العلَّامة الحِلِّيُّ مُتكلِّمٌ أمْ فيلسوفٌ إِسلاميٌّ؟

د. مرتضى بويان

دكتوراه في الفلسفة الإسلاميَّة/جامعة طهران

ترجمة: د. أيُّوب ناصر نعمة

مركز تراث الحِلَّة

Al-Allama Al-Hilli, a Theologian (Mutakallim) or an Islamic Philosopher?

Dr. Morteza Pouyan

PhD. in Islamic Philosophy/University of Tehran

Translated by: Dr. Ayoub Nasser Neama

Hilla Heritage Center

تقديمٌ

لا يخْفى على المُتتبِّع ما للعلَّامة الحِلِّيّ منْ آثارٍ في حقلَي الفلسفةِ، وعلمِ الكلامِ.

ومِمَّا يؤسَفُ عليه في هذا المجال أنَّ ما بين أيدينا من كتبِ العلَّامة الكلاميَّة فقط، وأمَّا الفلسفيَّة، فهي بحسب ما حقَّقته اشْميتكه[1]، إمَّا مفقودةً، أو مخطوطةً نادرة، مثل: المقاومات الحكميَّة، ومراصد التدقيق، ومقاصد التحقيق[2]، والمحاكمات بين شُرَّاح الإشارات، وإيضاح المعضلات من شرح الإشارات، وكشف التلبيس، وبيان سير [سهو][3] الرئيس، بإيضاح التلبيس من كلام الرئيس، وحلِّ المُشكلات من كتاب التَّلويحات، وكشف المُشكلات من كتاب التلويحات، وكشف الخفاء من كتاب الشِّفاء[4].

وفي ضوء هذهِ المُعطيات، لا يمكن رصد رؤية فلسفيَّة كاملة للعلَّامة، ومعه ليس من الإنصاف أنْ نجزمَ أنَّ العلَّامة ذو اتِّجاهٍ كلاميّ عِبْرَ كتبه الكلاميَّة فحسْب.

(١) باحثة المانية من كولونيا، درست في جامعة لندن وأكسفورد، وهي من المختصِّين بعلم الكلام الشيعيّ، وكان عنوان أطروحتها في الدكتوراه (الأفكار الكلاميَّة للعلَّامة الحِلِّيّ).

(٢) مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق في الفلسفة والمنطق، حُقِّق في مركز تراث الحِلَّة، ولي فيه تعليقات، والباحث هنا وفَّقه الله جعلهما كتابينِ والحال أنَّهما كتابٌ واحدٌ. (د. علي الأعرجيّ).

(٣) في هذه المصنَّفات ينظر: مقدِّمة التحقيق للمحقِّق الدكتور محمَّد غفوري نژاد في تحقيقه كتاب (مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق) للعلَّامة الحِلِّيّ، نشر مركز تراث الحِلَّة، ٢٠١٧م، وانظر تعليقاتي في هوامش الصحائف (٢٩، ٣٠). (د. عليّ الأعرجيّ).

(٤) لاحظ: انديشه هاي كلامي علَّامه حليّ (هذا الكتاب مترجم إلى اللغة الفارسيَّة «الأفكار الكلاميَّة للعلَّامة الحِلِّيّ»): ١٣.

وبالجُملّة: يُعدُّ العلَّامة الحِلِّيّ منْ أعاظم علماء الإسلام، وله مؤلَّفات في كِلَا العِلمَينِ الكلاميّ والفلسفيّ، مع اختلاف هذينِ العِلْمينِ منَ العُلوم الإسلاميَّة في المضمون، والمنهج، وماهيَّة المَسائل.

وفي ظِلِّ هذه التَّبايُنات الجوهريَّة بين العِلمَينِ؛ فإنَّه لا يمكن الجمعُ بينَهما، ونلاحظ أحيانًا أنَّ بينَهما تناقُضًا كما لا يخْفى على المُطَّلع.

وعليه لا يُمكنُ للعالِم أن يُبديَ نظرته من صميم هذينِ العِلمَينِ؛ فلا مناصَّ لهُ من تبنِّي اتِّجاه، وبناء نظريَّته علَيها.

والغرضُ: نبحثُ في هذا البحث آراء العلَّامة، وتقييمها من حيثيَّة صحَّة نظريَّات الفلاسفة والمُتكلِّمين وإبطالها، وفِي هذهِ المَساحة فحسب من أنَّه: نتعرَّف على العلَّامة بوصفه فيلسوفًا، أو مُتكلِّمًا.

وقبل الدُّخول في المقصود أودُّ أن أُنبِّهَ على بعض النُّقاط المهمَّة، وهي:

١. **بملاحظة آثار العلَّامة**، نشاهده يخالف، كما هو مشهور المتكلِّمين، بعض نظريَّات الفلاسفة، مثل: تركُّب الجسم من مادَّةٍ، وصورةٍ، واتِّحاد العاقل والمعقول.

ولكن لا يُخيَّل لأحدٍ منْ هذهِ المُخالفات مع الفلاسفة والاتِّفاق مع المتكلِّمين فيها، يُجيز لنا القول من أنَّ العلَّامة متكلِّمٌ؛ فهذه الطَّريقةُ في التَّقييم غيرُ سليمةٍ؛ وذلك لأنَّ الخلافَ في المسائل بين الفلاسفة نفسهم موجودٌ؛ فمثلًا: يؤمن الإشراقيُّون ببساطة الجسم، أو ما يعتقده المشَّاؤون من نفي اتِّحاد العاقل والمعقول؛ فمنَ المُمكن أن يتَّبع العلَّامةُ الإشراقيِّينَ، أو المشَّائينَ، لا المتكلِّمين، والشَّاهد على هذا ما قام به العلَّامة من أدلَّةٍ على نفي اتِّحاد العاقل، والمعقول هي أدَّلة الشَّيخ الرَّئيس نفسها في الإشارات.

٢. نقَدَ العلَّامةُ في كتبه أقوالًا، ونظريَّاتٍ، نسبَها إلى الفلاسفة، ولكنْ بعدَ الفحصِ لم يتبـيَّنْ مَنْ هُمْ هؤلاءِ الفَلاسـفة، رُبَّما من معاصريـه أوِ المتقدِّمين عليه، وأمَّا في عصرنا الحاضر فليس لهم حضورٌ في البحث الفلسـفيّ، لا على مسـتَوى الأسماء، ولا على نحوِ المَدارس الفلسـفيَّة؛ فمثلًا ممَّا ذكره العلَّامة ونسـبه إلى الفلاسـفة في بحث العلم، قال: «وهو يعلم بذاته خلافًا للفلاسفة»[١].

والسُّؤال هنا مَنْ مِنَ الفلاسفة الإسلاميِّين يُنكرُ علمَ الله بذاته؟!

إنَّ أحدًا منَ الفلاسفة الإسلاميِّين لم يقُلْ بهذا أبدًا.

وذكر في (إيضاح المَقاصد) هذا القول، ونسـبه إلى الأوائل: «واجب الوجود، عالم بذاتِه، خلافًا لبعض الأوائل»[٢].

٣. لا شـكَّ أنَّ المُحقِّـق نصـيرَ الدِّين الطُّوسيّ، فيلسـوفٌ لا مُتكلِّـمٌ[٣]، ومن آثاره القيِّمـة (تجريدُ الاعتقاد)، وفيه آراؤُهُ الفلسـفيَّة، وقام العلَّامةُ الحِلِّيُّ بشرحه تحت عنوان (كشفُ المُراد)، واتَّبع فيه أكثر نظريَّات المحقِّق الطُّوسيّ.

وممَّا ينبغي التَّنبيه له: لا يُعدُّ العلَّامةُ في (كشف المراد) شارحًا فحسب؛ إنَّ كلَّ موردٍ لا يوافق عليه يُشـكِلُ عليه وينقدُهُ، كشرح ابنِ سينا، وابن رُشْد لآثار أرسطو، فقد قاما بهذا الدَّورِ نفسه.

ومن باب التمثيل نذكرُ:

في جـواب المحقِّـق الطوسيّ للعلَّامـة في كيفيَّة نفس الأمر للقضايـا الكاذب، قال

(١) نهج المسترشدين: ٣٩.

(٢) إيضاح المقاصد: ٢٢٠.

(٣) للكاتب مقالة بعنوان: المحقِّق نصير الدين الطوسيّ فيلسوف أم متكلِّم، أو كلاهما، نشرت في مجموعة مقالات في المؤتمر الأوَّل للمحقِّق الطوسيّ، الناشر: جامعة طهران.

العلَّامة: «فلم يأتِ فيه بمُقنعٍ»[1].

وأيضًا مناقشة ونقد بعضِ أدلَّة تجرُّد النَّفس التي أقامها المُحقِّق الطُّوسيّ، وكان هذا تعبيره في هذا السِّياق: «وفيه نظرٌ»[2].

وكذا في بحث هلِ النُّفوسُ الإنسانيَّة متَّحدةٌ في النَّوع، أو لا؟.

طرَح الشَّيخُ الطُّوسيُّ الإشكال، والجواب عنه، ولكنَّ العلَّامةَ بعد استعراضِ كلام المُحقِّق وأدلَّته لمْ يرتَضِ جوابَه، وقال: «هذا صورة ما أجاب به المصنِّف في بعض كتبه عن هذه الحُجَّة، وفي هذا نظر»[3].

هذهِ بعضُ المَوارد التي خالف العلَّامةُ المُحقِّقَ فيها، ولكن ثمَّة آراء فلسفيَّة للمُحقِّق لم ينقدْها، أوْ يُشكِل، أو يتوقَّف بها، وهذا يعني أنَّه ارتضاها في ضوء مُعطيات الأدلَّة وقناعته بها، مع أنَّها تُخالف آراء المتكلِّمين.

وقفةٌ مع اشميتكه

رأت اشميتكه في علَّة فقْدِ كُتُب العلَّامة الفلسفيَّة أنَّه: «منَ المُحتمل أنَّ هذه الكتب لا تملكُ آراءً جديدةً، ومن هنا تتَّجه التوقُّعات الأكثر على أنَّه متكلِّمٌ، مع احتمال أنَّه فيلسوفٌ، ويكثرُ الظنُّ ما كتبه في مجال الفلسفة هي كُتيِّبات

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧١، أقول: وفي بعض النُّسخ «بمشبع». انظر: التعليقة على آخر الموقف التاسع من إلهيَّات الأسفار: ٣/ ١٧٢، الطبعة الأولى، يقول المتألِّه السبزواريّ: «قوله: (فلم يأت بمشبع)، لعلَّ الوقت لم يكن مقتضيًا للإشباع في إفشاء بعض الأسرار، كما ستسمعه من المصنِّف في محلِّه، وإلَّا فالمحقِّق الطوسيّ أجلُّ شأنًا من أن يعجز ذلك». (د. عليّ الأعرجيّ).

