

العقل في جدلاته

يحمل المبحث المعرفي في الأدبيات الإسلامية نقاشاً ووجهات نظر متعددة وثرية تتعلق بمصدر تلك المعرفة وحركتها...
وللعقل كما للشهود موقع خاص في مجلل هذه النقاشات وتفصيلها، ونحن في هذه الورقة المتعلقة بجدالية العقل والشهود، لا نريد الرصد التاريخي لتلك النقاشات، كما لا نريد توصيف حركتها، بقدر ما نريد استئارة بعض الأسئلة والأفكار المتعلقة بالموضوع....
وبالتالي فإننا سنعمد بداية إلى التعرف على المصطلحين كمدخل لاستكشاف شبكة العلاقة الجدلية بينهما، وإن بمعنى خاص، لمعنى ومفهوم الجدلية، لنرى بعد ذلك ما هي النتائج التي يمكن أن تسفر عنها تلك العلاقة من حيث المستلزمات المعرفية، وعليه سنقوم بعدة خطوات...

تحديد معنى العقل

علينا أن نؤكد هنا أن العلماء قد اختلفوا اختلافاً حاداً في تعريف حد العقل وحقيقة.. فلقد قيل انه: "جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا، وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وان الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين إلى القاطع، وقيل العقل والنفس والذهن واحد الا انها سميت عقلاً لكونها مدركة وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك، كما جاء ان "العقل ما يعقل به حقائق الأشياء" ^(١).

أما المحاسبي (٢٤٢ هـ). فقد اعتبر "العقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده" ^(٢) ... لا يعرف الا بفاعله في القلب والجوارح، لا يقدر احد ان يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله... وبمورد آخر عبر قائلاً "المعرفة عنه تكون" ^(٣) ثم ان "الفهم والبيان يسمى عقلاً ، لأنه عن العقل كان" ^(٤) .

وقد أعطاه المحاسبي بعد "البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة ، ومنه العقل عن الله" إلى ان يشير "الحجۃ حجتان عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمون بالدليل، والدليل مضمون بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما العلة".

هذا وقد سعى أبو حامد الغزالى إلى تقسيم معانى العقل معتبراً ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان....

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبیر الصناعات الخفية الفكرية...

الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال...

الرابع: ان تنتهي قوة تلك الغريزة إلى ان يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة

الداعية إلى اللذة العاجلة ويقمعها...

فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب، ولذلك ورد مما ينسب إلى الإمام علي

(ع):

فمطبوع ومسموع رأيت العقل عقلين
اذا لم يكن مطبوع ولا ينفع مسموع
وضوء العين من نوع كما لا تنفع الشمس

إلى أن ينتهي الغزالى بالقول "انا نريد بالعقل : ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور" (٥) .

فمن الحديث عن العقل باعتباره جوهراً بسيطاً إلى كونه ملكرة فغريزة معرفة، فمعيار تمييز بين الحق والباطل، فمستعتبر بالحال لمعرفة السلوك المناسب للمال، على نهج من الإيمان واليقين..

إلى أن جاء بعد ذلك ابن عربي ليعتبر ان اول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العقل الأول. وان له "ثلاثمائة وستين وجهاً ونسبة من حيث هو عقل. فأعطي للعقل معنى وجودياً بحثاً تصله بما هو عقل مع ما يرتبط به من نسب ووجوه متعددة..

كما ان الجيلي اعتبر في معرض حديثه عن العقل الأول انه " هو محل لشكل العلم الإلهي في الوجود لأنه القلم الأعلى ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو اجمال اللوح واللوح تفصيله والعقل الاول هو الإمام البين" (٦) .

هذا واعتبر التهانوي ان هنا "عقل الكل" ينبع من العقل الاول " وبالجملة فالعقل الكل هو العاقلة أي المدركة النورية التي تظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول" (٧) .

ولعل هذا البعد الانطولوجي في الحديث عن ماهية العقل بلغ أقصاه عند الإسماعيلية الذين اعتبروا

ان النفس اذا كانت علة الهيولي فإن "النفس أول معلول العقل، والعقل اول معلول الباري تعالى، وان الباري تعالى على كل موجود ومبدعه ومتلقنه ومتمه وتمكمله على النظام والترتيب الاشرف وترتيب الموجودات عنه كترتيب العدد عن

الواحد الذي قبل الاثنين.." (٨)

ثم يجيء في رسائل أخوان الصفا " اعلم ان علة وجود العقل هو وجود الباري عز وجل وفيضه الذي فاض منه وعنة بقاء العقل هو امداد الباري عز وجل له بالوجود والفيض الذي فاض أولاً وعنة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل واستمداده من الباري تعالى، وعنة كمال العقل هي إفاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عز وجل " (٩).

وهكذا يأخذ العقل منحى غيبياً اذ به كان عالم الخلق فهو المتولد الاول عن الباري سبحانه وهو توسط الفيض بتمامه وكماله وغائياته الوجودية.

وهذا ما لقي عند بعض الحكماء بعضاً من الموافقة، اذ في الوقت الذي قدم فيه العقل كآلة ومنطق وحدود للتصورات والقضايا والمفاهيم، قدم ايضاً باعتباره علماً ومعرفة ايجادية تستغل به النفس لترسم ابعاد الحقائق بل ولتولد الحقائق أيضاً .. حيث ان العقل بالفعل عين المعمول، بل العقل كل الاشياء، فمتي كان وجود العقل بالقوة كان معقوله أيضاً بالقوة، وكلما كانت القوة العاقلة اشد فعلية، كانت معقولاتها اشد تحصلاً واوكر وجوداً" (١٠).

إلى ان يصير العقل عقلاً بالفعل فعقلاً مستفاداً، وهو بسبب عود النفس "إلى المبدأ الوهاب، واتصالها كرها بعد أولى، ولا يخفى أن العقل المستفاد "هو بعينه العقل بالفعل، اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال، وسمى به لاستفادة النفس اياه مما فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العودة، وصورته كمال أن العقل الفعال كمال عالم البدو وغايته، فإن الغاية القصوى في ايجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي خلقه الإنسان، وغاية خلقه الإنسان العقل المستفاد؛ أي المشاهدة للعقليات والاتصال بالملأ الأعلى" (١١).

وبهذا فقد تم تقديم العقل كحركة للنفس في معرفة وتعقل ذاتها المفاضة من عند الله بل هو الفيض والاياب إلى المصدر الذي يتحد المعمول بحيث تصبح الحركة المتعلقة عقلاً والموضوع المعاين بحقيقة عقلاً كذلك ..

وهكذا فسياق هذا التتابع لمعنى العقل يضعنا أمام اتجاهين رئيسيين في فهمه: الاتجاه الأول: هو الذي تعاطى مع العقل كآلة أو منهج لاستكشاف شبكة النسب والعلاقة بين الحقائق والأشياء بعد درك حدودها، وتكوين التصور المناسب لها،

والذى يشكل عالم المقولات الماهوية والفلسفية والمنطقية..
وهو نحو من الفهم للعقل بحسب وظائفه المهمة بهيئة الحقائق.. ولعل هذا
النحو هو الذى أطلق عليه اسم "شغل الباحثين" وهو الذى عد "غاية درجات
العامة"^(١٢) ونهاية ما يرتقي إليه العباد من "أهل الظاهر"^(١٣) اذا استطاع المشغل به
أن يصل إلى درجة اليقين، وقد قال بعض أهل السلوك: "انه الحد الفاصل بين
الخاصة وال العامة، فهو أول خطوة من خطوات الخاصة"^(١٤).

إلا انه وإن كان القلب بمنزلة البصر للنفس، فإن نتائجه المتولدة عنه
هي "الفكريات"، "ال الفكر إنما يكون بالعقل، والعقل لا يدرك إلا متعيناً مثله، فلا
يهتدي إلى التوحيد لإثباته الرسوم، والتوحيد لا يكون الا بفنائها واستهلاك الكل في
عين الأحديّة، وانتفاء الحدوث في القدم كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهٌ﴾^(١٥) وهو أمر يعجز عنه العقل ولا ينجي منه - أي من بحر الجحود - الا
نور الاعتصام بضياء الكشف.^(١٦)

وأعتقد أن هذه الحدود التي وضعت للعقل، إنما وضعت لهذه الأبعاد الوظيفية
المطروحة له في الثقافات اليونانية بشكل خاص، أو بعض الثقافات الواقفة
عموماً ...

الاتجاه الثاني: وهو الذي تعامل مع العقل باعتباره فعالية انسانية تصدر عن
النفس الناطقة "وللنفس درجات من التجرد، كالتجرد البرزخي وهو تجردها في
مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الاتم الذي هو فوق التجرد العقلي،
ومعنى كونها فوق التجرد ان ليس لها حد تقف اليه ومقام تشتفي عنده؛ أي ليس لها
وحدة عددية بل وحدة حقة حقيقة ظلية^(١٧).

فهناك إذن، وحدة حقيقة لا ينفصل فيها العقل عن النفس بمراتبها ... إلا أن
ذلك لا يمنع من تسمية

بعض تصرفات النفس الواحدة بالوحدة الظلية التي لا تعداد فيها، من باب
الإشارة التبيانية أو الاصطلاحية لبعض موارد حركاتها والتي منها العقل، والذي
يكون المراد منه في هذا الجانب "البرهان النظري بترتيب المقدمات والاشكال
القياسية والاقوال الشارحة"^(١٨).

وعليه يمكن تصوّره كامتداد لحركة النفس في تعقلها يتجاوز الحدود المصطلح

عليه عادة، خاصة اذا وجدنا مسوغات نظرية وتداوileة لمثل هذا التوسيع، والذي يمكن أن نعبر عنه بالتعقل...

بل يصبح الامر اكثر الحاحاً اذا وجدنا في مجال النص الاسلامي ما يشير إلى العقل من خلال الصيغ الفعلية..

ولقد اعتبر اصحاب هذا الاتجاه ان تصوير العقل كجوهر مستقل سوف يوسعنا في نزعة تشبيئية وتجزئية، "تشبيئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات، مثل، (التحيز)، والشخص)، والاستقلال)، والتعدد بالهوية)، و(اكتساب الصفات والأفعال).

وتجزئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباعدة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعقل لا تقل تحديداً ل Maherية الإنسان، كالعمل والتجربة مثلاً."^(١٩)

وقد سعى أصحاب هذا الاتجاه لتدعيم نظرتهم، تارة بكشف موارد الاضطراب الذي حصل في تحديد معنى العقل والذي استنجدوا من خلاله عدم صلاحية كل دخيل اصطلاحي يقوم العقل بمعنى "الجوهر"، واعتبروا أن هذا التحديد هو من هفوات ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة، معتمدين بذلك على محاججة ابن تيمية الذي اعتبر العقل صفة، وهو "الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل" مع ان كلمة عرض هي كلمة جوهر إنما دخلت من بوابة الثقافات الوافدة.

وقد رتبوا على هذه القناعة جملة من وظائف العقل مثل:

- صورة الربط، بمعنى ان العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

- صورة الكف، بمعنى ان العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرّ به من النزعات والشهوات والاهواء.

- صورة الضبط، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه"^(٢٠).

