اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي

union of the sane and the reasonable in philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi

رابح رزيق*

جامعة محمد بن أحمد وهران 2- الجزائر

rabahrezig6@gmail.com

تاريخ الارسال: 2020/10/01 تاريخ القبول : 2020/12/22 تاريخ النشر: 2020/12/31

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى التعريف بمسألة اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وبيان طبيعتها وأصولها وأبرز البراهين والأدلة التي أُقيمت لإثبات صحتها، وأهم الاعتراضات عليها، وهي من المسائل التي تدخل في سياق نظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية، كما يسعى البحث إلى ابراز أهم الآثار والنتائج التي تترتب على القول بهذه المسألة ومن ذلك اثبات علم الله بالأشياء، واتحاد العلم والعمل، والتأكيد على أن كل فرد من أفراد الانسان هو نوع بحياله.

الكلمات المفتاحية: العاقل؛ المعقول؛ الاتحاد؛ الحكمة المتعالية؛ الفلسفة الاسلامية.

Abstract:

The research it's aimed to introduce an matter of union the sane and the reasonable in the philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi, clarified the nature, origins, the most proves and evidence that have been set up to prove its validity, and the most important objections of this matter, It is one of the matters that fall within the context of epistemology in Islamic philosophy, The research also seeks to highlight the most important effects and consequences of saying this matter, this includes proving

* المؤلف المراسل

God's knowledge of things, and union of knowledge and action, and the assertion that every individual of the human being is a kind about him.
key words: the sane, the reasonable, the union, the transcendent wisdom, the Islamic philosophy.

مقدّمة:

مسألة اتحاد العاقل والمعقول أو اتحاد العالم والمعلوم، من أهم المسائل التي بحثها صدر الدين الشيرازي (980 ـ 1050 هـ)، في نظامه الفلسفي، على الرغم من أنها أُعتبرت من المحالات في تاريخ الفلسفة قبل زمانه، إلا أن الشيرازي أعاد اليها الاعتبار وطرحها بشكل جديد، وأقام عليها جملة من الأدلة والحجج مما لم يتوفر عند غيره، على أنه نسب القول باتحاد العاقل والمعقول إلى فرفوريوس* Porphyry (233 ـ 304 م)، واعتبر أن هذه المسألة من غوامض العلوم الإلهية، ومن أعقد المسائل الفلسفية، وأنه تفرد عن غيره وعن سابقيه، في تحقيقها، واقامة البراهين عليها، ولم يكن ذلك ليحدث إلا بمكاشفة عرفانية، وبهداية من الله بعد أن توجه إليه بالتضرع والدعاء.

ومهما يكن الحال فمسألة اتحاد العاقل والمعقول تدخل في سياق نظرية المعرفة في تاريخ الفلسفة الاسلامية، حيث يجري البحث في طبيعة المعرفة وإمكانيتها وأنواعها ومصادرها ومجالاتها وحدودها، وغير ذلك مما يرتبط بالإدراك والعلم وعلاقة الانسان بهما، ولعل السؤال الأبرز في هذا السياق يتعلق بطبيعة المعرفة، وهل هي خارجة عن ذات الانسان ولا تمثل سوى انعكاس للأشياء الخارجية في عالم الذهن، كانعكاس صورة الانسان في المرآة، أم أن المعرفة متحدة مع الانسان وهي من فعل الذهن الانساني ومعلولة له؟، بمعنى هل العلاقة بين الذات العاقلة والصور المعقولة هي علاقة خالق بمخلوق، أم علاقة ظرف بمظروف أم شيئا غيرهما؟.

في هذا السياق نتناول تاليا مسألة اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة الشيرازي، ونحاول الوقوف على أبعادها والنتائج المترتبة على القول بها، وعليه يمكن أن نتساءل: ماذا يعني اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي وما أدلته عليه؟ وهل ثمة أصول

سابقة للقول بهذه المسألة؟ وما هي الاضافات الجديدة التي تترتب عن القول بهذه المسألة؟ وقبل ذلك لا بأس من التعرّف، بشكل موجز، على مدرسة الحكمة المتعالية وأبرز خصائصها، وهي المدرسة التي شيّد أركانها صدر الدين الشيرازي، في عهد الدولة الصفوية في ايران.

أولا: الشيرازي والحكمة المتعالية:

تنسب الحكمة المتعالية إلى صدر الدين الشيرازي، ويلقب عند الايرانيين بصدر المتألهين، أو الملا صدرا، وهو صاحب كتاب "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، وبالنسبة لأغلب المشتغلين بالفلسفة الاسلامية في ايران المعاصرة فإن الشيرازي «ظل مجهولا على نطاق واسع بين دارسي الفلسفة خارج الحوزات العلمية، بالرغم من أنه "أحد كبار المجهولين في التاريخ"، حسب تعبير أحد الباحثين الغربيين، وقد اشتهر بين مؤرخي الفلسفة خطأً أن الفلسفة الاسلامية خُتمت بابن رشد، بينما الصحيح أنها لم تختم به، وإنما بعثت من جديد وولدت ولادة أخرى في عصر صدر المتألهين الذي شيّد مدرسة فلسفية متنوعة الأبعاد في مقابل المشاء والاشراق»[1].

مع العلم أن لفظة "الحكمة المتعالية" كان قد أوردها ابن سينا (370 ـ 428 هـ)، في كتابه "الاشارات والتنبيهات"، لكن يعود الفضل إلى الشيرازي في التأسيس الفلسفي الفعلي لهذه المدرسة تحت مسمى "مدرسة الحكمة المتعالية"، التي تعني، من بين ما تعنيه، تلك الفلسفة التي تجعل غايتها الاهتمام بأشرف العلوم والمعارف وهي المتعلقة بمباحث الإلهيات سواء بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص، وهذا ما يعني أن غاية الفلسفة في الحكمة المتعالية لم تكن تبتعد كثيرا عن الغاية التي دأبت على السعي إلى تحقيقها الفلسفات السابقة، لكنها برغم ذلك كانت لها ميزاتها الفريدة ومسائلها الفلسفية المستجدة، ومناهجها البحثية الخاصة.

وفي الحقيقة فإن هذه المدرسة جمعت مزيجا من الفلسفات التي كانت معروفة في عصرها، من قبيل الفلسفة المشائية الاسلامية والفلسفة الاشراقية، اضافة إلى ما تمت

ترجمته عن الفلسفة اليونانية، وكذا الفلسفة الرواقية التي لاقت رواجا في البيئة الاسلامية، وعلى ذلك فإن مدرسة الحكمة المتعالية امتزجت فيها هذه العناصر حتى ظهرت كنسق فلسفي جديد عبر عنه الشيرازي في كتاب الأسفار الذي كتب فيه يقول: «وأصنف فيه كتابا (يقصد كتاب الحكمة المتعالية) جامعا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملا على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الاشراق، من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار»[2].

