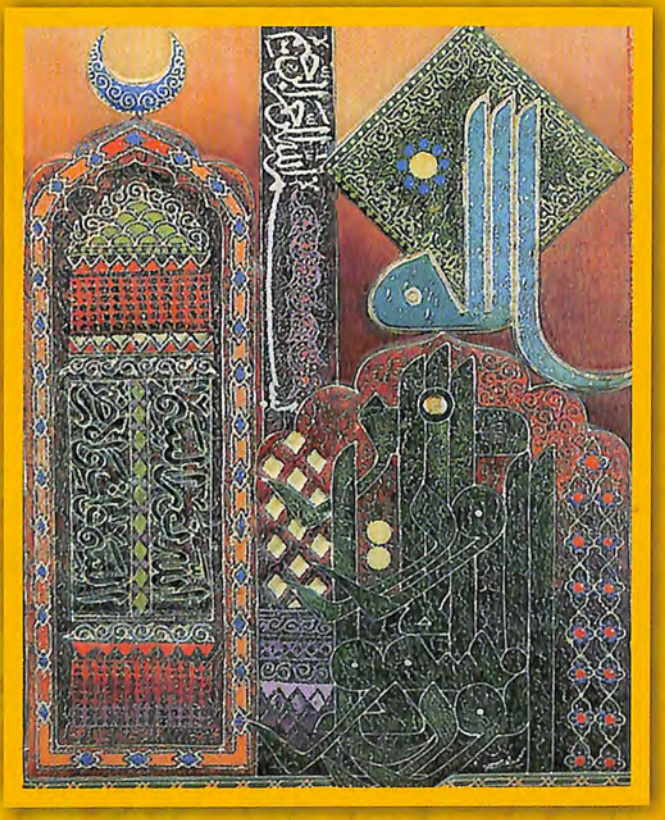
نظرية ابداع الوجود

عند الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي قدس سره



سامي بو خمسين

موقع الأوحد
Awhad.com

نظرية إبداع الوجود

نظرية إبداع الوجود

عند الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي قدس سره

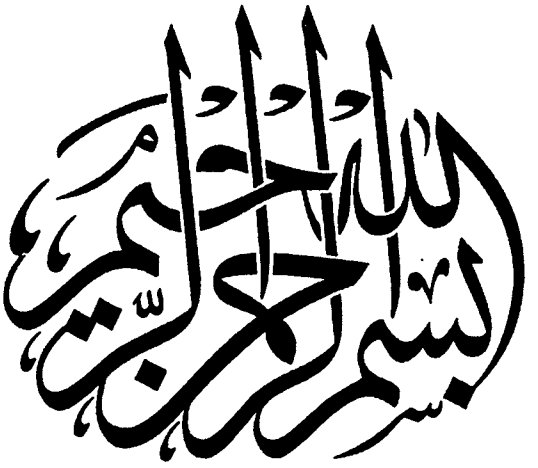
سامي بو خمسين

دار المحجة البيضاء

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

الرويس ـ مفرق محلات محفوظ ستورز ـ بناية رمال
هاتف: ٢٨٧١٧٩ /٠٣ـ ١/٥٥٢٨٤٧ - ص.ب: ١٤/٥٤٧٩
E-mail: almahajja@terra.net.lb
info@daralmahaja.com
WWW.daralmahaja.com


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إشكالية وتساؤلات

تشكل مسألة الوجود واحدة من أعقد المشكلات التي واجهت ولازالت تواجه العقل الإنساني، وليس ذلك فحسب، بل هي المشكلة التي أرقت وما زالت تؤرق الإنسان، فتخطف الراحة والهدوء والدعة من عينيه، مولدة أسئلة تبدأ ولا تنتهي، من أبرزها من أين أتى هذا العالم؟ ومن الذي أوجده؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الموجود والموجد بين الخالق والمخلوق؟ وهل الموجودات المشخصة تستمد وجودها من ذاتها أم لا؟ مما جعل العقل البشري يبحث عن سر هذا الوجود، فأخذ ينتقل من علة إلى أخرى، إلى أن وصلت رحلة بحثه إلى فرض موجود مطلق مستغنٍ بذاته عن كل ما عداه.

لقد شكلت مسألة الوجود غاية البحث الفلسفي؛ لأن هدف الفلسفة بكل مكوناتها، هي دراسة الوجود من حيث هو، سواء أكان الموجود حسياً أو معنوياً.

ويُعتبر الفلاسفة الطبيعيون الأُوَلُ في طليعة مفكري الفلاسفة اليونانيين، الذين اهتموا بمسألة الوجود، مقتصرين في بحثهم على

نوع واحد في الوجود، وهو الوجود الطبيعي (العالم)، دون الاهتمام أو البحث بالشق الثاني للوجود وهو الله، فهم لم يدركوا فكرة الله كقوة محضة مستقلة بذاتها عن كل القوى الأخرى، أي أن فكرة ثنائية الوجود غابت عن عالمهم الفكري.

ولأن الإنسان لا حدود لتساؤلاته وطموحاته المعرفية، ولا نهاية لما يستطيع أن يحققه أيضاً، فكلما خطا خطوة، دعته نفسه للمزيد، وهكذا فقد أثارت فكرة إيجاد الوجود تساؤلات كثيرة، شغلت حيزاً واسعاً من الفكر البشري على مرّ العصور، خصوصاً الفلاسفة منهم، الذين حاولوا جاهدين إيجاد إجابة مقنعة شافية لإشكالية إيجاد الخلق، والمتلخّصة بالسؤال: كيف خلق الله الخلق؟ وفكرة إبداع الوجود التي نريد تسليط الضوء عليها، تأتي في هذا المسار الإنساني الفطري.

وبعد إلقاء نظرة سريعة على «**نظرية الفيض**» الفلسفية اليونانية، التي اخترقت حصون الفكر الإسلامي، سنحاول في دراستنا هذه تأصيل «**نظرية إبداع الوجود**» المناقضة التي ناقشت مسألة إيجاد الخلق، ووضعت لها تصوراً إسلامياً منطقياً حضارياً، يقوم على مصادر الثقافة الإسلامية السليمة النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، المروية عن أهل البيت عليهم السلام، وسنلقي كذلك نظرة على مفاهيمها وأسسها، ونذكر أهم القائلين بها، ودواعيهم للقول بها، وأثرها على الفرد والمجتمع.

ونود أن نشير هنا إلى أنه قد تم استخدام مصطلح «**نظرية**» في قولنا «**نظرية إبداع الوجود**»، ونحن نعلم أن مصطلح نظرية في العلم الحديث يطلق علمياً على فرضية قد تثبت وقد لا تثبت، لكننا لم نقصد ذلك المعنى، إذ أن فكرة إبداع الوجود حقيقة قرآنية ثابتة، وإنما نقصد

في هذا البحث، أن هذه الحقيقة تشتمل على كل مقومات النظرية وعناصرها، من الفرض والطلب والبرهان، وأنها قادرة على أن تكون بديلاً عن النظريات الأخرى المعروفة والمشهورة، التي تطرقت لموضوع الوجود والخلق في الفلسفة قديماً وحديثاً، ويمكن سوق أمثلة على أن الكثير يستخدم مصطلح نظرية، لحقائق أصبحت مسلمة وثابتة، فالجميع مثلاً يقول: النظرية النسبية لأينشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥م) أو نظرية أينشتاين النسبية، مع علمهم أنها حقيقة علمية وقانون مبرهن عليه.

كذلك حين يتحدثون عن العالم البولندي نيقولي كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م) يقولون: نظرية دوران الأرض حول الشمس أو نظرية كوبرنيكوس، وهم يعلمون تماماً أنها حقيقة ثابتة مبنية على حساب رياضي دقيق.

ويمكن هنا طرح مجموعة من التساؤلات:

أولاً: ما مفهوم الإبداع؟.

ثانياً: هل ذكر مفهوم الإبداع في القرآن أو السنّة؟.

ثالثاً: ما هي الأسس التي بنيت عليها هذه النظرية؟.

رابعاً: ما مكامن القوة في هذه النظرية مقابل النظريات الأخرى؟.

خامساً: هل لهذه النظرية تأثير على الفرد والمجتمع؟.

أهمية البحث حول الإبداع

منذ آلاف السنين، وعبر فلاسفة اليونان، تعرف العالم على نظرية تسمى «**نظرية الفيض أو الصدور**»، التي حاولت الإجابة على التساؤل

القديم المتجدد: كيف خُلق الخلق؟ أو كيف وجد الوجود؟ ومن أوجده؟.

وقد شغلت هذه النظرية كثيراً من الفلاسفة، الذين قاموا بتطويرها وتجديدها، وإيجاد الأدلة المقنعة على صحتها، وسد الثغرات فيها، حتى تكون أكثر قوة وإقناعاً.

ثم نسج على منوال فلاسفة اليونان، بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي[١]، وابن سينا[٢]، وصولاً إلى الملّا صدرا (الشيرازي)، ولا زالت الغلبة لنظرية «الفيض» القائمة على هذه الفلسفة، إلى أن تبنى أحد الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، في القرن التاسع عشر، أفكاراً مخالفة لما كان سائداً حينذاك، وبدأ في نقاشٍ واعٍ للأفكار الفلسفية السائدة، إنه الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، الشهير بـ«الشيخ الأوحد» أو «الشيخ

---

(١) الفارابي: (أبو نصر محمد)، ولد في فاراب تركستان، وتوفي في دمشق سنة ٩٥٠م، من أعظم فلاسفة العرب، درس في بغداد وحرّان، ثم أقام في حلب في بلاط سيف الدولة الحمداني، لُقّب بالمعلم الثاني بعد أرسطو، وكان متضلعاً في الرياضيات والموسيقى، من مؤلفاته: الجمع بين رأي الحكيمين، وقد حاول فيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ورسالة: فصوص الحكم، وأراء أهل المدينة الفاضلة، وكتاب الموسيقى الكبير، انظر: معلوف. لوئيس، المنجد في الأعلام، الطبعة الثانية عشرة، المطبعة الكاثوليكية في العشرين من حزيران ١٩٨٢م ص ٥١٦.

(٢) ابن سينا: أبو علي (٩٨٠ـ ١٠٣٧م)، عُرف بالشيخ الرئيس ابن سينا، ولد في أخشنه قرب بخارى، وتوفي في همذان، فيلسوف من كبار فلاسفة العرب وأطبّائهم، تعمّق في درس فلسفة أرسطو، وتأثّر أيضاً بالأفلاطونية المستحدثة، فقد قال بفيض العالم عن الله كما فعل أفلوطين، له ميول صوفية عميقة برزت في الحكمة المشرقية وهي عبارة عن فلسفته الشخصية، من مؤلفاته المطبوعة: (القانون) في الطب، و(الشفاء) في الفلسفة، و(الإشارات والتنبيهات) في المنطق، و(النجاة)، ولا يزال قسم من تآليفه مخطوطاً في خزائن الكتب، له في النفس (القصيدة المشهورة) ومطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ

انظر: معلوف، لوئيس، المنجد في الأعلام، الطبعة الثانية عشرة، المطبعة الكاثوليكية في العشرين من حزيران ١٩٨٢م ص ١١.

الأحسائي»[1]، الذي ناقش أهم نظرية سائدة آنذاك، وهي نظرية الفيض، التي ردّها وأبطلها وأظهر نقاط الضعف فيها.

وقد سطر الكتب والرسائل في ذلك، نذكر منها على سبيل المثال: كتاب شرح المشاعر، وكتاب شرح العرشية، وكتاب شرح الفوائد، وتعد هذه الكتب الثلاثة أفضل ما كُتب إلى هذا اليوم، في مناقشة القائلين بالفيض، وما يترتب عليها من أفكار.

وتكمن أهمية البحث في نظرية الإبداع، أنه يُعتبر طرحاً جديداً من نوعه، يتناول موضوعاً قديماً متجدّداً في الفلسفة، ويحمل حلولاً

---

(١) الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (١١٦٦ـ١٢٤١هـ): هو الشيخ أحمد بن الشيخ زين الدين، بن الشيخ إبراهيم، بن صقر، بن إبراهيم، بن داغر، بن رمضان، بن راشد، بن دهيم، بن شمروخ، آل صقر، القرشي الأحسائي المطيرفي، الملقب بـ(الشيخ الأوحد) من مشاهير العلماء، وكبار الحكماء الإلهيين، نسبه يرجع إلى المهاشير، وهم من رهط بني خالد، وبنو خالد من تهامة. ولد ﷺ في «المطيرفي» من قرى الأحساء، في شهر رجب عام (١١٦٦هـ)، وبها نشاء وترعرع. أجيز في الرواية من كبار العلماء، كالسيد محمد مهدي الطباطبائي بحر العلوم، والشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي، والسيد الطباطبائي صاحب (الرياض)، والسيد ميرزا الشهرستاني، الشيخ حسين آل عصفور البحراني، والشيخ أحمد بن الشيخ حسن الدمستاني البحراني. خلّف عدداً كبيراً من الكتب والرّسائل في مختلف العلوم والمعارف، بهذا الخصوص يمكن مراجعة «فهرست تصانيف الشيخ أحمد الأحسائي، لرياض طاهر، وهو خاص بفهرست مؤلفاته المطبوعة، التي بلغت «١٠٤ مؤلفاً». كما إنه يعد أعظم شراح كتب الملا صدرالدين الشيرازي، يتضح ذلك في كتابيه شرح المشاعر وشرح العرشية.

أسفاره وتنقلاته:

سافر من الأحساء إلى العراق، في سنة(١١٨٦هـ)، وعمره يوم ذاك عشرون سنة، وتنقل وأقام بين كربلاء والنجف والأحساء، والبحرين والبصرة ويزد، ومشهد وطهران واصفهان وكرمانشاه، وقزوين، وطبس ومكة المكرمة والمدينة المنورة التي توفى بالقرب منها (١٢٤١هـ) في مكان يقال له (هَدْيَة) وكان عمره (٧٥ عاماً) ودفن في البقيع، خلف قبور الأئمة ﷺ، في الطرف المقابل لبيت الأحزان.

مقتبس مع الاختصار من: كتاب شرح الفوائد، الأحسائي، أحمد بن زين الدين،تحقيق راضي السلمان، ج١،ط١٤٢٦،١هـ ـ٢٠٠٦م، مؤسسة فكر الأوحد ،بيروت، لبنان، ص٥٣.

أكثر إقناعاً مما هو مطروح، وأن نظرية الإبداع لم تنل حقها من النقاش والبحث والدراسة، كما أنها يمكن أن تكون بديلاً صالحاً عن النظريات السائدة في الفلسفة القديمة والحديثة، خصوصاً أنها تتميّز بالتصاقها بالمنابع الصافية لمصادر المعرفة الإسلامية.

إن فكرة الكتاب نوقشت كرسالة ماجستير في جامعة المصطفى العالمية قسم الفلسفة، فرع الإلهيات للعام ٢٠١٠ـ٢٠١١م.

الهدف من البحث

إنَّ ما ستقوم به هذه الدراسة، بعد إعطاء فكرة مبسطة عن نظرية الفيض:

١ـ محاولة تحديد معالم النظرية الجديدة «الإبداع»، كتفسير للتساؤل حول كيفية إيجاد هذا الوجود من حولنا، وبيان أنه لم يكن صدفة، ولا فيضاً ولا صدوراً.

٢ـ عرض التساؤلات التي جاءت بها نظرية الإبداع للإجابة عنها.

٣ـ توضيح بعض المفاهيم المهمة حول الإبداع.

الدراسات السابقة

لم نجد في حدود اطلاعنا دراسة معنونةً ومخصصةً لتأصيل نظرية «الإبداع» ومناقشتها وتحليلها، كما لم نجد أية دراسة علمية مقارنة، لأهم نظريتين ناقشتا إشكالية الوجود، وهما نظريتا الفيض والإبداع، تحمل عنواناً مقارناً للنظريتين.

وكذلك لم نجد فيما اطلعنا عليه ـ وفي حدود علمنا ـ أن القائلين بالإبداع، قد أرسَوا لأقوالهم أساساً نظرياً في مبحث واحد مستقل بذاته، بل جاء الغالب من تأسيساتهم، على صورة ردود وإشكالات ودواحض لنظرية الفيض ومبانيها، مثل: كتاب شرح المشاعر[١]، وكتاب نجاة الهالكين[٢] وكتاب شرح الفوائد[٣]، ومع ذلك فإن هذه الردود والصور المتفرقة لفكرة الإبداع، قد يستفاد منها لصياغة الأسس العامة لنظرية واضحة المعالم متينة الأركان، بعد تجميع الأدلة والبراهين، وتأطيرها بالإطار العلمي والفلسفي.

* * *

(١) الأحسائي، الشيخ أحمد بن زين الدين، كتاب شرح المشاعر، حقق تحت إشراف مؤسسة الأحقاقي، ط ١ عام ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، بيروت، مؤسسة البلاغ.

(٢) بوخمسين، الشيخ محمد، نجاة الهالكين في بيان حصر العلل الأربع، في محمد وآله الطاهرين، تحقيق أحمد عبد الوهاب البوشفيع، لجنة إحياء تراث مدرسة الشيخ الأوحد، ط ١، بيروت ٢٠٠٣م، دار المحجة البيضاء.

(٣) الأحسائي، الشيخ أحمد بن زين الدين، كتاب شرح الفوائد، إعداد وتحقيق الشيخ راضي ناصر السلمان الأحسائي، طباعة ونشر مؤسسة فكر الأوحد، بيروت لبنان.

الباب الأول: بحوث تمهيدية

الفصل الأول: نظرية الفيض

الفصل الثاني: مفهوم الإبداع

الفصل الثالث: مقولة الإبداع في القرآن والسنة

الفصل الأول: نظرية الفيض

نظرية الفيض

نظراً لأهمية وشهرة نظرية الفيض[١]، أرى أنه من الضروري التوقف عندها، وتقريبها إلى ذهن القارئ ثم سنتحدث بإيجاز عن الحركة الجوهرية لحساسيتها في هذا الموضوع، لكن ذلك يدعونا إلى حديث مختصر عن نظرية الوجود، الموضوع المركزي في الفلسفة، والذي يُعتبر الأساس الذي نبعت منه نظرية الفيض.

الوجود في اللغة: مِن وُجِد الشيءُ من العدم...، قال الفيومي: الموجود خلاف المعدوم، وأوجَد الله الشيء من العدم فُوجد فهو موجود[٢].

لقد مرت «**نظرية الوجود**» بمراحل عدة، كان أبرزها المعالجات التي جاء بها فلاسفة اليونان، وأولى قراءاتهم لنظرية الوجود جاءت على ألسنة الفلاسفة الطبيعيين الأول الذين يمثلون الطلائع الأولى في الفكر الفلسفي اليوناني ومن أبرزهم:

---

(١) ويطلق عليها أحياناً نظرية الصدور والتجلّي الأول.

(٢) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق إبراهيم الترزي، ج٩، دار التراث العربي، ط١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، ص٢٦٢.

أولاً- طاليس: وقد امتاز بمعرفة موسوعية أسهمت في التأسيس لمذهبه في الوجود، حيث جعل أصل الوجود شيئاً واحداً وهو (الماء)، وأنه أصل كل الموجودات، ومنه تكونت كل الأشياء، مقدماً دليله العقلي على ذلك حيث يقول:

١ـ إن النبات والحيوان يتغذى بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة (الماء)، فما منه يتغذى الشيء، يتكون منه بالضرورة.

٢ـ إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة، إن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو يكون منه.

٣ـ إن التراب يتكون من الماء، ويطفو عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد في الدلتا المصرية.

لقد استند طاليس في نظريته على قواعد علمية من الملاحظة والتجربة، وذلك من خلال نظرته إلى جزئيات الأرض والإنسان والحيوان والنبات، فوجد أنها جميعاً تتغذى من الرطوبة، وحتى النار إنما تتغذى على الرطوبة[1].

ثانياً ـ أنكيمندريس: أصل الوجود عنده هو اللامتناهي، مخالفاً بذلك أستاذه طاليس، فالمادة الأولى عنده ـ أي اللامتناهي- غير متناهية من حيث الكيف، أي ليست معينة، ومن حيث الكم، أي ليست محدودة، وهي مزيج من الأضداد، كالحار والبارد والرطب واليابس، فالمادة الأولى ليست محدودة، وبالتالي ليس لها بدء، فالأحياء تولدت من الرطوبة بعد التبخر، كما أن الخلق عند أنكيمندريس حمل جذور وبذور نظرية التطور الإنساني، التي قال بها (دارون)، فالعالم عنده لم

(١) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، ط٣ دون تاريخ، بيروت، ص ١٢.

يخلق من العدم.

ثالثاً- أنكيمانس: أصل الوجود عنده (الهواء)، وهو لا متناهٍ يحيط بالعالم، وهو الذي يحمل الأرض، وتحدث الموجودات عنه بالتكاثف والتخل خل.

رابعاً- هرقليطس: يعتقد أن العالم خلق من النار، فالعالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، إنه كان أولاً، فالنار أصل الموجودات جميعاً، فهي تصدر عنه وتعود إليه، ولولا التغير لم يكن شيء، لأن الاستقرار موت وعدم، والتغير صراع بين الأضداد، وعليه فإن هرقليطس لا يؤمن بالإله الخالق الموجد؛ لأن الموجودات عنده لا تحتاج إلى موجد لها.

خامساً: وكذلك فقد بحث الفيثاغوريون في الوجود وأصله، فالعالم عندهم حادث، ومركزه نار، ثم انفصلت الأشياء من اللامحدود واتجهت نحو النار، ومن اتحادها معه تكوّن العالم، فهؤلاء هم أول من أنكر القول بأن الأرض مركز العالم، وأول من توصل إلى فكرة كروية الأرض، ولقد مثل هؤلاء نقلة نوعية في تاريخ الفكر الإنساني، وفي معالجة مشكلة الوجود، مضيفين إلى العلم الطبيعي، علماً آخر هو علم الرياضيات.

وجاءت بعدهم المدرسة (الإيلية)، التي رأت أن العالم موجود واحد، وله طبيعة واحدة ساكنة، فهم ينكرون الكثرة، حيث ظهرت عندهم نزعة الألوهية، فلا وجود إلا لإله واحد ليس على هيئتنا، ولا هو مفكر مثل تفكيرنا، ولا متحرك مثل حركتنا، ولكنه ثابت، كله بصر، وكله فكر، وكله سمع، يحرك بقوة عقله وبلا عناء.

أما برمنيدس: فقد نظر للوجود نظرة مختلفة عن الطبيعيين

والأيونيين، فالوجود المتغير عنده وهم وظن، ومجرد من كل يقين، والموجود واحد ثابت كامل، إنه يقف خصماً لدوداً لهيرقليطس، ونظريته في الحركة والتغير.

أما السفسطائيون، فهؤلاء انصب اهتمامهم على الجدل والسفسطة، ولم يهتموا بالوجود اهتماماً واضحاً، ثم جاء سقراط[١] الذي أولى كبير اهتمام بالأخلاق الإنسانية، وانصرف في حداثته إلى دراسة الطبيعة[٢]، لمعرفة من صوّرها، وما هي مادتها الأولى؟ وكيف تكثّرت وتنوّعت؟ ومن يعطيها الحياة؟ ولماذا تخلد أشياء، وتفنى أخرى؟ رغم أنه ـ في نهاية المطاف ـ، لم يستَبْقِ من تأملاته في الطبيعة، غير النظرية العامّة، التي كوّنها محتذياً «أنكساغوراس»[٣]، وهي أن العالم يحكمه عقل إلهي، قد نظّم كل شيء على خير وجه.

وقد كانت لدى اليونانيين محاولة أخرى على يد الفيلسوف «أفلاطون»[٤]، حاول فيها أن يصل بتأملاته الفلسفية إلى حلول لمسألة

---

(١) سقراط: (نحو ٤٧٠ـ ٣٩٩ ق.م) فيلسوف يوناني، ولد في أثينا، وعلّم فيها فأحدث ثورةً في الفلسفة، بأسلوبه وفكره، جعل محور الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، ودرس تصرفاته والنواميس التي تدفع إليها، وبهذا أسس علم الأخلاق، حارب السفسطة وانتقد الحكم، فاتهمه أخصامه بالزندقة، وحكموا عليه بالإعدام، ففضل الموت على الهرب احتراماً لشرائع مدينته، شرب السم فمات في سجنه، وصلت إلينا تعاليمه في كتب تلميذيه أفلاطون وكسينوفون، انظر: معلوف. لوئيس، المنجد في الأعلام، الطبعة الثانية عشرة، المطبعة الكاثوليكية في العشرين من حزيران ١٩٨٢م، ص ٣٥٨.

(٢) فرنر، شارل، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار ـ بيروت، ط ١ ١٩٦٨م، ص٧٣.

(٣) أنكساغوراس: (٥٠٠ـ ٤٢٨ ق م)، من فلاسفة اليونان الأيونيين، أستاذ بيريكلس وسقراط، ركّز فلسفته على مبدأ (العقل)، وهو الموحّد بين عناصر الكون، ومبدأ كل حركة، انظر: معلوف. لوئيس المنجد في الأعلام، الطبعة الثانية عشرة، المطبعة الكاثوليكية في العشرين من حزيران ١٩٨٢م ص ٨٤.

(٤) أفلاطون: (٤٢٧ـ ٣٤٧) ق.م، من مشاهير فلاسفة اليونان، تلميذ سقراط ومعلم

الخلق، وهذا ما نراه في محاورة طيماوس، حيث كان الموضوع الكبير الذي تعرضه، هو مسألة خلق الله للعالم في صورة تُرَهِيّة.

في هذه المحاورة، نجد أن أحد الفيثاغوريين من لوقريس، هو الذي يحمل آراء أفلاطون، ونحن لا ندري ما إذا كان هذا الفيثاغوري قد كان له وجود حقاً، ولكن الأمر الأكيد، هو أن أفلاطون حينما وضع فلسفته في الطبيعة على لسان أحد الفيثاغوريين، إنما أراد أن يعترف بكل ما هو مدين به، للمدرسة التي كان يستلهمها بشغف.

فبعد أن ذكّر طيماوس، بالتمييز القائم بين الوجود الأبدي والوجود الصائر، أخذ يتساءل عن العِلّة التي أحدثت الوجود الصائر، وقد أجاب عن ذلك أنه: «**يصعب تصور هذه العلة، والأصعب من ذلك أيضا هو تعريف الناس بها، ليس بإمكاننا أن نقول غير ما يأتي: كما أن شيئاً معيناً يتطلب لحدوثه عاملاً، أو صانعاً، كذلك العلّةُ المحدِثةُ للعالم، لها صانع هو أحذق العمال، لأن عمله هو أحسن الأعمال جميعاً، هذا الصانع الأعلى يستحق أن نطلق عليه اسم الله، والله حينما كوَّن العالمَ المرئي، قد اتخذ أنموذجه من «العالم المعقول»**، لقد علق نظره بالحقيقة التي تبقى هي ذاتها أبداً، وصاغ على غرارها «**الموجود الصائر**»، وعلى هذا النحو، فالعالم المرئي هو صورة العالم المعقول.

لقد أراد الله أن يشارك كلُّ شيء من أشياء العالم المرئي، في كمال

أرسطاطاليس، درّس في أثينا، أساس فلسفته (نظرية الأفكار)، فالحقيقة ليست في الظواهر العابرة، ولكن في الأفكار السابقة لوجود الكائن، والتي هي مثال له، أسمى هذه الأفكار (فكرة الخير)، من مؤلفاته: (الجمهورية، السياسي، تيمِه، المحاورات، كريتون، فيدون، الوليمة، الشرائع)، وقد وصلت نصوصها في ا لغالب إلى العرب ملخَّصةً، أو مجزأةً، ماعدا (الشرائع)، انظر معلوف. لوئيس، المنجد في الأعلام الطبعة الثانية عشرة، المطبعة الكاثوليكية في العشرين من حزيران ١٩٨٢م ص ٥٥ـ٥٦.

ذاته، إلى أقصى حدود الإمكان، ذلك جعل منه وجوداً وحيداً، يحوي في ذاته الموجودات الكثيرة؛ ولذلك خلع عليه الصورة الأكمل؛ ولذلك وهبه أخيراً أو قبل كل شيء، «نفساً» عاقلة، هي قوامه بما هو وجود حي ومفكر»[١].

بعد هذه المقدمة نعود للحديث عن نظرية الفيض.

الفيض: معناه في الإنجليزية Emanation، وفي العربية: فاض الماء يفيض فيضاً... كثر حتى سال كالوادي[٢].

والفيض أو الصدور Emanation or procession: هو مذهب يقوم على القول: بأن الموجودات صدرت، أو فاضت عن الأول أي الله، كما يفيض النور عن الشمس، وأن الفيض كان على مراتب متدرجة، وليس دفعة واحدة، إذ أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[٣]، ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر، وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام.

ويمكن القول إن من القائلين بهذا المذهب قديماً الفيلسوف

---

(١) فرنر، شارل، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار- بيروت، ط ١ ١٩٦٨م ص ١٢١.

(٢) الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٨ ص٥٠٠.

(٣) كتاب: نهاية الحكمة، الطباطبائي، محمد حسين، إشراف الشيخ ميرزا عبد الله نوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، دون تاريخ، ص ١٦٥، الفصل الرابع تحت عنوان: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. كتاب: مفاتيح الغيب، الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تعليق، علي النوري، ج١، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ص٣٩٩، المفتاح السابع، المشهد الأول، تحت عنوان: الإشارة إلى حقيقة الوجود، وأنها عين ذات المعبود. كتاب: أسرار الآيات، الشيرازي، صدر الدين، محمد بن إبراهيم، تحقيق محمد خواجوي، ط١، ١٤٢٠هـ.ق، المطبعة باسدار اسلام، دار نشر حبيب، قم ص٧١٠، تحت عنوان: قاعدة في توحيده تعالى في حقيقة الوجود، وص٧٣، تحت عنوان: تنبيه مشرقي. كتاب: وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عُشاقي الأصفهاني، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، توحيد قم، ط١، ١٤٢٤هـ-١٣٨٢هـ ش، قم، ص٣٠٧.

أفلوطين، وفي مجال الفلسفة الإسلامية: الفارابي وابن سينا، وكان نظام الفيض عندهما، صورة طبق الأصل، من النظام الذي نجده عند أفلوطين...[١].

إن الفلسفة اليونانية التي علقت أهمية كبرى على التأمل الفكري، هي السبب الذي أدى إلى نشوء فكرة الوجود الواحد والكلي المختفي وراء ظاهر العالم المتغير.

إن أشخاصاً قد ظهروا في بلاد اليونان لأول مرة، وقطعوا أواصر الصلة بأنماط التفكير التقليدي، وحولوا الجمعيات الدينية، إلى مدارس منصرفة إلى البحث الخالص عن الحقيقة، إن هؤلاء الأشخاص الذين بقي فيثاغورس أنموذجاً لهم، قد أنشأوا لهم تصوراً مبتكراً عن الكون، حينما طرحوا المسائل طرحاً جديداً، وبذلوا جهدهم للإدلاء بحلول لها، من وجهة نظر التفكير العقلي وحده.

وقد تهيأت ظروف صالحة لذلك التكوين المواتي لبلاد اليونان، وصفات التربة والمناخ، ويمكننا أن نلاحظ أن الفكر اليوناني، لم يكبت في بداية خطواته من قبل لاهوتٍ ذي عقائد محددة، ويمكننا أن نتكلم عن ظروفٍ سياسيةٍ، مخالِفةٍ مخالَفةً قويةً، لظروف الشرق السياسية[٢]، ولكن ربما يجدر بنا القول، أنه لا يمكن حصر الظروف التي أدت إلى بزوغ وميلاد الفكر اليوناني، لكن الحقيقة أنها حدثت وانبثقت.

يقول الشيخ اليوناني «**أفلوطين الإسكندراني**»[٣]، وهو أول من بلور

(١) زيادة، معن، رئيس تحرير معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية ج ١، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٦٦٣.

(٢) فرنر، شارل، الفلسفة اليونانية، ص٢٢.

(٣) ولد أفلوطين عام ٢٠٣ أو ٢٠٤ في مدينة ليقوبوليس في مصر، وقد كان خلال شعر سنوات تلميذاً لأمونيوس، ثم اشترك في حملة الإمبراطور غورديانوس لبلاد فارس، وغايته أن يألف

هذه النظرية:

«إن الواحد المحض «أي الله عندهم» يشبه الضوء، والواحد الثاني«العقل»، المنسوب إلى شيء آخر يشبه الشمس، والشيء الثالث يشبه القمر الذي ينال ضوءه من الشمس، «النفس الحكيمة»، فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره، ويصيِّرُها عقلية، والعقل فيه نور ذاتي، وليس هو نوراً فقط، لكنه جوهر قابل للنور، فأما الشيء الذي ينير العقل، ويفيض عليه النور، هو نور فقط، وليس هو شيئاً آخر غير النور، لكنه نورُ مبسوطُ صِرفُ محضُ، يفيض قوته على العقل، فيصيِّرُه عقلاً منيراً مضيئا»(١).

إن الأول حينما خلق العقل، نقل إليه قدرته على الخلق، وقد ولّدَ العقلُ بدوره، ـ من حيث هو كمال ـ ولّدَ النفسَ التي هي صورة العقل، كما أن العقل هو صورة الأول، والنفس تتحرك حول العقل، فهي النور الذي يحيط به والشعاع الذي يصدر عنه، وقد ولّدت النفسُ هي ذاتُها العالمَ المحسوس، إن النفس تبقى من ناحية متحدةً بالعقل، إنها تمتلئ به وتتمتع به، وهي تلتفت من ناحية أخرى، إلى العالم المحسوس،

المذاهب الشرقية.

ولكن النهاية المشؤومة التي آلت إليها الحملة، أجبرته على اللجوء إلى أنطاكيا، وقد استقر في الأربعين من عمره في روما، وافتتح مدرسة فيها، علّم فيها بكثير من النجاح، وقد توفي عام ٢٦٩أو٢٧٠وقد بلغ السادسة والستين من عمره.

أما مؤلفاته فقد نشرها تلميذه فورفوريوس، الذي خلف لنا أيضا كتاباً عن حياة أفلوطين، وقد قسم فورفوريوس مؤلفات أفلوطين إلى ستة أقسام، يتضمن كل منها تسعة كتب، ومن العدد تسعة هذا، كان عنوان المؤلف: التاسوعات، نقلت هذه الترجمة عن كتاب الفلسفة اليونانية ص٢٣٤.

