النزعة المادية الجدليّة في الفلسفة الإسلامية
(دراسة في قراءة هادي العلوي لفلسفة صدر الدين الشيرازي)

أ.م.د. وسام حسن فليح تويج
جامعة الكوفة / كلية الآداب / قسم الفلسفة
Wisam.twayej@uokufa.edu.iq

الملخص:

قرا هادي العلوي الفيلسوف صدر الدين الشيرازي سيرة وفلسفة، وركّز على نظريته في الحركة الجوهرية، فقد تفرّد بها، اذ أثبت الحركة في مقولة الجوهر، وتميّزت فلسفته بتوفيقيتها بين الفلسفات المختلفة والاتجاهات المتباينة من مشائية وإشراقية وبرهانية وعرفانية وعقلية ونقلية، وحاول العلوي في قراءته هذه إظهاره فيلسوفا طبيعيا ماديا جدليّا، وما كان الشيرازي كذلك!

لذا حاولت في بحثي هذا تبيان ان قراءة العلوي كانت إيديولوجية، وسعيت للكشف عن موارد إسقاطاته الإيديولوجية فيها ومناقشتها، وجاء في مباحث ثلاثة: الأول في حياته، والثاني في فلسفته بعامة، والثالث في نظرية الحركة الجوهرية بخاصة وفقا لنص العلوي نفسه.

الكلمات المفتاحية: (المادية الجدليّة، العلوي، الشيرازي، نظرية الحركة الجوهرية، النشوء والارتقاء).

Dialectical materialism in Islamic philosophy
(A study of Hadi Al-Alawi's reading of the philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi)

Dr. Wissam Hassan Falih Tawij
University of Kufa / College of Arts / Department of Philosophy
Wisam.twayej@uokufa.edu.iq

Abstract:

Hadi Al-Alawi read the biography and philosophy of the philosopher Sadr al-Din al-Shirazi, and focused on his theory of essential movement. He was unique in it, as he proved movement in the statement of essence. His philosophy was distinguished by its reconciliation between different philosophies and the disparate trends of Peripateticism, Illuminationism, Demonstration,

Gnosticism, rationalism, and transmissionism. In his reading, Al-Alawi tried to show it. A natural, materialistic, dialectical philosopher, and Al-Shirazi was not like that!

Therefore, in my research, I tried to show that Al-Alawi's reading was ideological, and I sought to uncover and discuss the sources of his ideological projections into it, and it came in three sections: the first in his life, the second in his philosophy in general, and the third in the theory of fundamental movement in particular, according to Al-Alawi's text itself.

Keywords: (dialectical materialism, Al-Alawi, Shirazi, theory of fundamental movement, emergence and evolution).

المقدمة:

سوّق المستشرقون لدعوى إنتهاء الفلسفة الإسلامية بعد وفاة ابن رشد، ومع أهمية ابن رشد؛ لكنه لم يكن آخر الفلاسفة المسلمين، ولعل صدر الدين الشيرازي أبرز من جاء بعده، وربما كان أكثر أصالة منه، اذ بلور مدرسة فلسفية خاصة، قامت على أصول متنوعة مشائية وإشراقية، برهانية وعرفانية ، عقلية ونقلية ، اما ابن رشد ؛ فقد كان أرسطيا متأثرا بالفلسفة الإغريقية .

ومع إهمال المستشرقين للشيرازي جهلا أو عمدا؛ إلاّ انه كان معروفا في المدارس الدينية الشيعية بخاصة، فقد توارثت نصوصه وتدارستها لاسيما كتابه الشهير: (الأسفار)، ونصوص تلامذته وأتباعه.

وأُغفل ذكره في الدراسات الأكاديمية، ولاسيما في بلداننا العربية، قبل ان ينبري جملة من الدارسين للتعريف به وفلسفته، ولعل من أوائل من إضطلع بذلك جعفر آل ياسين في كتابه: (صدر الدين الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية) الصادر عام ١٩٥٥، وموسى الموسوي اذ كتب عنه أطروحة دكتوراه في جامعة السوربون عام ١٩٥٩ وقد ترجمها الى العربية لتصدر كتابا عنوانه: (الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي).

وفي السياق ذاته؛ أصدر هادي العلوي كتابه: (نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي) منذ مطلع السبعينيات وربما في عام ١٩٧١، ثم توالت الدراسات بعد ذلك حوله.

وعلى الرغم مما بذله العلوي فيه من جهد كبير ومقاربات مهمة ومقارنات سديدة؛ لكنه وقع في فخ الإيديولوجيا، فجاء بحثي هذا للكشف عن إسقاطاته الإيديولوجية على الشيرازي وفلسفته ومناقشتها، فقد أظهر الشيرازي فيلسوفا ماديا جدليّا (ديالكتيكيا) ، وهو لم يكن كذلك باعترافه أحيانا .

المبحث الأول: صدر الدين الشيرازي

ذهب هادي العلوي .كغيره . الى ان الفلسفة الإسلامية طوت صفحتها الأخيرة برحيل ابن رشد، ومع هذا؛ فان نشاطها ظهر في نصوص الشّراح أمثال: نصير الدين الطوسي . على الرغم من انه يرقى أحيانا الى مصاف الفيلسوف . والأبهري والإيجي والدواني وطاش كبرى زاده والتهانوي والجرجاني [١]

فضلا عن لجوء الطوائف اليها في صراعاتها بما فيها تلك التي هاجمتها وكفّرت منتحليها من قبيل اهل السنة بعامة ،إلاّ انها حظيت بتقدير أكبر من قبل الشيعة منذ ان كانت حركة سياسية واجتماعية ، واستمرت معها عندما تحولت الى طائفة دينية ، فقد أسهمت الإمامية والزيدية في علم الكلام ، ولجأت الإسماعيلية الى الفلسفة الإفلوطينية والغنوصية ، غير ان الزيدية انحسرت فاكتفت باليمن ، وسقطت آخر قلاع الإسماعيلية في آلموت على يد هولاكو فانعزلت في سوريا والهند وإيران ، اما الإمامية ؛ فاصبحت من فرق الشيعة أكبرها ، وتنامى نشاطها في حقول المعرفة الدينية والفلسفية ، فلم تحظر الفلسفة رسميا لكنها حصرتها بأسوار العقيدة [٢] .

وعُبّر عنها لديهم بـ(فلسفة العرفان النبوي)، وكانت مزيجا من أفلاطون وارسطو وأفلوطين وابن سينا والسهروردي وابن عربي، وامتازت بالسعة والتعقيد والخيال الخصب واللغة العالية ذات النفس الإشراقي الذي يرفعها الى مستوى الشعر، اما مضمونها؛ فعقيم ومحدود، ولم تتجاوز الفلسفة اليونانية . الإسلامية، ولم تأت بجديد، فجاءت إتباعية تلفيقية لا إبداعية، بل كانت أضعف حلقات الفلسفة الإسلامية وأقربها الى تمثل روح العصور المظلمة [٣].

ومع هذا ؛ قرر العلوي ان جوّا دراسيا نشيطا قد يشكل وسطا صالحا لنمو عبقرية ما ، وكان مثاله نابغة شيراز محمد بن إبراهيم المعروف بـ(صدر الدين)، وعند تلامذته وهواة فلسفته بـ(صدر المتالهين) وعند الشيعة بعامة بـ(الملا صدرا) ، وقد ولد في شيراز . من أعمال فارس الى الجنوب الغربي من إيران . في عام (٩٧٩هـ أو ٩٨٠هـ = ١٥٧٣ م)، وكانت أسرته غنية ، وقيل ان أباه عمل وزيرا لدى الصفويين ، مما مكنه من التفرغ للدراسة ، وبعد وفاة أبيه رحل الى أصفهان التي كانت مركزا للدراسات الدينية والفلسفية ، فتتلمذ على بهاء الدين العاملي (ت:١٠٣١) في العلوم الدينية واللغة والآداب ' وتتلمذ على أستاذه الأكبر محمد باقر الداماد(ت: ١٠٤١)، في الفلسفة ، ولما كانت البيئة التي درس فيها مشبعة بالتصوف والعرفان ؛ فقد تأثر به ، ويبدو انه بعد نضوجه عانى من الغربة والمضايقة وقد عبّر في بعض مؤلفاته عن برمه وشكواه من جهالة الناس من حوله مؤكدا عزمه على الهجرة ، ولعل ضجره ليس من عامة الناس بل خاصتهم ومن بيئته الفكرية ذاتها ، اذ انه تخلى عن السعي وراء الثروة والجاه

والسلطان وهو ما لم يرق لاكثر زملائه ، اما عامة الناس ؛ فليس لها شأن بالفيلسوف ، وتشغلها هموم أخرى ، وربما وقعوا ضحية لإغواء غيرهم ، بل هم أميل لإحترام وتوقير أهل الفكر من تحقيرهم [٤] .

لذا غادر الشيرازي أصفهان الى قرية كهك . من أعمال قم . واعتزل امدا تراوح بين تسعة الى خمسة عشر عاما ، وانقطع الى التأمل لتحصيل المنطق اللّدني والكشف العرفاني اللذين قال استاذه الداماد عنهما ان المعرفة بدونهما عبث مضيّع ، وليس بعيدا استشرافه لبعض أفكاره المهمة في فلسفته من عزلته ، وبعد ان ذاعت شهرته ؛ رجع الى شيراز بدعوة من حاكم ولاية فارس ليعلّم في مدرستها التي أنشأها الحاكم نفسه ، فبدأ التدريس والتأليف فيها ، إلاّ ان شكواه وبرمه من الناس بقي يتردد في مؤلفاته ، فعدوله عن عزلته انما جاء لرغبته في التدريس والتاليف والبحث [٥].

وكان مولعا بالحج . كغيره من المتصوفة . فزار البيت الحرام سبع مرّات ماشيا، وفي المرّة الأخيرة وافته المنية في البصرة، فدفن فيها عام (١٠٥٠هـ = ١٦٤٠ م) [٦].

وذكر العلوي انه ترك لنا ما يزيد على أربعين مصنفا في الفلسفة والدين، بما فيها تفسير القرآن الذي لم يكمله، وشرح (الكافي)، فضلا عن شروحه على (الشفاء) لـ(ابن سينا) و(حكمة الإشراق) لـ(السهروردي)، محتملا ان تكون من تآليفه المبكرة، اما مصنفاته التي تضمنت فلسفته الخاصة؛ فأهمها: (شواهد الربوبية) محتملا انه مؤلفاته، و(الأسفار) كتابه الرائس الذي سمّاه أيضا بـ(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية) [٧].

وعلى ما مرّ ذكره بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ . ذهب العلوي الى ان الفلسفة الإسلامية طوت صفحتها الأخيرة بموت ابن رشد، وان أغلب من جاء بعده . عدا الشيرازي . شرّاح وليسوا فلاسفة، إلاّ ان العلوي لم يبين لنا معياره في توصيف الفيلسوف مما عداه وتمييزه عما سواه! فحتى ابن رشد ذاته عُرف بالشارح أي الشارح [٨] لأرسطو، فهل يتنافى الشرح والفلسفية؟!

أم قصد غياب النسق أو المذهب فيها؟! فهو رأي هيجل الذي ركّز عليه في توصيفه للفيلسوف عندما عدّ الفلسفة هي النسق، لكن جملة من الفلاسفة الآخرين نقدوا النسق من قبيل: كيركجارد ونيتشه وسانتيانا وجيمس وديوي وفتجنشتين وهيدجر ودريدا ودولوز وفوكو ... [٩] ، فهل اللانسقيون ليسوا قلاسفة ؟!

