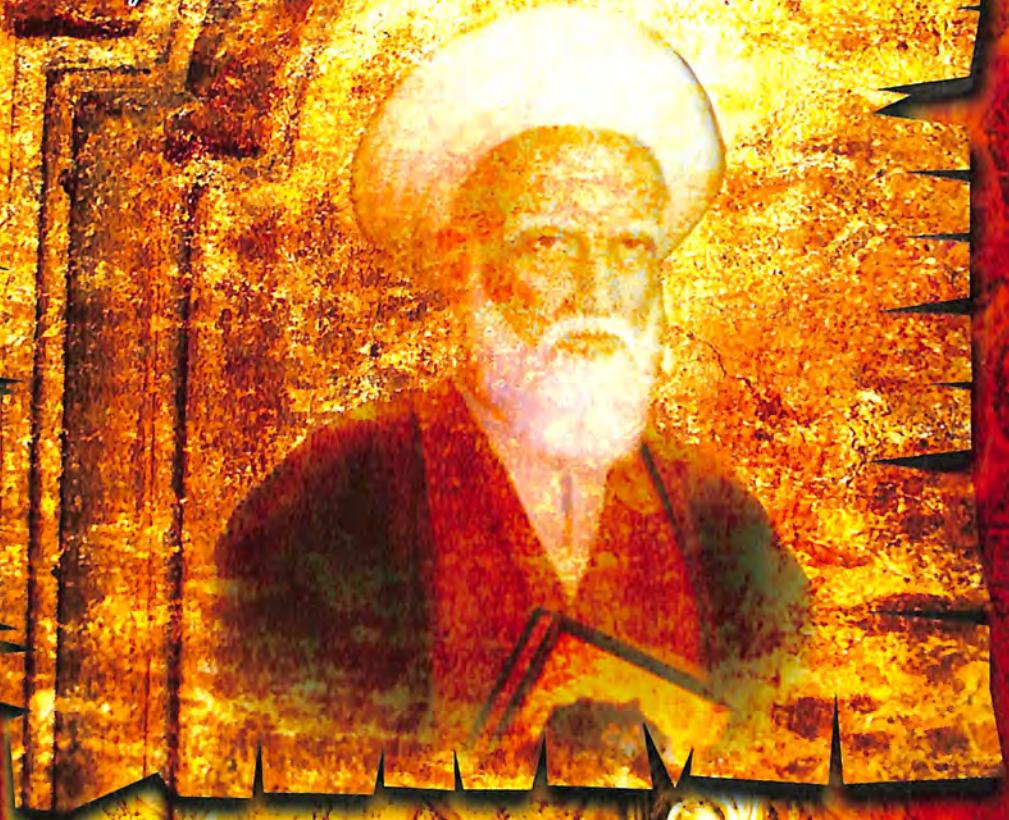


الْحَرَمَانُ الْفَلَسْفَهُ

رواية عصرية حديثة في فن الشّيخ أَحْمَدُ الْإِحسَائِي



تأليف
حسن الشّيخ

الْأَوَّلُ

موقع الأوحد
Awhad.com

أَخْدُرُ الْفَلَسْفَلُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

آخر الفلاسفة

(أولى تصریح بلدية فی فکر الشیعی المحدث الحساللی)

تألیف

حسن الشیعی

الطبعة الثانية

عام ١٤٣٧ھـ

تقديم

بقلم السيد سلمان آل طعمة^(١)

لقد أنعم الله على الأمة الإسلامية بالأعمال العظيمة، والمشاريع الكبرى، التي قام بها رجال مخلصون أوفياء للشريعة الإسلامية، وتراثها القيم . وهذا يتطلب منا أن نلتف الأنظار إلى تلك المبادرات الخيرة، التي تدعم ذلك التطور، الحاصل من قبل أولئك العباقرة الأفذاذ، في مسار النهضة الفكرية للأمة، والتعامل معها بصدق وإخلاص .

وتاريخنا الإسلامي حافل بالمعطيات، التي أفرزتها الساحة بالآثار والمآثر الخالدة، التي أنجزها العلماء والمفكرون، وأفادوا العالم بتلك الروائع من موسوعات وكتب ورسائل، أصبحت مصدراً ثرّاً يستقى منها المسلمون مادة فكرية ناصعة، تعرض خلالها تاريخ الإسلام، والدين القييم، الذي أرسى قواعده النبي الكريم محمد ﷺ، وأهل بيته الكرام عليهما السلام، ولعل من أبرز هؤلاء المفكرين، وال فلاسفة الكبار، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي تدشـ، أحد الشخصوص المميزة، والشخصيات العلمية المثيرة للجدل، نال قسطاً وافراً من العلوم، فكان زاهداً عازفاً عن الدنيا، ولكنه لا يألوا جهداً في الذب عن حياض الإسلام وال المسلمين، فكان مرشدًا هادياً، وكانت آثاره على كثرها تدور في الموضوعات الفكرية

(١) ولد السيد سلمان هادي آل طعمة في كربلاء المقدسة، سنة «١٩٣٥م»، ونشأ في أسرة علوية عريقة تعرف بالسادة آل طعمة، من آل فائز الموسوين، تولت سداناً الروضتين الحسينية والعباسية، ونقاية الأشرف .

أكمل دراسته في جامعة بغداد، ويواصل دراسته حالياً في الجامعة الإسلامية بلبنان لنيل شهادة الماجستير، وله مؤلفات كثيرة جاوزت الخمسين كتاباً في التاريخ والأدب، والعلوم الإسلامية .

المختلفة، تكاد تكون دليلاً على رقيه إلى مدارج العلي والسودد، وهذا سبب نجاحه، وإن ما خرج من قلمه المبارك صار منهجاً غنياً لدوم مدرسته، حتى هذا اليوم الذي نحن فيه .

وقد استطاع بذنه الوقاد، وقابليته الفائقة، أن ينال المراتب العلمية العالية، التي أهلته للقيادة والزعامة والمرجعية .

وكتاب «آخر الفلسفه» الذي عن بتأليفه الشاب المهدب، الأديب الأريب، «حسن الشيخ»، هو رؤية عصرية جديدة في فكر الشيخ أحمد الأحسائي تكثّل، وأنه يهدف إلى إعطاء سيرة فلسفية لأهم آراء الشيخ وأفكاره، التي كونت في جموعها منهجاً فكريًا متكاملاً، تضع صاحبها في مصاف الفلسفه العظام - كما أشار إلى ذلك المؤلف - .

ولا أراني بحاجة إلى التعريف بهذه الدراسة؛ التي تلقي الضوء على أن الرجل هو خريج مدرستي كربلاء والنحيف، وهو لا يبتعد عن السوعي الإسلامي وحقائقه، واستجلاء كنوزه الخالدة، ولقد أدرك الفهم العام للقضايا الإسلامية فكراً، وأسلوباً وسلوكاً ومنهجاً، على امتداد الزمن الذي عاش فيه .

وإن رجلاً كهذا الفيلسوف، لا يمكن للزمن أن يسدل عليه غبار النسيان، ولا يمكن أن ننسى ما قدمه للعالم أجمع من أعمال فكرية، ومعرفية جديدة، انتشرت في كتبه وخطاباته ومحاضراته، التي أغنت التجربة المعاصرة في تطوير حركة العلم نحو الأفضل، وسجلت نجاحاً باهراً ضد التخلف، لأن حركتها تعبر صريحة عن ثوابتها ونمو إرادتها، وانطلاق مواهيبها الداخلية، ومن هذا الفهم كانت منطلقاته في حركة التوجه لإصلاح المجتمع، وخدمة الدين على هذا الأساس، فيما كان يرسخ من إيمان الناس بقيادة العلماء العاملين .

دخل

تقوم حضارة كل أمة من الأمم، على مجموعة من القواعد الأساسية، إلى هذه القواعد ترجع نتاجات الأمة في تاريخها وفنونها وأدابها، إلا أن القواعد تلك تحتاج في تكوينها إلى أمد طويل، وأمد طويل آخر لاندثارها.

وعلى أساس القواعد الحضارية، تكون التاريخ من عناصر شتى، تؤلف في مجموعها نسيجاً من الحوادث الفردية والمحروب، والنكبات الاجتماعية، وسير العلماء والحكام والمشاهير... حاكتها نواميس العقول الجمعية في حضارات الأمم، ونواهيس التاريخ هذه ألغت هذا الخليط العجيب، ليخرج نسيجاً متكاملاً لا يختلف من أمة لأخرى، وإن شد رجعنا إلى قواعد الحضارات نعرض عليها ما شد لقوميه.

وال التاريخ كما يعبر عنه علماء الاجتماع تفسير كلي لما صنعته روح الأمم، فهو مشتق من تلك الروح، كأعضاء نفس الأسماك المتولدة في الماء^(١)، فليس هو مجموعة من الحوادث المضطربة بيد أن ناموسها الإنفاق... بل إنه روح تخلّي في حياة الحضارات، ولازم ناموسها الاتفاق، بل إنه روح تخلّي في حياة الأمم ومظاهرها، ونجد إن روح الشعوب هي التي تحيل رداء مصيرها.

ولكن ماهية أساليب الأمم، أو ما هو مظاهر حيائها؟، هل هي الخواص الجسمية، أم الخواص النفسية؟، ليس من شك أن الصفات النفسية، والصفات العقلية والأدبية، تكون في مجموعة روح الأمة «روحها»، هي خلاصة تراثها القدسم، وميراث أجدادها، وميكانيزمات بقائها واستمرارها، وإذا ما بدت أن تلك الصفات متباعدة تبايناً شاسعاً، بين أفراد الأمة الواحدة، فإن الاستقراء يؤكّد أن الأفراد يشتّرون في سمات نفسية عامة، ومن تلك السمات العامة للأمة تكون أخلاق الأمة، ويزّ المزاج العقلي عند الشعوب،

(١) د. جوزيف لوبيون، سر تطور الأمم، دار النفائس، بيروت، «١٩٨٧م»، ص ٩١.

فالفرد ليس نتاج الأبوين في سماته الثقافية،... بل نتاج ثقافة أمة مليةة بأفكارها وعتقداتها ومبادئها.

إذا أمعنا النظر في مسبيات سقوط الأمم التي ذكرها التاريخ، وجدنا أن العامل الأقوى هو تغير مزاجها العقلي، الراجع إلى اخبطاط أخلاقها، ولم يحدثنا التاريخ نفسه عن أمة هوت حضارتها لانحطاط ذكاء أفرادها، ولا ضعف أساطيلها الحربية،... فعلاة السقوط عند جميع المدنيات واحدة، ألا وهي انحراف أخلاقياً، فقوم حضارات جديدة على أنقاض الحضارات البائدة.

إلا أن سقوط الحضارات أو مصطلح «نهاية التاريخ» ليس جديداً في مفهوم الإنسانية، فأفلاطون ينهي التاريخ في جمهوريته عندما يعي الناس وضعهم المعاشي، فينقسمون طوعياً إلى نزعات ثلاثة؛ غضبية، وعقلية، وشهوانية، عندها تصل الأمة إلى نهاية التاريخ بوصولها إلى مبتغاها الحياتي، ويعم السلام في أرجاء الجمهورية بتمثيلها نفسية الفرد بنوازعه الثلاث.

بينما نجد أن «نهاية التاريخ» عند أوغست كونت هو المرحلة «الوضعية»، بعد أن تمر الأمم في مرحلتين سابقتين؛ هما «السحرية» و«الميتافيقية».

وفي المرحلة الأخيرة «الوضعية» يتقلل التاريخ من سجل الصراع والحروب إلى سجل المخترعات العلمية، ففي هذه المرحلة يسود العالم، ومتى تدبر هذه السيادة لتنظيم عمل الآلة والمجتمع كله، فسيادة العلم نهاية حتمية عند «كونت» للتاريخ القائم.

ويتفق «كانط» مع «أوغست كونت» في أن نهاية التاريخ، مرحلة سلمية من تاريخ البشرية، حيث لا حروب ولا صراع، إلا أن «كانط» يرى أن «نهاية التاريخ» يتم عندما تقوم «الحكومة العالمية»، التي ترعى مصالح الأمم بأكملها، وتعيش الشعوب جميعها في حالة من السلام والطمأنينة، يعقب المعتمدي، وتصبح الإنسانية أسرة واحدة متكاتفة ومتتحابة.

لكن عند «هيجل» استخدم هذا المصطلح -نهاية التاريخ- من بين جميع المؤرخين والفلسفه .

ويذهب «هيجل» إلى أن الروح المطلق لا بد أن يعي ذاته، ولم ينظر «هيجل» للتاريخ على أنه حوادث فردية، بل رأى فيها تجليات للروح المطلق في إدراك ذاته، وإدراك الذات يسير مسيرة الفرد نفسه، من الطفولة إلى الشباب والرجولة، حتى يصل إلى مرحلة النضج، وهكذا تمر الأمم وتعيش حضارتها، كالهند ومصر واليونان.

ويرى «هيجل» إن الأمة لا تصل إلى نهاية التاريخ إلا بعد أن تصل إلى مستوى عالي في تحمل المسؤولية، أو عندما تصل الدولة إلى الدولة «الكلية».

والروح المطلق عند «هيجل» ينشد الحرية المطلقة أيضاً، والأمة الليبرالية هي وحدها التي تستطيع أن تتحقق هذه الحرية على المستوى القومي،... وهي التي سيصل لها التاريخ، وهي من ستتحقق الحرية عاجلاً أو آجلاً.

أما «ماركس» فنهاية التاريخ عنده تبدأ عندما تدخل البشرية المرحلة العليا، من الشيوعية على الصعيد العالمي، والتاريخ صراع الطبقات الاقتصادية للسيطرة على الدولة، وليس وعيًا من الأمة لروحها، وعندما تصل البشرية إلى مبدأ «من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته»، ينتهي صراع الطبقات، وحتى تصل الإنسانية لهذا الفردوس الأرضي، لا بد من تطوير قواها الإنتاجية على نظم متطرفة جداً.

