Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 36:2 (2001)

نظرية الحركة الجوهرية عند ملا صدرا في سياق الفكر الإسلامي

حسن محمود عبداللطيف الشافعي

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد؛

فإن هدف هذه الورقة هو إلقاء الضوء على هذه الفكرة المحورية لدى فيلسوف شيراز المتأله وحكيمها الرباني، صدرالدين (ت ١٠٥٠هـ)، ومكانها من السياق الفكري في العالم الإسلامي سباقا ولحاقا، على نحو يبرز بعض أصولها لدى أسلافه الفكريين، وبعض آثارها لدى أقرانه اللاحقين، اعتمادا على واسطة العقد في أعماله الفلسفية **الأسفار** الجامع لجوانب حكمته المتعالية، في أسفاره العقلية الأربعة، وبعض ما دار حولها من دراسات.

١- المفكر ومنهجه:

يتفق الدارسون على تفرد صدر الدين بالقول بنظرية الحركة

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

الجوهرية، وعلى استقلال شخصيته الفلسفية بوجه عام. ولعل ذلك يرجع إلى المنهج الفكري الذي سلكه وإلى تصوره لطبيعة العمل الفلسفي؛ ومن ثم كان علينا في تناول هذه النظرية ومكانها من فكره وإنتاجه الفلسفي خاصة، ومن تطور الفكر الإسلامي عامة، أن نعرض أولا لمنهجه الذي انعكس بوضوح في أفكاره، وتمثل بوضوح أيضا في شخصيته الفكرية ومسلكه الواقعي.

غير أننا نود في البداية أن نذكر أنّ المنطلق الأساسي الذي تبدأ منه هذه الورقة، والذي تطمع في أن تلقي عليه بعض الضوء في الوقت نفسه، هو استمرارية الفكر الإسلامي بروافده المتعددة مشائية وكلامية وصوفية ... إلخ، وترابطه الذاتي بوشائج ظاهرة أو خفية، واطراده التاريخي على ما قد يعرض له – في أطواره المتعاقبة- من ضعف أو قوة، حتى لنكاد نزعم - بلغة الملا صدرا – أن لهذا الفكر - ككل فكر فلسفي لأية حضارة أو أمة - ذاتيته المستقلة المتميزة، وحركته الجوهرية المطردة، التي قد تقوى وتشتد؛ فتتألق ذاته وتستحكم، أو تضعف وتتوانى؛ فيضمر وجوده وتقلّ فاعليته، ولكنه لا يتوقف أو يموت. ومن ثمَّ فنحن نختلف جوهريا ومن حيث الأساسُ والمنطلق مع من يقول – في دراسته عن الملا صدرا-: "حين كانت جنازة أبي الوليد بن رشد تعبُر مضيق جبل طارق لتودع مسقط رأسه في أسبانيا، كانت الفلسفة الإسلامية تطوي صفحة الختام من سِفْرها الحافل"[1]. وأحسب أن مجرد اهتمامنا بهذا الموضوع، وبعد أربعة قرون من رحيل الملا صدرا، يؤكد في حد

ذاته أن الفلسفة الإسلامية ما تزال حية تواصل أسفارها الأربعة في دورات متعاقبة مطردة، وأنها لم تقل بعد كلمتها الأخيرة في شئون الحَياة والإنسان من خلالِ نظرتها الخاصة إلى الوجود، وإن كان فيلسوف شيراز قد افتتح في حياتها دورة جديدة ما تزال تصبغ بآثارها معالم هذا الفكر حتى القرن الأخير.

أ- من المعالم البارزة في منهج الشيرازي نظرته إلى الفلسفة على أنها العلم الكلي الذي يستهدف معرفة الوجود على ما هو عليه، وإثبات ذلك بالبراهين لا أخذا بالظن والتخمين، بقدر الوسع الإنساني؛ لكنها لا تقف عند حدّ المعرفة البرهانية بل تتضمن "مباشرة عمل الخير... مما به نظام المعاش ونجاة المعاد" كما يقول في مقدمة **الأسفار**(٢). ثم يضيف مستشرفا قول بعض المحدثين: إن مهمة الفلسفة عنده ليست تفسير الوجود فحسب بل تغييره أيضا: "لا يخفى شرف الفلسفة من جهات عديدة منها أنها صارت سببا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سببا لنفس الوجود؛ إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده..."(٣) فالجانب العملي من التفلسف هدفه استيلاد الوجود وعمارة الكون سعيا إلى السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة.

ب- ويتميز ملا صدرا بأنه قد استطاع إلى حد كبير أن يجمع في تناسق وتكامل بين التفلسف العقلي في تياره المشائي وأصوله الإغريقية، والعرفان الصوفي في نزعته الإشراقية لدى السهروردي الحلبي وتراثه التربوي والفكري الأكثر أصالة لدى

ابن عربي وغيره، والنظر الكلامي لدى أعلامه البارزين عن طريق شيخيه العاملي والداماد وخاصة لدى نصير الدين الطوسي، بل إنه وحَّد بين هذه الروافد كلها في مزيج فكري يتدفق بوضوح وقوة في **الأسفار** وغيره، وذلك أن الرجل كان يؤمن بأن حقيقة الوجود تحتاج - في إدراكها والبرهنة عليها - إلى مجموع هذه المناهج المعرفية جميعا.. تحتاج إلى الوحي أو الدين، وإلى العقل أو الفلسفة، وإلى الإلهام أو التصوف، وأن من القصور والخطر الاكتفاء بواحد منها عن غيره، فهو يلوم المقتصرين "على مجرد الأنظار البحثية، التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق... كلما دخلت أمة لعنت أختها"(٤). كما أن المقتصرين على الذوق والوجدان قد يخطئ كشفهم أو يعجزون عن إثباته بالبراهين ".. إن من عادة الصوفية الاقتصار على الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية"(٥).وهو ينصح الباحث عن الحقيقة: "أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء"(٦).

