مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التيارات المتأخرة في الفلسفة العربية والفارسية

تأليف:
حسين ضيائي

ترجمة:
أشرف منصور

2024

www.mominoun.com

ترجمة

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

20 فبراير 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

التيارات المتأخرة في الفلسفة العربية والفارسية

تأليف: **حسين ضيائي**[1]

ترجمة: **أشرف منصور**

1 - (1944 – 2011)، كان أستاذاً للدراسات الإسلامية والإيرانية بجامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس UCLA. نشر العديد من الدراسات في فلسفة الإشراق، وأعد نشرات حديثة محققة وترجمات إلى الفارسية والإنجليزية لكتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي وشروح الشهرزوري وابن كمونة عليه:

Shams al-Dîn Muhammad Shahrazûrî's Sharh Hikmat al-Ishrâq, Commentary on the Philosophy of Illumination. Critical edition, plus English and Persian Introductions, Notes and Indexes. Cultural Studies and Research Institute, no. 736: Tehran, 1993; *The Philosophy of Illumination*. English translation of Suhrawardî's *Hikmat al-Ishrâq*, plus a new critical edition of the Arabic text, with Introduction, Notes, and Glossaries of technical terms, by John Walbridge and Hossein Ziai. Islamic Philosophy Translation Series (IPTS): Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000; *Ibn Kammûna's Al-Tanqîhât fî Sharh al-Talwîhât*. Refinement and Commentary on Suhrawardî's Intimations: A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology. Critical Edition, with Introduction and Analysis by Hossein Ziai & Ahmed Alwishah. Bibliotheca Iranica: Intellectual Traditions Series No. 9: Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2002.

سأتناول في هذا الفصل تيارات الفلسفة العربية والفارسية كما تمثِّلها النصوص التي تعود بصفة أساسية إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، واستمراراتها المعاصرة. استمر النشاط الفلسفي في الأراضي التي شملتها المؤثرات الفارسية، المتركزة في إيران منذ العصر الصفوي البادئ سنة 1501[1]. ومن بين كل فلاسفة التراث الفلسفي العربي السابق؛ كان ابن سينا هو صاحب أكبر وأوضح أثر، والذي قُدِّر له الاستمرار في كل تيارات ومدارس الفلسفة. وقد مثَّل البناء الداخلي لأعماله وطريقته في الكتابة وأسلوبه اللغوي -خاصة في «الشفاء» و«الإشارات والتنبيهات»- المعيار الذي قيست به كل الأعمال الفلسفية اللاحقة، سواء العربية أو الفارسية. لقد حدَّدت أعمال ابن سينا للفلسفة المشَّائية العربية والفارسية لغتها الفنية ومنهجيتها في التفكير، وقدَّمت لها مسائل فلسفية كموضوعات للبحث في السيمانطيقا والمنطق والأنطولوجيا والإبستيمولوجيا وما إلى ذلك. ويمكننا النظر إلى التيارات المتأخرة على أنها تنقيحات وتطويرات نابعة من نصوص فلسفية ظهرت في القرن الثاني عشر.

استخدم بعض المستشرقين والمؤرخين المتحيِّزين تعبيرات وصفيَّة عامة غير دقيقة لوصف متون فلسفية عديدة وضخمة بعد ابن سينا، مثل «الثيوصوفيا» theosophy و«حكمة الإشراق» Orientalwisdom، و«الثيوصوفيا المتعالية» Transcendent theosophy، و«الحكمة الخالدة» perennial wisdom، و«الخبرة الصوفية» mystical experience[2]. وسأتجنَّب مثل تلك التعبيرات غير الدقيقة، وسأركِّز على المقاصد والقيمة الفلسفية للنصوص ذاتها، بدلاً من تناول الجوانب «الروحية» أو «الصوفية» أو «الباطنية» المفترضة في طائفة واسعة وغير محددة من النصوص الفلسفية العربية والفارسية. وكما قال فضل الرحمن؛ فإننا نفسِّر نصوص ما بعد السينوية في ضوء نزعة صوفية غير واضحة المعالم، وهذا ما يُفْقِدنا التقاط «جوهرها العقلي والفلسفي الخالص... الذي يتصف بقيمة بالغة ويشكل أهمية للباحث الحديث في الفلسفة»[3].

وتعد أهم التيارات الفلسفية بعد ابن سينا؛ هي تلك التي شرعت في إعادة بناء أنساق فلسفية متَّسقة، تزيد من دقة الأطروحات الفلسفية، بدلاً من تفنيدها أو بيان تهافتها، لإنقاذ الفلسفة من الاتهامات التي وجهها إليها الغزالي. كما أُوْلِيَ اهتمام بالغ بإنشاء أنساق فلسفية أكثر توافقاً مع الدين. وكانت ثاني أهم فلسفة بعد ابن سينا هي «فلسفة الإشراق» لدى السهروردي[4]. ويقدِّم مذهب السهروردي منهجاً جديداً هو «علم الأنوار»، والذي يقول: إننا نتلقَّى مبادئ العلوم مباشرة، أو «بالعلم الحضوري». وبعد نصف

---

1 أدى الأثر الثقافي الواسع للمؤثرات الإيرانية بأحد أشهر المستشرقين الفرنسيين وهو هنري كوربان إلى إطلاق اسم «الإسلام الإيراني» على كثير من مجالات هذا الأثر بما فيه المجال الفلسفي. انظر Corbin [161].

2 إن عبارات مثل Oriental wisdom، sagesse orientale، وهي ترجمة كوربان لـ«حكمة الإشراق»، و«الثيوصوفيا المتعالية» transcendent theosophy تفشل في تقديم المحتوى التحليلي الدقيق لفلسفة الإشراق، وتقدمها على أنها فلسفة صوفية أو حدسية، بدلاً من تقديمها على أنها فلسفة تسير في توافق مع التراث الفلسفي الإسلامي [المشائي والأفلاطوني المحدث].

3 Rahman [167], vii.

4 انظر H. Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school," in Nasr and Leaman [34], vol.1، والفصل العاشر من هذا الكتاب.

قرن من إعدام السهروردي في حلب سنة 1191؛ تم الإفصاح عن فلسفة الإشراق باعتبارها «النظام الأتم» من قِبَل الشُّراح الإشراقيين على السهروردي، بداية بشمس الدين الشهرزوري[5]. وكان ما يميز الفلسفات الإسلامية اللاحقة هو تلك الرغبة في تأسيس مذاهب «تامة» وشاملة، خاصة في القرن السابع عشر. كانت هذه المذاهب تستهدف توسيع بناء الفلسفة الأرسطية لتضم موضوعات دينية مختارة بعناية، في دفاع عن التوافق بين الفلسفة والدين.

في هذا الفصل سأقوم بما يلي: 1) فحص العلاقة بين هذه المذاهب الشاملة من جهة، والتراثين المشَّائي والإشراقي من جهة أخرى؛ 2) تناول مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين؛ مُركِّزاً على أعمال الفيلسوف الفارسي ابن تركي إصفهاني؛ 3) تناول قضايا ذات أهمية فلسفية خاصة في التراث الفلسفي المتأخر. ويجب عليَّ التشديد هنا على أنه رغم أن التراث الفلسفي المتأخر ابتداءً من السهروردي كان يتناول الظواهر الصوفية، وخاصة إبستيمولوجيا المعرفة الإلهامية والحدسية، فقد كان يقوم بذلك من منظور الفلسفة. والشخصيات الممثلة لهذه التيارات المتأخرة هي المفكرون العقلانيون والعلماء؛ ولم يكونوا أعضاء في فرق أو أخويَّات صوفية، وكان أغلبهم -خاصة من القرن السابع عشر وما يليه- ينتمون للعلماء؛ أي: لطبقة رجال الدين الشيعة[6].