(٢) المصدر نفسه: ٦٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٨.

لطلبته ليس إلَّا..»[1].

وتكرَّر هذا الادِّعاءُ مرَّةً أُخرى في موضعٍ آخر من كتابها[2].

يعتقدُ كاتبُ هذهِ السُّطور أنَّ ما قرَّرته اشميتكه ليس صحيحًا؛ فهناك عللٌ حقيقيَّة لفقدانِ كتبه الفلسفيَّة.

ويمكن أن تكون العلَّة أنَّ العلَّامة تعرَّض لآراء المتكلِّمين، ونَقَدها، وتبنَّى نظريَّاتِ الحُكماء في كثيرٍ من الموارد، وهذا لا يقبله، ولا يريده المتحجِّرون على طوال التَّاريخ أن يُطرح اسمُ العلَّامة، وهو من أعاظم علماء الشِّيعة، تحت عُنوان الفيلسوف، لاسيما إذا ما علمنا أنَّ آراءهُ وميله للحُكماء في بعض الموارد تخالفُ ظاهر الشَّريعة والرُّوايات، الأمر الذي يفضي بخدشِ شخصيَّة العلَّامة ومقامه العلميّ بنظرهم، وعليه بذلوا قُصارى جهدهم لغرض إخفاء التُّراث الفلسفيّ للعلَّامة، وإظهاره في التَّاريخ بعنوان متكلِّم.

والحاصل: أنَّه لا يُعدُّ علَّة فقدان كتبه عدم احتوائها على آراء جديدة.

وإنْ شاءَ الله نتناول بالبحث، والتَّحقيق، نظريَّات العلَّامة الكلاميَّة، وبجانبها الآراء الفلسفيَّة؛ ليتَّضح مدى انسجامها مع الرُّؤية الفلسفيَّة؛ ثُمَّ في ضوء ذلك نقيِّم، ونحكمُ، على انتمائيَّة العلَّامة.

(١) انديشه هاي علاّمه كلامي حليّ: ٦٦.
(٢) المصدر السابق:٢٤٦.

آراء العلّامة الحلّيّ الكلاميَّة

١. القديم الزَّمانيّ باطلٌ:

طُرحتْ نظريَّـةٌ في عصر ابن سـينا، وهي التَّفكيك بـين القديم الزَّمـانيّ والذَّاتي، وكانت محلَّ قبول الحكماء.

واعتقد الفلاسفةُ أنَّه لا مُنافاةَ بين الحدوث الذَّاتيّ، والقِدَم الزمانيّ، وساقوا الأدلَّة، والبراهينَ العقليَّة على هذه النَّظريَّة، كما هو معروفٌ في كتُبهم.

وقد نقلَ العلَّامةُ هذه العقيدةَ في كتبِه، مثلًا في (كشف الفوائد): «وقالتِ الحكماءُ.. هذا الزَّمان ليس بواجبِ الوُجود؛ بلْ هو مُمكنٌ، فيتقدَّم عدمُه عليه، ويستحيل أن يتقدَّمَ بالزَّمـان؛ فلا يتقدَّم عدمُه على وجـودِه تقدُّمًا.. وإلَّا لكان للزَّمـان زمانٌ آخر.. فيكون بعضُ المُمكناتِ قديمًا»[١].

وفي سبيل إثبات دعواهُ، نقل شواهدَ روائيَّة تعضِّد ما قاله؛ فراجِعْ[٢].

والجديرُ ذكرُه هنا: تُعدُّ مسـألة (قِدَم العالم) من العقائد الأساسـيَّة للحُكماء، وهي مورد نقاش، ونزاع، بين الفلاسفة والمتكلِّمينَ.

وأنَّ الغـزَّاليّ في(تهافت الفلاسـفة) مـن جُملة ما انتقد به الفلاسـفة (وهي عشرون موردًا)، هو قِدَم العالم.

والجديـر ذكره هنا أنَّ مسـألة قِدَم العالم منَ المسـائل الثلاث التـي بموجبها كفَّروا الحُكماء.

(١) كشف الفوائد: ٣٨.

(٢) انظر: التوحيد الباب: ١١/ ١٤٧.

وانتقـدَ العلَّامة في آثـاره الكلاميَّة (القِدَم الزَّمانيّ للعـالم)؛ فمثلًا نلاحظُ في شرحه عـلى (تجريد الاعتقاد) في ذيـل كلام المحقِّق نصير الدِّين الطوسيّ: «لا قديم سـوى الله تعالى».

قال العلَّامة: «وقد خالف في هذا جماعةٌ كثيرة، أمَّا الفلاسـفة؛ فظاهِرٌ لقولهم بقِدَم العالم»[١].

أمَّا في كتابه (نهج المسترشدين)، فعدَّ الفلاسفةَ من النَّافينَ لقدرة الله تعالى، والمتكلِّمينَ مُثبِتين لها، ونقدَ نظريَّة الفلاسفة تحت عنوان «في أنَّه قادرٌ خلافًا للفلاسفة»[٢].

وأيضًا ذكر في كتابه (أنوار الملكوت)، تحت عنوان «إنَّ القديم لا يستند إلى مؤثِّر»[٣]، ومـالَ إلى قول المتكلِّمـين، ونقد نظريَّة (قِدَم العالم)، وعقدَ بحثًـا في (نهاية المرام في علم الكلام)، تحت عنوان «المسـألة الثالثة في إبطال شبهة الفلاسفة»[٤]، ونقل عن الفلاسفة اثنين وعشرين دليلًا في إثبات قِدَم العالم، ثُمَّ نَقَدها واحدًا، واحدًا.

ومعـه يتبـيَّن أنَّ العلَّامـة في آثـاره يذكر مـا سـجَّله المتكلِّمون على الفلاسـفة من إشـكالات، ولكـن في كتابـه (كشـف الفوائـد)، بعدمـا عـرض اختلاف الفلاسـفة، والمتكلِّمـين في القِـدم والحدوث الزَّمـانيّ للعالم، قال: «هذا موضـع معظم الخلاف بين الفريقَين في هذا المسألة»[٥]، مع اتِّفاقهما على الحدوث الذَّاتي للعالم، وبتعبير العلَّامة: «مع اتِّفاقهما على احتياج جميع المُمكنات إلى موجِدها»[٦].

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٨.
(٢) نهج المسترشدين: ٣٧-٣٨.
(٣) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٥٩.
(٤) غاية المرام في علم الكلام: ١/ ١٣٦-١٧٩.
(٥) كشف الفوائد: ٣٨.
(٦) المصدر نفسه.

واللافت للنَّظر في هذا النصِّ أنَّه لم يبدِ أيَّ نقدٍ، أو تأييدٍ لكِلتَا النَّظريَّتَين.

وثمَّة نصٌّ آخر في هذا السِّياق ذكرهُ العلَّامةُ في (أنوار الملكوت)، بعدما عرض النَّظريَّتَينِ، والاختلافَ بينهما، قال: النِّزاعُ بينهما لفظيٌّ، لا حقيقيّ، وإليك ما قاله: «الذي يجري في الكتب أنَّ هذه المسألة ممَّا وقع فيها الخلاف بين المسلمين، والفلاسفة، وليس كذلك؛ لأنَّ المسلمين جوَّزوا استناد القديم إلى قديمٍ موجَبٍ، لا يفعل بواسطة القصد، وأحالوا استنادهُ إلى المُختار؛ لأنَّ المُختار إنَّما يفعل بواسطة القصدِ، وهو لا يتَّجه إلى الوجود، بلْ إلى شيءٍ معدومٍ، والفلاسفة سلَّموا هذين؛ فلا مُنازعةَ بينهم في الحقيقة، نعم المتكلِّمون لـمَّا أبطلوا الموجِب، لزم أن يكون حادثًا، وأيضًا منعُوا من كون القديم يسمَّى مفعولًا، والأوائل جوَّزوه؛ فالمنازعة لفظيَّة»[1].

هذا نصٌّ جليٌّ يُظهرُ أنَّ المُنازعة لفظيَّة، بنظر العلَّامة، لا حقيقيَّة، وهذا من شأنه التأمُّل في كلام العلَّامة، والمُراجعة.

٢. جواز إعادة المعدوم:

يعتقدُ العلَّامة في أكثر كتبِهِ الكلاميَّة جواز إعادة المعدوم، كما ذهب إليه المُعتزلة.

وعدَّ المَعادَ من بابِ إعادة المعدوم، وناقش في كتابه (مناهج اليقين)[2] خمسة أدلَّة في امتناع إعادة المعدوم.

ونقدَ القائلين بالمَعاد من باب جمع الأجزاء بعد تفريقها؛ بإبطال المقدَّم والتَّالي، وقال في وجه إبطال التَّالي: «وأمَّا بُطلان التَّالي؛ فلما يأتي من وجوب الإعادة»[3].

(١) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٥٢.
(٢) مناهج اليقين في أصول الدين: ٢٣٨-٢٣٩.
(٣) مناهج اليقين في أصول الدين: ٤٨٨، وإليك نصُّ كلام العلَّامة في المقام: «مسألة: القائلون=

ولا يُقال إنَّ هذا النصَّ يدلُّ على أنَّ العلَّامة متكلِّمٌ؛ وذلك لأنَّه في آثاره الأُخرى يخالف هذه الرؤية بقوَّةٍ، ويوافق الفلاسفة في امتناع إعادة المعدوم، فمثلًا في (كشف المُراد)، يقول: «ذهب جماعةٌ من الحكماء، والمتكلِّمون، إلى أنَّ المعدوم لا يُعاد، وذهب آخرون منهم إلى أنَّه يمكن أنْ يُعاد، والحقُّ الأوَّل».

وفي كتابه (إيضاح المقاصد) أيضًا، نقدَ القولَ بالإعادة، وقال بالامتناع[1]، وكذا في (نهج المسترشدين)، أسند نظريَّة امتناع الإعادة إلى المحقِّقين، «فمنعه المحقِّقون، وأثبته الآخرون»[2].