ج- ومن سمات منهجه كذلك التمسك بالاستقلال الفكري، وغلبة الروح النقدية التي هي أبرز سمات التفلسف، ومن يقرأ **الأسفار** أو غيره من مؤلفاته يجده مشحونا بنقد كبار الفلاسفة من القدماء اليونانيين أو المشائين المسلمين أو شيوخ المتكلمين، أو المنسوبين إلى العرفان من المتألهين، وكما يقول واحد من دارسيه:

"فإن أي فيلسوف – مهما بلغت القرابة منه – معرض عنده لأن يهاجم وتنقد آراؤه. وعلى الرغم من أنه يذكر في جملة الفلاسفة السِّينَوِيِّينَ فإن آراء ابن سينا نوقشت في كتبه على نطاق واسع، كما نوقشت وهو جمت أفكار السهروردي إمام الإشراقيين، وردّ الشيرازي على المشائين والرواقيين والذريين ومتكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة..."(٧). ولولا هذه الروح النقدية لما استطاع الرجل وقد جاء بعد ألف سنة من التقاليد الفكرية في البيئة الإسلامية، وفي دور من الوهن الفكري والجمود النسبي أن يخرج من إسار السابقين، وأن يستشرف أفقا إبداعيا يبلغ فيه ما بلغ، وخاصة في اكتشاف تلك النظرية المتفردة في "الحركة الجوهرية" التي بنى عليها مذهبه، واستثمرها في حل كثير من المعضلات الفكرية التي حيّرت أسلافه، وهو نفسه يستشعر ثقل التقليد الفلسفي السائد، وغرابة الخروج عليه، وغربة من يقدم على ذلك: "وإني لا أبالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور، بل المسافر يفرح بها ويفتخر؛ فإن الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم وأرض ولادتهم وأول منزل وجودهم، وإنما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الأعداد"(٨). ولا محل لاتهام الرجل بالغرور أو النرجسية إذا ما استحضرنا الجو الفكري الذي كان يعانيه ويطيل الشكوى منه(٩).

د– ويتميز ملا صدرا بهذه الملامح التي برزت في شخصيته الفكرية أكثر من أسلافه ـ ممن يشاركونه فيها أو في بعضها ـ

وخاصة اعتزازه بالشريعة الإسلامية، والتزامه بها في حياته الشخصية والفكرية، وحنينه الدائم إلى بيت الله الحرام، وإلى مثوى نبيه – صلى الله عليه وآله وسلم – ونفوره من كل ما ينافي الكتاب والسنة... "حاشا الشريعة الحقة الإلهية أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة"(١٠).

إن شخصية الحكيم الشيرازي تتميز بالزهد والشوق، بالزهد في الدنيا والشوق إلى مرضاة الله؛ فبدونهما لا يمكن لمفكر حساس نشأ في بيت مترف أن يفرض على نفسه الهجرة الفعلية بعد أن ألزمها الهجرة العقلية، وأن يصبر على ذلك عقدا من السنين أو يزيد، وأن يرحل ماشيا سبع مرات إلى بيت الله الحرام، وأن يصبر على وعثاء السفر وشدائده وهو ابن السبعين – أو ناهزها – حتى يُسْلِمَ الروح في الحجة السابعة بمدينة البصرة؛ فعسى أن يكون ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿**وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ**﴾ (سورة النساء/١٠٠)، لقد ورث الرجل هذه الروح التقية المتألهة بقوة التزامه واتساق أحكامه لتلاميذه من بعده، فلم يعد أحد يتكايس بالتمسح في الفلسفة وإظهار الزندقة كهؤلاء الذين أثاروا غضب الغزّالي(١١) من قبل فهاجم الجميع، بل يرى بعض الباحثين أن هذا المنهج الذي وصفنا بعض معالمه آنفا قد أنشأ مدرسة جديدة ثالثة في تاريخ الفلسفة الإسلامية بعد الحكمة المشائية، والحكمة الإشراقية، هي مدرسة الحكمة

المتعالية وسبيل الوصول إلى الحكمة المتعالية[١٢] هو – كما يوضح في **الأسفار**[١٣] –: احكام القوانين الفلسفية، والإمعان في الرياضات الروحية، وحسن فهم النصوص القطعية.