الفلسفة النسقية

كان النشاط الفلسفي المكثَّف يجري منذ منتصف القرن السادس عشر في شيراز أولاً ثم في إصفهان بعد ذلك، واستمر لحوالي قرن ونصف. وقد وُصِفَ هذا النشاط على أنه «إحياء للفلسفة»، وأدى لظهور ما يُعْرَف بـ«مدرسة إصفهان». وكان الفيلسوف الأشهر في هذه الفترة هو صدر الدين الشيرازي، أو الملا صدرا؛ الذي كان تلميذاً لمؤسس المدرسة المير داماد، والذي تَمَثَّل عمله الأهم والأساسي في كتاب «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية» (والمشار إليه دوما بـ«الأسفار»). كما يشار إلى مذهبه ومدرسته بالاسم نفسه «الحكمة المتعالية»، أو الفلسفة الميتافيزيقية metaphysical philosophy[7]. وتقع أعماله الفلسفية وشروحاته وأعماله في الفقه والمسائل الدينية في مجال المقصد «العلمي» لمدرسة إصفهان. ولا يزال النشاط المدرسي للمراكز الشيعية المؤسَّسة على تلك الأعمال حيَّاً ومُستمراً إلى الآن. كما تشهد هذه المراكز تطوراً هاماً للغاية في ضم العلوم العقلية في برامجها الدراسية، يدين لأعمال الشيرازي وخاصة كتابه «الأسفار» بدرجة تفوق المعترف بها، كما لكتاب أثير الدين الأبهري «هداية الحكمة»، الذي ظهرت عليه شروحات وتعليقات

5 انظر، شمس الدين الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، تحقيق حسين زياي، طهران، 2001، ص7

6 انظر الدراسة الأخيرة لصدوقي Sadughi] 258]، والتي توضح أن مئات الفلاسفة منذ القرن السابع عشر وحتى الآن كانوا من «العلماء»، باستثناء هام هو محمد حسن قشقاي وجهنجير قشقاي (see pp. 30, 84, 105, 167) اللذان كانا من خانات قبائل القشقاي.

7 أفضِّل هذا المصطلح metaphysical philosophy بالنظر إلى مضمون فلسفة الشيرازي، عن المصطلح الآخر الأشهر-transcendent phi losophy. ففي كل كتاب حديث بالفارسية عن تاريخ الفكر، يُشار إلى الشيرازي على أنه أقام مذهباً «عقلياً»، يُنظَر إليه على أنه أعطى شرعية فلسفية للإسلام الشيعي ككل. انظر أسماء علماء الشيعة الذين تعلم الشيرازي على يديهم في 258) Sadughi).

وحواش كثيرة، بما فيها شرح للشيرازي نفسه. وباختصار فإن مذهب «الحكمة المتعالية» وتوابعه الفكرية لا يزالان يُحدِّدان التوجه العقلي الشيعي إلى الآن.

وعلى العكس من كتاب «الشفاء» لابن سينا؛ لا يحتوي كتاب «الأسفار» على قسم خاص بالمنطق أو العلم الطبيعي؛ وهو بذلك ينفصل عن التقسيم المشَّائي للفلسفة إلى المنطق والعلم الطبيعي والميتافيزيقا، والذي نراه لا في أعمال ابن سينا وحدها، بل في تلخيصات فلسفية مثل كتاب «هداية الحكمة» للأبهري. وبدلاً من ذلك؛ نرى في «الأسفار» تركيزاً على دراسة الوجود، وهو موضوع السفر الأول كله. كما يختلف بنائياً عن كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي، إذ يرفض الشيرازي أي رؤية إشراقية متعلقة بالكثير من المسائل الفلسفية. لكنه رغم ذلك يتبع المنهجية الإشراقية، بعد أن يقيم تعديلات على مواقف السهروردي وفق فهمه الخاص للفلسفة المشائية. وتظهر رؤية الشيرازي الإشراقية في مجالات متعددة.

أ) مبادئ العلم والإبستيمولوجيا. في «الأسفار» يحتل الحدس المباشر مكان الحد الأرسطي (أو الحد التام عند ابن سينا) باعتباره أصل العلم والبرهان العقلي. هذا الموقف اللامشَّائي، والذي يقال: إنه رواقي في أصله، يقول بحدس أصلي بالزمان والمكان، وبأن الرؤى والإلهامات الشخصية بما فيها الوحي النبوي، صادقة من وجهة معرفية. ويقف الشيرازي بذلك مع الإشراقيين القائلين: إن المعرفة المباشرة أو «العلم الحضوري» له الأسبقية والأولوية على المعرفة الاستنباطية أو «العلم الحصولي». كما أنه مثل السهروردي يتخلَّى عن دور العقل الفعال في المعرفة، وهو العقل العاشر في كوزمولوجيا العقول المفارقة. وهو يُعلي من شأن المفهوم الإشراقي عن «كثرة العقول» التي لا تتمايز عن بعضها البعض إلا في الدرجة، وهو ما يمثِّل تعديلاً على النسق التراتبي الصارم للعقول المفارقة لدى الأفلاطونية المحدثة. وهذا ما يؤدي بالشيرازي إلى تأسيس نظريته في وحدة أو تماثل العاقل والمعقول، وهي أكثر النظريات المدروسة في الكتابات الحديثة العربية والفارسية عنه. ولا يزال تأثير نظرية الشيرازي في المعرفة مستمراً إلى الآن، إذ يظهر في أعمال الفيلسوف الشيعي الشهير السيد جلال الدين الآشتياني[8].

ب) الأنطولوجيا. تُعَدُّ «أصالة الماهيَّة» معتقداً أساسياً في المدرسة الإشراقية، لكن يرفضها الشيرازي ويُفضِّل عليها «أصالة الوجود»، كما قسم الإشراقيون الميتافيزيقا إلى قسمين: الميتافيزيقا العامَّة ***metaphysica generalis*** والميتافيزيقا الخاصَّة ***metaphysica specialis***؛ أي: البحث في الوجود الخالص في مقابل البحث في الوجود ذي الكيفيات المختلفة. وقد أدخل الشيرازي هذا التقسيم ودقَّقه، وصار داخلاً في كل عمل فلسفي لاحق وحتى الآن.

---

8 يعد الآشتياني المفكر المبدع الرائد في العالم الإسكولائي الشيعي حالياً. وهو أحد علماء الشيعة المعدودين المعروفين للغرب بسبب تعاونه العلمي مع هنري كوربان، كما يعرف الغرب بعضاً من أعماله الفلسفية. ولموقفه الإبستيمولوجي، انظر

Sohravardi, *Partow Nameh (The Book of Radiance),* ed. Andtrans. with an introduction by H. Ziai (Costa Mesa, CA: 1998), xvi–xx.See also Yazdi [157].

ج) العلم والدين. قام الشيرازي بتهذيب وتوسيع أفكار أرسطو في أصول الفلسفة. وتسير نظريته في المعرفة على خطوط المدرسة الإشراقية، حيث لا تتأسس المعرفة على معطيات الحواس وتجريد الكليَّات، بل بالأحرى على «الموضوع الـمُدْرِك» ذاته (الذات العارفة). تعرف هذه الذات «أناها» أو الأنا الخاصة بها -«الأَنِّيَّة المتعالية»- بالوعي الذاتي. وتتحصَّل الأنا بالحدس على المفاهيم الأولية عن الزمان-المكان، وتقبل هذه الأولية على أنها المعقولات الأولى، وتؤكِّد على وجود الحقائق الأولى ووجود الله. وبذلك تمَّ النظر إلى هذا المذهب المعرفي على أنه يشكل أساساً فلسفياً للعقيدة الدينية. وهذا ما مهد الطريق لتَفَوُّق «الحكمة المتعالية» في الحوزات الشيعية في إيران. وإذا تأمَّلنا في أثر مذهب الشيرازي على النظرية السياسية الشيعية؛ سنتفهَّم السبب في تفضيل الاتجاه العقلي الشيعي الحالي للعقل العملي على العلوم النظرية، خاصة في القرن الأخير. يوجه الإشراقيون نقداً للفلسفة النظرية من حيث استحالة الوصول إلى قضايا كليَّة صادقة على الدوام، وهي «قوانين العلم» في الاتجاه المشَّائي. وبدلاً من ذلك؛ يحدِّد حكماء كل زمان التوجُّه العلمي للمجتمع؛ مُجدِّدين وحافظين للأصول، مُستعينين في ذلك بمعرفتهم الذاتية الخاصة.