ولا بد من الإشارة إلى أن الأديان السماوية، أثرت في صياغة كثير من هذه النظريات كذلك، فليس من الغريب أن نجد اتفاقاً في بعض أجزاء تلك النظريات مع الأديان السماوية، ونظرها إلى نهاية التاريخ^(١)، ولكن بصورة أكثر تفاؤلية، إلا أن الأديان تختلف هي الأخرى سواء في الهند، أم في الصين، أم في أفريقيا وأمريكا .

(١) حنا عبد، نظرية نهاية التاريخ، مجلة الشروق، عدد : ٥١، ٦٣، ١٩٩٣م».

ويمكن تقسيم نظرية الأديان إلى نهاية التاريخ إلى قسمين رئيسيين: قسم يؤمن بالدائرة، أو الدورة الحياتية، أي فناء البشرية، وخلق بشريّة جديدة والحياة الآخرة.

وقسم آخر يؤمن بالخط المستقيم للتاريخ وأن للبشرية نهاية مثلى لها نهاية، وسوف تكون النهاية يوم الدينونة «القيمة»؛ يعني أن الأول : يرى أن نهاية التاريخ تم على الأرض، وفي الأرض ذاتها بقيام عصر يسوده الوئام والمحبة .
والثاني : ينهي التاريخ على الأرض أيضاً، ويتم الانتقال إلى عالم آخر، حيث الثواب والعقاب، وهي الرؤية الإجمالية للتاريخ من النظرة الإسلامية.
تجمّع حضارة الأمة في فئة صغيرة من عظمائها، الذين إذا ما استثنوا من كل جيل سقطت الأمة بحضارتها، سقوطاً فكريّاً كبيراً.

ولى هذه الفئة من العظماء والبارزين يرجع العامل الأول في تقدم الحضارة ورقيها في شتى فروعها.

وفلسفة التاريخ تؤكد لنا إننا مدينون لهذه الفئة بهذا العطاء الذي ينتفع به الناس جميعاً، إلا أن الناس لا يرتاحون عادة للتفوق عليهم حتى لو كان التفوققادماً من بينهم.

فذهب كثير من عظماء المفكرين وكبار المكتشفين وقبلهم الرسل والأنبیاء، ضحية غضب أقوامهم غالب الأحيان^(١)، ولم يلتفت هؤلاء إلى أن غرس هؤلاء العظماء على تفاوت عطائهم، هو ثمرة الأجيال القادمة، وهم مجد الشعوب إذا قورنت مع غيرها، فهم ليسوا نتاجاً طبيعياً لتاريخ طويل، فما أكثر التواريχ الطويلة الخاوية من سير العظماء.. لأنهم يأتون «كمعجزات» في تاريخ الأمم التي لا تتكرر حدوثها كل يوم.

والشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي قدّم واحد من هؤلاء العظام، الذين ساخت بهم التواريخ الإنسانية في فترات متباينة من عمرها الطويل،

(١) غوستاف لوبون، سر تطور الأمم، مرجع سابق، ص ١٣٦.

وهو واحد من هؤلاء العظام المتفوقين، الذين ذهبوا ضحية ضيق الأفق، والتعصب والجهل من أقوامهم.

وليس أدل على ذلك من عصر الأحسائي تئن، فنبوغ الشيخ أحاطه بكثير من الأعداء والحساد الذين ألبوا عليه العامة فخرج طريداً من بلد إلى بلد، ولم يعدم الشيخ أيضاً من المؤيدين والناصرين لآرائه الفكرية وأفكاره الفلسفية.

وهذا هو حال الشخصيات العظام، التي تناهى بغضاً مفرطاً من أعدائها، وحياناً غال من مناصريها.

إلا أن الشيخ أحمد قتيل تعرض لظلم من نوع آخر، لم يلتفت إليه كل من كتبوا عن حياة الشيخ، إلا وهو ظلم الفترة الزمنية كلها من عصر الشيخ، بل وقبل عصره بقرون عديدة؛ حيث درج أستاذة الفلسفة، وبعض المستشرين، على التأكيد أن الفلسفة الإسلامية انتهت بعد أن سدد لها الإمام الغزالي في بدايات القرن السادس الهجري ضرباته القاضية، فماتت بموت ابن رشد «٥٩٥».

وبالرغم من أن هذه المقوله تفتقد للأدلة التاريخية، والبرهان العقلي، إلا أنها أضحت حجر عثرة للدراسات التاريخية، والبحوث العلمية، عن تناول فلاسفة القرون المتأخرة بعد ابن رشد^(١).

ولكن الفلسفة لم تمت بموت ابن رشد، فتاريخ الحضارة الإسلامية يؤكّد وجود فلاسفة عظام، جاؤوا بعد المرحلة الرشدية، أسهموا في بناء الفكر العربي وال العالمي^(٢)؛ أمثال فخر الدين الرازي «ت٦٠٦هـ»، وابن حليدون

(١) د. جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت،

«١٩٧٨م»، ص.٧.

(٢) المرجع السابق، ص.٨.

«ت١٨٠ هـ»، وصدر الدين الشيرازي «ت١٥٠ هـ»، والشيخ أحمد الأحسائي قتيل «ت١٤١ هـ»، وغيرهم من جددوا ثوب الفلسفة الإسلامية. فمجيء الشيخ أحمد قتيل في زمن القرن الثالث عشر الهجري، كان خروجاً على القاعدة المألوفة عند الباحثين، من أن زمان الفلسفة قد ولّ. ولم تبرز أقلام جادة للبحث في فلسفة الأوحد، إنسجاماً مع هذه القاعدة، بل إن أساتذة الجامعات يوجهون طلابهم لدراسة فلاسفة قبل المرحلة الرشدية، على اعتبار أنها تمثل أوج الفلسفة العربية والإسلامية، وأسدل على فلاسفة القرون الثمانية المتأخرة ستار، ولفها ظلام حالك.

كما أن فلسفة «الأحسائي» ولقرها الزمني من وقتنا الحالي «ت١٤١ هـ» لم يتع لها وقتاً كافياً للانتشار والكتابة فيها.. فلم تمض على وفاة الشيخ قرنين كاملين، بينما نجد أن فلسفة الكندي «ت٢٥٢ هـ»، أو الرازي «ت٣١٣ هـ» وابن سينا «ت٤٢٨ هـ»، مضت على أفكارهم أكثر من ألف سنة، كانت كافية لهضم أفكارهم الفلسفية، وفسحة كافية من الزمن لكي يتناولها العديد من الكتاب والعلماء، والدارسين بالبحث والتنقيب، من أجيال متعددة، وهذا لم يتيسر لأفكار الأحسائي بعد.

فالأحسائي بحق آخر الفلسفه القادمين من الشرق، وآخر العملاقة العظام، الذي لم يأخذ موقعه الطبيعي بعد في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

وإذا أخذ بعض الفلسفه المتأخرین نصيباً من الدرس والبحث؛ كابن خلدون، وابن ميمون وغيرهم، فإن لطبيعة فلسفة الأحسائي واستنادها على مدرسة آل البيت عليهما السلام، دور مهم في ابعاد كثير من الدارسين عن تناولها وبحثها، لعدم اتفاقهم في الاتجاهات الفكرية العامة، في عدد كبير من بلدان العالم الإسلامي اليوم.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا لا تهدف إلى إعطاء سيرة ذاتية عن حياة الشيخ أحمد الأحسائي فقط، بل تهدف إلى إعطاء سيرة فلسفية أيضاً لأهم

آراء الشيخ وأفكاره، التي كونت في مجموعها منهجاً فكرياً متاماً، تضع
صباحها في مصاف الفلاسفة العظام.

كما أن هذه الدراسة تسعى لأن تكون موضوعية في طرحها، تبحث عن
الحقيقة من مصادرها الأولية، وليس من هدف الدراسة الانتصار لاتجاه فكري
دون آخر، أو تقليل صفحات الزمن لاقفأة عشرة، أو تحامل على صاحب
رأي... ولا تهدف الدراسة هذه إلى إثارة النعرات الجاهلية في قلوبنا، ولا إلى
تمزيق وحدة الصف الإسلامي، فيكتفي ما بنا من تمزيق وما يلم بنا من ضعف.
بل إنها دعوة للحوار العلمي، وبخلية شخصية رائدة، تهم المجتمع الإسلامي
بأكمله، وتعتز بها منطقتنا «الغافية» على ضفاف الخليج... ففي فترات
صحوها المتقطعة تلك، تسنح لنا بعظيم ينير لنا الطريق.

حسن محمد الشيخ

الدمام

الفصل الأول

الإطار العام

أولاً- ملامح من عصر الأوحد (المنحي الاجتماعي).

ثانياً- المنحي الشخصي.

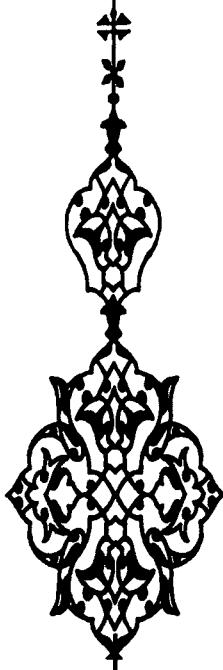
❖ سيرته الذاتية.

❖ سيرته العلمية.

❖ أساتذته وإجازاته.

❖ تلاميذه.

❖ مصنفاته



أولاً : ملامح عصر الأوحد

تعتبر سواحل الخليج العربي موطنًا للشعوب السامية، الذين كانوا الانطلاقـة الأولى للتشكيل البشري الأساسي لإنسان الخليج^(١)، وأعقبـت تلك الانطلاقـة هجرات عديدة كبيرة، قذفت بها الجزيرة العربية إلى شـمالها، فاستوطـنوا الهلال الخصيب، سواحل شـرق البحر الأبيض المتوسط.

ومن أـبرز تلك الهجرات وأـقدمها الهجرات الفينيقية «٢٥٠٠ قـم» الذين استوطـنوا سواحل الأحسـاء لفترات طـويلـة من الزـمن قبل هـجرـتهم.

والفينيقيـون كما هو معـروف أحد فـروع الـكتـعـانـيين، الذين يـرجعـونـ بالـباحثـونـ إـلـيـهـمـ اـخـتـرـاعـ الـحـرـوفـ الـهـجـائـيـةـ، وـمـنـ سـاحـلـ الـخـلـيـجـ اـسـتـقـرـواـ فـيـ لـبـانـ وـفـلـسـطـينـ، نـاقـلـينـ أـسـمـاءـ بـعـضـ مـدـنـهـمـ الـأـولـىـ كـصـورـ وـجـبـيلـ وـغـيـرـهـماـ^(٢)ـ.

وـمـعـ هـجـرـةـ الـكـتـعـانـيـنـ مـنـ سـاحـلـ الـخـلـيـجـ الـعـرـبـيـ، حلـ مـلـحـلـهـمـ «ـالـجـرـهـائـيـونـ»ـ وـهـمـ فـرعـ مـنـ الـكـلـدـانـيـنـ وـقـدـ جـاءـ وـصـفـ لـمـدـيـنـتـهـمـ عـلـىـ لـسـانـ الـرـحـالـةـ الـيـونـانـيـ الشـهـيرـ «ـإـسـتـراـبـوـنـ»ـ وـهـيـ الـمـعـرـوـفـ الـيـوـمـ بـمـدـيـنـةـ «ـهـجـرـ»ـ^(٣)ـ.

وـقـرـيـةـ الشـيـعـةـ الـأـحسـائـيـ «ـالـمـطـيرـفـيـ»ـ إـلـهـىـ قـرـىـ مـنـطـقـةـ الـأـحسـاءـ، الـتـيـ

(١) د. محمد عرابي نخلة، تاريخ الأحساء السياسي، ذات السلسل، الكويت، ١٩٨٠ م، ص ٢٣.

(٢) محمد سعيد المسلم، ساحل الذهب الأسود، الطبعة الثانية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢ م.

(٣) محمد عبد القادر الأنصارـيـ، تحـفـةـ المستـفـيدـ لـتـارـيـخـ الـأـحسـاءـ الـقـدـيمـ، ١٩٨٢ م، جـ ١، صـ ٥٥.

«تكثّر ها الينابيع الحارة، وهي العيون العذبة والنخيل والزرع وأهلها شيعة فلاحون»^(١).

وتشير المصادر التاريخية إلى أن المنطقة كان يسكنها قبائل عربية عديدة؛ عبد القيس، وبكر بن وائل، وتميم قبل الإسلام، وعليها المنذر بن ساوي العبدى من الفرس^(٢).

وعندما جاء الإسلام، وانتشرت الدعوة الإسلامية، أرسل الرسول الأكرم محمد ﷺ إلى الأحساء العلاء بن عبد الله الحضرمي، الذي استطاع إقناع المنذر العبدى بالدخول في الإسلام^(٣)، فدخلت القبائل العربية سلماً في الإسلام دون قتال، وأبقى الرسول ﷺ المنذر والياً على البحرين لجمع الخراج حتى السنة التاسعة للهجرة.

وبقيت الأحساء «البحرين» تبع مقر الخلافة الإسلامية في الحجاز، أو في الشام، أو في بغداد، حتى ظهور الحركة القرمطية عام «٢٨٦هـ» بقيادة أبو سعيد الجوني، فاقتطعتها من سلطة الدولة العباسية أيام الخليفة المعتصم^(٤).