والحكم على هذا المنهج وآثاره لا ينبغي أن يغفل السياق الثقافي والظروف الموضوعية التي نشأ فيها، والطبيعة الروحية التي تميزه، والرسالة الإنسانية التي يحملها، فيخضعه – كما فعل بعض الكاتبين – اعتسافا لمقاييس مادية أو نظرات أيدولوجية: "إن الفلسفة الإلهية ابتداء من أفلاطون وأفلوطين ومرورا بالقديس أوغاسطين والأكويني، وبالسهروردي حتى المير الداماد وتلامذته لم تقدم للفكر البشري غير المخاريق اللفظية والمعميات.. ومن الهذيان المرفوض أن تقام الضجة لفيلسوف أو لآخر لأنه أقام صرحا جديدا للميتافيزيقا .. ما دامت الميتافيزيقا عاجزة عن أن تكون أداة لفهم العالم أو تحويله، وهو عجز يكمن في طبيعة هذه المعرفة القائمة على المستحيل"[١٤]. فهذا الحكم على تيار كامل في الفكر الإنساني بالمخرقة اللفظية، وعلى أية حفاوة بأصحابه بأنها ضرب من الهذيان أمر نتوقف عن التعليق عليه؛ لكنه يمارس للأسف الشديد من قوم يصفون أنفسهم بالالتزام المذهبي في حياتنا الثقافية المعاصرة.

٢– النظرية وتطبيقاتها:

أ– كان الفلاسفة قبل صدر الدين – متأثرين بأرسطو – يقولون بحصول الحركة في مقولات أربع فقط، كلها من قبيل الأعراض؛ هي الكم والكيف والأين والوضع؛ الأولى بالنمو والذبول،

والثانية باستحالة الصفات، والثالثة بالانتقال في المكان، والأخيرة باختلاف نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض مع بقاء الكم والكيف والأين ثابتة على حالها. وقد جرى المشاؤون المسلمون على هذا التقليد الفلسفي حتى جاء صدر الدين فنادى بحدوث الحركة في الجوهر أيضا بالاشتداد والضعف، بل اعتبر ذلك أهم أنواع الحركة، وبنى مذهبه الفلسفي على هذا الأساس، فجاءت حلوله للمشاكل والمعضلات الفلسفية متأثرة بهذه النظرية التي تفرد بها، والتي حدس بها بعض القدماء من الإغريق والمسلمين، ولكن أحدا لم يصرح بها ولم يفصلها تفصيلا، ولم يستولد منها حلولا لكثير من المشكلات الوجودية كما فعل الملا صدرا– رحمه الله– وهي خطوة رشحته لها روحه النقدية والإبداعية وتحرره العقلي، وإلهام الله تعالى له، كما يخبرنا هو[١٥] – أو قفزة نحو جدل كوني أو صيرورة وجودية، تُدخل الحركة في صميم الوجود وبنيته الداخلية، لا صفاته وأعراضه فحسب كما التزم أسلافه، وقد مالت الجدلية الحديثة إلى مثل مقالة الملا صدرا غير أنها انتهت إلى نزعة مادية بعد أن بدأت مثالية كونية[١٦].

ب– تقوم نظرية "الحركة الجوهرية" لدى فيلسوفنا على مبدأ "أصالة الوجود"، وأنه هو المتحقق في الخارج وليست الماهية إلا انتزاعا عقليا منه أو انعكاسا ذهنيا له، والمتحرك في الحركة الجوهرية هو الوجود الشخصي للشيء، وللشخص أثناء تحركه حدود ومراتب تزول مع بقاء الشخص نفسه، والمتبدل إنما هو

خصوصيات تلك الحدود، فموضوع الحركة لا يزول بحصولها، وقد كان هـذا أهـمَّ اعـتراض وجّهـه المشـاؤون والإشـراقيون إلـى وقـوع الحركـة فـي الجوهـر وإفضائـه إلـى انقـلاب الماهيـات، ولـذا عنـي الشيرازي بالرد عليه بالبرهان وبالقرآن وبأقوال بعض أئمـة العرفان — كما سنعرض لـه بعـد قليـل — أي أنـه يسـتخدم فـي مواجهتهـم كـل أدوات الحكمة المتعالية. والواقع أن هذا الاعتراض وغيره يرجـع إلـى مبـدأ "أصالـة الوجـود" الـذي قـال بـه حكيمنـا وأنكـره المشـاؤون والإشراقيون لما جروا عليه من التفرقة بين الماهية والوجـود فـي غـير الواجب(١٧)، وأن الوجود يطرأ على الماهية أو يلحق بهـا، وهـذا هـو السر في احتداد المناقشـة علـى هـاتين الطـائفتين مـن المفكريـن مـن جانب الشيرازي، بينما يصرح بالأخذ عن المكاشفين وأهل التصوف في أكثر من مقام كما سنعرض له إن شاء الله.

ج— المقصود بالحركة هو التجدد والخـروج مـن حالـة إلـى أخرى، وهو إنما يقع في الصور أو يظهر أثره فيها لا في المواد عـادة وهو يشمل عنده مطلق التغير الـذي يتضمـن الكـون والفسـاد الـذي استثناه المشاؤون ومن وافقهـم مـن الحركـة إذ اعتـبروه دَفْعيـا، وهـم قصروا الحركة على التغير التدريجي(١٨).