(١) بدوي، عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية ط٢، ١٩٦٦م القاهرة، سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢٠، ص ١٨٦.

الذي صدر عنها، وعند النفس ينتهي نظام المبادئ الإلهية الخلاقة[1].

هل نتساءل ونحن بصدد الخلق، لم ولَّدَ الأولُ الكثرة؟ يرى أفلوطين، أنه ينبغي لنا أن نجيب، أن ما يصدر عن الأول، لا بد له من أن يكون أدنى من الأول، أي متكثراً، بيد أن الأمر ليس أمر كثرةٍ خالصة، إذ أن ما يحدثه الأول يشتاق إلى الأول، ولهذا فهو واحد وكثير معاً، إن الأشياء توجد في الأول من دون أن يتميز بعضها عن بعض، إذ أن الأول لا يحتوي الكائنات ذاتها، كما هي مصنوعة، وكما هي كاملة في حدودها الضرورية، بل يحتوي الأصول الخلاقة للكائنات، وقد ذاب بعضها في بعض، فالأشياء تبدأ تمايزها في العقل؛ وكلما هبطنا في نظام الكون، ازدادت الكثرة، بيد أن الكثرة لا تأتي من الكثرة، فمهما كان التنوع اللانهائي للأشياء، وانفصالها الظاهر، فكل شيء يتوقف على ما هو واحد بإطلاق.

وعلى هذا النحو، فالله خالق كل شيء، لقد خلق العقل، والعقل خلق النفس، والنفس خلقت العالم المحسوس، ولكن هل بإمكاننا أن نصعد أعلى مما صعدنا أيضاً، وأن نقول أن الله خلق ذاته بذاته؟ هذا ما يثبته أفلوطين، حينما يجعل من الله الحرية المطلقة.

يرى أفلوطين أنه لا يمكن قبول أن المبدأ الأول هو المصادفة، إذ أن المصادفة لا وجود لها إلا بالإضافة إلى الأشياء الدنيا والمتكثرة، فالمبدأ الأعظم والواحد الكامل، هو فوق كل مصادفة، إنه أيضاً فوق كل جواز، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه.

---

(١) في ضوء ما تقدّم، يتضح أن الفكر اليوناني ما هو إلا التأمل العقلي الخالص، الذي لا دليل عليه غير التخرص والخيال، فمن رأى النفس تحوم حول العقل، ومن أين الدليل على أن قدرة الخلق نقلت من المبدأ الأول إلى العقل؟.

ولكي يدحض رأي الذين يرون أن المبدأ الأول يتعلق بالمصادفة، كان يكفيه أن يستبعد المصادفة من العالم، وأن يعطي كل كائن صورة وتحديداً، وأن يجعل النظام والعقل يسودان العالم.

لا شك أن المصادفة هي سيدة أمور كثيرة، ولكنها ليست سيدة توليد النظام والعقل، والحقيقة، فالمصادفة هي ضد العقل، فكيف يمكن لها أن تحدث؟ وإذا كانت المصادفة لا تستطيع إحداث العقل، فهي أضعف أيضاً، من أن يكون بإمكانها أن تحدث المبدأ الأعلى من العقل والأحسن منه، فالمبدأ الأعظم هو جزء شجرة عظيمة تحيى بالعقل، فما أبعد الشقة بينه وبين أن يكون توصل هو ذاته إلى الوجود عن طريق المصادفة[1]!.

وإتماماً لفهمنا لما يريده القائلون بالفيض، نذكر طريقة خلق الواحد للعقل، ومن خلاله للأشياء، يقول أفلوطين:

«وينبغي للفاعل الأول أن يكون ساكناً غير متحرك، إذا كان واجباً أن يكون شيءُ ما ثانياً بعده، وأن يكون فعلُه من غير رويّةٍ ولا حركةٍ، ولا إرادةٍ مائلةٍ إلى المفعول، والمفعول الأول وهو العقل، انبجس من شدة سكون الفاعل وقوته، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل.....، وإنما انبجست منه الأشياء، وصارت ذات إنّيات من قِبَل إفراط قوة إنيّته وشدتها، وذلك أن القوة إذا كانت شديدة، انبجس منها إما شيءُ جوهريٌّ، وإما شيءُ عرضيٌّ، أما الشيء الجوهري فكالحرارة التي تنبجس من النار، وكالبرودة التي تنبجس من الثلج، وأما الأشياء العرضية

(١) فرنر، شارل، الفلسفة اليونانية ص٢٥٠.

فكذوات الروائح الطيبة»[١].

وهكذا يصبح الخلق مجرد فيضان لا إرادي من النبع الأول[٢].

وبهذا يتضح لنا سبب إطلاق مصطلح «الفيض» على هذه النظرية؛ لأنها الأقرب دلالة على ما يقصده القائلون بها[٣].

ويتصور أصحاب نظرية الفيض، أن لا فرق بين المبدع الأول، وبين الأشياء، سوى أن للأشياء حدوداً وصوراً، وليس له حدٌّ ولا صورة.

يقول أفلوطين: «**ليس للمبدع الأول - ﷻ- صورة ولا حِلْيَةٌ مثلَ صور الأشياء العالمية، ولا مثلَ الصور التي في العالم السفلي، ولا قوّةٌ مثلَ قوتها، لكنه فوق كلِّ صورةٍ، وكلِّ حِلْيةٍ، وكل قوّة**[٤]».

والنتيجة الطبيعية التي يصل إليها الشيخ اليوناني، أن «**المبدع الأول الحق، ليس شيئاً من الأشياء، وهو جميع الأشياء، وليس الأشياءَ كلَّها لأن**

---

(١) المدرّسي، محمد تقي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، ط٣، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٢٦٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٦٤.

(٣) لمزيد من الاطلاع:

كتاب: نهاية الحكمة، الطباطبائي، محمد حسين، إشراف الشيخ ميرزا عبد الله نوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، دون تاريخ، دون تاريخ، ص٣٢٦، الفصل الرابع والعشرون، تحت عنوان دوام الفيض.

كتاب شرح بداية الحكمة، تقرير لأبحاث كمال الحيدري، ج٢، الشيخ كمال رزق، دار الهادي، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، بيروت، الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشر، تحت عنوان: في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي. ص٣٥٣.

كتاب: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، سجّادي، السيد جعفر، ترجمة علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠٠٦م، بيروت، ص٣٥٩.

(٤) المدرّسي، العرفان الإسلامي ص٢٦٤، نقلا عن كتاب أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص١٦٩.

الأشياء منه[١]».

ويتردّد صدى هذه النظرية عند الحكماء المسلمين، فيقول الحكيم السبزواري:

«بسيطُ الحقيقة كلُّ الأشياء، وليس بشيء منها، أي ليس بشيء من حدودها ونقائصها»، وقال: **«قال العرفاء الشامخون: التوحيد إسقاط الإضافات»[٢].**

إذاً، الفرق بين الأشياء وبين الله تعالى ليس فرقاً ذاتياً، بل ليس سوى أن الأشياءَ محدودةٌ بحدودٍ معينة، والله تعالى غير محدود، فإذا افترضنا: قدرة شيء من أشياء الكون على اختراق حدوده، فسوف يتّحد مع الله تعالى، وهو أمنيةُ الصوفية والعرفاء، وهو منطلقُ مسيرتهم الفكرية.

يقول القيصري في شرح الفصوص: **«كل ما يطلق عليه اسم الغير، فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحق، وإن كان من حيث التقيُّد والتعيُن مسمىً بالغير»[٣].**

وهكذا يكون وجود الله تعالى مع الأشياء وجوداً عينياً، فإن ذات وجودها هو وجوده، والعِلّةُ التي يزعمون أنها (الله) لابد أن تستمر مع المعلول.

يقول ملاّ صدرا:

«لكن الثابتَ بالبرهان، والمعتضدَ بالكشف والعيان: أن الحق موجودٌ مع العالم، ومع كل جزء من أجزاء العالم، وكذا الحال في نسبة كلِّ عِلّةٍ مقتضيةٍ بالقياس إلى المعلول، فالمعلول -لأجل

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، نقلا عن كتاب ميزان المطالب، العلّامة الطهراني ص٢٥.

(٣) المصدر السابق.

نقصه وإمكانه- غيرُ موجودٍ مع العِلّة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العِلّةَ موجودةٌ مع المعلول في مرتبة وجود المعلول، من غير مزايلة عن وجودها الكمالي»[١].

وهكذا نصل إلى جوهر الدليل الثاني، الذي أقامه ملاّ صدرا على نظريته في الفيض، وفي «وحدة الوجود»[٢] المتفرعة عنها، أو هي صورة عنها، فهو قد زعم أن عِلّة المخلوقات -وليس خالق المخلوقات حسب تعبيرنا- لابد أن تستمر مع المعلول؛ فإذاً ليس المعلول سوى تلك العِلّة، ولكن في مرتبة ذاتية.

ويقول:

«الوجود المطلق -أي الله في زعمه- هو كل الأشياء على وجهٍ أبسط؛ وذلك لأنه فاعلُ كلِّ وجودٍ مقيَّدٍ وكمالُه، ومبدأُ كل فضيلةٍ أَولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ، فمبدأ كل الأشياء وفيّاضُها، يجب أن يكون هو كل الأشياء على وجهٍ أرفعَ وأعلى»[٣].

ولقد غفل هذا الفيلسوف، عن تعالي الرب من أن يكون جزءاً من حقائق الكون الناقصة، وأنَّ فاعليته ليست كالفيض الذي هو نوع ولادة، أو ليست الشعاعَ وليدَ الحرارة، والعبقَ وليدَ العطر؟ وأن العقل

---

(١) المدرّسي، العرفان الإسلامي ص ٢٦٥.

(٢) موسوعة مصطلحات،صدرالدين الشيرازي، سميح دغيم، ج١، ط١، ١٦٢٨هـ ق، سلسلة موسُعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي، ذوي القربى، تحت عنوان بسيط الحقيقة، ص١٨٩.

موسوعة مصطلحات، الشيرازي، صدر الدين بن محمد، سميح دغيم، ج٢، ط١، ١٦٢٨هـ ق، سلسلة موسُعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي، ذوي القربى، تحت عنوان كلٌ في واحد، ص٨١٠.

(٣) الشيرازي، صدر الدين بن محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦ ط٤، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص١١٦.

يحكم بأن بديع السموات والأرض أجلُّ من نسبة العجز إليه، والزعمِ بأنه لا يستطيع إبداع الحقائق، إلا بالتنزل عن مرتبته إلى مراتب دنيا، وبالاضطرار[١].

هدف نظرية الفيض

لكل نظرية فلسفية هدف علمي محدد، يتلخص في محاولة الإجابة عن سؤال غامض، طرحته النظريات السابقة، أو فرضه التطور العلمي للبشرية، فما هي الأسئلة الحائرة، التي سعت نظرية الفيض الفلسفية إلى الإجابة عنها؟.

نظرية الفيض هي محور مجموعةٍ متكاملةٍ من النظريات الفلسفية، التي سعت إلى حل مشكلات علمية عديدة، لذلك فإن هدفها ليس واحداً، إلا أن الهدف الرئيس لها، هو تفسير العلاقة بين القديم والحديث، أو بتعبير ديني: العلاقة بين الله ﷻ والعالم.

ماذا تعني نظرية الفيض؟

كيف كان العالم؟... وما هي علاقته بالله؟....

تقول نظرية الفيض: «**صدر العالم عن الله الواحد المختار**»[٢].

إذاً، لم تكن هنالك عمليةُ خلقٍ، إنما كان الأمر صدوراً أو تجلّياً، وبتعبير آخر ولادةً، كما يفيض الماء من النبع، أو ينبجس الشعاع من الشمس.

---

(١) المدرّسي، العرفان الإسلامي ص٢٦٦.

(٢) المدرسي، العرفان الإسلامي ص٢٦٨ نقلاً عن الآلوسي، حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، طبعة ١٩٨٠م، ص ١١٦.

وحين نتساءل: متى تم هذا الصدور؟ تقول النظرية: «**أزلاً**».

ونتساءل: ماذا يعني الصدور الأزلي؟....

فتقول النظرية: «**بمعنى أن العالم يعتبر قديماً بالزمان**»، ولكنه: «**حادث بالذات، والله واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، ولكن لأنه متصل وجوداً وعدماً بالله، فهو واجب الوجود بغيره**».

إذاً، في دار التحقق شيئان أزليان منذ القدم، الله والعالم، والفارق الوحيد بينهما، أن الله قديم بالذات، والعالم قديم بالله، وهكذا تحلُّ نظرية الفيض- حسب زعمها- مشكلة المسافة الزمنية، بين الله القديم والعالم الحادث، بأن تلغي فكرة الحدوث الزماني، وتفسر الحدوث بحدوث المرتبة، أو إن شئت فقل الحدوث الاسمي فقط.

ولكن، لماذا اضطرت نظرية الفيض إلى إلغاء فكرة الحدوث؟ «**لأن الله لا يتغير، وعلمه وفعله شيء واحد، ولا يصدر عن الواحد مباشرة إلا واحد**»، وعلى أساس هاتين الفكرتين المسلَّمتين عند أصحاب نظرية الفيض، وآخرين من خصومهم، «**فقد فاض عنه أزلاً**»، وبتعبير آخر«**أولاً**» أوليةً مرتبيةً، وبالذات العقل الأول، وعنه صدر عقل ثان، وجسم فلك وصورته «**نفسه**».

وابتداءً من هذا الصادر الثاني بدأ التركيب والتكثر، ومنه كانت بداية الثنائية، وبذلك انحل اللغز الذي حيّر أرباب الفلسفة والكلام، ولكن كيف؟ «**لأنه ممكن بذاته، وواجب بغيره**»، أي هو من جهة ممكن، ومن جهة أخرى واجب.

«**وتفكيره**» أي العقل الأول «**بكلٍّ**» أي بالذي سيصدر بعده، «**وبالله، ينتج عنه شيئان: عقلُ ثانٍ وفلكُ بصورته وجسمه**»، الفيض هنا ثنائي،«**أو**

عقلُ ثالثُ ونفسُ وفلكُ»، الفيض هنا ثلاثي، «**ويستمر الأمر هكذا حتى نصل إلى العقل العاشر فيصدر عنه هيولى**»، أي المادة الأصلية الداخلة في: «**جميع الموجودات السفلية والبذور**»، يعني بالبذور طبائع الأشياء أو الصور أو النفوس والطبائع والخصائص المميزة لأشخاص، وأجناس وأنواع الإنسان والحيوان والنبات والجماد.

ونتساءل: كيف تقولون بأن الله فاعل مختار؟ ثم تقولون: بأن العالم صدر عنه أزلاً؟.

وتجيب النظرية: «**ومع أن الله فاعل مختار، فقد صدر عنه العالم أزلاً؛ لأنه عِلّةُ تامّةُ لا يتأخر عنها فعلها، ولاستحالة الترجيح بلا مرجِّح، والقدم الهيولي بالزمان، ولاستحالة حدوث الزمان، واستحالة حدوث الحركة بعد أن لم تكن**»[1].

ونتساءل: لماذا قالت نظرية الفيض هذه بالعقول العشرة، لا أكثر ولا أقل؟.

والجواب: لأن نظرية «**بطليمُس**»[2] في الفلك قائلة بأن الأفلاك تسعة، ورأت نظرية الفيض بأن النفوس الفلكية تسعة أيضاً، وزعمت بأن لكل واحدةٍ منها عقلاً، فإذا أضيف إليها العقل الأول، يكون عدد العقول عشرة.

---

(١) المدرسي، العرفان الإسلامي ص٢٦٨ نقلاً عن الآلوسي، حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ١١٦، فقرات نقلها الآلوسي عن كتاب الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٤ـ٦٦.

(٢) بطليمُس: فلكي وجغرافي يوناني (نحو ٩٠ـ١٦٨)، نشأ في الإسكندرية، أشهر مؤلفاته: المجسطي وجغرافية بطليموس، وله نظريته في هيئة الأفلاك، وهي أن الأرض لا تتحرك، وأن الفلك يدور حولها. انظر: معلوف، لوئيس، المنجد في الأعلام، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١٢، في العشرين من حزيران ١٩٨٢م، ص ١٣٥.

وحسب اعتراف «ديبور»، فإن «الفارابي» كان أول من أدخل نظرية الفيض في ثقافة المسلمين، ولا يعني ذلك أنه ابتكرها، إنما هي مزيج من النظريات الفلسفية القديمة، طورت بصورة تتلاءم مع العقائد الإسلامية.

و(التوفيق) الذي يتجلى بأعلى صورة عند «الفارابي»، وفي «نظرية الفيض» بالذات، هو ثغرة عظيمة في جدار الفكر الفلسفي عند أصحاب مدرسة الإسكندرية، كما عند الفلاسفة المسلمين، ابتداء من القرن الثالث الهجري؛ لأنهم كانوا يعيشون تناقضاً حاداً بين آراء فلاسفة اليونان، الذين كانوا يعتقدون بها، بل ويقدسونها أحياناً، وبين العقائد الدينية السائدة، والتي كانوا يخشون من تجاوزها، وربما كانوا يتكلمون باسمها؛ ليتمكنوا من تحميلها آراءهم، حتى يسهل انتشار أفكارهم الفلسفية هذه باسم الدين، الذي كانت الأغلبية الساحقة من الناس يؤمنون به ويقدسونه.

ومن أجل حل هذا التناقض، اتجهوا إلى منهج التوفيق، وتجنّبوا عن قصد مسبق، الأمانة العلمية في كثير من الأحيان، حيث فسروا النصوص التاريخية والدينية بصورة غريبة، ونسبوا أفكارهم إلى قدماء الفلاسفة، وإلى الأنبياء، بتكلف شديد وتمحلات بعيدة جداً، حتى أنهم أفسدوا اللغة العربية وأدخلوا فيها معاني غريبةً وتفسيراتٍ ضعيفةً، و«الفارابي» كان شيخ منهج التوفيق، ونظريته في الفيض كانت قمّةً في هذا المنهج[1].

وقد فاق احترام الفلاسفة المسلمين للفارابي، احترامهم لغيره من الفلاسفة المسلمين، يقول (روزنتال) عنه: «**إنه أكثر من كونه مجرد رائد**

(١) المدرّسي العرفان الإسلامي ص٣٥٨.

وممهد، بدلالة تسميته بالمعلم الثاني»، ويرى أنه في الحقيقة قد «رسم البداية لاتصال الفلسفة الإغريقية الهيلينية -بكل فروعها- بالإسلام»، أي بثقافة المسلمين[١].

ويجدر بنا الحديث عن نوع من التطور على نظرية الفيض، وهو ما يسمّى بـ«نظرية الفيض الجديدة»، وهي النظرية التي تبناها الحكيم السبزواري، والملاّ صدرا، القائل بالحركة الجوهرية -التي سيأتي الحديث عنها قريباً-، وجرى عليها أتباعه، ومنهم صهره محسن الكاشاني الملقب بـ(الفيض).

ونظرية الفيض الجديدة تقوم على الأسس التالية:

١- إن إرادة الله: هي علمُه بالنظام الأتم وبالمصلحة التامة، وإن هذه الإرادة ذاتية، وبالتالي قديمة.

٢- يستحيل أن يؤثر في إرادة الله شيء من مخلوقاته؛ لأنه الأعلى، حتى مصلحة المخلوق لا تكون سبباً في إرادة الله.

٣- جودُ الله ﷻ، وفيضُه وكمالُ رحمته، تدعوه لأن يأبى أن يكون موجوداً من دون مخلوق يجود عليه، وبالتالي لم يكن الله وحده ومن دون مخلوق أبداً، بل كان وكانت معه مخلوقاته منذ الأزل.

٤- لأن أيَّ شيءٍ لا يمكن أن يوجد إلا بعد أن يصبح واجباً، أو بتعبير آخر، إلا بعد أن تقتضي وجودَه عِلّةٌ تامّةٌ، ولأن علم الله بالأشياء -الذي هو عين إرادته- قديم، وهو عِلّةٌ حدوث الأشياء؛ إذاً فخلق الأشياء واجب، ولم يكن للرب إلا خَلقُها.

لا يقولن أحد: إذاً فالله كان مضطراً إلى خلق الأشياء كما الشمسُ

(١) المصدر السابق ص٣٦٠.

مضطرةٌ لبث الشعاع؛ لأننا سنقول: يكفي في اختيار الله أنه سبحانه مريد، وأن وجوب الأشياء بإرادته، والواجب بالإرادة لا ينافي الإرادة[١].

نظرية الحركة الجوهرية:

تعدُّ الحركة الجوهرية ثاني ثلاثة أسس تقوم عليها نظرية الوجود عند الشيرازي، أما الأساسان الآخران فهما: أصالة الوجود، ووحدة الوجود[٢].

الحركة: Movement

حقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدرج أو لا دفعة[٣].

ويمكن القول أن الحركة: هي الخروج من القوة إلى الفعل[٤].

الجوهر: Substance

هو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته، إنه موجود لا في

---

(١) المدرّسي، العرفان الإسلامي ص٣٩٧، والنقاط الأربعة مستوحاة من الأسفار للملا صدرا، ط٣، ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٨، ص٣٢٥ـ٣٣٤.

(٢) الحسن،نزية،فلسفة صدر الدين الشيرازي،رسالة دكتوراة في الفلسفة،مخطوط،ص١٦٤،

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، الشيرازي، صدر الدين محمد الشيرازي،ج٣، السفر الأول، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤١٠هـ١٩٩٠م، بيروت،ص٢٢. للإطلاع :كتاب: وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عُشاقي الأصفهاني،المركز العالمي للدراسات الإسلامية، توحيد قم،ط١، ١٤٢٤هـ١٣٨٢هـ ش،قم،ص٤٠٩.

(٤) لمزيد من الإطلاع كتاب: قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين،سجّادي،السيد جعفر،ترجمة علي الحاج حسن،معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠٠٦م،بيروت،ص١٨٢.

موضوع من غير أن يحتاج في تعقله، إلى صورة قائمة بالفعل[١].

تعريف الحركة الجوهرية:

هي التجدد المستمر لوجود الجوهر، ولا علاقة لها بحركات الذرات والأجسام الضخمة، إن الأعراض التي تبدو ساكنة من دون حركة لها حركةٌ دائميةٌ غير محسوسة، وذلك لأن وجودها منتشر على بساط الزمان أيضاً. وما لم ينعدم جزء، زماني منها فإن الجزء الآخر لا يوجد [٢].

والحركة الجوهرية: هي الحركة في مقولة الجوهر، والمشهور بين الفلاسفة أن الحركة تقع في أربع مقولات من المقولات العشر، وهي: الكم، والكيف، والوضع، والأين. وأما صدر المتألهين، فيعتقد بأنها- وبعد التحقيق- تبين أن الحركة تقع في خمس مقولات فبالإضافة، إلى المقولات الأربع العرضية، فالحركة تتحصل في مقولة الجوهر[٣].

والمهم في الحركة الجوهرية عند صدر المتألهين الطبيعة السارية في جميع الموجودات، حيث أن الطبيعة عنده جوهر، وهي تعبير آخر عن الصور النوعية[٤].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، الشيرازي، صدر الدين محمد الشيرازي،ج٣، السفر الأول، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، بيروت،ص٣٠٨.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، اليزدي، محمد تقي مصباح،ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، ج٢،دار التعارف للمطبوعات،بيروت، ص٣٤٣،

(٣) قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين،سجّادي،السيد جعفر،ترجمة علي الحاج حسن،معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠٠٦م،بيروت،ص١٨٦.

(٤) المصدر السابق،ص١٨٦.

لمزيد من الإطلاع، كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، الشيرازي،صدرالدين بن محمد، دار إحياء التراث العربي، ج٣، السفر الأول،ط٤، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م،بيروت،ص٩٧، وما بعدها.

و«اعتبر صدر المتألهين أن الحركة الجوهرية والحركة في الطبيعة هي الواسطة بين الحوادث والقديم»[١].

وجاء في كتاب فلسفتنا للسيد محمد باقر الصدر:

أن المادة في حركة مستمرة وتطور دائم، وهذه حقيقة متفق عليها... والحركة تحتاج إلى سبب محرك لها، وهذه حقيقة أخرى مسلمةً بلا جدال[٢].

والمسألة الأساسية في الفلسفة، هي أن المادة المتحركة، هل يمكن أن تكون هي علة للحركة وسبباً لها في وقت واحد؟...، وأن سبب الحركة التطورية للمادة في صميمها وجوهرها، ليس هو المادة ذاتها، بل مبدأ وراء المادة، يمدها بالتطور الدائم، ويفيض عليها الحركة الصاعدة والتكامل المتدرج[٣].

فلابد إذن من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة، وممونها الأساسي خارج حدودها، ولا بد أن يكون هذا السبب هو الله (تعالى) الحاوي ذاتياً على جميع مراتب الكمال[٤].

---

(١) المصدر السابق، قاموس المصطلحات...ص٧٢. نقلاً عن كتاب: المبدأ والمعاد، الشيرازي، صدر الدين بن محمد.

(٢) فلسفتنا، الصدر، محمد باقر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٥، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، بيروت، لبنان،ص٣٠٦، تحت عنوان المادة والحركة.

(٣) فلسفتنا، الصدر، محمد باقر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٥، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، بيروت، لبنان،ص٣٠٦، تحت عنوان المادة والحركة.

(٤) كتاب: فلسفتنا، الصدر، محمد باقر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٥، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، بيروت، لبنان،ص٣٠٨، تحت عنوان المادة والحركة.

لمزيد من الإطلاع على موضوع الحركة الجوهرية: يمكن مراجعة التالي:

كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، الشيرازي، صدر الدين محمد الشيرازي،ج٣، دار إحياء التراث العربي، ط٤، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، بيروت،ص١٠٣وما بعدها.

كتاب: وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة، حسين عُشاقي الأصفهاني،المركز العالمي

الفصل الثاني: مفهوم الإبداع

في محاولتنا للوصول إلى استيعاب نظرية الإبداع، لابد أولاً من التعرف على معنى كلمة الإبداع بالذات؛ لأنها الكلمة التي تحمل في دلالاتها، المعنى الذي سيوصلنا إلى المفهوم الحقيقي لفعل الخالق، حين شاء وأراد الله ﷻ أن يوجد هذا الوجود.

فلابد من تعريفها وتحديدها، وبيان ما تلتقي معه أو تفترق عنه من كلمات، كالصنع والتكوين والإحداث والإيجاد.

للدراسات الإسلامية،توحيد قم،ط١، ١٤٢٤هـ-١٣٨٢هـ ش،قم،ص٤٢٩ ومابعدها .

كتاب: شرح بداية الحكمة، تقرير لأبحاث كمال الحيدري، ج٢، الشيخ كمال رزق، دار الهادي،ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص٢٢١،تحت عنوان: في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها، الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة. وتحت عنوان: تعقيب ما مرّ في الفصل السابق، الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة .ص٢٠٧ .

موسوعة مصطلحات، صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم،ج١،سلسلة موسُعات مصطلحات أعلام الفكر العربي والإسلامي،ذوي القربى،ط١، ١٦٢٨هـ ق، ص٣٥٥، تحت عنوان: حركة في الجوهر الشخصي، نقلاً عن كتاب رسالة في الحدوث،الشيرازي،صدر الدين بن محمد، ص٥٧ .

كتاب: فلسفتنا، الصدر، محمد باقر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٥، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، بيروت، لبنان .ص٣٠٦، تحت عنوان المادة والحركة. وص٣٣٦ .

الإبداع: creation

الإبداع في اللغة: من البديع: وهو من أسماء الله الحسنى؛ لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، وهو البديع الأول قبل كل شيء، قال الله جلّ شأنه: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[١]، أي مُبتدعها ومُبتدئها لا على مثال سبق[٢].

وفي اصطلاح الحكماء: إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع، وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم[٣].

وقال الجرجاني في التعريفات: الإبداع والابتداع أيضاً في اصطلاح الحكماء: هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، كالعقول، وهو يقابل التكوين؛ لكونه مسبوقاً بالمادة، أو يقابل الإحداث؛ لكونه مسبوقاً بالزمان، والتقابل بينهما تقابل التضاد إن كانا وجوديين، بأن يكون الإبداع عبارة عن الخلوِّ عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة، ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب، إن كان أحدهما وجودياً والآخر عدميّاً، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين، والإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء[٤].

وقال الشيخ الرئيس ابن سينا في الإشارات عن الإبداع كما ذكر التهانوي:

---

(١) سورة البقرة الآية: ١١٧.

(٢) الحسيني الزبيدي مرتضى، تاج العروس من جوهر القاموس، تحقيق إبراهيم الترزي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج٢٠، ط ١٤٠٣ـ ١٩٨٣، ص٣٠٧.

(٣) التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١، ص٨٥.

(٤) الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي، تح عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشيد، ب، د، ن، ص١٨.

«هو أن يكون من الشيءُ وجودُ لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم زماناً لم يستغن عن متوسط، وقال شارحه: هذا تنبيه على أن كل مسبوق بعدم، فهو مسبوق بزمان ومادة، والغرض منه عكس نقيضه، وهو: أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان، فلم يكن مسبوقاً بعدم، وتبيّن من إضافة تفسير الإبداع إليه، أن الإبداع: هو أن يكون من الشيء وجودُ لغيره، من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً، وعند هذا، يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان، على ما استعملهما الشيخ»[١].

ثم إن الإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث، فإن التكوين هو أن يكون من الشيء وجودٌ مادي، والإحداث أن يكون من الشيء وجودٌ زماني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما؛ لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر، فإذاً التكوين والإحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العِلّة الأولى، فهو أعلى رُتبةً منهما... أما تعريف الإبداع عند البلغاء، فهو أن يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع[٢].

الفرق بين البديع والمبدع:

جاء في كتاب الفروق اللغوية: كلاهما بمعنى في اللغة، وهو منشئ الأشياء على غير مثال سبق، غير أن الفرق بينهما: أن في البديع مبالغةً ليست في المبدع، إذ هو يستحق الوصف به في غير حال الفعل على

(١) التهانوي، المصدر السابق ص٨٥.

(٢) التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص٨٥.

الحقيقة، بمعنى أن من شأنه إنشاء الأشياء على غير مثال[١].

معنى التكوين: creation

التكوين: إيجاد شيء مسبوق بالمادّة.

وهو عند المتكلمين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

والمراد بالإخراج: مبدأ الإخراج، لا المفهوم الإضافي الاعتباري، وعنه يعبر: بالفعل، والخلق والتخليق، والإحداث، والاختراع، ونحو ذلك من الصنع، بل والترزيق والتصوير والإحياء، فإن جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتباره تعلقاً خاصاً[٢].

الفرق بين البَرءِ والخلق:

إن البَرءَ هو تمييز الصورة، وقولهم: برأ اللهُ الخلق، أي ميزهم، وأصله القطع، ومنه البراءة، وهي قطع العُلقة، وبرئتَ من المرض: كأنه انقطعت أسبابه عنك، وبرئتَ من الدين، وبرأَ اللحمَ من العظم قطعه، وتبرّأ من الرجل إذا انقطعت عصمته منه[٣].

نستخلص مما سبق أن الإبداع: هو ابتداء الشيء أو صنعه أو استنباطه لاعن مثال سابق، ومن ذلك قولنا عن شخص أنه أبدع شيئاً، قولاً أو فعلاً، إذا ابتدأه لاعن سابق مثال، وبهذا المعنى نفسه، يوصف الله تعالى بأنه ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤].

---

(١) العسكري أبو هلال، والجزائري، نور الدين، معجم الفروق اللغوية ص٩٤.

(٢) زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج١ ص٥٠٥.

(٣) العسكري أبو هلال، والجزائري، نور الدين، معجم الفروق اللغوية ص ٩٥.

(٤) سورة البقرة آية ١١٧.

وتجدر الإشارة هنا- كما ذكر في الموسوعة الفلسفية العربية-، إلى أنه لا يتصور في قدرة الإنسان الإبداع من عدم، فقد اتفق معظم المفكرين على أن الإبداع من الإنسان، هو إنتاج شيء ما، على أن يكون جديداً في صياغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل، كإبداع عمل من الأعمال العلمية، أو الفنية أو الأدبية[١].

وقد ورد كثيراً استخدام كلمة إبداع واشتقاقاتها في الأحاديث الشريفة، ومن ذلك ما جاء في الرواية، عن رسول الله ﷺ، «**أن أول ما أبدع الله النفسُ المطهَّرةُ المقدسةُ، فأنطقها بتوحيده، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه**»[٢].

الاختراع والابتداع ومعانيهما

قال الشيخ أحمد بن زين الدين: «ثم إن مراتب الفعل بجميعها، اختراعٌ وابتداعٌ، أقول في معنى هذين اللفظين:

قيل: هما واحد، وهو إيجاد المفعول لا من شيء قبله.

وقيل: اختراع الشيء لا من شيء وابتداعه لا لشيء، وهما مَرويّان عن محمد بن زيد، قال: «**جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد، فأملى عليَّ: الحمد للّهِ فاطرِ الأشياءِ، ومبتدعِها ابتداعاً بقدرته وحكمته، لا من شيءٍ فيبطل الاختراع، ولا لعِلَّةٍ فلا يصح الابتداع**»»[٣].

---

(١) زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج١ص١٥.

(٢) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٦، ط ٢ مصححة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ص٢٤٩.

(٣) الكليني الرازي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق المتوفى سنة ٣٢٨/٣٢٩هـ، الكافي ج ١ نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ ص١٠٥- بن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين المعروف بالصدوق المتوفى سنة ٣٨١هـ، التوحيد، منشورات مؤسسة

وقيل: الاختراع للكون والابتداع للعين، فمعنى الأول شاء، ومعنى الثاني أراد[١].

والإبداع الأول: الإرادة، وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون[٢].

الإبداع هو فعل الله وهو الإرادة، على فرض أن بينه وبين الاختراع فرقاً، والاختراع هو المشيئة.

وأما أنه خلقٌ ساكن لا يُدرك بالسكون: فمعناه ما ذكرناه في الاختراع، وقد تقدم ذكر الاحتمالات، في أنه هل هو الاختراع؟ أو أن الاختراع خلق الشيء لا من شيء، والإبداع خلقه لا لشيء؟ أو أن الاختراع خلق الكون والإبداع خلق العين؟ كما قلنا في المشيئة والإرادة، لأنهما هما.