وبعد نهاية السيطرة القرمطية على الأحساء، حكمها «العيونيون» وآل زامل الجبري، حتى جاء البرتغاليون فاحتلوها عام : «٩٢٧هـ» وظلوا فيها، حتى تمكّن العثمانيون من إخراجهم منها عام : «٩٥٨هـ» ولكن حكم الأتراك العثمانيين لم يدم طويلاً، إذ ثارت عليهم قبيلة بني خالد، فاستطاعوا

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) محمد سعيد المسلم، ساحل الذهب الأسود، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٣) د. محمد عرابي نخلة، تاريخ الأحساء السياسي، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٦.

طرد العثمانيين من الأحساء، وأعلن زعيمهم «براك بن غدير» نفسه ملكاً على الأحساء والقطيف عام : «١٠٨١هـ» وأسس أبناؤه وأحفاده دولة قوية على هذه الأرض.

لكن ظهور الدعوة الوهابية في نجد، والصراع الحربي بين الدولة السعودية، وحكام الأحساء، على مدى سنوات طويلة، أضعف بني خالد في الأحساء بعد موت أميرهم «عرير بن دجين»^(١)، لذلك دب الضعف في حكام بني خالد، الأمر الذي مكن الدولة السعودية من شن غاراتها على إقليم الأحساء، لتوحيده مع باقي أقاليم الجزيرة العربية، وبدلت الدولة السعودية من سياستها الحربية الدفاعية السابقة، وبدأت في المبادرة بالهجوم على دولة الخواليد لإضعافها.

وتواصلت المعارك الحربية حتى عام : «١٢٠٣هـ» عندما غزت القوات السعودية أهل القرى في الهفوف والمبرز، واستيلاء السعوديين على الكثير من الأموال والأمتعة.

ومن أبرز قادة الدولة السعودية سليمان بن عفیصان، الذي أغار على الأحساء، ودخل عدد كبير من القرى، ووصل إلى ميناء «العقير»، وأشعل فيه النار بعد سلبه^(٢).

واستمر الصراع الحربي بين الدولة السعودية، ودولة الخواليد، حتى عام :

(١) د. مدحمة أحمد درويش، تاريخ الدولة السعودية، دار الشروق، جدة، «١٩٨٣م»، ص .٣٢

(٢) د. أحمد مصطفى أبو حاكمة، محاضرات في شرقى الجزيرة العربية، القاهرة، «١٩٨٦م»، ص ١٣٣ .

«١٢٠٧هـ» عندما هزم السعوديون بين خالد في معركة «الشيط» ودخل أمير الأحساء براك بن المحسن في الدعوة الوهابية.

ولكن الثورات من داخل الأحساء لم تتوقف ضد مثلي الدرعية، كما أن حملات التأديب التي تشنها القوات السعودية ضد أمراء الأحساء لم تتوقف أيضاً.

وأبرز تلك الثورات التي قام بها الخوالد عام : «١٢١٠هـ» ضد الدرعية، فذهب إليهم الأمير سعود، فأنزل بهم الهزيمة، وبقي في الأحساء شهراً أعاد أمراءها إلى طاعته^(١)، فاستجدة أهالي الأحساء بسلامان باشا وإلى العراق، وكان هذا بداية الصراع بين الدولة السعودية والدولة العثمانية^(٢)، الذي استمر حتى سقوط الدولة السعودية الأولى عام : «١٢٣٣هـ» بعد أن دمر إبراهيم باشا الدرعية تدميراً كاملاً، وأرسل الأمير عبد الله بن سعود إلى مصر، ومنها إلى الأستانة حيث لقي مصيره المحتوم^(٣) .

في هذا العصر ولد الشيخ أحمد بن زين الدين عام : «١١٦٦هـ»، وبالده مسرح للحروب والغزوات العسكرية ذات الطابع البدوي.

فتحمل الصراع بين دولة الخوالد، والدولة السعودية، صراع قبلي بالسيف والرمح، أو البارود على موطن الكلأ والدواب.

ولم يكن صراعاً منظماً بين دولتين، أو بين جيشين، فالجيوش مجموعة من

(١) د. مدحمة أحمد درويش، تاريخ الدولة السعودية، مرجع سابق، ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤ .

(٣) أمين سعيد، الخليج العربي وتاريخه السياسي ونضله المعاصرة، بيروت، «م١٩٦٥م»،

رجال القبائل المتخالفة، التي تغير على بعضها البعض، لسلب الأمتعة والثمر والأغنام، لتفر من جديد لإعداد لغارة مماثلة.

إلا أن الصراع يمكن أن ينظر له من منظور آخر في دوافعه الحقيقة بعد أن نظرنا إليه في شكله الخاص.

فالعامل الاقتصادي على درجة من الأهمية.. فالأحساء أرض خصبة تكثر بها المياه والتمر، ومركز للحركة التجارية، لوقوعها على ضفاف الخليج، ومصدر للثروة السمكية، أغرت السعوديين للسيطرة عليها، وفرض الجزية على أهلها.

وهناك عامل ديني، يتمثل في حب السعوديين في نشر المبادئ الوهابية الإسلامية، التي لاقت معارضة شديدة من أمراء الأحساء، خوفاً من تقويض ملوكهم على الأحساء.

أما العامل الثالث والأخير لأسباب الصراع؛ فهو هروب بعض زعماء القبائل النجدية للأحساء، والإحتماء بنفوذ الخوالد هناك، ورغبة أمراء الدرعية في القبض عليهم وتأدبيهم.

. وعاش الشيخ في هذا العصر الذي يسوده الفوضى السياسية، والتزاعات الحربية القبلية، التي انعكست على أجواءها الاجتماعية والفكرية، فعم الجهل خلال هذين القرنين - الثاني عشر والثالث عشر الهجري - في هذه المنطقة، وسادها التخلف والفساد .

وإلى ذلك يشير الشيخ أحمد نقاش في سيرته الموجهة إلى ابنه الأكبر محمد تقى نقاش: «فخرجت في وقت، قد انتشر الجهل وعم الناس خصوصاً في بلدتنا؛ لأنها نائية عن المدن، وليس فيها أحد من يدعوا إلى الله وعبادته، ولا يعرف أهلها شيئاً من الأحكام، ولا يفرقون بين الحلال والحرام»^(١).

(١) د. حسين محفوظ، سيرة الشيخ أحمد الأحسائي، مطبعة المعارف، بغداد،

إلا أن الشيخ أحمد بن زين الدين عايش حركة ثقافية، ودينية مغایرة تماماً لما عاشه في الأحساء، فسافر إلى يزد، وطوس، وال伊拉克 مروراً بأصفهان وكرمنشاه^(١)، مكتبه من الاطلاع على ثقافات متعددة، والالتقاء بعلماء أفضـل من مدارس مختلفة، زادت من ثقافته «سعة إطلاعه» وعاش في بيوت ثقافية دينية، تمحـج بالأفكار الدينية، والعلمية والفلسفية، فترات زمنية طويلة، استفادـه من مجالسة علمائـها، ودرس على أيدي علمائـها، ودرس فيها مدة مكوـنه في كربلاء المقدسة.

فكيف كان الجو الثقافي والديني في كربلاء المقدسة أو اخر القرن الثاني عشر ، وبداية القرن الثالث عشر؟ .

مررت الحركة العلمية خلال ثلاثة قرون متعاقبة بشكل متواصل، ومتأنٍ في آن واحد، بحكم سيطرة المدرسة الإخبارية عليها^(٢).

ومع أواخر القرن الثاني عشر، مع نجم عالم كبير، ومحبٌ عظيم في
كرباء المقدسة، استطاع هذا العالم بحكم تبحره في الفقه والأصول، من
التفريق بين المدرسة الإخبارية، والمدرسة الأصولية، ألا وهو الفقيه الوحد
البهباهي^(٣)، الذي اشتهر بقدراته الكلامية العالية، في الاحتجاج والاستدلال،

١٩٥٧ م، ص ٩

(١) السيد كاظم الرشتي، دليل المتحيرين، مكتبة الصادق، الكويت، «١٣٦٤هـ»، ص ٢٠-٣٠.

(٢) نور الدين الشاهرودي، تاريخ الحركة العلمية في كربلاء، دار العلوم، بيروت، ١٩٩٠م، ص ١٢٨.

(٣) العلامة الحق المولى محمد باقر الوحيد البهبهاني، ولد عام : «١١٨هـ» في أصفهان، والمتوفى عام : «١٢٠٨هـ»، وقبره في كربلاء، ولكنه قطن فترة

← ...

بالإضافة إلى مؤلفاته الكثيرة، ودروسه وتقريراته الأصولية، التي كان يلقاها على تلاميذه الكثريين، الأمر الذي ساعد انحسار الخلافات العلمية بين العلماء في الحوزة العلمية الکربلائية، ورجعت إلى سابق عهدها في الدرس والبحث، والتحقيق على ضوء المدرسة الاجتهدادية المعروفة.

وفي مدرسة الوحيد البهبهاني العقلية، التي ضربت بجذورها في حوزة کربلاء المقدسة، وفي النجف الأشرف، تربى جيل من العلماء الكبار، والفضلاء العظام، من أمثال العلامة الكبير؛ المولى محمد كاظم الخراساني، صاحب كتاب «الكفاية»، والعلامة الميرزا محمد حسين النائيي، والعلامة السيد محمد بحر العلوم الطباطبائي^(١)، والشيخ الأكبر جعفر الجناحي النجفي، صاحب «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء»^(٢)، والرئيس الكبير علي الطباطبائي، صاحب «الرياض»، وغيرهم من العلماء الأفاضل.

وبحکم تواجد الشيخ الوحيد البهبهاني في کربلاء، نشطت حوزتها العلمية، ودبّت فيها الحركة والنشاط، بعد الفتور الذي اعتبرها لمدة ثلاثة قرون متواصلة^(٣)، فأضحت کربلاء ساحة تعج بالعلماء، وطلاب المعرفة، وجموع غفيرة من الأساتذة والمحققين، الأمر الذي أضحت حوزة النجف الأشرف تابعة للحوزة العلمية في کربلاء، وكانت النقلة النوعية التي عاشتها حوزة کربلاء في هذا العصر، تفوق كل ما أحرزته حوزة کربلاء في عهودها السابقة، ذلك أن الشيخ الوحيد فتح صفحات جديدة من التحقيق، والمنهج



طويلة في هبهان، ولقب بـقر سکناه.

(١) توفي عام : «١٢١٢هـ» وقبره في النجف الأشرف.

(٢) توفي عام : «١٢٢٨هـ» وقبره في النجف الأشرف.

(٣) نور الدين الشاهرودي، تاريخ الحركة العلمية في کربلاء، مرجع سابق، ص ١٣٦.

العلمي الاستدلالي، فأصبح للفقه منهجه العقلي المحدد، بالإضافة إلى منهجه التقلي، فوضع مبدأ الاجتهاد الأصولي^(١).

وفي هذه الفترة بالذات- التي عايش الشيخ أحمد أجواها- تأصلت مسيرة الفقه الاجتهادي الأصولي، أي : الفقه المدعوم بعلوم الأصول، منطلقة من كربلاء، وامتدت إلى النجف، وسائر أرجاء العالم الإسلامي بفضل تلامذته، الذين انتقلوا إلى النجف، وإلى المدن الإسلامية الأخرى.

وبذلك انتقل الاتجاه الفكرى التجددى الأصولى إلى حوزة النجف، بينما ظلت كربلاء محتفظة بمركزها الأول، حتى وفاة الشيخ شريف العلماء المازندرانى^(٢).

وبعد وفاة الشيخ الوحيد البهبهانى عام : «١٢٠٨هـ»، وشريف العلماء المازندرانى عام : «١٢٤٦هـ»، لم يختفت دور الحوزة الكربلائية، فحركة الوحيد التجددية ظلت متفاعلة ومستمرة، وخاصة بعد مجيء السيد علي الطباطبائى صاحب «الرياض»، حيث ترك بصماته الواضحة لفترة طويلة من خلال بحوثه، وتقريراته ومؤلفاته القيمة.

وتميزت هذه الفترة بالذات بصلواته وجواته كعالم وكمحقق، وفقيه تارىخي فذ.

وهكذا كان الجو العلمي والثقافي، الذي عاشه الشيخ أحمد لفترة من الزمن، يموج بمختلف الأفكار الفلسفية، وأضحت كربلاء محطة العلماء من جميع أقطار العالم الإسلامي، وتنوعت الاتجاهات الفلسفية والدينية والفكرية

(١) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٢) المربى الكبير المولى محمد شريف المازندرانى الحائرى شريف العلماء توفي عام : «١٢٤٦هـ».

في العراق، على اعتبار أن الساحة العلمية في تلك الفترة ساحة حرة، ففتحت نوافذها للشمس، أمام جميع الاتجاهات والأفكار العقلية والنقلية ذات العلاقة بالعلوم الدينية.

وهكذا هو معدن الأصالة في حوزة كربلاء التي جدد دماءها الشيخ الوحيد البهبهاني وتلامذته.

ثانياً: المنحى الشخصي

✿ سيرته الذاتية

نستطيع القول، ونحن على ثقة تامة، من أن أكثر جوانب حياة الشيخ
أحمد زين الدين الأحسائي قد تدخل واضحة ولا يلفها الغموض^(١)، ولعل السبب

(١) ترجم لحياة الشيخ كثير من كتب التراجم، وذكره كثير من الكتاب في مؤلفاتهم،
بل وألفت رسائل وكتب خاصة في سيرته، أبرزها ما ذكره الدكتور حسين
محفوظ:

١- أحسن الوديعة، السيد محمد مهدي الأصفهاني، بغداد، «١٣٤٧هـ»، ج ٢،
ص ١٦٨-١٧٣.

٢- أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملی، بيروت، «١٣٥٦هـ»، ج ٨،
مجلد ٩، ص ٣٩٠-٤٠٧.

٣- روضات الجنات، السيد محمد باقر الخوانساري، إيران، «١٣٦٧هـ»، ص ٢٥
. ٢٧ -

٤- الروضة البهية في طريق الشفيعية، شفيعا، إيران، «١٢٨٠هـ»، ص ٥٧٥٥.

