

المدخل إلى فلسفة الميرداماد

بقلم: توشيهيكو- إيزوتسو^{٥٥}

ترجمة: محمد ثائر القدسي

يرى المستشرق الياباني البروفسور إيزوتسو في الدراسة التالية أن الميرداماد كان ذا تأثير كبير كواحد من أعظم حكماء المذهب الشيعي لما يمتلكه من عقل فلسي أصيل، وبالتالي فإن هذا الحكيم يستحق اهتماماً غير عادي من قبل كافة المهتمين بالفلسفة الإسلامية والشرقية.

ويحاول إيزوتسو في هذه الدراسة تسليط الضوء على المباحث والاجتهادات الفلسفية لدى الميرداماد، من خلال تناول نموذجين أساسيين شغلاً موقعاً أولياً في سياق فلسفته وهما: رؤيته الميتافيزيقية لمقوله الزمان وموضوع أصالة الماهية وما يتربّ عليهما من أهمية خاصة بسبب الموقف المعاكس الذي اتخذه تلميذ الميرداماد الحكيم صدر المتألهين الشيرازي، حيث ذهب إلى القول بأصالة الوجود.

٥٥ بحث ملحق بـ "كتاب القبسات"، الميرداماد، تحقيق د. مهدي محقق، طهران، ١٣٦٧ هـ.

٥٦ مستشرق ياباني متخصص بالفلسفة الإسلامية.

- محمد باقر داماد المعروف بميرداماد (ت: ١٦٣١م)، واحد من أعظم الشخصيات التي برزت في العصر الصفوي من تاريخ الفلسفة الإسلامية (في القرنين ١٦، ١٧، ١٨)، إن اللقب الجدير بالاحترام الذي عُرف به ميرداماد هو: المعلم الثالث - إن المعلم الأول ليس سوى أرسطو، والمعلم الثاني هو الفارابي - وهذا اللقب - المعلم الثالث يشهد على الشهرة العظيمة والفردية التي تتمتع بها في عالم الفلسفة عند شيعة إيران. وتظهر هذه التسمية (المعلم الثالث) مدى التقدير العالي الذيحظى به ميرداماد كفيلسوف مسلم في حياته، وبعد وفاته، ورغم انقضاء الزمان فقد تعاظمت مكانته بشكل كبير من خلال التألق الباهر لتميذه ملا صدرا (١٥٧١-١٦٤٠)، لقد استمر إشعار تبصره الفلسفية في تنوير آلاف العقول المفكّرة في إيران حتى يومنا هذا، ومع ذلك، ولأسباب متعددة، فقد واجه هذا الضوء في الماضي صعوبة في الإضاءة إلى ما وراء حدود الفضاء الضيق نسبياً للشيعة الإمامية الإثني عشرية في بلاده.

في الحقيقة، لقد بدأنا مؤخراً جداً نستمع إلى المؤرخين في الغرب بتحدثون عن مرحلة النهضة الصفوية في الثقافة الإسلامية، لقد بدأ المختصون وتحديداً في حقل الفلسفة بمناقشة جدية لنشوء وتطور "مدرسة أصفهان في الفلسفة الإسلامية"^(١). وبشكل عام فإنه بالنسبة للدراسات الاستشرافية لم يعد من الممكن بعد الآن لأحد من المهتمين بالفكر الفلسفي الإسلامي أن يتغافل أهمية الـ "ملا صدرا".

لقد أسس "الملا صدرا" موقفاً راسخاً تماماً في تاريخ الفلسفة الإسلامية. وبالمقارنة ، كان "ميرداماد" المعلم الموقر للملا صدرا، والذي كان في وقت واحد ذات تأثير كبير جداً كواحد من أعظم حكماء المذهب الشيعي، وأيضاً كعقل فلسفياً أصيل، ومن الممكن القول: إنه ما زال يمكث في ظلمة النسيان. وعلى أية حال فالحقيقة هي أن المرء لا يمكنه أن يفهم بدقة المعنى الحقيقي للرسالة الفلسفية لمدرسة أصفهان بشكل عام ولـ "الملا صدرا" بشكل خاص من غير أن يكون قادرًا على تحديد المكانة الخاصة لميرداماد في تاريخ تطور هذه المدرسة. بالإضافة إلى ذلك، وبمعزلٍ تماماً عن الاعتبارات التاريخية، فإن فكر ميرداماد المتحدي بصورة غير عادية يستحق بطبيعته الانتباه من قبل كل أولئك المهتمين بالفلسفة الشرقية.