وهي وظائف يضاف اليها غيرها مما لم يمنع أحد من علماء المسلمين نسبتها للعقل وللعقل..

كما عملوا لتدعيم نظرتهم تارة أخرى بالعودة إلى النصوص القرآنية وهي آيات قد وردت فيها مادة عقل اما بصيغة فعل المضارع على سبيل الاستفهام ﴿أَفَلَا

تَعْقِلُونَ^(٢١) أو التقرير ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٢٢) أو النفي ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٢٣) إلى غير ذلك.

دون أن يجرؤوا نقاشاً في نقطتين:

الأولى: ان الفعل وصيغته انما يدل على حدث في زمن وقع أو يقع في "الآن" غير القار، وهو بذلك يحدث غبره أو يقطنه أو ثقافة حتى إذا ما استقرت وثبتت في مصدرها كانت عقلاً أو فؤاداً أو لبأ أو قلباً..

من هنا عاب سبحانه في سورة الحج على قوم، قائلاً: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾^(٢٤)

الثانية: إن ذكر العقل كمصدر لفعل التعقل قد ورد كثيراً في الروايات والأحاديث على تنوّع اهتماماتها العبادية أو الأخلاقية أو السلوكية أو المعرفية، بحيث انه اسمي بأول ما خلق الله "العقل" ...

فهل يمكن البحث في شأن إسلامي معرفي أو علمي خارج دائرة العلاقة بين القرآن والسنة بما هي – السنة - شارحة للآيات؟!

على أي حال، فإن الاستغراب في مثل هذه النقاشات وان كان قد فتح أمامنا الكثير. الا ان الاقتصر في البحث اليوم على الكشف عن ماهية أمر العقل، أمر لا يقع في سلم الأولويات المعرفية والعلمية اذا ما قيس الأمر بالتعرف إلى العقل في حركته وأدواره وشبكة الروابط التي يقيمهها في مجالات الإدراك الإنساني على كل تشعباته.. ونحن نفضل هنا التعامل مع العقل بما هو حكمة وبصيرة..

والحكمة اسم لإحكام وضع الشيء في موضعه؛ أي عبارة عن اتقان العلم بحقائق الأشياء، وأحوالها، وخصائصها، وأوصافها الظاهرة والباطنة، ومصالحها، ومفاسدها ومعرفة ارتباط المسببات بأسبابها، وتعليق كل حال منها بأوقاتها التي قدر فيها، وقرن بها، واتقان الصفة بتطبيقاتها على العلم بها^(٢٥).

أما البصيرة، فهي نور العقل المنور بنور القدس المؤيد بتأييد هداية الحق، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمى القوة القدسية أي ان تبلغ في الاستدلال على المطالب العلمية إلى الحقائق التي لا تدرك الا بنور البصيرة، وهي للقلب بمنزلة البصر للعين، وقد تطلق البصيرة على الحجج والبيانات التي تدرك بال بصيرة اطلاقاً لاسم السبب على المسبب قال الله تعالى: ﴿هَذَا بَصَائِرٌ لِلنَّاسِ﴾^(٢٧-٢٦).

ومثل هذا المعنى للعقل هو الذي ورد في نصوص الكتاب الحكيم بلفاظ: اللب، الفكر، الحلم، النهي، الحجى وغير ذلك، بل هو المعنى الذي يصير فيه العقل بصيرة القلب حتى إذا ما اندمجا دخل العقل دائرة الأثر والعمل؛ لأن القلب موقع الإيمان كما النفاق والكفر، وموقع المحبة كما العداوة والبغضاء، وموضع النية واستعداد العمل، ومجلى الخواطر والفيض والكشف، حتى إذا ما كان العقل بصيرته كانت البصيرة العاقلة نوراً من فيض الله يقذفه في قلب من يشاء.

الخطوة الثانية: وهي تلك المتعلقة بأفق حركة العقل الشهودي إذ بعد يأس العقل النظري بحدوده وتصديقاته المكتشفة لشبكة العلاقة بين الحقائق والأشياء، عن الاشتغال بنفس ما اعتاد الاشتغال به، حين ولوح ذوات الحقائق اكتشف حاجته إلى القلب كمركز للإيمان، ليستكملا رحلة سيره الإدراكي، فـ«للعقل نور يدرك به أمور مخصوصية، وللإيمان نور به الالوهة، وما يجب لها، ويستحيل وما يجوز منها فلا الذات، وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت»^(٢٨). فالعقل بحركته الأولى يلتج إدراك الضرورات المفاهيمية كالالوهة، ويحمل سلطة تحديد الواجب من الممكن والمستحيل، وبنفس هذه الحركة يدرك استحالة الدخول إلى معرفة ذات الحقائق دون الانقياد لنور الإيمان...

وهنا تبدأ عنده رحلة اليقظة نحو عالم جديد من المعرفة، هي المعرفة الذوقية أو الشهودية أو الكشفية.. ويعتقد بعض أهل المعرفة أن "أكثر أهل العلم لا تجاوزون عن طور الفكر. والأحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحد منهم له القوة القدسية"^(٢٩). فكيف يمكن التعرف إلى هذه المراحل من حركة التعقل الانساني؟ إنها وبلا شك مما أشار إليه القرآن الكريم بقوله سبحانه تختص ﴿عَبْدًا مِنْ عَبْدَنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمَنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(٣٠) وقال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ﴾^(٣١) وقال: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾^(٣٢)، والعلم هنا قسمه عرفاء المسلمين إلى اقسام:

❖ علم العقل، وهو كل علم يحصل إما ضرورة أو عبر دليل، ويصح فيه القول انه إما صحيح أو فاسد.

❖ علم الأحوال وسبيله الذوق، و"الذوق أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتواتية"^(٣٤) . وهذه العلوم لا يمكن لعاقل أن يحددها ولا معرفتها دليلاً

بحسب ما أفاد ابن عربي..

❖ عالم الأسرار، "هو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح فيختص به النبي والولي، وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الاول.. لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا . والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يتحقق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار، وهي التي يدخلها الصدق والكذب، الا أن يكون الخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصيمته فيما يخبر به ويقوله"^(٢٥). فهذا النحو من العلم وان تجاوز طور العقل، إلا انه على أنواع كل منها له نحو ارتباط وعلاقة ضرورية مع العقل وطوره الخاص...

لذلك عد ابن عربي أن: "للعقل ثلاثمائة وستين وجهاً يقابل كل وجه من جانب الحق العزيز ثلاثمائة وستين وجهاً، يمده كل وجه منها بعلم لا يعطيه الوجه الآخر، فإذا ضربت وجوه العقل في وجوه الاخذ، فالخارج من ذلك هي العلوم التي للعقل المسطرة في اللوح المحفوظ الذي هو النفس" .

ثم اذا كان العقل قادرًا على استنباث خفايا عالم الوجود على تعدادها، وتعداد صنوفها، فإن العلم الذي هو مدار اهتمام العقل الديني في جدلياته انما يختص بمحور يتركز على معرفة الله سبحانه، والعلاقة معه جل شأنه..

وهو محور يتوزع على سبع مسائل من عرفها لم يصعب عليه شيء من علم الحقائق، وهي معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود ونقضه، ومعرفة الإنسان من جهة حفائه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية"^(٢٦).

أما نوعية الأدلة التي يستند إليها في هذه المسائل فهي: "أدلة سمعية وعقلية، وإذا حكمنا على أمر بحكم ما، فلا شك فيه أنه على ذلك الحكم، وإذا كان الأمر على ما قلناه فيأخذ المتأهب عقidiته من القرآن العزيز وهو بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول"^(٢٧).

إلا ان هذا الاعتبار للعقل ولدليليته، إنما هو من باب الثقة به لكافش عن وجود الحقائق الخارجية.. لذا فما يشكك فيه إنما هو نتائج العقل، لا أصل قابلية،

ولنفس السبب الموجب للثقة بالعقل كانت الثقة بالشهود، وهذا ما عبر عنه محبي الدين بن عربي اذ يقول: "إن كل ما يستقل العقل بإدراكه عندنا يمكن ان يتقدم العلم به على شهوده، وذات الحق تعالى باشنة عن هذا الحكم، فإن شهودها يتقدم على العلم بها، بل تشهد ولا تعلم، كما ان الألوهة تعلم ولا تشهد، والذات تقابلها".

وكم من عاقل ممن يدعى العقل الرصين من العلماء الناظر يقول انه حصل على معرفة الذات من حيث النظر والتفكير، وهو غالط في ذلك، وذلك لأنه متعدد بفكرة بين السلب والاثبات، فالاثباتات راجع إليه، فإن ما اثبت للحق الناظر ما هو الا الناظر عليه من كونه عالماً قادرًا مريداً إلى جميع الأسماء. والسلب راجع إلى العدم والنفي لا يكون صفة ذاتية؛ لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية، فما حصل لهذا المفكر المتعدد بين الاثباتات والسلب من العلم بالله شيء" (٢٨) فغاية ما يقوم به عقل اصحاب النظر هو ابتداع الحدود والقضايا وهي تقوم على جملة من التعبير والاطر التي لا يمكن للعقل ان يتحرك في دائرتها النظرية الا من خلالها أسلوبها وإثباتاتها وهو ما يؤسس لفهم الالوهة كمفهوم تتعلق به احكام هي من هذه الجهة لا من جهة إدراك عين الذات التي لفرض ظهورها اختفت عن التمايزات والتصورات والحدود ...

عليه يمكن اعتبار ان الذات هي الوجود الذي لا يتغير، وان كان كل كلام عنها قابل بحسب اللحاظ للتغير ذلك ان "كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلخ والسلخ والجوهر، والقسمة في الصورة لا في الجوهر .. فإذا صع مثل هذا الكلام على ما في العلم، فحربي أن يكون الأمر أشرف وأعلى فيما يتعلق بمبدئه ..

ومثل هذا التقرير يمكن أن يفيدنا أن العلم على الحقيقة هو ذاك الموصول بالثابت والهوية التامة، من هنا كان العلم الذي يمن به المولى سبحانه على خلقه "العلم اللدني" علمًا تاماً بينما لا يحتاج إلى حركة أو نسب أو إضافات، وان كان لا بد للأهلية في تلقيه من كل ذلك، ونرى أن نطلق على مستلزمات حصول الأهلية اسم المعرفة بدل اسم العلم، ومن المعرفة ما هو مكتسب ومنه ما هو حدسي وذوقي وشهودي؛ لأن الملك في عد الإدراك معرفة هو تطلبه الجهد لتحصيله وكونه مورداً للقصد المباشر. وهو يقبل الصدق وعدم الصدق والمطابقة وعدمها، والتغيير والتبدل

والانتساب بحسب الأحوال والتعابير والتنظيرات...

وهذا الكلام وان كان فيه ما هو مرفوض عند العرفاء الذين وضعوا الاصطلاح فقرروا ان العلم خاص بالكلي، والمعرفة هي المعاينة، إلا انا نرى ضرورة التدقيق في مدى انسجام مثل تلك التعابير مع أدبيات النص القرآني الذي نسب العلم إلى البارئ سبحانه، أو من ولهه الله العلم الكشفي والغيبى والعياني....