أما عن المنهج الذي اعتمدته هذه المدرسة فإننا سنلاحظ أنه منهج متعدد الأوجه، بحيث لا يعطي أولوية لمنهج على آخر، فهو يأخذ منهج البرهان الذي اشتهرت به فلسفة ابن سينا والمشائين عموماً، ويأخذ في الوقت نفسه منهج المكاشفة الذي اشتهر به شهاب الدين السهروردي (550 ـ 588 هـ)، والاشراقيين، ولذلك نجد أن الشيرازي قد «عاب على المشائين اعتمادهم طريق البرهان والبحث سبيلا وحيدا، كما عاب على أهل الذوق اعتمادهم المكاشفة طريقا وحيدا للمعرفة، وكان موقفه الجديد جامعا للطريقين معاً باعتبارهما متكاملين غير متنافرين»[3].

وأما بشأن نظرية المعرفة التي تقوم عليها هذه المدرسة فهي تتوزع على البحث في الوجود والماهية، ومعرفة الله والعالم والحركة والنفس وغيرها من المباحث، وقد أخذ مبحث الوجود قسما كبيرا من اهتماماتها، حيث أصبحت نظرية أصالة الوجود أشهر معالم مدرسة الحكمة المتعالية، إلى جانب نظرية الحركة الجوهرية، وعلى أساسهما تنبني كثير من القضايا والمسائل المعرفية التي تناولها الشيرازي، وفي بعضها ثمة ما هو جديد ومختلف عما دأب على القول به الفلاسفة المسلمين وغيرهم.

ثانيا: أصول القول باتحاد العاقل والمعقول:

يُنسب القول باتحاد العاقل والمعقول إلى الأفلاطونيين الجدد، وكان ابن سينا قد أشار إلى ذلك في "الاشارات والتنبيهات"، في سياق انكاره أن يكون الجوهر العاقل متحدا بالصور العقلية التي تعرض عليه، ونسب المسألة إلى فرفوريوس، لكنه انتقد هذه المسألة

انتقادا شديدا، وثرب على القائلين بها، وفي ذلك كتب يقول: «وكان لهم رجل يقال له فرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون، وهو حشف كله، (حشف: تقال للتمر الرديء) وهم يعلمون أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[4].

وكان الشيرازي نفسه قد نسب القول باتحاد العاقل والمعقول إلى فرفوريوس أيضا، وخلافا لابن سينا فقد دعمّ هذا القول وحاول اقامة الأدلة عليه، لكن يبدو أن كلام الأفلاطونيين الجدد في اتحاد العاقل والمعقول، وهم أقرب زمانا إلى الفلاسفة المسلمين، كان كلاما غير تام وغير رائج، وقد اعتبره ابن سينا من هذر الكلام وأقرب إلى الشعر منه إلى الحقيقة الفلسفية والعلمية، ومما يدل على قول الافلاطونيين الجدد في اتحاد العاقل والمعقول، ما جاء في كتاب "أثولوجيا" مما نصه: «العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مرارا، فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها، فإن كان هذا، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد أحاط بجميع الأشياء التي دونه»[5].

وثمة من الباحثين من يعتقد أن القول باتحاد العاقل والمعقول يمكن أن نجد له جذورا في الفلسفة الافلاطونية أيضا، وإن كان ذلك، تلميحا لا تصريحا، فأفلاطون Platon (427 ـ 347 م)، كان قد تحدث عن نظرية المعرفة الانسانية معتبرا إياها عملية استذكارية في أساسها، على اعتبار أن المعرفة الحقيقة عنده هي تلك التي تكون عند حصول أرواح الآدميين الأزلية في عالم المثل، فالروح قبل تعلقها بالبدن كانت تسوح في عالم المثُل، وهناك تعرفت على حقائق الوجود الأصيلة التي هي أرباب الأنواع، فالإنسان قبل الولادة يكون عالما بكل شيء وما يُفسد هذا بعد الولادة فهو التعلقات الدنيوية[6]، ونظرية الاستذكار الأفلاطونية هذه توحي، بالنسبة لبعضهم، بنوع من الاتحاد بين العاقل والمعقول.

أما في سياق الفكر الفلسفي الاسلامي، فإن القول باتحاد العاقل والمعقول يمكن أن نجد له أصولا حيث «ذكرها الفيلسوف الكندي في رسائله الفلسفية، والفارابي في "الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مقالة في معاني العقل»[7]، كما يمكن أن نجد لهذه المسألة جذورا عند أبو الحسن العامري (300 ـ 381 هـ)، في القرن الرابع الهجري، ويذهب بعضهم إلى القول بأن اتحاد العاقل والمعقول كان قد قال بها بعض العرفاء أمثال مصباح الأنس، وأشار إليها بعض الشعراء أمثال جلال الدين البلخي (الرومي)[8]، ومهما يكن الحال فإن الأكيد أن هذه المسألة لم يكن الكلام فيها مبسوطا بشكل كاف، لأنها منذ البداية قوبلت بالرفض خصوصا من قبل ابن سينا، ومن سار على نهجه من قبيل شهاب الدين السهروردي، وفخر الدين الرازي وغيرهم، إلى أن جاء الشيرازي وحاول اثباتها.