لقد كان ميرداماد متعدد الجوانب الفكرية، وقد تم الاعتراف به بالإجماع كمرجعية في العلوم التقليدية التي تم الاهتمام بها في الإسلام كالفلسفة (بكل فروعها بدءاً من المنطق وصولاً إلى الذروة في الميتافيزيقا)، وفي علم الكلام، وعلم الطبيعة، والرياضيات، والفقه، ونظرية التشريع، وعلم الحديث وتفسير القرآن. وإضافة إلى كونه فيلسوفاً مشهوراً بنهجه العقلي الدقيق في المناقضة والجدل، فقد كان متصوفاً مطلعاً بشكل جيد على أسرار العالم الرمزي للأعيان الثابتة، من خلال تجربته^(٢). لكن أصالته الحقيقة تتجلى في طريقة الواضحة جداً في بناء أفكاره الميتافيزيقية. إن كتابه "القبسات" هو بذلة تحفة أدبية رائعة في الميتافيزيقا.

- من الطبيعي أيضاً أن نتوقع مما قيل، أن الفلسفة الأساسية لميرداماد تتضمن نوعاً من التركيب المتلايق بين التفكير العقلاني والتجربة الروحية. وسيكون من الأفضل وصف فلسفته بأنها "غنوصية"، بمعنى أن النشاط الفكري للعقل موجه نحو الرؤى الروحية في الوقت الذي تحرّض التجربة الروحية وظيفة التفكير العقلاني مولدة أفكاراً ومفاهيم جديدة، فهناك إذن في أساس بنية تفكيره الفلسفية تبادل حميمي جداً بين التفكير العقلاني والحدس الصوفي.

لقد كان ميرداماد في تفكيره العقلاني فيلسوفاً مدرسيّاً "إسکولائياً" على الطريقة السينيوية. وضمن التيار المدرسي السينيوي كان ميرداماد أرسطياً بشكل أساسي، رغم أن مذهبه الأرسطي كان مشوباً بمسحة من الأفلاطونية الجديدة. وكان هذا الأمر شائعاً بشكل عام بالنسبة إلى معظم الأرسطيين المسلمين (علينا أن نتذكر في هذه النقطة أنه بالنسبة إلى ميرداماد فإن كتاب "الأثولوجيا" كان عملاً أصيلاً لأرسطو)، وهكذا وبوصفه "المعلم الثالث" فقد كان على الأغلب الخليفة الذي يمثل أرسطو في التقليد الإسلامي المدرسي (السكولائي). ومن جهة أخرى كان إشرافيّاً، خليفة للسهروري، وذلك بوصفه فيلسوفاً روبيواً. ونتيجة لذلك نرى في شخص ميرداماد كفيلسوف إسلامي اتحاداً فريداً بين الجانب المدرسي المحسّن لابن سينا وبين الإشراق الشهودي للسهروري.

ومما يلاحظ مباشرة في كتاب "القبسات" من الناحية الشكلية هو التفكير المنطقي المجرد والدقيق المميز للمذهب المدرسي، وبالإضافة إلى ذلك يجسّد - هذا

التفكير- نموذجاً جافاً وبهذا هو ما اشتهر به (ميرداماد). ولكن تحت هذا السطح من التفكير الجاف وعبر حجاب المفاهيم المجردة والتي يتعامل معها ببراعة استثنائية، نلاحظ حضور رؤى وحدوس مندفعه تنشأ من منبع مختلف تماماً، وهو التجربة الحية للمتصوف. في هذه النقطة كان ميرداماد تجسیداً بكل معنى الكلمة لل IDEA الأساسية للفلسفة كما تصوره "ابن عربى" و "السهروردي"، أي مفكراً يمسك بالتحليل الفلسفى العقلانى للحقيقة، وبالمعنى الروحي من خلال الانضباط التأملى ويسير بهما جنباً مع بعضهما البعض.. وهذه السمة يشارك بها ميرداماد مع معظم الفلاسفة البارزين في مدرسة أصفهان في المرحلة الصفوية.

٣- إن كتاب "القبسات" مليء بالأفكار الأصيلة، ولكن ليس هذا هو مكان معالجتها بالتفصيل، بل سأكتفي هنا بمناقشة موجزة لاثنتين من المسائل الأساسية في فلسفة ميرداماد واللتين تميزانه بوضوح شديد. المسألة الأولى هي مفهومه الخاص للزمان، أي البنية الميتافيزيقية كما تصورها في إطار مفهوم الزمان أو بحدود مفهوم الزمان. وفي الحقيقة يحتل ميرداماد مكانة خاصة جداً في التاريخ العام للفلسفة الإسلامية، بسبب الأصالة التي عرض بها هذه المشكلة. أما المسألة الثانية التي سأناقشها فهي الموقف الذي اتخذه فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الماهية والوجود، أي الموقف المعروف والسائل بـ "أصالة الماهية". وهذه المسألة لها أهمية خاصة بسبب الموقف الذي اتخذه أحد تلاميذه الأكثر بروزاً وشهرة وهو صدر الدين الشيرازي" والمعاكش ل موقفه تماماً، أي الموقف القائل بـ "أصالة الوجود".