وهو الأمر الذي يسمح لنا ان نسأل انه إذا كان العلم هو عين المعلوم لا يقبل التبدل والتغير بفضل شرف مصدره ومبده... فهل المعرفة هي كذلك؟! أم أن المعرفة بما هي نسبة لإرادة المدرك البشري والتي إنما تتقوم بضرورات ومهام في تأويل كل مدرك، -وهنا يقع سر تنويعها وتكررها-، تكون كلها بشرية بامتياز؟! وتأخذ حقانيتها من موردين:

الأول: مستوى نسبة المطابقة للواقع.

الثاني: مستوى رعياتها للكشف العلمي، (ومثال هذا الأمر، ان معرفة كل عارف إنما تقاس على مبدأ الكشف المحمدي الأتم؛ أي علم النص المقدس على ما قرر عند الكثير من العرفاء..)

بعد هذا من المفيد أن ننتقل للتعرف إلى موارد الافتراق المنهجي بين العقل وطوره البرهани البحثي، وتعلقه بما هو متعلق بطور الشهود والتحقيق الكشفي...مستدرين في إبراز هذه الفروقات بشكل أساسى إلى ما أقامه صائب الدين علي بن محمد التركية في كتابه "تمهيد القواعد" ولو بشيء من التصرف حسب اقتضاء الضرورة..

وذلك عبر ذكر جملة من النقاط:

الأولى: اعتبار أن الكشف العالي مستغن عن " مضائق المقدمات الخطابية والبرهانية، إلى افضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية، بحسن متابعة الأنبياء (ص) الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين الجمع إلى محل التفصيل ووسائل نزول المعاني عن سماء القدس إلى مقام التنزيل".^(٣٩)

الثانية: ان علم العرفة هو العلم الإلهي المطلق، وبالتالي، كان موضوع هذا العلم هو الأعم والأتم مفهوماً وحيطة وشمولاً، والأبين معنى، والأقدم تصوراً وتعقلاً. وهو يختلف عن العلوم البحثية الناظرة إلى "الوجود مجرد المطلق"، أما

القيصري فيعتبر أن موضع هذا العلم هو الذات الأحدية ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمدية، ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية، والنعوت الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى، وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم، ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر، ومبادئه معرفة حده وفائدته وأصطلاحات القوم فيه، وما يعلم حقيقته بالبديهة ليبني عليه المسائل.. وعلم الحكمة والكلام وإن كان موضوعهما أيضاً موضوع هذا العلم، لكن لا يبحث فيه عن كيفية وصول العبد إلى ربه ..^(٤) والمدرك بعلومهم المفهوم بأوهامهم وفهمهم ليس إلا مجعل نظرهم الفكر لا عين الحق الأزلي". وهكذا فالموضوع وإن كان واحداً إلا أنه يختلف من جهة الحيثية فالمعرفة البحثية تهتم بما وصل إليه الفهم من تأويلات بينما يسعى العلم العرفاني لاستكمال الحقيقة على ما هي. من هنا عد ابن الترفة إن الفارق بينهما كالفرق بين المطلق والمقييد وبالتالي فيكون العلم العرفاني هو الكمال المطلوب لمقاصد المعرفة البرهانية، المسماة بالعقلية.

الثالثة: إن موضوعات وسائل العلم العرفاني هي عين موضوع ذاك العلم دون توسطات، لذا فمع تعقل الذات يتم تعقل كل ما هو منها من موضوعات وسائل.. بينما في المعرفة البحثية تشكل المقدمات وإدراك العلل والمعاليل ضرورات تتوسط أي معرفة أو نتيجة..

ومن هنا كان العلم العرفاني أشد وثوقاً وأدعى للاطمئنان من المعرفة البرهانية.. أو ان شئت فقل كان العقل في شهوده وكشفه العلي أشد إثارة للاطمئنان والوثوق منه في برهانياته ومقارباته نحو العلم العرفاني....

وهذا يعني ان العقل والتعقل لا يتوقفان عند بناءات البعد البرهاني، بل يقومان بتجاوزه لطور أسمى بطور ما فوق العقل، وهو طور اعمق وابعد واسع شمولاً وأكمل اطمئناناً مما يفيده البرهان.... دون ان يعني ذلك حصول مفارقات جوهرية بين الطورين المشمولين أصلاً بحكم العقل والتعقل إذ "ان الإيمان بالمعارف الإلهية واصول العقائد الحقة لا يتحقق إلا بأن يتوجه أولاً إلى تلك الحقائق بقدم التفكير والرياضة العقلية والآيات والبيانات والبراهين العقلية. وهذه المرحلة هي بمنزلة مقدمة الإيمان، فلا يكتفي العقل بمجرد أن يأخذ حظه من هذه المعرف، ولا يقتصر

بالقدر البسيط منها... لأنه لا بد للسائل إلى الله بعد هذا أن يشتغل بالرياضيات القلبية، ويوصل هذه الحقائق بكل جهد ممكناً إلى القلب ليؤمن بها.. ولعل هذا هو معنى الحديث الشريف حيث يقول: (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء); لأن العلم بالله ما دام في حد العقل فهو نور، وبعد الرياضيات القلبية يقذفه الله تعالى في القلوب المناسبة لتومن به^(٤١).

ونحن نظن قوياً ان تعبير اهل الذوق عن علم الأحوال والأسرار بما فوق طور العقل، هو في قبال من ذهب من بعض الباحثين المشتغلين بالكلام والفلسفة للقول: إن المعرفة الذوقية هي معرفة دون طور العقل، فكانت المسألة رد فعل على تلك الدعوى وإثبات علو شأن المعرفة الذوقية والكشفية..

المصطلح في إطار الحقل الدلالي: وبالعودة إلى الشروح الاصطلاحية لكلمات مسلك علم الأحوال والأسرار قد يظهر معنا ان كل ما عبروا عنه، أو غالبه انما يحتاج إلى نحو من دخالة العقل بل إلى ضرورة التعلق، والا خرج عن طور الإدراك والمعرفة....

وهذا ما بدأه "عبد الله الأنباري" في كتابه "منازل السائرين" حينما افتتح قسم البدايات باليقظة وهي "القومة لله من سنة الففلة واليقظة هي ثلاثة أشياء: الأول لحظ القلب إلى النعمة على الآياس من عدها والوقوف على حدها والتفرغ إلى معرفة الملة بها والعلم بالقصیر في حقها... فاما معرفة النعمة فإنها تتصف بثلاثة أشياء: بنور العقل وشيم برق المنة والاعتبار بأهل البلاء"^(٤٢).

فالمعرفة والعقل كما البوارق والاعتبار أصل بداية حركة السالك إلى المولى سبحانه دون تناهٍ، بل كمال واستفراغ لكل كامن... وهذا ينفي أن يحصل في المكان الأقدس من الإنسان وهو القلب الذي تارة يسمى "بيت الحكم" وهو القلب الغالب عليه الإخلاص، وأخرى بالبيت المقدس وهو القلب الطاهر من التعلق بالغير، وثالثة بالبيت المحرم وهو قلب الإنسان الكامل الذي حرم على غير الحق، ورابعه ببيت العزة وهو القلب الواثل إلى مقام الجمع حال الفداء في الحق..^(٤٣)

وقد جرى الكلام عن بعض أوصاف وأفعال للقلب منها:

❖ "سعه القلب": هي تحقق الإنسان الكامل بحقيقة البرزخية الجامعة للأمكان والوجوب فإن قلب الإنسان الكامل هو هذا البرزخ ولهذا قال: "ما وسعني أرضي ولا

سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن".^(٤٤)

❖ سجود القلب: هو فناؤه في الحق عند شهوده إياه، بحيث لا يشغله ولا يصرفه عنه استعمال الجوارح.^(٤٥).

كلمة القلب هي ذاك الوجود القدسي الذي تحدث عنه المولى سبحانه بقوله: «أَقْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا».^(٤٦)

فالعقل هنا هو تعلق القلب وإبراز مثل هذه الوحدة بين العقل والقلب في عملية التعقل أورد المصطلح الصوفي اصطلاح ذو العقل والعين: وهو الذي يرى الحق في الخلق، والخلق في الحق، ولا يحتاج أحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجهه، وخلقاً من وجهه، فلا يحتاج بالكثرة عن شهود الوجه الأحد، ولا يزاحم في شهوده كثرة المظاهر أحدية الذات التي يتجلّى فيها، ولا يحتاج بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية، ولا يزاحم في شهوده أحدية الذات المتجليّة في المجالي كثرتها".^(٤٧)

إذ بدون تفاعل العقل والقلب في تعقلها، يمكن أن يقع العارف أسير أحدية النظرة ومن هنا أسمى هذا العقل التعقلي بذى العقل والعين" ...

وبعض الروايات عدت العقل بصر القلب.. وهو التعبير الذي ورد في المناجاة الشعbanية عن أمير المؤمنين - " وأنر ابصار قلوبنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة"^(٤٨) ...

من هنا جاء أن "المعرفة هي الإحاطة بعين الحقيقة، وهكذا تتحصل المعرفة وهي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه. صورتها في البدایات معرفة الحق بالنعوت والصفات بنور البصيرة المفيد للاعتقاد المطابق.

وفي الأبواب: وجدان ذلك المعتمد بقوة اليقين وصفاء العقل، وطلب حياته بجودة الفكر وإصابته.

وفي المعاملات: بناوئها على اليقين القريب من العيني المصحح للتوكيل والتقويض.

وفي الأخلاق: معرفة البعوث الكمالية والأخلاق الإلهية الموجبة بحسن الخلق من الحق إلى الخلق وكمال الفتوة.

وفي الأصول: تدور السر بمعرفة الطريق الباعث على الجد في السلوك.

وفي الأدوية: فضول العلم اللدني والحكمة الإلهية بال بصيرة والإلهام.

في الأحوال: العيان الموجب للذوق والعشق.

وفي الولايات: التمكّن من شهود الذات وراء أنوار الصفات.

وفي الحقائق: شهود الحق بالحق مع بقية رسم الخفي المنور بنور الذات،

وشعاع شمس الوجه الأحدي^(٤٩).

والمعرفة هنا تدرج بسلم واحد رتبي بحسب السير والسلوك وصولاً لتحصيل

العلم اللدني والتخلق به.. فكمال التعقل هو الاستفادة من الفيض الدائم الواسع

والتلخق والتنسن بإفاضاته وإفاداته...

من هنا كان الإنسان الكامل هو البرزخ بين وجه العقل البرهاني المطل على

الكثرة ووجه العقل الكشي المطل على وهذا الجمع هو المسمى بالحكمة التي تعقل

الوجهين البرهاني واللدني والتي هي إحكام وضع الشيء في موضعه، والتي تنتهي

إلى أن تبلغ في استدلالك وفي إرشادك الحقيقة، وفي إشارتك الغاية^(٥٠). والغاية

هي منطق التوحيد الذي يتعامل مع العقل الشامل في جدليات بنائه للعقل النظري

والعقل العملي والمؤسس للرؤى الكونية والمعايير الأخلاقية والشريعة السمحاء بما

هو عقل يبتي على الوحي كما الفطرة، وعلى البرهان كما الحدس والذوق والكشف،

وعلى وحدة الإنسان كما وحدة مصالحة ومسار سنته التاريخية المطوية كطي السجل

للكتب المقدرة المتجاوزة لكل حد حتى حد عالم الشهادة ليصل في حركة تكامله إلى

عالم الغيب، فيعقل عن الله سبحانه ويعقل عن بيانه عن دائرتى الآفاق والأنسنة

ليكشف في جدلياته ما وراء كل مطمور ومحكون ومسكوت عنه ، وليروح اللغة

والعقل والهوية والوجود بوحدة لا انفصام لها ..