وكيفَ ما كان، لا يمكن عدُّ جواز إعادة المعدوم من الآراء الكلاميَّة للعلَّامة، بلِ الأمر بالعكس من ذلك؛ إذْ وافق العلَّامةُ الحُكماءَ في ذلك؛ لأنَّ من السِّمات البارزة للمتكلِّمينَ جوازُ إعادة المعدُوم، وهو يمنع ذلك، كما لا يخفى على من تابع آثارَهُ، يرى

=بأن العالم لا يعدم، فسَّروا الإعادة بجمع الأجزاء بعد تفريقها جمعًا بين الأدلَّة العقليَّة والشواهد النقليَّة، واستدلُّوا على ذلك بأنَّه لو عدم؛ لما صحَّت إعادته، والتالي باطل، فالمقدَّم مثله.
بيان الشرطيَّة أنَّ ما عدم لم يبقَ له هويَّة يشير العقل إليها، فلا يصحُّ عليها الحكم بإمكان العود، ولأنَّه لا يتميَّز عن مثله لو وجد، ولأنَّه لو أعيد، لأعيد مع الوقت؛ لأنَّه من جملة مشخَّصاته، ولأنَّه من جملة الممكنات، فيكون مبتدأً معادًا، ولأنَّه لو أعيد، لزم تخلُّل النفي بين الشيء الواحد، و ذلك غير معقول.
وأما بطلان التالي، فلما يأتي من وجوب الإعادة.
واحتجَّ المخالف بأنَّه لو استحال إعادته؛ لزم انتقاله من الإمكان إلى الامتناع.
فاعترضوا على الأوَّل بأنَّ القول بعدم صحَّة الحكم على المعدوم قول بصحَّته، وذلك يتناقض.
وعلى الثاني بأن التميُّز في الخارج لا يستدعي التميُّز عندنا.
وعلى الثالث بأنَّه إنَّما يكون مبتدأ لو وجِد مع الوقت المبتدأ، وذلك مُحال». المصدر نفسه. (م)
(١) لاحظ: ايضاح المقاصد: ٢٣.
(٢) نهج المسترشدين: ٧٦.

مثلًا في (غاية المرام في علم الكلام)[1]، و(كشف الفوائد)، و..

إنَّ هـذه النَّظريَّة من خصائـص المُتكلِّمين في قِبال نظريَّة الحُكماء، وإذا ما شـاهدنا متكلِّـمًا قـال باسـتحالة عدم الإعـادة؛ فهو يميـلُ إلى الفلاسـفة، كـ(الفخر الـرَّازيّ)، و(المُحقِّـق الطُّـوسيّ)، و(العلَّامة) نفسِـه، وأمَّا بحسـب مباني المتكلِّمـين؛ فالمفروض يجوِّزون الإعادة؛ لأنَّهم بنوا عليه المَعاد، فلا طريقَ لهم غير الجواز، والاعتراف به.

٣. قاعدة الواحد:

ينتقـد العلَّامة في جميـع آثـارِه الكلاميَّة نظريَّة الحكـماء: «الواحد لا يصـدر عنه إلَّا الواحد»، وحسـبنا هنا أن ننقلَ ما جاء في (كشـف المُراد)، قال: «فإنَّ الفلاسـفة قالوا إنَّه تعالى قادرٌ على شيءٍ واحدٍ؛ لأنَّ الواحد لا يتعدَّد أثرُهُ، وقدْ تقدَّم بطلانُ مقالتهم»[2].

ونقدَ في(إيضاح المقاصد) اسـتدلال الحكماء، قال: «هذا الاستدلال ضعيفٌ جدًّا؛ لأنَّه مبنيٌّ على كون الصُّدورِ أمرًا ثبوتيًّا في الأعيان، وهو باطلٌ؛ وإلَّا لزمَ التَّسلسل؛ وإنَّما هو أمرٌ اعتباريٌّ عقليٌّ، لا تحقُّقَ لهُ في الخارج»[3].

٤. اتِّحادُ العاقلِ والمعقُول:

يخالـفُ العلّامةُ بشـدَّةٍ نظريَّة (اتِّحـاد العاقـل والمعقول)؛ فمثلًا يقول في (كشـف المُـراد): «ذهبَ قومٌ مـن أوائل الحُكـماء إلى أنَّ التعقُّل إنَّما يكون باتِّحـاد صورة المعقُول والعاقل، وهو خطأٌ فاحشٌ؛ فإنَّ الاتِّحاد مُحالٌ»[4].

(١) في نُسخ، وهو الأفشى (نهاية المرام في علم الكلام). (د. عليّ الأعرجيّ).
(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٨.
(٣) إيضاح المقاصد: ١١٤.
(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٤٢.

وأيضًا جاء في (المناهج)، بعد أن يعرض نظريَّة (فرفريوس)، وبعض الصُّوفيَّة في الاتِّحاد: «هؤلاء إنْ عنَوا بالاتِّحاد ما يُفهم منه على الحقيقة من ضرورة الشَّيئينِ شيئًا واحدًا.. فهو غير معقولٍ»[1].

وناقش الشَّيخَ ابن سينا في (شرح الإشارات) أدلَّة الاتِّحاد أيضًا؛ فراجِعْ[2].

وممَّا تجدرُ الإشارة إليه في هذا السِّياق، أنَّ نظريَّة (اتِّحاد العاقل والمعقول) لا تُعدُّ منَ الآراء الكلاميَّة الصِّرفة، ويتَّضح هذا من مخالفة أعاظم الحُكماء لها، ومن جملة هؤلاء (ابن سينا)، و(نصير الدِّين الطّوسيّ)، وغيرهما؛ فإنَّهما يُنكِرون الاتِّحاد، ومعه لا تكون نظريَّة الاتِّحاد مسألةً كلاميَّة مَحضةً، في مقابل آراء الفلاسفة، حتَّى تصحَّ دليلًا على أنَّ من يقول بها موافقٌ للمُتكلِّمينَ.

وعليه لا يمكن أن نعدَّ من يقول بنفي الاتِّحاد، فهو في دائرة المُتكلِّمين، وما يعضِّد عدم صحَّة هكذا نظرة، من أنَّ الحُكماء المشَّاء، ومنهم (ابن سينا)، والتابعين له، ينفون الاتِّحاد، ولا نرى أحدًا يتَّهمهم بأنَّهم متكلِّمون؛ فمخالفة الفلاسفة، واتِّباع رأيٍ يوافق رأيَ المتكلِّمين، لا يعني ذلك أنَّه في سلك المتكلِّمين؛ بلْ يمكن عدُّ هذا الرَّأي للعلَّامة تبعًا للحُكماء، والشَّاهدُ على ذلك، أنَّه نقل أدلَّة الشَّيخ الرَّئيس على نفي الاتِّحاد بوصفها الأقوى، لا ما ذكره المتكلِّمون؛ فتدبَّرْ.

٥. العقل هو الصَّادر الأوَّل:

يتبنَّى الحُكماء نظريَّةً مفادُها لا بدَّ أن يكون الصَّادر الأوَّل من سُنخ الجوهر، ولـمَّا كان الجوهر ينقسم على العقل، والنَّفس، والجسم، والهيولىّ، والصُّورة، اختاروا

(١) مناهج اليقين في أصول الدين: ٢٤٢.
(٢) راجع: شرح الإشارات: ٣/ ٢٩٢-٢٩٤.

العقـل مـن بينهم؛ لأنَّ الباقـي يلزم من القول بأحدهـا محاذير؛ ثُمَّ أثبتـوا ذلك للعقل، وحسب.

وعـرض العلَّامـة في (المناهـج) أدلَّةَ الفلاسـفة في إثبـات العقل، قـال: «وأقوى حجَجهـم على إثبات العقـل أنَّه تعالى واحدٌ لا يصدر عنه إلَّا واحدٌ؛ فالصادر الأوَّل إنْ كان جسمًا..»[1]، وردَّ الفلاسـفة على هذا الفرض بالمنـع، «والاعتراض المنع من تكثير الجسـم، وأيضًـا جواز اسـتناد الكثـرة إلى الواحد.. وأيضًـا المنع من كـون الفاعل غير قابل..»[2].

واتَّبـع العلَّامـةُ المُحقِّقَ الطُّـوسيّ في ردِّ القائلين بإثبات العقول المُجـرَّدة[3]، كما أنَّ العلَّامة ناقشَ ما ذكره الكاتبيّ القزوينيّ من أدَلَّةٍ على العقول المُجرَّدة؛ فراجعْ[4].

والملاحَظُ من النُّصوص المتقدِّمة للعلَّامة، أمرانِ:

الأوَّل: نرى العلَّامة في(كشـف المُراد)، بعد ذِكر نظريَّـة المُتكلِّمين من نفي العقول المُجرَّدة، ينتقد أدلَّتهـم، ويعدُّها نظريَّةً باطلةً، قال: «واعلمْ أنَّ جماعةً من المُتكلِّمين نفوا هـذه الجواهر، واحتجُّـوا بأنَّه لو كان هاهُنا موجودٌ ليس بجسـمٍ، ولا جسـمانيٍّ؛ لكان مشـاركًا لواجـب الوجود في هـذا الوصف؛ فيكون مشـاركًا لهُ في ذاتِـه، وهذا الكلام سخيفٌ»[5].

ثُـمَّ قـال في السـياقِ نفسـه: «فلهـذا لم يجـزمِ المُصنِّـفُ بنفـي هـذهِ الجواهـر

(١) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٤٣.
(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٨٥-١٩٢.
(٣) راجع: إيضاح المقاصد: ١٥٥.
(٤) لاحظ: المصدر نفسه.
(٥) كشف المراد: ١٧٦.

المجـرَّدة»[1]، وكذا في (كشـف الفوائـد): «وعند أكثـر المتكلِّمين أنَّه (العقـل المجرَّد)، لا تحقّـق للقسـم الثاني، وإلَّا لكان مشـاركًا للباري تعـالى في حقيقته؛ لأنَّه مشـاركهُ في التجرُّد، وليس بجيدٍ»[2].

الأمر الثَّاني: ثمَّة إشارةٌ مهمَّةٌ تتَّضح عبر مراجعة ما ذكره المحقِّق، والعلَّامة، وهي: مناقشـة ونقد ما ذكره المُثبتون للعقول المجرَّدة من أدلَّـةٍ، وهذا يعني أنَّ الأدلَّة المذكورة غيرُ متينةٍ، ولا تثبت المطلوب.

وكذا ما أقامه النَّافون للعقول المُجرَّدة من أدلَّةٍ؛ فهي ضعيفةٌ.

وعليه ما حصل من نقدٍ وردٍّ يدور في فُلك الأدَّلة لا النَّظريَّة نفسـها، قال العلَّامة: «لـمَّا بيَّن انتفـاء الجزم بعدم الجوهر المُجـرَّد الذي هو العقل، شرع في بيـان انتفاء الجزم بثبوته؛ وذلك ببيان ضعف أدَّلة المُثبتِين له»[3].

