الفصل الثالث

إحاطة الوجود وسعته:

وذهب إلى سعة فى وجود الواجب (أى الله) وإحاطة معنوية تامة تشمل الكون بأجمعه، ولا يشذ عنه شىء، وهذا الرأى يوضح مذهب صدر الدين فى القوة المبدعة (أى الله) كما أنه يوضح معنى وحدة الوجود.

قال فى كتابه (شواهد الربوبية) الإشراق العاشر فى أنه جل اسمه كل الوجود قول إجمالى كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه، فهو بوحدته كل الأشياء وإلا لكان ذاته متحصل القوم من هوية أمر ولا هوية أمر ولو فى العقل (قول تفصيلى) إذا قلنا لإنسان يسلب عنه الفرس أو الفرسيّة، فليس هو من حيث هو إنسان لا فرس وإلا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب إذ ليس سلبًا بحتًا بل سلب نحو من الوجود فكل مصداق لإيجاب سلب المحمول عنه، لا يكون إلا مركبًا، فإن لك أن تضر فى الذهن صورته وصورة ذلك المحمول مواطأة أو اشتقاقا، فتقايس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر، فما به الشىء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو، فإذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هى صورة زيد ليس بكاتب، وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدمًا بحتًا، بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية مركبًا من صورة زيد وأمر آخر به يكون مسلوبًا عنه الكتابة من قوة أو ساتعداد. فإن الفعل المطلق لا يكون هو بعينه نمن حيث هو بالفعل عدم فعل آخر إلا أن يكون فيه تركيب من فعل وقوة، ولو فى العقل بحسب تحليله إلى مهبّة

ووجود وإمكان ووجوب واجب الوجود، لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثيرة أصلاً، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء لأنه تمامها، وتمام الشيء أحق به وأؤكد له من نفسه وإليه الإشارة فى قوله تعالى: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)، وقوله: (ما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) فهو رابع الثلاثة وخامس الأربعة وسادس الخمسة، لأنه بوحدانية كل الأشياء وليس هو شيئًا من الأشياء؛ لأن وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد، بل وحدة حقيقية لا مكافى لها فى الوجود، ولهذا كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة، ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفاراً. ومن الشواهد البينة على هذه الدعوى قوله تعالى: (هو معكم أينما كنتم) فإن هذه المعية ليس ممازجة ولا مداخلة ولا حلولاً ولا اتحادًا ولا معية فى المرتبة وفى درجة الوجود، ولا فى الزمان ولا فى الوضع، تعالى عن ذلك علوًا كبيراً، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليهم. ونسب إليه هذا الرباعى:

مجموعه كونين باشين سبق　　كرذيم تفحص ورقا بعد ورق

حقاكه نخواندیم وندیدیم دراو　　جزذات حق وشئون ذانيه حق

أى تصفحنا صفحات الوجود ورقًا بعد ورق حقًا ما تلونا وما رأينا فيها إلا ذات الحق تعالى وشؤون ذاته الحقة.

ونسب إليه هذا البيت أيضًا:

وما الناس فى التمثال إلا كثلجة　　وأنت لها الماء الذى فيه[1] نابع

(١) وجدنا هذا البيت بنصه المنقول، ولكن ضمير التذكير لا يستقيم إلا بإرجاعه إلى التمثال.

وهذا الرأى أيضًا يشبه مذهب (باسكال) السابق الذكر[1].

وهذا المذهب كمذهب الماديين، وإن فى المادة مبدأ مدبرًا هو الله، وأن عنصر النظام الذى نعثر عليه فى واحى المادة هو الله، ويشعر بل ينص بقدم المادة وأزليتها؛ لأن المبدع ليس منفصلاً عنه، وإن كان ارتباطه بطريق مجهول. بقى شىء: وفرق بين المذهبين مذهب صدر الدين ووحدة الوجود ومذهب الماديين، وهو أن الماديين ينكرون الشعور العام المسمى بالعلم وينكرون وجود الغاية والحكمة فى خلق الكون وأجزاء العالم ونواميسه الجارية، ولكن صدر الدين يثبت العلم والغاية فى كليهما فى الوجود.