وما أسمينا بمنطق الوحدة، بل والجامع بينهما... وما أسمينا بمنطق التوحيد،

إنما نعني به منطق الهوية المفتوحة التي لا تتصلب ولا تتضمن عند حد، وكل ذلك

بفضل إدراك الذات لتبعيتها الرابطة مع أصل الوجود والحياة ومبنيها سبحانه

وتعالى.

العقل في الآيات والروايات:

جاء في الكتاب العزيز قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ

اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولَئِي الْأَلْبَابِ﴾^(٥١).

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا
 أُولُو الْأَلْبَاب﴾ (٥٢)

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٥٣).

وعن الإمام الكاظم (ع) " إن الله يقول: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ
 قَلْبٌ﴾ يعني العقل، وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لِقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ الفهم والعقل" (٥٤).

وهذا المعنى الفردي الذي ذهب للدمج بين العقل والقلب نراه بوضوح في الروايات،
 مما يعني أن حدية التمييز بينهما انما كانت بعد المرحلة التأسيسية للإسلام.

فعن الإمام الحسن (ع) لما سأله أباه (ع) عن العقل، قال: حفظ قلبك ما
 استودعته "فالعقل والقلب هنا أدية دوراً واحداً .." (٥٥)

وقد عبر عنه الإمام علي(ع) بقوله: "العقل حفظ التجارب، وخير ما جربت ما
 وعظك" (٥٦).

وفي مورد آخر يقول (ع): "العقل غريرة تزيد بالعلم والتجارب" (٥٧)
 فقد أعطى للعقل معنى الجبلة التي يخلق عليها الإنسان والتي لا يشار إليها إلا
 بالتجارب والعلم، وما يفيد العضة والاعتبار (٥٨)، من هنا قوله (ع): "من قوي عقله أكثر
 الاعتبار" ، وبمورد آخر يقول(ع) افضل العقل الاعتبار" (٥٩) ، فأعطى الاعتبار نفس
 معنى العقل ...

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل جاء عنه(ع): "حد العقل الانفصال عن
 الفاني، والاتصال بالباقي" (٦٠)، وأفضل العقل معرفة الحق بنفسه" (٦١)، وعنـهـ،
 "بالعقل استخرج غور الحكمـةـ، وبالحكمة استخرج العـقـلـ" (٦٢).

فالعقل عند النص الشـرـيفـ هو:

. غريرة وفطرة.

. عـةـ وعبرـةـ وتجـربـةـ.

. قـلـبـ مستـوـدـعـ للـعـلـمـ.

. مـعـرـفـةـ للـحـقـائقـ كـمـاـ هـيـ.

. صـراـطـ الـوـصـولـ بـالـبـاـقـيـ بـعـدـ الـخـلـوـصـ مـنـ الـفـنـاءـ.

. حـكـمـةـ وـخـبـرـةـ ..

لـذـاـ فـقـدـ جـاءـ فـيـ النـصـ ذـكـرـ الـأـثـارـ الـعـظـيمـةـ الـمـتـرـتـبةـ عـلـىـ الـعـقـلـ مـنـهـاـ:

. التزه عن المنكر والتزام المعروف.

عقل عن الله في تبين الأحكام، فقد ورد عن النبي (ص): "ما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، ولا بلغ جميع العبادين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل" (٦٣).

بـ- ملارمة الساعين إلى الله في كل أحوالهم، فمن رسول الله : "لكل شيء آلة وعدة، وألة المؤمن وعدته العقل، ولكل شيء مطيبة ومطيبة المرء العقل، ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعي العبادين العقل. ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهددين العقل، ولكل ضراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل سفر فسطاط يلجمون إليه وفسطاط المسلمين العقل" (٦٤).

جـ- وهو مورد التفاضل بين الناس، فمن الإمام الكاظم _في وصيته لushman بن الحكم: "ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة" (٦٥).

وما كان هذا شأنه، لا يمكن تمييزه عن موقع القلب في كل أنواع المعرفة والتلقى للعلم اللدني والارتقي القدسي، فمن حق المتلقى للروايات أن يسأل ما هو هذا الموجود العظيم الذي حدث عنه النبي (ص) في المروي عنه: "إن الله تبارك وتعالى خلق العقل من نور مخزون مكتنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليهنبي مرسلا، ولا ملك مقرب، فجعل العلم نفسه والفهم روحه، والزهد رأسه والحياة عينيه، والحكمة لسانه والرأفة فمه" (٦٦).

مما يعني أن العقل خلقاً ومبدأ وطريقاً وغاية لا يمكن اختزاله بما اصطلح عليه أهل الصناعة بالعقل البرهاني، وإن كان هذا الدور غير منتف عنه ..

ونحن سنتناوش ونستعرض بشكل أكثر مباشرة وتوسيع جدليات حركة العقل ... وذلك بعد تناول الخطوة الأخيرة من المقدمات ..

الجدل في التراث الغربي

إذا كانت كلمة الجدل قد طُبعت بطبع السوفسطائية اليونانية، فإن مؤرخي الفلسفة اليونانية قد أعادوا إلى أفلاطون وأستاذيه سocrates فضل تقويم هذا المصطلح بطريقة إيجابية أخرجته مما كان السوفسطائي يهدف إليه من تغطية

للجهل بلسان ومظاهر الحقيقة الخادعة لتعطى الجدل مقومات تعتمد على العقل وهو يخط طريق اكتشاف الحقيقة عبر توليد السؤال الحواري، لأن العقل إذا كان في حال حوار مع ذاته ولذاته أصبح "مونولوجاً" وحديثاً ذاتياً هو نقىض "اللوغوس" مع الآخر أي الحوار..

ولتقوم مثل هذه التجربة، فينبغي اعتماد المقومات التالية:

١. ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.
٢. إمكانية إنشاء مقاييس ثابتة لها.
٣. التساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل إليها.
٤. الحوار التوليدى، نهج الحقيقة.
٥. اللاعلم أو الجهل السقراطى. فالفلسفة لا تقدم حلولاً جاهزة وعقائدأ إنما تشى طرقاً وتفتح آفاقاً جديدة ..^(٦٧)

وقد يصح لنا التحفظ هنا على النقطتين الأخيرتين.. فالحوار التوليدى بين طرفين اذا كان هو منهج الحقيقة فهذا يعني انتساب الحقيقة للحوار، وانها تنشأ وجوداً منه، في حين ان الحقيقة عند سocrates وأفلاطون هي وجود أو مثال قائم بذاته، ووظيفة الحوار بين طرفين توليد التعرف اليها، وفارق بين الأمرين..

أما اللاعلم أو الجهل، المشار إليه فإنه يستحيل أن ينتج علمأ فلا يصح نسبته إلى سocrates الذي كان يعتبر نفسه في الواقع محباً للحكمة وهو بذلك يود القول إن الحكمة والحقيقة مطلقتان... يبذل المحب لهما كل ذاته ليقاربهما الا انه لا يستطيع ان يحتويهما او يحيط بهما، وهذا امر مختلف عن اللاعلم والجهل، ثم إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لا تقدم حلولاً جاهزة، لكن هذا بالمعنى "الإسقاطي" ، إذ وظيفة الفلسفة آنذاك هي مقاربة أو معرفة الوجود بحقائقه العظيمة.. وإلا كيف نفسر نظرية المثل وعلاقتها بعالم المحسوسات في جدليات الصعود والنزول الأفلاطوني. من هنا صع ما ذكرته "الموسوعة الفلسفية العربية" من أن "الجدل هو (الفن الاعظم) أو العلم الذي يحقق الفلسفة علمأ كلياً ويجلو اليقين العقلى ببيانأ شفافاً لا لعباً بالالفاظ والكلمات حيث يتغلب الاقوى على الاضعف بالمحاكمة . فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود^(٦٨).

وقد قام الجدل عند أفلاطون على اعتبار أنه "المنهج الذي به يرتفع العقل من

المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أدنى إلى أعلى (٦٩) وبالعكس:

اما (ج. لاشلييه) فقد اعتبر ان كلمة جدل تطلق عند أفلاطون "بالذات على التمييز الحق بين الأنواع والأجناس، والتفسير الصحيح للأشياء بالأفكار" (٧٠).
والجدل يتم تصاعداً بتدرج الفكر من المحسوسات إلى الظن، فالعلم الاستدلالي، فالتعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنية، وجدل صاعد لنصل إلى حقائق المثل التي بها نحصل على العلم حينما تكون صورها في العقل وفيها نحكم حتى على ما هو نسبي مطلق، ونحن نحصل عليها بالتفكير وبالإلقاء من ذي علم.
وكل طرق العلم تشبهنا إلى ما هو فيينا ويعقلنا الصرف.

ثم عند أفلاطون جدل نازل ووسيلته القسمة، فالقسمة تبدأ من اللامعين وتدرج نحو التعيين، وهذا الجدل هو استكمال لحركة الجدل الصاعد، لكن نحو عالم الكثرة...

وطبعاً لم يرق هذا النحو المنهجي لأرسطو ففرق بين الجدل والتحليل: ففي حين اعتبر ان التحليل البرهاني ينطلق في الاستنتاج من مقدمات صحيحة، فإن الجدل يقوم على استدلالات عقلية تتناول آراء محتملة ...

ويعتقد مؤرخو التراث الفلسفي الغربي أن موقف أرسطو من الجدل بقي سيد الموقف حتى "كانط" الذي اعتبر أن كلمة الجدل تدل على الوهم، وتدل أيضاً على درس هذا الوهم ونقدّه..

وكان يطلق اسم "جدليات على كل الاستدلالات الوهمية ويحدد الجدل عموماً بأنه منطق المظاهر فالمظاهر تكون:

اما منطقية (logische schein) مثل مغالطة المصادر على المبدأ، واما تجريبية (enprisher schein) مثل حجم القمر الكبير عند الأفق، واما إعلانية، أخيراً (transcendental schein): أي ناجمة عن طبيعة عقلنا أو روحنا بالذات. بقدر ما يعتقد أنه قادر بمبادئه على تخفي حدود كل تجربة ممكنة، وقدر ببراهينه

ممكنة، وقادر ببراهينة النظرية على تحديد طبيعة النفس والعالم والله انه درس هذا الوهم الطبيعي والمحتموم مهما امكن الاعتراف به كوهن يشكل (الجدل الاعلائي) ^(٧١).

وبهذا أعاد "كانط" إلى الواجهة طرح موضوع الجدل كمبحث يستحق العناية والاهتمام إذ اعتبره واحداً من أهم السبل التي تستفتر العقل تجاه القواعد التي طالما عدت صحيحة أو التشكيك بتفاوتها ودقتها..