٦. بساطة الجسم:

وافق العلَّامةُ في كتابه المناهج المُتكلِّمين من أنَّ الجسمَ بسيطٌ، وانتقد الحُكماء القائلين بتركُّب الجسـم من الهيولىّ والصُّورة، قال: «هذا الجسـم عندهـم (الحكماء) مركَّب من هيـولي، وهي الجوهر القابل، ومن الصُّورة، وهي الجوهر المتَّصل بذاته، واسـتدلَّ عليه الشـيخُ في إلهيَّات الشِّـفاء بوجهَين..»[4]، وبعد أن ردَّ على هذَين الوجهَين قال: «هذان ضعيفان؛ أمَّا الأوَّل؛ فلأنَّه مبنيٌّ على اتِّصال الجسـم، والمتكلِّمون قد بيَّنوا أنَّه مركَّبٌ من الأجزاء»[5].

(١) كشف المراد: ١٧٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) مناهج اليقين في أصول الدين: ٣١-٣٢.
(٥) المصدر نفسه.

ونقل العلَّامة أدلَّة المُحقِّق في التَّجريد[1] على نفي الهُيولي، ومن هنا وافق العلَّامة جملةً من المتكلِّمين، وانتقد رأي ابن سينا القائل بتركُّب الجسم من الهُيولي، والصُّورة.

والجدير ذكرُه هنا أنَّ المحقِّق الطّوسيّ في التَّجريد نظَّر على المَشرب الكلاميّ القول المتقدِّم، على حين في شرحه على الإشارات؛ اتَّجه اتِّجاهًا فلسفيًّا واضحًا، وأثبت تركُّب الجسم من هيولي وصورة، مع أنَّه وافق المتكلِّمين في بساطة الجسم في شرحه للتَّجريد.

ولكن المتتبِّع لتأريخ الحكمة، لا يمكن له أن يجزمَ، لأنَّ هذه النَّظريَّة (بساطة الجسم) من المسائل الكلاميَّة البحتة؛ بلْ سيرى مدرسة حكمة الإشراق تثبت بساطة الجسم، وتنفي تركُّبه من الهُيوليّ، والصُّورة[2]؛ ولذا نظريَّة العلَّامة إذا خرجتْ عن دائرة الفلسفة المشَّائيَّة؛ فلا يعني أنَّها خرجتْ من عموم الفلسفة؛ لأنَّ العلَّامة في هذا الرَّأي طابق رأي الفلاسفة الإشراقيِّين؛ فلا يمكن القطع من أنَّ العلَّامة اتَّبع المتكلِّمين في ذلك أم الإشراقيِّين في الردِّ، والتبنِّي لنظريَّة بساطة الجسم.

٧. وجوب المعاد الجسمانيّ:

أثبت العلَّامة في(المناهج) المعاد الجسمانيّ في ضوء المنهج الكلاميّ؛ أي: أثبت مدَّعاه بالاستفادة من الحدِّ الأوسط الوحيانيّ، وفي مقام ثبوت المعاد، قال: «اتَّفق المُسلمون على إثبات المعاد البدنيّ.. والدَّليل على ثبوته أنَّه ممكنٌ، والصَّادق أخبر بثبوته؛ فوجَب الجزمُ به»[3].

(١) يعني به تجريد الاعتقاد للمحقِّق الطوسيّ. (د. عليّ الأعرجيّ).
(٢) لاحظ: حكمة الإشراق: ٢٠٦.
(٣) المناهج: ٣٣٨-٣٣٩.

وأمَّـا في مقام الإثبات؛ فيقول: «أمَّا إمكانـه؛ فلأنَّه تعالى قادرٌ على كلِّ مقدورٍ، عالمٌ بكلِّ معلومٍ، وذلك يستلزم إمكان الإعادة بمعنى جمع الأجزاء»[1].

ونـرى العلَّامـة ينتهـج نهـجَ المُتكلِّمـين في جملةٍ مـن كتُبـه في هذا المجـال، وهي: كشـف المـراد: ٤٣١، والباب الحادي عـشر: ٥٢، ونهج المُسترشـدين: ٧٨، والمناهج: ٣٣٩.

٨. إنكار المَعاد الرُّوحانيِّ:

يرفض المُتكلِّمون المعادَ الرُّوحانيّ، وإنْ كان هذا من باب السَّالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّ ذات الإنسان لا يحتوي على بُعدٍ روحانيٍّ، وحقيقة الإنسان منحصرة في الجوهر الجسمانيّ[2].

وفي هذا السِّـياق، اختلف العلماءُ في حقيقة الإنسـان، وهنـاك فرقةٌ من المتكلِّمين، وهم المعتزلة، ومذهب النَّظَّام، والأطبَّاء، وبتعبيره «قال آخرون»، هذا القول مشـهور، ولكـنَّ القائـل غير معلومٍ؛ فلـم نقِفْ على مَن يقول إنَّ الإنسـان لا يملك بُعـدًا مُجرَّدًا، وحقيقته الجسم والجسمانيَّة، ومعه لا يبقى لإثبات المعاد الرُّوحانيّ وجهٌ، وأكثر المُتكلِّمين لا نُلاحـظ في آثارهم بحثًا بعُنوان (وجوب المعاد الرُّوحانيّ)، وكذا العلَّامة لم يبحثْ في كتبـه: (كالمناهـج، والباب الحادي عشر، وكشـف المُراد، و..) المعـادَ الرُّوحانيّ، ولكن أورد في (كشـف الفوائد) اسـتدلال الحُكماء على المعاد الرُّوحانيّ ونقـدهُ، قال: «اتَّفقتِ الحُكـماء على امتنـاع فناء النَّفـس.. وهذا أثبتوا المعاد النَّفسـانيّ، واحتجُّوا.. وقدْ سـبق منعُه»[3].

(١) المناهج: ٣٣٨-٣٣٩.
(٢) راجع: كشف الفوائد: ٩١.
(٣) المصدر نفسه: ١٩٤.

وكيف كان، فإنَّ انتماء رأي العلَّامة لمَشرب المُتكلِّمين في كتاب، لا يقتضي بالضَّرورة أنَّ هـذا الرَّأي الحقيقـيّ، والنِّهائيّ للعلَّامـة؛ لأنَّه خالف المُتكلِّمين في (كشـف المُراد)؛ فنراه

أوَّلًا: اعتبرَ النَّفْس جزءًا من حقيقة الإنسان، وهذا خلاف نظر المتكلِّمين[1].

وثانيًا: عَدَّ النَّفْس مجرَّدةً[2].

وثالثًا: وافق على بقاء النَّفس[3].

وبناءً على ما تقدَّم، كيف ينكرُ المعاد الرُّوحانيّ؟.

وليتفطَّـن أنَّ مـا قرَّره لا ينسـجم مع إنكار المعـاد الرُّوحانيّ؛ فلا وجهَ لنسـبته إلى العلَّامة، كما عرفت.

ومـن مُنطلـق هـذه المُعطيات، نفهـم أنَّ العلَّامـة يُظهر في آثـاره الكلاميَّـة اتِّباعه للمُتكلِّمين؛ أمَّا رأيُه الحقيقيّ في(كشـف المُراد)، بوصفه مـن آثاره المتأخِّرة، فهو مطابقٌ لذوق الحكماء في إثبات المعاد الرُّوحانيّ.

ولعـلَّ عدم طـرح العلَّامة المعـاد الرُّوحانيّ في سـائر آثـاره؛ لأنَّها من المسـلَّمات؛ فالآيـات والروايـات صريحة عـلى إثبات ذلك؛ ولذا نراه طَرَح مسـألة المعاد الجسـمانيّ لـمَّا وقع الاختلاف بين الحكـماء، والمتكلِّمـين في كيفيَّته وماهيَّته، وأمَّـا الرُّوحانيّ؛ فلم يُشِرْ إليه.

(١) كشف الفوائد: ٩١.
(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ١٩٤.
(٣) المصدر نفسه: ١٩٥.

الآراء الفلسفيَّة للعلَّامة الحِلِّيّ

١. العلَّة تقتضي الضَّرورة لا الأولويَّة:

من المسائل التي وقع فيها نزاعٌ بين الحكماء، والمتكلِّمين، هي: هل المعلول يجب أن يصلَ إلى حدِّ الوجوب حتَّى يتحقَّق؟ أوِ الأولوية تكفي في تحقُّق المعلول؟.

ذهب المتكلِّمون إلى القول بالأولويَّة، واعتقد الحكماء بالقاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، واتَّبع العلَّامة الفلاسفة على ذلك في جملةٍ من مصنَّفاته؛ إذ عرض النظريَّتين، وتبنَّى نظريَّة الحكماء، ونقد نظريَّة المتكلِّمين، وننقل أُنموذجًا من كلامه للتَّدليلِ على ما ذكرنا في كتابه (المناهج)، قال: «قاعدة: لا يمكن أن تكون الأولويَّة كافيةً في أحد طرفي المُمكن ما لم ينتهِ إلى الوجوب»[١].

٢. احتياج العلَّة إلى المعلول الإمكان لا الحدوث:

اتَّبع العلَّامةُ المحقِّقَ الطُّوسيَّ في (كشف المُراد)، قال: «اختلف النَّاسُ هنا في علَّة احتياج الأثر إلى مؤثِّره؛ فقال جمهور العقلاء: إنَّها الإمكان لا غير، وقال آخرون: إنَّها الحدوث لا غير، وقال آخرون: هما معًا، والحقُّ الأوَّل»[٢]، ونُسب في (المناهج) الحدوثُ إلى مشايخ المتكلِّمين، قال: «مسألة: علَّة الحاجة إلى المؤثِّر هي الإمكان، لا الحدوث، خلافًا لقومٍ.. احتجَّ مشايخُ المتكلِّمين بوجهَين..»[٣].

ونقد العلَّامة دليلَين للمتكلِّمين في ملاك احتياج الأثر للمؤثِّر الحدوث.

(١) مناهج اليقين: ٥.
(٢) كشف المراد: ٥٤.
(٣) مناهج اليقين في أصول الدين: ٦.

ومن اللافت أنَّ الباحثة اشميتكه ذكرتْ نظريَّة العلَّامة، وانتماءَها للفلاسفة من أنَّ مناط الحاجة هي الإمكان، قالت: «والموضع الثَّاني ممَّا ذكره العلَّامة، وآمن به، وهو من نظريَّات الفلاسفة من أنَّ الاحتياج للعلَّة والمؤثِّر، هو الإمكان»[1].

وفي هذه المسألة كما في سابقتها، اتَّبع عقيدة الحُكماء، ونقد قول المتكلِّمينَ.

٣. الاشتراك المعنويّ للوجود:

وافق العلَّامة الفلاسفةَ في أنَّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ، والتزم في جميع آثاره بهذا القول؛ فمثلًا في المناهج، قال: «الحقُّ عندنا أنَّ الوجود مقولٌ بالاشتراك المعنويّ بين الموجودات»[2].

