

التَّشِيحُ الْقَلَسِيُّ
عِنْدَ الشَّيْخَةِ الْإِثْنَيْ عَشْرِيَّةِ

د.عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَلْمَانَ الْفَيْفِي
رئيس قسم العقيدة بكلية الحرم المكي



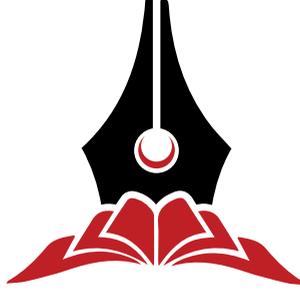
دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم بلاغته

التشيع الفلسفي
عند الشيعة الاثني عشرية

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

حقوق الطبع محفوظة



دار طيبة الخضراء

للنشر والتوزيع | علم ينتفع به



dar.taibagreen123



dar.taiba



@dartaibagreen



dar.taibaa

مكة المكرمة - العزيزية - خلف مسجد فقيه

٠٥٠٣٥٦٨٧٧١ | ٠٥٥٠٤٢٨٩٩٢ | yyy.01@hotmail.com | ٠١٢٥٥٦٢٩٨٦

التشيع الفلسفي

عند الشيعة الاثني عشرية



د. عبدالله بن سلمان الفيافي

رئيس قسم العقيدة في كلية الحرم المكي



اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله، وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه.

أما بعد:

فالذي يشاهده الباحث المنصف، أن الفلسفة اليونانية منذ أن دخلت إلى العالم الإسلامي؛ أوجدت فئة من الفلاسفة، الذين لم يكن لهم هم إلا إحلال الفلسفة مكان الدين الإسلامي.

ولم يكن أتباع الفلسفة الإشرافية بمعزل عن هذا، بل كانوا في صدارة الساعين للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة، وأما في حقيقة أمرهم وحالهم، فإن همهم كان نصرة مذهب أفلاطون اليوناني، وأما نصوص الدين الإسلامي، فلا وزن لها عندهم، فضلاً عن علماء الشريعة، الذين لا ينظر إليهم هؤلاء الفلاسفة إلا بعين الازدراء.

وأما عند الشيعة الاثني عشرية فلم يكن الحال مختلفاً، فمع أن المذهب الشيعي يقوم على نظرية الإمام المعصوم، الحافظ للدين، إلا أن التشيع قد انقسم إلى: تشيع كلامي، له فهم مستقل لأصول الإيمان في المذهب الشيعي. وتشيع فلسفي، يناقض التشيع الكلامي تماماً، مقدماً تفسيراً مختلفاً لما هو مذكور في الكتب الشيعية، من وجوب الإيمان بخمسة أصول، هي: التوحيد. العدل. النبوة. الإمامة. المعاد.

ومن الأسباب التي أدت إلى مثل هذا الانقسام: أن كتب الروائية مشحونة بألفاظ الغلو في الأئمة، مع التصريح بأنهم خلقوا أنواراً قبل خلق آدم عليه السلام. ولما كانت فكرة الأنوار الأزلية من الأفكار الأساسية في فلسفة الإشراق؛ فقد قام التشيع الفلسفي بالجمع بين التشيع والفلسفة؛ وبهذا أصبحت الفلسفة الإشراقية فلسفة مقبولة، ثم اطلق عليها اسم "العرفان" من قبل الرفع من شأنها، والإعلاء من ذكرها، ونسبت هذه المسائل الفلسفية إلى الأئمة من أهل البيت؛ وبهذا سهل تدريس فلسفة الإشراق في الحوزات العلمية، ونشرت الكتب الإشراقية، على اعتبار أنها عقائد صحيحة.

وفي مقابل هؤلاء، نلمس وجود شخصيات شيعية، لها موقف رافض للفلسفة عموماً، وللتصوف الفلسفي على وجه الخصوص، وهي شخصيات تزداد كثرة، مع أخذها لمواقف حادة، كلما ابتعدنا تاريخياً عن الواقع الشيعي المعاصر، الذي فشا فيه العرفان، على يد الخميني.

ولا شك أن الموقف الصائب، هو رفض الفلسفة الإشراقية جملة وتفصيلاً؛ لأن العرش -سقف العالم- هو نهاية مجال العمل العقلي، كما أن السماء -سقف الأرض- هي نهاية مجال الأعمال البصرية؛ ولأجل هذا فإنه لا بد للعقل السوي السليم أن يشتغل في الأعمال العقلية البحتة بالبحث والتنقيب في عالم الشهادة، محاولاً أن يقدم للبشرية ما ينفعها في دنياها، ويجلب لها رفاهية العيش، ورغد الحياة. وأما عالم الغيب فيكفل علمه لعلام الغيوب، ويسلم بما أتى عن طريق الوحي.

ومن هنا جاء هذا البحث العلمي؛ ليلقي الضوء على تأثير عقيدة الشيعة الاثني عشرية بالفلسفة الإشراقية، من خلال تحليل أصول الفلسفة الإشراقية، وعلى رأس هذه الأصول نظرية الفيض، وكيفية صدور الكثرة عن الواحد، وما قام على هذا من آراء فلسفية. ثم عرض ما حصل من تأثير التشيع الفلسفي بهذه الآراء.

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب التي دعنتني إلى اختيار هذا الموضوع هي:

- (١) ما فيه من الجدة؛ لقيامه على بحث مسائل فلسفية، حرص من آمن بها من فلاسفة الشيعة الاثني عشرية على كتْمها.
- (٢) توفر المادة العلمية؛ وذلك لكثرة فلاسفة الإِشراقين بين الاثني عشرية، وغزارة إنتاجهم الفلسفي.
- (٣) أن هذا الموضوع يثري الباحث، ويقوي ملكته البحثية، وأسلوب تفكيره -إن شاء الله جل جلاله-.

أهمية الموضوع:

تنبع أهمية البحث في إبرازه لجانب خفي، حرص عرفاء الشيعة الاثني عشرية على كتْمه؛ فخفي على بعض طلبة العلم من أهل السنة، حيث أشكل على بعض من اهتم منهم بدراسة المذهب الشيعي الاثني عشري حقيقة ما يسمي بالعرفان الشيعي. والذي يغلب على الظن أن السبب في هذا:

- (١) اعتماد الكثير منهم على المصنفات السنية التي اهتمت بإبراز ما في المذهب الشيعي الاثني عشري من خلل -وعلى رأس هذه المصنفات: منهاج السنة، لشيخ الإسلام ابن تيمية - وهي مؤلفات قديمة، ألُفت قبل ظهور التشيع الفلسفي.
- (٢) اعتماد فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في شرحهم لمذهبهم على ألفاظ فلسفية، لا يفهم المعنى الحقيقي منها، إلا من اتقن أصولهم الفلسفية؛ وهذا ما أسهم في خفاء المعنى المقصود.
- (٣) مما زاد الأمر غموضاً، أن عرفاء الشيعة الاثني عشرية يجاهرون -بناء على ما هو معروف في الفلسفة بخطاب الجمهور- بالإيمان بأصول المذهب الاثني عشري.

منهج البحث:

سأجمع -بإذن الله- في هذا البحث بين المنهج التاريخي، مع المنهج التحليلي النقدي. وأما من حيث التفصيل، فسأقوم -في سبيل الوصول إلى الهدف المنشود من هذه الرسالة- بالعديد من الخطوات، منها:

- ١) جمع المادة العلمية من كتب أبرز عرفاء الشيعة الاثني عشرية.
- ٢) بيان عقيدة جمهور الامامية في المسائل التي خالف فيها عرفاء الشيعة.
- ٣) ذكر ما نقل عن الأئمة الذين يعتقد فيهم الشيعة العصمة من أقوال في المسائل الفلسفية.
- ٤) إبراز تناقض المسائل التي أتى بها فلاسفة الشيعة الاثني عشرية لما هو معلوم من الدين بالضرورة.
- ٥) حرصت على إبطال أقوال عرفاء التشيع، من خلال الأقوال المنقول عن أعلام التشيع الكلامي؛ لأني رأيت أن هذا أبلغ في بيان انقسام المذهب الشيعي إلى مدرستين: تشيع كلامي. وتشيع فلسفي. ولأنه ادعى لقبول الشيعي المنصف لما في هذا البحث؛ فإنه لو أتى الرد على العقائد التي يذكرها عرفاء الشيعة، من خلال أقوال أئمة السنة؛ لربما كان في قبوله له نوع تردد؛ لما يجده بداخله من حاجز نفسي؛ يحول بينه وبين قبول ما يقول به علماء السنة، وهذا بعكس ما إذا كانت المسألة العرفانية منقولة بالنص من كتب أحد أئمة التشيع الفلسفي، ثم كان الحكم عليها منقولاً بالنص من كتب أحد أئمة التشيع الكلامي؛ فإن اقتناع الشيعي بمثل هذا سيكون أكبر.
- ٦) تخريج الأحاديث الواردة في البحث.



خطة البحث:

قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب وخاتمة على النحو التالي:

الباب الأول: الاتجاهات العقائدية عند الشيعة الاثني عشرية:

وفيه فصلان:

❖ الفصل الأول: التشيع الكلامي عند الاثني عشرية:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالشيعة الاثني عشرية.

المبحث الثاني: أركان الإيمان في التشيع الكلامي.

❖ الفصل الثاني: التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالفلسفة الإشراقية.

المبحث الثاني: أبرز أعلام التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

الباب الثاني: التشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية روافده وأصوله:

وفيه فصلان:

❖ الفصل الأول: روافد التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأثر الأفلاطوني على التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: أثر الفلاسفة الإسلاميين على التشيع الفلسفي.

❖ الفصل الثاني: الأصول التي يقوم عليها التشيع الفلسفي عند الاثني

عشرية:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الفيض والصدور في التشيع الفلسفي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: صدور الكثرة عن الواحد في التشيع الفلسفي.

المطلب الثاني: الوجود والماهية في التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: التوحيد في التشيع الفلسفي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أنواع التوحيد في التشيع الفلسفي.

المطلب الثاني: الكشف في التشيع الفلسفي.

الباب الثالث: أثر الفلسفة الإشراقية على أصول الإيمان عند الشيعة الاثني عشرية:

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

تمهيد:

✽ **الفصل الأول: التوحيد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الذات الإلهية في التشيع الفلسفي.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأسماء والصفات في التشيع الفلسفي.

المطلب الثاني: وحدة الوجود في التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: قدم العالم في التشيع الفلسفي.

✽ **الفصل الثاني: العدل في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: أفعال المكلفين في التشيع الفلسفي.

✽ **الفصل الثالث: النبوة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: النفس الإنسانية في التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: اكتساب النبوة في التشيع الفلسفي.

✧ **الفصل الرابع: الإمامة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اكتساب الإمامة في التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: أخذ الدين عن غير أهل البيت في التشيع الفلسفي.

✧ **الفصل الخامس: المعاد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية:**

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أبدية العالم في التشيع الفلسفي.

المبحث الثاني: مفهوم اليوم الآخر في التشيع الفلسفي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وأهم التوصيات.



الباب الأول:

الاتجاهات العقائدية

عند الشيعة الاثني عشرية

وفيه فصلان:

✻ الفصل الأول: التشيع الكلامي عند الاثني عشرية.

✻ الفصل الثاني: التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

الفصل الأول:

التشيع الكلامي

عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

✽ المبحث الأول: التعريف بالشيعة الاثني عشرية.

✽ المبحث الثاني: أركان الإيمان في التشيع الكلامي.

المبحث الأول

التعريف بالشيعة الاثني عشرية

بُعِثَ النبي ﷺ داعياً إلى إفراد الله ﷻ بالعبادة، أمراً بالاعتصام بكتاب الله ﷻ، وبسنة نبيه ﷺ، ولكن الطبيعة البشرية تقتضي وجود النقص والخلل، ومما وقع من خلل في هذا، وجود جماعات خرجت من بين المسلمين، تزعم وجود تحريف في كتاب الله ﷻ، وتدعوا إلى عدم الأخذ بالسنة النبوية، وتجاهر بمعاداة كل من أخذ بها، ومرادنا هؤلاء الشيعة الاثني عشرية.

الشيعة في اللغة:

الشيعة: القوم الذين يجتمعون على الأمر. وكل قوم اجتمعوا على أمر؛ فهم شيعة. وكل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأي بعض؛ فهم شيع. والشيعة: أتباع الرجل وأنصاره، وجمعها شيع^(١).

الشيعة في الاصطلاح:

تعددت التعريفات التي ذكرها علماء الفرق للتشيع، وفي رأيي فإن ابن حزم أدق من عرفه، حيث ذهب إلى أن: «من وافق الشيعة في أن علياً رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، وأحقهم بالإمامة وولده من بعده؛ فهو شيعي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون. فإن خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعياً»^(٢).

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ج ٨ ص ١٨٨.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ١١٣. تأليف: ابن حزم، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية - مصر، الناشر: دار الصادر - بيروت.

نشأة التشيع:

إن تساءل متسائل عن نشأة التشيع، وهل كان للتشيع وجود في زمن النبي ﷺ؟ أم هو حادث في عصر من عصور تاريخنا؟ قيل له: الواقع أن هذه المسألة من المسائل الخلافية بين علماء الفرق، اللذين اختلفوا في هذا على أقوال، أشهرها:

القول الأول: أن التشيع قد ظهر في عصر النبي:

لما كان القول بأن التشيع والاعتقاد به أمر محدث، حدث بعد وفاة النبي ﷺ؛ يلزم منه الإقرار ببدعية المذهب الشيعي؛ حرص علماء الشيعة على أن يذهبوا إلى «أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الاسلام، جنباً إلى جنب، وسواء بسواء، ولم يزل غارسها يتعاهدا بالسقي والعناية حتى نمت وأزهرت في حياته، ثم أثمرت بعد وفاته»^(١).

وهذا ما عناه محمد جواد مغنية، عندما ذهب إلى «أن النبي هو الذي بعث عقيدة التشيع، وأوجدها، ودعا إلى حب علي وولائه، وأول من أطلق لفظ الشيعة على أتباعه ومريديه، ولولاه لم يكن للشيعة والتشيع عين ولا أثر»^(٢).

وهذا القول هو القول المعتمد لدى علماء الشيعة الاثني عشرية، وهو قول باطل ومردود بالعديد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: أن النصوص إنما أتت تأمر باتباع السنة:

مما يدل ويبرهن على بطلان ما ذهب إليه الشيعة من أن مذهبهم مذهب أصيل، كان له وجود في زمن نبينا ﷺ، أن النبي ﷺ إنما أمر أمته باتباع سنته وسنة الخلفاء الأربعة من بعده، فعن «عرباض بن سارية، قال: صلى لنا رسول الله ﷺ الفجر، ثم أقبل علينا، فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت لها الأعين، ووجلت منها القلوب،

(١) أصل الشيعة وأصولها ص ١٨٤. تأليف: كاشف الغطاء، مؤسسة الإمام علي ط: ١٤١٥هـ.

(٢) الشيعة في الميزان ص ١٧. تأليف: محمد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات - بيروت -

لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩ - ١٩٧٩ م.

قلنا أو قالوا: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودع، فأوصنا. قال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم يرى بعدي اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة»^(١).

ولو كان التشيع مراداً للنبي ﷺ، لما قرن بين سنته وسنة الخلفاء الراشدين في وجوب الاتباع، وفيهم أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، مع أنها سنن تنقض التشيع عروة عروة بالاتفاق فيما بيننا وبين الشيعة.

الدليل الثاني: تعدد فرق الشيعة:

يقوم هذا الدليل على أن النبي ﷺ بُعث إلى أناس متفرقين، فجمعهم جميعا في أمة واحدة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وهذا لا ينطبق على الشيعة؛ لأنهم فرق يرفض بعضهم عقائد بعض، وأشهر هذه الفرق:

الفرقة الأولى: الكيسانية: من أهم مبادئ هذه الفرقة: أنها تسوق الإمامة من الحسن بن علي رضي الله عنه إلى أخيه محمد بن الحنفية. منكرة لإمامة الحسين رضي الله عنه.^(٢)

الفرقة الثانية: الزيدية: تؤمن الزيدية بإمامة زيد بن علي، ومع هذا فالزيدون لا يرون عصمة الإمام، ويؤكدون على أن الرواية التي دلت على حصر الأئمة باثني عشر إماما، قول أحدثته الامامية من قبلها، وليس له سند صحيح يعتمد عليه^(٣).

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند برقم (١٧١٤٤) تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م. وقال اللجنة المحققة للكتاب: حديث صحيح.

(٢) انظر: كمال الدين وتمام النعمة ص ٣٢-٣٤. تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ١٤٠٥هـ-١٣٦٣ش، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

(٣) انظر: كمال الدين وتمام النعمة للصدوق ص ٦٧.

الفرقة الثالثة: الإسماعيلية: التي تذهب إلى أن الإمامة لإسماعيل ^(١) بن جعفر الصادق، ثم لولده محمد بن إسماعيل ^(٢).

الفرقة الرابعة: الشيعة الاثني عشرية: وهم طائفة من طوائف الشيعة، اجتمعوا على الإيمان باثني عشر إماماً «أولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم الرضا علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم الحجة القائم صاحب الزمان ^(٣)، خليفة الله في أرضه صلوات الله عليهم أجمعين» ^(٤).

الدليل الثالث: تطور مذهب الشيعة الاثني عشرية:

إذا ما تجاوزنا التفرق الواقع في بنية التشيع، ودخلنا إلى البحث في بنية التشيع الاثني عشري؛ فسنجد أنه مذهب متطور، لم يقر له قرار، بل إنه «منذ القرن الأول حتى القرن الرابع حصل تحول تدريجي أو انتقال هام في معالم المذهب» ^(٥).

(١) مات شاباً في حياة أبيه، سنة ثمان وثلاثين ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ج ٦ ص ٢٦٩.

(٢) انظر: شرح الأخبار ج ٣ ص ٣٠٩. المؤلف: القاضي النعمان المغربي، تحقيق: محمد الحسيني الجلالي، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ. وشخصية محمد بن إسماعيل شخصية خلافية، بين علماء الأنساب، إذ منهم من يثبت وجوده ومنهم من ينفي. وعلى كل حال فإن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق إمام عند الإسماعيلية، الذين يرون أنه أول الأئمة المكتومين. انظر: الأعلام للزركلي ج ٦ ص ٣٤.

(٣) هو الذي يزعم الشيعة أنه المهدي المنتظر، الذي سيظهر في آخر الزمان، ولهم فيه أقاويل كثيرة، ولم يدل على وجوده دليل، بل إن الأدلة إنما تدل على أنه لم يولد، للاطلاع على تفاصيل هذا، انظر: نقد الأشاعرة للشيعة الاثني عشرية في مسألة الإمامة ص ٤٢٨ - ص ٤٥٨. تأليف: عبدالله بن سلمان الفيضي، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٤) الهداية للصدوق ص ٣٠.

(٥) إعادة قراءة مفهوم الإمامة، مطبوع مع القراءة المنسية ص ١٣١. تأليف: د. محسن كديور، تعريب د. سعد رستم، الانتشار العربي، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.

وتفرق المذهب الشيعي عموماً، إضافة إلى التفرق والاختلاف العقدي العميق الحاصل في التشيع الاثني عشري؛ يمنع أن يكون التشيع هو الدين الحق؛ لأن لازم الدين الحق أن تبقى طائفة على منهج واضح، معصوم من الزلل والخطأ، وهو ما لم يتحقق في أي من الفرق الشيعية.

وكل هذه الأدلة تبطل القول بأن التشيع كان له وجود في عصر النبي ﷺ، فضلاً عن القول بأنه ﷺ هو الموجد للتشيع.

القول الثاني: أن التشيع ظهر بعد وفاة النبي:

ذهب ابن خلدون إلى أن مبدأ التشيع هو الخلاف الحاصل عند وفاة النبي ﷺ، في تحديد المستحق للإمامة^(١).

وهذا القول مردود؛ لأنه لم ينتج عن اجتماع الصحابة رضوان الله عليهم في السقيفة أي انشقاق في جماعة المسلمين، ولم يعرف عن أحد من الصحابة أنه امتاز إلى علي، مع الإعراض عن بقية الصحابة، ويؤكد هذا أنه لم يكن من علي أو أحد أهل بيته أي محاولة للخروج على الصديق رضوان الله عليهم، بل سمعوا وأطاعوا، امتثالاً لنصوص الشرع، الدالة على وجوب السمع والطاعة لولي الأمر.

القول الثالث: أن التشيع ظهر بظهور ابن سبأ في أواخر عهد عثمان:

يذهب محمد أبو زهرة إلى أن منشأ التشيع هو ابن سبأ^(٢)،

(١) تاريخ ابن خلدون ج ٣ ص ١٧٠. تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان، ١٣٩١ - ١٩٧١ م.

(٢) للاطلاع على شخصية عبدالله بن سبأ اليهودي دوره في إحداث الفتنة العظمى انظر: عبدالله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، للدكتور سليمان العودة. ومن أقوال علماء الشيعة الاثني عشرية في إثبات هذا الأثر، قول الطوسي: «عبد الله بن سبأ، الذي رجع إلى الكفر وأظهر الغلو». رجال الطوسي ص ٧٥. تأليف: الشيخ الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى: ١٤١٥. ويقول المحقق البحراني: «ابن سبأ هذا هو الذي كان يزعم أن أمير المؤمنين عليه السلام إليه فاستتابه أمير المؤمنين ثلاثة أيام فلم يتب فأحرقه».

الذي سعى إلى تأليب الناس على عثمان رضي الله عنه، مع الغلو في علي رضي الله عنه ^(١). وهذا القول من الوجاهة بمكان؛ لأنه قول تعضده العديد من القصص المذكورة عن غلو ابن سبأ في علي رضي الله عنه، ومن هذه القصص ما هو مذكور في شرح نهج البلاغة، من أن ابن سبأ غلا في علي رضي الله عنه، وادعى فيه الربوبية؛ فما كان من علي رضي الله عنه إلا أن نفاه «إلى المدائن، فلما قتل أمير المؤمنين عليه السلام أظهر مقالته، وصارت له طائفة وفرقة يصدقونه ويتبعونه، وقال لما بلغه قتل علي: والله لو جئتمونا بدماعه في سبعين صرة، لعلمنا أنه لم يمت، ولا يموت حتى يسوق العرب بعصاه» ^(٢).

القول الرابع: أن التشيع ظهر بعد مقتل عثمان:

ذهب ابن حزم في كتابه الشهير "الفصل في الملل والأهواء والنحل" إلى أن بداية أمر التشيع كان بسبب الفتنة التي أعقبت وفاة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه ^(٣).

وما حكاه ابن حزم ليس أمراً تفرد به، بل وجد من ذهب إلى هذا المذهب، ذاكراً أنه حصل بسبب مقتله رضي الله عنه خلاف بين المسلمين، فمنهم من يرى أن المتعين أن يقتص من القتلة، بينما رأى علي رضي الله عنه أن الواجب هو إقامة أمر الإمامة،

= الحدائق الناضرة ج ٨ ص ٥١١. تأليف: المحقق البحراني، تحقيق وتعليق وإشراف: محمد الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم. إلى غير هذا من العديد والعديد من أقوال علماء الشيعة في إثبات وجوده. للاطلاع على هذه الأقوال انظر: التشيع العربي والتشيع الفارسي لنبيل الحيدري ص ٥٥ - ٦٩.

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٣١-٣٥. تأليف: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون.

(٢) شرح نهج البلاغة ج ٥ ص ٦-٧. تأليف: ابن أبي الحديد، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى: سنة الطبع: ١٣٧٨ - ١٩٥٩ م.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ٨٠.

ثم القصاص ممن قتل عثمان رضي الله عنه؛ ومن هنا «تسمى من اتبعه على ذلك الشيعة»^(١).

وهذا القول - من وجهة نظر الباحث - ليس صحيحا؛ لأن السبب الذي دفع الثوار إلى قتل عثمان رضي الله عنه هو انكارهم لبعض سياساته الإدارية. ثم إن انقسام الناس إلى فريقين لم يحم على أساس أحقية أهل البيت بالإمامة من عدمها، وإنما قام على الخلاف في أيهما الأولى: مبايعة الخليفة - على ما يرى علي - أم القصاص من قتلة عثمان - كما يرى معاوية - رضي الله عن الجميع.

القول الخامس: أن التشيع ظهر بمقتل الحسين:

هناك قول خامس، لا يقل أهمية عن الأقوال السابقة، وهو قول من يرجع ظهور التشيع إلى الفاجعة التي أصابت الأمة بمقتل الحسين رضي الله عنه، ويعلل هذا بأن أهل العراق ندموا على ما فعلوه من خذلان الحسين رضي الله عنه، بعد أن كانوا هم ما تسبب في خروجه من مكة إلى كربلاء؛ فتواصوا فيما بينهم على وجوب الثأر ممن قتله؛ فكانت هذه هي الشرارة الأولى التي انطلق منها التشيع^(٢).

هذه هي أشهر الأقوال في تحديد تاريخ نشأة التشيع. والذي يظهر لي أن نقطة البداية في نشأة التشيع عموما، هو ابن سبأ اليهودي، الذي وضع - في عهد عثمان رضي الله عنه - البذرة الأولى لهذا الكيان، ثم أخذ التشيع يتطور وينمو شيئا فشيئا.

(١) فهرست ص ٢٢٣. تأليف: محمد بن إسحاق النديم، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي الميلاني، مراجعة وإشراف: السيد علي الحسيني الميلاني - قم المقدسة الطبعة: المنقحة الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٦.

(٢) شرح إحقاق الحق ج ٣٣ ص ٦٥١. تأليف: المرعشي، تعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، تصحيح: السيد إبراهيم الميانجي، سنة الطبع: بدون.

أطوار المذهب الشيعي:

إذا ما أردنا البحث في هذا التطور، مع التركيز على تطور مذهب الشيعة الاثني عشري؛ فنسجد أن هذا المذهب نتاج فكر بشري متراكم، مر إلى أن استقر على صورته المشاهدة بأطوار، هي:

الطور الأول: التمحور حول الأئمة:

كان التشيع في بداياته عبارة عن مذهب فضفاض بلا أصول يقوم عليها، يحوم حول الأئمة، منتقلاً من إمام إلى إمام، بلا استدلال عقلي على إمامة الإمام، خاليًا من الأدلة النقلية التي تُمحّص وتُدرس. ومن خلال التبع لهذا الطور؛ وجدنا أنه ينقسم إلى عدة مراحل هي:

المرحلة الأولى: تفضيل علي على الشيخين:

مر معنا أن الشرارة الأولى لنشأة التشيع كانت على يد ابن سبأ. وهو فيما نقل عنه لم يقل أن الإمامة محصورة بأهل البيت، بل كانت آراؤه تدور حول الغلو في علي رضي الله عنه، وكان مما أتى به أنه «أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم، وقال: إن علياً عليه السلام أمره بهذا»^(١).

ولم يقف ابن سبأ عند هذا، بل تجاوزه إلى «القول بفرض إمامة علي عليه السلام»^(٢).

وما ذكره ابن سبأ من أن علياً هو الأمر له بالطعن فيمن سبقه من الخلفاء افتراء منه؛ لأنه ثبت عنه رضي الله عنه أنه قال: لا أوتى برجل يفضلني على أبي بكر وعمر إلا جلدته حد المفتري ثمانين جلدة^(٣).

(١) فرق الشيعة ص ٣٢. تأليف: الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، عدد الطبعة: بدون، تاريخ الطبع، بدون.

(٢) المرجع السابق ص ٣٢.

(٣) انظر: المحلى لابن حزم ج ١١ ص ٢٨٦ تأليف: ابن حزم، دار الفكر، تاريخ الطبع: بدون، عدد الطبعة: بدون.

وأما دعوى وجود نص على علي رضي الله عنه بالإمامة، فهو مردود بقوله لما أُريد على الإمامة بعد عثمان رضي الله عنه: «دعوني والتمسوا غيري؛ فإننا مستقبلون أمراله وجوه وألوان. لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول»^(١).

المرحلة الثانية: حصر الإمامة في أهل البيت:

بعد أن ذهب الشيعة إلى أن الإمام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم هو علي رضي الله عنه، قرروا أن الإمامة حق أصيل من حقوق أهل البيت؛ وعلى هذا فإن الإمام المفترض هو الحسن بن علي، ثم الحسين بن علي رضي الله عنه^(٢).

المرحلة الثالثة: الانتقال العمودي للإمامة:

لم يستمر الحال على ما سبق طويلاً، بل أخذ التشيع في التطور؛ فحُصرت الإمامة في أبناء الحسين دون أبناء الحسن بن علي رضي الله عنه، وقد برر علماء الشيعة هذا بنص لم يرووه عن الحسين رضي الله عنه أو أحد ممن سبقه، بل بما رووه «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا تجتمع الإمامة في أخوين بعد الحسن والحسين، إنما هي في الأعقاب وأعقاب الأعقاب»^(٣).

المرحلة الرابعة: حصر الإمامة في الابن الأكبر:

بعد أن تم حصر الإمامة في نسل الحسين رضي الله عنه، اصطدم الشيعة بداهية دهياء، خلاصتها: أن علياً بن الحسين توفي، فخرج ابنه زيد بن علي بن علي بن أبي طالب، وهو مع قيامه في وجه بني أمية، مستجمع لجميع الشروط المشتركة في الإمام، من ناحية كونه من أهل البيت، ومن ذرية الحسين.

(١) نهج البلاغة ص ١٣٦. الشريف الرضي، ضبط نضه وابتكر فهارسه العلمية: الدكتور صبحي صالح، الطبعة الأولى: ١٣٨٧ - ١٩٦٧ م.

(٢) انظر: الهداية للصدوق ص ٣٠.

(٣) الكافي ج ١ ص ٢٨٦. تأليف: الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ ش، دار الكتب الإسلامية، طهران.

ولكن الشيعة لم يرضوا عنه؛ لأنه لم يشتم الشيخين رضي الله عنهما؛ ولأجل هذا لم يقر جمهور الشيعة بإمامته، ذاهبين إلى أن «للإمام علامات، منها: أن يكون أكبر ولد أبيه»^(١).

المرحلة الخامسة: حصر الإمامة باثني عشر إماماً:

يعتبر موت الحسن العسكري بلا ولد؛ أكبر هزة تعرض لها الكيان الشيعي الاثني عشري؛ ولهذا اتجه علماء الشيعة الاثني عشرية إلى حصر الإمامة باثني عشر إماماً، زاعمين أن نصوص الوحي لم تأت إلا بالنص «على إمامة اثني عشر إماماً من ذرية محمد صلى الله عليه وآله»^(٢).

وما ذهب إليه الشيعة في هذه المرحلة، من حصر للإمامة باثني عشر إماماً، هو قول لم يكن لهم منه بد؛ لأنه وكما أشار جعفر السبحاني فإن التشيع «مرّ في أوائل عصر الغيبة بمنعطفات حرجة كادت تقوّض كيانه، وتمحو هويته»^(٣). فما كان من الشيعة إلا أن اختلقوا هذا النص.

وما سبق ذكره إنما هو إضاعة يسيرة على تاريخ الصراع الشيعي حول تعيين الإمام، وأما من حيث التفصيل فإن الخلافات كانت تتفجر في الصفوف الشيعية؛ كلما حصل انتقال من إمام إلى إمام^(٤).

(١) الكافي للكليني ج١ ص ٢٨٤.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق ص ٢٣١. تأليف: ابن المطهر الحلي، تحقيق: تقديم: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، الطبعة: بدون، ١٤٢١هـ.

(٣) مقدمة جعفر السبحاني على موسوعة طبقات الفقهاء ج٢ ص ٢٢٦. تأليف اللجنة العلمية بمؤسسة الإمام الصادق الطبعة الأولى: ١٤١٨.

(٤) انظر تفاصيل هذا في المبحث التالي.

ومما تميز به هذا الطور أنه لم يكن له عناية بالناحية العقدية، وأبرز ما ظهر من عقائد شيعية في هذه المرحلة:

(١) وصف الله تعالى بصفات خلقه:

يذكر الشهرستاني أنه «كان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة»^(١). وكان الذي تولى كبر هذا هو هشام بن الحكم، الذي شبه معبوده بالإنسان؛ ولأجل ذلك زعم أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حد ونهاية، وأنه طويل عريض عميق وذو لون وطعم ورائحة^(٢).

وما ذكره علماء السنة لم يكن من باب التحامل أو التجني على الشيعة، بل هو قول مذكور في كتب الشيعة الاثني عشرية^(٣).

(٢) وصف الأئمة بصفات الله تعالى:

يعتبر ابن سبأ أول من وصف الأئمة بصفات الله ﷻ، ومع هذا فإن ما أتى به لم يكن عليه الاعتماد في الوسط الشيعي، بل كانت العقيدة الغالبة حتى أواخر القرن الرابع هي «النظرة البشرية العادية إلى منصب الإمامة، ثم في القرن الخامس صارت هذه النظرة نظرة مطروحة فقط في الساحة وليست الغالبة»^(٤).

وكان الشيعة الاثني عشرية في مدينة قم يتبنون وصف الأئمة بالصفات البشرية، رافضين لوصفهم بأي صفة توجب الغلو فيهم، وأما شيعة بغداد فكانوا على النقيض من هذا، إذ كانوا يؤكدون على أن المعتقد الصحيح ليس إلا الغلو في الأئمة؛ ومن لم يدن بهذا فهو مقصر في حق الأئمة.

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص ١٧٣.

(٢) الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ص ٢٠٨ تأليف: عبد القاهر البغدادي، اعتنى بها وعلق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان، دار الفتوى - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥ - ١٩٩٤ م.

(٣) انظر: التوحيد ص ١١٣ - ص ١١٤. تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.

(٤) القراءة المنسية لمحسن كديور ص ٧٨.

يقول المفيد: «وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيرا ظاهرا في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيرا من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا من يقول إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»^(١).

وبمرور الزمن أخذ الغلو والتطرف يفشوا في صفوف الشيعة الاثني عشرية، وأخذت معتقدات شيعة قم - المؤكدة على الصفات البشرية للأئمة - تتلاشى، ومن قام بأي مراجعة للكتب الرجالية القديمة «واستخراج الرواة الذين اتهمهم "مشايخ قم" أو "القميون" بالغلو وعدم الثقة، تبين الاختلاف الجذري بين الأسس الكلامية والعقائدية لمشايخ قم أو القميين وبين الأسس العقائدية والكلامية الرسمية للتشيع التي استقرت بعد القرن الهجري الخامس»^(٢).

وهذا ما دفع بالمجلسي إلى التصريح بالحيرة التي يعيش فيها، فمن جهة بين يديه ما يفيد أن «أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله»^(٣). ومن جهة ثانية أمامه تصريح علماء الشيعة بأن صفات الأئمة فوق الصفات البشرية؛ وعلى هذا فالإمام معصوم في كل ما يقول ويفعل، ولا يتصور فيه السهو والغلط، يقول في هذا: «المسألة في غاية الاشكال؛ لدلالة كثير من الأخبار والآيات على صدور السهو عنهم عليهم السلام، وإطباق الأصحاب إلا من شذ منهم على عدم الجواز»^(٤).

(١) تصحيح اعتقادات الامامية ص ١٣٥ - ١٣٦. تأليف: المفيد، تحقيق: حسين درگاهي،

الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.

(٢) القراءة المنسية لمحسن كديور ص ٧١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٦١. تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري،

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الثانية.

(٤) بحار الأنوار ج ٢٥ ص ٣٥١. تأليف: المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، دار إحياء

التراث العربي، الطبعة الثانية: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

الطور الثاني: السعي في بناء المذهب:

بعد أن أمضى الشيعة الاثني عشرية زمناً طويلاً، لا يهمهم شيء سوى التشيع لآل البيت، وتحديد الإمام، أمسوا بلا إمام ظاهر، يرشد الضال، ويفتي المستفتي، فقررُوا - كما سبق - أن الإمام قد دخل في غيبة لا يدري متى تنتهي؛ وبسبب هذه الغيبة خلا الجو الشيعي من الصراع والخلاف في تحديد عين الإمام؛ وهذا ما أسهم في تفرغ علماء المذهب الشيعي الاثني عشري لبناء أصول المذهب من خلال التأليف؛ فألفت في هذه المرحلة العديد من الكتب، وأهمها أربعة:

الكتاب الأول: الكافي:

يعتبر كتاب الكافي للكليني أهم الكتب الشيعية على الإطلاق، بل إن علماء الشيعة الاثني عشرية يذهبون إلى أبعد من هذا، زاعمين «أنه لم يصنّف في الإسلام كتاب يوازيه أو يدانيه»^(١).

وقد ظل هذا الكتاب مصدراً لإلهام علماء الشيعة لقرون طويلة. ولكن مع تقادم الزمن، وسهولة الاطلاع على هذا الكتاب، تعرض لسلسلة من الانتقادات، المشككة في مضمونه، وهي فيما طرحته تعتمد على منهج علمي؛ وهذا ما أوقع علماء الشيعة في مأزق، فمن ناحية: للكتاب مكانة عالية في التراث الشيعي. ومن ناحية أخرى: أبان البحث العلمي هشاشة أركان هذا الكتاب. وهنا لجأ بعض علماء المذهب إلى محاولة التوفيق بين الموروث والواقع، يقول جعفر السبحاني: «ليس معنى اعتبار الكتاب صحة كل واحد من أحاديثه، بحيث يغني الباحث عن أية مراجعة»^(٢).

(١) الفوائد المدنية ص ٥٢٠. تأليف: محمد أمين الإسترآبادي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى: ١٤٢٤.

(٢) كليات في علم الرجال ص ٣٦٠ - ٣٦١. تأليف: جعفر السبحاني، الطبعة الثالثة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

وما ذكره السبحاني إنما هو تبسيط لمشكلة عميقة، لا يمكن أن تعالج بمثل هذا؛ لأن ما قاله لا يمكن أن يقال إلا في كتاب أغلب ما فيه صحيح، وهذا ما لا يمكن أن يوصف به الكافي، وخصوصاً إذا ما اطلعنا على قول مرتضى العسكري: «أقدم الكتب الأربعة زماناً وأنبهها ذكراً وأكثرها شهرة هو كتاب الكافي للشيخ الكليني، وقد ذكر المحدثون بمدرسة أهل البيت أن فيها خمسة وثمانين وأربعمائة وتسعة آلاف حديث ضعيف من مجموع (١٦١٢١)»^(١).

ومما يزيد الأمر وضوحاً: تضعيف بعض الباحثين الشيعة الاثني عشرية لشطر كبير من الكافي^(٢). وإن كان لهذا العمل من يعارضه من الشيعة؛ لأن الباحث «نهج فيه طريقاً غير مرضي، أسقط ما يقارب نصف أحاديث الكتاب»^(٣).

ثم وجد من الباحثين الشيعة المعاصرين من أمعن في التقليل من مكانة الكافي، ذاهباً إلى أن «أكثر من ثلثي روايات كتاب أصول الكافي روايات ضعيفة وغير موثوقة ولا يعول عليها»^(٤).

الكتاب الثاني: من لا يحضره الفقيه:

هذا الكتاب هو الكتاب الثاني تاريخياً من بين الكتب الأربعة، وهو من تأليف: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي.

وهذا الكتاب يختلف عما سبقه، لا من ناحية المضمون وحسب، بل من ناحية المؤلف أيضاً، إذ الصدوق لا يقارن من ناحية المكانة بالكليني، بل هو شخص يشكك الشيعة في عدالته.

(١) معالم المدرستين ج ٣ ص ٢٨٢. تأليف: مرتضى العسكري، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: بدون، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٢) هو محمد باقر البهودي في كتابه الذي أسماه (صحيح الكافي).

(٣) الكليني والكافي ص ٤٥٣. تأليف: عبد الرسول الغفار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى: ١٤١٦.

(٤) تأملات في مصادر العقائد الدينية لمحسن كديور، مطبوع مع القراءة المنسية ص ١٦٠.

وهذا ما دفع بالمنكرين للتشكيك فيه إلى التصريح بأن «عدالة الرجل من ضروريات المذهب ولم يقدح في عدالته عادل، وإنما الكلام في الوثاقة»^(١).

الكتاب الثالث: تهذيب الأحكام:

وهو كتاب فقهي من تأليف: شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي.

الكتاب الرابع: الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:

وهو كتاب حديثي من تأليف: شيخ الطائفة أيضا. وقد ذكر الطوسي في آخر كتابه أنه وضعه في ثلاثة أجزاء، الأول والثاني فيما يتعلق بالعبادات، والثالث يتعلق بالمعاملات وغيرها من أبواب الفقه، ومجموع أبواب الكتاب تسعمائة وخمسة وعشرون بابا، تشتمل على خمسة آلاف وخمسمائة واحد عشر حديثا^(٢).

وموطن الضعف في الكتابين جميعا، أنهما من تأليف شيخ الطائفة: محمد بن الحسن الطوسي، وهو شخص ضعيف، وقد نتج عن ضعفه الضعف في مؤلفاته الروائية التي نقل فيها آلاف الروايات عن أهل البيت، ومما يبين ضعفه أنه كان يقول في حديث ما: «هذا ضعيف؛ لأن راويه فلان ضعيف، ثم نراه يعمل برواية ذلك الراوي بعينه، بل برواية من هو أضعف منه في مواضع لا تحصى، وكثيرا ما يضعف الحديث بأنه مرسل، ثم يستدل بالحديث المرسل، بل كثيرا ما يعمل بالمراسيل وبرواية الضعفاء ويرد المسند ورواية الثقات»^(٣).

(١) منتهى المقال في أحوال الرجال ج ٦ ص ١٢١. تأليف: محمد بن إسماعيل المازندراني، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى: سنة الطبع: ربيع الأول ١٤١٦هـ.

(٢) الاستبصار ج ٤ ص ٣٤٢ - ٣٤٣. تصحيح: محمد الآخوندي، ١٣٩٠هـ.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢ ص ١١١. تأليف: الحر العاملي، تحقيق وتصحيح: محمد الرازي، تعليق: أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

ووصف الطوسي بالضعف والغفلة ليس شيئاً خاصاً بعلم من أعلام الشيعة، كما أنه ليس رأياً لبعض مجتهدي المذهب، بل هو قول معروف لا ينكر، وإن كان من متأخري الشيعة من يحاول أن يحمل ضعفه على أن «الشيخ لكثرة اشتغاله بالتأليف والتدريس كان يكثر عليه الخطأ، فقد يذكر شخصاً واحداً في باب واحد مرتين، أو يترجم شخصاً واحداً في فهرسته مرتين»^(١).

هذه هي الكتب الأربعة، التي عليها مدار المذهب الشيعي، وهي من ناحية المنهجية المتبعة تنقسم إلى قسمين، يقول جعفر السبحاني: «الامامية ورثت خطين، خطاً ممارسة الحديث وتدوينه ونشره دون منهجية، وخطاً ممارسة الاجتهاد»^(٢).

وقد كانت العلاقة بين الاتجاهين - الأخباري والأصولي^(٣) - في منتهى التآزم؛ لأن الأخباريين يرون وجوب الرجوع إلى الروايات المروية عن أهل البيت، بينما ذهب الأصوليون إلى أن أغلب هذه الروايات أحاديث أحاد، و«أخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة»^(٤).

ثم إن الأصوليين نادوا بوضع منهج للحكم على هذه الروايات المروية بالآحاد، بحيث يتضح صحتها من سقيهما.

(١) معجم رجال الحديث ج ١ ص ٩٩. تأليف: أبو القاسم الموسوي الخوئي، الطبعة: الخامسة: ١٤١٣ - ١٩٩٢ م.

(٢) مقدمة جعفر السبحاني على موسوعة طبقات الفقهاء ج ٢ ص ٢٢٦.

(٣) الأخبارية هم من يرى أن الدين إنما يؤخذ من نصوص الكتاب، وما روي عن النبي ﷺ، مع المرويات المروية عن أهل البيت. وأما الاتجاه الأصولي فيرى أن الدين يستدل عليه - مع ما سبق - بالقياس. للاطلاع على تفاصيل هذا، انظر: الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الإثني عشري لشيخنا الدكتور: أحمد قوشتي.

(٤) الانتصار ص ١٢٠. تأليف: الشريف المرتضى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة: بدون ١٤١٥ هـ.

وهذا المنهج المقترح منهج مرفوض من علماء الأخبارية؛ لأنهم يرون أنه «يستلزم ضعف الأحاديث كلها عند التحقيق؛ لأن الصحيح عندهم: " ما رواه العدل، الإمامي، الضابط، في جميع الطبقات ". ولم ينصوا على عدالة أحد من الرواة، إلا نادا^(١)، وإنما نصوا على التوثيق، وهو لا يستلزم العدالة قطعاً بل بينهما عموم من وجه»^(٢).

بل إن الإسترآبادي يبالغ في الرد على الأصوليين، مصرحاً بأن ما قاموا به من وضع قواعد لاستنباط الأحكام الفقهية، ومعرفة الصحيح من المرويات، هو منهج مأخوذ عن أهل السنة، ونتيجته إسقاط المذهب الشيعي، يقول: «وقع تخريب الدين مرتين مرة يوم توفي النبي صلى الله عليه وآله ومرة يوم أُجريت القواعد الأصولية والاصطلاحات التي ذكرتها العامة في الكتب الأصولية»^(٣).

وفي مقابل هذا التصلب الأخباري، وجود تصلب أصولي، يرى أن الموروث الروائي للإخباريين، تراث مشحون بالأغلاط والأخطاء، التي تشتت ذهن القارئ، وتمنعه من الوصول إلى المراد من الرواية، يقول في هذا: «الكتب الأربعة عندنا مشتهرة اشتهاه الشمس، وقد كثرت قراءتها ومذاكرتها وملاحظتها، وبلغت الكثرة غايتها، بل وأكثر النسخ قد كثرت القراءة فيها وصححها المشايخ، ومع ذلك لا تكاد توجد نسخة ليست فيها أغلاط مضرّة، واشتباهاة مفسدة»^(٤).

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب " نادرا " .

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ٣٠ ص ٢٥٩ - ص ٢٦٠ .

(٣) الفوائد المدنية والشواهد المكية للإسترآبادي ص ٣٦٨ .

(٤) الرسائل الأصولية ص ١٩٣ . تأليف: محمد باقر الوحيد البهبهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة

العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى: ١٤١٦ .

وقد استمر التنازع والتصارع بين الطائفتين لقرون طويلة، وكانت الحروب بينهما سجال، فمرة ينتصر هذا، ومرة يدال عليه، ولم يزل الأمر على هذه الحال، إلى أن استتب «الأمر للأصوليين، ولم يبق من أتباع المذهب المبتدع إلا صباغة كصباغة الإناء، تظهر بين آونة وأخرى»^(١).

وعلى كل حال، فما سبق إنما هو إشارة بسيطة، لأهم الكتب الشيعية المعتمدة، مع اضاءة يسيرة على المنهج المتبع من الأخباريين والأصوليين، وعرض مختصر للعلاقة بين علماء الاتجاهين؛ لأن الدارس للمذهب الاثني عشري لن يكون بوسعه أن يفهم أصول المذهب ومعتقداته وآرائه على الوجه الأكمل إلا إذا ألم بأراء المدرستين الأصولية والأخبارية، ونشأتهما، وطبيعة الصراع بينهما، وأبرز أوجه الاختلاف المنهجية بين كلتا المدرستين، آخذاً في الاعتبار أن التشيع الاثني عشري ليس كتلة صماء أو كياناً واحداً لا تباين فيه ولا اختلاف، بل هو مذهب موار بالصراعات والإشكالات^(٢).

وإذا ما تجاوزنا الخلاف الحاصل بين الأصوليين والأخباريين في تحديد المنهج المتبع في التعامل مع التراث الشيعي، وشرعنا في تقييم هذا التراث، من ناحية الدافع إلى تأليفه؛ فنجد أن فكرة التأليف من حيث أنه تأليف يراد منه بث العلم وحفظه، تنقض الأصل الذي يقوم عليه المذهب الشيعي الاثني عشري، القائم على «أن زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم، حافظ للشرع؛ يجب الرجوع إلى قوله فيه»^(٣).

(١) تذكرة الأعيان ص ٣٦٩. تأليف: جعفر السبحاني، مؤسسة الامام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد، الطبعة الأولى: ١٤١٩.

(٢) انظر: الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثني عشري ص ١١. تأليف شيخنا الدكتور: أحمد قوشتي، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

(٣) معارج الأصول ص ١٢٦. تأليف: ابن المطهر الحلي، إعداد: محمد حسين الرضوي، مطبعة سيد الشهداء - قم - إيران، الطبعة الأولى: ١٤٠٣.

إذ لسائل أن يسأل: إذا كان لا بد من إمام معصوم يحفظ الدين وينشره؛ فلماذا يؤلف الشيعة المؤلفات المتعددة، ويعرضوا عن الرجوع إلى الإمام مباشرة. الجواب: أن الشيعة يذهبون إلى أنه لما استحال إرجاع المكلفين إلى الإمام المعصوم؛ مع القول بغيبته؛ كان لا بد من استحداث منهج جديد، يحفظ المذهب الشيعي الاثني عشري من الانحلال؛ فظهر التأليف، مع نسبة هذه الروايات إلى الأئمة، يقول الكليني: «قال أبو عبد الله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(١).

وهذه الروايات الشيعية المختلفة، والمنسوبة إلى أئمة أهل البيت، خصوصاً جعفر الصادق، روايات متناقضة، يبطل بعضها بعضاً، وهذا ما اعترف به شيخ الطائفة القائل: «ذاكرني بعض الأصدقاء أيده الله ممن أوجب حقه علينا بأحاديث أصحابنا أيدهم الله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإزائه ما يضاده ولا يسلم حديث إلا وفي مقابله ما ينافيه، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا»^(٢).

وليس هذا بالمأخذ الأخير على ما وجد في هذه المرحلة من مؤلفات، بل هناك خلل لا يقل أهمية عما سبق، وذلك أن علماء الشيعة الاثني عشرية صرحوا - نظراً لحرصهم على فصل الشيعة عن جمهور المسلمين - بأنه لا يجوز أن يأخذ الشيعي عن علماء السنة شيئاً من العلم، فهذا الكليني يروي: «ما خالف العامة ففيه الرشاد»^(٣).

(١) الكافي للكليني ج ١ ص ٥٢.

(٢) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢. تأليف: الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة: ١٣٦٤ ش.

(٣) الكافي للكليني ج ١ ص ٦٨.

وأما الصدوق فيقول: «عن علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك، قال: فقال: ايت فقيه البلد فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(١).

وكان علماء الشيعة الاثني عشرية أول من خالف هذا التحذير المختلق؛ وذلك أنهم لم يكونوا أهل تصنيف قبل زمن الغيبة؛ فلم يكن لهم بد من الاطلاع على منهج علماء السنة في التأليف؛ فأقبلوا على المؤلفات السنوية يحاكونها؛ وبسبب هذا وجد من علماء الشيعة المتأخرين من تنقصهم؛ لصنيعهم هذا^(٢).

وإلى جانب هذه الكتب الأربعة، وجدت العشرات من الكتب الشيعية المؤلفة، وهي في مجملها تدور على تأجيج الصراع بين أتباع المذهب الشيعي الاثني عشري وبين أهل السنة؛ وقد نتج عن هذه المصنفات تطبيق عملي لما فيها؛ وذلك عندما تكون للشيعة دولة، فقد أمر أحد أمراء الدولة البويهية أن يكتب على أبواب الدور في بغداد: لعن الله معاوية، لعن الله من ظلم فاطمة، لعن الله...^(٣). ونتيجة لهذه الدولة الشيعية البويهية استحداث قبر للإمام علي رضي الله عنه، مع تشييد قبر آخر للحسين رضي الله عنه^(٤).

(١) عيون أخبار الرضا للصدوق ج١ ص٢٤٩. تأليف: الصدوق، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة: بدون، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م.

(٢) انظر: قاموس الرجال ج١٢ ص٤٠٤. تأليف: محمد تقي التستري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى: شوال المكرم ١٤٢٥.

(٣) انظر: توضيح المقاصد ص ١١. تأليف: بهاء الدين محمد بن الحسين البهائي العاملي، الناشر: مكتب آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم طبعة حجرية ١٤٠٦ هـ.

(٤) انظر: التشيع العربي والتشيع الفارسي ص ١١٤ - ص ١١٥. تأليف: نبيل الحيدري، دار الحكمة - لندن، الطبعة الأولى: ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

الطور الثالث: التشيع الصفوي:

لعبت الدولة الصفوية دوراً بارزاً في تطور المذهب الشيعي الاثني عشري، وهذا ما برز في منحيين من مناحي الحياة:

المنحى الأول: استحداث منصب النائب عن الإمام المهدي:

كان الشيعة في تاريخهم يحيطون الأئمة بصفات ترفعهم فوق مصاف البشر، وتجعل وصول آحاد الناس إلى هذه المرتبة أمراً مستحيلاً، ومن الصفات التي اقتص بها الإمام عن غيره من الخلق: العصمة؛ التي تؤهل الإمام لحفظ الدين ونشره، إضافة إلى كونه قائداً سياسياً، يتولى قيادة الأمة، لكن بعد أن وقعت الغيبة الكبرى؛ كان من المستحيل أن تُرد الأمة إلى إمام لا عين له ولا أثر.

وهنا حل بالتشيع والشيعة مشكلة حقيقية، فإلى من يتجه جمهور الشيعة، وبمن يتحلقون، ولا إمام تُدعى له العصمة؛ وهنا أخرج علماء الشيعة رسالة من الإمام المهدي المزعوم، يقول فيها: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»^(١).

ومع رجوع الشيعة إلى الفقهاء، فإنه لم يكن للفقهاء أي دور سياسي، بل كانت أفعالهم مقتصرة على بعض الأمور، مثل: جمع الزكاة وتفريقها في مصارفها، يقول المفيد: «إذا غاب الخليفة كان الفرض حملها إلى من نصبه من خاصته لشيئته، فإذا عدم السفراء بينه وبين رعيته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته»^(٢).

(١) الغيبة ص ٢٩١. تأليف: الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

(٢) المقتنة ص ٢٥٢. تأليف: المفيد، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤١٠هـ.

كما وجد داخل المذهب الشيعي الاثني عشري قول ضعيف، يرى أن من صلاحيات الفقيه إقامة الحدود في زمن الغيبة، يقول ابن المطهر الحلبي: «قيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود، في حال غيبة الإمام، كما لهم الحكم بين الناس، مع الأمن من ضرر سلطان الوقت. ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك»^(١).

ولم يكن من علماء الشيعة الاثني عشرية - في هذه المرحلة - من يسعى ليكون إماماً عاماً للناس، يقوم مقام الإمام المعصوم؛ بسبب ما رووه «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله ﷻ»^(٢).

ولكن حصل في العصر الصفوي تطور جذري، حيث ذهب الكركي إلى مذهب لم يسبق إليه، زاعماً أن من صلاحيات العالم الشيعي أن ينوب عن الإمام المعصوم، يقول في هذا: «اتفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أن الفقيه العدل الامامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل»^(٣).

ومن الروايات التي ظهرت في العصر الصفوي تدعيماً لما قال به الكركي: «الفقهاء قادة، والجلوس إليهم عبادة»^(٤).

(١) شرائع الإسلام ج ١ ص ٢٦٠. تأليف: ابن المطهر الحلبي، الطبعة الثانية: ١٤٠٩ هـ.

(٢) الكافي للكليني ج ٨ ص ٢٩٥.

(٣) رسائل الكركي ج ١ ص ١٤٢. تأليف: المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون -

إشراف: السيد محمود المرعشي، مطبعة الخيام - قم، الطبعة الأولى: ١٤٠٩.

(٤) بحار الأنوار للمجلسي ج ١ ص ٢٠١.

وهذا ما حصل بالفعل، حيث تولّى الكركي القيادة الدينية في عهد الدولة الصفوية، وصارت له صلاحيات لم يتمتع بها فقيه شيعي من قبل؛ «لأنه نائب الإمام عليه السلام، فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان كتباً بدستور العمل في الخراج، وما ينبغي تدبيره في أمور الرعية، حتى أنه غير القبلة في كثير من بلاد العجم باعتبار مخالفتها لما يعلم من كتب الهيئة»^(١).

المنحى الثاني: تقنين ممارسة الشعائر الشيعية:

استحدثت الدولة الصفوية منصب "وزير الشعائر الحسينية" وقامت بإرسال هذا الوزير إلى أوروبا الشرقية، حيث أجرى تحقيقات ودراسات واسعة حول المراسيم الدينية والطقوس المذهبية والمحافل الاجتماعية النصرانية، وأساليب إحياء ذكرى شهداء دين النصارى، والوسائل المتبعة في ذلك، حتى أنماط الديكورات التي كانت تزين بها الكنائس في تلك المناسبات، واقتبس تلك المراسيم والطقوس وجاء بها إلى إيران، ثم استعان ببعض علماء الشيعة؛ لإجراء بعض التعديلات عليها؛ لكي تصبح صالحة لاستخدامها في المناسبات الشيعية، وبما ينسجم مع الأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية في إيران، ما أدى بالتالي إلى ظهور موجه جديدة من الطقوس والماراسم المذهبية لم يعهد لها سابقة في التراث الشيعي، وهي شعائر تمارس على نحو واسع في ذكرى مقتل الحسين عليه السلام^(٢).

(١) طرائف المقال ج٢ ص٤١٦. تأليف: علي البروجردي، النجفي، إشراف: محمود المرعشي، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ.

(٢) التشيع العلوي والتشيع الصفوي ص٢٠٨. تأليف: الدكتور علي شريعتي، ترجمة: حيدر مجيد، تقديم: الدكتور إبراهيم شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

الطور الرابع: تنامي أثر التشيع الفلسفي:

يعتبر موضوع العرفان والفلسفة الإشراقية والعلاقة بينها وبين مذهب الشيعة الاثني عشرية من الموضوعات الطويلة المتشعبة؛ ولأجل هذا أفردنا له هذه الرسالة. ولكن تباعد أطراف الموضوع لا يجعلنا في حل من الإشارة إلى الرابط بين العرفان وبين المذهب الشيعي الاثني عشري، إشارة سريعة خاطفة تبرز وجود طور رابع للمذهب الشيعي.

فنقول: مع أن تأثر الشيعة الاثني عشرية بالفلسفة الإشراقية قد بدأ قديماً على يد حيدر الأملي. إلا أن من الأحداث التي أثرت في مجرى هذا التأثير: ثورة الخميني، التي أحدثت تغيرات في أكثر من ناحية من نواحي المذهب الشيعي الاثني عشري، ومن الآثار المترتبة على هذا:

١- إخراج نظرية ولاية الفقيه إلى حيز الوجود.

سبق القول بأن الكركي أتى بمنصب " نائب الإمام المهدي " وما أتى به الخميني هنا ليس شيئاً مختلفاً عما أتى به الكركي من قبل، إنما هو توسيع وتعميق للفكرة ليس إلا، وذلك من خلال طرح نظرية ولاية الفقيه. التي تعطي الفقيه جميع الصلاحيات التي يمنحها الفكر الشيعي للأئمة، بل التي هي من خصائص النبي صلى الله عليه وآله، وهذا ظاهر بين من قول الخميني: «إن حكومة الإسلام هي حكومة القانون فالفقيه هو المتصدي لأمر الحكومة لا غير، هو ينهض بكل ما نهض به الرسول (ص) لا يزيد ولا ينقص شيئاً، فيقيم الحدود كما أقامها الرسول»^(١).

(١) الحكومة الإسلامية ص ٧٠. تأليف: الخميني، الطبعة الثالثة: وزارة الإرشاد، بجمهورية إيران.

٢- تبني العرفان.

عرفنا أن للعرفان وفلسفة الإشراق في المذهب الشيعي تاريخ طويل، بدأ من حيدر الأملي، الذي حصل على إجازة في بعض كتب ابن عربي، ثم حرص على التألف في العرفان، مع تدثير المصطلحات الفلسفية الصوفية بدثار شيعي؛ بقصد تقريب المسافة بين التشيع الاثني عشري والتصوف الفلسفي. وعلى هذا المنوال سارت العلاقة فيما بين التشيع وفلسفة الإشراق، فما ثم إلا شخصيات شيعية تتبنى الفكر الفلسفي، وفيه تؤلف، ولكنها تضطهد من قبل جمهور الشيعة، ويضيق عليها، كما حصل مع الصدر الشيرازي.

ولكن الحال تغير بعد ثورة الخميني، التي أوصلته إلى أعلى المناصب الشيعية، إذ أصبح الولي الفقيه، والأمر والناهي، مع كونه أكبر عرفاء الشيعة المتأخرين؛ فاجتمعت فيه السلطة السياسية، مع المكانة العرفانية العالية؛ وهذا ما مكنته من اتخاذ العديد من الوسائل التي أسهمت في انتشار الفلسفة الإشراقية بين الشيعة الاثني عشرية.

ومن الصعوبة بمكان أن نشير في هذه العجالة إلى ما قام به الخميني في سبيل نشر العرفان، من التمكين للعرفاء في المناصب القيادية. أو من ناحية الدفع بالحوزات الشيعية إلى تبني الفلسفة الإشراقية، ودراستها بشكل رسمي. أو من ناحية تسخير الإعلام المطبوع والمرئي لنشر هذا الفكر. لأن هذا يحتاج إلى دراسة علمية مستقلة، تقوم على رصد الواقع الشيعي.

ويكفي هنا أن نقول: إن مما هو بديهي أن الناس في الأعم الغلب على دين ملوكهم، ولما كان الخميني هو أكبر عرفاء الشيعة المتأخرين، وهو مع هذا الولي الفقيه - على حد زعمهم - فإنه سيلزم من هذا اسهام الخميني في نشر الفلسفة الإشراقية بين أوساط الشيعة الاثني عشرية.

ومع ما بذله الخميني من جهد، لنشر الفلسفة الإشراقية، ومزجها بالمذهب الشيعي، فإنه لا يمكن اعتبار «الخميني في منهجه صاحب مدرسة عرفانية مستقلة، بل هو امتداد وحلقة على خطّ المدرسة العرفانية، ولم يضيف الإمام أي شيء على نفس المدرسة العرفانية التي وضع أسسها محيي الدين بن عربي»^(١).

وقد كانت هذه الأطوار المتعددة، سبباً جوهرياً في الخلاف في تحديد هوية التشيع الاثني عشري، إذ المذهب الشيعي مذهب سيال متطور، لا يقر على حال؛ وهذا ما حتم على بعض التصحيحين الذين يسعون إلى إصلاح المذهب الشيعي الاثني عشر من الداخل؛ أن يذهبوا إلى أن «معنى أن يكون الشخص شيعياً هو أن يؤمن بعلي، أي يؤمن بفهم علي ورؤيته للإسلام، أما بقية العقائد التي تكونت عبر التاريخ فهي رأي العلماء الذين مضوا، أنا أيضاً أمتلك الحق في أن أفهم علياً حسب ما وجدته فيه»^(٢).



(١) العرفان الشيعي لكمال الحيدري ص ٤٠٦.

(٢) الدلائل المرشدة لمحسن كديور، مطبوع مع القراءة المنسية ص ١٠٣.

المبحث الثاني

أركان الإيمان في التشيع الكلامي

تقوم عقيدة الشيعة الاثني عشرية على أنه «يجب على كل مكلف حر وعبد، ذكر وأنثى، أن يعرف الأصول الخمسة التي هي أركان الايمان، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد»^(١).

ولما كان الإدراك الحقيقي لمدى التناقض بين التشيع الكلامي والتشيع الفلسفي موقوفاً على عرض الفهم الكلامي لهذه الأركان الخمسة؛ كان لا بد من عرض أقوال علماء التشيع الكلامي في شرح هذه الأركان، بما يحصل به المراد، ويناسب الحال والمقام.

الركن الأول: التوحيد:

يعرف علماء التشيع الكلامي التوحيد بأنه: معرفة الله ﷻ، يقول الكركي: «فالتوحيد: هو العلم بوجود واجب الوجود لذاته»^(٢). وهذا العلم من المعارف المكتسبة، يقول المفيد: «إن المعرفة بالله تعالى اكتساب»^(٣).

(١) رسائل الكركي ج١ ص٥٩.

(٢) المرجع السابق ج١ ص٦٠.

(٣) أوائل المقالات ص ٦١. تأليف: المفيد، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣م.

والمراد بالمعرفة المكتسبة، معرفة الله تعالى عن طريق الاستدلال العقلي، القائم بدوره على دليل الحدوث، المثبت لحدوث العالم عن طريق الاستدلال بتجدد ماهياته، وتغير ما فيه من حال إلى حال؛ على حدوثه؛ ومن ثم فإنه لا بد من وجود محدث أحدثه، وهو الله ﷻ، يقول الطوسي: «لا يمكن الوصول إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين، وهو الأجسام والأعراض المخصوصة»^(١).

وأما ما يتعلق بالإيمان بصفات الله ﷻ، فعلماء التشيع الكلامي مجمعون على عدم الإيمان بها على وفق ما هو ظاهر من معناها، ثم هم في موقفهم مما وردت به النصوص من إثبات للصفات على قولين:

القول الأول: منهم من يذهب إلى أن المراد من نصوص الصفات نفي

نقيضها عن الله ﷻ، يقول الصدوق: «إذا وصفنا الله ﷻ بصفات الذات، فإنما نفي عنه بكل صفة منها ضدها، فمتى قلنا: إنه حي نفينا عنه ضد الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: إنه عليم نفينا عنه ضد العلم وهو الجهل، ومتى قلنا: إنه سميع نفينا عنه ضد السمع وهو الصمم، ومتى قلنا: بصير نفينا عنه ضد البصر وهو العمى، ومتى قلنا: عزيز نفينا عنه ضد العزة وهو الذلة...»^(٢).

القول الثاني: ذهب أكثر علماء التشيع الكلامي إلى أن الصفات الإلهية لا

تدل على أي معنى حقيقي. بل جميع الصفات «كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة هي كلها عين ذاته، ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات، فقدوته من حيث الوجود حياته. وحياته قدرته...»^(٣).

(١) الاقتصاد ص ٢٠. تأليف: الطوسي، مطبعة الخيام، قم، منشورات جهلستون، ط. بدون: ١٤٠٠.

(٢) التوحيد للصدوق ص ١٤٨.

(٣) عقائد الامامية ص ٣٨-٣٩. تأليف: محمد رضا المظفر، تقديم: الدكتور حامد حفني

داود، قم- إيران ١٣٨٣.

وأنصار هذا القول يؤمنون باللفظ، ولكن مع تعطيله عن معناه، يقول المفيد: «إن الله ﷻ اسمه حي لنفسه لا بحياة، وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات»^(١).

والشبهة التي دفعت بهم إلى الذهاب أن الصفات الإلهية لا تدل على أي معنى: أنهم توهموا أنه يلزم من إثبات معنى حقيقي لهذه النصوص وقوع التركيب في ذات الله ﷻ، يقول جعفر السبحاني: «إن تغايرها في الوجود، والواقع الخارجي، يستلزم الكثرة والتركيب في الذات الإلهية المقدسة»^(٢).

ومن خلال ما سبق، يتضح لنا أن التشيع الكلامي يعطل الصفات الإلهية جميعاً، وهذا ما يجعل من المتعذر علينا أن نشير إلى ما قاله علماء التشيع الكلامي في جميع هذه الصفات؛ ولهذا فسقتصر على إشارة بسيطة لأبرز الصفات التي عطلوها عن معناها الحقيقي، وهي:

الصفة الأولى: صفة الكلام:

من الصفات التي وردت النصوص الإلهية بإثباتها لله ﷻ الكلام، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وأما عند علماء التشيع الكلامي فنصوص إثبات صفة الكلام لله ﷻ، لا تدل على أنه ﷻ متكلم، يكلم من شاء من عباده، «بل بمعنى أنه أوجد الكلام في جرم من الأجرام، أو جسم من الأجسام، لإيصال عظمته إلى الخلق»^(٣).

(١) أوائل المقالات للمفيد ص ٥٢.

(٢) العقيدة الإسلامية في ضوء مدرسة أهل البيت ص ٤٧. تأليف: جعفر السبحاني، نقله إلى العربية: جعفر الهادي، المطبعة: اعتماد - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٩ - ١٩٩٨ م

(٣) أضواء على عقيدة الشيعة الامامية ص ٣٦٩. تأليف: جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى: ١٤٢١

فهو **وَجَبَّ** «متكلم بمعنى أنه فعل الكلام الذي هو الحروف والأصوات، وأن ذلك الكلام محدث ومجعول ومخلوق»^(١). ولما كان كلام الله **رَبَّيْ** مخلوقاً؛ كان حادثاً، يقول ابن المطهر الحلبي: «العقل والسمع متطابقان على أن كلامه تعالى محدث ليس بأزلي»^(٢).

الصفة الثانية: الرؤية:

من الصفات التي أتت النصوص بإثباتها: رؤية العباد لربهم في الآخرة، ولم يرد هذا في نص أو نصين، بل إن «أدلة السمع طافحة بوقوع ذلك في الآخرة لأهل الإيمان دون غيرهم»^(٣). ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ﴾^(١٥) [المطففين: ١٥]. وأما عند علماء التشيع الكلامي فإنه يحرم الإيمان بمثل هذا، يقول المفيد: «لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار»^(٤). ويقول ابن المطهر الحلبي: «أما الفلاسفة، والمعتزلة، والامامية، فإنكارهم لرؤيته ظاهر لا يشك فيه»^(٥).

بل إن من علماء التشيع الكلامي من ذهب في رفضه للقول برؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، إلى أنه «يلحق بالكافر من قال إنه يتراءى لخالقه يوم القيامة، وإن نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقة في اللسان»^(٦).

(١) المسلك في أصول الدين ص ٧٢. تأليف: ابن المطهر الحلبي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد - إيران، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ - ١٣٧٩ ش.

(٢) نهج الحق الحلبي ص ٦١.

(٣) فتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٣٥٦. دار المعرفة، بيروت ط: ٢، بدون.

(٤) أوائل المقالات للمفيد ص ٥٧.

(٥) نهج الحق وكشف الصدق للحلي ص ٤٧.

(٦) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ٣٦.

الصفة الثالثة: العلو:

من الصفات التي يرفض علماء التشيع الكلامي الإيمان بها، علو الله ﷻ بذاته على خلقه، بل إنهم تجاوزوا هذا إلى التشيع على أهل السنة والجماعة؛ لما ذهبوا إليه من وصف الله ﷻ بالعلو^(١).

نقد مذهب التشيع الكلامي في التوحيد:

هذه هي عقيدة التوحيد في التشيع الكلامي، وهي عقيدة تعاني من الخلل في مفهوم التوحيد؛ لأنهم حصروا التوحيد بمعرفة الله ﷻ، وما له من صفات وأفعال، وأما توحيد الله ﷻ بأفعال العباد فلم يتطرقوا إليه. وهو نوع من أهم أنواع التوحيد، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدٌ فَنَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ۝١١﴾ [الكهف: ١١٠].

وقد نتج عن جهل علماء التشيع الكلامي بتوحيد الألوهية؛ تفانيهم في صرف الناس عنه، مصرحين بأن «مما امتازت به الامامية العناية بزيارة القبور "قبور النبي والأئمة عليهم الصلاة والسلام" وتشبيدها وإقامة العمارات الضخمة عليها، ولأجلها يضحون بكل غال ورخيص عن إيمان وطيب نفس»^(٢).

ولا شك أن هذا مناقض لما رواه الكليني «عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته»^(٣).

وأما ما يتعلق بمعرفة الله ﷻ، فلا شك أن العقل السليم يدل على وجوده ﷻ، ولكن الخلل كل الخلل في حصر معرفته ﷻ بالدليل العقلي فقط؛

(١) انظر: المسلك في أصول الدين للحلي ص ٧١ وأضواء على عقائد الامامية لجعفر السبحاني ص ٦٤٤.

(٢) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ١٠١.

(٣) الكافي للكليني ج ٦ ص ٥٢٨.

ووجه هذا أنه لا يولد مولود إلا وهو على علم بوجوده ﷻ، قال تعالى: ﴿وَجْهٌ يُؤْمِرُ نَاصِرَةٌ﴾ (٢٢) **إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** (٢٣). والفطرة هي الإسلام والإيمان بوجوده ﷻ.

وبعد أن تبين ما في مفهوم التوحيد لدى متكلمي الشيعة من خلل. وثبت أن معرفة الله ﷻ فطرية، لا تقوم على الاستدلال بما يسمى بدليل الحدوث. نتطرق إلى نقد موقفهم من توحيد الأسماء والصفات.

وهنا يقال: إنه لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإن القائل لو قال: إثبات الحياة والعلم والقدرة؛ يقتضي التشبيه ووقوع التركيب في الذات الإلهية؛ لأننا لا نجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم مركب من الصفات. قيل له: كذلك لا يوجد في الخارج شيء مسمى بأنه: حي عليم قدير... إلا وهو جسم مركب من الصفات. وهنا لا بد من نفي أسماء الله وصفاته معاً، وهو ما لا يقول به هؤلاء المعطلة؛ لأنهم يثبتون الأسماء الإلهية. أو الوقوع في التناقض. أو الإيمان بالأسماء الحسنی والصفات العليا من غير تفريق، كما هو مذهب أهل السنة؛ وهو المتعين^(١).

ومن الصفات التي صرفها علماء التشيع الكلامي عن ظاهرها: صفة الكلام، وهي من الصفات التي يجب على كل مؤمن أن يثبتها لله ﷻ على ما يليق به، وقد وردت بذلك العديد من الأدلة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦].

وعليه فإنه يحرم أن يقال: إن كلام الله ﷻ مخلوق، وقد ورد مصداق هذا في الكتب الشيعية، فعن جعفر الصادق: «القرآن كلام الله غير مخلوق، فيه خبر من كان قبلكم وخبر ما يكون بعدكم أنزل من عند الله على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

(١) انظر: الرسالة التدمرية ص ٣٥. تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة الثامنة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

(٢) التوحيد للصدوق ص ٢٢٧.

وأما يتعلق بالصفة الثانية، وهي إثبات رؤية المؤمنين لربهم تعالى في اليوم الآخر، فهي كذلك من الصفات التي ثبتت بالدليل، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

وأما علو الله ﷻ على خلقه، فهو ثابت أيضا بالدليل الصحيح الصريح، قال تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾﴾ [الملك: ١٦ - ١٧].

الركن الثاني: العدل

يأتي الإيمان بالعدل على وفق معناه الكلامي في المرتبة الثانية من ناحية الترتيب الوضعي لأركان الإيمان في التشيع الكلامي. وهم يعرفونه بتعريفات، تختلف في ألفاظها، ولكنها تتفق في معناها. وأبرز ما يميز العدل عند الشيعة الاثني عشرية: أنه مشتمل على إنكار خلق الله ﷻ لأفعال المكلفين^(١).

وأصل خطأ التشيع الكلامي في هذا الموطن، أنه حصر مفهوم القدرة في إحداث الفعل، يقول البروجردي: «المراد من القدرة هي القوّة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة»^(٢).

ولما كانت القدرة مبدأ الأفعال المختلفة؛ كان لا بد من إثبات فعل العبد لما قام به من أفعال؛ لأن «إثبات القدرة بلا تأثير ليس إلا كإثبات الباصرة للأعمى بلا إِبصار»^(٣).

(١) رسائل الكركي ج ١ ص ٦٠-٦١.

(٢) تفسير الصراط المستقيم ج ٣ ص ٥٢٨. تأليف: حسين البروجردي تحقيق: غلام رضا مولانا البروجردي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى: ١٤٢٢.

(٣) دلائل الصدق لنهج الحق ج ٣ ص ١٢٠. تأليف: محمد حسن المظفر، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، الطبعة الأولى.

وقد رتب علماء التشيع الكلامي على ما سبق: استحالة وقوع مقدور بين قادرين؛ لأنه متى كانت القدرة عبارة عن مبدأ الأفعال المختلفة، فإنه يستحيل أن يكون للفعل المعين أكثر موجد؛ لأن هذا يوجب اجتماع النقيضين في الفعل الواحد؛ «لأن ذلك يؤدي إلى كونه موجوداً معدوماً؛ لأننا لو فرضنا أن الواحد منا دعتة الدواعي إلى إيجاده؛ وجب حدوثه من جهته. وإذا لم يرده الله تعالى يجب أن لا يوجد، مجتمع في فعل واحد وجوب حدوثه ووجوب انتفائه، وذلك محال؛ فوجب بطلانه على كل حال»^(١).

ولما كانت أفعال العباد مقدورة لهم، ممتنعة لأن تكون داخل القدرة الإلهية؛ صرح العديد من علماء التشيع الكلامي بأن أفعال العباد ليست من خلق الله ﷻ، يقول الشريف المرتضى: «أما أفعال العباد فليست مخلوقة لله ﷻ، وكيف يكون خلقاً له وهي مضافة إلى العباد إضافة الفعلية؟ ولو كانت مخلوقة لكانت من فعله، ولو كانت فعلاً له لما توجه الذم والمدح على قبحها وحسنها إلى العباد، كما لا يذمون ويمدحون بخلقهم وصورهم وهيئتهم»^(٢).

بل إنه حشد العديد من الشبهات النقلية، مع ما أسماه بالحجج العقلية؛ ليستدل بها على أن أفعال العباد ليست من خلقه ﷻ، ثم قال في نهايتها: «كان الأولى أن لا ندل على مثل هذه المسألة، أعني: أن أفعال العباد فعلهم وخلقهم؛ لأن المنكر لذلك ينكر المحسوسات التي قد تبين صحتها»^(٣).

وفي هذا المسار يسير المفيد، ولكن مع نسبة هذا القول إلى أهل البيت، حيث يقول: «الصحيح عن آل محمد عليهم السلام والرواية: أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى»^(٤).

(١) الاقتصاد للطوسي ص ٥٧.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ج ١ ص ١٣٥. تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: مهدي

الرجائي، مطبعة سيد الشهداء - قم ١٤٠٥.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ج ٢ ص ٢١٦.

(٤) تصحيح اعتقادات الامامية للمفيد ص ٤٢.

بينما يقول الحر العاملي: «إن الله سبحانه خالق كل شيء، إلا أفعال العباد»^(١). وقد تصدئ الصدوق لتأويل النصوص التي تدل على خلق الله ﷻ لكل شيء، تأويلاً يناسب مذهبهم في هذا الباب، فقال: «اعتقدنا في أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله عالماً بمقاديرها»^(٢). فعندما نقول: إن الله ﷻ هو خالق أفعال المكلفين، فليس لهذا معنى -على ما ذكر الصدوق- إلا أنه ﷻ يعلمها.

وقد واجه علماء التشيع الكلامي -نتيجة لقولهم بأن أفعال العباد خلق لهم لا من خلق الله ﷻ- مشكلة حقيقية؛ وهي ما لزم قولهم من إثبات تعدد الخالقين، وهو شرك ظاهر، وهنا حاولوا الجمع بين إثبات تفرد الله ﷻ بالخلق، مع قولهم بأن الإنسان هو من يخلق أفعاله، ذاهبين إلى أن «الرديء هو إثبات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم وتمام شؤون أفعالهم. أمّا إثبات فاعل غير الله تعالى، أصل وجوده وقدرته من الله تعالى، وتمكّنه وفعله من مظاهر قدرة الله سبحانه وتوابع مخلوقيته له، فمن أحسن الأمور وأتمها اعترافاً بقدرة الله تعالى، وأشدّها تنزيهاً له»^(٣).

نقد مذهب التشيع الكلامي في العدل:

بما سبق نكون قد فرغنا من تصوير مذهب التشيع الكلامي في العدل الإلهي، وخلاصته: حصر تعلق القدرة بالإحداث؛ وعليه فإنه يمتنع أن يكون لأفعال المكلفين أكثر من موجد، فإما أن تكون من خلق الله تعالى، وإما أن تكون من خلق الإنسان الفاعل لها، وأما وجود مقدور بين قادرين فهو مما لا يتصور.

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة ج١ ص٢٥٥. الفصول المهمة في أصول الأئمة، للحر

العاملي، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

(٢) الاعتقادات في دين الامامية للصدوق ص٢٩.

(٣) دلائل الصدق لنهج الحق لمحمد حسن المظفر ج٣ ص١١٨.

ويستند المذهب الحق - مذهب أهل السنة والجماعة - القائم على إثبات كون أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ، مع كونها منسوبة إلى العباد نسبة حقيقية على ثلاثة أصول متلازمة:

الأصل الأول: ضرورة التسليم بالشرع والقدر:

مما هو معلوم من الدين بالضرورة أنه لا تعارض بين شرع الله ﷻ وبين قدره، ولما كانت هذه الضرورة ثابتة في نفسها؛ كان من مقتضيات هذا أن نسلم بتوحيد الله ﷻ في الخلق، معتقدين بعموم خلقه ﷻ لجميع المخلوقات، بما في هذا الإيمان بأن أفعال العباد الموجودة والمشاهدة خلق من خلق الله ﷻ.

وأما ما يتعلق بالتسليم بالشرع، فهو تسليم يقوم على أن التكليف متوقف على إثبات تأثير حقيقي لقدرة العبد في إحداث فعله الصادر عنه؛ إذ لا يمكن تكليف من لا ينسب إليه الفعل نسبة حقيقية.

وعليه فلا بد من الإيمان الجازم بأن فعل العباد من خلق الله ﷻ، الخالق لكل ما هو موجود في الأرض والسماء، مع الاعتقاد بأن للعبد قدرة على فعل الطاعة، وترك المعصية.

الأصل الثاني: وقوع مقدر بين قادرين:

تقع أفعال العباد تحت تأثير القدرة الإلهية، كما تقع تحت تأثير قدرة العبد المحدث لها، وثبوت التأثير لقدرة الله ﷻ وقدرة العبد هو من الأسماء المشتركة التي لا يلزم فيها الاتفاق بينها من كل وجه، بل لكل منهما ما يختص به: فتختص قدرة الله ﷻ بالخلق والإيجاد، فإذا نسبنا فعل العبد إلى قدرة الرب، فإنما ننسبه نسبة مخلوق إلى خالقه.

وأما قدرة العبد فهي مجرد سبب، بمعنى أن قدرة العبد الحادثة المخلوقة، سبب خروج الفعل المخلوق من العدم إلى الوجود، كما كان الماء المخلوق سبباً لخلق النبات المخلوق.

ووجه ارتفاع التعارض: أن الله ﷻ هو خالق الأسباب والمسببات، فمن أثبت للنار خاصية الإحراق مثلاً، فإنما أثبت لها ذلك وفق السُنَّة الكونية التي خلق الله ﷻ النار عليها، وأهل الإسلام متفقون على أنه لا يلزم من إثبات خاصية الإحراق للنار، أن تكون هي الخالقة لما وقع وحصل منها، كما أنهم متفقون على أن إيمانهم بعموم قدرة الله ﷻ، وخلقه لكل شيء، لا يلزم منه نفي خاصية الإحراق عن النار. وأفعال العباد لا تخرج عن هذا الأصل، فلا يلزم من إثبات حصول أفعال العباد مع الإرادة الجازمة والقدرة التامة إنكار خلق الله تعالى لها، كما لا يلزم من إثبات خلق الله لأفعال العباد نفي نسبتها إلى العباد.

وعلى هذا: فإن فعل العبد يضاف إلى الله ﷻ؛ لأنه ﷻ خالق السبب والمسبب، ويضاف إلى قدرة العبد؛ لأن العبد سبب من أسباب وجود الفعل.

الأصل الثالث: استحالة معرفة حقيقة صفة القدرة الإلهية:

يقوم منهج أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بإثبات الأسماء والصفات الإلهية على أن الإثبات إثبات للوجود، لا إثبات كيفية معينة لهذه الصفات؛ لأن إثبات كيفية الصفة موقوف على العلم بحقيقة الذات الإلهية، وهي ذات متعالية عن العلم بكيفيتها؛ ومن ثم فإن صفة القدرة الإلهية من الصفات التي لا يصح التطرق إلى البحث في كيفيتها؛ وعليه فإدراك كيفية الصلة بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد أمر ممتنع، شأنه في هذا امتناع إدراك كيفية العلاقة بين خلق الله لخاصية الأسباب - كالإحراق للنار والإنبات للماء - وبين ثبوت تلك الخاصية للأسباب ^(١).

وبسبب وضوح الأدلة في هذه المسألة؛ وجد من علماء التشيع الكلامي من خرج عن الشبهات العقلية التي اعتمدها علماء المذهب، مصرحاً بأن «أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا،

(١) انظر: الخلاف العقدي في باب القدر ص ٤٥ - ص ٦١. تأليف: شيخنا الدكتور عبدالله القرني،

مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣م.

ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه؛ لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي؛ لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا، حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شيء ومحيط بالعباد»^(١).

الركن الثالث: النبوة:

مفهوم النبوة في التشيع الكلامي خليط بين التأثير بشبهات عقلية. وتصور خرافي يغلو في الأنبياء والأئمة. فمن جهة يذهبون إلى أن بعث الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- واجب على الله. مؤكداً على أن الدليل على صدق النبي هو المعجزة^(٢).

ومن جهة ثانية فإن التشيع الكلامي تفرد في هذا الباب بأشياء يرفضها النقل مع العقل، وأهم ما ابتدعه في هذا الباب: الذهاب إلى أن الوحي الإلهي ليس مخصوصاً بالأنبياء عليهم السلام، بل الأئمة يشاركونهم في هذا، يقول المفيد: «العقل لا يمنع من نزول الوحي إليهم، وإن كانوا أئمة غير أنبياء»^(٣).

وقد بنوا على هذا، أن لدى الأئمة كتباً مقدسة، فيها علم إلهي يقيني، يماثل القرآن الكريم في العصمة عن الخطأ. وفي كيفية وجود هذا، يشير الكليني فيما نسبه إلى جعفر الصادق إلى أن «الله تعالى لما قبض نبيه **صلى الله عليه وآله**؛ دخل على فاطمة عليها السلام من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله ﷻ؛ فأرسل الله إليها ملكاً يسلي غمها ويحدثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إذا أحسست بذلك وسمعت الصوت قولي لي. فأعلمته بذلك.

(١) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ٤٤.

(٢) المسلك في أصول الدين للحلي ص ١٥٣ - ص ١٦١.

(٣) أوائل المقالات للمفيد ص ٦٨.

فجعل أمير المؤمنين عليه السلام يكتب كلما سمع، حتى أثبت من ذلك مصحفا. قال: ثم قال: أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام، ولكن فيه علم ما يكون»^(١).

ومن الكتب المنسوبة إلى الأئمة، الجفر الأبيض، وقد روي الكليني «عن الحسين ابن أبي العلاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن عندي الجفر الأبيض، قال: قلت: فأبي شيء فيه؟ قال: زبور داود، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وصحف إبراهيم عليه السلام والحلال والحرام، ومصحف فاطمة، ما أزعج أن فيه قرآنا، وفيه ما يحتاج الناس إلينا ولا نحتاج إلى أحد حتى فيه الجلدة، ونصف الجلدة، وربع الجلدة وأرش الخدش»^(٢).

نقد مذهب التشيع الكلامي في النبوة:

وأول ما يوجه إلى ما سبق: أن حصر الأدلة الدالة على صدق النبي بالمعجز، أمر مردود، بل هناك العديد الدالة على صدق نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومنها: عظمة ما جاء به من تشريعات، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وكيف يصح أن يقال: إنه لا دليل على صدق نبوته صلى الله عليه وآله وسلم إلا المعجزة، مع أن سيرته صلى الله عليه وآله وسلم من أكبر ما يدل على نبوته؛ وهذا ما دفع ببعض علماء التشيع الكلامي إلى انكار حصر الأدلة الدالة على صدق النبوة بالمعجزة^(٣).

وأما ما ذكرنا من أن الفكر الشيعي الاثني عشري، قد انفرد عن المعتزلة بعقائد ابتكرها علماء الشيعة من قبل أنفسهم، وعلى رأسها الذهاب إلى أن الوحي ينزل على الأئمة، فهو مما يعلم بطلانه من الدين بالضرورة.

(١) الكافي للكليني ج١ ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق ج١ ص ٢٤٠.

(٣) انظر: بحار الأنوار للمجلسي ج١٦ ص ١٧٥.

ومما يدل على بطلانه: قول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في وصف للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أرسله علي حين فترة من الرسل، وتنازع من الألسن، فففى به الرسل، وختم به الوحي»^(١).

الركن الرابع: الإمامة:

الإمامة في التشيع الكلامي عبارة عن «رئاسة عامة لشخص من الأشخاص بحق الأصل، لا نيابة عن غير هو في دار التكليف»^(٢).

ومما تميز به التشيع الكلامي في الإمامة: الإيمان باثني عشر إماماً، دل النص عن طريق الوحي على أئمتهم^(٣).

نقد مذهب التشيع الكلامي في الإمامة:

سينصب بحثنا في هذا الموضوع على دعوى النص، وستتخذ من تفرق الشيعة بعد موت كل إمام ممن ادعوا فيهم النص والإمامة؛ دليلاً يبطل دعوى وجود نص على الأئمة؛ لأنه لو وجد هذا النص لما ذهب الشيعة يميناً أو شمالاً بعد موت كل إمام. وقد كان تفرق الشيعة في هذا الباب تفرقاً قديماً، حيث انقسم من قال بإمامة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على فرقتين: فرقة قالت بإمامته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وفرقة كفرته؛ لأنه لم يقاتل من أجل استرداد الإمامة^(٤).

(١) نهج البلاغة ص ١٩١.

(٢) المسلك في أصول الدين للحلي ص ١٨٧.

(٣) الهداية للصدوق ص ٣٠.

(٤) انظر: النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة ص ١٧١ - ص ١٧٢. تأليف: ابن ميثم البحراني، مؤسسة الهادي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

وبعد استشهاد علي عليه السلام افترق الشيعة على ثلاث فرق:

الأولى: السبئية الذين أنكروا إمامة الحسن بن علي ^(١).

والثانية: ساقط الإمامة من علي إلى ابنه محمد ^(٢).

والثالثة قالت: الإمامة في الحسن بن علي عليه السلام ^(٣).

وأما ما بعد موت الحسن بن علي؛ فتفرقوا على فرقتين: فرقة ذهب إلى أن الإمامة بعد الحسن هي لابنه ^(٤).

وفرقة نقلت الإمامة من الحسن إلى الحسين بن علي عليه السلام ^(٥).

وبعد موت الحسين تفرق الشيعة على أربع فرق: فرقة قالت: إن الإمامة لزين العابدين بن الحسين ^(٦).

وفرقة خرجت من التشيع إلى السنة ^(٧).

وفرقة قالت: انقطعت الإمامة؛ لأن الأئمة إنما هم ثلاثة ^(٨).

وأما الفرقة الرابعة فقالت: إن الإمامة لابن الحنفية ^(٩).

(١) انظر: الفصول العشرة ص ١٠٩. تأليف المفيد، تحقيق: فارس الحسون، الناشر: دار المفيد للطباعة - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.

(٢) انظر: نور البراهين ص ٣١١. تأليف: عمه الله الجزائري، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلام، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ.

(٣) انظر: فرق الشيعة للنوبختي ص ٣٦.

(٤) انظر: الصراط المستقيم ج ٢ ص ٢٦٩ تأليف: علي بن يونس العاملي، تحقيق: محمد الباقر البهودي، المطبعة: الحيدري، الطبعة الأولى: ١٣٨٤.

(٥) انظر: الصراط المستقيم للعاملي ج ٢ ص ٢٦٩.

(٦) انظر: فرق الشيعة للنوبختي ص ٦٩ والصراط المستقيم للعاملي ج ٢ ص ٢٦٩.

(٧) انظر: فرق الشيعة للنوبختي ص ٣٨.

(٨) انظر: المرجع السابق ص ٦٩.

(٩) انظر: فرق الشيعة للنوبختي ص ٣٨ والفصول العشرة للمفيد ص ١٠٩ والنجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة لابن ميثم البحراني ص ١٧٢.

وقد استمر التفرق والتشردم إلى أن دخلوا في عصر الحيرة بموت الحسن العسكري.

وإذا ما أضيف إلى هذا أن الكثير ممن ادعت لهم الإمامة، هم أناس لم يرفع لهم ذكر، بل كانوا من جملة العوام، الذين لم يشتهروا بعلم أو عمل؛ دل هذا على أن ما ذهب إليه الشيعة الاثني عشرية من أن «الإمام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية»^(١). قول محدث، لم يكن له أي وجود في العصور المتقدمة؛ ولأجل هذا كان العديد من هؤلاء الأئمة نكرات، لم يترجم لهم من اهتم بترجمة الأعيان، سواء من السنة أو الشيعة.

الأصل الخامس: المعاد:

سبق معنا أن أصول الإيمان عند الشيعة خمسة أركان، ومنها الإيمان بالمعاد، ولكننا نجد أن من علماء التشيع الكلامي من ينكر هذا، ويرى أن أركان الإيمان إنما هي أربعة فقط، يقول ابن المطهر الحلبي: «ثبت في أصول الامامية إن أركان الإيمان: التوحيد. والعدل. والنبوة. والإمامة»^(٢).

وعلى كل حال فإن الإيمان بالمعاد في التشيع الكلامي قد تأثر بعقيدتهم في الإمامة بشكل كبير؛ ولأجل هذا تفردوا بعقائد لم يقل بها أحد، ومن هذا ما ذكره من أن الآخرة في يد الإمام، يعطيها لمن شاء، وفي هذا يروي الكليني عن جعفر الصادق: «الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله»^(٣).

(١) نهج الحق وكشف الصدق لابن المطهر الحلبي ص ٤٩٥.

(٢) أجوبة المسائل المهنية لابن المطهر الحلبي ص ٣٨.

(٣) أصول الكافي للكليني ج ١ ص ٤٠٩.

كذا يؤمن التشيع الكلامي بالرجعة، أي: بعث الناس من قبورهم قبل قيام الساعة، يقول المفيد: «إن الله تعالى يرد قوما من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها فيعز منهم فريقا ويذل فريقا ويديل المحقين من المبطلين والمظلومين منهم من الظالمين، وذلك عند قيام مهدي آل محمد عليه السلام، و عليه السلام. وأقول: إن الراجعين إلى الدنيا فريقان: أحدهما من علت درجته في الإيمان، وكثرت أعماله الصالحات، وخرج من الدنيا على اجتناب الكبائر الموبقات، فيريه الله ﷻ دولة الحق ويعزه بها ويعطيه من الدنيا ما كان يتمناه. والآخر من بلغ الغاية في الفساد وانتهى في خلاف المحقين إلى أقصى الغيات وكثر ظلمه لأولياء الله واقترافه السيئات، فينتصر الله تعالى لمن تعدى عليه قبل الممات، ويشفي غيظهم منه بما يحله من النقمات، ثم يصير الفريقان من بعد ذلك إلى الموت ومن بعده إلى النشور وما يستحقونه من دوام الثواب والعقاب»^(١).

نقد مذهب التشيع الكلامي في المعاد:

وما ذكروه من أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء. مردود بالآيات ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ۖ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۖ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ۗ يَوْمَ يَدُوعُ الْوَادِعِ لَا عِوَجَ لَهُ ۖ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ۗ يَوْمَ يَدُوعُ لَا نَفْعَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنْ أَدْنَىٰ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ۗ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ ۗ عِلْمًا ۗ وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ۗ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ۗ﴾ [طه: ١٠٥-١١٢]. وغير هذه الآية.

(١) أوائل المقالات للمفيد ص ٧٧-٧٨.

وفي ختام هذه الدراسة الموجهة إلى أصول الإيمان وفق فهم التشيع الكلامي، لا بد من التنبيه على أن مذهبهم في أركان الإيمان - من حيث تقسيمهم أركان الإيمان إلى خمسة أركان هي: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد - باطل **لأمور:**

الأمر الأول: أنه مخالف لما رواه الإمام مسلم من أن جبريل أتى إلى النبي ﷺ يسأله عن مراتب الدين، وفيه «فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت»^(١).

الأمر الثاني: أن التشيع الكلامي أدخل في أركان الإيمان ما ليس منها، حيث عد الإمامة ركناً من أركان الإيمان، وهو قول بلا دليل.

الأمر الثالث: أنه أخرج من أركان الإيمان، ما دل الدليل على أنه منها، إذ إنه لم يذكر من هذه الأركان: الإيمان بالملائكة، والكتب.

الأمر الرابع: تسمية التشيع الكلامي الإيمان بالقضاء والقدر، بالعدل، وهو اسم أخذوه عن المعتزلة، ولم يرد به دليل صحيح.



(١) صحيح مسلم رقم ١٠٢.

الفصل الثاني:

التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

- ◆ المبحث الأول: التعريف بالفلسفة الإشراقية.
- ◆ المبحث الثاني: أبرز أعلام التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

المبحث الأول

التعريف بالفلسفة الإشرافية

الفلسفة في اللغة:

الفلسفة كلمة معرّبة عن اليونانية، وهي مركبة من فيلا وهو المحب بلسان اليونان، وسوف وهي الحكمة عندهم، وقد نقلها العرب - عندما ترجموا التراث اليوناني - إلى لغتهم بهذا المعنى^(١).

وأما الفيلسوف بلغة اليونان فهو: محب الحكمة^(٢).

الفلسفة في الاصطلاح:

الفلسفة حركة منظمة يقوم بها الراغب في أن يكون فيلسوفاً، وهذا ما لن يتم إلا بعد الاطلاع على حقائق الموجودات، من ناحية العلم بعلمها الأولي، وما ينتج عن هذه العلة من موجودات، مع العلم بعلاقة الموجودات فيما بينها، يقول الفارابي: «الفلسفة حدها وماهيتها: أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة»^(٣).

(١) انظر: لسان العرب، ج ٩ ص ٢٧٣. تأليف: ابن منظور، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
(٢) انظر: الملل والنحل، ج ٢ ص ٥٨-٦٠. تأليف: الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

(٣) الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٠. تأليف: الفارابي، دار المشرق، بيروت، ط. الخامسة:

والفلسفة المؤثرة في الفرق الإسلامية هي الفلسفة اليونانية القديمة، وهي تنقسم إلى قسمين: الفلسفة المشائية^(١). والفلسفة الإشراقية.

الإشراق في اللغة:

الشين والراء والقاف أصل واحد يدل على الإضاءة، ومن ذلك شرقت الشمس، إذا طلعت. وأشرقت، إذا أضاءت. والشروق: طلوعها^(٢).

الفلسفة الإشراقية في الاصطلاح:

الفلسفة الإشراقية فلسفة قائمة على الكشف والذوق، نسبة إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها، وفيضاتها على الأنفس الكاملة بالإشراقات عند تجردها^(٣).

والثمرة المرجوة من هذه الفلسفة هي الحصول على هذا العلم اليقيني، الناتج عن الإشراق والكشف، وهذا الكشف الفلسفي المشرق على النفوس الكاملة من العقول النورانية، مرهون بمعرفة حقيقة الوجود، عن ممارسة السالك للرياضات الروحية^(٤).