فالتغير في الجوهر سواء كان بالكون والفسـاد بخلعـه صـورة نوعيـة ليلبـس صـورة نوعيـة أخـرى، أو بالاشـتداد أو بـالضعف فـي الوجود مع بقاء الصـورة النوعيـة هـو مـن قبيـل "الحركـة الجوهريـة" وإنما يظهر أثره للعيـان فـي صـورة الموجـود: "تكلمنـا فـي نصـوص

المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامهما، وأحكام الحركة والسكون، ونحوِّ وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة، سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت، وفصل إثبات الحركة في الجوهر، والذب عن الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية"[١٩]. وهذا يدل على أن الاشتداد حاصل في عنصري المادة والصورة وإن ظهر أثره في الصورة الوجودية. وتلك الحركة الوجودية مستمرة، فالعالم كجدول ماء متدفق كما قال القدماء، ولكن الوجود واحد ومراتبه متعددة وبسيط الحقيقة وصِرْفُ الوجود هو كل الأشياء؛ إذ هي متمتعة بهذا الوصف بحسب نصيبها منه أو مشاركتها فيه وكلها تسعى نحو كمالها المقدور... ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوْمٍ**﴾ (سورة الحجر/٢١). "فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي، وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها[٢٠]. وهذه المشاركة في الوجود والسعي نحو الكمال فيه عملية دائمة ومستمرة، ويستلزمها الجود الإلهي والواقع الكوني في وقت معا.

د- أما عن تطبيقات هذه النظرية، في فلسفة الملا صدرا، فهي متشعبة تند عن الحصر، وتكاد تستوعب فكره الفلسفي كله إلهيا وطبيعيا، نظريا وعمليا، والأسفار مجلى واضح لهذا التطبيق، ولكنا نقتصر فيما يلي على بعض الأمثلة:-

١- فمن ذلك "مشكلة خلق العالم" إذ ينتقد الملا صدرا قول

المشائين بأن الخلق غير زماني، وأن العالم قديم مساوق لبارئه في الوجود، وإن اعتمد على هذا البارئ كعلة له في وجوده، كما ينكر ما ذهب إليه بعض المتكلمين من العدم المحض تم في زمن، ومن ثم فالعالم حادث، ولا يرضى بما انتهى إليه أستاذه الداماد من حل يتمثل في القول "بالحادث الدهري". ويقول في مقابل ذلك كله بالحدوث الزماني، وأن الخلق يتم في الزمان بصفة مستمرة من خلال الحركة الجوهرية، فيتجدد وجود الكون في كل لحظة.. ﴿**بَلْ هُمْ فِيْ لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ**﴾ (سورة ق/١٥). والجديد إنما يعتمد في ظهوره على السابق عليه، أو أن الكائن يقوم على أنقاض الفاسد في نفس اللحظة. على أن الزمان وإن كان مقياس الحركة كما قال أرسطو؛ لكنه ليس مقياسا لدورات الفلك كما ظن أتباعه المشاؤون، وإنما هو عند الملا مقياس للحركة الجوهرية التي هي مظهر لتعشق الأجرام السماوية لمحبوبها الخالق، وسعيها للتشبه به والاقتراب منه. ومن ثم فمفهوم الزمن والأحداث الكونية التي تحدث فيه علوا وسفلا متأثر بمفهوم الحركة الجوهرية كما هو ظاهر(٢١)، ومفكرنا يرى أن هذا القول أقوى برهانا، وأقرب في الوقت نفسه لظواهر الشرع(٢٢)؛ كقول النبي – صلى الله عليه وسلم- وقد سئل عن بدء الخلق "كان الله ولا شيء معه"(٢٣).

٢- وكما حل مشكلة المبدأ مع طريقته وطبقا لمقتضيات نظريته، فهو كذلك يتناول مشكلة المعاد، حيث يرى أن العالم المادي إلى دثور و زوال؛ لأن المتغير لا يبقى على حال، وإذا كان التغير في

العالم نافيا للبقاء بلا نهاية فهو كذلك يوجب له البداية؛ فالمتغيرات لها أول وآخر، غير أن الذي يفنى هو عالم المادة، أما العالم العقلي فيبقى، وهو يوافق المشائين في خلود الجانب العقلي من النفس، ولكنه يفارقهم في قوله بخلود القوة الخيالية أيضًا، أما قواها المادية البنائية أو الحيوانية فتفنى، وإن كانت اللذائذ والكمالات المرتبطة بها تبقى مُدرَكةً بقوة داخلية للنفس بلا حواس، وهو يقول: إن النفس "إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد؛ فهي مادية الحدوث مجردة البقاء"(٢٤). فهي عندئذ لا تذوق الموت بوصولها إلى حال التجرد من خلال الحركة الجوهرية، بعد أن كانت مادية كنطفة ثم نباتية كعلقة ثم حيوانية بعد ذلك حتى "إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد؛ فهي مادية الحدوث مجردة البقاء" فهي عندئذ لا تذوق الموت بوصولها إلى حال التجرد من خلال الحركة الجوهرية، بعد أن كانت مادية كنطفة ثم نباتية كعلقة ثم حيوانية بعد ذلك إلى أن تصير إنسانية حين تولد... وتواصل التجوهر أو الاشتداد الوجودي ذاتيا حتى تتجرد فتحقق الخلود ولا تذوق الموت، والشيرازي يخالف المشائين أيضا في قولهم بنفي حشر الأجساد، ويقر بما أفاده الله الشرع من معاد للنفس والبدن، وإن كان يرى أنه لا بد من مشابه لهذا البدن الدنيوي تكتسي به النفس بقوة من داخلها عند الحشر(٢٥). والسهروردي يقول بفناء النار بعد انقضاء مدة العذاب، وأن أهلها يواصلون