سأشرح بمزيد من التفصيل: إن القضية الكليَّة عند ابن سينا يجب بالضرورة أن تكون واجبة وصادقة دوماً. لكن بسبب الحدوث الدائم للأشياء وانتماء المستقبل لمجال الإمكان؛ فإن صدق قانون ما الآن، يمكن أن ينهار في لحظة ما في المستقبل باكتشاف استثناءات منه. وعلاوة على ذلك؛ فإن المعرفة الأصيلة والواجبة والصادقة في كل زمان يجب أن توفي القاعدة الأفلاطونية الذاهبة إلى أن كل معرفة مؤسسة على معرفة أخرى بعدها. وبذلك لا يمكن لهذه المعرفة أن تكون حمليَّة؛ أي: تأخذ الشكل التقليدي «أ هي ب»، وإلا؛ لكُنَّا أمام تراجع لامتناهٍ للخلف[9]*. وبالأحرى تعرف الذات العارفة الشيء بمجرد الحضور المباشر أمامه في اللحظة الحاضرة، أو المشاهدة (وهو مصطلح يدل على الإبصار الحسي وعلى الإدراك العقلي للواقع)، وتحصل الذات على معرفتها بالشيء في لحظة لازمانية. وبذلك تكون المعرفة علاقة لازمانية بين الذات والموضوع، تحدث للذات العارفة عندما تكون في حالة «صفاء» (أي: حالة من الخبرة الحدسية والإلهامية الراقية في الجانب العقلي، أو عين صافية في الجانب الحسي)، وعندما يكون هناك وسط مناسب للمعرفة؛ يمكن أن يكون عقلاً أو حساً أو إلهاماً أو حلماً، وعندما لا تكون هناك عوائق بين الذات العارفة وموضوع معرفتها. هذه المعرفة الحدسية المباشرة هي أصل البناء القياسي للقوانين العلمية. لكن على أصول العلم أن تُجَدَّد دوماً عن طريق ذوات عارفة في كل زمان آتٍ، وفي كل عالم ممكن؛ على أساس ملاحظات هذه الذوات. هذا الدور موكل في الفكر السياسي الشيعي المعاصر لأبرز علماء الشيعة في عصره[(10)].

د) تاريخ الفلسفة. تطرَّق إلى هذا الموضوع مؤرِّخون قدماء وكُتَّاب سِيَر العلماء (ومن بينهم أطباء وفلاسفة ومفكرون آخرون)، بمن فيهم ابن أبي أصيبعة والقفطي وأبو يعقوب السجستاني وابن جلجل الأندلسي وغيرهم.

9* بمعنى أنه إذا كانت معرفتنا بالشيء تعتمد على معرفتنا بسببه، فمن الممكن أن تتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية.

10 للمزيد انظر[262 Ziai]..

ويستمر الشيرازي في هذا التقليد ويخطو خطوةً من بعده بتقديمه لتحليل نسقي لتاريخ الأفكار والمدارس الفلسفيَّة. ويقسم الفلاسفة الأهم في نظره إلى أربع مجموعات؛ الأولى: تضمُّ الفيثاغوريين وأفلاطون والأفلاطونيين؛ والذين يتَّفقون بدرجة ما مع الإشراقيين. والثانية: تضم متقدِّمي المشَّائين؛ والثالثة تضم متأخري المشَّائين - في تمييز لهم عن الموقف الأرسطي الخالص الذي يمثله في العادة بروقلس وفرفوريوس. وتضم المجموعة الرابعة الإشراقيين؛ الذين يطلق عليهم الشيرازي «أتباع الرواقيين». ويمكننا أن نجد تقسيم المشائين إلى متقدمين ومتأخِّرين لدى مفكرين أقدم مثل البغدادي والسهروردي والشهرزوري وقطب الدين الشيرازي.

يتناول الشيرازي بعضاً من ذلك التاريخ الفلسفي في «الأسفار العقلية» (السفر الثالث، الموقف الثالث، الفصل الرابع)، في سياق بحثه في مسألة العلم الإلهي، ووضعه لإبستيمولوجيا المعرفة بالحضور المباشر كوصف لهذا العلم الإلهي. ويميِّز بين سبع مدارس فكرية، وتشمل المدارس الفلسفية الأربعة التي ذكرناها، مع مدرستين كلاميَّتين ومدرسة صوفية[11]. ويعكس تصنيف الشيرازي هذا تأثرُّاً بكتاب للشهرزوري بعنوان «الشجرة الإلهية»، قبل ثلاثة قرون من «الأسفار العقلية»[12]. ومن بين «مذهب توابع المشائين» يضم الشيرازي كلاً من الفارابي وابن سينا، وأتباعهم مثل بهمنيار (تلميذ ابن سينا الشهير ومؤلف كتاب «التحصيل»)، وأبو العباس اللوكري و«كثير من المتأخرين»[13]. ولا يضم «متأخرو المشائين» إلا فلاسفة مسلمين. والكندي غير مذكور، ولا يظهر في «الأسفار العقلية» إلا نادراً (والملاحظ كذلك استبعاد فخر الدين الرازي؛ الذي يعتبره الإشراقيون متكلِّماً، خاصة الشهرزوري في تأريخه للفلسفة في «نزهة الأرواح»، وفي موسوعته الفلسفية «الشجرة الإلهية»[14]. هذا بالإضافة إلى تجاهل الشيرازي لمنهجيَّة الرازي الكلامية)[15]. وينظر الشيرازي لهذه المجموعة من متأخري المشائين على أنهم يقولون بأصالة الوجود، وقِدَم العالم، وإنكار بعث الأجساد، وبأن النفس مفارقة للبدن، لكن موقفهم من خلود النفس غير واضح. ومن بين آرائهم لا يقبل الشيرازي إلا «أصالة الوجود».

ويأتي الشيرازي بعد ذلك على ذكر «شيخ أتباع الرواقية شهاب الدين [السهروردي] المقتول، ومن يحذو حذوه، كالمحقِّق الطوسي، وابن كمونة، والعلامة [قطب الدين] الشيرازي، ومحمَّد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية»[16]. ويظهر وصف الإشراقيين بأنهم من أتباع الرواقيين في مواضع كثيرة من «الأسفار العقلية»، لكنه يعزو إليهم وحدهم أفكاراً مبتكَرة مثل التمييز بين «الصورة العقلية» و«الصورة المثالية»، وهو لا يربطهم

11 صدر الدين الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1990، المجلد السادس، ص180 وما بعدها. [طبعة طهران التي أثبتها المؤلف دون تاريخ هي طبعة مصورة من طبعة بيروت هذه. (المترجم)].

12 See Hossein Ziai, "The Manuscript of *al-Shajara al-Ilahiyya*, a Philosophical Encyclopedia by Shams al-Din Muhammad Shahrazuri," *Iran Shinasi* 2 (1990), 89–108

13 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

14 See Ziai, "The Manuscript of *al-Shajara al-Ilahiyya*."

15 يقترح البعض ألا نعتبر «المباحث المشرقية» للرازي عملاً إشراقياً، انظر في ذلك: علي أصغر حلبي، تاريخ فلسفي إيراني (طهران، بدون تاريخ)، ص123

16 الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، المجلد السادس، ص181

بالرواقيين إلا إذا كان سياق حديثه هو المنطق والعلم الطبيعي، في حين يستخدم كلمة «إشراقيون» وحدها دون أن يلحقهم بالرواقيين في مسائل الإبستيمولوجيا والكوزمولوجيا والأخرويات[17]. ومن الأفكار الهامة التي يلحقها الشيرازي بهذه المدرسة الإشراقية؛ الوجود الفعلي لصور الأشياء خارج الذهن: «القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج»، سواء كانت هذه الأشياء «مجرَّدات أو ماديات»، «مركَّبات أو بسائط». هذه النزعة الواقعية الساذجة naive realism*[18] هي حجر أساس في التيارات المعاصرة، وتحوي رؤى إشراقية معينة[19].