وهكذا فإذا كان الجدل يحمل طابعاً سوفسطائياً سيئاً، فإنه أيضاً يحمل طابعاً مستحسناً يتعلق بالمراجعات النقدية...
هذا وقد اشتهرت النقدية بثلاثيتها المشهورة:

نقد العقل الخالص ١٧٨١ م.

نقد العقل العملي ١٧٨٨ م.

نقد الحكم ١٧٤٠ م.

وقد وضع في هذه الثلاثية كل التجربة الفلسفية، بما فيها الارسطية موضع التساؤل والبحث المحكم لسيارات تاريخية وفلسفية موجهاً التساؤل النقدي لحدود المعرفة والعقل والمفاهيم والمقولات، مشكلاً منحى يتعامل مع الجوهر الارسطي إلى بعد علاقتي..

وفي الفلسفة النقدية التي تعاملت مع الجدل كمظهر للوهم اكتشف وهم تصور الذات كوحدة ومقاييس مطلق.

وهم التصور المطلق لظاهرة معينة ووهم الوحدة التركيبية المطلقة للموجودات.
وبذلك يكون الجدل فعالية لا شرعية لا يتم التحرر منها الا عن ضبطها بعلم صحيح ودقيق..

ثم جاء بعد كانط من يقول ان مبدأ التناقض والعلقة الجدلية تقع داخل الانا، وبين الانا واللانا، ليأتي بعد ذلك من يحيل التناقض إلى جدل بين الطبيعة والتاريخ.. فالطبيعة منذ البدء كانت في جدل يتعالى نحو الأكثر تعقيداً حتى وصلت في ذروة جدليتها التركيبية عند الانسان والعقل الانساني.

والعقل يقود إلى سقف أخير هو السوية المطلقة أو الهوية المطلقة التي تحتضن التناقض وترفعه إلى اللاتناقض.

فالتركيب التناقضي ضرورة تلفيها الحرية كما تلفي الصيرورة السكون والهوية المطلقة الهوية الجزئية^(٧٢).

وفي غمرة هذه الحركة المتناولة لموضوعة الجدل جاء هيغل ليزعم أن فلسفته "اشتملت، واستوّعت، واحتضنت، بجوهر الفلسفات السابقة، لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر وأعني بهما: المثالية اليونانية، وفلسفة كانط النقدية فالمبادئ الأساسية، في فلسفته هي نفسها المبادئ الأساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط"^(٧٣).

وقد قسم هيغل فلسفته إلى ثلاثة أقسام رئيسية:
علم الفكر الشاملة في ذاتها ولذاتها وهي المنطق.
علم الفكر الشاملة في الآخر، وهي فلسفة الطبيعة.

علم الفكر الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها، وهي علم الروح وتمثل هذه العلوم المراحل على اعتبار أن "المنطق هو العقل الخالص. أي إنه لا يوجد وجوداً فعلياً في العالم فهو لم يظهر بعد، ثم يبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى هذا أي إلى لا عقل، وهذا اللاعقل هو التخارج الصلب في الطبيعة أما في فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضي: إنه الآن العقل العيني الحي الذي لا يوجد وجوداً فعلياً في العالم. ومعنى هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المراحلتين السابقتين في مركب واحد"

فمرحلة الوجود المجرد للعقل والذي يعبر عنه بالمنطق هو وجود خالص ومجرد من كل تعين وحد.. لذلك فإنه لا يحمل أي معنى ولا أي وجود فعلي، لأن المعنى إنما يكون بالحد لهذا فالوجود الخالص هو وجود فارغ سلبي منتفٍ معدوم فالوجود عدم والعدم وجود.

وحيثما يتعين، فبالوقت الذي يعطي معنى الحد فإنه ينفي مظاهر الوجود فيكون عندما يتجادل مع العقل المجرد الذي هو بمعنى ما وجود، إلا أنه وجود ساقط في السلب والحد اي بالوجود الفعلي المحكوم بالتغيير والآن والمكان (الطبيعة) وليخرج من هذا التناقض فإنه يتجادل بالصيرورة ليعود عقلاً أو وجوداً شاملأ، وكل هذا إنما يحصل في عالم الأفكار عالم العقل..

والذي يستوقف في هذا الطرح ان الوجود الخالص في جدلياته القائمة بعالم

الافكار الخالصة والتي تساوي العدم، هي التي تمثل المنطق، والمنطق كما هو معلوم يقوم على الحدود، والتصديقات والتقسيم فكيف يمكن لوجود خالص ان يساوي الحدود بعينها، بل لو اخذنا مثلاً "الفصل" الذي يدخل "الجنس" ليشكل "النوع"، فإن الفصل هو غير الجنس تماماً ولا يمكن الحديث عن وحدة بينهما بل لو اخذنا المقولات العشر لوقتنا بنفس المحدود.. والطريقة التي قدمها ممثلو هيغل بقولهم ان أصل التمايز الحاد بين الجنس والفصل غير مقبول لأن كليهما ينبعان من عين التجرد الخالص. لا ينفع لنا ان تفسير المنطق على الطريقة الهيغلية الذي لا يبرر الواقع الفكري لطبيعة المنطق..

ثم إذا اعتبرنا أن الوجود مجرد الخالص هو عدم؛ لأنه فراغ إذ لا تعين فيه، فكيف نتحدث عن أكثر علم يقوم على التحديد والتعيين كعلم المنطق وتنسبه إلى عدم لا تعين فيه بل هو الفراغ؟ ..

وتأخذ مع ذلك المبالغة عند هيغل كل مبلغها حينما يعتبر ان دراسة الفكر الخالص هي "دراسة للحياة الباطنية للعقل، فعل المنطق ينبغي أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملوكوت الفكر الخالص. وهذا الملوكوت هو الحقيقة كما هي بلا قناع في ذاتها ولذاتها ويمكن للمرء ان يعبر عن ذلك بقوله: ان مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتأهي" (٧٤).

ولهذا الكلام قيمة العليا في الزهو الجدي الذي يمارسه العقل عند هيغل فهو الفكر والملوكوت والحقيقة بلا قناع وماهية الله الأزلية قبل الخلق انه بمعنى آخر تمام القبض على الحقيقة ومحاصرتها ففي الوقت الذي يتبنى فيه الجدل فإنه يعلن لنا انتهاءه قبل ولادته وينسبه بعدها إلى العدم... وما كان هذا شأنه عند فيلسوف كهيفل فلا غرابة أن يكون هو التاريخ والدولة والحرية والقانون..

لكن ما هو الأساس الذي ينطلق منه للتعبير عن مشروعه إنه المنهج، والمنهج هنا هو الجدل، والجدل هنا ليس أمراً خارجاً عن العقل، بل هو العقل، وهو عين الوجود، فالمنهج هو الوجود في تبدياته الجدلية التي تستخرج الحقائق وتبرزها في أثواب مقاطع من الوجود المعرفة والعلوم..

حتى حينما يستطع العقل فإنه يذهب نحو القراءات المركزية في تاريخه الفلسفي ليعتبر أن هناك أجزاء من مشروعه قد وجدها لدى الآيليين وهيراقلطيتس

وسقراط وأفلاطون وأرسطو... وهناك تلمس ملامح جدل الهوية والذات، والعقل والطبيعة، والوجود والسلب والصيرونة، كما اكتشف فظاعة نسبة الجدل إلى تصورات تدخل سياقات المنطق، وتجابه بالتحليل دون أن ترقى إلى مستوى أن يكون الجدل هو عين الموضوع المبحوث وروح عقله السامية، وهو حركته في الطبيعة التي يدخلها بخروج عن الذات ليكتشفها عائداً إليها بعد غربة...

لقد اكتشف بجده التأريخي مواضع الضعف عند كانت في محاصرته العقل بالفهم، وفي نسبة المتناقضات الجدلية إلى توهمات العقل، مبعداً التناقض عن الوجود والهوية. ليستكملاً رحلته مع فشته الذي وان اكتشف حقيقة المتناقضات، إلا أنه حاصرها داخل الذات "الأننا" نافياً أي صلاحية للطبيعة التي تتبعه إلى أهميتها شملغ في جدلياته النقائضية، ثم يشكل هيغل انعطافاته بترك التناقض يتحدث عن نفسه في الأننا والطبيعة وفي العقل والفاعلية والذات مسترسلًا بتكون مقولاته عبر جدل العقل مع نفسه باكتشاف نقايضه الذاتي بذاته ولذاته كمنطق هو خالص الوجود الذي لا يكتشف ذاته إلا بنفيه لها، وهو يدخل الطبيعة كعدم له إذ يتتحول إلى فعل متعين ولا تمتلك الطبيعة أن تتحقق إلا بالمعرفة ولا تتمكن المعرفة أن تثبت إلا بالعقل ولا يمتلك العقل إلا أن ينفي قوامه الأول وقوامه الثاني الذي يشكل الطبيعة إلا بوجود شامل هو لا هذا ولا ذاك، لأنه الصيرونة والشمول هو الذات العليا التي قد تكون الله بدخوله الطبيعة، أو روح النصر العليا التي تمتلك صهوة جواد فاتح يقوده نابليون.. أو غير ذلك.

الا انه وعلى أي حال ليتم معناه لا بد ان يصل للمرتبة العليا...

فهنا اذن اقسام ثلاثة لحقيقة واحدة، يقول عنها هيغل: "ان هذه الجوانب ليست الا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفضي نفسه في صورة مختلفة"^(٧٥).
لذلك فان الجدلية التي تمثل الكل الشامل بصورة الثلاث هي عينها الموجدة في

صورة العقل الخالص عبر معادلة: الوجود / العدم / الصيرونة.

وهذا ما نراه في فلسفة الروح عنده التي تنقسم إلى: الروح الذاتية التي تنفيها الروح الموضوعية لتنشأ الصيرونة في الروح المطلق التي منها " يظهر في العالم ويمارس نشاطه في التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، وما ينتجه من فن ودين وفلسفة، أو باختصار الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى في تاريخ العالم"^(٧٦)

وهكذا فالجدل ولأول مرة يأخذ طابع كل شيء فهو ليس امرأاً مختلفاً عن الموضوع،
يدخل إليه بل انه الموضوع عينه ...

لكنه منهج يقوم على سلب للذات من أجل انتاجها على صورة أخرى، وسلب للأخر من أجل الصيرورة اللازمه، انه منهج جدلی يبني عوامل الهدم الذاتي والمختلف، ولا يتعين الا بالنفي والسلب.. منهج يقوم على سيطرة العقل على الوجود والمعرفة والطبيعة والتاريخ، مما يفسح للقلق ان يأخذ كل مأخذ..

فهل نتجه نحو تمام الالحاد نحوه هو أمر ممكн هل نستغرق في فهم فلسفى لحركة المسيح كما له يدخل العالم هو امر ممكн؟ هل المثالية هي أساس الرؤية؟ أم ان المادية التي قلب أركانها كارل ماركس هي الاصل؟

انها احتمالات تشكلت على صورة اتجاهات ومدارس فلسفية.

بل أفضى الأمر عند بعضهم ان تكون اللغة هي كل العقل والوجود، وعند آخرين ان يكون الجدل هو الجناح الآخر لجسم المذاهب النقدية التي مارست التفكك الاعدامي على كل شيء حتى صار الشك والالحاد والقلق والعينية بل العدمية بأجلى صورها هي الصورة الابيهي في نهايات كل شيء....