الحركة الجوهرية فيها،ويعودون في النهاية إلى الأصل الأول بعد تطهرهم ﴿أَلآ إِلَى اللهِ تَصِيْرُ الْأُمُوْرُ﴾ (سورة الشورى، الآية: ٥٣) وهو يتابع في ذلك ابن عربي-كما يصرح[٢٦] ويستأنس له بقول الله- سبحانه - ﴿لَهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَشَهِيْقٌ خَالِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلاَّ مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ (سورة هود ١٠٦-١٠٧) والرجل لا ينفرد بهذا الرأي بل قال به من قَبْلِ ابن عربي الجهمُ بن صفوان وأبو الهذيل العلاّف ثم نسب إلى ابن تيمية، وقال به تلميذه ابن القيم وآخرون من الإسماعيلية وغيرهم[٢٧] ولكن ذلك أثار عليه من النقد الجارح والحكم الجائر بل من السخرية والزراية من بعض الكاتبين[٢٨] ما لا نرى له مسوغا على الإطلاق.

لقد استخدم فيلسوفنا نظريته الأثيرة في مجالات عديدة أخرى، منها مسألة العلية ومسألة العلم الإلهي ومسألة العلم الإنساني وجوانب أخرى من علم النفس، ولعل فيما قدمناه من أبعاد النظرية ومجالات تطبيقها ما يكشف عن خصوبتها، وإمكاناتها الفلسفية، وتمكن الشيرازي من استخدامها على نحو يثير التقدير والاحترام حتى من هؤلاء الذين لا يوافقونه الرأي ولنخلص الآن إلى تناول النقطتين الباقيتين: مصادر النظرية في السابقين، وآثارها في اللاحقين، كما وعدنا في مفتتح هذا البحث، وبالله التوفيق.

٣- من مصادر النظرية:

إن البحث عن المصادر التي تأثر بها المفكرون والكتاب، وخاصة في أعمالهم المتميزة أو أفكارهم المحورية، مثار خلاف بين

الباحثين والنقـاد، خشـية أن يتخـذ أداة لإنكـار أصـالتهم أو المسـاس بها[٢٩]، لكن أصـالة الحكيم الشيرازي وعبقريته فيما يعتقـد صـاحب هذه الورقة – فـوق أنـه ينـال منهـا مثـل هـذا البحـث، وهـي موضـع التسليم حتى ممن يشتدون في نقد المـلا صـدرا[٣٠]، ومـا الليـث إلا مجموعة خراف مهضومة كما يقول رجال النقد المقارن.

وعلى كل حال فقـد أراحنـا صـدر المتـألهين بذكـر مصـادره أحيانا على وجه الإشارة المجملة وأحيانا على جهة التصريح في كثير مـن أفكـاره التـي أفـاضت عليهـا عبقريتـه الخاصـة أصالـة لا تنكـر بتحويرها أو تطـويرها أو الإضافة إليها أو استيلاد الجديد منها مما لم يخطر على بال أصحـابها السابقين.

وفي فكرة محورية وجديدة تماما كفكرة الحركة الجوهريـة، على النحو الذي جاءت به حجرَ أسـاسٍ فـي بنـاء مذهـب متكـامل، وخرق بها صاحبها إجماعا يكاد يكون منعقداً في البيئة الفكرية التـي عـاش فيهـا، بـل فـي التـاريخ العـام للفكـر الفلسـفي، ليـس لأحـد أن يتخوف على الأصالـة والذاتيـة، فليسـا فـي الحقيقـة موضـع جـدل أو خلاف، والخـلاف إنما هو في تعييـن هـذه المصـادر، وبيـان مـا هـو أكثر تأثيرا في توليد هذه الفكرة أو النظرية.

وفيما تيسر لي الإلمام به مـن آراء فـي هـذا الموضـوع هنـاك اتجاهات للباحثين في هذا الموضوع:-

١- اتجاه السيد هادي العلوي الـذي أشـار مجـرد إشـارة إلـى أن الملا صدرا قد تأثر بمذهب بعض الصوفيـة فـي وحـدة الوجـود، وأن

قوله بالوجود الواحد وسريانه في الموجودات وأن بسيط الحقيقة لكل الأشياء هو من مظاهر هذا التأثير الذي كفّره به بعض علماء الشيعة، هو في الوقت نفسه من أسس كتابات الملا نفسه، مع أنه يعرض في شراسة ألمحنا إليها لموقفه من مسألة فناء النار (وينسب إليه إلغاء عقيدة العذاب الأخروي مع أنه لم يقل بذلك)[٣١] ويصرح بأنه تأثر فيها بكل من الجاحظ وابن عربي، وهذا يدل على أنه قد اطلع على ما كتبه الملا صدرا في **الأسفار** في أكثر من موضع وصرح فيه بالأخذ عن" أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دثور العالم وزواله"[٣٢] وصرح فيه باسم ابن عربي ونقل بعض نصوص **الفتوحات المكية**، على أنه في مواضع أخرى من **الأسفار** يصرح بأخذه عن ابن عربي، وقد يسميه أحيانا الشيخ الأعرابي، وقد يدرجه ضمن أئمة الكشف، ويحدد في بعض هذه المواضع أرقام الأبواب في **الفتوحات**، وينقل بعض نصوصها المتعلقة باشتداد وجود الصورة شدة بعد شدة حتى تصير الصورة البرزخية أخروية، وهو المعنى الذي عبّر عنه من قبل بتجدّد الطبيعة الجرمية؛ فمن ذلك على سبيل المثال قوله: "قال صاحب **الفتوحات المكية** في الباب الخامس والخمسين وثلاثمائة منها: والموت بين النشأتين حالة برزخية.. فإن مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشئا بعد نشء، فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامة.."[٣٣]، وفي موضع آخر ينقل عن الفتوحات وبعض شراح