٥- ريحانة الأدب، المدرس التبريزی الحیابانی، إیران، «١٣٦٦هـ»، ج ١ ص ٣٩-٤٢

٦- شیخ احمد الأحسائی، مرتضی مدرسی جهاردهی، إیران، «١٣٣٤هـ».

٧- طبقات أعلام الشيعة، أغاث بزرگ، النجف، «١٣٧٤هـ»، ج ٢، ص ٣٩-٤٢.

٨- قصص العلماء، للتكابانی، إیران، «١٣٠٤هـ»، ص ٢٠-٣٦.

٩- مستدرک الوسائل، النوري، «١٣٢١هـ»، ج ٢، ص ٣٩٩.

١٠- معجم المؤلفین، عمر رضا کحاله، الشام، «١٣٧٦هـ»، ج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩



١١ - هديّة العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، اسطنبول، «١٩٥١م»، ج١، ص. ١٨٥.

١٢ - ذكر الأستاذ هاشم محمد الشخص في أعلام هجر في ترجمته للشيخ أحمد قتيل حسين مصدراً من المصادر التي ترجمت للشيخ منها:

- الآيات البينات - القسم الثالث، ص. ١٨.

- إجازات الأحسائي، ص. ٥ - ٦٣.

- إجازة الأحسائي للكاظمي، ص. ٥ - ٢٨.

- إجازة الإسكوني لولده، ص. ٣٢ - ٣٥ مخطوط.

- أحسن الوديعة، ص. ٣٠٦ - ٣٠٩، سبق ذكره.

- أدب الطف، ج. ٦، ص. ٢٦٧ - ٢٦٩.

- الأعلام للزركلي، ج. ١، ص. ١٢٤.

- أعيان الشيعة، ج. ٢، ص. ٥٨٩ - ٥٩٢، سبق ذكره.

- أنوار البدرين، ص. ٤٠٦ - ٤٠٩.

- تاريخ أدبيات إيران، ج. ٤، ص. ٢٧٨ - ٢٧٩، وص. ٢٨٦.

- تاريخ العراق بين احتلالين، ٢٩٨ - ٢٩٩، وج. ٢، ص. ٦٥ - ٦٩، وص. ٧٢ - ٧٦.

- تاريخ عقائد الشيعية والකشفية.

- تاريخ فلاسفة إسلام، ص. ٥٢ - ١٠٦.

- تكميلة أمل الآمل - مخطوط -

- دائرة المعارف الإسلامية لبعض المستشرقين، ج. ١، ص. ٤٤٨.

- دائرة المعارف الشيعية، ج. ٣، ص. ٩٨، مادة أحاساء.

- دليل المتحررين، ص. ١٤ - ٢٠ وما بعدها.

- الدين بين السائل والجواب، ج. ١، ص. ١٠٥ - ١٢١.



يمكن إرجاعه إلى عاملين رئيسيين؛ الأول : ظهور الشيخ الأوحد تفجّل في بيئة علمية وثقافية نشطة، كثُر فيها التأليف، والتحقيق، والكتابة والورق، فتصدت لحياته وأفكاره العلمية ورصدهما، بالإضافة إلى كونها فترة قرية من وقتنا المعاصر .



- ديوان علي نقی الأحسائی، المقدمة، ص ٥٧ - ٧٦.
- الذريعة، في أماكن عديدة من أجزاءه وصفحاته.
- روضات الجنات، ج ١، ص ٢١٦ - ٢٣٢، سبق ذكره.
- الروضة البهیة، ج ١، ص ٥٩ - ٥٦، سبق ذكره.
- ریحانة الأدب، ج ١، ص ٣٩ - ٤٢، سبق ذكره.
- شرح العرشیة، للمولی محمد إسماعیل الأصفهانی، ص ١١٢ من المقدمة.
- شهداء الفضیلۃ، ص ٣١١.
- صحیفة الأبرار، ص ٤٥٦.
- طبقات أعلام الشیعۃ، قرن ١٣، ص ٨٨ - ٩١، سبق ذكره.
- طرائق الحقائق، ج ٣، ص ١٥١ - ١٥٢، ص ٣٣٧ - ٣٣٩.
- عقیدة الشیعۃ، ص ٨٣ - ٨٥.
- فلاسفة الشیعۃ، ص ١١٣ - ١١٥.
- الفوائد الرضویة، ص ٣٧.
- قصص العلماء، ص ٣٤ - ٦٦، سبق ذكره.
- لباب الألقاب، ص ٥٢ - ٥٦.
- مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ٩٣٣، سبق ذكره.
- معجم المؤلفین، ج ١، ص ٢٢٨ - ٢٢٩، سبق ذكره.
- معجم المطبوعات، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.
- مقبیس الأثر، ج ٣، ص ١٣٦.
- موسوعة العتبات المقدسة، قسم کربلاء، ج ٢، ص ١٢٦.

أما العامل الثاني : فهو تصدّي الشيخ وتلامذته لكتابه تاريخ حياته العلمية والشخصية، الأمر الذي أمكن الباحثين والدارسين من الرجوع إليها. لذلك فالمترجمون قد أعطوا الأحسائي عنايتهم، كما أعطوها للكبار الفلاسفة والعلماء، والمتكلمين من الشيعة، على الرغم من أن المؤلفين قد تضاربت أقوالهم نحوه، فمن الاتهامات القاسية على أفكار الشيخ إلى تمجيد تلك الأفكار، ووضع الرجل في مكانه المناسب، إلى جانب عظماء الإمامية، مما أثار ضباباً قاتماً على تفكير القارئ، والباحثين في فلسفته.

والشيخ الجليل هو أحمد بن زين الدين، بن إبراهيم، بن صقر، بن إبراهيم، بن داغر، بن رمضان، بن راشد، بن دهيم، بن شمروخ آل صقر، ينتمي إلى الطائفة المعروفة بالمهasher.

ولد الشيخ في قرية «المطيري» إحدى قرى الأحساء، في شهر رجب عام : «١١٦٦هـ»، وفي هذه القرية الصغيرة نشأ وتربي في حضن والده الشيخ زين الدين، الذي وجد فيه علامات النبوغ والنباهة منذ صغره.

وفي هذه القرية الصغيرة - المطيري - أطل على الدنيا، وهاجر أولى هجراته إلى قرية القررين للدراسة، عند الشيخ محمد بن الشيخ محسن، وقرأ «العوامل» و«الأجرمية»، بعد أن حفظ القرآن الكريم وهو في الخامسة من العمر.

وما أن بلغ العشرين من العمر، حتى هاجر من الأحساء لطلب العلم والمعرفة، وذلك في عام : «١١٨٦هـ» إلى العراق، ونزل إلى جوار الحائز الشريف بكر بلاء المقدسة، وحضر بحوث علمائها، ودرس في حوزتها العلمية العديدة، التي أسسها الوحيد البهبهاني، ومن ثم سافر إلى يزد، وبعد انتشار خبره وذياع صيته، استدعاه السلطان فتحعلي شاه إلى طهران، وبالغ في تكريمه وتعظيمه، إلا أنه طلب من السلطان فتح علي السفر، فسافر إلى طوس،

ثم رجع إلى العراق مرة ثانية، ومر بأصفهان، وفيها التقى بالشيخ مرتضى الأنصاري، ومر بكرمنشاه أيضاً قبل الوصول إلى العراق.

ويذكر تلميذه السيد كاظم الرشتي ^{فتله} تلك السفرات في مقدمة كتابه «دليل التحريرين»، ويشير بشكل مفصل إلى ما لاقاه الشيخ في تلك الأماكن، من حفاوة وتكرّم، من قبل علمائها أينما حل، بل ويعدد هؤلاء العلماء الأفضل الذين أقبلوا على الشيخ، ينهلون من علمه، ويجالسون في الحفاوة به. ففي يزد يقول السيد : «فَلَمَا نَظَرَ عُلَمَاءِ يَزْدَ، وَأَهْلَ الْأَدْبِ مِنْهُمْ، إِلَى هَذَا الْفَضْلِ الْبَارِعِ، وَالْجَدِ الْجَامِعِ، وَرَأُوا زَهْدَهُ الْبَالِغِ، وَأَنَّهُ لَا يَزَاحِمُ وَلَا يَنَازِعُ أَحَدًا فِيمَا عَنْهُ، وَهُوَ الْوَقُورُ الْذَّكُورُ الشَّكُورُ، حَسْنُ الْأَخْلَاقِ، طَيْبُ الْأَعْرَاقِ، جَمْعُ بَيْنِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَاحْاطَتْ بِالْفَضْلِ الْجَلِيلِ، أَذْعَنَتْ لِهِ الْعُلَمَاءُ، وَأَقْرَتْ بِفَضْلِهِ الْعِرْفَاءَ»^(١).

وفي طهران حيث طلب الشاه الإيراني فتح علي^(٢) ملاقاته، وأرسل موكيماً إلى يزد لخدمته، فلما حضر طهران «وتوجه مع السلطان تلقاه بآية الإعزاز والإعظام، وعرف محله ومرتبته، وأنزله متولته، وكل من كان في طهران من العلماء الكاملين، والطلبة المنشغلين، واجهوه بكمال الإعزاز والاحترام، ولم يختلف عليه اثنان، ولم يطعن عليه أحد، ولم يرد عليه أحد قط...»^(٣).

(١) السيد كاظم الرشتي، دليل التحريرين، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) فتح علي شاه «١٧٧١ - ١٨٣٤م»، شاه إيران «١٨٩٦م» خلفاً لعمه آغا محمد، مؤسس سلالة قاجار، قضى معظم حكمه في الحروب، انتزع منه الروس جورجيا وأرمانيا. المتعدد ص ٤٠.

(٣) السيد كاظم الرشتي، دليل التحريرين، مرجع سابق، ص ٢٢.

وفي طوس مشهد الإمام الرضا عليه السلام، «اجتمع عليه علماء ذلك المشهد، وهم الفحول الذين يرجع إليهم في الفروع والأصول...»^(١). وفي أصفهان حيث مكث أربعين يوماً، اعترف علماؤها بفضله، واستنسخوا كتبه ورسائله، بعد أن اشتهرت تلك الكتب، ولا سيما «شرحزيارة الجامعة»، ولم يعثروا على زلل له في القول أو الفعل، يقول الرشتي : «جلس عندهم أربعين يوماً، وكان أكرم وارِد عليهم، وأشرف وافِدٍ لديهم، لا ينكرون فضله، ولا مقامه من العلم، ثم خرج من عندهم، وهم يحبون بقاءه لديهم، ومتأسفين لفارقته...»^(٢).

أما في كرمنشاه، فوصل أيضاً على التكريم والتبجيل، من الشاه زاده، وجميع علماء كرمنشاه، فاستقبله الشاه زاده العظمي في موكيه بخلق عظيم، ثم أدخله البلد معن معه في عزة عظيمة، و شأن كبير، واستقبله علماء البلد كافة، وحكامها وأعيانها وأشخاصها، إلى أن دخل البلد، واستقر فيها، فاستدعاه الشاه زاده، وألح عليه بالبقاء عنده....»^(٣).

ويؤكد السيد الرشتي تتمثل أيضاً اجتماع علماء العراق عليه، ويشير إلى تكرار زيارة علماء العراق إليه، وهو مقيم في كرمنشاه، وسنأتي إلى ذكر تفاصيل إقامة الشيخ في العراق، وردود فعل علماء كربلاء المقدسة، والنجف الأشرف، اتجاه آرائه الفلسفية، إلا أنها وفي إطار الحديث عن سيرته الذاتية، نضع أمام القارئ مجموعة من الملاحظات حول سفراته، أولها : أن السيد

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨.

الرشيقي قدّم لم يحدد زمن سفراته تلك، الأمر الذي يصعب معه إعطاء رقم محدد لسفرات إقامته في العراق، أو في المدن الإيرانية التي سافر إليها. كما أن الشيخ نفسه في رسالته الصغيرة التي كتبها لابنه الأكبر، ذكر فيها سيرة صباه، لم تشر إلى سفراته مطلقاً، وبالتالي لا يوجد تاريخ دقيق لهذه السفرات.

بل أن الرسالة نفسها غير مؤرخة، إلا أن صاحب أعلام هجر ذكر تواريخ بعض سفراته دون إعطاء المصدر.

أما ما ذكر من أن الشيخ غادر العراق إلى وطنه الأحساء عام : «١٢٠٨هـ»، وسكن عاصمتها المفوف - مع عائلته لمدة أربع سنين^(١)، فأمر لا يمكن الاطمئنان إليه، فإجازة السيد الشهري الثاني للشيخ الأوحد قدّم عام : «١٢٠٩هـ»، كما أن إجازة بحر العلوم الطباطبائي للشيخ في عام : «١٢٠٩هـ» أيضاً، وكذلك إجازة الشيخ جعفر النجفي في نفس العام أيضاً^(٢).

إصدار الإجازات الثلاث للشيخ أحمد قدّم من علماء العراق، وهو بالأحساء يستبعد وقوعه.

الثاني : ما هي الأسباب التي دعت الشيخ إلى التنقل السريع وعدم الاستقرار؟ .

فالسيد الرشيقي - كما مر معنا - يأتي على ذكر سفراته بالتفصيل الدقيق،

(١) هاشم محمد الشخص، أعلام هجر، مؤسسة البلاغ، «١٩٩٠م»، ص ١٢٥.

(٢) د. حسين علي محفوظ، إجازات الشيخ أحمد الأحسائي، «١٣٩٠هـ»، مطبعة «النحيف الأشرف».

من بالغ الحفاوة، والإعجاب الذي يلاقيه الشيخ من علماء البلدان التي مكث فيها^(١)، إلا أنه لا يشير ولو بكلمة واحدة عن أسباب تنقل الشيخ المستمر، ولا غايته ولا أهدافه.