٤- بالنسبة لمسألة "الزمان" يميّز ميرداماد ثلاثة أبعاد مختلفة في التركيب الأنطولوجي للعالم الموجود.

- ١- السرمد، "اللازمان" أو **البعد السرمدي**، **بعد اللازمانية للوجود**.
- ٢- الدهر، "الميتازمان" أو **البعد المأواز زماني للوجود**.
- ٣- "الزمان" أو **البعد الزمني للأشياء الحسية**.

وهنا ينبغي علينا الاعتراف بأن فضاءً كثيفاً من الفموض يغلف هذا القسم من تفكيره، ومن الصعب جداً إدراكه، وكخطوة أولى لإزالة هذا الفموض أقترح أن نميز

في البداية بين زاويتين مختلفتين بحيث يمكننا من خلالهما مقاربة هذا التقسيم الثلاثي نفسه. وفي الواقع، فإني أعتقد أن هذا هو ما فعله ميرداماد نفسه دون أن يصرّ عن ذلك بتعابير واضحة. وفي النظر من خلال الزاوية الأولى نرى أن كلاً من السرمد والدهر والزمان يمثل حقلًا أسطولوجياً خاصاً بنوع معين من الأشياء فقط، ويستبعد كل الأشياء الأخرى.

١- السرمد: اللازمان (اللازماني)، وهو البعد الميتافيزيقي للوجود المحس (المطلق - أو لا هو تيأ: الله)، إنه حقل أسطولوجي مخصص حصرياً للوجود المطلق. وليس هناك من موجود آخر يمكن أن يوجد هذا البعد، وهكذا فكل الأشياء الأخرى ما عدا المطلق، سواء كانت مادية أم لا مادية، حسية أو روحية (فوق حسية - غير مدركة بالحواس)، هي بلغة هذا البعد الميتافيزيقي لا وجود (غير موجودة). وهذا الالوجود لكل الأشياء الأخرى - ما عدا الوجود المحس - هو عدم سرمدي أي هي "الوجود في البعد السرمدي"، فالعدم يدخل جوهرياً طبيعة هذه الأشياء.
إن كل شيء - ما عدا المطلق - بهذا المعنى "مسبوق بالعدم"، وكلمة الأسبقية هنا تؤخذ بالمعنى اللازمانى بإطلاق.

٢- الدهر: ميتا - زمان، الماوراء الزمان، هو البعد الميتافيزيقي لكل الأشياء - الموجودات - اللامادية. إنه الحقل حيث تجد العقول الأبدية اللامتغيرة مكانها الخاص والتي تحمل أسماء مختلفة وفقاً لمدارس الفكر المختلفة وللتعاليم الفلسفية المختلفة، المُثُل: الأفلاطونية، "الأعيان الثابتة" عند ابن عربي، و "أرباب الأنواع" (أو: رب النوع) عند السهروردي، والملائكة. الدهر هو: الزمان ما وراء الزمانى، وهو نوع من الأبدية، هو مرحلة متوسطة بين بُعد اللازمانية وبين بُعد الزمان، وهو بحد ذاته ليس له امتداد، ولا يسمح للوجود بالانقسام إلى وحدات مختلفة. العقول أو الملائكة توجد في هذا الحقل، ولكنهم بلغة السرمد هم لا - وجود.

٣- الزمان: هو البعد الطبيعي لكل الأشياء الزمانية (الزمانيات)، أي الأشياء الموجودة - في - الزمان، إنها جميعاً أشياء متحولة ومتغيرة (متغيرات)، وهي تمضي بسيارات على طول امتداد الزمان. إن ميدان الزمان هو العالم كما نعرفه من خلال وجودنا الحسي وفي كل الأشياء الموجودة. هنا يمكن القول أنها توجد بالمعنى التام

لكلمة فقط بلغة هذا البعد - الزمان -، لأنه بلغة الدهر والسرمد هي غير موجودة أساساً (أو هي لا - وجود).

فيما يتعلق بالاختلاف بين الزمان والدهر بشكل خاص، يمكن أن نضيف أنه، بالنسبة إلى ميرداماد، فإن الأشياء بالنسبة لحقل الزمان توجد "في - الزمان" في حين أن الأشياء المنتمية إلى ميدان الدهر فنقول إنها توجد "مع - الزمان".^(٣)

وهكذا باختصار، فإن الجانب الأنطولوجي للتقسيم الثلاثي بتعابير السرمد والدهر والزمان، والتي يتصور كل واحد منها على أنه محل أنطولوجي خاص يُفرد حسراً لوجود نوع معين من الموجودات، لكن ميرداماد يقترب من هذا التقسيم الثلاثي من زاوية أخرى. وفي هذه المرة فإن السرمد والدهر والزمان بدلاً من تصورها كثلاثة أبعاد سكونية - ستاتيكية - للوجود، فإن كل واحد منها يشير إلى علاقة ديناميكية (حركية) مختلفة للأشياء مع بعضها البعض.