مذهب صدر الدين فى علم البارى تعالى:

من أعوص مسائل اللاهوت التى شغلت حيزًا من أفكار الفلاسفة من أقدم عصور الفلسفة، هى مسألة علم البارى (الله) اضطربت فيه الآراء واختلفت المذاهب، حتى بلغ أصول المذاهب الفلسفية فى العلم إلى ثمانية أقوال وآراء؛ لأن علم الواجب على المبادئ الفلسفية لا يقاس بعلم الممكن، ولما فكر صدر الدين فى مذاهب الفلاسفة المتقدمين فى العلم فوجدها لا تزيح النقاب عن وجه الحقيقة كما يريد - سلم مسلكًا فى العلم يتصل إلى مسلك وحدة الوجود، ولكن العصر لم يكن يسمح له بالتصريح به خوفًا من الاضطهاد الدينى، ذكر:

(١) مذهب المشائين وأبى نصر وابن سينا وبهمينار.

(٢) مذهب الإشراقيين والسهروردى صاحب حكمة الإشراق.

---

(١) ولد باسكال فى كليرمون فى ١٨ يونيه سنة ١٦٢٣م، وتوفى سنة ١٦٦٢م.

(٣) مذهب المعتزلة.

(٤) مذهب فرفوريوس. وقال أن لكل من هذه المذاهب الأربعة وجهًا صحيحًا لعلمه التفصيلى، وقال: ولا الذى استراحت إليه قلوب المتأخرين من العلم الإجمالى.

بل كما لمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة، ولا أرى فى التنصيص عليها مصلحة لغموضه وعسر إدراكه على أكثر الأفهام، ولكنى أشير إليه إشارة يهتدى بها إليه من وفق له وهو أن ذاته فى مرتبة مظهر لجميع صفاته وأسمائه كلها، وهو أيضًا مجلاة يرى بها وفيها صور جميع الممكنات من غير طول ولا اتحاد إذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه، والاتحاد يستدعى ثبوت أمرين يشتركان فى وجود واحد ينتسب ذلك الوجود إلى كل منهما بالذات، وهناك ليس كذلك كما أشرنا إليه، بل ذاته بمنزلة مرآة ترى فيها صور الموجودات كلها، وليس وجود المرآة وجود ما يتراءى فيها أصلاً (إشارة تمثيلية)، واعلم أن أمر المرآة عجيب، وقد خلقها الله عبرة للناظرين، وذلك أن ما يظهر فيه ويتراءى من الصور ليست هى بعينها الأشخاص الخارجية.

كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع، ولا هى صور منطبعة فيها، كما اختاره الطبيعيون ولا هى موجودات عالم المثال، كما زعمه الإشراقيون فإن كلا من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه م القدج والرد كما هو مشروح فى كتب الحكماء، بل الصواب ما اهتدينا إليه بنور الإعلام الربانى الخاص، وهو أن تلك الصور موجودات لا بالذات، بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف وصالح صقيل على

شرائط مخصوصة، فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية، وهكذا يكون وجود المهيئات والطبائع الكلية عندنا فى الخارج، فالكلى الطبيعى، أى الماهية من حيث هى موجودة بالعرض؛ لأنه حكاية الوجود ليس معدومًا مطلقًا كما عليه المتكلمون، ولا موجودًا أصليًا كما عليه الحكماء بل له وجد ظلى. . . إلخ.

إيضاح هذا المطلب يتم بعدة مقدمات:

الأولى: أن علم البارى يمثل بعلم النفس بذاتها، فإن العلم والمعلوم هناك واحد، فالنفس عالمة ومعلومة والعلم أيضًا قائم بها.

الثانية: أن وجود البارى ببساطته لا يشاب بعدم ونقص، وله كمال لا نهائى، فرفع درجات العلم وأكملها موجود هناك، ولا يشوبه غيبة شىء ولا صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، إذ لو بقى شىء من الأشياء، ولم يكن ذلك العلم علمًا به لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علمًا بوجه وجهلاً بوجه آخر، وصرف حقيقة الشىء لا تمتزج بغيره، وإلا لم يخرج جميعه من القوة إلى العفل (أى لم يبلغ حد الكمال وهو خلاف الفرض) وعلمه راجع إلى وجوده، فكما أن وجوده لا يشاب بعد ونقص، فكذلك علمه الذى هو حضور ذاته لا يشاب بغيبة شىء من الأشياء، على أنه تعالى محقق الحقائق ومشىء الأشياء فحضور ذاته تعالى حضور كل شىء.