والإبداع الثاني: الباء من الحروف.

هذا الاصطلاح الذي ذكره علماء الجفر، جرية على الاحتمال الأخير، وهو أن الاختراع خلق الكون والإبداع خلق العين أولى وأظهر؛ ليتجه كون (الباء) التي هي اللوح المحفوظ المبدع بالإبداع بواسطة (الألف) المتحركة، التي هي العقل الكلي، إبداعاً لما دونها من الحروف اللفظية، كما أن اللوح المحفوظ إبداعٌ لما دونه من الحروف الكونية، مع أنه مبدع بالاختراع، بواسطة العقل الكلي.

الأعلمي للمطبوعات، دون تاريخ طبع، بيروت- لبنان، ص ٩٨- الصدوق، علل الشرائع ج١، دار الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م ص ٩ - المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ج٤، طبع طهران ص٢٦.

(١) الأحسائي، أحمد بن زين الدين، شرح الفوائد في حكمة أهل البيت، ج١، إعداد وتحقيق الشيخ راضي ناصر السلمان، مؤسسة فكر الأوحد، بيروت، ص٣٦٥.

(٢) الأحسائي، شرح الفوائد في حكمة أهل البيت ج١ ص ٣٧٣.

«ثم إن مراتب الفعل[1] بجميعها اختراع وابتداع، وقد يطلق أحدهما على الآخر، كالمشيئة والإرادة، وكالفقير والمسكين في باب الصدقات، فإن افترقا اجتمعا، فإذا قيل لك: أعطِ الفقير خمسة دنانير، لم تجب عليك التفرقة، وكذا أعطِ المسكين، ففي الحالين أيهما أعطيتَ كفاك، وإذا اجتمعا افترقا، فإن قيل لك: أعطِ الفقير خمسة دنانير، والمسكين أربعة دنانير»، وجب التفرقة، وبيان ذلك في الفقه.

وتقول: اخترع، أي ابتدع، وبالعكس، وشاء، أي أراد، وبالعكس، إذا اجتمعا افترقا، تقول: اخترع وابتدع، أي: اخترع لا من شيء وابتدع لا لشيء، واخترع الكون وابتدع العين، وتقول: شاء الكون، وأراد العين، فاخترع بمعنى: شاء لا من شيء، وابتدع بمعنى: أراد لا لشيء.

واعلم أنه قيل: إن الاختراع اختراعان، والإبداع إبداعان، فالاختراع الأول المشيئة، وهو خلقٌ ساكنٌ لا يُدرَك بالسكون، والاختراع الثاني (الألف) من الحروف، والإبداع الأول: الإرادة، وهو خلقٌ ساكنٌ لا يُدرك بالسكون، والإبداع الثاني: (الباء) من الحروف، وذلك لان الإبداع والاختراع: أول ما خلق اللهُ خلَقَه بنفسه، ثم خلق الحروف بالإبداع، وجعلها فعلاً منه، يقول للشيء كن فيكون) [2]، وذلك لأن الله تعالى وضع كلمة (كن) مقام الوجود والإبداع، فتطور الكلمة بالحروف، هو نفسه تطور الوجود المبدع في جميع شؤونه.

---

(١) مراتب الفعل هي: أولاً: مرتبة المشيئة، ثانياً: مرتبة الإرادة، ثالثاً: مرتبة القدر، رابعاً: مرتبة القضاء، خامساً: مرتبة الإمضاء.

(٢) الأحسائي، شرح الفوائد في حكمة أهل البيت ج١ ص١٠٢ـ١٠٣.

الاختراع والابتداع وكلمة (كن):

إنما قلنا أن الألف مخترع بالاختراع، وهو اختراع أيضاً، وقلنا أن الباء مبدعة بالإبداع، وهي أيضاً إبداع ثانٍ، لقول الإمام الرضا عليه السلام في مجلس المأمون، في احتجاجه على أرباب الملل المختلفة والأديان المتشتته: «**ثم جعل الحروف بعد إحصائها وإحكام عِدّتها فعلاً منه، كقوله عز وجل: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[1]، و(كن) منه: صنع، و(ما يكون) به: المصنوع، فالخلق الأول من الله عز وجل الإبداع، لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حس، والخلق الثاني: الحروف، لا وزن لها، ولا لون، وهي مسموعة موصوفة، غير منظور إليها، والخلق الثالث: ما كان من الأنواع كلها محسوساً ملموساً، ذا ذوقٍ، منظوراً إليه**»[2]، وهو قولي: «**لأن الإبداع والاختراع أولُ ما خلق الله، خلقه بنفسه، ثم خلق الحروف بالإبداع، وجعلها فعلاً، منه، يقول للشيء: كن فيكون**»[3].

بقي لنا أن نشير هنا، إلى أن كلمة (الإبداع)، تعني ـ فيما تعني ـ المشيئة والإرادة في خصوص ما نحن فيه من نقاش، موضوع خلق وإيجاد الوجود على أقل تقدير، حيثُ جاء في الحديث الشريف المأثور عن الإمام الرضا عليه السلام، في جوابه على أسئلة عمران الصابئ، أنه قال: «**واعلم أن الإبداع والمشيئة والإرادة معناها واحد، وأسماؤها ثلاثة**»[4].

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١١٧.

(٢) الصدوق، التوحيد ص٤٣٥، وعيون أخبار الرضا ج١ص١٧٣ـ١٧٤ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ج١٠ ص٣١.

(٣) الأحسائي، شرح الفوائد في حكمة أهل البيت ج١ص٣٧٤.

(٤) المجلسي، بحار الأنوار ج ٥٤ ص٥٠ ـ ابن شعبة الحرّاني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين، المتوفى سنة ٣٨١هـ، تحف العقول عن آل الرسول، مكتبة الصدوق، طهران، ط١، ١٣٧٦هـ، ص٤٢٣ـ الصدوق، التوحيد باب ٦٥ص٤٣٥.

خلاصة واستنتاج:

ونستخلص مما ذكرنا، أن كلمة إبداع تعني: إيجاد شيء من العدم، على غير مثال سبق، مادةً أو زماناً.

والصنع قد يقابل الإبداع....

أما التكوين: فهو أن يكون للشيء وجودٌ ماديٌّ كُوِّن منه.

أما الإحداث: فهو أن يكون للشيء وجود زماني.

وكل من الإحداث والتكوين له معنى، فالإحداث يرادف الإبداع لأنه فعل الله، كما في الحديث الشريف: (إرادته إحداثه)[1]، وأما التكوين فمختلف عن الإبداع؛ لكونه متأخراً عنه رتبة وتحققاً، فالإبداع له وجود أول وماهيّة أولى، والتكوين لا يكون سوى بوجود ثانٍ وماهيّة ثانية، فالإبداع إيجاد المحبرة، والتكوين إيجاد الحروف على الورقة.

ونستنتج أيضاً أن الخلق يرادف التصوير، وهو ينصبُّ على الماهيّة، كما قال تعالى: ﴿يُصَوِّرُكُمْ فِي ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [2]، والإبداع يرادف الإيجاد، وهو ينصبُّ على المادّة، والخلق كصفة يشترك المخلوق فيها مع الله، كما قال ﷻ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[3]، أما لإبداع فهو صفة خاصة بالله سبحانه، فلا يوجد أحد يستطيع إيجاد شيء لا من شيء سواه تعالى، لكن يستطيع المخلوق خلق وتصوير الشيء من موادّ موجودة، أوجدها الباري تعالى، وعلى هذا يكون الإبداع أعمَّ من الخلق، إذ

---

(١) خان، علي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، ج ٦، تحقيق وطبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، دون ذكر رقم الطبعة وسنة الطبع، ص٣٣٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٦.

(٣) سورة المؤمنون: الآية ١٤.

هو إيجاد للمادة والصورة، أما الخلق فهو أخص؛ لأنه متعلق بإيجاد الصورة فقط.

وتلخيص السؤال يكون بهذا الشكل: هل خُلق العالم من عدم، أم من مادة قديمة؟.

فإذا كان الجواب أن الخلق أُبدع من عدم، فهذا هو التنزيه المطلق، والكمال المطلق في القدرة والعلم والفعل.

أما إذا كانت الإجابة، أن الخلق صدر ـ أو فاض أو خلق ـ من مادة قديمة، فهذا يفترض قديماً مطلقاً يلازم القديم الخالق، وهذا الافتراض يؤدي إلى تعارض جذري مع التوحيد والتنزيه والكمال، كما أنه يؤدي إلى القول بـ«**وحدة الوجود**»، أي إلى اندراج اللهِ في العالم، والانزلاق عندئذٍ ضمن دائرة التشبيه والمماثلة[1].

* * *

(١) زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ج١ ص١٧.

الفصل الثالث: الإبداع في القرآن والسنة

الإبداع في القرآن الكريم

القرآن الكريم هو الحصن الحصين، والقول الفصل في كل أمر يستعصي على الإنسان، وهو الملاذ الآمن لكل مسلم، فلنر الآن إذا كان القرآن الكريم قد استخدم كلمة (إبداع)، أو (خلق)، وفي أي المعاني استخدمهما.

١ـ قال الله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[١]، يعني اخترعه، بدلالة أنه لم يكن شيئاً، فسبب وجوده أن الله سبحانه أبدعه من لا شيء،.. ومعنى لفظة (الخلق) يشمل الخلق من شيء ومن لاشيء[٢].

٢ـ وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

وبناءً على ما تقدم من تعريف لكلمة الإبداع في اللغة، وعلى لسان

---

(١) سورة مريم الآية ٦٧.

(٢) الأحسائي، أحمد بن زين الدين، شرح العرشية ج١، تحقيق صالح بن أحمد الدباب، ط٢، ٢٠٠٦م، مؤسسة البلاغ، بيروت، ص٩٦.

الروايات، فـ(بديعُ السماوات والأرض) تعني: مُوجدَهم من العدم، لا على مثال سبق، (وإذا قضى): أي أراد، (أمراً): أي إيجاده، (فإنما يقول له كن فيكون)، أي فهو يكون.

٣ـ وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ـ الله ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي مبدعهما من غير مثال سبق، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أي من شأنه أن يخلق.

الخلق ـ هنا ـ أعم من الخلق إبداعاً، أو الخلق من شيء، كما قال تعالى في سورة النساء: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[١]، وكما قال لنبيّه موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾[٢]، أو حاكياً قول موسى لقومه: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٣].

٤ـ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٤].

٥ـ قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[٥]، أي عن إرادة واختيار وتخطيط وتقدير، لا فيضاً ولا صدفة.

٦ـ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[٦]، أي: هذا

---

(١) سورة النساء/الآية ١.
(٢) سورة المائدة/١١٠.
(٣) سورة آل عمران/٤٩.
(٤) سورة الحديد/الآية ٤.
(٥) سورة القمر/الآية ٤٩.
(٦) سورة الدخان/الآية ٣٨.

الخلق والإبداع كان بقصد وعزم ونية، وعكس لاعبين:جادين وعازمين وقاصدين وليس عبثاً أو بلا هدف.

٧ـ قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾[1]، فالخلق كان عن مشيئة، لا أنه فاض من غير قصد، أو أنه صدر لكثرة الخير وسوى ذلك.

٨ـ قال تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، يخلق بفعله بسبب وبلا جبرٍ يقع على فعله.

٩ـ قال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[3].

هل أعجزنا خلقهم من العدم ومن لاشيء، حتى يصعب علينا إرجاعهم إلى الحياة بعد موتهم؟!.

ويتضح من خلال هذه الآيات، أن الخلق والإيجاد لهذا الوجود، كان إبداعاً، والخلق أعمُّ من أن يكون إبداعاً، إذ قد يكون من لاشيء، وقد يكون من شيء، لكن الإبداع صفة خاصةٌ بالله ﷻ، أما الخلق فصفة مشتركة بين الخالق والمخلوق، كما في قصة نبي الله إبراهيم: ﴿أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾[4].

---

(١) سورة الشورى/الآية ٤٩.
(٢) سورة آل عمران/الآية ٤٨.
(٣) سورة ق/الآية ١٥.
(٤) سورة آل عمران: الآية ٤٩.

أئمة أهل البيت ومقولة الإبداع

ولكي نقترب من الحقيقة أكثر، لا بد من أن نسترشد بنور أهل البيت عليهم السلام، لأنهم عِدلُ القرآن الكريم، وورثةُ علوم الأنبياء والمرسلين، وقولهم مقدّمٌ على قول الفلاسفة والمتكلمين، فماذا يقولون فيما نحن فيه من كلمة إبداع، في وصف خلق الوجود، وإيجاده؟.

جاء في إثبات الوصية، عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «**الحمد لله الذي توحّد بصنع الأشياء، وفطرَ أجناس البرايا، على غير أصل ولا مثال سبقه في إنشائها، ولا إعانة معينٍ على ابتداعها... فطرها بقدرته، وصيرها إلى مشيئته، وصاغ أشباحها وبرأ أرواحها... ليري عباده آيات جلاله وآلائه، فسبحانه لا إله إلا هو الواحد القهار**»..[1].

هكذا كان بَدْءُ أرواحهم وأنوارهم وطينتهم عليهم السلام، وهم من نور واحد، ولعله إلى إبداع نور النبي، يشير قول الأمير صلوات الله وسلامه عليه: «**فأتاح -أي الله سبحانه- نوراً من نوره فلمع، وقبساً من ضيائه فسطع**»[2].

وعن جابر بن يزيد، قال: قال لي أبو جعفر صلوات الله عليه: «**يا جابر، إن الله أول ما خلق، خلق محمداً وعترته الهداة المهتدين**»[3].

وللمزيد من الإيضاح، سنلقي نظرة على احتجاجات الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، الذي عاش في عهد المأمون، وعاصر فترة الترجمة، والانتشار الفلسفي الواسع، للمدارس: الهندية، والإغريقية، والفارسية، والمانوية، والزرادشتية، والأفلاطونية، هذه الفلسفات، التي

---

(١) المسعودي، علي بن الحسين بن علي، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب، ط٢، ١٤٠٤هـ، منشورات الرضا، ص١٠٦.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ج٥٤ص٢١٢.

(٣) الكليني، الكافي ج١، باب مولد النبي صلى الله عليه وآله ووفاته، حديث١٠، ص٤٤٢.

داهمت المجتمع الإسلامي بفعل التخطيط الفاشل في كيفية استيرادها، أو بفعل السياسة المتعمدة للمأمون، الذي كان يريد إشغال المجتمع المسلم بقضايا، هو في غنىً عنها، ليتمكن من توطيد أركان سلطته، والقضاء على خصومه السياسيين تحت غطاء الانحراف الفكري، أو بفعل الحريات الواسعة التي أتيحت لليهود والنصارى والمجوس، لنشر أفكارهم ومعتقداتهم، في ظل كبت الأصوات الإسلامية الأصيلة، التي كان يطلقها أئمة الهدى وأتباعهم.

فمن احتجاجات الإمام الرضا عليه السلام، ما كان مع عمران الصابي الذي كان يرى أن الله سبحانه حين خلق الخلق، لم يخلقهم من لاشيء، بل من شيء، وهذا الشيء لابد أن يكون من الله، أي من ذات الله؛ لأنه سبحانه وتعالى بسيط، والبسيط لا جزء له، فكيف لم ينقص جل جلاله، إذ لم يكن هناك في الوجود شيءٌ غيرَه ولا شيءٌ معه؟!، عمران هذا وهو من الصابئة الذين يعبدون النجوم، قال للإمام الرضا عليه السلام: «يا سيدي، ألا تخبرني عن الخالق، إذا كان واحداً لا شيءَ غيرَه ولا شيءَ معه؟ أليس قد تغير بخلقِه الخلق؟ قال له الإمام الرضا عليه السلام: لم يتغير عز وجل بخلق الخلق، ولكن الخلق يتغير بتغييره ـ أي بتغيير الله له ـ، أي أنه في خلقه للخلق، لا يحتاج ـ وهو الرب الجليل ـ إلى أي مادة أو شيء، بل يخلقه من العدم، يقول للشيء كن فيكون.

قال عمران: فبأي شيء عرفناه؟ فقال الرضا عليه السلام: بغيره، قال: فأيُّ شيء غيرُه؟ قال عليه السلام: مشيئته، واسمه، وصفته، وما أشبه ذلك، وكل ذلك مُحدَثٌ مخلوقٌ مُدبَّر.

قال عمران: يا سيدي أليس قد كان ساكتاً قبل الخلق لا ينطق ثم نطق؟ قال الرضا عليه السلام: لا يكون السكوت إلا عن نطقٍ قبله، والمثل في

ذلك أنه لا يقال للسراج: هو ساكت لا ينطق...، فبهذا تستبصر أمرك، إن اللهَ ناطق منذ الأزل، فالقدرة على النطق لديه قدرة ذاتية، وذاته أزلٌ في أزل، وليس المقصود بالنطق هو التكلم، بل هو خلق الكلام»[١].

وفي محاجّة أخرى من محاجّاته، قال الإمام الرضا عليه السلام لسليمان المروزي وكان من المتأثرين بالفلسفات الدخيلة: يا سليمان! ألا تخبرني عن الإرادة؟ فعلٌ هي أم غير فعل؟ قال: بلى هي فعل، قال عليه السلام: فهي مُحدَثة، لأن الفعل كلَّه مُحدَث، قال: ليست بفعل، قال عليه السلام: فمعه غيرُه لم يزل؟.

قال سليمان: الإرادة هي الإنشاء، قال عليه السلام: «**يا سليمان! هذا الذي عبتموه على ضرار وأصحابه، من قولهم: إن كلَّ ما خلق الله عز وجل، من سماء أو أرض، أو بحر أو بر، من كلب أو خنزير أو قرد أو إنسان أو دابّة، إرادة الله، وإن إرادة الله تحيا وتموت، وتذهب وتأكل وتشرب وتنكح وتلد، وتظلم وتفعل الفواحش، وتكفر وتشرك، فنبرأُ منها ونعاديها، وما هذا حدُّها**»[٢].

وجاء في حديث آخر: عن محمد بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن أول ما خلق اللهُ عز وجل، قال: «**إن أول ما خلق الله عز وجل ما خَلق منه كلَّ شيء، قلت: جعلت فداك، وما هو؟ قال: الماء، إن الله تبارك وتعالى خلق الماء بحرين: أحدهما عذب والآخر ملح، فلما خلقهما نظر إلى العذب فقال: يا بحر! فقال: لبيك وسعديك، قال: فيك بركتي ورحمتي، ومنك أخلق أهل طاعتي وجنتي! ثم نظر إلى الآخر فقال: يا بحر! فلم يجب، فأعاد عليه ثلاث مرات: يا بحر فلم يجب، فقال: عليك لعنتي، ومنك أخلق أهل معصيتي ومن أسكنته ناري، ثم أمرهما أن يمتزجا فامتزجا، قال: فمن ثَمَّ يخرج المؤمن من الكافر،**

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد ص ٤٣٤، وعيون أخبار الرضا ج٢ ص ١٥٢.
(٢) الصدوق، التوحيد ص ٤٤٩، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢ ص ١٦٤.

والكافر من المؤمن»[١].

وعن علاقة المخلوق الأول بالخالق الأزلي، جاء في الحديث المأثور عن الإمام الرضا عليه السلام، أنه قال في جواب سؤال عمران الصابي عن الكائن الأول وعما خلق: «**سألت فافهم، أما الواحد فلم يزل واحداً كائناً لا شيء معه، بلا حدود، ولا أعراض، ولا يزال كذلك، ثم خلق خلقاً مبتدَعاً مختلِفاً، بأعراضٍ وحدودٍ مختلِفة**»[٢]...

واعلم، أن الواحد الذي هو قائم بغير تقديرٍ ولا تحديد، خلق خلقاً مقدَّراً بتحديدٍ وتقدير، وكان الذي خلق خلقين اثنين: التقدير والمقدَّر، وليس في واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق، فجعل أحدهما يُدرَك بالآخر، وجعلهما مُدرِكين بنفسها[٣].

لم تستطع البشرية أن تستوعب تلك الحقيقة البسيطة، وهي أن اللهَ هو الخالق الواحد الأحد الذي كان قبل كل شيء، وخلق ما خلق لا من شيء؛ ذلك لأنهم قاسوا ربهم بخلقه فضلّوا عنه، ولو تشابه الخالق والمخلوق لانتفت الحاجة إلى الخالق..

ومع أن كلَّ شيءٍ مخلوقٍ يدلنا إلى خالقٍ خَلقَه، ومبدعٍ ابتدعه، وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له: «**لا تصحبه الأوقات، ولا تردفه الأدوات، سبق الأوقاتَ كونُه، والعدمَ وجودُه والابتداءَ أزلُه، إلى قوله عليه السلام: لا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه؟ إذاً لتفاوتت ذاتُه، ولتجزّأ كُنهُه، ولامتنع من الأزل معناه، إلى قوله عليه السلام: يقول لما أراد كونَه كن فيكون، لا بصوتٍ يَقرع،**

---

(١) الصدوق، علل الشرائع ج١ ص ٨٣ ـ المجلسي، بحار الأنوار ج٥ ص ٢٤٠.

(٢) الصدوق، التوحيد ص٤٣٠.

(٣) الميرزا الأصفهاني، أبواب الهدى (مخطوط) ص ١٢٥.

ولا نداءٍ يُسمَع، وإنما كلامُه سبحانه فعلُ منه أنشأه ومثّله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً، لا يقال: -أي عن الله ﷻ- كان بعد أن لم يكن، فتجري عليه الصفات المحدَثات، ولا يكون بينها وبينه فصل، ولا له عليها فضل، فيستوي الصانع والمصنوع، ويتكافأ المبتدَعُ والبديع»[1].

رواية الإمام الصادق عليه السلام: كان الله ولا شيء معه:

وعن الدليل الوجداني على خلقه الأشياء وحدوثها، نعود إلى المحاورة بين الإمام الصادق عليه السلام، وابن أبي العوجاء، فبعد أن أجابه أبو عبد الله عن إشكالاته، عاد إليه في اليوم الثاني فتلقى منه الإجابات عن إشكالات أخرى عنده.

ثم عاد في اليوم الثالث فقال: ما الدليل على حدوث الأجسام؟ فقال عليه السلام: «**إني ما وجدت شيئاً صغيراً ولا كبيراً، إلا وإذا ضم إلى مثله صار أكبر، وفي ذلك زوالُ وانتقالُ عن الحالة الأولى، ولو كان قديماً ما زال ولا حال؛ لأن الذي يزول ويحول يجوز أن يوجَدَ ويُبطَل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخولاً في الحدث، وفي كونه في الأزل دخوله في القدم، ولن تجتمع صفة الأزل والحدث، والقدم والعدم في شيء واحد**».

فقال عبد الكريم: هبك علمتَ في جري الحالتين والزمانين ما ذكرت، واستدللت على حدوثها، فلو بقيت الأشياءُ على صغرها، من أين كان لك أن تستدل على حدوثها؟ فقال عليه السلام: «**إنما نتكلم على هذا العالم الموضوع، فلو رفعناه ووضعنا عالما آخر، كان لا شيء أدل على الحدوث من رفعنا إيّاه ووضعنا غيره، ولكن أجيبك من حيث، قدّرتَ أن تُلزمَنا، ونقول:**

---

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٢٨ ـ تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، ط ١ ١٤٢٧هـ ٢٠٠٧م، نشر المستشارية الثقافية بدمشق، ص ٣٢٢ـ٣٢٤.

إن الأشياء لو دامت على صغرها، لكان في الوهم أنه متى ماضُم شيءُ إلى مثله كان أكبر، وفي جواز التغيير عليه خروجه من القدم، كما أن في تغييره دخوله في الحدث، ليس لك وراءه شيء يا عبد الكريم»!، فانقطع وخزي[1].

وكان السؤال الذي يتكرر على ألسنة الناس هو: من أي شيء خلق اللهُ الأشياء؟ وكان الجواب: إنه ابتدعها لا من شيء.

وجاء رجل إلى الإمام الصادق عليه السلام، وطرح عليه مجموعة من الأسئلة، إلى أن قال السائل: فالشيءُ خلقه الله من شيءٍ أو من لاشيء؟ فقال عليه السلام: «**خَلقَ الشيءَ لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيءَ من شيءٍ، إذاً لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيءَ معه، وخلق الشيءَ الذي جميع الأشياء منه وهو الماء**»[2].

وسأل «الزنديقُ» أبا عبد الله الصادق عليه السلام: من أي شيء خلق الله الأشياء؟ قال عليه السلام: «من لا شيء»، قال الزنديق: فكيف يجيء من لاشيء شيء؟ قال عليه السلام: «**إن الأشياء لا تخلو أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء، فإن كانت خلقت من شيء كان معه، فإن ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثاً ويفنى ويتغير، ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهراً واحداً ولوناً واحداً، فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة، والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى؟ ومن أين جاء الموت؟ إن كان الشيء الذي أنشئت منه الأشياء حياً؟ ومن أين جاءت الحياة؟ إن كان ذلك الشيء ميتاً؟ ولا يجوز أن يكون من حيٍّ وميّتٍ قديمين لم يزالا، لأن الحيَّ لا يجيء منه ميّتٌ وهو لم يزل حياً، ولا يجوز أيضاً أن يكون الميت قديماً لم يزل بما هو به من الموت، لأن الميت لا قدرة له، فلا بقاء، قال: فمن أين قالوا: إن الأشياء أزلية؟ قال: هذه مقاله**

---

(١) الصدوق، التوحيد ص٢٩٨ـ المجلسي بحار الأنوار ج٣ ص ٤٧، وج ٥٤ ص ٦٢.

(٢)) الكليني، الكافي ج ٨ ص ٩٤، المجلسي، بحار الأنوار ج ٥٤ ص ٦٧.

قوم جحدوا مدبّر الأشياء فكذّبوا الرسل ومقالتهم، والأنبياء وما أنبأوا عنه»[1].

وهكذا، فإن التأمل في طبيعة المخلوقات، وما فيها من آيات الخلقة، وعلامات التحول، ودلائل الحدوث والصنع، يهدينا إلى حقيقة وجودنا القائم بربه، واعتماده على بارئه، ولكن تبقى هنالك إشكالات أخرى ذات أهمية كبرى.

فإذا جاء السؤال: كيف تم خلق العالم؟

يأتي الجواب: إنه الإبداع والخلق، لا شيء آخر، إن اللهَ الواسع القدرة خلق الإبداع، خلق الإرادة والمشيئة، خلق حرف كن مثلاً، وبذلك خلق الكون.

جاء في الحديث الشريف، المأثور عن الإمام الرضا عليه السلام: في جوابه عن أسئلة عمران الصابئ: «**واعلم أن الإبداع والمشيئة والإرادة معناها واحد، وأسماؤها ثلاثة**»، وكان أول إبداعه وإرادته ومشيئته الحروف التي جعلها أصلاً لكل شيء، ودليلاً على كل مدرك، وفاصلاً لكل مشكل[2].

وهكذا، فقد قررت الأحاديث الحقيقية، التي تعتبر الحد الفاصل، بين بصائر الوحي وتصورات الفلاسفة، أن الإرادة إنما هي خلقٌ من خلق اللهِ، وفعلٌ من أفعاله، وأنها ليست قديمة معه، حيث روي عن سليمان الجعفري أن الرضا عليه السلام قال: «**المشيئة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم**

---

(١) الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، من علماء القرن السادس، الاحتجاج ج ٢، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٦م ص ٣٣٧ـ ٣٣٨ـ المجلسي، بحار الأنوار ج٥٤ ص ٧٧ـ المازندراني، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي ج ٣، تحقيق السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢١هـ ـ٢٠٠٠م، بيروت، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٣.

(٢) الصدوق، التوحيد ص ٤٣٥، وعيون أخبار الرضا ج ٢ ص ١٥٤ـ المجلسي، بحار الأنوار ج ٥٤ ص ٥٠.

يزل مريداً شائياً فليس بموحد»[١] [٢].

***

(١) الصدوق، التوحيد ص ٣٣٨ بإضافة: (والإرادة)ـ المجلسي، بحار الأنوار ج ٤ ص ١٤٥، بحذف (والإرادة) وج٥٤ ص ٣٧.

(٢) المدرسي، محمد تقي، مبادئ الحكمة بين هدى الوحي وتصورات الفلسفة، دار محبي الحسين، ط١، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، مطبعة الشهيد، قم ص١٧٣ـ ١٧٦.

الباب الثاني: نظرية الإبداع

تمهيد

الفصل الأول: الأسس العامة لنظرية الإبداع

الفصل الثاني: مفاهيم مهمة حول الإبداع

تمهيد

أولاً وقبل كل شيء، ينبغي أن نعترف أن الفكر اليوناني قد أثّر في الفكر الإسلامي تأثيراً بالغاً، وأضاف إليه دون شك عناصر ومصطلحات جديدة.

ونحن لا نجانب الصواب أبداً إذا قلنا: إن أهم أسباب تطور علم الكلام، والفلسفة، والعلوم العقلية لدى المسلمين، إنما تعود إلى التحدي الذي شكلته الفلسفة اليونانية العريقة، إذ يعتقد العديد من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، أن أقدم الآثار ذات الطابع الفلسفي، تعود إلى حكماء اليونان، الذين عاشوا قبل الميلاد بستة قرون[1]، فقد شحذت الهمم فهماً وبحثاً وتنقيباً، حتى لمعت في سماء الفكر الإسلامي أسماء كبيرة، كالفارابي، وابن سينا، وغيرهم.

لكن هذا لا يعني، أن كل ما جاءت به الفلسفة اليونانية صحيح وحقيقي ويجب قبوله، ربما يُعتبر عبقريةً وإبداعاً منقطع النظير، قياساً إلى زمانهم، وما أُتيح لهم من صنوف المعرفة، لكنه بالنسبة للذين وصلتهم رسل السماء، وفي بيوتهم وبين ظهرانيهم، يُقرأ القرآن ويروى الحديث، لا يعتبر إلا نقصاً وتقصيراً.

(١) الشيخ، حسن محمد، آخر الفلاسفة رؤية عصرية جديدة في فكر الشيخ أحمد الأحسائي، ط٢، عام ٢٠٠٧م، الدمام، ص ١٧٩.

وأقرب مثالٍ على ذلك، ما نحن بصدده من مشكلة إيجاد الوجود، فقد تلقف الرعيل الأول من فلاسفة المسلمين ما جاء عن اليونان، وأخذوه أخذ المسلمات، وعزّزوه ونصروه بالأدلة العقلية والنقلية رغم ما فيه من نواقصَ وزلاّت.

إذ اعتمد فلاسفة اليونان على التأمل والتفكير العقلي، فأنشأوا لهم تصوراً مبتكراً عن الوجود وعلاقته بالله، أو المبدأ الأول، وما يحكمه من قوانين، فكانت «**نظرية الفيض**» ـ كما ذكرنا آنفاً ـ خلاصة ما وصل إليه فلاسفة اليونان في هذا الصدد، وكان أول من بلور هذه النظرية، الشيخ اليوناني «**أفلوطين الإسكندراني**»[1].

و«**الفيض**» كما جاء في الموسوعة الفلسفية العربية: مذهب يقوم على القول بأن الموجودات صدرت «**أو فاضت**» عن الأول ـ أي الله ـ كما يفيض النور عن الشمس، وقد فاضت هذه الوجودات عن اللهِ على مراتب متدرجة، وليس دفعة واحدة؛ إذ أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر، وهكذا، إلى آخر مراتب العقول والأنفس، والأجسام[2].

ثم تسرب ذلك التصور بطريقة أو أخرى إلى المفكرين المسلمين، فتلقّفوه ولهين، وعبّوه شغفين، وأشبعوه درساً وفهماً، ثم أعادوا إنتاجه في قوالبَ جديدةٍ وحُللٍ قشيبة، فقدّسوا رموزه وأطلقوا أفخم الألقاب

---

(١) أفلوطين Plotin: (٢٠٤ـ٢٧٠ق.م)، ولد في لوكوبوليس (مصر)، زاهد وصوفي وفيلسوف، تأثر بأفلاطون، وهو مؤسس الأفلاطونية الحديثة، حاول فيها التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمعتقدات الدينية الشرقية، بما فيها المسيحية، جُمعت تعاليمه تحت عنوان: التاسوعات، فكان لانتشارها الوقع الخطير على التصوف والفلسفة من بعده، انظر: معلوف، المنجد في الأعلام، ص ٥٦.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، ص٦٦٣.

على روّاده، فذاك المعلم الأول والآخر الشيخ اليوناني، فتبنّوا الأفكار وحاولوا قدر جهدهم سوق الأدلة عليها، ومزجها بما جاءت به الشريعة.

لكن ذلك لم يكن حال الجميع، فقد تنبّه البعض لخطأ ما، وعبّر آخرون عن رفضهم لما جاءت به الفلسفة اليونانية، وخُطِّئ من أخذ عنها من فلاسفة المسلمين، فكُتبت الردود وأُلّفت الكتب، في محاولة جادّة لإعادة الفلسفة إلى نصابها الصحيح، فكانت ذِروةُ ما وصلت إليه الفلسفة الإسلامية من نضج وتكامل في الرد على نظرية الفيض، وعلى ما جاءت به من قواعد، على يد نظرية الإبداع، التي صححت الأخطاء، وأوجدت الحلول، وسدت الثغرات، وأجابت على ما استعصى من مسائلَ فلسفية، وكان ذلك كله، اعتماداً على الدليل والبرهان المسترشد بالأدلة الصحيحة، والمنابع الصافية.

* * *

الفصل الأول: الأسس العامة لنظرية الإبداع

التسمية:

تم اختيار اسم «الإبداع» لهذه النظرية لعدة أسباب:

أولاً: يسعى الحكيم دائماً إلى الاقتراب من المصطلح المطابق ـ أو الأقرب ـ لما يريد أن يصف من معنى، وكلمة «إبداع» أقرب دلالة لما تشير إليه النظرية، كما ذكرنا سابقاً.

ثانياً: إذا قارنّا بين ما تحمله كلمة «إبداع» وما تحمله أية كلمة أخرى، للدلالة على كيفية خلق اللهِ للوجود، سنجد أنها أقرب وأصدق دلالةً من أية كلمة أخرى.

فلو اخترنا كلمة «خلق» مثلاً، نجد أنها تدل على معنى الإيجاد، لكنها لا تحمل دلالة محدّدة، على أنه خلق من شيء أو من لاشيء، أو أنه مشابه لشيء سبقه أو لا، وهكذا بقية الكلمات.