أم قصد انها تفتقر الى الجدّة والإبتكار؟! وربما أشار الى هذا في بعض موارد نصه، ولكن هذه الدعوى شملت الفلسفة الإسلامية وفلاسفتها بعامة ولاسيما من وجهة النظر الإستشراقية !.

والأولى ان يكون المعيار هو التفلسف ذاته بما ينطوي عليه من الإندهاش والتشكيك والتساؤل ....

٢ . قرر العلوي ان الفلسفة الإسلامية انتهت بوفاة ابن رشد، وهو برأيه هذا يؤكد وجهة النظر الإستشراقية مرّة أخرى، فقد ورثت الفلسفة الإسلامية من مدرستي أثينا والإسكندرية نحو مأتتي مسألة، لكنها تركت لنا . لاسيما في أطوارها المتأخرة . نحو سبعمائة مسألة، والفارق نحو خمسمائة مسألة [١٠] .

فضلا عن ان بعض المسائل المأتين قد قُدمت فيها براهين جديدة ، وبعضها الآخر غُير محتواها على الرغم من بقاء عنواناتها [١١] ، ومن أهم المسائل الجديدة : ((أصالة الوجود ، وحدة الوجود ، الوجود الذهني ، أحكام العدم ، امتناع إعادة المعدوم ، وكذلك مسألة الجعل ، مناط احتياج الشيء الى العلة ، اعتبارات الماهية ، المعقولات الثانية الفلسفية ، بعض أقسام التقدم ، أقسام الحدوث ، أنواع الضرورة والامتناع والإمكان ، بعض أقسام الوحدة والكثرة ، الحركة الجوهرية ، تجرد النفوس الحيوانية ، التجرد البرزخي لنفس الانسان بالإضافة الى التجرد العقلي ، النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء ، الفاعلية بالتسخير ، وحدة النفس والبدن ، نوع تركب المادة والصورة ، الوحدة في كثرة قوى النفس ، ارتباط المعلول بالعلة يعود الى الإضافة الإشراقية ، المعاد الجسماني البرزخي ، كون الزمان بعدا رابعا ، قاعدة بسيط الحقيقة ، العلم البسيط الإجمالي للباري في عين الكشف التفصيلي))[١٢] .

ومع ان بعض المسائل قد تبدو قديمة مثل: وحدة الوجود وبسيط الحقيقة ونحوهما؛ إلاّ انها اختلفت في الفلسفة الإسلامية عما كانت عليه [١٣].

وبصرف النظر عن إستثناء الشيرازي عن غيره من حيث الجدّة والإبتكار ؛ إلاّ ان العلوي أخذ بآراء المستشرقين في انتهاء الفلسفة الإسلامية مع وفاة ابن رشد ، فقرر ان الفلسفة الإسلامية من بعده غدت إتّباعية تلفيقية ولم تعد إبداعية ، ومع انه لم يصّرح بالتقليل من شأنها مثلهم بل هو ضدهم فيه ؛ غير ان رأيه يفضي الى تأييدهم في توهينها ، وغمط جهود من جاء بعد ابن رشد من الفلاسفة المسلمين ، وهو مما لا يستند الى أدّلة علمية وتكذّبه الشواهد التاريخية ، وإلاّ فكيف انبثقت الفلسفة الإسلامية من سباتها وركودها في عصورها المتأخرة ؟! هل جاءت فجأة من الصفر؟! انما بناء على جهود الفلاسفة المسلمين ممن جاء بعد ابن رشد، والمسائل التي ذُكر بعضها شواهد.

٣ . ذكر العلوي ان الإمامية من الشيعة لم تحظر الفلسفة رسميا، ومع أهمية ما ذكر؛ إلاّ ان الفلسفة في مدارسها الدينية كانت تدور حول فلسفة الشيرازي، وقد تمتد الى ابن سينا والسهروردي ، وربما تتدارسهما عبر الشيرازي نفسه ، اما في العرفان ؛ فيقتصرون على ابن عربي [١٤] .

وربما ازدهرت الفلسفة وعلوم المعقول بعامة في القرون السالفة نوعا ما ولكنها آلت الى التقهقر والإنكفاء في القرن الأخير ولاسيما في حاضرة النجف نتيجة لتشدد الفقهاء ضدها ومن يدرّسها [١٥] ، والى الآن حال الفلسفة هي الحال ومآلها هو المآل ولسنا بحاجة الى مثال !

٤ . ترجم العلوي للشيرازي، فذكر ان أهم أساتذته: العاملي والداماد ، وغفل عن ثالثهم وقد ورد في بعض المصادر ، وهو الفندرسكي (ت: ١٠٤٩) [١٦] ، وتتلمذه عليه ليس واضحا ، ولعل شهرته في عصر تلمذة الشيرازي رجّح تتلمذه عليه .

وقيل ان الشيرازي تعرّف عليه في أصفهان أول وصوله اليها، فأرشده الى أُستاذيه المذكورين، وربما تتلمذ عليه في بداية تحصيله فيها [١٧]، وقد جاء فيه انه كان زاهدا متواضعا درويشا ملازما للفقراء ومجانبا للأغنياء [١٨]، وربما لهذا لم يكن مشهورا ومؤثرا كغيره من أقرانه.

وغفل أيضا عن ذكر أهم تلامذته، ومنهم: صهراه على ابنتيه محسن (الفيض) وعبد الرزاق اللاهيجي (الفياض) وهو من لقبهما بلقبيهما [١٩]، وسعيد بن محمد القمي [٢٠] .

٥ . لم يتطرق العلوي لمصطلح (الحكمة المتعالية) وهو عنوان اختاره الشيرازي لأهم كتبه ثم صار عنوانا لمدرسته، ولعل أول من ذكر الإصطلاح هو ابن سينا، ويراد بالحكمة المتعالية انها ليست بحثية وانما كشفية وذوقية أيضا [٢١]، جمع فيها بين الفلسفتين: المشائية والإشراقية، فوّفق بينهما، فضلا عن رأيه في ان العقل والنقل متطابقان [٢٢] ، وعليه بنى مسلكه الذي نقد على أساسه الحكماء والمتكلمين والأطباء والمتصوفين والفقهاء والمؤرخين واللغويين ... [٢٣] .

فمع انه توفيقي كغيره من الفلاسفة المسلمين؛ لكن توفيقيته مركّبة اذ لا تقتصر على الجمع بين العقل والنقل وحسب بل الجمع بين العقل والذوق أيضا!

المبحث الثاني: فلسفة صدر الدين الشيرازي

قرر العلوي ان فلسفة الشيرازي مزيج من المشائية والافلاطونية الحديثة والإشراقية على الرغم من نقده لها، لنزوعه نحو التجديد ونفوره من المذاهب الشائعة، فسعى لتقديم حلول مبتكرة لبعض المشكلات الفلسفية المستعصية مصحوبة بشعور الغبطة بل الغرور، والمهم مما قدّمه هو فلسفته الطبيعية مقتطعة من سياقها الذي يصلها باللاهوت،

وليس فلسفته الميتافيزيقية الخيالية الشعرية، فهي منذ أفلاطون وأفلوطين ومرورا بأوغسطين والإكويني والسهروردي حتى الداماد وتلامذته لاتعدوالمخاريق اللفظية والمعميات [٢٤] .

وزعم ان فلسفته الطبيعية كاشفة عن تفكيره المادي، فقد اخذت بالمبادىء الجدلية فضلا عن التأثيرات الأخرى المذكورة آنفا . ولو انها ليست واضحة أو متكاملة في منهجه . من قبيل تخليه عن عدم التناقض ولجوئه الى وحدة الأضداد، وملاحظته للروابط الوجودية بين الأشياء مما سياتي لاحقا [٢٥] .

اما أهم موارد فلسفته عنده؛ فهي على وفق الآتي:

أولا: وظيفة الفلسفة:

قرر العلوي ان الفلسفة عند الشيرازي تعني العلم الكلي، ووظيفتها تتمثل في الإيجاد على الوجه الأكمل؛ وذلك لانها الأداة التي عرف بها الانسان حقيقة الوجود، ومعرفة الوجود شرط أساسي لإيجاده أو تغييره [٢٦] .

وقارن الشيرازي ببيكون وماركس، فذهب الى اتفاقهم في عدّ الفلسفة الأداة التي توجد الوجود أو تغيّره، وعلّل اتفاقهم هذا بنزعتهم الواقعية، لكنه حذّر من تحميل الشيرازي ما لايحتمل من النزعة الواقعية اذ انه انطلق من تفكير نظري بحت وفقا لظروف مجتمعه [٢٧].

ثانيا: وحدة الوجود:

ذهب العلوي الى ان الشيرازي من القائلين بوحدة الوجود، وكُفّر لقوله بها، ومع ان وحدة الوجود ظهرت أولا لدى التاويين الصينيين؛ إلاّ انها معه اتخذت مسارا جديدا، فواجب الوجود عنده بسيط الحقيقة فهو في كل شيء، بمعنى ان وجوده سار على الممكنات، لكن سريان وجوده ليس واضحا لديه، فقد نفى الحلول والاتحاد والدخول والخروج والاتصال والانفصال بين الواجب والممكنات! وفي مورد آخر ذهب الى ان العلة هي المعلول ويبدو ان هذا لايتفق مع تعدد الموجود، وبما انه لم ينكر تعدد الموجود؛ فالتعدد يكون في الرتبة والماهية دون الهوية الوجودية، وعليه فالوجود في الواجب والممكنات حقيقي، لكنه في مورد آخر ذهب الى ان الوجود في الواجب حقيقي وما عداه مجازيا، فهو تناقض مع ذاته في هذا، لذا لجأ بعضهم الى تأويل رأيه المذكور بالتقية من رجال الدين [٢٨] .

ويرى العلوي ان لوحدة الوجود دلالتين : مادية ومثالية ، اما المادية ؛فتعني ان الوجود المطلق كامن في المادة وهو رأي التاويين والرواقيين ، واما المثالية؛ فتعني ان الوجود الصرف هو وجود الله وحده وهو رأي بعض الصوفية المسلمين الذين ذهبوا الى ان الممكنات موجودات اعتبارية لا عينية ، فلا كثرة فيها ولا تعدد ، والوجود

والموجود واحد ، والشيرازي أنكر المثالية الذاتية التي نفت الوجود الموضوعي ، اما الله عنده فمنزّه عن المادة على الرغم من سريانه فيها ، وعليه ؛ وحدة الوجود مادية من جهة العالم ، ومثالية من جهة الوجود الحقيقي أو العلة الفاعلة الأولى المجرّدة عن المادة[٢٩] .

فالشيرازي جمع وحدة العالم وتعدده، فـ(الوجود واحد والموجود متعدد) ، فاذا جرّدنا مقولته في (الوجود واحد) من ملابساتها اللاهوتية ؛ فتعني رجوع الموجودات الى أصل واحد ، وهو المادة المتحركة وفقا لرأي المادية الجدلية (الديالكتيكية) في عصرنا ، وان ظواهر العالم مترابطة من حيث خواصها الكلية من قبيل : حضورها في الزمان والمكان ، وقابليتها على التطور والحركة ، وخضوعها للقوانين العامة ، واما مقولته في (الموجود متعدد) ؛ فتعني تنوع الأشياء وخصائصها ، وسببه التفاوت في مراتب الوجود[٣٠] .