الثالثة: أن مثل الواجب البارى كمثل المرآة، ومثل الموجودات الممكنات كمثل الصور المرئية فيها، المنطبعة على صفحتها بواسطة أسبابها من محاذاة ذى الصورة لها، ووجود النور وغيرهما، فالصورة مرئية فيها وبها، لكن كيفية انطباعها وظهورها مجهولة لنا، فتلك الموجودات تظهر فى وجه الله

وقيامها وظهورها يكون به تعالى، فالطبائع الكلية لها وجود ظلى لولا وجود البارى لم يكن لها ظهور، كما أنه لولا المرآة لم يكن للصور ظهور ووجود، فنحن نبصر الصور فى المرآة ولا نعلم كيفية انطباعها، فكذلك نرى الموجودات وهى قائمة به تعالى، ولكن لا ندرى ما هو الوجود الحق الواجب.

الرابعة: فهو عالم بذاته وعلمه هو حضور الذات، فنحن إذا فرضنا أن المرأة شعرت بذاتها المنطبعة فيها الصور بكون المثل أقرب إلى المقصود. فالوجود اللانهائى عالم بالوجود كافة هذه نهاية ما يصور، ويدرك من فلسفة صدر الدين فى العلم فهمناه من جملة كلامه المستور بستائر التقية، ثم هذا العلم يتعلق بعلمه المتعلق بالإيجاد[1].

مذهب صدر الدين فى الحكمة فى أجزاء الكون والقصد من وجودها:

من المسائل الفلسفية الغامضة التى تحير فيها كبار الفلاسفة، مسألة وجود القصد والحكمة فى تكون العالم. يقول صدر الدين: زعم أيندقلس (انباذقلس) أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق، وذهب ذيمقراطيس ومن تبعه أن العالم وجد بالاتفاق، وإن لم يكن تكوّن الحيوان والنبات بالاتفاق.

يقول الثانى أن مبادئ العالم إجرام صغار لا تتجزء لصلابتها، وهى مبثوثة فى خلاء غير متناهى، وهى متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم.

ويقول الأول أن تكون الأجرام الاستقطسية بالاتفاق، فما اتفق إن لك

(١) ماهية كل شىء هى حكاية عقلية عنه وشبح ذهنى لرؤيته فى الخارج وظل له.

يكن كذلك لم يبق واحتج بحجج منها أن الطبيعة لا روية لها، فلا يعقل أن يكون فعلها لأجل غرض. ومنها أن الفساد والموت والتشويهات والزوائد، ليست مقصودة مع أن لها نظامًا لا يتغير كأضدادها، فعلم أن الجميع غير مقصود للطبيعة، فإن نظام الذبول، وإن كان على عكس النشوء والنمو، ولكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل، ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصودًا للطبيعة، فلا جرم يحكم بأن نظام النشوء والنمو أيضًا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة، وهذا كالمطر الذى نعلم جزمًا أنه كائن لضرورة المادة إذا الشمس إذا تبخرت الماء فخلص البخار إلى الجو البارد، فلما برد صار ماءً ثقيلاً فنزل ضرورة، فاتفق أن يقع فى مصالح، فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح، وليس كذلك بل لضرورة المادة.

ومنها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة، فإنها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار، وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق.

وضع صدر الدين أولاً مقدمة فى دحض حجج هذا المذهب مفادها أن الأمور الممكنة على أربعة أقسام:

(١) الدائمى، وهو يوجد بعلته ولا يعارضه معارض كحركة المنظومة الشمسية مثلاً.

(٢) والأكثرى وهو قد يعارضه كالنار فى أكثر الأمر تحرق الحطب، وهو يتم بشرط عدم العارض سواءً أكان طبيعيًا أو إراديًا، فإن الإرادة مع التصميم وتهيؤه للحركة، وعدم مانع للحركة، وناقض للعزيمة وإمكان الوصول إلى المطلوب، فبين أنه يستحيل أن لا يوصل إليه.

(٣) ما يحصل بالتساوى كقعود زيد وقيامه.

(٤) ما يحصل نادرًا أو على الأقل كتكوّن إصبع زائدة، إما ما يكون على الدوام أو على الأكثر، فوجودهما لا يكون بالاتفاق لأن الاتفاق معناه أن لا يخضع الشيء للنظام المستمر أو الأكثر.

والثالث والرابع قد يكونان باعتبار ما واجبًا، أى خاضعًا لناموس لا يتغير، مثل أن يشترط أن المادة فى تكون كف الجنين، فضُلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادًا تامًا فى مادة طبيعية، فيجب أن يتلق أصبع زائدة، فعند هذه الشروط يجب تكون الأصبع الزائدة، ويكون ذلك أيضًا من باب الدائم بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية، وإن كان نادرًا قليلاً بالقياس إلى سائر أفراد النوع، فإذا حقق الأمر فى تكون الأمر الأقل أنه دائم بشروطه وأسبابه.