ولا يمكن أن يكون استغراب العلماء على طريقة الشيخ الأوحد تدخل الروحانية، التي ترمي إلى النظر إلى الأشياء ما لم يكن مألوفاً في ذلك العصر، هو الذي يدفعه إلى التنقل السريع.

فشهادة الرشتي في حفاوة العلماء بالشيخ وتعظيمه، لا يمكن أن تنافق مع هذه العلة، ويسدل كثير من المؤلفين الستار على ذلك.

إلا أنها نزعوا أسباب تنقل الشيخ المستمر إلى مجموعة من الأسباب:

أ- تعرض العراق للطاعون أكثر من مرة، أو اخر القرن الثاني عشر، وأوائل القرن الثالث عشر الهجري^(٢).

ب- عدم استقرار الأوضاع السياسية والاجتماعية بالأحساء، وتعرضها للغزو من قبل أمراء الدرعية عام : «١٢٠٣هـ»، وعام : «١٢٠٧هـ»، وهزم الخوالد معركة «الشيط»، وثورة الخوالد : «١٢١١هـ»، وغيرها من الأحداث^(٣).

ج- إنكار بعض العلماء على آرائه وأفكاره الروحانية، التي صدمت الحوزات العلمية في كربلاء، والنحيف الأشرف، التي اقتصر تعليمها على اللغة،

(١) راجع دليل المحررين، مرجع سابق، ص ٢٠ - ٣٢.

(٢) هاشم محمد الشخص، أعلام هجر، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٣) د. أحمد مصطفى أبو حاكمة، محاضرات في شرقى الجزيرة العربية، مرجع سابق، ص ١٣٣.

والفقه، وعلم الأصول.

وثالث تلك الملاحظات : على سفرات الشيخ العديدة والقصيرة إلى يزد، وكerman، وأصفهان، والبصرة، والنحاف، وكربلاء، ورجوعه للأحساء مرات عديدة، وسكناه في مدن متعددة منها، بالإضافة إلى المدينة المنورة، ومكة المكرمة للحج لأكثر من مرة... كل هذه السفرات التي أخذت وقتاً طويلاً من حياة الشيخ الشريفة، وخاصة في ذلك العصر - أواخر القرن الثالث عشر - حيث الجمال هي وسيلة النقل الوحيدة، وما يلزم السفر من مشقة وجهد.

هذه السفرات العديدة والطويلة، تثير تساؤلات مهمة، ألا وهي متى أخذ الشيخ علومه؟، ومتى استقر الشيخ ليكتب مؤلفاته الضخمة في الأصول والفقه، وفي مختلف العلوم، وفي غاية التعقييد؟، ومتى جلس للتدرис؟، وهل حمل الشيخ معه كتبه وأوراقه معه في كل سفراته أم لا؟ .

أسئلة عديدة لا نريد استباق البحث بالإجابة عليها، فالफصول القادمة ستأتي على تلك الإشكالات بالإجابة، ولكننا أردنا إبداء تلك الملاحظة بإثارة العديد من الأسئلة الهامة للبحث، والسؤال نصف الإجابة.

وفي عام : «١٢٤١هـ» عزم الشيخ الأوحد قتيل على الحج، فسار بصحبة ولديه الشيخ علي نقى، والشيخ عبد الله وعائله، وجموعة من تلاميذه ومريدييه؛ كالشيخ أبو الحسن اليزمى، والشيخ عبد الله آل عياثان^(١) وغيرهما. وفي الطريق مرض الشيخ، فتوفي قتيل في مكان يقال له «هدية» بالقرب

(١) أغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، القرن الثالث عشر، ج ٢، ص ٨٨ - ٩١، مرجع

من المدينة المنورة، يوم الأحد الثاني والعشرين من شهر ذي القعدة، فنقل حشمانه الطاهر إلى المدينة المنورة^(١).

فقام ولده الشيخ علي نقى ومرديه، بتجهيزه والصلاحة عليه، ثم دفن بالبيع خلف قبور الأئمة الأطهار عليهم السلام المقابل لبيت الأحزان.

❖ شخصيته العلمية

من خلال دراسة الشيخ الأوحد العلمية الدينية، وفي ضوء ما كتب عن شخصيته من أقوال المعجبين والمنكرين له، بل ومن خلال ما ألفه هو في مختلف العلوم، نستطيع القول ونحن على إيمان كامل بأنه كان على درجة من العلم والفضل، «ضللياً بخلق الأطر الفلسفية والعقلية، لكثير من المبادئ العقائدية الإسلامية الصرفة، بحيث أن مؤديه ومعارضيه يجمعون على القول بعلو منزلته العلمية، ونزعوه الشديد إلى تزكية النفس، وتمذيقها وترويضها»^(٢).

ولكن أين موضع تلك الشخصية بين علمائنا الأعلام، وفلاسفتنا الكبار؟ .

إن الشيخ الأوحد تثٹ يأتي في الرعيل الأول من كبار علماء الشيعة وفلسفتها، وهو «من رجالات الشيعة اللامعين، الذين أخذوا بأسباب المعرفة والفكر، والفلسفة والكلام، والفقه والعرفان، هذا إلى جانب تمرسه بالطبع والرياضيات، والنجوم والكيمياء، وعلم الأعداد، والكلمات والحديث

(١) راجع: عقيدة الشيعة، ص ٧١. أعيان الشيعة، ص ٥٩١ . إجازات الشيخ، ص ٦ . تاريخ الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٧ . الفوائد الرضوية، ص ٣٧ . مقدمة ديوان علي نقى الأحسائى، ص ٦٠ . الدين بين السائل والجواب، ص ١١٠ . العلامة الأحسائى في دائرة الضوء، ص ٦٧ . معجم الفلاسفة، ص ٤١ . المنجد، ص ٢٨ .

(٢) نور الدين الشاهرودي، الحركة العلمية في كربلاء، مرجع سابق، ص ١٥٣ .

والأصول»^(١).

إذا كان هذا موضع الرجل العلمي، بشهادة المتأخرین عنه، فلماذا أثیرت حول شخصیته الكثير من التساؤلات والنقد؟، وما هي شهادة معاصریه من غير تلامیذه؟.

لعل الكثير من العلماء الذين أحذوا على الشيخ ماخذناً في آرائه الفکریة، كانت من باب الاشتباہ في فهم عبارات الشيخ الفلسفیة، ولكنهم أجمعوا على سعة علمه، «بل واتفق العلماء والمؤلفون على غزارۃ علم المترجم له، وتضلعه في مختلف العلوم - وإن اختلفوا في آرائه ومعتقداته - وذکروا أنه تثھل کان بارعاً في أكثر العلوم العقلية والنقلية..»^(٢).

ولا شك أن تبحر الشيخ في علم الحکمة، وممارسته لاصطلاحاً، لم يعهده كل علماء العراق آنذاك، فكثير من عبارات الشيخ تثھل وإشاراته لغة لا يفهمها إلا من مارسها، فغابت عن بعضهم معانیها؛ لأنهم ليسوا من أهلها، بل اصطلاحات كل علم من العلوم تؤخذ من مختصيه، ومعانی كل لغة تؤخذ من هم على درایة بها، فنسب للشيخ جملة من الآراء من خلال فهمهم لكتبه. فماذا فهم القوم من كتب الشيخ أحمد؟^(٣).

* تحریح علماء الشیعة الأفضل، وبطلان مدارسهم الفقهیه الأصولیة منذ عهد المفید.

* عبادة الإمام علي عليه السلام، من دون الله، وأنه هو الرزاق الخالق المحيي للميت من دون الله.

(١) الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشیعة، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) هاشم محمد الشخص، أعلام هجر، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٣) السيد کاظم الرشی، دلیل المتحریین، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢. راجع أيضاً: محمد علي إسر. الأحسائی في دائرة الضوء، مرجع سابق، ص ٥٣.

* رجوع ضمائر القرآن للإمام علي عليه السلام بدلاً من رجوعها لله سبحانه وتعالى.

* عروج النبي عليه السلام بروحه دون جسده الشريف ليلة الإسراء والمعراج.

* عدم إيمان الشيخ بالمعاد الجسماني، وأن الجسم الدنيوي لا يعود.

* الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات، وأن علمه سبحانه حادث، وله علم آخر قديم، وله علماً.

* الإمام الحسين عليه السلام - سيد الشهداء - لم يقتل وإنما شبه للناس.
وبالرغم من تصدي الشيخ الأوحد تأثر هذه الآراء الخاطئة وغيرها، التي فهمت من عبارات كتبه، وبالأخص كتابه «شرح الزيارة الجامعية»، وتصدي تلاميذه من بعده وأولاده للرد عليها، وتبرئة ساحة الشيخ من هذه الإفتراءات عليه.. إلا أن الإنكار عليه مازال قائماً.

ولعل أول من أثار الشكوك حول مصطلحات الشيخ الأوحد تأثر؛ هو الشيخ محمد إسماعيل بن السميع الأصفهاني^(١) - وحيد العين - وذلك في تعليقه على مقدمة شرح العرشية، وبالرغم من مدحه البالغ في علم الشيخ، والسيد أبو تراب الخوانساري^(٢)، والميرزا محمد بن سليمان التنکاباني^(٣)، الذي ذكر أن «أكثر أهل عصره كفروه»، وعدد بعض أسماء العلماء الذين حكموا بکفر الشيخ الأوحد تأثر، وهو المصدر الوحيد الذي نص على تكفير الشيخ^(٤).

(١) روضات الجنات، ص ١١٢.

(٢) أحسن الوديعة، ص ١٦٨ - ١٧٣.

(٣) قصص العلماء، ص ٤٠.

(٤) أعلام هجر، ص ١٨١.

أما إنكار الشيخ محمد تقى ابنه له^(١)، فلا صحة له لأمور عديدة. أولها أن الشيخ أحمد الأحسائى تأثى فى رسالة سيرته لابنه الشيخ محمد تقى، أثني عليه ثناء منقطع النظير، «وكان كبيرهم سنًا وعلماً، وهو الابن الأعز، محمد تقى أعزه الله وهداه، وجعلنى من الميبة فداء إلتمس مني أن أذكر بعض أحوالى...»^(٢)، وهذا الثناء من الأب يستبعد أن يأتي في حق ابن ينكر عليه.

الأمر الثاني : أن الشيخ محمد تقى تأثى مات في حياة والده، بينما مات أخوه الأصغر الشيخ علي تقى بعد والده عام : «١٢٤٦هـ»، فلا يمكن أن يكون للشيخ محمد تقى اعترافات على والده بعد موته، لتقديمه عليه كما لا يخفى^(٣) .

الأمر الثالث : أن الشيخ محمد تقى تأثى له عدد من المصنفات، إلا أنها لم نر فيها انتقاد أو إنكار على أبيه، بل إنه كان من المنقادين لأبيه أشد الانقياد، ومن المؤمنين بمنهجه الفكري^(٤) .

ولكن الشيخ الأوحد تأثى يؤكد أن أفكاره الفلسفية التي جاء بها، وطريقته الروحانية المبتكرة، ليست لها علاقة بتحريف أصول الإيمان، ولا تقدم الدين الإسلامي.

(١) روضات الجنات، ص ٩١.

(٢) الشيخ أحمد الأحسائى، سيرة الشيخ، ص ٩، مرجع سابق.

(٣) عقيدة الشيعة، ص ٧٢.

(٤) عقيدة الشيعة، ص ٧٢، ومن تصانيفه كتاب «جواهر العقول» في تقرير قواعد الأصول»، وهو من الكتب الجليلة التي تدل على علو مؤلفه وسعة علمه وإطلاعه، وعلى ظهر الكتاب تقرير وتمجيد من والده الشيخ الأوحد تأثى بقلمه وختمه.

فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى وَاحِدٌ فِي ذَاتِهِ وَصَفَاتِهِ وَعِبَادَتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَلَا شَرِيكَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَصْوَلِ، فَاللَّهُ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى الْوَاحِدُ الْمُتَفَرِّدُ بِخَلْقِ الْأَشْيَاءِ، وَهُوَ الْمُتَفَرِّدُ جَلْ وَعَلَا فِي الرِّزْقِ وَالْإِحْيَا وَالْإِمَانَةِ، وَأَنَّ الْقَوْلَ بِتَفْوِيضِ شَيْءٍ مِنَ الْأَفْعَالِ باطِلٌ^(١).

كَمَا أَنَّ الْضَّمَائِرَ الْمُرَاجِعَةَ إِلَى اللَّهِ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، لَا يَجُوزُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى غَيْرِهِ، سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ نَبِيًّا، أَوْ إِمَامًا، أَوْ مَلَكًا^(٢). وَأَنَّ الْمَعَادَ بِهَذَا الْبَدْنِ الْمُحْسُوسِ الْمُرْئِيِّ فِي الدُّنْيَا لَا يَبْدُونَ آخَرَ، وَلَا بِالرُّوحِ وَحْدَهَا^(٣).

وَالرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَجَ لِلسمَاءِ بِبَشِّرِيهِ وَثِيابِهِ، وَنَعَلَهُ الْمَصْنُوعَةُ مِنَ الْجَلَدِ^(٤). وَإِنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ بِذَاتِهِ قَبْلَ وَجُودِهَا بِلَا كَيْفَ «عِلْمُ قَلْمِيم»، وَبَعْدَ وَجُودِهَا بِذَاتِهِ بِحُضُورِهَا فِي مَلْكِهِ، وَيَعْلَمُ بِهَا بِعِلْمِهِ الْحَادِثِ بِحُضُورِهَا فِي مَلْكِهِ «عِلْمُ حَادِثٍ»، وَحِينَ وَجُودِهَا لَنْ تَفَاقُتْ أَحْوَالُهُ سَبَحَانَهُ، عَالَمُ بِكُلِّ شَيْءٍ، لَا يَعْزِزُ مِنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ لَا فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ^(٥).