أمَّا المتكلِّمون، والإخباريُّون، والمحدِّثون، فيخالفون الفلاسفةَ، ويقولون بالاشتراك اللفظيّ؛ فبعضهم يعتقد بالاشتراك بين جميع الموجودات، ويعتقد آخرون أنَّ الاشتراك بين الممكنات معنويّ، وبين الممكنات والواجب لفظيّ؛ فهذا فخر الدِّين الرَّازيّ يقول في المباحث المشرقيَّة: «إنَّ الوجود مشتركٌ بين الواجب والممكن في مفهوم كونه وجودًا.. فهو مذهب الجمهور من الحكماء، وهو عندنا باطلٌ»[3].

وأرجع العلَّامة الطباطبائيّ في (بداية الحكمة) هذا التوهُّم للزوم السُّنخيَّة، وإليك ما قال: «القائلون باشتراكه اللفظيّ.. إنَّما ذهبوا إليه حذرًا من لزوم السُّنخيَّة بين العلَّة والمعلول، أو الواجب والممكن»[4].

(١) انديشه هاي كلامي علَّامه حلّيّ: ٢١١.
(٢) مناهج اليقين في أصول الدين: ٩.
(٣) المباحث المشرقيَّة: ١/ ١٢١.
(٤) بداية الحكمة: ١٢.

وأيضًا نسبَ العلَّامة في (شرح التَّجريد) القول بالاشتراك المعنويّ إلى المتكلِّمين[1]، ولكن لم يقصدْ كلُّ المتكلِّمين، وهذا يظهر من قوله في المناهج: «وذهب أبو الحُسين البصريّ، وأبو الحسن الأشعريّ، ومن تابعهما، إلى أنَّه غيرُ مشتركٍ بالمعنى؛ بلْ باللفظ»[2].

وكيف كان؛ فنظريَّة الاشتراك المعنويّ هو مشهور الحُكماء؛ وإذا قال بها متكلِّمٌ؛ فلا شكَّ أنَّه يسير على المنهج الفلسفيّ في هذه المسألة.

٤. الوجود والشَّيئيَّة:

يعتقد العلَّامة أنَّ الوجود عين الشَّيئيَّة، قال في المناهج: «الوجود ينقسم إلى العينيّ، والذِّهنيّ، والمُطلق الشَّامل لهما، وهو الشَّيئيَّة»[3]، وفي (كشف المُراد) وافقَ المُحقِّق الطُّوسيّ بتلازم ومساوقة الوجود للشَّيئيَّة، ومن جهةٍ أُخرى ردَّ على نظريَّة الحال لمتكلِّمي المعتزلة، قال: «فالمحقِّقون كافَّة من الحكماء، والمُتكلِّمين، اتَّفقوا على مساوقة الوجود للشَّيئيَّة وتلازمهما.. وقالت جماعةٌ من المُتكلِّمين إنَّ للمعدوم الخارجيّ ذاتًا ثابتةً في الأعيان..»[4]؛ ففي نظر العلَّامة لا يُطلق الشيءُ على العدم.

والجديرُ ذكرُه هنا أنَّ نظريَّة التَّساوق بين الوجود والشَّيئيَّة تنسجم مع مباني أصالة الوجود لصدر المتألِّهينَ[5]؛ فتأمَّلْ.

(١) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٤.
(٢) المصدر نفسه: ٩.
(٣) المصدر نفسه: ١١.
(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢.
(٥) لاحظ: الأسفار الأربعة: ١/ ٥٧.

٥ـ الاحتياج إلى العلَّة حدوثًا وبقاءً:

تقدَّم أنَّ ملاك احتياج المعلول إلى العلَّة الإمكان، وهذا الاحتياج في الحدوث والبقاء، هذه هي نظريَّة الحُكماء والمتأخِّرين مِنَ المُتكلِّمين، وتبعهم العلَّامة على هذا[١].

ومِنَ الواضح أنَّ عقيدةَ مشهور المُتكلِّمين ملاك الاحتياج إلى العلَّة في الحدوث لا الإمكان؛ ولذا في نظر هؤلاء تضحى علاقة الإنسان بالله كعلاقة البناء والبنَّاء، ومنه يعتقدون أنَّ العلَّة مُحدثة للعالم في الإيجاد لا في البقاء، والعالم يسيِّر حياته من دون الاحتياج إلى العلَّة بعد حدوثه.

وتصدَّى العلَّامةُ للردِّ على هذه النَّظريَّة التي تمثِّلُ رأيَ جمهور المتكلِّمين، وتبنَّى نظريَّة الحكماء القائلة بالاحتياج إلى العلَّة حدوثًا، وبقاءً.

٦. وجود الله تعالى عين ماهيَّته:

يعتقد العلَّامة أنَّ ماهيَّة واجب الوجود عين آنيَّته، قال في نهج المسترشدين: «ماهيَّته آنيَّته: وجوده نفس حقيقته»[٢]، وهذا رأي الحكماء كالفارابيّ، وابن سينا، وغيرهم، كما هو مصرَّح به في مصنَّفاتهم؛ أمَّا المُتكلِّمون فيرفضون هذا الرَّأي، ويعتقدون بزيادة الوجود على الماهيَّة في الواجب تعالى.

وفي هذا المجال تقول اشميتكه من منطلق تحقيقاتها ذات الصِّلة: «يعتقد أكثر متكلِّمي الأشاعرة، والمعتزلة، بزيادة الوجود على الماهيَّة، سواء كان في الواجب أم غيره»[٣].

(١) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧.
(٢) نهج المسترشدين: ١٨٨.
(٣) انديشه هاي كلامي علّامة حليّ: ١٨٥.

٧. عينيَّة الذَّات، والصِّفات في الحقِّ تعالى:

اتَّبع العلَّامة قول الحكماء في عينيَّة الذَّات، والصِّفات في الله تعالى، قال في كشف الفوائد: «ذهب الحكماءُ إلى أنَّ صفاته تعالى ليستْ زائدة على ذاته تعالى لعين هذه الحُجَّة، وإلَّا لكان مركَّبًا من الذَّات والصِّفات استحالة زيادتها.. وجماعة من المتكلِّمين المُحقِّقين ذهبوا إلى أنَّ الصِّفات ليستْ زائدة على ذاته»[١].

نعم، جملة من المتكلِّمين الأشعريِّين يقولون بالقدماء الثَّمانية[٢]، وزيادة الذَّات على الصِّفات.

٨. أصالة الوجود وملاك اتِّصاف الماهيَّة بالوجود:

يقول العلَّامة في كتابه (نهاية المرام في علم الكلام) ملاك تحقُّق الوجود: «إنَّ الوجود نفس الكون في الأعيان، لا ما به الكون في الأعيان»[٣]، وصرَّح في شرح التَّجريد: «الوجود هو نفس تحقُّق الماهيَّة، والأعيان، وليس ما به تكون الماهيَّة في الأعيان»[٤]؛ فإذا لم تضفِ الماهيَّة للوجود لا تحقُّق لها في الخارج. تقول اشميتكه في هذا المضمار: «العلَّامة كابن سينا يعتبر الماهيَّة مفهومًا غير متَّصلةٍ بالأعيان الجزئيَّة الخارجيَّة، وما دامتْ غير متَّصلةٍ بالوجود؛ فإذا اتَّصلت أضيف لها الوجود، وأضحتْ كائنًا بالأعيان، ومعه يكون الموجود قابلًا للتَّميُّز، وإذا تحقَّق الجزئيّ الخارجيّ؛ فمعناه أنَّه أضيف للماهيَّة وجود، وإذا لم تضفِ الماهيَّة للوجود؛ فالماهيَّة غير قابلةٍ للإدراك خارجًا، وتبقى فقط لها نحو تعقُّل ذهنيّ، ومنه يتمُّ التميُّز»[٥].

(١) كشف الفوائد: ٥٢.
(٢) غاية المرام في علم الكلام: ٣٨.
(٣) نهاية المرام في علم الكلام: ١/ ٢٧-٢٨.
(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٠.
(٥) اندسشه هاي كلامي علاّمه حليّ: ١٨٦.

٩. إرادته تعالى عين ذاته:

ممَّا وقع فيه الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلِّمين، بحث إرادة الحقِّ تعالى.

قال المتكلِّمون: إرادة الله زائدة على ذاته، وتبعهم على هذا بعض الفلاسفة، أمَّا المُحقِّقون من الفلاسفة فقد قسَّموا الإرادة على قسمَين:

الأوَّل: عين ذاته تعالى. **الثَّاني**: زائدة على ذاته.

ويؤمن العلَّامة بنظريَّة الحُكماء، وهي إنَّ الإرادة من صفات الذَّات، وهي عين ذاته تعالى، وصرَّح في المناهج: «الحقُّ عندي أنَّ الإرادة ليست زائدة على الدَّاعي في حقِّ الله تعالى؛ لأنَّه لو كان مُريدًا بإرادةٍ زائدةٍ على ذاته..»[١]، ثُمَّ نقد عقيدة الأشاعرة، وأبي هاشم، وأبي عليّ في أنَّ إرادته تعالى زائدة على ذاته.

لا يُقال من العلَّامة في الباب الحادي عشر، يقول: إنَّ الإرادة زائدةٌ على الذات، كما يتَّضح من قوله: «إنَّه تعالى مريدٌ، وكارهٌ؛ لأنَّ تخصيص الأفعال بإيجادها في وقت دون آخر، لا بدَّ من مُخصَّص، وهو الإرادة»[٢]؛ فمرادُه من هذا التَّعليل «لأنَّ تخصيص الأفعال..» الإرادة الحادثة والزَّائدة عن الذَّات، ولكن مُراد العلَّامة في مقام الفعل لا الذَّات؛ أي منَ القسم الثَّاني للإرادة.

١٠. أصالة الماهيَّة في الجعل:

يعتقد العلَّامة تبعًا للمُحقّق الطوسيّ في(كشف المُراد) من أصالة الماهيَّة في الجعل، يقول في مستهلِّ كلامه: «إنَّ المؤثِّر يؤثِّر في الماهيَّة، وعند فرض الماهيَّة يجب تحقُّقها وجوبًا لاحقًا»[٣].

(١) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٧٤.
(٢) الباب الحادي عشر: ١٤.
(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٦.

ويظهر من هذا النَّصِّ أنَّ ملاك التَّأثير ليس للماهيَّة نفسها؛ بلْ كما ذهب إليه السَّهروردي منَ انضمام الماهيَّة للوجود، قال العلَّامة: «المُراد في التَّأثير المؤثِّر هو ضمُّ الماهيَّة إلى الوجود، ولا يلزم من ذلك ما ذكروه من المحال»[1]؛ لوضوح أنَّ الماهيَّة من حيث هي ليستْ إلَّا اعتبارًا عقليًّا؛ فهي أساسًا لا شيءَ حتَّى يتعلَّق بها الجعل، وتكون محلًّا للفيض.