الحدل في ميادين الحكمة الإسلامية

اذا صح ان الجدل في الادبيات الاسلامية قد اخذ طابع البناء القياسي على المسلمين والمشهورات الظنية، الامر الذي وضعه بالمستوى الادنى مما عليه البرهان المبني على اليقينيات، فان الصحيح ايضاً ان الجدل قد مورس على اساس بناء وتبنيت هوية المذاهب والفرق، وهو الذي ألمحت إليه الاحاديث الشريفة من كونه يمثل افساداً في الدين، لأن فيه مظهر افساد العقل القادر على توحيد الحقيقة .الانسانية.

فما هذا الاختلاف المبني على هذا النحو من الجدل، الا تعبيراً عن تكوين الهويات المغلقة، القاصرة عن إدراك روح الاجتياز، والتجاوز التوثقي، والتضمني في القناعات والميول المولدة للجماعات الضيقة.. وهذا الجدل قام أولاً بالأساس على التسويف، لا على التوليد المعرفي، الكاشف عن

أستار الحقيقة في عمق أغوار الوجود، والعقل، والقلب،...

وهو جدل اسقاطي يلتزم الفكرة ويمارس توظيفها على جملة من التوهمات الذهنية والمقولات التبسيطية والحجج الانية العشوائية المبنية على فذلكرة الكلام، فارداً ضلالاً حتى على الآيات البينات ليحملها ما لا تحتمل، وليسفيد من قدسيتها لرجم الحقيقة والقيمة والانسان...

وفي أحسن الأحوال فإنه قد كان مفيداً كأدلة تعليمية لتدريب المتلقى على تشغيل مساحات محددة من عقله...

وهكذا فلا يمكن تصور الجدل بهذا المعنى كمهيئ لمناخ حواري؛ لأنه على مستوى الذات فإنه يحاكيها بما هو مستفرق في ذاتيته، وعلى مستوى الآخر بما هو مختزل اياه وناف له....

وهذا ما دعا الفلسفه لرفضه، بل ودعا الكثير من الفقهاء للعمل على وضع الحدود لحركته، اذ كان ملحوظاً ان الجدل اذا اتسق على بناء مذهب ما فرَّخ تصورات محددة لتوليد فقه واستباط فقهى من لونه يتداخل مع هويته بما هي كينونة ساكنة غير قادرة على فهم المقابل والحراك مع مقتضيات افتتاحات الدين، رحابة الآيات البينات، وضرورات الواقع...

وقد التزم الفلسفه خط "البرهان" كبديل عن "الجدل" لما حمل الاخير من مثل هذه التلاوين التي اعتبروها مخالفة لمقتضى الموضوعية والامانة العلمية.. ولقد عبر عن هذا الموقف ابن رشد بقوله "يجب علينا ان القينا النظر لمن تقدمنا من الامم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً حسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكربناهم عليه، وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم" (٧٧).

وكلامه عن النظر والاعتبار يقصد به "القياس بعينه وهو العبور من شيء إلى شيء آخر" (٧٨).

فهذا الخروج عبر النظر والاعتبار يقترح ان يعرض قبل قبوله أو رفضه على الحق، فإن وافقه أخذ به وهنا بالواقع تبدأ جدلية مطوية، وان من نوع اخر، غير ذاك المألوف في اصطلاح كلمة "جدل" وهي نوعية لطالما مارسها العقل الاسلامي

في الادبيات المعروفة والمعتمدة وان بشكل غير مباشر.. ثم يأتي السؤال عن الحق فما هو هذا الحق؟ هل هو نفس ما بناء اهل الامم السالفة وبالتالي نكون بصدق عرض بضاعة الحق على اهلها انفسهم وهو عرض غير منتج؟

ام ان الحق هنا هو " اصول المعتقد الاسلامي ومبادئه"؟ وبالتالي فما الفارق بينه وبين ما عليه اهل الجدل؟ واذا كان من الصحيح ان الفارق يتمثل بالجانب الاخلاقي في التعاطي مع البحث المعرفي، الا انه ليس بأساس في الجانب الفلسفى البحث، الكاشف بالعقل النظري عن الحقيقة او الحقائق... خاصة ان هناك مشكلة واردة، وبشكل مفتوح، وهي ان يسقط الفيلسوف تلك المقررات القائمة على "اعتبار الأمم السالفة" على ظاهر النص الديني او منطوق أصوله ومبادئه باعتماد التأويل، وهو ما أشار إلى إمكانه ابن رشد في كتابه فصل المقال..

وهكذا فانا نعتقد ان الهوية ظلت هي الحاكمة حتى عند أكثر الفلاسفة شدداً، وان بنطاق يختلف كما وكيفاً عما عليه أهل الجدل.. ولعل اول استفافة حصلت بشكل ملحوظ على هاتين المشكلتين:

١. الهوية المغلقة.

٢. الجدلية القاصرة والتسويفية....

يمكن أن نلحظها عند فيلسوف وحكيم الاشراق "شهاب الدين السهروردي" الذي حاول بعد إقراره بوجود ثنائية تشفل الفكر الاسلامي هي ثنائية العقل الباحثي والمعرفة التألهية او الاشرافية، ان يقدم مستويات من جدلية العلاقة بينهما تقوم على التعارض أحياناً، لكنها وبحسب السهروردي هي قابلة للتكامل والتعاضد، وفي تعاضد وجهيها البحث والتأله يصل الحكيم المتأله إلى غاية كماله الانساني الذي خلق له والذي يؤهله لنيل رتبة الخلافة الإلهية...

اذ اعتبر في مقدمة على "حكمة الاشراق" ان "الاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخرיהם انما هو بالألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريف والكل فائلون بالعوالم الثلاثة متتفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل" (٧٩).

ووجه الاشتراك بين الحكماء لا يعني عند حكيمنا "السهروردي" وجود اختلافات بين طبقاتهم ترجع بواقعها إلى نوع الجدل العقلي الذي يمارسونه والذي منه جدل المقاربة البحثية وجدل المعاينة التألهية الذوقية، وجدل العقل الشامل البحثي

والذوقى..

والراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه :

ـ حكيم إلهي متوجل في التأله عديم البحث.

ـ حكيم بحاث عديم التأله.

ـ حكيم إلهي متوجل في التأله والبحث.

ـ حكيم متوسط في البحث أو ضعيفة.

ـ طالب للبحث والتأله.

ـ طالب للتأله فحسب.

ـ طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق في الوقت متوجل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله^(٨٠).

فالملتكمون أربع طبقات يتوزعون بحسب مستوى جدلياتهم بين جهات المعرفة

والعقل.. وطلاب المعرفة طرفان فاما ذوقى تألهى واما بحثى... .

يعتبر الحكيم "السهروردي" أن الأفضلية إنما هي للمعرفة الذوقية الشهودية لدى المتأله وان الناس كما الزمان لا يخلوان من نفحة روح التذوق والشهود.... .

ويذهب الشهروزى" ان الحكماء قلما وصلوا إلى الحكمة الذوقية وانها راجت قبل أرسطو وقتل بعده بسبب الاهتمام بالبحثيات الارسطية" حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من افق النفس، وأشرقت أنوار الحقائق من محل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقدى الطريقة لب الفلسفه، والحكماء المتألهين شهاب الملة والحق والدين أبو الفتاح السهروردي^(٨١).

وهذا المستوى من الاهتمام المتجدد لا يتتوفر الا بتوفير شروطه وهي:

١. استكمال النفس بالعلوم والمعارف بعد هبوطها عن العالم العلوى العقلى.

٢. التعاون بين الكد والاجتهاد العلمي، وارتياضات البدن الشرعية.

٣. الحفاظ على الاعتدال في قوى النفس ومتطلباتها كيلا تخرج عن الحكمة.

٤. الاشتغال بتهذيب الاخلاق وباطن النفس، للتتوفر على خلوص اللذات العقلية.

٥. رعاية التكامل وتحصيله عبر الجدل المنتج والمولد "للسعادة الانسانية المذوقة

بتحصيل العلوم. ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقية

وعرفية اصطلاحية، واعنى بالحقيقة ما لا يتغير العلم به لعدم تغير الحقيقة،

أعني ما يتغير العلم به ويتبدل له وتغيره^(٨٢) ، فإن مقياس تحصيل السعادة هو بتحصيل العلوم الحقيقة التي تقسم إلى "ذوقية كشفية وبحثية نظرية"^(٨٣)، وكلها يتكاملان ليولدا التكامل الانساني خاصة اذا حصل لها جدل في تطور تفريعي يتعلق بالعلوم الكلية من حيث مبادئها وأصولها، وإن تغيرت بحسب تغير عالياتها وأحكامها ك "علم الفقه فإنه علم سياسة المدن، فلكليته لا يندرس وإنما يندرس بعض الفروع وتتبدل الأحكام وتتغير وتنتقل من أمة إلى أمة وكذا حكم أصول الفقه".^(٨٤)

٦. تجنب التقليد والاقتصار التوثي الذي فيه روح منافية لمبدأ التوحيد الفياض إذ كما يقول "السهروردي" ليس العلم وقفاً على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد من العالمين بل واجب العلم هو الذي بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار، وانحسم بباب المكاففات وانسد طريق المشاهدات^(٨٥).

ولقد فتح "السهروردي" عن جد باب المنهج الجدلية بين عالمي البحث والتأله، وان بمستويات محددة، لكنها فتحت بعده للذين قصدوا نفس السبيل دروب نهج علمي ومعرفي، ففتح بأوسع ما يمكن لقيام مدارس حكمية (بحثية كشفية) تمنع التقليد والاقتصار وتوحد العوالم بجدل صاعد ونازل جعل الوجود والعقل والمنطق والطبيعة، والظاهر والباطن، والشهادة والغيب، مقروء بعد معانينة قوامها الأحادية التي لا تستقر ولا تتضبط الا بضوابط حقائق وأحكام الأحد سبحانه... .

جدلية العقل في مسار الحكم المتعالية:

يستهل الملا صدرا مشروعه الفلسفى فى كتابه الموسوم بـ "الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الاربعة" بتقريره ان "لنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحقق حقيقته لا يفوقها فيه فائق. ولا يسبق به عليها سابق. وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري"^(٨٦)، وهذا يحصل مع مشاركة الانسان لكل العوالم من المحسوسات وغيرها، الا ان هذه المشاركة تحصل بالعلوم والمعارف^(٨٧).

لذا فإن على الانسان السعي لتكميل ذاته بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحق وجهة اضافته ووجهه إلى الخلق^(٨٨).

والذات الإنسانية وإن كانت واحدة إلا أنها تحمل هذين الوجهين والإضافتين بما هي عقل، بالمعنى الشامل للعقل...

فالعقل إذن هو وجهة النفس نحو الكثرة وهنا مورد البحث والتفكير، أو وجهة النفس نحو الحق، وهنا التعقل الكشفي بمستوياته .. ولكل من هاتين الوجهتين أو الإضافتين جديتها الخاصة التي تكتسب بها معارفها وعلومها ورتبة كمالها الوجودي.