ثالثا: مقدمات في بيان معنى اتحاد العاقل والمعقول:

مسألة اتحاد العاقل والمعقول تمثل بالنسبة للقائلين بها، ولمنكريها أيضا، نتيجة منطقية لسلسلة الأبحاث المتعلقة بمباحث المعرفة، ولذلك من الضروري قبل الوقوف على معنى هذه المسألة أن نعرض بعض المقدمات التي نراها ضرورية، من أجل فهم أفضل لهذه المسألة:

أولا: يعتقد الشيرازي أن مسألتا تعقل النفس الانسانية للوجود، والصور المعقولة في الوجود تعدان من غوامض العلوم الالهية، وهما لم تلقيا الاهتمام الذي يليق بهما، من قبل الفلاسفة، وأن ما قالوه فيهما لم يشفِ غليله، ولم يروِ عطشه، يقول الشيرازي في ذلك: «هاتان المسألتان شريفتان من غوامض علم الالهيات... وقد جرى ذكرهما على ألسنة بعض المتقدمين، وخلت عن فهمهما أذهان كافة المتأخرين، فشحذوا أسنان اللسان على من ذهب إليهما منهم بالتشنيع»[9]، ولكن الشيرازي لم ينفِ أن مسألة اتحاد العاقل والمعقول من أعقد المسائل الفلسفية، ورغم ذلك فقد ذكر بنوع من الثقة الزائدة أنه تفرد، عن غيره وعن سابقيه، في تحقيق المسألة، وهي، كما قال، مسألة صعبة ولا يدرك

حقيقتها إلا أهل النظر من الخاصة، يقول الشيرازي في ذلك: «وأما على الوجه الذي سيقرع سمعك القول به في مباحث النفس فهو نمط حققته أنا، وقد تفردت باستنباطه بناءً على أصول مقررة عندي فهو نمط آخر من الكلام لا يصل إليه أفهام جماهير الأنام، لأنه مرتقى عال ومقصد شريف غال ويحتاج دركه إلى فطرة ثانية بل ثالثة»[10].

ثانيا: في سياق تاريخ الفلسفة الاسلامية ثمة رؤيتان متعارضتان لطبيعة العلاقة بين الذات العاقلة، والصور المعقولة، أما الرؤية الأولى، وهي الأشهر، فيمثلها ابن سينا، على وجه الخصوص، حيث يذهب إلى استحالة أن يكون ثمة اتحاد بين العاقل والمعقول، وفي ذلك كتب يقول في "الشفاء": «ما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإني لست أفهم قولهم: إن شيئا يصير شيئا آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون»[11]، وهو يشير هنا إلى انقلاب حقيقة شيء إلى شيء آخر وهو من المحالات طبقا للقاعدة الفلسفية التي تقول: "إن انقلاب الحقيقة ممتنع"[**]، وأما الرؤية الثانية، وهي الأقل رواجا، فيمثلها الشيرازي وبعض تلاميذه، إضافة إلى من ذكرناهم من القائلين باتحاد العاقل والمعقول قبل زمان الشيرازي، من قبيل الفارابي، وأبو الحسن العامري.

ثالثا: مفهوم اتحاد العاقل والمعقول، إذا شئنا أن نبسطه، هو أن العقل في لحظة تعقله، يصبح هو والشيء المعقول، متحدين، بحيث يكون أحدهما عين الآخر، وهذه العملية تستمر إلى غاية انتفاء عملية التعقل، والحقيقة أن الاختلاف بين مؤيدي الاتحاد ومنكريه يتعلق بما يُسمى الإدراك الحصولي، وليس الإدراك الحضوري، فمن المعلوم أن المعقول نوعان: معقول بالذات، ومعقول بالعرض، وبتعبير آخر فإن الموجودات بالنسبة للشيرازي نوعان: هنالك صور مادية وجودها يكون متقوما بالمادة والوضع والمكان وغير ذلك، وهي محسوسة ومعقولة بالعرض، وهنالك صور مجردة عن المادة والوضع والمكان، وهي نوعان: تارة تكون تامة فهي صورة معقولة، وتارة تكون ناقصة وهي متخيَلة أو محسوسة بالفعل، أما في مقام الصور المعقولة بالذات، أو بالفعل، فيكون فيها اتحاد بين النفس

العالمة والصورة المدرَكة، أو المعقولة، وهذا لا خلاف فيه عند الفلاسفة ومن بينهم ابن سينا، يقول الشيرازي مبينا ذلك: «وقد صح عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف»[12]، وبالتالي فإن محل النزاع بين مؤيدي الاتحاد ومنكريه يتعلق أساسا، بالاتحاد أو عدمه في مقام الادراكات الحصولية، وليس في مقام الادراكات الحضورية.

رابعا: تحدث الشيرازي عن أنواع من الاتحاد الوجودي، وقال «إن الاتحاد يتصور على ثلاثة وجوه»[13]، ومن تلك الصور اتحاد العرض والجوهر، على اعتبار أن العرض في حاجة إلى موضوع يتحقق من خلاله، وبالتالي فهو غير قادر على التقوّم بنفسه دون أن يكون ثمة موضوع، والموضوع في هذه الحالة هو الجوهر، وتحدث عن اتحاد الصورة والمادة، فالصورة لا يمكن لها أن تتحقق دون وجود مادة، كما تحدث عن اتحاد العلة والمعلول، أما في مسألة اتحاد العاقل والمعقول فهو يتعلق باتحاد العاقل مع الصورة الادراكية الحاصلة في الذهن، وليس مع وجودها الخارجي، وبالتالي لا يوجد وجه اشتراك مع الأنواع الأخرى من الاتحاد من قبيل اتحاد العرض والجوهر، في حين أن رؤية ابن سينا مختلفة تماما، بحيث يرى أن نوع الاتحاد القائم بين المعقول والعاقل هو من نوع الاتحاد بين العرض والجوهر، ذلك أن النفس العاقلة جوهر في ذاتها، في حين أن الصور الادراكية هي أعراض تقع على النفس.

من جهة أخرى يمكن أن يقال إن ثمة ثلاثة اعتبارات للاتحاد وهي: اتحاد ماهوي، واتحاد باعتبار الماهية والوجود معا، واتحاد وجودي، أما بالنسبة للاعتبار الاول الذي يعني اتحاد ماهية مع ماهية أخرى هو أمر باطل لأن هذا النوع من الاتحاد يستلزم انقلاب الماهية، وانقلاب الماهية أو الحقيقة محال، وأما الاعتبار الثاني الذي يقول باتحادٍ بين الوجود والماهية أمر باطل أيضا، وبالتالي يبقى الفرض الثالث وهو الاتحاد الوجودي وفي سياقه تدخل مسألة اتحاد العاقل والمعقول من وجهة نظر الشيرازي.