وتأتي بعد ذلك مدرسة «فرفوريوس؛ مُقدَّم المشَّائين من أعظم تلامذة المعلِّم الأول»، وهي المدرسة التي يسمِّيها الشيرازي بمتقدمي المشائين. وعندما يشير الشيرازي إلى أرسطو على أنه «المعلم الأول» فهو يقصد كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس»، وهي بعض أجزاء كتاب أفلوطين «التاسوعات» المنسوب لأرسطو. ومن بين الأفكار المنسوبة لهذه المدرسة؛ أن «الصور المعقولة» متَّحدة بالله، ومتَّحدة بالمختارين من البشر عن طريق العقل الفعال. ولا يُلحق الشيرازي أرسطو نفسه بمدرسة معيَّنة، لكنه يستخدمه باعتباره مُحكِّماً يحكم به على كل موقف فلسفي.

وأخيراً تأتي مدرسة «أفلاطون الإلهي». والمرجَّح أن الشيرازي يقصد أفلاطون نفسه، وليس مجرَّد مدرسة ملحقة بتراثه. وإذا كان ذلك صحيحاً؛ فهو يعني أن الشيرازي يميِّز بين فكر أفلاطون نفسه والنصوص الأفلاطونية اللاحقة عليه، والتي تتصف بالتلفيق بين توجهات فلسفية عديدة. ويحرص الشيرازي على أن يشير إلى أفلاطون نفسه عندما يقول: «قال أفلاطون الشريف»، في مقابل إشارته إلى الأفلاطونية بوجه عام عندما يقول: «في مذهب الأفلاطونية»[20]. والمذهب الفلسفي المقصود هنا هو الواقع الموضوعي للصور المفارقة، والمثل العقلية الأفلاطونية، وهو المذهب الذي يدافع عنه الشيرازي بشدَّة. وعلى هذا الأساس؛ يذهب الشيرازي إلى أن «علم الله بالموجودات كلها» مثبت وصحيح. ومن ثم، يرفض معارضة الغزالي اللاعقلانية للفلاسفة واتهامه لهم إنه لا يعلم الجزئيات وأن العقل البرهاني لا يستطيع إثبات علم الله أصلاً. وينظر التراث الفلسفي الشيعي اللاحق لهذه النظرية على أنها انتصار للشيرازي [على الغزالي].

والذي يهمُّنا في هذا الفصل؛ هو أن ما يميِّز التيارات المتأخِّرة هو تلك «المدرسة الثانية»؛ أي: الإشراقية. فالتيارات المتأخرة والمعاصرة تسودها التوجهات الإشراقية، مع التشديد الجديد على الفلسفة الدينية التي بدأها الشيرازي. فعلى سبيل المثال: يحاول الشيرازي البرهنة على خلود النفس والبعث البدني من خلال برهنته على بعث ما سمَّاه «البدن المثالي»، وهو المفهوم الذي نجده في القرن التاسع عشر لدى السبزواري. وهو بذلك يخالف التراث الإشراقي في قوله بخلود نفس مفارقة ومنفصلة عن البدن. وفي حالات كثيرة من تحليلاته

17 See Ziai [158], ch. 1

18* النزعة الواقعية المقصودة هنا هي المثالية الواقعية، التي تعتقد في وجود الأفكار المجردة خارج العقل الإنساني، مثل المثل الأفلاطونية.

19 See Ziai [158], 34–9

20 انظر على سبيل المثال، الأسفار العقلية، المجلد الثالث، ص509 وما بعدها.

الفلسفية المفصلة؛ يعرض الشيرازي المواقف السينوية والإشراقية ثمَّ يحكم بينها، مُقدِّماً في أحيان كثيرة موقفاً ثالثاً أكثر دقَّة. هذه الممارسة الجديدة للتَّفلسُف مقبولة من مفكِّري الشيعة، كما من أغلب علماء الدين الشيعة المعاصرين. وهذه هي الطريقة التي عاش بها تراث الشيرازي، لا باعتباره طريقة في التحليل الفلسفي، بل باعتباره مذهباً في الفلسفة الدينية، يشكِّل أداة لتقديم العقل على أنه خادم للعقيدة الدينية، وخاصة للعقيدة الشيعية في سلطة الإمام الإلهامية في الأمور السياسية.

وعليه، يمكننا تلخيص الموقف الفلسفي الأساسي لذلك المذهب الشمولي الجديد، وهو الذي سمَّيتُه: الفلسفة الميتافيزيقية، والذي يُحدِّد ملامح التيارات الحديثة السائدة في العالم الإيراني الشيعي، فيما يلي: أولاً، يتأسَّس البناء الفلسفي في حدس أصلي بالزمان-المكان، وتؤخذ الإلهامات والرؤى الشخصية على أنها عمليات إبستيمولوجية صحيحة. وتؤخَذ المعرفة بالحضور المباشر على أن لها الأولوية على المعرفة الاستنباطية، ويُنْظَر إلى العقول المفارقة على أنها متعدِّدة، وبلا نهاية، وتشكِّل فيما بينها مُتَّصلاً؛ وهذا هو ما يتناقض تماماً مع الموقف المشَّائي الذي ينظر إلى العقول المفارقة على أنها منفصلة عن بعضها ومحدودة في العدد. أمَّا الموقف الأنطولوجي للمدرسة الشيرازية المتأخرة؛ فليس واضحاً، لكنها في رأيي تتبع خط «أصالة الوجود»، رغم أنها تضع هذا الخط في رؤية إشراقية للوجود كمتَّصل. وعلى كل الأحوال؛ فإن هذا الموقف أساسي في تراث الشيرازي كلِّه؛ إذ يناقشه الشيرازي بالتفصيل في «التعليقات على حكمة الإشراق»[21]. وقد عملت مدرسة الشيرازي على تشييء المُثُل الأفلاطونية، ونظرت إلى العالم الخيالي mundus imaginalis للكوزمولوجيا الإشراقية باعتباره مجالاً حقيقياً مُفارقاً تشهد على وجوده الخبرةُ الحدسية. وأخيراً؛ تنقسم الميتافيزيقا إلى قسمين: الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة. وهذا ما يُخْرِج التيار الإشراقي من الأنطولوجيا السينوية الخالصة التي كانت بحثاً في الموجود بما هو موجود، ويجعلها تضمُّ إلى بحثها موضوعات جديدة مثل الأحوال والمقامات الصوفية، والحب الصوفي وأسرار الأحلام والنبوة والعرافة وفنون السحر.