ولتستكمل النفس جوهر ذاتها الإنسانية، فليس لها بحسب الملا صدرا إلا "العلوم العقلية المحسنة"، وهي:

١. العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله.
٢. وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل، والنظام الأفضل.
٣. وكيفية عنایته وعلمه بها وتدبیره إیاها، بلا خلل وقصور وآفة وفتور.
٤. وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملأ الأعلى وافتراقها عن وثاقها^(٨٩).

فالعلوم العقلية الشاملة عند الملا صدرا هي العلم بالله من جهة، وعلم بكيفية صدور الأشياء وكيفية العناية، وعلم الكيفية هنا علم سير وسلوك علمي شهودي يحقق الاندماج المقرب للفناء الوحداني مع كل دائرة الوجود، ومصدره ...

ثم من جهة ثانية هو علم بالنفس وطريق الآخرة للتعرف إلى كيفية الاتصال بالملأ الأعلى الذي فيه تحقيق الافتراق عن وثاق الذات والدنيا، وهو كمال التحرر من كل قيد الا قيد الربط والتبعية بأصل الوجود ومبدأ كل وجود.

مما يعني أن علم المعقولات هو علم ربوي، ووجودي، وأخلاقي وسلوكي وقيمي لتحرير الذات حتى من أسر ذاتيتها ...

لكن السؤال هو كيف يتم مثل هذا العلم بالمعقولات؟ وهنا يبدأ الحديث عن اطراف المنهج المعالج لحيثيات الإجابة عن مثل هذا السؤال.

وفيه نقتصر على الوجود الشامل والعقل الشامل واطرافه هي:

أولاً: الذات، والتي نقصد بها حقيقة الإنسان الذي عبر البعض عنه بما هو من شؤون الإسم الأعظم والذي يخوض جدل اللبس بعد اللبس في تجرده حتى إذا ما حكى عالم الطبيعة أليس جدله ثوب الحركة الجوهرية الموصولة بالجدل الأعلى

كمثبت لهوية كل تغير وضامن لكل تبدل ...

ثانياً: الوجود الذي هو الفيض الدائم الذي هو كل الأشياء وليس بشيء منها، ولولاه لعاش الوجود في غربة عن ذاته ومستلزماتها، ولما انتظم في الموجودات نظام...
ثالثاً: هو وجه إضافة الذات إلى نحو من مستويات الوجود وهذا الذي يسمى بالعقل، والذي هو بمعنى من المعاني كل الوجود ..

والعقل هنا هو حركة الجدل الذي يستخرج كل مكون ومستور في الذات وهو مبرز التضاد المستلزم لفيض الرحمة سواءً أكان ذاك المستور هو الرحمة الوجودية أو المعرفية أو الشرعية أو التسديدية أو غير ذلك...
ولعل قوام حركة هذا الجدل تمثل بجملة أمور منها:

- ان العقل وإن كان عين المعقول الا انه ينتمي دائرة الوجود بمعنى، والمشيئة السابقة بمعنى، وبالتالي هوتابع لأصل مبدأ الوجود، بل يأخذ معناه منه، فلا يستقل العقل بجبروت الذات فيكون سطوة وقهرأً، بل هو الطريق والمرشد لكل أسير للجهل وظلم الذات للسير نحو الحق ونوره..

- إن جدلية العقل هنا، تارة تأخذ بعد الطرف الواحد للتعرف اليه بما هو، وأخرى تحصل بين طرفين، على ما بينهما من تضاد، فهما يتکاملان لما يمثل كل طرف منهما من شرط لاستخراج المكون في الآخر، وتوليد حیثيات بواطنه ومعاينه.. وهو بذلك لا يقوم على أي سلب بمعنى العدمي، ولا يرتقي نحو طور جديد بنفيه لكل صورة سابقة أو موضوع سابق، فهو مؤهل بذلك لإنتاج كل معرفة تقوم على الحد أو التصوير أو السوالب دون ان يكون في أصله وأساسه محكوماً للسلب وما هذه السلوب المنتجة الا بسبب كون العقل هو الجهة المنظور إليها بحیثية ما ... فلا غرابة انه على أساس وحدته المنتمية للوحدة الشاملة هو مؤهل لإنتاج المنطق كمعقول ثان او الفلسفة او الحدود التصورية الماهوية ..

- ان هذا الجدل يتماز بالفسح المتعددة لمجالاته المابعدية، فإذا كان كمال الجدل الهيغلي يبحث عن منتهى ونهاية، وبالتالي فهو يبحث عن سكون متوقفاً إله يدخل التاريخ، او لبطل يمتطي صهوة جواد، او لمرحلة تشيع فيها روح الجماعة الأمممية
فإن الجدل هنا هو مع عقل بحثي يخبره عقل لدني كما عند "الحضر" قائلاً له إنك لن تستطيع معي صبراً

أو بأمر لأخلاق انسانية تؤمر بالتلخلق بأخلاق الله سبحانه التي لا يصل إليها انسان او يكبح نحو الرب الذي لا حد له....

وكل ذلك ليبقى جدل التكامل يسير دون أي نهايات؛ لأن النهايات تفتح عناصر القلق والتصنم والتلوثن في الذات وفي الجماعة وفي التاريخ.. وشرط التحرر هو خروج العقل عن كل حدود النهايات ليبقى في رحلة تكامله نحو اللامتناهي... .

- والعقل هنا، كما الذات في حركتهما، ليس لها من أمرهما شيء إلا بالتبعية للأصل المفيس عليهم الهوية عند كل رتبة ومقام، وبذلك يبقيا في حال من التجاوز لكل حد "صنم" على المستوى العقدي والمعرفي ولكل سطوة سلطان على المستوى الالكتروني... فالعقل ببعديه النظري والعملي هو بحال من الانتماء لمصدر الوجود ورحمته عبر الانقياد للحقيقة الفطرية والشريعة النبوية..

- العقل تارة يكون عقلاً يعقل ذاته، وأخرى يكون تعقلاً لبيان عبر التفسير أو التأويل، وثالثة عقلاً مستعبراً للآفاق، ورابعة عقلاً متفكرًا بالأنفس، وخامسة عقلاً متعقلاً لإفاضة ربه على صفة القلب والنفس، ليكون كشفاً وشهوداً، بل وعلى ما يقول الملا صدراً وحيناً وإلهاماً... .

أما شروط تحقيق مثل هذا الجدل البناء والتوضيحي فهي:

أولاً: اعتماد الحكمة في البحث بحيث لا يعطي لعلم من العلوم أكثر مما ينبغي والا كان في ذلك إسهام في الجدل... .

ثانياً: الاعتناء بما رمز إليه الانبياء والأولياء والعرفاء والحكماء من اشارات.

ثالثاً: اعتبار الوجود ساحة استعبارة وتبصر وتفكير وتذكرة.

رابعاً: الخروج عن ضيق التقليد عبر المجاهدات العقلية في المطالب، واتعاب البدن في الرياضيات البدنية كما يلفت الملا صدراً ..

خامساً: اعتبار أن كل رأي حكيم هو معرفة ممكنة لكنها ليست نهائية، وعن هذا يقول صدراً: إن الذي ينتفع هو "من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه، ولا منكر لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم، ولا بقدر كل عقل ووهم" (٩٠). وما ذلك عنده إلا أن "الحق أوسط من أن يحيط به عقل واحد" (١١).

سادساً: التدرب على النقد وصولاً إلى حيادة الروح النقدية اذ " ان أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة، في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بأفكار أولى الدرارية والانظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فإن مجرد ذلك لا يحصل به اطمئنان القلب، وسكون النفس بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار ان كان مقتنياً بطريقة الأبرار".^(٩٢)

صورة الجدل المتعالي

لقد قسم الملا صدرا الجدل بصورة أولية إلى قسمين هما: جدل الصعود الذي أطلق عليه اسم "قوس الصعود" وجدل النزول الذي اطلق عليه اسم "قوس النزول". ثم رتب الكلام حول هذين القوسين الوجوديين بأسفار أربعة يتحدث عنها بقوله: "اعلم ان للسالك من العرفاء والأولياء اسفاراً أربعة: احدها: السفر من الخلق إلى الحق .

وثانيها: السفر بالحق في الحق.

والسفر الثالث: يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق.

والرابع: يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق".^(٩٤)

فكل سفر على حدة يحمل مستوى الجدل معه، ثم إن كل مستوى من مستويات السفر يحمل جدله مع المستوى الآخر على وجه التقابل التكاملی، ففي السفر الاول مثلاً يقوم السالك "برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي معه أولاً وأبداً..

من مقام النفس في مقام القلب، ومن مقام القلب في مقام الروح، ومن مقام الروح إلى المقصid الاقصى..." ، على ما أفاده القسمة أي في معرض شرحه لكلام الملا صدرا ...

ونحن اذ نكتفي بهذا المقدار من كلامه فلتتبين كيف ان جدل كل سفر يستخرج مكامن الطور الخاص به والذى منه يطلع إلى أفق الطور الثاني بجدل متعال حتى اذا ما وصل إلى أقصاه استكملاً كما لاته بعود جدلي يظهر ما كان مستخفياً من مستور بعالم الكثرة ليتotor العقل الموحد بنور الوحدانية في درك حقائق الكثرات..

وهكذا تكون الفلسفة "استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين بقدر الوسع الانساني.. وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري" (٩٥)

فقول "نظم هو ما يعنيه الجدل المبحوث عنه في هذا المقام

وهذا النظم عقلي لأن العقل بما هو حكمة من علامات شرفها عند الملا صدرا انها صارت سبباً لوجود الاشياء على الوجه الاكملي، بل سبباً لنفس الوجود، اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وإيجاده".

فالوجود والعقل صارا عند الملا صدرا حقيقة واحدة. وبما ان للعقل فاعليته الايجادية فله اذن ايجadiاته الوجودية على نحو وحدة العقل والعاقل والمعقول.. لكنه مع ذلك هو عقل مخلوق وهذا ما يؤكد عليه الملا صدرا في شرحه للحديث الشريف: "أول ما خلق الله العقل" الا ان العقل بما هو تال للحق، فان هذا التوالي ليس على نحو عددي حتى يستقل العقل بحقيقةته اذ ليس في البين إلا الأحد والعقل تابع له سبحانه ...

وبفيض هذه التبعية تصير حقيقة كل جدل تكاملي وضابط كل قيمة وحد ...

فالعقل في جدلياته لا يقوم اذن على نحو مبني على السلب كما قامت عليه الفلسفة الغربية، كما ولا يقوم على الاقتصار التسلطي، بل انه جدل توحيد ينبع على كل حقيقة وجود موجود، ليستكمel كل مضمونيه وفعالياته وكمالاته برابط التوحيد. وهو جدل للعقل لا يقوم على الاختزال والنفي، بل على التكامل والتعارف، وهذا ما نلمسه من اتفاق على شمولية الإسلام الإنسانية والقائمة على الهدایة الوجودية والمعرفية والإنسانية بكل أبعاد التجربة الإنسانية.

المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الجرجاني، محمد بن علي، "التعريفات" دار السرور، د.ن، د.ت، بيروت .
- ٣- المحاسبي، الحارث "شرف العقل وماهيتها" تحقيق مصطفى عبد القادر عطا" دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤- الفزالي، ابو حامد، "احياء علوم الدين" دار الارقم، ط ١ ١٩٩٨ .

- ٥- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١.
- ٦- ابو خزام، انور، "معجم اصطلاحات الصوفية" مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣.
- ٧- إخوان الصفا، رسائل، دار صادر بيروت، د.ت، المجلد ٣، ص ١٨٤ - ١٨٥.
- ٨- الشيرازي، صدر الدين، "مفاتيح الغيب"، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرهنگی، طهران، ط١، ١٣٦٢ هـ ش.
- ٩- القاشاني، كمال الدين، "شرح منازل السائرين" ، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥.
- ١٠- آملي حسن، حسن زاده، "سرح العيون" مؤسسة انتشارات أمير كبير، تهران، ١٣٧١.
- ١١- عبد الرحمن، طه: "العمل الديني وتتجدد العقل" ، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، ١٩٩٧.
- ١٢- ابن عربى: "الفتوحات المكية" ج ١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤.
- ١٣- القاشاني: "اصطلاحات الصوفية" دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥.
- ١٤- التركة، صدر الدين: "تمهيد القواعد" ، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياي، تهران، ١٣٦٠ هـ.
- ١٥- الإمام الخميني، "جنود العقل والجهل" ، ترجمة احمد الفهري، دار الأعلمى، بيروت، ط١، ١٢٠٠.
- ١٦- البحرياني، ابن شعبة: "تحف العقول عن آل الرسول" ، تحقيق علي اكبر الغفارى، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٣٦٢ - ١٤٠٤ هـ ق.
- ١٧- المجلسى، محمد باقر: "بحار الأنوار" ، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢.
- ١٨- الواسطي، علي: "عين الحكم والمواعظ" ، تحقيق حسين ألبير جندي، دار الحديث، ٢٧٦ هـ.
- ١٩- ري شهرى، محمد: "ميزان الحكمة" ، دار الحديث، طهران، ط١، د.ت.
- ٢٠- الكراجي، ابن الفتح محمد: "كنز الفوائد" ، مكتبة المصطفوى، قم، ط ٢ ، ١٤١٠ هـ.
- ٢١- الكليني : "الكافى" ، تحقيق علي اكبر غفارى، دار الكتب الإسلامية، اخوندى، ط٢، ١٣٨٨.
- ٢٢- الزايد، محمد: "الجدل" ، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم،

- ٢٢- كرم، يوسف: "تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم، بيروت.
- ٢٤- لالاند، أندريه: "موسوعة لالاند الفلسفية" ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- ٢٥- امام، عبد الفتاح إمام: "المنهج الجدلی عند هيغل" دار التدویر، بيروت .
- ٢٦- ابن رشد: "فصل المقال" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ١٩٩٧ .
- ٢٧- السهرودي، شهاب الدين: "حكمة الإشراق" الاعمال الكاملة، ج٢، تحقيق هنري كوريان، بزوکشاه علوم إنساني وطالعات فرهنگی، طهران ١٣٧٢ هـ .
- ٢٨- الشيرازي، محمد بن إبراهيم: "الأسفار الأربع" دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢ .
- الهوامش:**
١. الجرجاني، محمد بن علي، "التعريفات" دار السرور، د.ن، د.ت، بيروت ص ٦٥
 ٢. المحاسبي، الحارث "شرف العقل وماهيتها" تحقيق مصطفى عبد القادر عطا" دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٩ .
 ٣. م.ن، ص ٢٠ .
 ٤. م.ن، ص ٢٤ .
 ٥. الغزالی، ابو حامد، "احیاء علوم الدین" دار الارقم، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٢٨ - ١٢٢ .
 ٦. الحکیم، سعاد، المعجم الصوفی، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١، ص ٨١٤ .
 ٧. ابو خزام، انور، "معجم اصطلاحات الصوفیة" مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٢٧ - ١٢٨ .
 ٨. اخوان الصفا، رسائل دار صادر بيروت د.ت، المجلد ٣، ص ١٨٤ - ١٨٥ .
 ٩. م.ن، نفس المعطيات .
 ١٠. الشيرازي، صدر الدين، "مفاتيح الغیب" ، مؤسسة مطالعات وتحقيقـات فرهنگی، طهران، ط١، ١٣٦٣ هـ.ش، ج١، ص ٦٠٤ .
 ١١. م.ن، ج ٢ .
 ١٢. القاشانی، کمال الدين، "شرح منازل السائرين" ، دار المجتبی، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٥٨ .

١٢. م.ن، نفس المعطيات.
١٤. م.ن، نفس المعطيات.
١٥. القصص ٨٩
١٦. ن.م ص ٤٣.
١٧. آملي حسن، حسن زاده، "سرح العيون" مؤسسة انتشارات امير كيير، تهران، ١٣٧١، ص ٢٠.
١٨. ن.م ص ٢٥
١٩. عبد الرحمن، طه: "العمل الديني وتجديد العقل"، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، ١٩٩٧، ص ١٨.
٢٠. عبد الرحمن م.س ص ١٩
٢١. البقرة ٤٤
٢٢. البقرة ١٦٤
٢٣. البقرة ١٧٠
٢٤. الحج ٤٦.
٢٥. القاشاني "شرح منازل السائرين"، م.س، ص ١٨٥.
٢٦. جاثية ٢٠
٢٧. ن.م، ص ١٨٦
٢٨. ابن عربي: "الفتوحات المكية" ج ١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤، ج ١، ص ١٨٩.
٢٩. آملي، "سرح العيون"، م.س، ص ٣٠
٣٠. الكهف ٦٥.
٣١. البقرة ٢٨٢
٣٢. الانفال ٢٩
٣٣. الحديد ٢٨
٣٤. القاشاني: "اصطلاحات الصوفية" دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٢٢
٣٥. ابن عربي: "الفتوحات.."، ج ١، س ١٦٩.
٣٦. م.ن، نفس المعطيات.
٣٧. م.ن، ج ١، ص ١٧٠.

٢٨. ابن عربي: "الفتوحات..."، م. س، ص ١٨١.
٢٩. الترفة، صدر الدين: "تمهيد القواعد"، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياي، تهران، ١٣٦٠ هـ، ج ١، ص ٥.
٤٠. نقلًا عن حاشية تمهيد القواعد، م. س، ص ٥.
٤١. الإمام الخميني، "جند العقل والجهل"، ترجمة احمد الفهري، دار الاعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ١٧٢.
٤٢. الفاشاني، "شرح منازل السائرين"، صص ٢٨-٣٠.
٤٣. الفاشاني، اصطلاحات الصوفية. ص ٢٠
٤٤. الفاشاني، اصطلاحات الصوفية ص ٤٢
٤٥. الفاشاني، اصطلاحات الصوفية ص ٤٠
٤٦. سورة الحج ص ٤٦
٤٧. الفاشاني: "اصطلاحات..."، م. س، صص ٢٢-٢٤.
٤٨. المجلسي: "بحار الانوار"، م. س، ج ٩١، ص ٩١.
٤٩. الفاشاني: "اصطلاحات..."، م. س، ص ٢١٠-٢١٢.
٥٠. الفاشاني : "شرح منازل السائرين"، م. س، ص ١٨٦
٥١. آل عمران ١٩٠
٥٢. البقرة ٢٦٩.
٥٣. البقرة ٢٤٢
٥٤. البحرياني، ابن شعبة: "تحف العقول عن آل الرسول"، تحقيق علي اكبر الغفاری، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسین، قم، ط٢، ١٣٦٢ - ١٤٠٤ هـ، ق، ص ٣٨٥.
٥٥. المجلسي، محمد باقر: "بحار الأنوار"، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢، ج ١، ص ١١٦.
٥٦. البحرياني: "تحف العقول"، م. س، ص ٨٠.
٥٧. الواسطي، علي: "عين الحكم والمواعظ"، تحقيق حسين أبیر جندي، دار الحديث، ١٢٧٦ هـ، ص ٥٢.
٥٨. ری شهری، محمد: "میزان الحکمة"، دار الحديث، تهران، ط١، د. ت، ج ٢،

- ص ٢٠٥٢.
- .٥٩. الواسطي: "عين الحكم...، م. س، ص ١٢٣.
- .٦٠. من، ص ٢٢٢.
- .٦١. المجلسي : "بحار الانوار" ، م. س، ج ٧٥، ص ٧.
- .٦٢. ابن شعبة : "تحف العقول" ، م. س، ص ٣٩٧.
- .٦٣. من، نفس المعطيات.
- .٦٤. الكراجكي، ابن الفتح محمد: "كنز الفوائد" ، مكتبة المصطفوي، قم، ط ٢ ، ١٤١٠، ص ١٢.
- .٦٥. الكليني : "الكافي" ، تحقيق علي اكبر غفاری، دار الكتب الاسلامية، اخوندی، ط ٢، ١٢٨٨، ج ١، ص ١٦.
- .٦٦. الري شهري: "ميزان الحكمة" ، م. س، ج ٢، ص ٢٠٣٩.
- .٦٧. الزايد، محمد : "الجدل" ، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢١٩.
- .٦٨. ن. م ص ٣٢٠
- .٦٩. كرم، يوسف: "تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم، بيروت، ص ٦٩.
- .٧٠. لالاند، اندرية: "موسوعة لالاند الفلسفية" ، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢٧٢.
- .٧١. لالاند ص ٢٧٣
- .٧٢. زايد: "الجدلي" م. س، ج ١، ص ٢٢٢.
- .٧٣. امام، عبد الفتاح امام: "المنهج الجدي عند هيغل" دار التدوير، بيروت، ط ٢، ص ١٥.
- .٧٤. امام: "المنهج الجدي..." م. س، ص ٢٠.
- .٧٥. امام : "المنهج الجدي عند هيجل" م. س، ص ١٦.
- .٧٦. ن. م ص ٢٦
- .٧٧. ابن رشد: "فصل المقال" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٩٣.
- .٧٨. م. من، ص ٩٢.

٧٩. السهرودي، شهاب الدين: "حكمة الاشراق" الاعمال الكاملة، ج ٢، تحقيق هنري كوربان، بزوکشاه علوم إنساني و مطالعات فرهنگی، طهران ١٣٧٣هـ، ص ١١.
٨٠. السهرودي: "حكمة الاشراق" م.س، صص ١٢-١١.
٨١. م من ص ٦.
٨٢. م من، نفس المعطيات.
٨٣. م من، نفس المعطيات.
٨٤. م من، نفس المعطيات.
٨٥. م من، ص ١٠.
٨٦. الشيرازي، محمد بن ابراهيم: "الأسفار الاربعة" دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ج ١، ص ٣-٢.
٨٧. م من، نفس المعطيات.
٨٨. م من، نفس المعطيات.
٨٩. م من، نفس المعطيات.
٩٠. الشيرازي: "الاسفار..." م من، ص ١٠.
٩١. م من، نفس المعطيات.
٩٢. م من، ص ١١.
٩٣. الشيرازي: "الأسفار..." م.س، ص ١٣-١٤.
٩٤. م من، نفس المعطيات.
٩٥. م من، نفس المعطيات.