ولنأخذ مثلاً كلمة «فيض»، فسنجد أنها تدل على إيجاد شيء متصل بشيء من سنخه، كَثُر ففاض، وهو متصف بنفس صفاته، ويحمل نفس خصائصه، تماماً كما يفيض الماء من النبع، أو كما هو الحال بين الشمس وأشعتها، والبحر وموجه أي هي من سنخٍ ومادةٍ واحدةٍ،

كما أنها توحي -فيما توحي- أن الفيض قد يكون من غير إرادة وقصد واختيار، وهذا غير مقبول في وصف فعل اللهِ ﷻ.

بينما نجد أن كلمة «إبداع»، تحمل في ثناياها معنى الإيجاد من لا شيء، ومعنى القصد والإرادة والتصميم، فهي الأصدق انطباقاً على ما يراد وصفه من فعل الله الموجد لهذا الوجود.

ثالثاً: إن لسان الآيات الكريمة والروايات الشريفة، ناطق بهذه الكلمة «الإبداع» في مجال الحديث عن الخلق، بينما تستخدم كلمة «أفاض» و«أفيضوا» و«أفضتم»، عندما تنظر لمعنى الرحمة والخير والبركة، كما في مثل قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾[1]، أو لمعانٍ أخرى متعددة، لاخصوص الخلق والتكوين والإيجاد والإبداع، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِ﴾[2]، و﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾[3]، و﴿لَمَسَّكُمۡ فِي مَآ أَفَضۡتُمۡ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[4].

كما أن كلمة «الفيض» لا تحمل في طياتها معنى التعدد والكثرة، والاختلاف، والخلو، وبمعنىً آخر، كلمة «فيض» لا تدل على أن هناك فرقاً جوهرياً بين من أَوجَدَ ومن أُوجِدَ، في مادتهما وسنخهما، ومن ادّعى أن هناك شبهاً بين الموجِد والموجَد في المادة أو الهيئة، طولب بالدليل، وأنّى له بالدليل؟! وكذلك فإنها لاتحمل دلالة صريحة أو غير صريحة، على أن لاشيء من المفيض في المفاض، بينما كلمة «الإبداع» تتضمن الإيجاد من لاشيء، في المادة والهيئة.

(١) سورة الأعراف الآية ٥٠.
(٢) سورة البقرة الآية ١٩٨.
(٣) سورة البقرة الآية ١٩٩.
(٤) سورة النور الآية ١٤.

ولدينا هنا شاهد رائع من «الشيخ الأوحد»، على أفضلية استخدام مصطلح «الإبداع» في مجال الخلق، حيث يقول في مراتب ظهور الموجودات: «**وثانيها مرتبة العين، لأنها صورة النوع وفصله، فالوجود حصة من الجنس الأعلى، وهو أعلى الأجناس، أعني: الإمكان، وهذه الصورة النوعية حصة من الفصل الأعلى، وهو أعلى الفصول، وهذه الصورة يُعبَّر عنها بالماهية الأولى وبالعين، ابتدعَها مُبدعُها سبحانه بفعله الإبداعي -وهو الإرادة- من مادتها، كما ابتدع الصورة النوعية في الخشب من مادته**» [١].

وكذلك يستخدم الشيخ الأوحد مصطلح «الإبداع»، في مثال السرير -الذي مثّل به لمرتبتي التنزل- فهاهو يقول: «.. **إن أول ما تنزَّل من رتبة إمكانه في الأجسام، أن الله تعالى اخترع عناصره بمشيئته، أعني: مادة وجوده الأولى، وابتدع ماهيته، أعني صورته النوعية، التي هي الصورة الخشبية، من مادته**» [٢].

وفي الفائدة العاشرة من كتاب شرح الفوائد، يستخدم الشيخ كلمة «إبداع»، فيقول: «**اعلم أن الله سبحانه خلق الأشياء بفعله وإبداعه، من غير سبق فكر أو روية**»[٣].

ما الهدف الذي جاءت من أجله نظرية الإبداع؟

لكل نظرية -سواء كانت فلسفية أم لا- هدف تسعى إليه، وهو إيجاد إجابةٍ لتساؤل، أو حلٍّ لمشكلة واجهت الإنسان في زمن ما، أو مكان ما، وهذا ينطبق على «نظرية الإبداع»، فقد كانت تدور في خلد

(١) الأحسائي، شرح الفوائد ج٣، ص٢١.
(٢) الأحسائي، شرح الفوائد ج٣، ص٢٢.
(٣) الأحسائي، شرح الفوائد ج١ ص ١٤٣.

المفكرين والفلاسفة، أسئلة حائرة، لم تجد الإجابة الشافية، فجاءت «نظرية الإبداع» للإجابة عنها، وبناءً على ذلك، فالأسئلة المهمة المطروحة الآن، تكون بهذا الشكل:

ما هي التساؤلات التي أرادت «نظرية الإبداع» أن تجيب عنها؟.

وما هو السؤال المحوري أو الأساسي بين تلك التساؤلات؟.

وللإجابة عن ذلك نقول: جاءت نظرية الإبداع أساساً للإجابة عن السؤال الأساسي، ما هي العلاقة بين الله والعالم؟ وبصياغة فلسفية: ما هي العلاقة بين القديم والحادث؟.

ولا يخفى أنْ هنالك إجاباتٍ لدى فلاسفة اليونان وغيرهم، لكنها لم ترقَ إلى المستوى المرجو، ولم تكن مقنعة بتاتاً، كما هو الحال لدى القائلين بـ«الفيض».

فحينما نسأل: كيف وجِد العالم؟ وما هي علاقته بالله؟ تقول «نظرية الفيض»: صدر العالم عن الله الواحد المختار.

وحينما نسأل: كيف كان ذاك الصدور؟ يكون الجواب: كصدور الماء من النبع، أو كما يفيض الشعاع من الشمس[1].

ونلاحظ هنا أنه لم تكن هناك عملية «خلق»، بل هي أقرب ما تكون إلى تولُّد شيء من شيء، والمثال الذي ساقوه يؤكد ذلك، فالشعاع جزء متولّدٌ من الشمس، والماء جزء متولّدٌ من النبع، وهذا مرفوض تماماً وغير مقبول في وصف فعل الله تعالى، وترى «نظرية الإبداع» أن المخلوقات ليست جزءاً من الخالق، والعكس صحيح أيضاً، كما سيأتي لا حقاً.

(١) المدرسي، العرفان الإسلامي ص٣٥٥.

وحينما نتساءل: متى تم هذا الصدور؟ تقول «نظرية الفيض»: (أزلاً).

فنتساءل: ماذا يعني الصدور الأزلي؟ فتقول «نظرية الفيض»: بمعنى أن العالم يعتبر قديماً بالزمان، لكنه حادث بالذات.

ونتساءل: إذاً ما الفرق بين المبدأ الأول الأزلي، وبين الصادر عنه، الذي قلتم أنه أزلي؟ فيكون الجواب: في دار التحقُّق قديمان أزليان، الله وما صدر عنه، والفارق الوحيد بينهما أن الله قديم بالذات، والعالم قديم بالله[1].

هكذا أرادت «نظرية الفيض»، أن تحلَّ مشكلة المسافة الزمنية، بين وجود الخالق القديم والمخلوق الحادث، ونلاحظ أن «نظرية الفيض» قد ألغت بهذه الطريقة فكرة الحدوث الزماني.

والسبب الذي دعاها للقول بذلك، أنها ترى ـ فيما ترى ـ أن الله لا يتغير، وعلمه وفعله شيء واحد[2]، وهذا يعني أن الله لم يكن ـ قط ـ ولا شيء معه، وهذا مرفوض عقلاً وشرعاً لدى القائلين بالإبداع؛ لأنهم يرون أن الخلق فعل الله، وليس من ذاته ولا ذاته.

إذاً فالسؤال الأساسي الذي جاءت «نظرية الإبداع» للإجابة عنه، هو: ما العلاقة بين الله والعالم؟ أو بين القديم والحادث؟.

أما بقية التساؤلات الرديفة، التي أتت «نظرية الإبداع» للإجابة عنها فهي:

أولاً: أذاتُ اللهِ هي عِلّة العلل أم لا؟ وما الضير في صدور العالم عنه؟ إذ أنه العِلّة التامّة، والعِلّة التامّة لا يتأخر عنها فعلُها، ولذلك صدر عنه

(١) المدرّسي، العرفان الإسلامي، ص ٣٥٥.

(٢) المدرّسي، العرفان الإسلامي، ص ٣٥٦.

العالم أزلاً كما تقول «نظرية الفيض»؟!!.

ثانياً: هل إرادة الله ومشيئته من صفات الذات؟ أم أنها حادثة ومخلوقة؟.

ثالثا: إن المبدأ الأول واحد بسيط، فكيف وجدت منه الكثرة؟.

رابعاً: إن الأول ليس بمادة، فكيف صدرت عنه المادة؟ أي: كيف خرج الجسم من لا جسم؟

خامساً: هل الهيولى أزلية؟ وهل الحركة والزمان أزليان؟.

سادساً: ما المشكلة في استخدام الدليل الفلسفي، وقبول ما توصل إليه فلاسفة المسلمين وإن طابق أو شابه ما قال به فلاسفة اليونان؟ إذ أن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها.

سابعاً: ما هي حدود معرفة الله؟.

ثامناً: إذا كان ما توصل إليه العقل الفلسفي والمنطقي عبر مئات السنين غير مقبول، فما هو المقبول كدليل على ما يجب أن تجيب عن الفلسفة من تساؤلات؟

تاسعاً: أليست الرياضات الروحية وسيلة للوصول إلى السعادة، وكاشفة عن الحقائق، ومهيّئة لقلب الإنسان لتلقي الأنوار الإلهية؟.

عاشراً: أليس العقل البشري نتاجاً ومحصلة للمعارف العلمية والفلسفية؟ وبالتالي ألا يجب التسليم لما توصل إليه العقل؟.

الحادي عشر: هل تؤدي القواعد والصيغ الفلسفية، إلى معرفة صحيحة بالتوحيد وغيره من أمور العقيدة؟.

ونلاحظ أن هذه التساؤلات، هي عينها التي حاولت النظريات

الأخرى الإجابة عنها، لكن المعول هو على الإجابة الشافية المقنعة، التي جاءت بها نظرية الإبداع.

هذا، ورغم أن القائلين بـ«الإبداع» لم يخلقوا فكراً وفلسفةً من العدم، لكنهم ولا ريب قد أبدعوا مبدأً جديداً، وأعلنوا ميلاد فكرٍ جديدٍ، أعاد الوعي إلى الذات الغائبة، وبذلك أرجعوا الأصول إلى الفروع، وأصلحوا العطب، وسدوا النواقص، وأتمّوا الحجج، وأعادوا الأمور في الفلسفة إلى نصابها.

أهل البيت عليهم السلام هم المصدر الحقيقي للمعرفة، عند القائلين بالإبداع:

باعتبار أن «الشيخ الأوحد» قدس سره هو المؤسس والمبلور لـ«نظرية الإبداع»، وأهم من عارض الفلاسفة والصوفية، وأبطل دعاواهم في«الفيض» و«وحدة الوجود» وسوى ذلك، فلا بأس أن نتعرّف على مصادر المعرفة لديه.

إن التكوين الثقافي للشيخ الأوحد، أثّر تأثيراً بالغاً في توجهاته الفكرية، فقد كان عالماً بالشريعة متشبّعاً بها، وكان على دراية كبيرة بالروايات، وتفاسير القرآن، وهذا انعكس على آرائه الفلسفية والعقائدية، وموقفه من الفلاسفة المسلمين، إذ لاحظ أن أكثرهم قد وقع في أخطاءَ، لا يمكن لمن كان له دراية بالقرآن والحديث أن يقع فيها.

تلك الدراية، قد أعطته التميز والذوق الخاص، في تناول المسائل الفلسفية والعقائدية، وانعكست بشكل تلقائي على ما يعتبره مصادر للمعرفة، ويمكن تقديم تلك المصادر من خلال عرض بعض كلامه.

يقول لولده الأكبر محمد تقي[١]: «وإذا أردتَ أن تعرف صدق كلامي، فانظر في كتبي الحكمية، فإني في أكثرها وفي أغلب المسائل، خالفت جُلَّ الحكماء والمتكلمين، فإذا تأملتَ في كلامي رأيتَه مطابقاً لأحاديث أئمة الهدى عليهم السلام، ولا تجد حديثاً يخالف شيئاً من كلامي، وترى كلام أكثر الحكماء والمتكلمين مخالفاً لكلامي، ولأحاديث الأئمة عليهم السلام، حتى بلغ منهم الحال إلى أن أكثرهم ما يعرفون كلام الإمام عليه السلام، ولكن إذا أردت البيان، فلتنظر بعين الإنصاف لتعرف صحة ما ذكرت..[٢].

وفي نص آخر، يقول الشيخ الأوحد: «**وأنا لمّا لم أسلك طريقهم -الحكماء-، وأخذت تحقيقات ما علمتُ من أئمة الهدى، لم يتطرق إلى كلماتي الخطأ**»[٣].

وعندما قيل له مرّةً: «**إن بعض المجتهدين يعترض على آرائك؟ قال: هل لا يزال في المسلمين من يرد على ما قال الباقر؟ وما قال الصادق؟ فإني لم أقل شيئاً غير قولهما**».

لا شك أن العلوم والمعارف البشرية تتراكم ويبنى بعضها على بعض، وهذا الذي ادّعاه الشيخ، والذي يمكن اعتباره منهجاً جديداً

---

(١) هو الشيخ محمد تقي: بن الشيخ (زين الدين)، بن إبراهيم بن صقر، بن إبراهيم بن داغر، بن رمضان بن راشد بن دهيم بن شمروخ، آل صقر المطيرفي الأحسائي: ولد في الأحساء في بلدة المطيرفي وإن لم نقف على تاريخ ولادته، ولكن المؤكد أنها كانت قبل عام ١١٩٣هـ، المصادف تاريخ ولادة أخيه الشيخ علي نقي، إذ عُلم أنه أكبر أولاد العلامة الأوحد، كما جاء في: أعلام مدرسة الشيخ الأوحد، في القرن الثالث عشر الهجري، تحقيق أحمد عبد الهادي المحمد صالح، ص ٣٥٣، دار المحجة البيضاء، ط ١، ٢٠٠٦م، بيروت- لبنان، له مجموعة من المؤلفات منها: جواهر العقول في تقرير قواعد الأصول، رسالة الاجتهاد، رسالة شاه زادة، رسالة في الاجتهاد والأخبار، انظر: أعلام مدرسة الشيخ الأوحد ص ٣٥٩.

(٢) الشيخ، حسن محمد، آخر الفلاسفة، ص ١٧١.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٢.

في علم الحكمة، هو عدم اعتماده على القواعد المقررة مسبقاً في علم الفلسفة وحدها، بل ابتدع أدواتٍ فلسفيةً جديدةً مبتكرةً، معتمِداً على أخبار أهل البيت عليهم السلام، فهو يعتمد الحكمة المستخلَصة من تراث الأئمة عليهم السلام، ولا اعتبار عنده بما لا تقره أخبارهم[١].

ويؤمن «الشيخ الأوحد» في منهجه الفلسفي ذاك، **«بعجز العقل البشري عن التشريع، فالمرشد للعقل في جميع استنتاجاته، هو التشريع السماوي المحفوف بالعصمة الإلهية، فلازم على العقل اتّباع الدليل التشريعي حتى يأمن الزلل، وبالأخص في الأمور العقائدية، لأن العقائد كلَّها موقوفةٌ على الوصف والنعت، لتوحيد وتنزيه صفات وأسماء الباري تعالى، وكل ذلك توفيق من الحق سبحانه لا يقاس بالعقل»**[٢].

اهتمت الشريعة الإسلامية بأدق الأمور وجعلت لها أحكاماً خاصةً، فمن الأولى الرجوع إلى الشريعة في الأمور العقائدية لأنها أكثر أهمية.

وتحدث رائد المدرسة الإبداعية في كتاب شرح الفوائد، عن معرفة البراهين ونوعها في العلوم الإلهية، فقال: «اعلم أن الأدلة ثلاثة، كما قال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾[٣].

فالأول: دليل الحكمة، وهو آلةٌ للمعارف الحقيقية، وبه يُعرف الله، ويُعرف ما سواه، ومستنده: الفؤاد، والنقل.

أما النقل، فهو الكتاب والسنة، وأما الفؤاد، فهو أعلى مشاعر الإنسان، وهو نور الله الذي ذكره عليه السلام بقوله: «**اتقوا فراسة المؤمن فإنه**

(١) المصدر السابق ص١٣٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٣٤.
(٣) سورة النحل: آية: ١٢٥.

ينظر بنور الله»[١]، وهو الوجود، والوجود هو الجهة العليا من الإنسان؛ لأنه لا ينظر إلى نفسه أبداً بل إلى ربه، بينما لا تنظر الماهية إلى ربها أبداً، بل تنظر إلى نفسها.

أما شرطه: فأن تنصف ربك، لأنك حين تنظر بدليل الحكمة، فأنت تحاكم ربك، وهو يحاكمك إلى فؤادك، كما قال سيد الوصيين عليه السلام: «**لا تحيط به الأوهام، بل تجلى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها**»[٢].

فربك يخاصمك عندك، فزن بالقسطاس المستقيم؛ ذلك خير وأحسن تأويلاً، مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٣]، وقف عند بيانك وتبيُّنك وتبيينك على حد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[٤]، وتنظر في تلك الأحوال كلها بعينه تعالى، لا بعينك، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾[٥]، فهذا نمط دليل الحكمة.

وأما دليل الموعظة الحسنة: فهو آلةٌ لعلم الطريقة، وتهذيب الأخلاق، وعلم اليقين والتقوى، وإن كانت هذه العلوم تستفاد من غيره، ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل، لا تقف على اليقين؛ لأنه أقل ما قسم الله على العباد.

ومستنده: القلب والنقل.

---

(١) الكليني، الكافي ج١ ص٢١٨.
(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة ص ٢٦٩ـ الطبرسي، الاحتجاج ج١ص٢٠٤.
(٣) سورة الإسراء، آية ٣٥.
(٤) سورة الإسراء، آية ٣٦.
(٥) سورة الإسراء، آية ٣٧.

وشرطه إنصاف عقلك، بمعنى أن لا تظلمه ما يستحقه وما يريد منك من الحق، ومثاله قوله تعالى في سورة فصِّلت: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، وكقول الصادق عليه السلام لعبد الكريم بن أبي العوجاء حين أنكر على الطائفين بالبيت الحرام، فقال له ما معناه: «**إن كان الأمر كما تقولون، وهو ليس كما تقولون، فأنتم وهم فيه سواء، وإن كان الأمر كما يقولون، وهو كما يقولون، فقد نجوا وهلكتم**»[2]، فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة.

وأما دليل المجادلة بالتي هي أحسن: فهو آلةٌ لعلم الشريعة، ومستنده: العلم والنقل.

وشرطه: إنصاف الخصم، وإلا لم تكن المجادلة بالتي هي أحسن، وهو مثل ما قرره أهل المنطق، من المقدمات وكيفية الدليل، وما ذكره أهل الأصول وغيرهم من الأدلة، وكيفية الاستدلال، على نحو لا يكون فيه إنكارُ حقٍّ، وإن كان من خصمك المبطل في مطلبه، ولا استدلالٌ بباطلٍ على حق، ولا على إبطال باطل.

ولا يحتاج هذا إلى تمثيل؛ لأن الكتب مشحونة به، بل لا تكاد تجد غيره إلا نادراً، وذلك لضعف المستدلين، والمستدل لهم وعليهم، ولكن لا تغفل عن أخذ حظٍّ من دليل الموعظة الحسنة، فإنه شرط طريق السلامة والراحة في الدنيا، والنجاة في الآخرة.

وهذا إذا لم تنل دليل الحكمة، وإلا فخذ وكن من الشاكرين، فليس

---

(١) سورة الأحقاف آية ١٠.

(٢) الكليني، الكافي ج١ ص ٧٤ـ٧٥ ـ المجلسي، بحار الأنوار ج ٣ ص٤٢.

وراء عبادان قرية، وهو مثل يضرب للشيء الذي ليس بعده شيء، والله سبحانه يحفظ لك وعليك»[١].

ويمكننا القول إذاً، إن المصادر المأمونة للمعرفة ليست في العقل البشري العاجز فقط، الذي أنتج الفلسفات والنظريات الباطلة، بل هي في الكتاب المعصوم «القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الصحيحة، المروية عن أهل بيت العصمة والإمامة عليهم السلام، لأنهم عدل الكتاب وورثته ومفسّروه، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن.

وأما من تتبّع خطوات الفلاسفة وتنطع بكلامهم، بعد معرفته أحكام الدين، وروايات أهل البيت عليهم السلام، فقد أدخل نفسه في المحذور، وهو بحكم الجاهل، بدليل قول أبي الحسن الأول عليه السلام، ليونس بن عبد الرحمن عندما سأله: بم أُوحِّدُ الله عزّ وجلّ؟ فقال عليه السلام: «**يا يونس لا تكوننَّ مبتدِعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله ضل، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر**»[٢].

لم يكن «**الشيخ الأوحد**» منكراً لجميع أحكام العقل، وإنما كان يرى ضرورة عرض أحكامه على النقل، فالنقل عنده حاكم ومرشد للعقل، ولذلك كان للشيخ مذهب خاص في التوصل إلى النتائج الفلسفية، فهو لا يكتفي بما توصل إليه عن طريق العقل فقط؛ لأنه يرى أن العقل إذا لم يسترشد بالنقل تنكب الطريق السوي، كما أنه لا يكتفي بما يحصل عليه من النقل فحسب؛ لأنه يرى أن النقل قاعدة ومنطلق للتفكير العقلي، وبذلك المنهج فقد أضاف إلى الحكمة الإسلامية آراءَ مبتكرةً، فيما

(١) الأحسائي، شرح الفوائد في حكمة أهل البيت ج١ص٨١ـ٨٥.
(٢) الكليني، الكافي ج١ ص٥٦ باب البدع والرأي والمقاييس ح ١٠.

يطابق العقل والنقل، فتمكن من تحقيق ما يلي:

أولاً: ابتكاره لمنهج فلسفي حكمي جديد، لم يسبقه إليه أحد، خلاصته عرض ما وصلت إليه الفلسفة على أخبار أهل البيت عليهم السلام، واستخلاص الحكمة من التراث المنقول عنهم.

ثانياً: تفسيره للعديد من الأخبار، وحلُّه للكثير من المسائل الشائكة، وقدرته على فك الرموز الغيبية في هذه الأخبار، التي تركها القوم «في سنابلها» خشية من تناولها.

ثالثاً: تناولُه بالشرح أعتى الكتب الفلسفية آنذاك، ومنها: «المشاعر»، و«العرشية»، لملاّ صدرا، وابتداعُه العديد من المفردات والمصطلحات الحكمية، التي لم يألفها المشتغلون بالحكمة أنفسهم، وعندما تناول الشيخ الأوحد المشاعر والعرشية، تناولها بعمقٍ وبذهنٍ ثاقبٍ، وجودةٍ في السليقة.

بواعث البحث عن نظرية المعرفة

لم تكن مصادر المعرفة، وقيمها التي تعتبر الركيزة الأصلية للعلم، مطروحة للبحث منذ أقدم مراحل الفلسفة، ولعل أبرز العوامل التي أدت إلى التفات العلماء للبحث في «نظرية المعرفة»، هو اكتشاف أخطاء الحواس، وقصور وسائل المعرفة[1] الحسية، أما الفلسفة الإسلامية فقد كانت تتميز على الدوام بقوة موقفها من أدوات المعرفة، وقد احتفظت بموقفها الحاسم، المبني على أصالة العقل والنقل في المسائل الميتافيزيقية، دون التقليل من قيمة التجارب الحسية[2].

(١) الشيخ، حسن محمد، آخر الفلاسفة ص١٤٣.

(٢) الشيخ، حسن محمد، آخر الفلاسفة ص١٤٤، مع بعض التصرف.

ولقد دأب الماديون في إطار نظرتهم الكونية إلى العالم، على التركيز على أداتين فقط من أدوات المعرفة: هما العقل والحس، بينما يعتقد الإلهيون بوجود أداة أخرى، وراء هاتين الأداتين، يتجهز بها عددٌ ممن طَهُرت قلوبهم وصفت أذهانهم، وصُقِلت نفوسهم، فاستعدوا لتلقي المعارف من عالم الغيب، ومما وراء الحس والشهود، وهي معارف الوحي والإلهام، التي يتلقاها الأنبياء والرسل والأولياء المعصومون (الأئمة)؛ لاعتقادهم بأن دائرة الوجود أوسع من المادة، فإن هناك شهادة، وإن هناك غيباً، هذا التباين في أدوات المعرفة بين الماديين والإلهيين، بحثه الفكر الفلسفي تحت عناوين شتى[1].

ويمكن تلخيص القول في بواعثنا للبحث عن نظرية المعرفة، فيما يلي:

أولاً: إن الإبداعيين، لاقَوا كغيرهم من المتكلمين والفلاسفة الإلهيين، نوعاً من الإنكار والمقاومة والنقد لأدواتهم المعرفية.

ثانياً: إن تقويم جميع المناهج الفلسفية والعلمية، يتوقف على المنحى والاتجاه المتخذ في هذا العلم، فما لم يتخذِ العالِمُ رأياً حاسماً في المسائل المطروحة في هذا العلم، فإنه لا يصح له الإذعان لأي قانون فلسفي أو علمي.

ثالثاً: اتفاق العلماء، على أنه لا يمكن للإنسان اكتساب جميع المعارف والإدراكات، من غير أدوات معرفية، ورغم اختلافهم على أولويات تلك الأدوات وأهميتها، فقد حصروها في ستة أدوات: العقل، التمثيل، الاستقراء، التجربة، الإلهام، والإشراق، وأضاف القائلون

(١) آخر الفلاسفة ص١٤٣، نقلاً عن محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في الفلسفة، دار التعارف ط١٩٩٠، ص١٣٦.

بالإبداع الوحي كأداة رئيسية من أدوات المعرفة[١].

ونعود لأهم أداتين من أدوات المعرفة- بعد الوحي- ، استخدمهما الأحسائي في إطار منهجه الفكري، ألا وهما العقل والإلهام، لتناولهما من الناحيتين النظرية والتطبيقية، لوضع الأساس الفكري للأوحد في إطاره الصحيح.

العقل Mind:

فعمله يتميز عن عمل الحس، لأن الحس لا يتعدى المحسوسات، بل يقتصر عمله على نقل صور عنها، من دون أن يكشف عن شيء آخر سوى ما يتعلق به، بينما عمل العقل على العكس تماماً، إذ عمله إدراك المفاهيم الكلية، التي لا تأبى الصدق والانطباق على أكثر من فرد واحد.

وفي كيفية إدراك العقل نظريتان:

الأولى: نظرية التجريد والانتزاع، وهي بنظر «**الشيخ الأوحد**» قائمة على سلب العقل الخصوصيات والمشخصات عن الأفراد، واستخراج القدر المشترك.

والثانية: نظرية تحويل المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية، بالخلق، أو بالارتقاء من درجة إلى درجة[٢]، والعقل عند الأوحد جوهرٌ نوريٌّ دارِكٌ بذاته للأشياء قبل وجوداتها المتشخصة، له مادة وصورة، مادته الوجود الذي هو هيئة المشيئة، وصورته الرضى والتصديق، والتسليم والطاعة، التي هي صبغة الله».

ويرى الأوحد أن العقل منه الكلي ومنه الجزئي، والكلي هو اسم الله

(١) آخر الفلاسفة ص١٤٦، مع التصرف.

(٢) آخر الفلاسفة ص١٥٤ مع التصرف، نقلاً عن أحمد بن زين الدين، رسائل الحكمة ص٨٣.

الذي أشرقت به السماوات والأرضون، وهو المذكور في سورة النور، وهو القلم الذي جرى في اللوح بما كان، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش، وهو ركن العرش الأبيض، هذه الكلمات إشارة إلى العقل الكلي في الجملة[١].

وأما العقل الجزئي: فهو رأس في العقل الكلي، وذلك لأن الشخص له مرآة عن يمين قلبه، مركبها الدماغ، ووجهها إلى جهة العلو، فإذا اعتدلت أمزجتها صفت، فانطبع فيها نور وجه ذلك الرأس المختص بذلك الشخص، على هيئة العقل الكلي، في مراياه المتسلسلة إلى الدماغ، لأنه ينطبع ذلك النور في مرآة المثال، والجميع في مرآة الدماغ من القلب، فتعلقه بدماغ الإنسان على هذا النحو، هذا معنى أنه متعلق بها تعلق التدبير، فحقيقته فيك أنه نور من العقل الكلي، أي ظهوره لك كظهور الشمس بنورها لك، ونور الشيء هيئته، وهو ذلك الانطباع المشار إليه.

وهيئة العقل الكلي، هي مادة العقل الجزئي، انطباع تلك الهيئة في تلك الهيئة، في تلك المرايا، على حسب كبرها وصغرها، وكدورتها، واستقامتها واعوجاجها، وجهتها، ورتبتها ولونها، بحيث تحصل من ذلك الانطباع للمنطبع من تلك المرآة، هيئة تشبه المنطبعة، أو تقاربها في الشبه، أو تخالفها في الجهة، أو الوضع، هي صورة العقل الجزئي[٢].

وهكذا فإن العقل الجزئي كأداة معرفية، هو المسؤول عن اكتساب المعارف التجريدية، والحدسية، والعرفانية أيضاً، وما الذكاء سوى

(١) المصدر السابق ص١٥٤، نقلاً عن رسائل الحكمة ص٨٢.
(٢) آخر الفلاسفة ص١٥٥، نقلاً عن رسائل الحكمة ص٨٣.

قوة حدس.

ولقد نأى الشيخ الأوحد الأحسائي عن تسمية ابن سينا للعقل الجزئي هذا بـ«العقل القدسي» وسماه «العقل الشرعي»؛ لأنه يرى أنه إنما يَستمِد من نور أعلى، بربط هذه الأداة المعرفية بالله ﷻ، عن طريق الرياضات الروحية والعبادات البدنية، فكلما عكف الإنسان المؤمن على ارتداء لباس التقوى، وداوم على النوافل والأعمال الصالحة، وفقه الله ﷻ لنيل المعرفة.

الإلهام Inspiration، revelation:

الإلهام كما جاء في كتاب التعريفات للجرجاني: ما يلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل الإلهام: ما وقع في القلب من عِلم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلالٍ بآية، ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء[1].

ويمكننا تلخيص رأي الشيخ الأوحد في الإلهام: بأنه ما يلقى في الروع، مع شعور بالطمأنينة والركون لما ينكشف له من نور العلم والمعرفة، وكلما جرد العبد عقله من الكدورات والموانع، وشحذ جوانحه بالعبادات والقربات والرياضات، كلما أشرقت فيوضات الباري عليه. وقال تعالى في الحديث القدسي المروي عن رسول الله ﷺ: «**ما تقرب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبَّ إليَّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته وإن**

(١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م .بيروت، ص٥١.

سكت ابتدأته»[١].

ولعل أبرز الملاحظات التي يمكن لنا الإشارة إليها هنا، هو ربط العلم والمعرفة بالله ﷻ، فكلما عكف الإنسان المؤمن على ارتداء لباس التقوى والعمل بها، ألهمه الله ﷻ المعرفة، ويدل على فعلية هذه الأداة المعرفية القرآن الكريم[٢]، حيث يقول: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[٣].

وإذا ما داومت على الأعمال الصالحة والنوافل، انفتحت لك الأبواب وتسببت لك لأسباب، ورفع عنك الحجاب، ورزقك الله من رحمته وعلمه ومعرفته، ومعرفة أحكامه بغير حساب[٤]، الإسلام يؤكد أن المعرفة الإلهية..تتأتى بالتقوى والعمل الصالح، ويوضح الشيخ الأحسائي هذا في نهاية رسالته للسيد محمد البكاء قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم: «**ليس العلم بكثرة التعلم، وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد**»[٥] فينفسح فيشاهد الغيب، وينشرح فيحتمل البلاء. قيل فما علامة ذلك؟

قال ﷺ: «**الإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والاستعداد للموت قبل نزوله**»[٦] فهذه حقيقة الطريقة، وطريق الحقيقة، وهو أقرب إلى الله وأقومها،

---

(١) الكليني، الكافي ج٢ ص ٣٥٢ـ الشيخ الصدوق، التوحيد ص ٤٠٠.

(٢) ص١٦٠ آخر الفلاسفة.

(٣) سورة البقرة الآية ٢٨٢.

(٤) آخر الفلاسفة، نقلا عن الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي، رسائل الحكمة، ص ١٥٢

(٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٦٧، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت، ص١٤٠.

(٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٧٤، مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت، ص٨١.

أما حالة النفس الإنسانية عند الإلهام، فهي غير حالها عند الكشف الصوفي، ذلك لأن النفس القريبة من الله، هي بمنزلة المرآة، تنعكس الصور على صفحاتها حقائق الأشياء عن عالم الغيب، فيقف العارف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحس والعقل، إلا أن انعكاس الصور على المرآة، يعتمد على مقدار صفائها وخلوها من الشوائب، وعلى مقدار صفاء النفس وطهارتها من آثار الذنوب[١].

ويضيف الشيخ الأوحد في حديثه عن الإلهام وما يلزم القيام به من الرياضات بقوله: فإذا عملت بما وصفت لك من العبادات كما ذكره الفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ في كتبهم الفقهية وكتب الأدعية وقرأت القرآن بالتدبر في بعض أوقاتك، وتفكرت في المصنوعات كما ذكرنا، حصل لك نور يبعثك على العمل، وكلما علمت قويت، وكلما قويت عملت، كما قال عليه السلام: «**بالعقل يستخرج غور الحكمة، وبالحكمة يستخرج غور العقل**[٢]»[٣].

ويرى الشيخ الأوحد أن الرؤية الصادقة، نوع من أنواع الإلهام، تغشى أصحاب البصيرة والتقوى والمعرفة، وتارة يكون الإلهام كانقداح فكرة أو سماع نداء، أو استشعار حقيقة فالمشاهدات الباطنية والمكاشفات، طريق غير مادي للعلم والمعرفة، لأن دائرة المعرفة كالوجود أوسع من المادة، فهناك ما يُشَاهدُ أو يُحسُ وهناك الغيب، الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بما وراء المادة.