أَمَا الْحُسَينُ سَيِّدُ الشَّهَادَاتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَدْ قُتِلَ بِكَرْبَلَاءَ مُظْلومًاً، غَرِيبًاً شَهِيدًاً، وَلِلشِّيخِ قَصَائِدَ فِي رِثَايَهِ^(٦).

(١) دليل المحتيرين، ص ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٣.

أما موقف الشيخ الذي أوضحه من علماء الشيعة، فإنهم حفظة الدين الإسلامي، وحملة لواء محمد عليه السلام، وأمناء الرحمن في زمن الغيبة. وأن الشيخ المفيد رحمه الله عظيم الشأن جليل القدر واسع المنزلة. وكذلك السيد المرتضى، فهو علم الهدى، صاحب الثمانين ذو الرئاستين. وأن شيخ الطائفة بتصنيفه الكتب، ولا سيما التهذيبين له حق على العلماء والمؤمنين، وكذلك موقف الشيخ الأوحد تأثث من جميع علماء الشيعة الأفاضل، يقدسهم ويمدحهم، وينشر فضائلهم^(١).

هذه هي آراء الشيخ بشكل موجز، حول بعض الإشكالات التي أبدت حول كتبه ومعتقداته، وترك تفصيل تلك الآراء وغيرها للفصول القادمة. وإذا جمع من العلماء أنكروا على الشيخ بعض عقائده، لعدم إدراك فهم عباراته، فإن جمع غير من العلماء وصفوه في مكانته الحقيقة، في الصفة الأولى بين علماء الشيعة و فلاسفتها.

ونخاول هنا نقل بعض آراء العلماء فيه، من مدحوه، وأثنوا عليه، من غير أساتذته ومجيزيه:

(١) قال السيد شفيق الموسوي : «الشيخ المحدث، العالمة الفيلسوف الماهر؛ أحمد بن زين الدين الأحسائي، كان من أهل الأحساء... والشيخ المذكور كان ذاكراً متفكراً، لا يتكلم غالباً إلا في العلم، والجواب عن الأسئلة العلمية أصولاً وفروعاً وحديثاً، وكان مشغولاً بالتدريس، ويدرس «أصول الكافي»، و«الاستبصار»، ولا نرى منه إلا الخير...»^(٢).

(٢) وقال السيد محمد مال الله، بن معصوم القطيفي، في رسالته التي ألفها

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) أعيان الشيعة، ص ٥٩٠، عن الروضة البهية، ج ١، ص ٥٦.

في ترجمة أستاذه السيد عبد الله شير : «العالم المتبحر، جامع المعمول والمنقول، ومستنبط الفروع من الأصول، ومن أجازه سائد العلماء والمجتهدين، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي»^(١).

(٢) وقال المحدث النيسابوري، الميرزا محمد الأخباري، المقتول عام ١٢٢٢هـ في رجال : «أحمد بن زين الدين الأحسائي، فقيه محدث عارف، وحيد في معرفة الأصول الدينية، وله رسائل وثيقة، اجتمعنا معه في مشهد الحسين عليهما السلام، لا شك في ثقته وجلالته إن شاء الله»^(٢).

(٣) وقال الشيخ عباس القمي : «الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي البحرياني، حكيم متآل، فاضل عارف، عالم عابد، محدث ماهر شاعر، صاحب «شرح الزيارة»، و«شرح الحكمة العرشية»؛ للملأ صدراً، و«شرح التبصرة» ورسائل كثيرة..»^(٣).

(٤) وقال الشيخ عبد الله بن معنوق القطيفي، المتوفى سنة ١٣٦٢هـ : «ناموس الدهر، وتأج الفخر، وعلامة العصر، موضح الحقيقة والطريقة، ومحى الشريعة على الحقيقة، الحكيم الرباني، والعارف السبحاني، والفرید الذي ليس له ثانٍ، أعلم العلماء، ورئيس الحكماء، وقدوة الفقهاء، العارف بالله، والمتفاني في مطالبه لأولياء الله، والمتخلق بأخلاق الروحانيين، والمتمسك بحبيل الله المتين، عماد الملة والدين، العالم الأولد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي طاب ثراه»^(٤).

(١) مقدمة الأخلاق، للسيد عبد الله شير، ج ١، ص ٣٤٠ .

(٢) روضات الجنات، ج ١، ص ٩١ .

(٣) الفوائد الرضوية، ص ٧٣ .

(٤) الأزهاء الأرجية، ج ٢، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٦) وقال السيد محمد باقر الخوانساري : «ترجمان الحكماء المتألهين، ولسان العرفاء والمتكلمين، غرة الدهر، وفيلسوف العصر، العالم بأسرار المبني والمعاني، شيخنا أحمد بن زين الدين، بن الشيخ إبراهيم الأحسائي البحرياني، لم يعهد في هذه الأواخر مثله في المعرفة والفهم، والمكرمة والخزم، وجوده السليقه، وحسن الطريقة، وصفاء الحقيقة، وكثرة المعنوية، والعلم بالعربية....»^(١).

(٧) وقال العلامة ملا حبيب الله الشرييف الكاشاني : «الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي .. كان عالماً فاضلاً زاهداً، مرتاضاً عابداً صالحاً، ذا يد طولى في تبع الأخبار وفهمها، ...»^(٢).

(٨) وقال الميرزا محمد نقى، بن المولى محمد حجة الإسلام المامقانى في صحيفة الأبرار: «كتاب شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، للشيخ الأجل الأوحد، معلم البشر، ومجدد رأس المائة الثانية عشر، الناموس الإلهي الكريائى،شيخ المتألهين؛ أحمد بن زين الدين الأحسائي، أنوار الله برهانه، ورفع في موقف القدس شأنه...»^(٣).

(٩) وقال الميرزا محمد علي الكشميري : «الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، من فضلاء الزمان، وعلماء القرآن، حكيم ماهر، وفيلسوف شاعر، صاحب تصانيف كثيرة، تتلمذ عليه جمع من العلماء والفضلاء، منهم مولانا السيد محسن الأعرجي، شارح مقدمات «الحدائق»...»^(٤).

(١) روضات الجنات، ج ١، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) لباب الألقاب، ص ٤٥.

(٣) صحيفة الأبرار، ص ٤٥٦.

(٤) نجوم السماء في تراجم العلماء، ص ٣٦٧.

(١٠) وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، في وصف الشيخ الأوحد قتّش : «كان على غاية من الورع والزهد، والاجتهد في العبادة، كما سمعنا من نشق به، فمن عاصره وراه...»^(١).

ولا يسعنا أن نقول بعد ما شهد كثير من العلماء بعلمه وفضله، وعلو مكانته، وبعد أن أنكر عليه البعض، «أن اختلاف الناس - بلا ريب - دليل على نبله ورفع مكانته، وعظيم شخصيته»^(٢).

أما الإشكال الثاني في شخصية الشيخ العلمية، الذي دعى العلماء للاختلاف فيه، فيمكن إرجاعه لرياسته، أو قل لطريقة الشيخ الروحانية، ولعل أول ما يطالعنا في هذه الشخصية رؤية الأئمة عليهما السلام في المنام، وأخذها منهم كثير من العلوم والأسرار الإلهية، الأمر الذي ألبَّ العامة عليه، وشكك العلماء في نوایاه.

ولنا هنا رأي نذكره مفصلاً حين التحدث عن «اتجاهات الأوحد الفكرية» إلا أنها لا تغطي إلا اعتقاد بأن الشيخ الأوحد لم يأخذ العلم عن أساتذة قط. ولعل أبسط الأدلة على ذلك هجرته إلى العراق، وهو ابن عشرين سنة : «١٨٦هـ»، لطلب العلم، وحصوله على مجموعة الإجازات آخرها^(٣)

عام : «١٢١هـ»، وقد شارف للوصول للخمسين من العمر.

فالاعتقاد السائد من أن الشيخ لم يدرس على يد أساتذة قط، ولم يعرف له معلم، قول في غاية الغرابة، وليس هناك ما يدلل عليه.

(١) الآيات البينات، القسم الثالث، ص ١٨.

(٢) فلاسفة الشيعة، ص ٤٤.

(٣) إجازة الشيخ حسين آل عصفور - أعلى الله مقامه -، توفي : «١٢٦هـ».

ويمكن فهم هذا الرأي كتعظيم للشيخ تدثث، إلا أن إثبات العكس لا ينقص من عظمة الشيخ شيء، ولا يقلل من مكانته، بل على العكس من ذلك، فوجود أساتذة عظام - كأساتذة الشيخ - يأخذ منهم العلم والحكمة دلالة على عظمته ونبوغه وتفوقه، على علماء عصره.

والشيخ يصرح بذلك بوضوح : «فلما كان من الغد أرسلني مع شيء من السنفة إلى البلد التي فيها الرجل العالم، أعني الشيخ محمد بن الشيخ محسن - واسمها - القرىن - ووضعني مع ذلك الصبي الذي تقدم ذكره، وهو الشيخ أحمد رحمه الله، فكان شريكـي في الدرس، عند الشيخ محمد، وقرأت «العوامل»، و«الأجرامية» عنده.....»^(١).

وفي حوزة كربلاء حضر دروس الوحيد البهبهاني فترة طويلة من الزمن، إلا أنه لم يحصل على إجازة منه، لوفاة الوحيد البهبهاني عام : «١٢٠٥هـ»، وحصل على إجازة الشيخ أحمد الدمستاني في نفس السنة^(٢)، بالإضافة إلى عدد كبير من الأساتذة.

والشيخ الأوحد تدثث بعد كل ذلك ابتكر منهاجاً جديداً في علم الحكمة، لم يسبقه إليه الفلاسفة المتقدمون منهم ولا المتأخرـون، فلم يعتمد الشيخ على منهج الفلسفة العلمي وقواعدها ومفرادتها، بل اعتمد على المنهج القرآني، الذي أخذ به علماء الكلام، وتميز عنـهم - علماء الكلام - باستلهام مفراداته من القرآن الكريم، وأخبار أهل البيت عليهم السلام.

لذلك فهو اعتمد الحكمة المستخلصـة من أحاديث الرسول الأكرم عليه السلام،

(١) سيرة الشيخ أحمد، ص ١٣.

(٢) إجازات الشيخ، ص ١٦.

وأخبار آل البيت عليهما السلام، ولم يلتفت إلى ما لا تقره أخبارهم عليهما السلام.

وهذا المنهج الجديد هدف الشيخ الأوحد تثبيت للدفاع عن العقائد الإسلامية بالبراهين العقلية، المستوحاة من المنهج القرآني، وبالبراهين النقلية من أئمة أهل البيت عليهما السلام، وإذا استوحى منهج الشيخ الحكمة من القرآن أساليبه العقلية، فإنه استوحى من الشريعة الغاية والهدف أيضاً.

﴿اساتذته واجازاته﴾

للشيخ الأوحد أحمد بن زين الدين تقدّم، أستاذة كبار، ومشايخ أعلام، درس على أيديهم، وحصل على إجازاتهم، ومن أبرز هؤلاء الأساتذة:

- (١) الشيخ محمد بن الشيخ محسن الأحسائي، قرأ عليه «العوامل والأجرامية»^(١).

(٢) الشيخ عبد الله دندن الأحسائي^(٢)، درس عليه بالأحساء.

- (٣) السيد قطب الدين محمد الحسيني الشيرازي، قرأ عليه عند مرور السيد بالأحساء^(٣).

- (٤) الأغا محمد باقر الوحيد البهبهاني، المتوفى عام : «١٢٠٨هـ»، وحضر عليه في الحائر الشريف^(٤).

(١) سيرة الشيخ أحمد، ص ١٣.

(٢) أعلام هجر، ص ١١٧.

(٣) طرائق الحقائق، ج ٣، ص ١٢١٧.

(٤) عاصر الشيخ الأوحد تقدّم الشيخ الوحيد البهبهاني فترة طويلة من الزمن، إلا أن الشاهروodi في «تاريخ الحركة العلمية في كربلاء» لا يشير إلى أن الشيخ أحمد من تلامذة الوحيد عند ذكرهم .

وذكر صاحب «أعلام هجر» الوحيد من جملة أئمة الشيخ تقدّم، وذكر أن وفاته عام : «١٢٠٥هـ».

أما مشائخ الشيخ الأوحد تتمثل في رواية الحديث، فهم من العلماء الأعلام، وجلهم من تلاميذ الشيخ الوحيد البهبهاني بكر بلاء المقدسة، وأجازوا الشيخ بإجازات تدل على علو قدر الشيخ الأوحد عند مشائخه ومكانته الرفيعة عندهم.

والإجازة هو : «الكلام الصادر من المحيى، المشتمل على إنشائه الآذن في رواية الحديث عنه بعد إخباره إجمالاً عمروياته»^(١).

ولا بأس عند التعريف بمشائخ الشيخ أحمد الأحسائي تتمثل من اقتطاف بعض الفقرات القصيرة من «إجازات» هؤلاء العلماء - قدس سرهم - للشيخ الأحسائي تتمثل للتدليل على مكانته الرفيعة عندهم.

(١) الشيخ أحمد، بن الشيخ حسن الدمستاني البحرياني، وأجازه في سنة : ١٢٠٥^(٢).

ويقول الشيخ: «أما بعد؛ فقد إستحازني الولد الأعز، الأبجد الأسعد، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي المطيريف.. وفقه الله لبلغ الغاية في الرواية والدرایة، كما جرت به عادة السلف والخلف، فاستخرت الله، وأجزت له أن يروي عني جميع ما صنفه علماؤنا - قدس الله أرواحهم - في

(١) د. علي محفوظ، إجازات الشيخ أحمد الأحسائي، النجف الأشرف، ١٣٩٠، ص. ٧.