ثالثا: الوجود والماهية:

أشار العلوي الى ان الفلسفة الإسلامية . وربما لأول مرّة في تاريخ الفلسفة . ميّزت بين وجود الشيء وماهيته، لكنها اختلفت في أيهما الأصل، وللوجود تعريفات عديدة، وذهب الشيرازي الى ان الوجود بديهي أي لا يُعرّف، وحقيقته في الموجود، فالوجود هو الموجود مطلقا كان أم جزئيا. اما الماهية؛ فتعني ما به الشيء هو هو ، وانقسم الفلاسفة المسلمون في علاقة الوجود بالماهية ، فقرر بعضهم أصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وقرر بعضهم الآخر أصالة الماهية واعتبارية الوجود ، واصرّ الشيرازي على انه ليس في الخارج غير الوجود ، واما الماهية ؛ فتتحد به اتحاد المفهوم الكلي الاعتباري بالأمر العيني، فهي لا وجود لها بدونه ، ومع هذا لا يمكن الفصل بينهما سواء بالأمر العيني أم الذهني، فلا وجود بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود باستثناء الوجود الواجب لانه محض ، لكن الشيرازي يستدرك بان للماهية وجودا ذهنيا مجردا عن وجودها العيني الشخصي ، فيصح عدّها سابقة على الوجود في العقل القادر على تجريد الماهية من الوجود ، غير انه قصر وجود الماهية على معقوليتها مما يعني اعتبارية الماهية ، فيغدو وجودها مصدريا وليس حقيقيا ، وعلى اية حال ؛ لم يفصل القائلون بأصالة الماهية بين الوجودين ، فجعلوا الوجود أمرا انتزاعيا اعتباريا ، والماهية أمرا حقيقيا[٣١].

والماهية تتشخص بامر زائد عليها عارض لها؛ لانها كلية ونسبة أشخاصها اليها واحدة، فما لم تتشخص بواحد منها لم تصدر عن العلة، فالصادر عن العلة هو الشخص، والشيء عدم مالم يتشخص، ومن ثم فالصادر عنها هو الوجود لا الماهية، وبما انها تتحقق في الجزئيات؛ فهي متغيرة، والوجود موجود بالذات والماهية بالعرض كالشخص وصورته في المرآة، وكل هذا لان الماهية كلية فلا تتفاوت مراتبها إلاّ بتفاوت مراتب الوجود [٣٢] .

وقرر العلوي ان أصالة الوجود تفيد الوجود العيني ، وبذا نبدأ من الواقع لنستخلص خواصه النوعية عقلا فنتصور ما ندعوه الماهية ، أما أصالة الماهية ؛ فتفيد الوجود الذهني ، ووجود الشيء بماهيته أي بما تقوّم به في الواقع ، وهذه صيغة مثالية تقدم صور الأشياء العقلية المجردة على وجود الأشياء الواقعي ، وتصلّب الموجودات في الماهيات الثابتة ، وتجعل حركتها رتيبة بموجب قانون ما ، في حين ان حركة الموجودات تبدأ من الفرد المحسوس لا مفهومه، فحركة الأشياء في وجودها لا ما هيتها ، ومع ان الشيرازي لم يصرّح بمبدأ الماهيات المتغيرة ؛ لكن مذهبه في أصالة الوجود يفضي اليها ولو أنكر . لأكثر من مرّة . التغيّر فيها ![٣٣].

رابعا: الجوهر:

ذكر العلوي ان الشيرازي فرّق في الجوهر بين ثلاثة مذاهب : أولها : ذهب الى ان الجوهر مركّب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلا وهو مذهب الذريين ، وثانيها : ذهب الى انه مركّب ينقسم الى ما لا نهاية وهو مذهب النظّام، وثالثها : ذهب الى انه مركّب من المادة والصورة وهو مذهب الحكماء أي جمهور الفلاسفة ، وهو مذهبه أيضا وقد أقام عليه مباحثه في الحركة الجوهرية ، ويندرج تحت مفهوم الجوهر لديه . كما عند سابقيه . الجسم والمادة والصورة . وكلها جواهر طبيعية . والنفس والعقل . وهما جوهران روحانيان . والنفس تحل في الجسم لكنها تخضع لتحولاته دون الانحلال والفناء ، فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، اما العقل ؛ فهو جوهر روحاني مفارق[٣٤]

خامسا: الحركة:

نقل العلوي عن الشيرازي ثلاثة تعريفات للحركة، أولها: الغيرية وهو للفيثاغوريين ، وثانيها : اللامساواة وهو لأفلاطون ، وثالثها : كما ما يتحرك ، أو الخروج من القوة الى الفعل وهو لأرسطو ، فجمع بينها لاشتراكها بالتغيّر وعدم الثبات على حال واحدة ، فأقرّها جميعا وحاول إعادة صياغتها ، فعرّف الحركة بانها نفس التجدد والخروج من حال الى غيرها[٣٥]، وعقب العلوي عليه من انه كسابقاته فيه افراط في التعميم وهو مما لا مفر منه في الفلسفة بوصفها تعمل على صياغة أعم القوانين[٣٦].

فالحركة عنده ليست فعلا محضا وانما فيه شيء من القوة، وإلاّ فالشيء لن يتحرك، انما يُدفع في الآن، اما الحركة؛ فتقع بالتدريج وتحصل في كل آن وحالها يتغير من آن لآن، وتكون الدفعة في الهيئات الثابتة كالأشكال الهندسية، والشيرازي في هذا كالمشائين لكنه بقصره للدفعة على المجال المذكور يُخرج الكون والفساد منها، فيخضعهما للحركة وقوانينها [٣٧] .

وأوضح العلوي ان شكوكا وردت بصدد علاقة الحركة بالكيف والكم دون الأين والوضع ، فوقوع الحركة في الكيف تعني تلاشي موضوعها عند الاشتداد كالسواد مثلا ، وأجاب الشيرازي عليه بان وجود السواد هو وجود فعلي ، أما أفراده ؛ ففي الحركة تتغير ولها في كل آن مرتبة من الشدة ، فالسواد لايخرج عن نوعه اذا اشتد بقدر ما يحصل له الكمال ، اما الحركة في الكم ؛ فالشبهة فيها أقوى وقد نفاها السهروردي ، وتحيّر فيها ابن سينا ، والإشكال فيها هو ان الجسم المتصل ينعدم بالفصل أو الوصل ويحدث آخر مثله ، فموضوع الحركة غير ماكث في شخصه ، وردّ الشيرازي بان موضوع الحركة الكمية هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص ، والذي يتبدل هو الجسمية المجردة لان وجودها الشخصي يتمثل بالماهية الجسمية ، أما الباقي ؛ فهو الجسمية الطبيعية النوعية وقوامها الماهية الجسمية بالجنس القريب وصور زائدة عليها بالفصل الأخير ، وأشار العلوي الى إجماع الفلاسفة على إنكار الحركة في الجوهر حتى عهد الشيرازي للمحذور المذكور ، وهو زوال موضوع الحركة [٣٨].

سادسا: الصدفة والضرورة:

بيّن العلوي ان الصدفة في الفلسفة ضد السببية وضد الالوهية ، لذا جوبهت من قبل السببيين واللاهوتيين بمعارضة شديدة ، دفاعا عن مبدأ العليّة ومبدأ الغائية ، والشيرازي على صلة بالفريقين، فقد نفى الصدفة التي عدّها جهلا بالأسباب ، وهو رأي ماديّ القرن الثامن عشر في فرنسا ومنهم هولباخ ، ولايعني نفي الصدفة الإقرار بالضرورة مطلقا ، فبعض الاحداث تقع عرضا ولو انتهت الى طبيعة أو إرادة ، غير ان الشيرازي حاول الإفادة من الصدفة في تفسير الشر والنقص بالعالم، فذهب الى ان الطبيعة تتقدم نحو الخير والكمال ، أي ان الشر والنقص يقعان عرضا ، على ان هذا لا يعني ان كل ما يقع صدفة شر. أما السببية؛ فقد أعطاها طابعا تطوريا غائيا عاقلا لكنه ليس حرّا بل مطبوعا [٣٩] .

ويرى العلوي ان الضرورة كافية لتفسير ما في الطبيعة من الخير والشر، فليس الشر عارضا بل هو حصيلة القوانين ذاتها التي تلد الخير، وأما ان الطبيعة تغذ السير نحو الكمال بطبعها؛ فحقيقة كاشفة عن إدراك عميق للوجود وحركته [٤٠] .

سابعا: العقاب الاخروي :

استغرب العلوي رأي الشيرازي في العقاب الأخروي ، وذكر انه تابع فيه الجاحظ وابن عربي ، فذهب الى ان العذاب يتنافى ورحمة الباري ، ولمّا وجد النصوص الدينية تخالفه ؛ اعترف بوجود النار التي سيدخلها الكفّار ولن يخرجوا منها يوم القيامة ، ولكن خلودهم فيها ليس عذابا من الله الذي لايعذّب إلاّ بقدر الاعمار الدنيوية لمستحقيه ،

فاذا انقضت المدّة استحال مكوثهم في النار الى تلذذ؛ لان طبيعة الكفّار والعصاة صارت من طبيعة النار ، فخروجهم منها يكون عذابا لهم ، لذا فالعذاب هو عين اللطف بهم ،ووجد العلوي ان في رأيه هذا تناقضا ، فالعذاب بدأ كعقوبة وانتقام ثم استحال الى لطف ! فان كان ملتفتا له؛ فهو من قبيل الحالات التي أقر فيها بإمكان اجتماع الضدين، وإلاّ جاز لنا اتهامه بتهافت الحجة، وكلاهما غير مستبعد ما دام الامر متعلقا أصلا بمسالة وهمية [٤١].

ونقل العلوي حديثا نبويا استشهد به الشيرازي على ان الذنب لا يوجب العقوبة إلاّ اذا اقترن بالاصرار ، وهو ((لولا ان تذنبوا لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيُغفر لهم)) ، وعقّب عليه بانه ذكر شطره الأول حول الذنب دون شطره الثاني حول الاستغفار ، وكأنه يريد تأكيد ملازمة الخطيئة للإنسان بقطع النظر عن الاستغفار والمغفرة ، وربما استبطن الأمر رغبته في التخفيف من شعور الاستفضاع الديني المقترن بالذنب ، وبذا يلتقي مع ابيقور في تحرير الانسان من عقدة الخوف الديني بإلغاء العذاب الأخروي ، لكنهما اختلفا في الكيفية، فابيقور جعل الالهة بمعزل عن هموم الناس وخلق العالم وتدبيره ، اما الشيرازي؛ فجعل علاقة الناس والاشياء بالله علاقة صداقة ، واما العداوة والكراهية ؛ فأمور عرضية سببها نفس الانسان ، وهذه الصورة الرومانسية المفعمة بالتفاؤل تكشف مزاجه الصوفي وذوقه الإشراقي وشاعريته في معالجة المشكلات اللاهوتية بعيدا عن المنطق وقوانينه . وتساءل: ما مصير الوازع الديني عنده؟ وأية قوة ستحمل المؤمنين على التقيّد بالشرع؟ وأي مبرر يبقى للايمان والعبادة إذا كان لكلا الفريقين اللذائذ والنعم المتلائمة مع طبيعتهما؟ فقد أبطل مفعول الوازع الديني ولا سبيل الى قبول عذر من يعتذر عنه بانه لم يفطن لما فطن اليه رجال الدين [٤٢] .