الفصوص بشأن انقطاع عذاب أهل النار بعد استيفاء ما يستحقون من العذاب بحسب عدل الله - تعالى - ورحمته، وهو الموضع الذي يشير إليه الأستاذ العلوي، وكان أجدر به أن يأخذ بما يذكره صاحب النظرية صراحة - أعني ملا صدرا نفسه - ضمن أسلافه الفكريين الذين سبقوه في القول بما يشبه "الحركة الجوهرية"، لكنه استطاع أن يتلقف الفكرة ويطوّرها، ويجعلها أساس الوجود وتغيراته في النشأتين الأولى والآخرة، لا في الآخرة فحسب[٣٤]، ويبني عليها مذهبا كاملا بعبقريته الخاصة التي لا يضيرها الإفادة من الآخرين صوفية أو متكلمين.

على أن الأستاذ العلوي إذ يهمل دور ابن عربي في الإيحاء بفكرة "الحركة الجوهرية"يفيض في بيان تأثر الملا صدرا بهيرا قليطس وبإخوان الصفا وابن مسكوية[٣٥]، ونحن لا ننكر إمكان إسهام هؤلاء في توجيه النظر الفلسفي بوجه عام لدى فيلسوفنا إلى ظاهرة التغير في الكون، وأن العالم تيار متدفق وصراع متوتر دائم بالنسبة إلى هيراقليطس، وأن أنواع الموجودات لدى إخوان الصفا وابن مسكويه متراَتِبة في نسق معين أو سلم وجودي وإن لم يقولوا بالتحول النوعي كما قال التطوريون المحدثون، وقد استعان صدر الدين بهذه الفكرة وإن كان قد طورها إلى حد كبير، وهي في تقديري فكرة جزئية في بناء نظريته أو بالأحرى أداة استدلالية فقط على ما يرمي إليه من التحول الوجودي والحركة الجوهرية.

٢- أما الاتجاه الآخر[٣٦] فهو الذي يعتبر ابن عربي أول من شق

الاجماع الذي انعقد لدى المشائين والإشراقيين والمتكلمين والصوفية الذي عرضوا لمسألة الحركة، وسلموا بالإرث الأرسطاطاليسي الذي أشاعه المشاؤون المسلمون في البيئة الفكرية في نفي حصولها في الجوهر، وأن هذا هو السر في إحساس حكيم شيراز بالدَّيْن للشيخ الأعرابي الحاتمي الطائي، الذي نشأ في الأندلس، وعاش في قونية، وثوى في سفح قاسيون بدمشق عام ٦٣٨هـ، يعني ابن عربي، فجاء صدر المتألهين بعد أربعة قرون ليتوفر على فكرته ويسبغ عليها من عبقريته ما يحولها إلى نظرية كاملة بل أساسا لمذهب فكري أصيل متكامل، وإذا صرح الملا صدرا بمصدر إلهامه فليس لنا إلا أن نردد:

إذا قالت حزام فصدقوها فإن القول ما قالت حزام.

٤- من آثار النظرية: فلسفة خودي لدى إقبال:

لم يكن العمل الفلسفي، والإبداع المتميز لحكيم شيراز صرخة في واد، بل تجاوبت أصداؤه في أنحاء العالم الإسلامي، وإن لم ينل - في اعتقادي - بعدُ ما يستحق من حفاوة فكرية واستجابة جادة.

وقد كان الأثر الواضح - بطبيعة الحال - في موطنه فارس؛ فالرجل - كما يقول دارسوه - جرى أن يوضع في مصاف الأعلام الذين يضمهم سجل الحياة الفكرية في العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا والغزالي ونصير الدين الطوسي والسهروردي وابن عربي[٣٧]، فقد اجتمعت في شخصيته الفكرية كل الروافد الفكرية التي زخر بها هذا العالم حيث توحدت وتألقت واشتد وجودها واستحكم وخرجت زاداً فكرياً جديدا أسهم فيما بعد في مواجهة

هجمة العلم الحديث ذي النزعة المادية في إيران خلال الفترة القاجارية بل ساعد على حفظ التقاليد الفكرية الإسلامية في نطاق أوسع من العالم الإسلامي حتى اليوم(٣٨).

أما خلفاء الرجل الأمناء على تراثه من تلاميذه وأتباعه فمن أبرزهم: ملا محسن الفيض، والشيخ عبدالرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي، والشارح الكبير حاجي ملا هادي السبزواري، وملا علي النوري أحد شراح **الأسفار**، وملا إسماعيل خاجوبي من شراح **الأسفار** أيضا وملا علي مدرس زونوزي والشيخ محمد هيداجي والشيخ محمد حسين الأصفهاني والشيخ محمد رضا المظفر الدين حفظوا تراث شيخهم شرحاً وتدريساً، وحفظوا تقاليد المدرسة الفلسفية الإسلامية في إيران وما حولها.