السرمد من وجهة النظر السكونية والتي درسناها منذ قليل هو بعد ميتافيزيقي وفيه يوجد المطلق فقط. المطلق هو وجود محض وهو ذاته غير محدد، وغير معين وغير منقسم بإطلاق. ومع ذلك ومن ناحية أخرى، فإنه (المطلق) يتضمن ذاته مجموعة أساسية، معينة من التحديدات وهي بحالة كمون أو وجود بالقوة داخلية وهي التي يمكن أن تتجلى وتتطلق في عدد لا يحصى من الاتجاهات بشكل تعينات ملموسة (حسية)، هذه الحالة الميتافيزيقية يعبر عنها بالصطلاحات اللاهوتية بالذات الإلهية المتصفه بصفاتها الخاصة بها. ونشاهد في ضوء هذه الفكرة، أن العلاقة الديناميكية توجد لتوحد بين الله (المطلق)، وبين الصفات الإلهية (التحددات الداخلية) فالصفات تعني الله بطرق مختلفة بينما يُظهر الله هذه الصفات خارج نفسه. وهذه العلاقة التبادلية بين المطلق وتحدياته الداخلية تسمى السرمد. والسرمد هنا ليس بـ"أنطولوجياً" يوجد فيه المطلق كموجود محض؛ بل السرمد هنا هو علاقة ديناميكية بين المطلق وتعيناته الداخلية، وكلاهما ثابت و دائم وهذا علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقة - الديناميكية - قد وصفت علاقة الله بصفاته من وجهة نظر "الزمان" على الرغم من التناقض الظاهري من حيث إن صورة zaman قد تم إقصاؤها تماماً - في ميدان السرمد - .

وبهذا الاقتراب من العلاقة بين المطلق وتعيناته من وجهة نظر "الزمان" نجد أنها

علاقة لا زمانية بإطلاق، علاقة لا - زمان، لأنها علاقة بين سرمدي وسرمدي، فلا يوجد تناقض بين التعبيرين عن هذه العلاقة من هذه الناحية.

ومن نفس وجهة النظر "الزمانية" فإن الدهر هو العلاقة بين الأعيان الثابتة واللامتغيرة أولاً، والتي يقال عنها من وجهة نظر أنطولوجية: إنها موجودة في مستوى الدهر وبين كل الأشياء المتغيرة في العالم المحسوس من جهة أخرى. ورغم أن أحد حدي هذه العلاقة هو زمانى بوضوح فإن العلاقة ليست زمانية، بل إنها علاقة ميتازمانية.

وبشكل مشابه، وفي النظومة نفسها، فإن "الزمان" لا يعتبر هنا كبعد أنطولوجي توجد فيه الأشياء الزمانية، أي العالم الزمانى، ولكن كعلاقة بين شيئين، موازية لامتداد الزمان في سياق القبلية والبعدية للذين يقعان تحت مقوله الكل الأرسطية. من هذه العلاقات الثلاث: اللازمانية، والميتازمانية، والزمانية، فإن العلاقة الأكثر أهمية بالنسبة إلى ميرداماد، هي العلاقة الميتازمانية، فعلى العكس من أولئك الفلاسفة المسلمين الذين أكدوا على قدم العالم، والذين رغم قولهم بخلق العالم فإنهم اعتبروا هذا العالم موجوداً دائماً بدون بداية وهو مصاحب أولاً لوجود الله، لذلك فليس له بداية مطلقاً، وعلى العكس من هؤلاء فإن ميرداماد يأخذ بال موقف الذي يقر بالبداية الميتازمانية للعالم رغم اعتقاده بأنه ليس للعالم بداية زمانية، وهذا القول يعادل القول بأن وجود العالم مسبوق باللاوجود.