وعلى ما مرّ ذكره بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. قارن العلوي بين الشيرازي وبيكون وماركس، فذهب الى اشتراكهم في عدّ الفلسفة أداة توجد الوجود أو تغيّره، وعلّل ذلك بنزعتهم الواقعية مع تحذيره من تحميل الشيرازي ما لا يحتمل لانطلاقه من تفكير نظري بحت، لكنه قرر ان مقولة الأخير: (الوجود واحد) تعني المادة المتحركة وقوانينها العامة شريطة تجريدها من ملابساتها اللاهوتية! لذا قارب بينه والمادية الجدلية (الديالكتيكية)! فهل حمّل الشيرازي ما لا يحتمل؟

٢ . ذهب العلوي الى ان الشيرازي وقع في تناقض عندما عدّ الوجود في الواجب والممكنات حقيقيا، ثم عدّ الوجود في الواجب حقيقيا وما عداه مجازيا، ولم يقع في تناقض، انما أراد من المجاز المجاز العرفاني لا اللغوي ، ومؤداه ان لا وجود للممكنات إلاّ بوجود ذات الحق تعالى ، والممكنات مظاهره وموارد تجلّيه[٤٣] .

قال الشيرازي في ذلك مانصه : ((ليس إطلاق الوجود على ما سوى الله مجازا لغويا ، بل مجازا عرفانيا عند أهل الله))[٤٤].

ولعل حرص العلوي على إظهار الشيرازي ذا نزعة جدلية (ديالكتيكية) تأخذ بوحدة الأضداد؛ حداه الى عدم التفريق بين المجازين عنده، فظن . وبعض الظن إثم . ان تناقضا ما وقع فيه، فأوهمنا به!

٣ . قرر العلوي ان الشيرازي ذهب الى ان واجب الوجود بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة هو كل الأشياء، وعلّق على معنى البسيط في أحد هوامشه، فجاء تقريره عن البسيط في متنه وهامشه بسيطا، لذا لابد من التعريف بهذه القاعدة المهمة.

قال الشيرازي فيها ما نصه: ((هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلاّ على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة، لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية، إلاّ ما يتعلق بالنقائص والأعدام . والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما ان كله الوجود)) [٤٥].

فلو لم تكن الهوية البسيطة الإلهية كل الأشياء؛ لكانت من كون شيء ولا كون شيء آخر ولو عقلا، فيصحّ سلب الأشياء عنها؛ لأنها ستكون عندئذ مركّبة [٤٦] .

ومع ان القاعدة المذكورة حظيت من قبل الشيرازي بالتنقيح والبرهنة؛ إلاّ انها مبثوثة في نصوص العرفاء [٤٧]، أي انها ليست من إبداعه.

٤ . ينبغي ان نفرّق بين وحدة الوجود الفلسفية ووحدة الوجود العرفانية، فوحدة الوجود عند الفلاسفة منذ اليونان كانت تعني وحدة العالم، وان له حقيقة واحدة وما سواها مجرد صور لها، واختلفوا هل انها مادية أم روحية؟ [٤٨] .

أما وحدة الوجود عند العرفاء والصوفية؛ فلم تُعرف قبل ابن عربي في القرن السابع الهجري، ولا يمكن التفريق قبله بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، فقد يصل العارف لمقام لا يرى فيه سوى الله لشدة عشقه له وهو مقام وحدة الشهود ولو عُبّر عنها بوحدة الوجود في القرنين الثالث والرابع الهجريين، أما أول من عبّر عنها فلسفيا؛ فابن عربي، فدخلت الى المشائية والإشراقية والكلام والعرفان حتى وصلت للشيرازي، ومع انها ليست من إبداعه؛ زجّ بها في الفلسفة بعد ان كانت حكرا على العرفان في عصره [٤٩] .

ان وحدة الوجود عند العرفاء والصوفية وان اشتركت مع وحدة الوجود عند الفلاسفة من حيث وحدة الحقيقة؛ لكن الفلاسفة نظروا للحقيقة بوصفها مقولة عامة، اما العرفاء؛ ففرقوا بين حيثيتين فيها: الوجود والماهية،

فجعلوا الوجود هو الحقيقة الخارجية، والماهية اعتبارية ذهنية، ثم نظروا هل الحقيقة واحدة أم كثيرة أي هل الماهيات تُنتزع من حقيقة واحدة أم من حقائق متعددة ؟![٥٠] .

والعلوي خلط بين وحدة الوجود الفلسفية ووحدة الوجود العرفانية، ولم يفرّق بينهما، فلم يبق من معنى لرأيه في أصلها من التاويين ولا طبيعتها مادية أم مثالية!

٥ . ان الآراء في الوجود أربعة هي: (ان الوجود واحد والموجود متعدد) و (ان الوجود واحد والموجود واحد) و(ان الوجود متعدد والموجود متعدد) و(ان الوجود متعدد والموجود واحد) والأخير لا قائل له لوضوح استحالته [٥١]، وربما ذُكر من باب الحصر العقلي للأقوال ليس إلاّ.

وقد صرّح العلوي ان الشيرازي تبنى الرأي القائل: (ان الوجود واحد والموجود متعدد)، لكنه لم يأخذ به وحده، انما بالآراء الأربعة معا شريطة الجمع بينها، وهو رأي عجيب متهافت متناقض على الرغم من إصراره عليه [٥٢] ، فهناك شيء من التقابل عنده بين الوحدة والكثرة أو التعدد لا يخلو من اضطراب [٥٣] .

وبما ان وحدة الوجود اقترنت بالكفر والزندقة؛ لانها تجعل الواجب والممكن والسعيد والشقي على حدّ سواء، فقد تحاشى الشيرازي التصريح بها بل التعبير عنها، وبالغ تلامذته في إيضاح انها لا تعني عنده الاتحاد وانما وحدة واجب الوجود، أي التوحيد الخاص أو الأخص . بتعبير الشيرازي . ونفي وحدة واجب الوجود يعني الشرك [٥٤] ، ولعل حساسية وخطورة تبني وحدة الوجود على نحو سافر كانت وراء التهافت والتناقض والاضطراب لدى الشيرازي! وإذا كانت هذه حاله؛ فلابد من عذر دارسيه . ومنهم العلوي . إذا ما عانوا ما يعانيه!

٦ . ان أصالة الوجود أو الماهية مسألة جديدة في الفلسفة بعامة، والإسلامية بخاصة، فلا وجود لها . بصياغتها الحالية . عند أرسطو وأفلاطون والفارابي وابن سينا، فقد ظهرت مع الداماد والشيرازي، فتبنى الداماد أصالة الماهية، وتابعه تلميذه الشيرازي قبل ان يخالفه لاحقا ليتبنى أصالة الوجود [٥٥]، لكن العلوي لم يقطع بجدّتها في الفلسفة، فعبّر عنها بـ(ربما)!

٧ . استند الشيرازي في تبنيه لأصالة الوجود الى جملة من الادّلة ذكرها في كتابه: (المشاعر)، وقد تفاوتت قوة وضعفا [٥٦] ، والعلوي لم يفصّل فيها!

وقد يتبادر الى الأذهان ان أصالة الوجود واعتبارية الماهية مسألة هامشية أو تفننية، في حين ان لها تأثيرا في جملة من المسائل الفلسفية المهمة، ومنها: مسالة العليّة وعلاقة العلة بالمعلول، فلولا أصالة الوجود لما توصلنا

الى عدم استقلال المعلول عن علته، وعليه حُلّت مسائل فرعية من قبيل: نفي الجبر والتفويض، وإثبات التوحيد الأفعالي ، والإقرار بالحركة الجوهرية[٥٧] .

٨ . ان مسألة أصالة الوجود أو الماهية من المسائل النادرة التي اختلف فيها الشيرازي مع ابن عربي، فالشيرازي اعترف بالوجود الخارجي بوصفه وجودا موضوعيا يشكّل مع الوجود الإلهي حقيقة واحدة، اما ابن عربي؛ فالوجود الخارجي عنده اعتباري محض، لذا كان الشيرازي مثاليا موضوعيا يتبنى أصالة الوجود، وابن عربي مثالي ذاتي يتبنى أصالة الماهية [٥٨] .

ومن المعروف ان الشيرازي شديد التأثر بابن عربي، وكان يعبّر عنه بصيغة الجمع، ويعتذر له، وجعله في رتبة لم يرق اليها ابن سينا ونصير الدين الطوسي، بل أنزله في صف الإمام علي (ع) من حيث الكشف والشهود [٥٩] .

٩ . يبدو ان اعتماد الشيرازي على الدفعة لا الحركة في الهيئات الثابتة كالأشكال الهندسية . على ما نقل العلوي . ليس سارا عند أتباعه، فقرروا الحركة في الأين والوضع، وقصروا الدفعة على العدد' والكيف لا يقتصر على المحسوسات كالسواد، بل يمتد الى (الكيف النفساني) الذي يدرك بالعلم الحضوري و(الكيف الإستعدادي) الذي لا تكون فيه الحركة حقيقية ، أما اشتداد الحركة وتباطؤها فهو من الحركة في الكيف المختصة بالكم ، أي ما يُعنى بكمية السرعة[٦٠] .

١٠ . ذهب الفلاسفة الإشراقيون الى وجود جوهر يكون واسطة بين ماهو مجرد تام ومادي محض، وهو الجوهر المثالي، وقد أنكر باركلي الجوهر الجسماني، وشكك هيوم بالجوهر النفساني [٦١] ، وبما ان الشيرازي ذهب الى ان الجوهر مركّب من المادة والصورة؛ فهو أقرب الى الفلاسفة المشائين.

١١ . دأب الشيرازي على الاستشهاد بالآيات والأحاديث لإثبات آرائه الفلسفية ولو آل الأمر الى قلب ظواهرها [٦٢] ، لذا فان كتبه في التفسير والحديث امتداد لفلسفته [٦٣] .

وقد نقل العلوي استشهاده بحديث نبوي حول الذنب والاستغفار، لكن جملة من الأحاديث التي أوردها اما موضوعة أو مرسلة [٦٤] ، فاذا كانت الأحاديث التي يستشهد بها هكذا؛ فلا قيمة لشرحها أو تأويلها من قبله أو غيره كالعلوي، لأنها بلا أصل ولا فصل في موازين علماء الحديث!

واختلف في تقييم كتابه: (شرح أصول الكافي)، فقيل فيه ما نصه: ((شروح الكافي كثيرة جليلة قدرا وأول من شرحه بالكفر صدرا)) [٦٥] ، في حين زُعم أيضا انه كان محدثا بارزا، وعلماء الحديث يأخذون بتوثيقه [٦٦] ، ولا ندري بعد هذا كيف نبلور رأيا بين من يُكفّره ومن يوثقه؟!

١٢ . وجد العلوي ان الشيرازي وقع في التناقض أيضا عندما عدّ العذاب انتقاما ثم لطفا، فاستدل به على آخذه باجتماع الضدين في حال التفاته، أو جاز لنا اتهامه بالتهافت في حال غفلته، وانتهى الى ان كليهما غير مستبعد طالما تعلق الأمر بمسألة وهمية ويعني بها المعاد والعذاب!

ومن المعلوم ان الشيرازي حاول إثبات المعاد ولاسيما المعاد الجسماني عقلا بعد ان ثبت نقلا، فردّ على شبهات منكريه، وأهمها ما يأتي :[٦٧]

أ. يلزم عنه إعادة المعدوم، فردّ بانه لا يعني إعادة المعدوم من جهة ما هو معدوم بعينه؛ وانما هو تجدد أحوال لأمر باق.

ب . يلزم عنه التناسخ، فردّ ان البدن الباقي هو الآخروي التابع للنفس وهو مادة مستعدة تفيض عليها صورتها.

ت . يلزم عنه الإعادة لا لغرض فتكون عبثا، فردّ ان من معاني الغرض ما كان غاية وضرورة، وان لكل حركة طبيعية غرضا وغاية طبيعية، ولكل عمل جزاء ولازما.