خامسا: اذا كان ابن سينا يجعل من المعرفة أمرا مستقلا، عن الذات، كون أحدهما عرض والآخر جوهر، وأن المعرفة مهما تراكمت فإنها لن تغير من أمر الذات شيئا، فإن الشيرازي على العكس من ذلك تماما، فقد اعتبر أن التطور في المعرفة يترافق مع التطور في الوجود، وأن الانسان كلما ما ارتقى في سلم المعرفة كلما ارتقى في سلم الوجود، وانتقل من مرتبة أخس إلى مرتبة أشرف، بمعنى أن: «الفرق بين نظرية ابن سينا وصدر المتأليهن أن ابن سينا يقول إن جوهر النفس الانسانية هو هو لا يتغير منذ الولادة وحتى الموت، وإن حصلت النفس على سلسلة من الادراكات والرسوم والكتابات، أما الشيرازي فإنه يقول إن النفس قبل حصولها على العلم صغيرة وبزيادة علومها تتسع وتكبر، فهذا النمو النفسي هو حقيقة النفس وكل علومها تصير جزءا منها وجزءا من حقيقتها»[14]، بعبارة أخرى فإن المعرفة بالنسبة للشيرازي عبارة عن صيرورة وتخضع لمنحى تطوري وجدلي، وهي في اتحاد مع الذات العاقلة، بحيث أن كل لحظة من لحظات العلم والمعرفة تمثل في الوقت عينه لحظة من لحظات الكينونة ومرتبة من مراتبها الوجودية.

بمعنى أن العقل في الوقت الذي ينبري فيه لإدراك الوجود والعالم واكتشافهما فإنه يكتشف ذاته أيضا، فالعقل لا يكتشف ذاته مرة واحدة ودفعة واحدة وإلى الأبد، إنما ينمو ويتطور ويرتقي في المراتب في كل مرة يكتشف فيها شيئا جديدا في الوجود، أي أنه ثمة علاقة بين العاقل والمعقول، وثمة اتحاد بينهما، يقول الشيرازي: «إن كل ادراك فهو باتحاد بين المدرِك والمدرَك والعقل الذي يدرك الأشياء كلها، فهو كل الأشياء»[15].

سادسا: المعلوم أو المعقول إما جوهر وإما عرض، فإذا كان جوهرا قائما بنفسه كالورقة مثلا، فيكون وجود الورقة لنفسها وللعالم وجودا واحدا متحدا، لأنه في عالم الذهن ليس ثمة وجودان، وجود النفس العالمة من جهة ووجود الورقة المعلومة من جهة ثانية، بل هناك وجود واحد للعالِم والمعلوم، كما أن وجود الشيء الخارجي والخارج هو وجود واحد أيضا، من هنا كان اتحاد العاقل والمعقول يقابله اتحاد الحاس والمحسوس واتحاد المتخيل والمتخَيَل، نسبة إلى أن النفس الانسانية لها مراتب التعقل والاحساس والتخيل.

رابعا: بطلان اتحاد العاقل والعقول (الاعتراضات والشبهات):

المقدمة التي ينطلق منها منكرو اتحاد العاقل والمعقول تتعلق بطبيعة النفس الانسانية، فبالنسبة إلى هؤلاء النفس جوهر له وحدة واحدة، وأما الادراكات المختلفة (العقلية، الحسية، الخيالية) فهي قوى تعد آلات للنفس، ومن خلالها تحصل النفس على الصور الادراكية، وهذه الصور هي أعراض لجوهر النفس، أي أن الصور الادراكية أعراض نفسية لجوهر النفس ذاته، بتعبير آخر فإن العاقل أو المدرِك هو عين ذات النفس، وأما المعقول أو المدرَك فهو عرض وعين ذات الصورة المعقولة أو المدرَكة، وبهذا الاعتبار لا يكون العاقل هو عين المعقول، كما لا يكون الحاس هو عين المحسوس، ولا المتخيِّل عين المخيَّل، لأنه إذا كان الأمر بخلاف هذا سيلزم عنه انقلاب الحقائق، وهو أمر ممتنع ومحال.

ويمثل ابن سينا أشهر المعارضين لمسألة اتحاد العاقل والمعقول، في سياق الفلسفة الاسلامية، بحيث أن اهتمام غيره بها لم يكن اهتماما كبيرا، مثلما ذكر الشيرازي، ولذلك سيكون ابن سينا النموذج الذي نعرضه من المدافعين عن استحالة اتحاد العاقل والمعقول، وهو النموذج الذي ركز عليه الشيرازي ايضا في دفع شبهاته واحتجاجاته، بالرغم من أن شهاب الدين السهروردي، وفخر الدين الرازي، كانوا من منكري اتحاد العاقل والمعقول ايضا.

وفي سياق انكاره لاتحاد العاقل والمعقول عرض ابن سينا أدلة عامة وأدلة خاصة، أما الأدلة العامة فمن جملتها ما ذكره في الاشارات والتنبيهات، عن استحالة اتحاد شيئين، فقال في ذلك: «اعلم ان قول القائل إن شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حالة ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر، ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قولٌ شعري غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودين، فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا»[16]، ووجه استحالة الاتحاد هنا أنه اذا بُدلت ماهيتن إلى ماهية واحدة: إما

أن تكون هذه الماهية هي كلا الماهيتن وكلا الفعليتين، أو لا تكون أيٌ منهما، أو تبقى ماهية وتعدم الأخرى، في الحالة الأولى لا تحصل هناك وحدة، لأنه تبقى ماهيتين، وفي الحالة الثانية لا يبقى شيء حتى نقول انهما متحدان، وفي الحالة الثالثة لا تحصل وحدة لأن احدى الماهيتين انعدمت، وبهذا الاعتبار ليس هناك امكان لاتحاد ماهيتين اتحادا فعليا وحقيقيا.

إن حجة ابن سينا في استحالة اتحاد العاقل والمعقول هي أنه: إذا كان هذا الشيء يخلع صورة ويلبس صورة أخرى فإنه يبطل الشيء الأول ويبقى موضوعه أو جزء منه، وبالتالي الأول لن يصير الثاني، وإذا كان الصيران من قبيل أن يكون أحدهما موجود والآخر معدوم أو كلاهما موجود فإنه لن يتحقق أي اتحاد بين الأمرين، وبالتالي فإن القول باتحاد العاقل والمعقول قول باطل، يقول ابن سينا: «النفس هي العاقلة، والعقل إنما يعني به قوتها التي بها تعقل، أو يعني به صور هذه المعقولات في نفسها، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في أنفسنا»[17].

أما عن الأدلة الخاصة التي أوردها ابن سينا، في انكار اتحاد العاقل والمعقول، فمن جملتها ما ذكره في الاشارات والتنبيهات أيضا، مما ملخصه أنه لو أن العاقل أو النفس أدرك أمرا مثل (أ) واتحد معه، فثمة احتمالان: الأول إما أن لا تتغير حالة النفس عن حالها الأولى قبل ان تدرك (أ)، وفي هذه الحالة يكون ادراك (أ) وعدم ادراكها أمرا واحد، ومعنى ذلك أن النفس لم تدرك (أ)، أما الاحتمال الثاني: فهو حصول تغير في النفس عند ادراكها، وهنا نكون أمام احتمالين أيضا: الأول أن يحصل تغير للنفس بالذات، أو تغير بالعرض، أما في حالة تغير النفس بالذات فيلزم عنه تغير النفس بشكل كامل أي أن جوهر النفس في أساسه يزول، وهنا لا يوجد اتحاد أصلا، والثاني، أن يكون تغير النفس تغيرا عرضيا، وبالتالي سيكون هذا التغير استحالة وليس اتحادا[18]، وحاصل هذه المعطيات أن لا يكون بين النفس والصور المعقولة، أو بين العاقل والمعقول اتحاد أصلا.

