاب: تحفة الحكيم. للأصفهاني. ص5.

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

(226) الأصفهاني، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1: 19 ـ 27.

(227) المصدر السابق، 1: 34.

Scanned with CamScanner

(228) المصدر السابق، 1: 34.

(229) المصدر السابق، 1: 52.

(230) المصدر نفسه، 1: 53.

(231) المصدر السابق، 1: 53.

(232) لاحظ بعض هذه الموارد في:

أ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، للسيد الصدر، ج3:419، 4، 424: 295، 355.

ب ـ مباحث الأصول، للسيد الصدر، تقرير السيد كاظم الحائري، ج2: ق 2: 230، 497، 506.

ج ـ كتاب الخمس، للسيد محمود الهاشمي، ج1: 189.

د ـ كتاب القضاء للسيد كاظم الحائري، ص 531، 781.

(233) الشيخ محمد باقر الإصطهباناتي فقيه، حكيم، محقق في العلوم العقلية والنقلية، تتلمذ في المعقول للحكيم المعروف محمد رضا القمشي في طهران، وقصد سامراء فحضر دروس الميرزا محمد حسن الشيرازي، ثم هاجر إلى النجف الأشرف وتمخض لتدريس علوم الحكمة. كان أحد مؤسسي مدرسة النجف الفلسفية الحديثة. عاش منزويًا محرومًا فقيرًا في النجف إثر تخصصه بتدريس العلوم العقلية، فاضطرّ أخيرًا للهجرة منها إلى شيراز، وقتل فيها غيلة سنة (1326هـ).

من تلامذته الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، والأخير أستاذ العلّامة الطباطبائي. لمعرفة تفاصيل حياته انظر:

أ ـ الطهراني، آقا بزرگ. نقباء البشر 1: 212 ـ 213.

ب ـ الأمين، السيد محسن. أعيان الشيعة 9: 187.

ج ـ السيد النجفي القوچاني. سياحة في الشرق: 229 ـ 236.

د ـ الرفاعي، عبد الجبار. تطوّر الدرس الفلسفي في النجف الأشرف. في: موسوعة النجف الأشرف.ج8: ص 78 ـ 79.

(234) السيد النجفي القوچاني. سياحة في الشرق. ترجمة يوسف الهادي بيروت: دار البلاغة

Scanned with CamScanner