لقد أقام الفلسفه المسلمون القائلون بقدم العالم الأساس النظري لأطروحتهم كما يلي: إن الله هو خالق العالم، والعالم من خلقه، وبما أن صفة الخلق عند الله يجب أن تكون تامة - في اكتمال صفتة كخالق بقيامه بفعل الخلق -، فلن يكون هناك فاصل زمني بين وجود الله ووجود العالم الذي هو نتاج لصفته التامة كخالق. وإلا فإننا سنقبل فرضية أن الله في وقت من أوقات الأزل لم يكن خالقاً، الأمر الذي

يتناقض مع الفرضية الأساسية بأن الله يحوز صفة الخلق التامة وبصورة مطلقة وسيتم التعبير عن هذه الفكرة ذاتها بالمصطلحات الفنية للفلسفة السيكولائية بالقول: إنه من المستحيل وجود أي فاصل زمني بين وجود العلة - "التامة" بمعنى وجود استعداد تام للعمل كعلة - وبين وجود معلولها. إن حركة اليد التي تمسك مفتاحاً هي العلة التامة لحركة المفتاح، حيث يتحرك المفتاح بنفس الوقت تماماً مع

حركة اليد، فليس هناك فارق زمني بينهما من هذه الناحية. ولذلك، فإذا كانت العلة موجودة أولاً فإن المعلول يجب أن يوجد أولاً أيضاً، فكلاهما يجب أن يكون أزلياً. وعلى أية حال، فإنه حتى من وجهة نظر أولئك الفلسفه، فإن المشاركة بالأزلية بين العلة والمعلول، لا تقتضي أنه لا يوجد فارق بين الإثنين من أي وجه، لأنه حتى وإن كانت اليد والمفتاح يتحركان معاً وفي نفس الوقت، فإن حركة اليد (العلة) تسبق حركة المفتاح (المعلول)، من حيث (ربتهما) الأنطولوجية، وبطريقة مشابهة فإن وجود الله يسبق وجود العالم "بالرتبة" رغم أنه لا يسبقه "بالزمان".

بالإضافة إلى ذلك، فإن التحويل الأنطولوجي للعلاقة بين الله والعالم يكشف عن حقيقة مهمة تتعلق بالطبيعة الحقيقية للأشياء المخلوقة، أي أنها بذاتها "عدم" أنطولوجيا وأن وجودها يعود كلياً إلى فاعلية علتها، وهذه واحدة من الأفكار الأساسية في الفلسفة الإسلامية، والتي ترجع إلى "ابن سينا"، إن أي شيء يوجد في العالم الحسي، بالنسبة إلى "ابن سينا" هو بدقة وبشكل جوهري غير موجود. وإذا وجد فإنه يوجد بوساطة علته لا بذاته، وهكذا فإن اللاوجود يتضمن كل شيء موجود في هذا العالم بطبيعته الجوهرية السابقة على الوجود، هذا الوجود الذي يوجد فقط بعلته، وبهذا المعنى فإن وجود كل شيء مسبوق جوهرياً بـاللاوجود، وهذا ما يعرف بـ"الإمكان الذاتي" أو "الحدث الذاتي".

وضد وجهة النظر هذه قدم ميرداماد أطروحته الشهيرة حول "الإمكان الميتازامي" أو "الحدوث الدهري"، وهو يؤكد أن العالم المحسوس هو ممكن ليس لأن وجوده مسبوق بهذا النوع من "اللاوجود الجوهري"، والذي يتم افتراضه من قبل العقل الإنساني بحدود - بلغة - البنية المفهومية لكل الأشياء "المعلولة"، ولكن لأنه مسبوق أنطولوجياً بالعدم الصرف. إن وجود كل شيء في العالم الحسي مسبوق أنطولوجياً بالعدم الصرف المتميز عن العدم الذاتي وعن العدم المفهومي، ولكن ليس في بعد "الزمان" الذي توجد فيه بالفعل، وإنما في *بعد الميتا - زمان (الدهر)*، إن اللاوجود الذي تحدث عنه ليس "ذاتياً" ولا "زمانياً"، وإنما "ميتساماً" (٤).

إن اللاوجود الميتازامي هو العدم الصريح للشيء في *بعد الدهر*، حيث إن الدهر بذاته ليس له امتداد في بيته، كما رأينا سابقاً، وكذلك العدم الميتازامي ليس له امتداد، إنه لا يفيض، ومع ذلك فهو حقيقة أنطولوجية بمعنى أنه يشكل

طرفًا في علاقة تاقض مع الوجود الفعلي. ومن هذه الناحية، فإن "العدم الصرف" أو "اللاوجود الميتازماني" يختلف جذريًّا عن العدم "الذاتي" للشيء، والذي كما رأينا سابقاً هو متساوق مع الوجود الفعلي، إن العدم الميتازماني يمكن إدراكه فقط من خلال حدس فوق حسي عندما يكون العقل في حالة تأمل عميق، لأن ميرداماد يقول: إن طبيعة الوعي الحسي (اللاتأملي) غير قادر على تمثيل أي شيء حسي ما لم يقع على خط التطور الزمانية (السيرورة الزمانية)، وتحت الشروط العادية فإن من المستحيل تماماً بالنسبة لوعينا إدراك "اللاوجود" الذي ليس له امتداد زمانى بإطلاق.