(١) الفلسفة المشائية هي فلسفة أرسطو، ويذكر أن سبب تسمية هذه المدرسة بالمشائية، أن أرسطو كان يدرس تلامذته ماشياً. والفلسفة المشائية فلسفة تعتمد على المنهج العقلي، وترى أنه المنهج الصحيح للوصول إلى المعرفة، وهي معرفة تبحث في حقائق المحسوسات، منقبة عن السبب في وجودها على هذه الصورة، متخذة من إدراك العلاقة بين هذه الموجودات المحسوسة مرتقاً لهذه المعرفة العقلية. انظر: الفلسفة اليونانية للدكتور أحمد السيد رمضان ص ٥٥-٥٧. وهذا افتراق المنهج الأرسطي في المعرفة عن المنهج الأفلاطوني، فبعد أن صرح كل منهما بأن الواجب على الفيلسوف معرفة الحقيقة، فارقه في كون الحقيقة والمعرفة التامة موجودة في عالم المثل، وذهب إلى أنها موجودة في عالم المادة. انظر: مدخل إلى الفلسفة القديمة لـ أ. هـ. أرمسترونغ ص ١٠٨.

(٢) انظر: مقاييس اللغة ج ٣ ص ٢٦٤. تأليف ابن فارس زكريا، مكتبة الإعلام الإسلامي، ط ١٤٠٤هـ.

(٣) انظر: شرح حكمة الإشراق ج ١ ص ١٠٠-١٠١. تأليف: شمس الدين محمد شهروزوري، تحقيق: أحمد السايح - توفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٤) انظر: حكمة الإشراق ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان: ج ٣ ص ١٦. ترجمة: فريد الزاهي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، الطبعة الأولى: ٢٠١٢.

ومن هذا يتضح لنا أن فلسفة الإشراق تقوم على العلم التام بحقيقة الوجود، ضمن طريق محدد ومرسوم، يقوم على جملة من العبادات، التي يمارسها الراغب في أن يكون فيلسوفاً إشراقياً؛ وهذا ما دفع بفلاسفة الإشراق إلى تقسيم هذه الفلسفة إلى: عملية. وعلمية. يشكلان معاً منهجاً واحداً، يوصل من سلكه إلى معرفة الذات الإلهية؛ ويبصره بحقيقة العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود، يقول مرتضى مطهري: «لا ينبغي أن تعد الأمور العامة والإلهيات المعنى الأخص - من وجهة نظر حكماء المسلمين - علمين وفنيين مستقلين. فهذان الحقلان يشكلان بمجموعهما علماً وفناً واحداً، ولهما موضوع واحد هو: الوجود بما هو موجود»^(١).

والسبب في قيام الفلسفة الإشراقية على العلم التام بحقيقة الوجود؛ أن الفيلسوف لن يدرك الإشراق إلا بعد الفناء في الذات الإلهية، وحصول المشابهة التامة بين الفيلسوف وبين الله ﷻ، ولأجل هذا صرح أفلاطون بأن الفيلسوف مماثل لله ﷻ، قائلاً: «الفيلسوف، مجرياً محادثة مع النظام الإلهي يصبح نظاماً وإلهياً بقدر ما تسمح به الطبيعة الإنسانية»^(٢). ولأفلاطون نص أوضح من هذا، يقول فيه: «يجب علينا أن نهرب بسرعة من الأرض إلى السماء وبقدر ما نستطيع، ولكي نهرب يعني أن نصبح مثل الله»^(٣).

وقد سلك فلاسفة الشيعة الاثني عشرية هذا المسلك، فنجد السبزواري يعرف الفلسفة بأنها عبارة عن «التشبه بالإله، أو التخلق بأخلاق الله علماً وعملاً»^(٤).

(١) شرح المنظومة ص ٣٤٠. تأليف: مرتضى المطهري، مؤسسة أم القرى، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٢) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ج ١ ص ٢٩٩. نقلها إلى العربية: شوقي تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، سنة الطبع: بدون.

(٣) محاورات ثياتيتوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ٥ ص ١٩٢.

(٤) شرح الأسماء ج ٢ ص ٣٣. تأليف: ملا هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية.

تاريخ الفلسفة الإشرافية:

الفلسفة الإشرافية فلسفة موعلة في القدم، ولعل أول فيلسوف أشار إلى أصولها هو فيثاغورس، الذي ذكر عن نفسه أنه عاين العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة، وارتفع عن عالم الطبائع إلى عالم النفس وعالم العقل، فنظر إلى ما فيها من الصور المجردة، وما لها من الحسن والبهاء والنور، وسمع ما لها من اللحن الشريفة، والأصوات الشجية الروحانية^(١). يقول الصدر الشيرازي: «حكى عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي؛ فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب»^(٢).

ثم تولى التمهيد لبزوغ فجر هذه الفلسفة فيلسوف آخر، هو سقراط. الذي أشار إشارة بسيطة إلى وجود المثل، التي تعتبر أصل المذهب الفلسفي الإشرافي^(٣).

وأما الفيلسوف اليوناني الذي تكاملت الفلسفة الإشرافية على يديه، وبلغ الغاية العليا فيها؛ فأصبح مرجعا لكل فيلسوف إشرافي أتى من بعده، فهو أفلاطون، يقول السهروردي: «أعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلقا بالأنوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدا، حكاه أفلاطون عن نفسه...»^(٤).

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ج٢ ص٨٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج٩ ص١٧٦. تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١ م.

(٣) انظر: الشواهد الربوبية للصدر الشيرازي ص١٥٤.

(٤) حكمة الإشراف للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهجري

كوربان ج٣ ص٢٣١.

ويقول الجرجاني: «الحكماء الإشراقيون: رئيسهم أفلاطون»^(١).

والذهاب إلى أن أفلاطون هو مؤسس فلسفة الإشراق هو مذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، حيث أشار مرتضى مطهري إلى أن الفلاسفة على نوعين: المشائون، وهم أتباع أرسطو الذي كان كثيراً ما يعتمد على الاستقراء العلمي والقياس. وفلاسفة الإشراق، وهم أتباع أفلاطون الذي كان يعتمد على الإلهام والإشراق^(٢).

وما ذكره مرتضى مطهري ليس أمراً تفرد به، بل إن علماء الاتجاه الكلامي من الشيعة الاثني عشرية يصرحون بأن «أفلاطون مؤسس مدرسة الإشراق»^(٣). ويؤكدون على أن الإشراقيين تلاميذ لأفلاطون^(٤).

فإن قيل: كيف يصح أن يقال: إن أفلاطون هو مؤسس الفلسفة الإشراقية، مع أنه قد اشتهر أن هذه الفلسفة هي فلسفة السهروردي. قلنا: إنما نسبت هذه الفلسفة إلى السهروردي؛ لأنه أبرز شخصية متقدمة حاولت أن توفق بين الدين الإسلامي وفلسفة أفلاطون الإشراقية، لا لأنه هو الموجد لها، وهذا باعتراف فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، يقول الخميني في وصفه: «الشيخ المقتول، مقدم إشراقية الإسلام»^(٥). وأما الصدر الشيرازي فقال: «الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون»^(٦).

(١) التعريفات للجرجاني ص ٩٢.

(٢) انظر: التوحيد ص ١٤٥. تأليف: مرتضى مطهري، ترجمة: إبراهيم الخزرجي، دار المحجة

البيضاء، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

(٣) تذكرة الأعيان للسبحاني ص ٢٩٥.

(٤) انظر: مستدرك سفينة البحار للشاهرودي ج ٨ ص ٣١٨.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ص ٥٤. تأليف: الخميني، تقديم: السيد جلال الدين

الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، الطبعة السادسة: ١٣٨٦ ش.

(٦) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٥٣.

ثم يقال: إنه لا ينسب الفلسفة الإشرافية إلى السهروردي نسبة إنشاء، إلا من كان جاهلاً بمؤلفات السهروردي، الذي يقول في بداية كتابه المعروف بـ "حكمة الإشراف": «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يتتلى عليه وغيره، يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيد والنور»^(١).

وفي بيان مدى قيام آراء السهروردي الفلسفية على الآراء المنقولة عن أفلاطون، يقول أبو ريان: «نجد أن السهروردي يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريباً على أنه صاحب الحكمة الذوقية»^(٢).

والخلاصة في هذا: أن رئيس وإمام ومعلم الفلسفة الإشرافية هو أفلاطون اليوناني، الذي أثر في كل من أتى من بعده من فلاسفة الإشراف، ومنهم السهروردي، يقول هنري كوربان: «ليس السهروردي سوى فيلسوف قريب قرابة كبرى من الأفلاطونيين الجدد اليونانيين»^(٣).



(١) حكمة الإشراف للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٤.

(٢) أصول الفلسفة الإشرافية عند السهروردي لأبي ريان ص ١٨٨.

(٣) مقدمات هنري كوربان على مؤلفات السهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية ج ١ ص ٢١ - ص ٢٢.

تطور الفلسفة الإشرافية:

مرت فلسفة أفلاطون الإشرافية إلى أن وصلت إلى صورتها المعاصرة والمشاهدة في التشيع الفلسفي بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: الفلسفة الإشرافية في العصر اليوناني:

ارتبط ذكر اليونان بالفلسفة، كما اقترن ذكر الفلسفة باليونان، وتعتبر مدرسة أفلاطون الفلسفية الإشرافية من أقدم مدارس اليونان الفلسفية، وغاية فلسفته: البحث عن العلم اليقيني، وهذا ما صرح به عندما قال: «الفلسفة هي اكتساب المعرفة»^(١). والمعرفة الفلسفية لدى أفلاطون هي أعلى المراتب الإنسانية؛ ولأجل هذا أوجب «على الإنسان أن يكون إنساناً غير عادي، وأن يكون متقدماً في الحكمة بسرعة»^(٢). وهو يربط بين المعرفة الحقيقية اليقينية وبين الوجود، معتبراً أن الفيلسوف في فلسفته «محبٌ للحقيقة والوجود»^(٣).

وفلسفة أفلاطون تدور فيما يتعلق بنظرتها للوجود، على أن الماهيات الموجودة في الخارج هي من حيث أصلها ومادتها موجود من مادة أزلية، وجدت قبل الزمان^(٤).

ومن علم حقيقة هذا الوجود، على هذا النحو؛ فقد اكتسب المعرفة الإشرافية؛ المشرقة من عالم العقول، على كل نفس بلغت أعلى درجات الكمال؛ وعلى هذا سيكون سعيداً في حياته، بعيداً عن الخطأ في أقواله وأفعاله، يقول أفلاطون: «الحكمة تجعل الرجال محظوظين على الدوام؛ لأن الحكمة لا يمكن أن تخطئ قط»^(٥).

(١) محاوره يوثيديموس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٣ ص ١٥٣.

(٢) محاوره يوثيفرو لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٣ ص ٢٥٦.

(٣) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ١ ص ٣٠١.

(٤) انظر: محاوره بارمنيدس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٢ ص ٤٠.

(٥) محاوره يوثيديموس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٣ ص ١٣٩.

ويرى أفلاطون أن تلقي الفيلسوف لهذه الأنوار، وحصوله على المعرفة الإشراقية؛ خروج عن ظلمة الجهل، المحيطة بكل إنسان لم يعرف ماهية الوجود على ضوء فلسفة الإشراق، ولذا يقول: «استدارة الروح لتعبر من النهار الذي هو أفضل قليلاً من الليل إلى النهار الحقيقي: ارتقاءً نحو الحقيقة التي سنؤكد أنها الفلسفة الحقيقية»^(١).

وقد استقرت الفلسفة الإشراقية لفترة زمنية على ما رسمه أفلاطون؛ لأنه لم يوجد من الأسباب ما يحتم على فلاسفة الإشراق التفكير في إخراجها في صورة جديدة. ولكن هذا لم يدم أبداً، بل وجد في أزمنة متأخرة ما أوجب إعادة عرض لهذه الفلسفة، وهو ما حصل بالفعل في المرحلة الثانية من مراحل فلسفة الإشراق.

المرحلة الثانية: الأفلاطونية المحدثة:

الأفلاطونية المحدثة عبارة عن مجموعة من الآراء الفلسفية المنسوبة إلى أفلوطين، وليست النسبة هنا نسبة إيجاد، بل المراد: إعادة انتاج وعرض، إذا ما قام به أفلوطين كان في جوهره إظهاراً لفلسفة أفلاطون في عباءة جديدة، مع بعض الإضافات، وقد جاء في الموسوعة العربية العالمية: «الأفلاطونية المحدثة مذهب فلسفي تطور عن فلسفة أفلاطون، وأخذت أيضاً أفكار من فيثاغورس، وأرسطو والرواقيين»^(٢).

ولعل من أبرز المسائل التي ابتكرها أفلوطين: ما قام به من إبداء عرض نظرية فلسفية جديدة، هي نظرة الفيض والصدور، التي تصور ممكن الوجود على أنه فيض يفيض عن الله ﷻ، يقول أفلوطين: «الواحد ليس بشيء من الأشياء كلها، وإنما تخرج الأشياء كلها من الواحد»^(٣).

(١) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٢٧٦.
 (٢) الموسوعة العربية العالمية ج ٢ ص ٤٠٢. تأليف: مجموعة من الباحثين، الناشر: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
 (٣) تاسوعات أفلوطين ص ٤٣١. نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني الدكتور: فريد جبر، مراجعة: الدكتور جيرار جهامي، الدكتور: سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م.

وقد حصل لهذه النظرية تأثير كبير على الفلاسفة الإسلاميين، يقول عبد الرحمن بدوي: «عن أفلوطين أخذ الفلاسفة الإسلاميون فكرة الصدور، ويسمونها أيضاً الفيض»^(١).

وعلى كل حال فإنه وبسبب تقارب فلسفة أفلاطون الإشرافية مع ما طرحه أفلوطين؛ فقد أكد هنري كوربان على أنهما في حقيقة الأمر شيء واحد، قائلاً: «إن كلمة الإشرافيين تقابل في اصطلاح اليوم المشائين، وترادف الأفلاطونيين، أو الأفلاطونيين الحديثين»^(٢).

ومن المرجح أن الدافع الرئيس لأفلوطين فيما قام به من إخراج لفلسفة أفلاطون في ثوب جديد، هو: وجوده بأرض توجد بها أديان سماوية، تختلف في منهجها المعرفي، وعقائدها الدينية، عن البئية التي نشأ فيها أفلاطون اليوناني؛ وهذا ما حتم عليه التوفيق بين فلسفة أفلاطون الإشرافية وبين المنهج الديني السائد والمتبع؛ فأتى بهذه الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، القائمة على نظرية الفيض والصدور.

وقد قام فرفوروس بجمع آراء أفلوطين في كتاب مستقل، يعرف بالتاسوعات، وكان هذا بوصية وإيعاز من أفلوطين إلى فرفوروس^(٣).

وقد حصل بسبب ما خلفه أفلوطين من فلسفة؛ تأثير على كثير من الفلاسفة الإسلاميين، ويأتي السهروردي كأحد أبرز هؤلاء الفلاسفة، ومن صور تأثر السهروردي بالفلسفة الإشرافية - التي أتى بها أفلاطون وأفلوطين - قيامه بشرح ما ذكره أفلوطين في نظرية الفيض والصدور، ومحاولة صبغها بالصبغة الإسلامية، من خلال استعمال ألفاظ شرعية، تخدم وجهة النظر الأفلاطونية،

(١) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ٢ ص ٤٦.

(٢) مقال عن ملا صدرا لهنري كوربان، نقلاً عن: مستدركات أعيان الشيعة ج ٣ ص ١٩٩-

ص ٢٠٠. تأليف: حسن الأمين، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، سنة الطبع: بدون.

(٣) انظر: تاسوعات أفلوطين ص ٤٢.

وتذهب إلى أن ممكن الوجود ليس بمنفصل عن واجب الوجود، بل هو تطور واقع في الذات الإلهية، يقول شيخ الإشراق في هذا: «إشراق نور النور على الأنوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك، بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد على مثال ما مرّ في الشمس على ما يقبل منها»^(١).

المرحلة الثالثة: العرفان:

المراد بالعرفان الفلسفي: البحث في الوجود؛ بقصد معرفة كيفية وجوده، وما هي العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود؛ عن طريق الرياضات الروحية. وهو ينقسم إلى قسمين، هما:

العرفان العملي: وهو قسم يبحث في وظائف الإنسان، وما يجب عليه من أعمال؛ لكي يصفى ويظهر نفسه؛ بما يؤهله لأن يصل إلى العرفان العلمي.

العرفان العلمي: وهو علم يختص بتفسير الوجود من خلال النظر في الموجودات الخارجية، ومن أين أتت، وماهي علاقتها بالله ﷻ، على وفق أصول فلسفة الإشراق^(٢).

وأما العارف فإنه من تحقق بالفنيين جميعاً، وتمكن من تحقيق العرفان العملي، ودان بالعرفان العلمي، يقول حيدر الأملي: «العارف هو من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأفعاله بطريق الكشف»^(٣).

ولا يُعرف في أي وقت ظهر استخدام هذا المصطلح، ولكن الأمر المتفق عليه بين فلاسفة الشيعة الاثني عشرية أن ابن عربي هو المقعد والمؤصل لأصول هذا العلم.

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ١٢٣.

(٢) انظر: العرفان والكلام ص ٦٦ - ص ٦٩. تأليف: مرتضى المطهري، تعريب: الشيخ علي خازم، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٣) نص النصوص في شرح فصوص الحكم ص ٢٢٩. تأليف: حيدر الأملي، تصحيح وتقديم: هنري كوربا - عثمان إسماعيل يحيى، ١٣٥٢ - ١٩٧٢م.

يقول مرتضى مطهري: «أوصل محيي الدين العرفان إلى مرحلة جديدة لم يسبق له بلوغها، فأنشأ القسم الثاني من العرفان، أي قسمه العلمي والنظري والفلسفي، والعارفون من بعده تناولوا فتات مائدته»^(١).

وما ذكره مرتضى مطهري يجب ألا يفهم منه أن ابن عربي هو المنشأ للفلسفة الصوفية؛ لأن ما أتى به ابن عربي في مؤلفاته لم يكن شيئاً جديداً لم يعهد من قبل، فمن قارن ما أتى به مع مؤلفات السهروردي؛ يجد أن المحتوى واحد، هو الذهاب إلى أن بإمكان الإنسان البلوغ إلى درجة الإنسان الكامل؛ ومن ثم الحصول على العلم اليقيني.

ومع هذا فابن عربي يعد أغزر تأليفاً، مع احتواء مؤلفاته للقواعد الفلسفية، وكسوتها بألفاظ صوفية، وهو شيء لم يعرف من قبل، ومن المحتمل أن ابن عربي قد استفاد هذا من النهاية التي انتهى إليها السهروردي؛ فحاول قدر الامكان أن يعرض فلسفة الإشراق في اسم لطيف، لا تشمئز منه الأنفس، وهو " العرفان " وخصوصاً إذا ما تذكرنا أن ابن عربي كان في مؤلفاته «يعتمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر؛ لأغراض في نفسه. فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه، ولو أن من يعمق النظر في معانيه ويدرك مرامي لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه. أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشون أن يتهموه بالخروج والمروق. فهو يتخيل دائماً وجود أعداء»^(٢).

(١) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ٩٩.

(٢) مقدمة أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم ج ١ ص ١٧. الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، بدون.

وقد امتد أثر ابن عربي إلى أن وصل إلى الشيعة الاثني عشرية، ولكن هذا الأثر لم يصل إلى أعماق المذهب الشيعي، إلا بعد اعتناق الخميني لهذه الآراء الفلسفية؛ وبسببه صار للعرفان سوق رائجة في أوساط الشيعة الاثني عشرية. وبسبب هاتين الشخصيتين، أي: ابن عربي والخميني فشا تسمية الفلسفة الإشراقية بالعرفان، إذ أن ابن عربي قام بنشر هذا المصطلح بين الصوفية، وأما بين الشيعة الاثني عشرية فكان للخميني في هذا اليد الطولى. بل لا نبالغ إن قلنا: إنه قد التبس على بعض طلبة العلم تحقيق العلاقة بين العرفان وفلسفة الإشراق، ومما زاد الأمر التباساً: ظهور أقلام شيعية تسعى للفصل بين العرفان وفلسفة الإشراقية، مع الحرص الشديد على عرض المنتج الفلسفي الشيعي الاثني عشري على أنه إبراز لما في كلام أهل البيت من عرفان، وليس شيئاً مستمداً من خارج المذهب الشيعي^(١).

علاقة الفلسفة الإشراقية بالتصوف الفلسفي:

من القضايا التي حصل فيها أخذ ورد: حقيقة العلاقة بين الفلسفة الإشراقية والتصوف الفلسفي، وهل هما شيء واحد، أم التصوف الفلسفي شيء مغاير للفلسفة الإشراقية، والذي يؤكد البحث العلمي أن فلسفة أفلاطون والعرفان الصوفي شيء واحد، وهو ما أشار إليه ابن عربي بقلمه، عندما كتب: «تشير الحكماء بأن الغاية المطلوبة للبعد: التشبه بالإله، وتقول فيه الصوفية: التخلق بالأسماء. فاختلفت العبارات، وتوحد المعنى»^(٢).

(١) انظر: العرفان الشيعي. تقرير بحث كمال الحيدري، خليل رزق، المراجعة اللغوية: عبد الرضا عبد الحسين، دار فراق للطباعة والنشر، إيران، قم، الطبعة الأولى: ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي ج ١٣ ص ١٤٢. تأليف: محيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، جمهورية مصر العربية، وزارة الثقافة والإعلام، ١٣٩٤ - ١٩٧٤ م.

وهذا ما نجده في التشيع الفلسفي، يقول السبزواري: «الفلسفة هي: التشبه بالإله أو التخلق بأخلاق الله»^(١). بينما نجد عبدالرزاق الكاشاني -الفيلسوف الصوفي- يقول: «التصوف هو: التخلق بالأخلاق الإلهية»^(٢).

وإذا ما نظرنا إلى أقوال الباحثين في التصوف الفلسفي والفلسفة الإشراقية، فسنجدهم يؤكدون على أن شيخ الإشراق رجل صوفي، يقول أبو الوفا التفتازاني: «يعتبر السهروردي المقتول من أوائل متفلسفة الصوفية»^(٣).

كما نجد هنري كوربان -الذي أمضى وقتاً طويلاً في دراسة فلسفة السهروردي الإشراقية- يقول: «من خلال مجموع مؤلفاته الكبرى والصغرى، يمكننا القول بأنه كان دائماً ذا منحى صوفي»^(٤).

بل إن السهروردي نفسه لا يفرق بين التصوف الفلسفي والفلسفة الإشراقية، وهذا ظاهر من قوله: «الصوفية والمجردون من الإسلاميين سلكوا طريق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور»^(٥).

وأما عند النظر إلى ابن عربي -أكبر فيلسوف صوفي- وفلسفته، فسنجد أنه فيلسوف إشراقي بامتياز، يقول أبو ريان «ومن أتباع المدرسة الإشراقية في المغرب ابن عربي وابن سبعين الصقلي، ويعتبر ابن العربي أكبر ممثلي المدرسة الإشراقية في الأندلس تلك المدرسة التي أسسها ابن مسرة؛ والوجود في نظره واحد

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ٢ ص ٢٣.

(٢) مصطلحات علم التصوف ص ١٧٤. تأليف: عبدالرزاق الكاشاني، تحقيق: عبدالعال شاهين، شاهين، دار المنار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٩٢، تأليف: أبو الوفا التفتازاني، طباعة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة.

(٤) مقدمات هنري كوربان على مؤلفات السهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية ج ١ ص ١٨٤.

(٥) التلويحات العرشية للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوان ج ٢ ص ١٠٣.

إذ هو متجل عن الجوهر الإلهي الواحد، أي أنه يعتنق مذهب وحدة الوجود، أما الديانات فكلها متكافئة، أي أنه يعتنق فكرة وحدة الأديان التي يدافع عنها السهروردي أيضاً^(١).

وفي المقابل نجد علي سامي النشار يعدد هؤلاء الفلاسفة الإشراقين، ضمن فلاسفة الصوفية، قائلاً: «مما لا شك فيه أن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالغنوص: وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له، منهم الحلاج والسهروردي وعين القضاة الهمذاني وابن سبعين والششتري ومحيي الدين بن عربي وغيرهم»^(٢).

كما نجد الخميني في رسالتها التي أرسلها إلى رئيس الاتحاد السوفيني " ميخائيل غورباتشوف " يدعوها فيها إلى التوحيد، يجمع بين السهروردي وابن عربي، معتبراً أنهما يمثلان التوحيد والدين الصحيح، وقد جاء في هذه الرسالة: «يمكنهم الرجوع إلى كتب السهروردي رحمه الله في حكمة فلسفة الإشراق لكي يشرحوا لكم كيف أن الجسم وكل موجود مادي، يفتقر إلى النور المطلق المنزه عن أن يدرك بالحس، وأن الإدراك الشهودي من نفس الإنسان لحقيقته منزّه أيضاً عن الظواهر الحسية. واطلبوا من كبار الأساتذة أن يراجعوا أسفار الحكمة المتعالية لصدر المتألهين - رضوان الله تعالى عليه وحشره مع النبيين والصالحين - لكي يتضح أن حقيقة العلم هي ذلك الوجود المجرد عن المادة؛ وأن كل معرفة، منزّهة عن المادة ولن تخضع لأحكامها. ولا أتعبكم، فلا أتطرق إلى كتب العارفين ولا سيما محيي الدين بن عربي فإذا أردتم الاطلاع على مباحث هذا العظيم فيمكنكم أن تختاروا عدداً من خبائركم من الأذكياء الذين لهم باع طويل في أمثال هذه المباحث وترسلوها إلى قم»^(٣).

(١) أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي لأبي ريان ص ٤٠.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي لعلي سامي النشار ج ١ ص ٢١٢.

(٣) دعوة التوحيد: رسالة الخميني إلى الزعيم السوفيني ميخائيل غورباتشوف ص ١٦.

ولزيادة الأمر وضوحاً، سأذكر بعض الأدلة التي تدل على أن التصوف الفلسفي، والفلسفة الإشراقية، والعرفان، مسميات لمسمى واحد، وتبرهن على أن ما عند عرفاء الشيعة إنما هو امتداد لفلسفة أفلاطون الإشراقية، ثم من اتبعه، كأفلوطين، والسهروردي، وابن عربي.

الدليل الأول: الاتفاق في كيفية وجود العالم:

خلق العالم من العدم هو العقيدة المتبعة من أهل الإسلام، بجميع توجهاتهم وفرقهم، وأما عند أهل الإشراق فلا شيء يخلق من العدم، بل جميع الموجودات إنما توجد بسبب فيض يفيض من الذات الإلهية، يقول أفلوطين: «إن كان بعد الأول شيء، فهو من هذا الأول حتماً، فإما أن يكون منه سواءً بلا توسط، وإما أن يرد إليه بتوسط ما بين الطرفين، فيكون نظام الثواني والثالث: فالثاني يرد إلى الأول، والثالث إلى الثاني؛ ذلك لأنه لا بد من أن يكون شيء قبل الأشياء كلها وهو بسيط، فيكون مختلفاً عما يتأخر عليه قائماً في ذاته مع ذاته، ليس مختلطاً بما ينبعث عنه، وبوسعه - مع ذلك - أن يكون حاضراً إلى غيره من وجه آخر، فهو الواحد حقاً»^(١).

وعلى خطأ أفلوطين سار فلاسفة الإشراق ممن ينتسب إلى الإسلام، وعلى رأسهم السهروردي، الذي حاول التوفيق بين المذهب الأفلوطيني وبين الدين الإسلامي، معتبراً أن الله ﷻ نور الأنوار، وعنه تفيض أنوار ممكنة، هي عبارة عن عالم الإمكان، يقول في هذا: «فالنور الأقرب فقير في نفسه غني بالأول، ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل»^(٢).

(١) تاسوعات أفلوطين ص ٤٥٧.

(٢) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري

كوربان ج ٣ ص ١١٥.

ولكن ماذا عن تصور عرفاء الشيعة الاثني عشرية لوجود العالم، هل هم على نفس هذا المعتقد الفلسفي؟ الواقع أنهم من أتباع نظرية الفيض والصدور، وعلى أساس هذه النظرية يفسرون وجود العالم، يقول السبزواري: «يفيض من الواجب تعالى عقل، ومن ذلك العقل عقل آخر، إلى مبلغ محدود»^(١).

وما ذكره السبزواري من أن الفيض الإلهي يتسلسل إلى أن يصل إلى مبلغ محدود، لا يعني أن الفيض لا يشمل جميع الموجودات. وهذا ما أكده الخميني عندما صرح بأن الفيض الإلهي شامل للجميع، «من منتهى النهاية للحقائق المجردة العقلية إلى آخر التنزلات لحقيقة الوجود»^(٢).

وقد وجد من الباحثين من التبس عليه فهم حقيقة الفلسفة الإشراقية في نظرية الفيض، فتوهم أن عملية الفيض عند الإشراقيين مرتبطة بالأنوار وليست مرتبطة بالعقول. وهذا خطأ واضح؛ لأن الأنوار في فلسفة الإشراق هي العقول، يقول أبو ريان: «ليس المذهب الإشراقي مستقلاً عن مذاهب الفيض التي سبقته والتي تأثر بها كل التأثر، لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودي فيه استمراراً بطريقة ما لنظرية العقول العشرة»^(٣).

وما أشار إليه من ارتباط نظرية الفيض في فلسفة الإشراق بالعقول شيء صحيح. إلا أنه لا يصح - في فلسفة الإشراق - أن تحصر العقول بعشرة، وهذا شيء نجد هنري كوربان يشير إليه قائلاً: «ونحن نلاقي من جديد هنا النظرية السينوية لفيض العقول... لكن السهروردي يرفض من جديد هنا حصر العقول في عشرة، كما يتم ذلك في المشائية الإسلامية»^(٤).

(١) شرح المنظومة للسبزواري ج ٢ ص ٦٨٤.

(٢) سر الصلاة ص ٥١. تأليف: الخميني، تعريب وتعليق: أحمد الفهري، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي لأبي ريان ص ١٧٥.

(٤) مقدمات هنري كوربان على مؤلفات السهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية ج ١ ص ٢٥٤.

إذا ما تجاوزنا أقوال هؤلاء الباحثين، وغصنا في أقوال السهروردي مع أقوال شراحه؛ فسندجدهم يؤمنون بنظرية العقول الفلسفية، وارتباط الفيض بهذه العقول، وفي هذا يقول السهروردي: «فأول ما يجب بالأول واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم، فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ولا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه: وهو النور الإبداعي الأول، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات، وهذا الجوهر ممكن بنفسه، واجب بالأول. فيقتضي نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسياً آخر، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرماً سماوياً، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجرداً، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً، إلى أن كثرت جواهر عقلية، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية. والجواهر العقلية وإن كانت فاعلة، إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل بها»^(١).

يقول الدواني في شرحه لهياكل النور: «لما شاهد الأول وأشرق عليه نور الأول أمكن أن يصدر عنه باعتبار المشاهدة عقل آخر، وباعتبار ما فاض عليه من نور الأول آخر، ولا يلزم من قبول العقل الأول للهيئة النورية من الواجب تكثر في ذاته تعالى»^(٢).

وهنا نلاحظ أنه لا تعارض بين الإيمان بالفيض عن الأنوار، مع الإيمان بنظرية العقول؛ لأن الأنوار والعقول في فلسفة الإشراق شيء واحد، وفي هذا يقول الشهرزوري: «فإن النور المجرد المستفاد من نور الأنوار، وإن كان أشد نورية وإشراقاً وأعظم كمالاً بالنسبة إلى ما دونه من الأنوار المجردة العقلية، فهو...»^(٣).

(١) هياكل النور للسهروردي ص ١٣٧.

(٢) شرح هياكل النور للدواني ص ١٩٩ - ص ٢٠٠.

(٣) شرح حكمة الإشراق للشهرزوري ج ١ ص ٧١.

الدليل الثاني: اتحاد التصور بالنسبة لماهية العالم:

تقوم الفلسفة الإشراقية على أن الموجودات الفائضة عن الذات الإلهية، لا تختلف من حيث الماهية عن ذات الله ﷻ، يقول أفلوطين: «إن كان بعد الأول شيء، فهو من هذا الأول حتماً»^(١).

كما نجده يشير إلى وحدة الوجود بقوله: «ما دنا نقول في الحق إنه ليس شيئاً واحداً، فهل يحصر بعدد أو نفني عنه النهاية؟ وبأي معنى نقول فيه إنه ليس شيئاً واحداً؟ نقول ذلك في الحق بمعنى أنه واحد ومتعدد في الآن ذاته، ثم إنه شيء واحد متعدد الوجوه، ينطوي على الكثرة تضمها الوحدة»^(٢).

وفلسفة الإشراق الإسلاميين يؤمنون بالقول بوحدة الوجود، ولكن مع تغطية هذا الإيمان بألفاظ إسلامية، تذهب إلى أن العالم بأسره أنوار ممكنة تصدر عن نور الأنوار؛ فكان الجميع نورا، لا يختلف من حيث الماهية، وإنما يمتاز بعضه عن بعض بأن ما وجد أولاً أعلى وأشرف مما وجد بعده، يقول السهروردي: «التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه، ليس إلا بالكمال والنقص»^(٣).

وما ذكره هؤلاء الفلاسفة، هو ما يدين به عرفاء الشيعة، حيث يقول حيدر الأملي: «النور هو الوجود الحقيقي الإلهي»^(٤).

ويقول الصدر الشيرازي: «النور إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره، فهو مساوق للوجود بل نفسه»^(٥).

(١) تاسوعات أفلوطين ص ٤٥٧.

(٢) تاسوعات أفلوطين ص ٥٣٨.

(٣) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١١٤.

(٤) تفسير المحيط الأعظم ج ٢ ص ٥٣٤. تأليف: حيدر الأملي، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، مؤسسه فرهنگي ونشر نور علي نور، الطبعة: الثالثة ١٤٢٨.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لملا صدرا ج ١ ص ٨٨-٨٩.

وفي هذا المعنى يقول الفيض الكاشاني: «الوجود والنور حقيقة واحدة، وأقسام كل منهما هي بعينها أقسام الآخر، لا تغير بينهما إلا بحسب تغاير الاصطلاحات»^(١).

ويقول الخميني: «النور هو الوجود، وليس في الدار غيره نور وظهور، وإليه يرجع كل نور وظهور»^(٢).

وفي هذه المسألة نجد أن فلاسفة الإشراق من الاثني عشرية يتبعون مذهب أفلاطون في الوجود، معرضين عن مذهب أفلاطون، فما كان من فلاسفة الشيعة إلا أن ساروا على خطا الفلاسفة الإسلاميين، وكفروا بمذهب أفلاطون، الذي كان ممن يرى القول بثنائية الوجود، يقول أرفلد كولبه: «يمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو - أعظم فلاسفة العصر القديم على الإطلاق - من أتباع المذهب الثنوي؛ فإن أفلاطون يفرق بين الموجودات المادية ومثلها»^(٣).

الدليل الثالث: الاتفاق في المنهج المعرفي:

يقوم المذهب الإشراقي على أن العلم واليقين إنما يوجد بسبب العلم بحقيقة الوجود، يقول أفلاطون: «إن محب المعرفة الحقيقي يكون مكافحاً في أثر الوجود على الدوام. تلك هي طبيعته؛ إنه لن يرتاح في تكاثر الأفراد الذي هو مظهر فقط، بل سيواصل المسير»^(٤). ولن ينتهي الفيلسوف عن هذا السير إلا بعد أن «يصل إلى إدراك الخير المحض بالفهم الصافي، ويجد نفسه أخيراً في نهاية العالم العقلي، كما يكون في حالة البصر في نهاية العالم المرئي»^(٥).

(١) عين اليقين ص ٥٤. تأليف: محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني، صححه واعتنى به: الشيخ رضا عياش، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢) شرح دعاء السحر ٣٩. تأليف: الخميني، مؤسسة نشر آثار الخميني - تهران، ط ١: ١٤١٦.

(٣) المدخل إلى الفلسفة أرفلد كولبه ص ١٩٣.

(٤) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٢٨٤.

(٥) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٣٤٦.

والوصول إلى هذا هو قمة اللذة الأفلاطونية، يقول أزلد كولبه: «تكلم أفلاطون في السعادة أيضاً، ولكنه يقصد به اللذة الروحية العليا»^(١). ويقول أبو العلا عفيفي معلقاً على ما ذكره هذا الفيلسوف الألماني، وشارحاً لمذهب أفلاطون في الحصول على هذه المعرفة: «تعلق النفس بمثال الجمال ذاته وهو الله المفيض على النفوس إدراك الجمال، وفي هذا التعلق أو الاتحاد السعادة النفسية العظمى»^(٢).

ولن يتم هذا التعلق أو الاتحاد إلا بعد أن يصل الإنسان إلى الدرجة النورانية؛ لتحصل المناسبة بين الفيلسوف وبين العقول النورانية؛ ما سيؤدي إلى سهولة الاتصال بين الطرفين، فالإنسان النوراني يطلع على العقول النورانية؛ لنورانيته، وما في العقول النورانية سينتقش في الإنسان؛ لصفائه وطهره، يقول أفلوطين: «الإبصار آنذاك إنما يبصر نوراً بنور، ولا يكون بوساطة شيء يختلف عن النور، فنور يشاهد نوراً، والشيء يشاهد ذاته. لقد أشعَّ النور في النفس، فانتشر فيها إذاً، وهذا يعني أنه جعلها نورانية، وهذا يعني أيضاً أنه جعلها شبيهة به هو ذاته، النور الثابت في عالم الروح»^(٣).

وقد تسلسل هذا المذهب الفلسفي في المعرفة منحدرًا عبر التاريخ إلى أن وصل إلى فلاسفة الإشراق المنتسبين إلى الإسلام. يقول التفتازاني: «وصلت الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل، أو الاختلاط مع رهبان النصراني في الرها وحران.

(١) المدخل إلى الفلسفة تأليف: أزلد كولبه ص ٣٣١.

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(٣) تاسوعات أفلوطين ص ٤٤٥.

وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو، وإن كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة إشراقية، لأن عبد المسيح بن ناعمة الحمصي حينما ترجم الكتاب المعروف بـ "أثولوجيا أرسطو طاليس" قدمه إلى المسلمين على أنه لأرسطو، على حين أنه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين. وليس من شك في أن فلسفة أفلوطين السكندري التي تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس، كان لها أثرها في التصوف الإسلامي فيما نجده من كلام متفلسفي الصوفية عن المعرفة. وكذلك، كان لنظرية أفلوطين السكندري في الفيض وترتيب الموجودات عن الواحد أو الأول، أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردي المقتول، ومحبي الدين بن عربي، وابن الفارض، وعبد الخالق بن سبعين، وعبد الكريم الجيلي، ومن هنا نحوهم^(١).

وها هو شيخ الإشراق يصرح بما سبق من أن المعرفة إنما تحصل عن طريق الوصول إلى عالم الأنوار، مؤكداً على أن هذا هو العلم اليقيني، بل إنه استدل بالمكاشفات الحاصلة للفلاسفة على إثبات حجية الكشف، قائلاً: «حكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا، وإذا اعتُبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهده في أرواحهم الروحانية»^(٢).

وقد ذهب السهروردي إلى أبعد من هذا، عندما أخذ يصرح بأن النبي ﷺ مماثل للفلاسفة في مصادر المعرفة، يقول في هذا: «أعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخاً، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، إلا أنه يبرز إلى عالم النور ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة، ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط.

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي للتفتازاني ص ٣٣-٣٤.

(٢) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهجري

كوربان ج ٣ ص ١٤٠.

وهذا المقام عزيز جدّ، حكاه أفلاطون عن نفسه... وكبّار الحكماء عن أنفسهم، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة^(١).

ومذهب فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية إنما هو امتداد لهذا المذهب الأفلاطوني؛ لأن عرفاء الشيعة يربطون بين المعرفة الحقة اليقينية وبين العلم التام بالوجود، معتبرين أن الوجود والنور شيء واحد، ومن أراد الحصول على ما في الوجود من علم، فإنه يتحتم عليه أن يمارس الرياضات التي تمكنه من اكتساب الإشراق والكشف، يقول مرتضى مطهري: «تطلق الرياضة على تمرين وإعداد الروح لإشراق نور المعرفة»^(٢).

الدليل الرابع: التطابق بين ما عند عرفاء الشيعة وبين نظرائهم من أهل الكتاب:

مما يبرهن على أن ما يدين به عرفاء الشيعة الاثني عشرية إنما هو مذهب أفلاطون الإشراقي، ويبين أنه لم يكن من هؤلاء العرفاء إلا أن كسوا الفلسفة الإشراقية بألفاظ إسلامية، وجود تطابق تام بين ما لدى عرفاء الشيعة وعرفاء أهل الكتاب. وهذا الدليل يقوم على أصليين هما:

الأصل الأول: اتفاق الأديان السماوية فيما يتعلق بالإيمان بالله، والإيمان بالنبوات، والإيمان باليوم الآخر^(٣).

الأصل الثاني: أن التطابق الكبير بين عرفاء الشيعة الاثني عشرية وعرفاء أهل الكتاب في فهم هذه الأصول، على نحو واحد، يخالف جميع الأديان السماوية؛ يستحيل أن يوجد صدفة؛ وهذا يستلزم رجوع الجميع إلى مصدر واحد.

(١) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ٢٣١ - ص ٢٣٢.

(٢) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ١١٤.

(٣) انظر: التفسير الكاشف ج ٢ ص ٢٦ - ص ٢٧. تأليف: محمد جواد مغنية، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١ م.

وتأتي اليهودية كأول ديانة سماوية تأثرت بالفلسفة الإشرافية، ويعتبر فيلون السكندري أشهر فلاسفة اليهود في هذا المجال، حيث اجتهد في الجمع بين الديانة اليهودية وبين فلسفة أفلاطون اليوناني، متخذاً من التأويل الباطني قنطرة لتحقيق مراده، مصرحاً بأن نصوص التوراة ذات معنيين، أحدهما ظاهر للعامّة والجمهور، وآخر باطن مخصوص بالخاصة^(١).

يقول عبد الرحمن بدوي في معرض حديثه عن المنهج الذي سلكه فيلون: «لكي يفلح هذا المنهج، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية. فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية. وكل ما هنالك من فارق، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة»^(٢).

ومن أبرز ما طرحه من أفكار - متأثراً بما في الفلسفة الإشرافية - الذهاب إلى أن العالم ليس من خلق الله ﷻ مباشرة، وإنما أوجده ﷻ عن طريق عقول متوسطة بينه وبين عالم الخلق، مؤكداً على أن غاية النفس الإنسانية هي الوصول إلى نور الأنوار ﷻ، والفناء فيه، ومن وصل إلى هذا الفناء؛ فسيطلع على المثل الأفلاطونية، وسيأخذ ما فيها من علوم يقينية^(٣).

(١) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٦٩٦. تأليف: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير: الدكتور: بطرس عبد الملك. الدكتور: جون الكساندر طمسن. الأستاذ: إبراهيم مطر. منشورات مكتبة المشعل، بيروت بإشراف رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، الطبعة السادسة: ١٩٨١م.

(٢) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ٢ ص ٢٢١.

(٣) انظر: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الاسكندرية القديمة للدكتور حربي عباس عطيتو ص ٢٤٩ - ص ٢٦٥، مرجع سابق، ومدرسة الاسكندرية الفلسفية ص ٥٧ - ص ٧٢، تأليف: مصطفى النشار، دار المعارف - مصر، ١٩٩٥م.

وإذا ما تجاوزنا أثر الفلسفة الأفلاطونية على الديانة اليهودية، متجهين إلى البحث في أثرها على الديانة النصرانية؛ فنجد أن هذا التأثير بدأ في القرن الثاني للميلاد، باتجاه بعض النصارى إلى التوفيق بين ما هو موجود في سفر التكوين فيما يتعلق بخلق العالم، وبين ما أتى به أفلاطون، خصوصاً في محاورته المعروفة بطيماوس، والتي ركز فيها على عرض تصوره الفلسفي لوجود العالم.

ومن أهم ما أتى به هذا الاتجاه الفلسفي النصراني: الذهاب إلى أن المثل الأفلاطونية هي الوجود الحقيقي، وأما الموجودات المادية فهي ظل للمثل الأفلاطونية؛ ومن ثم فإن الوجود المادي وجود حقير إذا ما قورن بأصله، يقول الفيلسوف الألماني أزلند كولبه: «أما تحقير المادة الذي تراه في صورة واضحة في الفلسفة المسيحية، فيرجع إلى عوامل أهمها تأثر هذه الفلسفة بالفلسفة الأفلاطونية»^(١).

كما ذهب فلاسفة النصارى إلى أن الله ﷻ وجود لا يتناهي، جامع بين الوحدة والكثرة، وعلى وفق هذا التصور ذهبوا إلى أن الله ﷻ لم يوجد العالم عن طريق الخلق والإيجاد من العدم، بل عن طريق الفيض الذاتي؛ ولأجل هذا كان العالم قديماً بقدمه ﷻ. وأما ما يتعلق بالموجودات المادية، فإن الموجد لها هم الملائكة، الذين يعرفون فلسفياً بالمثل الأفلاطونية، وعلى هذا فإنه لا يوجد شيء في عالم المادة إلا وله مثال في عالم العقول.

ولم يتوقف أثر الفلسفة الأفلاطونية على هذا، بل امتد إلى أن وصل إلى كُنه المعرفة؛ فذهب فلاسفة الإشراق من النصارى إلى أن المعرفة الحقة هي المعرفة الكشفية؛ الناتجة عن معرفة حقيقة الوجود، ورد الكثرة إلى الوحدة، وقد استعان هؤلاء الفلاسفة - في سعيهم للجمع بين الدين النصراني والفلسفة الإشراقية -

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ٧٧. تأليف: أزلند كولبه، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

بتفسير نصوص الكتاب المقدس تفسيراً غنوصياً^(١)، مصرحين بأن ما وصلوا إليه من معان باطنية، لا يمكن أن يصل إليه أحد إلا عن طريق المجاهدات الصوفية، والحرص على الخلوات الروحانية، وأما من لم يتمكن من سلوك هذا الطريق؛ فلن يصل إلى العلم اليقيني، وسيبقى على الفهم الساذج الحرفي لنصوص الكتاب المقدس.

ولم تكن العبادة بمعزل عن التأثير بفلسفة أفلاطون؛ حيث ذهب عرفاء النصرانية إلى أن العبادة التامة هي التي تُفعل حباً لله تعالى، مؤكداً على أنه لا يمكن أن تكون العبادة كاملة متى كان العابد راغباً في نعيم الجنة، أو خائفاً من عذاب النار^(٢).

ومن أبرز فلاسفة النصارى المتأثرين بالأفلاطونية: أوغسطين، يقول بدوي: «كيف تصل النفس إلى إدراك الحقيقة؟ يجيب أوغسطين: بالإشراق الباطن من الله على النفس... فما معنى هذا التعبير: الإشراق؟ إنه يفترض أولاً أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام: فكما أنه لكي تبصر العين الأجسام لا بد من النور، كذلك النفس في إدراكها للحقائق لا بد لها من إشراق نور عليها. وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي الذي يجعل الأجسام مرئية، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل»^(٣).

(١) الغنوصية كلمة يونانية، تطلق على نزعة صوفية تهدف إلى إدراك الأسرار الإلهية مباشرة، وبلا واسطة أو قواعد تحدد الطريق الصحيح لفهم النص. انظر: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ص ٢١٩. تأليف: محمد جواد مغنية، دار الهلال - دار الجواد، سنة الطبع: بدون.

(٢) للاطلاع على أثر الفلسفة الإشرافية في الديانة النصرانية، انظر: مدرسة الاسكندرية الفلسفية لمصطفى النشار ص ٧٩-١٠٣ ومقدمة حسن حنفي لكتاب نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٤-٢٨.

(٣) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ٢ ص ٢٥٠.

وبسبب هذا التأثير الأفلاطوني في العقائد النصرانية، نجد شوقي تمرّاز يقول في نهاية ترجمته لأعمال أفلاطون: «لو كان أفلاطون حياً الآن في أثينا لأمكننا أن نقبله كعضو في الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية، لكننا لا نستطيع كبت شعونا فنقول، إنه يمكن أن يكون أسعد في الانضمام إلى الكنيسة الكاثولوكية بسلطتها، بفلسفتها، بلاهوتها»^(١).

وهذا التطابق الكبير بين عرفاء الشيعة الاثني عشرية وعرفاء أهل الكتاب، أثبتته بعض المستشرقين، حيث يقول هنري كوربان: «فثمة أمر مشترك بين الغنوصية المسيحية في اللغة اليونانية والمعرفة الذوقية والغنوصية في اليهودية والإسلام، وبين عرفان الشيعة والإسماعيلية»^(٢).

الدليل الخامس: تصريح فلاسفة الشيعة باتباع أقوال أفلاطون:

يأتي هذا الدليل متوجاً للأدلة السابقة، قاطعاً للشك، مبرهنًا على أن عرفاء الشيعة الاثني عشرية هم فيما أتوا به من عرفان عيال على أفلاطون؛ ولأهمية هذا الدليل؛ فقد أفردنا له مبحثاً مستقلاً.

وبعرض هذه الأدلة، والتي تؤكد أن العرفان بصفة عامة، وما يسمى بالعرفان الشيعي بصفة أخص، إنما هو امتداد لمذهب أفلاطون الفلسفي؛ لا بد من التعريف بالشيعة الاثني عشرية - قبل بيان تأثيرهم بالفلسفة الإشرافية - تعريفاً يجلي لنا حقيقة مذهبهم، وهو موضوعنا في المبحث التالي.



(١) أفلاطون والأديان السماوية لشوقي تمرّاز والمطبوع مع المحاورات الكاملة لأفلاطون ص ٢١.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦٤. تأليف: هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدم له: موسى الصدر - عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان.

المبحث الثاني

أبرز أعلام التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

الفلسفة المشهورة في الفكر الشيعي الاثني عشري هي الفلسفة الإشرافية، ومن الطبيعي أن هذه الفلسفة لم تتمكن من عقيدة الشيعة الاثني عشرية إلى أن أصبحت تُدرس في الحوزات العلمية، بين عشية وضحاها، بل وجد من مهّدها، ومن أشهر الشخصيات التي قامت بهذا العمل:

الشخصية الأولى: حيدر الأملي:

هو: حيدر بن علي بن حيدر بن علي العلوي الحسين المعروف بالأملي، نسبة إلى آمل، وقد ذكر عن نفسه أن نسبه يصل إلى الحسين بن علي بن أبي طالب^(١). يتعين قبل البحث في تأثير الأملي بالفلسفة الإشرافية، اثبات أنه من الاثني عشرية، وهو شيء ثابت من كلامه هو، حيث يقول: «الذي اتفق أصحابنا الشيعة عليه هو أنّ أمير المؤمنين أعظم من جميع الأنبياء والأولياء بعد نبينا صلى الله عليه وآله وأولاده المعصومون كذلك»^(٢).

ويقول أيضا: «فمحال أن يعيّن الحق ولياً وإماماً غير معصومين، ولم يكن ذلك الولي والمعصوم إلا علياً»^(٣).

(١) انظر: تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج١ ص ٥٢٧.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٣٨٧.

(٣) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ١٩١.

والقول بتشيع الأملي قول مؤكد، بل لم أجد أن أحدا ممن كتب في التراجم الشيعية قد ذكر قولاً غيره. ومن هذا ما جاء في كتاب "أعيان الشيعة" من أن حيدر الأملي «فاضل عالم جليل مفسر فقيه محدث كان من عظماء علماء الإمامية، كان من أفاضل علماء الصوفية إمامي المذهب»^(١).

كان الأملي في بداية حياته العلمية شيعياً صرفاً، يقول في ذكر هذه المرحلة من مراحل حياته: «إني من عنفوان شبابي بل من أيام طفولتي إلى مدة ثلاثين سنة أو قريب منها كنت في تحصيل عقائد أجدادي المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من حيث الشريعة وطريق الظاهر المخصوصة بالطائفة الامامية من بين الشيعة؛ حتى حصلت لبها وخلصتها»^(٢).

وبعد أن بلغ الغاية في تحقيق مذهب الشيعة الاثني عشرية خرج إلى مكة المكرمة حاجاً، وفي طريقه اجتمع كما يقول بالشيخ الكامل المحقق نور الدين الطهراني، في قرية يسميها «العوام تيران»، وهو في الأصل طهران بكسر الطاء، وكان عارفاً زاهداً مقبولاً عند الخاص والعام، وكانت الصحبة بيننا وبينه أقل من الشهر، ولبست الخرق الصورية من يده، بعد تلقين الذكر الخاص دون العام، وحصل لي من صحبته بهذه المدة القصيرة فائدة كثيرة قدس الله روحه العزيز»^(٣).

ولم يكتف الأملي بما حصله من هذا الشيخ، بل إنه وبعد عودته من الحج أقام بالعراق، مشتغلاً «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 أولاً كتاب منازل السائرين مع شرحه، ثم كتاب فصوص الحكم مع شرحه، ثم رسائل آخر، ومضى على هذا زمان،

(١) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٦ ص ٢٧٢.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٥٢٩.

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٣٠ - ٥٣١.

وكشف لي بركة هذا وبركة المجاورة، والتوجه إلى حضرة الحقّ وحضرة الأئمة (ع)، أكثر كتب التصوّف من المطوّلات والمختصرات، وكتبت عليها شروحا وحواشي^(١).

وبعد أن حصل الأملّي على العرفان وفلسفة الإشراق، اتجه إلى التأليف، فألف في فلسفة الإشراق العديد من المؤلفات، منها: رسالة الوجود في معرفة المعبود. رسالة المعاد في رجوع العباد. الأصول والأركان في تهذيب الأصحاب والإخوان. رسالة العلم. رسالة العقل والنفس. رسالة الأمانة الإلهية في تعيين الخلافة الربانية. رسالة الحجب وخلاصة الكتب. رسالة الفقر وتحقيق الفخر. رسالة الأسماء الإلهية وتعيين مظاهرها من الأشخاص الإنسانية. رسالة النفس في معرفة الرب. أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة. رسالة الجداول. نقد النقود في معرفة الوجود. نهاية التوحيد في بداية التجريد. منتقى المعاد في مرتضى العباد. رسالة التنبيه في التنزيه. تعيين الأقطاب والأوتاد^(٢).

والملاحظ على أغلب هذه العناوين أنها إما مفقودة، أو مختصرة من كتاب من كتب الأملّي الكبار، وهي:

الكتاب الأول: جامع الأسرار ومنبع الأنوار:

كان هذا الكتاب مخطوطة من المخطوطات، إلى أن نشره المستشرق الفرنسي هنري كوربان، ثم خصه بسلسلة من محاضرات ألقاها على طلاب قسم علوم الأديان في السوربون، وهي محاضرات شكلت الهيكل العام لكتابه المعروف بـ "تاريخ الفلسفة الإسلامية"^(٣).

ومما تميز به جامع الأسرار أن الأملّي «حقق في هذا الكتاب مطالب الصوفية الحقة ونقحها تمام التحقيق، والتنقيح خصوصا مطلب التوحيد»^(٤).

(١) المرجع السابق ج ١ ص ٥٣١.

(٢) انظر: نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملّي ص ٩-١٠.

(٣) انظر: مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج ٦ ص ١٥٠-١٥١.

(٤) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٦ ص ٢٧٢.

والمراد بالتوحيد الذي حققه الأملي: التوحيد المعتقد من قبل غلاة الصوفية، ووجه تحقيق الأملي لهذا التوحيد أن الأملي وبعد أن أتقن هذا التوحيد الصوفي، أدخله ودمجه مع عقائد الشيعة الاثني عشرية؛ لقصد رآه الأملي، وهو صيرورة الصوفية والشيعة طائفة واحدة، يقول معبراً عن هدفه وغايته من تأليف الكتاب: «هذا الكتاب مشتمل على أعظم أقوال الصوفية والشيعة، ومعارضاتهم ومجادلاتهم، وأقوال علماء الظاهر أيضاً استشهاداً، وأقوال الأنبياء والأولياء عليهم السلام كذلك. وكان الغرض من ذلك أن يصير الشيعة صوفية والصوفية شيعة! ومعلوم أن هذا أمر صعب وشغل خطير»^(١).

الكتاب الثاني: تفسير المحيط الأعظم:

هذا الكتاب الكبير يقع في سبعة مجلدات، وضع الأملي في بدايتها سبع مقدمات كمدخل لتفسيره. وكان الغرض الأكبر للأملي من تأليف هذا الكتاب؛ محاولة التوفيق بين فلسفة الإشراق وبين نصوص الوحي؛ من خلال تفسير الآيات القرآنية تفسيراً باطنياً. ولم يسلك الأملي في تفسيره هذا الطريقة المعروفة لدى علماء التفسير، بل إنه جعل كتابه مرتباً على أربعة مطالب: المطلب الأول في فضل التوحيد. والمطلب الثاني في تعريفه وحقيقته. والمطلب الثالث في أقسام التوحيد وأنواعه. وأما المطلب الرابع فخصصه لبيان كيفية تحصيل التوحيد المتبع لدى العرفاء. فرغ الأملي من تأليف كتابه عام ٧٧٧ هـ^(٢).

الكتاب الثالث: نص النصوص في شرح الفصوص:

تتبع أهمية هذا الكتاب من خلال أمور:

الأمر الأول: أهمية الكتاب المشروح. إذ إن فصوص الحكم خلاصة مؤلفات ابن عربي؛ لأنه قرر فيه مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية. إضافة إلى أن ابن عربي شحّن هذا الكتاب بأهمّ المصطلحات الصوفية، وهي مصطلحات أثرت بشكل كبير في كل العرفاء الذين أتوا من بعده^(٣).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيذر الأملي ص ٦١١.

(٢) الذريعة ج ٢٠ ص ١٦١. تأليف: لاقا بزرك الطهراني، الطبعة: الثانية، دار الأضواء - بيروت.

(٣) انظر: مقدمة أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم ج ١ ص ٨.

الأمر الثاني: أن الأملي لديه إجازة في كتاب فصوص الحكم، مع شرح للقيصري وشرح الفصوص لعفيف الدين التلمساني كما أشار إلى هذا الأملي نفسه^(١).

وأما من حيث مادة شرح الأملي من حيث هي هي فإنها لا تختلف عما سطره في جامع الأسرار ومنبع الأنوار، أو في تفسيره، بل لو قال قائل: إن ما في شرح الأملي على فصوص الحكم إنما هو تكرار لما في الكتابين. لما كان قوله بعيداً.

وبعد هذا العرض الموجز لسيرة الأملي، ولأبرز ما ألفه في فلسفة الإشراق؛ نجد أن الأهمية الحقيقية للمؤلف ولمؤلفاته تنبع من ناحية كون الأملي أول شخصية شيعية كبيرة تتأثر بالفلسفة الإشراقية؛ بالإضافة إلى ما قام به من محاولات لصهر الفلسفة الإشراقية والمذهب الشيعي الاثني عشري في قالب واحد؛ وبسبب هذا حصلت له مكانة عالية عند من أتى من بعده من فلاسفة الشيعة، يقول مرتضى مطهري في وصفه: «واحد من العارفين المحققين، كتابه جامع الأسرار من أدق كتب العرفان النظري الذي جاء به الشيخ محيي الدين، وله كتاب آخر هو نص النصوص في شرح الفصوص»^(٢).

وأما ما يتعلق بسنة وفاة الأملي فإن هذا مما لم يعرف، إلا أن المعروف أنه كان حياً قبل ٧٨٧ هـ^(٣).



(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج١ ص ٥٣٥.

(٢) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ١٠٣.

(٣) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٦ ص ٢٧١ - ص ٢٧٢ ومستدركات أعيان الشيعة

لحسن الأمين ج١ ص ٤٢.

الشخصية الثانية: صدر الدين الشيرازي:

هو: محمد بن إبراهيم الشيرازي، المشهور على لسان الناس بالملا صدرا، وعلى لسان تلامذة مدرسته بصدر المتألهين أو صدر المحققين، لم تعرف سنة ولادته^(١). ولكن المعروف أنه من علماء الشيعة الاثني عشرية. وهذا ما يذكره عن نفسه، فيقول: «لبعض أصحابنا الإمامية (عليه السلام) ...»^(٢).

وفي موضع آخر نراه يقول: «... هذا المعنى يستفاد من بعض روايات أصحابنا الإمامية عن أئمتنا»^(٣).

مر الصدر الشيرازي في نشأته العلمية بثلاث مراحل رئيسية؛ جعلت منه أعظم فيلسوف إشراقي من بين فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، **وهي:**

المرحلة الأولى: دور التلقي، وهو دور ينقسم إلى التلمذ، ثم البحث وتتبع آراء المتكلمين والفلاسفة، إلا أن مسلكه العرفاني لم ينضج.

المرحلة الثانية: وهي دور العزلة والانقطاع إلى العبادة في بعض الجبال النائية، وقد كان الدافع له إلى دخول هذه العزلة؛ ما شاهد من خلو الديار من أهل المعرفة الصوفية؛ وقد استمرت هذه المرحلة خمسة عشر عاما.

المرحلة الثالثة: مرحلة التأليف، وهي مرحلة غنية بنشر العرفان، حيث ألف فيها الصدر الشيرازي جميع كتبه الفلسفية^(٤).

(١) انظر: أعيان الشيعة للأمين ج٩ ص ٣٢٢ والحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي ص ١٣.

(٢) المشاعر ص ١١٦. تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، مقدمة هنري كربين، ترجمة المقدمة: ابتسام الحموي، تعليق وتصحيح: الدكتورة فانتن محمد خليل اللبون، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتجارة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ - ٢٠٠٠م.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٣١٨.

(٤) انظر: أعيان الشيعة للأمين ج٩ ص ٣٢٢ - ص ٣٢٣.

وإذا ما أردنا أن نتعمق أكثر في فهم شخصية الصدر الفلسفية، ومن من فلاسفة الإشراق قد أثر في مجرى حياته، ودفع به إلى التعمق في طلب الفلسفة؛ فسنجد أن الداماد يعتبر المعلم الأول للصدر الشيرازي، حيث أخذ عنه الفلسفة الإشراقية، قبل أن يتفرغ للخلوات الصوفية.

ثم تأتي الخلوة الصوفية التي عاشها الصدر الشيرازي في مرحلة تالية، وتعمق التصوف الفلسفي في نفسه. وهذا من ناحية الترتيب الزمني، وأما من ناحية قوة التأثير، فإن من العرفاء المعاصرين من يصرح بأنه «يمكن القول: إن التحول الأساس الذي حصل لصدر المتألهين كانت بدايته في شهود حقيقة الروح التي حصلها في مرحلة انزوائه التي أمضاها في الرياضة»^(١).

وبعد هذه العزلة والخلوة شرع الصدر الشيرازي في التأليف، وقد استقى فلسفته من العديد ممن سبقه من فلاسفة الإشراق. ويأتي في مقدمتهم أفلاطون - مؤسس فلسفة الإشراق - الذي شغف الصدر الشيرازي بفلسفته؛ ولأجل هذا وصفه بأوصاف تدل على مدى تأثره به، فوصفه في موضع بأنه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين، قدس الله أسرارهم وشرف أنوارهم^(٢). وقال عنه: «العظيم أفلاطون»^(٣). و«الإمام أفلاطون»^(٤). وقال أيضاً: «أفلاطون الشريف الإلهي»^(٥). و«أفلاطون الرباني»^(١).

(١) حكمة صدر المتألهين المتعالية لآية الله عبد الله جوادي آملي ص ٤٧ ضمن فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٣ ص ٢٩٧.

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٣٠٦.

(٤) المرجع السابق ج ٤ ص ١٤٦.

(٥) المرجع السابق ج ٩ ص ٣٠٩.

وقد أثمر إعجاب الصدر الشيرازي بأفلاطون في نفس فيلسوف شيراز؛ فأقبل بكليته على تفهم ما أتى به أفلاطون من آراء فلسفية؛ فحصل له من فهمها الشيء الكبير، إلى أن ذكر في مدح نفسه أنه لا يظن أن «أحدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين»^(٢). وقال في موضع آخر: «وقد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطوني وشيدنا قواعد ذلك بعد الانداس»^(٣).

وبعد أن تعمق الصدر الشيرازي في فلسفة الإشراق، سواء أكان على يد من تتلمذ بين أيديهم مباشرة، أو بما طالعه من كتب، اتجه الشيرازي إلى التأليف؛ فألف العديد من الكتب، منها: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، أسرار الآيات وأنوار البينات، أكسير العارفين، رسائل صدر الدين الشبراوي، الرسالة العرشية، شرح الهداية الأثرية، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، المبدء والمعاد، المشاعر، مفاتيح الغيب، تعليقات على شرح حكمة الإشراق، رسالة الحشر، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، ديوان شعر بالفارسية.

ومن الملاحظ أن جميع مؤلفات الشيرازي الفلسفية تدور حول فكرة رئيسة واحدة، هي الإيمان بوحدة الوجود، ولما كانت هذه النظرية الفلسفية تتناقض بشكل واضح وصريح مع ما يصرح به علماء الشيعة؛ حرص في مؤلفاته على التوفيق بين المذهب الشيعي الاثني عشري والفلسفة الإشراقية، «حتى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفية تفسيراً للدين، وكتبه الدينية كتفسير القرآن الكريم وشرح أصول الكافي لتفسيراً للفلسفة»^(٤).

(١) المرجع السابق ج ٩ ص ٣٦٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٤ ص ٥٠٧.

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٢١٣.

(٤) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٩ ص ٣٢٦.

وممن أشار إلى هذه النزعة التوفيقية بين المذهب الشيعي والفلسفة الإشراقية هنري كوربان، الذي اعتبر أن «الملا صدرا أستاذ كبير في هذا الباب، فالعقيدة التي يصوغها على هامش نصوص الأئمة تمثل كل معرفة حقيقية باعتبارها كشفاً»^(١).

ويعتبر كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة" أعظم كتب الصدر الشيرازي، بل هو أعظم كتاب في فلسفة الإشراق لدى الشيعة بلا منازع. يقول هنري كوربان في وصف هذا الكتاب: «أما المجموعة التي ضمنها ملا صدرا ثمرة جهوده وتحقيقاته وتأملاته جميعاً فكتاب شهير سماه "كتاب الأسفار الأربعة العقلية" وهو أثر نفيس ضخمة... وهذا السفر هو الذي ولد على الأكثر إعجاب المريرين والمفسرين وانفعالهم وحبهم»^(٢).

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه «يرتكز أساس الحكمة المتعالية على نظرية أصالة الوجود وبساطته ووحدته المذكورة في كتب العارف الشهير محيي الدين»^(٣).

وبسبب ما ظهر عن الشيرازي من القول بوحدة الوجود، سواء في الحكمة المتعالية، أو في غيره؛ نشأ مطارداً منقوماً عليه، وكثر التشنيع عليه «بعد وفاته عند رجال الدين حتى كان اسمه ومؤلفاته مثار السخط والاشمئزاز»^(٤). يقول جعفر السبحاني: «أصبح هدفاً لسهام اللوم والتكفير»^(٥).

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ١٠٦.

(٢) مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية لهنري كوربان ص ١٠٣. مطبوع ضمن فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات.

(٣) حكمة صدر المتألهين المتعالية لآية الله عبدالله جوادي آملی ص ٥٠. مطبوع ضمن فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات.

(٤) انظر: أعيان الشيعة للأمين ج ٩ ص ٣٢٦.

(٥) تذكرة الأعيان للسبحاني ص ٢٩٠.

ومن علماء التشيع الكلامي من قال: إن «شروح الكافي كثيرة جليلة قدرا، وأول من شرحه بالكفر صدرا»^(١). وقد اشتد إنكار التشيع الكلامي عليه؛ حتى اضطُرَّ «إلى أن يهرب بنفسه فينزوي في بعض النواحي البعيدة»^(٢).

ولكن دوام الحال من المحال، فقد بعد صيت الصدر الشيرازي فيما بعد، وأقبل طلاب الفلسفة إقبالا عظيما على مؤلفاته يتدارسونها ويكتبونها ويتلمذون عليها، حتى صار «المدرس الأول لمدرسة الفلسفة الآلهية في القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية»^(٣).

وأصبحت مدرسته الفلسفية مصدراً للإلهام الفكري عند الشيعة الاثني عشرية^(٤). يقول هنري كوربان: «أما اليوم فنادرًا ما يكون الفيلسوف إشراقياً دون أن ينتمي، بمقدار أو بآخر، إلى مدرسة الملا صدرا الشيرازي»^(٥). ويقول في موضع آخر: «يجب القول: إن التحقيق العميق في وضع الشيعة الفلسفي دون معرفة لآثار ملا صدرا وأفكاره أمر متعذر»^(٦).

ولأجل هذه المؤلفات الفلسفية الكبيرة، التي قام فيها الصدر بدور كبير في سبيل الجمع بين فلسفة الإشراق وبين المذهب الشيعي؛ كانت له منزلة عالية رفيعة عند فلاسفة الشيعة، لدرجة أن الخميني يقول عنه: «صدر المتألهين الذي هو قمة التوحيد»^(٧).

(١) روضات الجنان ج٤ ص١١٨. تأليف: محمد باقر الموسوي، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٢) أعيان الشيعة للأمين ج٩ ص٣٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ج٩ ص٣٢١.

(٤) انظر: المعالم الجديدة للأصول ص٩٢. تأليف: محمد باقر الصدر، مطبعة النعمان - النجف - مكتبة النجاح - طهران، الطبعة الثانية: ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م.

(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص٣٢٨.

(٦) مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية لهنري كوربان ص١٠٤. مطبوع ضمن فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات.

(٧) الأربعون حديثاً للخميني ص٥٠٩.

اختلف في السنة التي فارق فيها الصدر الشيرازي الحياة، ف قيل: إنه توفي سنة ١١٥٠هـ^(١). وقيل بل توفي ستة ١٠٥٩هـ^(٢). ولم يمت الشيرازي إلا بعد أن خلف وراءه العديد من الطلاب المتقنين لفلسفة الإشراق، ويأتي في مقدمة هؤلاء: الفيض الكاشاني.



(١) انظر: أعيان الشيعة للأمين ج٩ ص ٣٢٢ والحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي ص ١٣.

(٢) انظر: الأعلام ج٥ ص ٣٠٣. تأليف: خير الدين الزركلي، تحقيق: بدون. ط٥. ١٩٨٠م.

الشخصية الثالثة: الفيض الكاشاني:

هو: محمد بن مرتضى بن محمود الملقب بالفيض الكاشاني، ولد عام ١٠٠٧هـ. في كاشان، وبها نشأ وتربى، ثم انتقل إلى شيراز، حيث درس على الملا صدر الدين الشيرازي، وتزوج ابنته؛ وهذا ما أسهم في تبحر الفيض الكاشاني في العلوم الفلسفية، ولم يزل مواصلاً لما بدأه من الترقى والتعمق في فلسفة الإشراق. يقول محسن الأمين متحدثاً عنه: «يستفاد من كثير من مؤلفاته وأشعاره انه كان صوفي المشرب ميالاً إلى الزهد والتقشف وقد رغب أو اسط عمره بالفقر و السياحة و كان زيه في أسفاره هذه زي الدراويش أو السائحين المغتربين كما ورد في بعض كتب المؤرخين .

و قد امضى في سياحته أعواما كثيرة ويعده بعض الباحثين أجل عرفاء أو اخر المائة العاشرة وأوائل المائة الحادية عشرة، خصوصا في إيران، كما يعد أكبر مشايخ هذه الطائفة»^(١).

ومع ما حصل عليه من علوم فلسفية، فقد كان عالماً شيعياً، متأثراً بما في هذا المذهب من آراء لم يقل بها أحد من الفرق الإسلامية، مثل القول بتحريف القرآن، وهذا واضح من قوله: «المستفاد من مجمع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام إن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما انزل على محمد صلى الله عليه وآله منه ما هو خلاف ما أنزل الله، ومنه ما هو مغير ومحرف، وإنه قد حذف عنه أشياء كثيرة، منها: اسم علي - عليه السلام - في كثير من المواضع، ومنها غير ذلك، وأنه ليس أيضا على الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله صلى الله عليه وآله»^(٢).

له كتب منها: كتاب الوافي جمع فيه الكتب الأربعة مع شرح أحاديثها، وكتاب سفينة النجاة في طريقة العمل، وكتاب عين اليقين، وكتاب حق اليقين، وكتاب علم اليقين، وكتاب الأصول الأصيلة، وكتاب المحجة البيضاء في تهذيب إحياء علوم الدين.

(١) أعيان الشيعة للأمين ج ٩ ص ٥٩٨ .

(٢) التفسير الصافي ج ١ ص ٤٩. تأليف: الفيض الكاشاني، مؤسسة الهادي، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.

ومن الأمور البارزة في مؤلفات الكاشاني أنه مع تأثره بأستاذه الصدر الشيرازي، كان «يبالغ في تمجيد محيي الدين بن عربي، ويكثر النقل عنه»^(١). وتظهر منزلة ابن عربي عند الفيض الكاشاني؛ من خلال مراجعة بعض الموضوع التي نقل فيها شيئاً من آرائه.

كانت للفيض الكاشاني منزلة عالية عند علماء الشيعة الاثني عشرية، حيث وصفه الحر الأملي بأنه «كان فاضلاً عالماً ماهراً حكيماً متكلماً محدثاً فقيهاً محققاً شاعراً أديباً»^(٢).

ووصفه الأردبيلي بأنه «العلامة المحقق المدقق جليل القدر عظيم الشأن رفيع المنزلة فاضل كامل»^(٣). ونعته الشاهروردي بأنه «العالم الفاضل الكامل العارف المحدث المحقق المدقق الحكيم المتأله»^(٤).

وأما محسن الأمين فقال عنه: «علم الفقه، وراية الحديث، ومنار الفلسفة، ومعدن العرفان، وطود الأخلاق، وعباب العلوم والمعارف»^(٥). بينما يقول الخميني: «المحدث العارف الكامل فيض الكاشاني»^(٦).

توفي الفيض الكاشاني في كاشان مسقط رأسه سنة ١٠٩١هـ^(٧)

(١) فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ٦٠١.

(٢) أمل الآمل ج٢ ص٣٠٥. تأليف: الحر العاملي، مكتبة الأندلس، بغداد، بدون.

(٣) جامع الرواة ج٢ ص٤٢. تأليف: محمد علي الأردبيلي، بدون.

(٤) مستدرك سفينة البحار ج٨ ص٣٥٢. تأليف: علي النمازي الشاهرودي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، تحقيق وتصحيح: حسن بن علي النمازي، ١٤١٩هـ.

(٥) الغدير ج١١ ص٣٦٢. تأليف: الأمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٤: ١٣٩٧-١٩٧٧م.

(٦) الأربعون حديثاً للخميني ص٥٤٢.

(٧) انظر: أمل الآمل للحر العاملي ج٢ ص٣٠٥ ومستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج٢ ص٣٠٨-٣٠٩.

الشخصية الرابعة: الحكيم السبزواري:

هو: هادي بن مهدي السبزواري. أشهر فيلسوف شيعي ظهر في القرن الثالث عشر، عكف على طلب العلم بعد أن بلغ الحادية والعشرين من عمره، فهاجر إلى أصفهان التي كانت إذ ذاك مركزاً لتعليم المذهب الشيعي، فدرس على جماعة من علمائها، خصوصاً من كان لهم اهتمام بالفلسفة والعرفان.

له العديد من المؤلفات، منها: شرح الأسماء الحسنی. وحاشية على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، وهي حاشية مطبوعة على هامش الأسفار. وحاشية على الشواهد الربوبية لصدر المتألهين أيضاً.

وأما أشهر مؤلفاته فهو " المنظومة وشرحها في المنطق والفلسفة " والسبب في شهرة هذا المؤلف؛ ما حصل من إقبال طلاب الفلسفة في كثير من المعاهد العليا، كالنجف وقم وطهران وغيرها على العكوف عليها وعلى دراستها والاستفادة منها؛ لما تميزت به هذه المنظومة من سهولة حفظها؛ ولأجل هذا كانت الحلقة الأولى من مراحل الدراسات الفلسفية، وقد شرحها السبزواري، وإن كان شرحه شرح موجز مقتضب، يصعب على كثير من الطلاب فهمه ^(١).

ولعل ما في شرح السبزواري لمنظومته من اختصار؛ هو السبب الرئيس الذي أفقد هذا المنظومة المنزلة العالية التي كانت لها، إذ ما أن قام الطباطبائي بتأليف كتابه بداية الحكمة ونهاية الحكمة؛ إلا وانصرف إليهما طلاب الحوزات.



(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٦٢٢-٦٢٦.

الشخصية الخامسة: محمد حسين الطباطبائي:

هو: محمد حسين الطباطبائي، ولد بمدينة تبريز في التاسع والعشرين من شهر ذي الحجة عام ١٣٢١هـ.

وصفه جعفر السبحاني بأنه: مفسر بارع، وفي مجال الفلسفة مفكر إسلامي كبير مؤسس لأصول فلسفية، وفي العرفان وتهذيب النفس، عارف شامخ وأخلاقي مهذب، ضمَّ العرفان النظري إلى العملي وبلغ شأواً عظيماً، كما أنه في العلوم النقلية بلغ مرتبة الاجتهاد، إلى غير ذلك من الفضائل والمآثر التي يضرب بها المثل^(١).

وذكر غيره شيئاً من اطلاع الطباطبائي على الفلسفة، مشيراً إلى أنه درس منظومة السبزواري، والأسفار والمشاعر للملا صدرا، والفتوحات لمحيي الدين ابن عربي، وشرح الفصوص للقيصري، وغيرها من الكتب العرفانية^(٢).

ومن آثاره العلمية: الميزان في تفسير القرآن. أصول الفلسفة. تعاليق على الأسفار العقلية الأربعة. بداية الحكمة. نهاية الحكمة. الرسائل الفلسفية تحتوي على سبع رسائل فلسفية. وغير ذلك.

وأهم مؤلفات الطباطبائي الفلسفية هي:**الكتاب الأول: بداية الحكمة:**

كتاب مبسط مختصر، ألفه الطباطبائي للمبتدئين في علم الفلسفة، وهو يحتوي على التعريف بالفلسفة، وبيان أهميتها، وما يتعلق بمباحث الوجود، وانقسامه إلى خارجي وذهني، ثم انقسام الوجود الخارجي إلى واجب وممكن وممتنع، إضافة إلى البحث في حقيقة العلاقة فيما بين الوجود والماهية، وأقسام العلة، والعلاقة بين العلة والمعلول، وكيفية صدور الكثرة عن الواحد. وكل هذا بشكل مبسط ميسر.

(١) انظر: تذكرة الأعيان للسبحاني ص ٤٣٢.

(٢) انظر: أعيان الشيعة للأمين ج ٩ ص ٢٥٥.

الكتاب الثاني: نهاية الحكمة:

ألف الطباطبائي هذا الكتاب؛ ليدرسه الطالب بعد اتقانه للكتاب السابق، وهو مشتمل على المواضيع المذكورة في بداية الحكمة، ولكن بشكل أعمق وأوسع. وتنبع أهمية هاذين الكتابين من كونهما عمدة الدراسة في الأوساط الشيعية، حيث اكب طلاب الفلسفة من أبناء المذهب الشيعي عليهما، وأخذوا يرتقون سلم الفلسفة الإشراقية، مستعينين بهاذين الكتابين. توفي الطباطبائي عام ١٤٠٢هـ في قم^(١).



(١) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٩ ص ٢٥٤-٢٥٥.

الشخصية السادسة: مرتضى مطهري:

هو: مرتضى مطهري بن محمد بن حسين ولد سنة ١٣٣٨ هـ، أخذ أساسيات العلم على يد والده، ثم انتقل إلى مدينة قم، وقد كان لهذا الانتقال أثر كبير على حياة مرتضى مطهري، حيث تتلمذ في هذه الفترة على الخميني، كما درس بين يدي الطباطبائي، وأخذ عنهما علم العرفان^(١).

تأثر مرتضى مطهري بالخميني والطباطبائي تأثراً كبيراً، ويظهر هذا جلياً في آثاره، فهو إذا ذكر الطباطبائي، يقول: روعي فداه. وإذا ذكر الخميني عبر عنه بالروح القدسي. سكن طهران فيما بعد، وتولى تدريس الفلسفة في جامعته. توفي سنة ١٩٧٩ م.^(٢)

وأما عن آثار مرتضى مطهري العلمية، فهي العديد من المؤلفات، ومن مؤلفاته الفلسفية: تعاليق على أصول الفلسفة والمذهب الواقعي في خمسة مجلدات، الدوافع نحو المادية. في رحاب نهج البلاغة. الإنسان والقدر. العدل الإلهي. الإمامة. الإمداد الغيبي في حياة البشرية. الإنسان الكامل. التوحيد. ختم النبوة. شرح المنظومة. طهارة الروح. الفلسفة. الكلام العرفان. الكلام. المعاد. النبوة. نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ. الولاء والولاية.



(١) انظر: مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج١ ص ٢٥٢.

(٢) انظر: مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج١ ص ٢٥٢ ومقدمة نجله لكتاب الإمداد

الغيبي لمرتضى مطهري ص د.

الشخصية السابعة: الخميني:

هو: روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني. ولد في العشرين من جمادى الثانية سنة ١٣٢٠ في مدينة خمين بإيران. درس في النجف، وسامراء.

تلقى بعض مقدمات العلوم الإسلامية على يد أخيه، ثم توجه سنة ١٣٣٩هـ. إلى الحوزة العلمية، ودرس فيها البلاغة، والنحو، والصرف، والمنطق. وفي عام ١٣٤٠هـ. انتقل إلى مدينة قم. واستمر في مدارس قم حتى انتهى من مرحلة السطوح، ثم شرع في الدراسة الاستدلالية العالية.

بدأ في تدريس الفقه والأصول سنة ١٣٦٤ هـ. وهو في الرابعة والأربعين من عمره. أما تدرسه للفلسفة فكان قبل عام ١٣٤٨ هـ. وفي هذه المرحلة كان يعد من الأساتذة الكبار والمتخصصين في الفلسفة والحكمة الالهية. ثم حصل على المرجعية بعد وفاة البروجردي^(١).

ومما يلفت الانتباه أن الخميني كان يحرص على نسبة نفسه إلى أهل البيت، حيث يقول في بداية أحد كتبه: «وبعد، يقول المفتخر بالانتساب إلى المبعوث إلى الثقلين، والتمسك بعروة وثقى الثقلين، السيد روح الله بن العالم المقتول، السيد مصطفى الموسوي الخميني»^(٢). ومن الباحثين من يذهب إلى أن هذا النسب لا يصح، بل هو ادعاء من قبل الخميني؛ للحصول على مكانة روحية لدى محبي أهل البيت^(٣).

(١) انظر: مستدركات أعيان الشيعة لمحسن لحسن الأمين ج ٣ ص ٨١-٨٣ ومقدمة جعفر السبحاني على موسوعة طبقة الفقهاء ج ٢ ص ٤٥٢-٤٥٥.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ١٢.

(٣) انظر تفاصيل هذا في: الخميني واراؤه الاعتقادية واثاره في الفكر الاسلامي. دراسة تحليلية نقدية د. عبد الله ضيف الله أحمد العرياني.

وإذا ما أردنا التركيز أكثر على العرفان عند الخميني؛ فسنجد أنه تتلمذ في قم على يد محمد علي الشاه آبادي، وعنه أخذ فلسفة الإشراق^(١). وقد تأثر الخميني بالشاه آبادي أيما تأثر؛ ولذا نراه يقول عنه: «شيخنا العارف الكامل الشاه آبادي، أدام الله ظله على رؤس مربيهه»^(٢).

وعلى يد هذا الفيلسوف الصوفي أخذ الخميني يغوص في أعماق فلسفة الإشراق، إلى أن أمسى أكبر عرفاء الشيعة المتأخرين؛ لجنبه وتعلقه الشديد بعلم الفلسفة والعرفان.

وللخميني العديد من المؤلفات، ومن مؤلفاته الفلسفية: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية. شرح دعاء السحر. الأربعون حديثاً. أسرار الصلاة. آداب الصلاة. رسالة في الطلب والإدارة. تعليقات على شرح فصوص الحکم ومصباح الأنس. جنود العقل والجهل. الجهاد الأكبر. دعوة إلى التوحيد. المظاهر الرحمانية "رسائل الخميني العرفانية".

توفي الخميني في ٢٩ من شهر شوال عام ١٤٠٩ هـ^(٣).

ولا يمكن أن يعترض معترض على ما ذكرناه، مدعيًا أنه قد ظهر من بعض من ذكرنا أنه من أعلام التشيع الفلسفي أقوال كثيرة تدل على أنه على مذهب جمهور الشيعة الاثني عشرية، المدون في الكتب الروائية الأربعة، أو ما هو مذكور في نهج البلاغة، أو ما خُطت أساطين التشيع الكلامي، مثل: المفيد، وابن المطهر الحلي، والشريف المرتضى، والمجلسي، وغيرهم من علماء المذهب الشيعي الاثني عشري.

(١) انظر: مقدمة جعفر السبحاني على موسوعة طبقة الفقهاء ج٢ ص٤٥٣.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص٩٤.

(٣) انظر: مستدركات أعيان الشيعة لمحسن لحسن الأمين ج٣ ص٨١ ومقدمة جعفر السبحاني

على موسوعة طبقة الفقهاء ج٢ ص٤٥٤.

لأننا نقول: إن الفلسفة عموماً إنما تقوم على مجازاة الجمهور في عقائدهم، وإن كانت باطلة في نظر الفيلسوف، وأما العقائد التي يدين بها الفلاسفة، ويرون أنها العقيدة المنجية لمن دان بها، فإنما تُنشر «على الرموز والتجوزات؛ لحكمه رأوها ومصالحة راعوها مداراة مع العقول الضعيفة، وترؤفاً عليهم وحذراً عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم»^(١).

وعلى هذا المنهج اعتمد أتباع الفلسفة الإشرافية، فإنهم «لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة»^(٢). ومن أبرز هؤلاء السهروردي، الذي أوصى من اطلع على مؤلفاته أن يكتف ما فيها من علوم لا تتناسب مع جمهور المسلمين، وصرح قائلاً: «أوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم»^(٣).

وأما ابن عربي فلم يقف عند هذا، بل أخذ يقرر أن العقائد متى ما طرحت على وجه لا يفهمه العامي؛ فإن هذا يدل على أن هذه العقيدة هي العقيدة الصحيحة، محذراً في الوقت نفسه من إظهار هذه العقائد بلا رموز؛ لأن هذا سيؤدي لا محالة إلى الحكم بكفر العارف الفيلسوف، يقول في هذا: «إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد، وإن العالمين له رموز والغاز ليدعى بالعباد، ولولا اللغز كان القول كفراً، وأدئ العالمين إلى العناد، فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا بإهراق الدماء وبالفساد، فكيف بنا لو أن الأمر يبدو بلا ستر»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٩ ص ٣٦٤.

(٢) مقدمة أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي ج ١ ص ١٥.

(٣) حكمة الإشراف للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ٢٣٤.

(٤) الفتوحات المكية لابن عربي ج ٣ ص ١٩٦.

وهذا المنهج الفلسفي هو المنهج الذي سار عليه التشيع الفلسفي، الذي يوصي بكتم الفلسفة عن كل من لم يكن من أهلها، يقول حيدر الأملي: «أما الوصية فهي في كتمان العلوم الإلهية والأسرار الربانية عن غير أهلها، لقوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾»^(١).

وقد مشى الصدر الشيرازي على المنهج نفسه، وسطر نصيحة لكل من أتى من بعده من الفلاسفة، قال فيها: «من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمة على طرق كثيرة، يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره، ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده، فلا يجدوا على قوله مساغا، ولا يصيبوا عليه مقالا ومطعنا»^(٢).

وأما العوام فهم - من وجهة نظر الصدر الشيرازي - ليسوا بأهل لفهم هذه الآراء الفلسفية، وهذا واضح من قوله: «حرام على أكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة؛ لأن أهلية ادراكها في غاية الندرة، ونهاية الشذوذ، والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم»^(٣).

وإذا ما بحثنا في منهج الخميني في هذا الموضوع؛ فسنكتشف أنه امتداد لما سطره فلاسفة التشيع من قبل، فإنه عندما أراد أن ينشر هذا الفكر الإشراقي؛ بدأ بتدريس العرفان سرا لنخبة خالصة من الطلاب المعتمدين لديه كتم السر»^(٤).

وقد اتبع الخميني هذا المنهج في تأليفه أيضا، حيث قال في آخر كتابه الفلسفي المعروف بـ "مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية" «خاتمة ووصية: إِيَّاكَ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ الرُّوحَانِي، ثُمَّ إِيَّاكَ وَاللَّهِ مَعِينِكَ فِي أَوْلَاكَ وَأَخْرِيكَ أَنْ تَكْشِفَ هَذِهِ الْأَسْرَارَ لِغَيْرِ أَهْلِهَا»^(٥).

(١) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٦ ص ٢٤٣.

(٣) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٤٦.

(٤) مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج ٣ ص ٨٢.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٩٠.

وعلى هذا فإن علي من أراد أن يحكم علي هؤلاء الفلاسفة حكماً صائباً، أن يطلع علي المعنى الحقيقي لما ذكره في كتبهم؛ لأنه متى لم يكن علي علم بالمعنى الباطن لما ذكره، فسيكون الحكم خطأ محضاً، يقول مرتضى مطهري: «فبدون التعرف علي مصطلحاتهم الكثيرة لا يمكن فهم مقاصدهم، بل نصل أحياناً إلى مفاهيم مضادة لما يرمون إليه»^(١).



(١) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ١٢٠.

الباب الثاني:

التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

روافده وأصوله

وفيه فصلان:

❖ الفصل الأول: روافد التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

❖ الفصل الثالث: الأصول التي يقوم عليها التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية.

الفصل الأول:

روافد التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

◆ المبحث الأول: الأثر الأفلاطوني على التشيع الفلسفي.

◆ المبحث الثاني: أثر الفلاسفة الإسلاميين على التشيع الفلسفي.

المبحث الأول

الأثر الأفلاطوني على التشيع الفلسفي

أثرت الفلسفة اليونانية على الكثير من المنتسبين إلى الدين الإسلامي، ومع التأثير الكبير لهذه الفلسفة، فقد اختلف تأثير فلاسفتها على المنتسبين إلى الإسلام قوة وضعفاً.

ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة أفلاطون، وهو: أفلاطون بن أرسطن. فيلسوف، وطبيب، وعالم بالهندسة، والسياسة. كان رجلاً أسمر اللون، معتدل القامة، حسن الصورة، في ذقنه الأسفل خال أسود، ساكتاً خافضاً، لطيف الكلمة محباً - كما هي عادة فلاسفة الإشراف - للفلوات والوحدة، وكان يستدل في الحال الأكثر على موضعه بصوت بكائه، إذ كان يسمع من أماكن بعيدة.

نشأ أفلاطون في أسرة موسرة الحال، إذ يقال: إن أباه كان من أشراف اليونانيين، وكان في أول أمره يميل إلى الشعر، فبلغ في ذلك مبلغاً عظيماً إلى أن حضر مجلس سقراط، فراه يثلب الشعر؛ فتركه.

وبلغه بعد أن مات سقراط أن بمصر قوماً من أصحاب فيثاغورس؛ فسار إليهم ليأخذ عنهم، وقد نتج عن محبته ليفثاغوس تعلقه بأقواله فيما يتعلق بعالم العقول، حيث آمن أفلاطون بأن فوق عالمنا المادي عالماً أكمل وأعظم منه.

حصلت لأفلاطون محن وبلايا، وأصابه الضرر من بعض حكام عصره. ثم إن أهل أثينية راموه على أن يتولى تدبير أمورهم، بعد أن عاد إليها من رحالاته، فامتنع؛ لأنه وجدهم على تدبير غير التدبير الذي يراه صوابا وقد اعتادوه، وتمكن من نفوسهم؛ فعلم أنه لا يمكنه نقلهم عنه، وأنه لو رام نقلهم عما هم عليه؛ لتعرض لما تعرض له سقراط من قبل^(١).

خلف أفلاطون العديد من الكتب، منها:

احتجاج سقراط على أهل أثينية. كتاب الجمهورية. كتاب تيمائوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية. كتاب الأقوال الأفلاطونية. كتاب أونفرن. كتاب أقريطن. كتاب قراطلس. كتاب ثاطيطس. كتاب سوفسطس. كتاب فوليطيقوس. كتاب برمينيدس. كتاب أبرخس. كتاب أرسطا. كتاب ثاجيس. كتاب أوثوديموس. كتاب النواميس. كتاب في النفس والعقل والجوهر والغرض. وغيرها من الكتب^(٢).

وبمجرد عرضنا لأسماء كتبه؛ يبرز اهتمام أفلاطون بالفلسفة، بل إن من نافلة القول أن نذكر بأن الفلسفة تأتي في المرتبة الأولى من بين الأولويات عند فيلسوف اليونان؛ ولذا نراه يثني على من يطلب الفلسفة، ويصفهم بأصحاب العقول، قائلا: «العقول الفلسفية تعشق كل شكل علمي، يعطيها ومضةً من الحقيقة الأزلية، ليست مشوشة بالكون والفساد»^(٣).

(١) انظر: تاريخ الحكماء ج ١ ص ١٦٨ - ص ١٨٧ تأليف: شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: خورشيد أحمد، الجزء الأول، طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن - الهند، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م. وعيون الأنبياء ص ٧٩ - ص ٨٦. تأليف: أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، تحقيق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت.

(٢) انظر: تاريخ الحكماء للشهرزوري ج ١ ص ١٦٨ - ص ١٨٧ وعيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ص ٧٩ - ص ٨٦.

(٣) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمارا ج ١ ص ٢٧٦.

ويذهب أفلاطون إلى أن تعليم الفلسفة هو قدره الذي يجب أن يقوم به امتثالاً لأوامر الإله^(١).

بل إننا نجده يربط بين الفلسفة وبين معبوده، ذاهباً إلى أن في طلب الفلسفة مرضاة لهذا الإله المعبود، حيث يقول: «سأطيع الله بدل إطاعتي لكم، وما دامت لي الحياة والقوة والعزيمة؛ فلن أنقطع عن ممارسة وتعليم الفلسفة مطلقاً»^(٢).

ولأفلاطون - في بيان أهمية الفلسفة - نص آخر أصرح مما سبق، أكد فيه على أن الفلسفة المكتسبة هي الشيء الوحيد الذي سيسعد الإنسان في حياته، يقول في هذا: «الحكمة يمكن أن تعلم، وأنها وحدها يمكن أن تجعل الإنسان سعيداً ومحظوظاً»^(٣).

وقد وجدنا من طلبة العلم، من يذهب إلى أن أفلاطون رجل صالح، كان يدعو إلى التوحيد، ويحذر من الشرك، معتمد في هذا على قول ابن القيم: «كذلك أفلاطون. كان معروفاً بالتوحيد، وإنكار عبادة الأصنام، وإثبات حدوث العالم وكان تلميذ سقراط، ولما هلك سقراط قام مقامه، وجلس على كرسيه. وكان يقول إن للعالم صناعاً محدثاً، مبدعاً أزلياً، واجبا بذاته عالماً بجميع المعلومات»^(٤).

وهنا يقال: إن محبتنا لابن القيم لا يلزم منها أن نأخذ بكل ما يقول؛ لأنه بشر يصيب ويخطأ.

(١) انظر: محاوره ثياتيتوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٥ ص ٢٥٥.

(٢) محاوره أبولوجي لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٣ ص ٣٠٣.

(٣) محاوره يوثيديموس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٣ ص ١٤٣.

(٤) إغائة اللهفان لابن القيم ج ٢ ص ٢٦٦.

والقول بأن أفلاطون رجل من أهل التوحيد، شيء يرفضه كل من له اطلاع على الفلسفة عموماً، وعلى فلسفة أفلاطون بشكل خاص، فإن هذا الفيلسوف من الفلاسفة الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، يقول في محاوره طيماوس: «والأرض التي هي أمتنا المتناسكة حول القطب الممتد من جانب الكون إلى جانبه الآخر، فإن البارئ الكامل صاغها لتكون الحارس والمخترع لليل والنهار، وهي أول وأقدم الآلهة التي تكون في داخل السماء»^(١).

فكيف يقال: إن أفلاطون من أهل التوحيد، مع أنه يقول بتعدد الآلهة. وبسبب ظهور مثل هذه الآراء عن أفلاطون، نجد أهل التخصص والعلم بالفلسفة يرفضون أن يكون أفلاطون من أهل التوحيد، يقول عبد الرحمن بدوي: «فنكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها»^(٢).

وأما وصفه بـ " أفلاطون الإلهي " فهو شيء لا يدل على أنه كان موحداً، بل هو في هذا مثل الكثير من الفلاسفة، الذين يرسم كل منهم لنفسه إلهاً خاصاً، يقول الفيلسوف الألماني أرفلد كولبه: «يمكن القول بأن مذهب التأله أكثر المذاهب السابقة كلها شيوعاً في تاريخ الفلسفة، ومن أشهر من أخذ به من الفلاسفة أفلاطون وأرسطو من القدماء، وديكارط ولبنتز وكنت وهربارت ولطزه من المحدثين، فإن لكل واحد من هؤلاء إلهية في فلسفته العامة»^(٣).

(١) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي ترازج ص ٥٢٣.

(٢) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ١ ص ١٨٨.

(٣) المدخل إلى الفلسفة تأليف: أرفلد كولبه ص ٢٣٤.

وإذا ما بحثنا في الصورة التي يرسمها أفلاطون للإله في فلسفته الخاصة، فسنجد أن عبد الرحمن بدوي يقول: «فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد بوصف أنه الخير والعلم والحكمة. وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هذا الإله من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً وافياً عنها»^(١).

وما أشار إليه بدوي، من أن أفلاطون يذهب إلى أن الآلهة بعضها فوق بعض. حق، إلا أن ما ذكره من أنه لا يوجد في محاورات أفلاطون ما يشير إلى هذا. غير دقيق، فإننا نجده في محاوره بوليتيكوس يقول: «كانت أجزاء العالم المتعددة موزعة بطريقة مماثلة تحت حكم آلهة محددة أقل رتبة. وُجد أنصاف آلهة، كانوا رعاة الأنواع المختلفة»^(٢).

وهذه الآلهة الأقل رتبة، هي أبناء لآلهة أخرى، وفي هذا نجد أفلاطون يقول: «فأي مخلوق إنساني سيعتقد قط أنه لا يوجد آلهة عندما يوجد أبناء آلهة»^(٣).

وكل هذه الآلهة المتعددة، ليست موجودة في عالم المادة، بل هي موجودة في مكان آخر، يقول أفلاطون: «أعلمهم كي لا يعترفوا بالآلهة التي تعترف بها الدولة بل بآلهة أخرى جديدة أو بقوى روحية بدلاً منها»^(٤).

(١) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ١ ص ١٨٧.

(٢) محاوره بوليتيكوس ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٢ ص ١٣٢ ص ١٣٣.

(٣) محاوره أبولوجي لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٣ ص ٣٠١.

(٤) المرجع السابق ج ٣ ص ٢٩٨.

ثم أخذ أفلاطون في عرض أوسع لنظرته إلى الآلهة، وذلك في كتابه الجمهورية، الذي بين فيه أن من الآلهة الحاكمة ما هو موجود فوق عالمنا المادي، وهناك ما هو أعلى منها، يقول: «عليك أن تتصوّر إذن، أن هناك قوتين حاكمتين، وأن واحدة منهما موضوعة فوق العالم العقلي، والأخرى فوق المرئي»^(١).