وردَّ العلَّامة في كتابه (إيضاح المقاصد) على استدلال الكاتبيّ القزوينيّ؛ إذْ يعتقد الكاتبيّ استحالة تعلُّق الجعل بالماهيَّة، وأيضًا ناقش أدلَّة الكاتبيّ على تعلُّق الجعل بالوجود، قال: «لقائلٍ أنْ يقول: لو كان الوجود وجودًا بالفاعل، للزم من الشَّكِّ في وجود الفاعل الشَّكّ في كون الوجود وجودًا»[2]، ويظهر من هذا النصِّ تماهي العلَّامة للمدرسة الإشراقيَّة التي يبدو منها القول بأصالة الماهيَّة، كما هو مشهور.

١١. إثبات واجب الوجود:

نقدَ الكاتبيّ القزوينيّ في كتابه (حكمة العين) أدلَّة المُتكلِّمين على إثبات واجب الوجود عن طريق الحدوث، وتناهي الأبعاد و..

وسجَّل العلَّامة ملاحظاتِه على بعض إشكالات الكاتبيّ، والجواب عنها[3].

وأنَّ العلَّامة في المناهج ذكر طريقَين لإثبات واجب الوجود: طريق المتكلِّمين، وطريق الحكماء، وضعَّف طريقة المتكلِّمين، وقوَّى طريقة الحُكماء؛ فنراهُ يتبنَّى برهان

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٦.
(٢) إيضاح المقاصد: ٣٢.
(٣) لاحظ: شرح إيضاح المقاصد: ١٣١-١٣٤.

الصِّدِّيقين الذي نظَّر له ابنُ سينا في الإشارات، قال: «البحث الثاني: في بيان وجوده تعالى، لـمَّا أبطل الدَّور والتَّسلسل، قلنا إنَّ هاهُنا موجودًا بالضَّرورة؛ فهو إمَّا واجب، أو ممكن؛ فإنْ كان الأوَّل، فهو المطلوب، وإنْ كان الثَّاني؛ فلا بدَّ من مؤثِّرٍ؛ فإمَّا أن يدور أو يتسلسل، وهما باطلان، أو ينتهي إلى الواجب، وهذه الطَّريقة هي أشرف الطُّرُق»[1]، ويواصل كلامه في تضعيف طُرق المتكلِّمين: «وللمتكلِّمين طريقة أُخرى.. والمشايخ المعتزلة طريقة أخرى.. وهذه الحُجَّة ضعيفة، قد تعلَّمت ضعفها، وضعف أمثالها في ما سلف»[2].

وأقام في (كشف المراد) أوَّل الدَّليل على إثبات الواجب، هو برهان الصِّدِّيقين الذي أشار له ابنُ سينا في الإشارات، وهو استدلالٌ لـمِّيٌّ، ثُمَّ ذكر استدلال المتكلِّمين القائم على حدوث العالم، وإبطال الدَّور والتَّسلسل، وعقب بقوله طريقة الحكماء هي الأساس، ولا بدَّ أن يرجع طريق المتكلِّمين إليه، قال: «هذا برهانٌ قاطعٌ أشار إليه في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]، وهو استدلال لـمِّيٌّ، والمتكلّمون قد سلكوا طريقًا آخر؛ فقالوا: العالم حادث؛ فلا بدَّ له من محدثٍ.. وهذه الطَّريقة إنَّما يتمشَّى بالطَّريقة الأولى؛ فلهذا اختارها المصنِّف على هذه»[4].

وتمسَّك العلَّامة ببرهان الصِّدِّيقين في إثبات في الواجب تعالى في (نهج المُسترشدين)[5]، و(الباب الحادي عشر)[6]، ولم يذكرْ طُرقَ المُتكلِّمين البتَّة.

(١) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٥٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) فصِّلت: ٥٣.
(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٥.
(٥) لاحظ: نهج المسترشدين: ٣٧.
(٦) راجع الباب الحادي عشر:٧.

١٢. حقيقة الله تعالى مجهولة لنا:

مـنَ المسـائل المُختلف فيها بـين المتكلِّمين، والفلاسـفة، هي هلْ حقيقـة الله تعالى معلومة لنا؟.

يرى العلَّامة أنَّ جمهور المُتكلِّمين يعتقدون بأنَّ حقيقة الله تعالى معلومة للبشر، وأمَّا الحكـماء؛ فيقولون: معلوميَّته محال للإنسـان، ثُمَّ إنَّه يناقش أدَلَّـة المُتكلِّمين، ويعتقد أنَّ الحقَّ مع الحُكماء، قال: «ذهب جمهور المُعتزلة والأشاعرة إلى أنَّ حقيقة الله تعالى معلومة للبشر؛ لأنَّ وجوده تعالى نفس حقيقته، وهو معلوم، والمُقدِّمتان سلفتا، وذهب الأوائل وضرارًا[١] مـن متقدِّمي المتكلِّمين، والغزَّاليّ من متأخِّريهم إلى أنَّها غير معلومةٍ..وهذا عنـدي هو الحـقُّ، وما ذكـره المتكلِّمون في حُججهم؛ فهـو مبنيٌّ عـلى أنَّ حقيقته نفس وجوده، وللمنازع أن يُنـازع فيه، أمَّا نحن نُجيبهم بالمنع منَ العلم بوجوده..»[٢]، وقال في نهج المُسترشـدين: «لأنَّ المعقول من واجب الوجود ليس إلَّا الصفات الحقيقيَّة، مثل الوجـوب.. أو الإضافيَّة، مثـل كونه تعالى خالقًا.. أو السَّـلبيَّة، مثل أنَّـه تعالى ليس في جهةٍ.. وأمَّا غير ذلك؛ فهو غير معقولٍ»[٣].

١٣. الخير والشَّرُّ

نظَّر أرسـطو للخـير والشرِّ، واعتقَـد أنَّ الخيرَ أمرٌ وجـوديٌّ، والشرَّ أمـرٌ عدميٌّ، وهـذه النَّظـرة حظيـت بقبـول الحُكـماء المُسـلمين، كابـن سـينا، واعتقد بهـا العلَّامة أيضًـا، كـما صرَّح في كشـف المُـراد: «إذا تأمَّلنـا في كلِّ مـا يقـال لـه خـير، وجدنـاه

(١) كـذا ورد في النـصِّ المترجَم والنصِّ الأصلـيّ في كتاب العلَّامة الحِلِّـيّ، والصواب (ضرارٌ). (د. عليّ الأعرجيّ).
(٢) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٩٨-١٩٩.
(٣) نهج المسترشدين: ٤٧.

وجـودًا، وإذا تأمَّلنـا في كلِّ مـا يقـال لـه شرٌّ.. وجدنـا شرِّيَّتـهُ باعتبار مـا يتضمَّن من العدم»[1].

وليعلـمْ أنَّ بحث الخير والشرِّ لم يـردْ في أكثر الكتب الكلاميَّة، ويمكن أن يُقال هو بحثٌ فلسـفيٌّ محضٌ طرحه أفلاطون، وأرسـطو، والفارابيّ، وابن سينا، والمُحقِّق نصير الدِّين الطوسيّ، وذكره العلَّامةُ تبعًا للفلاسفة.

١٤. الجوهر جنسٌ لأنواع خمسة:

عـدَّ الحُكماءُ الجوهرَ جنسًـا لأنواع خمسـةٍ، وخالـف المتكلِّمـون في ذلك، وأجاب العلَّامـة في (كشـف الفوائد)، بعد بيان رأي الحكماء، واسـتدلال بعـض المتأخِّرين من علـماء الـكلام في نفي جنسـيَّة الجوهر: «فنقـول عندهـم (الحُكـماء) إنَّ الجوهر جنسٌ لأنواع خمسة الصورة.. ونفاه المتكلِّمون، واستدل بعض المتأخِّرين على أنَّ الجوهر ليس بجنس.. والجواب ليس الجنس هو هذا الرَّسم؛ بلْ هو معروضه..»[2].

والحاصل: أنَّ العلَّامة يعتقد بجنسـيَّة الجوهر للأنواع الخمسة، وهو رأي الحكماء، كما لا يخفى عليك.

١٥. ترجيح قول الحكماء في تعريف الضدَّينِ

عـرَّف المُتكلِّمون القدمـاء الضدَّينِ بقولهم: «الموجـودات المتضادَّة هي الأعراض التي تكون من جنسٍ واحدٍ، ولا يمكن اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، ويمكن حلولهـا فيه على التَّعاقب، وخلوّه عنها جميعًا»[3]، ثُـمَّ يعقِّب العلَّامة على هذا التَّعريف:

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٠.
(٢) كشف الفوائد: ١٣.
(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧.

«هذا هو التَّضادُّ بحسب الشُّهرة»[1]؛ فلا بدَّ من تقيد بقيدٍ (بينهما غاية التَّباعُد) كما فعل الحكماء، والحقُّ معهم، «أمَّا بحسب التَّحقيق؛ فكما ذهب إليه الحُكماء، وهو أن يُراد فيه أن يكون بينهما غاية التَّباعُد»[2]؛ ولذا رجَّح العلَّامة تعريف الحكماء على تعريف مشهور المُتكلِّمين.

١٦. حقيقة الإنسان:

احتدم النِّـزاعُ بين المتكلِّمين والحكماء في حقيقة الإنسـان؛ فقال المتكلِّمون حقيقته الأجزاء الأصليَّة، وذهب الحكماء أنَّه مركَّبٌ من نفسٍ مجرَّدةٍ، وجسمٍ[3]، وردَّ المتكلِّمون عـلى نظريَّة الحُكماء بأنَّ حقيقة الإنسـان نفس وجسـم، وصرَّح في (كشـف الفوائد) في سـياق هذا الاختـلاف: «وقدِ اختلـف النَّـاس في ماهيَّة (الانسـان) اختلافًـا عظيمًا.. وذهـب.. المُحقِّقون من المُتكلِّمين.. بأنَّه عبـارةٌ عن أجزاء أصليَّة في هذا البدن باقية من أوَّل العُمـر إلى آخـره.. أمَّا القائلـون بالمجرَّد فهُم جمهور الحكماء.. بأنَّ حقيقة الإنسـان عبارة في الجوهر المجرَّد.. متعلِّـق بهذا البدن..»[4]؛ ثُمَّ يقول: «وأقوى المذاهب هذا، أو ما ذهب إليه المُحقِّقون من أنَّه أجزاء أصليَّة»[5].