أما ما نسبه العلوي للشيرازي في العذاب؛ فهو لابن عربي في فتوحاته، وقد نقله الشيرازي ثم عقب عليه، فالتفت الى التناقض . الذي لا يدري العلوي هل التفت اليه أم لا؟! . فقال ما نصه: ((فان قلت: هذه الأقوال الدّالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته سابقا من دوام الآلآم عليهم. قلنا: لا نسلّم المنافاة إذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار أبدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت))[٦٨].

وهكذا بعد ان عمد الشيرازي الى تناول المعاد والعذاب في كتبه، فسوّد فيهما الصفحات، واستشهد بالآيات والروايات، شارحا ومؤولا، لإثبات موضوعه عقلا وشرعا؛ جاءنا العلوي ليظهر لنا تناقضه، فيحتمل أحد الأمرين: اما انه كان قاصدا وملتفتا، فيكون عندئذ جدليا (ديالكتيكيا) ، أو غير قاصد ولا ملتفت ، فيكون حينها متهافت الحجج ، ثم هوّن من الأمرين معا عندما رجّح عدم استبعادهما من قبله طالما تعلق الأمر بمسالة وهمية ! فلا ضير في ان

يجهد نفسه بمسالة وهمية! وانما صارت كذلك لأنها ميتافيزيقية وليست مادية! وهكذا يبدو لنا الشيرازي ماديا . على الأقل . ان لم يكن جدليا!.

المبحث الثالث: نظرية الحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي

أولا: نظرية الحركة الجوهرية:

قرر العلوي ان الشيرازي ذهب الى جواز الحركة في الجوهر، ولابد ان يكون موضوع الحركة واحدا وإلاّ تعددت الحركات، وقد ردّ عليه خصومه بان الحركة تقع من ضد الى ضد، وبما ان أرسطو ذكر عدم جواز التضاد في الجوهر، فما لا ضد له ليس موضوعا للحركة، فضلا عن ان الحركة في الجوهر تؤدي الى زوال موضوعها، وحصول أنواع غير متناهية من الصور فيه بالفعل مما يعني انقلاب الماهيات الثابتة [٦٩] .

وقد عرض الشيرازي حجتين لابن سينا ضدها هما: [٧٠]

١. ان الجوهر في حال إشتداد الحركة فيه اما ان يبقى فيكون التغيّر في عارض، أو ان لا يبقى فيعني إحداث جوهر آخر في كل آن، ومن ثم يؤدي الى إحداث أنواع جوهرية غير متناهية بالفعل.

٢. ان الحركة تقتضي وجود موضوعها، وبما ان موضوعها . أي المتحرك . مؤلف من الصورة والمادة، وبما ان الصورة لا توجد في أكثر من آن؛ فان عدم الصورة يوجب عدم الذات، اذ لا يبقى مع الحركة شيء منها زمانا.

فردّ عليهما بما يأتي: [٧١]

١. ان الحجة المذكورة قائمة على مغالطة نشأت عن الخلط بين الوجود والماهية، والقوة والفعل، فان أُريد من بقاء الجوهر وجوده شخصا فهو باق، وان أُريد وجوده نوعا . أي ما يُنتزع من صفته . فلا يلزم منه حدوث جوهر آخر بل صفة ذاتية له أخرى بالقوة القريبة من الفعل.

٢. ان الحجة المذكورة القائلة ان عدم الصورة يوجب عدم الذات؛ ان عنى به ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها فهو على حق، لكن المتحرك ليس الجملة انما المحل مع صورة ما، وان عنى به عدم المادة؛ فهو يعني ان المادة حادثة في كل صورة كائنة سواء أكانت دفعية أم تدريجية، وبما ان كل حادث له مادة؛ فيلزم منه مواد حادثة الى ما لا نهاية وهو محال.

وأشار العلوي الى ان المشائين استعاضوا بالكون والفساد الدفعيين عن الحركة الجوهرية ، وذلك لتفسير ظهور وانحلال الموجودات ، ولكن الشيرازي ذهب الى ان الكون والفساد تدريجيان ، وأنكر على خصومه حججهم القائمة على أساس أصالة الماهية ، فالوجود فيها من الكليات المعارضة للماهية ، والماهية أثر خارجي للعلّة ، فهي تتبع العلّة لتكون موضوعا للتغير والانقلاب ، مما يؤدي الى حصول الأنواع غير المتناهية بالفعل ، أما بناء على أصالة الوجود ؛ فالاشتداد يكون حركة في وجود الشيء لا ماهيته ، فاذا كان الوجود ناجما عن العلّة الفاعلة؛ فان التبدل يقع في مراتب وجود الشيء لا ماهيته المنعكسة منه [٧٢] .

ثانيا: الأدّلة الفلسفية على نظرية الحركة الجوهرية:

ذكر العلوي جملة من الأدّلة الفلسفية التي استدل بها الشيرازي عليها، وهي على النحو الآتي:

١. ردّ الشيرازي إشكالا مقدّرا هو : ان كان وجود كل شيء متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علّة تجدده ؛ فهو عندئذ يؤدي الى التسلسل أو التغيّر في المبدأ الأول ، وأجاب عليه بان التسلسل يرد لو كان التجدد بعلّة خارجية ، أما ان كان صفة ذاتية في الشيء فلا يحتاج إلاّ الى جاعل يوجده فيه ، فان قيل ان التجدد جاء من أسباب خارجية ؛ فجوابه ان الأسباب في الحركات غير الإرادية اما طبيعية أوقسرية ، فان كانت طبيعية فهي ذاتية ، أو قسرية فهي موافقة للطبيعة الذاتية ، وأما الحركات الإرادية فهي نفسية وتنتهي الى الطبيعة أيضا ، لذا تبطل حاجة الأجسام الى محرك خارجي [٧٣] .

٢. ردّ الشيرازي على إشكال مقدّر ثان هو: ان غير الثابت يكون منحصرا في الزمان والحركة، وأما ان الطبيعة جواهر غير ثابتة الذات؛ فلم يقل به أحد، وأجاب عليه بان الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجيا، وهذا معنى نسبي، والنسبي والإضافي تابع الى ما يُنسب ويُضاف اليه وجودا وعدما، وفي كل حركة ثلاثة أشياء: الحركة من القوة الى الفعل، والمتغيّر وهو المقولة كالكم والكيف، والموضوع الذي يتغير ويتجدد [٧٤] .

٣. ان بقاء الموضوع مع الإشتداد يكون بعاملين: مفارق هو الفاعل العقلي (الصورة) ومادي هو الجسم (المادة) ، والحركة الجوهرية تقع في اتجاهين : صعود نحو الكمال وفقا لمقتضى الطبيعة والعناية الإلهية ، ونزول نحو النقص وفقا لمقتضى طبيعة القسر وقصور المادة القابلة ، والكمال والنقص يكونان تدريجيين ، مما يقتضي حدّا مشتركا بين مرتبتين سابقة ولاحقة في البسائط والمركبات سمّاه السبزواري بـ(الصورة المتوسطة)[٧٥] .

٤. ان لكل جوهر جسماني وجوده المتشخص بذاته والمتحرك بذاته، وله لوازم هي العلامات لتشخصه وظهوره كالنار والحرارة، فالحرارة اللازم الدّال على النار، وتكون الحرارة تابعة للنار وجودا وعدما وشدّة وضعفا، ودليله هذا هو تطوير للقاعدة القائلة: (الموجود هو المتحرك) [٧٦] .

٥. ان صدور المتغيّر عن الثابت يعني ان التغير فيه ؛ لانه يقتضي اختلافا وكثرة في الفعل ، أما الواحد ؛ فلا يصدر عنه إلاّ مثله ، اذ انه بسيط لا جزء له ولا كثرة فيه ، وبما أن الحركة متغيرة تدريجيا ؛ فان علتها كذلك ، وتكون الطبيعة أو الجوهر الصوري ذاتا متجددة لإستحالة صدور المتغيّر عن الثابت ، والقاعدة عند العلوي سليمة بصرف النظر عن مقترباتها الفيضية ، وتنطبق على الطبيعة ، واتفق الأقدمون عليها لكنهم وقعوا في التناقض عندما أسندوا علّة الحركة الى الطبيعة الثابتة ، والحل هو بالنظر الى الطبيعة بوصفها جوهرا سيّالا متجددا ، ودليله هذا. في رأي العلوي . جاء بناء على القاعدة القائلة :(إستحالة صدور المتغيّر عن الثابت) وهي إحدى فروع المبدأ الأفلوطيني القائل :(الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد)[٧٧] .

٦. ان الاعراض تابعة في حركتها للجوهر الصوري، وان الإقرار بوقوع الحركة في المقولات العرضية: الأين والكيف والكم والوضع؛ يستلزم الإقرار بوقوعها في الجوهر، لاسيما وقد اتفق منكرو الحركة الجوهرية على ان وجود المقولات المذكورة ليس ذاتيا وانما يتقوّم بالجوهر الذي تعرض له، فحاجتها الى المحل هو ذاته حاجتها الى ما يحركه [٧٨] .

ثالثا: الأدّلة القرآنية على نظرية الحركة الجوهرية:

ذكر العلوي ان الشيرازي استشهد ببعض الآيات القرآنية على نظريته في الحركة الجوهرية، وهي على النحو الآتي [٧٩] :

١. قوله تعالى: ((وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب)) ، فالآية تفيد الحركة السريعة والعملاقة غير المرئية ، وقد أوّلها المفسرون بأحداث القيامة، غير ان الإنهيار الشامل يقتضي حركات ظاهرة ، أما حركات الجبال في الآية فخفية كالحركة التي قررها الشيرازي في فلسفته ، فانها خفية ولكنها هائلة في العالم الطبيعي كله .

٢. قوله تعالى: ((بل هم في لبس من خلق جديد)) ، وقوله تعالى : ((ان نشأ نذهبكم ونأت بخلق جديد)) ، وقوله تعالى : ((وكل إلينا راجعون)) ، وقوله تعالى :((وهو الظاهر فوق عباده ويرسل عليهم حفظة حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون)) ، وعقّب العلوي عليها بانه ليس فيها المعنى الذي أراده ، وانه أوّل الآية

الأخيرة بتأويل أسند فيه الحفظ والتوفي لزمرة من الرسل، فذهب الى ان ما وجوده مشابك لعدمه ، وبقاؤه متضمن لدثوره ؛ يجب ان تكون أسباب حفظه بعينها أسباب فنائه وهلاكه .