صائن الدين والتوفيق بين الدين والفلسفة

يرجع استخدام الإبستيمولوجيا لتدعيم العقائد الدينية إلى كتاب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة»؛ حيث يكون الحاكم المثالي هو المشرع الفاضل؛ نظراً لاتصاله بالمجال الإلهي؛ أي: العقل الفعَّال. واستمرت محاولات تأسيس فلسفة دينية إسلامية بعد عصر تأسيسها في القرن العاشر، ووضع الفلاسفة اللاحقون فلسفات دينية في سياق إسلامي بدلاً من السياق اليوناني. لقد هاجم الغزالي أولويَّة العقل في التراث اليوناني؛ والتي تُعلي من شأن العقل على الوحي، واستمر هذا الهجوم لدى مفكِّرين أصغر شأناً إلى أن وصلنا للهجوم الشامل على

21 أعددتُ نشرة نقدية لهذا العمل، وهو تحت الطبع الآن (طهران). ويستخدم الأشتياني هذا العمل بكثافة؛ انظر كتابه «شرح حال وآراء ملا صدرا» (حياة الملا صدرا ومذهبه الفلسفي)، قُمْ، 1998، ص228 – 231

العقل لدى ابن تيمية في كتابه «الرد على المنطقيِّين»[22]. ورغم ذلك؛ نشهد في القرن التالي لابن تيمية مفكِّراً مؤثراً انصب جهده على التوفيق بين الدين والفلسفة، بالإضافة إلى التصوف (العرفان)، وهو علي بن محمد بن تركة الخوجاندي الأصفهاني (ت 836هـ/ 1432)، والمعروف بلقبه في الحوزات الشيعية، وهو صائن الدين[23]. ولأن صائن الدين كان محسوباً على طبقة رجال الدين الشيعة في عصره؛ فقد كان استخدامه للفلسفة في دعم الدين مقبولاً؛ ما مهَّد الطريق من بعده لفلاسفة مثل صدر الدين الشيرازي. ويرجع الفضل لصائن الدين في قبول علماء الدين الشيعة بالعلوم العقلية، والتي تتعامل مع الفلسفة في ذاتها، لا باعتبارها خادمة للدين، والتي تعامل فلاسفة اليونان بتقدير لا بالعداء الذي اشتهر به اللاعقليُّون مثل ابن تيمية. وكان صائن الدين نموذجاً للعلماء الذين تولَّوا مناصب القضاء في بلاط الحكام (وكان يتولى القضاء لدى أحفاد تيمورلنك). وكان الجوهر السياسي الفلسفي لهذا التيار متصلاً بأجندة سياسية فعلية.

ويقبل الشيعة الآن، ومعهم الكثير من الباحثين، أعمال صائن الدين باعتبارها الأولى التي حاولت الجمع بين المنهج الفلسفي والعقيدة الدينية والعرفان النظري. ويُنْظَر إلى صائن الدين في الدراسات الأكاديمية الحديثة حول الفكر الشيعي على أنه أحد علماء إيران الذين أقاموا مذاهب دينية فلسفية على أسس شيعية تُشدِّد على أهمية «العلم». وقد أكد صائن الدين على الوحي باعتباره مصدراً للمبادئ العقلية للعقائد الدينية، وهي المبادئ التي يمكن الدفاع عنها عقلاً في الوقت نفسه، وتضمن الحكم العادل إذا تبنَّاها الحكَّام. وترجع إلى صائن الدين الفكرة الشيعية القائلة: إن في كل عصر أعلام يمثِّلون العلم فيه. وكما أوضح صدوقي؛ فإن علماء شيعة بارزين في القرن العشرين في العلوم العقلية (وهو المصطلح الذي أدخله صائن الدين نفسه وانتشر من بعده) درسوا أهم أعمال صائن الدين وهو «تمهيد القواعد»[24]، مثل ضياء الدين دري (ت 1336هـ)، وأغا مرزا محمَّد قمشيعي (ت 1306هـ)، وراعيه مرزا محمَّد علي مظفر، وأغا مرزا محمود المدرس الكهاكي القمي (ت 1346هـ)، وأغا سيد محمَّد كاظم اللوساني الطهراني (ت 1302هـ). ويوصف كتاب «تمهيد القواعد» في لغة البحث العلمي الحديث على أنه عمل في فينومينولوجيا الدين[25]* وفلسفته، يؤسس للعقيدة السياسية الشيعية في شرعية حكم القلَّة المختارة الملهمة من طبقة العلماء.

22 See Ibn Taymiyya, *Against the Greek Logicians*, trans. W. B. Hallaq (Oxford: 1993).

[النسخة العربية: وائل حلاق، ابن تيمية ضد المناطقة اليونان؛ جهد القريحة في تجريد النصيحة - مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت 2019. (المترجم)].

23 نظراً لعدم معرفة الدرس الغربي لابن تركة، سأقدم للقارئ فيما يلي قائمة مختصرة من المراجع عنه: مقدمة الناعني لترجمته الفارسية لكتاب الشهرستاني «الملل والنحل»، بعنوان «تنقيح الأدلة» (طهران، 1335هـ)؛ م. ت. دانش– باجو، فهرست ي كتاب خان ي إحدائي سيد محمد ي مشكات (طهران، 1332هـ)، المجلد الثالث، ص425 وما بعدها؛ H. Corbin [161], vol. III (Paris: 1972)؛ س. أ. م.، بهبهاني، «أحفال وأسار ي صائن الدين تركي ي أصفهاني»، في Mohaghegh and Landolt [255], 87–145؛ Sadughi [258]. قام الأشتياني بتحرير كتاب صائن الدين «تمهيد القواعد» بمقدمة تحليلية في 200 صفحة وتعليقات على النص؛ وكانت هناك طبعات حجرية قديمة لهذا الكتاب لم تخل من أخطاء.

24 Sadughi [258], 25, 45, 47, 61

25* فينومينولوجيا الدين هي دراسة الدين كما يظهر في الوعي؛ أي: باعتباره ظاهرة شعورية تتحدد ببنية داخلية لوعي المتدين. يرجع مثل هذا التحليل للظاهرة الدينية إلى الفيلسوف الألماني لودفيغ فويرباخ (1804 – 1872) الذي درس الدين باعتباره وعياً مغترباً منفصلاً عن العالم وتصعيداً لآلام وأحلام البشرية إلى موضوع التقديس الديني، وإسقاطاً للوعي البشري الشقي على صورة الإله التي هي عنده صورة عاطفية. واستمر فلاسفة عديدون من بعده على هذا المنوال، وظهر في التحليل النفسي للظاهرة الدينية عند فرويد ويونج، كما عند إدموند هوسرل، وأخيراً حسن حنفي في كتابه «من العقيدة إلى الثورة».

ونستطيع فهم كيفية تأثير الفلسفة في الفكر السياسي الشيعي من حقيقة لا يلتفت إليها الكثيرون، وهي أن صائن الدين كان من أوائل مَن اعتمدوا على إبستيمولوجيا الإشراق في المعرفة الحضورية، وتوظيفها لإعطاء الأولوية للمعرفة الإلهامية والحدسية، خاصة في معرفة المبادئ الأولى. وقد ضمَّ تطوُّر الفلسفة الدينية الشيعية عناصر أخرى من خارج تيَّار الفلسفة، فعلى سبيل المثال: قامت بتوظيف بعض المبادئ العلمية الكلامية لمواجهة العقيدة الأشعرية اللاعقلانية سواء في السياسة أو أصول الدين. وبالمثل اِسْتُخْدِم التأويل القرآني لتدعيم تشريع عقلاني. وهنا قدَّم صائن الدين تحليلات عقلانية مُبسَّطة لأركان الإسلام الخمسة وغيرها من مبادئ العقيدة. وكما أوضح الأشتياني؛ فإن صائن الدين قد قدَّم مؤلَّفاته في لغة بسيطة متاحة للجمهور خدمة لمقاصده السياسية باعتباره أحد قضاة البلاط التيموري[26]. وهذا كله هو ما أدى إلى القبول الواسع للنظرية القائلة: إن العلماء يجب أن يكونوا المؤتَمنين على الحكم العادل. أدَّت أفكار صائن الدين المبتكَرة التي ظهرت في أكثر من ستِّين كتاباً؛ دوراً محورياً في تشكيل التراث الفكري للتشيُّع الإيراني، وبالأخص في نشر الأفكار الأساسية للفلسفة السياسية الشيعية، وفكرة المعرفة الإلهاميَّة المبرهَن عليها عقلاً والخادمة للحكم العادل. لكن لم تُعطِ هذه النظريات دوراً فاعلاً للرعية، بل وضعتها في موضع التَّابع الذي يجب عليه الطاعة وتقليد الأئمة في كل شيء، بما في ذلك الشأن السياسي. وهذا ما مهَّد الطريق لنظام القائد الديني باعتباره «مرجع التقليد».