وفي ضـوء هذا النَّصِّ، يتَّضـح أنَّ العلَّامة يقدِّم قول الحكماء عـلى قول المُتكلِّمين، ولا شَكَّ من أنَّ ثمَّة مغزًى من هذا التَّقديم، فتأمَّلْ.

إذا قيل هذا لا يدلُّ على أنَّ العلَّامة يتَّبعُ الحكماء فيه.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) لاحظ: نهج المسترشدين: ٧٥.
(٤) كشف الفوائد: ٨٧-٨٨.
(٥) المصدر نفسه.

جوابُه: صرَّح العلَّامة في (كشف المُراد)، وهو من آثاره المُتأخِّرة، باعتقاده لنظريَّة الحُكماء من أنَّ الإنسان مركَّبٌ من نفسٍ وبدنٍ، وردَّ على نظريَّة المُتكلِّمين، فراجِعْ[1].

١٧. تجرُّد النَّفْس وبقاؤها:

ناقش العلَّامة في (المناهج) أدلَّة تجرُّد النفس وجسمانيَّتها، وذكر خمسة أدلَّة على تجرُّد النَّفس، وردَّ عليها، ونقد قول المُتكلِّمين من أنَّ الإنسان ليس إلَّا جسمانيًّا، قال: «وأمَّا المُتكلِّمون فقدِ استدلُّوا.. وهذا لا يخلو من ضعف»[2]، واللافتُ للنَّظر أنَّ العلَّامة نقد أدلَّة تجرُّد النَّفس، وعدمها على حدٍّ سواءٍ؛ ولذا يعقِّب ويقول: «قد عرفتَ ضعف الكلاميِّين؛ فعليك باستخراج أدلَّة أُخرى غير هذه، فإنَّ جُلَّ ما ذكره، فهذا غير مفيدٍ لليقين»[3].

وسجَّل العلَّامة ملاحظَتينِ على نقد الكاتبيّ القزوينيّ لأدلَّة تجرُّد النَّفس؛ إذ ذكر خمسة أدلَّة في (حكمة العين) مثلًا، قال العلَّامة على الإشكال الثَّاني من الكاتبيّ: «هذا الاعتراضُ ليس بجيِّدٍ»[4]، وكذا على الاعتراض الخامس؛ فراجِعْ[5].

وكان موقف العلَّامة مختلفًا؛ إذْ وافقَ في (كشف المُراد) على أكثر الأدلَّة على تجرُّد النَّفس؛ فكانتْ نظرته منسجمة مع مباني الحكماء، ورفض نظريَّة المتكلِّمين القائلة بنفي الجوهر المُجرَّد، واعتبر العلَّامة في (كشف المُراد) النَّفس النَّاطقة جوهرًا مجرَّدًا، وردَّ على قول المُتكلِّمين من نفي التَّجرُّد، وإثبات الجسمانيَّة.

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٠١.
(٢) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٣٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) إيضاح المقاصد: ١٤٥.
(٥) المصدر نفسه.

وذكر المُحقِّق الطوسيّ سبعة أدلَّة على تجرُّد النَّفس، ووافق العلَّامة على خمسةٍ منها، وردَّ على اثنين، وهما الدَّليل الثَّاني، قوله: «وعدم انقسامه»[١]، والدَّليل الثَّالث «وقوَّتها على ما تعجز المقارنات عنه»[٢]؛ إذْ عقَّب العلَّامة عليهما بقوله: «وفيه نظرٌ»[٣].

١٨. التَّشكيك في الوجود

قال العلَّامة في(كشف المُراد) التَّشكيك بالوجود بين الواجب والمُمكن.

وممَّا ينبغي التَّنبيه له: فما طرحه العلَّامة من التَّشكيك في (كشف المُراد) غير ما ذكره السَّهروورديّ، وصدر المتألِّهين[٤] من التَّشكيك الخاصِّيّ، وعدُّوا ما يقول به العلَّامة هو التَّشكيك العامِّيّ.

والمُراد من التَّشكيك الخاصِّيّ هو «أنَّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك».

واعتقد السّهروورديّ أنَّهما يرجعان للماهيَّة، على حين ذهب العلَّامة إلى أنَّ (ما به الامتياز) يرجع للوجود، و(ما به الاشتراك) يرجع للأعراض اللازمة للوجود، ومعه تضحى الوحدة بالذَّات، والغيريَّة بالعرض اللازم.

والجديرُ ذكرُه هنا أنَّ ما قاله صدر المتألِّهين ذَكَره العلَّامة في ما يخصُّ (ما بهِ الاشتراك) يرجع للوجود، مع أنَّ التَّشكيك الخاصِّيّ يرجع ما به الاختلاف؛ لما به الاشتراك)، أمَّا التَّشكيك العامِّيّ المشَّائيّ أنَّ (ما به الاشتراك)، و(ما به الاختلاف) فيعدُّونه من ذاتيَّات الماهيَّة[٥].

(١) إيضاح المقاصد: ١٩٥
(٢) المصدر نفسه: ١٩٦.
(٣) المصدر نفسه: ١٩٦-١٩٧.
(٤) ١٢٥و١٢ الشيرازيّ.
(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة: ١/ ٢٣٣.

وعليه فإنَّ التشكيك بين مراتب الواجب والمُمكن بحسب البيان المتقدِّم هي نظريَّة فلسفيَّة صرْفة، ومن المُسلَّم به أنَّ المتكلِّمين يرفضون التَّشكيك بين مراتب الوجود، ويعدُّون وجود الله تعالى مباينًا لوجود المخلوقات، قال العلَّامة في هذا المضمار: «إنَّا قد بيَّنا أنَّ الوجود مقولٌ بالتَّشكيك على ما تحته، والمقول بالتَّشكيك على أشياء يمتنع أن يكون هو الحقيقة نفسها أو جزءًا منها؛ بل يكون دائمًا خارجًا عنها لازمًا لها، كالبياض المقول على بياض الثلج، وبياض العاج»[1].

١٩. المنهج الفلسفيُّ لاستدلال العلَّامة:

من المفاصل المهمَّة لمعرفة أنَّ العلَّامة فيلسوفٌ هي منهجه، وطريقة استدلاله لإثبات المطلوب في فضاء العقائد والمجهولات النَّظريَّة؛ فنرى في غير كتابه (الباب الحادي عشر) في جميع آثاره، ومصنَّفاته، وشروحه الكلاميَّة، في أكثر الموارد يطبِّق المنهج الفلسفيّ، والعقليّ لإثبات أو نفي أكثر المسائل.

فمثلًا نُلاحظ المُتكلِّم يفيد الحدِّ الأوسط في البرهان من آية قرآنيَّة، أو قول معصوم عليه السلام، وبشكلٍ عام يفيدُ من الشَّريعة في مقدِّمات البرهان، وبالتَّالي إثبات ونفي المسائل يدور في فلك موافقة أو مخالفة الشَّريعة، مع أنَّ العلَّامة في أثبات أكثر المسائل في بداية أدلَّته، وبحثه يغضُّ النَّظر عن الشَّريعة، ونراهُ يعمِل الجنْبة العقليَّة والفلسفيَّة، وهذه خصوصيَّة وصفة الفيلسوف، وهي تتوافر في العلَّامة في أكثر المسائل، كما لا تخفى على المطِّلع.

وهذه السِّمة للعلَّامة تتمظهر بشكلٍ تفصيليّ، ودقيقٍ في شرحه على (أنوار الملكوت)، وأودُّ أن أسجِّل ملاحظاتٍ في هذا السِّياق:

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٥.

أوَّلًا: صرَّح العلَّامة في بحث إثبات الواجب تعالى أنَّه لا بدَّ أن تكون معرفة الله عقليَّة، وليس هناك طريقٌ آخر غير العقل، وفي هذا الصَّدد، قال العلَّامة: «إنَّ معرفة الله تعالى لا تتمُّ إلَّا بالنَّظر، وهذه المُقدِّمة بيِّنةٌ لا تفتقر إلى استدلال؛ لأنَّ المعرفة ليستْ ضروريَّة قطعًا؛ بلْ هي نظريَّةٌ، والمُفيد في النَّظريَّات إنَّما هو النَّظرُ؛ لأنَّ العقلاء بأسرهم.. يلتجئون إليه في استحصال مقاصدهم المجهولة، ولو هناك طريق آخر لالتجئوا إليه»[1]، ولا يكفي تقليد قول المعصوم عليه السلام في المسائل الاعتقاديَّة؛ وذلك «بأنَّ التَّقليد متردَّد بين من لا ترجيح فيهم»[2]، وإذا ما أردنا إثبات المعارف الإلهيَّة عن طريق قول المعصوم عليه السلام، فيلزم منه الدَّور، وفي هذا المجال قال: «بأنَّ قول المعصوم لا يكون حجَّة إلَّا إذا عرفنا كونه معصومًا.. فتكون معرفتنا بالعصمة مستفادة من الله بالوحي على بعض الرَّسائل، وهو مسبوقٌ بمعرفة الله؛ فيلزم الدَّورُ المُحال»[3].

ويقرِّر العلَّامة في النُّصوص السَّابقة من لا بديَّة إثبات العقائد بالأدلَّة العقليَّة، ويرفض طريقة التَّلفيق الكلاميَّة من إضمام الدَّليل العقليّ للسَّمعيّ.

ثانيًا: ثمَّة فصلٌ عنونه العلَّامة «في أنَّ النَّظر مفيدٌ للعلم»[4]، وذكر أنَّ طريق العقل هو المفيدُ لليقين.

ثُمَّ عنونَ آخر «في أنَّ الدَّليل السَّمعيَّ هل يفيد اليقين، أم لا؟»[5]، لـمَّا كان الدَّليل أعمَّ من العقليّ والسَّمعيّ، كما يذهب إليه المُتكلِّمون، أشار العلَّامة إلى نقطةٍ مهمَّةٍ جدًّا، وهي هل هذا السُّنخ من الدَّليل يفيد اليقين، أو لا؟.

(١) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه: ١٠.

خلاصة ما قاله في هذا المِضمار أنَّ الاستدلال السَّمعيّ لا يُنتج اليقين، نعم إذا حُفَّ بقرائن؛ فمن الممكن أن يدخل في دائرة اليقين، قال العلَّامة: «اعلمْ أنَّ هذه الاحتمالات، وإنْ كانتْ متقدِّمةً في بعض السَّمعيّات إلَّا أنَّه قد يضمُّ إلى الدَّليل السَّمعيّ من القرائن ما يحصل معه اليقين»[1]؛ فنراهُ هنا لا يعتدُّ بمنهج المتكلِّمين بوصفه غيرَ مفيدٍ لليقين، وإذا أفاد، فلا بدَّ أن يتوافر فيه شرطٌ، وهو القرائن.