بتعبير آخر يمكن القول إن ابن سينا أنكر اتحاد العاقل والمعقول في حالة العلم الحصولي، وأثبته في حالة العلم الحضوري، أي في حالة علم الذات بذاتها، وأثبت في الشفاء، أن الله عقل وعاقل ومعقول، ووجه انكار ابن سينا لاتحاد العاقل والمعقول في حالة العلم الحصولي هو أن المعقول أو الشيء المراد العلم به يكون بالنسبة للذات في مقام العرض، في حين تكون الذات أو النفس العاقلة في مقام الجوهر، ولا وجه لاتحاد العاقل الذي هو جوهر، مع المعقول الذي هو عرض، أي أنه ما دامت الصور العقلية أعراضا لجوهر النفس العاقلة، فلا يجوز أن يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا في الآن نفسه.

إن النفس العاقلة بالنسبة لهؤلاء الذين ينكرون اتحاد العاقل والمعقول تظل على صورتها الأصلية والجوهرية دائما، وأما الصور العلمية والادراكات فهي اضافات وأعراض، تتخذ أشكالا مختلفة، بمعنى أن التغيّرات التي يمكن أن تحصل في نفس الانسان ما هي إلا تغيّرات سطحية، وكيفيات عارضة أما جوهر النفس فوحدة واحدة لا تغاير فيها ولا تبدل، وهذا المعنى الذي يقرره ابن سينا ومن سار على نهجه في انكار اتحاد العاقل والمعقول يعني بتعبير الشيرازي أن لا يكون ثمة فرق في نفوس الخلائق، فتكون نفوس الأنبياء ونفوس المجانين والأطفال بل الأجنّة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها[19].

ويشبه أحد الباحثين طبيعة النفس والصور الادراكية بالنسبة لمنكري اتحاد العاقل والمعقول بقوله: «مثلُ النفس مثل كاتب يكتب على صفحة من الورق بواسطة قلم وحبر، يعني أن النفس بمثابة شخص الكاتب، والقوى الادراكية من قبيل القوة الباصرة والسامعة وغيرها بمثابة القلم، والمواد الخارجية التي تحصل للصورة على اثر التماس بها بمنزلة الحبر، ولوح النفس بمنزلة صفحة الورق، فكما أن الورقة لا تزيد ورقيتها الصور، التي تنطبع عليها، كذلك الأمر بالنسبة للنفس»[20].

أما فخر الدين الرازي (544 ـ 606 هـ)، فكان أيضا من القائلين ببطلان الاتحاد بين العاقل والمعقول، وحجته في ذلك أنه لو كان ثمة اتحاد بين عاقل وصورة معقولة، ثم أن هذا العاقل عقل صورة ثانية واتحد بها للزم عن ذلك انتفاء الصورة الأولى، لأن العاقل في المرة الثانية يكون قد اتحد بالصورة الثانية وأصبح حقيقة لها، وإلا لكان العاقل حقيقتان مختلفتان وهذا محال، لأن النفس العاقلة جوهر ثابت، يقول الرازي في ذلك: «إن من عقل شيئا فلو اتحد به فإذا عقل شيئا آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجب أن لا يبقى عاقلا للمعقول الأول وإلا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال، فإذن يلزم ألا يبقى عاقلا للأول عند كونه عاقلا وهو محال»[21].

وفي سياق انتقاد بعض حجج الشيرازي على اتحاد العاقل والمعقول، أورد السبزواري في شرح المنظومة اشكالا على حجة الشيرازي بشأن مسألة التضايف***، رغم أنه من الداعمين لنظرية الاتحاد، وقال السبزواري في ذلك: «وأما مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألهين في المشاعر وغيره لإثبات هذا المطلب فغير تام... ومما يؤيد ذلك المطلب هو أن الموجود في الخارج والموجود في الذهن توأمان يرتضعان بلبن واحد، فكما أن معنى الموجود في العين ليس أن العين شيء وزيد الموجود فيه شيء آخر، كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفس العينية وأنه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أن الذهن، أي النفس الناطقة، شيء وذلك الموجود فيها شيء آخر»[22]، لكن مصحح المنظومة أورد تعليقا على الأمر وقال: إن السبزواري مع ابرامه ذلك في تلك المواضع على عدم تمامية مسلك التضايف في اثبات هذا المطلب، أعني اتحاد العاقل بمعقوله، استبصر آخر الأمر واعترف بصحة برهان التضايف وتماميته في هذا الكتاب وغيره[23].

خامسا: أدلة اتحاد العاقل والمعقول (دفع الشبهات):

ذكر الشيرازي في كتاب الأسفار، وبعض رسائله جملة من الحجج والشبهات التي قال بها معارضو اتحاد العاقل والمعقول، وقام بالرد عليها، وركز في ذلك على ما أورده ابن سينا على وجه الخصوص، باعتباره يمثل رأس المعارضين لهذه المسألة، وفي الوقت الذي انطلق فيه ابن سينا، ومن سار على نهجه، من مبدأ أن النفس العاقلة تمثل جوهرا ثابتا وأن الصور الادراكية تمثل أعراضا تقع على النفس، فإن الشيرازي رفض القول بأن تكون المعقولات أعراضا، بل اعتبراها من ذاتيات النفس العاقلة ومتحدة معها بشكل جوهري، ولا تنفك عنها بأي حال من الأحوال.

وفي سياق رده على ابن سينا، بخصوص جوهرية النفس العاقلة وعرضية الصورة المعقولة، أورد الشيرازي بعض الاشكالات، ومن بينها أنه اذا كانت الصور المعقولة أعراضا، فكيف للنفس أن تدرك الجواهر، وهذه الجواهر تكون أعراضا أيضا عند تعقلها؟، يقول الشيرازي: «والناس انما وقعوا في هذه الاشكالات لظنهم أن لوجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها، وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التقصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا عند تعقل النفس للجواهر»[24].