المشكلات الفلسفية في الكتابات العربية والفارسية الأخيرة

لا يزال تاريخ الفلسفة في إيران والبادئ قبل ظهور الفلسفة في إصفهان بقرن والمستمر حتى الآن؛ في حاجة إلى أن يُكْتَب. وتوفر لنا النصوص المنشورة من ذلك العصر أساساً نستطيع أن نستمد منه بعض مشكلات الفلسفة التي كانت محل الاهتمام، لكن يجب علينا البحث عنها بحذر. فهناك القليل من الأعمال الفلسفية بالعربية والفارسية قبل القرن السادس عشر والمخصصة لموضوعات معيَّنة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الآن «المونوجراف» monograph. وهناك بعض الاستثناءات مثل كتاب «السيرة الفلسفية» للعالم الفارسي أبي بكر الرازي، والبعض الآخر يقع في مجال الفلسفة السياسية. لكن التأليفات الفلسفية المتخصِّصة كانت شاملة لموضوعات كثيرة. وهذا ما يصدق على كل أعمال ابن سينا الأساسية، وعلى الأعمال من خارج التراث المشَّائي. وعلى سبيل المثال؛ ففي الأعمال التخصُّصية للسهروردي وغيره، تعالج المشكلات الفلسفية بطريقة شاملة حتى ولو كانت اللغة الفلسفية مختلفة[27]. هذا النزوع نحو الأعمال الشاملة يستمر حتى القرنين الخامس

---

26 صائن الدين، تمهيد القواعد، ص3 – 8. يرصد الأشتياني في دراسته الرائدة أثر صائن الدين على الملا محسن فايض ي كاشي، وعبد الرزاق اللاهجي، وغيرهم من علماء الشيعة، ويوضح السبب في تقدير فكر صائن الدين من قِبَل المير فندريسكي وبهاء الدين العاملي والمير داماد وصدر الدين الشيرازي. انظر للمزيد، البهبهاني، A. M. Behbahani, "Ahval va Asar-e Sa'in al-Din Torkeh-ye Isfahani," in Mohaghegh and Landolt [255], xvi–xxii.

27 لمناقشة هذه اللغة المختلفة، انظر Suhrawardi [152], xxiii–xxviii.

عشر والسادس عشر؛ وحتى أولئك المؤلِّفين الذين أرادوا مناقشة مشاكل فلسفية معيَّنة؛ كانوا مضطرين لوضع أفكارهم في شروح وحواشٍ وحواشٍ على الحواشي على أعمال موسوعية.

ولا أستطيع تحديد الوقت الذي ظهرت فيه الكتابة في المشكلات الفلسفية الخاصة وصارت شائعة، وذلك بسبب ندرتها خاصة من منتصف القرن الرابع عشر (وهو عصر نهاية الإحياء العلمي في شمال غرب إيران، والذي رعاه المغول والخانات الأوائل، والذي بدأه الفيلسوف والعالم الفارسي نصير الدين الطوسي) وحتى القرن السادس عشر. لكنني فحصتُ مجموعات النصوص العربية والفارسية، بالإضافة لبعض النشرات النقدية لنصوص لمؤلفين من القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر[28]. وهذا ما يتيح لي الإشارة إلى عدد معتبَر من الأعمال الخاصة في موضوعات معيَّنة. يتناول الكثير من هذه الأعمال مشاكل أنطولوجية، مثل بروز مسألة «إثبات الواجب» و«وحدة الوجود» و«اتصاف الماهية بالوجود»، ومسائل أخرى متَّصلة بها. ويتناول البعض الآخر مشكلات الكوزمولوجيا والخلق، خاصة «الخلق في الزمان» أو «حدوث العالم»، و«الحدوث الدهري». ويتناول البعض الآخر مسائل إبستيمولوجية. والأبرز منها رسائل حول نظرية صدر الدين الشيرازي في «اتحاد العاقل والمعقول» وما يتصل بها من قضايا. وأخيراً، يقدَّم عددٌ كبير من الأبحاث ردوداً على أسئلة أو اعتراضات، أو يأخذ شكل محاورات أو مناظرات بين علماء.

والجدير بالذكر أنَّ عدداً قليلاً للغاية من الأبحاث الخاصة في المنطق الصوري والمادي، في الغالب تأخذ شكل المحاورة والمناظرة وتركِّز على فلسفة اللغة. والأبرز منها يتناول معضلات منطقية مثل «حجَّة الكذَّاب»، مع متضمَّناتها الأنطولوجية[29]. والأعمال المنطقية التي وصلتنا من القرن السابع عشر كانت مجرَّد جوامع مبسطة، على طريقة الجوامع المنطقية المشَّائية النمطية، والتي تتبع بناء أورجانون أرسطو، وتستبعد في الأعم كتاب «الشعر». وهذا ما يتمثل واضحاً في كتاب صدر الدين الشيرازي في المنطق: «التنقيح في المنطق»[30]. ويمكننا أن نُفْرِد عدداً من المشكلات الهامة في الأعمال المنطقية لتلك الفترة:

أ) المعضلات المنطقية وفلسفة اللغة؛ صارت «معضلة الكذاب» القديمة هدفاً لمناظرة حامية في جنوب مدينة شيراز الإيرانية في القرن السادس عشر، والمعضلة هي أن القضية القائلة «أنا كذاب» تحتمل الصدق

28 ولعل أهم مجموع لمثل هذه النصوص هو [Corbin and Ashtiyani 254].. وتم نشر اثنتي عشرة رسالة تحت عنوان «مجموع رسائل فلسفية لصدر المتألهين»، تحرير هـ. ن. إصفهاني (طهران، 1966). وتم تحرير أعمال عالم هام من القرن التاسع عشر هو هادي سبزواري في كتاب بعنوان «رسائل الحكيم السبزواري»، تحرير سيد جلال الدين الأشتياني (طهران، 1991). كما تعد الدورية العلمية خيراد نامه ي ملا صدرا» نافعة للغاية في دراسة الفلسفة العربية والفارسية المتأخرة.

29 على سبيل المثال، رد الكثير من الأبحاث المنطقية على معضلة ابن كمونة حول ما إذا كان واجب الوجود واحداً.

30 انظر، مجموع رسائل فلسفية لصدر المتألهين، ص193 – 236

والكذب معاً[31]. ويبدو أن هذه المناظرة استمرت إلى وقت لاحق، مع موضوعات أخرى في المنطق النظري (لكن ليس بينها السيمانطيقا والسيميوطيقا)[32]، لكننا لا نملك دليلاً على ذلك. وربما يكون مردُّ ذلك هو فقدان الاهتمام بالفلسفة باعتباره مبحثاً مستقلاً في التراث المتأخر. كانت المناظرة حول معضلة الكذاب بين اثنين من أهم الفلاسفة الإسكولائيين في القرن السادس عشر، وهما صدر الدين دشتاكي وجلال الدين الدواني. وكانت المعضلة تُسمى «شبهة (كل كلامي كاذب)»، والعبارة تجمع بين مصطلح «شُبْهَة»، والذي يعني «شك» و«غموض»، وعبارة «كل كلامي كاذب». وفي صياغات موسعة لهذه المعضلة يتم إضافة جهات زمانية مثل «الآن»، «الغد»، أو «دوماً»[33].