والوجود الأعلى -الواقع في رأس عالم العقول- هو إله لجميع الآلهة التي تقع تحته، وقد أخذ منها قيادة عالم المادة، بعد أن فوض إليها إدارة شؤونها؛ لأنه خشي أن تعجز العقول عن إدارة ما هنا من كثرة مادية مشاهدة، يقول أفلاطون: «فإن الله الذي وضع العالم في نظام، شاهد أنه في ضيق عظيم، وخشي أن الكل يمكن أن ينحلّ في العاصفة ويختفي في الشواش اللامتناهي، فاستلم دفة القيادة من جديد»^(٢).

والآلهة المتعددة -المكونة لعالم العقول- والخالقة لما في عالم المادة، يطلق عليها أفلاطون اسم: "المثل الأفلاطونية" والسبب في تسميتها بهذا: أن أفلاطون يذهب إلى أنها في إيجادها للأنواع المادية قد صورتها على صورتها، بمعنى: أن كل مثال من المثل الأفلاطونية يوجد نوعاً مادياً واحداً، وهذا النوع المادي يوجد على صورة المثل الأفلاطوني الموجد له. ولأهمية هذه المسألة لدى أفلاطون، يرى أن إنكار هذا؛ يلزم منه بقاء الإنسان في جهل مطبق؛ لذا يقول: «إذا ألغى الإنسان مثل الأشياء، وأنكر أن كل شيء فرد له مثاله النهائي الذي يكون واحداً وذاته على الدوام، مركزاً انتباهه على تلك الصعوبات وما شابهها؛ فلن يكون لديه أي شيء يمكن لعقله أن يركز عليه؛ وسيدمر طاقة التعقل هكذا تماماً»^(٣).

(١) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٣١٣.

(٢) محاوره بوليتيكوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ٢ ص ١٣٥.

(٣) محاوره بارمنيدس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ٢ ص ٢٧.

كما يذهب أفلاطون إلى أن الواصل إلى سماء الفلسفة، هو إنسان نادر الوجود، حيث يقول: «يجب أن يكون الإنسان موهوباً بطاقة فائقة جداً، قبل استطاعته تعلم أن كل شيء له نوع وله جوهر كلي»^(١).

وهذا الجوهر الكلي هو ما يسمى بالمثل الأفلاطونية، وخلاصتها: أن أفلاطون يرى أن لكل نوع مادي مشاهد، مثل في العالم العلوي، هو موجوده، والقائم بتصريف شؤونه، ومن الأنواع المادية، التي لها مثال أفلاطوني: الإنسان، الذي له جوهر كلي، أوجده على هذه الصورة؛ ليكون مثلاً لهذا المثل الأفلاطوني.

والعلاقة بين هذا المثل الأفلاطوني وبين المعرفة الحاصلة للإنسان علاقة عليية؛ لأن روح الإنسان كانت موجودة قبل ولادته في عالم المثل، وكانت في مرحلتها هذه مستجمعه للعلوم بأسرها، ولكن حصل نسيان الإنسان لما كان يعلمه بمجرد الظهور في عالم المادة، فإذا ما تمكن إنسان ما من الوصول إلى هذا المثل الأفلاطوني؛ فإنه سيتذكر ما كان عالمًا به من قبل، يقول أفلاطون في شرح نظريته إلى المعرفة: «إذا فقدنا هذه المعرفة عند الولادة والتي كسبناها قبلاً، وإذا استعدنا ما عرفنا من قبل بعدئذ باستعمال حواسنا، ألا تكون العملية التي ندعوها تعلمًا استرداد واستعادة المعرفة التي هي طبيعية لنا؟ أولاً يمكن أن يسمى هذا تذكرًا بحق»^(٢).



(١) محاوره بارمنيدس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٢ ص ٢٧.

(٢) محاوره فيدون لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٣ ص ٣٩٢.

هذه هي أصول فلسفة أفلاطون، وقد وصلت إلى فلاسفة الشيعة الاثني عشرية من خلال عدة طرق، أشهرها:

الطريق الأول: مدرسة الإسكندرية الفلسفية:

يعتبر أفلوطين أشهر من قام بالفلسفة في الاسكندرية، ومع هذا فإن هذه الفلسفة من حيث الأفكار الجوهرية هي فرع للفلسفة اليونانية، وخصوصاً فلسفة أفلاطون، ولا أدل على هذا من قول أفلوطين: «فليست أقوالنا هنا أقوالاً جديدة من استحداث دهرنا، بل إنها واردة منذ القدم بغير توضيح واسترسال. كما أن أقوالنا اليوم ليست إلا شرحاً وتفسيراً لأقوال القدامى التي يدعم كونها قديمة ما ورد في مؤلفات أفلاطون ذاته»^(١).

وقد أثرت هذه المدرسة فيمن حولها بشكل كبير، والسبب الذي عزز من تأثيرها ليس موقعها المتوسط في الشرق فقط، بل فيما انتهجته هذه المدرسة من محاولة للجمع بين المدارس اليونانية الفلسفية من جهة، ثم التوفيق بين هذه المدارس الفلسفية وبين ما في مصر من أديان سماوية، متمثلة في اليهودية أولاً، ثم النصرانية فيما بعد، وهو ما أوجد وأنتج ما يعرف بالأفلاطونية الحديثة^(٢).

ومن مظاهر تأثير مدرسة الإسكندرية الفلسفية على فلاسفة الإشراف، تأثر هؤلاء الفلاسفة بتاسوعات أفلوطين، متوهمين أنها من مؤلفات أرسطو، يقول هنري كوربان: «لابد من تأكيدنا على الأثر الكبير الذي كان لبعض المؤلفات المنحولة، فثمة أولاً لاهوت "أرسطو" الشهير وهو كما نعلم ليس سوى شرح لآخر ثلاث من تاسوعات أفلوطين نقلت عن ترجمة سريانية تعود إلى القرن السادس، وهي الحقبة التي ازدهرت فيها الأفلاطونية المحدثه»^(٣).

ولم يكن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية من هذا التأثير على بعد، بل كانوا من أبرز المتأثرين^(٤).

(١) تاسوعات أفلوطين ص ٤٣٢.

(٢) انظر: العرفان الإسلامي ص ٨٣. تأليف: محمد تقى المدرسي، دار البيان العربي، الطبعة الثالثة: ١٤١٢هـ. - ١٩٩٢م.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٦٠.

(٤) انظر: المبدأ والمعاد للشيرازي ص ١١٤. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية للشيرازي =

الطريق الثاني: الفلسفة في فارس:

من الوسائل التي أسهمت في وصول فلسفة أفلاطون الإشراقية إلى فلاسفة الشيعة: المسائل الفلسفية الأفلاطونية التي احتضنتها بلاد فارس. وأظهر ما قيل في تحديد الزمن الذي انتقلت فيه الفلسفة اليونانية إلى بلاد فارس، هو: أن بعض فلاسفة أثينا هاجر إلى فارس بعد إغلاق مدارس الفلسفة التي كانت بها، فرحب بهم ملك الفرس، وأسكنهم شمال فارس؛ فأثر هؤلاء اليونان في الفكر الفارسي^(١).

ومن صور هذا التأثير إيمان فلاسفة الفرس بالمثل الأفلاطونية، بل إن السهروردي يذكر أن «حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى إن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خُرداد، وما للأشجار سمّوه مُرداد، وما للنار سمّوه أُرديبهشت»^(٢).

وفي بيان احتضان الحضارة الفارسية للفلسفة الإشراقية يقول هنري كوربان: «بقي الشرق لا سيما بلاد فارس متأثراً بالأفلاطونية المحدثه وإلهامها، وكان ذلك خير عون للسهروردي على تحقيق عزمه في إحياء الحكمة الإلهية التي كانت تسود بلاد فارس القديمة قبل الإسلام»^(٣).

وبسبب الموقع الجغرافي لبلاد فارس، الواقعة في جهة الشرق، وجد من ذهب إلى أن الفلسفة الإشراقية فلسفة فارسية، وجدت قبل الإسلام، ثم حاول السهروردي إحيائها فيما بعد.

ص ٥٥، ص ١٤٧، ص ١٥٠، ص ١٥٣، ص ١٧١، ص ١٧٥، ص ٢١٨، ص ٢١٩، ص ٢٨١، ص ٣٣٣، ص ٣٣٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد الشيرازي ج ٢ ص ٨٨، ص ٢، ص ١٢٨. ج ٣، ص ٣، ص ٣٣، ص ٢٤٤، ص ٢٥٧، ص ٢٧٢. ج ٤ ص ١١١، ص ٣١٧، ص ٣٤٠، ص ٤٢٧. شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٨، ص ٢٣٢. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٣٧، ص ٦٤، ص ٦٨.

(١) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص ٦٥. تأليف: الدكتور محمد علي أبو ريان، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٩م، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٤١.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٢٣٥.

بينما الصحيح أن الفلسفة الإشراقية تنسب إلى مشرق الأنوار العقلية، لا إلى بلاد المشرق، يقول هنري كوربان: «السهرورديين يعتبرون أن فلسفة الإشراق إذا كانت هي الفلسفة المشرقية، فليس ذلك أولاً لأنها كانت فلسفة المشرقيين بالمعنى الجغرافي للكلمة، ولا هي حسب شيخ الإشراق بامتياز قدماء الفرس. إنها على العكس من ذلك مشرقية؛ لأن فلسفتهم كانت هي نفسها شهوداً وتجربة ذهنية لمشرق الأنوار»^(١).

وإشراق الأنوار العقلية هو نور يأتي إلى النفس الإنسانية من العقول العلوية اللامرئية، يقول أفلاطون: «في رأيي أن المعرفة التي هي معنية بالوجود فقط وفي اللامرئي، تقدر أن تجعل الروح تنظر إلى أعلى. وسواء حذق الإنسان فاغراً فاه في السماوات، أو رمش عينه على الأرض»^(٢).

صحيح أنه قد وجد بعض الإضافات، التي أضافها فلاسفة فارس إلى فلسفة أفلاطون الإشراقية، إلا أن هذا لا يعني أن تنسب إليهم هذه الفلسفة، خصوصاً إذا ما كانت هذه الإضافات إضافات هامشية، لا تضيف إلى فلسفة أفلاطون الإشراقية إضافة جوهرية، يقول أبو ريان: «أما الأثر الفارسي فقد كان في المظهر الخارجي للمذهب الإشراقي»^(٣).

وأما ما قد يعتمد عليه بعض الباحثين، من أن فلسفة السهروردي فلسفة تقوم على إعادة عقيدة المجوس في تعظيم النور؛ ثم الاحتجاج بمثل هذا على أن الفلسفة الإشراقية فلسفة فارسية. فهو اعتماد على ما لا ينفع؛ لأن ثنائية النور والظلمة، شيء معروف في الفلسفة الإشراقية، التي تسلمت إلى بلاد فارس.

(١) مقدمات هنري كوربان على مؤلفات السهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية ج ١ ص ١٢٦.

(٢) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ج ١ ص ٣٤٢.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي لأبي ريان ص ٨٢.

يقول أبو ريان في هذا: «فإن مبدأي النور والظلمة قد عرفتهما الأفلاطونية الحديثة، وهي المعين المباشر الذي استمد منه السهروردي أصول مذهبه»^(١).

الطريق الثالث: مدرسة حران الفلسفية:

بعد أن ذاعت الأفكار الفارسية، الممزوجة بالفلسفة الأفلاطونية، انتقلت فيما بعد إلى حران، وهذا أضحت حران من أعظم المدارس الفلسفية^(٢). يقول هنري كوربان: «يقتضي أن ننوه بشكل خاص بأهمية مدرسة صابئة حران»^(٣).

وفلسفة حران ليست فلسفة أصيلة، بل هي فلسفة يونانية بامتياز، وخصوصاً فلسفة الإشراق، وذلك أن فلاسفة «حران كانوا أفلاطونيين بالمعنى الجامعي للكلمة. وكان أفلاطون موضوع دراستهم ومحور نشاط البحوث في مدرستهم، التي كانت تمارس عملها كما جميع المدارس الفلسفية»^(٤).

الطريق الرابع: الفلسفة الهندية الممزوجة بالأفلاطونية:

تعتبر الهند من أغنى البلدان بالديانات والفلسفة، وهي أرض شاسعة، تؤثر وتتأثر، ومن الآراء الفلسفية التي تأثرت بها، آراء أفلاطون اليوناني^(٥). وقد انتقلت الآراء الفلسفية الهندية الممزوجة بآراء أفلاطون اليوناني إلى فلاسفة الشيعة الاثني عشرية؛ فأكبوا عليها متعلمين، وفي هذا يشير مرتضى مطهري إلى أنهم قد وجدوا في شرق آسيا أفكاراً «رفيعة، وما زلنا نحفظ بالكتب الهندية القديمة جداً والتي ترجمت إلى الفارسية... وهي رقيقة جداً. هذه الكتب كان قد قرأها أستاذنا العلامة الطباطبائي قبل بضع سنوات، وحازت على إعجابه، إذ كان يقول أن فيها أموراً رقيقة جداً»^(٦).

(١) المرجع السابق ص ٢٧.

(٢) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص ٦٥ والعرفان الإسلامي لمحمد تقي المدرسي ص ٨٢.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٥٩.

(٤) صابئة القرآن وصابئة حران لميشيل تارديو ص ٣٩.

(٥) انظر: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني ص ١٨١.

(٦) الإنسان الكامل ص ١٠٢-١٠٣. تأليف: مرتضى المطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

الطريق الخامس: ترجمة كتب أفلاطون:

اشتهرت ترجمة كتب الفلسفة في عصر المأمون العباسي، الذي أتحف ملك الروم بالهدايا، طالباً منه أن يصله بما لديه من كتب الفلاسفة؛ فبعث إليه بعدد كبير منها، وعلى رأسها كتب أفلاطون؛ فترجمت؛ فكان هذا من أهم ما أسهم في نشر فكر أفلاطون^(١).

ولم يكن ما حصل في عصر المأمون من ترجمة لكتب الفلسفة، إلا بداية، وأما سير الترجمة فقد امتد؛ إلى أن وصل إلى ما هو مشاهد في عصرنا الحاضر، حيث انتشرت كتب أفلاطون بترجمات متعددة؛ وكان هذا مما ساعد التشيع الفلسفي على الاطلاع على أفلاطون وفلسفته.

ومن الأمور البارزة التي يدركها الباحث في فلسفة الشيعة الاثني عشرية: الأثر الهائل لأفلاطون، ومن تصفح تراثهم الفلسفي؛ سيذهل من كثرة ذكرهم لأفلاطون، إما دفاعاً عنه، أو تقريراً لمذهبه، أو استشهاداً بأقواله، أو غير هذا من الأهداف^(٢).

(١) انظر: الأعلام للزركلي ج٤ ص١٤٢ ومعجم المؤلفين لعمر كحالة ج٦ ص١٦١.
 (٢) انظر على سبيل المثال: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي ج١ ص٤٣، وغيرها من الصفحات، التي أعرضنا عن ذكرها؛ لكثرتها، إذ إن الكثير من صفحات هذا الكتاب الكبير، مشحونة بذكر أفلاطون، والإشادة بفلسفته، والاستدلال بما ذكره أفلاطون في كتبه ومحاوراته. وانظر أيضاً: الشواهد الربوبية للصدر الشيرازي ص٣٩، ص١٤٧، ص١٥٤، ص١٥٦، ص١٥٧، ص١٥٨، ص١٧١، ص٢١٩، ص٢٨٠، ص٣٣٩، ص٣٦٥، ص٣٦٩. والمبدأ والمعاد للشيرازي ص١٤٩، ص١٩٣، ص٢٦٢، ص٤٣٢، ص٤٣٣، ص٤٣٧، ص٤٤٤، ص٤٧٠، ص٥٤٣، ص٥٧٤. أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص١٠٠، ص١٨٥. وشرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج١ ص١٤٩، ص٦٠، ص٢٢٥، ص٢٢٦، ص٢٤٧. ج٢ ص٦٠، ص٦٥، ص٨٩، ص٩٠. وتفسير الميزان للطباطبائي ج١ ص١٩٥. ج٥ ص٢٦١. ج١٠ ص٢٥٨. ج١٣ ص١٨٧. وبداية الحكمة للطباطبائي ص١٩٩، ص٢٠٦. ونهاية الحكمة للطباطبائي ص١٢٠، ص١٢٤، ص١٦٨، ص٣٢٢، ص٣٥٢، ص٣٥٥، ص٣٥٨.

وقد تفانى فلاسفة الشيعة في تعظيم أفلاطون، فبعضهم أخذ يصفه بأنه أفلاطون الإلهي^(١).

ووصفه الصدر الشيرازي بأوصاف لم أجدها عند غيره، حيث وصفه بأنه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين، قدس الله أسرارهم وشرف أنوارهم^(٢).
وقال عنه: «العظيم أفلاطون»^(٣).

وفي موضع آخر نجده يقول: «الإمام أفلاطون»^(٤).
و «أفلاطون الشريف»^(٥).

و «أفلاطون الشريف الإلهي»^(٦).
و «أفلاطون الرباني»^(٧).

وأما الفيض الكاشاني فذهب إلى أنه لا يصح أن يقال: إن أفلاطون رجل عادي، فضلاً عن أن يوصف بأنه ملحد أو مشرك أو وثني، بل هو «أفلاطون الإلهي المعروف بالتوحيد والحكمة»^(٨).

أما عن صور تأثير التشيع الفلسفي بأفلاطون، فإن جميع ما نقلناه عنه من مسائل فلسفية هي عقائد معتقدة من فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، وتفصيل هذا سيظهر في ثنايا هذه الرسالة.

(١) انظر: الحكمة المتعالية ج٤ ص١٤٤، ج٤ ص٤٧٨، ج٥ ص١٠٢، ج٦ ص١٧، ج٧ ص٤٣، ج٧ ص٤٦، والمبدأ والمعاد للشيرازي ص٤٣٢، ص٤٣٣، ص٥٧٤ وشرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج١ ص١٤٩، ج١ ص٢٢٥ ونهاية الحكمة للطباطبائي ص١٢٠.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج٣ ص٢٩٧.

(٣) المرجع السابق ج٢ ص٣٠٦.

(٤) المرجع السابق ج٤ ص١٤٦.

(٥) المرجع السابق ج٤ ص٥٠٤.

(٦) المرجع السابق ج٩ ص٣٠٩.

(٧) المرجع السابق ج٩ ص٣٦٠.

(٨) عين اليقين للفيض الكاشاني ص٤٨٦.

وسنكتفي في هذا الموضوع بالإشارة إلى مسألة من المسائل التي تأثر بها التشيع الفلسفي؛ نظراً لإيمانه بفلسفة أفلاطون، وهي مسألة المثل الأفلاطونية، التي أصبح التطرق إليها ملازماً للحديث عن أفلاطون وفلسفته.

وأول ما يقابلنا في هذا، مبيناً لنا مدى ما حصل من تأثر بهذا المذهب الأفلاطوني، قول الصدر الشيرازي: «اعلم أن القول بالمثل الإفلاطونية حق عندنا»^(١).

كما يقول: «وقد أحكمنا أيضاً البنيان الأفلاطوني، وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس»^(٢).

ويشرح المراد من هذه المثل الأفلاطونية، وأنها تعني أنه لا يوجد نوع مادي إلا وله مثال كامل في عالم العقول، يقول في هذا: «قد بينا حقيقة وجود المثل الأفلاطونية، وأن لكل نوع فرداً مجرداً عقلياً في عالم الإبداع، هو من حقيقة ذلك النوع. ولم أر غيري تصدئ لذلك فضلاً من الله علي وتأييداً وإلهاماً وهو ولي التوفيق ويده أزمة الأمور»^(٣).

ويعتبر أن ما قام به من شرح وإيضاح لمذهب أفلاطون في المثل، من أرجى الأعمال التي يتقرب بها إلى الله ﷻ، حيث يقول: «ونحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل، وأحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا أركانه وسهلنا سبيله، وأبطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا، تقرباً إلى الله وتشوقاً إلى دار كرامته ومحل أنواره»^(٤).

ولم تكن هذه النقولات المتعددة عن الصدر الشيرازي إلا لأنه أشهر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية مناصرة لقول أفلاطون بالمثل، وإلا فإن الإيمان بهذه المثل مما لا خلاف فيه في التشيع الفلسفي، فهذا تلميذه المعروف بالفيض الكاشاني يقول: «فالأجسام ليست إلا كظلال الموجودات القائمة بذواتها التي في عالم الغيب»^(٥).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢١٣.

(٣) المبدأ والمعاد للصدر الشيرازي ص ٢٩٣.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٦ ص ٢١٤.

(٥) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٨.

ويقول السبزواري: «الأنوار القاهرة العرضية التي هي المثل الأفلاطونية»^(١).

ولم يخرج الخميني عن هذا، وإن ذهب إلى تسمية المثل الأفلاطونية باسم آخر، حيث قال: «الأعيان الموجودة الخارجية، ظل الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية»^(٢).

وتسمية الخميني للمثل الأفلاطونية بالأعيان الثابتة ليس إخراجاً لها عن الفكرة الجوهرية لدى أفلاطون، وإنما هو محاولة لإلباس هذه الفلسفة الأفلاطونية بلباس إسلامي، من خلال الذهاب إلى أن هذه المثل هي أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، يقول الخميني في هذا: «إذا تمّ ظهور عالم الأسماء والصفات ووقعت الكثرة الأسمائية، كم شئت، بظهور الفيض الأقدس في كسوتها، فتحت أبواب صور الأسماء الإلهية، حضرة الأعيان الثابتة في النشأة العلمية»^(٣).

ولما كانت المثل الأفلاطونية عبارة عن أسماء الله وَعَلَيْهِ؛ فإن من المنطقي أن يكون ما في عالمنا المادي صورة ومثال لهذه الأسماء الإلهية، يقول الصدر الشيرازي: «هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور أسماء الله تعالى، وظلال ومثل لها، ومظاهر ومجال لما في العالم الإلهي، والصقع الربوبي»^(٤).

ويقول الكاشاني: «إن حقائق الموجودات هي بعينها أسماء الله»^(٥).

ولهذه المثل الأفلاطونية - المسماة في التشيع الفلسفي بالأسماء الإلهية - وظائف، منها - إضافة إلى خلق الكون وتدبيره - إفاضة العلوم الإلهية على كل إنسان تمكن من الاتصال بهذه المثل، يقول حيدر الأملي: «كل ما ظهر في الأكوان، فهو صورة اسم ربّاني، يرّبه الحقّ به: منه يأخذ ما يأخذ، وبه يفعل ما يفعل، وإليه يرجع فيما يحتاج إليه، وهو المعطى إياه ما يطلبه منه»^(٦).

(١) شرح الأسماء الحسنى للسبزواري ج ١ ص ٨٨.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ١١١.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٣٠.

(٤) الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٣٢.

(٥) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٢٤.

(٦) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٨٢.

ويقول الصدر الشيرازي: «وإياها يتلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم، إذ لها وجود لا محالة»^(١).

وبعد بيان تأثير فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بفلسفة أفلاطون؛ تجدر الإشارة إلى موقف التشيع الكلامي من المثل الأفلاطونية.

وهنا نؤكد على أنه لم يكن التشيع الكلامي متقبلاً لهذه المثل، بل اتجه كبار علماء التشيع الكلامي إلى التصريح بإنكار القول بوجود «أرباب الأنواع التي هي من خرافات القدماء، إذ كانوا يعتقدون أن كل نوع من أنواع العالم إنسانا كان أم حيوانا آخر أم جمادا أم نباتاً له مدبر ورب خاص يدعى برب النوع، ويدعون الله رب الأرباب، وهذه العقيدة تعد في نظر الإسلام شركاً»^(٢).

وأما المجلسي فكان من أكثر متكلمي الشيعة الاثني عشرية تحريراً لهذه القضية، وذلك عندما تطرق إلى البحث في خلاف الناس في الملائكة، وذكر أنه على قولين: الأول: أتباع الأديان السماوية، والثاني: «من حملوها على أرباب الأنواع المجردة التي أثبتها أفلاطون ومن تابعه من الإشراقيين، فإنهم أثبتوا لكل نوع من أنواع الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية والمواليد ربا يدره ويربيه ويوصله إلى كماله المستعد له، والأول هو الموافق لمسلك المليين وأرباب الشرائع»^(٣).

وما حكاه المجلسي من أن فلاسفة الإشراق يذهبون إلى أن المثل الأفلاطونية هي الملائكة حق، وعلى رأس من ذكر هذا الشيرازي، الذي أشار إلى أن الفيلسوف الساعي في طلب المعرفة الإشراقية «لا بد من واسطه تناسبه من الصور المجردة، والجواهر العقلية، وهم الملائكة المقربون، المسمون عند الأوائل بأرباب الأنواع، وعند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي ج٧ ص٧٠-٧١.

(٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ج١٧ ص١٨٩. تأليف: ناصر مكارم الشيرازي.

(٣) بحار الأنوار للمجلسي ج٥٦ ص١١٤.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج٥ ص١٤٢.

وفي رد المجلسي لما ذهب إليه التشيع الفلسفي من أن الملائكة هم المثل الأفلاطونية يقول: «اعلم أنه أجمعت الامامية بل جميع المسلمين إلا من شذ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين؛ لتخريب أصولهم وتضييع عقائدهم على وجود الملائكة، وأنهم أجسام لطيفة نورانية أولي أجنحة مثني وثلاث ورباع وأكثر، قادرون على التشكل بالإشكال المختلفة، وأنه سبحانه يورد عليهم بقدرته ما يشاء من الأشكال والصور على حسب الحكم والمصالح، ولهم حركات صعودا وهبوطا، وكانوا يراهم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام. والقول بتجردهم وتأويلهم بالعقول والنفوس الفلكية والقوى والطبائع وتأويل الآيات المتظافرة والأخبار المتواترة تعويلا على شبهات»^(١).

وإذا ما أضفنا ما ذكره المجلسي عن فلاسفة الإشراق، إلى ما صرح به الصدر الشيرازي، وقارناه مع ما سبق ذكره من أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية يذهبون في تلفيقهم بين فلسفة أفلاطون وبين مذهبهم الشيعي إلى أن هذه المثل الأفلاطونية هي أسماء الله وصفاته؛ تأكد لنا أن هؤلاء الفلاسفة لم يكن همهم إلا أن يكسوا هذه الفلسفة الأفلاطونية بألفاظ موهمة؛ وذلك بقصد التلبيس على عوام الشيعة؛ وإلا فكيف يخفى على فيلسوف أنه يستحيل أن تكون المثل الأفلاطونية هي أسماء الله وصفاته، ثم تكون في الوقت نفسه هي الملائكة.

ثم نقول: كيف نجمع بين كون ما في عالم المادة إنما هو صورة لما في عالم المثل الأفلاطونية، وبين الكمال المزعوم لهذه المثل، مع النقص المشاهد في عالم المادة؛ إذ إننا متى قلنا بهذا المذهب الأفلاطوني؛ فإننا سنجد أنفسنا أمام احتمالات: إما أن نقول: إن هذه المثل الأفلاطونية جامعة في نفسها للكمال والنقص؛ لأن أنواعها المادية جامعة لهذا أيضا. ومثال هذا الإنسان المادي، الذي ليس له إلا مثال أفلاطوني واحد، ومع هذا توجد أنواع بشرية متكثرة، فيها من بلغ في الكمال مكانا عليا، ومنها الأعمى، والأبرص، والأصم، والأبكم، والجاهل، وهذا ما يلزم منه أن يكون كل معتقد للقول بوجود المثل الأفلاطونية يرى أنها جامعة لجميع الصفات المتناقضة المشاهدة؛ وهذا مناقض للقول بكمال هذه المثل، فبطل هذا الاحتمال.

(١) بحار الأنوار للمجلسي ج ٥٦ ص ٢٠٢ - ص ٢٠٣.

وإن قلتم: إن النقص الموجود في عالمنا المادي ليس من إيجاد المثل الأفلاطونية، وليس واقعا على مثالها؛ لأنها كاملة. قلنا هذا خروج عن المذهب الأفلاطوني في المثل، ومع هذا هو اعتراف ببطلان ما قرره أفلاطون في فلسفته.

ثم نقول: إن ما يوجد في عالم المادة والطبيعة من مخلوقات مسبوقة في آحادها المشاهدة بالعدم، ملحوقه بالفناء، وهنا نحن أمام احتمالات:

إما أن تكون المثل الأفلاطونية مثل متكررة فيما بينها، بحيث يوجد لكل نوع من الأنواع المادية مثال هو أصله، يحدث معه، ويفنى معه. وهنا نقول: يلزم من هذا تنقص المثل الأفلاطونية؛ لأن في هذا القول بحدوثها وفنائها؛ ومتى كانت ناقصة لم يصح أن يقال: إن المثل أصلٌ كامل لما في عالم المادة.

وإن قيل: ليس الأمر كما ذكر، بل لكل نوع مادي مثال واحد، هو أصله، وهي صورة له. قلنا: كيف تتعدد حالات أفراد الأنواع المادية، وعلى أي أصل يحصل الاختلاف والتناقض فيما بينها، فيولد هذا، ويفنى ذلك، مع أن الجميع على صورة مثال أفلاطوني واحد.

ولم يكن ما سبق إلا إبراز لعظيم أثر أفلاطون اليوناني على فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، مع نقد مختصر لما قالوا به من وجود للمثل الأفلاطونية.

وأما ما ذكرناه عنهم من مسائل فلسفية فإن المقام لا يسمح ببسط المقال في ردها وتفنيدها، ولكنه سيأتي **-بحول الله وقوته-** في ثنایا الرسالة، بعد أن نستكمل البحث في روافد التشيع الفلسفي، وعلى رأس هذا: بيان تأثير فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بمن سبقهم من الفلاسفة الإسلاميين، وهو موضوع مبحثنا التالي.



المبحث الثاني

أثر الفلاسفة الإسلاميين على التشيع الفلسفي

الدين الإسلامي يطمئن النفس، ويشرح البال؛ لأنه مشتمل على جميع ما قد يستفسر عنه الإنسان، فهو يشير إلى الرب المعبود ﷻ، موضحاً ما له من صفات وأفعال، شارحاً لما يجب علينا من توجيه للعبادة إلى هذا الإله العظيم، ولم يقف عند هذا الحد، بل أبان مبدأ الإنسان ومصيره بعد موته، إلى غير هذا من القضايا الكلية التي جلاها الإسلام. ولكن هذا الهدي لم يقنع أقواماً من المسلمين؛ فأخذوا في البحث عن معرفة حقيقة الطبيعة، ومتى بدأت، ومن أين أتت، وما طبيعة علاقتها بموجدتها، وما يتبع هذا من البحث في سبل المعرفة، متبعين فيما ذهبوا إليه أقوال فلاسفة اليونان.

وقد ظهر أثر الفلسفة اليونانية على المسلمين منذ وقت بعيد، وذلك من خلال وجود أفراد من داخل هذه الأمة، أظهروا ميلاً واضحاً إلى الأخذ بفلسفة اليونان، ويأتي الفارابي في مقدمة المتأثرين، إذ كان فيلسوفاً متقناً للعلوم الفلسفية، معظماً لآراء فلاسفة اليونان^(١).

ثم ظهر فيما بعد إخوان الصفا، وكان مما اشتهروا به - إضافة إلى أخذهم بالفلسفة اليونانية - حرصهم على الانتساب إلى التشيع، ومحبة أهل البيت، حيث ورد في رسائلهم: «مما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا ﷺ، وأهل بيت نبيه الطاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين»^(٢).

(١) انظر: الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي ص ٨١.

(٢) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ج ٤ ص ١٩٥. دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٦ - ١٩٧٥ م.

ثم جاء الدور إلى ابن سينا، الذي آمن بالفلسفة اليونانية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، ونتيجة لهذا الإيمان العميق؛ أخذ في البحث والتأليف، متعمقاً في فهم آراء فلاسفة اليونان؛ مما أسهم في تعزيز الاتجاه الفلسفي لدى الفلاسفة الإسلاميين الذين أتوا من بعده، وهم بدورهم لم يتنكروا لجهود ابن سينا في هذا المجال، بل أثنوا عليه ومدحوه، ومن هؤلاء فلاسفة الشيعة، يقول مرتضى مطهري في مدح ابن سينا: «شيخ الإسلام أعجوبة الدهر، الذي استطاع بفضل التعاليم الإسلامية أن يصل بالفلسفة مرحلة لم تبلغها على عهد قدماء اليونانيين والإيرانيين والهنود وغيرهم»^(١).

ويقول الخميني: «الشيخ الرئيس، النابغة الكبرى والأعجوبة العظمى، الذي لم يكن له في حدة الذهن وجودة القريحة كفوا أحد»^(٢).

وإذا ما بحثنا في فلاسفة الشيعة المتأثرين بابن سينا؛ نجد أن السبزواري يأتي في المراتب المتقدمة^(٣).

وأما الصدر الشيرازي فهو أكثر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية اطلاعاً على فلسفة ابن سينا، ويظهر هذا جلياً من خلال النظر في المواضيع التي صرح فيها بالنقل عن ابن سينا، إما توضيحاً لفكرة، أو استدلالاً لرأي، أو معارضةً له، أو شرحاً لقول من أقواله، أو غير ذلك من الأغراض^(٤).

(١) طهارة الروح ص ١٤٥. تأليف: مرتضى مطهري، إعداد: حسين واعظي نجاد، ترجمة: خليل زامل العصامي، دار الرسول الأكرم ﷺ، دار المحجة البيضاء، الطبعة الثالثة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٦٩.

(٣) انظر: شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٠، ص ٤٥، ص ٤٥، ص ١٥٧، ج ٢ ص ٧٢. وكذلك اعتمد على ابن سينا في حواشيه على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة انظر: ج ٢، هامش ص ٣٨، ص ١٥٢، ص ١٥٣، ص ٣٩٩، ص ٤٢٣، ص ٤٣٦، ج ٣ ص ١٢، ص ٧٩، ص ٢٢١، ج ٤ ص ٤٣، ص ٤٧، ج ٤ ص ١٤٠، ص ٣٥٩، ج ٥ ص ٤٠، ص ٤٧، ص ٨٣، ص ١١٩، ج ٧ ص ١٧، ص ٧٦، ص ٨٥، ج ٩ ص ١٠، ص ٧٣، ص ٣٥، ص ٣٣٠.

(٤) انظر على سبيل المثال: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي، إذا هذا الكتاب يفتح بالمسائل الفلسفية المنقولة عن ابن سينا..

ومع هذا التأثير الواضح فقد قام بانتقاد ابن سينا؛ لأنه لم يسلك في طلبه للعلوم الفلسفية المسلك الأكمل، القائم على الرياضات الصوفية، متهاماً ابن سينا بالعجز والتبذل، قائلاً: «وأما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج، والعجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تلبد ذهنه وظهر منه العجز، وذلك في كثير من المواضع»^(١).

ومن خلال ما وصف به الصدر الشيرازي ابن سينا، نجد أن الدافع الذي يدفع بفلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى تعظيم فيلسوف ما، والتحرز عن نقده وتنقصه؛ هو كونه فيلسوفاً إشراقياً، وهذا ما لم يتوفر في ابن سينا. ومن فلاسفة الشيعة الذين ذهبوا إلى أن ابن سينا ليس فيلسوفاً إشراقياً، مع التأكيد على أنه فيلسوف مشائي، الداماد الذي يقول في وصف ابن سينا: «رئيس المشائية من فلاسفة الإسلاميين»^(٢).

ويقول صدر الدين الشيرازي: «أتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه»^(٣).

ولعل السبب الذي دفع بالبعض إلى عد ابن سينا فيلسوفاً إشراقياً؛ هو ما يوجد في بعض كتبه من مسائل فلسفية، وخصوصاً تلك التي ألفها في آخر حياته، وهذا ما أشار إليه مرتضى مطهري عندما ذكر أن ابن سينا «في أواخر عمره أظهر ميولاً عرفانية، وأفرد في كتابه "الإشارات" والذي يظهر أنه آخر آثاره الفكرية فصلاً يختص بمقامات العارفين»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٥ ص ١٠٩.

(٢) اثنا عشر رسالة ج ٤ ص ٨. تأليف: الداماد، طبعة حجرية، عني بطبعه ونشره ونفخته: جمال الدين المير دامادي.

(٣) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٨ ص ٢٩١.

(٤) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ١٠٨.

وبهذا التمهيد الموجز نصل إلى الفلسفة المؤثرة في التشيع الفلسفي بشكل واضح وجلي، ومرادنا بهذا: الفلسفة الإشراقية، المتبعة من قبل منظري التصوف الفلسفي.

وإذا ما نقبنا عن تاريخ الصلة بين التصوف والفلسفة؛ فنسجد أن من المتفق عليه أنه «وعلى الأقل في القرن الأول للهجرة لم يكن يوجد بين المسلمين من عُرف باسم عارف أو متصوف، وقد ظهر اسم الصوفي في القرن الثاني للهجرة، ويقال إن أول من عرف بهذا الاسم هو أبو هاشم الصوفي الكوفي»^(١).

وقد كان التصوف في بدايته عبارة عن طقوس تدور حول الزهد، بقسميه: الشرعي. والبدعي. ومع هذا فقد كان التصوف بعيداً عن التأثير بالفلسفة. ولكن هذا الحال لم يدم طويلاً، بل حصل التداخل، وأثرت الفلسفة في بنية التصوف، ويقال إن: «أول من جعل الفلسفة جزءاً من التصوف هو ذو النون المصري»^(٢).

وبعد أن دخلت الفلسفة إلى التصوف، أوجدت بداخله طائفة لا ترى أن طريق النجاة يكمن في التصوف بمفهومه الصوفي، القائم على ترك العمل من أجل عمارة الأرض، بل لا سبيل إلى السعادة - على وفق هذا التصور الفلسفي - إلا من خلال منهج له نظرتة الخاصة للعالم والعلم، وقد استمر هذا المنهج الجديد في سيره البطيء، إلى أن ظهر السهروردي الذي قطع بالتصوف الفلسفي شوطاً بعيداً، مقعداً بعض القواعد المساهمة في تشييد أركان بنيان التصوف الفلسفي.

وبسبب غزارة السهروردي في التأليف، مع عمق مؤلفاته في الفلسفة الإشراقية؛ حصل منه وبه أثر كبير على أغلب فلاسفة الإشراق الذين أتوا من بعده.

(١) انظر: الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ٨٦.

(٢) العرفان الإسلامي للمدرسي ص ١٥٧.

يقول الشهرزوري: «كتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة، ولا سيما كتاب حكمة الإشراف المخزون بالعجائب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم ير على بساط الأرض أعظم منه، ولا أشرف وأصح وأتم وأتقن في العلم الإلهي وغيره، فهو الخطب العظيم والأمر الكريم، إلا أنه كنز مخفي وسر مطوي، وله طرق مخصوصة تصل إليه منها، وقل من يسلكها ويعرفها»^(١).

ولم يكن تأثير الشهروردي في التشيع الفلسفي تأثيراً هامشياً أو محدوداً، وإذا ما أخذنا تأثير الشهروردي على أهم فيلسوف إشراقي شيعي - وهو الصدر الشيرازي - فإن هذا التأثير من الأمور الظاهرة التي لا يمكن لأي منصف أن يتجاهلها.

ويؤكد هنري كوربان على أن مؤلفات الملا صدرا الشيرازي هي المؤلفات الأكثر من بين المؤلفات الفلسفية الشارحة لفلسفة الشهروردي الإشراقية^(٢).

بينما يقول أبو ريان: «أما المدرسة الإشراقية في فارس فإنها استمرت بعد الشهروردي، وكان أقوى معبر عن النزعة الإشراقية ملا صدرا الشيرازي»^(٣). كما قال: «الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة والإشراقي المتعصب للإشراقية كمذهب وطريقة»^(٤).

والقول بوحدة المنهج المتبع من الشهروردي والصدر الشيرازي أمر معترف به من قبل فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، فقد أشار مرتضى مطهري إلى الاتفاق المنهجي بين الشخصين، ماثلاً لأن يكون الصدر الشيرازي قد فاق الشهروردي في هذا الباب، قائلاً: «تظهر في العهود الإسلامية المتأخرة جماعة كان لهم نصيب من كلا العقل والقلب، ومنهم الشيخ شهاب الدين الشهروردي، شيخ الأشراف، الذي لا يكاد يختلف طريقه عن هذا.

(١) شرح حكمة الإشراف للشهرزوري ج ١ ص ٢١٥.

(٢) انظر: مقدمات هنري كوربان لمؤلفات الشهروردي الفلسفية والصوفية ج ١ ص ٦١.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية عند الشهروردي لابي ريان ص ٣٧.

(٤) المرجع السابق ص ١٩٧.

وكذلك أو أكثر منه ملا صدرا، صدرا المتألهين الشيرازي»^(١).

ومما يُظهر عظيم أثر السهروردي على فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية، ما وصفوه به من صفات، حيث قال عنه الصدر الشيرازي: «شيخ أتباع المشرقين، المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة»^(٢).

كما قال الخميني في وصفه: «الشيخ الجليل السهروردي الإشراقي قدس سره»^(٣).

وأما في موضع آخر فيقول: «شيخ الطائفة الإشراقية»^(٤).

ومع ما للسهروردي من تأثير على التشيع الفلسفي، فإن المؤثر الأكبر في مسيرته هو ابن عربي، وهذا باعتراف فلاسفة الشيعة، يقول مرتضى مطهري: «جميع هؤلاء المتصوفة والعرفانيين الذين نعرفهم في جميع الملل الإسلامية، بما فيهم الفرس والإيرانيين الذين ظهر ذوو الشأن فيهم من القرن السابع فما فوق وفي أوائل القرن السابع، هم جميعاً من تلامذة مدرسة محيي الدين»^(٥).

كما إنه يغلو في مدحه لمؤلفات ابن عربي غلوا عظيماً، إلى درجة أنه يذهب إلى أن «كتابه فصوص الحكم وهو على صغره يعد أعمق وأدق متون العرفان، وقد كتب عليه شروحات عديدة، وقد لا تجد في أي عصر أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص يقدرون على فهم هذا المتن العميق»^(٦).

(١) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ١٢٦.

(٢) الأسفار العقلية للصدر الشيرازي ج ٨ ص ١٩٩.

(٣) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٦٠.

(٤) تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس ص ٧٨. تأليف: الخميني، الطبعة

الأولى، مؤسسة پاسدار اسلام - تهران، ١٤٠٦.

(٥) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ١١.

(٦) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ١٠٠.

ويأتي حيدر الأملي في مقدمة المتأثرين بابن عربي، حيث حاز - كما ذكر عن نفسه - على إجازة في كتاب فصوص الحكم لمحيي الدين بن العربي مع شرح للقيصري، إضافة إلى شرح العفيف التلمساني^(١).

وتعتبر كتابات الأملي الشرارة الأولى لانتشار الفلسفة الإشراقية بين الشيعة الاثني عشرية؛ ولعل السبب في هذ هو ما سلكه الأملي في مؤلفاته من «إدماج آراء ابن عربي الصوفية في ثنايا الفكر الشيعي الاثني عشري»^(٢).

وبلغ من تأثير الأملي بابن عربي أن انبرى للدفاع عما زعمه من أن كتابه الذي أسماه " فصوص الحكم " كتاب مستمد من النبي ﷺ^(٣)، مؤكداً على أن ما ذكره ابن عربي «لا يخلو من وجهين: أما أن يكون واقعاً صحيحاً بدعوانا، أو لا يكون واقعاً صحيحاً بدعوى الخصم، إن كان واقعاً صحيحاً مطابقاً، فالكتاب يكون من رسول الله - صم - ويكون وصل إليه منه على الوجه المذكور، من غير خلاف، ويكون واقعاً ولا مطابقاً ويكون افتراءً على النبي وعلى نفسه، فحينئذ الكتاب لا بد وأن يكون لأحد: إما للنبي. أو له. أو لغيرهما.

فإن كان للنبي، فالمراد حاصل.

وإن كان له، فهذه فضيلة أخرى ثابتة له مع كل فضيلة، ويكون الغرض من نسبته إلى الرسول ترغيب الخلق إليه وتحريضهم لديه، وهذا ليس بمذموم عقلاً ولا شرعاً، بل هو محمود عقلاً وشرعاً؛ لأنه من المرغبات، المرغبة إلى الله تعالى وإلى طريق عباده.

وإن كان لغيره دون الرسول، ونسبه إلى نفسه، فالكتاب في نفس الأمر معتبر شريف؛ غاية ما في الأمر أن يكون هو، في هذه النسبة، ملوماً مذموماً في العرف والعادة.

(١) انظر: تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج١ ص ٥٣٥.

(٢) مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج٦ ص ١٥١.

(٣) انظر: فصوص الحكم لابن عربي ج١ ص ٤٧.

هذا غير قادح في فضيلته وفضيلة الكتاب، وحاشا من صدور مثل هذا من مثله ! وهذه كلها تقديرات عقلية، وفروض تقديرية من حيث التقاسيم العقلية، وإلا في الواقع، فلا وجود لها - جل شأنه عن أمثال ذلك... ووجه آخر: وهو أن الشيخ ولي من أولياء الله تعالى؛ والولي لله تعالى لا يقول إلا الواقع، لأن صدور الكذب منه مستحيل»^(١).

وأما عن الصدر الشيرازي فيشير هنري كوربان إلى أنه تأثر «تأثراً عميقاً بمعتقدات حكيم الأندلس الكبير، والعارف الذي هو من أكبر عرفاء التاريخ كله، محيي الدين بن عربي»^(٢).

بينما يذكر محسن الأمين أن الصدر الشيرازي كان «يكثّر من النقل عن محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ في جميع كتبه، ولا يذكره إلا بالتقديس والتعظيم، كالتعبير عنه بالحكيم العارف والشيخ الجليل المحقق ونحو ذلك. بل في بعض المواضع ما يشعر بأن قوله عنده من النصوص الدينية التي يجب التصديق بها ولا يحتمل فيها الخطأ»^(٣).

ويقول مرتضى مطهري في وصف تأثر الصدر الشيرازي بابن عربي: «وقد أجّله الفيلسوف الكبير والناطقة الإسلامي العظيم صدر المتأهلين غاية الإجلال، وكان في نظره أعظم من الفارابي وابن سينا بكثير»^(٤).

(١) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ١٠١ - ص ١٠٥.

(٢) مقال عن ملا صدرا الهنري كوربان، نقلاً عن: مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين ج ٣ ص ٢٠٠.

(٣) أعيان الشيعة للأمين ج ٩ ص ٣٢٨.

(٤) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ٩٩.

إذن فلم يكن تأثر الصدر الشيرازي بابن عربي تأثراً مشابهاً لتأثره بغيره من الفلاسفة الإسلاميين؛ ولأجل هذا نجد عندنا يذكر اسم ابن عربي يذكره «بخشوع وتواضع لا يضارع بذكر أحد من أكابر العلماء ومشايخ أهل التحقيق، وأعظم أهل الكشف والشهود، ولا يثني على أحد كما يثني عليه»^(١).

بل إنه «كان يتحاشى من مخالفته ويوجه كلامه. وإذا خالفه في بعض نكات البحث فإنه يرقق العبارة بما لا يوجب طعنا فيه»^(٢).

وفي بيان عظمة أثر ابن عربي على الصدر الشيرازي يشير محسن الأمين إلى أن الصدر لم يكن يوجه ويصوب في مؤلفاته إلا «عبارات لابن عربي فقط، وحينما يختمها يقول: انتهى كلامه الشريف فعده من أئمة الكشف والشهود، وجعله في صف أمير المؤمنين عليه السلام»^(٣).

ولا غرابة في تواضع الشيرازي لابن عربي؛ فإن فلسفة الصدر الشيرازي تقوم «على نظريات أصالة الوجود وبساطته ووحدته المذكورة المذكورة في كتب العارف الشهير محيي الدين وتلامذته»^(٤).

بل إن «من المحتمل أيضاً أن يكون صدر المتألهين الشيرازي قد اقتبس اسم الأسفار لكتابه القيم الكبير من كتاب أسفار محيي الدين»^(٥).

(١) العرفان والحكمة المتعالية لحسن زاده آملي، نقلاً عن التوحيد لكمال الحيدري ج ١ حاشية ص ٢٣٠.

(٢) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٩ ص ٣٢٩.

(٣) المرجع السابق ج ٩ ص ٣٢٩.

(٤) حكمة صدر المتألهين المتعالية لآية الله عبدالله الأملي، نقلاً عن فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات ص ٥٠.

(٥) منجاة الفيلسوف لغلّام ديناني ص ٤٢.

ولم يقف تأثر التشيع الفلسفي بابن عربي عند الصدر الشيرازي، بل تجاوزه منحدرًا إلى أن وصل إلى عصرنا، ومن أبرز ما يؤكد هذا؛ قيام الخميني بوضع تعليقات على شرح فصوص الحكم. ثم هذا مرتضى مطهري - تلميذ الخميني - يقول عن ابن عربي: «هو أعظم العارفين الإسلاميين، لم يصل إلى درجته أحد قبله ولا بعده؛ ولهذا لقب بالشيخ الأكبر. تكامل العرفان الإسلامي من بدء ظهوره قرنًا فقرنًا»^(١).

أما عن مدى تأثر التشيع الفلسفي بابن عربي؛ فإن أظهر ما يدل على هذا هو إيمان هؤلاء الفلاسفة بوحدة الوجود، يقول الصدر الشيرازي: «مما يجب أن يعلم أن اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من اثبات وحده الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعيينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤوناته ذاته، لا أنها أمور مستقلة، وذوات منفصلة»^(٢).

ومما يدل على مدى تأثر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بابن عربي؛ إيمانهم بنظرية الإنسان الكامل، مع اعترافهم بأنها مستمدة من ابن عربي، يقول مرتضى مطهري: «إن تعبير الإنسان الكامل لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتى القرن السابع الهجري، ولكنه اليوم مستعمل حتى في أوروبا».

(١) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ٩٩.

(٢) الحكمة المتعالية للشيرازي للصدر الشيرازي ج ٢ ص ٧١.

وأول من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو العارف المعروف "محيي الدين العربي" ^(١) الأندلسي الطائي" ^(٢).

وقد بلغ تأثير عرفاء الشيعة بنظرية ابن عربي في الإنسان الكامل إلى صميم عقائد الشيعة الاثني عشرية؛ لأنهم بعد أن دانوا بها، قالوا: «إنه لا يوجد مصداق حقيقي لنظرية الإنسان الكامل إلا الإمام المعصوم الذي تعتقد مدرسة أهل البيت أن له دوراً تكوينياً أساسياً في عالم الوجود» ^(٣).

ومن صور تأثير فلاسفة الشيعة بابن عربي، أنه كان يذهب إلى أن أهل البيت ليسوا مخصوصين بأبناء علي رضي الله عنه من صلبه، يقول: «فلا تتخيل أن آل محمد -ص- هم أهل بيته خاصة. ليس هذا عند العرب» ^(٤).

وقد تابعه على هذا عرفاء الشيعة، إذ قسموا الناس من ناحية فهم الدين إلى قسمين: أحدهما: من لا يفهم حقيقة النص الديني، ومن هؤلاء من هو من أهل البيت، ومنهم من يكون من غيرهم. الثاني: أهل العلم بباطن الشريعة، العارفين بالمعنى الخفي لنصوص الوحي، وهم أهل البيت على المعنى الحقيقي؛ وعليه فإن فهم الدين على «هذا المعنى مخصوص بالنسب المعنوية، لا بالنسب الصورية» ^(٥).

(١) ما ذكره مرتضى مطهري ليس بالكلام الدقيق، فإنه ومع الإقرار بأن ابن عربي هو أول من اشتهر بالكلام في نظرية الإنسان الكامل، ومزجها بالنصوص الشرعية. فإنه لم يكن أول من طرحها، بل كانت معروفة من قبل، حيث أشار إليها السهروردي، انظر: حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٥. ولعل الصواب أن يقال: إن أول من أتى بنظرية الإنسان الكامل هو أفلاطون، انظر: محاوراة طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٥ ص ٣٨٨، ص ٤٣١.

(٢) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ١١.

(٣) الرؤية الكونية في العرفان النظري ص ١٠٥. من أبحاث المرجع الشيعي: كمال الحيدري، بقلم محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

(٤) الفتوحات المكية لابن عربي ج ٨ ص ١٨٠.

(٥) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٢٣١.

والعجب أن ابن عربي الصوفي الذي شغف به التشيع الفلسفي، هو رجل خارج عن المعتقد الشيعي، بدليل قوله: «أهل السنة أهل الحق»^(١).

ومن امعان ابن عربي في رده على عقائد الشيعة الاثني عشرية، وتأكيده على أنه ليس منهم، كان يقول: «مات رسول الله ﷺ وما نص بخلافة عنه إلى أحد. ولا عينه»^(٢). بل إننا نجده يصرح بأن الصديق رضي الله عنه ممن يستحق دخول الجنة من أبوابها الثمانية^(٣).

وكان يجاهر بأن الصديق رضي الله عنه هو أفضل الأمة قائلًا: «فليس بين أبي بكر ورسول الله -ص- رجل؛ لأنه صاحب صديقة»^(٤).

وأما ما يتعلق بالصحابة رضي الله عنهم من حيث المجموع، فإن ابن عربي كان يقول: «لا سبيل إلى تجريحهم. وإن تكلم بعضهم في بعض، فلهم ذلك. وليس لنا الخوض فيما شجر بينهم، فإنهم أهل علم واجتهاد، وحديثو عهد بنبوة. وهم ماجورون في كل ما صدر منهم عن اجتهاد: سواء أخطئوا، أم أصابوا»^(٥).

ولم يقف ابن عربي في تقريره لبطلان منهج الشيعة الاثني عشرية عند هذا، بل أخذ في مهاجمتهم، مصرحًا بأنهم من أهل البدع^(٦).

وعند تحليله لأسباب وجود البدع المظلة في الأمة، ذكر أن من مداخل الشيطان في نفوس العالم «الغلو في حب آل البيت وعلى هذا جرى أهل البدع والأهواء. فان الشياطين ألفت إليهم أصلاً صحيحاً لا يشكون فيه، ثم طرأت عليهم التلبسات من عدم الفهم حتى ضلوا...»

(١) الفتوحات المكية لابن عربي ج ٣ ص ١٠٧.

(٢) فصوص الحكم لابن عربي ص ١٦٣.

(٣) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي ج ٥ ص ٦٧.

(٤) المرجع السابق ج ١١ ص ٣٩٨.

(٥) المرجع السابق ج ٧ ص ٤٥٨-٤٥٩.

(٦) انظر: المرجع السابق ج ٤ ص ٢٨٠-٢٨١.

وأكثر ما ظهر ذلك في الشيعة، ولا سيما في الإمامية منهم. فدخلت عليهم شياطين الجن أولاً، بحب أهل البيت واستفراغ الحب فيهم. ورأوا أن ذلك من أسنى القربات إلى الله. وكذلك هو لو وقفوا، ولا يزيدون عليه. إلا أنهم تعدوا من حب أهل البيت إلى طريقتين: منهم من تعدى إلى بغض الصحابة وسبهم، وطائفة زادت إلى سب الصحابة، القدح في رسول الله -ص- وفي جبريل^(١).

وذكر في ترجمة صنف أسماهم بالرجبيين^(٢)، أن ولياً منهم فتح عليه في معرفة الشيعة الاثني عشرية وإن لم يظهروا تشيعهم، «فكان يراهم خنازير. فيأتي الرجل المستور، الذي لا يعرف منه هذا المذهب قط، وهو في نفسه مؤمن به، يدين به ربه. فإذا مر عليه يراه في صورة خنزير، فيستدعيه ويقول له: تب إلى الله! فإنك شيعي رافضي. فيبقى الآخر متعجباً من ذلك. فإن تاب وصدق في توبته؛ رآه إنساناً، وإن قال له بلسانه: تبت. وهو يضم مذهبه؛ لا يزال يراه خنزيراً. فيقول له: كذبت في قولك تبت. وإذا صدق، يقول له: صدقت. فيعرف ذلك الرجل صدقه في كشفه. فيرجع عن مذهبه ذلك الرافضي...

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٢٨٠-٢٨١.

(٢) الرجبيون في التصوف الفلسفي هم: أربعون نفساً في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون، وهم أرباب القول الثقيل، من قوله ﷺ: ﴿إِنَّا سُنُّقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥]. وسموا رجبيون لأن حال هذا المقام لا يكون لهم إلا في شهر رجب، من أول استهلال هلاله إلى انفصاله، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية. وهم متفرقون في البلاد، ويعرف بعضهم بعضاً. وهؤلاء الرجبيون أول يوم يكون في رجب يجدون كأنما أطبقت عليهم السماء. فيجدون من الثقل بحيث لا يقدر على أن يطفوا، ولا تتحرك فيهم جارحة، ويضطجعون فلا يقدر على حركة أصلاً، يبقى ذلك عليهم أول يوم، ثم يخف في ثاني يوم قليلاً، وفي ثالث يوم يكون أقل. وتقع لهم الكشوفات والتجليات والاضطلاع على المغيبات. ولا يزال أحدهم مضطجعاً مسجياً، يتكلم بعد الثلاث أو اليومين ويتكلم معه، ويقول ويقال له، إلى أن يكمل الشهر. فإذا فرغ الشهر ودخل شعبان، قام كأنما نشط من عقال. انظر: الفتوحات المكية لابن عربي ج ١١ ص ٢٨٥-٢٨٩.

ولقد جرى لهذا مثل هذا مع رجلين عاقلين، من أهل العدالة من الشافعية، ما عرف منهما قط التشيع، ولم يكونا من بيت التشيع. غير أنهما أداهما إليه نظرهما. وكانا متمكنين من عقولهما، فلم يظهر ذلك وأصر عليه بينهما وبين الله.

فكانا يعتقدان السوء في أبي بكر وعمر، ويتغالون في علي. فلما مر به ودخلا عليه، أمر بإخراجهما من عنده. فإن الله كشف له عن بواطنهما في صورة خنازير، وهي العلامة التي جعل الله له في أهل هذا المذهب. وكانا قد علما من نفوسهما أن أحدا من أهل الأرض ما اطلع على حالهما. وكانا شاهدين عدلين، مشهورين بالسنة. فقالا له في ذلك. فقال: أراكما خنزيرين، وهي علامة بيني وبين الله فيمن كان مذهبه هذا. فاضمرا التوبة في نفوسهما، فقال لهما: إنكما الساعة قد رجعتما عن ذلك المذهب؛ فإني أراكما إنسانين»^(١).

وليس موضوع بحثنا هنا ما يتعلق بمعتقد ابن عربي، وما هو الدافع الذي حدا به إلى التصريح بأنه من أهل السنة؛ لأنه لا يخفى على آحاد الباحثين في علم الفرق أن ابن عربي ممن يؤمن بوحدة الوجود، وأنه من أنصار التصوف الفلسفي.

وأما عن سبب إقبال فلاسفة الشيعة الاثني عشرية على مؤلفاته ومؤلفات غيره من فلاسفة الصوفية؛ فهو وحدة المنهج، فإن الطائفتين يتفقان في المسار المتبع، وإن أظهرت إحداهما شيئاً يخالف هذا - كما حصل من ابن عربي عندما أظهر أنه من أهل السنة - فإنما هو من قبيل مراعاة الجمهور، كما هو عادة الفلاسفة، يقول مرتضى مطهري: «لم ينسب للعرفاء والمتصوفة أي انقسام مذهبي في الإسلام، وهم أنفسهم لا يدعون تمييزاً كهذا، بل لهم حضور في كل الفرق والمذاهب الإسلامية، لكنهم في نفس الوقت يشكلون فريقاً مترابطاً ومنظومة اجتماعية مترابطة»^(٢).

(١) المرجع السابق ج ١١ ص ٢٨٧ - ص ٢٨٨.

(٢) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ٦٥.

وما يؤكد عليه حيدر الأملي، عندما ذهب إلى أن «المتقين هم طائفة واحدة في الحقيقة وليس بينهم تناكر ولا تخالف حتى يكفر بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً، بل مطلوبهم واحد وسلوكهم واحد ومقصدهم واحد»^(١).

ويقول الصدر الشيرازي: «قاطبة أهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد، ومسلك واحد في أركان العقيدة وأصول الدين وأحوال المبدء والمعاد»^(٢).

وبسبب هذه الصلة القوية بين فلاسفة الصوفية وفلاسفة الشيعة الاثني عشرية أخذ بعض المستشرقين يسأل ويناقش في المؤثر منهما في الآخر، يقول مرتضى مطهري: «ما زلت أذكر أن هنري كوربان سأل العلامة الطباطبائي في حوار له معه قبل عشر سنوات، فيما إذا كان الشيعة قد أخذوا هذا المفهوم من المتصوفة، أم أخذه المتصوفة من الشيعة؟. كان يريد أن يقول: أن أحد الطرفين أخذ من الآخر. وعندئذ ذكر له العلامة الطباطبائي أن المتصوفة هم الذين أخذوا من الشيعة»^(٣).

ويظهر لي أن ما أشار إليه مرتضى مطهري من وجود حيرة وتردد لدى هنري كوربان ليس دقيقاً. بل قد يكون مراد كوربان أن يدفع بالطباطبائي إلى الاعتراف بوحدة منهج فلاسفة الشيعة وفلاسفة المتصوفة، ومما يؤيد هذا أن هنري كوربان يقول: «يبدو أن التصوف والتشيع، باعتبار أن في كليهما تجاوزاً للتفسير الفقهي المحض للشريعة، وصموداً ينطلق من الباطن، هما تعبيران عن أمر واحد»^(٤).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج١ ص ٤١٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج٦ ص ٢٠٥.

(٣) الإمامة لمرتضى مطهري ص ٥١.

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٧٢.

وعلى هذا - القول بتماهي التشيع الفلسفي مع التصوف الفلسفي في المحتوى - العديد من الشواهد والأقوال الصادرة عن فلاسفة الشيعة، يقول حيدر الأملي: «الشيعة قاموا بحمل أحكامهم وأسرارهم بحسب الظاهر والشريعة، والصوفيّة قاموا بحمل أسرارهم وحقائقهم بحسب الباطن والحقيقة، وإن كانت الصوفية بالحقيقة أيضا هي الشيعة»^(١).

ويقول الخميني في التعليق على بعض ما صدر عن الشيرازي من أقوال فلسفية: «قال صدر الحكماء المتألهين وشيخ العرفاء الشامخين، رضوان الله عليه، في الأسفار في تقرير منهج الصوفية ما هذه عبارته...»^(٢). بل إن إزالة الوحشة الحاصلة بين عموم الشيعة وفلاسفة الصوفية من الأمور المقصودة لدى الخميني، بدلالة ما قاله في كتابه المعروف بسر الصلاة: «مقصودنا من هذا التطويل أن نقرب الإخوان الإيمانيين قليلاً إلى المعارف، ونزيل سوء الظن الذي حصل فيهم لعلماء الإسلام العظام، فنسبهم إلى التصوف»^(٣).

وهنا يجب أن نشير إلى أن البيئة الشيعة في العصور المتأخرة أصبحت بيئة حاضنة للفكر الفلسفي، ويشير الطباطبائي إلى أن السبب في هذا هو اشتغال أقوال أئمة الشيعة وعلمائهم على أصول المسائل الفلسفية، يقول في هذا: «فكما أن العامل المؤثر في وجود ونشأة الفكر الفلسفي والعقلي بين الشيعة، هو آثار أئمة الشيعة وعلمائهم، والتي بواسطتهم أصبحت من الذخائر العلمية الشيعة لدى الآخرين، فإن بقاء واستقرار هذه اللون من الفكر، يرجع إلى وجود تلك الذخائر العلمية، التي يهتم بها الشيعة ويبدون لها احتراماً وتقديساً»^(٤).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٥.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ١١٩.

(٣) سر الصلاة للخميني ص ٨٣.

(٤) الشيعة في الإسلام ص ٨٨ - ص ٨٩. تأليف: محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: بدون،

الطبعة: بدون، سنة الطبع: بدون، المطبعة: بدون، الناشر: بدون.

والظاهر أن الدافع الذي دفع بالتشيع الفلسفي إلى محاولة التقريب بين الفلسفة الإشراقية والمذهب الشيعي الاثني عشري؛ أن المذهب الاثني عشري يقوم على وجوب الرد إلى أهل البيت، مؤكداً على أن الدين لا يؤخذ إلا عن الأئمة الاثني عشر. وهذا ما يتعارض مع المنهج المتبع من فلاسفة الشيعة؛ فسعوا إلى فتح باب فهم الدين؛ ليدخل فيه العرفاء المتبعة أقوالهم.



الفصل الثاني:

الأصول التي يقوم عليها

التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

✽ المبحث الأول: الفيض والصدور في التشيع الفلسفي.

✽ المبحث الثاني: التوحيد في التشيع الفلسفي.



المبحث الأول:

الفيض والصدور

في التشيع الفلسفي

وفيه مطلبان:

◆ **المطلب الأول: صدور الكثرة عن الواحد في التشيع الفلسفي**

◆ **المطلب الثاني: الوجود والماهية في التشيع الفلسفي.**



المطلب الأول

صدر الكثرة عن الواحد في التشيع الفلسفي

يدل الصدور على معان، منها: الخروج، يقال: صدر عن البلاد؛ إذا شخص عنها^(١).

والتشيع الفلسفي يؤمن بوجود واحد تصدر عنه الكثرة، ولمعرفة حقيقة مذهبه في كيفية صدور الكثرة عن الواحد، لا بد من إيضاح حقيقة الوجود في فلسفتهم الإشراقية، وكيفية وجود الكثرة فيه، وذلك من خلال بيان مراتب الوجود، وهي ثلاث، يقول السبزواري: «لوجود مراتب: الوجود الحق، والوجود المطلق، والوجود المقيد»^(٢).

المرتبة الأولى: الوجود الحق:

الوجود الحق هو: الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره، ولا يتقيد بقيد، ويسمى بالهوية الغيبية، والغيب المكنون، والغيب المصون، وغير ذلك من الأسماء^(٣).

ومعنى هذا أن الوجود الحق وجود لا تعين فيه، ولا ماهية تميزه؛ فكان مجهولاً لنا؛ لأننا لا نعلم إلا ما هو ذا ماهية تميزه عن غيره. ومع جهل بني آدم بهذه المرتبة من مراتب الوجود، فإنه لا يوجد بينهم وبينها أي نوع من أنواع العلاقات، فالوجود الحق لم يقم بخلق الخلق، كما أنه لم يكن من الناس أي عبادة للوجود الحق.

(١) مقاييس اللغة ج٣ ص٣٣٧.

(٢) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج١ ص٧.

(٣) انظر: الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج٧ ص٣٢٧.

ولأجل هذا وصف الخميني هذه المرتبة بأنها «لا رسم ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت، ولا وسم منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين»^(١).

المرتبة الثانية: الوجود المطلق:

الوجود المطلق هو المادة التي يُنسب إليها العالم، كما يقال: صنع الخاتم من الفضة. سمي الوجود المطلق بهذا؛ لأن الحقائق الخارجية تنبعث منه، ومع هذا فإنها تطورات وتعينات واقعة فيه^(٢).

وكل ما نراه، وكل ما غاب عنا، إنما هو تعين واقع في ذات الوجود المطلق، والسبب في هذا أن الوجود المطلق «يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات، فيكون مع القديم قديما، ومع الحادث حادثا، ومع المعقول معقولا، ومع المحسوس محسوسا»^(٣).

المرتبة الثالثة: الوجود المقيد:

الوجود المقيد هو الوجود المطلق بعد حصول التعين والتكثرفيه، بمعنى أن الوجود المطلق هو الوجود الكلي الذي يتكون منه كل وجود مقيد، ومتى ما حصل التعين والتنزل في هذا الوجود، ووجد في الخارج ما له ماهية من الماهيات، واسم من الأسماء؛ فهو وجود مقيد، وذلك «كالعقول، والنفوس، والأفلاك، والعناصر، والمركبات من: الإنسان، والدواب، والشجر، والجماد وسائر الموجودات الخاصة»^(٤).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ١٣.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٢٢٨.

(٣) المرجع السابق ج ٧ ص ٢٢٨.

(٤) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٣٢٧.

وأول التعينات الواقعة في الوجود المطلق، والمقيدة له هو العقل الأول، ثم العقل الثاني، وهكذا، إلى أن نصل إلى العقل العاشر. ثم تشرع الكثرة في أخذ مرحلة جديدة، وهي مرحلة العقول العرضية، وبهذا يكون عالم العقول قد تم، وهو ما يسمى فلسفياً بعالم الأمر. ثم توجد الكثرة الحسية المشاهدة فيما بعد، وهو ما يسمى في فلسفة الإشراق بعالم الخلق.

وهذا التقسيم للموجودات الموجودة في الوجود المطلق، تقسيم موجود لدى أوائل الفلاسفة الإسلاميين، حيث قسم إخوان الصفا هذه الكثرة الصادرة عن الواحد إلى عالمين: العالم الأول: عالم الأمر. والعالم الثاني: عالم الخلق^(١). ثم تابعهم على هذا ابن الفارض^(٢). ثم ابن عربي^(٣). ثم استنسخ فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية هذه النظرية. وللتعرف على مرادهم من عالم الأمر وعالم الخلق بشكل أوسع؛ سنقوم ببيانها من خلال ما كتبه ودونوه في مؤلفاتهم، بما يجلي حقيقتهم كما يرونها.

العالم الأول: عالم الأمر:

عالم الأمر هو أول تقييد وقع في الوجود المطلق، وهو عبارة عن عقول نورانية، موجودة من نور الذات الإلهية، متصلة بها أزلاً وأبداً؛ ولأجل هذا كانت بلا زمان أو مكان، يقول شيخ الإشراق: «تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي لا زمني»^(٤).

وقد تابعه التشيع الفلسفي على هذا، يقول الخميني: «الوسائط هويات وجودية بسيطة، وذوات مجردة عن المواد الجسمية، مرتفعة عن عالم الأزمنة والأمكنة»^(٥).

(١) انظر: رسائل إخوان الصفا ج ٣ ص ٢٣٨.

(٢) انظر: ديوان ابن الفارض ص ٣٨.

(٣) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي ج ٥ ص ٤٨١.

(٤) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصفوية لهجري كوربان ج ٣ ص ١٦٠.

(٥) أسرار الآيات ص ٧٤. تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، تقديم وتصحيح: محمد

خواجهوى، ١٤٠٢هـ - ١٣٦٠.

وهذا العالم ينقسم إلى قسمين، هما:

القسم الأول: عالم العقول الطولية:

العقول الطولية هي أول التعينات الموجودة في عالم الأمر، وأول هذه التعينات هو العقل الأول الفاض عن الواحد مباشرة، وقد صرح فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(١).

والواحد الذي يصدر عنه واحد هو الوجود المطلق، الذي لا كثرة فيه بأي حال من الأحوال، وأما الواحد الذي صدر عنه فإنه الوجود المقيد الجامع لكل الموجودات المقيدة والممكنة، يقول الطباطبائي: «المراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهة تركيبية مكثرة. فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علة، والمعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلول. فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير الذي له أجزاء أو آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة»^(٢).

والوجود المقيد يعرف فلسفياً بالعقل الأول؛ وقد سمي بهذا لأنه أول تعين وقع في الوجود؛ وبهذا التعين خرج الوجود من كونه وجوداً لا اسم ولا رسم له، إلى وجود يسمى بالعقل الأول، يقول الخميني: «التعین الأول المعبر عنه في لسان الحكماء بالعقل الأول»^(٣).

وهذا الصادر مساوق في زمن وجوه لعلته؛ لأنه معلول لعلة تامة، ومعلول العلة التامة لا يمكن أن يتخلف عنهما في الزمن، يقول الطباطبائي: «العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول»^(٤).

(١) انظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار للآملي ص ٨٤١ وأسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٧٨.

(٢) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢١٤.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ١٩.

(٤) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢٠٤.

ويقول الفيض الكاشاني: «وجود العلة التامة؛ مستلزم لوجود المعلول»^(١).
وعلى هذا فإن الوجود المقيد مقارن في زمن وجوده للوجود المطلق.

فنحن هنا أمام أمرين هما:

الأمر الأول: العلة التامة المستلزمة لوجود المعلول، وهي الوجود المطلق،
أي: الله ﷻ.

الأمر الثاني: المعلول المقارن في زمن وجوده لعلته التامة، وهو العقل الأول،
أي: الوجود المقيد.

ويستدل فلاسفة الشيعة الاثني عشرية لما ذهبوا إليه من القول بمساوقة العقل الأول لله ﷻ في الزمن بقاعدة فلسفية، مفادها أن القول بإمكان تخلف المعلول عن العلة التامة؛ يلزم منه الاحتياج إلى مرجح من الخارج، يرجح وجود العقل الأول في زمن من الأزمنة، وهذا شيء لا يمكن - على وفق أصول فلسفة الإشراق - أن يقول به إلا مكابر، يقول الصدر الشيرازي: «ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق، فصدور الأثر عنه: إما ممكن، أو واجب، فإن كان ممكناً استدعى سبباً آخر مرجحاً، فحينئذ لا يصير المرجح مرجحاً إلا مع ذلك المرجح الآخر، وقد فرضنا أن مؤثره غير محتاج إلى شيء آخر، هذا خلف، ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق، فإما أن يلزم التسلسل، أو يثبت أنه متى وجد المؤثر بتمامه؛ وجب الأثر ودام بدوامه»^(٢).

ثم إن العقل الأول تتعدد فيه الجهات، والمراد من هذا: وجود أكثر من جهة فيه، أحدها: تعقله لذاته. والثانية: تعقله للواحد الذي صدر عنه. والثالثة: قبوله للماهية، بحيث أصبح ذا تعين. وبسبب هذا التكثر صدر عنه عقل آخر دونه في الرتبة، وهكذا إلى أن صدر عن العقل التاسع عقل عاشر وأخير، هو العقل الفعال الموجد لعالم العقول العرضية الذي تحته^(٣).

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٩٨.

(٢) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٢ ص ١٣١.

(٣) انظر: أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٧٩.

وهذا ما عناه الطباطبائي عندما ذكر أن العقل العشر «علة لما دونه وواسطة في الإيجاد، وأن فيه أكثر من جهة واحدة، يصح صدور الكثير منه، لكن الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدا يصح به صدور ما دون النشأة العقلية بما فيه من الكثرة البالغة، فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولا إلى حد يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل»^(١).

ونظرية صدور الكثرة عن الواحد تدور على قاعدة تعرف في التشيع الفلسفي بقاعدة إمكان الأشرف، وهي قاعدة يقال بأنها مستمدة من أرسطو^(٢). ثم أخذها عنه فلاسفة الإشراق، يقول شيخ الإشراق: «من القواعد الإشراقية أن الممكن الأخس إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد»^(٣).

وقد سار عرفاء الاثني عشرية في هذا الطريق، يقول حيدر الأملي: «العقل الأول هو أول موجود فاض من وجود الباري»^(٤).

ويقول الصدر الشيرازي: «يجب أن يصدر من فيض جوده الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهي إلى الأخس فالأخس»^(٥).

ويقول الطباطبائي: «الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى عقل واحد هو أشرف موجود ممكن»^(٦).

ويقول مرتضى مطهري: «اقتضت قدسية الله وعلو ذاته أن تكون الأشياء رتبة بعد أخرى، ويأتي بعضها بعد الآخر، فيكون لدينا صادر أول وثان وثالث، وهكذا يوجد أحدها بعد الآخر وكل منها معلول لما قبله»^(٧).

(١) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٣٨٢.

(٢) انظر: المبدأ والمعاد للصدر الشيرازي ص ٣٠٩.

(٣) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموعة السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٣٨.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٩٤.

(٥) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٧٨.

(٦) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٣٨١.

(٧) العدل الإلهي ص ١٣١. تأليف: مرتضى المطهري، ترجمة: محمد الخاقاني، بدون.

وعلى هذا فإن الفرق الجوهرية بين العقل الأول، وبين بقية الموجودات، أن الله ﷻ لا يكون علة تامة إلا للعقل الأول، وأما بقية الموجودات - من العقل الثاني إلى آخر موجود مادي - فهو ﷻ جزء علة، يقول الطباطبائي: «وأما سائر أجزاء العالم فإنه تعالى جزء علة التامة ضرورة توقفه على ما هو قبله من العلة، وما هو معه من الشرائط والمعدات»^(١).

القسم الثاني: عالم العقول العرضية:

ما أن يصل تسلسل العقول الطولية إلى العقل العاشر، إلا ويقوم هذا العقل بإيجاد سلسلة من العقول العرضية غير المتناهية، وهي عقول تكون بحذاء كل نوع من أنواع العالم المادي.

والسبب الذي دفع بفلاسفة الشيعة إلى القول بوجود هذه العقول العرضية، أن العقل العاشر لا يمكن أن يوجد العالم المادي مباشرة، فما كان منه إلا أن أصدر هذه العقول العرضية؛ لتتولى هذه المهمة. وهذه العقول العرضية تسمى بالمثل الأفلاطونية، أو أرباب الأنواع، يقول الطباطبائي: «تنتهي العقول الطولية إلى عقول عرضية، لا عليّة ولا معلولية بينها، هي بحذاء الأنواع المادية، يدبر كل منها ما بحذائه من النوع المادي، وبها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة وينتظم نظامه، وتسمى هذه العقول: "أرباب الأنواع" و "المثل لأفلاطونية". وهذا الوجه هو الذي يميل إليه الإشراقيون»^(٢).

ومن مهام هذه المثل الأفلاطونية: إنشاء وإيجاد ما في عالمنا المادي، فما من نوع من أنواع هذا العالم المادي، إلا وله رب هو أحد هذه المثل، وما نراه هنا إنما هو مثل له، وفرع عنه، وصورة تحكي لنا ماهية العقل الذي أوجده، يقول الصدر الشيرازي: «لكل صورته محسوسة صورته معقولة من نوعها، وهي صورته ذاتها وماهيتها عند الله، وهي المسماة بالمثل الأفلاطونية»^(٣).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١ ص ٢٧٣.

(٢) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٣٨٢ - ص ٣٨٣.

(٣) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٦ ص ٢١٥.

ومن مهام هذه المثل: القيام على العالم المادي بعد الإيجاد، يقول مرتضى مطهري: «بالإضافة إلى النظام الطولي الذي يعين ترتيب الموجودات من حيث الفاعلية والخالقية والإيجاد، فإنه يحكم الكون الطبيعي خاصة نظام آخر يعين الشروط المادية لإيجاد ظاهرة معينة، وهذا نسميه بالنظام العرضي»^(١).

العالم الثاني: عالم الخلق:

عالم الخلق هو آخر الموجودات الصادرة عن الواحد، وهو عالم لا يصدر عن الواحد مباشرة، بل المباشر لإيجاده هو عالم المثل الأفلاطونية، وهذه المثل الأفلاطونية توجد الأنواع المادية المشاهدة من مادة أزلية لا بداية ولا زمان لها، هي الوجود المطلق، يقول الصدر الشيرازي: «فالجسم الذي هو محل هذه الحركة يجب أن يكون وجوده غير متعلق بزمان وحركة، ولا ينفك عن الحركة، بأن يوجد أولاً ثم يتحرك»^(٢).

وبعد أن ذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى أن الموجودات المادية كائنة في آخر مراتب الوجود، وأن عالم المادة بما فيه يوجد بإيجاد المثل الأفلاطونية. ذهبوا إلى أن المادة متفاوتة - من حيث الشرف والخسة - فيما بينها، فالمادي المتحرك بسرعة وسلاسة أشرف ممن لا يتحرك إلا بمشقة، وهكذا إلى أن يصل الأمر إلى موجودات مادية لا تتحرك، وبهذا تحتل المنزلة الدنيا من بين الموجودات الدنيوية، يقول الصدر الشيرازي: «فكل ما هو أسرع للقبول وأنور وأحسن الصورة؛ فهو أجل، وكلما هو في غفله عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة؛ فهو أدون ثم إلى القوى النباتية، وما يظهر منها الحركات وذهاها يمينا وشمالا مع الهواء»^(٣).

(١) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ١٣٦.

(٢) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٢٧٣.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٧ ص ٢٧٥.

وأول الانتقادات الموجهة إلى هذا المذهب الفلسفي في حقيقة الوجود، أنه متناقض في بنيته، فبينما نجده يقرر أن الوجود الحق وجود لا أثر له، نجده يذهب إلى أن الوجود المطلق متأخر عن الوجود الحق، الذي هو سبب الوجود المطلق، فإن آمننا بأن الوجود الحق لا أثر له؛ صرنا أمام احتمالين:

أولها: الذهاب إلى أنه يراد بالوجود الحق: الله ﷻ؛ وهذا باطل على أصول فلسفتهم التي تذهب في بعض مناحيها إلى أن الوجود الحق لا يخلق ولا يفعل شيئاً.

الثاني: الذهاب إلى أن المراد بالوجود المطلق: الله ﷻ؛ وهذا يلزم منه أن يكون ﷻ مسبوqاً في الوجود بوجود آخر، هو الوجود الحق؛ وهذا باطل بالاتفاق. ومع هذا فإنه يلزم منه الإيمان بوحدة الوجود، والذهاب إلى أن جميع الموجودات - العقلي منها والمادي - مكونة في وجودها من ذات الله ﷻ.

وإن اتجهنا إلى البحث في القول بوجود العقل الأول بخصوصه؛ فس نجد أن من ذهب إلى القول بوجوده إنما فعل هذا ليجمع بين الفلسفة اليونانية وبين حديث موضوع هو: «أول ما خلق الله العقل»، وهذا الحديث حديث موضوع عند أهل السنة^(١). وأما في التشيع الكلامي فقد قال المجلسي: «وأما خبر " أول ما خلق الله العقل " فلم أجده في طرقنا»^(٢).

ومن الانصاف أن نقول: إن هذا الحديث الموضوع ليس عمدة التشيع الفلسفي في الاستدلال على أن العقل الأول هو أول ما خلق الله ﷻ، بل عمدته ما رواه عن أبي «عبد الله ﷻ: إن الله ﷻ خلق العقل، وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فأقبل، فقال الله ﷻ: خلقتك خلقاً عظيماً، وكرمتك على جميع خلقي»^(٣).

(١) انظر: تذكرة الموضوعات للفتني ص ٢٨-٢٩ والموضوعات للساغي ص ٣٥ والأسرار

المرفوعة في الأخبار الموضوعة لملا علي القاري ص ١٥٤.

(٢) بحار الأنوار للمجلسي ج ٥٤ ص ٣٠٩.

(٣) أصول الكافي ج ١ ص ٢١.

ولو سلمنا - من باب التنزل الجدلي - بأن هذا القول صحيح الإسناد إلى جعفر الصادق، وأن قوله حجة في هذه المسألة الغيبية، فإنه لا يدل على صحة ما ذهب إليه التشيع الفلسفي، وهذا بشهادة التشيع الكلامي، يقول المجلسي: «وهذا لا يدل على تقدم العقل على جميع الموجودات، بل على خلق الروحانيين، ويمكن أن يكون خلقها متأخرا عن خلق الماء والهواء»^(١). وأكد الحر العاملي على أن «قولهم **عَلَيْهِ** أول ما خلق الله العقل على تقدير ثبوته يحتمل أن يكون الأولية فيه مخصوصة ببعض الأقسام»^(٢).

ثم يقال: إن ما ذهب إليه فلاسفة الشيعة؛ كان بزعم تنزيه الله **عَلَيْهِ** عن صدور الكثرة عنه. وهذا ما أشار إليه علم من علماء التشيع الكلامي، هو محمد جواد مغنية، الذي أكد على أن الفلاسفة «لكي يجدوا حلاً لهذه المشكلة الشائكة ابتدعوا فكرة العقول العشر، وسموها بنظرية الفيض، وخلاصتها بأن الله قد فاض عنه عقل واحد فقط، فوجد فيه ثنائية الإمكان بالذات والوجوب بالغير، وعن هذا العقل فاض عقل ثان، وعنه فاض ثالث...»^(٣).

وأما في حقيقة الأمر فإن أساطين التشيع الفلسفي يقررون أن كل كثرة موجودة في الوجود فهي تصدر عنه **عَلَيْهِ** مباشرة؛ لأنهم يرون أن «الله فياض مطلق، ولا ينقطع عن الإفاضة»^(٤). يقول الصدر الشيرازي: «المبدء دائم الفيض، فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل، والمفروض أن الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها»^(٥).

(١) بحار الأنوار للمجلسي ج ٥٤ ص ٣٠٩.

(٢) الفوائد الطوسية للحر العاملي ص ٤٥.

(٣) مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات لمحمد جواد مغنية ص ٢٢١.

(٤) من المبدأ إلى المعاد لمنتظري ص ١٤٢.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٩ ص ٢٦١.

ويقول أيضا: «فداته بذاته فياض، لم يزل ولا يزال، بلا منع وتقدير وبخل، على جري مستمر وسنة واحدة»^(١). والقول بدوام الفيض المنتج للماهيات المتكثرة؛ هدم للقول بامتناع صدور الكثرة عنه.

وعلى هذا فإننا نقول: إذا كانت كل كثرة إنما تصدر عنه ﷺ، فما هو السبب في القول بضرورة وجود هذا العقل الأول؛ ومتى ثبت أن القول بوجوده قول باطل؛ بطل القول بوجود بقية العقول.

والذي أوقع التشيع الفلسفي في هذا التناقض الواضح؛ هو جمعه بين الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية، إذ الثانية تقوم على القول بهذه العقول العشرة، التي يعتبر الفارابي أول من قال بوجودها^(٢). ثم قال بها ابن سينا^(٣).

ثم جاء صدر الدين الشيرازي، وجمع بين القول بالعقول العشرة، وبين الفلسفة الإشراقية القائمة على إثبات الوجود المطلق الجامع لجميع الموجودات، المكونة لعالم الأمر وعالم الخلق، وأقام مذهبه الفلسفي على اعتبار العقل الأول أول الصوادر، وذلك على أساس كونه أول تعين وقع في الوجود المطلق، ثم توجد في ذات العقل الأول بقية العقول، واحدا فواحدا، على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتم فالأتم^(٤).

وما قام به مناقض في حقيقته لما يؤمن به أنصار الفلسفة المشائية، إذ هم يؤكدون على أن واجب الوجود في وجوده بائن «عما سواه من الموجودات، لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود»^(٥). وقرر الشيخ الرئيس أن «المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علة واحدة بالعدد»^(٦).

(١) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٢٧٢.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٩٠-٩١.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٢٤٣. المؤلف: أبو علي سينا، شرح الطوسي - لعلامة قطب الدين الرازي، الناشر: نشر البلاغة - قم، الطبعة الأولى: ١٣٨٣ ش.

(٤) انظر: الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٣ ص ١١٦-١١٧ وأسرار الآيات للشيرازي ص ٩٧.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ٦١.

(٦) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج ٢ ص ١٢٥.

وبعبارة أوضح: «واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره؛ لأن الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج»^(١).

وأما أنصار التشيع الفلسفي الاثني عشري، فلما لم يكونوا ممن يذهب إلى القول بالمباينة التامة بين الله ﷻ وبين العقل الأول، بل بينهما - عند هؤلاء الفلاسفة - اتصال بالذات، مع كونه ﷻ دائم الإفاضة؛ كان في هذا نسبة لصدور الكثرة إليه ﷻ؛ فبطل الداعي إلى القول بوجود العقل الأول.

ومما يبرهن على سقوط القول بوجود هذا العقل الأول، أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية يرون أن الله ﷻ علة لوجوده، ويصرحون بأنه يجب أن يكون بين العلة والمعلول مناسبة ومشاكلة، يقول الطباطبائي: «ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية، هي المخصصة لصدوره عنها، وإلا كان كل شيء علة لكل شيء، وكل شيء معلولا لكل شيء»^(٢).

ونحن نقول: هل المسانخة والمناسبة بين الباري ﷻ وبين العقل الأول من جميع الوجوه، أم من وجه دون وجه؟
إن قلت: من جميع الوجوه. قلنا: إذن لزم من قولكم إنكار وجود هذا العقل؛ لأنه إن اتفقا من جميع الوجوه كانا في الحقيقة شيئاً واحداً، ولم يكن هناك إلا موجود واحد.

وإن قلت: بل المسانخة من وجه دون وجه.

قلنا: ما قولكم في هذا العقل الأول، هل هو شيء واقف في ذات الباري ﷻ، أم إنه يوجد في مكان آخر غير الذات الإلهية؟

(١) المرجع السابق ج ٣ ص ٤٠-٤١.

(٢) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢١٥.

إن قلت: هذا العقل الأول الممكن واقع في ذاته ﷺ. قلنا: هل هو مع وقوعه في الذات الإلهية، مباين لها في الماهية، أم يتماها معها بمجرد وجوده بها. إن قلت: هو جامع بين الوقوع في الذات الإلهية والمباينة الذاتية لها. قلنا: هذا باطل؛ لما فيه من تنقص للذات الإلهية، ونسبة لوقوع الموجودات الخسيسة والمستخبثة في الذات الإلهية.

وإن قلت: إن العقل الأول يتماها مع الله ﷺ بمجرد وجوده. قلنا: هذا القول أفضع وأخبث وأخنع من القول السابق؛ إذ لازمه أن الموجودات الخسيسة والمستخبثة هي الذات الإلهية، لا أنها واقعة فيها، ومع هذا فإنه متى أمكن القول بإمكان شيء من واجب الوجود؛ أمكن هذا في الشيء الآخر، وهكذا؛ وهذا يلزم منه جواز القول بحدوث واجب الوجود؛ لأن «كل محدث فإنه ممكن»^(١). وهو قول متناقض في نفسه، إذ كيف يكون الله سبحانه وتعالى واجب الوجود وممكن الوجود في وقت واحد؛ فثبت بطلانه.

وإن قلت: إن لهذا العقل وجوداً مستقلاً عن ذات الله ﷺ. قلنا: متى ثبتت المباينة بينهما؛ امتنع القول بالسنخية؛ لأنه يلزم منه أن يكون أحدهما الموجد للآخر، ولا يمكن لعاقل أن يقول: إن الممكن مماثل لمن أوجده.

ثم نقول: إن القول بالعقل الأول؛ مبني على قاعدة إمكان الأشرف، يقول الصدر الشيرازي: «مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق، قاعده أخرى هي قاعده إمكان الأشرف، مفادها أن الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس، وإنه إذا وجد الممكن الأخس؛ فلا بد أن يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله»^(٢).

(١) نهاية المرام في علم الكلام ص ٢٥٠. تأليف: ابن ميثم البحراني، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، باهتمام: السيد محمود المرعشي، مطبعة الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٢٤٤.

وهذه القاعدة قاعدة واهية؛ لأن رسول الله ﷺ أفضل الخلق، وقد وجد ﷺ في العالم المادي، فمتى وجد في عالمنا المادي من هو أفضل الخلق؛ لزم من ذلك بطلان هذه القاعدة الفلسفية؛ وينبني على هذا سقوط القول بوجود العقل الأول، ثم بطلان بقية العقائد الفلسفية القائمة على القول بوجوده.

وهذا مع أننا متى أمعنا النظر في قاعدة إمكان الأشرف، منقبين عن موقف علماء التشيع الكلامي منها؛ فسنجد أنهم يصرحون بأنها قاعدة باطلة، يقول الخوئي: «هذه القاعدة أسسها أهل المعقول لإثبات وحدة الصادر الأول، وهي غير تامة عندنا، وعلى تقدير تماميتها لا تجري في خلق الله ﷻ، فالله سبحانه فاعل بالاختيار، وتلك القاعدة موردها الفاعل بالجبر»^(١). وقد سبق إلى مثل هذا القول ابن المطهر الحلبي، الذي أوضح أن الفلاسفة في قولهم بوجود العقل الأول يستندون إلى ما أصلوه من أن الله تعالى لا يكون علة للمتكثر، قائلاً: «بعد تسليم أصوله أنه إنما يلزم لو كان المؤثر موجبا، أما إذا كان مختاراً فلا، فإن المختار تتعدد آثاره وأفعاله»^(٢).

ثم يقال: ما هو الدليل على حصر العقول بعشرة، ولم لا يكون العقل الفعال هو العقل الحادي عشر، وما الدليل على أن العقل التاسع عاجز عن إيجاد الكثرة التي قدر على إيجادها العقل العاشر، وأنصار القول بالعقل العاشر الفعال لم يدللوا على وجوب حصر العقول بعشرة.

ثم متى ثبت أنه لا وجود للعقل الأول؛ فإنه يظهر جلياً أنه لا وجود لبقية العقول العشرة؛ لأن القول بوجودها مبني على القول بوجود العقل الأول، وهو أمر قد تبين بطلانه.

(١) صراط النجاة ج ٣ ص ٤٢٣. تأليف: أبو القاسم الموسوي الخوئي، تعليق: الميرزا التبريزي،

المطبعة: سلمان الفارسي، الطبعة: الأولى: جمادى الأولى ١٤١٦.

(٢) كشف المراد للحلي ص ٢٧٠.

ومن علماء التشيع الكلامي الرافضين لما في التشيع الفلسفي من آراء: آية الله العظمى ناصر مكارم الشيرازي، الذي يقول: «الهدف من نزول هذه الآيات هو إثبات التوحيد ومحاربة الشرك، وعبادة الأصنام فالمشركون، وإن اعتقدوا أن الله هو خالق العالم، كانوا يتخذون من الأصنام ملجأ لأنفسهم، ولربما اتخذوا صنما لكل حاجة معينة، فلهم إله للمطر، وإله للظلام، وإله للحرب والسلام، وإله للرزق، وهذا هو تعدد الأرباب الذي ساد اليونان القديم. ولكي يزيل القرآن هذا التفكير الخاطيء، يأمر رسول الله ﷺ أن قل: ﴿قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أُنحَدُ وَإِلَيْهَا فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ﴾. فإذا كان هو خالق عالم الوجود كله دون الاستناد إلى قدرة أخرى، وهو الذي يرزق مخلوقاته، فما الذي يدعو الإنسان إلى أن يتخذ من دونه وليا وربما؟ وإن كل الأشياء غيره مخلوقات وهي بحاجة إليه في كل لحظات وجودها، فكيف يمكن لها أن تقضي حاجة الآخرين؟»^(١).

وبهذا النقد المجمل للتشيع الفلسفي في كيفية وجود العالم، نكون قد وصلنا إلى ما يروى أنه من خصائص أفراد هذا العالم، أي: ما يتعلق بالوجود والماهية، وهو موضوعنا التالي.



(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل لناصر مكارم الشيرازي ج٤ ص٢٣١.

المطلب الثاني

الوجود والماهية في التشيع الفلسفي

الوجود هو ما يقابل العدم، وهو مفهوم بديهي لا يُعرف؛ لأن كل عاقل يمتلك تصوراً واضحاً وجلياً عن هذا المفهوم؛ ولأجل هذا لا يعرف إلا تعريفاً لفظياً، بحيث يكون مدلول لفظ دون غيره، فيقال مثلاً: الوجود هو الثابت^(١). وعرف كذلك بأنه ما يصير به الشيء فاعلاً أو منفعلاً^(٢).

وأما الماهية فهي لفظ منسوب إلى ما، والأصل المائية، ولكن قلبت الهمزة هاء، والماهية هي ما يجاب به عن السؤال عن الشيء من حيث هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعقل مثل: الإنسان^(٣).

وقد لعبت أبحاث الوجود في الفكر الإشراقي في التشيع الفلسفي دوراً مصيرياً، وارتبطت نتائج البحث في مسائل الفلسفة بالبحث في نظرية الوجود^(٤). إذ التشيع الفلسفي يقوم على نظرية الفيض السرمدى، الذي ينتج عنه وجود الموجودات، يقول الصدر الشيرازي: «القوة الإلهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها، من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء فيضانا دائماً؛ لكونها غير متناهية في الشدة والمدة والعدة، فهي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى»^(٥).

(١) انظر: المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ١٠٧ وشرح المنظومة لمرتضى مطهري ص ٢٢ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ج ٢ ص ٥٥٨.

(٢) انظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار للأملّي ص ٦٢٤.

(٣) انظر: كشف المراد للحلي ص ١٢٥ ونهاية الحكمة للطباطبائي ص ٩١ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ج ٢ ص ٣١٤.

(٤) انظر: شرح المنظومة لمرتضى مطهري ص ١٦.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد الشيرازي ج ٥ ص ٢٦٥.

ولفهم حقيقة العلاقة بين الوجود والماهية، لا بد من الرجوع إلى مصدر هذا الوجود، وهو ما يسمى بالفيض الأقدس، المتميز بأنه أول موجود، يقول السبزواري: «المراد بصبح الأزل هو: الفيض الأقدس»^(١). ثم يأتي في المرتبة التالية من الوجود: الفيض المقدس، يقول الخميني: «أول من فلق الصبح الأزل، وتجلّى على الآخر بعد الأوّل وخرق أستار الأسرار، هو: المشيئة المطلقة، والظهور الغير المتعيّن، التي يعبر عنها تارة بـ " الفيض المقدّس "»^(٢).

وما يعيننا في هذا المبحث هو الفيض المقدس؛ لا لأنه مكون من الوجود والماهية فقط؛ بل لأنه سبب وجود جميع الموجودات المعينة، يقول الخميني: «دار التحقق بأسره، بدءاً بالعقول المجردة، وحتى آخر مراتب الوجود، عبارة عن تعينات هذا الفيض»^(٣).

والتعينات المذكورة هي: الوجود المقيد، الذي هو حقيقة الوجود المطلق، بعد أن تقيّد وصار ذا ماهية من الماهيات، يقول حيدر الأملي: «الوجود المطلق الذي به وجد كلّ ما وجد من الموجودات المقيّدة، وبه ظهر كلّ ما ظهر من المخلوقات»^(٤). والخميني يقول بما يقوله الأملي، ولكنه يضيف إضافة دقيقة، تبين لنا حقيقة العلاقة بين الوجود المطلق والوجود المقيد، وتكشف أن «المقيد مربوط بباطنه وسره بالمطلق، بل هو عين المطلق، بوجه يعرفه الراسخون في المعرفة»^(٥).

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ١ ص ١٣٣.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٤٥.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ٣٤٨.

(٤) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٥٢٨.

(٥) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٢١.

وقد أطلق فلاسفة الشيعة على الوجود المقيد - من حيث النظر إلى مجموعته - العديد من الأسماء، ولأهمية هذه الأسماء، وكثرة تكررها معنا، وقيام فهم التشيع الفلسفي على التصور الواضح لهذه الأسماء؛ رأيت أن أذكر أهمها، والتي لا يغني غيرها عنها، بينما تغني عن غيرها، بحيث تكون مشتملة على ذلك المعنى، أو يمكن فهم معنى الاسم الذي لم يذكر، من خلال ما ذكر من أسماء، وهذه الأسماء هي:

الاسم الأول: العقل الأول:

العقل الأول هو أول صادر صدر عن الواحد، وأول تعين وقع في الوجود؛ ولأجل هذا استحق أن يسمى بهذا الاسم، يقول حيدر الأملي: «العقل الأول الذي هو أول مبدع خلق»^(١). وهذا العقل الأول - على ما ذكر الصدر الشيرازي - متصل في ذاته بذات الواحد ﷻ؛ لأن «نشأت الوجود متلاحقة متفاضلة، ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض، ونهاية كل مرتبه بداية مرتبه أخرى»^(٢).

الاسم الثاني: العماء:

يسمى الوجود المطلق بعد تقيده وحصول الماهية فيه، بالعماء؛ بسبب أنه يحجر عنا مشاهدة الحضرة الأحدية - التي هي الفيض الأقدس - ويحول بين هذه الحضرة وبين عالم الكثرة المشاهدة في الخارج، يقول حيدر الأملي: «فإن نظرنا إلى اللغة ومعنى العماء الذي هو الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض، يكون المراد به الحضرة الواحدية، والتعيين الأول، الحائل بين أرض الكثرة الخلقية، وسماء الأحدية الذاتية»^(٣).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ١٢١.