بهذا المعنى يمكن القول إن الذات العاقلة بالنسبة للشيرازي تتحصل على المعقولات والصور الادراكية لا كما يحصل العرض للجوهر، بحيث يرتسم المعقول في ذات العاقل وينتقش فيه، كحال ارتسام البياض على الورقة البيضاء، إنما كيفية اتحاد العاقل والمعقول تتم بطريقة أخرى، أشبه إلى الطريقة التي تتحد فيها الصورة بالمادة، أو العلة بالمعلول، بحيث يكون الشيء المعقول بالنسبة للذات العاقلة كمالا أولي لها، وبذلك تتسع النفس العاقلة باتساع الصور المعقولة، ويكون المعقول والعاقل شيئا واحدا، كل منهما عين للآخر.

يتمسك الشيرازي في اثباته لاتحاد العاقل والمعقول على برهان التضايف، وهو يستند على جملة من الأصول والمبادئ الأساسية، ومن بينها أن صور الاشياء تنقسم إلى

قسمين، مثلما ذكرنا سابقا، الأولى هي صور مادية قوام وجودها يتعلق بالمادة والوضع والمكان وغيرها، وهي صور لا يمكن أن تكون بحسب الوجود المادي معقولة، كما لا يمكن أن تكون محسوسة إلا بالعرض، والثانية هي صور مجردة عن المادة والوضع المكان، إما تجريدا تاما، فتكون بذلك صورا معقولة بالفعل، أو تجريدا ناقصا، فتكون متخيَّلة أو محسوسة بالفعل، هذا مبدأ أول بالنسبة للشيرازي، وأما المبدأ الثاني فهو أنه لا خلاف بين جماهير الفلاسفة على أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجود العاقل شيء واحد[25].

والنتيجة التي تترتب على هاتين المقدمتين هو أن «الصورة المعقولة من الأشياء المجردة عن المادة، سواء كان تجردها بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة، فهي معقولة بالفعل أبدا، سواء كان عقلها عاقل من خارج أم لا، وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا، بل جسما فقط»[26]، وقصد الشيرازي هنا أن اتحاد الصور المعقولة مع الذات العاقلة ليس من قبيل علاقة العرض بالجوهر، بل هو من قبيل العلاقة التي تجمع المتضايفان، بحيث لا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن الآخر، تماما كتضايف الصورة والمادة، أو العلة والمعلول.

لقد عمل الشيرازي على الرد على الشبهات التي أوردها ابن سينا في بعض كتبه بخصوص نفي اتحاد العاقل والمعقول، وقال في ذلك: «إن الذي يجب أن يُعلم أولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ وغيره في نفي الاتحاد بين العاقل والمعقولات عاما وخاصا أمران: أحدهما، إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته ومصداق ذاتياته، وأن الوجود مما يجوز فيه الاشتداد والتضعف في الاستكمال والنقص، وله في كل مرتبة من الشدة والضعف صفات ونعوت ذاتية غير ما كانت قبل ذلك»، وحاصل هذا الكلام أن الشيرازي يستند إلى جملة من المبادئ التي كان قد أقرها في نظامه الفلسفي، وهي مبدأ أصالة الوجود، ومبدأ التشكيك، ومبدأ الحركة الجوهرية، وأن كل شيء في الوجود يخضع للاشتداد والتضعف، كما يخضع للحركة،

ومن جملة المصاديق الوجودية، النفس العاقلة والصورة المعقولة، فكلها تخضع لمبدأ التشكيك، كما تخضع للتحول التدريجي المستمر.

وهذا التصور يأتي على عكس ما كان يقرره ابن سينا من أن ثمة تمايزا بين الموجودات، إما بالذات أو العرض، في حين أن الشيرازي رأى أنه من غير الضروري وجود تمايز في الموجودات رغم تعدد المفاهيم من حيث المعني، فمثلا الانسان فيه تعدد باعتبار الحيوانية، من جهة، والناطقية، من جهة ثانية، ولكنه مع هذا التعدد فإن وجوده وجود واحد لا تمايز ولا تغاير فيه، وفي هذا الخصوص رد الشيرازي على ما أورده ابن سينا في الاشارات والتنبيهات، من أنه اذا كان ثمة أمران فإنه يستحيل اتحادها بحجة استحالة انقلاب الماهية، فقال الشيرازي ردا على ذلك: «إن هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان»[27]، ورد على دليله الذي أورده في الشفاء، من أنه: إذا صار الشيء شيئا آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا أو معدما، بقوله: «نختار أنه يكون موجودا، وقوله إن كان موجودا فالثاني الآخر إما أن يكون أيضا موجودا أو معدوما، قلنا: بل هما موجودان بوجود واحد، ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد»[28].

ويمكن أن نوضح هذا الكلام بمثال آخر فنقول، إن صور الادراك الانساني في الفلسفة الاسلامية، كما هو معلوم، تتخذ ثلاثة أشكال، وهي: الادراك العقلي، والادراك الحسي، والادراك الخيالي، وثمة نوع رابع عليه اختلاف وهو الادراك الوهمي، وقد جعله الشيرازي مرتبطا بالإدراك العقلي، وهذه الادراكات المختلفة لا تعني أن النفس الانسانية منقسمة على ذاتها، بل إنها درجات من درجات النفس، وهي دليل على وجود جوانب مختلفة لحياة الانسان الداخلية، ومع ذلك فالنفس الانسانية وحدة واحدة، لا تغاير ولا تمايز فيها، رغم وجود مراتب مختلفة للإدراك، وبهذا الاعتبار يكون الاتحاد شاملا للإدراكات المختلفة للنفس، بحيث يشمل العاقل والمعقول، مثلما يشمل الحاس والمحسوس، والمتخيِل

والمتخيَل، بمعنى أن «النفس في المرتبة الحسية متحدة مع المحسوسات، وفي المرتبة الخيالية متحدة مع المتخيلات، وفي المرحلة العقلية متحدة مع المعقولات»[29].

ومن ردود الشيرازي على ابن سينا أيضا، قوله إن ابن سينا لم يلتزم بالمقدمات التي أوردها بخصوص ما يلزم من المحلات من ادراك النفس لأمر ما، بحيث أن ابن سينا اعتبر أن ثمة قسمين فقط من أقسام الاتحاد بين أمرين وهما: الأول استحالة الشيء إلى شيء آخر، والثاني تركيب الشيء مع شيء آخر، وهذا لا يشمل علاقة النفس العاقلة مع الصور المعقولة بالنسبة لابن سينا، أما الشيرازي فأشار إلى وجود قسم ثالث من التغير خارج عن الاستحالة والكون والفساد، ولا يلزم منه فقدان أي شيء، وهو ما ينطبق على مسألة اتحاد العاقل والمعقول، وهذا القسم الثالث من التغير هو ما يسميه الاستكمال[30]، يقول الشيرازي أن ابن سينا: «صريح في كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثاني، وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه، فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء، قوله فإن كان كما كان فسواء عقل (أ) أو لم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل»[31].