وتعد قصة ظهور هذه المناظرة شيِّقة تاريخياً وفلسفياً. وقد شارك علماء لاحقون فيها وكتبوا حولها الرسائل محاولين حلَّ المعضلة، بالوقوف إلى جانب حل الدوَّاني أو حل الدشتاكي. وكان الدشتاكي هو الذي أشعل النزاع في حواشيه على إحدى شروح عمل للقوشي، والذي ذكر المعضلة[34]. حينئذ كتب الدواني ردَّين على حل الدشتاكي، ثم كتب لاحقاً رسالة مطوَّلة عن الموضوع نفسه[35]. وهذا ما يوضح الانخراط الجاد في مسألة نظرية، يدل على أن الحادث آنذاك لم يكن مجرد نشاط متركز حول الشروح والحواشي وحواشي الحواشي على نصوص أصلية، كما كان مفترَضاً. فما نشهده هو انشغال ممثلين مهمِّين للفكر الإيراني في القرنين السادس عاشر والسابع عشر في تحليل ومناقشة معضلة قديمة للغاية حيَّرت الفلاسفة. وهذا دليل على تواصل الإبداع الفكري، ويمثل درساً تاريخياً هاماً للتيارات الفلسفية المتأخرة. ورغم أنه لا يمكننا الدخول في تفاصيل تلك المناظرة من الوجهة الفلسفية، إلا أنه من المهم تلخيص تحليل الدشتاكي. لم يكن الدشتاكي بعيداً عن المناطقة المعاصرين عندما ميَّز بين مستويين من صدق وكذب القضية، وبذلك أصرَّ على الحاجة إلى التمييز بين اللغة العادية أو الطبيعية من جهة، والميتا-لغة meta-language من جهة أخرى. وكانت هذه البصيرة الأصيلة جديدة بالنسبة لعصره: وهي مثال على ما يمكن أن تؤديه الرسائل المتخصصة باعتبارها مقاربات تحليلية لحل المشكلات الفلسفية.

---

31 كان هذا في العصر الذي شهدت فيه شيراز ازدهاراً فكرياً، إذ يعمل فيها عدد من المفكرين الذين سيؤسسون فيما بعد مدرسة إصفهان. لتناول فلاسفة شيراز الأساسيين، انظر، ق.، «مير صدر الدين دشتكي وابنه غياث الدين دشتكي»، خيراد نامه 1، 3.3 (1996)، ص83 – 89. كان صدر الدين وابنه من أهم أعلام الفكر في القرن السادس عشر؛ كتب الأب رسالة في «إثبات الواجب»، والتي كانت ممثلة لذلك الصنف من الكتابة الموضوعية في عصرها كما ذكرنا. وكتب رسالة أخرى عنوانها «رسالة في الوجود الذهني». ودرست هاتين الرسالتين بكثافة لاحقاً، وذكرهما الشيرازي في «الأسفار العقلية». أما الابن غياث الدين دشتكي، فقد وضع شرحاً على «هياكل النور» للسهروردي، وهو نص أقل احترافية في الاتجاه الإشراقي.

32 استمرت النظرية السيمانطيقية حية في كتب أصول الفقه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وظهرت في الفصول أو الأبواب الأولى منها تحت عنوان «علم دلالة الألفاظ»، لكن خلت منها كتب الفلسفة تماماً.

33 انظر، رسالة عبرة الفضلاء في حل شبهة جذر الأرقام، والتي كتبها أحد أهم إسكولائيي القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهو شمس الدين محمد الخافري، تحرير أزف. قرميلاكي، خيراد نامه، المجلد الأول، 4.4 (1996)، ص86 – 89. وصيغة المعضلة هنا هي «كل أقوالي الآن كاذبة». لاحظ أن عنوان المعضلة «كل أقوالي كاذبة» تحل محلها عبارة «جذر الأرقام» jadhr al-asamm والتي تعني الجذر التربيعي لرقم وهمي، حيث تشير كلمة asamm إلى شيء وهمي أو خال من المعنى. والمتضمن في هذا العنوان أن القضية خالية من المعنى وبالتالي لا يمكن الحكم عليها، وهو ما مهد لهذا الحل بالفعل في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وخلوها من المعنى مثيل للقضية القائلة «ما هو الجذر التربيعي لـ -1؟» وفق الرياضيات الحالية.

34 See A. F. Qaramelaki, "Mo'amma-ye jadhr-e as.amm darh. owzeh-ye falsaf i-ye Shiraz (The Liar Paradox in the Philosophical Circle of Shiraz)," Kherad-nameh 1, 4.4 (1996), 80–5. يضع المؤلف قائمة بالتاريخ السابق لهذه المعضلة، أقدمها عرض الفارابي وأهمها عرض ابن كمونة (82 17–12 .nn).

35 جلال الدين الدواني، نهاية الكلام في حل شبهة «كل كلامي كاذب»، تحرير أ.ف. قرميلاكي، نامه ي مفيد 5 (1996).

ب) **الأنطولوجيا**؛ انتشرت الرسائل الخاصة في موضوعات ومسائل أنطولوجية في الخطاب الفلسفي العربي والفارسي المتأخر. كما تحتل الأنطولوجيا أغلب أجزاء المؤلَّفات الفلسفية المطوَّلة في العصر نفسه. وقد زاد الخطاب الفلسفي من التدقيق في التمييز بين الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة، وركَّز على البحث في الوجود بما هو وجود، لكنه استخدم مقاربة أنطولوجية لهذا الموضوع. إلا أن الأفكار السينوية (التمييز بين الماهية والوجود، وجهات الوجود، وبرهان واجب الوجود) استمر في تحديد هوية مبحث الأنطولوجيا. كما استمرت نظرية السهروردي في اتصال الوجود في التأثير. وكما رأينا، حضر هذان التأثيران في العرض النسقي الذي قدمه الشيرازي في أعماله. واستمر النزاع حول أولوية الوجود وأولوية الماهية، وكان علامة مميزة للمدارس الفلسفية. وتضمنت النقاشات الفلسفية موضوعات متَّصلة بالأنطولوجيا مثل إمكان «حصر المقولات»؛ أي: ردِّها إلى عدد أقل، وكان السهروردي هو أول من اقترحه، ربما تحت تأثير رواقي. وهذا ما تطلَّب إخراج التعامل مع المقولات من دائرة الأورجانون الأرسطي ودراستها بدلاً من ذلك وفق مبادئ العلم الطبيعي. وبالتالي فإن مقولة الجوهر على سبيل المثال تُرَدُّ إلى مقولة الحركة، حيث تصير مقولة الحركة تصوُّراً ديناميًّاً يشار إليه على أنه «الحركة الجوهرية»، وهي فكرة مركزية لدى صدر الدين الشيرازي[36].

ج) **نظريات السببية**؛ سوف أختم بفحص مناقشة صدر الدين الشيرازي لمشكلة هامة في نظرية السببيَّة. واختياري للمشكلة والفيلسوف الذي تناولها هو بهدف تحقيق الأهداف الأساسية لهذا الفصل بشكل حاسم. والعمل الذي أقصده هو «تعليقات على شرح حكمة الإشراق»، وهو يعدُّ خطاباً فلسفياً راقياً بلغة تقنيَّة دقيقة، توضح سعة معرفة صدر الدين الشيرازي بالفلسفة حتى عصره، والتي تمتد من حكماء اليونان إلى المفكرين الفرس العظام، كما تكشف عن مستوى عالٍ من التحليل العميق الذي يتجاوز مستوى أيِّ شرح أو تعليق معتاد حتى زمانه. وهو مجموعة من التعليقات على شرح لقطب الدين الشيرازي من القرن الثالث عشر على كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي[37]. يخفي الطابع الإسكولائي لهذه التعليقات جانبها الإبداعي ويعتِّم على الأفكار الجديدة التي يقدِّمها الشيرازي بين طياتها، وهي الأفكار التي لم يكن ليستطيع تقديمها للجمهور في عمل يحمل اسمه.

---

36 ليست لدينا حتى الآن معالجة شاملة لمفاهيم الوجود في تراث الشيرازي، لكن المرجع التالي يمثل بداية جيدة للبحث: [Rahman 167].. كما تعد دراسة هورتن ممتازة إلا أنها عتيقة في أسلوبها: M. Horten, Philosophische von Shirazi (Halle: 1912). أما أفضل الدراسات بالفارسية فهي دراسات الأشتياني: في حياة الشيرازي وأفكاره الفلسفية (قُم: 1999)، وعمل آخر له بعنوان «الوجود» (طهران، طبعات عديدة)، وهو ما يمكن النظر إليه باعتباره ممثلاً للأعمال التخصصية الحديثة.

37 أعددت نشرة حديثة لهذه التعليقات وهي قيد النشر؛ وللأسف لم يوجد من «التعليقات» حتى الآن سوى طبعة حجرية (طهران 1313هـ)، لكن يستحيل على الباحث استخدامها.