(٢) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٩ ص ٣٩٦.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٣٧٨.

هذا هو قول الأملي، وهو قول متسق مع فلسفة الإشراق، ومع هذا فليس محل إجماع من فلاسفة الشيعة، إذ الخميني يذهب إلى أن المراد بالعماء: الفيض الأقدس لا الفيض المقدس. يقول في هذا: «حقيقة العماء هي حضرة الفيض الأقدس، والخليفة الكبرى، فإنها هي الحقيقة التي لا يعرفها بمقامها الغيبي أحد، ولها الوساطة بين الحضرة الأحديّة الغيبيّة، والهويّة الغير الظاهرة، وحضرة الواحدية التي تقع فيها الكثرة»^(١).

وبالمقارنة بين القولين، نجد أن القول الأول هو القول المتسق مع أصول فلسفة الإشراق؛ لأن الفيض الأقدس لا يمكن أن يقال: إنه واسطة، كما لا يصح أن يوصف بأنه الخليفة الكبرى؛ لأنه أول مراتب الوجود في فلسفة الإشراق، بينما يصح هذا في الفيض المقدس.

الاسم الثالث: النفس الرحماني:

من الأسماء التي يجد الباحث في فلسفة الإشراق أنها تطلق على الوجود المطلق بعد تقيده: النفس الرحماني، يقول الصدر الشيرازي: «يسمونه النفس الرحماني وهو الصادر الأول عن العلة الأولى، وهو أصل العالم وحياته، ونوره الساري في جميع السماوات والأرض في كل بحسبه»^(٢). ويقول الخميني: «النفس الرحماني هو جوهر الجواهر، فإن الاستقلال كل الاستقلال له، وتعييناته هي العوارض المكتنفة به»^(٣).

ويعتبر حيدر الأملي من أدق من شرح نظرة التشيع الفلسفي لهذا الاسم، من خلال تبينه أنه يطلق على الوجود المقيد، إذا نظرنا إليه من خلال إخراجهِ للموجودات المقيدة الجزئية من العدم إلى التحقق.

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٢٩.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية للصدر الشيرازي ص ٧٠.

(٣) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١٦٢.

يقول في هذا: «النفس الرحماني هو الوجود الإضافيّ الوجداني الحقيقي المتكثّر بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الواحديّة؛ سمّي به تشبّهاً بنفس الإنسان المختلف الحروف مع كونه هواء ساذجا في نفسه»^(١).

الاسم الرابع: المشيئة:

يسمى الوجود المقيد بالمشيئة؛ والسبب في هذا: أن الله ﷻ شاء أن يوجد الخلق؛ فأوجد المشيئة بنفس المشيئة؛ فتحقق في الخارج وجود أزلي هو المشيئة، ثم من هذه المشيئة أوجد الله ﷻ الموجودات بالمشيئة في المشيئة، ومع كون جميع الموجودات مكونة من المشيئة، فبعض الموجودات أعلى وأشرف من بعض، وذلك بمقدار ما بينها وبين المشيئة - أي: التعيين الأول - من علل، بمعنى أن العقل الثاني أقل مكانة من العقل الأول، ثم الثالث أدنى منزلة من الاثنين، وهكذا، يقول الخميني: «سلسلة الوجود من عوالم الغيب والشهود من تعينات المشيئة ومظاهرها، ونسبتها إلى جميعها نسبة واحدة، وأن كانت نسبة المتعينات إليها مختلفة. وهي أولى الصوادر على طريقة العرفاء الشامخين، رضوان الله عليهم، وسائر المراتب موجودة بتوسطها»^(٢).

الاسم الخامس: أحدية الجمع:

هذا الاسم من أسماء الوجود متى لم ننظر إليه على أنه مكون للموجودات فقط، بل على أنه وما فيه من موجودات هو نتاج وصورة للمرتبة الأحدية، يقول حيدر الأملي: «أمّا أحدية الجمع والفرق والجمع، فهي شهود الذات الأحدية، المتجلية في صورها المختلفة المسماة بهياكل التوحيد»^(٣).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥٥٠.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ٩٨.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٣٤١.

ويقول الخميني: «فإنّ الأوّل جلّ مجده، لما أراد أن يظهر في الأكوان؛ لرؤية نفسه وكمالات ذاته في مرآة كاملة جامعة؛ تجلّى باسمه الأعظم الأتمّ الذي له مقام أحديّة الجمع»^(١).

الاسم السادس: فرق الجمع:

هذا الاسم عكس الاسم السابق، بمعنى أن الناظر يسمي الوجود المقيّد بهذا الاسم؛ إذا لم ينظر إليه على أنه جامع للمرتبة الأحدية والمرتبة الواحدية. بل نظر إلى الكثرة الموجودة في المرتبة الواحدية على أنها تكثر وتفرق للمرتبة الأحدية^(٢).

الاسم السابع: الحقيقة المحمدية:

يسمى الوجود - الجامع لكل الموجودات الممكنة - بالحقيقة المحمدية؛ باعتباره حقيقة موجودة في الخارج، تجمع في وجودها العيني: عالم الأمر وعالم الخلق، يقول الخميني: «الحقيقة المحمدية صورة الاسم الله الجامع لأحدية جمع الأسماء، كما أنّها جامعة لأحدية جمع الأعيان»^(٣).

الاسم الثامن: نور الأنوار:

سمي الوجود المطلق بهذا الاسم؛ لأنه المخرج للماهيات من العدم إلى الوجود العيني، عن طريق جمعه للعلل المتسببة في وجود الماهيات الممكنة، مع كونه مادة لها، يقول السبزواري: «حيثّته النور حيثّته الظهور، فإنّ النور هو الظاهر بالذات المظهر للغير، وهذا بنحو أتمّ حقّ حقيقة الوجود، فإنّها الظاهرة بالذات المظهرة للماهيات»^(٤).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٥١.

(٢) انظر: اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص ١٥٣.

(٣) تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس للخميني ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٤) شرح نبراس الهدى ص ١٨٢. تأليف: هادي السبزواري، مراجعة وتحقيق محسن بيدارفر،

منشورات بيدار، الطبعة الأولى: ١٤٢١ - ١٣٨٠ ش.

والتفسير الفلسفي لهذه النظرية، يقوم - كما حكى الأملّي - على أن الموجودات كانت موجودة بالقوة في الفيض الأقدس، وما كان منه ﷻ إلا أن «رُشّ عليهم من أنوار الوجود المطلق الحقيقي نورا معبرا بالوجود الإضافي، أي: رُشّ عليهم وجودا إضافيا نسبيا، وذلك كان بإضافة الوجود المطلق إلى ماهية كلّ موجود؛ ليصير به موجودا في الخارج، كما كان موجودا في العلم»^(١).

ولما كان الوجود المطلق - بعد تقيده وحصول الماهية فيه - هو نور الأنوار؛ كان من الطبيعي أن يعبر عن الموجودات الممكنة والحاصلة في هذا الوجود الكبير بالظلام؛ لأنها تحجبنا عن الوصول إلى حقيقة الوجود المقيد، ورؤية نور الأنوار، يقول الخميني: «التعبير عن مراتب الوجود وتعينات الغيب والشهود يكون بـ " الليل"، باعتبار احتجاب شمس الحقيقة في أفق هذه المراتب والتعينات»^(٢).

الاسم التاسع: الإنسان الكبير:

من الأسماء التي تطلق على الوجود المقيد: الإنسان الكبير؛ والسبب في هذا أن الفيض المقدس بعد أن فاض عن الفيض الأقدس، تشكل على شكل إنسان كبير ضخم؛ وبهذا يكون العالم قد تكون على هذه الصفة، يقول حيدر الأملي: «مجموع العالم كشخص واحد؛ لقولهم: العالم إنسان كبير»^(٣). ويقول الصدر الشيرازي: «العالم من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركبات فهذا هو الإنسان الكبير»^(٤). ويقول السبزواري: «هذا العالم واحد، لا بالاجتماع والاتصال فقط، بل إنسان واحد كبير بالعدد»^(٥).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٥٣٣-٥٣٤.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ٤٨٠.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٣٥٥.

(٤) أسرار الآيات للشيرازي ص ١٠٩.

(٥) شرح المنظومة للسبزواري ج ٢ ص ٥٢٣.

وبين الإنسان البشري، المعروف فلسفياً بالإنسان الصغير، وبين الإنسان الكبير مشابهة تامة، يقول حيدر الأملي: «جميع كمالات الإنسان الصغير من العلوم والحقائق والحياة والقدرة والتصرّف والإدراك والأخذ والعطاء والقبض والبسط، تتعلّق بقلبه وروحه، وكذلك جميع كمالات الإنسان الكبير، من العلوم والحقائق والقدرة والحياة والتصرّف والإدراك والأخذ والعطاء والقبض والبسط، تتعلّق بروحه وقلبه»^(١). ويقول الصدر الشيرازي: «فحركة الأعضاء بواسطة الأعصاب والرباطات في الإنسان الصغير، بمثابة حركة السماء بواسطة الأشعة والأنوار في الإنسان الكبير»^(٢).

وكما أن الإنسان الكبير شامل لثلاثة أنواع من العوالم، هي عالم العقول الطولية، وعالم المثل الأفلاطونية، وعالم المادة، فإن هذا موجود في الإنسان الصغير، يقول الخميني: «الإنسان هو الكون الجامع لجميع المراتب العقلية والمثالية والحسية، منطوق فيه العوالم الغيبية والشهادية وما فيها»^(٣).

بل إن المشابهة بينهما تمتد إلى أن تصل إلى المشابهة في الفناء، «مثل أن في الكبرى ﴿زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ عند موت الإنسان الصغير، زلزلت أرض بدنه، وارتعدت أركان بنيته، وفي الكبرى ﴿وَجُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّنَا دَكَّةً وَجِدَةً﴾. كذلك في الصغرى، تدك عظام بدنه دكا...»^(٤).

والخلاصة في هذا، أن التشيع الفلسفي يذهب إلى أن «الإنسان الصغير نسخة منتخبة، ونخبة منتسخة من الإنسان الكبير، بمثابة الولد من الوالد»^(٥).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥٥٨.

(٢) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ٦٩.

(٣) شرح دعاء السحر للخميني ص ٧.

(٤) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٥ هامش ص ٢٧٨.

(٥) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢٥١.

وهذا الطرح الشيعي، قد يكون طرحاً مستمداً من مؤسس فلسفة الإشراق، فإننا نجد أفلاطون يذكر أنه «عندما رأى الأب والخالق أن المخلوق الذي صنعه متحرك وحي ابتهج، وعزم في فرحه وبهجته على أن يصنع النسخة أكثر شبهاً بالنسخة الأصلية»^(١).

الاسم العاشر: الإنسان الكامل:

يسمى الوجود المقيد بالإنسان الكامل؛ نظراً إلى كماله في ذاته، ومن صور هذا الكمال: أنه أول موجود ممكن وجد على ماهية. ومن صور كماله: أنه لا وجود لغيره، بل هو شامل لكل موجود ممكن، يقول الأملي: «الإنسان الكامل المسمّى بالإنسان الكبير، هو حقيقة هذا العقل أو العقل بنفسه»^(٢).

وفلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية يصرحون تصريحاً بأن الإنسان الكامل موجود على صورة الله ﷻ، يقول الصدر الشيرازي: «الإنسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقاً على صورته الرحمن»^(٣). ويقول السبزواري: «الإنسان الكامل مخلوق على صورة الرحمن، ذاتا وصفة وفعلاً»^(٤).

وهذه الخليفة مع كونها على صورة الرحمن، هي أزلية الوجود، يقول الخميني: «عندنا أن وجوب الوجود وما بعده كلها ثابتة للإنسان الكامل»^(٥).

هذه هي أشهر الأسماء التي أطلقها فلاسفة الشيعة على الوجود المطلق بعد تقيده وحصول الماهية فيه. ولفهم علاقة هذه الموجودات بماهيتها؛ لا بد من التركيز على أنها تقع في وجود كبير ضخم، يضعف أكثر الناس عن رؤيته.

(١) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٥ ص ٤٢١.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدير الأملي ص ١٧٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٧.

(٤) شرح نبراس الهداية للسبزواري ص ١٧٤.

(٥) تعليقات الخميني على مصباح الأنس ص ٢٥٩.

ومن هنا يقومون بتحليل ما يرونه في الخارج إلى حيثيتين:

الحيثية الأولى: حيثية مشتركة، وهي الوجود.

الحيثية الثانية: حيثية خاصة تميز بعض الموجودات عن بعض، وهي الماهية، مثل: الإحراق للنار، والنطق للإنسان، والصهيل للفرس.

ومن تجاوز ما وقع فيه الجرم الغفير من الخلق، ورأى أن العالم مترابط الأجزاء، واقع على شكل إنسان كبير؛ فقد حقق الحق - على ما يرى هؤلاء الفلاسفة - في علاقة الوجود بالماهية.

والخلاصة في هذا: أن فلاسفة الشيعة يذهبون إلى أن الماهيات الممكنة المتكثرة بأجمعها واقعة في وجود كبير، كان السبب في وجوده مع وجود ما فيه من موجودات ممكنة؛ تحول الوجود المطلق من وجود مطلق إلى وجود مقيد كبير، هو العقل الأول، ثم يتقيد الوجود بداخل هذا العقل الأول أكثر فأكثر، ويتحول من صورة إلى صورة، فمتى ما «نزل من حضرة إطلاقه وتجرده وتقيّد بصورة من الصور، عقلا كان أو نفسا أو غيرهما من الموجودات؛ حصل بذلك التنزل لذلك الموجود وجود إضافي نسبي معدوم في الحقيقة، موجود بالاعتبار، بحيث لو أسقطت عنه تلك الإضافة لم يبق إلا عدما صرفا»^(١).

وهذا ما أشار إليه الصدر الشيرازي أيضا، عندما ذكر أن الموجودات المقيدة، كلما ازدادت تقيدا، ونزلت «درجه من درجات القصور عن الوجود المطلق، الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدميه، ولا حيثية امكانية؛ يحصل للوجود خصائص عقلية، وتعينات ذهنية، هي المسمات بالماهيات»^(٢).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٣٦٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٣٢٠.

وبهذا نصل إلى البحث في القضية الجوهرية، التي هي لب المبحث، أي: الأصيل والاعتباري من الوجود والماهية. وهي قضية لم يكن له بحث مستقل، وإنما كانت تبحث في مواضع متفرقة من علم الفلسفة، إلى أن جاء الطوسي وأشار إلى هذه المسألة إشارة واضحة^(١). وأما السهروردي فيعتبر أول من ناقش القول بأصالة الوجود والماهية بشكل واضح ومفصل، ثم ختم نقاشه بنصرة القول بأصالة الماهية، يقول في إنكار وجود الكلّي في الخارج: «المعنى العام لا يتحقق في خارج الذهن، إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره ولا يتصور الشركة فيها، فصارت شاخصة وقد فرضت عامة، وهو محال»^(٢).

وبسبب تبني السهروردي للقول بأصالة الماهية؛ صار لهذا القول سوق رائجة لدى فلاسفة الإشراق، إلا أن الحال تغير بعد الصدر الشيرازي، الذي رفض هذا القول بعد أن كان من أشد مناصريه، يقول حاكياً لنا ما كان منه: «إني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك»^(٣).

ولما قام الصدر الشيرازي بمناصرة القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية؛ بات هذا القول هو المذهب المعتمد في التشيع الفلسفي. ومرادهم بالبحث في الأصالة، البحث في «الشيء الذي يتعدى حدود أذهاننا، ويشكل متن الواقع، ويكون منشأً للآثار الخارجية هو الوجود أو الماهية»^(٤).

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ج ٣ ص ٢٤٥.

(٢) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي ج ٢ ص ٤٩.

(٤) شرح المنظومة لمرتضى مطهري ص ٣٨.

فعلى مذهب فلاسفة الإشراق من الاثني عشرية لا يوجد في الخارج إلا وجود كلي، يتكثر بالماهيات المشاهدة، وهي ماهيات لا تتميز عن الوجود المكون لها، بل متى ما قورنت به؛ كانت سراباً، يقول الخميني: «التعينات موجودة بالعرض، والظهور له ومنه وفيه، والتجلي العيني وإن كان في المرئي ولكنه مقدم عليها، وهذا من الأسرار التي لا يمكن افشاء حقيقتها والتصريح بها، فالعالم خيال في خيال ووهم في وهم، ليس في الدار غيره ديار، تأمل تعرف»^(١).

فعندما نقول: إن النار محرقة. فإن الفاعل الحقيقي - على وفق تصورهم الفلسفي - هو الوجود الكلي المطلق، لا الماهية المعينة المقيدة، المعبر عنها بالنار؛ والسبب في هذا: أن الوجود المطلق هو المكون للماهيات المشاهدة، التي هي تطور واقع فيه.

ولتقرب مرادهم وتوضيحه نمثل له بمثال، فنقول: لو أن زيداً من الناس رزق بقدرة خارقة في جسمه، وصار لا يمسك شيئاً من الأشياء، إلا ويتمكن من تسليط كمية كبيرة من الشحنات الكهربائية عليه، فيصعقه إن كان ذا حياة، ويفتته إن كان جماداً، فمن الفاعل هنا: هل هو زيد أم الشحنات الكهربائية الخارجة منه؟

الجواب أن زيداً هو الفاعل، وأما الشحنات الكهربائية فهي شحنات خارقة منه. فكذلك النار، هي شيء واقع في الوجود المطلق، ولا فعل لها في حقيقة الأمر، إذ كيف يفعل من لا استقلال له؟

وعلى هذا فالمغايرة بين الوجود المطلق والوجود المقيد - أي: بين الوجود والماهية - مغايرة عقلية، وأما في الخارج فلا وجود إلا للوجود المطلق، يقول الصدر الشيرازي: «مغايره الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي، إنما يكون في الذهن لا في الخارج»^(٢).

(١) تعليقات الخميني على شرح فصوص الحكم ص ٢٩٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٢ ص ٥٦.

ولما كانت المغايرة مغايرة «عقلية، فلا تنافي اتحاد الماهية والوجود خارجا وذهنا، فليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الوجود لمكان أصلته واعتباريتها، فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحوها من الاختلاف، من غير أن يزيد على الوجود شيء»^(١).

وبعد أن سحب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية عن الماهيات المشاهدة صفة الفعل، نافين قيامها بأي فعل من الأفعال على سبيل الحقيقة، مسندين ما يقع من أفعال مشاهدة إلى الوجود المطلق. ذهبوا إلى نفي الوجود الحقيقي لهذه الماهيات، يقول حيدر الأملي: «الظلّ هو الوجود الإضافي الظاهر بتعيّنات الأعيان الممكنة، وأحكامها التي هي معدومات»^(٢).

والعلة في كونها ماهيات معدومة: أن الناظر يراها شيئا، مع أنها ليست بشيء من حيث هي هي؛ والسبب في هذا ما في الناظر من ظلمة، تمنعه من رؤية نور الأنوار في كل مكان، يقول الخميني: «لا وجود للظلّ أصلاً، فجوده وجود خيالي، فإنّ الظلّ عدم تنوّر المحل عن نور المنير، ولكن يتخيّل أنّه شيء مع أنّه ليس بشيء»^(٣).

ولتقريب هذا المعنى نمثل له بمثال، فنقول: لو أن أحدنا وضع بين يديه قطعة كبيرة من الصلصال، وشكل بهذا الصلصال - في ذات الصلصال - مجموعات يتميز بعضها عن بعض، فهذا قلم، وإلى جواره سيف، ويقابلهما كرسي، وهكذا.

فبين هذه الموجودات اشتراك واختصاص، فهي تشترك في كونها مكونة من الصلصال، ومع كونها منه ليست بمباينة ولا منفصلة عنه. وبينها امتياز عقلي، أي: هذه الناحية من الصلصال على شكل قلم، والأخرى على شكل سيف، والثالثة على شكل كرسي.

(١) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢٠.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٧٨.

(٣) تعليقات على شرح فصوص الحكم ص ١٤٩.

ومع هذا التمايز العقلي لم يوجد في الخارج وجود مستقل، إذ الكل من الصلصال، ولم يزد الصلصال وجوداً حقيقياً مضافاً إلى ما كان موجوداً من قبل. ففي مثالنا هذا نجد أن الصلصال مماثل للوجود من جهة، ومختلف عنه من جهة:

ووجه الشبه: أن جميع الموجودات الموجودة في الوجود المطلق مكونة منه، كما أن الموجودات الموجودة في الصلصال مكونة منه، وما الماهيات الموجودة في الوجود أو في الصلصال إلا أمور عقلية، لم تُضف إلى الوجود أو الصلصال أي شيء جديد.

وأما وجه الاختلاف فهو: أنه لا يوجد في الخارج شيء غير الوجود المطلق إلا العدم المحض، وأما الصلصال فإنه يوجد في الخارج غيره. بل في حقيقة الأمر وجود هذا الصلصال وجود اعتباري، وليست له من الأصالة شيء؛ والسبب في هذا أنه ماهية داخلية في الوجود المطلق، المكون للصلصال ولما تكون من الصلصال.

فنحن والصلصال وجميع الموجودات -على وفق أصول الفلسفة الإشراقية- ماهيات موجودة في هذا الوجود المطلق الكبير، وإن خفي هذا على أكثر الناس، يقول الطباطبائي: «فالذي يراه الواحد منا نصب العين أنه موجود إنساني مستقل عن كل الأشياء، غير مرتبط بها ارتباطاً تبطل استقلاله الوجودي، مع أن الحق خلافه»^(١).

فالوجود المطلق شيء كبير، مكون لجميع الموجودات، شامل للماهيات؛ ولهذا كان الوجود المطلق أصل الموجودية، والماهية تبع له.

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٤ ص ١٠٥.

ولأجل هذا التصور اندفع الصدر الشيرازي إلى التأكيد على «أن تشخص كل شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص، وأن الوجود والتشخص متحدان ذاتا، متغايران مفهوما واسما»^(١).

وينتج عن الاتحاد الذاتي مع المغايرة العقلية؛ حصول الالتباس على الناظر؛ وذلك بسبب ما يراه في الخارج من ماهيات متكثرة.

ولنضرب لذلك مثالا يوضح المقصود، فنقول: كل منا قد ينظر أمامه أو عن يساره فيرى: جدارا، ثم ينظر إلى أعلى؛ فيرى سقفا، وقد يتوهم أن لهذه الموجودات استقلالاً في الوجود، ولكن متى ما أمعن النظر؛ وجد أنها موجودات مكونة للمنزل الذي يسكنه، وإن كان ذا نظر قاصر؛ فسيعتقد أن مسكنه ذا استقلال حقيقي، وأما إن كان ذا فهم؛ فسيظهر له أن منزله واقع في مدينته، وإن أمعن النظر؛ فسيرى مدينته التي يعيش فيها هي وجود مقيد من ناحية أخرى؛ إذ هي كثرة واقعة في شيء أكبر هو الدولة، التي هي وجود مقيد من ناحية؛ لأنها واقعة في وجود أكبر هو الكرة الأرضية، ووجود هذه الكرة الأرضية ووحدتها لا يستلزم إنكار وجود دول متكثرة بداخلها، ومن عرف كيفية تكثر الدول، وعرف كيفية وحدة الكرة الأرضية؛ أمكنه الجزم بأن هذه الدول المتكثرة موجودة في وجود واحد هو الكرة الأرضية.

ثم يمتاز العارف الإشراقي عن غيره؛ فإنه ومع إيمانه بجميع ما سبق، يؤمن بأن الجميع من سموات وأرض، وشمس وقمر، وكواكب ومجرات، وعقول طولية وعرضية، واقع في الإنسان الكبير، الذي هو مجموع العالم.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٥ ص ١٨٥.

هذه هي فلسفة الوجود والماهية لدى هؤلاء الفلاسفة، وهي فلسفة تقوم على أصليين، هما:

الأصل الأول: الإيمان بوجود الكليات في الخارج:

هذا الأصل هو أساس القول بأصالة الوجود، إذ إن القول بأنه لا يوجد في الخارج إلا الوجود المطلق، و «ما عدا الوجود المطلق ليس إلا العدم المحض»^(١). مع الذهاب إلى أن هذا الوجود تشكل بعد اطلاقه على شكل إنسان كبير؛ يلزم منه أن يكون العالم مترابط الأجزاء، وأن تكون الماهيات الواقعة فيه، عبارة عن ماهيات تقع في وجود كبير قائم بنفسه، ومن ثم فإنه متى بطل القول بهذه النظرية؛ بطل القول بأصالة الوجود، واعتبارية الماهية.

وإثبات زيف هذه النظرية الفلسفية مما لا يستعصي على آحاد طلبة العلم، إذ له أن يقول: إن العالم خلق قبل وجود الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض والصدور قطعاً. وقولهم: إن العالم وجد على صورة إنسان في غاية الضخامة، شامل لجميع الجزئيات. حادث لم يعاصروه؛ فلا بد أن يقدموا بين يدي دعواهم إما: الدليل الحسي الذي يثبت لنا أن العالم على هذه الصفة، وفلاسفة الإشراق لم يقوموا بهذا. وإما الدليل الشرعي، الذي ينص على أن الوجود على صورة إنسان قائم في الخلاء، وهذا لم يوجد. ومتى لم يحصل الدليل؛ كان قولاً بغير علم؛ وما كان كذلك كان قولاً زائفاً، ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢٨) [النجم: ٢٨].

وإن قال هؤلاء العرفاء: إن الكشف الصوفي يدل على كون العالم على شكل إنسان كبير. قلنا: هذا الكشف الصوفي المزعوم مناقض لما قرره مؤسس الفلسفة الإشراقية، القائل: «صنع الله العالم في شكل كرة، مستديراً كاستدارة العجلة، أطرافه متساوية البعد عن المركز»^(٢).

(١) جامع الأسرار لحيدر الأملي ص ٥٢.

(٢) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي ترازج ص ٥١٧.

ومع ما في قول أفلاطون من خطأ، فإنه يكشف لنا أنه لا يوجد تصور واضح لدى فلاسفة الإشراق، فيما يتعلق بخلق العالم، بل المتأخر منهم يقرر ما يناقض ما قرره الأول.

ومع هذا فإن ما تبناه فلاسفة الشيعة من أن العالم ينقسم إلى عالمين: عالم العقول. وعالم المادة. يمنع أن يكون الوجود كلياً، ويوجب وجود فراغ بينهما؛ لأن المادة لا يمكن أن ترتبط مع وجود نوراني لا ماهية له. ومتى ثبت أن القول بأن الوجود شيء كلي موجود في الخارج قول باطل؛ صح لنا أن نقول: إن الوجود معنى كلي موجود في الذهن، ولا وجود له في الخارج، فالسماء موجودة، وهي مبينة في وجودها للأرض، والشمس موجودة، وهي مبينة في وجودها للقمر، وهكذا، فالموجودات مع وجودها متباينة بالذات، والوجود مشترك لفظي، يدل عليها بالتواطئ، مثل: لفظ العين، فإنها تطلق على النابغة، والنابعة، والمبصرة، والمتجسدة، ولكل منها وجود مباين للأخرى.

ويضاف إلى ما سبق أن ما ذهب إليه التشيع الفلسفي من تصوير للعالم على صورة إنسان كبير، مصادم لما قرره التشيع الكلامي الاثني عشري في كيفية خلق العالم، فهذا آية الله العظمى ناصر مكارم الشيرازي يقول: «إن رتق السماء والأرض إشارة إلى بداية الخلقة، حيث يرى العلماء أن كل هذا العالم كان كتلة واحدة عظيمة من البخار المحترق، وتجزأ تدريجياً نتيجة الانفجارات الداخلية والحركة؛ فتولدت الكواكب والنجوم، ومن جملتها المنظومة الشمسية والكرة الأرضية، ولا يزال العالم في توسع دائم»^(١).

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل لناصر مكارم الشيرازي ج ١٠ ص ١٥٥.

ومما يسقط مذهب فلاسفة الشيعة، في كون العالم على شكل إنسان كبير: أن مذهبهم يقوم على مصطلحات فلسفية، مثل: الوجود المطلق، والفيض الأقدس، والفيض المقدس، والإنسان الكامل، وبرزخ البرازخ، والحقيقة المحمدية، والحق المخلوق به، وحقيقة الحقائق، وفلك الحياة، وغيرها من المصطلحات التي لم ترد في القرآن الكريم، ولا في كتب السنة.

وهي ليست مذكورة في أمهات الكتب الشيعية، ولم يتكلم بها علماء الشيعة الاثني عشرية الذين يقوم المذهب على أقوالهم، وذلك مثل: الصدوق، والمفيد، والطوسي المعروف بشيخ الطائفة، والشريف المرتضى، والحلي.

بل إن أول من تكلم بهذه المصطلحات في ديار الإسلام ممن ينتسب إليه هو ابن عربي، وهذا باعتراف فلاسفة الشيعة الاثني عشري، يقول مرتضى مطهري: «محيي الدين ابن العربي هو الأب لكل الاصطلاحات أو لمعظمها من قبيل: الفيض الأقدس، والفيض المقدس، والوجود المنبسط، والحضرات الخمس، ومقام الأحدية، ومقام الواحدية، ومقام غيب الغيوب وأمثالها»^(١).

وأما أول من تكلم بها من الشيعة الاثني عشرية فهو حيدر الأملي، ثم انتشرت انتشاراً واسعاً على يد صدر الدين الشيرازي.

الأصل الثاني: المغايرة بين الوجود والماهية:

بعد أن آمن التشيع الفلسفي بالأصل السابق، أقام عليه القول بمغايرة الوجود للماهية. ومراده بهذا: أن «الوجود والماهية في عالم الذهن مفهومان متغايران، يعني: أنهما مفهومان ذهنيان، وليسا مفهومًا ذهنيًا واحدًا، إلا أنهما في الخارج متحدان، فليس هناك في الخارج أي تعدد وكثرة.

(١) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ١٢٣.

يعني ليس هناك شيء في عالم الخارج له جهتان وحيثتان واقعتان أحدهما الوجود والأخر الماهية»^(١).

والقول بالمغايرة الذهنية بين الوجود والماهية؛ مبني على القول بأن للوجود الكلي الخارجي مراتب، بعضها أعلى من بعض من حيث الشرف والمكانة، يقول مرتضى مطهري: «الوجود وجود واحد، ولكن مراتب الوجود بعضها موجود لذاته، وهذا مختص بواجب الوجود، وبعضها موجود لغيره، وهي سائر الموجودات الأخرى»^(٢).

وبسبب هذه المراتب تحصل مغايرة عقلية في رأي العين، لمن لم يعلم حقيقة الوجود، وعلاقة مراتبه بعضها مع بعض، يقول الطباطبائي: «الوجود حقيقة مشككة، ذات مراتب مختلفة، كما مثلوا له بحقيقة النور، على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نورا وشيئا زائدا على النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئا، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئا، ولا تفقد منها شيئا، وإنما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء، ولم ينضم إليها ضميمه، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة. فالنور حقيقة واحدة بسيطة متكثرة في عين وحدتها، ومتوحدة في عين كثرتها، كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها»^(٣).

(١) شرح المنظومة لمرتضى مطهري ص ٣١.

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٧.

(٣) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢٥-٢٦.

وما أتعب فلاسفة الاثني عشرية أنفسهم فيه، من محاولة إثبات وجود تشكيك عقلي بين الوجود والماهية؛ ينتج عن كون الوجود ذا مراتب، منها القوي والأقوى، والضعيف والأضعف، قول باطل؛ لأنه قائم على القول بأن الوجود شيء كلي موجود في الخارج، ومن أظهر البراهين - إضافة إلى ما ذكر عند مناقشة الأصل الأول - الدالة على تهاوي هذا القول: ما لزمه من آراء فلسفية، لا علاقة لها بالفهم الصحيح بوجه من الوجوه، مثل: الآراء التي تتعلق بزمن هذا العالم، من حيث الوجود والفناء. والآراء المفسرة لحقيقة العلاقة بين الله وَجَدَّكَ وبين خلقه. أو الآراء التي تبين العلاقة بين الوجود والماهية وبين المعرفة الإنسانية.

وهي آراء فلسفية، قام عليها مفهوم التوحيد في التشيع الفلسفي؛ وهذا ما سيتضح من خلال العرض الإجمالي الذي سنقدمه في المبحث التالي.





المبحث الثاني:

التوحيد في التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

وفيه مطلبان:

◆ **المطلب الأول: أنواع التوحيد في التشيع الفلسفي.**

◆ **المطلب الثاني: الكشف في التشيع الفلسفي.**



المطلب الأول

أنواع التوحيد في التشيع الفلسفي

سبق معنا أن الفلسفة الإشراقية مرت إلى أن وصلت إلى ما هو مشاهد عند فلاسفة الشيعة بمراحل، كان آخرها الذهاب إلى تسميتها بالعرفان الشيعي. كما ذكرنا أن العرفان في التشيع الفلسفي ينقسم إلى: عملي، وهو عرفان يهتم ببيان ما يعمله الراغب في أن يكون فيلسوفاً عرفانياً. وأما النوع الثاني من أنواع العرفان، فهو: العرفان النظري، الذي يختص بتفسير الوجود تفسيراً فلسفياً إشراقياً^(١).

والنوع الثاني من أنواع العرفان هو المقصود بالبحث في هذا المطلب؛ والسبب في هذا: أن عرفاء الشيعة الاثني عشرية يذهبون إلى أن من «الممكن أن نبدل علم العرفان النظري إلى علم التوحيد؛ لأنه فعلاً يبحث عن التوحيد وما يدور حوله. فموضوع هذا العلم هو الذات الإلهية»^(٢).

وبعد أن قرر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية أن العرفان النظري هو التوحيد؛ اصطدموا بمعضلة حقيقية، هي: الجمع بين ما أتوا به وبين التشيع وفق الفهم الكلامي السائد في البيئة والمجتمع الشيعي، وهنا ابتكروا تقسيماً جديداً للتوحيد، يشتمل «على قسمين:

الأول: توحيد الأنبياء، **والثاني:** توحيد الأولياء.

أمّا التوحيد الأنبياء فهو التوحيد الألوهي الظاهر العام الذي هو دعوة الخلق إلى عبادة إله مطلق من عبادة آلهة مقيدة، أو إلى إثبات إله واحد، ونفي آلهة كثيرة؛

(١) انظر: التعريف بالفلسفة الإشراقية في صدر هذه الرسالة.

(٢) الرؤية الكونية في العرفان النظري لكمال الحيدري ص ٢٣.

لقوله تعالى في الأوّل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]... وأما توحيد الأولياء فهو التوحيد الوجودي الباطني الخاص، وهو دعوة إلى مشاهدة وجود مطلق من مشاهدة وجودات مقيدة، أو إلى إثبات وجود واحد حق واجب بالذات، ونفي وجودات كثيرة ممكنة بالذات، معدومة في نفس الأمر^(١).

وهنا يظهر جلياً أن التوحيد في التشيع الفلسفي ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: توحيد الأنبياء:

توحيد الأنبياء هو التوحيد القائم على إثبات خالق ومخلوق، لكل منها وجوده الخاص، بحيث يكون الأول كاملاً من كل وجه، وأما الثاني فهو ممكن الوجود، ويرى عرفاء الشيعة الاثني عشرية أن هذا النوع من أنواع التوحيد مختص بالعامّة، يقول حيدر الأملي: «ظهور جميع الأنبياء والرسول ﷺ لم يكن إلا لدعوة الخلق إلى التوحيد الإلهي، والخلاص من الشرك الجلي الذي هو بإزائه»^(٢).

والشرك الجلي هو الشرك الأكبر، أي: جعل وسائط بين العبد وبين الرب ﷻ، مع الاعتقاد بأن هذه الموجودات مستقلة في وجودها عن وجود الله ﷻ، فيتجه العابد إلى هذه الموجودات المستقلة؛ باذلاً لها بعض أنواع العبادات، مثل: الدعاء، الذبح، النذر، الطواف، والاستعانة... متقرباً بذلك إلى الله ﷻ، ملتصقاً من هذه المعبودات أن تشفع له عند الله ﷻ؛ فيقع في الشرك الأكبر.

يقول الطباطبائي: «الوثنية المبنية على الإشراك، إذا أمعنا في حقيقة معناها وجدناها مبنية على أساس توحيد الصانع، وإثبات شفعاء عنده، ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾. وإن انحرفت بعد عن مجراها، وآل أمرها إلى إعطاء الاستقلال والأصالة لآلهة دون الله»^(٣).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ١٨٧-١٨٩.

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ١٩٠.

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٦ ص ١٠٣-١٠٤.

ولن نطيل البحث في عرض موقف التشيع الفلسفي من هذا التوحيد؛ لأنه وإن تطرق إليه فهو عنده فضلة من الفضلات، يقول حيدر الأملي: «التوحيد الألوهي ما يحتاج إليه؛ لأنه طريق السلامة ومرتبة العوام»^(١).

النوع الثاني: توحيد الأولياء:

هذا النوع من التوحيد، هو مقصود فلاسفة الشيعة الاثني عشرية؛ والسري في هذا: أنه لب فلسفتهم الإشراقية؛ لأنه توحيد يقوم على إنكار القول بثنائية الوجود، يقول صدر الدين الشيرازي: «معنى التوحيد أن لا موجود إلا الله سبحانه»^(٢).

ويقول مرتضى مطهري في حكاية مذهب أصحابه العرفاء في حقيقة التوحيد: «للتوحيد عندهم معنى آخر، إنه بمعنى وحدة الوجود، وهو توحيد إذا بلغه إنسان لاتخذ كل شيء شكلاً ربانياً»^(٣).

ويقول الفيض الكاشاني: «وحدته ليست من جنس الوحدة العددية التي تدخل في باب الأعداد... فهو واحد صمد أي: فهو فقط»^(٤).

ثم إن توحيد الأولياء، ينقسم إلى مرتبتين:

المرتبة الأولى: توحيد الخاصة:

توحيد الخاصة هو توحيد أهل الطريقة، الذين سلكوا طريق المعرفة الإشراقية، ولكنهم لم يصلوا إلى منتهى العرفان، بل هم بين بين، إذ هم يجمعون في تصورهم للوجود بين الإيمان بوجود الله ﷻ، مع الإيمان بأن عالم المادة مرآة تعكس لنا صورة الرب ﷻ، يقول حيدر الأملي في حكاية وجهة نظرهم للتوحيد: «التوحيد نفى وجود الغير، وإثبات وجود الحق، شريعة وطريقة، أو صيرورة الشئيين شيئاً واحداً، أو جعل وجودين وجوداً واحداً»^(٥).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٠٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٧ ص ٣٢٦.

(٣) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ٩٠.

(٤) الوافي ج ١ ص ٤٧٨-٤٧٩. تأليف: الفيض الكاشاني، تحقيق: ضياء الدين الحسيني،

مكتبة الامام أمير المؤمنين، أصفهان، الطبعة: الأولى: ١٤٠٦ هـ.

(٥) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٧٦.

المرتبة الثانية: توحيد خاصة الخاصة:

هذا التوحيد - في التشيع الفلسفي - أعلى مراتب التوحيد؛ لأنه لا يصل إليه إلا من آمن بوحدة الوجود، متجاوزاً لما وقع فيه الكثير من الناس من شرك؛ بسبب عبادتهم لموجودات أعطوها صفة الاستقلال عن الذات الإلهية. ومتجاوزاً لتوحيد الخاصة، الذين وقعوا في الشرك الأصغر. ومن وصل إلى هذا؛ فقد وصل إلى الحقيقة، يقول مرتضى مطهري: «الذين لهم دراية في علم التوحيد يعرفون أن كثيراً من مراتب التوحيد، وكثيراً من ضروب التوحيد هي شرك وكفر، وذلك عندما يبلغون مرتبة أعلى على هذا الخط. فعندما يتخطون مرتبة إلى أخرى أعلى منها، يجدون أن المرتبة الأدنى كانت مشوبة بكثير من الشرك»^(١).

والطريق الموصل إلى هذا التوحيد - بنوعيه: توحيد الخاصة وتوحيد خاصة الخاصة - ليس إلا الرياضات الروحية، يقول الخميني: «كلمة التوحيد تدل على اتجاه الكثرة نحو الوحدة، وإفناء جوانب الكثرة في عين الجميع، وهذا المعنى لا يثبت به البرهان، بل يدرك بالرياضات القلبية والتوجه الغريزي نحو مالك القلوب»^(٢).

والمراد بالرياضات الروحية: العبادات التي يقوم بها الراغب في أن يكون فيلسوفاً إشراقياً، وهي عبادات تختلف عما يقوم به أهل الإسلام؛ لأنها عبادات لا تفعل لطلب الجنة، أو خوفاً من النار، يقول الطباطبائي: «عبادته تعالى طمعا في الجنة عبادة الأجراء، وعبادته خوفاً من النار عبادة العبيد، وحق العبادة أن يعبد تعالى حباله، وتلك عبادة الكرام»^(٣).

ويقول الخميني: «عبادة الأحرار الذين يعبدون الله؛ لحبهم الحق المتعالي، ولبحثهم عن الذات المقدسة، فإنهم لا يعبدون من أجل الخوف من نار جهنم، أو الشوق إلى الجنة»^(٤).

(١) النبوة ص ٤٠٩. تأليف: مرتضى مطهري، نقله إلى العربية: جواد علي كسار، دار الحوراء للطباعة والنشر والتوزيع.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ١٣٨.

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٠ ص ٢٨٨.

(٤) الأربعون حديثاً للخميني ص ٣٧٥.

ويقول مرتضى مطهري: «إن من المسلم به من منطلق الإسلام أن العبادة من أجل الحصول على الأجر في الآخرة هي عبادة ناقصة جداً»^(١).

ولهذه الرياضات علم تعرف به، وهو علم السير والسلوك، ولكل من السير والسلوك معنًا يخصه، «فالسلوك هو طي الطريق، والسير هو مشاهدة آثار وخصائص المنازل والمراحل أثناء الطريق»^(٢).

وبناء على ما سبق، فإن العبادات - من وجهة نظر عرفاء الشيعة الاثني عشرية - عبارة عن سفر العبد في الوجود المطلق، باحثًا عن حقيقة هذه الموجودات، ساعيًا بكل ما أوتي من قوة؛ من أجل الوصول إلى الله ﷻ، يقول مرتضى مطهري: «تطلق كلمة العبادة على تلك الحالة التي يتوجّه فيها الإنسان باطنياً نحو الحقيقة التي أبدعته، ويرى ذاته تحت هيمنتها. وهي تمثل في واقع الحال سير الإنسان من الخلق نحو الخالق»^(٣).

والسير الذي يسيره المسافر، هو سير عقلي، يقوم على تنقل العقل الإنساني في الموجودات الخارجية، باحثًا في حقيقة كل موجود، منقّبًا عن كيفية وجوده، باحثًا عن مصدر وجود الموجودات المتكثرة، ومنها هذا الإنسان السالك، يقول الصدر الشيرازي: «اعلم أن للسالك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة، أحدها: السفر من الخلق إلى الحق. وثانيها: السفر بالحق في الحق. والسفر الثالث: يقابل الأول؛ لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع: يقابل الثاني من وجه؛ لأنه بالحق في الخلق»^(٤).

(١) التكامل الاجتماعي للإنسان ص ٦٧. تأليف: مرتضى مطهري، دار الهادي، بيروت، الطبعة الرابعة: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٢) العرفان الشيعي لكمال الحيدري ص ٣٠٩.

(٣) طهارة الروح لمرتضى مطهري ص ٣٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي ج ٢ ص ١٣.

أنواع الفناء:

لما كان فلاسفة الشيعة يؤكدون على أن العبادة الكاملة لا تفعل طلباً لجنة، أو خوفاً من نار؛ كان من الضروري أن يعللوا قيام العبد بالعبادات، وهو ما حصل بالفعل، عندما ذهبوا إلى أن الغاية من العبادة هي: معرفة حقيقة الوجود؛ عن طريق الفناء فيه.

وللإنسان في سبيل تحقيق هذا، ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: المحو: وهي مرتبة المبتدئين، وفي هذه المرحلة يفنى السالك الفناء الأفعالي، ويؤمن بأن الفاعل الحقيقي لجميع الأفعال التي تصدر من الإنسان هو الله ﷻ^(١).

المرحلة الثانية: الطمس: وهي مرتبة المتوسطين، وفي هذه المرحلة - من مراحل معرفة حقيقة الوجود - يفنى السالك الفناء الصفاتي؛ وينكشف له أن الصفات المشاهدة في الخارج هي صفات الله ﷻ^(٢).

المرحلة الثالثة: المحق: وهي مرتبة اليقين والكشف الأعظم، وهنا يفنى السالك إلى الله ﷻ الفناء الذاتي؛ ويؤمن بوحدة الوجود^(٣).

يقول حيدر الأملي في معرض حديثه عن هذه المراتب: «من تجلّت له الأفعال بارتفاع الأكوان؛ صار موحّدا بالتوحيد الفعلي. ومن تجلّت عليه الصفات بارتفاع حجب الأفعال؛ صار موحّدا بالتوحيد الوصفي. ومن تجلّت عليه الذات بانكشاف حجب الصفات؛ صار موحّدا بالتوحيد الذاتي، الذي هو المقصود بالذات من الظهور»^(٤).

(١) انظر: مصطلحات الصوفية للقاشاني ص ٩٨ وتفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٥٠٨ والكلام العرفان لمرتضى مطهري ص ١٢٨ والعرفان الإسلامي للمدرسي ص ١٥١.

(٢) انظر: مصطلحات الصوفية للقاشاني ص ٩٩ وتفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٥٠٨ والكلام العرفان لمرتضى مطهري ص ١٢٨ والعرفان الإسلامي للمدرسي ص ١٥١.

(٣) انظر: مصطلحات الصوفية للقاشاني ص ١٠٠ وتفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٥٠٨ والكلام العرفان لمرتضى مطهري ص ١٢٨ والعرفان الإسلامي للمدرسي ص ١٥٢.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٥٢.

ويقول الطباطبائي: «كمال الإنسان فنائه بأقسامه الثلاثة، وبعبارة أخرى التوحيد الفعلي والإسمي والذاتي»^(١).

إذن فنحن أمام ثلاثة أنواع للتوحيد، يرى عرفاء الشيعة الاثني عشرية أن من أراد أن يصل إلى مرتبة خاصة الخاصة، فلا بد أن يؤمن بها جميعاً. ولشرح مذهبهم بشكل أكبر، سنشير إلى نظرتهم إلى هذه الأنواع بشكل موجز، ونقول:

النوع الأول: التوحيد الأفعالي:

نقطة البداية في الفلسفة الإشراقية هي: الشروع في السفر العقلي الأول، بقصد تخليص النفس الإنسانية مما علق بها من مادة؛ ليدخل المسافر إلى الله ﷻ في حياة روحانية جديدة.

ولتحقيق هذا فإن المسافر يبادر بإزالة كل ما يمنعه من الوصول إلى الله ﷻ، من خلال السعي إلى رد الأفعال المشاهدة إلى فاعل واحد لها جميعاً، هو الله ﷻ، يقول حيدر الأملي: «يجب على العارف أولاً الإمساك عن مشاهدة فعل الغير مطلقاً؛ ليصل به إلى مقام التوحيد الفعلي»^(٢).

ويقول الطباطبائي: «فأول ما يفنى منهم الأفعال»^(٣).

وهنا يظهر أن حقيقة هذا النوع من أنواع التوحيد، هي: نفي الفعل والاستطاعة والاختيار عن الإنسان، ونسبة جميع الأفعال الموجودة إلى فاعل واحد، هو الله ﷻ. وأما من زعم أنه فاعل لما صدر عنه من أفعال، وأن له إرادة ومشية في الفعل أو الترك؛ فإن فلاسفة الشيعة يرون أنه قد وقع في الشرك الأفعالي؛ لأنه أثبت وجود فاعل غير الله ﷻ.

(١) رسالة الولاية ص ١٠٣. تأليف: محمد بن حسين الطباطبائي، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٧هـ.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ٢١٩.

(٣) رسالة الولاية للطباطبائي ص ١١٧.

النوع الثاني: التوحيد الصفاتي:

بعد أن يقطع المسافر إلى الله ﷻ ما سبق، ويؤمن بأنه لا يوجد في الوجود فاعل حقيقي إلا الله ﷻ. بقي عليه أن يدخل في التوحيد الصفاتي، إذ «بعد التوحيد الفعلي، لا يكون إلا التوحيد الصفاتي»^(١).

ومراد فلاسفة الشيعة بالتوحيد الصفاتي: الاعتقاد بأن الله ﷻ أو وجد جميع الموجودات؛ لتظهر من خلالها أسمائه الحسنی، وصفاته العليا. فلا يوجد في الوجود صفة، إلا وهي صفة من صفات الله ﷻ.

يقول الخميني: «العالم بمعنى ما سوى الله، هو صور الأسماء ومظهرها»^(٢).

وهذا التوحيد هو المراد بالفناء الصفاتي. وقد يسمى: الطمس.

ومتى ما آمن المسافر إلى الله ﷻ بهذين النوعين من أنواع التوحيد؛ فقد استكمل السفر العقلي الأول، وحق له أن يأخذ في السفر الثاني. يقول حيدر الأملي: «بعد التوحيد الصفاتي لا يكون إلا التوحيد الذاتي»^(٣).

النوع الثالث: التوحيد الذاتي:

التوحيد الذاتي هي التوحيد الحقيقي عند فلاسفة الاثني عشرية، بل إنهم يرون أن من لم يوحد بالتوحيد الذاتي؛ فهو مشرك. وخلاصة هذا السفر: أن العارف بعد أن كان يؤمن - في السفر العقلي الأول - بأن الوجود ينقسم إلى: واجب وممكن. اتجه في سفره الثاني إلى التعمق في حقيقة العلاقة بين الوجودين؛ وذلك من خلال البحث في سر فلسفي، هو حقيقة العلاقة بين الحجب وبين الذات الإلهية، أي بين الأفعال والصفات وبين الذات. ولا يزال المسافر غائصاً في أعماق هذه الأسرار، إلى أن يصل إلى اكتشاف حقيقة ما سبق؛ وهنا يؤمن جازماً بأن الحجب التي تحجبنا عن الذات الإلهية ليست شيئاً آخر غير ذاته ﷻ، يقول الطباطبائي: «كل حاجب للشيء عن الحق سبحانه فهو غير خارج عنه، بل داخل في ذاته، أي في مراتب وجوده»^(٤).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٥٥.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٥٧.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٥٦.

(٤) رسالة الوسائط ص ١٥٦. مجموعة رسائل الطباطبائي، المطبعة، وفا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م.

ويقول الخميني: «فإذا خرقت الحجب الظلمانية رأيت ظهور الحق في كل الأشياء»^(١).

ومن وصل إلى هذا؛ فسيرى أن كل ما في الخارج من سماوات وأرض، وما بينهما من كواكب، وما فيها من موجودات هو في حقيقته حقيقة ذات الله ﷻ، يقول حيدر الأملي: «غيره تعالى ليس بموجود في الخارج أصلاً، بل هو عدم صرف»^(٢).

ويقول الطباطبائي: «الإنسان لا يدرك ولا يشاهد غيره تعالى»^(٣).

وهنا يكون العارف الصوفي؛ قد آمن بوحدة الوجود، وذهب إلى أن غيره تعالى ليس بموجود في الخارج أصلاً.

ولا يخفى على من تأمل هذا أدنى تأمل، أنه باطل قطعاً؛ لأن أنواع التوحيد في التشيع الفلسفي لا تقوم على استقراء نصوص الوحي، وإنما تقوم على أصل فلسفي، هو: الإيمان بوحدة الوجود، الذي يشتمل بدوره على ما يتضمن بطلانه؛ إذ إن من قال: الوجود واحد وهو الرب ﷻ. امتنع عليه أن يقول بوجود العبد المخلوق؛ لأن الصفات التي يتصف بها المعبود ﷻ، يمتنع أن يوصف بها العبد بحال من الأحوال. وكذلك الصفات التي يختص بها العبد، يتعذر أن يوصف بها الرب ﷻ.

فإما أن يقال: إن الوجود واحد، وهو الرب ﷻ، ولا وجود للإنسان بحال من الأحوال. وهو مع بطلانه ففلاسفة الشيعة الاثني عشرية لا يقول به؛ لأن غاية فلسفتهم: دفع الناس إلى الفناء في ذات الله ﷻ؛ وهو قول يلزم منه الإقرار بوجود العبد الفاني.

(١) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٤٨.

(٢) جامع الأسرار لحيدر الأملي ص ٦٦٠.

(٣) المنامات والنبوات ضمن مجموع رسائل الطباطبائي ص ٤٠٨.

وإما أن يقال: إنه لا وجود لله ﷻ. وهو قول - مع دلالة الفطرة البشرية والأدلة النقلية والقواطع العقلية على بطلانه - لا يقول به فلاسفة الإشراق، وكيف يستقيم لهم أن يقولوا به، مع تصريحهم بأن مقصودهم الأعظم هو الفناء في ذاته ﷻ. ومتى ما تعذر القول بأحد هذين القولين؛ تحتم القول بأن الله ﷻ موجود، مع إثبات وجود حقيقي للبعد.

وعلى كل حال فليس موضوعنا في هذا المبحث التركيز على نقد ما في التشيع الفلسفي من خطأ. وإنما ذكرناه تمهيدا لبيان فهم هؤلاء الفلاسفة لأصول المذهب الاثني عشري، وهو ما سيظهر بقوة في الباب الثالث.



المطلب الثاني

الكشف في التشيع الفلسفي

يختلف المنهج المعرفي في التشيع الفلسفي عن المنهج المعرفي في التشيع الكلامي اختلافاً عميقاً، فبينما نجد التشيع الكلامي يذهب إلى حصر المعرفة الشرعية في أهل العصمة من أهل البيت. نجد التشيع الفلسفي يفتح الباب على مصراعيه، منتهجاً طريق المعرفة الصوفية القائمة على الكشف.

والمعرفة الكشفية هي أعلى أنواع المعارف عند فلاسفة الإشراق، والسبب في هذا: أنها علم يقيني يأتي إلى الإنسان مما وراء الغيب، بلا واسطة.

الكشف في اللغة:

الكشف في اللغة يطلق على ظهور الشيء بعد خفائه، وذلك عن طريق رفع ما يواريه ويستره، كرفع الغطاء عن الشيء^(١).

الكشف في الاصطلاح:

عندما نبحث عن معنى الكشف في اصطلاح فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية، نجد أن أول من عرفه هو حيدر الأملي، وذلك عندما ذكر أن «الكشف عبارة عن رفع الحجاب عن وجه المعلوم المطلوب»^(٢).

(١) انظر: العين للخليل بن أحمد ج ٥ ص ٢٩٧.

(٢) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٢٧٢

والاطلاع على ما هو موجود وراء الحجب، لا يحصل إلا بعد سلسلة طويلة من الرياضات الروحية، والخلوات الصوفية، يقول الصدر الشيرازي: «هذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا برياضيات ومجاهدات في خلوات، مع توحش شديد عن صحبه الخلق، وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة، وترفعاتها الوهمية، وأمانيتها الكاذبة»^(١).

وبعد هذا الطريق الشاق؛ تحصل المكاشفة، ويرى العبد ربه، ويوقن بأنه لا وجود إلا لله ﷻ، يقول الخميني: «المكاشفة بين الحق والعبد، برؤية كل منهما جميع الأحكام والآثار في الآخر، ويصير كل مرآة الآخر»^(٢).

ويعتبر الكشف الغاية النهائية للتشيع الفلسفي، وهذا ما صرح به السبزواري عندما قال: «فآخر العمل أيضا الشهود، الذي هو كمال المعرفة»^(٣).

أنواع الكشف:

إن نظرنا إلى الكشف من حيث هو، من غير النظر إلى الساعي في طلبه، فإنه ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: الكشف الصوري:

يذهب فلاسفة الشيعة إلى أن الكشف الصوري عبارة عن العلوم والمعارف المكتسبة مما وراء الحجاب عن طريق أحد الحواس الخمس، فمنه كشف يسمعه الولي بأذنه، ومنه ما يلمسه بيده، ومنه ما هو علم يشتمه العارف بأفنه، «على سبيل الاستنشاق وهو التنسّم بالنفحات الإلهية والتنشق بفوحات الربوبية»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) تعليقات الخميني على مصباح الأنس ص ٢٢٥.

(٣) حاشية السبزواري الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٥ ص ٢٨٥.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٤٦٢.

وهكذا في بقية الحواس، يقول السبزواري: «إذا تجلّى الحق تعالى على العبد باسمه السميع البصير؛ يسمع ما لا يسمع الآخرون، ويصير ما لا يصرون، وكذا إذا أحس ما لا يحسون، كان ذلك من مقتضيات تجلي اسمه المدرك، المنطوي فيه معنى الشم والذوق واللمس»^(١).

وأهم أنواع هذه المكاشفات هو: المشاهدة التي هي من خصائص الأنبياء، يقول الفيض الكاشاني: «المشاهدة تختص بالأنبياء والرسل صلوات الله عليهم، وخص باسم الوحي عرفاً»^(٢).

ولا يلزم من وصول العبد السالك إلى هذه المرحلة، أن ينزل إليه جبريل عليه السلام، بل قد يكون الشخص لدى فلاسفة الشيعة ذا نبوة ووحى ولم ينزل عليه جبريل، وهذا ما بينه حيدر الأملي عندما ذكر أن «كثيراً من الأنبياء ما نزل إليهم جبرئيل، ولا ملك آخر غيره، وكانوا أنبياء بالوحي الخفي»^(٣).

وسبب أهمية هذا النوع: أنه بداية الكشف الشهودي، الموجب للعلم اليقيني.

النوع الثاني: الكشف الشهودي:

الكشف الشهودي عبارة عن الوصول إلى التوحيد الذاتي، والإيقان بأنه لا وجود إلا لله تعالى، ومن وصل إلى هذا فقد وصل إلى الإشراق، يقول حيدر الأملي: «السالك إذا شاهد محوية الموهومات التي هي عبارة عن الغير، المسمّى بالمخلوقات، وشاهد ارتفاعها عنه بالكلية، وخلص عن الحجاب بالكلية، وظهر له الحق من بينه كظهور الشمس بعد إزالة السحاب عن السماء، وشاهد الحق كمشاهدة القمر ليلة البدر؛ فقد حصل له الإشراق»^(٤).

(١) تعليقات السبزواري على الشواهد الربوبية ص ٦١٩-٦٢٠.

(٢) الوافي للفيض الكاشاني ج ٢ ص ٧٧.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٤٥٣.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ١٧١-١٧٢.

ومن وصل إلى هذا المقام؛ فقد صار من كبار الحكماء، ومن أعظم الأولياء؛ ولأجل هذا كان علمه علماً يقينياً، لا يقبل الشك أو النقاش، يقول مرتضى مطهري: «لا يرى النبي والولي نفسه إلا شعاعاً من قدرة الخالق؛ ولهذا السبب ليس هناك خطأ فيما يدركه النبي والولي وفيما يفهمه»^(١).

وهذه الفكرة الفلسفية التي وردت بقلم مرتضى مطهري، قد تكون مستمدة من شيخه الخميني، القائل: «فمشاهدة الحقيقة لا تكون إلا عن طريق الوصول إلى عالم الوحي، والخروج من حدود العوالم الإمكانية»^(٢).

هذا ما يتعلق بالكشف في التشيع الفلسفي، وهو ثمرة لشجرة أصلها نظرية الفيض والصدور، وفروعها ما ترتب على الإيمان بهذه النظرية من القول بوجود المثل الأفلاطونية، مع القول بإمكانية تصفية النفس الإنسانية، إلى أن تصل إلى اكتساب العلوم الإلهية الحقة من هذه العقول.

وقد تبين أنه لا وجود لهذه الشجرة، وأن وجود الأصل أشد باطلاناً من وجود الفرع؛ وعلى هذا فإن القول بوجود الثمرة، أي: الكشف بأنواعه الفلسفية قول متولد من باطل؛ وما تولد من باطل لا يمكن أن يكون إلا باطلاً، ولكن هذا لا يعني أننا لن نتجه إلى هذه المسألة بنقد مختصر، ينصب على دعوى يقينية الكشف والإشراق خصوصاً.

وأول ما يظهر لنا من خلل فيما قالوا به من وجود علم كشفي يقيني، أن هؤلاء الفلاسفة لم يتمكنوا من وضع ميزان واضح، يميزون به بين من هو صاحب كشف يقيني، وبين من هو في الطريق للحصول على هذا الكشف المزعوم.

(١) النبوة لمرتضى مطهري ص ٢٨١.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ٤٥٣.

وعلى ضوء هذا المعنى الإجمالي يمكن أن نقسم الأدلة الدالة على استحالة القول بوجود الكشف إلى أمور هي:

الأمر الأول: التقابل بين أدلة صدق الأنبياء وسيرة العرفاء:

تتماثل للمشاهد دعوى الرسل ﷺ مع دعوى عرفاء الشيعة في الحصول على المعرفة اليقينية، من خلال الاتصال بما وراء الغيب. ولكن هل الأدلة على القولين متماثلة؟ لمعرفة هذا يجب أن نبحث في بعض الأدلة التي يقدمها الرسل ﷺ على صدق دعواهم، ثم نقابلها بحال هؤلاء العرفاء؛ وبهذا نصل إلى كبد الحقيقة، ويتبين لنا الحق في المسألة، فإن كان الدليل واحداً؛ فالواجب الإيمان بصدق الجميع، وإن لم يكن الحال كذلك، بحيث قدم لنا الرسل ﷺ الدليل الدال على صدق دعواهم، وعجز عن هذا فلاسفة الإشراق؛ كان المتعين أن نقطع بكذب دعواهم في الحصول على العلم اليقيني، والاتصال بما وراء الغيب. ولنشرع في مقابلة بعض الأدلة التي قدمها الرسل ﷺ مع سيرة العرفاء؛ ليتبين لنا حقيقة الوضع.

الدليل الأول: المعجزات:

أجرى الله ﷻ على أيدي رسله العديد من الآيات الخارقة للسنن الكونية؛ بقصد إبراز صدقهم فيما أتوا به، والرد على من كذبهم من الأمم، قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَنْتَارُ كُوفِي بَرْدًا وَسَلَّمًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ [الأنبياء: ٦٨ - ٦٩].

وكذلك موسى ﷺ، المبعوث إلى قوم اشتهروا بالسحر، فإن الله تعالى أيده بما خرق به السنن الكونية؛ فأبطل سحرهم.

ثم بعث ﷺ عيسى بن مريم، إلى قوم اتقنوا الطب، وبزوا فيه أهل عصرهم، وأيده بآيات لم يعلمها الأطباء على مدى العصور، مثل: إبراء الأكمه والأبرص. بل أيده بما لا يمكن أن يتمكن منه طبيب أبداً، مثل: إحياء الموتى، وخلق الطير من الطين، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ [آل عمران: ٤٩].

ثم أرسل ﷺ خاتم الأنبياء والرسل، محمد بن عبد الله ﷺ إلى قوم اشتهروا بالفصاحة والبلاغة، وأيده بهذا القرآن الكريم، وتحدى جميع الخلق أن يأتوا بسورة من مثله، قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْتَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [يونس: ٣٨].

هذا جزء من معجزات الرسل عليهم الصلاة والسلام، والتي كانت دليلاً ساطعاً على صدق دعواهم في حصول الوحي لهم، فهل كان لفلاسفة الإشراق من: أفلاطون، وأفلوطين، والسهروردي، وابن عربي، وحيدر الأملي، والصدر الشيرازي، والفيض الكاشاني، وجميع فلاسفة الإشراق إلى الخميني شيء من ذلك؟.

المطلع المنصف يعلم أنهم كانوا يقررون أن الواصل إلى العلم اليقيني، والمتصل بما وراء الغيب؛ إنسان كامل، ذا قدرة إلهية، يتمكن بها من خرق السنن الكونية. ومع اتفاقهم على هذا التنظير النظري، فإنهم كانوا جميعاً أديعاء، ولم يكن لهم أي شيء من المعجزات؛ ما يدل على كذبهم، وبطلان ما زعموا أنه معهم من علم إلهي.

الدليل الثاني: تصديق الأنبياء بعضهم لبعض:

من المعلوم لدى جميع العقلاء أن الحق يقوي بعضه بعضاً، وأن الصادقين يشهد أحدهم بالصدق لكل صادق، ويشني عليه وعلى ما أتى به من علم نافع، وهذا هو حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإذا ما اطلعنا على سيرة نبي منهم - وهو عيسى عليه السلام - ظهر لنا هذا بكل جلاء، وذلك أن عيسى عليه السلام، أثنى على من سبقه من الرسل، وخص منهم بالثناء موسى عليه السلام؛ لأنه من أولي العزم، وصاحب التوراة، ولم يقف عليه عند هذا، بل أثنى وبشر بمن يأتي من بعده، وهو محمد ﷺ. قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِيْ اِسْرَءِيْلَ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِيْتِكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرِسُوْلِ يَّاتِيْ مِنْ بَعْدِي اَسْمُهُ اَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّؤْتَمِنٌ ﴾ [الصف: ٦].

هذا هو حال الأنبياء الصادقين، الذين يأخذون ما معهم من علم من مشكاة واحدة، ومع هذا فلا هم لأحدهم إلا أن يتشر دين الله ﷻ، فهو يوالي ويبغض لله ﷻ وحده.

ولكن ما هو حال من يدعي العرفان، ويتبع منهج فلاسفة الإشراق؟. الواقع يشهد أن بين هؤلاء من تنقص بعضهم لبعض الشيء الكثير، فهذا هو الصدر الشيرازي يتنقص السهروردي فيما يتعلق بمذهبه في وجود المثل الأفلاطونية^(١). كما اعترض الصدر الشيرازي على شيخ الإشراقين فيما يتعلق بمذهبه في حدوث النفس^(٢).

وهذا حيدر الأملي يرد على ابن عربي؛ لأنه ذهب إلى أن خاتم الأولياء مطلقاً هو عيسى عليه السلام^(٣).

ثم أتى من بعده الصدر الشيرازي، ووصف بعض استدلالات ابن عربي بأنها استدلالات ضعيفة^(٤).

كما اعترض عليه في بعض التفصيلات الفلسفية المتعلقة بالقول بوجود الحياة في جميع الموجودات^(٥).

ولم يقف الأمر عند هذا، بل أتى الخميني بعد رده من الزمن، وتنقص ابن عربي^(٦).

ثم إن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية لم يسلم بعضهم من بعض، فهذا هو السبزواري يقول في معرض انتقاده لما قرره الصدر الشيرازي في مسألة اتحاد العاقل والمعقول: «أما مسلك التضاييف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر وغيره؛ فغير تام»^(٧).

(١) انظر: الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي ص ١٥٨.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٩ ص ٣٤٨.

(٣) انظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٤١٩.

(٤) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٣٥٢.

(٥) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد الشيرازي ج ٥ ص ٢٧١.

(٦) انظر: تعليقات على مصباح الأنس للخميني ص ٢٩٨.

(٧) شرح المنظومة للسبزواري ج ١ ص ١٤٩.

وفي الختام: فإننا لم نذكر هذه المقابلة بين حال الرسل عليه السلام وبين حال العرفاء، إلا لإلزامهم ببطلان دعواهم على أصول مذهبهم الفلسفي، وإلا فإن دعوى الأنبياء عليه السلام في الحصول على الوحي مختلفة من حيث الأصل عن دعوى هؤلاء الفلاسفة، وهذا مما لا يخفى على أحد من أهل العلم.

الأمر الثاني: الجهل المركب لدى فلاسفة الإشراق:

ليس التقابل بين حال الأنبياء عليه السلام وبين فلاسفة الإشراق بالدليل اليتيم لمن أراد أن يستدل على تهاوي القول بوجود علم عرفاني مفيد لليقين. بل ثم دليل ثان، وهو جهلهم بحقيقة مؤلف من أهم المراجع التي اعتمدوا عليها للتأصيل لمذهبهم الإشراقي، ولشرح قواعده، ومرادنا بهذا: كتاب أثولوجيا، فقد توهموا أنه من تأليف أرسطو، يقول الصدر الشيرازي: «نقل معلم الفلسفة الأولى أرسطاطاليس في أثولوجيا عن أستاذه أفلاطون الشريف الإلهي»^(١).

ثم أتى من بعده السبزواري، وقرر ما قرره الصدر الشيرازي، قائلاً: «كلمات العرفاء والحكماء مشحونة بإطلاق الكلمة على العقل والنفس، بل كل موجود ومنها كلمات أرسطاطاليس في أثولوجيا»^(٢).

ولم يكتشف هذا الخطأ - الخميني - أعظم عرفاء الشيعة الاثني عشرية المتأخرين، بل كرر ما قاله أسلافه، مستدلاً لما ذهب إليه في بعض المسائل الفلسفية بما هو موجود لدى الفلاسفة المتقدمين، «كأفلاطون الإلهي، ومفيد المشاءين أرسطاطاليس في أثولوجيا»^(٣).

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين الشيرازي ص ١٤٧.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٦٨.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ٢٣٢.

وقد تبين فيما بعد أن هذا الكتاب إنما جزء من تاسوعات أفلوطين^(١). وممن أشار إلى هذا من فلاسفة الشيعة المتأخرين مرتضى مطهري^(٢).

فلو كان ثمة وجود حقيقي لعلم كشفي؛ لعلموا حقيقة الكتاب الذي يتدارسونه، ولظهر لهم اسم مؤلفه الحقيقي.

وفي الختام يحسن أن نذكر أن الحر العاملي - أحد أعلام التشيع الكلامي - قد أكد على أنه يلزم من الإيمان بما في التشيع الفلسفي من القول بصحة العلم الكشفي: الإيمان بصحة كل ما يصدر عن العرفاء، وهو معنى العصمة؛ فلزم القول بعصمة العرفاء، والقول بعصمتهم يعني أن تحصيل العصمة أمر ممكن كسبي، وهو ما يتعارض مع أصول المذهب الشيعي الاثني عشري، القائم على النص بالإمامة والعصمة على أناس معينين باثني عشر إماماً؛ وهذا يبطل التشيع من أساسه، ويهدم أصله الذي قام عليه^(٣).



(١) يعتبر كتاب أفلوطين عند العرب لعبدالرحمن بدوي من أشمل ما كتب في هذا الباب؛ لأن المؤلف اعتمد في إثبات كون كتاب أثولوجيا جزء من تاسوعات أفلوطين على العديد من الدراسات غير العربية، كما اعتمد على المقارنة بين ما في أثولوجيا مع ما هو موجود في التاسوعات.

(٢) انظر: تعليقات مرتضى مطهري على أصول الفلسفة ج١ ص ١١٨.

(٣) انظر: الاثنا عشرية للحر العاملي ص ٨٠-٨٨.

الباب الثالث:

أثر الفلسفة الإشرافية

على أصول الإيمان

عند الشيعة الاثني عشرية

وفيه:

✽ تمهيد:

✽ الفصل الأول: التوحيد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

✽ الفصل الثاني: العدل في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

✽ الفصل الثالث: النبوة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

✽ الفصل الرابع: الإمامة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

✽ الفصل الخامس: المعاد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية.

تمهيد

مرّ معنا -عندما قمنا بعرض أصول الإيمان عند الشيعة الاثني عشرية- أن جمهور الشيعة يرون أن أركان الإيمان خمسة، هي: التوحيد. والعدل. والنبوة. والإمامة. والمعاد.

وتبين لنا ما في هذه القسمة من خلل، وتأكدنا أنها قسمة خاطئة قطعاً، لا لأنها خالفت حديث جبريل المشهور فقط، بل لأنها أدخلت في أركان الإيمان ما ليس منها. وأخرجت من أركان الإيمان من قام الدليل على أنه ركن من أركان الإيمان. إلى غير هذا من مظاهر الخلل في تقسيم الشيعة الاثني عشرية لأركان الإيمان.

وعلى هذا فإن من المتعين أن ننبه إلى أننا إنما لجئنا إلى عرض أركان الإيمان وفق ما هو مشهور في التشيع الكلامي؛ لأن المقصود عرض ما وقع بين التشيع الفلسفي والتشيع الكلامي من تناقض في فهم أصول الإيمان المتفق عليها في المجتمع الشيعي.





الفصل الأول:

التوحيد في التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

✽ المبحث الأول: الذات الإلهية في التشيع الفلسفي.

✽ المبحث الثاني: قدم العالم في التشيع الفلسفي.





المبحث الأول:

الذات الإلهية

في التشيع الفلسفي

وفيه مطلبان:

◆ المطلب الأول: الأسماء والصفات في التشيع الفلسفي.

◆ المطلب الثاني: وحدة الوجود في التشيع الفلسفي.



المطلب الأول

الأسماء والصفات في التشيع الفلسفي

الإيمان بأسماء الله ﷻ وصفاته من القضايا العقدية التي انقسم فيها التشيع إلى: تشيع فلسفي له فهم يخصه، وإلى تشيع كلامي له فهم مغاير لما في التشيع الفلسفي. وقبل الشروع - في بيان هذا - لا بد من ذكر تعريف فلاسفة الشيعة الاثني عشرية للأسماء والصفات الإلهية:

وأول ما يلاحظ الباحث في هذا الموضوع، أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية ينكرون أن يكون الاسم ما دل على معنى من المعاني، ذاهبين إلى أن الاسم شيء قائم بنفسه، متحقق في الخارج، يدل بوجوده على وجود الله ﷻ، يقول السبزواري: «الاسم عند العرفاء هو حقيقة الوجود، مأخوذة بتعين من التعينات الصفاتية من كمالته تعالى، أو باعتبار تجل خاص من التجليات الإلهية»^(١).

وأما الصفات الإلهية، فإن فلاسفة الشيعة يرون أنها تعني إثبات الكمال لله ﷻ، يقول الأملي: «صفات الله تعالى عبارة عن كمالته الذاتية، وخصوصياته الوجودية»^(٢).

والأسماء الحسنى والصفات العليا أمور تحدث باستمرار، فمتى ما حصل الفيض الإلهي؛ وجدت موجودات متعينة في الخارج؛ فكان هذا التعيين اسماً من أسماء الله ﷻ، وصفة من صفاته ﷻ؛ لأن الله ﷻ ظهر إلى العيان من خلال هذا التقيد الحاصل في الوجود، يقول الفيض الكاشاني: «المسمى يظهر بالاسم ويعرف به»^(٣).

(١) شرح الأسماء الحسنى للسبزواري ج٢ ص٢١٤.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٣٢.

(٣) الوافي للفيض الكاشاني ج١ ص٤٦٥.

فمهما أطلت النظر، أو أجلت البصر، فإن عينك لن تقع على شيء إلا وهو اسم من أسماء الله ﷻ، وصفة من صفاته ﷻ، يقول الخميني: «سلسلة الوجود ومراتبها ودائرة الشهود ومدارجها ودرجاتها كلها أسماء إلهية، فإن الاسم هو العلامة»^(١).
ويقول مرتضى مطهري: «كل الأشياء إنما هي أسماء وشؤون وصفات وتجليات لله ﷻ، وليست أموراً مقابلة له»^(٢).

والإيمان بتوحيد الأسماء والصفات يقوم عند هؤلاء القوم على الإثبات مع التنزيه، لكن لا على ما هو معروف عندنا أهل السنة والجماعة، بل على وفق معنى فلسفي، يذهب إلى أن التنزيه إثبات لجميع الأسماء والصفات المشاهدة لله ﷻ، مع تنزيه الموجودات الممكنة عن أي اسم أو صفة حقيقية مستقلة عن صفات الله ﷻ، يقول الخميني: «التوحيد الصفتي استهلاك الصفات والأسماء في أسمائه وصفاته. والتنزيه في ذلك المقام عدم رؤية صفة واسم في دار التحقق إلا أسمائه وصفاته»^(٣).

ولشرح مذهبهم الفلسفي في الأسماء والصفات؛ لا بد من الإشارة إلى أنهم يذهبون إلى أن الله ﷻ كان بلا اسم أو صفة، ثم حدث له هذه الأسماء والصفات، يقول السبزواري: «إن جميع ما سوى الله أسماء ورسوم حادثة، وإنما حديثة جديدة، إذ كان الله ولم يكن معه شيء، ولا اسم ولا رسم له»^(٤).

ومع هذا فقد زعموا أن تقدم الذات الإلهية على أسمائها الحسنی وصفاته العليا، تقدم في الرتبة والمكانة، وليس تقدماً زمانياً؛ لأن وجود الذات الإلهية وجود أزلي؛ يلزم منه وجود الفيض الأقدس؛ وبهذا الفيض الأقدس توجد الأسماء والصفات الإلهية؛ فتساوق الجميع في الزمن؛ وتقدمت الذات الإلهية على أسمائها وصفاتها في الرتبة والمكانة؛ لتقدم المفيض على الفيض، يقول الصدر: «المرتبة الواحدة اعتبار الذات مع الأسماء والصفات»^(٥).

(١) شرح دعاء السحر للخميني ص ٧٤-٧٥.

(٢) الكلام والعرفان لمرتضى مطهري ص ٧٢.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٠.

(٤) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٦.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٢ ص ١٨.

ويقول السبزواري: «ظهر الذات بالأسماء والصفات في المرتبة الواحدة يسمى بالفيض الأقدس»^(١).

ومع كون الأسماء والصفات الإلهية مساوقة للذات الإلهية في الزمن، متأخرة عنها في الرتبة، فإنها تأخذ الحكم نفسه فيما بينها، فبعض الأسماء أعلى رتبة من البعض الآخر؛ والسبب في هذا: قرب هذه الأسماء من المرتبة الأحادية، يقول الخميني: «أول استدعاء وسؤال وقع في دار الوجود هو استدعاء الأسماء والصفات الإلهية، بلسان مناسب لمقامها، للظهور في الحضرة الواحدة من حضرة الغيب المطلق. فأجابها بإفاضة الفيض الأقدس الأرفع والظل الأبسط الأعلى في الحضرة الجمعية، فظهرت الأسماء والصفات. والأول من الأول هو الاسم الجامع»^(٢).

وهذا الاسم الجامع هو الاسم الأعظم، وقد نص الشيرازي على أنه لا بد أن يكون مشتملاً «على جميع المعاني للأسماء الإلهية على الإجمال»^(٣).

وفي هذا المعنى يقول الخميني: «الاسم الأعظم بحسب مقام الألوهية والواحدية فهو الاسم الجامع لجميع الأسماء الإلهية، جامع مبدء الأشياء وأصلها لها، والنواة للأشجار من الفروع والأغصان والأوراق، أو اشتمال الجملة على أجزائها، كالعسكر على الأفواج والأفراد»^(٤).

وبعد الاسم الأعظم يأتي - من ناحية الرتبة والمكانة - الاسم الثاني من أسماء الله ﷻ، وهو الرحمن، يقول الخميني: «أول ما ظهر من مظاهر الاسم الأعظم مقام الرحمانية»^(٥).

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ١ ص ٧.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٢٧-١٢٨.

(٣) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ٤٣.

(٤) شرح دعاء السحر للخميني ص ٧٥-٧٧.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ص ١٨.

وهذا الاسم الإلهي مختص بإيجاد الممكنات، يقول السبزواري: «الرحمن اسم للحق تعالى باعتبار الجمعية الأسمائية التي في الحضرة الإلهية الفائض منه الوجود»^(١).

والعلاقة بين الاسميين علاقة تكامل، فالحقيقة العينية للاسم الأعظم مختصة بشمولها لجميع الموجودات، سواء وجدت بالقوة أو بالفعل، وأما اسم الرحمن فيختص بإخراج الموجودات من القوة إلى الفعل، يقول الخميني: «فبحقيقة الرحمانية أفاض الوجود على الماهيات المعدومة والهياكل الهالكة»^(٢).

ثم يوجد الاسم الثالث من أسماء الله ﷻ، وهو الرحيم؛ «ولهذا جعل الرحمن الرحيم تابعين لاسم الله في قوله تعالى: ﴿سَمِ اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾»^(٣).

ويرى فلاسفة الشيعة أن هذا الاسم حلقة ضمن حلقات التكامل الأسمائي لله ﷻ، إذ هو مختص بإعطاء الكمال لكل موجود خرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وعلى رأس هذه الموجودات الإنسان، يقول حيدر الأملي: «الرحيم هو المفيض للكمال المعنوي المخصوص بالنوع الإنساني»^(٤). ويقول الخميني: «بالرحمة الرحيمية يصل كل موجود إلى كماله المعنوي وهدايته الباطنية»^(٥).

ويلي هذه الأسماء الثلاثة من ناحية الرتبة والمكانة أسماء إلهية أخرى، هي أئمة الأسماء، وتلك الأئمة هي: «الحيي، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع، والبصير، والمتكلم»^(٦).

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ٧.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ٤٣.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٥٥.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥٦٣.

(٥) شرح دعاء السحر للخميني ص ٤٣.

(٦) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٣٣٥.

يقول الخميني: «الأئمة السبعة التي هي: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والتكلم، ولها الحيطه التامة والشمول الكلي»^(١).

ولا يعني هذا أن هذه الأسماء السبعة في مرتبة واحدة، وأنها تحل في المرتبة الرابعة بلا تفاوت، بل بعضها أشرف وأعلى من بعض، يقول الطباطبائي: «ف فوق كل اسم ما هو أوسع منه وأعم، حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر، الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء، وتدخل تحته شتات الحقائق برمتها»^(٢).

ويقول الخميني: «الأسماء المحيطة حاکمة على الأسماء التي تحت حيطتها وقاهرة عليها، وكل اسم كانت جامعته وحيطته أكثر، كان حكمه أشمل ومحكوميه أكثر، إلى أن ينتهي الأمر إلى الاسم "الله" الأعظم الذي يكون محيطاً على الأسماء كلها أزلاً وأبداً»^(٣).

وبهذا يكون قد ظهر إلى الوجود عشرة أسماء إلهية، وإذا ما قارنا هذا بما سبق بيانه، في كيفية صدور الكثرة عن الواحد، نجد أن هذه الأسماء الإلهية العشرة، هي العقول العشرة التي تصدر عن الله سبحانه تعالى.

ويأتي في مقدمة هذه الأسماء: لفظ الجلالة، إذ هو عبارة عن الوجود بأكمله، يقول الفيض الكاشاني: «العالم الأكبر هو الاسم الأكبر؛ إذ العالم ما يعلم به الشيء، كالاسم ما يعلم به المسمى»^(٤). فالاسم الأعظم هو أول ما صدر وفاض عن الله ﷻ، وهو العقل الأول، الجامع لجميع الموجودات التي هي مظاهر أسماء الله ﷻ، يقول الصدر الشيرازي: «العقل الأول أول ما يفتح به باب الفيض والإبداع، ونسبته إلى سائر الجواهر الروحانية نسبة آدم إلى أولاده»^(٥).

(١) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٠٨.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٨ ص ٣٥٤.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٣.

(٤) الوافي للفيض الكاشاني ج ٢ ص ٣١٩.

(٥) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٧٨-٧٩.

ومن هذه الأسماء العشرة، توجد بقية الأسماء الإلهية، يقول الصدر الشيرازي في عرضه لما يعتقد من علاقة بين الأسماء الإلهية: «تبعث من كل من هذه الصفات صفات أخرى، مثل: كونه حكيمًا غفورًا خالقًا رازقًا رؤوفًا رحيماً مبدئاً معيداً مصوراً منشئاً محيياً مميتاً إلى غير ذلك، فإنها من فروع كونه قادراً على جميع المقدرات»^(١).

والأسماء الإلهية، الصادرة عن العقول العشرة، هي ما سبق وذكرنا أنه يعرف في التشيع الفلسفي بالعقول العرضية، الموجودة في عالم الجبروت، يقول الكاشاني: «المراد بالأسماء حقائق المخلوقات الكائنة في عالم الجبروت، المسماة عند طائفة بالكلمات، وعند قوم بالأسماء، وعند آخرين بالعقول»^(٢).

وقد تسمى بأرباب الأنواع = المثل الأفلاطونية، يقول السبزواري: «سمى العرفاء أسماء الله أرباب الأنواع»^(٣). والسبب في تسمية هذا النوع من الأسماء الإلهية بأرباب الأنواع: أنها الموجد لما في العالم المادي المشاهد، يقول ملا صدرا: «التأثير الذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنی»^(٤).

ويقول الخميني: «جميع الموجودات الظاهرة والباطنة وكافة عوالم الغيب والشهادة خاضعة لتدبير أسماء الله»^(٥).

ولما كانت هذه المثل الأفلاطونية هي الخالق لكل ما نشاهده في عالم المادة؛ كان لكل نوع مادي رب في السماء، هو خالقه وموجده، يقول الفيض الكاشاني: «الله سبحانه إنما يخلق ويدبر كل نوع من أنواع الخلائق باسم من أسمائه، وذلك الاسم هو رب ذلك النوع، والله سبحانه رب الأرباب»^(٦).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٨ ص ١٤٦.

(٢) التفسير الصافي للكاشاني ج ١ ص ١١١.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ٢٦٤.

(٤) الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج ٧ ص ٣٥٥.

(٥) آداب الصلاة للخميني ص ٣٥١.

(٦) التفسير الصافي للكاشاني ج ١ ص ١١٣.

ولأجل هذا تقرر في فلسفة الإشراق عند الاثني عشرية أنها هي أيد الله ﷻ، يقول صدر الدين الشيرازي: «فللحق الأول أيد عمالة فعالة، لا بجوارح جسمانية، بل ذوات نورية، هي وسائط جوده، وجهات فاعليته وإفاضته على الأشياء»^(١).

وهنا نجد أنفسنا أمام فلسفة أفلاطون الإشراقية بكل وضوح، فإن هذا الفيلسوف يذهب إلى أن الآلهة عبارة عن سلسلة، بعضها فوق بعض، وما كان من الإله الأعلى إلى أن استعان بما تحته من آلهة؛ من أجل إيجاد وتدبير هذا العالم المادي، يقول: «عندما أبدع هو الله الأكثر كمالاً الموجود بذاته، مستخدماً الأسباب الضرورية كخدم له في إتمام عمله»^(٢).

وهنا وفق فلاسفة الشيعة بين فلسفة أفلاطون وبين العقيدة الشيعية، من خلال تقسيم الأسماء والصفات الإلهية إلى عقول طولية وعرضية، بحيث تكون الأسماء الإلهية خالقة من وجه، مخلوقة من وجه، فالاسم الأعظم هو الخالق لما تحته، ثم الرحمن مخلوق من قبل الاسم الأعظم، وخالق للرحيم، ثم الرحيم في المرتبة الثالثة، وهكذا، يقول حيدر الأملي: «كل اسم من أسمائه تعالى عند أهل الله مخلوق من وجه، خالق من وجه آخر»^(٣).

وبعد أن قرر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية أن العقول الطولية والعرضية هي أسماء الله وصفاته؛ انتقلوا إلى العالم المادي، مصرحين بأنه مرآة تظهر فيها أسماء الحق وصفاته، يقول الخميني: «إنه تعالى ظهور السماوات والأرض، أي: عالم الغيب والشهادة، والأرواح والأشباح. فهو تعالى بكمال تقدسه ظاهر في مرآتها، وظهورها هو ظهوره تعالى»^(٤).

(١) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٧٩.

(٢) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمارج ص ٥٤٩.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٨١.

(٤) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٤٧.

وصورة الرب ﷻ من حيث هي هي ظاهرة في كل وقت وأن، وإنما تغيب عن من كان على بصره غشاوة؛ أدت إلى احتجاب الحق عنه؛ لانشغاله بالنظر إلى الخلق، عن النظر إلى الرب المعبود ﷻ، يقول الصدر الشيرازي: «إذا نظرت إلى خصوص ذات المرأة، وكونها من حديد أو زجاج مثلا، حجبك ذلك عن ملاحظته تلك الصورة التي فيها، ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها؛ لتقيدها وحصرها، وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج، ولم تنظر إليه نظرا استقلاليا، بل نظرا ارتباطيا تعلقيا؛ فعند ذلك تنظر إلى الصورة المقابلة، وتلك الخصوصية حكمها باق، وإن لم يكن ملتفتا إليها؛ فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه، فيصير خصوصيه المرآه حجابا عن وجوده الحقيقي»^(١).

وإذا ما أردنا التعمق أكثر في فهم هذه المشابهة والمماثلة بين أسماء الله وصفاته وبين ما هو موجود في الخارج، فإننا نجد فلاسفة الشيعة الاثني عشرية يرجعون هذا إلى أن الله ﷻ إذا ما أراد أن يُظهر صفة من صفاته؛ فإنه ﷻ يفيض بصفته التي أراد أن تظهر؛ فيوجد في الخارج موجود مادي على مثل الصفة التي فاض الله ﷻ بها. فإذا ما أراد ﷻ أن يظهر للخلق أنه رحمن؛ فاض باسمه الرحمن؛ فوجد في الكون رحماء يصورون لنا رحمة الله ﷻ، وهكذا في كل اسم من أسماء الله ﷻ، يقول الصدر الشيرازي: «فلما كان قهارا أوجد المظاهر القهرية، التي يترتب عليها أثر القهر، من الجحيم ودركاتهما وعقاربها وحياتها وعقوباتها، وأصحاب سلاسلها، وأغلالها من الشياطين والكفار، وسائر الأشرار، ولما كان رحيفا غفورا أوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة، وكالجنة وأصحابها من المقربين والسعداء والأخيار، وهكذا القياس في سائر الأسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليتها ومحاكيتها»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٧ ص ٣٦٢.

(٢) المرجع السابق ج ٨ ص ١٤٧.

وقد التزم فلاسفة الشيعة بلازم ما أصلوه من كون جميع جزئيات العالم المادي مظاهر وصور للأسماء والصفات الإلهية، يقول الأملي: «كما كان آدم مظهر أسماء الهادي، يكون إبليس مظهر اسمه المضل، وكما كان موسى مظهر اسمه النافع، يكون فرعون مظهر اسمه الضار، وكذلك جميع الموجودات غيرهم من الحيوانات والنباتات والجمادات، حتى النملة والبقّة»^(١).

ويقول الشيرازي: «إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل؛ لقوله تعالى حكاية عنه: فيما أضلني»^(٢). وقوله: ﴿قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي﴾^(٣).

ويعتبر الفيض الكاشاني من أدق من بين عقيدة فلاسفة الشيعة في هذه المسألة، حيث يقول: «لكل مخلوق - سوى الإنسان - حظ من بعض الأسماء، دون الكل، كحظ الملائكة من اسم السبوح، والقدوس، ولذلك قالوا: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾». وحظ الشيطان من اسم الجبار المتكبر، ولذلك عصى واستكبر، وحظ الحيوانات من اسم السميع والبصير والحي والقدير، وأشباهاها، وحظ النار من القهار، والهواء من اللطيف، والماء من النافع، والأرض من الصبور، والأدوية السميّة من الضار، والدنيا من الأول، والآخرة من الآخر، إلى غير ذلك. واختص الإنسان بالحظ من جميع الأسماء»^(٤).

فمضمون كلامه أن فكرهم الفلسفي الإشراقي يقوم في هذا على

تصويرين:

التصور الأول: اعتبار أن الموجودات المتكثرة في الكون تظهر جميع الأسماء والصفات الإلهية، وكل بحسبه، إذ لا يوجد موجود إلا وهو مظهر لاسم إلهي، ومع هذا فإنه لا يوجد موجود - غير الإنسان - يكون مظهراً لجميع الأسماء والصفات الإلهية.

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٣٣٥.

(٢) لم ترد في القرآن الكريم آية بهذا اللفظ.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٨ ص ٣٨٤.

(٤) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٢٥.

التصور الثاني: الذهاب إلى أن للإنسان قدرة على أن يكون مظهرًا لجميع الأسماء والصفات الإلهية.

ويقوم هذا التصور الفلسفي على أن «العالم الذي يقال له الإنسان الكبير مظهر الأسماء الإلهية تفصيلاً»^(١). وهذا الإنسان الكبير هو في الوقت نفسه الاسم الأعظم، أي لفظ الجلالة " الله " الجامع لجميع الأسماء الإلهية. ومع هذا فإن الإنسان الكبير هو آدم الحقيقي، يقول الصدر الشيرازي: «الإنسان الذي هو آدم، عبارة عن مجموع العالم، فإنه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير»^(٢).

ومن الأفعال التي فعلها آدم عليه السلام على صورته، يقول ملا صدرا: «هذا الإنسان نسخة منتسخة ونخبة منتخبة من الإنسان الكبير بمثابة الولد من الوالد»^(٣).

وهذا الإنسان الآدمي مخلوق على صورة الرحمن؛ لأنه مخلوق على صورة الإنسان الكبير، الذي هو على صورة الله تعالى، وهذا ما صرح به السبزواري عندما ذكر أن ما ورد من «أنه تعالى خلق آدم على صورته، يشمل الإنسان الكبير الذي هو مجموع العالم، ويشمل مختصره الذي هو الإنسان الكامل والإنسان الصغير»^(٤). وفي هذا يقول الخميني: «ورد أن الله خلق آدم على صورته دون سائر الأشياء؛ فإنه مظهر الاسم الجامع الإلهي فهو صورة الحق على ما هي عليه»^(٥).

والوصول إلى هذا المقام، وصيرورة الإنسان البشري مرآة تحكي وتمائل جميع الأسماء والصفات الإلهية، في تناول الجميع؛ لأن الله تعالى خلق ما له من أسماء وصفات في كل إنسان بالقوة، وما على الإنسان إلا أن يخرجها من القوة إلى الفعل.

(١) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٦٢٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٣ ص ١٨٢.

(٣) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ١٠٩.

(٤) حاشية السبزواري على الأسفار ج ٣ ص ١٨١.

(٥) التعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١٥٩-١٦٠.

يقول حيدر الأملي: «الإنسان على قسمين: قسم يكون جامعا لجميع الأسماء والصفات بالقوة، فهو كل إنسان مطلقا. وقسم يكون جامعا لجميع ذلك بالفعل، فهو كل إنسان كامل من الأنبياء والرسل والأولياء والأصفياء والعارفين بالله على حسب طبقاتهم»^(١).

وتمكن الإنسان من الاتصاف بأسماء الله ﷻ وصفاته بالفعل؛ وصيرورته إنساناً مماثلاً لله ﷻ في أسمائه وصفاته، لا يتم إلا عن طريق إيجاد المناسبة بين السالك وبين الله ﷻ، وذلك بالتخلق بأخلاقه ﷻ، فإن «كل من شاهد الحق بنور الحق فإنه لا يقدر أن يصل إليه، إلا بعد حصول المناسبة بينه وبينه، من التجرد والاستغناء والتفديس والتنزيه، وأمثال ذلك المعبر عنه بالتخلق بأخلاقه»^(٢).

وذلك أن الإنسان ما أن يعي إلا ويسعى في تقليد من حوله. ثم يأخذ في تقليد الأفاضل من الناس عند كبره، ثم يسعى للتخلق بأكمل الأخلاق، وإن كان ذا نفس عزيزة؛ حرص على أن يكون عالما أدبيا، أو فقيها، وهكذا، وقد يحرص على «أن يكون حكيما إلهيا، يعنى: عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني، وإذا بلغ إلى هذا المقام الذي هو عزيز المنال، يتغى أن يكون متألها عارفا ربانيا، مقتدرا متصرفا ذا الرياستين، فائزاً بالحسنيين، متخلقا بأخلاق الله ﷻ علما وعملا»^(٣).

وبهذا يصير هذا الإنسان الآدمي مماثلاً لله ﷻ في جميع أسمائه الحسنين وصفاته العليا، ولم يتفرد الرب ﷻ - على وفق أصول فلاسفة الشيعة - عن هذا الإنسان البشري إلا بأنه متقدم عليه بالرتبة، كتقدم الشمس على شعاعها، وأما غير ذلك فلا؛ ولذا «قال بعض العارفين: ليس بيني وبين ربّي فرق إلا أنني تقدّمت بالعبودية».

يعنى: ليس فرق بين الحق والمظاهر إلا أنه مقدّم عليها بالذات، وهي متأخرة عنه بالاعتبار، وإلا هي هو أو بالعكس.

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج٢ ص ٤٥٠.

(٢) المرجع السابق ج٣ ص ٦١.

(٣) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية ج٨ هامش ص ٤٢.

وقال بعضهم: أنا أقل من ربّي بشيئين. يعنى: بالفقر الذاتي، والإمكان الذاتي»^(١).

ومن تمكن من هذا؛ فقد بلغ أعلى المراتب الإنسانية، يقول الخميني: «وفي النتيجة يتحول الإنسان إلى حقيقة الأسماء والصفات، بل إلى صورة اسم الله الأعظم، ومظهره. وهذه هي الغاية القصوى لكمال الإنسان ومنتهاى رجاء أهل الله»^(٢).

وهذه الفكرة الفلسفية هي ما يعرف في التشيع الفلسفي بالخلافة الإلهية، وخلاصتها أن الله ﷻ أحب أن يُعرف، وأن يُظهر ما له من أسماء حسنى وصفات عليا؛ فأفاض الفيض من ذاته الكاملة؛ فظهر في الخارج وجود هو صورة الله ﷻ، يقول الخميني في تعريف الخلافة الإلهية: «الخلافة هي الخلافة في الظهور والإفاضة والتعين بالأسماء والاتصاف بالصفات»^(٣).

وهذه الخلافة الإلهية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الوجود الكبير:

المراد بالوجود الكبير: الوجود الجامع لكل الموجودات، وهذه الخليفة الإلهية تسمى في فلسفة الإشراق بعدة أسماء. وإن كان أشهر هذه الأسماء جميعاً هو الإنسان الكامل. الذي يرى فلاسفة الشيعة أنه الوجود بما حوى، إضافة إلى كونه على صورة الرحمن ﷻ، يقول الخميني: «الإنسان الكامل الذي يكون آدم أبو البشر فرداً منه، أكبر آية ومظهر لأسماء وصفات الحق سبحانه، وأنه مثل الحق المتعالي وآيته»^(٤).

ومعنى هذا: أنه لا يوجد «في الوجود غيره تعالى»^(٥).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر آملی ص ٦٦٢ - ص ٦٦٣.

(٢) الأربعون حديثاً للخميني ص ٣٤١.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ١٨.

(٤) الأربعون حديثاً للخميني ص ٧٠٦.

(٥) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم لحيدر الآملی ج ٢ ص ٣٦٧.

القسم الثاني: الإنسان البشري:

متى ما تمكن إنسان بشري من التحلي بجميع ما لله ﷻ من أسماء وصفات؛ فقد صار إنساناً كاملاً مماثلاً للإنسان الكامل الكبير.

ووظيفة هذا الإنسان البشري الكامل هي: إظهار أسماء الله ﷻ وصفاته ﷻ لبني جنسه من بني آدم عليه السلام؛ فيفعل، ولكن فعله هو فعل الله ﷻ، وتظهر منه صفات، ولكنها صفات الله ﷻ، يقول الطباطبائي: «فكلما يجده ويراه ويستقبله فإنما يجد الحق الواحد ﷻ، وكذلك في أفعاله، فهذا الإنسان الكامل يرى الحق بالحق، والخلق بالحق، ولا يشغله شيء عن شيء، ولا شأن عن شأن، فيظهر فيه صفات الحق، ويصدر منه أفعاله تعالى»^(١).



هذا هو توحيد الأسماء والصفات عند فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، الذين يقررون أن من لم يعتقد بهذا التوحيد العرفاني؛ فقد وقع في الشرك، يقول الخميني: «فالوقوع في حجاب الأسماء والصفات شرك أسمائي وصفاتي»^(٢).