ولكن الاستجابة الجادة البارزة فيما أُقدِّر على الصعيد الفلسفي خارج إيران لإقبال وبخاصة نظريته المشهورة في "الذاتية" التي تحمل ملامح واضحة من نظرية "الحركة الجوهرية"، والتي أصدر عنها بالفارسية أول دواوينه الكاملة المطبوع عام ١٩١٥م بعنوان **أسرار خودي** ثم ألحق بها المنظومة أو الديوان المكمل لها **رموز بيخودي** عام ١٩١٨م، ويلخص إقبال بلغته مقصوده من فكرة الذاتية: "إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال أنا، وبإثباتها وإحكامها وتوسيعها"(٣٩) ويؤكد إقبال في عدة مواطن أن جوهر الذات هو التوتر الدائم، والتطور المستمر بمواجهة البلاء ومكابدة الفتن حتى بعد الموت: "وعلى هذا فالخلود لا نناله بصفته حقا لنا، وإنما نبلغه

بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لا غير. فإن الموت يكون مجازاً لا غير إلى البرزخ الذي جاء وصفه في القرآن، وتصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير في موقف النفس إزاء الزمان والمكان وهو أمر غير مستبعد... وليس في الإسلام لعنة أبدية، ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفا للنار يفسره القرآن بأنه حقبة من الزمان... وعلى هذا فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم بسلطة إله منتقم، بل هي تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله(٤٠).

أليست ملامح "الحركة الجوهرية" وبعض تطبيقاتها واضحة في هذا المثال الأخير من فكر إقبال، الذي يعكس نفس الفكرة التي صرح بها صدر الدين من قبل بشأن الموت والبرزخ وأبدية النار، والتي ناله بسببها مثل ما نال إقبالا في هذا الصدد؟(٤١).

نعم إن إقبالا لا يصرح بتأثره بالملا صدرا في هذا الصدد، أو في مجمل فلسفة الذاتية، وإن كان يعرف الملا صدرا ونظامه الفلسفي جيدا إذ يقول عنه في رسالته للدكتوراه "تطور الفكر الفلسفي في إيران" مستعرضا فترة الحكم الإيلخاني وما بعده: "وحتى القرن السابع عشر لانكاد نصادف بين القوم مفكرا بارزا، حتى يطالعنا الملا صدرا أو مولانا صدر الدين الشيرازي، ذلك المفكر الحاذق بنظامه الفلسفي المؤيد بمنطقه القوي المؤثر، وعنده أنه بسيط الحقيقة هو كل الأشياء، ولكنها ليست تتمثل في أي شيء

واحد منها على حياله، والمعرفة الحقة تتمثل في وحدة الذات والموضوع. ويعتقد جوبينو أن فلسفة الملا صدرا هي مجرد إحياء للسينوية لكنه بذلك يتجاهل حقيقة واضحة؛ هي أن مذهب صدر الدين في وحدة الذات والموضوع يمثل الخطوة الأخيرة التي خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة..."(٤٢).

لقد كان إقبال مرشحا لهذا التجاوب الجاد مع فلسفة "الحركة الجوهرية" وصاحبها حكيم شيراز؛ فكلاهما عني بدراسة الفلسفة في ماضيها وحاضرها، وكلاهما ارتبط بالتصوف فكراً وتطبيقا، وكلاهما اشتغل بالكلام وتراثه على نحو ما، وكانت أولى دراسات إقبال عن الفكر الفلسفي في إيران، وكتب أكثر دواوينه الشعرية بالفارسية كما هو معلوم، وكانت فكرة "الذاتية" التي غلبت عليه في مختلف مراحل حياته وضمخت بعطرها كل إنتاجه الشعري والنقدي، هي الأخت الشقيقة لفلسفة - ولا أقول نظرية - "الحركة الجوهرية" لدى صدر المتألهين - رحمهما الله.

على أن الوشائج بين المفكرين المسلمين والمقارنة بينهما ستكون موضوعا فيما أحسب للعديد من الدراسات القادمة بإذن الله، ومنها فيما أعلم ورقة زميلي وأخي أستاذ الدراسات الفارسية بجامعة عين شمس التي قدمت في الندوة الأخيرة التي انعقدت في إيران حول فلسفة ملا صدرا. وأود أن أشير إلى ما ذكره في بحثه عن إقبال بلاهور عام ١٩٧٧م من أن فلسفته في "الذاتية" قد ألهمت المفكر المصري عثمان أمين بفلسفته في "الجوانيه"(٤٣)، لِمَا أن

واجب الوفاء يقتضيني - وقد ذكرت موطني مصر في هذه الورقة - أن أذكر بالتقدير أول من عرض في وضوح وقوة فلسفة صدر الدين وتجربته الحياتية والفلسفية بمصر في مجلة "رسالة التقريب" خلال الخمسينيات من هذا القرن.

لقد حاولت فقط أن أضع هذا الفكر السامي في موقعه من سياق الفكر الإسلامي فلعلى وفقت إلى بعض ذلك، وأحب أن أختم مقالتي هذه قائلا: لقد كنا - أيها القرّاء الكرام - عالماً واحداً في الأقل على المستوى الثقافي والفكري - بحيث تصدر بادرة فكرية من مفكر أندلسي هو ابن عربي يتلقفها بعد أربعة قرون مفكر إيراني هو صدر الدين الشيرازي فيحيلها خلقا آخر، فيتجاوب معه بعد أربعة قرون أيضاً مفكر من شبه القارة الهندية، هو العلامة إقبال دون اعتبار لحواجز الزمان والمكان.