إن بُعد الزمان هو المحل الخاص بالأشياء الزمانية التي يتالف وجودها من سلسلة متعاقبة من السابق واللاحق، وفي هذا البعد يكون الوجود هو "التغير"؛ وهذا يعني أن الأشياء توجد في حالة تغير مستمر، شيء يظهر وشيء يختفي، إن وجود شيء نشأ حديثاً يكون بالضرورة مسبوقةً باللاوجود الزمانى، وعلى ضوء ما قيل سابقاً حول فكر ميرداماد، فإن وجود كل واحد من هذه الأشياء، يكون مسبوقةً بنوع مختلف تماماً من اللاوجود في بُعد آخر، أي في بُعد الميتا - زمان، إن الفكرة الأساسية المتضمنة في هذه الرؤية غير المألوفة للعدم الميتازماني للأشياء الزمانية يمكن أن تفهم بشكل أفضل بالطريقة التالية:

إن كل ما يتغير على الدوام بجوهره الخاص، وكل ما هو في حالة سيلان مستمر، لا يمكن أن يقال: إنه "يوجد" بمعنى التام للكلمة، إنه بعبارة مناسبة غير - موجود، ومع ذلك فهو ليس غير موجود في بُعد الزمان، لكنه موجود بالفعل هناك، إنه غير موجود في المستوى الأعلى للوجود، والذي يضم ذاته بُعد الزمان ذاته. وذلك المستوى الأعلى الذي يكون الشيء الموجود في بُعد الزمان فيه عدماً هو الدهر، وذلك الشيء الذي هو جوهرياً عدم في بُعد الميتازمان يتحول ذاته إلى ذلك الموجود في بُعد الزمان، وهذه العملية من التوليد الميتازماني تتكرر لحظة بلحظة، وبهذا المعنى يكون وجود الأشياء في بعد الزمان مسبوقةً بالعدم الميتازماني.

٥- الفكرة الأساسية الثانية عند ميرداماد والتي أود مناقشتها باختصار هنا هي القول بـ "أصالة الماهية" المعاكس للقول بـ "أصالة الوجود"، ولكي نفهم هذين الموقفين المتضادين في الأنطولوجيا الإسلامية فهماً صحيحاً، علينا أن نتذكر أن كلاً من

"الماهية" و "الوجود" في هذا السياق الخاص هو من طبيعة مفهومية خالصة، وهذا يعني أنهما مفهومان يجردهما العقل من الأشياء الحسية الموجودة في العالم خارج العقل، إن كل شيء من الأشياء الحسية، ما دام لا يتم تحليله مفهومياً بواسطة عقولنا، فإنه كل مندمج لا يتضمن بذاته أي انفصال بين ماهيته وجوده. ومثلاً، إن الوردة الموجودة هناك ببساطة، حاضرة بذاتها في واقعيتها الحقيقة (أو الظاهرية) كحقيقة معطاة حسياً، واللاحظ أنه، بما أنها من الخارج فإن عقولنا يحللها إلى عنصرين مفهومين مختلفين:

1- شيء حاضر بالفعل أمامنا - وهذا ما نعبر عنه بالقضية المنطقية "س موجودة" أو "س توجد".

2- أن هذا الشيء هو وردة، والذي نعبر عنه بالقضية المنطقية "س وردة"، إن القضية الأولى تحيل إلى "وجود" الوردة، في حين أن القضية الثانية تحيل إلى "ماهية" الوردة، أي أنها وردية س الموصوفة بـ"الوجود"، وهكذا ينبع في العقل مفهوم لـ"س (كونها موجودة)" (كوردة)، وإن الوردة بهذه الصورة هي مركب عقلي مؤلف من عنصرين مفهوميين هما: الوجود والماهية.

إن هذا المركب المفهومي هو انعكاس في العقل لكتاب س مفرد وبسيط (غير مركب)، كما هو متتحقق في العالم خارج العقل. والسؤال الآن هو: أي واحد من العنصرين المفهوميين، الوجود والماهية، يعكس مباشرة حقيقة س؟ إن أولئك الذين تبنوا قضية "أصلية الماهية" - وميرداماد واحد منهم - قالوا: إنها الماهية. بكلمات أخرى من بين العنصرين المكونين لمفهوم س الموجودة، الوجود والماهية، فإن الأخير (أي الماهية) والأخير وحده، هو الذي يتطابق مع الشيء الموجود في العالم الخارجي. على المستوى المفهومي: نحن على حق عندما نتكلم عن "وجود الوردة" مثلاً، لكن ما يتتطابق معها حقيقة في النظام الخارجي للأشياء ليس سوى ماهية في حالة التحقق الحسي. إن الماهية هي الحقيقة، والوجود ليس سوى مفهوم مجرد لا يمتلك تطابقاً حقيقياً مع الوردة في العالم الخارجي، إن الوجود هو عرض ينسبه العقل إلى الماهية في التحليل المفهومي، وهذه النسبة ليس لها حقيقة خارج العقل، وفي الواقع، إن ما يدعى وجوداً ليس سوى حقيقة الماهية كما تتعكس في العقل.