ومن صور الخطأ والخلل في هذا المذهب الفلسفي: أنه فسر كتاب الله ﷻ متبعا للهوى، بينما الواجب على من أراد الوصول إلى الحقيقة، أن يفسر كلام الله ﷻ من خلال النظر إلى الآيات الأخرى في كتابه ﷻ، أو النظر إلى سنة نبيه ﷺ، والآثار المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم، وعلى فق ما هو معروف في لغة العرب؛ لقوله ﷻ: ﴿وَلَئِنَّ لَنَنْزِيلَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]. وعليه فإن ذهاب فلاسفة الشيعة إلى أن الاسم شيء قائم بنفسه؛ وقيامه يدل على وجود المسمى، قول مردود.

(١) المنامات والنبوات ضمن مجموع رسائل الطباطبائي ص ٤١٢.

(٢) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١٧.

وثمة أمر آخر، يبرز لنا ركافة هذا الفهم الفلسفي لأسماء الله ﷻ، وهو أن هؤلاء الفلاسفة يذهبون في موضع إلى أن العالم بأجمعه - أي عالم العقول الطولية والعرضية مع عالم المادة - عبارة عن اسم الله الأعظم. وفي موضع آخر يذهبون إلى أن عالم المادة إنما هو مظاهر وصور لعالم العقول. وهذا ما يجعلنا نتساءل ما فائدة كون الأسماء الإلهية المكونة لعالم العقول تنعكس في عالم المادة.

إن قلت: إن الاسم هو العلامة؛ ولأجل هذا انعكس ما في عالم العقول في عالم المادة؛ لكي يعلم من في عالم المادة حقيقة ما لله ﷻ من أسماء وصفات. قلنا: إن كان عالم المادة جزء من اسم الله الأعظم؛ فكيف يجهل حقيقة أسماء الله وصفاته. وإن قلت: إن عالم المادة إنما صار جزءاً من الاسم الأعظم؛ لأنه يكون مظهراً لما في عالم العقول، التي هي أصل ما يظهر من أسماء إلهية في الخارج؛ ولذا كان الحكم للأصل، لا للمادة التي لم يكن لها إلا أن تعكس ما في عالم العقول. قلنا: هل هذه الموجودات المادية تظهر الأسماء الإلهية بشعور منها، أم هي لا تشعر بشيء مما تقوم به.

إن قلت: هي صاحبة علم وشعور بما تقوم به. قلنا: هذا باطل؛ لأنه يلزم من هذا أن جميع الموجودات المادية على علم بهذا الأصل الفلسفي؛ لشعورها بما تقوم به من إظهار لأسماء الله ﷻ وصفاته، فلما كان أكثر الخلق على جهل تام بهذا التنظير الفلسفي؛ كان هذا القول باطلاً.

وإن قلت: إن هذه الموجودات المادية تعكس وتظهر أسماء الله ﷻ بلا علم منها. قلنا: هذا لا يعفيكم من اللوازم الباطلة لمذهبكم الفلسفي؛ لأنه يلزم من هذا أن تكون جميع الموجودات المادية كاملة؛ لأنها مظاهر لأسماء إلهية كاملة؛ وعلى هذا فإن الشخصيات المنبوذة تاريخياً، مثل قاتل الحسين رضي الله عنه؛ شخص كامل؛ لأنه يحكي ويظهر لنا اسم وصفة من أسماء الله وصفاته، وهذا معلوم البطلان.

ومن اللوازم الدالة على بطلان مذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في

توحيد الأسماء والصفات؛ أنهم يصرحون بأن الأسماء الإلهية خالقة من وجه، مخلوقة من وجه، بحيث يخلق كل اسم إلهي بعض الأسماء الحسنی، مع كونه مخلوقاً لاسم إلهي يسبقه في المرتبة. ومثل هذا يكفي في بيان بطلان هذا المذهب.

وأما الذهاب إلى أن المثل الأفلاطونية هي الموجد والمدر للأعيان الخارجية الموجودة في عالم المادة، وهي في هذا تدبرها على وفق ما فيها من علم إلهي، يعرف فلسفياً بالأعيان الثابتة. فهو قول لا يمكن أن يجتمع مع دين الإسلام.

وليس هذا قولنا وحسب. بل هو قول موجود في كتب علماء التشيع الكلامي، يقول آية الله البروجردي: «القول بالأعيان الثابتة التي قل من سلم من القول بإثباتها؛ للغفلة عن مفاسدها لا يكاد يمكن الجمع بين التوحيد وبين الالتزام بها»^(١).

ثم نقول: إن التشيع الفلسفي يقوم على أن لكل نوع مادي مثال أفلاطوني واحد، هو ربه الذي يخلقه ويدبره. ومع هذا فإن فلاسفة الشيعة يذهبون إلى أن ما في عالم المادة هو مظهر لصفات الله ﷻ، فمن ظهرت منه صفة الرحمة؛ كان مظهراً لرحمة الله ﷻ، ومن كانت العزة فيه أظهر كان مظهراً لعزة الله ﷻ. وهكذا.

وهنا نقول: إن كان لكل نوع مادي موجد ومثل أفلاطوني واحد، فمن أين أتت الصفات المتكثرة الموجودة في الأنواع المادية المعينة؟ إن قلتم: من المثل الأفلاطوني الذي أوجده. قلنا: هل أحاد المثل الأفلاطونية مشتمل على جميع الأسماء والصفات الإلهية أم على بعضها؟

إن قلتم: إن أحاد المثل الأفلاطونية مشتمل على جميع الأسماء والصفات الإلهية؛ ولأجل هذا تمكن كل عقل من هذه المثل من تزويد الماديات التي أوجدها بما أراد من الأسماء والصفات. قلنا: يلزم منه تساوي وتمائل المثل الأفلاطونية؛ لحيازتها جميعاً للكمال الإلهي؛ ثم هذا يلزم منه تساوي الموجودات المادية في الشكل والصورة؛ لتساوي وتمائل المثل الأفلاطونية الموحدة لها، ولما كان هذا باطلاً بدلالة المشاهدة؛ كان هذا القول باطلاً.

(١) تفسير الصراط المستقيم لحسين البروجردي ج ٣ ص ٥٤١.

وإن قلت: إن آحاد المثل الأفلاطونية لا تشمل جميع الأسماء والصفات الإلهية من حيث الأحاد، بل لكل منها صفات خاصة يتصف بها. قلنا: فإذا أراد النوع الإنساني أن يتحلى بصفة لا توجد فيمن أوجده من المثل الأفلاطونية، فماذا يفعل؟

إن قلت: يأخذها من المثل الأفلاطونية الأخرى. قلنا: لازم هذا أن المثل الموجد للإنسان لم يوجده ناقصاً فقط، بل كان ناقصاً في ذاته؛ ومتى ما كان ناقصاً لم يصح أن يقال: إنه اسم من أسماء الله ﷻ؛ فبطل هذا الاحتمال.

وإن قلت: إنه لا يمكن لأي إنسان أن يطمع في التحلي بصفة لا توجد فيما أوجده من المثل الأفلاطونية. قلنا: إذن بطل القول بوجود إنسان كامل؛ يجمع ويتحلى بجميع الأسماء والصفات الإلهية.

وعلى جميع الاحتمالات بطل القول بهذه العقول العرضية، المسماة بالمثل الأفلاطونية، والذهاب إلى أنها أسماء إلهية؛ وكل هذا يؤكد سقوط مذهب التشيع الفلسفي في أسماء الله وصفاته.

ومما يبين بجلاء بطلان هذا المذهب: أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية يصرحون بأن الكون وما حوى عبارة عن أسماء إلهية، وأن لكل شيء في هذا الكون شيء يقابله ويضاده ويختلف معه تمام الاختلاف، كما هو حاصل بالتقابل والاختلاف بين الأنبياء والكفار، وغير هذا من أنواع التصادم؛ ولأجل هذا كانت الأسماء الإلهية تتصارع مع بعضها البعض، وهي في تصارعها مع بعضها البعض، لها دول ودوران، وآثار وأحكام، فيجوز «أن يكون مظهر بعض الأسماء مغلوباً بالنسبة إلى البعض الآخر، وكذلك أحكامه ودورانه فظهور القيامة من مغلوبية الأسماء المتعلقة بالدنيا وغلبة الأسماء المتعلقة بالآخرة، وقس على هذا جميع الأسماء في جميع الأوقات»^(١).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٣٠١.

فقولهم بتصارع الأسماء والصفات الإلهية مع بعضها البعض، يكفي في الدلالة على بطلان مذهبهم.

ثم يقال: إن مما يدل على بطلان هذا التصور الفلسفي: أنه جر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى ما يعلم بطلانه بالاضطرار من دين الإسلام، فبعد أن دانوا بأن الأسماء الإلهية ذوات تحجبنا عن رؤية الله ﷻ، وهو ما يسمى بتوحيد الخاصة. قرروا أنه لا بد من الإيمان بتوحيد خاصة الخاصة، وهو توحيد يقوم على الإيمان بوحدة الوجود، يقول حيدر الأملي: «الفرق بين هذا التوحيد وتوحيد خاصّ الخاص من أهل الله، وهو أنّ التوحيد المخصوص بأهل الطريقة مبنيّ على التوكّل والتسليم والرضا وأخواتها، منوط بتحصيل المقامات والمراتب والتخلّق بأخلاق الله والاتّصاف بصفاته، وهذا كلّ من باب التوحيد الوصفي الذي يقتضي الواصف والموصوف والصفة، وهذا لا يخلوا من الكثرة، بل هو عين الكثرة؛ لأنّه مشتمل على الموكّل والمتوكّل، والراضي والمرضي وأمثال ذلك، وبين الكثرة والتوحيد مباينة كلّية. وتوحيد خاصّ الخاص مبنيّ على الفناء المحض والطمس الكلّي، والعبور عن جميع المقامات والمراتب والإضافات والاعتبارات حتّى الوجود وتوابعه»^(١).

وبعد أن ظهر لنا أن عرفاء الشيعة الاثني عشرية يذهبون إلى أن الاسم شيء موجود بالذات في الخارج، وتأكد لنا - من خلال ما نقلناه نصاً من كتبهم - أنهم يرون أنه لا يوجد موجود إلا وهو اسم من أسماء الله الحسنی. لا بد من الدخول إلى البحث في علاقة هذه الأسماء الحسنی بالذات الإلهية، وهو ما يعرف في التشيع الفلسفي بالتوحيد الذاتي، وهو موضوعنا التالي.



(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢٠٢ - ص ٢٠٣.

المطلب الثاني

وحدة الوجود في التشيع الفلسفي

الإيمان بالذات الإلهية أصل الأصول في العقيدة الإسلامية، وهذا الأصل يقوم على إثبات ذات إلهية متصفة بالكمال، منزهة عن جميع النقائص، بئنة عن جميع الممكنات الناقصة، مستقلة بذاتها الكاملة عن ممازجة أو مخالطة المخلوقات الحادثة.

وأما في فلسفة الإشراق فإن الإيمان بالذات الإلهية يسمى بالتوحيد الذاتي، وهو عبارة عن إسقاط كل ذات ووجود عن النظر، حتى يصل صاحبه إلى الوجود المطلق المحض، والذات البحث الخاص الذي هو مؤجد كل موجود^(١).

فلا بد للموحد بهذا التوحيد أن يتجاوز ما سبق من أن في الوجود أصل هو الله ﷻ، وصورة تحكي لنا حقيقة هذا الإله، هي عالم الإمكان، مع الإيمان بأنه لا يوجد في الخارج إلا الله ﷻ، الذي يوجد الموجودات في ذاته، يقول الخميني: «التوحيد الذاتي اضمحلال الذوات لدى ذاته. والتنزيه في ذلك المقام عدم رؤية إنئية وهوية، سوى الهوية الأحديّة»^(٢).

ولكي يصل الموحد إلى هذا التوحيد لا بد له أن يؤمن بأن الله ﷻ ليس له حد يحده عن غيره، يقول الطباطبائي: «الواجب تعالى لا ماهية له؛ فليس له حد»^(٣).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢١٦.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة للخميني ص ٨٠.

(٣) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٣٣٥.

ويقول مرتضى مطهري: «ليس لذات الله ماهية تخصصه بنوع خاص من الوجود المحدود»^(١).

وليس معنى هذا أن يعتقد أنه لا يوجد في الخارج موجودات ممكنة، أو أن يذهب إلى أن الله ﷻ يحل أو يتحد مع هذه الموجودات، بل المراد أن يؤمن بأن الوجود الجامع للجوب والإمكان هو الله ﷻ، يقول الفيض الكاشاني: «الوجود البحت الخالص الحق هو: الله ﷻ»^(٢). ويقول حيدر الأملي: «الوجود واحد، وأنه الحق تعالى، وأنه ليس في الوجود غيره»^(٣).

إذن فالسائر السالك إلى الله ﷻ ينتقل من تصور فلسفي ضال، إلى تصور فلسفي أضل، فبعد أن كان يرى أن الوجود ينقسم إلى موجودين: أحدهما واجب. والثاني ممكن. ذاهباً إلى أن الثاني صورة للأول. أخذ الفيلسوف الإشراقي ينكر القول بثنائية الوجود، ويذهب إلى أنه لا وجود إلا لذات واحدة، قائمة بذاتها، هي ذات الله ﷻ، وهذا هو السفر الثاني من الأسفار العقلية الأربعة، يقول الخميني: «يأخذ في السفر الثاني. وهو من الحق المقيّد إلى الحق المطلق. فيضمحل الهويّات الوجوديّة عنده ويستهلك التعيّنات الخلقية بالكلية لديه، ويقوم قيامته الكبرى؛ بظهور الوحدة التامة، ويتجلّى الحق له بمقام وحدانيته. وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً»^(٤).

والتفسير الفلسفي للقول بتماهي الوجود المطلق مع الوجود المقيّد في ذات واحدة، يقوم على القول بأنه لا وجود في الخارج لغير الوجود المطلق، يقول حيدر الأملي: «ما عدا الوجود المطلق ليس إلا العدم المحض»^(٥).

(١) في رحاب نهج البلاغة ص ٥٠. تأليف: مرتضى مطهري، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٣٧.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٣٦٧.

(٤) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٨.

(٥) جامع الأسرار لحيدر الأملي ص ٥٢.

وفي الوقت نفسه فإن الوجود المطلق هو النور، يقول الخميني: «ثبت بكل وضوح في العلوم الفلسفية العالية والمعارف الإلهية الحق أن حقيقة الوجود، هي حقيقة النور، وأنها عنوانان يحكيان عن حقيقة بسيطة واحدة، من دون أن يكون هناك تكثّر وتعدد»^(١).

وبعد أن ذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى ما سبق، أخذوا يقررون أن الوجود المطلق ونور الأنوار شيء واحد، هو حقيقة ذات الله ﷻ، يقول الفيض الكاشاني: «الوجود من حيث ذاته لا اسم له، ولا نعت، فالاسم الله المتضمن لسائر الأسماء هو الوجود المطلق، وهو بعينه الاسم النور»^(٢).

ويقول الصدر الشيرازي: «أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو مطلق وهو نفس حقيقة الواجب تعالى وليس شيء من الأشياء غير الحق الأول نفس حقيقة الوجود»^(٣).

ويقول السبزواري: «ثبت بجميع ما ذكر أنه تعالى نور النور، وأيضا الوجود المطلق»^(٤).

وعليه فإن الله ﷻ وجود جامع للكثرة، ومع هذا فليس بشيء منها بعينه وخصوصه، بل هو ﷻ الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة.

يقول الفيض الكاشاني: «الوجود الحق المطلق لا يغير الكل، ولا يغير البعض، لكنه كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتية له، فهو لا ينحصر في الجزء، ولا في الكل، فهو مع كونه فيهما عينهما، لا يغير كلاً منهما في خصوصهما، ولا غيريته في أحدية جمعه الإطلاقي في مطلقة عن الكلية والجزئية، والإطلاق.

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٥٨٠.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٣٣.

(٣) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ٢٦.

(٤) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٦٧.

فما في الحقيقة إلا وجود مطلق، ووجود مقيد، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة، والإطلاق والتعيين والتقيّد نسب ذاتية له، وتلك المعاني والنسب ليست زائدة عليها إلا في التعقّل دون الوجود، فلا تمايز ولا تغاير إلا في التعقّل، ولكن العقول الضعيفة تغلط»^(١).

فالتوحيد الذاتي - في التشيع الفلسفي - هو في حقيقته رد للواحدية إلى الأحدية، من خلال اعتبار الكثرة الواقعة في الواحدية تكثر ناشئ عن تطور الذات الأحدية، ومثال الأحدية مع الواحدية مثال البحر مع أمواجه، يقول السبزواري: «في كلام العرفاء الشامخين تمثيل التوحيد بالبحر والموج»^(٢).

ويقول حيدر الأملي: «من شاهد البحر والأمواج والقطرات على الوجه المذكور، وعرف أنّه ليس في الحقيقة وجود إلا للبحر، والأمواج والقطرات معدومات في نفس الأمر؛ لأنّها ساعة فساعة في معرض الفناء والهلاك والزوال، وقال: ليس في الحقيقة ولا في الخارج إلا البحر. فكذلك من شاهد الحقّ والخلق والمظاهر على ما يقرّر، وعرف أنّه ليس في الحقيقة وجود إلا للحقّ، والخلق والمظاهر معدومات في نفس الأمر؛ لأنّهم أنا فآنا في معرض الزوال والهلاك، فإنّه يجوز له أيضا أن يقول: ليس في الحقيقة ولا في الخارج إلا الحقّ»^(٣).

وإثبات حقيقة واحدة مشتملة على كل ما يوجد، هي ذات الله ﷻ، هو ما يعرف بجمع الجمع، أو بالفرق بعد الجمع، أو بأحدية الجمع، على خلاف لفظي في فلسفة الإشراق، والمراد من هذا: الذهاب إلى أنه لا يوجد في الخارج إلا ذات واحدة مشتملة على كل ما يوجد، «من اطلاق وتقييد، وفعل وانفعال، وتأثير وتأثر. فهي مطلقة من وجه، مقيدة من وجه، فعالة باعتبار، منفعة باعتبار»^(٤).

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤١.

(٢) شرح نبراس الهدى للسبزواري ص ٧٢.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢١٣.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٨٩.

وأحدية الجمع التي لها الفعل والأمر، مع القبول للأمر، هي اسم الله الأعظم، الذي هو أول تعين وقع في الوجود المطلق، يقول الخميني: «اعتبار الذات حسب مقام الواحدية، ومقام جمع الأسماء والصفات، الذي عبر عنه بمقام الواحدية ومقام الأحدية لجمع الأسماء وجمع الجمع وغير ذلك، ويقال لهذا المقام باعتبار مقام أحدية الجمع: مقام الاسم الأعظم والاسم الجامع "الله"»^(١).

ويقول حيدر الأملي: «ثبت أنّ غيره تعالى عدم محض، فلا يصلح للقابليّة. فينبغي أن يكون هو الفاعل والقابل، أعنى: يكون فاعلاً من وجه، قابلاً من وجه»^(٢).

فالوجود وما فيه من موجودات هو ذات الله ﷻ، وما الموجودات إلا مراتب ناشئة عن تجلياته الإلهية، ولكن ليس كما يُتوهم من أن هناك وجود مستقل، هو: العقل الأول، الذي وجد بسبب تجلي الله ﷻ، بل ما ثم إلا الله ﷻ، وهو بذاته يتجلى لذاته، يقول الصدر الشيرازي: «ليس له قابل للتجلي غير ذاته، فما به التجلي والمتجلي والمتجلى له كلها شيء واحد، وليس هناك أمران: ذات العقل، وتجلي الحق له»^(٣).

وفي المعنى نفسه يقول الفيض الكاشاني: «ليس للمفيض والمستفيض هويتان، وإطلاق مثل هذه الألفاظ من ضيق العبارة، فإذن تلك الأفراد من حيث وجوداتها واستغنائها بتلك الجهة ليست أموراً وراء تلك الجهة، وأما من حيث ذواتها فهي معدومات صرفة»^(٤).

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٩٤.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٨٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٢٤٦.

(٤) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٠٥.

والعلاقة بين الله ﷻ وبين ما وجد عنه في ذاته -أي: بين المفيض والفيض- علاقة الذات بالموجودات الحاصلة فيها، إلا أن الأصل أعلى رتبة مما نشأ عنه، يقول الفيض الكاشاني: «الوجود يتنزل من سماء الإطلاق إلى أرض التقييد مترتباً، فيبتدئ من الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهي إلى ما لا أحسّ منه في الإمكان، ولا أضعف، فتنقطع عنده السلسلة النزولية»^(١).

وبهذا يتبين أن العقل الأول، صار هو الذات الإلهية، ولم يعد في الخارج واحد حقيقي تصدر عنه كثرة حقيقية، بل ما ثم إلا الله ﷻ، الذي يتجلى بذاته لذاته؛ فينتج عن هذا التجلي وجود محدود، له ماهية تميزه عن غيره، يقول الصدر الشيرازي: «فما وضعناه أولاً أن في الوجود عله ومعلولا بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً، والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليه المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحيثية، لا انفصال شيء مباين عنه»^(٢).

ويقول الخميني: «الصدور لا بدّ من مصدر وصادر، ويتقوم بالغيرية والسوائية. وهي مخالفة لطريقة أصحاب العرفان وغير مناسبة لذوق أرباب الإيقان. ولذا تراهم يعبرون عن ذلك، حيث يعبرون، بـ "الظهور" و "التجلي" أمن وراء الحقّ شيء حتّى ينسب الصدور إليه؟»^(٣).

وبانكشاف هذه الأسرار الفلسفية؛ يظهر لنا أن الأسماء الفلسفية التي أطلقت على أول تعين وقع في الوجود، هي أسماء الله ﷻ؛ لأنه ﷻ بتطوره من الوجود المطلق إلى الوجود المقيد؛ أصبح له اسم أعظم، هو لفظ الجلالة "الله" الذي هو في الوقت نفسه: نور الأنوار، والعقل الأول، والحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل...

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٥.

(٢) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٣٠٠ - ٣٠١.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٦٦.

وإذا ما بحثنا في أقوال فلاسفة الشيعة، عن اقرارهم بهذا؛ فسنجد الصدر الشيرازي يقول: «الإنسان الكبير خليفة الله في السماء والأرض وماهيتهما واحدة»^(١).

ويقول مرتضى مطهري: «الإنسان الكامل في النهاية هو الله، بل إن الإنسان الكامل الحقيقي هو الله»^(٢). وصرح حيدر الأملي بأن «عين الله هو الإنسان الكامل، المتحقق بحقيقة البرزخية الكبرى»^(٣).

وقد أوغل فلاسفة الشيعة في هذا المذهب الفلسفي، وأتوا فيه بما لم يفعله أسلافهم من الشيعة. فبعد أن صرحوا بأن الله ﷻ هو الوجود كله، ذهبوا إلى أن الماهيات المكونة للعالم هي صفات الله الذاتية، يقول حيدر الأملي: «ذهب أهل الباطن إلى أن الأرض بالنسبة إلى آدم الحقيقي الذي هو العالم والإنسان الكبير، كاليد اليسرى، والسموات كاليد اليمنى لمناسبة فيضان البركات والنعمة من اليمين إلى اليسار ومن العلو إلى السفلى، ومن الجمال إلى الجلال»^(٤).

وما ذكره حيدر الأملي قول متبع من السبزواري، إلا أنه فصل وشرح، وبين أن هذه الماهيات هي ما يستتر به الله ﷻ عن أعين الخلق، قائلاً: «في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدا منهما قصمته»^(٥). ويعجبني أن يكون الإزار الذي هو لباس الأسافل من الأعضاء إشارة إلى الكونين الصوريين،

(١) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ١٠٩.

(٢) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ٩٠.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٣٨٠.

(٤) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٤٢١.

(٥) هذا الحديث القدسي رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: ((الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدا منهما أدخلته جهنم)) وقالت اللجنة المحققة للكتاب: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن، رجاله رجال الصحيح غير عطاء بن السائب.

مسند أحمد رقم ٨٨٩٥.

أعني: الكون الصوري الصرف الذي هو المثل المعلقة، والكون الصوري المادي اللذين هما أسافل العوالم. والرداء الذي هو لباس الأعالي منها إشارة إلى الكون المعنوي الروحاني من النفوس الكلية، والعقول النورية، الذي هو أعالي العوالم»^(١).

وإذا كان الله ﷻ هو الوجود كله؛ فإن كل موجود متعين متشخص في الخارج جامع في وجوده بين الوجود والإمكان، فإن نظرنا إليه من ناحية مادته المكونة له، أي: الذات الإلهية - تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا - فهو واجب الوجود، وأما إن نظرنا إليه من ناحية ماهيته المحددة له، والفاصلة بينه وبين بقية الماهيات؛ فهو ممكن الوجود، يقول الصدر الشيرازي: «فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبه معينه من القصور»^(٢).

ويقول الأملي: «فإن سمّيته تعالى من حيث الذات بالواجب، ومن حيث الكمالات بالممكن، وكذلك بالقديم والمحدث، والحقّ والخلق، والربّ والعبد، فجائز؛ لأنّه قد ثبت أن في الوجود ليس غيره»^(٣).

ولإيمان الخميني العميق بفلسفة الإشراق، القائمة على أنه لا يوجد «فرق بين الحقّ والمظاهر إلا أنّه مقدّم عليها بالذات، وهي متأخرة عنه بالاعتبار. وإلا هي هو»^(٤)؛ ولإيقانه بأن «المادّة التي هي مناط الغيريّة والتباعد عنه مفقودة، والماهية التي هي أصل السوائية فيه مستهلكة مضمحلّة، لا حكم لها أصلا»^(٥).

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ١ ص ٢١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٣٢٠.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥٥١.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٦٢-٦٦٣.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٦٩.

ومع هذا فإن «اسم "الله" يكون تمام المشيئة حسب مقام الظهور»^(١). فقد ذكر كلاماً واضحاً وصريحاً، بين من خلاله أنه شخصياً - أي: الخميني بذاته - هو حقيقة الذات الإلهية، يقول في هذا: «لا موجود في المراتب الخلقية إلا المشيئة المطلقة الإلهية. وهي الموجودة بالذات، والمجردة عن كل التعينات والتعلقات، ولها الوحدة الحقّة الظليّة ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقية. وأما التعينات فلم تستشم رائحة الوجود، بل كسراب بقية يحسبه الظمان ماء: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾».

فهذا القرطاس الذي اكتب عليه، والقلم الذي أسطر به، والعضلة المسخرة لهما، والقوة المنبثّة فيها، والإرادة المنبعثة عن الشوق المنبعث عن العلم القائم بالنفس، كلّها من شؤون المشيئة الإلهية وظهوراتها، والتعينات اعتبارية خيالية»^(٢).

وما ذكره الخميني ليس شيئاً تفرد به، بل إن تلميذه - مرتضى مطهري - يؤمن بما قرره الخميني، إلا أن مطهري كان أكثر حذراً من شيخه؛ فإننا نجده يصف الله ﷻ بأنه «وجود مطلق لا نهاية له، فلا يخلو الوجود من وجوده، ولا يتصف شيء من الوجود بفقده فيه»^(٣).

ثم نجد بعد صفحات من هذا يؤكد على «أنه سبحانه وجود مطلق غير محدود، وأنه لا يتطرق إليه أي حد أو قيد، وأنه لا يخلو عنه مكان ولا زمان ولا أي شيء، إنه مع كل شيء، وليس معه شيء»^(٤).

والإيمان بهذا المفهوم الفلسفي للذات الإلهية، هو التوحيد المنجي يوم القيامة، يقول الخميني: «التوحيد الحقيقي بإيقاع الاسم على المسمّى، وإلا فعبادة الاسم كفر، وعبادة الاسم والمسمّى شرك»^(٥).

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٧٢٧.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ٩٨.

(٣) في رحاب نهج البلاغة لمرتضى مطهري ص ٥٠.

(٤) في رحاب نهج البلاغة ص ٥٩.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٥٩.

وأما من لم يؤمن به؛ فهو من أهل الشرك والضلال، يقول الصدر الشيرازي: «أكثر أهل الإسلام ظاهراً، هم أهل الكفر والإشراك باطنا»^(١). ويقول الطباطبائي: «فالعباد المخلصين هم الذين لم تتلوث قلوبهم ونفوسهم بالشرك، وهم يرون الله وحده في كل شيء»^(٢).

وقد انسحب هذا المفهوم الفلسفي للإيمان بالذات الإلهية، على أصل عظيم من أصول الدين الإسلامي، وهو وجوب أفراد الله ﷻ بالعبادة، فبعد أن ذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى أن الله ﷻ هو كل الأشياء؛ كان معنى قول القائل: لا إله إلا الله. أن كل هذه الموجودات المشاهدة هي الله ﷻ؛ ومن ثم فإنها مستحقة للعبادة.

يقول السبزواري: «لا إله إلا أنت، أي: لا معبود إلا أنت، ويلزمه أن لا واجب بل لا موجود حقيقياً إلا أنت، بيان ذلك: أن لكل موجود حتى الأمور التي تستحقها نصيباً من المعبودية؛ لكونه محتاجاً إليه في النظام الكلي، فللمحتاج تذلل له، ولذلك كثير من الأشياء اتخذت أصناماً كالشمس والقمر والنجوم والنار والماء وأمثالها، حتى الكلب والخنزير جسمانية كانت أو غيرها، نحو: كلب الغضب وخنزير الشهوة، قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ﴾ وقال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾.

بل بهذا الاعتبار لا شيء إلا وقد تُذلل له وعُبد.

فعند طلوع نور الحقيقة واكتحال بصيرة القلب بنور وارد منه ينكشف أن لا معبود ولا متذلل إليه في الوجود إلا هو، وأن جميع ما عداه من المجازات باطل مضمحل»^(٣).

(١) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ١١.

(٢) حياة ما بعد الموت ص ٤٣. تأليف: محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: سالم مشكور، دار التعارف للمطبوعات، بدون.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ٢ ص ٩٣-٩٤.

وعلى هذا فإن العابد العارف يتوجه في عبادته إلى الكون المشاهد، بكل ما فيه من ماهيات، من غير تخصيص لبعض الموجودات بالعبادة؛ إذ الكل ظهور الله ﷻ، والواجب على العابد أن يعبد الذات الإلهية بمجموعها، لا أن يعبد البعض، ويكفر بالآخر، يقول الخميني: «فتعين العالم في التجلي الظهوري والقوس النزولي معبد الحق، والحق هو العابد والمعبود، وفي التجلي الغيبي والقوس الصعودي، فالمعبد هو الموجودات، والعابد هو المظاهر، والمعبود هو الظاهر»^(١).

وللخميني نص أخصر، صرح فيه بما سبق من تأصيل لوحدة الأديان، قائلاً: «فكلُّ موجود له حظ من الوجود، يتمتع بحظ من حقيقة الألوهية»^(٢).
فالموجودات الموجودة في الخارج أجزاء للذات الإلهية؛ ولأجل هذا كانت ميادين رحبة لعبادة الله ﷻ، يقول حيدر الأملي: «الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق»^(٣).

ويقول السبزواري: «حق علينا أن يكون هدايتنا بطرق مختلفه، لتكثر أسمائه الحسنی»^(٤).

ويقول الخميني: «السلوك إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، وإن كان المقصد هو الله الخالق»^(٥).

إذن فالماهيات التي نراها - من سماء وأرض، وكواكب ونجوم، مع ما هو مشهود من شمس وقمر، وشجر وحجر، وجبال ووديان، وجنان وأنهار، وقفار وصحاري، وإنس وجن، وحيوان وطيير، وغيرها من موجودات - إنما هي سبل وطرق توصل من توجه إليها عابداً خاضعاً متذلاً بين يديها؛ إلى أعلى مراتب التوحيد.

(١) سر الصلاة للخميني ص ١١٨.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ٢١١.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٨.

(٤) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية ج ٥ هامش ص ٣٤٨.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٤٧.

يقول الطباطبائي: «للتوحيد مراتب مختلفة بعضها فوق بعض، ولا يكمل حتى يعطى الإله الواحد حقه من الألوهية المنحصرة، ولا يقتصر على مجرد تسميته إلهاً واحداً، بل ينسب إليه كل ما له نصيب من الوجود والكمال»^(١).

ويرى فلاسفة الشيعة أن هذه المرتبة مرتبة عالية، وهي مرتبة مخصوصة بالإنسان الكامل، يقول الخميني: «العبادة دائماً تقع في حجاب الأسماء والصفات، حتى عبادة الإنسان الكامل، إلا أنه عابد اسم الله الأعظم، وغيره يعبدون سائر الأسماء حسب درجاتهم ومقاماتهم من المشاهدات والمعارف»^(٢).

وأما من أعرض عن منهج الإنسان الكامل في العبادة؛ فقد وقع في الشرك الأصغر، يقول الصدر الشيرازي: «لكل واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو الجلي؛ لكونه يعبد اسماً من أسماء الله، ولا يعبد الله بجميع الأسماء»^(٣).

والموحد بالتوحيد الكامل، أو المشرك بالشرك الأكبر، لم يعبد أيّاً منهما إلهاً غير الله ﷻ. ولكن بينهما فرق جوهري، وهو أن الموحد بالتوحيد الكامل عندما يتجه إلى عبادة المعبودات المشاهدة يرى أنها عين الذات الإلهية.

بينما يرى المشرك بالشرك الأكبر أنها موجودات مباينة بالذات لله ﷻ، قاصداً من التوجه إليها القرب والزلفى من الله ﷻ، يقول الخميني: «وعليه يكون قصر العبودية في الله سبحانه إما على أساس أن غيره لا يستحق العبادة، حتى وإن أخطأ الناس ورأوا غيره معبوداً.

وإما على مذهب أهل القلوب وأرباب المعرفة من أن العبادة في أي صورة ومظهر كانت، تكون للكامل المطلق، وأن الإنسان حسب ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٦ ص ٨٧ - ص ٩٣.

(٢) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١١٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٧ ص ٣٦٦.

يطلب الجميل المطلق، وإن كان الإنسان العابد محجوباً عن هذه الفطرة، وزاعماً أنه قد ارتبط بالمتعين والمحدود من غير الإله سبحانه»^(١).

ولما كان المقرر في فلسفة الإشراق لدى الشيعة الاثني عشرية أنه لا معبود إلا الله ﷻ، وأن العابد مهما عبد، فلم ولن يخطأ الذات الإلهية، ولن يغلط في توجيه العبادة إلى أحد سوى المعبود الحق ﷻ. فقد قام على هذا قول آخر، يدور على أن لكل أحد من الخلق مؤمناً في حقيقة الأمر، أو فاسقاً في رأي العين، عبادة الله ﷻ، بموجب ما في فطرته من معرفة بالله ﷻ، يقول الصدر الشيرازي: «إن لجميع الموجودات كائنة كانت أو مبدعة دين فطري، وطاعة جبلية لله تعالى لا يتصور فيها عصيان أصلاً؛ لأن أمره ماض، ومشيته نافذة، وحكمه جار لا مجال لأحد في التمرد والتعصي، أعني بذلك الأمر التكويني والقضاء الحتمي»^(٢).

فلا وجود للعصاة أصلاً، ولا تحقق للمشركين في الخارج قطعاً؛ لأن أمر الله النافذ، وقضائه الحتمي، قد تنزل بوجوب عبادة الله ﷻ؛ ولما كان الأمر كذلك؛ كان الجميع عابداً لله ﷻ، علم بذلك أم لم يعلم، يقول الصدر الشيرازي: «إن جميع الناس يعبدون الله بوجه، حتى عبدة الأصنام، فإنهم يعبدونها؛ لظنهم الإلهية فيها، فهم أيضاً يعبدون ما تصوره إله العالم بالحق، إلا أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله إنه هو الله، فقد أصابوا في التصور، وأخطئوا في التصديق. ولا فرق بينهم وبين كثير من الإسلاميين من هذا الوجه، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾»^(٣). بل إن من أراد أن يشرك بالله ﷻ، فإنما أراد شيئاً مستحيلاً، وهو في سعيه مخفق إخفاقاً؛ لأنه لا وجود للشريك أبداً، يقول الفيض الكاشاني: «لم يكن ثمة شريك أصلاً، بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فأنكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي، فيسمى منكراً من القول وزوراً»^(٤).

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٧١١ - ص ٧١٢.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين الشيرازي ص ١٤٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٤٤.

(٤) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٢٨.

فكيف يوجد فرق بين المسلم وبين غيره، والمسلم إنما يعبد الله ﷻ، وغيره من أهل الأديان - سواءً كانت كتابية أم وضعية - إنما يفعل كفعله. إذ الكل متفق على عبادة ذات موجودة؛ ولما كان الوجود الحاوي للموجودات هو الله ﷻ؛ كان الجميع عابداً لله ﷻ، يقول مرتضى مطهري: «لقد أشرت مراراً إلى أننا نعدّ المجوس أهل كتاب بمعيار عقائدنا الإسلامية، إذ إن الأساس الذي تقوم عليه هذه الديانة هو التوحيد وعبادة الإله الواحد»^(١).

وليس المجوس وحدهم من أصاب كبد الحقيقة، ونجا من الوقوع في الشرك، وتنقص رب البرية، بل إن الزرادشتية ديانة توحيدية، وذلك على ما يرى فلاسفة الشيعة الامامية الاثني عشرية، يقول مرتضى مطهري في كتاب آخر من كتبه: «فإن زردشت كان يعتقد بأصل واحد لشجرة الحياة. ونستطيع أن نعتبر زردشت - اعتماداً على أقوال بعض المحققين - مؤيداً للتوحيد في العبادة»^(٢).

ولم يكن موقف الطباطبائي ببعيد مما صرح به تلميذه، إلا أنه عمم ولم يخصص، حيث ذهب إلى أن جميع الأديان المعروف منها وغير المعروف، أهل توحيد وتوجه إلى عبادة الله ﷻ، وإنما وقع الخلاف بينها في تحديد الطريقة التي يعبد بها الله ﷻ، فمن قائل: يعبد مباشرة، ومن قائل: يتقرب إليه ببعض الأصنام والأوثان، التي هي في الواقع موجودة في ذاته ﷻ، وهي شيء منه، فكان الجميع عابداً لله ﷻ.

يقول في هذا: «التأمل العميق في جميع الأديان والنحل؛ يعطى أنها مشتملة نوع اشتمال على هذا الروح الحي حتى الوثنية والثنوية، وإنما وقع الاختلاف في تطبيق السنة الدينية على هذا الأصل والإصابة والأخطاء فيه، فمن قائل مثلاً: إنه أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو معنا أينما كنا، ليس لنا من دونه من ولي ولا شفيع.

(١) النبوة لمرتضى مطهري ص ٤٢١.

(٢) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ٨٥.

فمن الواجب عبادته وحده من غير إشراك، ومن قائل: إن تسفل الإنسان الأرضي، وخسة جوهره؛ لا يدع له مخلصاً إلى الاتصال بذلك الجناب، وأين التراب ورب الأرباب؟

فمن الواجب أن نتقرب إلى بعض عباده المكرمين المتجردين عن جلباب المادة، الطاهرين المطهرين من ألوان الطبيعة، وهم روحانيات الكواكب، أو أرباب الأنواع، أو المقربون من الإنسان ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾. وإذا كانوا غائبين عن حواسنا، متعالين عن جهاتنا؛ كان من الواجب أن نجسدهم بالأنصاب والأصنام؛ حتى يتم بذلك أمر التقرب العبادي، وعلى هذا القياس في سائر الأديان والملل، فلا نجد في متونها إلا ما هو بحسب الحقيقة نحو توجيه لتوحيد الاله عز اسمه»^(١).



إلى هنا نكون قد فرغنا من عرض عقيدة التشيع الفلسفي في الذات الإلهية، وهي عقيدة تقوم على الإيمان بوحدة الوجود، النظرية الفلسفية التي رفضها التشيع الكلامي الاثني عشري، ضمن ما رفضه من فلسفات، يقول محمد جواد مغنية: «فالتيارات والفلسفات القائمة على الإلحاد، والقائلة بأن المادة هي الموجود الوحيد، كالماركسية والوضعية، أو الداعية إلى التحرر من كل قيد كالإباحية والوجودية، أو الهادفة إلى الاستغلال والاحتكار كالصهيونية والإمبريالية، أو القائلة بوحدة الوجود وأن مجموع الوجود الطبيعي هو الله، كل هذه الفلسفات والنزعات حرام محرمة ومرفوضة من الأساس»^(٢).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٦ ص ١٨٩.

(٢) مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات لمحمد جواد مغنية ص ١٨.

ومن علماء التشيع الكلامي المصرحين ببطلان القول بوحدة الوجود: الحر العاملي، الذي عقد باباً كاملاً في إبطال عقيدة الحلول ووحدة الوجود، وأكد فيه على أنه قد اتفق العلماء من الشيعة الاثني عشرية على بطلانه وأجمعوا على فساد^(١).

وكيف لا يجمع علماء التشيع الكلامي على فساد ما تبناه التشيع الفلسفي من عقائد، وقد أمضوا مئات السنين يصرحون بمغايرة الرب ﷻ للمخلوق الحادث، يقول ابن المطهر الحلي: «الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد، فإنه لا يعقل صيرورة الشئيين شيئاً واحداً، وخالف في ذلك جماعة من الصوفية... وهذا عين الكفر والإلحاد»^(٢). وأكد في موضع آخر على «أنه تعالى لا يحل في غيره ولا يتحد بغيره»^(٣).

وأما البحراني فأكد على «أنه تعالى لا يتحد بغيره، خلافاً للنصارى وبعض الحكماء السابقين وبعض المتصوفة. لنا: إن المراد من الاتحاد إن كان هو صيرورة الشئيين شيئاً واحداً كما هو المفهوم من لفظه فهو باطل؛ لأن المتحدين إن بقيا موجودين فلا اتحاد، وإن عدما معا فالوجود غيرهما فلا اتحاد أيضاً، وإن عدم أحدهما دون الآخر فلا اتحاد، إذ المعدوم لا يتحد بالوجود»^(٤).

ولما ترسخ إثبات المغايرة بين الخالق والمخلوق في عقول وقلوب علماء التشيع الكلامي؛ صرحوا بأن كل من قال بوحدة الوجود فإنه خارج عن التشيع، ولا تصح دعوى التشيع منه؛ وذلك لمخالفته لما ثبت وتواتر من اعتقادات أهل البيت؛ المصرحة ببطلان القول بوحدة الوجود^(٥).

(١) انظر: الاثنا عشرية للحر العاملي ص ٥٧.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق لابن المطهر ص ٥٧.

(٣) الرسالة السعدية ص ٣٥. تأليف: ابن المطهر الحلي، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الطبعة الأولى المحققة، ١٤١٠هـ.

(٤) قواعد المرام في علم الكلام ص ٧٤. تأليف: ابن ميثم البحراني، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، باهتمام: السيد محمود المرعشي، مطبعة الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٥) انظر: الاثنا عشرية للحر العاملي ص ٥٩.

ومما يبرهن على بطلان قول فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بوحدة الوجود، واعتقادهم بأن الذات الإلهية هي الوجود الجامع لجميع الموجودات؛ أنه يلزم منه أن تكون الرذائل والنقائص الواقعة في العالم المشاهد، واقعة في ذات الله ﷻ.

والقول بأن الرذائل واقعة في ذات الله ﷻ، قول لازم للتشيع الفلسفي، ولا يمكن لهم أن يدفعوا هذا البهتان العظيم عن مذهبهم بأي حال من الأحوال؛ ولأجل هذا صرح حيدر الأملي بقبوله، قائلاً: «لا يكون الحق منزهاً من جميع الوجوه، ولا مفتقراً من جميع الوجوه، بل يكون منزهاً من وجه، وغير منزّه من وجه آخر. أعنى: أنه تعالى يكون منزهاً من حيث الوجوب والقدم والإطلاق والبطون، غير منزّه من حيث الإمكان والحدوث والتقييد والظهور»^(١).

وما أشار إليه الأملي قول فلسفي موجود لدى الخميني أيضاً، ولكن بشكل أكثر تفصيلاً، إذ الخميني يذكر أن المرتبة الأولى - التي كان الله ﷻ منزهاً فيها عن النقائص - هي ما يعرف فلسفياً بالحضرة الأحدية، وأما مقام إسقاط التنزيه عن الله ﷻ فهو عندما ينزل الله ﷻ من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية، يقول في هذا: «مقام اللاتعيين والوحدة، لا الظهور بالوحدة ومقام الكثرة والتعيين بصورة ﴿الخالق والأمر﴾». وهي بمقامها الأول مرتبطة بحضرة الغيب أي، الفيض الأقدس. ولا ظهور لها بذلك المقام. وبمقامها الثاني ظهور كل الأشياء بل هي الأشياء كلّها أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً»^(٢).

وإذا ما عرفنا أن المرتبة الواحدية لا تتأخر عن المرتبة الأحدية إلا في الرتبة، وأما الزمن فإنهما يتساوقان فيه؛ فإنه سيظهر لنا أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية يذهبون إلى أن تنزيه الله ﷻ عن النقائص إنما هو تنزيه عقلي فقط، وأما في الخارج فإن النقائص واقعة في الذات الإلهية أزلاً وأبداً.

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٦١.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ص ٤٥-٤٦.

والقول بأن الرذائل والنقائص واقعة في الذات الإلهية؛ لمن أدل الدلائل على بطلان التشيع الفلسفي. ثم هي تدل من وجه آخر على بطلان التشيع الكلامي؛ لأن أنصار هذا التشيع الكلامي يصرحون بأنه لا بد من وجود إمام معصوم، يحفظ الدين، ويرد على المخالفين.

ومع قولهم هذا فإننا نجد الخميني مع تصريحه بأنه نائب عن الإمام المعصوم، يقول بوقوع النقائص والرذائل في الذات الإلهية، فإن كان الخميني صادقاً في دعواه في ولاية الفقيه؛ فيكون التشيع الكلامي باطلاً؛ لأنه لم يوجد من الإمام المهدي أي رد على الخميني، لا في قوله بولاية الفقيه، أو لتبنيه للتشيع الفلسفي وإن كان الخميني كاذباً في دعواه؛ فيكون التشيع الكلامي باطلاً؛ لأن بيان خطأ الخميني لم يأت من الإمام المهدي، الذي زعم الخميني أنه ينوب عنه.

ولشناعة هذا القول، وبعده عن قواعد الإسلام؛ حارت عقول فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية في إبرازه في مظهر تقلبه العقول، ويأتي الصدر الشيرازي في صدر هؤلاء الفلاسفة، حيث ذهب إلى أن هذه النقائص والرذائل عبارة عن ماهيات ممكنة، وبعد أن قرر هذا ذهب إلى أن «الصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية»^(١).

وفي الواقع فإن هذا لم يفده شيئاً؛ لأنه يلزم من قوله لوازم لا تبطل كون الرذائل واقعة في ذات الله ﷻ، بل تزيد في تنقصه ﷻ؛ وذلك أن القول بأن الماهيات لا توجد من قبل الله ﷻ **يلزم منه:**

الأمر الأول: أن تكون هذه الماهيات مفاضة من قبل أنفسها، وهو قول ممتنع؛ لأن الماهيات كانت عدما، والعدم لا وجود له، فكيف أوجدت أنفسها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي ج٧ ص٢٨٩.

الأمر الثاني: أن تكون هذه الماهيات مفاضة من قبل ماهيات سابقة، وهكذا تتسلسل الإفاضة للماهيات اللاحقة من الماهيات السابقة لها في الوجود، إلى أن نصل إلى ماهية واجبة الوجود، تفيض عنها الماهيات الممكنة، وهذا يلزم منه القول بوجود خالق غير الله ﷻ، ومع هذا يخلق ويوجد الماهيات المشتملة على الرذائل والنقائص في ذات الرب ﷻ.

وأما الخميني فسلك في تفسيره لوقوع النقائص والرذائل في ذات الله ﷻ مسلكاً آخر؛ حيث ذهب إلى أنه لا وجود لهذه الرذائل والنقائص أصلاً؛ لأنها إنما تظهر للنظر القاصر من خلال المقارنة بين موجود وموجود، وأما من نظر بعين البصيرة، وعلم أن الجميع وجود واحد هو الذات الإلهية؛ فلن يذهب إلى وجود شيء ناقص أو مردول، يقول في هذا: «بحكم اضمحلال الكثرات واندكاكها في الحضرة الأحدية، وفنائها فيها لدى شهود القيامة الكبرى، وبهذا الاعتبار يكون كل الصفات في كل موجود؛ ولهذا ورد أنه تعالى أوحى إلى موسى (ع) أن جيء بموجود أخس منك. فأخذ برجل ميتة كلب، ثم تنبه على خطائه؛ فأوحى الله تعالى إليه: أن لو جئت بها؛ لسقطت من مقامك»^(١). وهذا لا يفيد الخميني شيئاً؛ لأن المحصل منه أن هذه الرذائل والنقائص واقعة في ذات الله ﷻ حقيقة.

وقد يكون هذا أحد العوامل التي دفعت بعلماء التشيع الكلامي إلى الحكم على الفلسفة الإشراقية بأنها كفر، يقول محسن الأمين: «اقرنت مقالة وحدة الوجود بإطار من صفة المروق من الدين والكفر والزندقة»^(٢). ويقول البروجردي: «القول بوحدة الوجود ينثلم معه جميع أساس التوحيد بل الشرائع كافة»^(٣).

وما ذكره محسن الأمين والبروجردي صحيح غاية الصحة؛ ولا أدل من هذا من ذهاب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية - نظراً لإيمانهم بوحدة الوجود - إلى الإيمان بوحدة الأديان.

(١) تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس للخميني ص ٣١٠-٣١١.

(٢) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ٩ ص ٣٢٧.

(٣) تفسير الصراط المستقيم للبروجردي ج ٣ ص ٣٦٩.

وبطلان القول بوحدة الأديان قول متفق عليه بين أتباع الأديان السماوية جميعاً، يقول جعفر السبحاني: «إن التوحيد في العبادة هو الأصل المشترك والقاعدة المتفق عليها بين جميع الشرائع السماوية. وبكلمة واحدة: إن الهدف الأسمى من بعث الأنبياء والرسل الإلهيين هو التذكير بهذا الأصل كما يقول: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾»^(١).

بينما يقول في موطن آخر من الكتاب نفسه: «إن الإسلام ناسخ لجميع الشرائع السابقة، فلا مكان لتلك الشرائع بعد مجيء الشريعة الإسلامية»^(٢).

ومن أقوى البراهين الدالة على بطلان القول بوحدة الوجود، أنه أفضى بعرفاء الشيعة الاثني عشرية إلى ادعاء الربوبية، والذهاب إلى أن العارف المتفلسف عابد من وجه، معبود من وجه، يقول الخميني: «الولاية التامة إفناء رسوم العبودية. فهي الربوبية التي هي كنه العبودية، إلا أن الظهور بالربوبية التي هي من مختصات الحق جلّ وعلا كان من أصعب الأمور عليهم، فإن مقام العبد الكامل هو التذلل بين يدي سيّده، وإظهار المعجزات في بعض الأحيان في الحقيقة إظهار ربوبية الحق في المظهر الكامل»^(٣).

فبعد أن يقطع العبد السالك المسافات المعنوية، الفاصلة بينه وبين الرب ﷻ؛ يتمكن من الوصول إلى الذات الإلهية، والفناء فيها؛ فيصير هو وهي شيء واحد؛ فتظهر من خلاله الصفات الإلهية، ومنها صفة القدرة التي لا يعجزها شيء، فيفعل بها ما لا يقدر على فعله إلا الرب ﷻ، يقول حيدر الأملي: «ما يكون للمتصرفين في الوجود وأصحاب الأحوال والمقامات، كالإحياء والإماتة وقلب الحقائق، كقلب الماء هواء وبالعكس، وطبي الزمان والمكان وغير ذلك، إنما يكون للمتصرفين بصفة القدرة والأسماء المقتضية لذلك»^(٤).

(١) العقيدة الإسلامية في ضوء مدرسة أهل البيت للسبحاني ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٣.

(٣) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١٧٨-١٧٩.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٤٧١-٤٧٢.

وهو في هذا لا يحتاج إلى شيء غير الإرادة الذاتية، فمتى أراد هذا الفيلسوف الإشراقي أن يفعل شيئاً فعله، يقول الخميني: «الإنسان الكامل يملك إرادة كاملة، يستطيع أن يحوّل العنصر إلى عنصر آخر، فإن عالم الطبيعة خاضع لإرادته»^(١).

وهنا يأخذ الفيلسوف الإشراقي في تمجيد نفسه، والثناء عليها، وعبادتها؛ لأنه صار الرب والمربوب، والعبد والمعبود، يقول آية الله حسين البروجردي: «اشتهر عن بعض مشايخهم، سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني. وإني أنا الله. وإنه ليس في جبّتي إلا الله. إلى غير ذلك من الهذيان والخرافات التي لو لا المراد إظهار سناعتها؛ لما ساغ التعرّض لها، وستسمع كثيرا من كلمات الملا صدرا، والمحدّث الفيض في ذلك، بل من اطّلع على كلماتهم في ذلك يعلم أنّهم قد ملئوا فيه الكتب والرسائل»^(٢).

وبعد ما سبق ذكره؛ نصل إلى البحث في عقيدة عرفاء الشيعة الاثني عشرية في زمن خلق العالم، وهو وضوح مبحثنا التالي.



(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٧٨.

(٢) تفسير الصراط المستقيم للبروجردي ج ١ ص ٤٤٥.

المبحث الثاني

قدم العالم في التشيع الفلسفي

يذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في تعريف العالم إلى أنه كل ما سوى الله ﷻ، **يقول حيدر الأملي:** «العالم عبارة عن كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات»^(١).

والمراد بقدم العالم: الأزلية، أي: استمرار الوجود في أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، بحيث لا يكون العالم مسبقاً بالعدم^(٢).

وإذا ما تجاوزنا ما سبق من أن فلاسفة الشيعة يقسمون العالم إلى عالمين: عالم الأمر. وعالم الخلق.

ودخلنا إلى أعماق الفكر الفلسفي، باحثين عن نظرة فلاسفة الإشراق إلى زمن خلق العالم المادي؛ **فسجد أن شيخ الإسلام يقول:** «وهم ينقلون: إن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطوطاليس وهو صاحب التعاليم. وأما القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك وإن كانوا يقولون - أو كثير منهم - بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شيء آخر ويخلق من ذلك شيء آخر إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه»^(٣).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٣٢.

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٦. تأليف: الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، صبع: ١٩٨٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٩ ص ١٢٤.

وكلام ابن تيمية -**درس الله سره ونور ضرمحه**- عن أفلاطون يدل على أنه يذهب إلى أن أفلاطون لا يقول بقدم العالم المادي، وإنما يقول بقدم العالم العقلي، وهذا هو المشهور عن ابن تيمية، قال رحمه الله: «أثبت قدماؤهم كأصحاب أفلاطون، كليات مجردة عن الأعيان، وهي المثل الأفلاطونية، وجعلوها أزلية أبدية»^(١).

وفي مقابل رأي ابن تيمية، نجد عبدالرحمن بدوي ينسب إلى أرسطو رأياً مناقضاً، يقول في موسوعته الفلسفية: «وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون في ماهية هذه المادة. فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنما كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة... إن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون في أية محاوراة من المحاورات، وإنما ينسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية»^(٢).

ولكن ثمة بعض النصوص المنقولة عن أفلاطون، والمؤكدة لصحة بعض ما نسبه إليه أرسطو، من أن أفلاطون يذهب إلى أن المادة في حركة دائمة، ومنها قوله: «ما نسميه لتونا الآن ماءً، أفترض أنه يصبح حجراً أو تراباً بالتكثيف، ويتحول هذا العنصر عينه إلى بخار وهواء، عند إذابته وتشتيته، ومرة أخرى، فإن الهواء عندما يتراكم ويتكثف، يحدث الغيم والسديم. ويأتي من هذا الماء المتدفق، حينما يبقى مضغوطاً أو متكثفاً أكثر، يأتي من الماء التراب والأحجار مرة أخرى، وهكذا يبدو أن النشوء يكون منقولاً من عنصر واحد إلى العنصر الآخر في دائرة»^(٣).

وفي شرح مذهبه في حقيقة العالم، نجده في محاوراة ثياتيتوس يشير إلى أن مادة العالم لا يقر لها قرار، بل هي في تطور مستمر، يقول في هذا: «لا يوجد شيء واحد موجود بذاته، بل إن كل شيء يكون صائراً في اتصال»^(٤).

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٨ ص ٢١٩.

(٢) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ١ ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٣) محاوراة طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تميز ج ٥ ص ٤٣٧.

(٤) محاوراة ثياتيتوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تميز ج ٥ ص ١٦٠.

ونفس المعنى نجده في طيماوس من جديد يقول: «صنع المبدع هذا العالم من التولد»^(١).

إذن فمذهب أفلاطون في تطور المادة وتحركها من حال إلى حال، مع الذهاب إلى أن هذا هو علة وجود الموجودات المادية المشاهدة، ثابت من كتبه بلا ريب أو شك.

ولكن هل هذه المادة مادة أزلية، أم أنها حادثة، ثم بعد حدوثها وقع فيها التطور والتحرك من حال إلى حال؟ هذا هو السؤال الذي لا توجد له إجابة صريحة في كلام أفلاطون. وإن كان شيخ الإسلام يقول: «قال الحفيد: وأما القضية الثانية وهي قول القائل: إن الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها، وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائزاً أزلياً، ومنعه أرسطاطاليس، وهو مطلب عويص، ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادته ملائكته»^(٢).

ف نجد أن ابن رشد ينسب إلى أفلاطون القول بقديم العالم المادي، أو شيء منه على أقل تقدير. فهل أخذه من كتب أفلاطون؟ أم إن الشارح نقل هذا عن أرسطو كما فعل عبدالرحمن بدوي؟ أم هو استنباط منه؟ كل هذا محل نظر.

ولكن هل القول بقديم العالم هذا هو مذهب فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية؟

إذا ما بحثنا عن رأيهم في زمن وجود العالم، فإننا نجد الأملي يتحدث عن طريقة صدور العالم عن الله ﷻ، فيقول: «العالم بأسره على سبيل الكلّ والإجمال، صدر من الحقّ تعالى دفعة واحدة»^(٣).

(١) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٥ ص ٤١٣.

(٢) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ج ١ ص ٢١٧ - ص ٢١٨.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٦٨٦.

ففي كلامه هذا إشارة إلى أن العالم من ناحية الجملة - أي: من حيث النظر إلى كونه وجوداً ممكناً جامعاً لجميع الممكنات - صدر عن الله ﷻ مرة واحدة، ولم يوجد شيئاً بعد شيء.

والسبب في هذا - على ما بين الطباطبائي - أن الله ﷻ «بالنسبة إلى مجموع العالم علة تامة، إذ لا يتوقف على شيء غيره، وكذا الصادر الأول الذي تتبعه بقية أجزاء المجموع»^(١).

فالعالم مساوق في وجوده لوجود الله ﷻ، وهو ﷻ لم يتقدم على العالم في الزمن، كما أن العالم لم يتأخر عنه ﷻ تأخراً زمانياً، والسبب في هذا أن الفيض صفة ذاتية لله ﷻ، ومتى كان الفيض صفة ذاتية لله ﷻ؛ كان الفيض قديماً بقدمه ﷻ، ومتى كان الفيض قديماً؛ كان العالم الناشئ عن هذا الفيض قديماً، وهذا ما صرح به الخميني عندما أكد على أن الحق هو «ما عليه أئمة الحكمة المتعالية وأصحاب القلوب من أهل المعرفة، من قدم الفيض، فإنه تعالى من على الموجودات بالوجود المفاض عليها، بل منه هو الوجود المنبسط على هياكل الممكنات. فهو باعتبار كونه ظلاً للتقديم قديم بقدمه»^(٢).

فالعالم ظل للوجود البسيط المطلق، والظل ليس بالظل المتبادر إلى ذهن الإنسان، بل المراد منه أن هذه الماهيات المتعينة، والمكونة بوجودها الممكن للعالم، هي تعين يظهر من خلاله الوجود المطلق إلى العيان، يقول الصدر الشيرازي: «محل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل»^(٣).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٥ ص ١٣٨.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٤٣.

(٣) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٧ ص ٢٩٢.

وهذا العالم الأزلي هو كائن حي، يقول أفلاطون: «بما أن المعبود جل شأنه عزم على أن يجعل هذا العالم مثل الموجودات الأجمل والأكثر كمالاً والمدركة بالعقل، صاغ حيواناً مرثياً واحداً يشتمل داخل نفسه على كل الحيوانات الأخرى ذوات الطبيعة الواحدة»^(١).

وهذا الكائن الحي هو ما يسمى في التشيع الفلسفي بالإنسان الكبير؛ لأنه على شكل إنسان كبير ضخم، وقد يُعبرون عنه بالعقل الأول؛ لأنه أول تعين وقع في الوجود، يقول الصدر الشيرازي: «الإنسان الكبير والمجعول الأول شيء واحد بالذات والحقيقة، فإذا قلت: العقل الأول. فكأنك قلت: مجموع العالم، وإذا قلت: مجموع العالم. فكأنك قلت: العقل الأول بلا اختلاف»^(٢).

فالعالم من ناحية المقارنة بين البساطة والتعين؛ يطلق عليه العقل الأول؛ إذ بتعيينه هذا وجد في الخارج شيء متعين على شكل من الأشكال. وأما إذا نظرنا إلى شكل العالم وصورته الخارجية؛ فالأنسب أن نسميه بالإنسان الكبير؛ لأن «العالم كله شخص واحد وحدة طبيعية، بعض أجزائه أعلى وأشرف من بعض، فالكل حيوان واحد ناطق مسمى بالإنسان الكبير، وأن عالم الأجسام بمنزلة بدنه وعلنه، وعالم الأرواح بمنزلة روحه وسره، والمجموع منتظم في سلك واحد»^(٣).

وعالم العقول النورانية - الموجود بداخل هذا الإنسان الكبير - يوجد بواسطة شعاع يخرج من الذات الإلهية؛ يؤدي إلى ظهور هذه العقول النورانية، يقول الشيرازي: «أبداع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته»^(٤).

بل هي جزء منها، ولم تنفصل عن الذات الإلهية بعد إيجادها لها، والسبب في هذا أنها «متصلة بالحق الأول اتصال الشعاع بالشمس»^(٥).

(١) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرزج ص ٥١٤.

(٢) الحكمة المتعالية للصدر الشيرازي ج ٣ ص ١١٧.

(٣) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٣٤.

(٤) الأسفار للصدر الشيرازي ج ٨ ص ٢.

(٥) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ٧٥.

وفي التأكيد على قدم العالم يقول الفيض الكاشاني: «مجموع العالم - بما هو مجموع - لا زمان له»^(١).

كما يقول مرتضى مطهري: «من لوازم التوحيد هو: الاعتقاد بعدم كون العالم حادثاً، وأن له بداية، بل العالم قديم لا أول له»^(٢). وله نص آخر يقول فيه: «أصول وأركان العالم أزلية، وكلما رجعنا زمنياً إلى الوراء فلا نصل إلى مبدأ زمني، فلا بداية للزمان ولا نهاية له، فكل حادث مسبق بمادة ومدة»^(٣).

فالمادة أزلية، وهي في أزليتها ممكنة، لكن ليس بالإمكان الذي يعني تساوي طرفي الوجود والعدم. بل إمكانها بمعنى أنها متعلقة في وجودها بوجود الله ﷻ.

يقول الفيض الكاشاني: «معنى الإمكان في الوجود أن يكون تعلقي الذات، ارتباطي الحقيقة، وهو بجامع الضرورة الذاتية، بل هو عينها، وأما الإمكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم، فهو مختص بالماهيات»^(٤).

ومع كون العالم بأسره قديم بالزمن، ملازم في وجوده لوجود الله ﷻ، إلا أن بعضه أقدم من بعض، ولكن هذه الأقدمية ليست أقدمية زمانية، بل تقدم بالشرف والمكانة، وسبب هذا التقدم قلة العلل الموجبة لوجود تعين من التعينات الموجودة في الوجود المطلق، يقول الخميني: «الأقدمية في مراتب الوجود باعتبار شدة الاتصال بالقديم الذاتي والقرب ببابه. فكلما كان الوجود من مبدئه قريباً، كان حكم القدم فيه أشد ظهوراً، وإلا فباعتبار الرابطة الخاصة التي بين كل موجود مع ربه كلها قديم»^(٥).

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٩٧.

(٢) التوحيد لمرتضى مطهري ص ١٥٨.

(٣) شرح المنظومة لمرتضى مطهري ص ٢٤٢.

(٤) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٣٩.

(٥) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٤٤.

وبعد أن أصل فلاسفة الشيعة الاثني عشرية هذا الأصل، مصرحين بأن مادة العالم أزلية الوجود، اتجهوا إلى تفسير النصوص الدينية التي تدل على خلق العالم في ستة أيام؛ ففسروا هذه النصوص على أن المراد ظهور نور الله ﷻ في الكثرة الواقعة في العالم، **وذلك أن للوجود ست تعينات هي:**

التعين الأول: ظهور الواحد في الحضرة الأحدية، التي لا تعين فيها.

التعين الثاني: ظهور الواحد في الحضرة الواحدية، الجامعة لعالم الأمر وعالم الخلق.

التعين الثالث: ظهور الواحد في حضرة الجبروت، المكونة لعالم الأمر.

التعين الرابع: ظهور الواحد في الملكوت، الذي هو نفس عالم الجبروت.

التعين الخامس: ظهور الواحد في الناسوت، المكون من عالم الخلق.

التعين السادس: ظهور الواحد في الكون الجامع للكثرة في عين الوحدة، والوحدة في عين الكثرة.

فالعالم مكون من نور الأنوار، والأنوار الصادرة عنه مكونة في مراتبها الكلية من ست مراتب، هي مراتب سرى فيها نور الأنوار، يقول السبزواري: «مراتب التعينات الكلية ستة، من: الأحدية. والواحدية. والجبروت. والملكوت. والناسوت. والكون الجامع. فمده اختفاء نوره ستة أيام، كما قال عز من قائل: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾»^(١).

فنور الأنوار محتجب عن أعين الخلق بهذه المراتب الست، وما على من أراد أن ينكشف له الأمر، ويعرف حقيقة الوجود، إلا أن يقطع هذه المراتب الست، التي تنزل فيها النور الإلهي، عن طريق التأله العرفاني، يقول الخميني: «الأيام الستة هي المراتب الستة الصعودية في العالم الكبير»^(٢).

(١) حاشية السبزواري على الأسفار العقلية الأربعة ج٢ ص٢٦١.

(٢) الأربعون حديثاً للخميني ص٧٣٧.

ولأجل هذا التصور الفلسفي لكيفية وجود العالم، ذهب فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية إلى أن الماهيات المشاهدة في عالم الطبيعة، مثل: الشمس، والقمر، والكواكب، والسماء، والأرض، مخلوقة، لا بمعنى أنها موجودة من العدم، بل بمعنى أنها تحول واقع في مادة أزلية، فعندما نقول: إن الله ﷻ خالق «الخالق، فليس معنى ذلك أنه موجود، بل معناه: أنه غير الصورة من شيء إلى شيء آخر، فهو ليس بموجد لنفس المادة المفروض بقاءها»^(١).

فالمادة مادة أزلية، ومع هذا هي في تجدد دائم، وحدوث مستمر، يقول الصدر الشيرازي: «العالم بجميع ما فيه حادث زمني، إذ كل ما فيه مسبق الوجود بعدم زمني، بمعنى: أن لا هوية من الهويات الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها، ووجودها عدمها، سبقاً زمانياً. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية فلكياً كان أو عنصرياً نفساً كان أو بدنياً إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية»^(٢).

ويقول السبزواري: «كل وجود من هذه النشأة محفوف بالعدمين، ولما كان عدمه سيالاً كان زمانياً، فيصدق إن كل جزء مسبق الوجود بالعدم الزمني»^(٣).

ويقول مطهري: «كون الشيء مخلوقاً لا ينافي كونه أزلياً؛ لأن المخلوق بمعنى المعلول القائم بالغير، وهذا المخلوق هو فيض من فيوضه تعالى، وليس معنى كونه معلولاً أنه لم يكن في زمان فوجد، بل المناط في كون الشيء معلولاً هو عدم كونه قائماً بذاته سواء، كان مسبقاً بالعدم الزمني أم لا»^(٤).

(١) التوحيد لمرتضى مطهري ص ١٦٤.

(٢) المشاعر لصدر الدين الشيرازي ص ١٢٠.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٣.

(٤) التوحيد لمرتضى مطهري ص ١٥٩.

وإذا كانت المادة أزلية، قديمة بقدم الله ﷻ؛ ف«إنما تتصف بالحدوث الزماني أجزاء العالم من الأجسام والجسمانيات المقيدة بهذه السلسلة، والزمان تابع لها؛ لأنه عرض قائم بمحل جرمي»^(١).

وهذا ما يعرف في الفكر الفلسفي عند الاثني عشرية بالحركة الجوهرية، التي تقوم على تفسير حدوث العالم بـ«الحدوث التدريجي للأشياء، فالعالم مستمر الحدوث، فلماذا نقول بأن العالم لا بد أن يكون مخلوقاً في لحظة معينة، ما دام العالم بأسره وفي جميع لحظاته دائم الحدوث؟ فإنه لا شيء باقٍ على حاله في العالم ولو للحظات»^(٢).

وهذه الحركة الجوهرية هي ما يسمى بالفيض المقدس، الذي ينتج عنه وجود الخلق في هذه المادة الأزلية، وبه تخرج الماهيات المتكثرة من الوجود العلمي الحاصل في عالم الأمر، إلى الوجود العيني الحاصل في عالم الخلق، يقول حيدر الأملي: «الموجودات العينية منسوبة إلى الفيض المقدس الذي هو إعطاء وجود كل موجود في الخارج بحسب وجوده العلمي الأزلي الذاتي»^(٣).

ويقول ملا صدرا: «وجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس»^(٤).

فالماهيات المشاهدة في الخارج، توجد بسبب تحول مادة العالم الأزلية من صورة إلى صورة، إلى ما لا نهاية. وهذا التطور والتبدل لا يجري في أجناس المخلوقات كل على حدة، بل يمكن أن يتحول جزء صلب إلى كائن نامي، ويحصل بالحركة الجوهرية عكس هذا.

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٩٨.

(٢) التوحيد لمرتضى مطهري ص ١٦٥.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٣٦٥.

(٤) الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج ٧ ص ٣٥٤.

يقول الطباطبائي: «إن ما بين أيدينا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير؛ فيصير غير ما كان أولاً، كالجوهر غير النامي يمكن أن يتبدل إلى الجوهر النامي، والجوهر النامي يمكن أن يتبدل فيصير حيواناً»^(١).

وتحول المادة من صورة إلى صورة، يكون بسبب شيء موجود في هذه المادة، وهو ما يعرف في التشيع الفلسفي بالحب والعشق الإلهي، الشامل لجميع الموجودات، يقول الصدر الشيرازي: «جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه، مشتاقة إلى لقاءه، والوصول إلى دار كرامته»^(٢).

فجميع الموجودات - كما يزعمون - عاشقة لله ﷻ؛ وعلى هذا فإن من الطبيعي أن يسير العاشق إلى لقاء المعشوق. وهنا حاول فلاسفة الشيعة أن يجمعوا بين هذا الأمر وبين ما هو ظاهر معلوم مشاهد من استحالة تماهي الموجودات المادية مع الله ﷻ. فقالوا: إن هذه الموجودات المادية لا تصل إلى الله ﷻ مباشرة، بل هي في ترق دائم، وتحول من ماهية دنيا إلى ماهية أعلى، وهكذا؛ إلى أن تتمكن من الوصول إلى الإنسانية، وذلك أن كمال كل شيء وصوله إلى الإنسان، وكمال الإنسان وصوله إلى الحق سبحانه، يقول حيدر الأملي في هذا: «كمال المعدن في وصوله إلى أفق النبات، وكمال النبات في وصوله إلى مقام الحيوان، وكمال الحيوان في وصوله إلى مقام الإنسان»^(٣).

ويقول الخميني: «لو نظرنا إلى الجسم الكلي والطبع الكلي والثبات الكلي، والحيوان الكلي والإنسان الكلي - بصورة عامة - نرى أن الإنسان هو الوليد الأخير الذي ظهر إلى الوجود، بعد الحركات الذاتية الجوهرية للعالم وانتهى إليها»^(٤).

(١) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢٥١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ١٤٣.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ٢٣٨.

(٤) آداب الصلاة للخميني ص ٣٧٦.

ويشرح الصدر الشيرازي هذه النظرية الفلسفية، فيبين أن المادة إلى أن تصل إلى الحضرة الإلهية في قلب مستمر من صورة إلى صورة، إلى أن تصير طينا، ثم إن «الطين بعد أن أنشأه الله خلقا بعد خلق، في أطوار متعاقبة، يصير نباتا؛ فيأكله الآدمي؛ فيصير دما؛ فينزع القوة المميزة المركوزة في كل حيوان، من الدم صفوه الذي هو أقرب إلى الاعتدال، وأبعد من الكثرة والتضاد؛ فيصير نطفة يقبلها الرحم، ويمتزج بها مني المرأة، فيزداد اعتدالا، ثم ينضجها الرحم بحرارته؛ فيزداد تناسبا حتى ينتهي في الصفا، واستوى نسبة الأجزاء إلى غاية، يستعد لقبول النفس وإمسакها»^(١).

فبداية الروح الإنسانية هي التراب، ثم تترقى إلى أن تصير روحا نباتية، وهنا تنتقل إلى المرتبة الأعلى وهي الجسم الإنساني المجرد عن الروح، الموجود في رحم الأم، وبعد هذا الطريق الشاق، والرحلة الطويلة للمادة؛ تصل إلى مرحلة متقدمة، تستطيع من خلالها أن تُوجد وتُكون وتخلق روحا إنسانية، تعلق بالجنين في بطن أمه، يقول الطباطبائي: «فالنفس بالنسبة إلى الجسم الذي ينتهي أمره إلى إنشائها - وهو البدن الذي تنشأ منه النفس - بمنزلة الثمرة من الشجرة»^(٢).

وهذا ما أراده الصدر الشيرازي عندما ذكر أن «النفس جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء»^(٣).

وبعد هذا الطريق الطويل، الذي خاضته المادة إلى أن أصبحت روحا إنسانية؛ ستتمكن من الوصول إلى العالم الآخر، يقول الصدر الشيرازي: «البعث من نشأة طبيعية إلى نشأة أخروية لا يمكن إلا بانقلاب الجوهر، وتبدل الذات؛ لأن النشاطين الأولى والآخرة متخالفتان في النوع، متباينتان في نحو الوجود»^(٤).

(١) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ١٣٠.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١ ص ٣٥٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للشيرازي ج ٩ ص ٣٣٤.

(٤) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ٨٧.

ويقول السبزواري: «النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، فتتحرك بالحركة الجوهرية عن الجسمية الطبيعية إلى الجسمية البرزخية»^(١).

ويقول الطباطبائي: «الأجسام في حالة تغير دائم من حال إلى حال، حتى تصل إلى يوم القيامة، وتلتحق بالأرواح ثانية»^(٢).

وأما الجسم المادي الذي ضم هذه الروح الصاعدة إلى لقاء الله ﷻ، فسوف يتحلل، ثم يأخذ في التطور والترقي إلى أن يضم روحاً أخرى، ويقوم بتهذيبها، إلى أن تلتحق بالعالم العقلي، يقول مرتضى مطهري: «مادة الكون بسيرها الطبيعية وحركتها الجوهرية تُظهر الجواهر المتشعبة للأرواح المجردة، فيتخلص الروح من المادة، وينتقل إلى حياة أرفع وأقوى، أما المادة فإنها سوف تحتوي روحاً آخر لتربيته»^(٣).

ويرى عرفاء الإشراق من الشيعة الاثني عشرية أنهم بعملهم هذا قد جمعوا بين أمرين:

الأمر الأول: فلسفة أفلاطون الإشراقية:

الأمر الثاني: مذهبهم الشيعي:

وهنا نجد الخميني يقول: «الحدوث الزماني يعدُّ في المسلك العرفاني ثابتاً لجميع العوالم، ولكن ليس بذلك المعنى الذي يفهمه المتكلمون، وأصحاب الحديث»^(٤).

(١) حاشية السبزواري على الأسفار ج ٥ ص ٣٣٦.

(٢) حياة ما بعد الموت للطباطبائي ص ٥٩.

(٣) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ٢٣٧.

(٤) آداب الصلاة للخميني ص ٣٧٤.

والخلاصة في هذا: أن التشيع الفلسفي يذهب إلى أن مادة العالم المشاهد، مادة أزلية أبدية، وما فيها من ماهيات هو شيء حادث؛ بسبب ما في هذه المادة من عشق لله تعالى، حيث يترقى شيء من المادة إلى أن يصل إلى الإنسانية، ثم يفنى في الله ﷻ، فتوجد ماهيات مخلوقة، في مادة سرمدية، بسبب الحركة الجوهرية والعشق الإلهي. وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومن خلال ما سبق عرضه يتبين لنا أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية - فيما يتعلق بزمن خلق العالم - يقولون: إن العالم قديم لم يسبق بعدم. ولم يقفوا عند هذا القول، بل أخذوا في التصريح بأن هذه المسألة مسألة لا يسع أحد أن يجهلها، فضلاً عن اعتقاده لعقيدة تخالفها؛ لأن «من لوازم ربوبيته تعالى أن لا يكون للعالم أولاً، فإن القول بمحدودية الخلق من حيث الزمان في نظر الفلاسفة ينافي الربوبية المطلقة لله تعالى»^(١).

وهنا نجد أن التشيع الفلسفي يقف على النقيض من التشيع الكلامي، الذي يؤكد على «أن الواجب على المكلف: أن يعتقد حدوث العالم بأسره، وأنه لم يكن شيئاً قبل وجوده، ويعتقد أن الله تعالى هو محدث جميعه... ويعتقد أن الله قديم وحده، لا قديم سواه»^(٢).

ولم يقف التشيع الكلامي في رفضه لما في التشيع الفلسفي من عقائد عند هذا، بل صرح علماؤه بأن القول بقدم العالم قول يخرج صاحبه إلى الكفر، يقول ابن المطهر الحلي: «من اعتقد قدم العالم فهو كافر بلا خلاف؛ لأن الفارق بين المسلم والكافر ذلك، وحكمه في الآخرة حكم باقي الكفار بالإجماع»^(٣).

(١) التوحيد لمرتضى مطهري ص ١٧٢.

(٢) أضواء على عقائد الشيعة الامامية لجعفر السبحاني ص ٣٥٨.

(٣) أجوبة المسائل المهنية للحلي ص ٨٩.

ومن هذه الأقوال قول المجلسي: «الذي ثبت بإجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هو: أن جميع ما سوى الحق تعالى أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية، وفي وجوده ابتداء. والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالرب سبحانه»^(١).

كما يقول المجلسي أيضا: «القول بقدم العالم شرك»^(٢).

وقال جعفر آل كاشف الغطاء: «والكفر أقسام... القسم الثاني ما يحكم فيه بجواز القتل، ونجاسته السؤر، وحرمة الذبائح والنكاح من أهل الإسلام، دون السبي والأسر وإباحة المال، وهو كفر من دخل في الإسلام، وخرج منه بارتداد عن الإسلام، ويزيد الفطري منه في الرجال بإجراء أحكام الموتى، أو كفر نعمة من غير شبهة، أو هتك حرمة أو سب لأحد المعصومين عليه السلام، أو بغض لهم، أو بادعاء قدم العالم بحسب الذات أو وحدة الوجود»^(٣).

ويعتبر الكراجي من أدق علماء التشيع الكلامي في هذه المسألة؛ لأنه أصاب عندما ذكر أن فلاسفة الإشراق يذهبون إلى أن «تقدم ذات الحق، ليس تقدماً زمانياً، بل هو نوع آخر من التقدم»^(٤).

ولأنه بين موقفه منهم بعبارة مختصرة وواضحة، قائلاً: «اعلم أن الملحدة لما لم تجد حيلة تدفع بها وجوب تقدم الصانع على الصنعة، قالت: إنه متقدم عليها تقدم رتبته، لا تقدم زمان»^(٥).

وأما ما يتعلق بالحركة الجوهرية، والذهاب إلى أنها هي الموجد للنفس الإنسانية، فهي فكرة جامعة بين الخطأ والتناقض، فإذا ما فككنا عقيدة عرفاء الشيعة في النفس الإنسانية؛ فسنجد أنه تقوم من جهة على «أن النفس جسمانية الحدوث»^(٦).

(١) بحار الأنوار للمجلسي ج ٥٤ ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) بحار الأنوار للمجلسي ج ٤ ص ٢٥٩.

(٣) كشف الغطاء لجعفر كاشف الغطاء ج ٢ ص ٣٥٩.

(٤) في رحاب نهج البلاغة لمرتضى مطهري ص ٥٤.

(٥) كنز الفوائد للكراجي ص ٦.

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٥ ص ٨٥.

ومن جهة أخرى يذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية - متأثرين بما يذهب إليه أفلاطون من أن النفس موجودة أزلاً في عالم المثل - إلى أن النفس الإنسانية قديمة، يقول السبزواري: «للفسوس كينونات سابقة كانت فيها عالمة عارفة معترفة»^(١).



إذن فالنفس الإنسانية على ما يرى فلاسفة الشيعة الاثني عشرية جامعة بين الحدوث والأزلية. وما أشاروا إليه هو فكرة أفلاطونية بامتياز، حيث يعتبر أفلاطون أول من أشار إلى أن الروح الإنسانية مكونة من جزء مادي، وجزء من عالم المثل، يقول: «أحد جزأي هذه الروح كان سامياً، والجزء الآخر دوناً»^(٢).

وما ذهب إليه فلاسفة الإشراق من قدم النفوس قول باطل بنص كلام الله، قَالَ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۙ﴾ [الرحمن: ١-٣]. فالإنسان - بما هو إنسان مكون من روح ومادة - مخلوق، والمخلوق لا يكون أزلياً بحال من الأحوال.

ومما يزيد مذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية ضعفاً ووهناً، أنهم لم يبينوا ماهية العلاقة بين النفس القديمة والنفس الحادثة، وهل هما نفس واحدة أم اثنتان، وإن كانتا واحدة فكيف يقال: إنها جسمانية الحدوث، مع كونها قديمة بقدم العقول. ثم يقال: كيف تماهت النفس القديمة مع النفس الحادثة.

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ٢ ص ٢٤٧.

(٢) محاوره طیماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرزج ص ٥٠٠.

ثم نقول: إن القول بالحركة الجوهرية أصل عظيم من أصول مذهبهم الفلسفي؛ لأنهم يذهبون إلى أن الباري ﷻ يفيض أزلاً وأبداً، ولا يمكن أن ينقطع عن الإفاضة، وهذا الفيض هو الموجد لكل الموجودات الصادرة عن الحق ﷻ، والتي تتسلسل نزولاً إلى أن تصل إلى عالم المادة، الذي هو أحس مراتب الوجود. ثم إن الماهيات المادية متفاوتة من ناحية الشرف والمكانة، «فكل ما هو أسرع للقبول وأنور وأحسن الصورة؛ فهو أجل، وكلما هو في غفله عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة؛ فهو أدون ثم إلى القوى النباتية...»^(١).

فنحن إذن أمام ماهيات مادية متكثرة، مختلفة من ناحية الشرف والمكانة، متفقة من حيث الرغبة في الوصول إلى الله ﷻ، ولا بد لهذه الماديات -التي ترغب في الفناء في ذات الله ﷻ- من شق طريق طويل يبدأ من المادي الذي لا يتحرك، إلى أن تصل إلى الإنسانية، ولا طريق إلى هذا - كما ذكر الشيرازي - إلا بترقي المادة إلى أن تصير «نطفة يقبلها الرحم، ويمتزج بها مني المرأة، فيزداد اعتدالاً، ثم ينضجها الرحم بحرارته؛ فيزداد تناسباً حتى ينتهي في الصفا، واستوى نسبة الأجزاء إلى غاية، يستعد لقبول النفس وإمسакها»^(٢).

فقامت نظرية الفناء في ذات الله ﷻ، على ترقى المادة إلى أن تصير نفساً إنسانية، ولا طريق إلى وجود النفس الإنسانية، إلا الجنس البشري، وهو بدوره لن يوجد إلا من نفس إنسانية، فقام وجود أحدهما على وجود الآخر؛ وهذا هو الدور القبلي الممنوع.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج٧ ص٢٧٥.

(٢) أسرار الآيات للصدر الشيرازي ص ١٣٠.

ثم إن هذا التنظير الفلسفي يناقض ما سبق ذكره في المبحث السابق، من أن عرفاء الشيعة الاثني عشرية يؤمنون بوحدة الوجود؛ لأنه متى ما آمنوا بوحدة الوجود، واعتقدوا أنه لا وجود إلا لله ﷻ، فلا حاجة إلى كل هذا الكلام. وبهذا يظهر أن ما حاول فلاسفة الشيعة القيام به من الجمع بين الفلسفة الإشراقية وبين المذهب الشيعي، إنما هو أمر ظاهر البطلان.

يقول المجلسي: «ولا يخفى على من راجع كلامهم وتتبع أصولهم أن جلها لا يطابق ما ورد في شرائع الأنبياء، وإنما يمضغون ببعض أصول الشرائع وضروريات الملل على ألسنتهم في كل زمان حذرا من القتل والتكفير من مؤمني أهل زمانهم، فهم يؤمنون بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم كافرون، ولعمري من قال: بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وكل حادث مسبوق بمادة، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، وبأن العقول والأفلاك وهيولى العناصر قديمة، وأن الأنواع المتوالدة كلها قديمة، وأنه لا يجوز إعادة المعدوم، وأن الأفلاك متطابقة، ولا تكون العنصریات فوق الأفلاك، وأمثال ذلك، كيف يؤمن بما أتت به الشرائع ونطقت به الآيات وتواترت به الروايات من: اختيار الواجب وأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وحدوث العالم، وحدوث آدم، والحشر الجسماني، وكون الجنة في السماء مشتملة على الحور والقصور والأبنية والمساكن والأشجار والأنهار، وأن السماوات تنشق وتطوى، والكواكب تنتشر وتتساقط بل تفتنى، وأن الملائكة أجسام ملئت منهم السماوات ينزلون ويعرجون...»

وأمثال ذلك كيف يؤمن بما أتت به الشرائع، ونطقت به الآيات وتواترت به الروايات من اختيار الواجب وأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وحدوث العالم، وحدوث آدم، والحشر الجسماني، وكون الجنة في السماء مشتملة على الحور والقصور والأبنية والمساكن والأشجار والأنهار، وأن السماوات تنشق وتطوى، والكواكب تنتشر وتتساقط...

ومن أنصف ورجع إلى كلامهم علم أنهم لا يعاملون أصحاب الشرائع إلا
كمعاملة المستهزئ بهم»^(١).

وبعد هذا العرض للتشيع الفلسفي في حقيقة التوحيد، وإيمانه بوحدة الوجود،
مع الإيمان بأنه لا طريق إلى معرفة هذا؛ إلا من خلال العلم بأصولهم الفلسفية؛
التي توصل من سلكها إلا الفناء في ذات **ﷻ**؛ ومن ثم الإيمان بهذا التوحيد
الفلسفي. حري بنا أن نبحث في موقفه وعقيدته في أفعال المكلفين، وما هي علاقتها
بالخالق **ﷻ**، وهو موضوع فصلنا التالي.



(١) بحار الأنوار للمجلسي ج٧ ص٣٢٨ - ص٣٢٩.



الفصل الثاني:

العدل في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

✽ المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في التشيع الفلسفي.

✽ المبحث الثاني: الجبر في التشيع الفلسفي.



المبحث الأول

مفهوم القضاء والقدر في التشيع الفلسفي

من أركان الإيمان التي يؤمن بها أهل السنة: الإيمان بالقدر خيره وشره، وإيمانهم بهذا الركن العظيم يشمل الإيمان بالقضاء، مع الإيمان بالقدر. وهما أمران متلازمان، لا يمكن لأحدهما أن ينفك عن الآخر^(١).

ومع الاتفاق على التلازم، وقع الخلاف في تحديد حقيقة كلا منهما، فذهب الراغب الأصفهاني إلى أن «القضاء من الله تعالى أخص من القدر؛ لأنه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع»^(٢).

وأما الجرجاني فذهب إلى العكس، مقررًا «أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها»^(٣).

وعلى كل حال فإن أهل السنة يؤمنون بأنه لا يحدث شيء إلا وقد علمه الله ﷻ بعلمه الأزلي، وهو مع هذا مكتوب في اللوح المحفوظ، مخلوق لله ﷻ، واقع بإرادته الكونية.

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ج ٤ ص ٧٨. تأليف: مجد الدين ابن الأثير، تحقيق: حمود محمد الطناحي، الطبعة الرابعة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٣٦٤ ش.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن ص ٦٧٥. تأليف: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوود، المطبعة: سليمانزاده، الناشر: طليعة النور، الطبعة الثانية: ١٤٢٧ هـ.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ١٧٤.

وأما عقيدة فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية في هذا، فهي تقوم على إيمانهم بوجود الفيض الأقدس والفيض المقدس، إذ هم يرون أن الفيض الأقدس هو القضاء، الذي هو العلم الإلهي الموجود في عالم العقول النورانية، يقول الصدر الشيرازي: «الفيض الأقدس المسمى بالقضاء الأزلي، الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل»^(١).

وبعد وجود القضاء توجد المقدورات، وهي عبارة عن تحقق ووجود العلم الإلهي «وجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها، بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس، وهو بعينه القدر الخارجي»^(٢).

وهذا أيضا ما قصده فيلسوف آخر من فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، وهو السبزواري، وذلك عندما ذكر أن القضاء عبارة عن «وجود جميع الموجودات مجتمعة على الوجه الكلي في العالم العقلي، والقدر وجود صور الموجودات مفصلة في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي»^(٣).

ويعتبر الفيض الكاشاني من أكثر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية تحريراً لهذه الفكرة الفلسفية، إذ ذهب إلى أن القضاء عبارة عن صورة كلية أزلية، موجودة في عالم العقول، مشتملة على كل ما كان وما سيكون في الوجود المادي، وما هي أسبابه القريبة والبعيدة، بحيث يشمل القضاء على صور للعلل الطولية، الموجودة في عالم الأمر، وصور العلل العرضية الموجودة في عالم الخلق.

(١) الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج٧ ص ٣٥٤.

(٢) المرجع السابق ج٧ ص ٣٥٤.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج١ ص ٦١.

يقول في بيان هذا ما نصه: «القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداعه سبحانه إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي، بلا زمان، على ترتيبها الطولي الذي هو باعتبار سلسلة العلل والمعلولات، والعرضي الذي هو باعتبار سلسلة الزمانيات والمعدات، بحسب مقارنة جزئيات الطبيعة المنتشرة الأفراد لأجزاء الزمان، كما قال عنه: ﴿وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾»^(١).

وبعد أن قرر الكاشاني تصوره الفلسفي لمعنى القضاء، انطلق منه إلى تعريف القدر، ذاهباً إلى أنه يشتمل على الوجود بالفعل لجميع الموجودات التي كانت موجودة بالقوة في عالم الأمر، وهي في وجودها هذا توجد ضرورة، ولا يمكن أن يحصل فيها التخلف والتبديل، يقول في تعريف القدر: «القدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفس الفلكي، على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها الجزئية، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعينة، كما قال عنه: ﴿وَمَا نَزَّلْنَاهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾»^(٢).

وهذه النصوص الفلسفية، تدور حول كون القضاء والقدر فيض يفيض من الله عنه، الأول منهما هو علمه عنه الناشئ بسبب الفيض الأقدس، وأما القدر فهو فعله الذي يفعله بتوسط الفيض المقدس.

وبعد أن ذهب التشيع الفلسفي إلى أن القدر فيض إلهي. اتجه إلى البحث في هذا الفعل الإلهي، وهل فيه مصلحة أو لطف، فقرر أنه لا يوجد في أفعال الله عنه أي مصلحة أو لطف يعود للمكلفين.

يقول الخميني: «يقول المحققون من الفلاسفة: أنه لا يوجد غرض وغاية لأفعال الحق المتعالي سوى ذاته، وتجلياته الذاتية، ولا يمكن أن يكون لذاته الأقدس في إيجاد الأشياء هدف آخر وراء ذاته وظهوره»^(٣).

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٤١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٤١.

(٣) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٦٣.

وقد قام على هذا الأصل الفلسفي، قول فلسفي آخر، هو إنكار وجود أي حسن أو قبح في أفعال الله ﷻ، يقول الطباطبائي: «فله تعالى أن يتصرف فيما يشاء بما يشاء، من غير أن يستعقب ذلك قبحاً أو ذماً أو شناعة من عقل أو غيره؛ لأن القبح أو الذم إنما يلحقان الفاعل إذا أتى بما لا يملكه من الفعل بحكم عقل أو قانون أو سنة دائرة وأما إذا أتى بما له أن يفعله وهو يملكه فلا يعتريه قبح أو ذم»^(١).

ولم يقف التشيع الفلسفي عند هذا، بل امتد تأثيره بالفلسفة الإشرافية إلى الإيمان بقول أفلاطون: «لم يتلق العالم أي شيء ليس خيراً من الله»^(٢). فاتجه إلى القول بأن الشر عدم؛ ومن ثم فلا وجود لما هو شر، يقول السبزواري: «نقل عن أفلاطون أن الشر عدم»^(٣).

وفي شرح هذا يذهب مرتضى مطهري إلى أن «في الكون نوعاً واحداً من الوجود فحسب وهو الخير، وأما الشرور فكلها من نوع العدم، والعدم غير مخلوق»^(٤).

وليس معنى هذا أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية يرون أن الشرور عبارة عن لا شيء، بل هم يقررون أن الشرور ماهيات موجودة في الخارج، ولكن هذه الماهيات ليست مخلوقة.

ويقوم التفسير الفلسفي لهذه القضية على أن الله ﷻ فياض مطلق، ولا ينقطع عن الفيض، ومن حصل على هذا الفيض؛ حصل على الكمال اللازم له، ومن لم يتمكن من الحصول على الفيض؛ لم يحصل له الخير، وحلت به الآفات من قبل نفسه، لا بسبب انقطاع الفيض، أو بسبب فيض تلقاه من قبل الله ﷻ.

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٤ ص ٩٤.

(٢) محاوراة بوليتيكوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرز ج ٢ ص ١٣٥.

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٣ ص ١٨٧.

(٤) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ١٦١.

يقول الشيرازي: «الحدوث والتجدد والتصرم والهلاك والفناء وغير ذلك من الآفات والعاهات، إنما تنشأ من قصور الأشياء عن قبول فيضه، وضيقها عن سعة رحمته وجوده»^(١).

وعلى هذا فالفساد العارض للإنسان، والأمراض والعاهات التي تحل به، إنما توجد بسبب قصوره عن أخذ الفيض من الله ﷻ، وليست مخلوقة لله ﷻ، يقول مرتضى مطهري: «الشرور أمور اعتبارية وعدمية، والعمى في الإنسان الأعمى ليس واقعاً مستقلاً، حتى يقال: إن الإنسان الأعمى قد أوجده خالق مستقل، والعمى قد أوجده خالق آخر، وإنما العمى عدم مثل سائر الشرور، والعدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا إلى خالق»^(٢).



ومن خلال العرض السابق لمعتقد فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية؛ نجد أنهم قد تأثروا بأصول فلسفية إشراقية، تتصادم بشكل واضح وصريح مع الفهم الإسلامي.

ويأتي في مقدمتها اعتبار القضاء والقدر فيض من الله ﷻ، ف«القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداع الباري إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي بلا زمان»^(٣).

وهذه الصور التي قال بها التشيع الفلسفي، هي ما يعرف في فلسفة الإشراق بالمثل الأفلاطونية، وفلاسفة الشيعة لا ينكرون هذا.

(١) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٢٧٢.

(٢) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ١٦٧ - ص ١٦٨.

(٣) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٢٢٤.

يقول الصدر الشيرازي: «لكل صورة محسوسة صورته معقولة من نوعها، وهي صورته ذاتها وماهيتها عند الله وهي المسماة بالمثل الإفلاطونية، أعني: صور علمه تعالى بالأشياء»^(١).

وقد تسمى بالأعيان الثابتة؛ لأنها مخالفة للأعيان الخارجية، التي هي في تطور دائم، يقول الخميني: «الأعيان الموجودة الخارجية ظل الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية»^(٢).

وهذا التنظير الفلسفي مما لا يخفى بطلانه، إذ القضاء هو علم الله ﷻ، وعلمه ﷻ علم قائم بذاته. مع أنه لا وجود لهذه المثل الأفلاطونية رأساً، وقد سبق مناقشة هذا، ورد قول فلاسفة الشيعة الاثني عشرية فيما ذهبوا إليه من الإيمان بهذه المثل، متابعة لقول أفلاطون.

وقد نتج عن الذهاب إلى أن القضاء عبارة عن الصور العلمية الموجودة في عالم العقول، تقسيم العالم إلى قسمين: عالم الأمر، وعالم الخلق. وعلى هذا قام القول بأن القضاء هو ما هو موجود في عالم العقول. وأما القدر فهو وجود صورة القضاء في عالم المادة. وعليه تم إخراج عالم العقول - على القول بوجوده - من القدرة الإلهية، يقول السبزواري: «العقول من صقع الربوبية، موجودة بوجود الله لا بإيجاده، بقاء الله لا بإبقائه، وأحكام الوجوب عليها غالبية، وأحكام الإمكان فيها مستهلكة»^(٣).

وهذا المذهب الذي اتبعه التشيع الفلسفي، مذهب لم يشر إليه عالم من علماء التشيع الكلامي الأوائل، لا بقبول أو رد.

(١) الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج ٦ ص ٢١٥.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ١١١.

(٣) تعليقات السبزواري على الشواهد الربوبية ص ٦٠٦.

وأما ما ذهب إليه التشيع الفلسفي من إنكار للطف الإلهي، بدعوى أن «العالي لا يفعل شيئاً لأجل السافل، بل لأجل ذاته»^(١). فهو مناقض للأصل الكلامي الذي يقوم عليه المذهب الاثني وعشري، وهو الذهاب إلى «أن اللطف واجب على الله»^(٢).

واللطف في عرف متكلمي الشيعة الاثني عشرية «عبارة عما يدعو إلى فعل واجب أو يصرف عن قبيح»^(٣).

وكلا الاتجاهين: الكلامي. والفلسفي. مما لا دليل عليه، إذ الأول يذهب إلى الإيجاب على الله ﷻ بمقتضى العقل البشري. وأما الثاني فينحو إلى نقيض هذا، معتمداً على الكشف الصوفي.

ولولا الإعراض عن الوحي السماوي؛ لعلموا أن كلا القولين خطأ محض، وأن الصواب إنما هو الإيمان بأن الله ﷻ حكيم، ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٠٩]. ومن لوازم الحكمة أن يوجد في الدنيا الخير والشر، والمؤمن والكافر، البر والفاجر، وهكذا. وهذا ما هو مشاهد.

وعليه فإن الله ﷻ يفعل ما فيه حكمة، ومن هذا إرسال الرسل، لدعوة الخلق إلى عبادة الله ﷻ؛ فكان في هذا مصلحة عائدة إلى المكلفين؛ لأنهم متى اتبعوا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ حصلت لهم السعادة في الدنيا والآخرة.