ففى ضرورة المساوئ أكثريًا أو دائميًا بملاحظة شروطه وأسبابه، لم يبق ريبة، فالأمور الموجودة بالاتفاق، إنما هى بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها، وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة، فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقًا كما وقع فى ألسنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات، فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل، حتى لم يشذ عن علمه شيء، لم يكن عنده شيء موجودًا بالاتفاق، فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التى ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق.

وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب، فقد ثبت أن الأسباب الاتفاقية حيث يكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض، وربما يتأدى السبب الاتفاقى

إلى غايته الذاتية كالحجر الهابط إذا شج، ثم هبط إلى مهبطه الذى هو الغاية الذاتية، وربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية، بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر الهابط إذا شج ووقف، ففى الأول يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سببًا ذاتيًا، وبالقياس إلى الغاية المرضية سببًا اتفاقيًا.

وفى الثانى يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلاً، فإذا تحقق ذلك فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى، ينتهى إلى طبيعة أو إرادية لم يقع اتفاقًا فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات بالذات، والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما، من حيث إن الأمر الكائن فى نفسه غير متوقع عنها، إذ ليس دائمًا ولا أكثريًا، لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إليها، ثم أخذ فى دحض حجج الاتفاق على التفصيل: دحض الحجة الأولى بأن الطبيعة إذا عدمت الرؤية، ولا يستلزم أو يوجب أن يكون الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية، فإن الرؤية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل إنما يتميز الفعل الذى يختار ويعينه من بين أفعال يجوز اختيارها.

ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة، يلزم تأدى ذلك الفعل إليها لذاته، لا يجعل جاعل حتى لو قدّر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعى والصوارف، لكن يصدر عن الناس فعل على نهج واحد من غير رؤية، كما فى الفَلَك فإن الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أن تكون أفاعيلها على نهج واحد من غير روية، ومما يؤيد ذلك أن نفس الروية فعل ذو غاية وهى لا تحتاج إلى روية أخرى.

وأيضًا إن الصناعات لا شبهة فى تحقق غايات لها، ثم إذا صارت ملكة لم يحتج فى استعمالها إلى الروية، بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر، لا

يروى فى كل حـرف وكـذا العـوّاد الماهر لا يتـفكر فى كل نقـرة، وإذا روّى الكاتب فى كتبه حـرفًا والعوّاد فى نقره يتبلد فى صناعته فللطبـيعة غايات بلا قصد وروية.

ودحض الحجة الثـانية بأن الفساد فى هذه الكائات ارة لعدم كـمالاتها، وتارة لحصول موانع وإرادات خـارجة عن مجرى الطبيعـة. أما الإعدام فليس من شرط كـون الطبيـعة متـوجهة إلـى غاية أن تبلغ إليهـا، فالموت والفـساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية (وما هنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه)، وأما نظام الذبول هو أيضًا متأد إلى غاية، وذلك لأن له سبـبين أحدهما بـالذات وهو الحرارة، والآخر بالعـرض وهو الطبيـعة ولكل منهما غاية، فالحرارة غايتها تحليل الـرطوبات فتسوق المادة إليه، وتقيسها على النظام، وذلك للحرارة بالذات والطبيـعة التى فى البدن غايتها حـفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد، ولكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول، فيكون نقـصان الإمـداد سببًـا لنظام الذبول بالعرض والتـحليل سبـبًا بالذات للذبول، وفعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية، ثم إن الموت وإن لم يكن غاية بالقيـاس إلى بدن جزئى فهو غاية بالقـياس إلى نظام واجب لما أعدّ للنفس من الحياة السرمدية، وكذا ضعـف البدن وذويله لما يتبعها من رياضات النفس، وكسر قواها البدنية التى بسببـها تستعد للآخر على ما يعرف فى علم النفس.

وأما الزيادات فهى كافـية لغاية ما، فإن المادة إذا فضلت أفـادته الطبيعة الصورة التى تسـتحقـها، ولا يعطلهـا كما لمت، فـيكون فعل الطبيـعة فيـها بالغاية، وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه، ونحن لم ندع أن كل غاية لطبيعة

يجب أن يكون لغيرها. وأما ما نقل فى المطر فممنوع بل السبب فيه أوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلى، وانفتاح الخيرات ونزول البركات، فهى أسباب إلهية لها غايات دائمة أو أكثرية فى الطبيعة.