رابعا: مذهب النشوء والارتقاء ونظرية الحركة الجوهرية:

ذهب العلوي الى ان الشيرازي يرى ان الثبات هو عين التغيّر ، والتغيّر من لوازم الصورة الجديدة بفعل الاشتداد الجوهري ، وهو رأي أخذه من ابن عربي الذي أنكر التحوّل النوعي ، لكنه لم يبين لنا التلازم بين التغيّر في الصورة الجديدة والاشتداد ؛ لأنه جاهل بكيفيته، ونحن عرفناها بفضل دارون ، فالتغيّر في الكائنات الحيّة حصيلة سلسلة لا متناهية من التنوعات الطارئة على أفراد النوع التي تجري تدريجيا حتى تصل حدّا يخرج به الفرد عن نوعه ليشكل نوعا جديدا ، وقد وسّعت المادية الجدلية (الديالكتيكية) من التغيّر كميا ، ومع ان الشيرازي لم يفطن للكيفية؛ غير انه ربط بين الحركة الجوهرية وتسلسل الموجودات عن بعضها والبعض الآخر ، فانتهى الى تأكيد النشوء والارتقاء [٨٠] . وأشار العلوي الى ان الشيرازي تأثر في رأيه بالنشوء والارتقاء بإخوان الصفا وابن مسكويه ، لكنه اختلف عنهما في بعض التفصيلات ، وحاول البرهنة عليه[٨١]، انطلاقا من نظريته في الحركة الجوهرية ووحدة الوجود[٨٢]

خامسا: هيرقليطس ونظرية الحركة الجوهرية:

ذكر العلوي تأثر الشيرازي بهيرقليطس مفترضا معرفته به عبر أرسطو وفلوطرخس وغيرهما ، ومع انهما التقيا بالجدل (الديالكتيك) ؛ غير انهما اختلفا أكثر مما اتفقا ، فالثبات عند الشيرازي هو عين التغيّر في الشيء الواحد ، اما هيرقليطس ؛ فالتغيّر عنده مطلق في الأشياء ، والثبات يكمن في صراعها فيما بينها ، واتجاه التغيّر عند الشيرازي إرتقائي تدرّجي في مراتب الوجود ، اما عند هيرقليطس ؛ فتبادلي بين الشيء ونقيضه دون تفاوت في مراتب الوجود[٨٣]، ونهاية الوجود عند الشيرازي تؤدي الى وجوب الفناء للعالم المادي ، واتحاد الروح الإنساني بما وراء الطبيعة ، اما هيرقليطس ؛ فلا فناء عنده ولاقوة خارجية، والجدل (الديالكتيك) عند الشيرازي لا يشتمل على صراع الاضداد ، اما هيرقليطس ؛ فاخذ بصراع الأضداد واستمراره ، لكنهما اتفقا على وحدة الأضداد، والإقرار بالعلاقات والروابط بين الموجودات ، وقد استثمر الشيرازي وحدة الأضداد في التحوّل الجوهري ، والإقرار بالعلاقات بين الأشياء لتأييد مذهبه في النشوء والإرتقاء[٨٤] .

وقارن العلوي بين آراء الشيرازي وهيرقليطس من جهة وآراء التاويين من جهة أخرى في بعض الموارد المذكورة [٨٥] .

سادسا: الميتافيزيقا ونظرية الحركة الجوهرية:

ذهب العلوي الى ان الشيرازي عاش في بيئة لايخرج منها غير فيلسوف لاهوتي على طراز السهروردي أو الداماد ، لكننا ((نستطيع ان نتلمس بسهولة بذرة تفكير طبيعي تحملها الى الخلف تلك المعايشة بين الطبيعة واللاهوت في فلسفة الأسلاف . ولقد كان من حسن حظ هذه البذرة أن تنبت في رأس تلميذ طموح فتنمو وتتفرع حتى تناهز شجرة اللاهوت. وهكذا شغلت الطبيعة من مباحث صدر الفلاسفة الإلهيين حيزا أكبر مما حدده الوسط، وذهبت من هناك الى مدى أبعد فحصلت على إجابات تعكس المنحى المادي في منهجه. ولكن الشيرازي يظل مع ذلك فيلسوفا مثاليا ومدافعا صلبا عن مواقع اللاهوت)) [٨٦] .

وذكر العلوي ان الشيرازي صرّح بعزمه على وضع الطبيعة في خدمة اللاهوت ، فأعلن عن تهافت حجج السابقين ، ووعد بتقديم حلول جديدة للمشكلات التي أثاروها واخفقوا في حلّها ، وهي : حدوث العالم وفناؤه ، ووجود عالمين : الطبيعة وما بعدها والعلاقة بينهما ، ومبدأ العلّية والإرادة والغائية ، فحاول الإجابة عن أولها بالحركة الجوهرية ، وقرر ان التغيّر دليل على الزوال وعدم القدم ؛ لان المتغيّر لا يبقى على حاله ، والقدم يقتضي الثبات ، لذا استنتج حدوث العالم وعدم بقائه ، والباقي هو النوع لا الفرد المادي ، والمتغيّر له أول وآخر ، فما كان حادثا في أوله يكون متناهيا في آخره ، وبذا تتطابق نظرية الحركة الجوهرية مع الدين في عقيدة الخلق معبّرا عنها بالحدوث ، وعقيدة يوم القيامة معبّرا عنها بفناء العالم وعدم بقائه ، وعقيدة الخلق مما اختلف فيه فلاسفة الإسلام مع لاهوتييه ، اذ مال الفلاسفة الى القدم مع تعديله وتبريره خلافا لرجال اللاهوت القائلين بالحدوث [٨٧] .

وبيّن العلوي ان الشيرازي وان أظهر حماسا كبيرا في الأخذ بالحدوث زاعما انه مذهب طاليس وديموقريطس ؛ غير انه كان ميّالا الى القدم لاسيما في (الأسفار) ، فذهب الى ان مطلق الزمان ليس له بداية ولا نهاية ، وان أرسطو عدّ القائل بحدوث الزمان قائلا بقدمه دون ان يشعر ، ومع هذا ذكر ان الهيولى غير قديمة ، والوجود المطلق يكون قديما مع القديم أي قديما بالقدم الزماني لا الذاتي . بتعبير السبزواري . وهو رأي المشائين ، واقرّ بواهب الصور في الفيض وانه أزلي فأثبت قديما مع الله ، فآراؤه تتعدد وتتناقض ، واعترف العلوي بجهله السبب وهل هو الخوف من رجال الدين أم عدم قناعته برأي ما أم عدم ثقته بدليله ؟[٨٨] .

وأوضح العلوي ان الشيرازي أقرّ بوجود عالمين لكنه لم يفصل بينهما، فالإنسان يترقى بالتحولات الجوهرية حتى يصل الى أعلى مراحل تجرّد نفسه فتتصل بالعقل، فتصير نفسا بالفعل، ولكن متى قبل موته أم بعده؟ ليس لدينا إجابة قاطعة من قبله، فمرّة يكون كذلك بالعرفان ، وأخرى بعد موته واتصاله بالعالم المفارق ، وبهذا فسّر الموت

بوصفه سببا لحركة النفس نحو الكمال ، والمشكلة ان الإنسان يموت مرّة واحدة ، فتكون له حركة واحدة قد لا تبلغ الكمال ، مما يعني ان النفس ينبغي لها ان تمرّ بانسلاخات عديدة ، أي بالتناسخ ، وبما انه لم يأخذ به ؛ فالمتوقع ان الكمال والتجرّد اللذين أرادهما يكونان للنفس الكلية دون الجزئية ، وبما انه من القائلين بالبعث والنشور ، أي خلود النفس الجزئية ؛ تبقى المشكلة بلا حلّ [٨٩].

وعلّل هبوط النفس بالعقوبة عن خطيئة اجترحتها ، فسجنت في الطبيعة وستعود الى فطرتها الاصلية ، ولم يأت في هذا بجديد ، فكان عليه ان يسال عن الخطيئة أو الجرم ؟ ووقته متى صدر هل في العالم المفارق؟ كيف وهي لا تعمل إلاّ مع البدن؟ ثم كيف تصدر الشرور عن المجرّدات فقد قالوا انها من شؤون الهيولى وحدها؟ اما اذا قارفتها بعد هبوطها؛ فهل يجوز ان تعاقب على الذنب قبل ارتكابه؟![٩٠] .

اما مبدأ العلّية؛ فانتهى فيها الى ان الطبيعة مبدأ الحركة، ووجودها من الله، فالحركة لها فاعلان: طبيعي وإلهي، وبذا نفى الإرادة الجزافية، وهاجم الإرادة الحرّة مبينا انها ضد النظام وتؤدي الى الفوضى [٩١] .

وقد افتخر الشيرازي بإحياء نظرية المُثل الأفلاطونية، لكنه وقع في تناقضات إزاءها، فتارة عدّ المُثل نماذج عقلية محضة، وأخرى منحها وجودا خاصا، وتارة عدّ الماهيات كلية، وأخرى تشبث بمبادئ مفارقة أعطاها صفة الماهيات وجعلها أصلا والموجودات تبعا، وتارة خوّل الصورة سلطة التحريك والتقويم، وأخرى جعلها تابعة لمشيئة جبرائيل واهب الصور، وبذا أضاف شواهد على التفكك وعدم الإقناع في فلسفته الميتافيزيقية [٩٢] .

فلم يكن تفكيره الميتافيزيقي منسجما، لاسيما في قضايا تأويل الموت وتعليل هبوط النفس، فكان لا يتناسب وعمقه ووعيه، فضلا عن نصوصه في ما بعد الطبيعة وكأنها لشاعر لا فيلسوف، والراجح ان هذا جاء نتيجة لانتقاله من الطبيعة الى مابعدها ، أي مما هو حقيقي الى ماهو وهمي[٩٣] .

وانتهى العلوي من كل هذا الى ان الشيرازي أنفق جهودا غير مجدية في تفسير عالم ما وراء المادة، فبذّر في عبقريته ، وعلينا ان نترك غيبياته ، ولا قيمة لدعوة المستشرق كوربان الى استلهام روحانياته[٩٤] .

وخلص العلوي الى ما نصه: ((اذن نستطيع أن نحصل من الحركة الجوهرية بعد تجريدها من تعلقاتها اللاهوتية على صيغة من صيغ التطور الطبيعي بمعناه الجديد، وهي الصيغة التي قامت عليها نظرية دارون وتطوراتها المعاصرة والماركسية في جانبها المادي الديالكتيكي . وتندرج نظرية الحركة الجوهرية بهذا التحديد في تراث الفكر المادي التطوري الذي انتهى الى الداروينية والماركسية بوصفها الوريث التاريخي لمنجزات الماديين القدماء. والحركة الجوهرية بهذا الموقع هي إحدى القفزات الكبرى التي حققتها الفلسفة الإسلامية بالقياس الى مصدرها

الإغريقي، ومن حق منشئها أن لا يبقى مجهولا وأن تتسع له الدراسات والموسوعات التي اتسعت لفلاسفة من الشرق والغرب أقل حجما بما لا يقاس)) ([٩٥]

وعلى ما مرّ ذكره بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١. ان مشكلة صدور المتغيّر عن الثابت لا حلّ لها إلاّ بالحركة الجوهرية ، فالتغيّر والسيّلان نحو من وجود الجوهر الجسماني ، أي ان الطبيعة . علّة الحركات العرضية . ذات حركة جوهرية، وبما ان الطبيعة متحركة بالذات لا العرض ؛ لم تكن بحاجة الى علّة حتى يلزم التسلسل على أساس ان علّة المتغيّر متغيّرة ، بل ان الطبيعة المتغيّرة أو السيّالة تكون علّة للتغيّر والحركة لكنها ليست بحاجة الى علّة تكون متغيّرة وانما علّتها ثابتة ، بمعنى آخر أنها من جهة ارتباطها بمعلولاتها تكون سيّالة ، ومن جهة ارتباطها بعلّتها تكون ثابتة[٩٦] .

وقد توصل الشيرازي الى رايه المذكور بعد ردّه على ابن سينا والسهروردي[٩٧] ، لكن العلوي يأبى ربط الحركة في الطبيعة بعلّة ثابتة لدوافع أيديولوجية سافرة !