فهل نعود عالماً واحداً من جديد، في الدنيا المعاصرة، التي يصفونها بأنها "قرية صغيرة"؟!

هوامش

١- العلوي ، هادي: **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي** - ص ٢٣. ط مطبعة الإرشاد - بغداد، العراق ١٩٧١م.

٢- الشيرازي- صدر الدين: **الحكمة المتعالية** - ١/ ٢٠، ٢١، ط بيروت ١٩٨١م.

٣- السابق: ص ٢٢، وانظر العلوي: مرجع سابق: ص ٣٦.

٤- المظفر - محمد رضا: **مقدمة الأسفار** (مرجع سابق): **الحكمة المتعالية** - ج١، ص ح.

٥- السابق — ص ي.

٦- السابق — ص ط.

٧- العلوي: مرجع سابق - ص ٣١.

٨- **الحكمة المتعالية** (مرجع سابق) — ١/ ٢٧٥.

٩- العلوي: **نظرية الحركة** ... — ص ٣٢.

١٠- المظفر: **مقدمة الأسفار** — ص ك.

١١- انظر الغزالي: **المنقذ من الضلال** — ص١٢٠، بتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، ط القاهرة.

١٢- انظر المظفر: **مقدمة الأسفار** — ص ح: ل، وانظر أيضا:
S.H.Nasr, The Islamic Intellectual Tradition in Persia, 1996, curzon press, P.277.

١٣- **الحكمة المتعالية**: ٦/ ٢٤٦.

١٤- العلوي: مرجع سابق - ص ٣٣.

١٥- انظر مثلا: **الحكمة المتعالية** - ٢/ ٣٥، ٥/ ٢٨٩، ٢.

١٦- انظر الشافعي — حسن: **مقدمة في الفلسفة** — ص ٢٣٧. ط١، دار الثقافة العربية — القاهرة، مصر.

١٧- انظر الشافعي — حسن: **لمحات من الفكر الكلامي** — ص ٢٤. ط دار الثقافة العربية — القاهرة، مصر ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٨- انظر **الحكمة المتعالية** — ٢/ ٦٧، ٦/٢٤٥ وما بعدها، والعلوي (مرجع سابق) — ص٦٩ : ٨١.

١٩- العلوي (مرجع سابق) — ص ٦٣، ٦٩، ٩٨، **والحكمة المتعالية** — ٦/١٩٤.

٢٠- **الحكمة المتعالية** — ١/٢٧٣ن ٦/١٩٤، **وقارن بالعلوي** - ص ٧٣، ونصر (مرجع سابق بالإنجليزية) — ص ٢٨٤.

٢١- **الحكمة المتعالية** —٦/٢٤٧، **وقارن نصر** (مرجع سابق بالإنجليزية) — ص٢٨٤.

٢٢- السابق نفسه، وانظر أيضا الشافعي- حسن: **مقدمة في الفلسفة** - ص ٢٣٨.

٢٣- أخرجه **البخاري** في صحيحه.. كتاب بدء الخلق - باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾. بلفظ (كان الله ولم يكن شيء غيره) ٣/١٦٦٦. وكرره في كتاب التوحيد - باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم. بلفظ (كان الله ولم يكن شيء قبله) ٦/ ٢٦٩٩.

٢٤- **الحكمة المتعالية** ٦/٢٢٢، وانظر أيضا سجادي - سيد جعفر: مصطلحات فلسفي صدر الدين شيرازي، جابخانه دانشكاه، طهران ١٣٤، ٨٨-٩١، ٢١٢-٢١٤.

٢٥- السابق، وأيضا نصر(مرجع بالانجليزية) ٢٨٨-٢٩٢.

٢٦- **الحكمة المتعالية** ٥/٣٨١-٣٨٢، ونصر ٢٩٢.

٢٧- انظر الشافعي- حسن: **لمحات**(مرجع سابق) من ٣٤٨.

٢٨- العلوي ٤٣-٤٦.

٢٩- الشافعي- حسن: **مقدمة في الفلسفة العامة** - مرجع سابق - ص١٧٥-١٧٧.

٣٠- انظر العلوي: **نظرية الحركة** (مرجع سابق)٥٣، ١٢٥ وما بعدها.

٣١- انظر السابق ٤٣-٤٦.

٣٢- **الحكمة المتعالية** ٥/٢٤٦.

٣٣- السابق ٥/٣٣٦.

٣٤- السابق ٥/٣٤٩.

٣٥- انظر العلوي: ١٠٧-١١٨.

٣٦- نصر- مرجع سابق ٢٩٤.

٣٧- السابق.

٣٨- السابق.

٣٩- انظر **أبحاث ذكرى إقبال المئية** لاهور ١٩٨٢م بحث **فلسفة إقبال**، منظومة **أسرار خودي**، ص ٥٤.

٤٠- محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، ط القاهرة ١٩٦٨م، ص ١٧٣-١٤١.

٤١- انظر الشافعي: **لمحات** ص ٢٨٤.

٤٢- انظر الشافعي حسن: وجمال الدين- محمد سعيد: **تطور الفكر الديني في إيران**، الدار الفنية للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٩م، ص ١٢٨.

٤٣- جمال الدين- محمد سعيد: **أبحاث ذكرى إقبال المئوية** لاهور ١٩٨٢م- بحث **إقبال في مصر** ص١٩.