ودحض الثالثة بأن القوة المحرقة لها غاية واحدة هى إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها، وأما سائر الأفاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها، فإنما هى توابع ضرورية وستعلم أقسام الضرورى الذى هو إحدى الغايت بالعرض.

وقد ذكر فى كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة، ولذلك حمل بعضهم كلامه فى البخت والاتفاق على أنه من الرموز والتجوزات، أو أنه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعلوّ قدره فى العلوم، ومن جملة تلك الدلائل الواضحة أن البقعة الواحدة إذا سقطت فيها حبة برّ وحبة شعير، أنبت البر برًا والشعير شعيرًا، فعلم أن صيرورة جزء من الأرض برًا والآخر شعيرًا لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها، ولو فرض أن أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهية الأرضية، بل لأن قوة فى الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضى، فإن كانت أفادت تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها زم التسلسل، وإن لم يكن كذلك كانت القوة المودعة فى البُرّة لذاتها متوجهة إلى غاية معينة، وإلا فلم لا ينبت الزيتون برًا والبطيخ شعيرًا؟

نظريته فى حسن المادة وعشق الهيولى:

إذا ألقيت نظرتك فى كتب الفسلفة ألفيت بين الآراء الفلسفية المختلفة رأيًا لبعض الفلاسفة القدماء، وهو أن للهيولى شوقًا إلى الصورة، وكان هذا الرأى مجملاً ومبهمًا، لم يوضح المراد منه، وناهيك أن مثل الشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف اعترف بأنه تعسر عليه فهم معنى شوق الهيولى إلى الصورة، ولذلك كان هذا الرأى موضع شك، وارتياب بينهم حتى تفرقت الفلاسفة فيه إلى نافٍ.

احتج فى نفيه بأدة لا تغنى من الحق شيئًا، وهناك لم تقنع نفسه بدليل النفى والإثبات، ومثبت أنار برهانه فى إثباته، ونحن نورد كلام الرئيس ابن سينا المتضمن لدليل النفى وشكه فيه إيضاحًا لرأى صدر الدين قال[1]: وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى، وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شىء لست أفهمه.

أما الشوق النفسانى فلا يختلف فى سلبه عن الهيولى، وأما الشوق التسخيرى الطبيعى الذى يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعض نقص له بعد فى أينه الطبيعى، فهذا أيضًا بعيد عنها، ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصورة، لو كان هناك خلو عن الصورة كلها أو ملال صورة قارنتها، أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة إياها نوعًا، وكان لها أن تتحرك بنفسها إلى اكتساب الصورة كما للحجر فى اكتساب الأين (الانتهاء خ ل) إن كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها، ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة، فتعمل فى

(١) فى طبيعيات كتاب الشفاء.

نقضها ورفضها، ، فإن حصول هذه الصورة إن كان موجبًا للملال لنفس حصولها وجب أن لا يشتاق إليها، وإن كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضًا لها بعد حين لا أمرًا فى جوهرها، ويكون هناك سبب يوجبه، ولا يجوز أن يكون أيضًا غير قنعة بما يحصل بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها، فإن هذا محال والمحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفاسانى، وأما الاشتياق التسخيرى فإنما يكون إلى غاية فى الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة، ومع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهيولى إلى الصورة، وإنما تأتيها الصورة الطارئة من سبب يبطل صورتها الموجودة، لا لأنه يكتسبها بحركتها، ولو لم يجعل هذا الشوق إلى الصورة المقومة التى هى كمالات أولى، بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر، فكيف وقد جعلوا ذلك شوقًا لها إلى الصورة المقومة.

قال صدر الدين فى أول كلامه أن رأى شوق الهيولى إلى الصورة مبنى على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية الباطن بالرياضات.

ثم قال بعد كلام الرئيس المذكور إنى لأجل محافظتى على التأدب بالنسبة إلى مشايخى فى العلوم وأسانيدى فى معرفة الحقائق لست أجد رخصة من نفسى فى كشف الحقيقة، فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى النشأتين العقلية والمثالية بالعجز عن دركه والعسر فى معرفته، بل كنت رأيت السكون عما سكت عنه أولى، والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره أخرى، وإن كان الأمر عندى واضحًا ومنقحًا حتى اقترح على عض أخوانى فى الدين وأصحابى فى ابتغاء اليقين، أ أوضح بيان الشوق الذى أثبته أفاخم الحكماء القدماء وأكابر العرفاء من الأولياء فى الجوهر

الهيولانى، وأكشف قناع الإجمال عما أشاروا إليه، واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه، وأفصل ما أجملوه وأظهر ما كتموه من التوقان الطبيعى فى القوة المادية، فالزمنى إسعافه لشدة اقتراحه وألجأنى فى إنجاح طلبته لقوة ارتياحه فأقول من الله التأييد والتسديد، إنه لا بد من وضع أصول لتحقيق هذا المقام تمهيدًا وتأصيلاً.