(٢) قال عنه صاحب الأعيان : «كان عالماً فاضلاً، كتب للشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي إجازة سنة : ١٢١٥هـ»، له الأسئلة الدمستانية أرسلها للشيخ يوسف البحرياني صاحب الحدائق، فأجابه عليها. مجلد ٢، ص. ٤٩٢.

والصحيح إن إجازة الدمستاني للأحسائي سنة : ١٢٠٥هـ»، كما هو مبين في نهاية الإجازة.

العلوم العربية والأدبية، واللغوية، والأصولية، والفقهية والأخبارية،... ملتمساً منه أن يدعوا لي ولوالدي وولدي، ومشايخي، في مظان الإجابة، والبقاع المستطابة.. بلغه الله الأمل، في العلم والعمل، والوصول إلى درجة استنباط الأحكام من أدلةها، والفوز بعليا درجاتها...»^(١).

(٢) الشيخ ميرزا مهدي الشهري، وأحجازه سنة : «١٢٠٩هـ»، وقال في إجازته^(٢): «.. حيث إن الشيخ الجليل، والعمدة البيل، والمذهب الأصيل، العالم الفاضل، والبازل الكامل، المؤيد المسدد، الشيخ أحمد الأحسائي -أطال الله بقائه، وأقام في معارج العز وأدام ارتقاءه- من رتع في رياض العلوم الدينية، وكرع من حياض زلال سلسبيل الأخبار النبوية، وقد إستجازني فيما صحت لي روایته، وثبت لدى درايته، من معقول ومنقول، وفروع وأصول، حسبيما حری عليه السلف والخلف، من علمائنا الأبرار، من الشرف والانتظام في سلك الرواية عن الأئمة الأطهار،... وما كان -دام الله عزه وعلاه- أهلاً لذلك، فسارعت إلى إجابتة، وإنخاج طلبه، لما كان إسعاف ماموله فرضاً لفضله، وجودة فطنته..»^(٣).

(١) إجازات الشيخ، ص ١٥ - ١٦.

(٢) قال عنه الأمين في الأعيان : «هو الميرزا السيد مهدي، ويقال : محمد مهدي الشهري الموسوي، ابن الميرزا أبو القاسم، المتّهي نسبة للإمام موسى الكاظم عليه السلام، ولد سنة : «١١٣٠هـ» في أصفهان، وتوفي بكربالاء في ١٢ صفر سنة : «١٢١٦هـ»، وهو من سلالة علوية عريقة، أُسندت إلى كثير من أفرادها الصداررة في الدولة الصفوية، وله عدة تصانيف؛ منها «الفذالك في شرح المدارك»، و«المصايح في الفقه»، وبعض المهامش والرسائل؛ كحاشية على المفاتيح، وتفسير بعض سور القرآن، وكلها مخطوطه.

(٣) إجازات الشيخ، ص ١٩.

(٣) السيد علي الطباطبائي، صاحب «الرياض»، وأجازه إلا أن إجازته للشيخ الأحسائي غير مؤرخة، وقال فيها^(١): «... إن من أغلاط الزمان، وحسنات الدهر الخوان، اجتماعي بالأخ الروحاني، والأخ الصمداني، العالم العامل، والفضل الكامل، ذي الفهم الصائب، والذهن الثاقب، الرأقي أعلى درجات السورع والتقوى والعلم واليقين، مولانا الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي - دام ظله -».

فسألني بل أمرني أن أجيئ له ما صحت إجازته، واتضح لي روایته، من مصنفات علمائنا الأبرار، وفقها نا الأخيار، وبالأسانيد المتصلة إلى الأئمة الأطهار، وخلفاء الرسول المختار...»^(٢).

(٤) السيد محمد مهدي الطباطبائي - بحر العلوم -، وتاريخ إجازته للشيخ الأوحد قتيل عام : «١٢٠٩هـ»، وجاء فيها^(٣) : «.. وكان من أخذ بالحظ

(١) هو العالم الكبير، السيد علي الطباطبائي، الذي اشتهر بكتابه الفقهى المتميز، المسماى بـ«الرياض»، ينتمي لأسرة علوية عالية الشأن، مرموقة المكانة، يرجع نسبها إلى إبراهيم الغمر، ابن الحسن المثنى، ابن الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام.

وكان السيد عالماً، وفقها ملماً، ومحيطاً بالأخبار والتاريخ، وأصول فروع الفقه والحديث والتفسير، وكان في أول أمره يكتب بكتاب الأكفان، وهو مشغول بتصنيف «الرياض»، ثم انفتح عليه باب الهند في الدولة الشيعية، وصارت الدراما عنده كأكواخ الخطبة... تخرج على يديه علماء أعلام، وفقها عظام توفى : «١٢٣١هـ». راجع : الحركة العلمية للشاهدودي، ص ١٣٥. وأعيان الشيعة، مجلد ٨، ص ٣١٢.

(٢) إجازات الشيخ، ص ٢٣.

(٣) العلامة الفهامة السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي، يأتي في مقدمة تلاميذ الشيخ الوحديد البهبهاني، اشتهر صيته بعلمه الفريد، وطاقته الذاتية الهائلة في

الوافر الأسى، وفاز بالنصيب المتكاثر الأهى، زبدة العلماء العاملين، ونخبة العرفاء الكاملين، الأخ الأسعد الأبحمد، الشيخ أحمد بن الشيخ زين الدين الأحسائي - زيد فضله وبمحده، وعلا في طلب العلي جده -، قد التمس مني أいで الله تعالى الإجازة في رواية الأخبار الواردة عن الأنمة الأطهار عليهما السلام عن مشايخي الأعظم الأجلة، ووسائلي إلى رؤساء المذهب والملة.

فأجزت له - وفقه الله لسعادة الدارين، وحياة بكل ما تقر به العين - رواية الكتب التي عليها المدار في الاعصار والأمصار؛ «الكافي»، و«الفقيه»، و«التهذيب»، و«الاستبصار»، والكتب الثلاثة الجامعة لمتفقات الأخبار؛ وهي «الوافي»، و«الوسائل»، و«بحار الأنوار».

وكذا سائر كتب الحديث والتفسير والفقه والاستدلال، وكتب العربية، والأصولين، والرجال، وجميع ما صنف في الإسلام من العلوم العقلية، والنقلية، والفرعية منها والأصولية..^(١).

(٥) الشيخ جعفر النجفي، صاحب «كشف الغطاء»، وتاريخ إجازة النجفي للأوحد تدخل عام : «١٢٠٩هـ»، قال فيها^(٢) : «أما بعد فإن العالم

→ ...

استيعاب العلوم العقلية والنقلية، فعرف عن جدارة بحر العلوم، ولد في كربلاء : «١١٥٥هـ»، وتوفي في النجف الأشرف : «١٢١٢هـ»، ودفن فيها. راجع الحركة العلمية، ص ١٣٣.

(١) إجازات الشيخ الأحسائي، ص ٢٩ .

(٢) الشيخ الكامل الفاضل، والدر الأفخر؛ الشيخ جعفر بن الشيخ خضر النجفي، صاحب «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء» وهو من تلامذة الشيخ الوحيد البهبهاني الكبار، إذ هررت الحوزة العلمية في النجف على عهده، وعهد أبنائه من العلماء المجتهدين البارزين، والشيخ موسى، والشيخ علي، والشيخ حسن،

← ...

العامل، والفضل الكامل، زبدة العلماء العاملين، وقدوة الفضلاء الصالحين، الشيخ أحمد بن المرحوم المبرور، الشيخ زين الدين، قد عرض على نبذة من أوراق تعرّض فيها لشرح بعض كتاب «تبصرة المتعلمين لحجة الله على الدين»^(١)، ورسالة صنفها في الرد على الجبرين، مقوياً فيها رأي العدلين^(٢).

فرأىست تصنيفاً رشيقاً، قد تضمن تحقيقاً دقيقاً، قد دل على علو قدر مصنفه، وحاللة شأن مؤلفه، فلزمني أن أجيزه - بعدما استجاذني - أن يروي عني ما روته عن أجازني شيخي زبدة الأوائل والأواخر، مشيد دين الصادق والباقي، أستاذ^(٣) الكل في الكل، مولانا المرحوم آغا محمد باقر...»^(٤).

(٦) الشيخ الحق الرباني، حسين آل عصفور^(٥)، وأجاز الشيخ الأوحد



واشتهر هو وعقبه باسم كتابه «كاشف الغطاء»، توفي عام : «١٢٨هـ»، وقبره في النجف.

(١) «تبصرة المتعلمين في أحكام الدين» من كتب الفقه المختصرة المشهورة للعلامة الحلي، المتوفى عام : «٧٢٦هـ». الحركة العلمية ص ١٣٣.

(٢) أهل الجبر من ينفون الفعل من العبد، وينسبونه إلى الرب، وأهل العدل وهم الشيعة القائلون بالعدل، وتزريه الله سبحانه وتعالى من فعل الظلم والقبيح.

(٣) الشيخ الوحد البهبهاني ولد : «١١٨هـ»، وتوفي : «١٢٠٨هـ».

(٤) إجازات الشيخ الأحسائي، ص ٣٧ - ٣٨.

(٥) الشيخ حسين آل عصفور الرازي البحري الشاخوري، كان شيخ الأخبارية في عصره وعلامتهم، متبحراً في الفقه والحديث، طويل الباع، كثير الإطلاع، انتهت إليه الرئاسة والتدريس، واجتماع طلبة العلم عليه، من تلك البلاد - الشاخورة - وببلاد القطيف والأحساء. وكان يضرب به المثل في قوة الحافظة، توفي في بلاده الشاخورة عام : «١٢٦هـ» ودفن فيها. راجع أعيان الشيعة، ج ٦، ص ١٤٠ - ١٤١. راجع أيضاً ترجمته في أنوار البدرين، ص ٢٠٧ - ٢١١.

فتُثَلِّ بتأريخ : «١٤٢١هـ» بإجازة مفصلة، قال في بعض أجزائها: «التمس مني من له القدم الراسخ في علوم آل البيت محمد الأعلام، ومن كان حريصاً على التعلق بأذیال آثارهم عليهما، أن أكتب له إجازة كما هي الطريقة الجارية بين العلماء حدائق التثبت، المروية برواشح إفاضتهم على الاستثمار والدوام، هو العالم الأجمد، ذو المقام الأوحد^(١)؛ الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، ذلل الله له شوامس المعان^(٢)، وشيد به قصور تلك المباني، وهو في الحقيقة حقيق بأن يجيز لا يجاز، لعراقته في العلوم الإلهية على الحقيقة لا المجاز، ولسلوكه طريق أهل السلوك، وأوضح المجاز».

و قبل نهاية الإجازة : يقول الشيخ حسين آل عصفور: «وإني أجزت لهذا الفتى أخي «أحمد» وهو نعم المجاز، وذلك حقيق لنا أن يجيز وذلك حقيقة لا مجاز».

هذه بعض المقاطع القصيرة من إجازات العلماء الأفضل للشيخ الأوحد فتُثَلِّ، والتي إن دلت على شيء فإنما تدل على علو مكانته، وعلمه الواسع، وصلاحه وقواه.

إلا أن هذه الإجازات تقطع بتلمسن الشيخ على مجموعة من كبار علماء عصره، وتقطع بأن الشيخ استمر وقته الذي قضاه بالعراق منذ عام : «١٤١٨هـ» بالدرس والإطلاع والتحصيل، إلا أن إشادات تلاميذه، ومن كثروا عنه، بعدم معرفتهم بأن الشيخ أحمد أساتذة تتلمذ على يديهم، فلا يمكن فهمها إلا من خلال أمرين فقط^(٣).

(١) الأوحد: الأرفع.

(٢) الشوامس: جمع شموس، وهو الفرس الذي يمنع ظهره، وشوامس المعان من المجازات.

(٣) دليل المتحيرين، ص ٢٧.

أولاً: إن هذه الإشادات بعدم وجود أستاذة للشيخ تتلمذ الشيخ على أيديهم، جاءت كنوع من التعظيم للشيخ: فعدم وجود أستاذ له نوع من المحاجز في القول ليس إلا، فهو التلميذ الذي فاق أستاذه في المعرفة والتحصيل^(١).

ثانياً: إن الطريقة الروحانية التي سلكها الشيخ جديدة، ولم يتعلماها من معلم، فالفلسفة التي تبناها وسمتها حكمة آل البيت عليه السلام، لم يدرسها على أستاذ قط، فقد درس الشيخ المقدمات في الأحساء، وعلم الأصول والفقه في العراق، وحصل على إجازات متعددة في الرواية...، إلا أنه لم يدرس الحكمة باستثناء ما ذكر من درسه الرسالة العلمية - في العراق - للملأ محسن الفيض، فيكون ذلك أن منهجه الفلسفـي ابتكره بنفسه، معتمداً على قدراته العقلية الفائقة، وتحصيله العلمي.. ولم يتبع في رأيه فلسفة من قلبه، بل إن فلسفة الشيخ قد خالفت جميع الفلسفـات السابقة من إشرافية^(٢)، ومشائية^(٣)، ورواقية^(٤).

(١) يذكر صاحب الأعيان : «.. والغريب بعد هذا أنه لم يأخذ عن أستاذ قط، ولم يكن له شيخ معروف، مع أنه حصل أكثر العلوم العقلية والنقلية، ج ٢، ص ٥٨٩ . ويذكر ميرزا حسن الحائرـي في كتابه الدين بين السائل والجـيب : «ما نعلم للشيخ أستاذة تتلمـذـونـ لهم والله العالم، إنما كان يحضر في درس بعض المجـيزـين له»، ج ١، ص ١١٤ .