ثالثًا: يَعدُّ العلَّامة الدَّليلَ السَّمعيَّ بلحاظ المرتبة يأتي بعد الدَّليل العقليّ، وحجِّيَّة الدَّليل السَّمعيّ من قول المعصوم عليه السلام تثبُت عبر الدَّليل العقليّ، واليك نصُّ العلَّامة في هذا السياق: «اعلم أنَّ الدلائل السَّمعيَّة مستندة إلى قول الرَّسول، وإنَّما يكون حجَّة بعد ثبوت صدقه، ويستحيل ثبوته بالسَّمع، وإلَّا لزم الدَّور؛ بل إنَّما يثبت بالعقل، وكذا كلُّ مقدِّمةٍ يتوقَّف عليها العلم بصدقه، كوجود الله تعالى.. فإنْ لم يكن في العقل ما يدلُّ على ثبوته؛ فإنَّه لا يثبت بالعقل؛ لاستحالة ترجيح المُمكن من غير مرجِّح»[2].

وهذا دليلٌ آخر لترجيح العلَّامة المنهج العقليّ على المنهج الكلاميّ.

فهذه ثلاثة موارد يخالف العلَّامة فيها المنهج الكلاميّ لإثبات المطلوب في المسائل العقديَّة، وعليه فهذه الموارد كاشفة عن النَّزعة العقليَّة للعلَّامة، والنَّظرة الفلسفيَّة له؛ فكلُّ متكلِّمٍ إذا تعامل مع هذه المسائل الثَّلاث، وخرج عن المنهج الكلاميّ في التَّنظير لها، لا يُعدُّ متكلِّمًا، ويدخل نطاق المشرب الفلسفيّ، كما هو واضح.

٢٠. طرح المسائل الفلسفيَّة:

يلاحَظ أنَّ العلَّامة نظَّر لبعض المسائل التي لا تبحث إلَّا في الفلسفيَّة، وأبدى رأيه

(١) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١١.
(٢) المصدر نفسه: ١٢.

فيهـا، وفي أغلب الأحيان يوافق الحكماء في إثبات تلك المسـائل، ونذكر هنا على سـبيل التمثيل ما ذكره في (كشـف المُراد): بحث الخير والشرِّ، أصالة الوجود، وأصالة الجعل، التَّقابل، العِليَّة، نفس الأمر.. وغيرها.

٢١. تبعيَّة الحُكماء في إثبات بعض المسائل وإبطالها:

تمسَّـك العلَّامة في إثبـات بعض المسـائل أو نفيها بأدلَّة الفلاسـفة، مثـلًا: نقل في (المناهج)[١] لإبطال الدَّور، والتَّسلسـل أدلَّة ابن سـينا، وأشار في عدم قدم النَّفس بأدلَّة ابن سـينا، والسَّـهروردي، وذكـر[٢] في غيريَّة المزاج عن النَّفس اسـتدلال ابن سـينا في الإشارات، وأيضًا ما قرَّره في (كشف المُراد) حول تعدُّد قوى النَّفس النَّباتيَّة، والحيوانيَّة، والإنسانيَّة، هو ما قاله ابن سينا في الإشارات؛ فراجعْ.

(١) لاحظ: مناهج اليقين في أصول الدين: ٤١، ١٥٧-١٥٨.
(٢) المصدر نفسه: ١٩٣.

نقد نظريَّة اشميتكه من أنَّ العلَّامة متكلّمٌ

اتَّضح ممَّا تقدَّم من أدلَّة على أنَّ العلَّامة فيلسوفٌ، ولكن ذكرتِ الباحثةُ اشميتكه ثلاثةً من الدَّلائل على أنَّه متكلِّمٌ، ولا بأس أن أذكر ما قالته:

١. تعتقد اشميتكه أنَّ للعلَّامة آراءً كلاميَّةً، منها: نظريَّة الصُّدور، وعدم قِدَم العالم الزمانيّ، وقاعدة الواحد، وهذه الآراء تخوِّلنا للقول من أنَّ العلَّامة متكلِّمٌ.

ويُلاحظ عليه: تقدَّمَ غير مرَّةٍ أنَّنا لا يمكن أن نحكم على العلَّامة من آراءٍ ثلاثة يوافق فيها بعض المتكلِّمين، ونغضُّ النَّظر عن آرائه الفلسفيَّة، ونقرأ العلَّامة بهذه النَّظرة الضيِّقة.

٢. وممَّا أشارتْ إليه الباحثة، وعدَّته دليلًا على مدَّعاها من أنَّ العلَّامة نقد نظريَّة ابن سينا في ما يخصُّ العلم الإلهيّ، أنَّ الله لا يتعلَّق علمه بالجزئيَّات، وهذه النظريَّة فلسفيَّة؛ إذن يخالف العلَّامة الفلاسفة.

ويُلاحظ عليه: أنَّ الباحثة لم تطَّلعْ بما فيه الكفاية للمجازفة بهذا القول؛ فمن المعلوم أنَّ نظريَّة ابن سينا في ما يتعلَّق بالعلم الإلهيّ لم يوافقْهُ أيُّ فيلسوف إسلاميّ، وهو رأيٌ اختصَّ به ابن سينا، حتَّى المحقِّق الطوسيّ، مع أنَّه تعهَّد بشرح الإشارات لا بجرحها، نقدَ ابن سينا في هذا المجال؛ بلِ الأمر بالعكس تمامًا؛ فإنَّ العلَّامة وافق جمهورَ الحُكماء، وردَّ على نظريَّة ابن سينا.

٣. ذكرتِ الباحثةُ أنَّ العلَّامة متأثِّرٌ بالفخر الرازيّ؛ إذ قالت: «ثمَّة أثرٌ فلسفيٌّ واضحٌ على أفكار الفخر الرازيّ، الأمر الذي اندمجت فيه المفاهيم الكلاميَّة، أو العقديَّة،

مع الاصطلاحات الفلسـفيَّة، ومن ثمَّ، كانتِ المساحة أوسـعَ في التَّأثير على النَّظريَّات، وهذا المنهج أثَّر بشكلٍ كبيرٍ على العلَّامة الحِلِّيّ»[1].

لعلَّ منشـأ القول بتأثُّر العلَّامة بالفخر الـرَّازيّ، هو عدُّ العلَّامة في جملة المتكلِّمين، ونطاقهم، مع أنَّ مَن له اطِّلاع ومعرفة بالآثار الفلسـفيَّة للفخر الرَّازيّ وأفكاره، يتَّضح لـه جليًّا من أنَّه متأثِّرٌ بابن سـينا؛ فمثلًا في مسـألة إعادة المعدوم في كتبـه الكلاميَّة، قال بالجواز، بينما في كتبه الفلسفيَّة، مثل (المباحث المشرقيَّة)، وهي من كتبه القيِّمة الفلسفيَّة، قال بالاسـتحالة، وقال في هذا الصدد: «إنَّ نِعمَ ما قال الشـيخ من أنَّ كلَّ من رجع إلى فطرته السَّـليمة.. شـهد عقله الصريح بـأنَّ إعادة المعدوم ممتنعٌ قطعًـا»[2]، ولربَّما خاف بعـضٌ من انتسـاب آراء العلَّامة إلى ابن سـينا، من ثَّم، يكون في جملة الفلاسـفة، وهذا غير مرغوبٍ فيه، فابتدعوا طريقًا آخر، وهو انتسـابُه إلى الفخر الرَّازيّ، والمشـهور عنه أنَّـه متكلِّمٌ، وهو المطلوب، مع أنَّهم غفلوا مـن أنَّ الفخر الرَّازيّ في تحقيقاته يدور مدار ابن سينا.

(١) انديشه هاي كلامي علّامه حليّ: ٢٤٣.
(٢) المباحث المشرقيَّة: ١/ ١٣٧.

نتيجة البحث

تقـدَّم في طيَّات البحث أنَّـه لـمَّا كانت آثار العلَّامة الفلسـفيَّة مغيَّبـة، اعتمدنا على كتبـه الكلاميَّـة في اسـتخراج اتِّجاهه الفلسـفيّ، ونادرًا ما نـراهُ يوافـق المتكلِّمين، ويردُّ آراء الفلاسـفة، وإلَّا بشـكلٍ عامٍّ؛ فهو يوافق ويتَّبع آراء الحكماء، وينقد آراء المتكلِّمين، ومـن المؤكَّد لو وصلتْ لنا كتبه الفلسـفيَّة، لكان الأمر مختلفًا تمامًـا، ولاتَّضح لنا رؤيته الفلسفيَّة، وموافقته للفلاسفة طبق أسسه ومبانيه.

وما حصل من أنَّ العلَّامة متكلِّمٌ هو توهُّم تاريخيٌّ، مع أنَّ العلَّامة سـجَّل حضُورًا في كِلَا العِلمَـينِ، الكلامـيّ، والفلسـفيّ، إلَّا أنَّـه واضـح في ميلِـه الفلسـفيّ، ونزعته العقليَّة.

المراجع

١. ابن سينا، حسين، (شرح) الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدريّ، طهران.

٢. الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، القاهرة.

٣. اشميتكه، انديشه هاي كلامي علّامة حلّي، أحمد نمائي، مشهد أستان قدس رضوي.

٤. الحِلِّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، منشورات مؤسَّسة الأعلميّ للطبوعات.

٥. الحِلِّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقِّق، طهران، مؤسَّسة مطالعات اسلامي دانشكاه.

٦. الحِلِّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، نهج المسترشدين في أصول الدين، قم، مجمع الذخائر الإسلاميَّة.

٧. الحِلِّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، طبعة جامعة طهران.

٨. الحِلِّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمَّد النجفيّ الزنجانيّ، انتشارات الرضيّ، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية.

٩. الحِلّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، قم، مؤسَّسة الامام الصادق عليه السلام.

١٠. الحِلّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمَّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، الناشر المحقِّق.

١١. الحِلّيّ، حسن بن يوسف بن مطهَّر، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تبريز، مكتب إسلام.

١٢. الرازيّ، محمَّد بن عمر، المباحث المشرقيَّة في علم الإلهيَّات والطبيعيَّات، دار الكتاب العربيّ.

١٣. السهروردي، شهاب الدين يحيى، شرح حكمة الإشراق، بيدار.

١٤. الشيرازيّ، محمَّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الاربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثالثة.

١٥. الشيرازيّ، محمَّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيَّة، طبعة جامعة مشهد.

١٦. الطباطبائيّ، السيِّد محمَّد حسين، بداية الحكمة، بيروت.

١٧. القمّيّ، ابن بابويه، التوحيد، طهران، مكتبة الصدوق.