(١) إن الوجود حقيقة واحدة عينية، ليس مجرد مفهوم ذهنى ومعقول ثانوى، كما زعمه المتأخرون، وإن الاختلاف فى مراتبه وأفراده ليس بأمور فصلية أو عرضية، بل يتقدم وتأخر وكمال ونقص وشدة وضعف، وأن صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هى عين ذاته، لأن حقيقة الوجود وسنخه وتجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية، فإذا قوى الوجود فى شىء من الموجود قوى معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعفت.

(٢) إن حقيقة كل ماهية هى وجودها الخاص الذى يوجد به تلك المهية على الاستتباع، وأن المحقق فى الخارج والفائض عن العلة لكل شىء هو نحو وجوده. وأما المسمى بالمهية فهى إنما توجد فى الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب، والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكى والمرآة والمرئى، فإن ماهية كل شىء هى حكاية عقلية عنه وشبح ذهنى لرؤيته فى الخارج وظل له.

(٣) إن الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق إليه، وأما الآفات والعاهات التى تتراءى فى بعض الموجودات، فهى إما راجعة إلى

الإعدام والقصورات، وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود. وأما أنها ترجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود فى الأشياء الواقعة فى عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد.

(٤) إن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه وغير حاصل بوجه، فإن العادم لأمر ما رأسًا لا يشتاقه ولا يطلبه، إذ الشوق للمعدوم والمحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل، وكذا الواحد لأمرٍ ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل انتهى.

وعلى مذهبه أن الوجود الكامل الذى لا نقص فيه هو الله، وهو على ذلك لا يطلب شيئًا، وينبغى أن يشتاق إليه الوجود الذى احتمل بواسطة حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها مرتبة دون مرتبة الواجب أى مرتبة ناقصة، وقال إذا تمهدت هذه الأركان والأصول، فنقول إما إثبات الشوق فى الهيولى الأولى فلأن لها مرتبة من الوجود وحظًا من الكون، كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلى أتباع المشائين ومرتبتها فى الوجود مرتبة ضعيفة، وعبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدة، بها اتحاد المادة بالصورة فى الوجود، واتحاد الجنس بالفصل فى المهية، وإذا كان لها نحو من الوجود، وقد علم بحكم المقدمة الأولى أن سنخ الوجود واحد، ومتحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق، وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورًا ضعيفًا على قدر ضعف وجودها الذى هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية، فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها طلبة للوجود المطلق الكامل الذى هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة.

ولما كان يحكم القـدمة الرابعة كل ما حـصل له بعض الكمالات، ولم يحصل له تمامه يكون مشـتاقًا إلى حصول ما يفقد منه شـوقًا بإزاء ما يحاذى ذلك المفقـود وطابقه وطالبًا تتمـيم ما يوجد فيـه لحصول ذلك التمـام فيكون الهيولى فى غـاية الشوق إلى ما يكمله ويتمـمه من الصور الطبيعـية المحصلة إياها نوعًا خاصًا من الأنواع الطبيعية.

إيضاح لهذا الرأى:

يتم وضوح هذا الرأى بـأن نذكر معنى الهـيولى المستـعمل فى الفلسـفة الإغريقية وهى لفظ يونانى معناه الأصل والمادة.

وعرَّفـه الرئيس ابن سينا فى رسالة الحـدود بقوله: الهيـولى المطلقة هى جوهر ووجـوده بالفعل إنما يحصل بقـبول الصورة الجـسميـة بقوة فيـه قابلة للصور، وقال أيضًا فى حدّ المادة أن المادة قد تقـال اسمًا مرادفًا للهيولى وهى تطلق فى الفلسفة الإغريقيـة والإسلامية على أصغر ذرة من المادة، وهى التى يطلق عليها العلم الحديث بهبيات أو (أقوم) وهى الذرة الصغيرة التى لا تراها العين المجردة لصغرها.