يقدِّم الشيرازي نظريته في السببية بفحصه لأنواع التقدم [الأسبقية] priority[38]. وهو يتناول قول السهروردي: إن تقدُّم السبب على الأثر ذهني وليس زمانياً، ويشرح هذا القول بذهابه إن التقدم يكون بين شيئين عندما يمكن لأولهما أن يوجد دون الآخَر أو دون أن يسبب وجود الآخر، وعندما لا يمكن للآخر أن يوجد دون سببية الأول. ويعلن الشيرازي أنه بالإضافة إلى الأنواع الخمسة المشهورة للتقدم[39]؛ فهو سيتناول أنواعاً أخرى. ومن أهم ما أضافه من أنواع، ما سمَّاه «التقدم بالحق»، وهو التقدم بالأسبقية في الوجود للموجودات الصادرة عن الأول وحتى أدناها. وهذا هو التقدُّم الذي أطلق عليه السهروردي «التقدم بالشرف»، لكن يهدف الشيرازي إلى تمييز فكرته عن «التقدم بالحق» عن كل الأنواع الأخرى، وهو يهدف من ذلك إلى تقديم نظرته الخاصة للصدور مع نظرة أستاذه المير داماد، والذاهبة إلى أن الخَلْق هو «حدوث دهري». وهو ما يتيح له التوفيق بين الفهم الفلسفي للسببية والتزامه الديني بنظرية الخلق.

وهو يقوم بذلك بتدليله على أن التقدم بالشرف لا يتضمن إدماج الأدنى في الأعلى؛ لأن كل درجات الوجود هي في الله وصادرة عنه. كما أن التقدم بالسببية ليس دقيقاً وفقاً للنظرة التقليدية لهذا النوع من السببية. وكذلك يفشل التقدم في الموضع والمكان والرتبة والزمان في تحديد تقدم المخلوقات في الرتبة. وأخيراً يعلن أن التقدم بالحق ظاهر ومعروف من قِبَل المحقِّقين المتحصلين على الإلهام العرفاني. لكن ما هو «التقدم بالحق»؟ إذا لم يكن من الممكن فهم هذا التقدم عن طريق أي مفهوم للسببية؛ سواء كانت سببية ماهوية أو طبيعية أو رياضية، إذن فلن يمكن معرفته إلا بفهم الذات العارفة للحق، وأساس هذا الفهم هو المعرفة الذاتية المباشرة بالحضور. ويستبق صدر الدين بذلك رفض هيوم للتصور العقلاني عن السببية، بحجته القائلة إنه لا توجد علاقة منطقية ولا ميتافيزيقية ضرورية بين السبب وأثره. وفهم الذات العارفة وحده هو الذي يُحدِّد السببية، وبالتالي يُحدِّد التقدم في الوجود. إلا أن موقف صدر الدين مختلف عن هيوم؛ لأن صدر الدين يقبل «التقدم بالحقيقة»، وهو تقدُّم الشيء إذا كان سبب وجود شيء آخر. وبذلك تعدُّ نظرة صدر الدين أكثر واقعيَّة من نظرة هيوم؛ الذي يذهب إلى أنه لا رابط بين السبب وأثره إلا ما نلاحظه حسياً من تعاقب حدث لحدث آخر.

وعلى الرغم من ذلك يبدو لي أن «التقدم بالحق» متوافق مع النظرة الإشراقية الذاهبة إلى أن الوجود مقولة شاملة، وأن الموجودات تتراتب بالشرف. ويُفَضِّل صدر الدين في موقفه من «التقدم بالحق» نظرة الخلق الدينية، الكاشفة في نظره عن علاقة خاصة بين الله وما يخلقه؛ وهو يشدد على وجوب معرفة الحق مباشرة كي نفهم العلاقة السببية بين شيئين متصلين بالحق. لكنه لا يرفض الفهم التقليدي للأنواع الأخرى من السببية،

---

38 وهو يقوم بذلك معتمداً على خلفية نظريته الإبستيمولوجية الإشراقية. يذهب الشيرازي إلى أن المعرفة بالحضور المباشر أسبق من المعرفة الاستدلالية، خاصة في حالة المبادئ الأولى ومعرفة واجب الوجود. كما يذهب إلى أن معرفة الشيء أسبق من المعرفة بسبب هذا الشيء. وهو يقول عن المشائين إنهم لا يستطيعون البرهنة على واجب الوجود، لأن كل شيء عند المشائين يُعْرَف بسببه وواجب الوجود بلا سبب. وتتصدر المعرفة بالحضور المباشر الأسبقية عندما يكون المُدْرِك في حالة حضور لازماني مع موضوع إدراكه [ويسميها علاقة الإضافة]. وعندما يتحصل المدرك على تلك المعرفة، يتحصل معها على السبب في لحظة، أو «آن» واحد. لكنه يتبع الإشراقيين في قوله بعدم وجود تراتب في الأولوية بين المدرك وموضوع إدراكه؛ وهذه هي الفكرة التي سأناقشها في المتن، وهي لا تحل مشكلة كيفية معرفة الله وحسب، بل كذلك ترفض الأولوية الزمانية باعتباره أساساً للتمييز بين السبب وأثره، كما سنوضح تباعاً.

39 أي الأربعة التي ناقشها أرسطو في كتاب «المقولات» 15b – 14a 26، بالإضافة إلى السببية.

وهو لا يقول عنها سوى إنها لا تستوعب «التقدم بالحق». وهذا هو ما يجعل فكره فلسفياً لا دينياً بالمعنى الضيق.

منذ القرن السادس عشر وحتى الآن؛ هيمن على الفلسفة الإسلامية تراث إسكولائي استمر في تأويل وشرح الأفكار الكبرى للفلسفة العربية الكلاسيكية، وأدى في النهاية إلى قبول الدين بالفلسفة [في العالم الشيعي]. ففي مذهب الشيرازي الشامل؛ يحوز الأئمَّة المختارون على المعرفة والإلهام، ويمتلكون الشرعية باعتبارهم «حَفَظَة» الحكم العادل؛ وقد صار هذا المذهب أساس استمرار الفلسفة [في العالم الشيعي]. ورغم أن الفلسفة تُدْرَس حالياً باعتبارها مُقرَّراً اختيارياً خارج البرنامج التعليمي الأساسي، إلا أن التعليم الأصولي قد ضم إليه الكثير من الموضوعات الفلسفية [في إيران]. فعلى سبيل المثال: تنضم السيمانطيقا [مبحث دلالة الألفاظ] في دراسة علم أصول الفقه، وينضم المنطق الصوري المبسط في كتب تعليمية للحوزات العلمية. كما يدافع الكثير من علماء الشيعة عن «الاجتهاد»؛ أي: الاستعمال الحر للعقل في أصول الفقه، وهو ما يمثِّل التوفيق النهائي بين الفلسفة والدين[40]. كانت الموضوعات الفلسفية السائدة في القرون السابقة هي الأنطولوجيا ومسائل الخلق والكوزمولوجيا، ونظريات المعرفة (بما فيها النظريات المفسِّرة لأنواع المعرفة الفائقة مثل الإلهام والحدس)، وعلم النفس (رغم اختزاله إلى موضوع واحد وهو البحث في المعاد الأخروي للنفس)، والتأويل الفلسفي للقرآن، بالإضافة لعدد آخر من الموضوعات المثيلة. ولا يزال أمام الدرس الأكاديمي الغربي الكثير من العمل لدراسة ذلك التراث الفلسفي المتأخِّر، ويجب على هذه الدراسة أن تبدأ بالاعتراف باحتواء ذلك التراث على الكثير من الأصالة الفلسفية.

40 يمثّل هذا الاتجاه الكثير من فقهاء القرن العشرين الذين اشتهروا بتعليمهم الفلسفي وقُدّروا كثيراً لذلك، مثل أبي الحسن القزويني، والعلامة حسين طباطبائي، ومهدي الأشتياني، وجلال الأشتياني، ومهدي حائري يزدي.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com