ومن الأدلة التي يقيمها الشيرازي على اتحاد الصور المعقولة بالذات العاقلة قوله: «لو فرض أن المعقول بالذات أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية، كالسواد والجسم الذي هو محل السواد، لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه... لكن الحال في المعقول بالذات ليس هذا الحال، إذا المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر»[32].

سادسا: آثار القول باتحاد العاقل والمعقول:

يترتب على القول بنظرية اتحاد العاقل والمعقول بعض الآثار والنتائج الهامة، وهنا نقتصر على ذكر ثلاثة منها وهي:

أولا: اثبات مسألة اتحاد العاقل والمعقول يفضي إلى التدليل على علم الله عز وجل بالأشياء، فمن المتعارف عليه في سياق الفلسفة الاسلامية أن الله تبارك وتعالي موجود مجرد محض، متعالٍ فوق كل شيء، وطبقا للقاعدة الفلسفية التي تقول إن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا[****]، فلا بد أن يكون الله، ما دام مجردا، عقلا وعاقلا ومعقولا، وقد أكد على هذه الحقيقة أغلب الفلاسفة المسلمين، ومن ذلك ما ذكره الفارابي مثلا، في اشارته إلى صفات الله معتبرا إياه عقلا ومعقولا، فقال في ذلك: «وقد عقل ذاته، بل عقل ذاته وهو بذاته لا بشيء آخر سوى ذاته يكون ذلك الشيء سببا في تعقله ذاته، بل عقل ذاته بذاته، وكان من حيث أنه عقل عاقلا، ومن حيث أنه معقول ذاته معقولا، ومن عقل ذاته بذاته لا بشيء آخر خارج ومباين عقلا»[33].

ثانيا: الأثر الثاني الذي يترتب على القول باتحاد العاقل والمعقول يتمثل في اثبات اتحاد العامل والعمل، يقول أحد الباحثين: «اعلم أن الانسان ليس إلا علمه وعمله، وهما يتحدان بالنفس اتحادا وجوديا، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتحاد، فإن وزنهما مع النفس وزن الجدار مثلا مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلا هي، والنفس تتسع بهما اتساعا وجوديا، والعلم مشخِّص الروح الانساني، والعمل مشخص بدنه الأخروي»[34]، وهذا الكلام الذي يرتبط باتحاد العلم والعمل في مقام النفس الانسانية، يفضي أيضا إلى مسألة الحركة الجوهرية، وأن في الوجود مراتب متعددة بتعدد النفوس الانسانية واستعدادها للترقي، والانتقال من الأخس إلى الأشرف، ففي حالة النفس الانسانية، كلما اتحد فيها العاقل مع المعقول، وكلما تشرّبت النفس من ينابيع المعرفة، كلما ارتقت وجوديا واتحد فيها العلم مع العمل، يقول الشيرازي: «النفس عند بلوغها إلى كمالها العقلي واستغنائها عن الحركات والأفكار تصير قوتها واحدة، فصير علمها عملا، وعملها علما»[35].

ثالثا: أما الأثر الثالث فيتمثل في اثبات أن كل فرد من أفراد الانسان هو نوع بحياله، لأن الشيرازي «يعتقد بأن الانسان هو عين ذلك الشيء الذي يدركه، ونفس ذلك الشيء الذي يفكر فيه، فأنت ذلك الذي تفكر، أو أنك لست سوى الفكر لا غير»[36]، وهذه الفكرة تعني أن الانسان من جنس الأفكار ومتحد مع أفكاره، فلو فرضنا انقشاع حجاب الطبيعة، فإن الأفكار هي التي تبقى، لأن هوية الانسان هي أفكاره، سواء كانت أفكارا خيرة أو شريرة، وتشخص كل شخص، يعتمد على طبيعة أفكاره وكيف هي، صحيح أن الانسان يتعين ويتشخص من خلال سلوكاته وأعماله، لكن هذه السلوكات والأعمال ليست سوى افرازات الفكر، ومن خلاله تكون شخصية الانسان وهويته هي أفكاره.

وما دامت أفكار الانسان ليست واحدة، فكل فرد هو نوع مختلف عن الآخر، لكن بالنسبة للشيرازي فإن الاختلاف الجوهري والنوعي بين بني الانسان لا يمكن أن يظهر إلا بعد أن يزاح حجاب الطبيعة وتفتح عين ملكوت الانسان في هذا العالم، أو في العالم الآخر، وبالنسبة للشيرازي دائما فإن عالم الملكوت موجود في هذا العالم أيضا، لكن لا تتاح رؤيته إلا بالنسبة للذين يكون لديهم استعداد لذلك، وهذا الاستعداد يعني أن يكون للمرء رؤية ملكوتية للأشياء، «فالذين ينظرون بعين ملكوتية للأشياء ينظرون إلى ناسوت الأشياء وحقيقتها، وليس إلى جسمانيتها، فهم يرون منذ الآن الأفراد مختلفين في حقائقهم»[37]، أما بالنسبة للذين لا ينظرون للأشياء بعين ملكوتية فلا يمكنهم ادراك حقيقة الاختلاف النوعي لبني الانسان إلا في العالم الآخِر، وهذه الفكرة تؤيدها بعض الرويات والنصوص الدينية، ومن ذلك مثلا ما جاء في بعض الآثار من أن الناس يحشرون يوم القيامة بصور مختلفة، وورد في بعضها أن ابراهيم عليه السلام وبعض أرباب الشهود من الأولياء والصالحين ينظرون إلى العالم بعين ملكوتية، وهم يرون باطن الأمور، ومن ذلك أن يروا الأفراد مختلفين في حقائقهم في هذا العالم، يقول أحد الباحثين: «إن مقامات الانسان متأثرة بمقامات المعرفة سواء في انكشاف الحجاب في يوم الجزاء أو في

عالم الاخرة، بل إن تباين الناس في مقامات الجنة ودرجاتها متأثر بتباين مقاماتهم المعرفية، فحقيقة الانسان هي الفكر، وبما أن الأفكار مختلفة، فالناس مختلفون فيما بينهم أيضا»[38].