هذا الموقف تمت صياغته بعبارات واضحة للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة

الإسلامية على يد السهروردي، شيخ الإشراق، وفي هذه المسألة كان ميرداماد، تابعاً مختصاً للسهروردي، وبدون الذهاب بعيداً في التفاصيل أود أن أسجل ملاحظة بسيطة وهي أن قضية "أصل الماهية" هي قضية فلسفية تقوم على أساس الحدس (الصوفي) للأعيان الثابتة، أي هي تجربة صوفية للجواهر المأواراء – الحسية للأشياء، إنها فكرة أفلاطونية، وهي تمتلك صحتها الفلسفية فقط عند عقل ولد أفلاطونياً.

إن الأطروحة القائلة بـ "أصل الوجود" تقوم أيضاً على نوع من الحدس الصوفي، ما عدا أن التجربة هنا هي من طبيعة مختلفة كلياً عنها في المثالية الأفلاطونية. إن المثل الأفلاطونية هي "جواهر" للأشياء ثابتة أبداً، ويتم حدسها – إذا كان من الممكن حدسها أصلاً – في حالة من التأمل والتي يُحتفظ فيها بالإدراك المعرفي بهدوء وسكون مطلقين.

وعلى العكس، فإن الخبرة أو التجربة المعرفية في أطروحة "أصل الوجود" هي حدس ديناميكي لحقيقة ديناميكية، إن الحدس هنا يعني دخول المرء مباشرة في تماس (اتصال) مباشر مع الطاقة الخلاقية لحياة الكون (الكائن الحي الكوني) وحصول انغماض تام مع سيلانه الكلي. وهذا الفعل الديناميكي للطاقة الخلاقية الأصلية يعم كل عالم الوجود، أو بالأحرى ينبغي القول: إنه يستمر في إنتاج كل عالم الوجود لحظة بلحظة وبدون أن يكتفى عن فاعليته لحظة واحدة، وهذا بدقة ما يدعى "الوجود".

إن الوجود بهذا الفهم هو القوة الكونية المسببة لكل تغير في عدد لا متناه من الأشياء المتغيرة، ومع ذلك تبقى (هذه القوة الكونية) دائماً ذاتها كما هي من الأزل إلى الأبد، فالوجود بهذا فهم وبهذا حدس هو الحقيقة ذاتها بالنسبة إلى أولئك الذين يتبنون مقوله "أصل الوجود".

إن الأشياء بتوعتها اللامتاهي التي لا تكف هذه الحقيقة "الوجودية" عن إنتاجها ذاتها والتي تظهر بها ذاتها ليست إلا صورها الظاهرية، وهذه الصور الظاهرية تدعى بلغة المصطلحات الفلسفية ماهيات، والماهية هي نتاج وظيفة تشكيل المفاهيم في العقل. فالصور الظاهرية للحقيقة والتي ليست لها حقيقة ذاتها، بل يستخلصها العقل من الكائنات الحقيقية المحسنة، وفي الحقيقة، إن الماهيات ليست سوى

تحولات وتمظهرات لحقيقة واحدة هي "الوجود".

فمثلاً، نحن نقول عادة: "الوردة توجد" كما لو أن هناك ماهية خاصة (الورودية) كموجود ثابت دائم، وكما لو أن هذا الكائن الدائم يحقق ذاته في بعد عيانى حسى، لذلك نفترض لها كيماً خاصاً (كونها موجودة)، وعلى أي حال، فمن وجهة نظر أولئك الذين يعتقدون بـ "أصالة الوجود" فإن صياغة عبارة مثل "الوردة توجد" أو "الوردة موجودة" وفهمها بهذه الطريقة هو تحريف فادح لبنيّة الحقيقة. ولكي نقدم صورة غير محرفة عن الحقيقة علينا بالأحرى أن نقول – بالمضي على عكس الاستخدام الشائع للغة – : إن الوجود يوجد بذاته في صورة عرضية هي الوردة، أو بإيجاز "الوجود يوجد كوردة".