---

(١) مصدر سابق، آخر الفلاسفة،ص١٦٢.

(٢) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٣، تحقيق أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٨هـ، ص٣٣٧.

(٣) مصدر سابق، آخر الفلاسفة، ص١٦٣، نقلاً عن شيخ المتألهين الشيخ الأحسائي، رسائل في كيفية السلوك، ص٩.

وهذا كله لا يصل إلى مقام الحجة حتى تقوم الأدلة الشرعية عليه.

وفي سيرة الشيخ التي كتبها لابنه يشير بوضوح، إلى أن تلك المنامات ما هي إلا إلهامات، وأن الأدلة العقلية والشرعية تظهر له بعد اليقظة، فها هو يقول في رسالة لولده الأكبر محمد تقي:

«وكنت في تلك الحال - دائما- أرى منامات، وهي إلهامات، فإني إذا خفي عليّ شيء، رأيت بيانه ولو إجمالاً، ولكني إذا أتاني بيانه في الطيف وانتبهت ظَهرتْ لي المسألة بجميع ما يتوقف عليها من الأدلة،... حتى أنه لو اجتمعت الناس ما أمكنهم يدخلون عليّ شبهة فيها، فأطلع على جميع أدلتها»[1].

استنتاجات تحدث عنها الإبداعيون:

وبناءً على ما تقدم في مصادر المعرفة، تحدث الإبداعيون عن الاستنتاجات التالية:

أولاً: تحدث الإبداعيون، أن أهل العصمة عليهم السلام، لم يستخدموا القواعد والصيغ والمصطلحات الفلسفية في محاوراتهم واستدلالاتهم، وبيّنوا أن أسلوب أهل العصمة، هو أسلوب القرآن: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾[2]، أي هو أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، وأخيرا المجادلة بالتي هي أحسن.

ثانياً: كذلك دأب الإبداعيون على فصل الحكمة الإلهية القرآنية،

(١) مصدر سابق، آخر الفلاسفة، ص١٦٧، نقلاً عن: د .حسين علي المحفوظ، سيرة الشيخ الأحسائي، مطبعة المعارف، ص١٩، مع التصرف.

(٢) سورة النحل الآية ١٢٥.

عن الفلسفة البحثية البشرية المذمومة ـ في اعتقادهم ـ من حيث البناء والتأسيس، والاستدلال على ذلك بشكل مفصل، وقد يكون الشيخ محمد باقر المجلسي صاحب بحار الأنوار، من أوائل من نثر بذور هذه المدرسة.

ثالثاً: تحدثوا عن ترجمة الفلسفة اليونانية، وأثره البالغ في إفساد العقيدة، والمنظومة الفكرية الإسلامية عموماً.

رابعاً: تحدثوا عن المشيئة الإلهية، وكونها أصلَ كل المخلوقات، وليست الذات المقدسة.

خامساً: شرحوا معنى «**الإرادة**»، بناءً على المرويات عن الأئمة عليهم السلام، من أن إرادة الله ليست قديمة، مفندين بذلك قول الملّا صدرا، الذي اعتبر الإرادة من الصفات الكمالية لله (أي الذاتية)، فبعد أن تكلم في القدرة كصفة من صفاته الكمالية، قال: «**وكذلك الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره**»[1]، فإن الإرادة على رأيه ـ هو وأكثر القوم من المتكلمين والحكماء المتألهين والصوفية، وغيرهم ـ قديمة، وهي ذات الله، وهي العلم الخاص بالمصلحة، وليست العلم المطلق، بينما مذهب أئمتنا عليهم السلام أنها حادثة، وأنه ليس لله إرادة قديمة؛ لأن الإرادة لا تكون إلا والمراد معها، ولأنه تعالى لم يزل عالماً قادراً، ثم أراد؛ لأن إرادته إنما هي إحداثه لا غير، لأنه لا يروّي ولا يهمُّ ولا يفكر.

وقد روى الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام أنه قال: «**المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم يزل مريداً شائياً**

---

(١) الشيرازي، صدر الدين بن محمد، المشاعر، تعليق وتصحيح فاتن محمد خليل اللّبون، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢٠ـ٢٠٠٠م، بيروت لبنان، ص١٠٩.

فليس بموحد»[١].

ومحاجته مع سليمان المروزي، كما في التوحيد وعيون أخبار الرضا والاحتجاج وغيرها، مما لا تنكر، حتى أنه عليه السلام لم يترك لسليمان حجة ولا نوع احتمال[٢].

يقول الشيخ الأحسائي: «ولا شك أن كل من له أدنى عقل يحكم بحدوثها من جهتين:

الجهة الأولى: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٣]، وقال الإمام الصادق عليه السلام: «**العبودية جوهرةٌ كنهها الربوبية، فما فقد في العبودية وجد في الربوبية، وما خفي في الربوبية أُصيب في العبودية**»[٤]، وقال الإمام الرضا عليه السلام: «**قد علم أُولو الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يعلم إلا بما هاهنا**»[٥].

وجاء في الأبيات المنسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام، يخاطب بها الإنسان:

وأنـــت الـكـتـابُ الـمـبـيـنُ الّـذي
بـأحـرفـه يَـظـهـرُ الـمـضـمَـرُ

---

(١) الكليني، الكافي ج ١ ص١١٠.
(٢) تقدم ذكرها في ص ٣٤ من هذه الدراسة.
(٣) سورة فصّلت الآية ٥٣.
(٤) البيهقي، قطب الدين الكيدري، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: الباب ٢، تحقيق إبراهيم البهادري، مؤسسة اعتماد ـ قم، ط١، محرم ١٤١٦هـ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ص٧.
(٥) المجلسي، بحار الأنوار: ج ١٠، باب ١٩ص ٣١٦ ـ الشيخ الصدوق، التوحيد: باب ٦٥ص٤٣٧ وعيون أخبار الرضا: ج ١، باب١٢ص ١٧٤.

أتحسب أنك جرمُ صغير
وفيك انطوى العالمُ الاكبرُ[١]

وغير ذلك، مما يدل على أنَّ دليل هذه وأمثالها يوجد في الإنسان، والذي تجد في نفسك أن إرادتك حادثة، فإنك قد تريد فتوجد إرادتُك، وقد لا تريد فتنتفي إرادتُك، ولو كانت هي ذاتك، لما أمكن نفيها مع وجود ذاتك ولو اعتباراً؛ لأنك لو اعتبرت نفي شيءٍ ممَّا هو أنت، لم تقدر إلا بملاحظة المغايرة، ولو اعتباراً وتصوراً، أو اعتبار حيثية، وكل ذلك لا يتصور في حق القديم تعالى، مع أنك تقول: لم يرد الله، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[٣]، فكيف تكون هي ذاته وهي تُنفَى وتثبت؟.

ولا يصح هنا أن يقال: إن هذه إرادة الأفعال وهي لاشك حادثة، ونحن إنما نريد ونعني بالقديمة، التي هي ذاته؛ لأنا نقول:... الإرادة إنما هي طلب الفعل، لأنها ميل الذات إلى جهة مطلوبها، فإذا فرضتم أن الإرادة قديمة، فما معنى أراد اللهُ ذاتَه؟ فكما أنك تقول: علم ذاتَه، وسمع ذاتَه، فما معنى أراد ذاته؟ يعني أحب نفسه؟ أو أراد أن يكون هو إياه؟ أو أن يكون سميعاً بصيراً وعليماً، فكان ما أراد بإرادته؟ أم أراد ما لم يدخل في قدرته؟ أم أراد ما كان؟.

والجهة الثانية: أنكم لا تعرفون الأزل، ولم تدركوه، ولم ترَوه، ولا صعدتم إليه، فترون ما ثَمَّ، ولا نزل إليكم فتشاهدون ما جاءكم به، ولم

---

(١) من الشعر المنسوب إلى الإمام الوصي علي بن أبي طالب عليه السلام: ص٧٥.
(٢) سورة المائدة الآية ٤١.
(٣) سورة البقرة الآية ١٨٥.

يأتكم منه خطابٌ ولا كتابٌ ولا رسولٌ يخبركم بما تدَّعون، وإنما جاءكم منه رسول صادق ﷺ، يخبركم عنه أنه ليس هو إرادة، ولا له إرادة قديمة هي ذاته أم غيرها، بل إرادته هي عين فعله بلا مغايرة.

ولذا قال الصادق عليه السلام: «**أما الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم من الفعل بعد ذلك، وأما إرادة الله فإحداثه لا غير، لأنه لا يروّي ولا يهمُّ ولا يفكر**»(١).

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «**المشيئة، والإرادة، والإبداع، أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد**»(٢)، ولما قال سليمان المروزي: إنها هي العلم، قال له عليه السلام: «**المشيئة ليست كالعلم، فإنك تقول: أفعل ذلك إن شاء الله، ولا تقول: أفعل ذلك إن علم الله، ومن قال بخلاف هذا، فهو قائل بما لا يعقل، أو مفتر على الله**»، هذا بدليل الحكمة.

أما بدليل المجادلة، فقال مدّعي قِدَمِ الإرادة والمشيئة بقدمها لوجهين:

الأول: أنها لو كانت حادثةً، لكانت محدَثةً بإرادة غيرها، وتلك الإرادة إن كانت حادثة كانت حادثةً بإرادةٍ أُخرى، ويلزم التسلسل، فيجب أن تكون قديمة.

والثاني: أنها صفة، والصفة لا تقوم بنفسها ولا بغير موصوفها، فلو كانت حادثةً كان تعالى محلاً للحوادث وهو باطل، فيجب أن تكون قديمة.

---

(١) الكليني، الكافي ج١ ص١٠٩ـ المجلسي، بحار الأنوار ج ٤ باب ٤، ص ١٣٩.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار ج ٥٤ ص٥٠ ـ الحراني ابن شعبة، تحف العقول ص٤٢٣ والوارد فيه: (اعلم أن التوهم، والمشيئة، والإرادة، معناها واحد وأسماؤها ثلاثة)، توحيد الشيخ الصدوق ص٤٣٥ باب ٦٥، عيون أخبار الرضا ١٥٤/٢.

والجواب عن الأول ما ذكره عليه السلام قال: «**إن الله تعالى خلق المشيئة بنفسها، ثم خلق الخلق بالمشيئة**»[1]، فإذا كانت محدثةً بنفسها، كما هو شأن كل فعل من عالم الغيب كالنيّة، فإنها محدثةٌ بنفسها لا بنيّةٍ أُخرى، أو عالم الشّهادة كالحركات الظاهرة، فإنها محدثةٌ بنفسها لا بحركة أخرى، فلا يلزم التسلسل، وهذا ظاهر.

والجواب عن الثاني: أما عن كونها صفةً، والصفةُ لا تقوم بنفسها، فغيرُ مسلَّم، فإن كلَّ شيء من الخلق فهو صفة فعله تعالى، وجميع الجواهر قائمة بأنفسها، إذ كلُّ معلولٍ جوهريٌّ فهو قائم بنفسه، وهو صفة علته، لأنه كالمصدر المؤكد من الفعل في قولك: ضرب ضرباً، وأما أن الصفة لا تقوم بغير موصوفها فغير مسلَّم، فإن كل صفةٍ قائمةٍ بموصوفِها قيامَ صدور فهي قائمةٌ بغير موصوفها، فالأشعة صفة السراج ونور الشمس والقمر، وهي قائمة بالجدار، والكلام صفة المتكلم، وهو قائم بالهواء، والإرادة من هذا النوع، وهذا ظاهر، فإنه تعالى أقامها بنفسها، وأقام الأشياء قيام صدور بها، وقياماً ركنياً بنفسه، أي بمادته.

وأما أنه لو كانت حادثةً كان محلاً للحوادث فهو حق، ولكنه تعالى أيضاً كما لا يجوز أن يكون محلاً للحوادث، لا يجوز أن يكون محلاً للقدماء.

فإن قلتَ: يجوز في القديم؛ لأنها ذاتُه، قلتُ لو كانت ذاتَه جاز، لكنها غيرُه، لكون مفهومها معلوماً مُدرَكاً، لأنه ميل الذات، والذات لا تكون ميلاً لنفسها، وإلا لزم التغاير والتعدُّد.

وإن قلتَ: إنها غير مدرَكة، قلنا لك: فَلِمَ سميته بما لم تدركه، ولم

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ج ٤ ص١٤٥ باب ٤ ـ الكليني، الكافي ج ١ ص١١٠.

يسمِّ نفسه به؟ فإن قلتَ: قد سمَّى نفسه بكونه مريداً، قلنا: إنما سمَّى نفسه بكونه فاعلاً بها كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1]، وإرادته هي أمره المعبّر عنه بـ«كن»[2].

سادساً: تحدثوا عن العقل بكونه جوهراً نورانياً داركاً للمعاني المجردة الجزئية، وأنه هبة إلهية، وليس هو محصلة النظريات والصور الفلسفية واستخراجها.

فعن علي عليه السلام أنه قال:

كيفيّة النفس ليس المرء يدركها
فكيف معرفة الجبار بالقِدم
هو الذي أنشأ الأشياء مبتدِعاً
فكيف يدركه مستحدَث النسم[3]

يؤمن الإبداعيون أن كل مخلوق له اعتباران:

يقول الإبداعيون وأوائل الحكماء الآخذون علومهم عن الأنبياء، أن كل مخلوق لا بد أن يكون له اعتباران: اعتبار من ربه، واعتبار من نفسه، وأن حقيقة كل ممكن مركبة منهما، وقد استفادوا ذلك من قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4]، ومن استشهاد الرضا عليه السلام بهذه الآية على هذا المعنى[5].

---

(١) سورة يس: الآية ٨٢.
(٢) الأحسائي، شرح المشاعر ج ٢ ص٣٠٥ـ٣١٠.
(٣) آل عبد الجبار، محمد بن عبد علي، هدي العقول إلى أحاديث الأصول ج ٣ ص١٤٠.
(٤) سورة الذاريات: آية ٤٩.
(٥) انظر: الأحسائي، شرح المشاعر ج ١ ص١٧٠.

القائلون بالإبداع يرون ذم التعمق

سئل عليُّ بنُ الحسين عليه السلام عن التوحيدِ فقال: «إنّ الله وتعالى علم أنّهُ يكون في آخر الزمان أَقوامٌ متعمِّقون، فأنزل الله تعالى: قل هو الله أحد، والآياتِ من سورةِ الحديدِ إلى قوله: وهو عليمُ بذاتِ الصُّدورِ، فمن رامَ وراءَ ذلك فقد هلكَ»(١).

وقال رجلٌ لأمير المؤمنينَ عليه السلام: هل تصفُ ربّنا نزدادُ له حبّاً وبه معرفةً؟ فغضبَ وخطبَ النّاسَ فقال فيما قال: «عليكَ يا عبدَ الله بما دلّك عليه القرآنُ من صِفَتِهِ وتقدّمكَ فيه الرّسولُ من معرفتهِ، فائتمَّ بهِ واستَضِئْ بنورِ هدايتهِ، فإنّما هي نعمةٌ وحكمةٌ أُوتيتَها، فخذ ما أُوتِيتَ وكن من الشّاكرينَ، وما كلّفكَ الشّيطانُ عِلْمَهُ ممّا ليس عليكَ في الكتابِ فَرْضُهُ، ولا في سُنَّةِ الرّسولِ وأَئِمَّةِ الهدى أَثَرُهُ، فَكِلْ عِلْمَهُ إلى الله، ولا تُقَدِّرْ عظمةَ الله على قَدْرِ عَقْلِكَ، فتكونَ من الهالكينَ، واعلمْ يا عَبْدَ الله أنّ الرّاسِخِينَ في العلمِ، هم الذين أغناهُمُ الله عنِ الإقتحامِ على السُّدَدِ المضروبةِ دونَ الغيوب، إقراراً بجهلِ ما جهلوا تفسيرَهُ من الغيبِ المحجوب فقالوا: آمنّا به كُلٌّ من عند ربّنا، وقد مدح الله اعترافهمْ بالعجزِ عن تناوُلِ ما لم يحيطوا به عِلْماً، وسمّى تركَهُمُ التّعمُّقَ فيما لم يكلِّفْهُمُ البحثَ عن كنهِهِ رُسوخاً»(٢).

سابعاً: حددوا الرياضة التي يمكن الوصول بها إلى السعادة والمعرفة،

---

(١) الكليني، الكافي كتاب التوحيد باب النسبة، حديث رقم ٣ ص ٩١ ـ المجلسي، بحار الأنوار ج٣، باب ٩، النهي عن التفكر في ذات الله ص ٢٦٣.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار ج٣، باب ٩ النهي عن التفكر في ذات الله ص ٢٥٧ـ الطبرسي، المحقق النوري المتوفى سنة ١٣٢٠هـ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ج٢٢ باب ١٢عدم جواز الكلام في ذات الله حديث ١٤٠١٦، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٧هـ، مطبعة: سعيد ـ مشهد المقدسة، وقرص مدمج باسم مكتبة أهل البيت عليهم السلام ص ٢٤٧.

كما في الرسالة الجوابية من الشيخ الأحسائي على أسئلة السيد محمد البكاء، والتي قال له فيها: «ثم اعلم أن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[1]، فذكر الإيمان ثلاث مرات، والتقوى ثلاث مرات...، **ولا تستصعب ما وضعتُ لك بأن تعمل ما تقدر عليه، ولا تترك ما تقدر عليه لأجل ما يصعب عليك، فإنك إذا فعلتَ ما تقدر عليه، قويتَ على ما صعب عليك، قال الصادق عليه السلام: بالحكمة يُستخرَجُ غور العقل، وإذا ما داومت على الأعمال الصالحة والنوافل، انفتحت لك الأبواب، وتسببت لك الأسباب، ورفع عنك الحجاب، ورزقك الله من رحمته وعلمه ومعرفته ومعرفة أحكامه بغير حساب، وقال تعالى في الحديث القدسي المرويِّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما تقرب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبَّ إليَّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته وإن سكت ابتدأته»**[2][3].

وفرق كبير بين الإلهام النابع من التقوى والعمل الصالح والمداومة على النوافل، كما عند «**الشيخ الأوحد**»، وبين العرفان الفلسفي، الذي ارتبط بالإشراق الإسكندري واقتبس من الأفلاطونية المستحدثة عند الفارابي وابن سينا، وعند المتصوّفة.

فأول درجات هذا العرفان، ما يسمونه «**الإرادة**»، أي ما يعتري الإنسان من رغبة في الخلاص؛ لينال الاتصال، وهذا «**المريد**» يحتاج إلى «رياضة» ليصل إلى الحق، وعليه أن يطوع نفسه لذلك، وذلك عن طريق الزهد، والعبادة المرافقة للفكر اللطيف والعشق العفيف.

(١) سورة المائدة آية ٩٣.

(٢) الكليني، الكافي ج٢ ص ٣٥٢، الشيخ الصدوق، التوحيد ص ٤٠٠.

(٣) انظر: الشيخ، حسن محمد، آخر الفلاسفة ص ١٥٢.

وإذا بلغت الإرادةُ والرياضةُ حداً ما، يحصل لهذا الإنسان بعض الاطّلاع والنور، وذلك بومضات لذيذة تبرق ثم تخمد، وهذا يسمى بـ«الأوقات» أو الانخطاف.

ويؤكد ابن سينا، أن الإنسان حينما يمعن في الرياضة الروحية، ويتوغل في ذلك، فهو يرى الحق في كل شيء، وينقلب وقته إلى سكينة، ويصير الومض نوراً.

أما إذا عبر الرياضة إلى «النَّيل»، صار سره كالمرآة الواضحة، يعرف الحق، بل هو الحق، واستحق الذات العليا[1].

فانظر كيف أدّى به عرفانه المزيّف إلى أن أصبح هو الحق، واستحق الذات العليا، وهذا التعبير هو صورة من صور التعبير الصوفي والفلسفي عن «الحلول والاتّحاد» وعن «وحدة الوجود»، وعن «الفيض»، وكله منحولٌ عن الفلسفة اليونانية.

ثامناً: أسس «الإبداعيون» مدرسة جديدة في الحكمة الإلهية، أرسَوا قواعدها وأقاموا بنيانها، وفرّعوا فروعها، وفتحوا أبوابها للداخلين، وجعلوا لها طريقاً ومنهجاً، وهم أول من أتاح للناس التعرف عليها وتذوق حلاوتها، أما أول من بذر بذورها فهو الشيخ محمد باقر المجلسي صاحب بحار الأنوار، وهو ثابت في تاريخ الحكمة بلا جدال.

تاسعاً: بيّنوا خطأ ماذهب إليه الملّا محسن الكاشاني صهر ملاّ صدرا، من جواز كون ذاته تعالى عِلّةً غائيةً ومادية وصورية للأشياء المكونة[2]، وذلك ببراهين قطعية عقلية ونقلية.

---

(١) الشيخ، حسن محمد، آخر الفلاسفة ص ١٩٥.

(٢) آل أبي خمسين، محمد، مفاتيح الأنوار، تحقيق عبد المنعم العمران، مؤسسة المصطفى لإحياء التراث ج١، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م بيروت، ص٣١٠.

عاشراَ: أكّدوا أن لا سبيل لمعرفة الله إلا من خلال تعريفه سبحانه بنفسه، «لأنه لا شركة له مع غيره، ولا مضادة فلا يعرف بها، ولا قاهر له وعلّة فيعرف بها، ولا غير له، فلا يعرف بغيره، فإنه فرع ثبوت الغير، وليس معه غيره رتبة، حتى اعتباراً، وإن غايره حقيقة ووجوداً وصفةً، لكنها مغايرة صفة لا مغايرة عزلة، فلا معه غيره، لا بموافقة ولا بمضادة، وإذ لا غير فلا يعرف إلا به، والمعرف الغيري لا بد وأن يكون مبايناً، مضاداً أو منداداً، بخلاف ما إذا كان بالشيء ومن الله، فهو بتعريفه وبيانه، وهو دون مقام الذات، ولكون المعرفة - حينئذٍ- معرفة توصيفية، لا اكتناهية إحاطية»[1].

الحادي عشر: رفض مقولتي: «وحدة الوجود» و«نظرية الفيض»، والرد عليهما، ونقدهما نقداً موسعاً.

فيما يخص «وحدة الوجود»، يمكن القول أن التوحيد لغةً: التفريد، يقال: توحّد برأيه، إذا انفرد به، وفي الاصطلاح: إثبات واجب أحَدي لا شريك له، أو قل: إخلاص الوحدة لله، بحيث لا شركة فيه، ولا كثرة بوجه.

أما أهل التصوف، فقد جعلوا الوجود واحداً هو الله، أو جعلوا الله كلَّ الوجود، وقد يعبِّرون بنفي الشركة أو نفي الكثرة، وإنما يريدون هذا المعنى، بناءً على ما قالوه من وحدة الوجود، فهو كلُّ الوجود، وهو مذهب باطل[2].

أما عن نظرية الفيض، فالفائض هو الوجودات الجوهرية والعرَضية، فقول الملّا صدرا: «فالفائض من العلّة هو الوجود»[3]، معناه عنده كما يقول

(١) آل عبد الجبار، هدي العقول إلى أحاديث الأصول ج٣ ص ٣٩٥.
(٢) انظر: آل عبد الجبار، هدي العقول إلى أحاديث الأصول ج٣ ص١١.
(٣) الشيرازي، صدر الدين بن محمد، المشاعر، تعليق وتصحيح فاتن محمد خليل اللّبون،

الشيخ الأوحد: أن الفائض من الله هو الوجود، بناء على مذهبه من أن الوجودَ حقيقةٌ واحدةٌ، فالوجود الصرف البحت هو الله سبحانه، والوجود المخلوط بالماهية، هو تنزل الصرف البحت إلى مراتبه ومنازله، فيتكثر بتكثر شؤونه الذاتية، ولأن كل ما كان في الإمكان من الذوات والصفات، فهو في ذاته بنحو أشرف[١].

وأما عند «**الشيخ الأوحد**»، فالفائض من العلّة، التي هي فعله تعالى، هو الوجودات الجوهرية والعرضية، ومعنى كونِه فائضاً، هو كونُه مخترَعاً به، لا من شيء ولا لشيء، إذ لم يكن له ذكر قبل هذا الفيض[٢].

فالعلّة عند الإبداعيين هي فعل الله، والعلّة عند الفيضيين هي ذات الله، والذي أوقعهم في ذلك، قول الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم: إن الله سبحانه هو الذي خلق الأشياء، ففهم هؤلاء أن الإيجاد والإفاضة بذاته تعالى لا بفعله، ولذا يقولون: ذاته البحت البسيط هو مبدأ الفيض، وهو علة الأشياء، ولو أنهم تنبهوا إلى شيئين:

أحدهما: «أن الفاعل والجاعل لا يفعل شيئا بغير فعل».

ثانيهما: «أن المفعولات لا تتركب من الفعل ولا من الفاعل، بل المفعول يتركب من المادة والصورة، كالكتابة فإنها لا تتركب من فعل الكاتب الّذي هو حركة يده، ولا من ذاته، وإنما تتركب من المداد والصورة، فإذا تنبهوا إلى هذين الشيئين تنبهوا إلى شيئين آخرين:

أحدهما: أن كل ما يتصور في الأذهان وتدركه العقول، ممّا وضع له لفظ يدل عليه، ومما تدركه الحواس، وكل شيء سوى الله تعالى فهو

مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢٠ـ٢٠٠٠م، بيروت لبنان، ص٨٥.

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص ٥٠١.

(٢) الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص ٥٠١.

مخلوق لله تعالى.

وثانيهما: أن الواجب تعالى لا يكون من شيء، ولا يكون منه شيء، ولا يحل في شيء، وليس فيه شيء، ولا يقترن به شيء.

فلو أنهم تنبهوا لهذا، لما وقعوا في هذه الأمور الشنيعة والاعتقادات الفظيعة، فإذا عرفت أن الحادث إنما يحتاج إلى فعل الفاعل، وأنه إنما يتقوّم من المادة والصورة اللتين هما من نوعه، وأن الماهيّات تحتاج إلى الجاعل من جهة فعله، والجاعل ليس من نوعها لتركب ذاتها منه، وإذا كان كذلك جاز تصورها بحدودها، ولم يدخل ـ الموجد ـ فيها، لأنه لا يدخل في شيءٍ، ولا يدخله شيء»[1].

قال السائل: قلت للإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام: لِمَ خلق الله عز وجل الخلق على أنواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً؟ فقال: «**لئلا يقع في الأوهام أنه عاجز، ولا تقع صورة في وهم أحد، إلاَّ وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً، لئلا يقول قائل: هل يقدر الله عز وجل على أن يخلق صورة كذا وكذا، لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير**»[2].

الماهيّات مجعولة لله

الماهيّات المحدودة المتصورة مجعولة لله، والدليل على ذلك أنها متصورة بحدودها، كما قال الإمام الصادق عليه السلام: «**كل ما ميزتموه**

---

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج ١ ص٥١٠ـ٥١١.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار ج ٣ باب٣ ص٤١ ـ الشيخ الصدوق، علل الشرائع ج ١ باب ٩ ص١٤ وعيون أخبار الرضا ج ٢ باب ٢٢، تعليق الشيخ حسين الأعلمي دار القربى، ط١، ١٤٢٧هـ، المطبعة ستاره، قم ص٧٥.

بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم»[١].

فلقول الإمام: مثلكم، معنيان، أحدهما: أن كل ما ميزتموه هو حادث مخلوق، كما أنكم حادثون مخلوقون، وثانيهما: أنه مثلكم، أي أنه صفتُكم، مخلوقٌ منكم أو بكم أو عنكم.

ولقوله «مردود عليكم» معنيان: أحدهما: أنه غير مقبول منكم إذ توهمتم أنه الله تعالى، وثانيهما: أن كل شيء يرجع إلى ما منه خُلق، وإلى مبدئه، وأنتم مبدأ ذلك المتوهَّم، ومنكم خلِق[٢].

فالماهيّة في حد نفسها مجعولة، وكيف لا تكون ماهيّتك مجعولة وأنت تخاطبني وأخاطبك وأقول لك: أنت، وتقول: أنا؟!، فمن المخاطَب؟ ومن المتكلِّم؟ ومن المعنيُّ بأنت وأنا إلا ما هيّتُك؟ لأن وجودك لا إنّيّة له، وإنما الإنّيّة للماهيّة، وهذه الإنّيّة هي التي بها تعصي، وبها تتبع الشهوات، ولا شيء من الوجود كذلك، فهي بلاشكّ مجعولة متقوِّمة بمادتها وصورتها، لا بالعلّة، فإن العلّة لا يتقوّم بها المعلول إلا تقوُّمَ صدور، والذي يتقوّم به المعلول تقوُّمَ صدور هو الفعل لا الفاعل، انظر إلى الكلام، فهو يتقوَّم بحركة المتكلم، بلسانه وأسنانه ولهاته، لا بذات المتكلم.

نعم، المعلول يتقوَّم تقوُّماً ركنياً بمادته وصورته ومتمِّماتها، لا بالعِلّة، كما مثلنا في الكتابة، وهي مفتقرة إليها في الصدور خاصة، افتقاراً قواميّاً ـ أي ركنياً ـ، وهذا إنما يكون بالمادة والصورة خاصة.

فإذا أردتَ أخذها في الذهن، فإن أخذتها من حيث كونها أثراً ونوراً،

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ج ٦٦ باب ٣٧ ص٢٩٢.

(٢) انظر: الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص ٥١١.

كما تقدم بيانه، لم يمكن أخذها مجرَّدة، إذ العَرَضُ والأثَرُ ـ من حيث كونه عارضاً وأثراً ـ لم يؤخذ إلا منضماً إلى معروضه ومؤثره، وهي حينئذ وجودٌ بالمعنى الثاني، كما ذكرنا أولاً، فراجع.

وإن أخذتها من حيث هي هي لم يمكن أخذها إلا مجرَّدة، وهي حينئذ ماهيَّة، مثلاً: أنت إن أخذتَك من حيث أنت أنت، لا تحتاج في تصورك إلى شيء غيرك، فأنت الآن ماهيّة، وإن أخذت أنك أثر ونور، فذلك وجود لا يؤخذ مجرَّداً.

هذا...، وإن أفراد الماهيّة الكليّة والمفهومات الكليّة ـ على الظاهر من العلم ـ هي في الإمكان، وتعدُّدُها في ذلك الغيب باعتبار لبسها حُلَلَ التميُّز والتشخُّص في عالم الأكوان، وعلى الباطن من العلم، هي موجودة في خزائن الأكوان الغيبية، ولا يظهر شيء منها في الشهادة إلا بلباس عالم الشهادة، والكلام على الظاهر والباطن فيما نحن فيه شيء واحد، وهما داخلان تحت قوله تعالى في سورة الحجر: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، والقدرة العامة، تقتضي دخولها الذي لا يتناهى في قبضته، في خزائن إمكاناتها وأكوانها، والجاعل سبحانه يجري فيها بفعله على مقتضى مصلحة النظام، بقابلياتِها لا بدون القابليات، وقابلياتُها في أزمنة وجودها وأمكنة حدودها، لا في رتبتها من الإمكان وخزائن الأكوان الغيبية[1].

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص٥٤٣.

مصطلحات مهمة للتعرف على نظرية الإبداع

الدواة: هي المداد الأول، أو الدواة الأولى، وهي خامسة مراتب المعرفة، وهي معرفة النفس، التي هي معرفة الرب[١]، أو هي معرفة الظهور بالماء، وهو هيئة الفعل، أو الأثر نفسه، المعبَّر عنه بالوجود الممكن الراجح الثبوت، وإذا أريد بالمداد الأول والدواة الأولى أرض الجرز والقابليات، جاز ذلك وصدق عليه الاسم، إلا أن إرادة كونه الوجود الراجح الممكن أولى[٢].

الاختراع: تقول اخترع أي ابتدع وبالعكس، إن افترقا اجتمعا، وإذا اجتمعا افترقا، وقيل: إن الاختراع اختراعان، والإبداع إبداعان، فالاختراع الأول المشيئة، وهو خلق ساكن لا يُدرَك بالسكون، والاختراع الثاني الألف من الحروف، والإبداع الأول الإرادة، وهو خلق ساكن لا يُدرَك بالسكون، والإبداع الثاني الباء من الحروف[٣].

أرض الجرز: هي أرض الإمكانِ، أرض القابليات، وهي أرض الجوازِ والعمقِ الأكبر، التي لما نزل عليها الماء الأول، تكوّن منه الشيء في ستة أيام: الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة، ليس شيء منها في الظهور قبل الآخر[٤].

أمر الله الفعلي: هو ما تقوّمت وحفظت به ذات الشيء وأفعاله، إذ لا قيام له بنفسه، لا في أفراده ولا في المجموع، فالشيء أبداً قائم بأمر

---

(١) شرح الفوائد ،ج٢،ص٤٠.
(٢) شرح الفوائد ،ج٢،ص٤٤.
(٣) شرح الفوائد ،ج١،ص١٠٣.
(٤) شرح الفوائد ،ج٢،ص١٢٧.

الله قيام صدور[١]، وإليه الإشارة بقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[٢]، وهو ما تقوّمت به أفعال الشيء أيضاً، فالذات قامت بأمر الله، وأفعالها قامت بنور ذلك الأمر بالتبعية[٣].

الحركة الإيجادية: هي (الفعل) الذي أحدث الأشياء، مع أنها ليست أشياءً، ولا مجانسةٌ للأشياء، ولكن الأشياء أثرُها وتأكيدُها[٤].

الوجود والماهيّة: الوجود هو الفعل، وهو نور الله، لأنه غير ناظر إلى نفسه أبداً، وإنما ينظر إلى الله سبب وجوده[٥]، والماهية هي الانفعال، وهي العين والصورة، وهي والمركب من الوجود والماهية هو الهيولى صالحة للمؤمن والكافر، ولا يتميز إلا بالصورة الثانية، التي هي الخلق الثاني[٦]، أي الماهية الثانية التي يتميز بها الكافر من المؤمن[٧]، الوجود جهة فقره إلى الله، وهو جهة استغنائه، والماهيّة هي جهة استغنائه، وهي جهة فقره، فافتقاره استغناءٌ ووجود، واستغناؤه فقرٌ وعدم[٨].