يقول ابن رشد الفيلسوف فى كتابه ما بعد الطبيعة (الهيولى) الأولى غير مصـورة، وإلا لا تحقق فى عالم المادة لما لا صـورة له ولذلك قال الرئيس فى كلامـه السابق، لا خلو لـها من الصورة، فـإذا تحقق هذا فـروح هذا المذهب الفلسفى.

ورأى صدر الدين أن ذرّات المادة مطلقًا المعبر عنهـا بالهيولى ذات شعور وحس؛ لأن لها حظًا من الوجود والوجود نفسه، كما تحقق فى الأصل الأول الذى مهـده صدر الدين له مـتحد مـع العلم والإرادة والقدرة أينمـا ظهر فى

أصغر ذرة فى المادة، أو أكبر جرم من الفلك فلها نحو من الشعور بالكمال كما صرّح فى كلامه، وهذا الرأى هو نفس رأى (جاجاديس بوز) العالم النباتى الهندى فى إحساس الجماد والنبات، وأن المادة سواء أكان إنسانًا عاقلاً أم حديدًا جامدًا أم نباتًا أو صخرًا تجس.

إذا كشف بوز حس المادة بقوة جهازه (الكوسكوغراف) المغناطيسى الذى يجعل الحركات التى لا ترى بالعين المجردة أكثر وضوحًا بخمسين ألف ألف ضعف، فقوة جهاز دماغ هؤلاء الفلاسفة الذين ذهبوا بهذا المذهب وسعة فكرهم لا يقل عن قوة جهاز (بوز)، والفضل بين فلاسفة الإسلام فى إنارة برهان هذا الرأى لصدر الدين، وهو الفيلسوف الإسلامى الوحيد الذى اطلع هذا النور فى سماء العلم والعجب أن مبنى رأى العالمين صدر الدين وبوز شىء واحد يقول بوز فى إحدى محاضراته عندما شاهدت هذه المشاهدات وجربت ضروب التجارب المختلفة، وفهمت حس المادة ورأيت فيها وحدة شاملة ينطوى فيها كل شىء ورأيت كيف أن الذرة ترتعش فى مويجات الضوء وكيف أن أرضنا تعج عجيجًا بالحياة، وتلك الشموس المتسعة، التى تضىء فوقنا عندئذ أدركت قليلاً من مغزى تلك الرسالة التى بشر بها أسلافى منذ ثلاثين قرنًا على شطوط نهر (الكنج) وهم أولئك الذين لا يرون فى جميع الظواهر المتغيرة فى هذا الكون سوى واحد فقد أولئك وحدهم يعرفون الحقيقة الأزلية.

ويقول صدر الدين أن الوجود حقيقة واحدة، والاختلاف بين أفراده ومراتبه ليس بتمام الذات والحقيقة، بل يتقدم وتأخر وشدةٍ وضعف وكمال ونقص، وإن الصفات الكمالية من العلم والقدرة والشعور والإرادة عين ذاته.

فنصيب الوجـود الضعيف وذرة المادة من العلم والشـعور والإرادة على قدر وجوده ونصيبه من نفس الوجود.

خاتمة فى رأيه فى العشق:

بحث فى العشق وجعل عنوان البحث قوله فصل فى ذكر عشق الظرفاء والفتيـان للأوجه الحسان. وذكـر اختلاف الآراء فى حسنه وقـبحه، وهل هو فـضـيلة أو رذيلة. ثم قـال والذى يدل عليـه النظـر الدقيـق والمنهج الأنيق، وملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية ومبادئها العالية وغاياتها الحكمية. إن هذا العشق أعـنى الالتذاذ الشديد بـحسن الصورة الجـميلة المفـرطة لمن وجد فـيه الشمائل اللطيفة وتناسب الأعضاء وجودة التركيب، لما كان موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيـعية فى نفوس أكثر الأمم من غيـر تكلف وتصنع، فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التى يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد أن يكون مستحـسنًا محموداً، ولا سيما قد وقع من مـبادئ فاضلة لأجل غايات شريفة.

أما المبادئ فـلأنا مجد أكثـر نفوس الأمم التى لها تعليم العلوم الدقـيقة والصنائع اللطيفـة والآداب والرياضات، مثل أهل فـارس وأهل العراق وأهل (الشام) والروم، ولك قـوم فيـهم العلوم الدقيـقة والصنائع اللطيـفة والآداب الحسنة غيـر خالية عن هذا العشق الذى منشؤه اسـتحسان شمـائل المحبوب، ونحن لم نجد أحداً ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهـن صافٍ ونفس رقيقة خاليًـا عن هذه المحبة فـى أوقات عمـره، لكن وجدنا سائر النفـوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافـية من الأكراد والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة.