وهكذا بالنسبة للسؤال الأولي الذي نتخذه نقطة انطلاقنا فيما يتعلق بالحقيقة أو اللاحقيقة الأنطولوجية للوجود أو الماهية ("أي من هذين المكونين المفهومين للشيء المعطى عيانياً له حقيقة مطابقة في العالم خارج العقل؟") إن المفكرين الذين يؤكدون على "أصالة الوجود" يجيبون بلا تردد أن الوجود هو "الحقيقة الواقعية الموضوعية الأصلية، وأن الماهية هي شيء "اعتباري" لها حقيقة في العقل فقط".

ومن المثير حقاً أن نلاحظ أن "الملا صدرا" كلاميد بارز عند ميرداماد تابع أستاده بدقة في تأييده لمقوله "أصالة الماهية" في شبابه، ثم أصبح لاحقاً مؤيداً متھمساً للأطروحة المعاكسة، وكان هذا التحول بالنسبة له نوعاً من الهدایة الفلسفية والروحية، كما يصف ذلك بنفسه في المقطع التالي بما معناه:

"في أيام شبابي اعتدت أن أكون مدافعاً متھمساً عن الأطروحة القائلة: بأن الماهيات لها وجود حقيقي خارج العقل، وأن الوجود ليس سوى بناء عقلي، حتى هداني الله وجعلني أرى برهانه على ذلك. وعلى نحو مفاجئ وبأعظم قدر من الوضوح رأيت بيصيرتي أن الحقيقة على العكس تماماً مما أعتقده الفلسفة عموماً، فسبحان الله الذي أخرجني بنور البصيرة من ظلمات الأفكار التي لا أساس لها وثبتني بشكل راسخ على الرأي الذي لن يتغير أبداً.

وبالنتيجة (ما أعتقده الآن) هو أن الوجودات الفردية للأشياء هي حقائق أولية، بينما الماهيات هي أعيان ثابتة "والتي لن تشم رائحة الوجود أبداً". إن الوجودات الفردية ليست سوى إشعاعات نور الحقيقى الذي هو الوجود القائم

بذاته مطلقاً. إن الوجود بكل صوره المتفرودة يوصف بعدد من الصفات الماهوية والكيفيات المعقولة، وكل من هذه الخواص والكيفيات يعرف عادة بالماهيات". وهكذا فاللهم يزيد ملا صدراً يؤيد وجهة النظر المعاكسة تماماً لوجهة نظر الأستاذ ميرداماد، ومنذ ذلك الحين استمر تأثير هذا التضاد على تاريخ الميتافيزيقيا الإسلامية في إيران، وقد انقسم الفلسفه دائمًا وفي كل مكان إلى معسكرين، والمشكلة ما زالت مثاره حتى يومنا هذا.

الهوامش:

- (١) حول مدرسة أصفهان والمكانة التي احتلها ميرداماد في تاريخ الفلسفة الصوفية في إيران، انظر سعيد حسين نصر: "مدرسة أصفهان" في م.م. شريف/ تاريخ الفلسفة الإسلامية، مجلد ٢، ويسbaden، ١٩٦٣، ص ٩٠٤ - ٩٢٢.
- (٢) حول هذا الجانب من فكر ميرداماد، انظر هنري كوربان، اعترافات ميرداماد الروحية، في: الإسلام الإيراني، العدد ٤، باريس ١٩٧٢، ص ٥٢-٩.
- (٣) هذه الفكرة وجدتها ميرداماد مقررة بوضوح عند ابن سينا في كتاب التعليقات.
- (٤) كما قلت في البدء: إن ستاراً من الغموض يغلف مشكلة "الحدوث الدهري" برمتها كما فهمها ميرداماد، ومع ذلك فمن الواضح تماماً أن تلك الفكرة هي محور فلسنته الميتافيزيقية. وما أقترحه هنا هو مجرد تأويل مؤقت ليس إلا. ولقد قام البروفسور سعيد جلال الدين أشتياياني بانتقاء عدد من المقاطع الهامة التي تعالج هذه المشكلة من أعمال متعددة لميرداماد، وقد جمعها معاً بشكل مناسب في المجلد الأول من كتابه "منتجات من الفلسفة الإيرانية" أو "منتجات من آثار الحكماء في إيران". طهران، باريس، ١٩٧٢، ص ٤٠-٤، ومن ناحية ثانية فإن البروفسور أشتياياني يتخذ موقفاً سلبياً تماماً، اتجاه المفهوم نفسه لـ "النشوء الميتازماني - أو - الحدوث الدهري". فمن وجهة نظره فإنه رغم كل البراهين المتعددة التي قدمها ميرداماد والمتعلقة بهذا المفهوم، فإن "الحدوث الدهري" هو اختزال لما يسميه الفلسفه "الحدوث الذاتي".

(٥) كتاب "المشاعر"، لـ الملا صدرا الشيرازي، تحقيق هنري كوربان، طهران،
باريس، ١٩٦٥، ص ٣٥.