الوجود الأول والماهية الأولى: الوجود الأول هو الأزل[٩]، والمقصود بالأزل هنا ليس الخالق سبحانه، بل الوجود الأقدم من الموجودات، وهو الوجود الجنسي، والماهيّة الأولى هي الصورة، فإذا أضفنا حصة من الوجود الأول إلى حصة من الماهيّة الأولى تتكون مادة نوعية وهي

---

(١) شرح العرشية، ج٣، ص٤٠٥

(٢) سورة الروم/٢٥.

(٣) شرح الفوائد، ج١، ص١٥٨، مع التصرف.

(٤) شرح الفوائد، ج٣، ص٣٢.

(٥) شرح الفوائد، ج٢، ص٦٦، مع التصرف.

(٦) شرح الفوائد، ج٢، ص١٥٢.

(٧) شرح الفوائد، ج٢، ص١٥٥.

(٨) شرح الفوائد، ج١، ص١٢٦.

(٩) شرح الفوائد، ج٢، ص١١.

الخلق الأول[١].

الوجود الثاني والماهية الثانية: الوجود الثاني هو الخلق الأول، أي المادة النوعية المتكونة من إضافة حصة من الوجود الأول إلى حصة من الماهيّة الأولى، وأما الماهيّة الثانية فهي الصورة الشخصية للوجود الثاني الذي هو الخلق الأول[٢].

نظرية الإبداع: creation

لقد أصبح واضحاً الآن، أن نظرية الإبداع تقوم على القول بأن الموجودات خلقت عن الأول: بفعله «إبداعاً» لا من شيء، بمشيئة وإرادة، وأن الوجود حادث، وأن لا شيءَ من المُبدِع الخالق في المُبدَع المخلوق، ولا شيء من المبدَع المخلوق في المبدِعِ الخالق، وأن المشيئة حادثةٌ، وأنها عِلّة العلل لكل المخلوقات، وأن الماهيّات مجعولةٌ من الله، وأنها في قبضته ومن إبداعه.

وتذهب نظرية الإبداع إلى أن المعرفة الحقيقية بالمبدأ الأول، أي الخالق سبحانه، لا تكون إلا بتعريفه بنفسه، وتعتقد أن العقل جوهر نوراني درّاك للمعاني المجردة والجزئية، وأنه هبة إلهية، وأن الجنة والنار خُلقتا من جوهر بسيط بساطة نسبية لا حقيقية، وهذا ما أعطى الجنة والنار الخلود.

ملخص أو لمحة عامة عن نظرية الإبداع:

كان أول من بلور هذه النظرية وأسسها، الشيخ أحمد بن زين الدين

---

(١) شرح الفوائد، ج٢، ص١٤٩.

(٢) شرح الفوائد، ج٢، ص١٥٠.

الأحسائي، الملقب بالشيخ «الأوحد» (١١٦٦ـ١٢٤١هـ)، في القرن الثالث عشر الهجري.

وسنسرد هنا المبادئ العامة لنظرية الإبداع:

أولاً: أنها تستقي المعرفة من المصادر الحقيقية للعلم، وهم أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: أنها تُفرّق بين الحكمة الإلهية والفلسفات البشرية، من حيث البناء، والتأسيس، والاستدلال.

ثالثاً: الاعتقاد أن الإرادة والمشيئة الإلهية حادثة، وأنها من صفات الأفعال.

رابعاً: الاعتقاد أن المشيئة الإلهية، وليس الذات الإلهية، هي علّةُ العلل لكل المخلوقات.

خامساً: الاعتقاد أن العقل جوهرٌ نورانيٌّ دارِكٌ للمعاني المجردة والجزئية، وأنه هبةٌ إلهيةٌ، وليس محصِّلةَ الصور والنظريات الفلسفية.

سادساً: أن الرياضة الروحية التي يمكن الوصول بها إلى السعادة والمعرفة، هي المعتمِدةُ على الإيمان والتقوى، والمداومة على النوافل والأعمال الصالحة الواردة في الشريعة.

سابعاً: نقد الاعتماد على الفلسفة المترجَمة، وأنها أثّرت سلباً على العقائد الإسلامية، وعلى المنظومة الفكرية الإسلامية عموماً.

ثامناً: الاعتقاد بأن معرفة الله لا تكون إلا بتعريف الله سبحانه لنفسه، وليست هناك معرفة صحيحة لله سبحانه بغير ذلك.

تاسعاً: الاعتقاد بأن الجنة والنار خلقتا من جوهر بسيط بساطة نسبية،

وليست حقيقية، وهذا سبب خلود الجنة والنار.

عاشراً: الاعتقاد بأن الماهيّة مجعولة من الله، وهي في قبضته ومن خلقه وإبداعه.

* * *

الفصل الثاني: مفاهيم مهمة حول الإبداع

هنالك مفاهيم مهمة يجب التعرض لها، لأنها ستعيننا على فهم مقولة نظرية الإبداع والإحاطة بها.

إرادة الله تعالى

الإرادة: Will

في اللغة: صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وفي الحقيقة: هي ما لايتعلق دائما إلا بالمعدوم، فإنه صفة تخصص أمرا ما لحصوله ووجوده، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾... وهي: نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه...والإرادة من الكيفيات النفسانية[1].

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م. بيروت. ص٣٠.

لمزيد من الإطلاع مراجعة التالي:

كتاب: حياة النفس في حضرة القدس، الأحسائي، أحمد بن زين الدين، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص١١٥. قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، سجّادي، السيد جعفر، ترجمة علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠٠٦م، بيروت، ص٦٥، نقلاً عن كتاب المبدأ والمعاد، الشيرازي صدر الدين بن محمد، ص٢٣٧. كتاب: مفاتيح الأنوار في معرفة مصابيح الأسرار، محمد آل أبي خمسين، تحقيق عبد المنعم العمران، ج١، مؤسسة المصطفى لإحياء

خلاصة القول: أن الإرادة (أو المشيئة) محدَثةٌ، وهي خلقٌ من خلق الله تعالى، وفعلٌ من أفعاله ﷻ، ورغم أن القرآن الكريم، وأخبار أهل البيت عليهم السلام، ناطقة بحدوثها، فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنها قديمة، تبعاً لآراء الفلاسفة والمتصوفة.

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[١]، وقال ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[٢]، فطالما أن الله يريد في مجال، ولا يريد في مجال آخر، فهذا دليل الحدوث.

وقال الإمام الصادق صلوات الله وسلامه عليه: «**خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة**»[٣]، وقال عليه السلام: «**المشيئة محدّثة**»[٤]. وقال الرضا عليه السلام: «**فإرادته إحداثه لا غير**»[٥]، وقال عليه السلام: «**فإرادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك**»[٦]، والفعل هو الإحداث، وقال عليه السلام في محادثته مع سليمان المروزي: «**وقد أخبرتك أن الإرادة محدَثة**»[٧]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحِّد**»[٨].

التراث، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، بيروت، ص٤٢٦.

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

(٢) الكليني، الكافي ج١ ص١١٠.

(٣) الكليني، الكافي ج١ ص١١٠.

(٤) الكليني، الكافي ج١ ص١١٠.

(٥) الكليني، الكافي ج١ ص١١٠.

(٦) الصدوق، عيون أخبار الرضا ج٢ ص ١٠٩.

(٧) الصدوق، التوحيد ص ٤٥٠.

(٨) الصدوق، التوحيد ص ٣٣٧.

مراحل خلق الكون

يمكن تصوّر مراحل خلق الكون على الشكل التالي: فاللهُ ﷻ خلق المشيئة، ثم خلق الأشياء بالمشيئة الفعالة «الإرادة»، فالمشيئة ـ التي هي المخلوق الأول ـ خلقت «الإرادة»، ثم قامت بتصميم هذا المخلوق وهندسته، ومعرفة أبعاده وأقداره، من حيث المساحة والحجم والحرارة والبرودة، والقابليات، وهذه هي مرحلة «التقدير»، أو «القدر»، المتمثلة بالتخطيط والتصميم، ثم تأتي مرحلة «القضاء»، بمعنى أن هذا المخلوق قد أصبح معروفاً وجاهزاً، وبعد ذلك تأتي مرحلة التحقُّق والإمضاء، أي إنزال هذا المخلوق الجديد إلى أرض الواقع وحيز الوجود.

ولبيان ذلك نسوق مثلاً ـ والأمثلة تضرب ولا تقاس، وتعالى اللهُ عن الأمثال ـ: أن ملِكاً في بلد ما يريد خوض حرب ضد عدوه، فهو يعمد أولاً إلى تنصيب قائد للعمليات، ثم يقرر هذا القائد ـ وبتوجيه من الملك ـ ما يحتاجه الجيش من سلاح وقوات ومواقع، هذا كله يجب أن يُقرَّر ضمن خريطة تفصيلية شاملة، ثم يأتي قرار تحديد ساعة الصفر، فلا تحتاج القوات إلا إلى الأمر النهائي بالهجوم، وبعد ذلك تُقرع طبول الحرب...

فقرار التنصيب هو بمثابة المشيئة، وقرار الحرب بمثابة الإرادة، وتعيين ما تحتاجه القوات بمثابة التقدير والقدر، وتحديد ساعة الصفر بمثابة القضاء، وقرع الطبول بمثابة التحقُّق والإمضاء.

فالمراحل هكذا: شاء، وأراد، وقدّر، وقضى، وأمضى، فالله ﷻ أراد ما شاء، وقدّر ما أراد، وأمضى ما قضى، هذه هي مراحل الخلق. ولاشك أن هذه الأمور الخمسة حادثة، وليست قديمة مع الله ﷻ، إنما

القديم مع الله هو العلم ذاته، بينما المشيئة والإرادة والقدر والقضاء والإمضاء، مخلوقات حادثة، والبداء في المشيئة موجود، وفي الإرادة موجود، وفي القدر موجود، ولكن إذا تحوّل القدر إلى قضاء فليس هناك بداء، إذ وراء القضاء مباشرة يأتي الإمضاء، وإذا أمضى الله شيئا انتهى الأمر[١].

خلال النصوص السابقة، لاحظنا كيف استعملت الروايات كلمة «إبداع»، وكذلك كلمة «خلق» في معنى «الإبداع»، أي: الإيجاد من لا شيء، فالإبداع أقرب مصطلح يقصده الشرع الحنيف في وصفه لطريقة الخلق والإيجاد، بل هو المصطلح الذي استعمله الشارع لهذه الحقيقة.

أقسام الوجود

الوجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: هو الذي لا يتعلق بغيره، ولا يتعلق به غيره، ولا يتقيد بقيدٍ مطلقاً، حتى قيد الإطلاق، وهو الواجب (ﷻ).

والثاني: هو الذي يتعلق بغيره، تعلق الفاعليّة والعِلِيّة، ويتعلق به غيره تعلق المفعولية والمعلولية، وهو الوجود الراجح، وهو المشيئة والفعل والاختراع والإبداع والإرادة، وسائر مراتبه كالقدر والقضاء والإمضاء، والإذن والتأجيل والكتاب، ولا يتقيد بماهيّة، ولا اضمحلال له في نور ربه ﷻ، وقد يطلق على هذا الوجود عالم الأمر، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[٢].

---

(١) انظر: المُدرّسي، مبادئ الحكمة ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) سورة الأعراف آية ٥٤.

والثالث: هو الذي يتعلق بغيره، ويتعلق غيره به، ويتقيد بقيد مخصوص، أي بالماهيّة، وهو الوجود المقيد بسائر مراتبه، أوّلُه العقل الكلي وآخرُه ما تحت الثرى[١].

الوجود الحق والراجح والمتساوي والممكن الراجح

فالوجود الحق هو المعبود ﷻ، وفعله يسمى بالوجود الراجح، ومفعوله يسمى بالوجود المتساوي وبالجواز.

فليس إلا الله ﷻ، ثم أحدث الوجود الراجح بالممكن الراجح، في المكان الراجح، والوقت الراجح، لأن وجودها ـ أي هذه الثلاثة ـ أرجح من عدمها رجحاناً، وهي المشيئة ومكانها الإمكان الراجح، والعمق الأكبر، ووقتها السرمد، وكلها راجحة الوجود: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[٢]، ثم أحدث بذلك الوجود الراجح الوجود المتساوي، أي المفعولات المقيدة، أولها العقل وآخرها ما تحت الثرى[٣].

الوجود الأول يتعلق بغيره على جهة الحقيقة؟

يقول الملّا صدرا: «**الأول: الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص، وهو الحريُّ- أي الحقيق- بأن يكون مبدأ الكل**».

وقد علق «**الشيخ الأوحد**» الأحسائي على ذلك فقال: قوله: «**الأول الوجود الذي لا يتعلق بغيره**» حق، لأن الوجود الواجب لا يتعلق بغيره، ولكن يجب أن تعلم، أن هذا القول على جهة الحقيقة التي لا تحتمل

---

(١) شرح المشاعر ج٢ ص ١١ـ١٢.

(٢) سورة النور الآية ٣٥.

(٣) الأحسائي، شرح المشاعر ج٢ ص ١٢.

غير هذا المعنى، لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر، فعلى كون هذا على جهة الحقيقة، يكون القول بأنه صوّر الأشياءَ في ذاته قولاً بتعلق الواجب بغيره، وكذا قول من قال: إنه كلُّ الأشياء لكونه بسيط الحقيقة، وكذا قول: معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، وإن كان على نحو أشرف، كما يتوهم صحته بهذا التقييد، وكذا من جعل علمه مقترناً بالمعلومات، إلا إذا أراد بالعلم هنا «**العلم الحادث**»، كالكتب السماوية، وألواح النفوس الملكية، وكذا من قال: بأنه تعالى فاعل بذاته، وكذا من قال: بأن مجعوله لازم لماهيّته، وكذا قول: إن فعله كطبيعته، وكذا قول: إن تعدد مراتب الوجود بشؤونه الذاتية هي بأحكامها أفرادُه.

وكذا سائر أقوالهم الفاسدة التي ليس في تعدادها فائدة، إلا أنك تقف عليها إن شاء الله تعالى كل في مكانه، فإن كل من نسب إليه شيئاً من هذه وأمثالها، فإنه قد جعل وجوده تعالى متعلقاً بغيره، ولقد عنى غيره من وصف متعلقاً بغيره بصفته تعالى، كما قال الصادق عليه السلام في دعاء الوتيرة بعد العشاء: «**بدت قدرتك يا إلهي ولم تبدُ هيئةٌ يا سيدي، فشبهوك واتخذوا بعض آياتك أرباباً يا إلهي، فمن ثَمَّ لم يعرفوك**»[1].

وقد كشف عن ذلك أبو الحسن الثاني علي بن موسى الرضا عليه السلام في خطبته: «**أول عبادة الله تعالى معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه، لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل موصوف أن له خالقاً، ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف**

(١) المجلسي، بحار الأنوار ج٣ باب ١٣ ص ٢٩٣ـ العكبري البغدادي، محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، الإرشاد إلى معرفة حجج الله على العباد، ج٢، ط ١، رجب ١٤١٣هـ، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مهر، قم ص ١٥٢ـ ابن طاووس، فلاح السائل، ط٢، ١٣٨٥هـ ـ١٩٦٥م، منشورات المكتبة الحيدرية ـ النجف، فصل ٢٩ ص ٢٩٠، ورواه الشيخ في المصباح.

بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث الممتنع من الأزل، الممتنع من الحدث[١]»[٢].

«اعلم أن الوجود شيء خلقه الله لا من شيء، فليس كامناً في ذاته ثم أبرزه، كالنار من الحجر، أو كالإبصار من البصر، أو كالبدوات والخطرات، فإن كل هذه وأمثالها ولادة، وهو سبحانه لم يلد ولم يولد، بل لم يسبق لهذا الوجود قبل إحداثه ذكر مطلقاً، فأول ما ذكره به مشيئته له، وهي فعل الله سبحانه، كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابي: «المشيئة والإرادة والإبداع أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد» وقوله ليونس: «تعلم ما المشيئة؟ قلت: لا، قال: هي الذكر الأول، فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء[٣]، والأخبار بأن المراد من المشيئة والإرادة والإبداع فعل الله، وأن ذلك هو الذكر الأول كثيرة، فهذا المخلوق الأول هو الوجود، الذي خلق منه ما شاء، وهو العنصر الأول الذي خلق منه الأشياء، وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حيّ، لا أنه جعل به، فافهم، ومعلوم أن الله سبحانه أقام الأشياء بأظِلَّتها، كما في كلامهم عليهم السلام، يعني أقامها بها، أي بموادّها وصورها لا بشيء آخر هو مفعول، وهو الوجود، ولأن الوجود حقيقة الشيء، فلو كانت حقيقة الإنسان غير المادة، التي هي الحصة الحيوانية، والصورة التي هي الناطق، لكان قولهم في حد الإنسان الحقيقي المركب من الذاتيات هو الحيوان الناطق، ليس حداً حقيقياً، بل رسمياً أو مجازياً، مع اتفاق العقلاء على أنه حد حقيقي لتركبه من الذاتيات، وهو عندهم -بالاتفاق- جامع مانع، فأين الوجود المدّعَى أن حقيقة الإنسان غير الحيوان الناطق؟ ويؤيد هذا، أن العقلاء اتفقوا على أن مادة الشيء المطلقة، -التي هي مادة ذلك الشيء حصة منها-، هي ما يدخل عليها لفظة (مِنْ)، كما تقول: خلق من تراب، وصنع السرير

(١) الصدوق، التوحيد ص ٣٥، وعيون أخبار الرضا ج٢ ص ١٣٥، المجلسي، بحار الأنوار ج ٤ ص ٢٢٨ وج٥٤ ص٤٣ (قرص مدمج باسم: مكتبة أهل البيت عليهم السلام).

(٢) الأحسائي، شرح المشاعر ج٢ ص٨.

(٣) الكليني، الكافي ج١ ص ١٥٨.

من الخشب، وصيغ الخاتم من الفضة، وهذا ظاهر لا إشكال فيه، فإذا عرفت هذا، فتأمل قول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، إمامِك الذي تأتم به، وتدين الله بالأخذ عنه وبولايته، وبالبراءة ممن خالفه ومما خالف قوله، قال عليه السلام: «إن الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره، وصبغهم في رحمته، فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، أبوه النور وأمه الرحمة»[١]، ثم استشهد بقول جده أمير المؤمنين عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»[٢]، قال الصادق عليه السلام: «يعني من نوره الذي خلق منه» أو قال: «بنوره الذي خلق منه»[٣] [٤].

القدم والحدوث

تحتل مسألة قدم العالم أو حدوثه حيزاً أساسياً في أية فلسفة كانت، بل إن سمات هذه الفلسفة لتتحدد من خلال الإجابة عنها، حتى لقد بلغت من خطورتها أن سميت بالمشكلة الرئيسية في الفلسفة، ناهيك عن الأهمية القصوى، المتمثلة بأنه لا يمكن لأي دين إلا أن ينطلق منها.

وعلى ضوء الإجابة عنها، تتّحدُ وتتفرّع إجاباتٌ أخرى عن: الكون والإنسان والحياة، لتشكل هذه الإجابات منظومة تعطي ملامح هذا المذهب أو ذاك، سواء أكان ضمن النسق الفلسفي، أم ضمن النسق الديني، وذلك بصورة عامة لكليهما.

وإذا عدنا لحكيم شيراز «الملّا صدرا»، لنرى ما يقوله في مسألة حدوث العالم، الأمر الذي يعتقده، وجدناه في مستهل المفتاح

(١) المجلسي، بحار الأنوار ج ٦٤ ص ٧٣.
(٢) الكليني، الكافي ج ١ ص ٢١٨.
(٣) بحار الأنوار، ج١٥، ص٢٤ باب١.
(٤) شرح المشاعر ج١، ص٣٥٨.

الثاني عشر يكتب ما يلي: «**اعلم أن هذه المسألة من أعظم مسائل الإيمان والعرفان، التي اتفق على إثباتها جميع الأنبياء، وحارت في فهمها عقول جماهير الحكماء**»[١].

يعتقد الملّا صدرا بحدوث العالم، وأنه مما أجمع عليه أعاظم الفلاسفة والحكماء، وأن القول بقدم العالم قد نشأ بعدهم، بسبب العدول عن سيرتهم، وقلّة التدبّر في كلامهم، وقصور الفهم عن نيل مرادهم[٢].

لا خلاف بين الإبداعيين وسواهم في القول بحدوث العالم، ولكن الخلاف قائم في كيفية هذا الحدوث، فقول الإبداعيين بالحدوث حقيقي، بينما قول سواهم ظاهري فقط، إذ عندما يأتون إلى التفاصيل والكيفية، يتبين أنهم يثبتون قدم العالم لا حدوثه: كقولهم بنظرية الفيض، ووحدة الوجود، والحلول والاتّحاد[٣].

علم الله لا يتغير بتغير المعلوم

«إذا كان الحق عندنا أن العلم عين المعلوم، كان مرادُنا بالعلم الذاتي هو سبحانه، وكيف يكون الله تعالى عين المعلومات؟ وإنما نريد به الحادث، وهو قسمان: حادث إمكاني وحادث كوني، وكلاهما علم

(١) الحسن، نزيه، فلسفة صدر الدين الشيرازي، رسالة دكتوراه في الفلسفة (مخطوط) ص٢٣٢.

(٢) الشيرازي، ملاّ صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج٥، ط٣، ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ص ٢٠٧.

(٣) لا يجوز في العقول أن يحل الله في غيره؛ لأن الحالَّ مفتقرٌ إلى المحل، وكل مفتقر إلى غيره يعد ممكن الوجود، والله تعالى واجب الوجود كما في كل الفلسفات والشرائع، كما أن العقول لا تجيز أن يتحد الواجب مع الممكن، ولأنه لا يعقل صيرورة الشيئين واحداً، وجمهور الصوفية وبعض فلاسفة المسلمين قالوا بالحلول والاتحاد، وهو من الكفر الصريح والإلحاد الواضح.

إشراقي ينسب إلى الله تعالى، بجهة إحداثه له، وتقوُّمِه بأمره تقوُّمَ صدورٍ وتقوُّمَ تحقُّق، كما يُنسب إليك قائمٌ وتصف نفسك به، وهو صادر بفعلك، وليس هو إياك، ولا من ذاتك، ولكنَّه متقوِّمٌ بأمرك الفعلي تقوُّمَ صدور، وبأمرك المفعولي ـ أي القيام ـ تقوُّمَ تحقُّق.

فإذا سمعت أنه تعالى عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها، فالمراد به: الأول الإمكاني، يعني: أن إمكانَها وإمكانَ ما يُنسب إليها وما هي عليه، حاضرٌ لديه في ملكه قبل كونها، ومع كونها، وبعد كونها، وإذا أردت (الثاني) الكوني فهو هي.

فمعنى أنها تتغير وأنه لا يتغير، أن تَغيُّرَها لا يُخرج شيئاً منها عن ملكه، فعلمُه بالمتغير قبل التغير هو هو قبل التغير، وعلمه به بعد التغير هو هو بعد التغير، فلم تختلف عليه ذواتُها ولا أحوالُها، إذ كلا الحالين حاضرٌ لديه في ملكه، وإذا حضر لديه في ملكه تغيُّرُها، لم يغب عن ملكه حاله الأول، وهو عدم التغير قبل التغير وبالعكس، فلم تتبدل عليه الأحوال.

فلا يقال إنّ علمَه تغيّر، لأن معنى كون علمه قد تغير، أنه تجدّد له حالٌ لم يكن حاضراً في ملكه، وفَقَدَ الحال الأول من ملكه، وهو تعالى لا يغيب منه الماضي، لأنه تحول من حضوره لديه، إلى حضوره لديه، ولا يغيب عنه المستقبل، لأنه تعالى لا ينتظر ولا يفقد، فليس عنده في ملكه ـ بالنسبة إلى تسلطه وتملكه بصنعه ـ، ماضٍ ولا استقبال، بل تحولها وتغيرها في أنفسها عند أنفسها.

وأما هو ﷻ، فليس عنده في ملكه منها تغيُّرٌ ولا تبدُّلٌ ولا تحوُّلٌ، وهي لا تتحوَّل وتتبدل وتتغيَّر، وإنما هو تعالى يحوِّلُها ويبدِّلُها ويُغيِّرُها

من ملكه إلى ملكه، فكما لا تستطيع لنفسها إيجاداً، كذلك لا تستطيع لنفسها بقاءً ولا تحوُّلاً ولا تبدُّلاً ولا ضَرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً.

فإذا فهمت هذا، صحا لك النهار بلا غبار، وأما الذاتي فلا نعرفه، ولا نتكلَّم في حقه إلا بالتنزيه، ونفي التشبيه، لأنه هو الله لا إله إلا هو[1].

الفعل

ينقسم الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمفعولات إلى أقسام:

فالأول: مرتبة المشيئة، وهي الذكر الأول، كما قال الرضا عليه السلام ليونس، والمراد أن الشيء قبل المشيئة لم يكن له ذكر في جميع مراتب الإمكان، فأول ذكره معلوميته في كونه، ومثاله: فيما يبدو لك أن تفعله، فإنه لم يك شيئاً قبل أن تذكره، فإذا ذكرته كان ذكرك له أول مراتب وجوده وهو كونه.

والثاني: الإرادة، وهي العزيمة على ما يشاء، وهي ثاني ذكره، ومعلوميته في عينه، ولم يكن له وجود قبله إلا الذكر الأول، الذي هو كونه، وهو صدور الوجود قبل لزوم الماهية له، وبها تلزمه الماهية، وبالمشيئة كانت الإرادة لترتُّبها عليها.

والثالث: القدر، وهو الهندسة الإيجادية، وفيه إيجاد الحدود: من المقادير، والأرزاق، والآجال، والبقاء، والفناء، وضبطها إلى انقطاع وجوداته.

وفي هذا أول الخلق الثاني، وبدء السعادة والشقاوة، وبالإرادة كان

(١) الأحسائي، شرح الفوائد ج ٣ ص١١٩ـ١٢١.

القدر لترتُّبه عليها.

وهذه الأشياء المذكورة تجري في الخلق الأول على نحو أشرف، وإنما ذكرت هنا، لأنه محل الهندسة، وهناك محل بساطة.

والرابع: القضاء، وهو إتمام ما قدَّر، وتركيبه على النظم الطبيعي، فالقدر، كتقدير آلات السرير من الطول والعرض والهيئة، والقضاء تركيبها سريراً.

والخامس: الإمضاء، وهو لازمٌ للقضاء، وهو إظهاره مبيِّنَ العلل مشروحَ الأسباب، لاجتماع مراتب التعريف لآثار الصفات الفعلية الإلهية فيه.

فالأربع مراتب الأُولُ، هي الأركان للفعل، والخامس بيانُها، وبالقدر كان القضاء، وبالقضاء كان الإمضاء، فهذه الأربعة هي صبح الأزل[1].

* * *

(١) الأحسائي، شرح الفوائد ج١ ص١٠٠.

الباب الثالث: لوازم نظرية الإبداع

الفصل الأول: أثر القول بالإبداع وانعكاساته

الفصل الثاني: مواقف وردود على الشبهات

الفصل الأول: أثر القول بالإبداع وانعكاساته

١ـ مصادر الثقافة الإسلامية لم تعد صافية

ويمكن القول: إن ما يدعى بمصادر الثقافة الإسلامية، لم تعد اليوم مصادر ثقافية دينية خالصة تماماً، فهناك الكثير من الكتب والبحوث التي دوّنها كُتّابٌ مسلمون، إلا أنك لا تستطيع أن تضمن بشكل مطلق سلامةَ كلِّ الأفكار الواردة فيها، فهناك أحيانا كثيرةً خلطٌ بين الأفكار الصحيحة والثقافات الدخيلة أو الآراء الشخصية، وللتمييز بين كل ذلك، لابد للمؤمن أن يمتلك المقياس الذي يعينه على تحديد الخطأ من الصواب، ويقيه من السقوط في المزالق الفكرية والانحرافات المعرفية.

وبامتلاك ذلك المقياس، فإن بإمكان المسلم أن يخوض ما شاء له أن يخوض، في المعرفة الإسلامية وغير الإسلامية، مادام يتمتع بما يعصمه عن الانحراف والتية، إذ المرء ليس مرهوناً بمسألة فقهية فرعية مثلاً، حيث قد يخطئ الواحد منا في واجب من واجبات صلاته، وبإمكانه أن يعالجه بقضاء أو احتياط، أو قد يخل بواجب الصوم، فيقدم الكفارة مثلاً، إنما الأمر يتعلق بالإيمان بمصدر الوجود وخالقه، وقد حذر الله في مناسبات لا تحصى من الشرك، ووصفه بأنه ظلم عظيم، وأن الذنوب جميعاً قابلة للغفران سوى الشرك.... وأن تفاصيل العقاب عليه لا قدرة

للإنسان الضعيف على تحملها بل ولا تصورها[١].

٢ـ إن القول بالإبداع هو اتّباعٌ للحق، وعودةٌ إلى الثقافة الدينية التي ترشدنا للموازين الصحيحة والسليمة، التي نحكم من خلالها على الأشياء من حولنا.

٣ـ إن القول بالإبداع، ينسجم مع المنظومة الفكرية، التي بنتها نصوص الشريعة من حيث الأسباب والغايات وإرادة الخالق ﷻ.

٤ـ القول بالإبداع يوصل إلى حقيقة التوحيد

من البديهي أن الموحِّد الحقيقي الخالص لله، ينفي الصفات أصلاً، فليس لله تعالى وصفٌ غيرَ ذاته، قال الإمام الرضا عليه السلام: «**وكمال توحيده نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الأزل الممتنع من الحدث**»[٢].

ولا يجوز في توحيده اعتبار جهة وجهة، أو حيث وحيث، أو صدق ومصداق، أو صفة وموصوف، لا لفظاً ولا معنىً، لا خارجاً ولا ذهناً، ولا اعتباراً بوجهٍ ما، فالله سبحانه منزّهٌ عن كل ذلك، وهذا كمال التوحيد الإمكاني، الذي تتسابق الخلائق فيه قوةً وضعفاً.

فمعنى كون صفاته عين ذاته في توحيد الجملة ـأعني الرتبة الأولىـ، أن تعتبر أن لفظ العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة، من باب الألفاظ المترادفة، لا أن لها مفاهيم كثيرة متعددة تصدق عليه، وإنما استفيدت الكثرة والتعدد باعتبار تعدد المتعلقات والآثار المختلفة

---

(١) المدرّسي، مبادئ الحكمة ص ١٦.

(٢) المجلسي بحار الأنوار ج٤ ص٢٤٨.

باختلاف القوابل، فافهم وإلا فأمسك ولا تهلك نفسك، كما يقول الشيخ الأحسائي[١].

٥ـ الاعتقاد أن ليس في عالم التحقق إلا الله وما خلق، فكل شيء ما سوى الله مخلوق، أياً كان ومهما كان.

٦ـ الاعتقاد أن الله سبحانه نور، وأن كل شيء متنور به، وهو قيوم وكل شيء قائم به، وهو مدبر وكل شيء يجري بأمره، لأن كل شيء في الكون نراه خاضعاً لقوةٍ قاهرةٍ وقدرةٍ واسعةٍ، هي قوة اللهِ وقهرهِ وقدرتهِ..

٧ـ الاعتقاد أن الوجود بالغير قائم بالغير متنور بالغير متحرك بالغير. خلافا لمن يقول انه متحرك بالتناقض أو بالحركة الجوهرية.

٨ـ الاعتقاد أن السنن التي يسير بها الكون لا تعارض قيمومة الله عليه، وان وجود السبب والمسبب قائم بنور الله.

٩ـ الاعتقاد أن الله واسع الرحمة واسع العلم والقدرة، فكل شيء تحت رحمته وقدرته ومحيط بها علمه، فهو خالق الأشياء دون أن يكون محتاج لها أو مضطراً لها أو أنها فاضت منه دون إرادته.

١٠ـ إن الادّعاء القائل: إن ما نناقشه هو أمور فلسفية، لا مكان فيها للشريعة، أو القول إننا في درس الفلسفة، علينا أن نتفادى ما وجّهتنا إليه النصوص الشرعية، هو عين الخطأ، لأن النتيجة التي سوف نصل إليها، بعد الجهد الحثيث والوقت الطويل، لا يمكن أن نؤمن بها، لأنها غير متوافقة مع النص، أو لأنها بلا دليل، لأنه من المعلوم أن أدلة الفلسفة هي الخيال والتحليل الذهني، وإلا فما الدليل على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟ وما الدليل على مقولة العقول العشرة في

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج٢ ص٢٧٩ـ٢٨٠.

الخلق؟... الخ.

وإن قلنا: إننا إذ نناقش أمراً فلسفياً، فليس من الضروري ولا من الواجب أن نعتقد أو نؤمن به، فإذاً ما نفعله هو عبثٌ وتضييعٌ للوقت، والنصوص الدالة على عدم الأخذ من غيرهم عليهم السلام، تغنينا عن إطالة الحديث في هذا الموضوع.

أما القول بأن فيه تمريناً للعقل فلا مبرر له، إذ هناك من القضايا المفيدة والضرورية في الفكر الإسلامي ما يغني عن هذا النوع من التمرين.

* * *

الفصل الثاني: مواقف وردود على الشبهات

موقف العلماء من الفلسفة:

لم تكن نظرة العلماء واحدة تجاه الفلسفة، وما جاءت به من آراء، فهناك من انبهر بها وتبناها، وحاول جاهداً التوفيق بينها وبين الشريعة، وهناك من نظر فيها وتمعن فلم يجد بداً من رفضها، وسوق الأدلة على خطأ ما ذهبتْ إليه، وسنذكر فيما يلي مواقف بعض العلماء الذين أعربوا عن رفضهم للفلسفة.

فقد انتقد الشيخ الأحسائي الفلسفة في غالب كتبه، ولم يكن الوحيدَ الذي فعل ذلك، بل هنالك علماء آخرون كانوا على نفس النهج، يرفضون الفلسفة، ويدعون إلى التمسك بالثقلين (الكتاب والعترة).

ونذكر من أولئك العلماء العظام:

آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي، في تعليقاته على كتاب (إحقاق الحق)، إذ قال ما نصه: «**ليس المراد من الحكمة في الآية**[1] **الفلسفة، التي هي تراث اليونانيين، بل المراد العلم الذي به حياة الأرواح وشفاؤها من الأسقام، وهل هي إلا العلوم الدينية الإسلامية، والمعتقدات الحقة،**

(١) المقصود هو الآية ٢٦٩ من سورة البقرة وهي: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ..﴾.