ومع هذا فإنه ﷻ لا يجب عليه شيء من اللطف الإلهي، بمعناه الكلامي المعروف عند أرباب التشيع الكلامي الاثني عشري؛ ولو وجب عليه ﷻ؛ لما خلا العالم من الإمام المعصوم القاهر، الذي يقولون بوجوده.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٦ ص ٢٠٠.

(٢) المسالك في أصول الدين ص ١٩٠. تأليف: ابن المطهر الحلي، تحقيق: رضا الأستاذي، الطبعة الثانية: ١٤٢١ - ١٣٧٩ ش.

(٣) الاقتصاد للطوسي ص ٧٧.

وعلى هذا تقاس مسألة الحسن والقبح في أفعال الله ﷻ، فهي أفعال إلهية بالغة في الحسن مكاناً علياً، ولكن الأشكال هو حصر هذا في العقل وحسب؛ لأن الأدلة النقلية أتت بإثبات هذا، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِيصَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨].

وأما تقسيم -فلاسفة الشيعة- الأمور الموجودة في عالم المادة إلى: أمور خير. وأمور شر. مع الذهاب أن القسم الأول خلق من مخلوقات الله ﷻ، وأما القسم الثاني فليس مخلوقاً لله ﷻ. فهو قول باطل.

ومما يبين بطلانه: التناقض الذي وقعوا فيه، إذ فلسفتهم تقوم من جهة على القول بأن الماهيات المؤلمة ليست مما يفيض عن الله ﷻ، ومن جهة يقولون: لا فاعل إلا الله. وهذا ما يجعل أرباب التشيع الفلسفي أمام:

إما أن يقولوا: إنه لا وجود للماهيات المؤلمة في الخارج. وهنا نقول: إن هذا القول مما يمتنع على العاقل أن يصدق؛ لأن وجود هذه الماهيات مما لا يمكن دفعه، إذ من منا لا يرى وجود الثعابين، والعقارب، وأهل الظلم والطغيان، وغير ذلك من الأشياء التي تعود بالآلام على كثير من الناس.

وإما أن يقولوا: إن هذه الماهيات موجودة بالفعل، ولكن موجدتها موجد آخر غير الله ﷻ؛ ولأجل هذا كانت وما يوجد فيها من آلام ليست من خلق الله ﷻ. فنقول: نسبة إيجاد هذه الماهيات إلى موجد آخر غير الله ﷻ، مع إبطاله للأصل الفلسفي الذي قرره التشيع الفلسفي من أنه لا فاعل بالحقيقة إلى الله ﷻ. هو تنقص لله ﷻ، وإثبات لوجود خلق غيره ﷻ، وهذا كفر على أصول فلسفة الإشراق.

يقول الطباطبائي: «فمن أسند إلى شيء شيئاً من الاستقلال بالقياس إليه تعالى - لا بالقياس إلى غيره - في شيء من ذاته أو صفاته أو أعماله؛ فهو مشرك»^(١).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٠ ص ٢٨٩.

وكل هذا التناقض الواقع في التشيع الفلسفي؛ يحتم عليهم أن ينسلخوا عن قولهم السابق، ويذهبوا إلى أن هذه الماهيات وما فيها من أمور مؤلمة هي خلق من خلق الله ﷻ؛ لأن هذا القول هو الذي قامت عليه الأدلة، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الملك: ٢].

وبهذا نصل إلى المقصود من مناقشة مذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في مفهومهم لأفعال الله ﷻ، وما لها من صفات، وهو ما يعرف في فلسفتهم بالتوحيد الأفعالي، الذي هو «عبارة عن إسقاط كل فاعل وفعل عن النظر حتى يصل صاحبه إلى الفاعل الحقيقي الواحد الذي هو مصدر كل الأفعال، ويثبت قدمه العقلي في التوحيد الفعلي»^(١).

ويقول الخميني: «ففي التوحيد الفعلي يرى السالك كل فعل ظهور فعله. وتنزيهه بأن لا يرى فعل الغير أبدا»^(٢).

وقد أوغل في تأكيد هذا المعنى في كتابه المعروف بآداب الصلاة، ذاكراً «أن الشهادة القولية تستلزم ألا يرى الإنسان مؤثراً في الوجود سوى الحق تعالى»^(٣). وهذا التنظير المطروح من قبل التشيع الفلسفي، يدفع بنا إلى الاتجاه لبحث موقفه من أفعال العباد، وما علاقتها بأفعال الله ﷻ، ومن الخالق الحقيقي للفعل البشري، هل هو الله ﷻ، أم هو الإنسان المادي. وهذا هو موضوع مبحثنا التالي.



(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢١٥.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة للخميني ص ٨٠.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ١٩٨.

المبحث الثاني

أفعال المكلفين في التشيع الفلسفي

من القضايا التي تبنتها فلسفة أفلاطون الإشراقية: القول بالاحتمية والعلية المطلقة في العالم المادي، فلا يوجد مادي ذا إرادة واختيار.

يقول الفيلسوف الألماني أرفلد كولبه: «أفلاطون الذي يعتبر من غير شك أول فيلسوف غائي في تاريخ الفلسفة، يرى أن كل شيء قد ظهر في الوجود، وكل شيء يتم كمال وجوده، يكون ظهوره وكمال وجوده وفقاً لغاية معينة، وعلى صورة مطابقة للمثل التي هي النماذج الثابتة للأشياء، ولكن في الوقت نفسه يذهب إلى أن كل ما يظهر في الوجود يظهر مباشرة نتيجة للعلاقة العلية الضرورية»^(١).

ومما تميز به التشيع الفلسفي عن التشيع الكلامي في هذه القضية: إيمان فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بأن الله ﷻ منتهى سلسلة العلل المؤثرة في وجود المعلول، يقول الصدر الشيرازي: «الباري جل اسمه مبدأ سلسلة الممكنات كلها»^(٢).

فلا توجد علة من العلل الممكنة يصدر عنها شيء استقلالاً، بل لا بد في الجميع من التسلسل، إلى أن يحصل التأثير الأول من الله ﷻ.

(١) المدخل إلى الفلسفة تأليف: أرفلد كولبه ص ٢١٢.

(٢) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ٨٤.

وهذا ما أكده الطباطبائي، عندما ذكر أن الله «تعالى علة تنتهي إليها العلل كلها، فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علته، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علة علته، وعلة علة الشيء علة لذلك الشيء، فهو تعالى فاعل كل شيء، والعلل كلها مسخرة له»^(١).

فالمعلول موقوف على سلسلة من العلل، أولها الله ﷻ، الذي يؤثر فيما تحته تأثيراً مباشراً، بينما يؤثر في الموجودات الدنيا وما فوقها بواسطة العلل المتوسطة بينهما، يقول حيدر الأملي: «فعل الله تعالى عبارة عن صدور الموجودات عنه، إجمالاً وتفصيلاً، غيباً وشهادة، من الأزل إلى الأبد، صدورا غير منقطع»^(٢).

وهذا الحادث المعين ينسب إلى الجميع كل باعتبار، بحيث يقال: هذا الحادث المشاهد في الخارج من فعل الله ﷻ؛ لأنه محرك العلل المتسببة في وجوده. ويقال: إن هذا الحادث من فعل العلة الفلانية؛ لأنها سببه القريب، والمباشرة لإيجاده، ومع هذا فلا تعارض بين الأمرين، يقول الطباطبائي: «فالحق الحقيقي بالتصديق أن الأفعال الإنسانية لها نسبة إلى الفاعل، ونسبة إلى الواجب، وإحدى النسبتين لا توجب بطلان الأخرى لكونهما طوليتين لا عرضيتين»^(٣).

ومراد الطباطبائي بهذا: أنه لا بد للفعل المعين من علل طولية وأخرى عرضية، والله ﷻ هو مصدر جميع العلل، وأما الإنسان فإنما يفعل العلل العرضية الفرعية الموجودة في عالم المادة.

ويذهب فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية إلى أنه وبسبب إعراض العوام عن معرفة حقيقة العلل الطولية والعرضية؛ فإن الفاعل منهم يتصور أنه فاعل بالحقيقة، مع أن الحق ليس على ما يتصور؛ لأنه واقع في سلسلة العلل العرضية،

(١) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢٢٧.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٤٤.

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٣ ص ١٠٩-١١٠.

وهي علل لا تفعل بذاتها، بل هي علل يُفعلُ بها من حيث الواقع، يقول الصدر الشيرازي: «إن أكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة، وذلك كالأب للأولاد، والزارع للمزروع، والباقي للأبنية، فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب إليها، بل إنها معدات من جهة تسببها، وعلل بالعرض لا بالذات، والمعطى للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى، كما أشار إليه بقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ (٥٨) **ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (٥٩) ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (٦٣) **ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (٦٤) ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ﴾ (٧١) **ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ (٧٢) .******

فأشار إلى أن الجمهور ما يسمونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات، ومبدء التغيرات في الموارد ومحركها، وأما فاعل الصور ومعطى الوجودية فهو الحق عز اسمه» (١) .

فالإنسان إنما هو آلة تباشر فعل الفعل، وليس له من الأمر شيء، بل هو مسخر للذات الإلهية، التي لا بد لها من آلة تفعل بها، وهذه الآلة التي ظهر فعله ﷻ بتوسطها هي الإنسان، يقول الخميني: «قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَحْمَى﴾ . إشارة إلى مقام الأمر بين الأمرين، بمعنى أنك رميت، وفي نفس الوقت إنك لم ترم بقدرتك المستقلة، بل إنما حصل الرمي بواسطة ظهور قدرة الحق في مرآتك، ونفوذ قدرته في عالم مُلكك وملكوتك. فإذا أنت تكون رامياً، وفي نفس اللحظة يكون الحق جل وعلا رامياً» (٢) .

فالرمي يحتاج إلى عدة أمور: إذ يحتاج إلى الرامي. كما يحتاج إلى المرمي به. مع احتياجه إلى أداة الرمي. فإذا وجدت كل هذه العلل العرضية، مع وجود العلل الطولية، المتسلسلة صعوداً إلى الله ﷻ، وجد الرمي لا محالة؛ ووقع قضاء الله ﷻ وقدره، يقول الطباطبائي: «الأمر التي لها علل مركبة من فاعل ومادة وشرائط ومعدات وموانع فإن لكل منها تأثيراً في الشيء بما يسانخه،

(١) انظر: الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي ج٤ ص١٦-١٧.

(٢) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٤٢.

فهو كالقالب الذي يقلب به الشيء، فيأخذ لنفسه هيئة قلبه وخصوصيته، وهذا هو قدره، ثم العلة التامة إذا اجتمعت أجزاؤه أعطته ضرورة الوجود، وهذه هي القضاء الذي لا مرد له»^(١).

وعلى هذا الأصل الذي أصله التشيع الفلسفي، قام القول بالاحتمية، والتصريح بأن الإنسان لا يقدر على الفعل أو الترك، بل هو مجبور على فعل ما يصدر عنه، يقول الصدر الشيرازي: «الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت؛ لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل»^(٢).

ويقول الخميني: «مراتب الوجودات الإمكانية هي ظل حقيقة وجود الحق جلت قدرته والربط المحض، فليس لأي منها أي شكل من الاستقلال والقيام بذاتها، ولهذا لا يمكن أن ينسب لها التأثير الإيجادي بأي نحو كان»^(٣).

فمتى نظرنا إلى الإنسان الفاعل، معرضين عن بقية العلل، الطولية منها والعرضية؛ حكمنا بأن الإنسان لا يمكن أن يفعل شيئاً، وأما إن نظرنا إلى الإنسان على أنه نهاية سلسلة العلل الفاعلة؛ فإننا ثبت له الفاعلية، وهذه الفاعلية هي في واقع الحال فعل الله ﷻ، ولكن هذا الفعل الإلهي ينسب إلى المحل الذي ظهرت قدرة الله ﷻ وفعله من خلاله، فيقال مثلاً: «هذا فعل إبليس، وهذا فعل آدم، وهذا فعل موسى، وهذا فعل أبي جهل، وهذا فعل محمد ﷺ وكذلك بالنسبة إلى جميع المظاهر؛ لأن المظاهر كلها وإن كانت مظهراً لحقيقة واحدة وفاعل واحد، لكن لهذه الحقيقة أو هذا الفاعل في كل مظهر خاصية وكمال، أو فعل وانفعال ليس في غيره»^(٤).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٩ ص ٩٢.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين محمد الشيرازي ص ٥٨.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ٥٢٩.

(٤) جامع الأسرار ومنبع الأنوار. لحييدر الأملي ص ١٤٨.

فالإنسان بالنسبة إلى الله ﷻ - على وفق ما يرى هؤلاء الفلاسفة - كحد السكين إلى آحادنا، فعندما يقطع أحدنا بحد السكين شيئاً ما، فإنه لم يكن من السكين إلا المرور على المقطوع بلا إرادة للفعل أو للترك. وكذلك الإنسان في فلسفة الإشراق، ليس له من الفعل إلا مباشرة الفعل، بلا إرادة للفعل أو للترك، يقول الطباطبائي: «للفعل نسبة إلى فاعله، وله انتساب إلى فاعل فاعله بعين هذه النسبة التي إلى فاعله لا بنسبة أخرى منفصلة عنها مستقلة بنفسها، غير أنه إذا انتسب إلى فاعل الفاعل عاد الفاعل القريب بمنزلة الآلة بالنسبة إلى فاعل الفاعل، أي: واسطة محضة لا استقلال لها في العمل بمعنى أنه لا يستغنى في تأثيره عن فاعل الفاعل، إذ فرض عدمه يساوق انعدام الفاعل وانعدام أثره»^(١).

وعليه فالعبد يريد لفعله، لا لأنه يفعل الفعل بالاختيار، بل لأنه يقع ضمن العلة الموجدة للفعل الحادث، يقول مرتضى مطهري: «لو لاحظنا أن معنى التقدير الإلهي هو وجود القانون والسنة في الكون، فإن إشكال الجبر من ناحية الاعتقاد بالقضاء والقدر سوف ينحل بذاته»^(٢).

وهذا التفسير الفلسفي هو الذي سلكه التشيع الإشراقي؛ للجمع بين فلسفة أفلاطون والتشيع الكلامي، يقول الخميني: «العلماء رضوان الله عليهم قد اختلفوا في معنى الأمر بين الأمرين اختلافًا عظيمًا، والقول السديد المتقن، الذي يكون أبعد من المناقشات وأقرب إلى التوحيد، هو رأي العرفاء الشامخين وأصحاب القلوب»^(٣).

فمتى نسبنا الفعل إلى الإنسان الذي هو سببه المباشر؛ فإن الفعل يكون ممكنًا، وللإنسان تأثير في حصول المفعول، بحيث لو لم يوجد هذا الإنسان المعين؛ لم يوجد مفعوله.

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٩ ص ١٩١ - ص ١٩٢.

(٢) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ١٤٨.

(٣) الأربعون حديثًا للخميني ص ٧٢٠.

وهذا ما ذكره الخميني، عندما ذكر أن الناظر متى نظر إلى الفعل من «منظار الكثرة والانتباه إلى الأسباب والمسببات، تكون جميع الأسباب صحيحة، وذات دور فاعل، ويكون النظام الكوني الأتم قائماً على أساس نظم وتنسيق بين الأسباب والمسببات، بحيث لو تعطل سبب واسطة في تسلسل الأسباب والوسائط في هذا الكون لتوقفت عجلة الوجود»^(١).

ويقول الطباطبائي: «إذا نسبت إلى الإنسان وحده أو إلى الإنسان المرید؛ فقد نسبت إلى جزء العلة التامة، وعادت النسبة إلى الإمكان دون الوجود»^(٢).

وأما إن نسبتنا الفعل إلى الله ﷻ، باعتبار خلقه للعلل الطولية والعرضية، التي لا يمكن أن يتخلف معلولها عنها بحال من الأحوال؛ فإن الفعل يكون واجباً؛ لأن الفاعل إنما هو علة لحصول المعلول، ولا اختيار له في فعله، يقول الخميني: «فمن منظار لا يكون كل من إسرافيل وعزرائيل وجبرائيل ومحمد ﷺ وكافة الأنبياء وكل من هو في دار التحقق، شيئاً - هذا هو منظار الوحدة - فلا ينسب إليهم أمر، في مقابل مُلك الملك بشكل مطلق، ومقابل إرادة الحق النافذة»^(٣).

ونتيجة لأن الفاعل لا اختيار له في فعله، يكون الفعل المعين الصادر عن المكلف حتمي الوجود؛ لأنه معلول لله ﷻ، ومفعولاته ﷻ لا بد من تحققها ووقوعها.

يقول الطباطبائي: «الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجود الغيري من حيث نسبتته إلى العلة التامة إيجاب، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلا وهو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها»^(٤).

(١) المرجع السابق ص ٦٤٣.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٩ ص ١٩٦.

(٣) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٤٣.

(٤) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٣٥٧.

فمهما فعل الإنسان، متخيلاً أنه يفعل بإرادة ومشية، مختاراً فيما يفعل، فهو تخيل باطل، وفهم كاسد، بل حقيقة الحال أنه مجبور بكل ما تحمله الكلمة من معاني، يقول السبزواري: «الإنسان مضطر في صورته مختار»^(١). ويقول الفيض الكاشاني: «فنحن في عين الاختيار مجبورون، فنحن إذن مجبورون على الاختيار»^(٢).

وله نص أوضح من هذا، ذكره في مقامات القلب قائلاً: «فالله تعالى إنما يفعل ما يفعله من خلال استسخار الملك والشيطان، فهما مسخران بقدرته في قلب القلوب كما أن أصابعك مسخرة لك في قلب الأجسام»^(٣).

والسبب في كون الإنسان مجبور في صورة مختار، أن الداعي يسخره ويقسره على الفعل، ولولاه لم يفعل، فلا فاعل بذاته لذاته إلا واجب الوجود تعالى، فلا مختار بالحقيقة إلا هو»^(٤).

ووجه كون الفاعل مقسوراً على الفعل، أن الإرادة التي يفعل بها ليست بيده، بل هو مضطر لإرادة ما أراد، يقول الطباطبائي: «أفعال الانسان الإرادية، وإن كانت بيد الانسان بإرادته، لكن الإرادة والمشية ليست بيد الإنسان بل هي مستندة إلى مشية الله سبحانه»^(٥).

فالعمل الإنساني موقوف على الإرادة، والإرادة موجودة في الفاعل من قبل الله ﷻ؛ ولأجل هذا فإنه يفعل الفعل بلا إمكان منه للترك، بل متى تواردت عليه العلة، فلا بد أن يحصل المعلول بواسطته.

(١) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية ج ٧ حاشية ص ٢٢٤.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٤٨.

(٣) مقامات القلب ص ٦١. تأليف: الفيض الكاشاني، ظهور، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٤) تعليقات السبزواري على الشواهد الربوبية ص ٥١٦.

(٥) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٧ ص ٨١.

يقول الفيض الكاشاني: «لسنا بحيث إن شئنا شئنا، وإن لم نشأ لم نشأ، بل إذا شئنا فلم تتعلق مشيئتنا بمشيئتنا، بل بغير مشيئتنا، فليست المشيئة إلينا؛ إذ لو كانت إلينا لاحتجنا إلى مشيئة أخرى سابقة، وتسلسل الأمر إلى غير النهاية... فليس يمكن لنا أن ندفع المشيئة عند تحقق الداعي للفعل، ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها»^(١).

وبعد أن صرح فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية بأن العبد مجبور على فعله، نقلوا القول بالجبر إلى مسائل الإيمان والكفر، ذاهبين إلى أنه ﷺ يفعل في ملكه ما يشاء، ومن ملكه الإنسان، فقد يريد ﷺ أن يؤمن آحاد الناس، فتجري العلة بما لا يستطيع دفعه؛ فيؤمن قسرا، يقول الطباطبائي: «إرادته تعالى العلم بشيء هي إرادة تحققه وظهوره، وحيث قال: ﴿وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عمران: ١٤٠] فأخذ وجودهم محققا أفاد ذلك إرادة ظهور إيمانهم، وإذا كان ذلك على سنة الأسباب والمسببات؛ لم يكن بد من وقوع أمور توجب ظهور إيمان المؤمن بعد خفائه»^(٢).

ولازم هذا المذهب أن تجري الأسباب بأمر لا يمكن للمرء أن يدفعها؛ فيقع في الكفر الصريح، ويخرج من دين الإسلام، وينسلخ عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، بلا إرادة حقيقية منه، وهذا ما قرره السبزواري بقوله: «يصير فيضه في المهتدي هداية، وفي الضال ضلالة، كالماء الذي لا طعم له بذاته، ففي قصب السكر يصير حلوا، وفي الحنظل مرا»^(٣).



(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٤٨.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٤ ص ٢٩.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ٢٦٢.

ومما سبق؛ يتضح أن التشيع الفلسفي يقف على النقيض من التشيع الكلامي، وذلك أننا نجد مرتضى مطهري يصرح بأن «لازم التوحيد الأفعالي أن لا يكون الإنسان خالقاً لأفعاله»^(١). وأما شيخه - الطباطبائي - فيذهب في إنكاره لخلق العباد لأفعالهم، إلى أن هذا المذهب إنما هو مذهب المعتزلة، قائلاً: «أفعال الإنسان مستندة الوجود إلى الإرادة الإلهية، فما ذكره المعتزلة من كون الأفعال الانسانية غير مرتبطة الوجود بالله سبحانه، وإنكار القدر، ساقط من أصله»^(٢).

وفي مقابل هذه الطائفة الفلسفية، نجد السواد الأعظم من الشيعة الاثني عشرية، يتبعون التشيع الكلامي، رافضين القول بالجبر، ولهم في هذا روايات يستدلون بها، حيث فسر علماء الاتجاه الكلامي ما وجدوه في الكافي «عن محمد بن يحيى، عن حدثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»^(٣). على أن المراد من إثبات الأمر بين الأمرين، الترغيب والترهيب من قبل الله وَعَلَيْهِ، ولكن بلا اضطرار من العبد للفعل، يقول المجلسي - شيخ التشيع الكلامي في عصره - : «وأما الأمر بين الأمرين فالذي ظهر مما سبق من الاخبار هو أن لهداياته وتوفيقاته تعالى مدخلا في أفعال العباد، بحيث لا يصل إلى حد الإلجاء والاضطرار، كما أن سيدها أمر عبده بشيء يقدر على فعله، وفهمه ذلك، ووعدته على فعله شيئاً من الثواب، وعلى تركه شيئاً من العقاب، فلو اكتفى من تكليف عبده بذلك، ولم يزد عليه مع علمه بأنه لا يفعل الفعل بمحض ذلك، لم يكن ملوماً عند العقلاء لو عاقبه على تركه، ولا يقول عاقل بأنه أجبره على ترك الفعل»^(٤).

(١) الكلام لمرتضى مطهري ص ٣٨.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٣ ص ١٠٩.

(٣) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٢٤٨.

(٤) بحار الأنوار للمجلسي ج ٥ ص ٨٣.

وعلى هذا المعنى أكابر علماء التشيع الكلامي، يقول ابن المطهر الحلبي: «اتفقت الإمامية، والمعتزلة على "إنا فاعلون" وادعوا الضرورة في ذلك. فإن كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرابية»^(١).

ويقول البحراني: «العبد مستقل بفعله، ففعله لا يكون فعل الله تعالى»^(٢).

وصرح الشريف المرتضى بأن «هذه الأفعال عمل العباد وكسبهم، وأنها ليست من فعل رب العالمين»^(٣).

وبين جعفر السبحاني أطباق التشيع الكلامي الاثني عشرية على إنكار القول بالجبر، قائلاً: «قالت الشيعة ببطلان الجبر في أفعال العباد، وأن المكلفين غير مجبورين في أفعالهم وأقوالهم، خلقهم الله مختارين في ما يفعلون ويتركون، غير مضطرين في طاعة أو معصية»^(٤).

وحكم القائل بالجبر محل خلاف بين علماء التشيع الكلامي، فبينما نجد الصدوق يروي عن علي بن موسى الرضا أنه قال: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه برآء في الدنيا والآخرة»^(٥). ونجد جعفر كاشف الغطاء يصرح بأن من أنواع الكفر «ما يترتب عليه الكفر بطريق الاستلزام، كإنكار بعض الضروريات الإسلامية، والمتواترات عن سيد البرية، كالقول بالجبر والتفويض»^(٦).

(١) نهج الحق وكشف الصدق لابن المطهر الحلبي ص ١٠١.

(٢) قواعد المرام في علم الكلام للبحراني ص ١٦٠.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ج ٢ ص ٢٠٧.

(٤) رسائل ومقالات لجعفر السبحاني ص ٢٤٩.

(٥) التوحيد للصدوق ص ٣٦٤.

(٦) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة ج ٢ ص ٣٥٦. تأليف: جعفر كاشف الغطاء، تحقيق:

عباس التبريزيان - محمد رضا الذكاري - عبد الحلیم الحلبي، مطبعة مكتب الإعلام

الإسلامي - مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢ هـ - ١٣٨٠ ش.

نجد عالماً آخر من علماء التشيع الكلام يرفض تكفير من قال بالجبر، خصوصاً في بعض المعاني الخفية، التي قد تخفى على الكثير من الناس، وهذا العالم هو آية الله العظمى حسين البروجردي، الذي قال: «مجرد القول بالجبر والتفويض سيّما على بعض المعاني التي لا يتّضح فسادها، فالتكفير به مشكل جدّاً»^(١).

وكذلك المفيد لم يصرح بتكفير من قال بالجبر؛ لأنه قد يكون عامياً، ولم يصوبه إن كان فقيهاً؛ بل حكم على قوله بالشذوذ، وفي هذا يقول: «ما دان أحد من أصحابنا قط بالجبر، إلا أن يكون عامياً لا يعرف تأويل الأخبار، أو شاذاً عن جماعة الفقهاء»^(٢).

وفي الختام: نورد نصّاً لأحد أعلام التشيع الكلامي، يشير فيه إلى ما يلزم مذهب الجبر من إخلال بما يجب من التسليم بالشرع، يقول في هذا: «لا خلاف في أن الأنبياء أجمعوا على: أن الله تعالى أمر عباده ببعض الأفعال، كالصلاة، والصوم، ونهى عن بعضها، كالظلم، والجور. ولا يصح ذلك إذا لم يكن العبد موجدًا، إذ كيف يصح أن يقال له: ائت بفعل الإيمان والصلاة، ولا تأت بالكفر والزنا، مع أن الفاعل لهذه الأفعال، والتارك لها هو غيره، فإن الأمر بالفعل يتضمن الأخبار عن كون المأمور قادراً عليه، حتى لو لم يكن المأمور قادراً على المأمور به»^(٣).

وبما ذكرنا من انقسام التشيع إلى قسمين؛ يفتح لنا الباب للبحث في موقف التشيع الفلسفي من النبوة، وهو موضوع فصلنا القادم.



(١) تفسير الصراط المستقيم للبروجردي ج٤ ص٢١١.

(٢) الحكايات للمفيد ص٨٣.

(٣) نهج الحق وكشف الصدق لابن المطهر الحلبي ص١١٣- ص١١٤.

الفصل الثالث:

النبوة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

◆ المبحث الأول: النفس الإنسانية في التشيع الفلسفي.

◆ المبحث الثاني: اكتساب النبوة في التشيع الفلسفي.

المبحث الأول

النفس الإنسانية في التشيع الفلسفي

للعرفان والمعرفة الإشراقية في التشيع الفلسفي مكانة عالية؛ والسبب في هذا أنه يرى أن المعرفة اليقينية المعصومة عن الخطأ معرفة مكتسبة. ومذهبهم هذا يقوم ثلاثة أصول، تعتبر ركائز أساسية للقول بوجود هذا العرفان، **وهذه الأصول هي:**

الأصل الأول: الفيض والصدور:

نظرية الفيض والصدور، نظرية تقوم على تفسير وجود الموجودات المتكثرة في الخارج تفسيراً فلسفياً إشراقياً، يرى أن الموجودات المادية وغير المادية تنشأ عن طريق فيض سرمدى نابع من الذات الإلهية، أي: أن الذات الإلهية - التي هي الوجود - تتفاعل بذاتها مع ذاتها؛ ومن هذا التفاعل توجد ماهيات متميزة عن بعضها البعض، ولكنها لا تتميز عن الذات الإلهية، بل هي موجودة فيها، مكونة منها.

الأصل الثاني: المثل الأفلاطونية:

بعد أن قرر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية أن العالم فيض فاض عن الله ﷻ، ذهبوا إلى أن من هذه الموجودات: المثل الأفلاطونية، وهي عقول عرضية تصدر عن العقل العاشر، المسمى بالعقل الفعال، وهذه المثل الأفلاطونية - مع كونها الموجد لما في عالم المادة - هي مستودع العلم الإلهي، المعروف فلسفياً بالأعيان الثابتة، التي هي علم الله ﷻ، وصورة لما سيقع في عالم المادة، وهذه الأعيان الثابتة تحصل بالفيض الأقدس.

يقول الخميني: «وأما الأعيان الثابتة فتحصل بالتجلي الثاني للفيض الأقدس، وهو التجلي بالألوهية في الحضرة العلمية»^(١).

الأصل الثالث: امكانية اتصال النفس بالمثل الأفلاطونية:

هذا الأصل يختلف عن الأصلين السابقين؛ لأنه لا يتعلق بأمور فرغ منها، كما في الأصلين السابقين. بل هو أصل يقوم على تحديد أشياء لا بد أن تعمل؛ لكي يصل الإنسان إلى المثل الأفلاطونية، ويتمكن من رؤية ما فيها من علوم، وجميع الأشياء التي تعمل في هذا المجال، إنما تعمل بهدف تصفية النفس الإنسانية. والنفس في اللغة تطلق ويراد بها أمور منها: الروح، وجُملة الشيء وحقيقته، والدم، والغيب^(٢).

وأما عند فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية، فإنهم يرون أن النفس شيء حادث عن حركة جوهرية للمادة، ومتى ما تولدت النفس من هذه الحركة الجوهرية، فإنها تكون كمالاً للجسم الذي تولدت فيه، يقول الصدر الشيرازي: «النفس كمال أول لجسم طبيعي»^(٣).

وهذا المعنى موجود لدى الخميني القائل: «حددت النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي»^(٤).

والمراد من تعريف النفس بأنها: كمال أول للجسم، أن العلاقة بينهما علاقة تلازم لا ينفك، فلا يمكن وجود جسم كامل بلا حياة؛ لأن الحياة هي أدنى مراتب الكمال، يقول السبزواري: «الكمال قد يطلق على الكمال الأول الذي ينتفى ذو الكمال بانتفائه... كما يقال: النفس كمال أول. وقد يطلق على الكمال الثاني الذي لا ينتفى ذو الكمال بانتفائه كالعلم»^(٥).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٣٤.

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور ج ٦ ص ٢٣٣ - ص ٢٣٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٩ ص ١٦.

(٤) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ص ٦٠.

(٥) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية ج ٨ هامش ص ١٣٥.

والغاية من تصفية النفس هي صيرورة الإنسان إنساناً عاقلاً، لا بالمعنى المعروف المراد منه صحة الفطرة الأولى. أو ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية. أو تحليه بالوقار وحسن الهيئة^(١). بل بلوغ العارف المتفلسف إلى أعلى مرتبة من مراتب العقل الفلسفي الأربع، التي هي: «العقل الهولاني. ثم العقل بالملكة. ثم العقل بالفعل. ثم العقل المستفاد. وله عرض عريض إلى مقام الانسان الكامل»^(٢). وقد أشار حيدر الأملي إلى أن الشرع دائر «على هذه المراتب؛ لأن الأولى والثانية مرتبة العوام، بل الصبيان. والثالثة مرتبة المؤمنين والموحدين والعارفين والعلماء الراسخين وغير ذلك. والرابعة مرتبة الأنبياء والأولياء وأمثالهم»^(٣).

فالعقل والنفس المتعلقة شيء واحد؛ لأن فلاسفة الإشراق من الاثني عشرية يذهبون - مع قولهم السابق بأن النفس جسمانية الحدوث - إلى أن «أن للنفس كينونات سابقة كانت فيها عالمة عارفة معترفة»^(٤). ومرادهم بهذا: أن النفس الإنسانية كانت أزلية الوجود، موجودة في المثل الأفلاطونية، وهنا كانت عالمة عارفة بجميع العلوم، ما كان مهنا وما سيكون؛ ولكنها نسيت جميع هذه العلوم المعارف.

وبعد دخول هذه النفوس في الأجسام البشرية؛ تنسى كل ما كانت تعلمه من قبل، وهنا لا بد للنفس متى ما أرادت أن تعلم وتعقل ما كانت تعالِم من قبل، أن **تمر بأربع مراتب، هي:**

-
- (١) انظر: معيار العلم في فن المنطق ص ٢٨٦. تأليف: محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، عام النشر: ١٩٦١ م.
- (٢) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ١ ص ١٦.
- (٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٣٧٢.
- (٤) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ١ ص ٢٤٧.

المرتبة الأولى: العقل الهولاني:

تسمى النفس الإنسانية بالعقل الهولاني حال كونها كالصفحة البيضاء القابلة لانتقاش العلوم فيها، بمعنى: أن النفس في هذه المرحلة عقل بالقوة، جاهزة لفهم ما سيرد إليها، يقول الصدر الشيرازي: «فإن كانت خاليه، مع أنها تكون قابله لتلك الادراكات كانت كالهولي، التي ليس لها إلا القوة والاستعداد، من غير أن يخرج في شيء من الصور من القوة إلى الفعل، فسميت في تلك الحالة عقلا هولانيا»^(١).

المرحلة الثانية: العقل بالملكة:

بعد أن تكون النفس الإنسانية عبارة عن هولوى فارغة من أي شيء، تترقى إلى العقل بالملكة، وفي هذه المرحلة تتمكن من ادراك «أوائل المعقولات، التي اشترك فيها جميع الناس، من: الأوليات. والتجريبات. والمتواترات. والمقبولات. وغيرها، مثل: الكل أعظم من الجزء، والأرض ثقيلة، والبحر موجود، والكذب قبيح، وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية فيها، وتشوق إلى الاستنباطات، وتروع إلى بعض ما لم يكن يعقله أولا. فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة»^(٢).

المرتبة الثالثة: العقل بالفعل:

العقل بالفعل عبارة عن وجود المعارف والمعلومات في النفس الإنسانية، وتمكنها من استذكارها واستحضارها متى ما أرادت^(٣).

وهذه المرتبة من مراتب النفس الإنسانية هي بداية المعرفة الفلسفية الإشرافية، وأما ما قبلها فليس للمرء فيها من العلوم إلا ما يفارق به البهائم، ويتشارك فيه مع العوام.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج٤ ص٤١٩-ص٤٢٠.

(٢) الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي ص٢٠٥.

(٣) الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي ص٢٠٦.

يقول الصدر الشيرازي: «كما ينتقل الأدمي من حد الصيوبه إلى حد البلوغ الصوري، وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة. فهكذا مادة العقل إذا انتقلت من حد القوة والاستعداد إلى حد العقل بالفعل؛ صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة، وغيره من أفراد البشر بالنسبة إليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة، فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو إما: صبي بعد لم يكمل عقله. أو عنين»^(١).

والسبيل الموصل إلى هذه المعرفة الإشراقية، ليس بحاسة من الحواس، بل ولا الحواس الخمس مجتمعة، وإنما هي معرفة حاصلة للمرء عن طريق الرياضات الروحية؛ الموجبة لطهارة النفس، وهذا ما أشار إليه حيدر الأملي عندما ذكر أن العلوم والمعارف «حاصلة من صفاء القلب»^(٢).

فالعلوم والمعارف الآتية من عالم العقول النورانية، لا تتوقف على شيء سوى صفاء القلب، وأما من حيث هي معلومات تفيض عن الذات الإلهية، فإنه لا بداية ولا نهاية لها، يقول الطباطبائي: «الواجب تعالى تام الإفاضة؛ فيجب أن يكون هناك إفاضة لكل نفس مستعدة»^(٣).

وقول فلاسفة الإشراق بهذا العرفان المكتسب؛ مبني على ما ذهبوا إليه من أن النفس الإنسانية ذات وجهين: فهي من جهة جسمانية الحدوث، متعلقة بعالم المادة. ومن جهة ثانية هي قديمة أزلية، مساوقة للمثل الأفلاطونية في الوجود، ومن ثم فإنه متى ما تطهرت ووصلت إلى درجة العقل بالفعل؛ فهي في طريقها إلى العودة إلى عالم المثل، والاطلاع على ما فيه من علوم، وهذا ما عناه الصدر الشيرازي عندما قال: «العقل المنفعل آخر المعاني الجسمانية، وأول المعاني الروحانية»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٣ ص ١٨٨ - ص ١٨٩.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥١٢.

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٢ ص ١٤٨.

(٤) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين الشيرازي ص ٢٣٢.

ووصول النفس الإنسانية إلى المعاني الروحانية؛ موقوف على رفع الحجب التي هي عبارة عن غطاء معنوي يقع على النفس الإنسانية؛ فيحجبها عن استذكار ما كانت تعلمه زمن وجودها في عالم المثل، ويستر عنها العلوم الفائضة من المثل الأفلاطونية، ومن ثم فإنه يجب على من أراد أن يتحلى بالمعرفة العرفانية، ويتضلع في الفلسفة الإشراقية، أن يسعى في رفع هذه الحجب عن بصيرته، يقول حيدر الأملي: «فكما أن ارتفاع السحاب يكون موجبا لإضاءة الأرض والبلدان بنور الشمس والقمر، فكذلك يكون قطع التعلقات الدنيوية موجبا لإفاضة العقل والنفس العلوم بأسرها على الروح والقلب»^(١).

ولا بد لمن أراد لنفسه الإنسانية أن تحصل على هذه الرتبة، وتتمكن من الاطلاع الدائم على العقول، وأخذ العلوم منها بلا كلفة، أو شد للرحال في الطلب، أو إدامة للمذاكرة، أو ملازمة للأكابر من العلماء، من مجاهدات طويلة، تستغرق جزءاً كبيراً من عمره، إن لم يكن النصيب الأكبر، يقول الصدر الشيرازي: «صيرورة النفس عقلا بالفعل، بعد ما كانت عقلا بالقوة، ينشأ غالباً في حدود الأربعين وما بعدها»^(٢).

المرتبة الرابعة: العقل المستفاد:

متى ما تشبع الإنسان بالرياضات الروحية، واستكمل جميع مراتب العقل بالفعل؛ فسيصل إلى درجة العقل المستفاد، «وهو بعينه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات، عند الاتصال بالمبدأ الفعال، وسمي به لاستفادة النفس إياها مما فوقها»^(٣).

فالعقل المستفاد عبارة عن ترقى النفس الإنسانية في طلب الكمال، و«كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعال لها، واتصالها به، واتحادها معه»^(٤).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥٣٥.

(٢) أسرار الآيات للشيرازي ص ١٣١.

(٣) الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي ص ٢٠٦.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ١٤٠.

ومتى ما حصل هذا؛ فإن العلوم والمعارف ستكون حاضرة لدى النفس الإنسانية، ولن يعزب عنها شيء مما جرى أو سيجري في الوجود، يقول الصدر الشيرازي: «الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن، وخرج عن وثاقه من بيت قلبه وموطن طبعه، مهاجراً إلى ربه؛ لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات؛ لاح له نور المعرفة والإيمان بالله، وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرًا قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي، وبهذا النور الشديد العقلي يتلأأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء، ويتراءى منه حقائق الأشياء»^(١).

وعلى رأس من كان يأخذ العلوم الإلهية من هذا العالم العقلي نبينا محمد صلى الله عليه وآله، يقول مرتضى مطهري: «فروح النبي تلتقي مع الحقائق في ذلك العالم بصورة معقولة ومجردة»^(٢).

وروح الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليست بالمتلقي الوحيد للعلوم الموجودة في المثل الأفلاطونية، بل هم مساوون في هذا لغيرهم ممن سعى في طلب هذا الكمال، واجتهد في سبيل الحصول على العرفان، يقول مرتضى مطهري: «فلا يلزم المرء أن يكون نبياً ليرى ما يراه الأنبياء، ويسمع ما يسمعون. بل إن غير الأنبياء يسمعون أيضاً»^(٣).



(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٢٤.

(٢) النبوة لمرتضى مطهري ص ١٥٤.

(٣) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ١٣٨.

وعند استذكار الأصول الفلسفية التي تقوم عليها المعرفة الإشراقية في التشيع الفلسفي، نجد أنها تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما سبق بحثه ومناقشته، وهما الأصل الأول، مع الأصل الثاني.

القسم الثاني: قسم لم يبحث من قبل، وهو مل يتعلق باكتساب النفس الإنسانية للعلوم. وأبرز مسائل هذا الأصل: القول بقدوم النفس الإنسانية. والثانية: العلاقة بين النفس الإنسانية، والعالم العقلي.

وهذا القسم الثاني، بما اشتمل عليه، هو ما سينصب عليه النقد الموجه إلى التشيع الفلسفي. ويأتي في مقدمة الأخطاء التي وقع فيها فلاسفة الشيعة، ما ذهبوا إليه من أن المذهب الصحيح هو «القول بقدوم النفوس الإنسانية»^(١). حيث قام على هذا الخطأ خطأ آخر، هو الذهاب إلى «أن للنفوس كينونات سابقة كانت فيها عالمة عارفة معترفة»^(٢).

وإنكار حدوث النفس الإنسانية، مصادم للأدلة الشرعية، الدالة على أن الله ﷻ الخالق الموجد لكل حادث بعد أن لم يكن، ومن هذه الأدلة قوله ﷻ: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلِيقَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦٢].

وأما خلق الإنسان بخصوصه، فهناك العديد من الأدلة على هذا، ومنها قوله ﷻ: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]. فإذا كانت النفس داخلة في مسمى، وقد أتى على الإنسان بمجموعه وقت ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾. بل كان عدما محضاً؛ دل هذا على بطلان القول بقدوم النفوس، وثبت أنها حادثة، موجودة بعد العدم.

وما ذكرناه من حدوث النفس الإنسانية، قول مقرر عند بعض الفلاسفة ممن اهتدى إلى الحق في هذه المسألة، وقد حكى ابن ميثم البحراني خلاف الفلاسفة في قدم النفس وحدوثها، وقال: إن «مذهب محققهم أنها حادثة».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٩ ص ٣٣١.

(٢) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ٢٤٧.

ومما يقوي أدلة القائلين بحدوث النفس الإنسانية، أن التقابل بين حدوثها وقدمها تقابل بالسلب والإيجاب، فإما أن تكون قديمة، وإما أن تكون حادثة، وأما أن تكون أزلية وحادثة في آن واحد؛ فهذا شيء ترفضه العقول السليمة.

وإذا ما نظرنا إلى عقيدة فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، فسنجدهم مع قولهم بقدوم النفس الإنسانية، يصرحون بأن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث، و«أن منشأ حدوث النفس وما يجرى مجراها، هو حركة الذاتية الاستكمالية لمادة ما في الصور الجوهرية، على سبيل الترقى من الأدنى إلى الأعلى؛ حتى يقع انتهاء الأكوان الصورية إلى النفس»^(١).

ومن الأمور البديهية أنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد قديماً حادثاً، وهذا ما ينسحب على النفس الإنسانية، فإما أن يقال: إنها حادثة، وفلاسفة الشيعة لا يقولون بهذا. وإما أن يقال: إنها قديمة، وبمجرد اعتدال الجسم الإنساني، وصلوحه لقبول هذه النفس، فإنها تهوي نازلة من السماء، إلى أن تحل فيه. وهذا القول مع بطلانه أقرب من قولهم بقدومها وحدثها معاً، فمن ناحية قديمة بقدوم المثل الأفلاطونية الأزلية، ومن ناحية أخرى حادثة بسبب الحركة الجوهرية للمادة.

ومما يزيد التشيع الفلسفي تناقضاً: أنه لم يبين ماهية العلاقة بين النفس القديمة الموجودة في علم الغيب، وبين النفس الحادثة الموجودة في عالم الشهادة، وهل الأولى تتحد بالثانية بعد وجودها، ويصيران نفساً واحدة، أم إن الأولى تفسى بمجرد خلق النفس الثانية، أم هي باقية، ويكون للشخص المعين من الناس نفساً في عالم المادة، وأخرى في عالم العقول، ثم على هذه الفرضية الأخيرة ماهي حقيقة العلاقة بين النفسين، هل الأولى تزود الثانية بالعلوم والمعارف، أم هي معرضة عنها، راغبة عن الاتصال بها.

ومع هذا فقد يأتي شخص ما، ويقول: إن الحق في هذا هو جميع الاحتمالات السابقة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٢٠٥-٢٠٦.

ثم يرد عليه شخص آخر قائلاً: بل الحق هو بعض هذه الاحتمالات، سواء حددها أم لم يفعل.

فيقول الثالث: بل الحق غير ما ذكر.

وكل هذا خبط عشواء، إذ الجميع إنما يتكلم بغير علم، بل بمجرد الهوى واتباع الظن، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

ثم يقال: إن فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية، يذهبون إلى أن النفوس الإنسانية عندما تطلب العلوم الإلهية، وتسعى خلف الحقيقة، فإنها تتصل بالملائكة، المعروفة فلسفياً بالعقول، يقول حيدر الأملي: «الملائكة المسماة بالعقول الفعالة»^(١). ويقول صدر الدين الشيرازي: «ملائكته المقربين الذي هم الأنوار العقلية والأشعة الإلهية»^(٢). ويقول الفيض الكاشاني: «الملائكة كناية عن أرباب الأنواع العقلية، على ما رآه طائفة من الحكماء»^(٣).

والذهاب إلى أن الملائكة عقول نورانية موجودة في السماء، قول مرفوض حتى من علماء التشيع الكلامي، الذين تصدوا لرد هذا القول، وأخذوا يصرحون بأنه من تأويلات الملاحدة^(٤).

وهكذا يتبين لنا أن هذا المذهب الفلسفي، أفضى بمن قال به إلى التصريح بأن الخلاف بين الإلهام والوحي ليس خلافاً في الماهية والحقيقة، بل الجميع نوع واحد، وما يحصل بينهما من تفاوت فهو في الدرجة وحسب.

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٢٠١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة للصدر الشيرازي ج ٣ ص ١٢٣.

(٣) الوافي للفيض الكاشاني ج ١ ص ٥٠٤.

(٤) انظر: مصباح الفقاهة ج ١ ص ٣٩٤. تأليف: الخوئي، الناشر: مكتبة الداوري - قم، الطبعة

الأولى، بدون.

يقول مطهري: «الوحي لا يتفاوت أساساً مع بقية الإلهامات التي تطرأ على البشر من حيث الماهية، بل هو يتفاوت من حيث الدرجة»^(١).

والعلة التي أوجبت اتحاد الوحي والإلهام في الماهية، مع الاختلاف في القوة والضعف، أن الجميع ناتج عن الفيض الآتي من عالم العقول، يقول الصدر الشيرازي: «لم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في الوضوح والنورية ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية فإن العلوم إنما يحصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلمية والعقول الفعالة»^(٢).

وفي المعنى نفسه يقول الفيض الكاشاني: «والإلهام يفارق الوحي من جهة أن الوحي يرافقه مشاهدة الملك»^(٣).

والذهاب إلى أن الوحي لا يختلف عن الإلهام إلا من حيث كون الوحي يقارن مشاهدة جبريل عليه السلام، بعيد كل البعد، فإن الوحي والإلهام وإن اشتركا في أن كليهما إعلام في خفاء؛ ولذلك صار الإلهام يسمى وحياً^(٤). فإن بينهما اختلاف لا يخفي على أهل العلم الشرعي، وذلك أن الوحي لا يشترط فيه مشاهدة جبريل عليه السلام، بل هو «في اصطلاح الشرع إعلام الله تعالى أنبياءه الشيء، إما: بكتاب. أو برسالة ملك. أو منام. أو إلهام»^(٥). وأعلى مراتبه هي: تكليم الله تعالى لرسوله مباشرة، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(١) النبوة لمترضى مطهري ص ١٤٨.

(٢) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٦٠٩.

(٣) مقامات القلب للفيض الكاشاني ص ٤٦.

(٤) انظر: تهذيب اللغة ج ٥ ص ١٩٣. تأليف: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، تحقيق:

محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م

(٥) تحفة الأحوذى ج ١٠ ص ٧٨. تأليف: محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

وأما الإلهام فهو إلقاء الشيء في الروح، ويختص ذلك بما كان من جهة الله ﷻ،
وجهة الملا الأعلى. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾
الشمس: ٧-٨ (١).

فالمعطي للإلهام -الداخل في معنى الوحي لغة- هو الله ﷻ، وهو عطاء إلهي
لا يشترط فيه أن يكون لرسول أو لنبي، بل لكل نفس حظ من الإلهام، وإن كان
الناس فيه على درجات.

فاتفق الوحي والإلهام في كونهما علم يأتي من الله ﷻ بلا مباشرة لطلب العلم.

واختلفا في:

أولاً: أن الوحي لا يكون إلا لنبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأما غير
النبي فلا يمكن أن يأتيه الوحي بحال من الأحوال.

ثانياً: أن الحاصل على الوحي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، يعلم يقيناً بأن
ما أتاه من علم هو من عند الله ﷻ.

ثالثاً: أن الحاصل على الإلهام من آحاد الناس، لا يقطع بأن ما أتاه من علم هو
فتح من الله تعالى، بل لا بد أن يكون ما حصل عليه من علم محل نظر، فإن لم
يخالف نصوص الوحي؛ قبل، وإن خالفها؛ رد.

وكيف يصح لشخص أن يقول: إن ما أتاني من علم هو وحي من عند الله ﷻ؛
فأنا اتبعه وأعرض عن كل ما سواه. ومن المعروف أن الصحابة رضوا عنهم كانوا أتقى
الناس، وكانوا أحق بالإلهام من غيرهم؛ ومع هذا لم يعرف عن أحد منهم شيء من
هذا، بل كان تعظيمهم واتباعهم لنصوص الوحي بمكان لا يخفى.



المبحث الثاني

اكتساب النبوة في التشيع الفلسفي

النَّبَأُ هُوَ: الخبر، يقال: إِنَّ لفلان نَبَأً. أي: خبراً. وأما النَّبِيُّ فهو: المُخْبِرُ عن الله ﷺ. قيل: هو مشتق من نَبَأً وَأَنْبَأَ، أي: أَخْبَرَ. وقيل: هو مشتق من النَّبَاةِ، وهي الارتفاع عن الأرض، أي: إنه أَشْرَفَ على سائر الخلق^(١).

وأما النبوة فهي بعثة قوم خصهم الله ﷻ بالفضيلة، لا لعله إلا أنه شاء ذلك؛ فعلمهم الله ﷻ العلم بدون تعلم، ولا طلب للعلم^(٢).

وفي مقابل هذا يذهب فلاسفة التشيع إلى مفهوم آخر للنبوة، يستند إلى ما يعرف في فلسفتهم بالأسفار العقلية الأربعة، التي تشمل جميع الفلسفة الإشراقية، بحيث لا يوجد شيء من فلسفة الإشراق إلا وهو داخل في هذه الأسفار الأربعة، وتأتي النبوة في نهاية هذه الأسفار، فلا نبوة لمن لم يسافر هذه الأسفار، ولا تخلف للنبوة عمن تمكن من شق طريقه إلى أن وصل إلى متنهاها، يقول الخميني: «هذه الأسفار الأربعة لا بد وأن تكون لكلّ مشرّع مرسل»^(٣).

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ج ١ ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص ٧١.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٩.

وهذه الأسفار العقلية الأربعة هي:

السفر الأول: السفر من الخلق إلى الحق.

يبدأ المسافر سفره الأول من عالم المادة - الذي هو أخس مراتب الوجود - منطلقاً إلى الواحد الذي تصدر عنه الكثرة، باذلاً الجهد في رفع الحجب التي تحول بينه وبين رؤية الله ﷻ، ومتى أيقن أن الوجود شيء واحد، وأنه منقسم إلى أصل وصورة؛ فقد استكمل السفر الأول، يقول الخميني: «أخيرة هذا السفر رؤية جميع الخلق ظهور الحق وآياته. فينتهي السفر الأول»^(١).

السفر الثاني: السفر من الحق إلى الحق.

بعد أن ينتهي المسافر في سفره الأول إلى الإيمان بوحدة الوجود، بالوحدة الصورية. يأتي السفر الثاني، وفي هذا السفر يشق المسافر طريقه متجهاً إلى تحقيق الحق في الوحدة الذاتية للوجود، وبمجرد إيقانه بوحدة الوجود، بالوحدة الذاتية، التي تقوم على أن الوجود ذات واحدة، وأن «الإنسان الكامل في النهاية هو الله، بل إن الإنسان الكامل الحقيقي هو الله»^(٢). وأنه لا وجود لأصل وصورة، ينتهي سفره الثاني؛ ويحصل للمسافر الفناء الكلي في ذات الله ﷻ.

السفر الثالث: السفر من الحق إلى الخلق.

يقوم المسافر في سفره الثالث بحركة عكسية لما حصل في سفره الأول والثاني، قاصداً إلى الكثرة الموجودة في الذات الإلهية؛ فيشاهد الكثرة، ولكن مع الإيمان بالوحدة، فيرى أن الكثرة واقعة في الذات الإلهية، ومتى ما آمن المسافر بوجود الكثرة في عين الوحدة؛ فقد حصل له الصحو بعد الفناء، وما عليه إلا أن يبحث عن وظائف هذه الكثرة.

(١) المرجع السابق ص ٨٨.

(٢) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ٩٠.

يقول الخميني: «فيأخذ في السفر الثالث. وهو من الحقّ إلى الخلق الحقّي بالحقّ. أي: من حضرة الأحديّة الجمعيّة إلى حضرة الأعيان الثابتة»^(١).

وتركيز المسافر في سفره هذا منصب على الكثرة العقلية، المسمّاة بالمثل الأفلاطونية، وما لها من خصائص، وما تحتوي عليه من علوم.

وما يتعلق بالسفر الأول والثاني والثالث قد سبق عرضه مفصلاً؛ وهذا ما يجعلنا في حل من دراستها، ويحتم علينا الالتفات إلى البحث في السفر العقلي الرابع.

السفر الرابع: السفر من الخلق إلى الخلق بالحق.

بعد فراغ المسافر من سفره الثالث يشرع في السفر الرابع، وهو السفر من الخلق إلى الخلق بالحق، أي: السفر من المثل الأفلاطونية، - المشتملة على العلم الإلهي - إلى بني آدم، يقول الخميني: «ثم يأخذ في السلوك في السفر الرابع. وهو من الخلق الذي هو الحقّ. أي من حضرة الأعيان الثابتة إلى الخلق، أي الأعيان الخارجية، بالحقّ. أي، بوجوده الحقّاني»^(٢).

ومن خلال ما سبق يتضح أن النبوة في التشيع الفلسفي تعني: رجوع المسافر إلى بني جلدته، بهدف واحد معين، هو: السعي لإخراجهم من الشرك الوجودي، القائم على القول بثنائية الوجود، إلى التوحيد الذاتي القائم على القول بوحدة الوجود. يقول مرتضى مطهري مصرحاً بهذا: «النبوة هي الرجوع إلى الكثرة من أجل قيادتهم نحو الوحدة»^(٣).

ولما كانت النبوة ثمرة من ثمرات هذه الأسفار العقلية؛ كانت «النبوة قوّة كمالية، في النفس الإنسانيّة، بحسب صفاء جوهرها وقداسة ذاتها»^(٤).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٨-٨٩.

(٢) المرجع السابق ص ٨٩.

(٣) ختم النبوة ص ٣٥. تأليف: مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الكريم محمود، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم.

(٤) الرواشح السماوية ص ٦٠. تأليف: ميرداماد محمد باقر الحسيني الأستر آبادي، تحقيق: ÷

فمتى ما سعى شخص ما، في نيل أعلى المراتب الروحية، سالكاً في سعيه هذا للأسفار العقلية الأربعة؛ فلا بد أن يصير نبياً؛ لأن نفسه ستتمكن من الاتصال بالعقل الفعال، ولا معنى للنبوة غير ذلك، يقول السبزواري مؤكداً ما حكينا عنهم، من أن النبوة ناشئة عن تصفية النفس الإنسانية: «وأما النبي فهو الانسان المبعوث من الحق إلى الخلق، المخصوص بالوحي والمعجزة. فإن للإنسان بحسب التدرج في مدارج الكمال والسعادة أصنافاً»^(١).

ولا بد لمعرفة كيفية اكتساب النبوة من الإحاطة الكاملة بمفهومها في الفكر الإشراقي عند الشيعة الاثني عشرية، وهو مفهوم يقوم على تقسيم النبوة إلى قسمين: النبوة العامة. القسم الثاني: النبوة الخاصة، والقسم الثاني قائم على الأول.

ولبيان هذه الآراء الفلسفية؛ فإننا نستهل شرحها بنص مختصر للفيض الكاشاني، أشار فيه إلى أن «النبوة المطلقة: هي النبوة الحقيقية، الحاصلة في الأزل، الباقية إلى الأبد، وهو إطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها، وماهياتها، وإعطاء كل ذي حق حقه الذي يطلبه بلسان استعداده، من حيث الإنباء الذاتي، والتعليم الحقيقي الأزلي. وصاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة الأعظم، وقطب الأقطاب، والإنسان الكبير، وآدم الحقيقي»^(٢).

وعندما نمعن النظر في هذا النص؛ نرى أنه يقرر أن النبوة المطلقة عبارة عن أول تعين وقع في الوجود، وقد يسمى هذا التعين بالحقيقة المحمدية، الجامعة لمقامات النبوة والرسالة.

= غلام حسين، نعمة الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش.

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج١ ص ٢٠٢.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٤٠.

يقول حيدر الأملي: «جميع المراتب والمقامات من النبوة والرسالة والولاية راجعة إلى الحقيقة المحمّدية ظاهراً وباطناً»^(١).

والسبب في تسميتها بالحقيقة المحمّدية: أنها مرتبة من مراتب وجود النبي ﷺ، إذ هو ﷺ أول تعين وقع في الوجود، يقول حيدر الأملي: «كلّ نبي من آدم ﷺ إلى محمد ﷺ إلى محمد ﷺ صلى الله عليه وآله مظهر من مظاهر نبوة الروح الأعظم، فنبوته ذاتية دائمة، ونبوة المظاهر عرضية منصرمة، إلا نبوة محمد ﷺ صلى الله عليه وآله، فإنها دائمة غير منصرمة، إذ حقيقته حقيقة الروح الأعظم»^(٢). ويقول الخميني: «قوله صلى الله عليه وآله: " ما خلق الله خلقاً أفضل مني "»^(٣). إشارة إلى أفضليته صلى الله عليه وآله في مقام تعيينه الخلقي، فإنه في النشأة الخلقيّة أوّل التعيّنات»^(٤).

وإذا ما رجعنا ما سبق معنا من أن الوجود شيء واحد هو الله ﷻ، نخلص إلى نتيجة مفادها، هي: أن النبوة الأزلية للنبي ﷺ، تعني: أن النبي ﷺ هو ذات الله ﷻ.

يقول حيدر الأملي: «يعبر عنه -صلى الله عليه وآله- وعن حقيقته تارة بالنور... وتارة بالعقل... وتارة بالروح... وتارة بالقلم؛ وتارة باللوح؛ وتارة بالباء؛ وتارة بالنقطة؛ وتارة بأب الكتاب؛ وتارة بالكتاب المبين؛ وتارة بالتعنين الأول؛ وتارة بالبرزخ في الجامع؛ وتارة بالروح الأعظم؛ وتارة بحقيقة الحقائق؛ وتارة بالجواهر الأول؛ وتارة بالخليفة؛ وتارة بآدم الحقيقي؛ وتارة بالإنسان الكلي؛ وتارة بقطب الأقطاب؛ وتارة بصورة الحق؛ وتارة بظل الآلهة»^(٥).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٤٠٠.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢٤٩.

(٣) هذا الحديث بهذا المتن لا وجود له في كتب أهل السنة، وإن كانوا يؤمنون بأنه ﷺ سيد ولد آدم. وأما ما ذكره الخميني من أنه ﷺ أول تعين وقع في الوجود فهو خرافة لا أصل لها.

(٤) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٧٥.

(٥) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٣٣.

ويقول في موطن آخر: «بالحقيقة ما رآه محمد إلا في صورة نفسه، التي هي أحسن الصور ظاهراً وباطناً»^(١).

وأوضح من هذا قول الخميني: «فالأسم "الله" الأعظم، أي مقام ظهور حضرة الفيض الأقدس والخليفة الكبرى والولي المطلق، هو النبي المطلق المتكلم على الأسماء والصفات بمقام تكلمه الذاتي في الحضرة الواحديّة»^(٢).

ويقوم على القول بوجود النبوة المطلقة الإيمان بالنبوة المقيدة، التي يقسمها إلى قسمين: الأول: نبوة النبي البشري المخبر عن ذات الله ﷻ، بلا تشريعات تختص بتنظيم شؤون المكلفين في حياتهم الدنيا. الثاني: نبوة النبي الجامع بين الإخبار عن الذات الإلهية، وبين الاتيان بالأنظمة التشريعية، المرتبة لشؤون الخلق. **يقول السبزواري:** «النبوة على قسمين: نبوة التعريف. ونبوة التشريع. فالأولى هي الانباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء. والثانية جميع ذلك، مع تبليغ الأحكام، والتأديب بالأخلاق، والقيام بالسياسة»^(٣).

ويقول مرتضى مطهري: «النبوة المقيدة: هي الإخبار عن الحقائق الإلهية، أي معرفة ذات الحق، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، فإن ضمّ مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق، والتعليم بالحكمة، والقيام بالسياسة، فهي النبوة التشريعية، وتختص بالرسالة»^(٤).

ولن ندخل في الرد على ما ذكروه من أن من الأنبياء من لم يأت إلا بأخبار محضة، متعلقة بذات الله ﷻ؛ إذ هو مما يعلم بطلانه لكل مطلع على دعوة الأنبياء، ولمن كان عالماً بالحكمة من بعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحييدر الأملي ص ٤٦٤.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٤٠.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ٢٠٦.

(٤) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٤١.

ولكننا سنغوص في البحث عن العلاقة بين النبوة المطلقة والنبوة المقيدة، أي: دعوى اكتساب النبوة، التي تعتبر من أهم المسائل التي خالف فيها الفلاسفة أتباع الأديان السماوية.

والأصل الذي قامت عليه مخالفات هؤلاء الفلاسفة: إسناد الاتصال بالعالم الغيبي، وتلقي الوحي إلى أمور ممكنة، يمكن أن تكتسبها نفوس الأنبياء.

يقول الفيض الكاشاني: «فالأنبيا والأولياء انكشفت لهم الأمور، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها»^(١).

فالنبوة ليست باصطفاء من قبل الله ﷻ لمن شاء من عباده، بل هي مرتبة ناشئة عن كمال النفس التي تسعى لاكتساب الوحي، والاتصال بالملائكة، وتحديدًا بالملك المكلف بإفاضة الوحي، على نفس من تأهل لاستلامه، وهو المعروف فلسفيًا بالعقل الفعال، يقول الشيرازي: «الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن، وخرج عن وثاقه من بيت قلبه وموطن طبعه، مهاجرا إلى ربه؛ لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات؛ لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرًا قدسيًا، يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي»^(٢).

وما على من أراد أن يكتسب النبوة، ويصير نبيًا من الأنبياء، إلا أن يسعى إلى رؤية هذا النبي المطلق، ويتصل بالنبي محمد ﷺ في مرتبته الأزلية، يقول الصدر الشيرازي: «الأولياء يأخذونها وراثتها من النبي صلى الله عليه وآله، وهم الذين شاهدوه»^(٣).

(١) مقامات القلب للفيض الكاشاني ص ٤٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٢٤.

(٣) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين الشيرازي ص ٣٧٨.

ويقول السبزواري: «كل الأنبياء كالأقمار المقتبسين من شمس نبوة خاتم الأنبياء، أو كالفروع والأغصان والأوراق المتفرعة من أصل شجرة طوبى النبوة الختمية المحمدية»^(١).

إذن فالنبوة المطلقة هي الحقيقة المحمدية، والحقيقة المحمدية هي أول تعين وقع في الوجود، وأول تعين وقع في الوجود هو اسم الله الأعظم، الجامع لجميع الأسماء والصفات الإلهية، ومن وصل إلى معرفة هذا؛ فقد صار إنسانا كاملا، ومن صار إنسانا كاملا؛ فهو نبي من الأنبياء، يقول حيدر الأملي: «النبي هو الإنسان الكامل، المبعوث من عند الله إلى خلقه لدعوتهم إليه وخلصهم من الظلمة والجهل»^(٢).

وتأتي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في أوائل النبوات التي سعى التشيع الفلسفي إلى تفسيرها على وفق هذا التنظير الفلسفي. حيث فسر حيدر الأملي هذه النبوة، بأن نبوته صلى الله عليه وسلم أتت ثمرة لجهد الذاتى، وسفره العقلي، إلى أن وصل إلى مقام الجمعية، الجامع لتفسير الوجود على أساس الإيمان بالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وهو صلى الله عليه وسلم بعمله هذا «وصل إلى مقام ﴿أَوَادَنْى﴾ الذي هو مقام الوحدة الذاتية، ومشاهدة الحضرة الأحديّة، وارتفعت الحجب بالكلية، وصار مستحقاً أن يأخذ الوحي من الحق»^(٣).

وقد وافقه الخميني على هذه الفكرة الفلسفية، ولكنه أضاف إلى هذا، وزاد عليه أن «مقام ﴿أَوَادَنْى﴾ أخيرة المقامات الإنسانية، بل لم يكن هناك مقام ولا صاحب مقام»^(٤).

(١) شرح الأسماء الحسنی للسبزواری ج ١ ص ٢٨.

(٢) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٢٧٠.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٤) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٥.

وفي كتاب آخر - هو آخر كتبه العرفانية - فصل أكثر، وصرح بأن هذا القرآن الكريم كشف عظيم، لم يتمكن من اكتسابه إلا نبينا ﷺ، يقول في هذا: «حقيقة القرآن الإلهي المجيد قبل تنزله إلى المنازل الخلقية، وارتدائه أردية الفعلية، من الشؤون الذاتية والحقائق العلمية في الحضرة الواحدية، وتلك حقيقة الكلام النفسي، المتمثلة في المقارعة الذاتية في الحضرات الأسمائية، وهي حقيقة لا يحصل عليها أحد بالعلوم المتعارفة ولا بالمعارف القلبية ولا بالمكاشفة الغيبية، عدا ما حصل بالمكاشفة الإلهية التامة للذات المباركة للنبي الخاتم ﷺ في محفل أنس ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾. بل في محل خلوة سرّ مقام ﴿أَوْ أَدْنَى﴾»^(١). وفي هذا يقول تلميذه مرتضى مطهري: «الرسالة المحمدية أكمل مكاشفة يمكن أن يقوم بها إنسان»^(٢).

هذا فيما يتعلق بالمقارنة بين النبي ﷺ وبين غيره من الأنبياء عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وأما فيما لو قارنا بينه ﷺ وبين علي رضي الله عنه، فإن الوضع يختلف، إذ هما متحدان في المقام الروحاني، وكل منهما أب لهذا العالم؛ ولأجل هذا فإن كمال مكاشفة النبي ﷺ في رسالته المحمدية، لم يكن إلا لأنه تقدم في زمنه على زمن علي الذي يصغره في السن، ولو فرضنا أن علياً رضي الله عنه كان أكبر من النبي ﷺ سناً؛ فسيكون هو صاحب النبوة والرسالة، يقول الخميني في هذا: «قال شيخنا وأستاذنا في المعارف الإلهية العارف الكامل الشاه آبادي، أدام الله ظلّه على رؤوس مريديه: لو كان علي عليه السلام ظهر قبل رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأظهر الشريعة كما أظهر النبي (ص) ولكان نبياً مرسلًا. وذلك لاتحادهما في الروحانية والمقامات»^(٣).

(١) آداب الصلاة للخميني ص ٢٦٨

(٢) ختم النبوة لمرتضى مطهري ص ٣٠.

(٣) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٩٠.

ولكن ما هو حال النبوة المقيدة بعد موت النبي ﷺ، هل توقفت؟ أم بقي بابها مفتوحاً؟ للإجابة على هذا السؤال لا بد من الاطلاع على هذا النص المنقول عن الطباطبائي: «لا ريب عند أرباب الملل الإلهية أن الأنبياء عَلَيْهِ السَّلَامُ، لهم اتصال بما وراء هذه النشأة، واطلاع على الأمور الباطنة، على اختلاف مراتبهم. فهل هذا موقوف عليهم، مقصور بهم هبة إلهية، أو أنه ممكن في غيرهم، غير موقوف عليهم؟. وبعبارة أخرى: هل هذا أمر اختصاصي بهم، لا يوجد في غيرهم في هذه النشأة إلا بعد الموت، أو أمر اكتسابي؟ والثاني، هو الصحيح»^(١).

بل إن مرتضى مطهري ذهب إلى أبعد من ذلك، وأخذ يتساءل «كيف أمكن للإنسان الأول مع بدويته وبساطته أن يتصل بعالم الغيب عن طريق الوحي والإلهام، وتفتح بوجهه أبواب السماء، في حين حرم الإنسان المتقدم المتكامل الحديث عن هذه الموهبة، وأغلقت بوجهه تلك الأبواب؟»^(٢).

والسبب الذي دفع بالطباطبائي ومرتضى مطهري إلى إنكار انقطاع الوحي بموت النبي ﷺ، أن النبوة موقوفة على بلوغ درجة الإنسان الكامل، ولما كانت النبوة حاصلة متحققة لكل من بلغ إلى هذه المرتبة، وصار إنساناً كاملاً؛ امتنع القول بأن للنبوة ختم ونهاية، بل هي متيسرة لكل من سعى للاتصال بالعقل الفعال، الذي لن يفنى ولن يبديد.

يقول الصدر الشيرازي: «العقل الفعال باق أبداً، والفيض من جهته مبذول لذاته، والنفس مستعدة لقبوله بجوهرها إذا لم يكن مانع»^(٣).

وقد استدل فلاسفة الشيعة الاثني عشرية على بقاء النبوات بعد موت نبينا ﷺ، بدليل عقلي، يقوم على قياس أمته ﷺ على من سبقها من الأمم، فكما أن أنبياء الأمم السابقة لم يختموا النبوة، بل وجد بعدهم من يخلفهم، ويسد مسدهم، ويتلقى الوحي الإلهي كما تلقوه.

(١) رسالة الولاية للطباطبائي ص ٤١.

(٢) ختم النبوة لمرتضى مطهري ص ٣٢.

(٣) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٤٧٣.

فكذلك الحال مع هذا الأمة، أي: لا بد أن يأتي بعد موت النبي ﷺ أنبياء لهم شرائع سماوية، يتتابعون على سياسة شؤون البشرية.

يقول مرتضى مطهري: «في الفترة التي تفصل بين الأنبياء أصحاب الشرائع أمثال نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مجموعة من الأنبياء الآخرين، كانوا يبلغون ويرجعون للشرعية السابقة عليهم، حيث جاء آلاف الأنبياء بعد نوح مبلغين ومروجين لشريعته، وكذلك بعد إبراهيم وغيره، فلو قبلنا - فرضاً - انقطاع النبوة التشريعية، وقلنا: إن الشرائع قد ختمت بالشرعية الإسلامية، فلماذا انقطعت النبوات التبليغية بعد الإسلام؟ لماذا ظهر كل هؤلاء الأنبياء بعد كل شرعية مبلغين ومروجين لها ومحافظين عليها، ولم يظهر بعد الإسلام ولو نبي واحد من هذا القبيل»^(١).

يقول الخميني في معرض حديثه عن السفر العقلي الرابع، الذي لا يحصل إلا للأنبياء، ومنهم علي رضي الله عنه، إضافة إلى بقية الأئمة، الذين كانوا أنبياء بعد موت النبي ﷺ: «في هذا السفر يُشرع، ويجعل الأحكام الظاهرة القالبيّة والباطنيّة القلبيّة، ويخبر وينبئ عن الله وصفاته وأسمائه والمعارف الحقّة، على قدر استعداد المستعدّين.

وليعلم أنّ هذه الأسفار الأربعة لا بدّ وأن تكون لكلّ مشرّع مرسل، ولكنّ المراتب مع ذلك متفاوتة، والمقامات متخالفة... اعلم أنّ هذه الأسفار قد تحصل للأولياء الكمّل أيضاً، حتّى السفر الرابع. فإنّه حصل لمولانا أمير المؤمنين، وأولاده المعصومين، صلوات الله عليهم»^(٢).

(١) ختم النبوة لمرتضى مطهري ص ٧.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٩.

وهنا يجب أن ننبه إلى أن ما أشار إليه الخميني من أن علياً وأولاده الذين حازوا الوحي، وبلغوا إلى مقام العصمة؛ بعد وصول الغاية في الأسفار العقلية الأربعة، والتمكن من تحقيق السفر الرابع، لا يعني أن التشيع الفلسفي يرى أن اكتساب النبوة موقوف على الأئمة الاثني عشر؛ لأن الخميني لم يقصد بذكر هؤلاء إلا مجرد التمثيل ليس إلا، ولم يكن مراده الحصر بحال من الأحوال؛ ولذا نجده في موضع آخر يشير إلى أن الوصول إلى نهاية السفر الرابع، والحصول على مقام النبوة، واستكمال المقامات العرفانية، ليس محصوراً بأناس معينين، بل هي باب مشرع لكل ذا هممة عالية، ونفس سامية، يقول في هذا: «علينا أن لا نتوهم أن هذه المقامات قد فصلت على أشخاص بعينهم، وأن لا أمل لنا بها، وإن قدم السير البشري لا تقوى على السير في تلك السبل، فنحجم بسبب هذا الوهم عن التحرك نحوها، ونظل على حال من الجمود والوهن متناقلين إلى أرض الطبيعة، فالأمر ليس على هذا النحو»^(١).

وأكد في موضع آخر من كتبه على أن النبوة باقية في البشرية إلى ما لا نهاية، وذلك عندما بين أن اكتساب النبوة موقوف على بلوغ الإنسان إلى درجة الإنسان الكامل، وهو ما يخوله أن يصبح مظهراً كاملاً لجميع أسماء الله الحسنی وصفاته العليا، ومتى ما حصل هذا؛ فسيصير الواصل نبياً من الأنبياء، يقول في هذا: «الظهور بمقام النبوة في النشأة العينية، وإظهار الحقائق الغيبية والأسماء الإلهية طبقاً لصور الأسماء في النشأة العلمية والأعيان الثابتة، هو: النبوة للإنسان الكامل»^(٢).

(١) آداب الصلاة للخميني ص ١٨٥.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٥٥.

والقول بأن النبي -أي نبي كان- إنسان كامل، يجرنا إلى الحديث عن صفة من أهم صفات النبي في التشيع الفلسفي، وهي القدرة على التأثير في العالم الخارجي، يقول حيدر الأملي: «الإنسان الكامل المعبر عنه بالنبي والرسول والولي، فإن له قوة التشكل، والتمثل بأي شكل ومثال أراد، وقوة العروج إلى السماء والنزول إلى الأرض. ومثال التصرف له في الملك والملكوت»^(١).

ويقول مرتضى مطهري: «يستطيع الإنسان أن يكسب بقواه الروحية علماً من العالم الآخر؛ كما يستطيع أيضاً أن يكتسب من ذلك العالم قدرة أيضاً. والعلم الذي يكتسبه من ذلك العالم اسمه "الوحي"، أما القدرة التي يكتسبها، ويمارس من خلالها أفعالاً خارقة للعادة، فاسمها "الإعجاز"»^(٢).

ويقول الطباطبائي في بيان هذه الفلسفة: «جميع الأمور الخارقة للعادة، سواء سميت معجزة أو سحراً أو غير ذلك، ككرامات الأولياء، وسائر الخصال المكتسبة بالارتياضات والمجاهدات، جميعها مستندة إلى مباد نفسانية»^(٣).

وعلى هذا فإن حصول المعجزات لآحاد الناس أمر ممكن كل الإمكان، وليس بين من أراد أن يشق القمر كما فعل نبينا ﷺ، أو أن يفلق البحر كما فعل موسى عليه السلام، أو أن يحيي الموتى ويرى الأكمه والأبرص كما كان يفعل المسيح عليه السلام، إلا أن يشتغل بالرياضات الروحية، التي تقوي النفس، وتعينها على فعل كل ما تريد.

يقول الشيرازي: «لو لا اشتغال النفس بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه؛ لكان لها اقتدار على إنشاء الأجرام العظيمة المقدار الكثيرة العدد، فضلاً عن التصرف فيها بالتدبير، كما وقع لأصحاب الرياضات»^(٤).

(١) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٨٥.

(٢) النبوة لمرتضى مطهري ص ٣١٠.

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٧ ص ٨٠.

(٤) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين الشيرازي ص ٢١٥.

ولا يعني هذا أن التشيع الفلسفي يذهب إلى أنه لا فعل لله ﷻ في إيجاد المعجزات، بل للمعجزة الخارقة للسنن الكونية فاعلان:

الأول: الإنسان الكامل الكبير، أي الله ﷻ.

الثاني: الإنسان الكامل الصغير، وهو كل إنسان بشري سعى في تكميل نفسه، إلى أن صار نبياً من الأنبياء؛ فأخذ يفعل كل ما شاء، بقدرته التي هي مظهر لقدرة الله ﷻ، يقول الخميني: «الولي الكامل، والنفوس الزكية القوية، مثل نفوس الأنبياء والأولياء، قادرة على الإعدام والإيجاد والإمامة والإحياء، بقدرته الحق المتعال، وليس هذا من التفويض المحال، ويجب أن لا نعتبره باطلاً»^(١).

ومن الصفات النبوية التي يكتسبها النبي حال تحليه بالنبوة، ووصوله إلى درجة الإنسان الكامل، العصمة، يقول الطباطبائي: «بين الانسان الكامل وغيره فرق في صدور الأفعال، وهو: أن الكامل مصون عن المخالفة؛ لمكان الملكة الراسخة بخلاف غير الكامل»^(٢).

فالإنسان الكامل مسلوب عنه العصيان، غير قادر على الإثم والعدوان، وهذا ما صرح به الخميني عندما ذكر أن «العصمة أمر على خلاف الإرادة والاختيار، وإنما لا تكون من الأمور الطبيعية والجبلية، بل هي حالة نفسية، وأنوار باطنية تنفجر من نور اليقين الكامل والاطمئنان التام»^(٣).

بل إننا متى أمعنا النظر فيما سبق؛ نخرج بنتيجة صادمة، هي: أن الأنبياء ﷺ إنما هم أناس بلغوا الغاية في فلسفة الإشراف.

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٠٣.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٢ ص ٢٠٠.

(٣) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٠٥.

وذلك أنهم يقررون أن الفلسفة الإشراقية، أو العرفان بتعبير آخر، ينقسم إلى قسمين: نظري، وعملي، والأول يعني: معرفة حقيقة الوجود على ما هو عليه من وجهة النظر الفلسفية، وأما الثاني: فهو: تصفية النفس، والحرص على استكمالها، بقدر الوسع الإنساني، والقسم الأول من أقسام الفلسفة موقوف على الثاني، إذ لا يمكن لأحد أن يعرف حقيقة الوجود، إلا بعد أن يصفى نفسه، ويسلك طريق الرياضات الصوفية، وهو بسلوكه هذا إنما يسعى لأن يكون إنساناً كاملاً، وما من إنسان كامل إلا وهو فيلسوف إشراقي؛ لأن هذا الشخص المعين، الذي يمكن أن يسمى فيلسوفاً إشراقياً، أو نبياً مرسلًا، هو صورة مصغرة، تحكي لنا صورة الله ﷻ، ثم لهذا الشخص -سواء سمي فيلسوفاً أم نبياً- مع الوحي:

الحالة الأولى: أخذ العلوم من العقل الفعال، إلى عقله المنفعل، وصيرورة العلوم فيه بالقوة، وهذه هي خاصية الآخذ باعتباره فيلسوفاً.

الحالة الثانية: تفاعل عقله المنفعل مع ما أخذه من العقل الفعال، وإلقائها إلى جمهور الناس، وهذه وظيفة النبي. وعلى هذا فما ثم إلا شخص واحد.

وبعد أن قرر التشيع الفلسفي أن النبي ﷺ فيلسوف إشراقي، اتجه إلى القرآن الكريم، زاعماً أنه كتاب فلسفي، ولكنه متفوق في محتواه الفلسفي على ما أتى به أساطين الفلسفة، يقول الخميني: «إن من أعظم وأسمى معاجزه، هي هذه المسائل العرفانية العظيمة، التي لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان، فقد عجزت كتب أرسطو وأفلاطون، أعظم فلاسفة ذلك العصر عن بلوغ معانيها»^(١).



(١) رسائل الخميني العرفانية ص ١٥. الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى: ١٩٩٥م.

وبعد تصوير مذهب التشيع الفلسفي في النبوة، بما نقلناه من كتبهم نصا، وهو مفهوم يقوم على دعوى امكانية اتصال النفس الإنسانية بالمثل الأفلاطونية، وأخذها للعلوم الحقة منها بلا واسطة معلم، وذلك متى تجردت عن العوالق الحسية، واعرضت عن الاشتغال بالملذات الدنيوية.

وهذه الآراء الفلسفية تبين بطلانها فيما سبق، ولكن هذا لا يمنع من إيراد نقد مختصر يختص ببيان اشتغال التشيع الفلسفي على ما يبطل تصوره للنبوة.

ومن ذلك أنه يرى أن المثل الأفلاطونية هي الموجدة لما في عالم المادة، وأن لكل نوع مادي رب يبره، ويصرفه ويقوم على شؤونه، ومن الأنواع المادية الإنسان، إذ له في التشيع الفلسفي رب يخلقه ويربه، ويوجده على هذه الصورة.

فهنا مثل أفلاطونية، وموجودات مادية موجودة على صورة هذه المثل، **وهذا يجعلنا أمام أمرين لا ثالث لهما:**

الأمر الأول: أن يقال: إنه يمكن لكل نوع من الأنواع المادية التي نراها في الخارج، أن تتصل بالمثل الأفلاطوني الموجد لها، وهنا تصبح عالمة بجميع ما كان وما سيكون؛ لأنها اطلعت على العلم الإلهي الحق. وهذا قول لا يمكن لعاقل أن يقول به؛ لأن معناه أن بإمكان الحمار – الذي يضرب به المثل في البلادة – أن يصير من أكابر العلماء، ومن عظماء الفلاسفة، ومن عباقرة الساسة والسياسيين؛ وذلك متى اتصل بربه النوعي.

الأمر الثاني: أن يقال: إن المتصل بالمثل الأفلاطونية ليس إلا الإنسان. وهنا نقول: هل بمقدور الإنسان أن يتصل بجميع أرباب الأنواع أم بربه هو فقط؟

إن قلتم: بمقدور الإنسان أن يتصل بجميع المثل الأفلاطونية. قلنا: ناقضتم أصلكم الفلسفي، القائم على أن الإنسان إنما يتصل بالعقل الفياض، أي: جبريل عليه السلام؛ لأنه رب النوع الإنساني، وصاحب الوحي.

وإن قلت: ليس بمقدور الإنسان أن يتصل بجميع المثل الأفلاطونية، وإنما يتصل بربه النوعي فقط. قلنا: هل رب النوع الإنساني مشتمل على جميع العلوم الإلهية؟ أم مشتمل على بعضها؟

إن قلت: إن رب النوع الإنساني مشتمل على جميع العلوم الإلهية. قلنا: إذن بطل القول بالحاجة إلى بقية المثل الأفلاطونية، وسقط أصل من أصول فلسفتكم القائمة على أن هذه المثل الأفلاطونية هي: «أسباب وجود الخلائق، وأرباب أنواعها التي بها خلقت، وبها قامت، وبها رُزقت»^(١). إذ متى ثبت أن رب النوع الإنساني عالم بجميع ما في عالم المادة، وقائم بشؤونها فلا معنى لوجود بقية العقول العرضية، ونصبح أمام سلسلة من العقول الطولية، تنتهي بالعقل الحادي عشر.

وإن قلت: إن رب النوع الإنساني مشتمل على بعض العلوم الإلهية. قلنا: بطل القول بأن الوحي والعلم الحق حاصل من تجرد النفس، واطلاعها على العالم العقلي؛ لأننا لو سلمنا جدلاً بإمكان هذا الأمر المستحيل، فإن النفس لن تتصل إلا بعقل واحد، يوجد فيه جزء من أجزاء العلوم، وبقية العلوم الإلهية موجودة في عقول أخرى، ليس بمقدور النفس الإنسانية الاتصال بها.

وإن قيل: لا يلزم من تعذر اتصال النوع الإنساني بجميع المثل الأفلاطونية، نقصان ما لديه من العلوم والوحي الإلهي؛ لأنه وإن لم يتصل بها مباشرة، فإنه سيأخذ ما فيها من علوم بواسطة ربه النوعي، الذي سيتصل ببقية المثل الأفلاطونية، ويأخذ العلم عنها. قلنا: هذا القول ليس بشيء؛ لأن فلاسفة الإشراق يقررون أنه لا يوجد أدنى اتصال بين أرباب الأنواع، يقول الصدر الشيرازي: «نسبه صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس، وهو عقله الفياض عليه، إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية، كنسبة الأصنام إلى الأصنام»^(٢).

(١) التفسير الصافي للكاشاني ج١ ص١١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج٧ ص٦٣.

وإن قيل: إن من علوم الوحي الإلهي ما يأتي عن طريق رب النوع الإنساني، ومنه ما يأتي عن طريق العقول الواقعة فوق المثل الأفلاطونية. قلنا: الكل متفق على أن المكلف بإيصال الوحي إلى البشر هو روح القدس، أي: جبريل عليه السلام.

ومع هذا تقولون: إن الموكل بالوحي هو العقل الفعال، وماهية الجميع واحدة. فكان هذا الاضطراب في تحديد مصدر الوحي دليلاً آخر على بطلان القول باكتساب النبوة، ونسبة الوحي إلى عقل من العقول المزعومة.

والسبب الذي أدى إلى اضطراب التشيع الفلسفي في تعيين مصدر الوحي، أنه جنح في هذه المسألة إلى التلفيق بين الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية، والعقل الفعال في فلسفة المشائين ليس هو رب النوع الإنساني فقط، بل هو موجود عالم المادة بكل ما فيه من أنواع، وذلك أن العقول تتسلسل ابتداءً من العقل الأول إلى أن تصل إلى العقل العاشر، وهو العقل المسمى بالعقل الفعال.

وأما في فلسفة الإشراق فإن العقل الفعال هو رب النوع الإنساني فقط، وهو عبارة عن عقل عرضي، صادر عن العقل العاشر، فائض بالوحي على كل مكتسب للنبوة، يقول الفيض الكاشاني: «أما فيضان النور العقلي فليس بإرادته، بل بتأييد من الحق سبحانه، بتوسط الملك العقلي، الذي هو رب نوع الإنسان المسمى في الشرع بروح القدس»^(١).

ومن البراهين الساطعة، المبرهنة على تهافت ما يقول به فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في النبوة، أن فلسفتهم تقوم على ما يسمى بالحقيقة المحمدية، والحقيقة العلوية، والمراد من هذا: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في وجوده قديماً، قبل وجود الخلق، وهذا الوجود القديم للحقيقة المحمدية، هو وجود متحد بالحقيقة العلوية، أي أن لعلي صلى الله عليه وآله وسلم وجود قديم، قبل وجود الخلق، يقول الخميني: «فهو صلى عليه وآله أحد الأبوين الروحانيين، وخليفته المتحد معه في الروحانية أحد الأبوين كما قال صلى عليه وآله: أنا وعلي أبوا هذه الأمة»^(٢).

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٢٠.

(٢) حديث مختلق ومكذوب، لا أصل له في أي كتب الحديث التي تذكر الروايات الصحيحة أو الضعيفة أو المكذوبة.

وهذا غلو يدل على فساد عقيدة من قال به، وهذا بشهادة علماء التشيع الكلامي، يقول المفيد: «يكفي في علامة الغلو نفي القائل به عن الأئمة سمات الحدوث وحكمه لهم بالإلهية والقدم»^(٢).

ثم نقول: إن ما ذهب إليه التشيع الفلسفي من اكتساب النبوة، مستلزم لإنكار ختم النبوة بنبينا محمد ﷺ، وهذا كفر حتى على أصول التشيع الكلامي، يقول محمد جواد مغنية: «اتفق المسلمون قولاً واحداً على أنه لا وحي إلى أحد بعد محمد (ص)، ومن أنكر ذلك فما هو بمسلم، ومن ادعى النبوة بعد محمد وجب قتله، ومن طلب الدليل على نبوة هذا الدعي محتملاً الصدق في قوله فهو كافر»^(٣).

ويقول: محسن الأمين «كل من غالى في أحد من الناس من أهل البيت أو غيرهم، وأخرجه عن درجة العبودية لله تعالى، أو أثبت له نبوة أو مشاركة فيها، أو شيئاً من صفات الإلهية؛ فهو خارج عن رتبة الاسلام»^(٤).

ويقول آية الله السبحاني في تقرير هذا المعنى: «الإيمان بخاتمية الرسول، وأنه لا نبي ولا رسول بعده، من صميم العقيدة الإسلامية، ومن أنكر الخاتمية، وادعى استمرار الوحي بعد النبي ﷺ، أو إمكان ظهور نبي جديد مع شريعة جديدة، فقد خرج عن رتبة الإسلام؛ لأن ذلك متعارض مع العقيدة الإسلامية قال سبحانه: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾»^(٥).

ثم نقول: إن ما قال به التشيع الفلسفي من اكتساب العصمة، يبين ما في هذا المذهب من تناقض واضح.

فمن جهة يذهب إلى أن العبد مكلف بفعل أفعال، والامتناع عن فعل بعض الأشياء؛ ومن فعل المأمور، وامتنع عن فعل المحظور، واجتهد في تحصيل العرفان وفلسفة الإشراق؛ صار نبياً معصوماً.

(١) تعليقات الخميني على شرح فصوص الحكم ص ٤٨.

(٢) تصحيح اعتقادات الامامية للمفيد ص ١٣٦.

(٣) التفسير الكاشف لمحمد جواد مغنية ج ٦ ص ٢٢٥.

(٤) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ج ١ ص ٣٩.

(٥) رسائل ومقالات لجعفر السبحاني ص ٤٥١.

ومن جهة أخرى يذهب إلى وجوب الإيمان بالتوحيد الأفعالي، القائم على أن الفعل يصدر ويقع من الله ﷻ، مصرحاً بأن الإنسان مضطر ومجبور فيما يختار. ثم نجد من صفات الأنبياء التي ظل فيها التشيع الفلسفي: ما يتعلق بالمعجزات. وعقيدتهم فيها مبنية على عقيدتهم في التوحيد، فإنهم يذهبون إلى أن العبد مرآة للذات الإلهية، ومن خلال هذا العبد يظهر الله ﷻ لخلقه، ولا يزال هذا العبد السالك إلى الله تعالى يترقى، إلى أن يصير مماثلاً لاسم الله الأعظم، وهنا يصير هذا الإنسان ذا قدرة إلهية؛ تمكنه من التصرف في العالم.

يقول الخميني: «قد حان حين أن تعلم معنى خلافة العقل الكلّي في العالم الخلقّي. فإنّ خلافته خلافة في الظهور في الحقائق الكونيّة. ونبوّته إظهار كمالات مبدئه المتعال وإبراز الأسماء والصفات من حضرة الجمع ذي الجلال. وولايته التصرف التامّ في جميع مراتب الغيب والشهود، تصرّف النفس الإنسانيّة في أجزاء بدنها»^(١).

وهو أمر قد سبق بيانه في الفصل المخصص للبحث في عقيدتهم في التوحيد. وبما سبق عرضه؛ يتضح لنا أن النبوة في التشيع الفلسفي مرتبة إنسانية، يصل إليها من طلبها، ومن وصل إليها، وتمكن من اكتسابها، صار نبياً من الأنبياء؛ ذا وحي إلهي، وعلم يقيني، وعصمة، ومعجزات، مثله مثل بقية الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. ولم يبق معنا إلا أن نلج إلى عقيدة فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في الإمامة والأئمة، وما لهم من صفات، وهو موضوعنا في الفاصل التالي.



(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٧٢.

الفصل الرابع:

الإمامة في التشيع الفلسفي

عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

✽ المبحث الأول: اكتساب الإمامة في التشيع الفلسفي.

✽ المبحث الثاني: أخذ الدين عن غير أهل البيت

في التشيع الفلسفي.

المبحث الأول

اكتساب الإمامة في التشيع الفلسفي

يؤمن أفلاطون إيماناً عميقاً بمحورية دور الفلاسفة في السياسة؛ لأن «المدن لن تنقطع عن الشر ما لم يحكمها الفلاسفة»^(١).

ومع ما انتشر عن أفلاطون من أقوال تبين مدى أهمية استلام الفلاسفة لمقاليد الأمور، إلا أنه له أقوال أخرى، يذهب فيها إلى أن المدينة والدولة التي يسعى إلى تكوينها، هي دولة لا يمكن أن توجد خارج الذهن، وفي هذا يقول: «ما لم يمارس الفلاسفة الحكم، فإن الدول والأفراد لن يرتاحوا من الشر، ولن تتحقق دولتنا الخيالية هذه أبداً»^(٢).

وفي تفصيل نظرة المذهب الإشرافي إلى طبيعة الحاكم، يعدد السهروردي طبقات الفلاسفة قائلا: «هم على طبقات، وهي هذه: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، حكيم بَحّاث عديم التأله؛ حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث، حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيف؛ حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيف، طالب للتأله والبحث، طالب للتأله فحسب، طالب للبحث فحسب.

(١) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٢٨١.

(٢) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٣٠١.

فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله. وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث. وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا يخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً، ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقي، ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفياً، وهو الذي سماه الكافة القطب. فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول. وإذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نورياً، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي، الظلمات غالبية، وأجود الطلبة طالب التأله والبحث؛ ثم طالب التأله، ثم طالب البحث»^(١).

فهل سار التشيع الفلسفي في هذا المسار الإشراقي؟ أم وافق التصور الشيعي الكلامي لمفهوم الإمامة، القائم على نظرية اللطف، والتي يقول جعفر السبحاني في شرحها: «اللطف هو ما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية ولو بالإعداد، وبالضرورة أن نصب الإمام كذلك؛ لما به من بيان المعارف والأحكام الإلهية، وحفظ الشريعة من الزيادة والنقصان، وتنفيذ الأحكام، ورفع الظلم والفساد ونحوها»^(٢).

مع ما أقامه أنصار هذا الاتجاه على نظرية اللطف الإلهي، من أنه يجب على الله ﷻ «خلق الإمام، وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى»^(٣).

(١) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٥-١٦.

(٢) محاضرات في الإلهيات ص ٣٦٤. تأليف: جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الصادق، قم، بدون.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للحلي ص ٤٩٢.

الحقيقة أن التشيع الفلسفي لا يقيم للتشيع الكلامي أي وزن، يقول الطباطبائي: «لا معنى لأن يوجب غيره تعالى عليه شيئاً، أو يحرم، أو يجوز»^(١).

فليس ثمة إيجاب عقلي، أو لطف إلهي يوجب وجود الإمام المعصوم، بل لا وجود إلا للفيض الإلهي، وهو فيض يفيض من الذات الإلهية؛ لأنها تحب الظهور إلى أعين الخلق، لا لمصلحة تعود إليهم، بل للإرادة الإلهية وحسب، يقول الخميني: «يقول المحققون من الفلاسفة: أنه لا يوجد غرض وغاية لأفعال الحق المتعالي سوى ذاته، وتجلياته الذاتية، ولا يمكن أن يكون لذاته الأقدس في إيجاد الأشياء هدف آخر وراء ذاته وظهوره»^(٢).

وبهذه المقدمة الموجزة، يتبين لنا أن مسألة الإمامة الإلهية، التي اتفق الشيعة الاثني عشرية على أنها «أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمرين مهما عظموا وكبروا»^(٣). حصل في فهمها افتراق عظيم، أدى إلى انقسام الشيعة الاثني عشرية إلى قسمين:

القسم الأول: التشيع الكلامي الذي يرى أن نصب الإمام واجب على الله ﷻ؛ للمصلحة الحاصلة للبشرية من وجود هذا الإمام، والمتمثلة في بيان الدين الشيعي، وتجلية أصوله العقديّة، على ضوء أصولهم الكلامية.

القسم الثاني: التشيع الفلسفي الذي يقدم نظرية الإمامة على أن العلة منها؛ إرادة الله ﷻ للظهور إلى بني آدم من خلال هذا الإمام، وذلك من خلال وجود شخص متصف بجميع الصفات الإلهية.

يقول الصدر الشيرازي: «لا يستلزم لخلافة الله، وعمارة الدارين، إلا الإنسان الكامل، وهو الإنسان الحقيقي، مظهر اسم الله الأعظم»^(٤).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ١٤ ص ٩٥.

(٢) الأربعون حديثاً للخميني ص ٦٦٣.

(٣) عقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ٦٥.

(٤) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ١٢٨.

والفرق بين القسمين بيّن، إذ **الاتجاه الأول** يعتقد أن في وجود الإمام لطف ومصلحة أوجبت على الله ﷻ نصب الإمام، وهذه المصلحة راجعة إلى الأمة، وهي كون المكلفين مع وجود الإمام أحرص على فعل الطاعة، وأبعد عن فعل المعصية، وأقرب إلى الصلاح، وأبعد من الفساد، يقول ابن المطهر الحلي: «الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص في الدين والدنيا بحق الأصالة. وهي واجبة على الله تعالى في كل زمان؛ لأن المكلف مع وجود الإمام أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، وكل ما قرب من الطاعة كان لطفًا، ففعله على الله واجب»^(١).

وأما الاتجاه الثاني فإنه لا يؤمن بما سبق، ويصرح بأن الله ﷻ لا يمكن أن يفعل فعلاً لمصلحة ترجع إلى الأمة، يقول الطباطبائي: «الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله بالحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه»^(٢).

ويقول مطهري: «ذات البارئ وكل ما بعد الطبيعة لا يفعل لعل غائية؛ لكمالهم الذي يتناقض مع القول بأنهم يفعلون لغاية يصلون إليها»^(٣).

إذن فالتشيع الفلسفي يرى أن العلة من إيجاد الله ﷻ للإمام ليست سياسة البلاد والعباد، بل ليكون مظهرًا له ﷻ، ولما كان وجود الله ﷻ لا بداية ولا نهاية له؛ كان من الواجب ألا يكون للإمامة بداية أو نهاية، يقول الطباطبائي: «من الواجب وجود إمامة ما كالرسالة، وأن العالم لا يخلو منها عصرًا ما»^(٤).

ولا يلزم من كون الإمامة موقوفة على الجهد البشري، أن يكون منصب الإمامة الإلهية بابًا مفتوحًا على مصراعيه لكل من أراد أن يلج، بل قبل باب الإمامة العديد من الأبواب، التي لا يمكن أن يخترقها إلا من تسلح بالصبر.

(١) المسالك في أصول الدين لابن المطهر الحلي ص ٣٠٦.

(٢) نهاية الحكمة للطباطبائي ص ٢٣٦.