٢. ذكر العلوي أن المشكلة السابقة إحدى فروع القاعدة أو المبدأ الأفلوطيني القائل : (الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد) ، والقاعدة على صلة بالمشكلة المذكورة فعلا ، بل تعدّ أصلا لمعظم المشكلات أو المسائل الفلسفية ، فقد عبّر عنها الداماد بانها من أُمهات الأصول العقلية ، وفطريات العقل الصريح ، وعدّها غيره أصلا أصيلا، ونسبها الفارابي الى أرسطو ، اما ابن رشد ؛ فقد نسبها الى أفلاطون وثامسطيوس ، ويبدو أن أصلها الفلسفة اليونانية ، واخذ بها معظم الفلاسفة المسلمين ، وأنكرها وأشكل عليها بعض المتكلمين ، ومنهم : الفخر الرازي والغزالي[٩٨] ، فكيف نسب العلوي القاعدة المذكورة الى أفلوطين بضرس قاطع ؟! .

٣. ذكر العلوي بعضا من الآيات القرآنية التي استشهد بها على نظريته في الحركة الجوهرية من دون توثيقها، لا اسما ولا رقما، ومع هذا؛ فقد أورد بعضها خطأ، وكما يأتي:

أ. (ان نشأ نذهبكم ونأت بخلق جديد) وقصده قوله تعالى: ((إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد)) فاطر/١٦.

ب . (وكل إلينا راجعون) وقصده قوله تعالى: ((كل إلينا راجعون)) الأنبياء/٩٣.

ت . (هو الظاهر فوق عباده ويرسل عليهم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون) وقصده قوله تعالى :((وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون)) الأنعام/٦١.

اما الآيتان الأخريان؛ فقد نقلهما من دون خطأ، ولكن بلا توثيق أيضا، وهما قوله تعالى: ((وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب)) النمل/٨٨، وقوله تعالى: ((بل هم في لبس من خلق جديد)) ق/١٥.

والشيرازي أوردها جميعا بلا خطأ ، قاصدا إثبات التبدلات والتغيّرات في الطبيعة ، وان غايتها الله تعالى ، فقال . ردّا على من زعم ان قوله لم يقل به حكيم . ما نصه : ((فاوّل حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال:(وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرُّ مرَّ السحاب ...)، وقال :(بل هم في لبس من خلق جديد) ، وقوله إشارة الى تبدل الطبيعة : (يوم تبدل الأرض غير الأرض) ، وقوله تعالى : (فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) ، وقوله : (كل أتوه داخرين) ، وقوله : (على ان نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون) ، وقوله : (إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد) ، وقوله : و(كل إلينا راجعون) ، الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرناه ، ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون) ...))[٩٩] ، ولعل الواو في الآية ما قبل الأخيرة هو خطأ طباعي.

وقال أيضا . في معرض حديثه عن القيامتين الصغرى والكبرى . ما نصه: ((ان أعيان العالم متبدلة دائما ، وهويّاتها وتشخّصاتها متزايلة ، وطبائعها متجدّدة كلّ آن كما قال تعالى: (بل هم في لبس من خلق جديد) ، وقوله تعالى : (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب) ، وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدّلات ، (ولله ميراث السموات والأرض) ، (...ألا الى الله تصير الأمور) ، (فسبحان الذي بيده ملكوت كلّ شيء وإليه ترجعون)))[١٠٠]

لقد استشهد الشيرازي ببعض الآيات على الحركة الدائمة، وجاءت دلالتها عميقة مبهمة، وببعضها الآخر على الحركة الجوهرية على الرغم من عدم دلالتها عليها، وأهمل غيرها وكانت صريحة في دلالتها عليها [١٠١] .

واستشهاد الشيرازي بالآيات المذكورة اذا كان بمقدار التدليل على مجرد التبدّلات والتغيّرات في الطبيعة؛ فلا إشكال فيه وإلاّ ففيه تأمل ونظر !

والعجيب ان تكون غاية العالم لدى فيلسوف مادي هي الله تعالى! وان يكون مآل نظريته المادية الطبيعية هو ما وراء الطبيعة والغيب وان كان وهما وحديث خرافة! .

والأعجب اعتراف العلوي بتعذّر شرح كيفية توظيفه لإحدى الآيات لانها جاءت غفلا من تعليقه [١٠٢] ، فهل هذا يعفيه من النقد والمؤاخذة ؟!.

٤. زعم الشيرازي ان أرسطو وزينون الأكبر وابن عربي يوافقونه على نظريته هذه، غير انه رجع الى مصدر مطعون بنسبته الى أرسطو وهو (اثولوجيا) ؛ ومع صرف النظر عن هذا ، فان مذهبه فيها يختلف عن مذاهبهم في تجدد المادة ، فهو يساوقهم في ألاصول دون الفروع ، اذ ذهب الى تشخّص الماهية وتجوهرها خلافا لكثير من الصوفية وابن عربي بخاصة[١٠٣] ، لكن العلوي لم يلتفت لخلافه مع من زعم انهم مؤيدوه !

٥. قارن العلوي بين الشيرازي وهيرقليطس مبينا اتفاقهما واختلافهما، وذلك لريادة هيرقليطس في التجدد المستمر للأشياء، ومع تأثر الشيرازي به؛ أسقطه من مصادر نظريته [١٠٤] ، إلاّ ان العلوي غفل عن المفارقة آنفة الذكر على الرغم من ذكره لتأثر الشيرازي به !

٦. أشار العلوي الى الصلة بين نظرية الحركة الجوهرية ومذهب النشوء والإرتقاء أو التطور، غير ان التطور عند الشيرازي لم يقم على التناقضات الداخلية وانما الغاية نحو الكمال، فاذا كانت الأشياء في تجدد وتطور؛ فان صورها المفارقة ثابتة وباقية، لذا فالعلّة الفائقة للطبيعة أمر مقبول عنده [١٠٥] ، فمقاربة العلوي ليست دقيقة بين النظرية والمذهب المذكورين !.

لذا ذهب بعضهم الى ان آراء الشيرازي في الوجود بعامة بعيدة عن الماركسية قريبة من الهيجلية[١٠٦] .

٧. اذا كانت الحركة الجوهرية لا تقرّ بالتحول النوعي، اذ ليس فيها دليل واضح عليه، ولو أقرّت به؛ فان مآله الفناء، فلا وجه ولا قيمة لمقارنة العلوي بينها ومذهب التطور فضلا عن المادية الجدلية (الديالكتيكية)، لاسيما وان العلوي اعترف بفناء العالم المادي عند الشيرازي! فهل المادة في مذهب التطور أو المادية الجدلية تفنى أم لا تفنى ولا تستحدث من العدم؟

قال الشيرازي ما نصه: ((ان الأجسام وطبائعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظّ لها من الديمومة والبقاء))[١٠٧]،وأضاف : ((ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما تتلاش وتضمحل شيئا فشيئا))[١٠٨].

٨. أشار العلوي الى ان الشيرازي وقع في جملة من التناقضات أزاء نظرية المُثل الأفلاطونية، وذهب بعضهم الى ان الشيرازي ملتفت الى التناقضات التي وقع فيها، لكنه فشل في حلّها أو لم يوفّق لرفعها [١٠٩]، ومع التفات الشيرازي لها أو عدمه؛ فان رأي العلوي كان دقيقا، لكن السؤال هو: هل اهتمام الشيرازي بالطبيعة كاف لتصنيفه فيلسوفا ماديا؟! وهل وقوعه في التناقضات كاف لقراءته أيديولوجيا، فيصير جدليا (ديالكتيكيا) ؟! قطعا لا.

الخاتمة:

لقد دأب رعيل من المفكرين العرب المعاصرين على إعادة قراءة التراث، ولكن من زوايا إيديولوجية لا موضوعية، فعمد الماركسيون الى محاولة إثبات النزعات المادية والواقعية فيه، ومنهم: حسين مروّة وطيب تيزيني وسواهما، وعمد المثاليون الى محاولة إقصاء وتأويل النزعات المادية . على فرض وجودها. والتركيز على النزعات الروحية واللاهوتية، ومنهم عبد الرحمن بدوي ومحمد عزيز الحبابي ونحوهما.

والسؤال: ما أهمية محاولاتهم ؟!أي ما أهمية إثبات النزعات المادية أو المثالية في التراث بعامة؟! لعل من الواضح ان محاولاتهم المذكورة وغيرها انما جاءت لتسويغ أيديولوجياتهم المتصارعة، وذلك بإسباغ أصالتها ومشروعيتها تاريخيا، والتعمية على جذورها الغربية، لتحظى بشيء من القبول فكريا وسياسيا، ومع أن محاولة التأصيل أو الاستنبات أو التبيئة للأفكار والإيديولوجيات؛ ليست مستنكرة في حدّ ذاتها، لكن السؤال الأهم فيها هو: هل ان المحاولات المختلفة وُفقت أم أخفقت؟! وعلى فرض أنها أخفقت؛ هل انها كافية لوحدها في إثبات صلاحية وفاعلية تلك الإيديولوجيات؟!

لقد حاول هادي العلوي . بوصفه مفكرا ماركسيا . إظهار الشيرازي فيلسوفا ماديا جدليّا (ديالكتيكيا) لكنه لم يستطع فاخفق ، بل اعترف بمثاليته ولاهوتيته بعامة ، فكان ماديا جدليّا ومثاليا لاهوتيا في الوقت ذاته !

ومع ان العلوي بذل جهدا كبيرا في قراءة الشيرازي، وحاول مقاربته مع المادية الجدليّة تارة، والنشوء والارتقاء تارة أخرى؛ لكنه تكلّف فيها أحيانا، فهل يستحق ما وصل اليه كل هذا الجهد؟!

على أنه لمّا أُسقط ما في يده؛ ذهب الى وقوع الشيرازي في التناقض، وقد أجاد في الإشارة الى بعض موارده، فقرر ان معالجاته اضفت على المشكلات . لاسيما الميتافيزيقية منها . تعقيدا وغموضا واضطرابا وإرباكا.

ويبدو ان الشيرازي . على الرغم من ذهنه الوقّاد . حاول توظيف الفلسفات المختلفة والمتباينة في فلسفته، فكانت فلسفته توفيقية بل تلفيقية أحيانا.

الهوامش:

١. ينظر: (العلوي،٢٠٠٧، ص ٢٩).
٢. ينظر:(المصدر نفسه، ص ٣٠.٣١).
٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص٣١.٣٢).
٤. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٣٢. ٣٤).
٥. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٣٤. ٣٥).

٦. ينظر:(المصدر نفسه، ص ٣٥).

٧. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٣٥.٣٦).

٨. ينظر: (طرابيشي، ١٩٩٧، ص ٢٣.٢٤).

٩. ينظر: (علي، ٢٠٢٢، ص ٥٠٩. ٥٢٠).

١٠. ينظر:(الرفاعي، بلا تأريخ، ص ١٣).

١١. ينظر: (المطهري ، بلا تأريخ ، ص ٤٣.٥٢) .

١٢. (المصدر نفسه، ص ٥١).

١٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٥٢).

١٤. ينظر: (الرفاعي،٢٠٠٥، ص ٥١ وما بعدها).

١٥. ينظر:(المصدر نفسه، ص ١٢٠ وما بعدها).

١٦. يُراجع مثلا: (كوربان ، ٢٠٠٨ ، ص ٩٧.٩٨) . أيضا: (فخري، ٢٠٠٠، ص ٤٦٨).

١٧. ينظر: (آل ياسين، ١٩٥٥، ص ٢٩.٣٠).

١٨. ينظر: (سبهاني ، ٢٠١١، ص ٣٢٢) .

١٩. ينظر: (المظفر، ٢٠٠٩، ص ٦٩).

٢٠. ينظر: (آل ياسين، ١٩٥٥، ص٣٤).