وأسرار الكون؟ بشرط اتخاذها عن الراسخين في العلم، الذين من تمسك بهم فقد نجا، كيف، وعلومهم مستفادة من المنابع الإلهية»[١].

وقال في موضع آخر: والفلاسفة حَوَكَةُ الآراء الفاسدة، والموهومات الكاسدة، قُطّاع طريق الأنبياء والمرسلين، وخلفائهم المرضيين، عصمنا الله تعالى من مضلات الفتن[٢].

ومنهم آية الله العظمى العلامة لطف الله الصافي في مقدمة إحدى رسائله، وهو يصف منهجه في تلك الرسالة، حيث قال ما نصه:

«وقد تجنبنا في هذه الرسالة عن الاستشهاد بمخترعات الفلاسفة أذناب اليونانيين، وأتباعهم من المنتحلين للمذاهب الإسلامية، أولئك الذين لم يهتدوا بهدى أهل بيت الوحي والنبوة عليهم السلام، وسلكوا سبلاً متشعبةً أبعدتهم عن التمسك بالثقلين»[٣].

ومنهم الشيخ الصدوق قدس سره في معرض كلامه عن الفلاسفة، حيث قال مانصه:

«فمنهم من سلك مسلك الحكماء (يقصد الفلاسفة) الذين ضلوا وأضلوا، ولم يُقِرّوا بنبيٍّ، ولم يؤمنوا بكتاب، واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة»، إلى أن قال: «فهم يؤوِّلون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم، بأنه لا يوافق

---

(١) المرعشي، السيد، شرح إحقاق الحق وإزهاق الباطل، مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ج١، دون تاريخ طبع قم، إيران، ص٩٧.

(٢) الشهرودي، علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، ج٨، ١٤١٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، تحقيق حسين بن علي النمازي، ص٣١٢.

(٣) الصافي، لطف الله، مجموعة الرسائل، آية الله الصافي، ج٢ ص١٣٦.

ما ذهب إليه الحكماء»، ثم قال: «ومعاذ الله أن يتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيّرون في مراتع الجهالات، ولعمري إنهم كيف يجترئون أن يؤوِّلوا النصوص الواضحة، الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة، لحسن ظنهم بيونانيٍّ كافر، لا يعتقد ديناً ولا مذهباً»[١].

ومنهم العلّامة الأميني قدس سره، صاحب الموسوعة الشهيرة «الغدير»، حيث قال مدافعاً عن المحقّق الأردبيلي:

«وقصارى القول: أنه جماع الفضائل، ومختبأُ المآثر كلها، ضع يدك على أي من المناقب تجده شاهد صدق على شموخ رتبته»، إلى أن يقول: «ثم أُيَّ تصوفٍ يريد الرجل فيما عابه من شيخنا العارف الإلهي؟ أيريد ذلك المذهب الباطل الملازم للعقائد الإلحادية، كالحلول، ووحدة الوجود بمعناهما الكفري، وأمثالهما؟»[٢].

ومنهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره، عندما تعرض لبيان أقسام الكفر، قال:

«... أو كفرِ نعمةٍ من غير شبهة، أو هتكِ حرمةٍ، أو سبٍّ لأحد المعصومين عليهم السلام، أو بغضٍ لهم، أو بادّعاءِ قدم العالم بحسب الذات، أو وحدة الوجود على الحقيقة منها، أو الحلول أو الاتحاد، أو التشبيه أو الجسمية، أو الحلية للأعراض والأحوال، أو المكان على نحو الأجسام فيهن، أو الرؤية على نحو المرئيات...»[٣].

ومنهم أيضاً السيد محمد باقر الصدر قدس سره، في حديثه عن هذه

(١) الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص٩.
(٢) الأميني، عبد الحسين، الغدير، ط١٣٧٩هـ، دار الكتاب العربي، ج١١، ص٢٨٤.
(٣) كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء، طبعة حجرية، الناشر مهدوي، أصفهان، قم، ص٣٥٩.

النظرية، قال:

«لا شك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية، التي توجب تعقُّلَ فكرة الخالق والمخلوق مقوِّمُ للإسلام، إذ بدون ذلك لامعنى لكلمة التوحيد، فالقول بوحدة الوجود، إن كان بنحو يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية فهو كافر»[١].

ومنهم أيضاً آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره، حين تعرض لنقاش هذه النظرية قال:

«... وإن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأول، وهو أن يقول بوحدة الوجود والموجود حقيقة، وأنه ليس هناك في الحقيقة إلا موجود واحد، ولكن له تطورات متكثرة واعتبارات مختلفة، لأنه في الخالق خالق، وفي المخلوق مخلوق، كما أنه في السماء سماء، وفي الأرض أرض، وهكذا...، إلى أن قال: فإن العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام؟ وكيف يلتزم بوحدة الخالق ومخلوقه، ويدعي اختلافهما بحسب الاعتبار؟ وكيف كان، فلا إشكال في أن الالتزام بذلك كفر صريح وزندقة ظاهرة..»[٢].

موقف العلماء من نظرية استحالة إعادة المعدوم:

هذه النظرية التي يقوم على أساسها نفي المعاد الجسماني، بمعنى: أن المُعادَ في يوم القيامة هي الصورة، وليس هذا الجسم المحسوس الملموس بصورته ومادته، كما هو رأي الملّا صدرا الشيرازي قدس سره.

---

(١) الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ص٣١٣.

(٢) الخوئي، أبو القاسم، كتاب الطهارة، ج٢، ط٣، ١٤١٠هـ، دار الهادي، ص٨١.

لقد تصدى الكثير من العلماء لإبطال هذه النظرية، نذكر منهم:

العلّامة المجلسي صاحب البحار، حينما تعرض للحديث عن نظريات الفلاسفة، حيث قال مانصه:

«اعلم أن القول بالمعاد الجسماني مما اتفق عليه جميع المِلِّيّين، وهو من ضروريات الدين، ومُنكِرُه خارجٌ عن عداد المسلمين، والآيات الكريمة في ذلك ناصّةٌ لا يُعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترةٌ لا يمكن ردُّها، ولا الطعن فيها.

وقد نفاه أكثر ملاحدة الفلاسفة، تمسكاً بامتناع إعادة المعدوم، ولم يقيموا دليلاً عليه، بل تمسكوا تارة بادّعاء البداهة، وأخرى بشبهاتٍ واهيةٍ، لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة واليقين، وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين»[1].

وممّن رفض هذه النظرية، وعدَّها مخالفة لضروريات الدين، آية الله العظمى السيد البجنوردي في تحقيقه لحكم مُنكِرِ الضروري، قال ما نصُّه:

«فبناء على هذا، لو أنكر ضرورياً من الضروريات لشبهة علمية حصلت، من دون تكذيبه للنبيِّ ﷺ، بل مع كمال إخلاصه والتصديق بنبوّته، لا يحكم بكفره، كما أنه ربما حصل مثل هذه الشبهة، لبعض المحقّقين في الحكمة الإلهية في المعاد الجسماني، فإنه بعد ما يبني على تركب الجسم من المادة والصورة، يقول بأن المعاد هي الصورة الجسمية من دون مادة، وجسمية الجسم بصورته

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٧، تحقيق يحيى العابدي، ط٣ مصححة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٤٧.

لا بمادته، وذلك بناء منهم على أن شيئية الشيء بصورته لا بمادته، فالمعاد في يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور، ولكن العينية بالصورة لا بالمادة، وأنت خبير بأن هذا القول مخالف للضروري، لما هو ثابت في الدين الإسلامي بالضرورة، أن المعاد في يوم القيامة عين البدن الدنيوي صورة ومادة، لا صورة فقط، وأمثال ذلك مما أنكروه بشبهة علمية حصلت لهم...»[١].

موقف العلماء من أنه سبحانه خلوٌ من خلقه:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «توحيده تمييزه من خلقه، تمييز صفة لا تمييز عُزلة»[٢]، وقد وقع السؤال عن معنى هذه الجملة، وما الفرق بين تمييز الصفة وتمييز العزلة؟ وما معنى التمييز الأول؟.

فنقول: مما استقر ومما سيأتي، نلاحظ أن الله تعالى وتقدس، لا يشبه خلقه بمشابهة ولا مقابلة، فلا يُعرف بصفة خلقه، بل بما وصف لهم نفسه به، فإن تكن فيه، فلا يكون الفرق بينه وبين خلقه تمييز عزلة، أي مباينةً لخلقه، وإلا كان له مقابل وضد، وكان ضد غيره، ولم يكن آية له ودليلاً عليه، ولأمكنت فيه الممازجة، إذ الضد الآخر مذكور بحسب الصلوح في الضدّ الآخر، ولزم كونه ممكناً، وليس كذلك، فبطلت مباينة العزلة فيه، وعلى مذهب المشائي تلزمه، وكذا المتكلم، و«الله خلو من خلقه، وخلقه خلوٌ منه»[٣]، لكن لا بمباينة، فلا يُعرف

(١) البجنوردي، محمد حسين، القواعد الفقهية، تحقيق مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي، ج٥، ط١، ١٤١٩هـ، الهادي، قم، ص٣٧٠.

(٢) الطبرسي، الاحتجاج ج١ ص٤٧٥، وفيه: «وحكم التميز بينونة صفة، لا بينونة عزلة»، وكذا أورده المجلسي في بحار الأنوار ج ٤ ص٢٥٣، وفي الأصل: توحيده تميزه.

(٣) الصدوق، التوحيد ج٣ ص١٠٥.

بحقيقة، بل: «**كنهُه تفريقُ بينه وبين خلقه، وغيورُه تحديدُ لما سواه**»[١]، كما قال الرضا عليه السلام، فتعين كون المزايلة والمفارقة مفارقةَ صفة.

واختُلف في بيان معناها، فالمتصوفة ومن تبعهم- كالملاّ صدرا والكاشاني- ، على أن حقيقة الممكن والواجب واحدة، الممكن: الله إذا جُرّدت عنه المشخّصات الاعتبارية، وإنما الفرق من حيث الصفة والمفهوم، فقالوا: مفهوم وجوب ومفهوم إمكان، وقالوا: مفهوم الوجوب والإمكان اعتباريان[٢]، بل بمعنى أن حقيقة الإمكان والممكن تخالف الواجب لا بمباينة، بل تمييز صفة، ولا تحقق للصفة مع الموصوف، بل تنقطع دونه، لا أن الحقيقة واحدة، وإلا انتفى التباين حينئذٍ، ورجع إلى الاعتبار، ولا عبرة به إن لم يطابق الواقع، وإلا عاد إلى الذوات، ولزم: إما تمييز الصفة- فالمعلول صفة العلّة- أو المباينة، ومباينة الصفة أعظم المباينات، فلا تجمعهما رتبة واحدة ولا وجودٌ واحد، إذ لا تحقق للصفة والموصوف- واجتماع- في وجود أو رتبة، وكذا المؤثر وأثره والمعلول وعلته، ولا يعرف بدونه، بل هو دليله وآيته، وإنه خالفه ولم يجتمع معه، فهو صفته.

فالمباينة مباينة صفة، لا كما يقول الملّا تفريعاً على وحدة الوجود، والمقابلة مقابلة عزلة، معلولان بعلّة واحدة، وتجمعهما رتبة واحدة، فلكلٍّ صفةٌ ومكانٌ وجهةٌ غير ما للآخر، وتجري فيه مداخلة الممازجة- ولو بحسب الصلوح- ولا كلية لهما جامعة سارية[٣].

فمباينة العزلة حاصلة بين «**المعلولات**» لعلة واحدة، بين الحقيقة

---

(١) الصدوق، التوحيد ج٢ ص٣٦.

(٢) الشيرازي، ملاّ صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج٢ ص٣١١-٣١٢.

(٣) آل عبد الجبار، هدي العقول ج٣ ص٢٩.

الكلية السارية، وأفرادها، والله منزّهٌ عن ذلك، بخلاف مباينة الصفة، كالعلة والمعلول، فلا مقابلة بينهم، ولا ذكر للمعلول والأثر في مقام العلّة والمؤثِّر بوجهٍ، لا ثبوتي ولا عدمي، إلا باعتبار ظهوره له به، لأنه صفته وهو غيره، وإن كان قوامه وصدوره منه بفعله، فإذا اعتبر له فهو صفته، صفة دلالة، ومرجع هذا الاعتبار له، لأن دلالته دلالة تعريف، لا إحاطة، فالصفة غير الموصوف مطلقاً، فأنت إذا لحظت نفسك، وجردتها عن المشخصات، لم تبق إلا محض الدلالة والصفة الدالة، فالتوحيد نفسُ النور المشرق، كما في جواب علي عليه السلام لكميل، في بيان الحقيقة، فظهر الفرق.

وأما نهاية التوحيد والمعرفة للممكن بما ظهر له به، فهو تمييزه عن صفات المخلوقين، ومعرفته بالصفة الظاهرة، وسمعت عن الرضا عليه السلام: **«كنهه تفريقُ بينه وبين خلقه، وغيوره تحديد لما سواه»**[1].

وعن أبي عبد الله عليه السلام: **«الله خلو من خلقه، وخلقه خلو منه»**[2]، وعن الرضا عليه السلام: **«وإنما تحدُّ الأدواتُ أنفسَها وتشير الآلة إلى نظائرها»**[3].

فلا يوصف سبحانه صفة تشبيه وإحاطة، ولا صفة اكتناه، بل صفة تفريق ودلالة، لأنه المجهول المطلق، ومنقطع الإشارات، وذاتٌ ساذجٌ بلا اعتبار، حتى ملاحظة عدم الملاحظة أو ملاحظة قيد، ونحو هذه الأسماء التي يُعبر فيها عن الذات، والكنز المخفي، وهو مخفيٌّ ذاتاً حال ظهوره بما ظهر له به، ولهذا لا تجري عليه الأحكام السابقة، فإنها توجب تقييداً وملاحظة جهة، أو اعتبار مقابلة، ونحوها، ولهذا نقول

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج١ ص١٥١ ح٥١، والتوحيد ص ٣٦ ح٢.
(٢) الكليني، الكافي ج ١ باب إطلاق القول بأنه شيء، حديث ٣ـ٤ ص ٨٢ ـ الشيخ الصدوق، التوحيد ص١٠٥ ح٣.
(٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا ج٢ ص١٣٧ ح٥١، والتوحيد، باب التوحيد ص٣٩ ح٢.

هذه العبائر والأسماء، التي يُعبَّر بها عن الذات، والواجب المطلق، واللاّتعيين، ونحوها، وكلها مخلوقة حادثة لعباده، تعريفاً لهم وتعليماً، لدلالتها عليه تعالى دلالة تعريف رسمي، بما ظهر لهم به، فلا بد من حدوثها ورجوعها لهم، وتلك المعاني الدالة عليه حادثة، فيكون ما تقوم به كذلك[١].

الموقف من أن الله لم يخلُقْ من ذاته:

«لم يخلق الله الخلق من ذاته، وأصلها ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، ولا من تجلّي الذات للذات، فإنه باطل ويوجب قدم العالم، وهو حادث.

والتجلّي مقام حدوث، وخلق المشيئة، وفعله بها، والمفعولات بفعله، ومقاماته، مقام حدوث، وترجع النّسَبُ والإضافات، والخالقية، والمخلوقية، ونحوها، لمقام الحدوث، والله ـ الذات بأحديتها التي هي عينها ـ منزَّهٌ عنه ثبوتاً وعدماً.

وأول التجليات: تجلي الذات بالصفة التي عرفتها بها لها، لا بأحدية الذات وحقيقتها، والتجلي الصفاتي تجلي الله بهذه الصفة لغيرها، وهو ما دونها، قالوا عليهم السلام: «**خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة**»[٢] فتدبر، وليس تجلي الحق للخلق كما قاله الملا[٣] وأتباعه[٤] تلامذة ابن

(١) آل عبد الجبار، هدي العقول إلى أحاديث الأصول ج٣ ص٣١.

(٢) الصدوق، التوحيد ج١٩ص١٤٨.

(٣) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي ١٣٠٦هـ.ش، ط١، طهران ص١٦٨ـ الشيرازي، ملاّ صدر الدين، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م ص٣٢٣ـ٣٣٦.

(٤) أصول المعارف ص١٠٣.

عربي[١]، والتجلي مقام حدوث، وكذا المعرفة، وهو مقام إمكان، وليس فوقه إلا الذات المنزّه عن كل غير، فليس حينئذٍ متجلٍّ وتجلٌّ ومتجلًّى له، فتدبر، ودعهم في طغيانهم يعمهون[٢].

«القول الثالث وبه يتضح الحق والجمع بين الأحاديث، وبيان وجه الصحة لبعض تلك الوجوه على وجه، وبطلان كلام المتصوفة هنا وأشباههم، بعد أن تستيقن أن كل ما يُعرف بحقيقته فليس بواجب وجود، وكيف يدرك المعلول والأثر علته ومؤثره، وكلُّ ذي مقامٍ لا يتجاوزه؟ فالممكن لا يتجاوز الإمكان.

وعن علي عليه السلام: «**وإنما تحدُّ الأدواتُ أنفُسَها، وتشير الآلات إلى نظائرها**»[٣]، ومنتهى الممكن إلى الإمكان وإلا لم يكن ممكناً، ولا ذِكرَ لغيره معه بوجه مطلقاً، لا نفياً ولا ثبوتاً، والكل ممتنعٌ ومنفيٌّ معاً، بمعنى عدم إمكان غير إلا ثبوته في الإمكان، فيعود النفي للممكن لا إليه تعالى، وإلا صلح الثبوت فيه أو معه، وهو محال.

وأيضاً مباينته لخلقه مباينة صفة، كالشعاع من السراج، فلا يُدركه ولا يكون معه، وإلا كان سراجاً، وليس كذلك، فيكون ما سواه تعالى اسماً له وصفة دالّة، ولا بد من دلالة الصفة والاسم على الموصوف والمسمى، لكنْ دلالةَ تعريفٍ لا إحاطةٍ واكتناه، فإن ظهور المسمى والموصوف بما ظهر له به، وفرق ظاهر بين ظهور الذات، أو قل: الذات الظاهرة، والذات نفسها.

---

(١) ابن عربي، محي الدين بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية ج٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م ص٢٠٣-٢٠٦.

(٢) آل عبد الجبار، هدي العقول إلى أحاديث الأصول ج٣ ص٤٧.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٦.

فإذن لا يُعرفُ إلا بالأثر ولا طريقَ غيرُه، فإنه ظهور له به لا بذاته، بل بصفة الدلالة الفعليه، قال عليه السلام: «**تجلى لها بها، وبها امتنع منها**»[١]، وقال عليه السلام: «**بها تجلى صانعها للعقول**»[٢]، ولا يكون بتجلي الذات، فإن الحادث لا يسعه، فإن التجلي له ظاهر، فهو مقام تقييد، ولو كان إطلاقاً أثرياً.

وليس للأثر ماهيّةٌ وأعيان قديمة، كما زعمه الملا[٣]، والكاشاني[٤]، بل في نفس الاِنوِجاد، وقبول الوجود له بنفس ذلك الجعل، فهي حدود الوجود المجعول، وهي مجعولة بالوجود، أو قل: بجعل بعده رتبة عن يساره، فللوجود المجعول- وهو الموجود- نظرٌ باعتباره لمن فوقه، وآخرُ في نفسه، وآخرُ لمن دونه، وأنت إذا لحظته بالأخيرين، فهو أثر يدل على مؤثر، ولم تلاحظه بكونه أثراً للغير وصفته.

وإذا لاحظته به- وهو الوجه الأول، وهو وجهه من أمره وبدء وجوده، ومقام الفؤاد وأقرب مقاماته- فلا شك أنك -حينئذٍ- تقطع ملاحظته لجميع قيوده، العقلية والنفسية، والخيالية والحسية، بغير قيدٍ وكيفٍ ونحوها، وإلا كانت قيوداً، والفرض عدم ملاحظتها واعتبارها، لا عدم وجودها أصلاً، وحينئذٍ، تعتبره مجرداً عنها، فلا يكون حينئذ إلا صفة ظهور، وهو ما دلك عليه بك له، وهي حقيقة الإنسان والفطرة الأولية، فقد عرفته حينئذٍ به، وليس لك مقام فوقه، فهذا تعريف ظهور الذات، أي ذاتٌ ظاهرةٌ، وهو دون مقامها بحسب ذاتها.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٥.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٦- المجلسي، بحار الأنوار ج٤ ص٢٥٤ ح٨.

(٣) الشيرازي، مفاتيح الغيب، المفتاح الثامن ص٣٣٥.

(٤) الكاشاني، محسن الفيض، الوافي، المجلد١، منشورات المرعشي عام ١٤٠٤هـ، طبع إيران ص٥٣١.

وفي هذا المقام أخطأ المتصوف والملاّ وأشباههم، فقالوا هذا هو الله، وقالوا بوحدة الوجود، وجعلوا حدود الأشياء قائماً بذاته وله مقارنة به، فظهر لهم لزوم تكثّر الذات وقيام الكثرة به تعالى، مع لزوم تلك القاعدة والقول الشيطاني، فهو لازم الانبساط، فقالوا بعدم المنافاة، فهو أحديٌّ وكثيرٌ من جهة واحدة بلا منافاة، وهذا قول من لا يفهم اللفظ، ومن لا يفرق بين الممكن والمحال، وفسروا الممازجة بين الشيئين والوجودين ـ وليس إلا وجود الأشياء الممكنة ـ اعتبارية مغايرة له بالمفهوم لا بالحقيقة، والشيء لا يمازج نفسه ولا يباينها، وأثبتوا له تعالى لوازم، وكلها أقوال ضلال.

وقالوا: هذه حقيقة معرفته به، وهي الفناء فيه ﷻ، بل هي ظهور صفة الدلالة والذات الظاهرة الدالّة، وفيك بحسب الفؤاد وبدء وجودك، قبسٌ نوريٌّ من هذه الدلالة، إذ لم تعتبر سبحاتك فأنت حينئذٍ هو، أي ظهوره لك بك، إلا أنك صفته وعبده.

والصفة غير الموصوف، فإنه تعالى لم يظهر لك بذاته، كما تقول: القائم زيد، إلا أنه صفته، وإذا لحظت القيام فهو معناه، أي صفته الدالة، وبحسب مقامه يكون أثره، وبحسب ظهور العلة به يغيب حكم الصفة، ويصدق حينئذٍ أنك عرفته به، أي بظهوره، ومقام المعرفة مقام تعريف، لا مقام اكتناه، ولذا قال ﷺ: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[1]، فأثبت معرفته بمعرفة النفس، فتكون هي هي في نفس الأمر، وهذا بحسب الظهور ـ أي ظهور الظاهر ـ وهو بفعله، ولم يقل ﷺ: عرف ذات الله، ولو كان كما يقول أهل وحدة الوجود ـ وأن حقيقة الإنسان

(١) البيهقي، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ص١٣ـ الآمدي، عبد الواحد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ط١، ١٤٢٦هـ.ق ـ ٢٠٠٥م، إيران، حديث رقم ٣٠١ ص ٥٨٨.

وجود الله والتفاوت بالصفة الاعتبارية ـ لم يقل: «عرف ربه» بل كان يقول: ذاتَ ربه، ولما قال في كتابه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1]، فأثبت المعية أين كنّا، أي بظهورنا، فهي ظهوره لنا بها لا بذاته، أو تقول: ظهورنا به، أو تقول: بِحِسِّنا لأنفسنا أو بدلالة آيتنا عليه، فهذه مقامات معرفته بالأثر أو به له.

وكل مقام من مقامات المعرفة ـ إذا لحظته بمقامه ـ فهو معرفته بما ظهر لذلك المقام، له به لا بذاته، والإحاطة والاكتناه مستحيلة، فالباب مسدود، ونهاية الطلب العجز، والمعرفة معرفة رسمية اسمية، ولا يتجاوز الممكن مقام الإمكان، ولا يسعه الأزل ولا بالعكس، ولا تجمعها حقيقة واحدة، فميّز ذلك يظهر لك الحق.

والجمع بين الروايات، وكلام الحسين عليه السلام يوم عرفة، وكذا بعض أحاديث الباب يوضح ذلك، ويظهر لك ما في كلام كثيرٍ من الخبط والضلال، ويظهر لك أن الغاية فعله وأمره، لا ذاته، وكذا البَدءُ من أمره، وهو خالق الخلق بالمشيئة، لاكما تقوله المتصوفة هنا مثل الملا[2] والكاشاني.

وتعريف توحيد خواص الخواص المطابق لكلام أهل البيت وترجمان الوحي، لا كما قاله الملّا وأشباهه في التوحيد الوجودي والأفعالي.

ومن دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة: «**إلهي أمرتَ بالرجوع إلى الآثار، فأَرجِعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها، مضمون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها، إنك على كل**

(١) سورة الحديد الآية: ٤.

(٢) الشيرازي، مفاتيح الغيب ص٢٧٥ و٢٩٢.

شيء قدير»[١].

فتعرفه من جهة الأثر: أنه وحده لا شريك له مطلقاً، ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه، وبحسب صفة المفعولية، ومن جهة التضاد والتوافق والتخالق، والكم والكيف والحركة، إلى باقي أقسام الأعراض، ومن جهة الافتقار والتركيب والتأليف، والإحساس والحواس، والتعقل والعقل والإرادة والمشيئة والتقدير والقدرة والقضاء والمقضي، والإمكان والكون والتكوين والمعلولية، والنمو والذبول والقوة والفعل، والبداية والنهاية الزمانية والدهرية والسرمدية، ـ مقاماتها وحدود كل واحد منها وأحكامه ـ والتناسب والانتساب، والضدية والندية، والمشاهدة والمشاكلة والمماثلة، والنسبة الزمانية وما فوقها، إلى غير ذلك من جهة نسب الممكن وجهاتها الملكية والملكوتية والجبروتية والأمرية[٢].

* * *

الموقف من بعض عبارات الشيرازي:

قال الملّا صدرا الشيرازي في الإشراق الحادي عشر من الشواهد، في بحث العلّة والمعلول: «**العِلّيّة والمعلوليّة بنفس الوجود، ولا تأصيل للماهيّة**»، ثم قال: «**ذاتُ المعلول محضُ التعلق والارتباط، وإلا كانت له حقيقة غير التعلق، ويكون التعلق زائداً أو عارضاً، فلا يكون مجعولاً بذاته، وهو خرق الفرض**»[٣].

---

(١) ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر بن محمد، إقبال الأعمال، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ص٦٦٢.

(٢) آل عبد الجبار، هدي العقول ج٣ ص٣٣٤.

(٣) آل عبد الجبار، هدي العقول ج٣ ص٦١.

ثم قال: «فإذا ثبت أن العِلّة الفاعلة علّةٌ بذاتها، والمعلول معلولٌ بذاته، وأن الفاعلة عين وجودها وذات المعلول عين وجوده، لاعتبار الماهيّات، وانكشف أن المعلول ليس بالحقيقة هويّةً مباينةً لهوية علته».

إلى أن قال: «فكل ما يقع عليه اسم الوجود شأن من شؤون الله، فما قلنا أولاً بحسب الوضع والاصطلاح، ومن جهة النظر الجليل: إن في الوجود عِلّةً ومعلولاً، ثم أدّى بنا السلوك العلمي إلى أن المسمّى بالعلّة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، ورجعت العليّة والتأثير إلى تطور العلة في ذاتها وتفننها بفنونها، لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها».

وقال في أحوال العلل: «المبدأ الفاعل بالقياس إلى الماهيّة الموجودة فاعل، وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها من مقوِّمٍ لافاعل، لأن هذا الوجود غير مباين له، وأما بالقياس إلى نفس الماهيّة- بما هي هي - فلا تكون له سببيّةٌ ولا تقويمُ أصلاً، كما علمت، ولذا قيل: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾»[1].

وقال: «الفاعل يؤثر بوجوده في وجود المعلول، والوجودات -من جهة حقيقتها الوجودية- متماثلة، ومتفاوتة بالكمال والنقص، واختلفت من جهة تعيناتها الكلية، المسماة بالماهيّات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند آخرين»[2].

أقول: ونحوه كلامه في أسفاره...، وغيرها كثير، ولا خفاء في اشتمال ذلك على ما نسبناه إليه، وما فيه من المفاسد الموجبة لبطلان حدوث ما سواه، بل ليس غير الله، فلا عالم في نفس الأمر، ولا أعيان - لاعتباريتها وأزليتها- في ذاته.

---

(١) سورة النجم الآية: ٢٣.

(٢) آل عبد الجبار، هدي العقول ج٣ ص٦١.

وقال في مفاتيح غيبه...: «فعل الله عبارة عن تجلي صفاته في مجاليها، وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي هي الأعيان الثابتة والماهيّات، وليست مجعولة كما علمت، بل ما شمّت رائحة الوجود، لأن الكمال لوجود الحق، وليس نعت من النعوت الكمالية خارجاً عنه، لأن كلَّ بسيط الحقيقة كلُّ الموجودات، على ترتيبها من الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس.

فالإيجاد: إفاضةُ الحق وجودَه على الأعيان، ووجودُه ليس سوى ذاته، إذ ليس للأعيان إلا المظهرية، فهي مرايا لوجود الحق، وما يظهر فيها إلا عين وجود المرئي وصورته، فالموجودات المحدثات صور تفاصيل الوجود الحق وأسمائه وصفاته، ولها اعتباران:

فبالاعتبار الأول، لا يظهر في الخارج إلا الوجود المتعين، بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعددة، يظهر صورتك في كل منها فيتعدد، فعلى هذا ليس في الخارج إلا الوجود، والأعيان على حالها في العلم معدومة العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجي، هذا لسان الموحد الذي غلبه شهود الحق.

وبالاعتبار الثاني، ليس في الوجود إلا الأعيان، ووجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب، ما يتجلى إلا من وراء نتق العزّة وسرادقات الجلال والجمال، وهذا لسان من غلبه الحق، وأما من يشاهد النشأتين فلا يزال يلاحظهما من غير انفكاك»[1].

وكذا إثباته في المفاتيح[2]، وأسرار الآيات[3] وغيرِها، خزائنَ الله

(١) آل عبد الجبار، هدي العقول ج٣ ص٦٣.
(٢) تأليف الملّا صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي.
(٣) تأليف الملّا صدر الدين الشيرازي.

خارجةً عن العالم في صقع الوهمية، لا تعد من العالم، بمعنى ما سوى الله، وفسّرَ مفاتيح الغيب الواردة في الكتاب والسنة، بما يبطل كونه تعالى محدِثاً لما سواه وخالقاً له وحادثاً.

فإن قال بأنها لا شيء، أفسد قوله فيها بالثبوت والتمايز، ولها لوازم ومقتضيات ومرايا للحق، وغير ذلك، وجعلِه لها مرتبطةً بالوجود الحق، مستجنّةً فيه، أو لازماً لها، كالحرارة والنار، أو الشجرة في النواة ونحوها.

وقولُه وأمثالُه بوجود هذا العالم الظاهر من ذلك، وعنصر مركب، مع قوله بأن هذا من شؤونه وهي ذاته، فرؤيته كرؤية الأحول الشيءَ الواحد متعدداً، والشعلةَ الجوّالةَ آلةَ دائرةً، وكالصدى عقيب الصوت، فإنه لا ينفعه ذلك الإقرار والقول مع هذا وما سبق.

والفرق بينه وبين قولنا كالفرق بين العرش والفرش والهدى والضلال والكفر والإيمان، ولذا تراه مثّلَ لهذا التعدد بالوجه والمرايا، فأصاب في المثل، وأخطأ في بيان الكيفية والمطابقة، وهكذا فيما يستعمله في الأمثال تبعاً لابن عربي[1]، وقال شاعرهم:

وما الوجهُ إلا واحدُ غير أنه

إذا أنت عددت المرايا تعددا[2]

ويمثلون له الخلق بالبحر وأمواجه وليست غيره، وبالثلج والماء، ومن أشعارهم:

---

(١) الشيرازي، ملاّ صدر الدين، مقدمة شواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٣٤٦هـ-١٩٦٦م، مطبعة جامعة مشهد، ص٤٩ بتصرف.

(٢) آل عبد الجبار، هدي العقول إلى أحاديث الأصول ص ٦٥، وذكره صاحب جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص٢٠٣ و٣١٣ ولم ينسبه لأحد، وفي: قيصري، محمد داود، شرح فصوص الحكم، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ط١، ١٣٧٥هـ، ص٥٦٢.

البحر بحرُ على ما كان في القدم
إن الحوادث أمواجُ وأنهار
لا يحجبنّك أشكالٌ تُشكّلُها
عمّن تشكّلَ فيها فهي أستار

فتكون العبادة عندهم وأحكام الشريعة ترجع إلينا، بحسب الاعتبار التكثري للأعيان، بظهور الذات بها، لا في نفس الأمر، وحقيقة الوجود، فإنها الله الذي هو كل الوجود وحقيقته، حتى ابن الفارض الضال يقول في تائيته:

وما كان لي صلّى سِوايَ وَلم تَكن
صَلاتي لِغيرِي في أَدا كُلِ رَكعَةِ

ولو أخذنا في نقل كل ذلك لخرجنا إلى التطويل الممل، ولا تتعجب من سريان الشبهة، بسبب القصور والتبعية مع الدعوى، فتحصل التبعية كما وقع من بعضنا[1]، فاعتقد أصول المتصوفة، كالملاّ الشيرازي وتلامذته[2].

(١) يقصد أحد معاصريه من طلبة العلم، وهو الشيخ أحمد العكري، راجع هدي العقول ج٣ ص٦٥.
(٢) آل عبد الجبار، هدي العقول ج٣ ص٦١.

الموقف من موافقة الملّا صدرا لبعض عبارات ابن عربي:

يقرر ابن عربي عند تفسيره لقول زوجة فرعون بالتعبير القرآني في سورة القصص: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ﴾[1]، فيقول: «**فيه قرة عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا، وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهّراً ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجبُّ ما قبله، وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء حتى لا ييأس أحد من رحمة الله**» فـ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2]، فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ﴾[3]، وكذلك وقع، فإن الله نفعهما به عليه السلام، وإن كانا ما شعرا به)[4].

ويؤكد في مورد آخر، أن إيمان فرعون لم يكن بسبب تيقنه الهلاك، فلا يُلحق بالمحتضَر، فقد آمن مع تيقنه النجاة، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس، فآمن على التيقن بالنجاة، «**فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التي أراد، فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونُجِّي ببدنه**»[5]، ويعلق ملاّ صدرا على نصه السابق بقوله: «**وهذا كلامٌ يشم منه رائحة التحقيق**».