(٣) شرح المنظومة لمرتضى مطهري ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٤) المنامات والنبوات ضمن مجموع رسائل الطباطبائي ص ٤٢٥.

وهو ما أشار إليه مرتضى مطهري، عندما قال: «الإنسان الإسلامي الكامل هو الإنسان السالك يجتاز الأبواب باباً باباً ويمر بالمنازل منزلاً منزلاً، حتى يقف أمام باب السلامة، فهل الاقتراب من الله ممكن؟ نعم، بغير شك»^(١).

والعلة التي من أجلها ذهب التشيع الفلسفي إلى أن اكتساب الإمامة الإلهية متاح لكل من كان ذا همة عالية، ونفس شريفة، هي العلة نفسها التي دفعت بهم إلى القول باكتساب النبوة، أي أن بلوغ درجة الإمامة موقوف على بلوغ الإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل، وهي مرتبة يُطالب بالوصول إليها كل إنسان، يقول الخميني: «الإقرار بالتوحيد الحقيقي، ومقام الولاية الكبرى المطلقة اللازمة له، لم يكن مختصاً بالأولياء والعرفاء، بل يتساوى فيه السعيد والشقي؛ لعدم الاحتجاب في تلك العوالم أصلاً، بل الاحتجاب يحصل بورود هذا العالم الدنيوي، فإذا وفي بالعهد السابق؛ بحصول الفناء التام؛ يحصل له الأرباح بالبقاء بالله تعالى»^(٢).

وما ذكره الخميني إجمالاً، قد فصله تلميذه مرتضى مطهري تفصيلاً، وأكد تصريح لا أصرح منه، أن بلوغ درجة الإمامة والحجة باب مفتوح لكل سالك، ولم يغلق ولن يغلق أبداً، يقول في هذا: «أما الحجة والإنسان الكامل - حيث كان الكائن البشري الأول إنساناً كاملاً وكذا ينبغي أن يكون الإنسان الأخير في خط الخليقة على الأرض - فهذا خط لم يغلق أبداً بين أفراد النوع البشري»^(٣).

ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «الإمامة والولاية في الإسلام، هما في الأساس من المسائل اللبية الجوهرية، ومعنى ذلك أن الإنسان الذي يتمثل العمق، هو الذي يدرك الإمامة ويفهم الولاية، وقد دُعي الآخرون لبلوغ هذا العمق، فمنهم من يصل، ومنهم من لا يصل»^(٤).

(١) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ١٤٣.

(٢) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١٢٥.

(٣) الإمامة لمرتضى مطهري ص ٢٣٢.

(٤) المرجع السابق ص ١٨٥.

وهنا نلاحظ أن الإمامة لم تعد موقوفة على النص الإلهي، أو على نسب معين، ولم تعد محصورة بأهل البيت، بل أضحت موقوفة على الكسب البشري، فمتى صار الإنسان «عالماً بالله وبنفسه وبالموجودات؛ فقد صار إنساناً، ومستعداً للبيان، ومستحقاً للخلافة»^(١).

ومعنى صيرورة الإنسان عالماً بالله وبنفسه وبالموجودات، ألا «يشاهد وجوده أكثر من فقاعة؛ فيرى ببصيرته أن العالم والعالمين يرتكزان على وجود غير محدود، وغير متناه من حيث الحياة والقدرة والعلم والكمال المطلق، وما ظهور الإنسان وسائر ظواهر العالم إلا نوافذ شتى، وكل حسب إمكاناته يدل على العالم الأخرى وما وراء الطبيعة. وعندها يفقد الإنسان كل أصالة واستقلال لنفسه، وكذا كل كائن ويردها إلى صاحبها الأصلي والأصيل، ويتصل القلب بالله الأحد، ولا يستسلم لشيء سوى لعظمة الله تعالى وكبريائه.

وعندها يستقر الإنسان تحت قدرة الله الخالق وهيمنته، فكل ما يتعرف عليها يعرفها مع الله تعالى، ويتصف بالأخلاق الفاضلة والأعمال الحسنة "الإسلام، والتسليم للحق الذي هو الفطرة" برعاية الله وعنايته. وهذه هي الدرجة الرفيعة والكمال الانساني ومقام الإنسان الكامل، أي: مقام الإمام، والذي قد وصل إليه وناله برعاية من الله تعالى وعنايته، والذين يسعون للوصول إلى هذه المرتبة الرفيعة والكمال الشامخ، مع اختلاف في درجاتهم يعتبرون التابعين الحقيقيين للإمام»^(٢).

فالعلامة الفارقة بين الإمام وغيره هي تمكن الإمام من رفع جميع الحجب التي تحول بينه وبين الإيمان بوحدة الوجود، وبرفعها حجاباً بعد آخر، ووصوله إلى الفناء في ذات الله ﷻ؛ يكون السالك قد حقق الولاية، و«الولاية عبارة عن قيام العبد بالله، وتبديل أخلاقه بأخلاقه، وتحقيق أو صافه بأوصافه»^(٣).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٥٤٣.

(٢) الشيعة في الإسلام لمحمد حسين الطباطبائي ص ٢٠١-٢٠٢.

(٣) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ١٢٧.

وهذه الولاية هي الأمانة التي عرضها الله ﷻ، قال عز من قائل: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. يقول حيدر الأملي: «الأمانة هي الخلافة من غير خلاف عند المحققين؛ ولم يكن مستحقاً لها إلا الإنسان، الغير الكامل قوة، والكامل فعلاً»^(١).

فالخلافة الإلهية معروضة من قبل الله ﷻ، ممدوح من احتمالها من بني آدم؛ لأنه بهذا يصير ظل الله في أرضه، يقول الخميني: «الأمانة هي ظل الله المطلق»^(٢). ومراد الخميني من كون الخلافة ظل الله المطلق، أن الخليفة جامع في نفسه بين شيئين: أنه موجود على صورة الرحمن مثل بمثل. الثاني: كونه يرى أن وجوده وجود ظلي، ولا استقلال له بحال من الأحوال، بل هو وجود موجود في ذات الله ﷻ، يقول في كتابه المعروف بسر الصلاة: «لا ينبغي للخليفة أن يكون له استقلال وتعين من نفسه بأية صورة كانت، وإلا كانت الخلافة بالأصالة، وهذا مُحال التحقق لأي موجود من الموجودات»^(٣).

فهنا خلافة بالأصالة، وخلافة بالتبعية، والأولى هي الله ﷻ؛ لما أحب أن يظهر للعيان؛ فتجلى بذاته لذاته بعد أن كان وجوداً بلا اسم؛ فوجد الإنسان الكامل الكبير، المسمى فلسفياً بالعقل الأول، يقول حيدر الأملي: «المظهر الأول الذي هو القطب الأعظم يكون مطابقاً للجوهر الأول، الذي هو العقل الأول»^(٤). ويقول الخميني: «قد حان حين أن تعلم معنى خلافة العقل الكلّي في العالم الخلقّي. فإنّ خلافته خلافة في الظهور في الحقائق الكونيّة»^(٥).

(١) المرجع السابق ص ٢٩.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٥٦.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ٢٠٩.

(٤) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٢٨٠.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ص ٧٢.

وهذا العقل الأول له العديد من الأسماء، وكلها أسماء تدل على مسمى واحد، هو الله ﷻ .

وأما الخلافة بالتبعية فهي للإنسان البشري، المتصف بالصفات الإلهية، صفة بعد أخرى، إلى أن تحقق بها جميعاً؛ وصار مظهراً للاسم الأعظم، وإنساناً كاملاً؛ مماثلة لله ﷻ؛ وبهذا يصير خليفة وإماماً، يقول مرتضى مطهري: «إن علياً كما نلاحظ، هو ذلك الإنسان الكامل الذي لم يغب الله عن نظره على امتداد نضالاته الملحمية، وفي سبيله لم يكن يرهب شيئاً، إنه هو الإنسان الكامل، الكامل الذي به نعرف الإنسان الكامل المثال»^(١).

فعلي رضي الله عنه لم يستحق الخلافة لأنه منصوص عليه من قبل الله ﷻ، كلا، بل استحقها لأنه جد واجتهد، إلى أن صار إنساناً كاملاً، لا يرى إلا الحق ﷻ، وهذا ليس من خصائصه، بل الواجب على جميع البشر أن يسعوا إلى أن يصلوا إلى هذه المرتبة.

ولمرتضى مطهري نص جلي، يعلن من خلاله أنه لا صحة أبداً لما يتردد في الأوساط الشيعية من أن الإمام لا بد وأن يكون منصوصاً عليه، يقول في هذا: «لو كان الأصل العام للحكومة في الإسلام قائماً على أساس وجوب انبثاق الحاكم بالنص والتعيين؛ لما كان ثم ضرورة حتى لتعيين النبي صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام من قبل السماء عن طريق الوحي، بل كان بمقدوره أن يعينه من بعده بنظره وبما يراه صواباً، وكذلك يفعل الأئمة عليهم السلام من بعده، فيعين كل واحد منهم الذي يليه بما يراه هو صلاحاً»^(٢).

(١) الإنسان الكامل لمرتضى مطهري ص ٥٨.

(٢) الإمامة لمرتضى مطهري ص ٦٥.

وهنا تتجلى النزعة التوفيقية بين الفلسفة الإشراقية وبين العقيدة الشيعية الكلامية في أعلى مراتبها، وذلك أن القول بالنص على الأئمة، مع حصر الإمامة في أهل البيت، أصل عظيم من أصول عقيدة جمهور الشيعة الاثني عشرية، بل هو الأصل الذي امتازت به هذه الفرقة عن جميع الفرق الإسلامية.

وكذلك فإن القول باكتساب الإمامة أصل من أصول العرفان، وركن من الأركان التي تقوم عليها الفلسفة الإشراقية. وللخروج من هذا المأزق؛ ابتكر الأملي تقسيماً جديداً لأهل البيت، قسم بموجبه أهل البيت إلى قسمين: الأول: أهل البيت الصوري، وهم أبناء علي عليه السلام من صلبه. والثاني: أهل البيت المعنوي، وهم كل من آمن بالعرفان، واعتقد بالتوحيد الذاتي. والإمامة من خصائص أهل البيت المعنوي، فمتى ما اجتهد شخص في طلب العرفان، وقطع المقامات الروحية؛ فسيكون من أهل البيت، المستحقين للخلافة، من غير نظر لعرقه أو لونه، وسواء كان من أهل البيت الصوري، أم لم يكن بينه وبينهم نسب أو صلة، يقول حيدر الأملي: «الإمامة والخلافة لا يستحقها الرجال بمجرد نسبته الحسبية الصورية، لا بدّ له من النسبة المعنوية»^(١).

وأما الخميني فسلك مسلكاً آخر، يقوم على القسمة الثنائية أيضاً، لكن ليس لأهل البيت المستحقين للإمامة كما فعل الأملي، وإنما للإمامة من حيث هي هي، وذلك من خلال تقسيم الخلافة إلى خلافة معنوية مكتسبة، وخلافة ظاهرة يشترط لها النص، يقول في هذا: «الخلافة المعنوية التي هي عبارة عن المكاشفة المعنوية للحقائق؛ بالاطلاع على عالم الأسماء أو الأعيان لا يجب النص عليها. وأمّا الخلافة الظاهرة التي هي من شؤون الأنبياء والرسالة التي هي تحت الأسماء الكونية، فهي واجب إظهارها؛ ولهذا نص رسول الله **صلى الله عليه وآله** على الخلفاء الظاهرة»^(٢).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٤٤٤.

(٢) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ١٩٦-١٩٧.

وإذا ما قارنا بين ما قام به الأملي مع ما قام به الخميني، فإننا نجد أن الأملي أقل بعداً عن الفلسفة الإشراقية وعن العقيدة الشيعية من الخميني؛ لأنه يستدل لما ذهب إليه من سقوط الأهلية عن أئمة أهل البيت الذين لا يؤمنون بالفلسفة الإشراقية، ولا يدينون بوحدة الوجود، بدليل قرآني، يقول في هذا: «قوله تعالى في قضية نوح (ع): ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّيْ أَعْطَاكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦]. فإنه تعالى انتفى الأهلية من ولده بانتفاء النسبة المعنوية»^(١).

فوجد أن الأملي أخطأ في الاستدلال لا في الدليل، ومع هذا فلم يتعد عن العرفان الإشراقي. **وأما الخميني فإنه أخطأ من جهتين:**

الأولى: أن مفهومه للإمامة يصادم ما أجمع عليه التشيع الكلامي، من أن الإمامة محصورة بأهل البيت.

الثاني: أن الخميني متابع ومقلد لابن عربي، الذي ابتكر هذا التقسيم، ذاهباً إلى أن من حاز الإمامة الظاهرة؛ فلا بد وأن يكون حائزاً على الإمامة الباطنة، كما اجتمعت في أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، يقول في هذا: «الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقاً، من غير إضافة، لا يكون منهم في الزمان إلا واحد. وهو الغوث أيضاً. وهو من المقربين. وهو سيد الجماعة في زمانه. ومنهم من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام: كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي... ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة، ولا حكم له في الظاهر»^(٢).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٥١٥.

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي ج ١١ ص ٢٧٤-٢٧٥ ص ٢٧٥.

وتبني الخميني لرأي ابن عربي في هذا التقسيم، يظهر ويبين ما لدى فلاسفة الإشراق من مدهانة للمجتمع الذي يعيشون فيه، فلما كان ابن عربي يعيش في بيئة سنية؛ مثل بالخلفاء الأربعة. وأما الخميني فمثل بأئمة الشيعة، مسaire للمجتمع الشيعي الذي يعيش فيه.

وإذا ما تجاوزنا هذا، وعمقنا البحث عن ماهية العلاقة بين التشيع الفلسفي والكلامي في الإمامة؛ فإننا نجد أن عقيدة النص مع حصر الإمامة الإلهية في أهل البيت ليست بالمعضلة الوحيدة التي اعترضت طريق التشيع الفلسفي، بل ظهرت له مشكلة تلوح من مكان قريب، وهي ما أطبق عليه جميع الشيعة الاثني عشرية على مدى قرون طويلة، من الإيمان بقول أبي «عبد الله ﷺ: الأئمة بعد نبينا صلى الله عليه وآله اثنا عشر نجباء مفهمون، من نقص منهم واحدا، وزاد فيهم واحدا؛ خرج من دين الله»^(١).

والخلاف بين مذهبهم الفلسفي وبين ما يؤمن به التشيع الكلامي خلاف جوهرى، فمتكلمي الشيعة الاثني عشرية يصرحون بأن الأئمة اثني عشر إماما، لا يعقبهم إلا قيام الساعة، وفناء العالم. وأما عرفاء الشيعة الاثني عشرية فإن العالم في نظرهم أزلي أبدي، لا بداية ولا نهاية له، وما الإمام إلا ظل الله ﷻ في الأرض، ومن الواجب ألا تخلو الأرض - التي لا يمكن أن تفنى أو تبيد - من هذا الظل.

وعلى هذا فمتى قالوا: إن الأئمة محصورين باثني عشر إماما، يعقبهم فناء العالم؛ انسلخوا من العرفان، وخرجوا من فلسفة الإشراق. وإن قالوا: كذب من حصر الأئمة باثني عشر إماما؛ دخلوا في صراع مباشر مع التشيع الكلامي.

(١) الاختصاص ص ٢٣٣. تأليف: المفيد، تحقيق: علي الغفاري - محمود الزرندي، الناشر:

دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

فابتكروا نظرية تجمع بين ما ذهب إليه التشيع الكلامي من حصر الإمامة في اثني عشر إماماً، وبين ما يؤمنون به من أن الإمامة مكتسبة، ومع هذا هي أزلية أبدية، لا يمكن أن تحصر بعدد معين، يقول حيدر الأملي: «لأرباب التحقيق الذين هم أهل التوحيد في هذا المقام، أعني: في عدد الأئمة والأقطاب وغيرهم، نظر شريف، وفكر دقيق، وهو أنهم قالوا: إننا قد طابقنا عالم الصورة بعالم المعنى، وكذلك عالم الآفاق بالأنفس، فما وجدنا شيئاً يكون في عالم الصورة ولا يكون في عالم المعنى»^(١).

ويتضح مما سبق: أن هذه الفكرة الفلسفية تقوم على ما يؤمن به عرفاء الشيعة من أن العالم ينقسم إلى قسمين: عالم الأمر، وعالم الخلق، وعالم الخلق مُظهر ومُبين ومُبَرز لما هو موجود في عالم الأمر. ولما كان عالم الأمر عبارة عن أسماء الله الحسنى، وكانت هذه الأسماء الإلهية عقول نورية، موجودة في الاسم الأعظم، دائرة في اثني عشر برجا؛ لزم من هذا الإيمان باثني عشر ولياً في وقت واحد؛ لكي يظهر من خلالهم ما هو موجود في عالم الأمر، يقول السبزواري في شرح الأسماء الحسنى: «كان بروج نوره الواحد التي هي خلفاؤه في هذا العالم أيضا اثنا عشر، كل واحد منها مظهر ثلاثين اسما باعتبار من الأسماء المحيطة»^(٢).

فلعالم الأمر اثني عشر ولياً يظهر من ما فيه من كمال لكل من وجد في عالم المادة، وهؤلاء الأولياء يتنقلون في مدارج هذه البروج الاثني عشر، وكلما صعد أحدهم برجا؛ صار مظهراً للعديد من الأسماء المحيطة، ومن تمكن من اجتيازها جميعاً، ووصل إلى البرج الثاني عشر؛ فقد صار مظهراً لاسم الله الأعظم؛ لأنه صار إنساناً كاملاً مشتملاً على جميع الأسماء والصفات الإلهية.

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج١ ص ٥٤٣-٥٤٤.

(٢) شرح الأسماء الحسنى للسبزواري ج١ ص ٢٧٠.

إذن فالوصول إلى البرج الثاني عشر، موقوف على تكامل النفس الإنسانية، وبلوغها إلى التجرد التام، ولهذا البرج الثاني عشر اسم فلسفي ابتكره التشيع الفلسفي، وهذا الاسم المستحدث هو: "برج المهدي" يدل لهذا ما ذكره السبزواري في شرح مشوي من أن المهدي «سلام الله عليه لقب به؛ لأنّ نوره في دورة الخلق قائم دائم، وأنّه مظهر القيوم، والقيامة بعده تقوم؛ لأنّه بروحانيّته في السلسلة الطوليّة كجدّه الأمجد، أوّل ما صدر وآخر ما ختم، وصيغ القيوم والقائم والقيامة من مادّة واحدة؛ "آخر برج نور حقّ" لأنّه الإمام الثاني عشر»^(١).

وهنا يظهر أن الإمام المهدي قد وصف بثلاث صفات، هي:

الصفة الأولى: أنه مظهر اسم الله القيوم:

يذهب عرفاء الشيعة الاثني عشرية إلى أن الإمام المهدي - مع كونه مظهراً لاسم الله الأعظم - مظهر لاسم من أفضل أسماء الله الحسنی، وهو: القيوم، والمناسبة بين الظاهر والمظهر: أن قيام الموجودات لا يمكن من غير وجود واجب الوجود؛ لأنها موجودات توجد فيه، وهو المكون والموجد لها. وكذلك المهدي لا يمكن قيام العالم بغيره.

الصفة الثانية: قيام القيامة بقيامه:

يعتبر خروج المهدي وقيامه - كما ذكر السبزواري سابقاً - آخر برج من أبراج نور الحقّ؛ لأنّه الإمام الثاني عشر. وهذه النظرية الفلسفية المذكورة لدى حيدر الأملي بأوجز عبارة، حيث يصرح قائلاً: «اعلم أنّ الله خلق في جوف هذا الكرسيّ الذي ذكرناه، جسماً شفافاً مستديراً قسّمه اثني عشر قسماً، سمّي الأقسام بروجاً، وهي التي أقسم بها لنا في كتابه، فقال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْبُرُوجِ﴾ [البروج: ١]. وأسكن كلّ برج منها ملكاً، هم لأهل الجنّة كالعناصر لأهل الدنّيا، فهم ما بين مائيّ، وترابيّ، وهوائيّ، وناريّ، وعن هؤلاء يتكوّن في الجنّات ما يتكوّن، ويستحيل فيها ما يستحيل، ويفسد ما يفسد، وأعني يفسد بتغيّر نظامه إلى أمر آخر ما هو الفساد المذموم المستخبث، فهذا معنى يفسد فلا تتوهم.

(١) شرح نبراس الهدى للسبزواري ص ٢٢٦.

ومن هنا قالت الامامية باثني عشر إماما، فإن هؤلاء الملائكة أئمة العالم الذي تحت إحتاطهم، ومن كون هؤلاء الاثني عشر لا يتغيرون عن منازلهم، لذلك قالت الامامية بعصمة الأئمة»^(١).

فالإنسان يسير إلى الله ﷻ في اثني عشر برجا، يرتقيها برجا برجا، إلى أن يصل إلى البرج الثاني عشر، آخر الأبراج، ولن يصل إلى آخر هذه إلا بعد أن يفسد نظام الكون في نظره، وهنا تقوم القيامة، لكن لا بالمعنى الشرعي المعروف، بل بمعناها الفلسفي الذاهب إلى أن قيام الساعة عبارة عن اكتشاف سراييه الموجودات الممكنة، والإيمان بوحدة الوجود، وهو ما يسمى بالتوحيد الذاتي، يقول حيدر الأملي: «ظهور المهدي في آخر يوم من أيام الدنيا، المسمى بالقيامة الصغرى، وظهور الحق تعالى بمظهر القطب الأعظم والخليفة الأكبر الخاتم الولاية المحمّدية، والحكم بالتوحيد الذاتي»^(٢).

الصفة الثالثة: أنه دائم الإنارة في الخلق:

من الصفات الأساسية في الإمام المهدي أنه دائم الإنارة، ولن ينقطع نوره عن هذه الأرض أبدا، فكلما مات إمام مهدي، استلم الراية إمام مهدي آخر، وقطب أعظم؛ ينير لأهل الأرض أرضهم، وهكذا إلا ما لا نهاية في الزمن، يقول الطباطبائي: «فمن اللازم أن تكون الشريعة في كل عصر محفوظة عند بعض الناس ممن يقوى على عدم التغيير، أي تكون نفسه معصومة محفوظة الاتصال بالمبادئ والعوالم العالية»^(٣).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٥١١-٥١٧. وهذا النص موجود أيضا في الفتوحات المكية لابن عربي، وإنما نقلناه عن الأملي؛ لأن الأملي ذكر النص معتقدا له؛ ولأنه لم يصرح بأن النص المنقول رأي لغيره.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٤٦١.

(٣) المنامات والنبوات ضمن مجموع رسائل الطباطبائي ص ٤٢٥.

ومن خلال العرض؛ نجد أن أبرز ما يميز مفهوم المهدي في التشيع الفلسفي عن التشيع الكلامي: أن المفهوم الفلسفي للمهدي مفهوم عام لا يختص بشخص معين، بل هو مرتبة عرفانية، يمكن أن يصل إليها العرفاء بالجد والاجتهاد، ومتى ما حصل هذا، ووصل أحد العرفاء إلى هذه المرتبة وصار إنساناً كاملاً؛ فإنه يكون - على ما يرى التشيع الفلسفي - مهدي زمانه، وسواء سمي بالإمام، أو بالقطب، أو بالمعصوم، فإنها مسميات تدل على مسمى واحد، يقول حيدر الأملي: «القطب والمعصوم أو القطب والإمام لفظان مترادفان، صادقان على شخص واحد، وهو خليفة الله تعالى في أرضه»^(١).

وهذا القطب الأعظم والإمام المعصوم المقيم لدولة المهدي، والواصل إلى نهاية البرج الثاني عشر، والتمكن من رؤية نور الأنوار، هو في حقيقته الأمر مقيم لدولة الاسم الأعظم، يقول الخميني: «لكل اسم دولة لا بد من ظهورها. وظهور دولة المعيد والمالك وأمثالهما من الأسماء يوم الرجوع التام والنزع المطلق. ولا يختص هذا بالعالم النازلة، بل جار في عوالم المجردات من العقول المقدسة، والملائكة المقربين»^(٢).

ومعنى ما ذكره الخميني من أن المقيم لدولة المهدي لا يقيم دولة حقيقية في الخارج، بل هو مقيم لهذه الدولة في نفسه، ومعنى إقامتها في نفسه: أنه قد تمكن من قطع الأسفار العقلية الأربعة، وفارق عالم المادة، وفني في ذات الله ﷻ، ووصل إلى جنة آدم ﷺ^(٣).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٢٢٣.

(٢) شرح دعاء السحر للخميني ص ٣٢.

(٣) سيأتي عرض فلسفة عرفاء الشيعة الاثني عشرية في المعاد في الفصل القادم.

يقول أحد الشيعة المعاصرين ممن اجتهد في بيان معنى دولة الإمام المهدي حسب هذا الفهم الفلسفي: «التأمل في الأحاديث التي وردت في توصيف دولة الإمام المهدي عليه السلام، نلاحظ أن مواصفات تلك الدولة المباركة لا تتلاءم مع الدنيا التي نعيش فيها، بل تنسجم تماماً مع الجنة التي كان يتنعم فيها آدم عليه السلام»^(١).

وبهذا يكون قد آمن بالتوحيد الوجودي، أي: آمن بوحدة الوجود، وسلم من الشرك الخفي، أي: انكر القول بثنائية الوجود، يقول حيدر الأملي: «في دولة المهدي - عليه السلام - تكون الدعوة إلى التوحيد الوجودي أكثر، والتبرّي من الشرك الخفي أبلغ»^(٢).

وهذه الدولة الروحية، التي لا توجد إلا في الذهن، هي فكرة أفلاطونية بامتياز، حيث أشار إليها في جمهوريته قائلاً: «سيكون حاكماً في المدينة التي نكون نحن مؤسسها، والتي توجد في الفكرة فقط؛ لأنني لا أعتقد أنه يوجد واحدة كذلك في أي مكان على الأرض»^(٣).

ولما كانت الأفكار لا تموت؛ فلم تمت هذه الفلسفة الأفلاطونية، بل استمرت في سيرها التاريخي، إلا أن وصلت إلى التشيع الفلسفي الذين تبني القول بهذه المدينة الروحية، ثم أضاف إليها القول بوجود الإمام الثاني عشر، واسماها بدولة الإمام المهدي.

(١) دولة المهدي المنتظر ص ١٩٣. تأليف: إبراهيم الأنصاري، بدون. ١٤١٨ - ١٩٩٧ م.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ١٠٠.

(٣) الجمهورية لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تراز ج ١ ص ٤٤١.

وعلى كل حال، فإنه متى ما وصل الإنسان إلى هذه المرتبة العالية، وصار إنساناً كاملاً؛ فقد صار إماماً وحجة، وسيتمتع بجميع ما للإمام من صفات، ويأتي في مقدمة هذه الصفات العصمة، التي يرى فلاسفة الشيعة الاثني عشرية أنها ناشئة عن العلم والعرفان، الذي يتعلمه من أراد أن يصير إماماً، يقول الطباطبائي: «الأمر الذي تتحقق به العصمة نوع من العلم؛ يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية والخطأ. وبعبارة أخرى: علم مانع عن الضلال»^(١).

وما ذكره الطباطبائي من كون العصمة ثمرة من ثمرات العلم المكتسب، قد تطرق إليه الخميني، ولكن زاد عليه أن هذا العلم وما يلزمه من عصمة، متاح للنوع الإنساني بكليته، ولا فضل في هذا لعربي على أعجمي، أو لأبيض على أسود، يقول في هذا: «الإنسان ما دام في هذا العالم، فهو قادر على اختيار الانصياع لأحد هذين النوعين من الجنود، فإذا لم يكن لإبليس سلطة على الإنسان منذ أول الفطرة إلى آخر حياته، كان إلهياً لاهوتياً، يرفل في باحة من النور والطهارة والسعادة، وأمسى قلبه مفعماً بنور الحق، وانصرف عن التوجه لسوى الحق تعالى، وكانت قواه الباطنة والظاهرة نورانية وطاهرة لا سلطة لسوى الحق عليها، وليس فيها نصيب لإبليس ولا سلطة لجنوده فيها. وحينها يكون هذا الموجود الشريف، موجوداً طاهراً مطلقاً ونوراً خالصاً، مغفور له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وهو صاحب الفتح المطلق ومقام العصمة الكبرى»^(٢).

وفي رأبي فإن مرتضى مطهري من أبرع من شرح نظرية التشيع الفلسفي إلى العصمة، حيث ذكر أن الإمام المعصوم يمر في طريقه للوصول إلى العصمة الكاملة بمراحل، يكون في أولها إنساناً خالياً من العصمة، واقعاً في الذنوب، وفي آخرها يتربع على كرسي العصمة الكاملة، وبين هاتين المرتبتين طريق طويل وشاق.

(١) تفسير الميزان للطباطبائي ج ٥ ص ٧٨.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ٩٣.

يقول في هذا: «للمعصومين أنفسهم مراحل ومراتب، وهم ليسوا سواء يشبه بعضهم بعضاً، فالمعصومون يعودون مثلنا في بعض المراحل والمراتب، فكما نفتقد نحن العصمة من الذنوب، هم أيضاً لا عصمة لهم في تلك المراحل والمراتب»^(١).

وهكذا يترقى طالب العرفان في مدارج الكمال؛ إلى أن يصير إماماً معصوماً من أئمة أهل البيت، يقول حيدر الأملي في تفسير قوله تعالى: «﴿لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾» [الأحزاب: ٣٣]. فدخل الشرفاء أولاد فاطمة كلهم ومن هو من أهل البيت مثل سلمان الفارسي إلى يوم القيامة في حكم هذه الآية»^(٢).

وليست العصمة هي الصفة الوحيدة التي يتمكن الإنسان من اكتسابها، حال وصوله إلى مرتبة الإمامة الإلهية، بل له مرتبة لا تقل رفعة من منظور التشيع الفلسفي عن مقام العصمة، وهي مرتبة العلم الشامل والمحيط بجميع ما في الكون، وهو علم يمكن الإمام من الاطلاع على أحوال الرعية، يقول الخميني: «هذه المكاشفة الملكوتية محيطة بجميع ذرات عالم الطبيعة، فلا يخفى على ولي الأمر - والحال هذه - أي أمر من أمور الرعية»^(٣).

ومن الصفات التي يتحلّى بها قطب الأقطاب: صفة القدرة الإلهية، وهي في حقيقة الأمر: الربوبية للقطب الأعظم المسمى بالإمام، يقول مرتضى مطهري: «إن السالكين طريق العبودية لله، يصلون في المرحلة الثانية إلى حيث ينالون الولاية الربوبية»^(٤).

(١) الإمامة لمرتضى مطهري ص ٢٠١.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٤٥٠.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ٤٧٨.

(٤) الولاء والولاية لمرتضى مطهري ص ٧٤.

فالعبد يسعى في عبادته، إلى أن يفنى في الحق ﷻ؛ وهنا يمشي مع الخلق بالقدرة الإلهية المكتسبة من الفناء في ذات الله ﷻ، وهي صفة تمكنه من التحكم في العالم بأسره، علويه وسفليه، غيبه وشهادته؛ لأن قدرته قد أصبحت هي القدرة الإلهية، وقدرة الله ﷻ لا حد لها، يقول حيدر الأملي: «الأنبياء والأولياء والكمّل والأقطاب، لهم هذه الخصوصية، وهذا التصرف في الملك والملكوت؛ لأنّ الشخص إذا صار كاملاً، واستحقّ خلافة الله تعالى في ملكه وملكوته؛ حصل له التصرف فيهما بما أراد»^(١).

ويشير أعظم عرفاء الشيعة الاثني عشرية المتأخرين - أي: الخميني - إلى هذا قائلاً: «فإن للإمام مقاما محمودا ودرجة سامية، وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وإن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقاما لم يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل»^(٢).

ولكنه يستدرك في كتاب آخر، ويصرح بأن ظهور الإنسان الكامل بالربوبية لا يكون إلا عند الضرورة قائلاً: «الظهور بالربوبية من أعظم الأمور على الأولياء وأثقلها؛ ولذا لا يأتون بالمعاجيز إلا في مقام يجب إظهار ربوبية الله تعالى، ومع ذلك يتذللون إليه، ويصلون ويظهرون العجز والانكسار، ويعتذرون عند ربه من ظهورهم بشأنه تعالى، مع أنهم شأنه وظهوره وما كان لهم أن يأتوا بآية إلا بإذنه وقيوميته»^(٣).

هذه هي عقيدة التشيع الفلسفي في الإمامة، وخلاصتها أنهم يرون أن الله ﷻ كان وجوداً مطلقاً بلا اسم، ثم تحول أزلاً إلى ما يسمى بالإنسان الكامل، الذي هو الاسم الأعظم.

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ٧٨-٨٣.

(٢) الحكومة الإسلامية للخميني ص ٥٢.

(٣) تعليقات الخميني على شرح فصوص الحكم ص ١٣٤.

فيأتي هذا الشخص البشري، الطامع في الحصول على الإمامة الإلهية؛ فيحرص على التشبه بالله ﷻ، من خلال محاكاة بعض الصفات الإلهية، وهكذا إلى أن يتمكن من الاتصاف بالصفات الإلهية جميعاً، ومتى تمكن من هذا؛ صار إنساناً كاملاً، ومظهراً لله ﷻ، وبهذا يستحق أن يصبح خليفة الله ﷻ في أرضه.

يقول الخميني في عرض مذهبهم في هذه المسألة: «لا بدّ وأن يكون لحقيقة العين الثابتة الإنسانية، أي: العين الثابتة المحمّديّة (ص) ولحضرة الاسم الأعظم مظهر في العين؛ ليظهر الأحكام الربوبيّة، ويحكم على الأعيان الخارجيّة، حكومة الاسم الأعظم على سائر الأسماء، والعين الثابت للإنسان الكامل على بقيّة الأعيان. فمن كان بهذه الصفة، أي: الصفة الإلهيّة الذاتيّة، يكون خليفة في هذا العالم كما أنّ الأصل كان كذلك»^(١).



وبوصولنا إلى هذا المقام، ورؤيتنا لحقيقة التشيع الفلسفي؛ نجد أن هذا المذهب يقوم على جملة من الآراء الفلسفية، منها ما سبق عرضها وعرض وجه الفساد فيها، وهي: ما ذهبوا إليه من الإيمان بالفيض الإلهي، الموجد لعالم الأمر وعالم الخلق. وكذلك ما يتعلق بتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات. مع ما يتعلق باكتساب الوحي والنبوة، وما للأنبياء من عصمة ومعجزات.

ولم يتبق إلا أن يتجه الباحث إلى نقد عقيدتهم الفلسفية في الإمامة، ومن وجوه الفساد الدلالة على بطلان عقيدتهم: ما فيها من تفضيل للإمام على الأنبياء والرسول، يقول حيدر الأملي: «فالإمام والوليّ عندهم الإمام الأعظم، والوليّ المطلق المعبر عنه بالقطب، وإمام الأئمة الذي يكون عليه مدار الوجود،

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٢.

وقيام الشريعة والطريقة والحقيقة، وإليه مراتب الكلّ من النبيّ والرسول والوليّ»^(١).

وهذا نص صريح في أن القطب، والولي المطلق، أفضل الخلق؛ لأنه لا يكون في الزمن الواحد إلا قطب واحد؛ فيكون أفضل أهل زمانه بما قد يكون في زمنه من الرسل والأنبياء، و«القطب هو الواحد الذي وقع موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل... أعني كما أن إسرافيل سبب الحياة الصورية للعالمين. هو سبب الحياة المعنوية لهم»^(٢).

والسبب في تفضيل الإمام على الرسل؛ أن الإمام قطب أعظم، والأقطاب هم أفضل الخلق، يقول الخميني: «الكمّل هم الأقطاب»^(٣). فكل إمام قطب، وهو هذا جامع في إمامته بين الرسالة والنبوة والولاية؛ لأن الإمامة لا تتم إلا بالجمع بين منزلتين، هما: التمكن من اكتساب الوحي. الثانية: سياسة الناس بهذا العلم.

ثم يقال: إن ما قام به التشيع الفلسفي من تبني مفهوم التصوف الفلسفي في الإمامة، شيء مردود من علماء التشيع الكلامي، يقول موسى الصدر: «يناقض مفهوم الإمام ومفهوم الولي عند الاثني عشرين مفهوم القطب عند الصوفية كلياً، فالإمام كما قلنا مثل كامل، والولي هو الحاكم بكل ما للكلمتين من معنى وأثار ونتائج وأهمية. أما القطب بمعناه الظاهري عند الصوفية فهو المربي الذي يأخذ بيد السالك خطوة خطوة في طريقه الوعر الشائك المحدث بالأخطار والانحرافات لكي يوصله إلى الكمالات الإنسانية، ويباشر القطب، وهو الإنسان الكامل، هذه العملية بواسطة أنصاره ومعاونيه ويسلك هو معهم ويسير معهم في نفس الطريق.

(١) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢٨٤.

(٢) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٢٧٣

(٣) تعليقات الخميني على شرح فصوص الحكم ص ١٢٦.

وأما المعاني العميقة للقطب فهي أنه الإنسان الكامل وإمام الزمان ومظهر النبي ومجلي ذات الله؛ يقصده السالك ويراه في حال مخاطبة الله حينما يقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. حيث أنه مرآة صادقة لذات الله. وهذان المعنيان يختلفان عن معنى الإمام والولي ودورهما طريقاً وغاية»^(١).

ومع ما في قول الصدر من نقص، في تصوير وظائف الإنسان الكامل، إلا إنه كافٍ لبيان تناقض التشيع الكلامي والتشيع الفلسفي في عقيدة الإمامة، التي تعتبر أصل المذهب الاثني عشري. والفهم الذي ذكره الصدر هو الأسعد بالروايات المنقولة في الكتب الحديثية الشيعة المتفق على علو مكانتها الحديثية بين علماء الشيعة، ومن هذه الروايات ما رواه الكليني «عن سورة ابن كليب، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: قول الله وَاللَّهُ: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾. قال: من قال: إني إمام وليس بإمام. قال: قلت: وإن كان علويًا؟ قال: وإن كان علويًا. قلت: وإن كان من ولد علي ابن أبي طالب عليه السلام؟ قال: وإن كان»^(٢).

بل الروايات التي يتناقلها علماء الاثني عشرية لا تقف عند هذا الحد، إذ تذهب مصرحة بأن من آمن بإمامة إمام مكتسب لإمامته، من غير طريق النص الإلهي؛ فهو مشرك، ف«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أشرك مع إمام إمامته من عند الله من ليست إمامته من الله كان مشركاً بالله»^(٣).

(١) مقدمة موسى الصدر لكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٢٥.

(٢) الكافي للكليني ج ١ ص ٣٧٢.

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٧٣.

وليس الغرض استقصاء هذه الروايات، ويكفي أن نذكر أن من علماء الشيعة الاثني عشرية من يؤكد على أن «الأحاديث في ذلك أيضا متواترة، والأدلة كثيرة»^(١).

ثم نقول: إن ما في التشيع الفلسفي من كون الإمام المهدي شخص غير محدد بالعين، بل هو شخص مقيم لدولة المهدي في ذاته. يناقض ما عليه التشيع الكلامي، الذي يرفض هذا التنظير الفلسفي لمفهوم المهدي المنتظر، ويرى أنه شخص معين بالذات، لا منصب يصل إليه كل من أراده وسعى في اكتسابه، يقول موسى الصدر: «الإمام المنتظر في المذهب الشيعي شخص واحد غير كلي، فلا ينطبق على قطب في كل زمان، ولا علاقة له بالدور الذي يقوم به القطب، ولا بانتظار كشف الحقائق وبواطن الأحكام بواسطته»^(٢).



(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي ج١ ص ٤٠٠.

(٢) مقدمة موسى الصدر لكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٢٨. لعل القارئ قد تفتن إلى وجود تكرار بين هذا المبحث ومبحث اكتساب النبوة، وهذا ناشئ من عملية التلفيق بين فلسفة الإشراق وبين التشيع، إذ فلاسفة الإشراق لا يعنون كثيراً بالإمامة، بل لا وجود لها - بمعناها الشيعي الكلامي - في كتبهم أصلاً، وإنما يحومون حول ما يسمى بالإنسان الكامل، فمن بلغ هذه الدرجة كان قطباً أعظم، ونبياً من الأنبياء، ومع هذا فإنه لا يشترط أن يكون صاحب السلطة السياسية. وهذا لا يستقيم مع أصول المذهب الشيعي، ولا يصح التصريح به في بيئة شيعية اثني عشرية، تؤمن بأن الإمامة ركن من أركان الدين، وأن الإمام لا بد وأن يكون صاحب السلطة وإدارة الدولة؛ وهنا لجأ فلاسفة الاثني عشرية إلى القول باكتساب النبوة مجراه لفلاسفة الإشراق، مع القول باكتساب الإمامة مدهنة لعلماء الشيعة الاثني عشرية؛ فنتج هذا المذهب الهجين؛ وهذا دليل آخر على بطلانه.

المبحث الثاني

أخذ الدين عن غير أهل البيت

في التشيع الفلسفي

يقوم المذهب الشيعي الاثني عشري على الانتساب إلى أهل البيت، ذاهباً إلى أن هذا الاتباع أمر لا يسع المؤمن إلا القبول به، مستدلاً لهذا بما روي «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: والله ما جعل الله لأحد خيرة في اتباع غيرنا، وإن من وافقنا؛ خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قول أو عمل؛ فليس منا، ولا نحن منهم»^(١).

ومن لوازم هذا الإيمان: الاعتقاد بأنه لا يوجد علم صحيح إلا ما أخذ عن أهل البيت، وفي هذا المعنى يستدل الكليني بما ذكره من أن جعفر الصادق قال: «أما إنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا»^(٢). وأما الصدوق فيروي: «كل شيء من العلم وآثار الرسل والأنبياء لم يكن من أهل هذا البيت؛ فهو باطل»^(٣).

ومن خالف هذا، أخذاً للعلم عن غير أهل البيت، فليس من الشيعة في شيء، «قال علي عليه السلام: لا تأخذ إلا عنا تكن منا»^(٤).

ويروي البروجردي في هذا المعنى: «عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: من دان الله بغير سماع من صادق؛ ألزمه الله التيه يوم القيامة»^(٥).

- (١) جامع أحاديث الشيعة ج١ ص ٣١١. تأليف: البروجردي، المطبعة العلمية، قم، بدون.
- (٢) الكافي للكليني ج٢ ص ٤٠٢.
- (٣) كمال الدين وتمام النعمة للصدوق ص ٢٢٣.
- (٤) هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ج٨ ص ٢٤. تأليف: الحر العاملي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، مشهد إيران، الطبعة الأولى: ١٤١٤.
- (٥) جامع أحاديث الشيعة للبروجردي ج١ ص ٢٥٣.

وما ذكره علماء التشيع الكلامي من وجوب أخذ الدين عن أهل البيت، مبني على ما ذهبوا إليه من القول بعصمتهم، مصرحين بأن «دلالة الكتاب والسنة على عصمة أهل البيت وأعلميتهم وافية جداً»^(١). ومن ثم فإن «التمسك بهم لا يضل، كما لا يضل المتمسك بالقرآن»^(٢).

والتمسك بأهل البيت ليس مخصوصاً بزمن ما، بل هو أمر لا بد منه في كل زمان ومكان؛ لأن «بقاء العترة إلى جنب الكتاب إلى يوم القيمة، أي لا يخلو منهما زمان من الأزمنة»^(٣).

ومتى ما كان الإمام من أهل البيت موجوداً، وهو في وجوده محفوظ من الخطأ والغلط؛ فإنه لا خيرة لأحد في فهم الدين إلا عن طريقه، يقول شيخ الطائفة: «اعلم أن الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن الأئمة عليهم السلام، الذين قولهم حجة كقول النبي صلى الله عليه وآله»^(٤).

ويقول البحراني: «اللفظ المتشابه في القرآن لا يجوز الاستدلال به؛ إلا بعد ورود تفسيره عن أهل البيت عليهم السلام»^(٥).

ويقول علم آخر من أعلام التشيع الكلامي: «فالعترة هم الأدلاء على القرآن، والعالمون بفضله. فمن الواجب أن تقتصر على أقوالهم، ونستضيء بإرشاداتهم»^(٦).

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن ص ١٨٨. تأليف: محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

(٢) الغدير للأميني ج ٣ ص ٢٩٨.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن لمحمد تقي الحكيم ص ١٦٨.

(٤) التبيان في تفسير القرآن للطوسي ج ١ ص ٤.

(٥) الحدائق الناضرة ج ٥ ص ٣١٧. تأليف: المحقق البحراني، تحقيق وتعليق وإشراف: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

(٦) البيان في تفسير القرآن للخوئي ص ١٨.

وقد رتب التشيع الكلامي على هذا: «إن المتمسكين بأهل البيت (ع) الموافقين لهم في الاعتقادات والعبادات والأحكام، هم الفرقة الناجية»^(١). وما عداهم إلا أهل البدع والضلال، ومن الواجب أن يحذروا، وأن يحذر الاقتراب منهم، أو أن يؤخذ عنهم شيء من الدين، ويستدل الشيعة الاثني عشرية على هذا بما رووه «عن هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نأتي هؤلاء المخالفين؛ لنستمع منهم الحديث؛ ليكون حجة لنا عليهم. قال: فقال: لا تأتمهم، ولا تستمع منهم، لعنهم الله، ولعن مللهم المشركة»^(٢).

وكما يحرم أخذ شيء من الدين عن أحد من غير أهل البيت، فإنه يحرم أن يعظم كل مخالف في طريقته ومنهجه لهذا؛ لأن «من أتى ذا بدعة فعظمه وإنما يسعى في هدم الإسلام»^(٣).

وبعد أن قرر علماء التشيع الكلامي الاثني عشري أنهم هم أهل الهداية، وأن من جانب طريقتهم فهو من أهل الغواية، صرحوا بأن من كان مخالفاً للتشيع؛ فهو من الخالدين في النار، يقول المفيد: «اتفقت الإمامية على أن أصحاب البدع كلهم كفار، وأن على الإمام أن يستتيبهم عند التمكن بعد الدعوة لهم وإقامة البيئات عليهم، فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب وإلا قتلهم لرددتهم عن الإيمان، وأن من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النار»^(٤).

وعلى القول بكفر من لم يكن مؤمناً بالتشيع الكلامي تتابع علماء المذهب، يقول شيخ الطائفة: «المخالف لأهل الحق كافر؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار»^(٥).

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي ج١ ص ٤٤٩.

(٢) جامع أحاديث الشيعة للبروجردي ج١ ص ٣١١.

(٣) الكافي للكليني ج١ ص ٥٤.

(٤) أوائل المقالات للمفيد ص ٤٩.

(٥) تهذيب الأحكام للطوسي ج١ ص ٣٣٥.

وفي جواهر الكلام: «لا يخفى على الخبير الماهر الواقف على ما تضافرت به النصوص، بل تواترت من لعنهم وسبهم وشتمهم وكفرهم وأنهم مجوس هذه الأمة، وأشر من النصارى وأنجس من الكلاب»^(١).

ويقول البحراني: «المخالف كافر، لاحظ له في الإسلام بوجه من الوجوه»^(٢).

وأما المجلسي فلم يقنع بتكفير من لم يكن مؤمناً بالتشيع الكلامي، بل ذهب إلى أبعد من هذا، قائلاً: «القول بعدم كفر المخالف؛ كفر، أو قريب منه»^(٣).

والمبتدع الكافر في عرف علماء التشيع الكلامي هو كل من لم يؤمن بالاثني عشر إماماً، أو لم يؤمن بإمامة أحدهم، يقول المفيد: «اتفقت الامامية على أن من أنكر إمامة أحد الأئمة، وجحد ما أوجه الله تعالى من فرض الطاعة؛ فهو كافر ضال، مستحق للخلود في النار»^(٤).

والمراد من ذكر ما سبق: أن التشيع الكلامي يذهب إلى أن الدين لا يؤخذ إلى عن أهل البيت، الذين هم علي رضي الله عنه، ثم «الحسن والحسين والأئمة التسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم»^(٥). مؤكداً على أن أيما شخص «لجأ إليهم في الدين، فأخذ فروعه وأصوله عنهم؛ نجا من عذاب الله، ومن تخلف عنهم كان كمن أوى يوم الطوفان إلى جبل ليعصمه من أمر الله، فما أفاده شيئاً؛ فغرق وهلك»^(٦).

(١) جواهر الكلام ج ٢٢ ص ٦٢. تأليف: الجواهري، تحقيق وتعليق وإشراف: الشيخ علي الآخوندي، الطبعة التاسعة: ١٣٦٨ ش.

(٢) الحدائق الناضرة للمحقق البحراني ج ١٨ ص ١٥٣.

(٣) بحار الأنوار للمجلسي ج ٦٥ ص ٢٨١.

(٤) أوائل المقالات للمفيد ص ٤٤.

(٥) عيون أخبار الرضا ج ١ ص ٦٠.

(٦) في ظلال التوحيد ص ١٥١. تأليف: جعفر السبحاني، الناشر: معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية في الحج، طبع: ١٤١٢.

وغيبة الإمام المهدي لا تمنع من وجوب الرجوع إلى أهل البيت في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الدين؛ لأن أحكام المسائل الشرعية مستوفاة من قبل الأئمة، والنقل لجميع ما ذكروا حاصل بإشراف من الإمام المهدي.

يقول الشريف المرتضى: «علمنا تأويل مشكل الدين ببيان من تقدم من الأئمة صلوات الله عليهم، الذين لقيتهم الشيعة وأخذت عنهم الشريعة، فقد بثوا من ذلك ونشروا ما دعت الحاجة إليه، ونحن آمنون من أن يكون من ذلك شيء لم يتصل بنا لكون إمام الزمان من وراء الناقلين»^(١).

وأما التشيع الفلسفي فإنه يناقض التشيع الكلامي تماما، ويتضح هذا من خلال:

الأمر الأول: تحديد المراد بأهل البيت:

بينما نجد التشيع الكلامي يذهب إلى أن أهل البيت مخصوصين باثني عشر إماما، من نسل علي رضي الله عنه. يذهب التشيع الفلسفي - كما سبق - إلى أن أهل البيت ليسوا مخصوصين بهؤلاء، بل ثمة ما يسمى بأهل البيت الصوري، وأهل البيت على الحقيقة.

الأمر الثاني: تحرير موقف أهل البيت من الفلسفة:

مما تميز به التشيع الفلسفي عن التشيع الكلامي: الذهاب إلى أن أهل البيت هم منبع الفلسفة والعرفان، يقول الطباطبائي: «ينفرد الإمام علي (ع) ببيانه البليغ عن حقائق العرفان، ومراحل الحياة المعنوية، إذ يحتوي على ذخائر جمّة، ولم نجد مثيله في الآثار التي بأيدينا من بقية الصحابة»^(٢).

(١) الشافي في الإمامة ج١ ص ٣٠٧. تأليف: الشريف المرتضى، مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

(٢) الشيعة في الإسلام لمحمد حسين الطباطبائي ص ٩٣-٩٤.

وإلى المعنى نفسه يذهب تلميذه مرتضى مطهري، إلا أنه يعمق الفكرة، مصرحاً بأن جميع الأئمة يؤمنون بفلسفة الإشراق، يقول في هذا: «إن أئمة الشيعة هم السبب في هذه الحركة الفلسفية فيهم، فإنهم هم الذين كانوا يضمنون أحاديثهم وأخبارهم وأدعيتهم واحتجاجاتهم وخطاباتهم أسمى وأدق مسائل الحكم الإلهية»^(١).

وفي التدليل لما يذهب إليه التشيع الفلسفي، يحتج الأملي بما في الكتب الشيعية من روايات منسوبة إليهم، تغلو في بيان مرتبتهم العلمية، قائلاً: «أما قوله **عليه السلام** الدال على ذلك، فكثير منه قوله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم... ومعلوم أن هذه الوسعة والقدرة في العلوم لا تكونان إلا من الكشف والإلهام المسمى بالعلم اللدني»^(٢).

وأما الخميني فيذهب إلى أن سبب جهل من جهل كون أهل البيت هم المصدر الحقيقي للعلوم الفلسفية؛ هو «عدم الاطلاع على المعارف الإلهية، وما روي عن المعصومين **عليهم السلام** هو الذي أدى إلى نسب كل فلسفة إلى اليونان؛ وعدّ الحكماء الإسلاميين تابعين للحكمة اليونانية»^(٣).

كما نجده يذهب إلى أن «الفرق بين المآثورات عن الأنبياء وكتب الحكماء، إنما هو في الاصطلاحات والإيجاز والتفصيل فقط، مثلما أن الفرق بين الفقه والأخبار الخاصة بالفقه هو في الاصطلاحات والإيجاز والتفصيل أيضاً، لا في المعنى»^(٤).

(١) في رحاب نهج البلاغة لمرتضى مطهري ص ٣٩.

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحيدر الأملي ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ٤٣٢.

(٤) المرجع السابق ص ٢٣٧-٢٣٨.

وعلى هذا فإن كل من آمن بفلسفة الإشراق؛ فهو في حقيقة أمره من شيعة علي رضي الله عنه، يقول الخميني: «لا تسوء الظنَّ بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين كثير منهم من خلص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين، عليه السلام، وسلاك طريقتهم والتمسكين بولايتهم»^(١).



وإذا ما تأملنا انقسام التشيع الاثني عشري إلى تشيع كلامي وآخر فلسفي، مقارنة بينهما من حيث تحديد من يؤخذ عنه الدين؛ **فسنجد أنهما يتفقان على أمرين:**

الأول: أن الدين لا يؤخذ إلا شخص معصوم.

الثاني: أنه لا يتحلى بالعصمة إلا أهل البيت؛ فوجب أخذ الدين عنهم دون من سواهم^(٢).

ثم افترقوا بعد ذلك في تحديد المراد بأهل البيت.

فبينما ذهب التشيع الكلامي إلى أن أهل البيت محصورين بمن ثبتت له العصمة بالنص؛ فوجب أخذ الدين عنهم. ذهب التشيع الفلسفي إلى أن أهل البيت -الذين يؤخذ عنهم العلم والدين- هم كل من صار فيلسوفاً إشراقياً؛ لأنه بهذا يكون من أهل البيت بالنسب المعنوي القائم على وجود مناسبة معنوية هي الإيمان بالعرفان.

وما ذهب إليه الفريقان لا يربطه رابط أقوى من كونه خطأً واضحاً؛ لمخالفته للغة العربية التي تمنع حصر أهل البيت باثني عشر إماماً. كما تمنع أن يكون المشارك لشخص من الأشخاص في أمر من الأمور هو من أهل بيته بالمعنى الحقيقي المتبادر إلى الذهن، يقال: «أهل الرجل: زوجته، وأخص الناس به»^(٣).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٣٦.

(٢) يعتبر القول بعصمة الأئمة من أصول الإيمان بالإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، وهو أصل فاسد. للاطلاع على مناقشة أقوال الشيعة بعصمة الأئمة انظر: نقد الأشاعرة للشيعة الاثني عشرية في مسألة الإمامة للباحث ص ٣٤٩-٤١٦.

(٣) العين للخليل بن أحمد ج ٤ ص ٨٩.

وإذا ما تأملنا موقف التشيع الكلامي مما فعله التشيع الفلسفي من موافقة للفلاسفة في عقائدهم؛ فإننا نجد المرجع الشيعي آية الله حسين البروجردي، الذي يذكر أنه لا يظن أنه يوجد من «يوافقهم في مقالته التي هي كفر صريح، وهي القول بوحدة الوجود المبني على إثبات الأعيان الثابتة، والصور العلميّة. وبالجملة فالقول بكلّ منها مخالف لضرورة مذهب الإماميّة»^(١).

وكذلك الحر العاملي، الذي ألف في هذا رسالة مستقلة، ناقش فيها أنصار التصوف الفلسفي، مبيّناً أنه لم يقدّم بتأليفها إلا لرغبة من خواص الشيعة في الرد على الصوفية، يقول في أول رسالته: «لما رأيت كثيراً من ضعفاء الشيعة، قد خرجوا عن طريق قدمائهم وأئمتهم في أحكام الشريعة، وسلوكوا مسالك أعدائهم المعاندين الذين تركوا الرجوع إليهم عليه السلام في أحكام الدين؛ فابتدعوا لأنفسهم تسمية دينية، فتسموا بالصوفية ولم ينتسبوا إلى النبي والأئمة عليهم السلام، الذين هم خير البرية؛ فاستلزم ذلك موافقة الاعتقاد والأعمال من هؤلاء الضعفاء وأولئك الأعداء الأشقياء حيث كانوا يغرون الناس بإظهار التقوى واستشعار الزهد في الدنيا زيادة عما كان يظهره الأئمة عليهم السلام من ذلك، وناهيك به دليلاً عن فساد سلوك تلك المسالك... جماعة من الأصحاب التمسوا مني تأليف رسالة في هذا الباب تتضمن كشف أكثر تلك الخيالات وإبطال ما زخرفوه من المحالات، وإن كان أكثرهم لا يرجئ منه الاقلاع، ولا يتصور منه التوبة والارتداد؛ لما أشربت قلوبهم من حب هذا الابتداء، لكن لينكشف ذلك لبعض أتباعهم، ويمتنع باقي الشيعة حرسهم الله من أتباعهم، ويوقفهم الله للإعراض عن الأغراض الدنية الدنيوية، وينالوا السيادة بالسعادة والنشأة الأخرى الأخرى، فرأيت ذلك علي من أعظم الفروض الواجبة وحالت بيني وبينه العوائق المانعة والموانع الغالبة، ثم عاودني، فلم أجد بدا من الإجابة، فشرعت فيها راجياً من الله التوفيق للصواب والإصابة»^(٢).

(١) تفسير الصراط المستقيم للبروجردي ج ٣ ص ٥٤٦.

(٢) الاثنا عشرية ص ٢-٣. تأليف: الحر العاملي، تعليق وإشراف: السيد مهدي اللازوردي الحسيني والشيخ محمد درودي، دار الكتب العلمية - قم، إيران.

كما تعجب محسن الأمين من هؤلاء الذين يصرفون أعمارهم فيما يعود بالضرر من اعتقادات فاسدة، لا مستند لها إلا ما هو موجود في فلسفة أفلاطون، مؤكداً على أنها أقوال تجر إلى القول بوحدة الوجود، وكون المعاد روحانيا لا جسمانيا^(١).

وفي هذا المسار يذهب بعض علماء التشيع الكلامي المتأخرين، إلى أن إحدى آفات المذهب الشيعي هي: «التصوف النظري الذي يقول إن الأرض لا يمكن أن تخلو من حجة الله، ثم إنه وإن لم يعتبر حجة الله هو الله، إلا أنه يعطي له صلاحيات مماثلة لقدرات الله وأفعاله، وحجة الله هذا الذي يطلق عليه التصوف النظري عبارة الإنسان الكامل أو القطب، يتطابق تماماً مع المفهوم التفويضي للإمامة، وقد تطور المفهوم بشكل مشترك، والحاصل أن التصوف وإحدى قراءتي التشيع قد دعم أحدهما الآخر وقوّاه، وتقدما وتطوراً معاً»^(٢).

ويعتبر السيستاني من أبرز علماء التشيع الكلامي الرافضين للفلسفة الإشراقية؛ ولكون السيستاني أعظم مرجعية شيعية معاصرة، فسنسوق ما وجه إليه في هذا، مع رده على من استفتاه بطوله: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد: فإنه يظهر بين الحين والآخر أشخاص في وسط الشباب في الحوزات العلمية أو غيرها يدعون أنهم يتصفون بالعرفان وصفاء الباطن ويزعمون لأنفسهم مقامات في القرب من الله ﷺ ويقولون أن رسالتهم هي توجيه المجتمع إلى الله بالأذكار والأوراد والمجالس الخاصة، ولوحظ أنه قد يستجيب لهم جمع من الشباب تصديقاً لدعاويهم، في حين ينظر آخرون إلى هذه التصرفات والحركات بعين الريبة والشك، فهل يجوز الاعتماد على أصحاب هذه الدعاوى والثقة بهم والعمل بوصاياهم والاستجابة لهم، أو يجب الحذر منهم والابتعاد عنهم؟ أفتونا مأجورين وحفظكم الله عزاً و مناراً وجمع من طلاب الحوزات العلمية.

(١) انظر: أعيان الشيعة ج ٦ ص ٤٦٤. تأليف: محسن الأمين، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

(٢) إعادة قراءة مفهوم الإمامة لمحسن كديور، مطبوع مع القراءة المنسية ص ١٣٥.

بسمه تعالى: لا شك في أنه ينبغي لكل مؤمن العناية بتزكية النفس وتهذيبها عن الخصال الرذيلة والصفات الذميمة وتحليتها بمكارم الأخلاق ومحامد الصفات استعداداً لطاعة الله تعالى وحذراً من معصيته، إلا أن السبيل إلى ذلك ما ورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة من استذكار الموت وفناء الدنيا وعقبات الآخرة من البرزخ والنشور والحشر والحساب والعرض على الله تعالى، وتذكر أوصاف الجنة ونعيمها وأهوال النار وجحيمها وآثار الأعمال وتنائجها، فإن ذلك مما يعين على تقوى الله ﷻ وطاعته والتوقي عن الوقوع في معصيته وسخطه كما أوصى به الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وعمل به العلماء الربانيون جيلاً بعد جيل، وهذا طريق واضح لا لبس فيه، ولا عذر لمن تخلف عنه، وإنما يعرف حال المرء بمقدار تطابق سلوكه مع هذا النهج وعدمه، فإن الرجال يعرفون بالحق ومن عرف الحق بالرجال وقع في الفتنة وضل عن سواء السبيل.

وقد حذر أمير المؤمنين عليه السلام عن بعض أهل الجهل ممن يتدع بهواه أموراً ويزعم أنه من العلماء فيجمع حوله فريقاً من الجهال قائلاً: «إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع وأحكام تتبدع يخالف فيها كتاب الله ويتولى عليها رجال رجلاً على غير دين الله، فلو أن الباطل خالص من مزاج الحق لم يخف على المرتدين، ولو أن الحق خالص من لبس الباطل لانقطعت عنه ألسن المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان، فهنالك يستولى الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى ومن علائم أهل الدعاوي الباطلة مبالغتهم في تزكية أنفسهم على خلاف ما أمر الله تعالى به وتوجيه الآخرين إلى الغلو فيهم والاستغناء عن المناهج المعروفة لدى الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية ودعوى الوقوف عليها وعلى ملاكاتهما من طريق الأمور الباطنية والتصدي للفتيا من غير استحصال الأهلية لها واستغلال المبتدئين في التعليم والتعلم، والموالات الخاصة لمن أذعن بهم والمعاداة مع من لم يجر على طريقتهم والوقعة فيمن

انسلخ منهم بعد الإيمان بهم وسلوك سبل غير متعارفه للامتياز عن غيرهم من أهل العلم وعامة الناس والمبالغة في الاعتماد على المنامات وما يدعون ترائيه لهم في الحالات المعنوية والتميز في اللبس والزي والمظهر عن الآخرين، تمسكاً في بعضه بأنه عمل مأثور من غير ملاحظة الجوانب الثانوية التي يقدرها الفقهاء في مثل ذلك، ومن تلك العلائم الابتداع في الدين والتوصية بالرياضات التي لم تعهد من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام والاستناد فيما يدعي استحبابه إلى ما ورد في مصادر غير موثوقة تذرغاً بالتسامح في أدلة السنن، وأيضاً التأثير بأهل الملل والأديان الأخرى»^(١).

بينما يقول المرجع الشيعي محمد بن إسحاق الفياض: «سمعنا أن في هذه الحوزة المباركة يدرس العرفان على ضوء كتاب ابن عربي، وهذا خطر على الحوزة ولا سيما على شبابنا، فإن كل من قرأ هذا الكتاب يعتقد أنه زنديق ولا إيمان له بالله تعالى وتقدس، فالعرفان هو معرفة الأحكام الإلهية وهو العرفان الحقيقي، وهو معرفة فقه آل محمد صلى الله عليه وآله والعمل بها فإنه هو حقيقة التقوى الذي أشار إليه تعالى بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾. وقد فسر في الروايات حقيقة التقوى بالالتزام بالواجبات الإلهية والاجتناب عن المحرمات كافة، هذه هي حقيقة التقوى، وأما العرفان بمعنى كشف الحقائق ورفع الستار عن الواقع كما هو مصطلحهم مجرد وهم وخيال ولا حقيقة ولا واقع له»^(٢).

وقد وجد من بين علماء التشيع الكلامي من اتجه في نقد الفلسفة الإشرافية، وإبطال ما وقع منها من تأثير على عقيدة الشيعة الاثني عشرية، إلى نقد ما في المذهب الشيعي من روايات تسهم في الترويج لهذه الأفكار.

(١) موقع مكتب سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى علي السيستاني:

www.sistani.org

(٢) موقع محمد إسحاق الفياض: lfayadh.org.ar

ومرادنا هنا: موسى الصدر القائل: «الحقيقة هي أننا نلتقي في كتب الأحاديث عند الشيعة كما عند غيرهم بأحاديث يستشم منها رائحة الباطنية بوضوح، وبأحاديث تدل على مغالاة وغيرها، ولكن المنصف المتأمل فيها وفي إسنادها يعرف عدم صحة هذه الأحاديث ويضعفها. فالكافي مثلاً^(١)، وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول، يناقش كثيراً من هذه الأحاديث ويضعفها.

(١) هناك العديد من روايات الغلو المسهمة في وجود اتجاه فلسفي إشراقي لدى الشيعة الاثني عشرية، وهي روايات موجود في الكافي، وفيما دونه من كتب الشيعة، ومن هذه الروايات: قول الكليني: ((عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله تعالى: يا محمد إني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري فلم تزل تهليني وتمجدني، ثم جمعت رويكما فجعلتهما واحدة فكانت تمجدني وتقديسني، وتهليني، ثم قسمتها ثنتين وقسمت الثنتين ثنتين فصارت أربعة محمد واحد وعلي واحد والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة من نور ابتدأها روحاً بلا بدن، ثم مسحنا بيمينه فأفضى نوره فينا)) الكافي للكليني ج ١ ص ٤٤٠. ومثل هذا قوله: ((عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله كان إذ لا كان فخلق الكان والمكان وخلق نور الأنوار الذي نورت منه الأنوار وأجرئ فيه من نوره الذي نورت منه الأنوار وهو النور الذي خلق منه محمداً وعلياً. فلم يزل نورين أولين، إذ لا شيء كون قبلهما)) الكافي للكليني ج ١ ص ٤٤٢. كما زعم أن جعفر الصادق قد قال: ((إن الله أول ما خلق خلق محمد **صلى الله عليه وآله** وعترته الهداة المهتدين، فكانوا أشباح نور بين يدي الله. قلت: وما الأشباح؟ قال: ظل النور أبدان نورانية بلا أرواح، وكان مؤيداً بروح واحدة وهي روح القدس، فبه كان يعبد الله، وعترته ولذلك خلقهم حلماً، علماء، بررة، أصفياء، يعبدون الله بالصلاة والصوم والسجود والتسبيح والتهليل، ويصلون الصلوات ويحجون ويصومون)) الكافي للكليني ج ١ ص ٤٤٢.

وروى الصدوق ((عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليه السلام قال: قال رسول الله **صلى الله عليه وآله**: خلق نور فاطمة عليها السلام قبل أن تخلق الأرض والسماء)) معاني الأخبار للصدوق ص ٣٩٦. وروى أيضاً ((عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: إن الله تعالى خلق نور محمد **صلى الله عليه وآله** قبل أن يخلق السماوات والأرض والعرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار)) معاني الأخبار للصدوق ص ٣٠٦.

وقد ورد في كتب الرجال المعتمدة نقد إسناد الكافي وسائر الكتب المعتمدة من الأحاديث مما يطمئن القارئ إلى اختلاف الكثير من هذه الأحاديث. ولعل الأحاديث التي تبحث في عدد الأئمة الاثني عشر وتذكر أن اختيار هذا العدد هو لكونه عدد أبراج السماء وعدد الشهور وعدد الينابيع المتفجرة من الحجر بعضا موسى، وكلها اثنتا عشر، هذه الأحاديث من أوضح هذه المختلقات. والمطالع في الكتب الناقدة والشارحة للكافي ولغيرها يرى بوضوح ما قلناه^(١).

بينما يتجه محسن كديور إلى تحليل روايات الغلو المذكورة في كتب المذهب،

قائلا:

«هناك نمطان من الروايات الباقية في مجاميعنا الروائية عن أولئك الغلاة:

النمط الأول الروايات التي نجد اسم أحد الغلاة في سلسلة سندها، وهذا النمط من الروايات يمكن التعرف إليه بسهولة بالرجوع إلى قواعد علم الرجال، إن عدد الروايات التي في سلسلة سندها أحد الغلاة ليس بالقليل مع الأسف، بل إن كتبنا الروائية، منذ القرن الرابع الهجري فما بعد، لم تنق من مثل تلك الروايات، هذا على الرغم من أن مثل تلك الروايات لا توجد ضمن الأصول الأربعة التي كُتبت بخط الراوي الأصلي الذي سمع الرواية مباشرة من الإمام.

النمط الثاني لروايات الغلاة هي الروايات التي لم يتم وضع متنها فقط، بل تم تليفق ووضع سندها أيضاً، ولا يظهر اسم واضع السند في سلسلة السند، في الواقع لقد دس الغلاة بمكرهم وحيلتهم البارعة رواياتهم الموضوعة، في ثنايا الروايات المعتمدة المنقولة عن الأئمة^(٢).

(١) مقدمة موسى الصدر لكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لهجري كوربان ص ٢٨.

(٢) تأملات في مصادر العقائد الدينية لمحسن كديور، مطبوع مع القراءة المنسية ص ١٦٤.

وليس المراد من هذا الحصر، وإنما كان القصد التمثيل ببعض أعلام التشيع الكلامي المتأخرين، ممن يرفض الفلسفة الإشراقية، وإلا فلو بحثنا في أعلام التشيع الكلامي القدامى؛ فنسجد العديد من أقوالهم في هذا المجال، ومن أشهر هؤلاء: الصدوق. والمفيد. والطوسي. والحلي. والمجلسي. وغيرهم^(١).

وإذا ما أردنا أن نستشهد بالواقع الذي عاشه فلاسفة الشيعة الاثني عشرية على أن الفكر العرفاني كان فكراً محارباً، فنسجد ما يشهد لنا: يقول كوربان: «الوضع المعقد المحزن الذي واجه ملا صدرا وكثير من المفكرين قبله وبعده، كالسيد حيدر الأملي مثلاً الذي كان يعيش قبله بثلاثة قرون، هو أن هؤلاء المفكرين كانوا عرضة للحملات والتهم من قبل أشخاص كانوا يسمون مثلهم شيعة»^(٢).

وما ذكر كوربان، قد أشار إليه الشيرازي بقلمه، عندما ذكر «أنه كان في الدنيا مدة مديدة كثيباً حزينا، ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم، ولا عند علمائهم - الذين أكثرهم أشقى من الجهال - قدر أقل من تلاميذهم»^(٣).



(١) للاطلاع على تفاصيل أقوال هؤلاء انظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة لحبيب الله الخوئي ج ١٣ ص ٣٦٢ - ص ٤٠٤.

(٢) مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية لهنري كوربان ص ١١٤. مطبوع ضمن فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات. مجموعة باحثين، الناشر: دار المعارف الحكيمة، سنة الطبع: ٢٠٠٨ م.

(٣) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٤٩٦.



الفصل الخامس:

المعاد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية

وفيه مبحثان:

✽ المبحث الأول: أبدية العالم في التشيع الفلسفي.

✽ المبحث الثاني: مفهوم اليوم الآخر في التشيع الفلسفي.



المبحث الأول

أبدية العالم في التشيع الفلسفي

هذه المسألة من المسائل التي تعددت فيها أقوال الشيعة الاثني عشرية، فبينما نجد التشيع الكلامي يذهب إلى أن العالم المادي لا بد أن يفني. نجد التشيع الفلسفي يذهب إلى أن العالم المادي عالم أبدي، والمراد بالأبدية: استمرار الوجود في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل، بحيث لا يكون العالم ملحقاً بالفناء^(١).

وعند البحث في مذهب مؤسس فلسفة الإشراق؛ نجده يذهب إلى أن العالم عالم حي، حيث يقول: «إن العالم أتى إلى الوجود مخلوقاً حياً موهوباً بالروح والعقل من قبل العناية الإلهية صدقاً»^(٢).

ولكن هل يموت العالم؟ نجد أفلاطون يجيب عن هذا السؤال في محاوره بوليتيكوس، قائلاً: «العالم يرشد في زمن واحد بقوة إلهية خارجية، ويتلقى حياة جديدة وخلوداً من يد المبدع المجددة»^(٣).

وقد انتقلت آراء أفلاطون الفلسفية إلى فلاسفة الإشراق الإسلاميين، فهذا السهروردي يعلل القول بأبدية العالم، بأنه فيض من فيض الله ﷻ، وهذا الفيض ملازم في وجوده لله ﷻ، فمتى كان الرب ﷻ موجوداً؛ كان الفيض موجوداً.

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٥.

(٢) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي ترازج ص ٥٤٤.

(٣) محاوره بوليتيكوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي ترازج ص ١٣٥.

يقول السهروردي: «الفيض أبدي، إذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه»^(١).

وبعد أن عرفنا أن العالم في فلسفة الإشراق أبدي الوجود، لا بد من التفتيش والتنقيب في معتقد فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية؛ لننظر هل قدموا الدين الإسلامي، أم أنهم قدموا فلسفة الإشراق، وتبنوا أقوال أفلاطون. الحق أنهم لم يلقوا لنصوص الوحي بالا، بل أخذوا بما قرره أفلاطون من قبل، يقول الصدر الشيرازي: «فالكون منذ بدئه وحتى نهايته قد أوجد بإرادة إلهية واحدة بسيطة، وأوجدت شيئاً لا يقبل النهاية»^(٢).

ويقول حيدر الأملي: «الوجود من حيث هو وجود ليس بقابل للعدم لذاته، وكل ما ليس بقابل للعدم لذاته، فهو واجب الوجود لذاته»^(٣). كما يقول في تفسيره: «الممكنات غير قابلة للانتهاء أصلاً، باتفاق العقلاء، وباتفاق المحققين أيضاً»^(٤).

وأما الفيض الكاشاني فنجده - في تفسيره لفناء الموجودات - متبنياً لما في مذهب أفلاطون الإشراقي، من أن المادة مادة أزلية، في تغير وتطور مستمر، حيث يقول: «الوجود المتعين لا ينقلب عدماً، بل تنقلب تعييناته بتعينات آخر»^(٥).

وهذا التفسير الإشراقي، تفسير نجده عند الخميني، وإن كان بشكل أقل ظهوراً مما قاله الفيض الكاشاني، إذ يذهب الخميني إلى أن جزئيات الوجود المادي هي الفانية.

(١) حكمة الإشراق للسهروردي ضمن مجموع مؤلفات السهروردي الفلسفية والصوفية لهنري كوربان ج ٣ ص ١٦٢.

(٢) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ١٣٠ - ص ١٣١.

(٣) نص النصوص في شرح فصوص الحكم لحيدر الأملي ص ٣٣٣.

(٤) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٢ ص ٤٤٨.

(٥) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٠.

وفي هذا يقول: «فالحدوث والتغير والزوال والدثور والهلاك من طباع الماهيات وجبلة الممكنات»^(١).

وأما مرتضى مطهري فإن إنكار فناء العالم مبني عنده على عدم وجود دليل يدل على فناء العالم، يقول في هذا: «ما الدليل على أن الأشياء تعدم فعلاً، حتى نأتي بعد ذلك للبحث بإعادة المعدوم»^(٢).

والسبب الذي دفع بفلاسفة الإشراق إلى إنكار فناء العالم، ما توهموه من أنه لا وجود في الخارج بالأصالة إلا للوجود المطلق، ثم للوجود المقيد بالاعتبار، فعند النظر إلى الوجود من خلال كونه حقيقته مطلقة، مكونة لجميع الموجودات المتعينة في الخارج؛ فإنه يحكم عليه بأنه واجب الوجود، لم يسبق بعدم، ولا يلحقه فناء. وأما عند النظر إلى الوجود من خلال الموجودات المتعينة في هذا الوجود المطلق؛ فإننا نحكم عليها بأنها ممكنة الوجود، مسبوقة بعدم، ملحوقة بالفناء، وفناؤها إنما هو فناء لآحاد الماهيات، فكل ماهية ستفنى؛ لكي تخلفها ماهية أخرى، ولكن لا يمكن أن تفنى جميع الماهيات جملة في وقت واحد؛ لأنها معلولات لعدة أزلية لا تفنى ولا تبعد.

يقول الفيض الكاشاني في بيان هذا: «الممكن هو الوجود المتعين، فإمكانه من حيث تعينه، ووجوبه من حيث حقيقته، وذلك أن التعيين نسبة عقلية، فهي بالنسبة إلى المرجح واجبة للمتعين، والتعيين هو حدوث ظهور الوجود من وجه معين القابل للمعين للوجود، بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن بالنظر إلى كل تعين حادث للوجود أن ينسلخ الوجود عنه، ويتعين تعيناً آخر، وينعدم التعيين الأول؛ إذ نفس التعيين هو الواجب للوجود الحق الساري في الحقائق.

بمعنى أنه شرط لظهوره في المراتب، لا لتحقيقه في ذاته، وإلا لانقلب الواجب ممكناً، وليس كل تعين معين واجباً له على التعيين إلا لموجباته، والوجود المتعين لا ينقلب عدماً، بل تنقلب تعيناته بتعينات أخرى»^(٣).

(١) شرح دعاء السحر للخميني ص ١٤٣.

(٢) المعاد لمرتضى مطهري ص ٤٠.

(٣) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٠.

وما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة من إنكار لفناء العالم، مبني على أصليين

فاسدين:

الأصل الأول: أن العالم واجب الوجود.

الأصل الثاني: أن الممكنات تتسلسل في هذا الوجود المطلق إلى ما لا نهاية؛ لأنها معلولات لعلة أزلية أبدية.

وخلاصة الأمر: أن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية ينكرون فناء العالم تماما، ولا يؤمنون به على وفق الفهم الذي يؤمن به أتباع الأديان السماوية، بل على وفق ما ذهب إليه أفلاطون القائل: «نحن غرسة إلهية ليست ذات نشوء أرضي بل ذات نشوء إلهي، فإن الله القدير يرفعنا عن الأرض إلى أشقائنا الذين يكونون في السماء»^(١).

وهذا التنظير الفلسفي الشيعي لفناء العالم في غاية البعد عن الأديان السماوية؛ لأنه يقوم على أن فناء المادة عبارة عن تحولها من صورة إلى صورة، وهذا باطل لقوله تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا ﴿٤﴾ وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا ﴿٥﴾ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا ﴿٦﴾﴾ [الواقعة: ٤ - ٦].

يقول الطوسي - أحد أهم أعلام التشيع الكلامي على الإطلاق - في تفسير هذا: «فالهباء غبار كالشعاع في الرقة، وكثيرا ما يخرج مع شعاع الشمس من الكوة النافذة، فسبحان الله القادر على أن يجعل الجبال بهذه الصفة. والانبثاق افتراق الاجزاء الكثيرة في الجهات المختلفة، فكل أجزاء انفرشت بالتفرق في الجهات فهي منبثة، وفي تفرق الجبال على هذه الصفة عبرة ومعجزة لا يقدر عليها إلا الله تعالى»^(٢).

(١) محاوره طيماوس لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تمرانج ص ٥٤٤.

(٢) التبيان في تفسير القرآن للطوسي ج ٩ ص ٤٨٩.

ومما ورد في إثبات الفناء الحقيقي للعالم، قول علي رضي الله عنه: «إن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه. كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها»^(١).

ولم نذكر قول علي رضي الله عنه إلا من باب الرد على هؤلاء الفلاسفة، وإلزامهم بقول إمام يذهبون إلى أنه معصوم، وإلا فإن الإيمان باليوم الآخر عقيدة أطبق عليها أتباع الأديان السماوية من يهود ونصارى ومسلمين، يقول ابن المطهر الحلبي: «اختلف الناس في أن العالم هل يصح عدمه أم لا؟ فذهب المليون أجمع إلى ذلك، إلا من شذ»^(٢).

ويقول جعفر السبحاني: «تتفق جميع الشرائع السماوية في لزوم الإيمان بالآخرة ووجوب الاعتقاد بالقيامة، فقد تحدث الأنبياء جميعاً - إلى جانب التوحيد - عن المعاد، وعالم ما بعد الموت أيضاً. وجعلوا الإيمان باليوم الآخر في طليعة ما دعوا إليه. وعلى هذا الأساس يكون الاعتقاد بالقيامة من أركان الإيمان في الإسلام»^(٣).

وبما سبق ذكره - من تناقض التشيع الكلامي والتشيع الفلسفي في نهاية العالم - لا بد من اتمام الموضوع ببحث موقف الشيعة الاثني عشرية من الإيمان باليوم الآخر، وهو موضوعنا في المبحث التالي.



(١) نهج البلاغة ص ١٢٤.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للحلي ص ٥٤٣.

(٣) العقيدة الإسلامية في ضوء مدرسة أهل البيت لجعفر السبحاني ص ٢٢٥.

المبحث الثاني

مفهوم اليوم الآخر في التشيع الفلسفي

تقدم معنا أن العالم في فلسفة الإشراق عالم سرمدى، ليست له بداية، كما أنه لا نهاية له. ولكن ماذا عن العنصر البشري، هل ينتهي كل شيء بمجرد موته؟ أم هناك أمور تجري بعد الموت؟

هنا نجد أفلاطون الإشراقي يربط بين الفلسفة وبين السعادة الأخروية، معتبراً أن الفيلسوف المتقن للفلسفة؛ لا بد وأن «يهلل ويستبشر عندما يوشك على الوفاة، ويمكنه بعد الوفاة أن يأمل في الحصول على الخير الأعظم في العالم الآخر»^(١).

ثم نجده في محاوره فيدون يشير إلى حال العالم بالفلسفة وحال الجاهل بها، فأما الجاهل بالفلسفة فإنه «سيرمى منبوذاً في الأرض الموحلة، لكن من يصل إلى هناك بعد الاطلاع والتطهير سيسكن مع الآلهة»^(٢).

كما يشير أفلاطون إلى أن من لم يظهر نفسه بالفلسفة الإشراقية؛ سيعاقب بالتناسخ، حيث يقول: «الرجال الذين سعوا وراء الشراهة والخلاعة والإدمان على الخمر، ولم يكن عندهم أية نية لتجنبها أو تفاديها سيتحولون إلى حمير وحيوانات من هذه النوع... وأولئك الذين اختاروا جانب الظلم والطغيان والعنف سيتحولون إلى ذئب، أو إلى صقور...»^(٣).

(١) محاوره فيدون لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٣ ص ٣٧١.

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ٣٨٠.

(٣) محاوره فيدون لأفلاطون ضمن المحاورات الكاملة ترجمة شوقي تماراز ج ٣ ص ٤٠٢.

يقول عبد الرحمن بدوي معلقاً على مذهب أفلاطون في التناسخ: «يخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي، لأنه كان يقول بأن الإنسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لا بد أن يعذب عما اقترفه من إثم، وأن يجزي ويثاب على ما فعله من خير، لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية. فكيف يتم هذا العقاب، أو ذلك الثواب، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن نفارق الجسم؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقال بشيء يشبه التصورات الأخروية التي نجدناها شائعة في كل الأديان»^(١).

وهذا التنظير الأفلاطوني للحساب والجزاء بعد الموت، مما يرفضه أهل الإسلام؛ لأنهم يؤمنون ببناء هذا العالم المادي، كما يؤمنون بأن الجنة والنار على الحقيقة، ويرون أن الله ﷻ أعدهما جزاء للمكلفين، فمن آمن وعمل صالحاً؛ فسيدخل الجنة بروحه وجسده، ومن كفر؛ فسيدخل النار بروحه وجسده، قَالَ تَعَالَى:

﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ [١٥] [محمد: ١٥].

وهذا الإيمان قضية مشتركة بين أتباع الأديان السماوية؛ ولأجل هذا فإنه لا يمكننا أن نخصص طائفة أو فرقة من فرق المسلمين بأنها تميزت بالإيمان به؛ لأنه لا يوجد من المسلمين من ينكر اليوم الآخر، وهذا باعتراف علماء التشيع الكلامي، يقول محمد جواد مغنية: «إن الإسلام يركز قبل كل شيء على أصول ثلاثة: الإيمان بالله ووحديته، والوحي وعصمته، والبعث وجزائه. وكلنا يعلم علم اليقين، ويؤمن إيماناً لا يشوبه ريب بأن الله سبحانه ما أرسل نبياً من الأنبياء إلا بهذه الأصول، لاستحالة تبديلها أو تعديلها»^(٢).

(١) موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ج ١ ص ١٧٨.

(٢) التفسير الكاشف لمحمد جواد مغنية ج ٢ ص ٢٦-٢٧.

ويقول جعفر السبحاني: «الإيمان بالمعاد وأن الدنيا قنطرة الآخرة، وليس الموت بمعنى فناء الإنسان، من العقائد المشتركة بين المسلمين، ويعد أصلاً من الأصول التي جاء بها الأنبياء قاطبة؛ ولولاه لما قام للدين عمود»^(١).

فهل حقيقة اليوم الآخر بهذا المعنى مما يستقيم مع الأصول التي يقوم عليها التشيع الفلسفي القائم على الإيمان بفلسفة الإشراق؟ الجواب عن هذا بالنفي، بل إن القول بوقوع القيامة الكبرى من الأقوال التي يصعب تصورها في التشيع الفلسفي، فضلاً عن الإيمان والتصديق به. إذ كيف تقوم القيامة وليس في الخارج ذات غير الذات الإلهية، ومن الذي يصعق، ولا وجود لغير الحي القيوم، ومن الذي يفنى ويهلك، وما هناك غير ﴿الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.

ومع هذا فإن فلاسفة الشيعة لم يجاهرُوا بإنكار يوم القيامة بالكلية، بل ذهبوا إلى تأويله تأويلاً فلسفياً، يقوم على الإيمان باللفظ، مع إنكار الحقيقة الشرعية، يقول حيدر الأملي: «القيامة والمعاد إجمالاً عبارة عن ظهور الحقّ بصور اسمي الباطن والآخر مع أسماء آخر، كالعدل والحقّ والمحيي والمميت، كما أنّ الدنيا والمبدأ عبارة عن ظهوره بصورة: الظاهر والأول مع أسماء آخر كالمبدئ والموجد والخالق والرازق وأمثالها»^(٢).

وبناءً على ما آمنوا به من وحدة الوجود، وأنه لا وجود في الخارج إلا للذات الإلهية التي تظهر في كل شيء باسم؛ ذهبوا إلى أن المراد من قيام الساعة: الإيمان بأن الموجودات المكونة للعالم، هي موجودات موجودة في ذات الله ﷻ، ومتى ما تمكن شخص من الأشخاص من الوصول إلى هذه الحقيقة؛ فإن القيامة قد قامت في حقه.

(١) رسائل ومقالات لجعفر السبحاني ص ٤٥١.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٢٩٢.

يقول الخميني: «ابتداء يوم القيامة من المرتبة الأولى منه إلى مرتبة رجوع المُلْك إلى الملكوت، وخرق حجب التعينات حتى نهاية مراتب الظهور والرجوع الذي هو الظهور التام للقيامة الكبرى»^(١).

فالقيامة الكبرى ليست أمراً يأتي في زمن معين، ويدهم العالم جميعاً، بل هي عبارة عن كشف الغشاوة التي تستر البصيرة، ومن ثم الخلوص إلى العرفان الإشراقي، القائم على أنه لا وجود في الخارج إلا لنور الأنوار الذي هو الله ﷻ، ومتى ما آمن شخص من الأشخاص بهذا؛ فقد قامت قيامته الكبرى، يقول الخميني: «بحكم اضمحلال الكثرات واندكاكها في الحضرة الأحدية، وفنائها فيها لدى شهود القيامة الكبرى، وهذا الاعتبار يكون كل الصفات في كل موجود»^(٢).

إذن فالأرض يوم القيامة لا تنسف، والجبال لا تدك، والبحار لا تسجر، والشمس لا تكور، والقمر لا يخسف، والسموات تنفطر. بل يوم القيامة هو اكتشاف لحقيقة هذه الموجودات، والذهاب إلى أنها متماهية مع الله ﷻ، وأن الوجود واحد، هو وجود الرب ﷻ، يقول الطباطبائي: «يوم القيامة لا يختلف بشيء، فلا شيء يفنى إلا بفناء ذوات الموجودات وانقلاب ماهيتها، وبما أن كلمات الله ثابتة لا تتغير، فلا شيء يتغير مما يرتبط بها، بل إن الذي يزول، هو ما يتعلق بالموجودات السرابية، إذ يزول كل شيء، إلا ارتباط الموجودات بالله تعالى، وبما أن تلك الارتباطات الأخرى كانت باطلة وسرابية من الأساس، فإن الذي يحدث هو انكشاف بطلانها، وليس فناؤها، أي انكشاف حقيقة أن لا وجود ولا تأثير لغير الله»^(٣).

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٧٣٧.

(٢) تعليقات على مصباح الأنس للخميني ص ٣١٠.

(٣) حياة ما بعد الموت للطباطبائي ص ٤٨.

فمتى ما فني الإنسان في الذات الإلهية، ورفع الحجب التي تحول بينه وبين الإيمان بالله ﷻ؛ فسيستيقن بأنه لا وجود لعالم الخلق أصلاً، وسيوقن بأنه لا يوجد إلا الله ﷻ؛ وهنا تكون قيامته قد قامت، يقول الصدر الشيرازي: «الرجل ما دام خارج الحجب، فالقيامه سر على علمه، فإذا قطع الحجب وتبحج في حضرة العندية؛ سارت القيامة علانية عنده بعد ما كانت غيباً عنه»^(١). ويقول السبزواري: «عند ظهوره بالوحدة التامة؛ يفنى كل مستشرق»^(٢).

وهذا ما لن يتم إلا بعد أن يبصر العبد السالك إلى الله ﷻ كيفية امتداد سلسلة الوجود من الواحد الذي تصدر عنه، إلى أن تصل نزولاً إلى أحس مراتب الوجود، ثم كيفية صعودها، ورد بعضها إلى بعض، إلى أن يرد الجميع إلى ذات واحدة، هي ذات الله ﷻ، يقول الخميني: «لكل فرد من أفراد النوع الإنساني في السلسلة النزولية والصعودية يوم وليلة، وليته سابقة على يومه، فإنها هي السلوك إلى السلسلة النزولية دونه، وظهور اليوم حقيقة بطلوع صبح يوم القيامة»^(٣).

وعلى هذا فالقيامه لا تقوم بغته، بل لا بد للسائر السالك إلى الله ﷻ أن يعلم أن العالم سرمدي الوجود، ولا يمكن أن يفنى بحال من الأحوال، ثم يرى كيفية ارتباط الموجودات المادية المشاهدة بالأسماء الإلهية، ثم يبصر بعين بصيرته كيفية صدور الأسماء الإلهية بعضها عن بعض، متسلسلاً في البحث إلى أن يصل إلى الاسم الأعظم، الذي هو أول تعين وقع في الوجود، مع العلم التام بكيفية وجود هذا الاسم؛ وبهذا يكون قد رد جميع الموجودات إلى الله ﷻ، وتمكن من لقاء الله ﷻ، وقامة قيامته الكبرى.

(١) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ١٧٢.

(٢) شرح المنظومة للسبزواري ج ٢ ص ٥٩١.

(٣) تعليقات على شرح فصوص الحكم للخميني ص ٨٣-٨٤.

يقول الخميني: «القيامة الكبرى للأكوان الخارجية بانطماس نورها وهويّتها تحت سطوع النور الربوبي، ورجوع كلّ مظهر إلى ظاهره وفنائها فيه»^(١).

وفي نظري فإن حيدر الأملي أميز من شرح عقيدة فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في هذه المسألة؛ حيث بين عبارات مختصرة ماهية العلاقة بين الإيمان بالتوحيد الذاتي وقيام القيامة، قائلاً: «من انكشف له ذات الحقّ تعالى، ووجوده من بين الحجب الجماليّة والجلاليّة، ورفع عنه حجب رؤية الغير مطلقاً، بحيث ما شاهد غيره أصلاً وأبداً، بل شاهد ذاتاً واحدة متجلّية في مظاهر الأسمائيّة الغير المتناهية المتقدّم ذكرها في قولهم:

جمالك في كلّ الحقائق سائر وليس له إلا جلالك ساتر

وفي قولهم: ليس في الوجود سوى الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليه. فقد وصل إلى التوحيد الذاتي، وحضر في عرصة القيامة الكبرى، وشاهد معنى قوله: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]؛ لأنّه قهر بنظره التوحيدي كلّ الذوات بحكم: ليس في الوجود سوى الله تعالى»^(٢).

وقد أقام فلاسفة الشيعة الاثني عشرية على هذا؛ نظرية فلسفية أخرى، تتعلق بحقيقة الجنة والنار، حيث اتجهوا إلى تأول النصوص التي أتت بإثبات وجود الجنة والنار تأويلاً فلسفياً، يذهب إلى أن النار صورة لغضب الله ﷻ، وأما الجنة فهي صورة رحمته، يقول الصدر الشيرازي: «جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة، إنها صورة غضب الله، كما أن الجنة صورة رحمة الله»^(٣).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للخميني ص ٨٢.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٣٤٥.

وإذا ما تعمقنا أكثر في تتبع أقوالهم؛ فسيظهر لنا أنهم يصرحون بأن النار ليست داراً مخلوقة، بل هي في فلسفتهم الإشراقية تنقسم إلى: نار عدمية، هي الحسرة التي تصاحب كل من خلا من العرفان الإشراقي. ونار حسية - موجودة في العالم العقلي - تحرق كل من لم يؤمن بوحدة الوجود. يقول الفيض الكاشاني: «النار ناران: نار معقولة، تطلع على الأفئدة، للمنافقين والمتكبرين والمكذابين. ونار محسوسة تحرق الأبدان، أعدت للكافرين. وكتاهما إنما تكونان في العالم المتوسط، إحداها - وهي المعقولة - إنما تنشأ فيه بتبعية عالم العقل، بسبب فقدان معارفه ولذاته، بعد إدراكها، والشوق إليها، فإن العقل وإن لم يتألم حيث لاحظ له من الشقاء، وليس من دار الشقاء، إلا من اشتاق إليه، وحرّم الوصول، يسمى ألمه عقلياً، مشاكلة للذة العقلية، ومقابلة لها؛ إذ الألم يرجع في الحقيقة إلى العدم، كما دريت، والعدم إنما يعرف ويمتاز بالوجود. والنار الأخرى - وهي المحسوسة - إنما تنشأ بوسيلة هذه النشأة الدنياوية، بسبب فقدان متاعها بعد حصول الإلف له، والتعلق به، والإخلاد إليه، وارتكاب الأعمال السيئة، والأخلاق الرديئة»^(١).

وأما ما يتعلق بالإيمان بالجنة التي أعدها الله ﷻ لمن اتبع رسله، فالإيمان بها وفق تصور فلاسفة الشيعة الاثني عشرية لا يقل بعداً عما سبق، إذ هم يرون أن الجنة ليست بدار حقيقة، لها أسوار وبيبان، وتربة من زعفران ومسك، وحصاؤها الدر والياقوت، وفيها أنهار وأشجار، يسكنها المؤمنون بأجسامهم وأرواحهم، ولا يموتون فيها أبداً، بل هم خالدون مخلدون، يأكلون ويشربون.

بل وجود الجنة مشابه في تصور فلاسفة الشيعة لتصورهم للنار، حيث ذهبوا إلى أنها تنقسم إلى جنة حسية، وجنة معقولة، يقول الصدر الشيرازي: «الجنة جنتان: جنة محسوسة. وجنة معقولة. كما قال سبحانه: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾»^(٢).

(١) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ١٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٣٢١.

والجنة العقلية تحصل لأهل العرفان وهم في هذه الحياة الدنيا؛ بسبب ما رزقوه من «شهوة المعرفة، ولذّة النظر إلى جلال الله تعالى؛ فهم من مطالعتهم جمال الحضرة الربوبية في جنة عرضها السماوات والأرض، بل أكبر وأعظم، وهي جنة عالية، قطوفها دانية، فإن فواكهها صفة ذاتهم، وليست بمقطوعة ولا ممنوعة، إذ لا مضايقة في المعارف؛ وعلى هذا التقدير لا مضايقة في الجنة؛ لأنّ جنة كلّ واحد منهم مخصوصة به، وليس للآخر فيها مدخل»^(١).

وأما الجنة الحسية فهي جنة مماثلة للنار الحسية في المكان. يقول الفيض الكاشاني في بيانه لحقيقة هاتين الجنتين: «الجنة جنتان: جنة معقولة للمقربين، وهو العالم العقلي بما هو متأخر عن هذه النشأة الدنياوية، أعني ما يحصل منه في سلسلة العود، وهي إنما تنشأ من العلوم الحقّة، والمعارف اليقينة... وجنة محسوسة لأصحاب اليمين، وهو العالم الخيالي، بما هو متأخر أيضاً، فإن الخيال في الآخرة بصير عين الحس الظاهري، ويتحد به، وهي إنما تنشأ من الأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة؛ بإبداع النفس الصور»^(٢).

ولازم القول بأن وجود الجنة والنار وجود غير حقيقي؛ إنكار المعاد الجسماني؛ لأن القول به لا يستقيم إلا مع إثبات المكان الحسي؛ لكي يحل فيه الجسم الإنساني. وهذا ما ينفر منه فلاسفة الشيعة، الذين يقررون أن «الجنة والنار في نشأة أخرى، وعالم آخر، موجوداته أمور صورية بلا مادة وانفعال وحركة»^(٣).

ويقول الخميني: «الجنة الجسمانية في الحقيقة هي الصورة الغيبية الملكوتية للأعمال»^(٤). فالإي أي مكان يحشر الجسم الإنساني، وما الدار الآخرة إلا صورة خيالية.

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج٢ ص ٥٦٢.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ١٧٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٤) سر الصلاة للخميني ص ٥٩.

وإنكار المعاد الجسماني، والذهاب إلى أن المحشور هو النفس الإنسانية، لازم التزمه فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، يقول الصدر الشيرازي: «المستحق للعقوبة يوم القيامة هي النفس الحيوانية، فوقع عليها العقاب»^(١).

وهنا اعتمد فلاسفة الشيعة - لإثبات أن النعيم والعذاب إنما يقع على النفس الإنسانية لا على الجسد الآدمي - على نظرية الحركة الجوهرية، ذاهبين إلى أن الأعمال تتحول بعد الموت إلى صورة تناسب هذا العمل، فيراها المعذب والمنعم بروحه، يقول السبزواري: «عذاب المعذب على وفق ملكاته، وكل ملكة رذيلة تصوره بصورة تناسبها على ما يقتضيه قاعدة تجسم الأعمال، كالصور النملية لملكة الحرص، والمؤذية كصور الحيات والعقارب لملكة الأذية، وهكذا»^(٢).

ويقول مرتضى مطهري: «جزاء الآخرة هو تجسيم لأعمال الدنيا، والنعيم والعذاب هناك هما نفس العمل الصالح والسيئ الذي أداه الإنسان هنا، وقد كُشف عنهما الغطاء؛ فظهرا للعيان. فمثلاً تلاوة القرآن تتجسم هناك بصورة جميلة، وتستقر إلى جانب صاحبها، أما الغيبة وظلم الناس فهما يتجسمان بصورة طعام كلاب جهنم للممارسين لهما»^(٣).