٢١. ينظر: (الحيدري،١٤٢٤هج، ص ١١٤. ١١٥).

٢٢. ينظر: (المظفر، ٢٠٠٩، ص ٨٠).

٢٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١١١. ١١٤).

٢٤. ينظر: (العلوي، ٢٠٠٧، ص ٣٧.٤١).

٢٥. ينظر: (المصدر نفسه، ص٤١.٤٢).

٢٦. ينظر: (المصدر نفسه، ص٤٢.٤٤).

٢٧. ينظر: (المصدر نفسه، ص٤٥).

٢٨. ينظر: (المصدر نفسه، ص٤٥. ٤٩).

٢٩. ينظر: (المصدر نفسه، ص٤٩).

٣٠. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٥٠).

٣١. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٦٤. ٦٩).

٣٢. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٧٠.٧١).

٣٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٧١. ٧٢).

٣٤. ينظر: (المصدر نفسه، ص٢٤. ٢٥).

٣٥. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٧٢. ٧٤).

٣٦. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١١٨ الهامش رقم ١٢).

٣٧. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٧٤. ٧٥).

٣٨. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٧٧.٨٠).

٣٩. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٥٤. ٥٨).

٤٠. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٥٨).

٤١. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٥٠. ٥٢).

٤٢. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٥٤).

٤٣. ينظر: (العبيدي،٢٠١١، ص ٥٦).

٤٤. (الشيرازي، ١٤٢٢هج، ص ٥٥).

٤٥. (الشيرازي،١٤٣٠هج، مج٦، ص ٩٦).

٤٦. ينظر: (الديناني ،١٤٣٥هج، ص ١٠٠).

٤٧. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩٩).

٤٨. ينظر: (المطهري ،١٤٢٣هج، ص ١٦٦. ١٦٧). يُقارن مع: (الطويل، بلا تأريخ، ص ٢٣٦ وما بعدها).

٤٩. ينظر: (المطهري ، ١٤٢٣هج ، ص١٦٣. ١٦٥) .

٥٠. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٦٩. ١٧٠).

٥١. ينظر: (المظفر، ٢٠٠٩، ص ١٠١).

٥٢. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٠١.١٠٢).

٥٣. ينظر: (آل ياسين،٢٠١٢، ص ١٦٣).

٥٤. ينظر: (المظفر،٢٠٠٩، ص ٩٨. ١٠٠).

٥٥. ينظر: (المطهري ،١٤٢٣هج، ص ٥٥.٥٦).

٥٦. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٨٤ وما بعدها).

٥٧. ينظر: (اليزدي ،٢٠٠٧، ج١، ص ٣٢٥. ٣٢٦).

٥٨. ينظر: (مروة ،٢٠٠٨، ص ١٩٤، ٢٦٢. ٢٦٣).

٥٩. ينظر: (المظفر،٢٠٠٩، ص ١٠٧. ١٠٨). أيضا ينظر: (الكاشاني ،١٤٣٤هج، ص ١٨٩ وما بعدها).

٦٠. ينظر مثلا: (اليزدي ،٢٠٠٧، ج ٢، ص ٣٢١).

٦١. ينظر: (المصدر نفسه، ج٢، ص١٦٢).

٦٢. ينظر: (الكاشاني ،١٤٣٤هج، ص ١٧٣).

٦٣. ينظر: (المظفر،٢٠٠٩، ص ٨١).

٦٤. ينظر: (الوكيل،١٤٣٣هج، ص ١٤).

٦٥. ينظر: (الكاشاني ،١٤٣٤هج، ص ١٧٤. ١٧٥). أيضا ينظر: (الشاهرودي ، علي النمازي ،٢٠١٢ ، ص ٩ الهامش رقم ٤) .

٦٦. ينظر: (الديناني ،٢٠٠٨، ص ١٣٧. ١٣٨).

٦٧. ينظر: (الموسوي ،١٩٧٨، ص ١٥٦.١٥٧).

٦٨. (الشيرازي،١٤٣٠هج، مج٩، ص ٣٠٩).

٦٩. ينظر: (العلوي،٢٠٠٧، ص ٨٠ . ٨٢).

٧٠. ينظر: (المصدر نفسه، ص٨٣).

٧١. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٨٣.٨٥).

٧٢. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٨٩. ٩١).

٧٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩٢. ٩٤).

٧٤. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩٦.٩٧).

٧٥. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٨٥. ٨٧).

٧٦. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩١.٩٢).

٧٧. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩٤.٩٥).

٧٨. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩٥.٩٦).

٧٩. ينظر: (المصدر نفسه، ص ٩٧.٩٨).

٨٠. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٠٦.١٠٨).

٨١ . ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٣٧ وما بعدها).

٨٢. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٤١ وما بعدها).

٨٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٢٧.١٢٨).

٨٤. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٢٤. ١٢٩).

٨٥. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٢٩. ١٣٠).

٨٦. (المصدر نفسه، ص ١٤٧).

٨٧. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٤٧. ١٤٩).

٨٨. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٤٩. ١٥١).

٨٩. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٥٣. ١٥٥).

٩٠. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٥٦).

٩١. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٥٨. ١٥٩).

٩٢ . ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٥٩. ١٦٣).

٩٣. ينظر: (المصدر نفسه، ص ص١٥٦. ١٥٧).

٩٤. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٦٣).

٩٥. (المصدر نفسه، ص ١٦٦).

٩٦. ينظر: (عبوديت ،٢٠١٠، ج٢، ص ١٥٨. ١٥٩).

٩٧. ينظر: (المصدر نفسه، ج٢، ص ١٤٢. ١٥٧).

٩٨. ينظر: (الديناني،١٤٣٥هج، ص ٤٣٩. ٤٥٨).

٩٩. ينظر: (الشيرازي،١٤٣٠هج، مج٣، ص ٨٨. ٨٩).

١٠٠. (المصدر نفسه، مج٩، ص ٢٤٤).

١٠١. ينظر: (آل ياسين،٢٠١٢، ص ١٧٠).

١٠٢. ينظر: (العلوي،٢٠٠٧، ص ٩٨).

١٠٣. ينظر: (آل ياسين،١٩٥٥، ص ١٠١. ١٠٢).

١٠٤. ينظر: (آل ياسين، ٢٠١٢، ص ١٧١).

١٠٥. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٦٩).

١٠٦. ينظر: (المصدر نفسه، ص ١٦٠).

١٠٧. (الشيرازي ،١٤٣٠هج، مج٥، ص١٥٢).

١٠٨. (المصدر نفسه، مج٥، ص ١٥٣).

١٠٩. ينظر: (عبوديت ،٢٠١٠، ج١، ص ٢٦٥).

المصادر والمراجع:

١. آل ياسين، جعفر. (١٩٥٥). صدر الدين الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية. ط١. مطبعة المعارف. بغداد.

٢آل ياسين، د. جعفر. (٢٠١٢). فلاسفة مسلمون. ط٢، دار ومكتبة البصائر. بيروت.

٣. الحيدري، كمال. (١٤٢٤هج). دروس في الحكمة المتعالية . شرح كتاب (بداية الحكمة). ط٢. دار فراقد للطباعة والنشر. بلا مكان. ج١.

٤. الديناني ، د. غلام حسين الإبراهيمي . (٢٠٠٨). حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي. ط٢، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. ج٢.

٥. الديناني ، د. غلام حسين الإبراهيمي . (١٤٣٥هج). القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية. تعريب: عبد الرحمن العلوي. ط٢. مؤسسة العطار الثقافية. إيران . العراق، ج١.

٦. الرفاعي، عبد الجبار. (٢٠٠٥). تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية. ط٢. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت.

٧. الرفاعي، عبد الجبار. (بلا تأريخ). مقدمة كتاب: محاضرات في الفلسفة الإسلامية للمطهري . بلا طبعة. دار الكتاب الإسلامي. بلا مكان.

٨. سبهاني ، د، رؤوف . (٢٠١١). تاريخ الفلسفة في إيران. ط١. منشورات زين الحقوقية والأدبية ش.م.م. بيروت.

٩. الشاهرودي ، علي النمازي . (٢٠١٢). تاريخ الفلسفة والتصوف. ترجمة: جواد سجاد الرضوي الكربلائي. تحقيق: مرتضى الأعدادي الخراساني. ط١. مؤسسة النبأ الثقافية. طهران.

١٠ الشيرازي، صدر الدين محمد. (١٤٣٠هج). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بلا طبعة. منشورات طليعة النور. بلا مكان. مج: ٣ و٥و٦و٩.

١١. الشيرازي، صدر الدين محمد. (١٤٢٢هج). المبدأ والمعاد. تقديم وتصحيح: جلال الدين الأشتياني. ط٣. مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي. بلا مكان.

١٢. طرابيشي، جورج. (١٩٩٧). معجم الفلاسفة. ط٢. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.

١٣. الطويل، د. توفيق. (بلا تأريخ). أسس الفلسفة. بلا طبعة. دار النهضة العربية. القاهرة.

١٤. عبوديت ، عبد الرسول . (٢٠١٠). النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية. تعريب: علي الموسوي. مراجعة: د. خنجر حميّة. ط١. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. ج ١و٢.

١٥. العبيدي، حسام علي حسن. (٢٠١١). معالم العرفان عند الشيعة الإمامية . الملا هادي السبزواري إنموذجا . بلا طبعة. العتبة العلوية المقدسة. النجف الأشرف.

١٦. العلوي، هادي. (٢٠٠٧). نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي. ط٢. دار المدى للثقافة والنشر. سورية . لبنان . العراق.

١٧. علي، د. سنا صباح. (٢٠٢٢). "نقد النسق في الفلسفة المعاصرة". مجلة كلية التربية. جامعة واسط، ٤٩(٢).

١٨. فخري، د. ماجد. (٢٠٠٠). تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا. ط٢. دار المشرق ش.م.م. بيروت.

١٩. الكاشاني ، حسن . (١٤٣٤هج). جدليّة الدين والفلسفة. ط١. منشورات دليل ما. قم. ج١.

٢٠. كوربان ، هنري . (٢٠٠٨). مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية . ضمن كتاب: (فلسفة صدر المتألهين الشيرازي . المباني والمرتكزات). ط١. دار المعارف الحكمية. بيروت.

٢١. مروة، حسين. (٢٠٠٨). النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ط٢. دار الفارابي. بيروت . مج ٣.

٢٢. المطهري ، مرتضى . (١٤٢٣هج). دروس في الفلسفة الإسلامية . بحوث موسعة في شرح المنظومة. ترجمة: عبد الجبار الرفاعي. بلا طبعة. منشورات ذوي القربى. بلا مكان، مج ١.

٢٣. المطهري ، مرتضى . (بلا تأريخ). محاضرات في الفلسفة الإسلامية. نقله الى العربية: عبد الجبار الرفاعي. بلا طبعة. دار الكتاب الإسلامي، بلا مكان.

٢٤. المظفر، محمد رضا. (٢٠٠٩). أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين . تحقيق وتعليق: د. محمد جواد الطريحي. ط١. منشورات جمعية منتدى النشر. النجف الأشرف.

٢٥. الموسوي، موسى. (١٩٧٨). الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي. بلا طبعة، الدار العربية للطباعة. بغداد.

٢٦. الوكيل، حيدر. (١٤٣٣هج). الإسفار عن نصوص الأسفار. ط٢. باقيات للطباعة والنشر. قم.

٢٧. اليزدي ، محمد تقي مصباح . (٢٠٠٧). المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني . بلا طبعة. دار التعارف للمطبوعات. بيروت. ج ٢.١.