وهذا مثالٌ على عدم أخذ الحق من أهل البيت عليهم السلام، هذا، وهم

---

(١) سورة القصص الآية: ٩.

(٢) سورة يوسف الآية: ٨٧.

(٣) سورة القصص آية: ٩.

(٤) الراضي، يحيى، الحب في التصوف الإسلامي، ابن عربي نموذجاً، دار التكوين، دمشق، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٢٣.

(٥) الراضي، يحيى، الحب في التصوف الإسلامي ص ٢٢٣.

يقرأون قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ﴾[١]، ويقرأون في حق فرعون قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ وَأَتْبَعْنَٰهُمْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾[٣]، وأجمع المسلمون على أن فرعون مات كافراً، والقرآن المبين والإجماع المحقَّق العامُّ من المسلمين ما قاوما عنده كلام مميت الدين[٤].

الرد على نظرية: الله علة العلل:

وهي: ما عن الفلاسفة من أن الذات الأزلية علّةٌ تامّةٌ للأشياء، وتصدر منها على ضوء مبدأ السنخية والمناسبة، حيث إن الحقيقة الإلهية ـ بوحدتها وأحديتها ـ جامعة لجميع حقائق تلك الأشياء وطبقاتها الطولية والعرضية، ومنها: أفعال العباد، فإنها داخلة في تلك السلسلة التي لا تملك الاختيار ولا الحرية.

والجواب عنه: أن هذه النظرية خاطئة من وجوه:

الأول، ما تقدم بشكل موسع، من أن هذه النظرية تستلزم نفي القدرة والسلطنة عن الذات الأزلية، أعاذنا الله من ذلك.

---

(١) سورة النساء الآية: ١٨.

(٢) سورة القصص الآية ٤٠ـ٤٢.

(٣) سورة غافر الآية: ٨٤ـ٨٥.

(٤) الأحسائي شرح المشاعر ج٢ ص٤٨٧ـ٤٨٨.

الثاني: أنه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتى أنواعها وأشكالها ذاتاً وسنخاً، على ضوء هذه النظرية، وذلك لأن العلّة التامة إذا كانت واحدة ذاتاً ووجوداً وفاردة وسنخاً، فلا يعقل أن تختلف آثارها وتتباين أفعالها، ضرورة استحالة صدور الآثار المتناقضة المختلفة، والأفعال المتباينة من علة واحدة بسيطة، فإن للعلّة الواحدة أفعالاً ونواميس معينة لا تختلف ولا تتخلف عن إطارها المعين، كيف؟ حيث إن في ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخية والمناسبة بين العلة والمعلول، ومن الطبيعي أن القضاء على هذا المبدأ، يستلزم انهيار جميع العلوم والأسس القائمة على ضوئه، فلا يمكن ـ عندئذ ـ تفسير أية ظاهرة كونية ووضع قانون عام لها، ودعوى الفرق ـ بين الذات الأزلية والعلة الطبيعية: هو أن الذات الأزلية وإن كانت علّةً تامّةً للأشياء، إلا أنها عالمةٌ بها دون العلة الطبيعية، فإنها فاقدةٌ للشعور والعلم ـ وإن كانت صحيحة، إلا أن علم العلّة بالمعلول، إن كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم والوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث إن في ذلك القضاء الحاسم على علّية الذات الأزلية، وإن تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العلّة التامّة في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله، وإن لم يكن مانعاً عنه ـ كما هو الصحيح ـ، حيث إن العلم لا يؤثر في واقع العلية وإطار تأثيرها ـ كما درسنا ذلك سابقاً ـ فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فإذاً ما هو منشأ هذه الاختلافات والتناقضات بين الأشياء؟ وما هو المبرر لها؟ وبطبيعة الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي إلا على ضوء ما درسناه سابقاً بشكل موسع، من أن صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته وإعمال سلطنته وقدرته، وقد وضعنا هناك الحجر الأساسي للفرق بين زاوية الأفعال الاختيارية، وزاوية المعاليل الطبيعية،

وعلى أساس هذا الفرق تحل المشكلة.

الثالث: أنه لا يمكن على ضوء هذه النظرية إثبات علّة أولى للعالم، التي لم تنبثق عن علّة سابقة، والسبب في ذلك، أن سلسلة المعاليل والحلقات المتصاعدة، التي ينبثق بعضها من بعض، لا تخلو من أن تتصاعد تصاعداً لا نهائياً، أو تكون لها نهاية، ولا ثالث لهما، فعلى الأول، هو التسلسل الباطل، ضرورة أن هذه الحلقات جميعاً معلولات وارتباطات، فتحتاج في وجودها إلى علّةٍ أزلية واجبة الوجود كي تنبثق منها، وإلا استحال تحققها، وعلى الثاني، لزم وجود المعلول بلا علّة، وذلك لأنه إذا كانت للسلسلة نهاية فبطبيعة الحال تكون مسبوقة بالعدم، ومن الطبيعي أن ما يكون مسبوقاً به ممكن، فلا يصلح أن يكون علة للعالم ومبدأ له، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أنه لا علّة له، فالنتيجة على ضوئهما هي وجود الممكن بلا علّة وسبب وهو محال، كيف؟ حيث إن في ذلك القضاء المبرم على مبدأ العِلّيّة، فإذاً على القائلين بهذه النظرية أن يلتزموا بأحد أمرين: إما بالقضاء على مبدأ العِلّيّة، أو بالتسلسل، وكلاهما محال.

الرابع: أن لازم هذه النظرية انتفاء العلّة بانتفاء شيء من تلك السلسلة، بيان ذلك: أن هذه السلسلة والحلقات حيث إنها جميعاً معاليلُ لعلّة واحدة، ونواميسُ خاصةٌ لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً، وتنبثق من صميم ذاتها ووجودها، فيستحيل أن تتخلف عنها، كما يستحيل أن تختلف.

وعلى هذا الضوء، إذا انتفى شيء من تلك السلسلة، فبطبيعة الحال يكشف عن انتفاء العلّة، ضرورة استحالة انتفاء المعلول مع بقاء

علته وتخلُّفِه عنها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أنه لا شبهة في انتفاء الأعراض في هذا الكون، ومن الطبيعي أن انتفاءها من ناحية انتفاء علتها، وإلا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل العلمي في ذلك، أدى في نهاية المطاف إلى انتفاء علّة العلل، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء في هذا الكون، تفسيراً يتلاءم مع هذه النظرية، فالنتيجة في نهاية الشوط: هي أن تلك النظرية خاطئة جداً، ولا واقع موضوعياً لها أصلا[1].

الموقف من مقولة أن البسيط كالعقل:

قال الملّا صدرا: ومسألة أن البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات، وأن الوجود كله مع تباين أنواعه وأفراده ماهيّة واحدة، وتخالف أجناسه وفصوله حداً، وحقيقته جوهر واحد له هوية واحدة، ذات مقامات ودرجات عالية أو نازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحَّدنا باستخراجها وتفرَّدنا باستنباطها، مما قررناه، في الكتب والرسائل، تقرباً وتوسلاً إلى مبدأ المبادئ وأول الأوائل.

وواضح أنه يريد بما فوق العقل المعبود بالحق ﷻ، وهذا خلاف المذهب الحق، الذي عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام، ففي صريح أحاديثهم، وما يدل عليه كتاب الله ﷻ والعقلُ المستنير بأنوارهم، أن فوق العقل الأرض الميتة وأرض الجرز، وهي أرض القابليات والزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، وفوق هذا، الماء الذي جعل الله منه كل شيءٍ حيٍّ، وهو الوجود الفائض بفعل الله تعالى بلا واسطة، وهو

(١) الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه ج ٢، تقرير لبحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الهادي للمطبوعات- إيران، ط٣، ١٤١٠هـ، المطبعة صدر- قم ص٧٣.

العنصر الذي عناه أفلاطون، بأن فيه مُثُلَ الأشياء على احتمال، وعلى احتمال آخر، أن العنصر الذي فيه المثل هو أرض الجرز، ومرجع الاحتمالين إلى ذلك، المُثل هي حصصُ الهيولى والمواد، فعليه هو الماء والوجود، أو حصصُ الصور والفصول، وهو الزيت وأرض الجرز.

والحاصل أن المراد بالعنصر هو الدواة، وهو المقبول أو القابل، والقلم ـ الذي هو العقل على الأصح ـ يستمد من الدواة ويؤدي إلى اللوح، بواسطة الرقائق الروحانية، التي هي بمنزلة المضَغ في تركيب جسد الإنسان، وقبله مشيئة الله التي هي فعله، والسرمد الذي هو وقته، والإمكان الذي هو مكانه، وهو العمق الأكبر، وهذه الثلاثة هي: الوجود الراجح، والماء، وأرض الجرز، جوَّز أن يقال إنهما من الوجود الراجح، وإنهما من الوجود المقيَّد، فما فوق العقل خمسة والله من ورائهم محيط، وكلها مخلوقة لله تعالى بفعله[1].

الموقف ممن يأخذ عن الصوفية:

إن اعتماد بعض المفكرين المسلمين كالفارابي وابن سينا وسواهما، وخصوصاً الملّا صدرا الشيرازي، على فلاسفة اليونان والإغريق والصوفية، قد أورثهم مذاقاتٍ فاسدةً أوقعتهم في أمور شنيعة تنافي التوحيد، واعتقادات فظيعة لا تتفق وحقائق الشريعة، لعل أهمها تبنيهم لنظرية «الفيض»، ونصرُها بالأدلة الباطلة والبراهين الموهومة، حتى أصبحت محور فكر وثقافة بعض المدارس الإسلامية.

فهذا الملّا صدرا الشيرازي يقدس فلاسفة اليونان والإغريق، ويسأل الله أن يشركه في صالح دعائهم وبركتهم، يقول في كتابه الحكمة

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص ٨٥ـ٨٦.

المتعالية: «واعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفةٍ ثمانيةٌ: ثلاثة من المالطيين: ثالس[١]، وانكسمانس[٢]، وأغاثاذيمون، ومن اليونان خمسة: أنباذقلس، وفيثاغورس[٣]، وسقراط، وأفلاطون وأرسطاطاليس[٤] «قدس الله نفوسهم، وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم»، فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم، وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم، وكل هؤلاء كانوا حكماءَ زُهّاداً، عُبّاداً متألهين، معرضين عن الدنيا، مقبلين على الآخرة، فهؤلاء يُسمَّون بالحكمة المطلقة، ثم لم يُسَمّ أحدٌ بعد هؤلاء حكيماً»[٥].

وليس ذلك فقط، بل هاهو يرتكز على تُرّهات الصوفية، وبالأخص ابن عربي.

يقول الشيخ حسن زادة في كتابه، العرفان والحكمة المتعالية: «إن

(١) ثالس Thales : (نحو ٦٤٠ـ٥٤٨ ق م)، ولد في ميلاتُس (آسيا الصغرى)، فيلسوف ورياضي يوناني، اشتهر بالمبدأ المعروف باسمه، قال: إن الماء هو المبدأ الأساسي لكل شيء.
انظر: معلوف، المنجد في الأعلام ص ٢٠١.

(٢) أنكسمانس Anaximenos : (٢٥٥٠ـ٢٤٨٠ ق م)، فيلسوف يوناني قال: إن الهواء هو أصل الأشياء كلها، وأنه مادة غير متناهية، وأنه من جنس النفس البشرية.
انظر: معلوف، المنجد في الأعلام ص٨٤.

(٣) فيثاغورس Pythagoras : (القرن ٦ ق م)، فيلسوف ورياضي يوناني تفرغ لدرس الحكمة، وعاش مع أتباعه حياة مشتركة في الزهد، إليه يُعزى الحساب المعروف بجداول فيثاغورس في الضرب، قال بتناسخ الأرواح، وبقيام «حركة الكون» على الأرقام. انظر: معلوف، المنجد في الأعلام ص ٥٣٥.

(٤) أرسطاطاليس أو أرسطو Aristotle : (٣٨٤ـ٣٢٢ ق م)، مُربّي الإسكندر، فيلسوف يوناني، من كبار مفكري البشرية، تأثّرت بوادر التفكير العربي بتآليفه التي نقلها إلى العربية النقلة السريان، وأهمهم: إسحاق بن حنين، مؤسس مذهب «فلسفة المشّائين»، مؤلفاته في المنطق والطبيعيات والإلهيات والأخلاق، أهمها: المقولات، الجدل، الخطابة، كتاب ما بعد الطبيعة، السياسة، النفس.
انظر: معلوف، المنجد في الأعلام، ص ٣٤.

(٥) شرح المشاعر، ج١، ص٨.

جميع المباحث الرفيعة، والعرشية للأسفار، منقولة من الفصوص والفتوحات، وبقية الصحف القيِّمة والكريمة، للشيخ الأكبر وتلاميذه بلا واسطة أو مع الواسطة»، ثم يقول: **«إذا ما اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلاً أو شرحاً للفصوص والفتوحات فقد نطقنا بالصواب»**.

ويقول السيد علي القاضي: إن أحداً من الرعية لم يبلغ ما بلغه محيي الدين بن عربي في المعارف العرفانية والحقائق النفسانية، بعد مقام العصمة والإمامة»، ويقول أيضاً: **«كل ما لدى ملاّ صدرا هو من محيي الدين، وقد جلس على مائدته»**[1].

ونتيجة لذلك، فقد وقعوا في مخالفة المصادر الشرعية، وفي زلات معرفية كبيرة، حيث إنهم قد قدموا أقوال هؤلاء على القرآن الكريم، وأقوال المعصومين عليهم السلام.

وفي ذلك يقول القاضي محمد سعيد القمي- وهو من الفلاسفة-: **«اعلم أن حدوث الإرادة والمشيئة، من مقررات طريقة أهل البيت، بل من ضروريات مذهبهم صلوات الله عليهم، فالقول بخلاف ذلك فيهما، مثل القول بالعينية والزيادة الأزلية وأمثالهما، إنما نشأ من القول بالرأي في الأمور الإلهية، وأكثر العقلاء من أهل الإسلام لما لم يفكّوا رقبتهم عن ربقة تقليد المتفلسفة بالكلية، وأرادوا تطبيق ما ورد عن أهل البيت على هذه الآراء المزيفة، فتارة يقولون: نحن لا نفهم حقائق الأخبار التي هي أخبار الآحاد، ولعلهم أضمروا في أنفسهم أن الأمر ليس كذلك، لكن لا يجرؤون على إظهاره»**[2].

يقول ملاّ صدرا في المشاعر: **«لم نأخذ بقول أهل الكلام ومجادلاتهم، ولا بتقليد العوام ولا بأبحاث الفلاسفة، ولا بتخيلات الصوفية»**، ويرد الشيخ

(١) شرح المشاعر، ج١، ص٩ نقلاً عن القمي، محمد سعيد، الكتاب التذكاري ص ٤١.
(٢) شرح المشاعر، ج١، ص٩ نقلاً عن شرح توحيد الصدوق ج٢ ص٥٠٧.

الأوحد الأحسائي ادّعاءه هذا فيقول: بلى، قد أخذتَ بأقوالهم.

ويقول صدرا: «**إنما نقول بنتائج التدبر في آيات الله**».

ويبين الشيخ أنه: «لم يسلك بذلك الطريق المأمور به، وإنما اختلفنا لاختلاف المرادات، فكل يريد منها معنى ما يعتقده، فإذا قال مثلاً: لاأعتقد كتخيلات الصوفية، فأقول: أيُّ شيءٍ تعتقده الصوفية بتخيلاتهم فهو يقول به، فإنهم يقولون: ليس لله في الأشياء قبل إيجادها وجهين، إن شاء جعلها متحركة، وإن شاء جعلها ساكنة، وإنما له وجهٌ واحد، لأن مشيئته أحديّة التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك، وهو يقول بهذه كلها.

والصوفية يقولون: معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته، إلا أنه في ذاته بوجه أشرف، وهو يقول بذلك.

وهم يقولون: بسيطُ الحقيقة كلُّ الأشياء، وهو يقول بذلك.

وهم يقولون: مآل أهل النار إلى النعيم، فإنهم يتنعمون بالتعذيب، وهو يقول بذلك.

وهم يقولون بجواز التفكّه بالمُردان، في مقام النفس الملهمة، وهو يقول بذلك، كما في أشعاره.

وهم يقولون: إن فرعون مات مؤمناً طاهراً، لأنه بعد إيمانه لم يعمل ذنباً، والإسلام يجُبُّ ما قبله، وهو يقول بذلك، لأنه لما قال مميت الدين بن عربي ذلك في الفصوص، قال ـ أي صدرا ـ: وهذا كلام يشم منه رائحة التحقيق.

وأمثال هذه من تخيلاتهم، فإنه قائل بكل ما قالوا، فأي شيء

خالفهم فيه، حتى يُحمَل قوله: «ولا من التخيلات الصوفية» عليه؟.

وأما قوله: «بل هي من نتائج التدبر...»، فهو من نتائج التدبر فيما قاله أهل التصوف والتفلسف، لا فيما قاله أهل العصمة عليهم السلام، لأنهم قالوا بدوام تألم أهل النار، وقال هو بانقطاعه، وقالوا عليهم السلام: لو شاء الله لهدى الناس جميعاً، وقال بعدمه، وقالوا بحدوث المشيئة والإرادة، وليس لله مشيئة قديمة ولا إرادة قديمة، والمشيئة والإرادة من صفات الأفعال، وقال خلاف ذلك كله[1].

ونسب بعضهم إلى أفلاطون، أنه أثبت صور الأشياء التي هي وجوهها وحقائقها، في ذات المبدأ الفياض، ويريد إثباتها في ذات الحق تعالى، وكذلك قال الفارابي:.... ويتّحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدة، وعبارات القوم ـ صدرا ومن مشى على خطواته من الفيضيين والقائلين بوحدة الوجود ـ تُطابق هذا المعنى، فإنهم أثبتوا كل الأشياء في ذاته تعالى بنحو أشرف منها في ذواتها. قال الملا محسن الكاشاني: إن للأشياء كلِّها حصولاً لذاته سبحانه، بعد مرتبة علمه بذاته، بعديّة بالذات والرتبة، من غير لزوم كثرة في ذاته بسبب تكثرها، لوقوعها على الترتيب، الذي يجمع الكثرة في وحدة.

وقال في الكلمات المكنونة في ذكر وجود العالم، نقول: ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر، والقابل بعينه هو الفاعل، فالعين غير المجعولة عينه تعالى، فالفعل والقبول له يدان، وهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى، والذات واحدة والكثرة نقش، فصح أنه ما أوجد شيئاً إلا نفسه، وليس إلا ظهوره، وأمثال ذلك من عباراتهم.

---

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص٥٤.

وتوّج الملّا صدرا ذلك كله، بقوله: إنّ الوجود كله ـ مع تباين أنواعه وأفراده ـ ماهية واحدة[1]، وهذا ليس بصحيح، فالوجود الواجب ليس فيه من الوجود الممكن شيء، والعكس صحيح.

* * *

(١) الأحسائي، شرح المشاعر ج١ ص٥٤.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة خلاصة ما توصلت إليه عقول الفلاسفة اليونانيين القدماء، من نتائج في مجال البحث عن مصدر الوجود، وعن علاقة الخالق بالمخلوق، وعن الطريقة التي تم بها إيجاد الوجود، الذي سُمّيَ: بـ«نظرية الفيض».

وقد كان من أوائل من نقل أفكار هؤلاء الفلاسفة، إلى العالم الإسلامي من فلاسفة المسلمين، الفارابي وابن سينا، وتبعهما الصوفية الذين استخلصوا من نظرية الفيض ما أطلقوا عليه اسم «**وحدة الوجود**»، وما أسماه بعضهم «**الحلول والاتحاد**»، وكان آخر من خدم هذه الأفكار ونصرها: من الصوفية «**محيي الدين بن عربي**»، ومن الفلاسفة «**الملّا صدر الدين الشيرازي، الذي عرف بالملاّ صدرا**»، الذي أدخل «**نظرية الفيض**» إلى الفكر الإسلامي بشكل قوي وفعّال، وتبعه علماء آخرون.

وقد وقف كثير من علماء الإسلام في وجه هذه النظريات والأفكار، متسلحين بالبراهين الدامغة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة المروية عن أهل البيت عليهم السلام، وهم عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، الذين هم عدل القرآن ومفسّروه، وكان «**الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي الملقب بالشيخ**

الأوحد»[1]، أهم وأقوى من رد على هؤلاء الفلاسفة، وتتبع أقوالهم وخاصة أقوال ملاّ صدرا بالنقد الشديد واللاذع، واستطاع أن يأتي بالبراهين الساطعة والأدلة الدامغة لإبطال أفكارهم وأقوالهم.

وفي مقابل القول بنظرية الفيض، جاء الشيخ الأوحد بالقول بـ«الإبداع» في الخلق.

وقد قام هذا البحث بتقديم دراسة مختصرة عن الإبداع، حيث تم تناول أهم أقوال وأفكار وردود الشيخ «الأوحد» الأحسائي على نظرية الفيض، من أجل التأصيل لما تمت تسميته «**نظرية الإبداع في الخلق**»، دون الادّعاء أننا قد أحطنا بالموضوع من جميع جوانبه؛ لأن جل همنا كان منصبّاً على إعادة لفت أنظار مفكري الإسلام في عصرنا الحاضر، إلى قصور «**نظرية الفيض**»، وخطأ ما خرج من تحت عباءتها من نظريات أخرى، مثل «**وحدة الوجود**» و«**الحلول والاتحاد**»، وغير ذلك من أفكار، ولعل أهم ما ركّزت عليه هذه الدراسة، هو الإطلالة على «**نظرية الإبداع**» في الخلق بشكل منهجي، عسى أن تتاح الفرصة لإشباع هذه النظرية بحثاً وتدقيقاً وبلورةً.

ودعاؤنا إلى الله أن تلقى الرضى والقبول، فهذا ما وفّقني الله تعالى للتوصّل إليه.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾

* * *

(١) كان ضليعاً بخلق الأطر الفلسفية والعقلية، لكثير من المبادئ العقائدية الإسلامية الصرفة، بحيث إن مؤيديه ومعارضيه يجمعون على القول بعلو منزلته العلمية، ونزوعه الشديد إلى تزكية النفس وتهذيبها وترويضها، انظر: حسن محمد الشيخ، آخر الفلاسفة ص٣٦.

المراجع والمصادر

١. أبواب الهدى، الميرزا الأصفهاني، مخطوط.

٢. إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب، علي بن الحسين بن علي المسعودي، ط٢، ١٤٠٤هـ، منشورات الرضا.

٣. آخر الفلاسفة رؤية عصرية جديدة في فكر الشيخ أحمد الأحسائي، حسن محمد الشيخ، (الدمام) ط ٢، عام ٢٠٠٧م.

٤. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين الكيدري البيهقي، تحقيق إبراهيم البهادري، مؤسسة اعتماد- قم، ط١، محرم ١٤١٦هـ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

٥. أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية ط٢، ١٩٦٦م، القاهرة، سلسلة دراسات إسلامية رقم ٢٠.

٦. إقبال الأعمال، ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر بن محمد، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٧. أسرار الآيات، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، دار نشر حبيب، مطبعة باسدار إسلام، ط١، ١٤٢٠هـ.ق.

٨. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، طهران، دون تاريخ طبع.

٩. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق إبراهيم الترزي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم ط٣ دون تاريخ، بيروت.

١١. تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين، مكتبة الصدوق، طهران، ط١، ١٣٧٦هـ،

١٢. دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، حسام الآلوسي، طبعة ١٩٨٠م.

١٣. رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، السيد علي خان المدني الشيرازي، تحقيق وطبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

١٤. شرح أصول الكافي، المولى محمد صالح المازندراني، تحقيق السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، بيروت.

١٥. شرح العرشية، الشيخ الأوحد الأحسائي، تحقيق صالح بن أحمد الدباب، ط٢، ٢٠٠٦م، مؤسسة البلاغ، بيروت.

١٦. شرح فصوص الحكم، محمد داود قيصري، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ط١، ١٣٧٥هـ.

١٧. شرح الفوائد في حكمة أهل البيت، الشيخ الأوحد الأحسائي،

إعداد وتحقيق الشيخ راضي ناصر السلمان، مؤسسة فكر الأوحد، بيروت.

١٨. شرح المشاعر، الشيخ الأوحد الأحسائي، تحقيق مؤسسة الأحسائي، ٢٠٠٧م، ط١، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع.

١٩. مقدمة شواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ملاّ صدر الدين، محمد بن إبراهيم الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٣٤٦هـ_١٩٦٦م، مطبعة جامعة مشهد.

٢٠. علل الشرائع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ_ ١٩٨٨م.

٢١. عيون أخبار الرضا، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق.

٢٢. فصوص الحكم، أبو نصر محمد الفارابي.

٢٣. فلسفة صدر الدين الشيرازي، نزيه الحسن، رسالة دكتوراه في الفلسفة (مخطوط).

٢٤. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، من علماء القرن السادس، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ_١٩٨٦م.

٢٥. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمد بن النعمان العكبري البغدادي المفيد، ط١، رجب ١٤١٣هـ، الناشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مهر- قم.

٢٦. التوحيد، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، دون تاريخ طبع، بيروت- لبنان.

٢٧. الحب في التصوف الإسلامي، يحيى الراضي، بن عربي نموذجاً، دار التكوين ط١، ٢٠٠٩م دمشق.

٢٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ملاّ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، ط٣، ١٩٨١م، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

٢٩. العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، محمد تقي المدرّسي، دار البيان العربي، ط٣، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٣٠. المنجد في اللغة، لويس معلوف، ط٣٥، ١٩٩٦م، انتشارات دار العلم، قم.

٣١. عيون أخبار الرضا، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، تعليق حسين الأعلمي، دار القربى ط١ ١٤٢٧هـ، المطبعة ستاره، قم.

٣٢. غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد التميمي الآمدي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ط١، ١٤٢٦هـ.ق- ٢٠٠٥م، إيران.

٣٣. الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، ابن عربي، محيي الدين بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٣٤. فلاح السائل، علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس، منشورات المكتبة الحيدرية- النجف ط٢، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م،

٣٥. الفلسفة اليونانية، شارل فرنر، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار- بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٨م.

٣٦. المبدأ والمعاد، الحسين بن عبد الله ابن سينا، مؤسسة مطالعات إسلامي، ط١ ١٣٠٦هـ.ش، طهران.

٣٧. المنجد في الأعلام، لويس معلوف، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١٢، في العشرين من حزيران ١٩٨٢م.

٣٨. الموسوعة الفلسفية العربية، معن زيادة، رئيس تحرير معهد الإنماء العربي.

٣٩. الوافي، محسن الفيض الكاشاني.

٤٠. مبادئ الحكمة بين هدى الوحي وتصورات الفلسفة، محمد تقي المدرسي، دار محبي الحسين، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، مطبعة الشهيد، قم.

٤١. مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي، ج٣ ط١٤٠٨ هـ - ١٣٦٧م، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية.

٤٢. محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقرير لبحث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، دار الهادي للمطبوعات- إيران، ط٣، ١٤١٠هـ، المطبعة صدر- قم.

٤٣. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث،

ط١، ١٤٠٧هـ، مطبعة: سعيد- مشهد المقدسة.

٤٤. معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ونور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط١ شوال المكرم ١٤١٢هـ.

٤٥. مفاتيح الأنوار في معرفة مصابيح الأسرار، محمد آل أبي خمسين، تحقيق عبد المنعم العمران، مؤسسة المصطفى لإحياء التراث، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، بيروت.

٤٦. مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، ملاّ صدر الدين الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٤٧. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م.

٤٨. ميزان المطالب، العلّامة الطهراني.

٤٩. نجاة الهالكين في بيان حصر العلل الأربع في محمد وآله الطاهرين، محمد بوخمسين، تحقيق أحمد عبد الوهاب البوشفيع، لجنة إحياء تراث مدرسة الشيخ الأوحد، دار المحجة البيضاء ط١، بيروت ٢٠٠٣م.

٥٠. نهج البلاغة، الشريف الرضي، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان المستشار الثقافي للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق.

٥١. هدي العقول إلى أحاديث الأصول، محمد بن عبد علي آل عبد الجبار، ط١، شركة دار المصطفى لإحياء التراث، ٢٠٠٤م، بيروت- لبنان.

٥٢. قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين، سجّادي، السيد جعفر، ترجمة علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية، ط١، ٢٠٠٦م، بيروت.

٥٣. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، اليزدي، محمد تقي مصباح، ترجمة محمد عبدالمنعم الخاقاني، ج٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٥٤. فلسفتنا، الصدر، محمد باقر، دار التعارف للمطبوعات، ط١٥، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م، بيروت، لبنان.

٥٥. التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، معجم فلسفي منطقي صوفي فقهي لغوي نحوي، تح عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشيد، ب، د، ن.

* * *

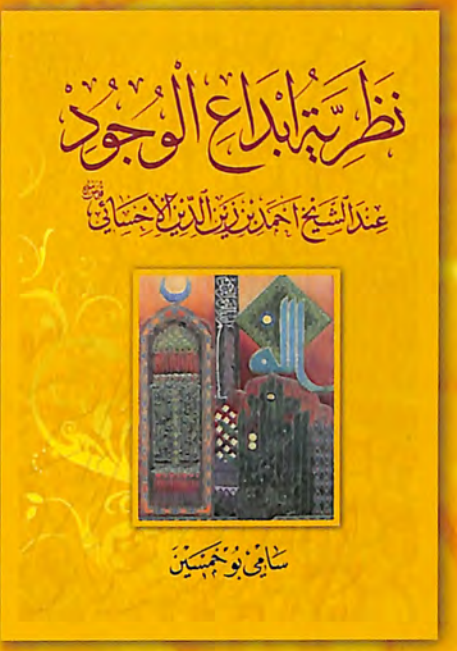
المحتويات

مقدمة ٧
إشكالية وتساؤلات ٧
أهمية البحث حول الإبداع ٩
الهدف من البحث ١٢
الدراسات السابقة ١٢
الباب الأول: بحوث تمهيدية ١٥
الفصل الأول: نظرية الفيض ١٧
نظرية الفيض ١٧
هدف نظرية الفيض ٣٠
ماذا تعني نظرية الفيض؟ ٣٠
نظرية الحركة الجوهرية: ٣٥
الحركة: Movement ٣٥
الجوهر: Substance ٣٥
تعريف الحركة الجوهرية: ٣٦
الفصل الثاني: مفهوم الإبداع ٣٨
الإبداع: creation ٣٩
الفرق بين البديع والمبدع: ٤٠

معنى التكوين: creation ٤١
الفرق بين البَرءِ والخلق:..... ٤١
الاختراع والابتداع ومعانيهما..... ٤٢
الاختراع والابتداع وكلمة (كن):..... ٤٥
خلاصة واستنتاج:..... ٤٦
الفصل الثالث: الإبداع في القرآن والسنة ٤٨
الإبداع في القرآن الكريم..... ٤٨
أئمة أهل البيت ومقولة الإبداع ٥١
رواية الإمام الصادق عليه السلام: كان الله ولا شيء معه: ٥٥
الباب الثاني: نظرية الإبداع ٥٩
تمهيد..... ٦١
الفصل الأول: الأسس العامة لنظرية الإبداع..... ٦٤
التسمية:..... ٦٤
ما الهدف الذي جاءت من أجله نظرية الإبداع؟ ٦٦
أهل البيت عليهم السلام هم المصدر الحقيقي للمعرفة، عند القائلين بالإبداع:. ٧٠
بواعث البحث عن نظرية المعرفة..... ٧٦
العقل Mind:..... ٧٨
الإلهام Inspiration، revelation:..... ٨٠
استنتاجات تحدث عنها الإبداعيون: ٨٣
يؤمن الإبداعيون أن كل مخلوق له اعتباران:..... ٨٩
القائلون بالإبداع يرون ذم التعمق ٩٠
الماهيّات مجعولة لله ٩٥
مصطلحات مهمة للتعرف على نظرية الإبداع..... ٩٨
نظرية الإبداع: creation..... ١٠٠

ملخص أو لمحة عامة عن نظرية الإبداع: ١٠٠
الفصل الثاني: مفاهيم مهمة حول الإبداع ١٠٣
إرادة الله تعالى ١٠٣
الإرادة: Will ١٠٣
مراحل خلق الكون ١٠٥
أقسام الوجود ١٠٦
الوجود الحق والراجح والمتساوي والممكن الراجح ١٠٧
الوجود الأول يتعلق بغيره على جهة الحقيقة؟ ١٠٧
القدم والحدوث ١١٠
علم الله لا يتغير بتغير المعلوم ١١١
الفعل ١١٣
الباب الثالث: لوازم نظرية الإبداع ١١٥
الفصل الأول: أثر القول بالإبداع وانعكاساته ١١٧
الفصل الثاني: مواقف وردود على الشبهات ١٢١
موقف العلماء من الفلسفة: ١٢١
ونذكر من أولئك العلماء العظام: ١٢١
موقف العلماء من نظرية استحالة إعادة المعدوم: ١٢٤
موقف العلماء من أنه سبحانه خلوٌ من خلقه: ١٢٦
الموقف من أن الله لم يخلُقْ من ذاته: ١٢٩
الموقف من بعض عبارات الشيرازي: ١٣٤
الموقف من موافقة الملّا صدرا لبعض عبارات ابن عربي: ١٣٩
الرد على نظرية: الله علة العلل: ١٤٠
الموقف من مقولة أن البسيط كالعقل: ١٤٣
الموقف ممن يأخذ عن الصوفية: ١٤٤

الخاتمة..... ١٥١
المراجع والمصادر ١٥٣



في هذا الكتاب

لكل نظرية -سواء كانت فلسفية أم لا- هدف تسعى إليه، وهو إيجاد إجابةٍ لتساؤل، أو حلٍّ لمشكلة واجهت الإنسان في زمن ما، أو مكان ما، وهذا ينطبق على «نظرية الإبداع»، فقد كانت تدور في خلد المفكرين والفلاسفة، أسئلة حائرة، لم تجد الإجابة الشافية، فجاءت «نظرية الإبداع» للإجابة عنها

دار المحجة البيضاء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

الرويس - خلف محفوظ ستورز - بناية رمال
ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١ - تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧
E-mail:almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com
info@daralmahaja.com