خاتمة:

بقي أن نقول في خاتمة هذا البحث إن مسألة اتحاد العاقل والمعقول، في فلسفة الشيرازي، قد شكلت رؤية جديدة لنظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية، وهي رؤية في الاتجاه المخالف لما درج عليه الفلاسفة المشاؤون في العالم الاسلامي، وحتى في الغرب، ذلك أنها لا تكتفي بتقرير الأدلة والبراهين العقلية في ميدان المعرفة، ولكنها تضيف إلى ذلك طابعا عرفانيا، ولذلك نرى الشيرازي يربط ادراك مسألة اتحاد العاقل والمعقول بالأحوال العرفانية والمكاشفات القلبية، فعلى حد قوله فإن ادراكه لهذه المسألة لم يكن إلا من خلال مكاشفة عرفانية.

لكن الشيرازي في الوقت الذي يعتبر نفسه متفردا في معالجة هذه المسألة، وأن اتحاد العاقل والمعقول من غوامض العلوم الالهية التي لم يستطع غيره التوصل إلى حلها، فهو يخرج عن اخلاقيات البحث العلمي والفلسفي التي تتطلب التواضع، ويعطي الحق لمنتقديه برفض هذه المسألة من أساسها، ويبدو أن سمة الأرستقراطية الفكرية، إن صح التعبير، سمة بارزة في بعض كتابات الشيرازي، إذ نجده يتحدث صراحة عن تحريم الخوض في كسب علوم الحكمة الغامضة بالنسبة لمن يسميهم عامة الناس، ويصفهم بالأنعام، في حين يشمل نفسه بالهداية الالهية والتوفيق من عند الله في ادراك بعض المسائل من قبيل ما ذكرناه من اتحاد العاقل والمعقول، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن ما كتب وسيكتب في هذه المسألة ليس كافيا بالصورة التي قصدها الشيرازي، وهو ما يجعل التشكيك في صحة اتحاد العاقل والمعقول أمر واردا باستمرار.

الهوامش والاحالات:

* ـ فرفوريوس Porphyry: يلقب بفرفوريوس الصوري نسبة إلى مدينة صور الواقعة في لبنان، حيث ولد بها حوالي 233 م، وتوفي في روما حوالي 304، وهو من أبرز ممثلي الأفلاطونية الجديدة، تتلمذ على أفلوطين Plotin، وألف كتابا عن حياته، وكان أبرز آثاره كتاب ايساغوجي، وهو مقدمات لمقولات أرسطو Aristotle، كما ألف عدة رسائل في معارضة النصرانية وانتقادها.

[1] ـ عبد الجبار الرفاعي، دروس في الفلسفة الاسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان، ط1، 2000، ص 73.

[2] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج1، دار احياء التراث العربي، لبنان، ط4، 1990، ص 5.

[3] ـ ادريس هاني، ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، لبنان، ط1، 2000، ص54.

[4] ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل العاشر)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، د ت، ص 271.

[5] ـ أفلوطين، أثولوجيا، ترجمة: ابن ناعمة الحمصي، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، انتشارات انجمن فلسفه، ايران، 1398هـ، ص 50.

[6] ـ علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 230.

[7] ـ كمال الحيدري (بقلم خليل رزق)، فلسفة صدر المتألهين، دار فراقد، ايران، ط1، 2009، ص 277.

[8] ـ علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، ص 232.

[9] ـ صدر الدين الشيرازي، اتحاد العاقل والمعقول (مجموعة رسائل الشيرازي)، دار احياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2001، ص 127.

[10] ـ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، نقلا عن كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين: ص 269.

[11] ـ ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج2، تحقيق: محمود قاسم، دار الكاتب العربي، مصر، ط2، 2012، ص 212.

** ـ للاطلاع على تفاصيل هذه القاعدة يمكن العودة إلى غلام حسين الابراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية ج1، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2007، ص 48.

[12] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة ج 3، ص 313.

[13] ـ المصدر نفسه، ص 324.

[14] ـ صادق المسلم، ابداعات الشيرازي الفلسفية، دار نينوى، سورية، د ط، 2009، ص 66.

[15] ـ صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية والمناهج السلوكية، تعليق وتصحيح: جلال الدين الآشتياني، انتشارات دانشكاه، ايران، 1346 هـ، ص 244.

[16] ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل الحادي عشر)، ص 272، 273.

[17] ـ ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات) ج2، ص 213.

[18] ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات ج3 (النمط السابع، الفصل السابع)، ص 267، 268.
[19] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة ج3، ص 328.
[20] ـ مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، لبنان، ط2، 2009، ص 90.
[21] ـ فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية ج1، انتشارات بيدار، ايران، د ط، د ت، ص 328.
*** ـ التضايف Correlaition: يعني في المنطق تقابل حدين، بحيث يتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر، مثل الأبوة والبنوة، واذا طبقنا هذا التصور على مسألة اتحاد العاقل والمعقول فإنه ينبغي القول إنه لا يمكن تصور العاقل بلا معقول، كما لا يمكن تصور المعقول بلا عاقل، لأن كل منهما عين الآخر ويستحيل أن ينفكا عن بعضهما.
[22] ـ هادي السبزواري، شرح المنظومة ج2، تحقيق: مسعود طالبي، نشر ناب، ايران، ط1، 1422 هـ، ص 149، 150.
[23] ـ حسن زاده الأملي، تعليق على شرح المنظومة للسبزواري، ص 149.
[24] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج3، ص 309.
[25] ـ المصدر نفسه، ص 313.
[26] ـ المصدر نفسه، ص 315.
[27] ـ المصدر نفسه، ص 326.
[28] ـ المصدر نفسه، ص 326.
[29] ـ مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ص 88.
[30] ـ علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، ص 244.
[31] ـ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج3، ص 327.
[32] ـ المصدر نفسه، ص 314.
**** ـ للاطلاع على هذه القاعدة يمكن العودة إلى: غلام حسين الابراهيمي الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية ج1، ص 367.
[33] ـ أبو نصر الفارابي، رسائل الفارابي (رسالة زينون)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن (الهند)، 1345 هـ، ص 5.
[34] ـ حسن زاده آملي، نقلا عن: كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، ص 282.
[35] ـ صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 200.
[36] ـ عبد الله النصري، مع الفيلسوف، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 179.
[37] ـ المرجع نفسه، ص 180.
[38] ـ المرجع نفسه، ص 182.