وقال وبما أن هذه الرغبة والمحبة مودعة نفوس أكثر اللعماء والظرفاء، فلا بد لها من غاية، وجعل من غاية العشق تعليم الصبيان والغلمان العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها، والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والأشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة، وتهذيبهم بالأخلاق الفاضلة وسائر الكمالات النفسانية، فهذا العشق بما فيه تكميل النفوس الناقصة وتهذيبها من فائدة حكمية وغاية صحيحة، لا بد أن يكون معدوداً من الفضائل والحسنات لا من الرذائل والسيئات.

وفى الإنسان أثر جمال الله وجلاله، وإليه الإشارة فى قوله تعالى: (ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم)، وقوله تعالى: (ثم أنشأناه خلقًا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)، وقسم العشق بقسمين حقيقى ومجازى، والأول هو محبة الله وصفاته وأفعاله من حيث هى. والثانى ينقسم إلى نفسانى وحيوانى الثانى سببه فرط الشهوة الحيوانية ومبدؤه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية، ويكون أكثر إعجابه بظاهر المعشوق ولونه وأشكال أعضائه لأنها أمور بدنية، وهو لا يعد فضيلة.

والأول سببه استحسان شمائل المحبوب المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه، وتنساب حركاته وأفعاله وغنجه ودلاله ومبدئه مشاكلة نفس العاشق والمعشوق فى الجوهر، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأها آثار صادرة عن نفسه، فهذا العشق يرقق القلب ويذكى الذهن، وينبه النفس على إدراك الأمور الشريفة، وقال: ولأجل ذلك أمر المشايخ (أى الصوفية) مريديهم فى الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف أولى سبب فى تلطيف النفس وتنوير القلب وفى الأثر أن الله جميل يحب الجمال.

ثم قال بنيغى استعمال هذه المحبة فى أواسط السلوك العرفانى، وفى حال ترقيق النفس وتنبيهها من نوم الغفلة ورقة الطبيعة.

وأما عند استكمال النفس بالعلوم الإلهية وصيرورتها عقلاً بافعل محيطة بالعلوم الفلكية، ذات ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية، لأن مقامها صار رفع من هذا المقام. وسرد الأقوال فى أن العشق هل هو فضيلة أو رذيلة أو مرض.

ثم قال ومنهم من قال أن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد، واستجود هذا الرأى، ثم قال ولما كان العشق من آثار النفوس فالاتحاد يصير كما بينت فى مباحث العقل والمعقول اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل، واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل، فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها، وذلك بعد تكرير المشاهدات وتوارد الأنظار (النظرات) وشدة الفكر والذكر فى أشكاله وشمائله حتى تصير متمثلة صورية حاضرة متدرجة فى ذات العاشق، وهذا ما أوضحنا سبيله وحققنا طريقه.

وقال إن العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهى المعشوقة بالذات لا الأمر الخارجى. وقال إذا تبين ووضح اتحاد العاقل بصورة المعقول، واتحاد الجوهر الحساس بصورة المحسوس، فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه، بحيث لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه والاستفادة من شخصه، كما قال الشاعر:

أنا مـن أهوى ومن أهـوى أنا نحـن روحـــان حلـلنا بـدنا

فـــإذا أبـصـــرنى أبصـــرته وإذا أبصـــــرته أبصـــرتـنا

وخصص قـسمًا من العشق وهو عـشق الإله الذى هو العشق الحقـيقى بالعلمـاء المتألهين المتفكرين فـى حقائق الوجـود، وهم المشار إليـهم فى قوله تعالى: (يحبهم ويحبونه).

وهنالك نبض عرقه البانتيسمى وقال فـإنه فى الحقيقة ما يحب إلا نفسه لا غيره، فالمحب والمحبوب شيءٌ واحد فى الطرفين.

ونسب رضا قليخان هدايت هذا الرباعى إليه:

زنان كه ره دوست گـزيد نه همه در كـرى شهـادت ارمـيدند همـه

در معركه دو كون فتح از عشق است هر چند سـپاه او شـهـيد ندهمـه

حاصل معنى الرباعى أن الفتح فى النشأتين الدنيوية والأخروية للعشق، وإن كان جنده صريعًا فى معركة الغرام اهـ.

* * *