وقد كان الخميني من أصرح فلاسفة الشيعة الاثني عشرية في هذه النظرية، إذ إنه مع تأكيده على أن «مسألة تجسم الأعمال من الأمور التي لا بد أن تعد من الواضحات»^(٤).

(١) الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي ص ٣٣١.

(٢) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٨١.

(٣) العدل الإلهي لمرتضى مطهري ص ٢٦٤.

(٤) سر الصلاة للخميني ص ٥٩.

يصرح بأن هذا المعنى الفلسفي هو المراد من نصوص الشرع، قائلاً: «ففي ذلك العالم صور تحشر معنا من جراء أعمالنا الحسنة أو القبيحة، وقد ورد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة صراحة وتلويحاً ذكر لهذا الموضوع. ويتطابق مع مسلك الحكماء الإشراقيين، وذوق أهل السلوك ومشاهدات أصحاب العرفان»^(١).

ولم يقف فلاسفة الشيعة عند هذا، بل أنكروا خلود الكفار في النار، يقول الصدر الشيرازي: «لا يخلو الكفر أو ما يجرى مجراه: إما أن يخرج الإنسان عن الفطرة الأولى، ويدخله في فطره أخرى من نوع آخر. أو لا. وعلى أي التقديرين يلزم أن لا يكون العذاب أبدياً»^(٢).

ولما كان إنكار خلود الكفار في النار مناقضاً للآيات الدالة على خلود الكفار فيها، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كَمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٥٦]. لجأ فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى تأويل مدلول هذه الآيات تأويلاً فلسفياً، وهذا ما أوضحه حيدر الأملي، الذاهب إلى أن أهل النار يفقدون الشعور بالآلام؛ لتخدر أجسامهم من شدة العذاب، يقول في هذا: «فزمان النضج والتبديل يفقدون الآلام؛ لأنه إذا انقضى زمان الإنضاج خمدت النار في حقهم، فيكونون في النار كالأمّة التي دخلتها وليست من أهلها، فأماهم الله فيها إماتة، فلا يحسون بما تفعله النار في أبدانهم»^(٣).

(١) الأربعون حديثاً للخميني ص ٣٢١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٣ ص ٨٩.

(٣) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٣ ص ٤٦٥.

وهناك وجهة نظر أخرى، تبناها الصدر الشيرازي، إذ هو يرى أن الكافر لا بد وأن يصل إلى مرحلة يستعذب فيها العذاب، وهذا ظاهر ظهوراً لا خفاء فيه من خلال نصه التالي: «اعلم أن الجوارح والأعضاء يستعذب جميع ما يطرأ عليها من أنواع الآلام؛ ولهذا سمي عذاباً؛ لأنها يستعذبه، كما يستعذب ذلك خزنة النار، وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذباً معاقباً، بل ربما كان مستعذباً»^(١).

وهذه النظرة الشيرازية موافق عليها من الفيض الكاشاني القائل: «ليعلم أن الألم، عقلياً كان أو حسيّاً، لا بد وأن يزول يوماً، ويؤول إلى النعيم، ولو بعد أحقاب»^(٢).

وقد استمر فلاسفة الشيعة تأويلاتهم الفلسفية للنصوص المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر، إلى أن وصلوا إلى تأويل ما جاء في نفخة الفزع، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَجَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾^(٨٧) [النمل: ٨٧]. مع تأويل ما جاء في نفخة الصعق، أي قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٨].

وخلاصة تأويلهم: أنه لا بد وأن يأتي على النفس الإنسانية يوم تفتنى فيه، وذلك أن القيامات التي تقع على النفس ثلاث، صغرى هي الموتة الطبيعية التي توجب مفارقتها للبدن، ثم قيامة وسطى تنقل النفس من عالم العقول العرضية إلى عالم العقول الطولية، ثم قيامة كبرى توجب تلاشي النفس وفنائها.

يقول الصدر الشيرازي في هذا: «ففي كل ألف سنة يرتقي الصور الكونية الأرضية على التدرج إلى عالم النفوس السماوية المدبرة لأجرامها، ثم في كل سبعة آلاف سنة وهو أسبوع واحد من أيام الربوبية ينتقل جميع صور ما في السماوات وما في الأرض إلى عالم الآخرة، ويقوم قيامة وسطى على النفوس بنفخة الفزع. ثم في مدة خمسين ألف سنة وهي سبعة أسابيع التي كل منها سبعة آلاف سنة مع الكبائس والكسورات يقع الفناء الكلي للأرواح بنفخة الصعق»^(٣).

(١) الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي ص ٣٣٠-٣٣١.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٥٣١.

(٣) أسرار الآيات لصدر الدين الشيرازي ص ٨٩.

والسؤال الذي يدهم الباحث في فلسفة المعاد عند الشيعة الاثني عشرية، هو: إن كانت الجنة والنار أمور خيالية، وأمور موجودة في العالم العقلي، ولا وجود لبعث حقيقي، يبعث فيه الناس بأرواحهم وأجسامهم، فما مصير العبادات التي أتت الشرائع السماوية بوجوب المحافظة عليها؟.

الجواب عن هذا: أن من أيقن أنه لا وجود إلا للذات الإلهية؛ فقد قامت قيامته، وسقطت التكاليف عن كاهله، ولم يعد مخاطباً بأعمال الشريعة التي أتت بها الرسل، يقول الصدر الشيرازي: «سر القيامة من الأسرار العظيمة، التي لم يجوز للأنبياء كشفها؛ لأنهم كانوا أصحاب الشريعة، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (٤٣) ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهَا﴾ (٤٣) ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْهَلَا﴾ (٤٤) ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ نَّحْشِهَا﴾ (٤٥)». يوم القيامة يوم الجزاء والثواب بلا عمل، والشريعة يوم العمل بلا ثواب. وبوجه آخر الشريعة هي الطريق والمشروع العام والقيامة هي الغاية والمقصد» (١).

ويقول حيدر الأملي: «القيامة الكبرى ليس فيها إيمان ولا إسلام، بل هي دار جزاء لا دار عمل» (٢).

وهذا المذهب الفلسفي يقوم على أن آدم عليه السلام كان موجوداً في الجنة، وهذه الجنة هي القول بوحدة الوجود، ولكن حصل من الشرك، أي: القول بثنائية الوجود؛ فكان هذا سبباً في خروجه من الجنة.

يقول الخميني: «مبدأ الخطيئة الأدمية التي ينبغي لذرية آدم التكفير عنها هي خطيئة التوجه نحو الكثرات الأسمائية، المتمثلة بباطن الشجرة. فإذا أدرك العبد السالك خطيئته المتمثلة في كونه من الذرية وخطيئة آدم، وهي أصلها، يدرك عندها مقام تذلل ونقصه ويستعد لرفع الخطيئة» (٣).

(١) المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي ص ٥٨١.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ١ ص ٢٩٥.

(٣) آداب الصلاة للخميني ص ٤٩٥.

وبعد أن وقعت الخطيئة من آدم عليه السلام؛ شرع الله ﷻ التكاليف؛ لتكون رياضات روحية؛ يستعين بها الخلق في رفع الحجب التي تحجبهم عن رؤية الذات الإلهية.

يقول الصدر الشيرازي: «إنما المراد من الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب، وتطهير النفس وجلاؤها، بإصلاح الجزء العملي منها» ^(١). ويقول الخميني: «فالصلاة والصيام إنما هي مراتب كثيرة، شرعت من أجل إخراج ذرية آدم من خطيئة الأب» ^(٢).

وعلى هذا فإن «لجميع العبادات غير هذه الصورة وهذا القشر والمجاز لباطناً ولباً وحقيقة» ^(٣).

ويأتي في مقدمة هذه العبادات: الصلاة، التي فسرها فلاسفة الإشراق من الشيعة الاثني عشرية تفسيراً باطنياً، يتناسب مع عقيدتهم في اليوم الآخر، يقول حيدر الأملي في تعريفها: «أما صلاة أهل الحقيقة فالصلاة عندهم عبارة عن الوصلة الحقيقية، والشهود الحقيقي» ^(٤).

ويقول الخميني: «الصلاة هي المعراج إلى قرب الحق، وحقيقة الوصول إلى جمال الجميل المطلق، والفناء في تلك الذات المقدسة» ^(٥).

إذن فالصلاة لدى فلاسفة الشيعة الاثني عشرية ليست بالصلاة المعروفة لدى المسلمين، بل هي عبارة عن الوصول إلى الله ﷻ والفناء فيه؛ بعد الإعراض عن وجود الغير، هذه حقيقة الصلاة، التي تصل العبد بربه، وتجعله ذائباً فيه ﷻ، يقول السبزواري: «الغبطة العظمى والبعية الكبرى في الإقبال على الدائم الباقي، وأنه أين وأننى تصوير القلب بالجماد والنبات والدواب من تصويره بذكر الله وصفاته وآياته» ^(٦).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ١٣٩.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ١١١.

(٣) سر الصلاة للخميني ص ٢٤.

(٤) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ١٦٥.

(٥) آداب الصلاة للخميني ص ٢١٤.

(٦) شرح نبراس الهدى للسبزواري ص ١٦٣.

وقد تولّى الخميني مهمة تأويل بعض آيات سورة الفاتحة، تأويلاً فلسفياً؛ ليكون دليلاً لما ذهبوا إليه، يقول في هذا: «الاستعاذة هي سفر من الخلق إلى الحق وخروج من بيت النفس، والتسمية إشارة إلى التحقق بالحقانية بعد خلق الخلقية وعالم الكثرة. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إشارة إلى السفر من الحق إلى الحق في الحق. حتى ينتهي هذا السفر في ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، ثم يبدأ السفر من الحق إلى الخلق في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ بحصول الصحو والرجوع، حتى ينتهي هذا السفر في ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾»^(١).

وأما الصيام، فليس بالإمساك عن الأكل والشرب، وسائر المفطرات، من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. بل هو الإمساك عن القول بثنائية الوجود، والإيمان بأنه لا فاعل ولا موصوف ولا موجود إلا الله ﷻ، يقول حيدر الأملي: «يجب على العارف أولاً الإمساك عن مشاهدة فعل الغير مطلقاً؛ ليصل به إلى مقام التوحيد الفعلي، ثم الإمساك عن مشاهدة صفة الغير مطلقاً؛ ليصل به إلى مقام التوحيد الوصفي، ثم الإمساك عن مشاهدة وجود الغير مطلقاً»^(٢).

فالصيام في فلسفة الإشراق مرتبط بنظرهم إلى الوجود، الذي يأتي في أعلاه نور الأنوار، ثم تبدأ الممكنات في الصدور عنه، وبهذا الصدور توجد سلسلة من الحجب النورانية، المكونة للعالم العقلي، مع سلسلة من الحجب الظلامية، المكونة للعالم المادي، وهذه الحجب - بقسميها - تحجبنا عن رؤية نور الأنوار.

ولتقريب هذه القول الفلسفي؛ استعار فلاسفة الشيعة من إخوان الصفا

تأصيلاً فلسفياً، يصرح بأن القيام في ليلة القدر، هو السهر من أجل الوصول إلى العلم اليقيني، والإيقان بأنه لا وجود في الخارج غير الحقيقة المحمدية، والذات الإلهية، يقولون في هذا: «لا ترقد من أول ليلة القدر؛ حتى ترى المعراج في حين طلوع الفجر، حيث أحمد المبعوث في مقامه المحمود»^(٣).

(١) آداب الصلاة للخميني ص ٤٢٤.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ٢١٩.

(٣) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاج ص ١٨.

فبحا فلاسفة الاثني عشرية إلى هذا القول، يقول السبزواري: «السلسلة النزولية التي هي حقيقة ليله القدر»^(١). ودانوا بأن من أمسك عن رؤية الموجودات الممكنة، وآمن بوحدة الوجود، واطمئن إلى أنه لا وجود إلا لله ﷻ؛ فقد صام صوم العرفاء، ووصل «إلى مقام التوحيد الذاتي، الذي هو المقصود من السلوك مطلقاً، وبل من الوجود بأسره، ويصدق عليه أنه صائم بالصوم الحقيقي»^(٢).

ولم تكن الزكاة بمعزل عن هذا التأويل الفلسفي، إذ معناها يدور في فكر فلاسفة الشيعة الاثني عشرية على إخراج الوجود المقيد من دائرة الوجود الحقيقي، واعتباره وجوداً خيالياً، داخلاً في الوجود المطلق، الذي هو الله ﷻ.

وقد حكى حيدر الأملي كيفية هذا الإخراج، وذلك في كلام طويل، استهله بالتصريح بأن الزكاة «عبارة عن إخراج كل ما في الوجود عن درك تقيده، وإيصاله إلى عالم الإطلاق؛ ليزكّيه به عن رجس الغيريّة وخبث الإثنيّة؛ لأن كل موجود يفرض وهو مطلق مع قيد شخصي بإضافة المطلق إلى المقيّد.

وأما كيفية الإخراج من قيد التقييد فبالنسبة إلى المواليد الثلاث أولاً يكون بإخراجها عن قيد التركيب، وإيصالها إلى البساطة الصرفة التي هي مرتبة العناصر، وبالنسبة إلى العناصر يكون بإخراجها عن قيد البساطة والتشخيص العنصري، وإيصالها إلى بساطة العوالم العلوية من السماوات والأجرام، وبالنسبة إلى السماوات والأجرام يكون بإخراجها قيد السماوي والكوكبي وإيصالها إلى الجسم الكلّي الطبيعي، وبالنسبة إلى الجسم الكلّي يكون بإخراجها عن قيد الجسميّة، وإيصالها إلى مرتبة الهيولى الكلّيّة، وبالنسبة إلى الهيولى الكلّيّة بإخراجها عن قيد الهيولاني، وإيصالها إلى مرتبة الطبيعة الكلّيّة، وبالنسبة إلى الطبيعة يكون بإخراجها عن قيد الطبيعة، وإيصالها إلى مرتبة الأرواح البسيطة، وبالنسبة إلى الأرواح البسيطة يكون بإخراجها عن القيد الروحي، وإيصالها إلى مرتبة الأرواح القدسيّة،

(١) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٥ حاشية ص ١٤٦.

(٢) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ٢١٩.

ومن مرتبة الأرواح القدسيّة، إلى مرتبة النفس الكلّية وعالم النفوس، ومن مرتبة النفوس الكلّية المعبر عنها بالملكوت الأعلى إلى مرتبة العقول المجردة، ومن مرتبة العقول المجردة إلى مرتبة الحضرة الأحديّة والوجود المطلق المعبر عنه بالحقّ تعالىّ جلّ ذكره.

فإنّ هذا الإخراج عن هذه القيود هي الطهارة الحقيقيّة والتزكية الكلّية بالنسبة إلى كلّ موجود من الموجودات الممكنة... وهذه الزكاة حيث يجعل الإنسان وبل الموجودات كلّها طاهراً مطهّراً من رجز التقييد وذنس التعيّن الذي هو الشرك الخفيّ المتقدّم ذكره، فهي الزكاة الحقيقيّة المقصودة بالذات؛ لأنّه ليس هناك طهارة أعظم من هذا؛ لأنّ طهارة الموجودات من قيد التقييد والإضافات أعظم الطهارات وأعلاها، وبل هي المقصود بالذات من تكليف العباد بإخراج الزكاة^(١).

ولم ينس فلاسفة الاثني عشرية الحجج، بل تناولوه بالتأويل الفلسفي؛ ذاهبين إلى أنه عبارة عن القصد والتوجّه إلى نور الأنوار، بقصد رؤية الله وحده، والفناء في ذاته.

يقول السبزواري: «فالحج في التحقيق عبارة عن قصد حرم الجلال بالسير عن أطوار النفس إلى العقل حتى تشاهده وتلتحق»^(٢).

ومن تمكن من رفع الحجب التي تحجبه عن رؤية الله ﷻ ظاهراً في كل شيء، فقد وصل إلى الكعبة.

يقول الصدر الشيرازي: «فإن شئت يا حبيبي أن تصل إلى كعبة المقصود؛ فانحر تقرباً إليه حيوانيتك، وأزل عنك وجودك، وأمط أذى هويتك عن طريق الحق»^(٣).

(١) تفسير المحيط الأعظم لحيدر الأملي ج ٤ ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) شرح الأسماء الحسنی للسبزواري ج ١ ص ١٠٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ٥ ص ٢٤٩.

وعلى هذا فمتى ما وصل العبد إلى القول بوحدة الوجود، وآمن بأنه لا يوجد في الخارج غير الذات الإلهية؛ فقد وصل إلى الجنة التي أخرج منها آدم عليه السلام؛ ولم يعد ملزماً بالعبادات التي لم تفرض عليه إلا من أجل رفع الحجب التي تحول بينه وبين هذا، يقول الأملّي: «المقصود من الإيجاد والأمر بالعبادة في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١). هو حصول اليقين»^(٢).

وفي تقرير هذه الفكرة الفلسفية يقول الفيض الكاشاني: «الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني، ومكوناته الحسية، هي حلقة الإنسان، وغاية خلقه الإنسان ماهية العقل المستفاد، أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى، والعبودية الذاتية التي هي الفناء في الحق الأول، والخلافة الإلهية، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾»^(٢).

وقد طرح الخميني هذه المسألة بشكل فلسفي أعمق، حيث أوضح وبين أن القول بسقوط التكاليف عن وصل إلى هذه الجنة؛ إنما صح لأنه لم يعد للعبد وجود أصلاً، بل هو في حقيقة الأمر عين الذات الإلهية.

وعلى هذا فإنه لا يصح أن يقال: إن فلان عبد. بينما يصح أن يقال: إن الله تعالى هو العابد، يقول في كتابه المعروف بسر الصلاة: «ما دام العبد في كسوة العبودية فالصلاة وجميع الأعمال من العبد، فإذا فني في الحق؛ فجميعها من الحق، وليس له تصرف فيها، وإذا نال الصحو بعد المحو، والبقاء بعد الفناء؛ فالعبادة من الحق في مرآة العبد، وليس هذا اشتراكاً، بل هو أمرٌ بين الأمرين، وما دام أيضاً سالكاً؛ فالعبادة من العبد، فإذا وصل؛ فالعبادة من الحق، وهذا معنى انقطاع العبادة بعد الوصول إلى الموت، ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾»^(٢).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار لحييدر الأملّي ص ٦٠٠-٦٠١.

(٢) عين اليقين للفيض الكاشاني ص ٤٣٣.

فإذا حصل الموت الكلي، والفناء المطلق؛ فالحق هو العابد وليس المعبود، وليس للعبد حكم، لا بمعنى أنه لا يعبد، بل يعبد وكان الله سمعه وبصره ولسانه»^(١).

بل إن الخميني ذهب في تأكيده على تماهي العبد والرب ﷻ في ذات واحدة، إلى أن الإيمان بثنائية الوجود؛ توجب الوقوع في الشرك، يقول في هذا: «إن رؤية العبادة والعابد والمعبود والمستعين والمستعان به والاستعانة تتنافى مع التوحيد»^(٢).



هذا هو تصور فلاسفة الشيعة الاثني عشرية لليوم الآخر، وهو تصور يشتمل على أربعة أخطاء كبيرة:

الأول: إنكار الوجود الحقيقي للجنة والنار.

الثاني: إنكار المعاد الجسماني.

الثالث: القول بفناء أرواح أهل النعيم وأهل العذاب.

الرابع: القول بسقوط العبادات، مع تأويلها تأويلاً فلسفياً إشراقياً.

وهي أخطاء سنقوم -إن شاء الله- بنقدها على ما سبق من ترتيب.

وفي بداية الطريق للبحث في وجود الجنة والنار، على وفق الفهم المتبادر إلى فهم الإنسان المسلم البسيط، لا بد أن نُذكر بأن عالم العقول الذي يرى التشيع الفلسفي أنه موطن وجود الجنة والنار، ليس بمخلوق، يقول الخميني: «وأما العقل فلم يكن من الخلق في شيء»^(٣).

(١) سر الصلاة للخميني ص ١٧٤.

(٢) آداب الصلاة للخميني ص ٤٠٢.

(٣) شرح دعاء السحر للخميني ص ٨٢.

ومن هنا فإنه متى ثبت خلق الجنة والنار؛ دل على بطلان مفهوم فلاسفة الشيعة لحقيقتهما، والقول بخلقهما هو القول المقرر من جميع علماء الفرق، ومن هؤلاء علماء التشيع الكلامي، يقول الصدوق: «اعتقدنا في الجنة والنار أنهما مخلوقتان»^(١).

ولم يقف التشيع الكلامي عند التأكيد على خلق الجنة والنار، بل تجاوز هذا إلى التصريح بأن من أنكر خلقهما فقد كفر، يقول الحر العاملي: «إن الجنة والنار مخلوقتان الآن، وإن من كذب بذلك كفر»^(٢). ويقول المجلسي: «الإيمان بالجنة والنار على ما وردتا في الآيات والأخبار من غير تأويل من ضروريات الدين، ومنكرهما أو مؤولهما بما أولت به الفلاسفة خارج من الدين»^(٣).

وبهذا نعلم أن ما جنح إليه التشيع الفلسفي من إنكار للمعاد الجسماني، وتفسير عذاب أهل النار، ونعيم أهل الجنان. هو ضرب من ضروب الكفر عند علماء التشيع الكلامي، يقول آية الله العظمى حسين البروجردي: «وأما ما اشتهر نقله عن بعض الحكماء من إنكار الجنة والنار المحسوستين؛ نظراً إلى إنكار المعاد الجسماني، وأن العالم عالمان: عالم الأجسام المادية. وعالم العقول المجردة. وأن النفوس الناقصة الهولائية منفسخة بعد الموت، ونفوس الصالحاء والزهاد تتعلق بجرم بخاري أو سماوي؛ لتحصل لهم فيها سعادة وهمية، كما تحصل لنفوس الأشقياء عقوبات خيالية من نيران وحيات، تلسع وعقارب تلدغ، إلى غير ذلك من المزخرفات، فمما لا ينبغي الإصغاء إليه، ولا يعد قائله من زمرة المسلمين، بعد قيام ضرورة الدين على ثبوت المعاد الجسماني، والجنة والنار الجسمائيتين»^(٤).

(١) الاعتقادات في دين الامامية للصدوق ص ٧٩.

(٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي ج ١ ص ٣٦١.

(٣) بحار الأنوار للمجلسي ج ٨ ص ٢٠٥.

(٤) تفسير الصراط المستقيم للبروجردي ج ٤ ص ٥٠٠-٥٠١.

والبروجردى في قوله هذا لم يأت بجديد، إذ علماء التشيع الكلامي يقررون منذ قرون أن من أنكر المعاد الجسماني؛ فهو كافر.

يقول ابن المطهر الحلبي: «اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني، وأطبق المليون عليه»^(١). وقال في كتاب آخر من كتبه: «إن الحشر في المعاد هو لهذا البدن المشهود. هذا أصل عظيم، وإثباته من أركان الدين، وجاحده كافر بالإجماع»^(٢).

وحكاية إجماع الشيعة الاثني عشرية على هذا أمر لم يتفرد به ابن المطهر الحلبي، بل ذهب آية الله العظمى الخوئي إلى أبعد من هذا، مؤكداً على أن الإيمان بفناء العالم، والمعاد الجسماني مما يعلم من الدين بالاضطرار، وعليه فإنه لا بد من «الإيمان بالمعاد الجسماني، والإقرار بيوم القيامة، والحشر والنشر وجمع العظام البالية، وإرجاع الأرواح فيها، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة»^(٣). وذكر في موطن آخر أنه «لا يحكم على شخص بالإسلام إلا إذا أقرّ بالشهادتين، واعتقد بالمعاد الجسماني، ولم ينكر ضرورياً من ضروريات الدين»^(٤).

وأما ما ذهب إليه التشيع الفلسفي من أن عذاب الكفار والمشركين عذاب منقطع، وأنهم لن يخلدوا في النار أبداً، فهو قول مخالف لما أجمع عليه أهل الإسلام قاطبة، وهذا بإقرار علماء التشيع الكلامي، يقول ابن المطهر الحلبي: «أجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع»^(٥).

(١) كشف المراد في تجريد الاعتقاد للحلي ص ٥٤٨.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق للحلي ص ٣٧٦.

(٣) مصباح الفقاهة للخوئي ج ١ ص ٣٩٠.

(٤) صراط النجاة للخوئي ج ٥ ص ٢٧٢.

(٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للحلي ص ٥٦١.

وأما قولهم: إن من بلغ إلى حقيقة المعاد -على ما قرروه وفق أصولهم الفلسفية- فقد سقطت عنه التكاليف، وأصبح للعبادات معان فلسفية أخرى، فيكفي في إبطاله أن نذكر أن علماء الكلام من الشيعة الاثني عشرية قد ردوه قبل غيرهم، ومن هؤلاء العلماء الحر العاملي، الذي ذكر اثنا عشر دليلاً ترد هذا القول.

وقد استخلصنا منها قوله: «الخامس: إجماع الشيعة الإمامية، بل جميع أهل الإسلام... السابع: إن هذه العبادات والتكاليف قد ثبتت قطعاً وبقيناً، فلا يجوز العدول عنه إلا بقين مثله... التاسع: ما هو معلوم من حال النبي والأئمة عليهم السلام في مواظبتهم على جميع العبادات والطاعات في مدة أعمارهم حتى في فرض الموت... العاشر: إنه قد ثبت بالضرورة أن دين محمد صلى الله عليه وآله ناسخ للأديان، وأنه لا نبي بعده، ولا شريعة بعد شريعته ولا ينسخها شيء، واللازم من ذلك استمرارها بالنسبة إلى كل مؤمن، فمن ادعى رفع القلم عن أحد في دار التكليف فعليه البيان»^(١).

وزبدة الكلام: أن التشيع الاثني عشري قد انقسم في الإيمان باليوم الآخر إلى اتجاهين: عرفاء يؤمنون باليوم الآخر وفق ما هو مذكور في كتب فلاسفة الإشراق. ثانياً: أهل الكلام، الذين يرون أن ما تبناه التشيع الفلسفي من عقائد، هي عقائد كفرية مخرجة من الملة.

ولا يعني هذا أن المتكلمين الشيعة على حق في موقفهم من الإيمان باليوم الآخر، بل لهم أخطاء ليس هذا موطن ذكرها^(٢).



(١) الاثنا عشرية للحر العاملي ص ٨٩ - ص ٩٠.

(٢) للاطلاع على شيء من هذا، يراجع: أصول مذهب الشيعة للدكتور ناصر الففاري ج ٢ ص ٧٦٤ وما بعدها.



المختامة



أبرز النتائج

بعد هذا العرض المفصل للتشيع الفلسفي عند الشيعة الاثني عشرية، لا بد من عرض أبرز النتائج التي توصلت إليها، وهي:

١) تعتبر الفلسفة الإشراقية من أقدم الفلسفات المعروفة اليوم، إذ هي فلسفة يونانية، ويعتبر أفلاطون المؤسس الحقيقي لهذه الفلسفة.

٢) يقوم المذهب الشيعي عموماً على الانتساب إلى أهل البيت، ثم وقع في المذهب الشيعي خلاف كبير فيما يتعلق بمفهوم الإمامة؛ وهو ما أسهم في انقسام الشيعة إلى العديد من الفرق.

٣) تأثر الشيعة الاثني عشرية -الذين سلموا من التأثير بالفلسفة الإشراقية- بمفهوم التوحيد عند المعتزلة. كما تأثروا بالمعتزلة في عقيدتهم في القضاء والقدر. بل امتد هذا التأثير إلى عقيدة الشيعة في النبوة. وأما عقيدتهم في الإمامة، فهي تقوم على قاعدة اللطف الكلامية، وهي قاعدة مستمدة من المعتزلة، إلا أن الشيعة خالفوا المعتزلة في بعض أصول الإمامة، ذاهبين إلى حصر الإمامة باثني عشرية إماماً.

٤) يقوم إيمان الشيعة الاثني عشرية بأئمتهم على دعوى النص الإلهي عليهم، إماماً بعد إمام، وأنه لا حظ للأمة في اختيار الإمام، بل هو تقدير من عزيز عليهم.

٥) يتفرق الشيعة بعد موت كل إمام من الاثني عشر إماماً؛ وهذا دليل ساطع وبرهان قاطع على أنه لا نص إلهي على هؤلاء بالإمامة.

٦) بعد غيبة الإمام الثاني عشر؛ أخذ علماء الشيعة الاثني عشرية في بناء المذهب من خلال التأليف، وقد تأثروا في هذه المرحلة بالمعتزلة أيما تأثر.

٧) ينقسم التشيع الكلامي من ناحية المنهجية المتبعة في فهم الدين إلى: أخباريين يرون أن الواجب الاعتماد على الروايات المنقولة عن أهل البيت. وإلى أصوليين يطالبون بوضع منهج حديثي للحكم على الروايات المنقولة، وبيان صحيحها من ضعيفها، ومما تميزوا به: الاعتماد على أصول الفقه، المأخوذ عن أهل السنة، وخصوصا المعتزلة.

٨) ظهر منذ القرن الثامن للهجرة - على يد الأملّي - إرهاصات تقارب حقيقي بين المذهب الشيعي الاثني عشري والفلسفة الإشراقية. ثم استمر هذا التأثير إلى أن بزغ نجم الصدر الشيرازي، الذي ألف في هذا المجال مؤلفات؛ كانت عصب التشيع الفلسفي. ثم ظهر الخميني، الذي يعتبر أكبر عرفاء الشيعة المتأخرين على الإطلاق، وقد كان لتوليه لمنصب الولي الفقيه أثر بالغ في تعميق التشيع الفلسفي في الوسط الشيعي.

٩) يعتبر ابن عربي أكبر فيلسوف صوفي أثر على فلاسفة الشيعة الاثني عشرية، بل لانجانب الحقيقة إن قلنا: إن أغلب ما لدى التشيع الفلسفي إنما هو شرح لفلسفته، أو صياغة لفظية جديدة لفكرة أتى بها ابن عربي من قبل.

١٠) تميز التشيع الفلسفي عما أتى به ابن عربي في بعض الأمور الخارجة عن صلب العرفان، فبينما نجد ابن عربي يمتدح السنة عموماً، ويخص منهم بالثناء العاطر الصديق رضي الله عنه، مصرحاً بأنه أفضل الأمة، نراه - خصوصاً في الفتوحات المكية - يهاجم الشيعة بشدة. وفي المقابل نجد أن فلاسفة الاثني عشرية يمتدحون التشيع، وينسبون أفكارهم الفلسفية إلى أهل البيت، مهاجمين أهل السنة عموماً، وعلى رأسهم الصديق والفاروق وبقية الصحابة رضي الله عنهم.

١١) السبب في وجود نوع من الخلاف اللفظي بين ابن عربي والتشيع الفلسفي: أن الفلسفة عموماً تعتمد على الظاهر والباطن، فللخاصة ألفاظ تقال لهم، وللعامّة ألفاظ توجه إليهم؛ فكان لوجود ابن عربي في بيئة سنية أكبر الأثر في مدحه للسنة، ورده للمذهب الشيعي الاثني عشري. بنما كان لوجود عرفاء الشيعة في بيئة شيعة أثر معاكس، حيث اتجهوا إلى امتداح التشيع، والرد على المنهج السني.

- (١٢) يقوم التشيع الفلسفي نظرية الفيض والصدور.
- (١٣) التزم فلاسفة الشيعة الاثني عشرية كل ما نتج عن الإيمان بنظرية الفيض الإلهي من لوازم.
- (١٤) يذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى صحة مذهب أفلاطون في القول بالمثل الأفلاطونية، ثم إنهم في جمعهم بين فلسفة أفلاطون وبين مذهبهم الشيعي وقعوا في تناقض كبير، فالمثل الأفلاطونية من جهة أسماء إلهية، ومن جهة: هي الملائكة. ثم في مواضع يذهبون إلى أن المثل هي الأعيان الثابتة، وموضع العلم الإلهي.
- (١٥) ينقسم التوحيد في التشيع الفلسفي إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول: التوحيد الأفعالي، أي القول بالجبر، مع نسبة جميع الأفعال الموجودة إلى فاعل واحد، هو الله ﷻ. النوع الثاني: التوحيد الصفاتي، وهو توحيد يذهب من يؤمن به إلى أن جميع الصفات الموجودة في العالم، هي صفات الله ﷻ. النوع الثالث: التوحيد الذاتي، والمراد منه الإيمان بوحدة الوجود، والاعتقاد بأنه لا يوجد شيء في الخارج إلا وهو جزء من الذات الإلهية، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.
- (١٦) يؤمن فلاسفة الشيعة الاثني عشرية بالجبر، على خلاف ما هو سائد في التراث الشيعي من تبني مذهب المعتزلة في هذه المسألة.
- (١٧) يذهب التشيع الفلسفي إلى أن ما في العالم من ماهيات، عبارة عن أسماء وصفات إلهية؛ تشكل بمجموعها الذات الإلهية العلية لله ﷻ.
- (١٨) الوجود في فلسفة الإشراق على شكل إنسان كبير، هو في حقيقة الأمر الله ﷻ، ومن وصل إلى اكتشاف هذا السر؛ فقد صار إنساناً كاملاً.
- (١٩) بناء على القول بوحدة الوجود، يذهب فلاسفة الشيعة الاثني عشرية إلى الإيمان بوحدة الأديان، مقررين لصحة إيمان كل من عبد شيئاً موجوداً في الخارج؛ لأنه لا وجود إلا لله ﷻ.

(٢٠) لا يدخل فلاسفة الشيعة الاثني عشرية توحيد الألوهية ضمن أنواع التوحيد التي يطالب بها المكلف.

(٢١) يعتقد فلاسفة الشيعة الاثني عشرية أن النبوة شيء مكتسب، وأنه لا يحول بين المرء وبين أن يصير نبياً من الأنبياء إلا أن يجتهد في طلب النبوة.

(٢٢) يذهب التشيع الفلسفي إلى أن الإمامة الإلهية عبارة عن كمال للنفس الإنسانية، إذ للنفس اثنتي عشرة منزلة، تترقى فيها بحسب همة صاحبها، وما له من الذكاء والزكاء، ومتى ما وصل إلى المرتبة الثانية عشر - التي لا يمكن أن يصلها في الزمن الواحد إلا شخص واحد - فقد صار إمام العصر، وأصبح هو الإمام المهدي، وصاحب الزمان.

(٢٣) دولة المهدي في فلسفة الشيعة عبارة عن دولة يقيمها الإنسان بداخله، فبمجرد أن تتكامل نفسه، ويصل إلى المرتبة الثانية عشر؛ سيشهد أن كل ما في الخارج عبارة عن الذات الإلهية، التي لا يوجد غيرها إلا العدم؛ وعلى هذا فإنه لا شر في الوجود، بل الكل خير محض، والكل هو الله ﷻ؛ وهنا تكون العدالة قد تحققت؛ ووجدت دولة الإمام المهدي.

(٢٤) للإيمان باليوم الآخر في التشيع الفلسفي تفسير يختلف عما يفهمه التشيع الكلامي، وهو تفسير يذهب إلى أن العالم لا يفنى ولا يبئد، وأما أرواح الخلق فستلحق بالمثل الأفلاطونية بمجرد الموت.

(٢٥) قام على إنكار فلاسفة الشيعة الاثني عشرية للجنة والنار؛ إنكار بعث الأجساد، والذهاب إلى أن المبعوث والمنعم والمعذب هو الروح الإنسانية فقط.

(٢٦) من وحد الله ﷻ على وفق ما تقرره الفلسفة الإشراقية؛ فإن روحه ستنعم في عالم المثل الأفلاطونية. وأما من لم يؤمن بالتشيع الفلسفي؛ فإن روحه ستعذب في عالم المثل، ولكن عذابه لن يستمر أبداً.

(٢٧) يذهب فلاسفة الشيعة إلى القول بسقوط التكاليف عن بلوغ التوحيد الذاتي، وآمن بوحدة الوجود؛ لأن القيامة قد قامت في حقه، وبلغ مرتبة اليقين؛ وبالتالي فليس ثمة وجه لقيامه بالعبادات.

(٢٨) يصرح العديد من علماء التشيع الكلامي لدى الشيعة الاثني عشرية بأن الإيمان بالفلسفة الإشرافية كفر وضلال، وأن من وقع في التصديق بشيء من أصولها فهو خالد مخلد في النار.



أهم التوصيات

وأما أهم التوصيات التي أراها، فهي:

(١) من الأمور التي أرى التركيز عليها في الكليات الشرعية: توجيه الباحثين إلى التعمق في فهم أثر الفلسفة الإشراقية على الشيعة الاثني عشرية، وإشباع جزئيات هذا التأثير بحثاً.

(٢) من الموضوعات الجديرة بالبحث والدراسة كرسائل علمية:

(١) إضافات ابن عربي على فلسفة السهروردي الإشراقية.

(٢) أثر ابن عربي على التشيع الفلسفي.

(٣) التأويل الفلسفي للنصوص في التشيع الفلسفي.

(٤) أعلام التشيع الفلسفي، إذ لأغلب هؤلاء الفلاسفة من الضلال ما يستحق أن يخص برسالة علمية.

(٥) أثر الخميني في انتشار التشيع الفلسفي.

(٦) دور أعلام التشيع الفلسفي في المجتمع الشيعي المعاصر.

المراجع

- ١) إبداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية النفس نموذجاً، اسم المؤلف: صادق المسلم، ٢٠٠٩م. ١٤٢٩هـ. دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.
- ٢) إبطال القول بوحدة الوجود، تأليف: علي القاري، تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبي العينين، دار ابن عباس، الطبعة الأولى.
- ٣) ابن عربي حياته ومذهبه، تأليف: آسين بلاثيوس، ترجمه عن الأسبانية: عبد الرحمن بدوي، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م.
- ٤) ابن عربي سني متعصب، تأليف: جعفر مرتضى العاملي، المركز الإسلامي للدراسات، الطبعة الأولى: ١٤٢٤ - ٢٠٠٣م.
- ٥) أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا، دكتور: جمال رجب سيدي، الناشر: مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٦) الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، تأليف: د. مرفت عزت بالي، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٧) أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام السني حتى القرن السادس الهجري، تأليف: الدكتور محمود محمد عيد نفسه، دار النوادر.
- ٨) اثنا عشر رسالة، تأليف: الداماد، طبعة حجرية، عني بطبعه ونشره ونفخته السيد جمال الدين المير دامادي.

- (٩) الاثنا عشرية، تأليف: الحر العاملي، تعليق وإشراف: السيد مهدي اللازوردي الحسيني والشيخ محمد درودي، دار الكتب العلمية - قم، إيران.
- (١٠) أثولوجيا ارسطاطاليس وهو: القول على الربوبية، الطبعة الأولى، تصحيح ومقابلة العبد الخفيد، الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرلينية فريدريخ دبتريسي، طبع في مدينة برلين المحروسة سنة ١٨٨٣.
- (١١) أجوبة الاستفتاءات، تأليف: علي الخامنئي، دار النبا للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (١٢) أجوبة المسائل المهنية، تأليف: ابن المطهر الحلي، المطبعة: الخيام. قم، الطبعة الثامن: ١٤٠١.
- (١٣) الاختصاص، تأليف: المفيد، تحقيق: علي الغفاري - محمود الزرندي، الناشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ. - ١٩٩٣م.
- (١٤) آداب الصلاة، تأليف: الخميني، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الخامسة: ٢٠٠٣م.
- (١٥) آداب الصلاة، تأليف: الخميني: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الخامسة: ٢٠٣٣م.
- (١٦) آراء أهل المدينة الفاضلة، تأليف: الفارابي، دراسة وتحقيق: القدس للدراسات والبحوث، تقديم، طه حبيشي، المكتبة الأزهرية للتراث.
- (١٧) الأربعون حديثاً مع شرح للمصطلحات الفلسفية والعرفانية والفقهية والروائية، تأليف: الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني، تعريب: محمد الغروي، دار زين العابدين، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (١٨) إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- (١٩) إرشاد السائل، تأليف: السيد الكلبيگاني، دار الصفوة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٣ - ١٩٩٣م.
- (٢٠) استفتاءات، تأليف: السيستاني، تاريخ الطبع: ٢٠٠٠م.
- (٢١) أسرار الآيات، تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، تقديم وتصحيح: محمد خواجوي، ١٤٠٢هـ - ١٣٦٠.
- (٢٢) أسرار الصلاة، تأليف: جوادي الآملي، النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى: ١٤١٥.
- (٢٣) أسماء وصفات الحق تعالى، تأليف: غلام حسين ديناني، دار الهادي، دار الهادي، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٤م.
- (٢٤) إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية، تأليف: د. عادل محمود بدر، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م، الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- (٢٥) اصطلاحات الصوفية، تصنيف: عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- (٢٦) أصل الشيعة وأصولها، تأليف: كاشف الغطاء، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، مؤسسة الإمام علي.
- (٢٧) الأصول الأصيلة، تأليف: الفيض الكاشاني، ١٣٩٠.
- (٢٨) أصول التفسير والتأويل، مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين، تأليف: السيد كمال الحيدري، منشورات: دار فراق، الطبعة الثانية: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- (٢٩) الأصول العامة للفقهاء المقارن، تأليف: محمد تقي الحكيم، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر.
- (٣٠) الأصول العقدية للإمامية دراسة نقدية لعقائد غلاة الشيعة، لتأليف: الدكتور صابر طعيمة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

(٣١) أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، تأليف: الدكتور محمد علي أبو ريان، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٩م، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

(٣٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي، المجلد الأول، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف.

(٣٣) أصول الفلسفة: تأليف محمد حسين الطباطبائي؛ نقله للعربية جعفر السبحاني. - قم: مؤسسة الإمام الصادق رضي الله عنه، ١٤٢٦هـ.

(٣٤) أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، عرض ونقد، تأليف: الدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، دار الرضا للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

(٣٥) إعلام الوري بأعلام الهدى، تأليف: الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٣٦) الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، تحقيق: بدون. الطبعة الخامسة. ١٩٨٠م.

(٣٧) الأعلام، تأليف: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، طبع: ١٩٨٠.

(٣٨) أعيان الشيعة، تأليف: محسن الأمين، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان.

(٣٩) الإفصاح، تأليف: المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعت بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٤٠) أفلاطون المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.

- (٤١) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، حققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الناشر: وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم - الكويت، ١٩٧٧م.
- (٤٢) أفلوطين عند العرب، تأليف: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.
- (٤٣) الاقتصاد، تأليف: الطوسي، مطبعة الخيام - قم، منشورات مكتبة جامع جهلستون - طهران، ١٤٠٠.
- (٤٤) إكليل المنهج في تحقيق المطلب، تأليف: محمد جعفر بن محمد طاهر الخراساني الكرباسي، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران، قم، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ - ١٣٨٣ ش.
- (٤٥) الإلهيات، تحقيق: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني لشيخ حسن محمد مكي العاملي، الناشر: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان الطبعة: الأولى: ١٤٠٩ - ١٩٨٩م.
- (٤٦) الإمامة والتبصرة، تأليف: علي ابن بابويه القمي، مدرسة الإمام المهدي (ع) - قم، الطبعة الأولى: ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش.
- (٤٧) الإمامة، تأليف: الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: جواد علي كسار، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٤٨) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، تأليف: ناصر مكارم الشيرازي.
- (٤٩) الإمداد الغيبي في حياة البشرية، المؤلف: مرتضى مطهري، المترجم: الدكتور محمد علي آذرشب، الناشر: به اندیشان، الطبعة: الأولى.
- (٥٠) أمل الأمل، تأليف: الحر العاملي، مكتبة الأندلس، بغداد.
- (٥١) الانتصار، تأليف: الشريف المرتضى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة: بدون ١٤١٥هـ.

- (٥٢) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، عرض ونقد، إعداد: د. لطف الله بن عبد العظيم خوجه أستاذ العقيدة المساعد بجامعة أم القرى، دار الهدى النبوي، مصر، دار الفضيلة السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٥٣) الإنسان الكامل في نهج البلاغة، تأليف: العلامة حسن حسن زادة الأملي، ترجمة: عبد الرضا افتخاري، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة: الأولى ١٤١٦هـ.
- (٥٤) الإنسان الكامل، تأليف: مرتضى المطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (٥٥) الإنسان والقدر، تأليف: مرتضى مطهري، ترجمة: محمد علي التسخيري، المطبعة: طه، الناشر، المشرق للثقافة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ.
- (٥٦) الأنوار الإلهية في المسائل العقائدية، تأليف: الميرزا جواد التبريزي، الناشر: دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.
- (٥٧) الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية، تأليف: سليمان أفندي، تعليق: أبو عبد الرحمن الأثري، دار الإمام مسلم، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ.
- (٥٨) بحار الأنوار، تأليف: المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (٥٩) بداية الحكمة، تأليف: محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٨.
- (٦٠) البدعة، مفهومها، حدها وآثارها، تأليف: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد - قم - إيران.
- (٦١) بصائر الدرجات، تأليف: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، مطبعة الأحمدية - طهران | منشورات الأعلمي - طهران، ١٤٠٤ - ١٣٦٢ ش.

- (٦٢) البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة، إثبات عقيدة البعث والخلود والرد على المنكرين، تأليف: علي أرسلان آيدين، الطبعة الأولى: استانبول ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (٦٣) البيان في تفسير القرآن، تأليف: السيد الخوئي، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة: ١٣٩٥ - ١٩٧٥م.
- (٦٤) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، تأليف: محمد يوسف موسى، الطبعة الثانية: دار المعارف بمصر.
- (٦٥) تاج العروس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- (٦٦) تاريخ ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان، ١٣٩١ - ١٩٧١م.
- (٦٧) تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفرح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تأليف: شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: السيد خورشيد أحمد، الجزء الأول، طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.
- (٦٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمات العامة - الفرق الإسلامية وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية، تأليف: الدكتور محمد علي أبو ريان، أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦م.
- (٦٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، تأليف: هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر - عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان.

- (٧٠) تاريخ الفلسفة الحديثة، تأليف: يوسف كرم، الطبعة الخامسة، دار المعارف.
- (٧١) تاريخ الفلسفة اليونانية، تأليف: يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- (٧٢) تاريخ الفلسفة والتصوف، المؤلف: علي النمازي الشاهروردي قدس سره، المترجم: السيد جواد سجاد الرضوي الكربلائي، المحقق: الشيخ مرتضى الأعدادي الخراساني، التصحيح: السيد حسين المدرسي والسيد فاضل الرضوي، الطبعة: العربية الأولى (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، المطبعة: شركة الطباعة والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، الناشر: منشورات الولاية.
- (٧٣) التاريخ الكبير، تأليف: الإمام البخاري، المكتبة الإسلامية - ديار بكر - تركيا.
- (٧٤) تاريخ المذاهب الإسلامية، تأليف: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
- (٧٥) تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني الدكتور: فريد جبر، مراجعة: الدكتور جيرار جهامي، الدكتور: سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م.
- (٧٦) التأويل عند فلاسفة المسلمين، تأليف: فتحية فاطمي، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.
- (٧٧) التبيان في تفسير القرآن، تأليف: الطوسي، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.
- (٧٨) تجريد العقائد، تأليف: نصير الدين الطوسي، دراسة وتحقيق عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.
- (٧٩) تحرير الأحكام، تأليف: ابن المطهر الحلبي، إشراف: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١.

- ٨٠) تحرير الوسيلة، تأليف: الخميني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
- ٨١) تحفة الأحوذى، لأبي العلاء محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٨٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، تأليف: محمد بن أحمد البيروني، دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد، ١٣٧٧هـ - ١٩٨٥م.
- ٨٣) تذكرة الأعيان، تأليف: جعفر السبحاني، مؤسسة الامام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد، الطبعة الأولى: ١٤١٩.
- ٨٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مكتبة النهضة المصرية.
- ٨٥) التشيع العربي والتشيع الفارسي، تأليف: نبيل الحيدري، دار الحكمة - لندن، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- ٨٦) التشيع العلوي والتشيع الصفوي، تأليف: الدكتور علي شريعتي، ترجمة: حيدر مجيد، تقديم: الدكتور إبراهيم شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، الطبعة الثانية: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ٨٧) التشيع نشوءه - مراحل - مقوماته - تأليف: عبدالله الغفاري، دار الملاك للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٨٨) التشيع والتحول في العصر الصفوي، تأليف: كولن تيرنر، ترجمة: حسين علي عبدالستار، منشورات الجمل، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م.
- ٨٩) التصوف والفلسفة، تأليف: ولترستيس، ترجمة وتعليق وتقديم: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: مكتبة مدبولي ٦ ميدان طلعت حرب بالقاهرة، ١٩٩٩م.
- ٩٠) تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، تأليف: أحمد الكاتب، عمان - الأردن، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م.

- (٩١) التعرف لمذهب أهل التصوف، تأليف: أبو بكر محمد الكلاباذي، تحقيق: الدكتور عبد الحلیم محمود - طه عبد الباقي سرور، من منشورات مؤسسة النصر - طهران، ١٣٨٠ - ١٩٦٠ م.
- (٩٢) التعريفات، تأليف: الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، صبع: ١٩٨٥.
- (٩٣) تعليقات بر الشواهد الربوبية، تأليف: حاج ملا هادي السبزواري، تعليق وتصحيح ومقدمه سيد جلال الدين آشتياني، الناشر: ستاد انقلاب فرهنگي - مركز نشر دانشگاهي.
- (٩٤) تعليقات على شرح فصوص الحکم ومصباح الأنس: تأليف: الخميني، الطبعة الأولى، مؤسسة پاسدار اسلام - تهران، ١٤٠٦.
- (٩٥) تفسير ابن عربي، تأليف: ابن عربي، ضبطه وصححه وقدم له: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤٢٢ - ٢٠٠١ م.
- (٩٦) تفسير ابن كثير، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية: ١٤٢٥ هـ. - ٢٠٠٤ م.
- (٩٧) التفسير الأصفى، تأليف: الفيض الكاشاني، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٣٧٨ ش.
- (٩٨) التفسير الصافي، تأليف: الفيض الكاشاني، مؤسسة الهادي، قم المقدسة، ١٤١٦ هـ - ١٣٧٤ ش.
- (٩٩) تفسير الصراط المستقيم، تأليف: حسين البروجردي تحقيق: غلام رضا مولانا البروجردي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى: إيران ١٤٢٢.
- (١٠٠) تفسير القرآن الكريم، تأليف: مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، الطبعة الأولى: ١٤١٨ - ١٣٧٦ ش.

- (١٠١) تفسير القمي، تأليف: علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، ١٣٨٧هـ، مطبعة النجف، منشورات مكتبة الهدى.
- (١٠٢) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخظم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تأليف: حيدر الأملي، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، مؤسسه فرهنگي ونشر نور علي نور، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٨.
- (١٠٣) تفسير الميزان، تأليف: الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.
- (١٠٤) تفسير جوامع الجامع، تأليف: الطبرسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- (١٠٥) التفكير الفلسفي في الإسلام، تأليف: الدكتور عبد الحلیم محمود، دار الكتاب اللبناني بيروت - لبنان ١٤٠٢.
- (١٠٦) تلخيص البيان في مجازات القرآن، تأليف: الشريف الرضي، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى: ١٣٧٤ - ١٩٥٥.
- (١٠٧) تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعية، تأليف: أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكنائي، حققه وراجع أصوله وعلق عليه: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله بن محمد الغماري.
- (١٠٨) التنضيد والإخراج الفني: محمد البديري، المراجعة اللغوية: عبد الرضا افتخاري، الناشر: دار فراق، الطبعة: الأولى ١٤٣٠هـ.
- (١٠٩) تهافت الفلاسفة، تأليف: أبو حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
- (١١٠) تهذيب الأحكام، تأليف: الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرساني، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة: ١٣٦٤ ش.

- (١١١) تهذيب اللغة، تأليف: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م
- (١١٢) توحيد الإمامية، تأليف: محمد باقر الملكي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- (١١٣) التوحيد والشرك في القرآن، تأليف: جعفر السبحاني.
- (١١٤) التوحيد، تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- (١١٥) التوحيد، تأليف: مرتضى مطهري، ترجمة: إبراهيم الخزرجي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (١١٦) توضيح المقاصد، تأليف: بهاء الدين محمد بن الحسين البهائي العاملي، الناشر: مكتب آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم طبعة حجرية ١٤٠٦هـ.
- (١١٧) الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، كمال الحيدري، بقلم: الدكتور علي العلي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ.
- (١١٨) ثواب الأعمال، تأليف: الصدوق، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخراسان، منشورات الشريف الرضي - قم، الطبعة الثانية: ١٣٦٨.
- (١١٩) الثيوصوفيا، تأليف: مريم بنت ماجد بن أديب عنتابي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- (١٢٠) جامع أحاديث الشيعة، تأليف: البروجردي، المطبعة العلمية، قم.
- (١٢١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تأليف: حيدر الأملي، المطبعة: شركة انتشارات علمي وفرهنگي، سنة الطبع: ١٣٦٨.
- (١٢٢) جامع السعادات، تأليف: ملا محمد مهدي النراقي، تحقيق وتعليق: السيد محمد كلانتر، تقديم: محمد رضا المظفر، دار النعمان للطباعة والنشر.

- (١٢٣) الجامع لأحكام القرآن، تأليف: الإمام القرطبي، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م.
- (١٢٤) الجمع بين رأيي الحكيمين، تأليف: أبو نصر الفارابي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة: ٢٠٠١ م.
- (١٢٥) جمل العلم والعمل، تأليف: الشريف المرتضى، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الأولى: ١٣٧٨.
- (١٢٦) جنود العقل والجهل، لسماحة آية الله العظمى الإمام الخميني، قدس سره، عربيه: أحمد الفهري، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- (١٢٧) الجهاد الأكبر، تأليف: الخميني، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني - الشؤون الدولية، الطبعة: السادسة ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤ م.
- (١٢٨) جواهر الكلام، تأليف: الجواهري، تحقيق وتعليق وإشراف: الشيخ علي الآخوندي، الطبعة التاسعة: ١٣٦٨ ش.
- (١٢٩) الحاشية على مدارك الأحكام، تأليف: محمد باقر الوحيد البهبهاني، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى: ١٤٢٠.
- (١٣٠) الحاشية على أصول الكافي، تأليف: بدر الدين بن أحمد الحسيني العاملي، تحقيق علي الفاضلي، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ١٣٨٣ش.
- (١٣١) الحدائق الناضرة، تأليف: المحقق البحراني، تحقيق وتعليق وإشراف: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- (١٣٢) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، قدم له الأستاذ الدكتور: عبد الكريم اليافي، اعتنى به: الدكتور محمد رضوان الداية، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.

- (١٣٣) حديث الطلب والإرادة، تأليف: الخميني، شرح الشيخ محمد المحمدي الجيلاني، مؤسسة العروج، الطبعة الأولى: ١٤٢١.
- (١٣٤) الحديقة الهلالية، تأليف: البهائي العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم، تحقيق: علي الموسوي الخراساني، الطبعة الأولى: ١٤١٠.
- (١٣٥) حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تأليف: الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهلال للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- (١٣٦) الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، د. علي الحاج حسن، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- (١٣٧) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٨١م.
- (١٣٨) الحكمة النظرية والعملية في نهج البلاغة، تأليف: جواد آملّي، الناشر: ذوي القربى، الطبعة الأولى: ١٣٨٤هـ.
- (١٣٩) الحكمة عند الإمام علي في نهجه، تأليف: جواد آملّي، دار الهادي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- (١٤٠) الحكومة الإسلامية، تأليف: الخميني، الطبعة الثالثة: وزارة الإرشاد، جمهورية إيران.
- (١٤١) حياة ما بعد الموت، تأليف: الفيلسوف آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: سالم مشكور، دار التعارف للمطبوعات.
- (١٤٢) ختم النبوة، مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الكريم محمود، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم.
- (١٤٣) خلاصة الأقوال، تأليف: ابن المطهر الحلي، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي - مؤسسة نشر الفقاهة الطبعة الأولى: ١٤١٧.

- (١٤٤) خلاصة الأقوال، تأليف: ابن مطهر الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة نشر الفقه، الطبعة الأولى، عيد الغدير ١٤١٧هـ.
- (١٤٥) خلاصة عبقات الأنوار، تأليف: حامد النقوي، خيام، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، طهران، إيران، ١٤٠٥هـ.
- (١٤٦) در المص الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، تأليف: علي خان المدني الشيرازي، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات مكتبة بصيرتي - قم، سنة: ١٣٩٧.
- (١٤٧) الدر التنظيم، تأليف: ابن حاتم العاملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- (١٤٨) دراسات إسلامية، شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات ألف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية مزيده، الناشر: دار النهضة العربية، ١٩٦٤م.
- (١٤٩) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، تأليف: المنتظري، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- (١٥٠) دروس في التوحيد/ السيد كمال الحيدري؛ بقلم علي حمود العبادي. - قم: دار فراق، ١٤٣٢هـ. ٢٠١١م.
- (١٥١) دعوة إلى التوحيد: رسالة الإمام الخميني إلى الزعيم السوفيتي ميخائيل غورباتشوف، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الثالثة: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- (١٥٢) دلائل الامامة: محمد بن جرير الطبري الشيعي، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى: ١٤١٣.

- (١٥٣) دلائل الصدق لنهج الحق، تأليف: محمد حسن المظفر، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى.
- (١٥٤) دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، تأليف: مالك مصطفى وهبي العاملي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (١٥٥) دولة المهدي المنتظر، تأليف: إبراهيم الأنصاري، ١٤١٨ - ١٩٩٧م.
- (١٥٦) ديوان ابن فارض، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: ١٤٤٥ - ٢٠٠٥.
- (١٥٧) ذخيرة المعاد، تأليف: السبزواري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، طبعة حجرية.
- (١٥٨) الذريعة، لآقا بزرك الطهراني، دليل المؤلفات الطبعة: الثانية، دار الأضواء - بيروت - لبنان.
- (١٥٩) الرؤية الكونية في عرفان النظري، من أبحاث المرجع الشيعي: كمال الحيدري، بقلم محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- (١٦٠) رجال ابن الغضائري، تأليف: أحمد بن الحسين الغضائري الواسطي البغدادي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش.
- (١٦١) رجال ابن داود، تأليف: ابن داود الحلبي، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات مطبعة الحيدرية النجف الأشرف، منشورات الرضوي، قم، إيران، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- (١٦٢) رجال الطوسي، تأليف: الشيخ الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى: ١٤١٥.

- (١٦٣) رجال النجاشي، تأليف: النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
- (١٦٤) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٦ - ١٩٧٥ م.
- (١٦٥) الرسائل الأصولية، تأليف: محمد باقر الوحيد البهبهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى: ١٤١٦.
- (١٦٦) رسائل الخميني العرفانية، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى: ١٩٩٥ م.
- (١٦٧) الرسائل الرجالية، تأليف: أبو المعالي محمد بن محمد إبراهيم الكلباسي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ - ١٣٨١ش.
- (١٦٨) رسائل الشريف المرتضى، تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء - قم ١٤٠٥.
- (١٦٩) الرسائل العشر، تأليف: الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- (١٧٠) رسائل الكركي، تأليف: المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسون / إشراف: السيد محمود المرعشي، مطبعة الخيام - قم، الطبعة الأولى: ١٤٠٩.
- (١٧١) رسائل في دراية الحديث، تأليف: أبو الفضل حافظيان البابلي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ - ١٣٨٢ش.
- (١٧٢) رسائل ومقالات، تأليف: جعفر الشيخ السبحاني، الطبعة الأولى، مؤسسة الإمام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد، ١٤١٩.
- (١٧٣) الرسائل، تأليف: الخميني مع تذييلات لمجتبى الطهراني، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع.

- (١٧٤) الرسالة التدمرية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة الثامنة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (١٧٥) رسالة الحشر، تأليف: صدر الدين الشيرازي، ترجمة: محمد خواجوي.
- (١٧٦) الرسالة السعدية، تأليف: ابن المطهر الحلي، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، الطبعة الأولى المحققة، ١٤١٠هـ.
- (١٧٧) رسالة الولاية، تأليف: محمد بن حسين الطباطبائي، دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ.
- (١٧٨) رسالة نور على نور في الذكر والذاكر والمذكور، آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، ترجمة: عرفان محمود، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (١٧٩) ركائز فلسفة صدر المتألهين، المؤلف: مجموعة من الباحثين، الناشر: دار المعارف الحكمية، تاريخ الطبع: نيسان ٢٠٠٨م.
- (١٨٠) الرواشح السماوية، تأليف: ميرداماد محمد باقر الحسيني الأسترآبادي، تحقيق: غلامحسين قيصريهها، نعمة الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش.
- (١٨١) روح التوحيد رفض عبودية غير الله، تأليف: الخامنئي.
- (١٨٢) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تأليف: الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (١٨٣) روضات الجنان، تأليف: محمد باقر الموسوي، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (١٨٤) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تأليف: محمد تقي المجلسي، علّق عليه وأشرف على طبعه: حسين الموسوي الكرمانى - علي پناه الإشتهاردي.

(١٨٥) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، تأليف: سدي علي خان المدني الشيرازي، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، الطبعة الرابعة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥.

(١٨٦) الزيادات على الموضوعات ويسمى ذيل اللآليء المصنوعة، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: رامز خالد الدحاج حسن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(١٨٧) السبع الشداد، تأليف: الداماد، ملاحظة: طبع بمباشرة في طبعه أقل الحاج أحمد شيرازي.

(١٨٨) سر الصلاة، تأليف: الخميني، تعريب وتعليق: أحمد الفهري، نشر دار المعارف للمطبوعات، بيروت.

(١٨٩) سلسلة الأحاديث الصحيحة، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف. ١٤١٥هـ.

(١٩٠) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(١٩١) سنن ابن ماجة، تأليف: محمد بن يزيد القزويني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

(١٩٢) سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث، السجستاني، طباعة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.

(١٩٣) سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى الترمذي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، طباعة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

(١٩٤) سنن النسائي، تأليف: أحمد بن شعيب بن علي الشهير بالنسائي، طباعة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

- (١٩٥) سير أعلام النبلاء، تأليف: الذهبي، تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، الطبعة التاسعة ١٤١٣ - ١٩٩٣ م.
- (١٩٦) الشافي في الإمامة، تأليف: الشريف المرتضي، مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
- (١٩٧) شرائع الإسلام، تأليف: ابن المطهر الحلبي، الطبعة الثانية: ١٤٠٩ هـ.
- (١٩٨) شرح أصول الكافي، تأليف: محمد صالح المازندراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- (١٩٩) شرح الأخبار، تأليف: القاضي النعمان المغربي، تحقيق: محمد الحسيني الجلالي، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- (٢٠٠) شرح الأسماء الحسنی، تأليف: ملا هادي السبزواري، منشورات مكتبة بصيرتي، قم إيران، طبعة حجرية.
- (٢٠١) شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تأليف: ملا محمد مهدي النراقي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي أصفهاني، الطبعة الأولى: ١٣٨٠ ش.
- (٢٠٢) شرح المنظومة، تأليف: ملا هادي السبزواري، علق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق، مسعود الطالبي، الناشر: نشر ناب، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
- (٢٠٣) شرح المنظومة، المؤلف: مرتضى المطهري، الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق، الطبعة الثانية: ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- (٢٠٤) شرح الهداية الأثرية، تأليف: صدر الدين الشيرازي، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

- (٢٠٥) شرح بداية الحكمة للعلامة،: تقريراً لأبحاث كمال الحيدري، بقلم خليل رزق. - قم: دار فراق، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (٢٠٦) شرح حكمة الإشراف، تأليف: شمس الدين محمد شهرزوري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- (٢٠٧) شرح دعاء السحر، تأليف: الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - تهران، الطبعة الأولى: ١٤١٦.
- (٢٠٨) شرح رسالة الحقوق، تأليف: الإمام زين العابدين، شرح: حسن السيد علي القبانجي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، الطبعة الثانية: ١٤٠٦.
- (٢٠٩) شرح كتاب نهاية الحكمة، تقرير لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، المراجعة اللغوية: عبد الرضا افتخاري، تنضيد الحروف: محمد البديري، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٢١٠) شرح نبراس الهدى، تأليف: هادي السبزواري، مراجعة وتحقيق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، الطبعة الأولى: ١٤٢١ - ١٣٨٠ ش.
- (٢١١) الشفاعة، بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها، تأليف: السيد كمال الحيدري، منشورات: دار فراق، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٢١٢) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، تأليف: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ملتزمة الطبع والنشر، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م.
- (٢١٣) شواكل الحور في شرح هياكل النور، تأليف: جلال الدين الدواني، تحقيق: محمد عبدالحق - محمد كوكن، بيت الوراق، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.
- (٢١٤) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، مع حواشي: حاج ملا هادي سبزواري تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال الدين، مركز نشر دانشگاهي.

- (٢١٥) الشيعة في الإسلام، تأليف: محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: بدون، الطبعة: بدون، سنة الطبع: بدون، المطبعة: بدون، الناشر: بدون.
- (٢١٦) الشيعة في الميزان، تأليف: محمد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩ - ١٩٧٩ م.
- (٢١٧) الشيعة والتصحيح، تأليف: الدكتور موسى الموسوي، طبع عام ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- (٢١٨) صابئة القرآن وصابئة حران، تأليف: ميشيل تارديو، ترجمة: سلمان حرفوش، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى: ١٩٩٩ م.
- (٢١٩) صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٠ هـ.
- (٢٢٠) صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- (٢٢١) صراط النجاة، تأليف: أبو القاسم الموسوي الخوئي، تعليق: الميرزا التبريزي، المطبعة: سلمان الفارسي، الطبعة: الأولى: جمادى الأولى ١٤١٦.
- (٢٢٢) الصراع بين الأخباريين والأصوليين داخل المذهب الشيعي الاثني عشري، تأليف: د. أحمد قوشتي، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية: ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.
- (٢٢٣) الطبيعة وما بعد الطبيعة المادة. الحياة. الله. تأليف: الدكتور يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- (٢٢٤) طرائف المقال، تأليف: علي البروجردي، مع مقدمة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إشراف: السيد محمود المرعشي، الطبعة الأولى: ١٤١٠.

(٢٢٥) طهارة الروح، تأليف: مرتضى مطهري، إعداد: حسين واعظي نجاد، ترجمة: خليل زامل العصامي، دار الرسول الأكرم ﷺ، دار المحجة البيضاء، الطبعة الثالثة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٢٢٦) عالم الآخرة، تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي، جمع وتحقيق: الشيخ قاسم الهاشمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٢٢٧) عبدالله بن سبا وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، تأليف: سليمان العودة، دار طيبة، الطبعة الرابعة: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٦م.

(٢٢٨) العدل الإلهي، تأليف: مرتضى المطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني.

(٢٢٩) العرش والكرسي في القرآن الكريم. مراتب العلم الإلهي وكيفية وقوع البداء فيه. التوحيد أساس جميع المعارف القرآنية/ السيد كمال الحيدري. - قم: دار فراقد، ١٤٣١هـ. ٢٠١٠م.

(٢٣٠) عرفان الإسلام، تأليف: محمد تقي المدرسي، دار البيان العربي، الطبعة الثالثة: ١٤١٢هـ. - ١٩٩٢م.

(٢٣١) عرفان الشيعي، تقرير بحث السيد كمال الحيدري، للشيخ خليل رزق، المراجعة اللغوية: عبد الرضا عبد الحسين، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، قم، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٢٣٢) عرفان ألم استنارة ويقظة وموت، المؤلف: الشيخ شفيق جرادي، الناشر: دار المعارف الحكمية (للدراستات الدينية والفلسفية)، تاريخ الطبع: نيسان ٢٠٠٩م.

(٢٣٣) عرفان والسلوك عند أهل البيت ﷺ، المعروف: شرح رسالة زاد السالك، ويليه ترجمة الشريعة، تأليف: الملا محمد محسن الفيض الكاشاني، الشارح: مير جلال الدين المحدث الأرموي، دار الصفوة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢٣٤) العقائد الإسلامية، تأليف: السيد محمد حسين الطباطبائي، جمع وتحقيق: الشيخ قاسم الهاشمي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٢٣٥) عقائد الامامية، تأليف: محمد رضا المظفر، تقديم: الدكتور حامد حفني داود، قم - إيران ١٣٨٣.

(٢٣٦) العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، تأليف: الدكتور سليمان البدور، دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

(٢٣٧) العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، تأليف: جعفر السبحاني، نقله إلى العربية: جعفر الهادي، المطبعة: اعتماد - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٩ - ١٩٩٨ م

(٢٣٨) عقيدة الشيعة الرافضة في الإمامة والأئمة، تأليف: دندل جبر، دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٢٣٩) عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، تأليف: الدكتور أحمد بن عبد العزيز القصير، مكتبة الرشد، ناشرون، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

(٢٤٠) العلاقة بين الصوفية والامامية، تأليف: د. زياد بن عبدالله الحمام، البيان، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

(٢٤١) علل الشرائع، تأليف: الصدوق، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبتها، النجف، ١٣٨٥ - ١٩٦٦ م.

(٢٤٢) علم الإمام ونهضة سيد الشهداء، تأليف: محمد حسين الطباطبائي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٢٤٣) علم الإمام، تأليف: كمال الحيدري، تقرير: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٩ - ٢٠٠٨ م.

- (٢٤٤) علي بن موسى الرضا، الفلسفة الإلهية، المؤلف: عبد الله الجوادى الأملى، المحقق: محمد حسن شفيعيان، قم: دار الإسراء للنشر، ١٤٢٢هـ، ١٣٨٠.
- (٢٤٥) عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار، تأليف: محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني، المتوفى ١٠٩هـ، صححه واعتنى به: الشيخ رضا عياش، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (٢٤٦) العين، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي - الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة - إيران - قم، الطبعة الثانية: ١٤٠٩هـ.
- (٢٤٧) عيون أخبار الرضا، تأليف: الصدوق، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة: بدون، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م.
- (٢٤٨) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تأليف: أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزر جي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، تحقيق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت.
- (٢٤٩) الغارات، تأليف: إبراهيم بن محمد الثقفي، تحقيق: جلال الدين الحسيني الأرموي، طبع على طريقة أوفست في مطابع بهمن.
- (٢٥٠) غاية المرام، تأليف: هاشم البحراني.
- (٢٥١) الغدير، تأليف: الأمين، ناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الرابعة: ١٣٩٧ - ١٩٧٧ م.
- (٢٥٢) غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تأليف: الميرزا القمي، تحقق: عباس تبريزيان، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤١٧ - ١٣٧٥ ش.
- (٢٥٣) الغيبة، تأليف: الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

(٢٥٤) فتح الباري لابن حجر، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر لبنان بيروت.

(٢٥٥) الفتوحات المكية، تأليف: محيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، جمهورية مصر العربية، وزارة الثقافة والإعلام، ١٣٩٤ - ١٩٧٤ م.

(٢٥٦) الفردوس الأعلى، تأليف: محمد حسين كاشف الغطاء، مكتبة فيروز أدابي، قم، الطبعة الثالثة: ١٤٠٢ - ١٩٨٢ م.

(٢٥٧) فرق الشيعة، تأليف: الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد.

(٢٥٨) الفرق بين الفرق، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، اعتنى بها وعلق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان، دار الفتوى - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥ - ١٩٩٤ م.

(٢٥٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: ابن حزم، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية - مصر، الناشر: دار الصادر - بيروت.

(٢٦٠) الفصول العشرة، تأليف المفيد، تحقيق: فارس الحسون، الناشر: دار المفيد للطباعة - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.

(٢٦١) الفصول المختارة، تأليف: الشريف المرتضى، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعت بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

(٢٦٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة، للحر العاملي، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

(٢٦٣) فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، تأليف: عبد الله نعمة، قدم له: محمد جواد مغنية، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٩٨٧ م.

- (٢٦٤) فلسفة ابن رشد الطبيعية العالم، تأليف: الدكتورة زينب عفيفي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٢٦٥) الفلسفة العليا، بقلم: رضا الصدر، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، الطبعة الأولى: ١٩٨٦م - ص ١٤٠٦هـ.
- (٢٦٦) الفلسفة اليونانية عرض ونقد، تأليف: الأستاذ الدكتور أحمد السيد رمضان، دار الدراسات العلمية، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- (٢٦٧) فلسفة صدر الدين الشيرازي، تأليف: نزيه عبدالله الحسن، دار الهادي، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٢٦٨) فلسفة صدر المتألهين الشيرازي المباني والمرتكزات، مجموعة باحثين، الناشر: دار المعارف الحكيمة، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.
- (٢٦٩) فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية، محاضرات السيد كمال الحيدري، تأليف: الشيخ خليل رزق.
- (٢٧٠) الفلسفة، تأليف: كمال الحيدري، الناشر: دار فراق للطباعة والنشر، تحقيق: قيصر التميمي، الطبعة الأولى: ١٤٢٩ - ٢٠٠٨م.
- (٢٧١) الفلسفة، تأليف: مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، راجعه وأعد أسئلته: الشيخ حسين بلوط، دار الولاء، بيروت - لبنان.
- (٢٧٢) الفلسفة، مرتضى مطهري، دار التيار الجديد.
- (٢٧٣) فلسفتنا، تأليف: محمد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٢٧٤) فهرس التراث، تأليف: محمد حسين الحسيني الجلاي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش.
- (٢٧٥) فهرست ابن النديم، تأليف: محمد بن إسحاق النديم، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي الميلاني، مراجعة وإشراف: السيد علي الحسيني الميلاني - قم المقدسة الطبعة: المنقحة الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٦.

- (٢٧٦) الفهرست، تأليف: الطوسي، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي - مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
- (٢٧٧) الفوائد الطوسية، تأليف: الحر العاملي، علق عليه وصححه: الحاج مهدي اللازوردي، محمد درودي، المطبعة العلمية - قم، شعبان ١٤٠٣هـ.
- (٢٧٨) الفوائد المدنية والشواهد المكية، تأليف: محمد أمين الإسترآبادي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى: ١٤٢٤.
- (٢٧٩) في رحاب نهج البلاغة، مرتضى مطهري، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- (٢٨٠) في ظلال التوحيد، تأليف: جعفر السبحاني، الناشر: معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية في الحج، طبع: ١٤١٢.
- (٢٨١) قاعدتان فلسفيتان في الحكمة المتعالية/ تأليف: جعفر السبحاني - قم مؤسسة الإمام الصادق.
- (٢٨٢) قاموس الرجال، تأليف: محمد تقي التستري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى: شوال المكرم ١٤٢٥.
- (٢٨٣) قاموس الكتاب المقدس، تأليف: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، هيئة التحرير: الدكتور: بطرس عبد الملك. الدكتور: جون الكساندر طمسن. الأستاذ: إبراهيم مطر. منشورات مكتبة المشعل، بيروت بإشراف رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، الطبعة السادسة: ١٩٨١م.
- (٢٨٤) قاموس المصطلح الصوفي، المؤلف: أيمن حمدي، تاريخ النشر: ٢٠٠٠م، الناشر: دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبد غريب).
- (٢٨٥) قرّة العيون في الوجود والماهية، تأليف: محمد مهدي بن أبي ذر النراقي، دراسة وتحقيق وتعليق: د. حسن مجيد العبيدي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

- ٢٨٦) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، تأليف: الدكتور توفيق الطويل، الناشر: مكتبة الآداب بالجماميز، بمصر.
- ٢٨٧) القضاء والشهادات، تأليف: الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.
- ٢٨٨) قواعد الأحكام، تأليف: ابن المطهر الحلبي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ.
- ٢٨٩) القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، تأليف: الدكتور غلام حسين الديناني، دار الهادي، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ٢٩٠) قواعد المرام في علم الكلام، تأليف: ابن ميثم البحراني، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، باهتمام: السيد محمود المرعشي، مطبعة الصدر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ٢٩١) الكافي، تأليف: الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- ٢٩٢) كتاب الأنسان، تأليف: محمد حسين الطباطبائي، دار الأضواء.
- ٢٩٣) كتاب خاتم الأولياء، تأليف: الحكيم الترمذي، تقديم وتعليق: محمد عبدالرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث - الجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
- ٢٩٤) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تأليف: جعفر كاشف الغطاء، تحقيق: عباس التبريزيان - محمد رضا الذاكري - عبد الحلیم الحلبي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي - مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش.
- ٢٩٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: ابن المطهر الحلبي، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، مؤسسة نشر الإسلام: قم الطبعة السابعة: ١٤١٧هـ.
- ٢٩٦) كشف اليقين، تأليف: ابن مطهر الحلبي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

- (٢٩٧) الكلام العرفان، تأليف: مرتضى المطهري، تعريب: الشيخ علي خازم، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.
- (٢٩٨) الكلام، مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة وإعداد الشيخ حسين بلوط، الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: جميع الحقوق محفوظة، ٢٠٠٩م- ١٤٣٠هـ.
- (٢٩٩) كليات في علم الرجال، تأليف: جعفر السبحاني، الطبعة الثالثة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- (٣٠٠) الكليني والكافي، تأليف: عبد الرسول الغفار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى: ١٤١٦.
- (٣٠١) كمال الدين وتمام النعمة، تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٥هـ - ١٣٦٣ش.
- (٣٠٢) كمال الدين وتمام النعمة، للصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ١٤٠٥هـ - ١٣٦٣ش، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- (٣٠٣) كنز الفوائد، تأليف: أبو الفتح الكراچكي، طبعة حجرية، الطبعة الثانية: ١٣٦٩ش، مكتبة المصطفوي - قم.
- (٣٠٤) الكنى والألقاب، تأليف: عباس القمي، تقديم محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر - طهران.
- (٣٠٥) لسان العرب، تأليف: ابن منظور، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
- (٣٠٦) المؤثرات الغيبية في النفس الإنسانية بين الدين والفلسفة، تأليف: د. فوز بنت عبداللطيف كردي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

- (٣٠٧) المؤلفات الفلسفية والصوفية، تأليف: شهاب الدين السهروردي، تحقيق: هنري كوربان، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.
- (٣٠٨) المبدأ والمعاد، تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، قدمه وصححه: السيد جلال الدين الأشتياني، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى "للناشر" ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠ش.
- (٣٠٩) المبسوط، تأليف: الطوسي، تصحيح وتعليق: محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، سنة الطبع: ١٣٨٧.
- (٣١٠) المتعبر، تأليف: ابن مطهر الحلبي، تحقيق وتصحيح: عدة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء (ع) - قم، سنة الطبع: ١٣٦٤ش.
- (٣١١) المثل الإلهية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، تقرير الأبحاث سيدنا الأستاذ كمال الحيدري، تأليف: الشيخ عبد الله الأسعد، المراجعة اللغوية: عبد الرضا افتخاري، الناشر: دار فراق، الطبعة: الأولى ١٤٣٠هـ.
- (٣١٢) مجموعة رسائل الطباطبائي، المطبعة، وفا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م.
- (٣١٣) مجموعة رسائل محمد حسين الطباطبائي، الناشر: باقيات، المطبعة: وفا، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ. ق.
- (٣١٤) محاضرات في الإلهيات ص ٣٦٤. تأليف: جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الصادق، قم، بدون.
- (٣١٥) المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، تأليف: الفيض الكاشاني، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية: دفتر انتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- (٣١٦) المحلى، تأليف: ابن حزم، دار الفكر، طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة كما قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر.

- (٣١٧) مدخل إلى التصوف الإسلامي، تأليف: أبو الوفا التفتازاني، طباعة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة.
- (٣١٨) المدخل إلى الفلسفة، تأليف: أرفلد كولبه، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.
- (٣١٩) مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، تأليف: السيد كمال الحيدري، الناشر: دار فراقده، الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ.
- (٣٢٠) مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، تأليف: محمد جواد مغنية، دار الهلال - دار الجواد، سنة الطبع: بدون.
- (٣٢١) مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، تأليف: محمد جواد مغنية، دار مكتبة الهلال - دار الجواد، بيروت، لبنان.
- (٣٢٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، للمجلسي، قدّم له: مرتضى العسكري - إخراج ومقابلة وتصحيح السيد هاشم الرّسولي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤ - ١٣٦٣
- (٣٢٣) مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، تأليف: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الناشر: مكتبة الجندي.
- (٣٢٤) مروج الذهب ومعادن الجوهر، تأليف: المسعوي، فهرست وضبط: يوسف اسعد داغر امين دار الكتب اللبنانية سابقاً والاختصاص بفن المكتبات والبيلوغرافيا، منشورات دار الهجرة ايران - قم، الطبعة الثانية: ١٤٠٤ هـ ش ١٩٨٤ م.
- (٣٢٥) المسائل الجارودية، تأليف: المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعت بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- (٣٢٦) المسائل السروية، تأليف: المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، طبع بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- ٣٢٧) المسائل العشر في اللغبية، تأليف: المفيد، مركز الأبحاث العقائدية، قم.
- ٣٢٨) المسائل العقديّة عند الفلاسفة، تأليف: الأستاذ الدكتور أحمد السيد رمضان، دار الدراسات العلمية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٣٢٩) المسائل العكبرية، تأليف: المفيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعت بموافقة اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٣٠) مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، تأليف: محمد خامنئي، تعريف: حيدر نجف - تهران، بنياد حكمت إسلامي صدر، ١٣٨٥هـ.
- ٣٣١) المسالك في أصول الدين، تأليف: ابن المطهر الحلبي، تحقيق: رضا الأستاذي، الطبعة الثانية: ١٤٢١ - ١٣٧٩ ش.
- ٣٣٢) مستدرك الوسائل، تأليف: لميرزا النوري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٣٣٣) مستدرك سفينة البحار، تأليف: علي النمازي الشاهرودي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، تحقيق وتصحيح: حسن بن علي النمازي، ١٤١٩هـ.
- ٣٣٤) المسلك في أصول الدين، تأليف: ابن المطهر الحلبي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد - إيران، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ - ١٣٧٩ ش.
- ٣٣٥) مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ٣٣٦) المشاعر، تأليف: صدر الدين محمد الشيرازي، مقدمة هنري كربين، ترجمة المقدمة: ابتسام الحموي، تعليق وتصحيح: الدكتورة فاتن محمد خليل اللبون، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتجارة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ - ٢٠٠٠م.

(٣٣٧) مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقديّة عند الإمامية الاثني عشرية، عرض ونقد، تأليف: إيمان صالح العلواني، دار التدمرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٣٣٨) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، تأليف: الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مكتبة المؤيد، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(٣٣٩) مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، تأليف: محمد بن حمزة الفناري، تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، مع تعليقات لميرزا هاشم الأشكوري والآية الله الخميني وسيد محمد القمي وآقا محمد رضا قمشئي والأستاذ حسن زاده آملّي وفتح المفتاح، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ - ١٣٧٤.

(٣٤٠) مصباح الفقاهة، تأليف: الخوئي، الناشر: مكتبة الداوري - قم، الطبعة الأولى، بدون.

(٣٤١) مصباح الفقيه، تأليف: آقا رضا الهمداني، تحقيق: محمد الباقر - نور علي النوري - محمد الميرزائي الإشراف: السيد نور الدين جعفریان، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

(٣٤٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تأليف: الخميني، تقديم: السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار إمام خميني، الطبعة السادسة: ١٣٨٦ ش.

(٣٤٣) مصطلحات علم التصوف، تأليف: عبدالرزاق الكاشاني، دار المنار للنشر والتوزيع، تحقيق: د/ عبدالعال شاهين، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٣٤٤) المطالب العالية من العلم الإلهي، تأليف: الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- (٣٤٥) المظاهر الرحمانية، رسائل الإمام الخميني (س) العرفانية، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، الطبعة الأولى: ١٩٩٥م.
- (٣٤٦) المعاد، تأليف: مرتضى المطهري، ترجمة: جواد علي كسار، دار الحوراء للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٣٤٧) معارج الأصول، تأليف: ابن المطهر الحلي، إعداد: محمد حسين الرضوي، مطبعة سيد الشهداء - قم - إيران، الطبعة الأولى: ١٤٠٣.
- (٣٤٨) معارج اليقين في أصول الدين، تأليف: محمد السبزواري، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، تحقيق: علاء آل جعفر، الطبعة الأولى: ١٤١٠ - ١٩٩٣م.
- (٣٤٩) المعالم الجديدة للأصول، تأليف: محمد باقر الصدر، مطبعة النعمان - النجف - مكتبة النجاح - طهران، الطبعة الثانية: ١٣٩٥ - ١٩٧٥م.
- (٣٥٠) معالم المدرستين، تأليف: مرتضى العسكري، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٣٥١) معاني الأخبار، تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٣٧٩ - ١٣٣٨ ش.
- (٣٥٢) معجم البلدان، تأليف ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- (٣٥٣) المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، تأليف: إبراهيم حسين سرور، دار الهادي، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٣٥٤) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، تأليف: الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، مكتبة المدرسة، بيروت - لبنان. ١٩٨٢م.

- (٣٥٥) معجم المؤلفين، تأليف: عمر كحالة، مكتبة المثنى - بيروت - لبنان - ودار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- (٣٥٦) معجم رجال الحديث، تأليف: أبو القاسم الموسوي الخوئي، الطبعة: الخامسة: ١٤١٣ - ١٩٩٢ م.
- (٣٥٧) معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- (٣٥٨) معرفة القرآن، تأليف: مرتضى مطهري، جعفر صادق الخليلي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- (٣٥٩) المعرفة في الإسلام مصادرهما ومجالاتها، تأليف: الدكتور عبدالله القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة. الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.
- (٣٦٠) معنى بسيط الحقيقة كل الأشياء، تأليف: أحمد بن زين الدين الأحسائي، تحقيق: صالح أحمد الدباب، دار المحجة البيضاء، مؤسسة شمس هجر.
- (٣٦١) معيار العلم في فن المنطق، تأليف: محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، عام النشر: ١٩٦١ م.
- (٣٦٢) مفردات ألفاظ القرآن، تأليف: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوود، المطبعة: سليمانزاده، الناشر: طليعة النور، الطبعة الثانية: ١٤٢٧ هـ.
- (٣٦٣) المفردات في غريب القرآن، تأليف: الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، ١٤١٢ هـ.
- (٣٦٤) مقامات القلب، تأليف: الفيض الكاشاني، ظهور، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.
- (٣٦٥) ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة للدكتور حربي عباس، دار العلوم العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢ م.

- (٣٦٦) الملل والنحل، تأليف: الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- (٣٦٧) من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين، تأليف: الشيخ المنتظري، الناشر: انتشارات دار الفكر، تعريب: السيد حسن علي حسن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.
- (٣٦٨) من لا يحضره الفقيه، تأليف: الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- (٣٦٩) مناجاة الفيلسوف، تأليف: الدكتور غلام حسين ديناني، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- (٣٧٠) منار الهدى في النص على إمامة الاثني عشر، تأليف: علي البحراني، تنقيح وتحقيق وتعليق: السيد عبد الزهراء الخطيب، دار المنتظر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٣٧١) مناقب آل أبي طالب، تأليف: ابن شهر آشوب، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ - ١٦٥٦م.
- (٣٧٢) مناقب الإمام أمير المؤمنين، تأليف: محمد بن سليمان الكوفي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم المقدسة، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ.
- (٣٧٣) منتهى المطلب، تأليف: ابن المطهر الحلبي، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى: ١٤١٢.
- (٣٧٤) منطق فهم القرآن، الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، التدقيق والمراجعة: عبد الرضا عبد الحسين، الناشر: دار فراق، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٣٧٥) منطلقات السلوك لدى الشيعة الامامية وأثرها التطبيقي القديم والمعاصر في واقعهم ومع مخالفاتهم، تأليف: مرفت عبدالجبار سعد، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ.

(٣٧٦) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تأليف: حبيب الله الهاشمي الخوئي، الطبعة الرابعة، المطبعة الاسلامية بطهران، الناشر: دار الهجرة - إيران - قم.

(٣٧٧) المهدي المنتظر (ع) في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، تأليف: الدكتور عبد العليم عبد العظيم البستوي، القسم العام، المكتبة المكية، مكة المكرمة، السعودية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٣٧٨) موسوعة الفلسفة، تأليف: عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: ١٩٨٤م.

(٣٧٩) موسوعة المستشرقين، تأليف: عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة: ١٩٩٣.

(٣٨٠) موسوعة طبقات الفقهاء، تأليف اللجنة العلمية بمؤسسة الإمام الصادق الطبعة الأولى: ١٤١٨.

(٣٨١) موسوعة في أحاديث الإمام المهدي، الضعيفة والموضوعة، تأليف: الدكتور عبد العليم عبد العظيم البستوي، القسم العام، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

(٣٨٢) الموضوعات، تأليف: الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر القرشي الصغاني، تحقق: نجم عبد الرحمن خلف، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ.

(٣٨٣) الموضوعات، تأليف: ابن الجوزي، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

- (٣٨٤) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، تأليف: ابن مطهر الحلبي، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (٣٨٥) النبوة، تأليف: مرتضى مطهري، نقله إلى العربية: جواد علي كسار، دار الحوراء للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٣٨٦) النجاة في القيامة في تحقي أمر الإمامة، تأليف: ابن ميثم البحراني، مؤسسة الهادي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- (٣٨٧) زهة المشتاق في اختراق الآفاق، تأليف: الشريف الإدريسي، بيروت - عالم الكتب، الطبعة الأولى: ١٤٠٩ - ١٩٨٩م.
- (٣٨٨) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، تأليف: د. عرفان عبد الحميد فتاح، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- (٣٨٩) نص النصوص في شرح فصوص الحكم، تأليف: حيدر الأملي، تصحيح وتقديم: هنري كربين - عثمان إسماعيل يحيى - جلد يكم، ١٣٥٢ - ١٩٧٢م.
- (٣٩٠) نظرات في التصوف والكرامات، تأليف: محمد جواد مغنية، المكتبة الأهلية - بيروت.
- (٣٩١) نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، تأليف: هادي العلوي، دار المدى، الطبعة الثانية: ٢٠٠٧م.
- (٣٩٢) نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، تأليف: لدكتور أحمد عبدالمهين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م.
- (٣٩٣) نظرية المعرفة في الإسلام، الدكتور جعفر عباس حاجي، مكتبة الألفين - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- (٣٩٤) نقد الأشاعرة للشيعة الاثني عشرية في مسألة الإمامة، تأليف: عبدالله بن سلمان الفيضي، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٣٩٥) نقد الرجال، مصطفى بن الحسين النفرشي، الطبعة الأولى، شوال ١٤١٨هـ، ستارة، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

(٣٩٦) نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية: ١٩٧٨م.

(٣٩٧) نهاية الآمال في شرح رسالة خلق الأعمال، تأليف: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي رحمه الله، بقلم: سماحة الشيخ محمد المرهون، دار الصفوة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٣٩٨) نهاية الحكمة، تأليف: محمد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الرابعة عشرة: ١٤١٧.

(٣٩٩) نهاية المرام في علم الكلام، تأليف: ابن المطهر الحلبي، إشراف: جعفر السبحاني، تحقيق: فاضل العرفان، قم - مؤسسة الإمام الصادق، توزيع مكتبة التوحيد - قم - ساحة الشهداء، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ.

(٤٠٠) النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: مجد الدين ابن الأثير، تحقيق: حمود محمد الطناحي، الطبعة الرابعة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - إيران، ١٣٦٤ش.

(٤٠١) نهج البلاغة، وجمع: الشريف الرضي، ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية: الدكتور صبحي صالح، الطبعة الأولى: ١٣٨٧ - ١٩٦٧م.

(٤٠٢) نهج الحق وكشف الصدق ص ٢٣١. تأليف: ابن المطهر الحلبي، تحقيق: تقديم: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسيني الأرموي، الطبعة: بدون، ١٤٢١هـ.

(٤٠٣) نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ، تأليف: مرتضى مطهري، دار التيار الجديد، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٤٠٤) هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، تأليف: الحر العاملي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد إيران، الطبعة الأولى: ١٤١٤.

(٤٠٥) الهداية، تأليف: الشيخ الصدوق، مؤسسة الإمام الهادي، الطبعة الأولى: ١٤١٨.

(٤٠٦) هياكل النور، تأليف: شهاب الدين السهروردي، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٤٠٧) هيراقليط فيلسوف اللوغس، تأليف: د. الطيب بو عزة، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

(٤٠٨) الوافي بالوفيات، للصفدي، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، بيروت، دار إحياء التراث.

(٤٠٩) الوافي، تأليف: الفيض الكاشاني، تحقيق: ضياء الدين الحسيني، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ. مكتبة أمير المؤمنين علي.

(٤١٠) الوافي، تأليف: الفيض الكاشاني، تحقيق: ضياء الدين الحسيني، مكتبة الامام أمير المؤمنين - أصفهان، الطبعة: الأولى: ١٤٠٦هـ.

(٤١١) وجود العالم بعد العدم عند الامامية، تأليف: قاسم علي الأحمدي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢.

(٤١٢) الوجود عند إخوان الصفا، تأليف: الدكتور وجيه أحمد عبد الله، كلية الآداب - جامعة أسيوط، دار المعرفة الجامعية ٤٠ ش سوتير - إسكندرية، ١٩٨٩م.

(٤١٣) وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة دراسة تحليلية، بقلم: د. لطف الله خوجه، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٤١٤) الوحي والنبوة، المؤلف: آية الله الشيخ عبد الله الجوادى الأملي، الناشر: دار الإسراء للنشر، المطبعة: دار الإسراء للنشر، الطبعة: الأولى، تاريخ النشر: ١٣٨٧هـ - ١٢٢٨هـ.

(٤١٥) وسائل الشيعة (آل البيت)، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث بقم، تأليف: الحر العاملي، الطبعة الثانية: ١٤١٤.

(٤١٦) وسائل الشيعة (الإسلامية)، تأليف: الحر العاملي، تحقيق وتصحيح: الشيخ محمد الرازي، تعليق: الشيخ أبي الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

(٤١٧) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، لبنان - دار الثقافة.

(٤١٨) الولاء والولاية، تأليف: مرتضى مطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، منشورات قسم الإعلام الخارجي لمؤسسة البعثة، الطبعة الأولى: ١٣٥٧.

(٤١٩) الولاية التكوينية: حقيقتها ومظاهرها: محاضرات آية الله العلامة كمال الحيدري / بقلم علي حمود العبادي. - قم: دار فراق، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

ولاية الفقيه عند الشيعة الاثني عشرية وموقف الإسلام منها، تأليف: الدكتور أحمد سيد أحمد علي، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

المواقع الالكترونية:

١- موقع آية الله العظمى جعفر السبحاني: site:imamsadeq.com.

٢- موقع آية الله العظمى علي السيستاني: www.sistani.org.

٣- موقع آية الله العظمى محمد إسحاق الفياض: lfayadh.org.ar.



فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتويات
٥	المقدمة
٧	♦ أسباب اختيار الموضوع:
٧	♦ أهمية الموضوع:
٨	♦ منهج البحث:
٩	♦ خطة البحث:
١٣	الباب الأول: الاتجاهات العقائدية عند الشيعة الاثني عشرية
١٥	✽ الفصل الأول: التشيع الكلامي عند الاثني عشرية
١٧	✽ المبحث الأول: التعريف بالشيعة الاثني عشرية
١٨	♦ نشأة التشيع:
٢٤	♦ أطوار المذهب الشيعي:
٤٣	✽ المبحث الثاني: أركان الإيمان في التشيع الكلامي
٤٣	♦ الركن الأول: التوحيد:
٤٩	♦ الركن الثاني: العدل:
٥٤	♦ الركن الثالث: النبوة:
٥٦	♦ الركن الرابع: الإمامة:

- ٦١ الفصل الثاني: التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٦٣ المبحث الأول: التعريف بالفلسفة الإشراقية. ❀
- ٨٩ المبحث الثاني: أبرز أعلام التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٨٩ الشخصية الأولى: حيدر الأملي. ❖
- ٩٤ الشخصية الثانية: صدر الدين الشيرازي. ❖
- ١٠٠ الشخصية الثالثة: الفيض الكاشاني. ❖
- ١٠٢ الشخصية الرابعة: الحكيم السبزواري. ❖
- ١٠٣ الشخصية الخامسة: محمد حسين الطباطبائي. ❖
- ١٠٥ الشخصية السادسة: مرتضى مطهري. ❖
- ١٠٦ الشخصية السابعة: الخميني. ❖
- ١١١ الباب الثاني: التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية روافده وأصوله. ❀
- ١١٣ الفصل الأول: روافد التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ١١٥ المبحث الأول: الأثر الأفلاطوني على التشيع الفلسفي. ❀
- ١٣٣ المبحث الثاني: أثر الفلاسفة الإسلاميين على التشيع الفلسفي. ❀
- ١٥١ الفصل الثاني: الأصول التي يقوم عليها التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ١٥٣ المبحث الأول: الفيض والصدور في التشيع الفلسفي. ❀
- ١٥٥ المطلب الأول: صدور الكثرة عن الواحد في التشيع الفلسفي. ❖
- ١٧١ المطلب الثاني: الوجود والماهية في التشيع الفلسفي. ❖
- ١٩١ المبحث الثاني: التوحيد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ١٩٣ المطلب الأول: أنواع التوحيد في التشيع الفلسفي. ❖
- ٢٠٣ المطلب الثاني: الكشف في التشيع الفلسفي. ❖
- ٢١٣ الباب الثالث: أثر الفلسفة الإشراقية على أصول الإيمان عند الشيعة الاثني عشرية. ❀
- ٢١٥ تمهيد: ❀
- ٢١٧ الفصل الأول: التوحيد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٢١٩ المبحث الأول: الذات الإلهية في التشيع الفلسفي. ❀
- ٢٢١ المطلب الأول: الأسماء والصفات في التشيع الفلسفي. ❖
- ٢٣٩ المطلب الثاني: وحدة الوجود في التشيع الفلسفي. ❖
- ٢٦٠ المبحث الثاني: قدم العالم في التشيع الفلسفي. ❀

- ٢٧٩ الفصل الثاني: العدل في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٢٨١ المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في التشيع الفلسفي. ❀
- ٢٩١ المبحث الثاني: أفعال المكلفين في التشيع الفلسفي. ❀
- ٣٠٣ الفصل الثالث: النبوة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٣٠٥ المبحث الأول: النفس الإنسانية في التشيع الفلسفي. ❀
- ٣١٧ المبحث الثاني: اكتساب النبوة في التشيع الفلسفي. ❀
- ٣٣٧ الفصل الرابع: الإمامة في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٣٣٩ المبحث الأول: اكتساب الإمامة في التشيع الفلسفي. ❀
- ٣٦٣ المبحث الثاني: أخذ الدين عن غير أهل البيت في التشيع الفلسفي. ❀
- ٣٧٧ الفصل الخامس: المعاد في التشيع الفلسفي عند الاثني عشرية. ❀
- ٣٧٩ المبحث الأول: أبدية العالم في التشيع الفلسفي. ❀
- ٣٨٥ المبحث الثاني: مفهوم اليوم الآخر في التشيع الفلسفي. ❀
- ٤٠٧ الخاتمة. ❀
- ٤٠٩ أبرز النتائج. ❀
- ٤١٥ أهم التوصيات. ❀
- ٤١٧ المراجع. ❀
- ٤٥٨ المواقع الالكترونية: ❀
- ٤٥٩ فهرس الموضوعات. ❀