(٢) الفلسفة الإشرافية - والإـشرـاقـيون؛ هـم : القائلـونـ بأنـ النـفـسـ إذا خـلـصـتـ منـ الشـوـائبـ وـالـمـوـانـعـ، أـمـكـنـهاـ الـاتـصالـ بـالـعـقـلـ الـفـعـالـ، وـهـيـ إـذـ قـابـلتـ الشـيـءـ يـحـدـثـ هـاـ عـنـ المـقـابـلـةـ إـشـرـاقـ علىـ الشـيـءـ فـتـرـاهـ كـمـاـ هـوـ.

(٣) الفلسفة المشائية، والمشـائـيونـ؛ هـمـ أـفـلاـطـونـ وـتـلـامـذـتهـ الـذـينـ يـعـلـمـونـ الـفـلـسـفـةـ وـهـمـ مـاشـيـنـ - سـائـرـينـ - فـسـمـيـتـ فـرـقـتـهـ بـالـمـشـائـينـ.

(٤) الرواقـيونـ، نـسـبةـ إـلـىـ الـروـاقـ المـزـخـرفـ الـذـيـ نـشـأـ فـيـ زـيـنـونـ الـقـبـرـصـيـ «٢٦٤ـ قـ.ـ بـ»، وـفـلـسـفـتـهـ تـرـتكـزـ عـلـىـ الـبـحـثـ كـيـفـ أـعـيـشـ . رـاجـعـ مـحـمـدـ جـوـادـ، فـلـسـفـاتـ إـسـلـامـيـةـ، ص ٤٢٥ .

تلاميذ

ليس من باب الصدفة وحدها أن يجتمع هذا الكم الهائل من العلماء الأفضل للشيخ الأوحد قتيل ليكونوا من تلاميذه، كما إنه ليس من باب الصدفة أيضاً أن يدافع هؤلاء «التلاميذ» عن أفكار معلمهم وأستاذهم، لو لم يكونوا مقتنين بآرائه وأفكاره، ومؤمنين بمنهجه الفكري، الذي ارتبته مدرسة له.

وموقف هؤلاء العلماء - تلاميذه - إلى جانب الشيخ وأفكاره مدافعين عنها، دلالة قوية على أن العظماء، ومهما لاقوا من جحود من مجتمعاتهم، فلا تبعد من فتنة - وإن كانت قليلة - تقف إلى جانبهم، وترى أن منحه الفكر أمراً ليس جديداً في تاريخ الحضارات، فحكيم أثينا - سocrates - أراد شرذمة من جهال عصره أن يجعلوه أضحوكة مجتمعه.. إلا أن حقدها الدفين، ومكرها السيء حاق بها.

كما لم تكن الغربة التي عاشها الشيخ الأوحد قتيل بين أهل عصره وفي موطنها، أمراً جديداً على حياة العظماء وال فلاسفة والمفكرين، فأخذ من شئت أمثال الكندي، وأبو بكر الرازبي، وأبو حامد الغزالى... وغيرهم كثير، واقترا تاریخ حیاهم تجد ما لاقاه هؤلاء من جحود عصرهم، وما لاقوه من تشنيع وإيذاء، إلا أن الشيخ الأوحد قتيل تميز عن هؤلاء؛ بأنه قليل الشكوى مما عاناه من إيذاء مجتمعه له، وشكایات الدنيا، وقسوة الحياة.

وعلى الرغم من مصنفات الشيخ الكثيرة، إلا إننا لا نجد بها تذمر أو شكوى... كما نجد عند صدر الدين الشيرازي مثلاً، أو أبو حيان التوحيدي... وغيرهم الذين سطروا شكاياتهم في رسائل عديدة، وفي هوامش كتبهم.

فالشيخ الأوحد قدّم كلما ثار عليه من جهال القوم ناعق يفسد عليه أفكاره رد عليه برسالة أو بكتاب، فعندما كتب كتابه «الفوائد» بطلب من الملا مشهد، وأثيرت حوله الشكوك، كتب «شرح الفائد».

ولكن الناس ما زالوا يتصدرون ما يعتقدونه هفوات الشيخ أحمد قدّم، فقصدى لهذا الأمر، وأضاف إليها «سبع فوائد أخرى مع الشرح»... وهكذا كان قليل التذمر، دائم العمل والعبادة، يقابل الإساءة بالعمل، والكتابة والحججة.

وبنفس هذا المنهج سار - تلامذته - العلماء الكبار من بعده الذين رأوا في منهجه منهجاً إسلامياً أصيلاً، وهم جمّع كثير، «وإن له أعلى الله مقامه تلامذة كثيرون بلغوا الإجتهاد، أكثر من مائة عالم عامل»^(١).
ومن تلامذة الشيخ الأوحد قدّم، كما أشار إليهم صاحب أعلام هجر عن مصادر متعددة:

(١) السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شير الحسيني الشهيد المتوفى عام : «١٢٤٢هـ».

(٢) الشيخ هادي بن المهدى السبزواري، صاحب «المنظومة» - في الحكمة- المتوفى عام : «١٢٨٩هـ»^(٢).

(٣) السيد محسن بن السيد حسن الأعرجي الحسيني الكاظمي، المتوفى عام : «١٢٢٧هـ»^(٣).

(١) الدين بين السائل والمحبب، ج ١، ص ١١٠.

(٢) معارف الرجال، ج ٢، ص ١٠، وج ٢، ص ٢٢٢.

(٣) نجوم السماء، ص ٣٤٤ - ٣٦٧.

- (٤) السيد كاظم بن السيد قاسم الرشتي الحائري، المتوفى عام : «١٢٥٩هـ»، وهو من أشهر تلامذة الشيخ.
- (٥) الميرزا حسن بن علي الشهير بـ«كوهر»، المتوفى عام: «١٢٦٦هـ».
- (٦) المولى محمد بن الحسين المعروف بـ«حجۃ الإسلام» المامقاني التبریزی، والد صاحب «صحیفة الأبرار».
- (٧) الشيخ عبد الخالق البیزدی، قال فيه صاحب الفوائد : إنه من مشاهير تلامذة الشيخ الأحسائی^(١).
- (٨) السيد أبو الحسن بن الحسين الحسیني التکابنی القزوینی، حال صاحب «قصص العلماء»^(٢).
- (٩) الشيخ محمد حمزہ الحمزة کلانی، مؤلف «أسرار الشهادة»، والشارح لـ«شرح العرشية» تأليف الشيخ الأوحد قده^(٣).
- (١٠) الشيخ عبد المطلب بن محمد حسن الأصفهانی، الشهیر بـ«العباس أبادی»، صاحب كتاب «الحجۃ البالغة»^(٤).
- (١١) الشيخ إبراهیم بن عبد الجلیل، وهو من فضلاء تلامذة الشيخ الأوحد قده^(٥).
- (١٢) المولى محمد حمزہ شریعتمدار المازندرانی، حضر في أصفهان^(٦).

(١) الفوائد الرضوية، ص ٢٢٦.

(٢) الذریعة، ج ١٥، ص ٣١٥.

(٣) الذریعة، ج ١٣، ص ٣٣٤.

(٤) طبقات أعلام الشیعه، قرن ١٣، ص ٧٩٤.

(٥) شیخ احمد الأحسائی، ص ٢٩.

(٦) شیخ احمد الأحسائی، ص ٣٠.

(١٣) المولى كاظم بن علي نقى السمنانى الشارح لـ«الفوائد الحكيمية» للشيخ أحمد تدش^(١).

(١٤) السيد حسين بن السيد عبد القاهر بن حسين البحرياني^(٢).

(١٥) الميرزا عبد الوهاب الشريف بن محمد علي الفزويني، المتوفى عام : «١٢٦٠هـ»، ويعتبر من أعلام علماء الشيعة^(٣).

(١٦) الشيخ أبو الحسن بن إبراهيم البزدي، كان من تلامذة الشيخ أحمد المقربين ومن الملازمين له حتى وفاته^(٤).

(١٧) الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفي^(٥).

ومن تلامذة الشيخ أيضاً أبناءه الأفضل الشيخ محمد نقى، والشيخ على نقى، والشيخ عبد الله^(٦)، بالإضافة إلى مجموعة من العلماء المشاهير، من أمثال المرحوم الآغا على الأوربادى، والميرزا عبد الرحيم القره باigi، والملا علي السمنانى، والملا محمود نظام العلماء التبريزى «معلم مظفر الدين شاه إيران»، والسيد الميرزا أحمد التبريزى، والآخوند ملا محمد الكنجوى، والشيخ زين

(١) الذريعة، ج ١٣ ، ص ٣٨٧.

(٢) تاريخ البحرين، مخطوط، أنوار البدرين، ص ٢٤٧.

(٣) طبقات أعلام الشيعة، قرن ١٣ ، ص ٨٠٩.

(٤) طبقات أعلام الشيعة، قرن ١٣ ، ص ٣٢.

(٥) الذريعة، ج ٢٤ ، ص ٢٣٤.

(٦) أعلام هجر، ص ١١٢. وأضاف ولداً رابعاً للشيخ الأوحد باسم الشيخ حسن وهو اشتباه، كما ذكر صاحب الأعيان أن للشيخ الأوحد ولدين، والحقيقة إنهم ثلاثة فقط، كما جاء في الكثير من المصادر التي ترجمت للشيخ وأبنائه. أنظر عقيدة الشيعة، ص ٧١. والدين بين السائل والجواب، ج ١ ، ص ١١١ وغيرها من المصادر.

العابدين الخونساري، و غيرهم من العلماء الأفضل^(١).
أما المستجيزون من الشيخ الأوحد نبيذل، فهم من أعلام ومراجع التقليد في
زماهم:

(١) شيخ المشايخ والمجتهد الأكابر محمد حسن النجفي، صاحب «جواهر
الكلام» المتوفى عام : «١٢٦٦هـ»^(٢).

(٢) الشيخ أسد الله التستري الكاظمي، صاحب كتاب «المقابس» المتوفى
عام : «١٢٣٤هـ»^(٣).

(٣) الحاج محمد إبراهيم الكلباسي، صاحب كتاب «الإشارات»، المتوفى
عام : «١٢٦٢هـ»^(٤).

(٤) السيد كاظم الرشتي، تلميذه الأرشد وتولى المرجعية الدينية في جميع
الأمور بعد وفاة الشيخ، توفي بكربلاء عام : «١٢٥٩هـ»^(٥).

(١) الدين بين السائل والجحيب، ج ١، ص ١١٥. أنظر أيضاً منهج الحجة، الشيخ علي
نقى الأحسائي، المقدمة. وعقيدة الشيعة، ص ٨١ - ٨٢ . الحركة العلمية، ص ١٥٤.

(٢) معارف الرجال، ج ٢، ص ١٠ . والدين بين السائل والجحيب، ج ١، ص ١١٣ .
وأعلام هجر، ص ١٢٢ ، مقدمة الأخلاق للسيد عبد الله شبر . والحركة العلمية في
كربلاء، ص ٨٨ - ١٦٢ . أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٤٩ .

(٣) أعلام هجر، ص ١٢٣ . والدين بين السائل والجحيب، ص ١١٣ .

(٤) أعلام هجر، ص ١٢٢ . الدين بين السائل والجحيب، ص ١١٣ . راجع أيضاً روضات
الجنتات، ج ١، ص ٣٦ . وأنوار البدرين، ص ٤٠٧ . أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٥٩١ .

(٥) آثار العلامة الرشتي، ص ٨ . الحركة العلمية، ص ١٥٧ . الدين بين السائل والجحيب،
ص ١١٣ . دليل التحريرين، ص ١٥ . أعلام هجر، ص ١٢٠ . أعيان الشيعة، ج ٩،
ص ٥٩ . عقرية الشيخ الأوحد، ص ٤٦ .

- (٥) الميرزا محمد تقى النورى، والد الميرزا حسين النورى، صاحب «مستدرك الوسائل» المتوفى عام : «١٢٦٣هـ»^(١).
- (٦) السيد عبد الله شبر، بن السيد محمد رضا شبر الحسيني الشهير، المتوفى عام : «١٢٤٢هـ»^(٢).
- (٧) ميرزا حسن القراجه داغى، الشهير بـ«كوهر»، المتوفى عام : «١٢٦٦هـ»^(٣)، صاحب «اللمعات والمخازن».
- (٨) المولى محمد علي البرغانى الشهير بـ«ملا علي»، المتوفى : «١٢٩٢هـ»^(٤).
- (٩) ولداته الحكيمان؛ الشيخ علي نقى، ومحمد تقى، توفي الشيخ على هجر، ص ١٢٣.

(١) فهرست مصنفات الأحسائى، ص ٥. الدين بين السائل والجيب، ص ١١٤. أعلام هجر، ص ١٢٣. إجازة الأحسائى للكاظمى، ص ٦.

(٢) معارف الرجال، ج ٢، ص ١٠. مقدمة الأخلاق، للسيد عبد الله شبر . أعلام هجر، ص ١١٩. الدين بين السائل والجيب، ص ١١٤. فهرست تصانيف الأحسائى، ص ٥.

(٣) طبقات أعلام الشيعة، ج ٢، ص ٣٤. فهرست تصانيف الشيخ الأحسائى، ص ٥. إجازات كوهر، ص ٣. الدين بين السائل والجيب، ج ١، ص ١١٤. عقيدة الشيعة، ص ٨١ . أصول العقائد، ص ٩٤. عقرية الشيخ الأوحد، ص ٤٦. إلا أن صاحب الطبقات - الطهراني - يعد ميرزا حسن كوهر من تلامذة السيد الرشtie، الأمر الذي يشكك فيه ميرزا علي الحائرى في «المقالة الناصحة الزاجرة»، ص ١٦ .

(٤) طبقات أعلام الشيعة، قرن ١٣، ص ٢٢٩. والذرية، ج ٢٠، ص ٥٩. الدين بين السائل والجيب، ص ١١٤. أعلام هجر، ص ١٢٣. تصنيفات الشيخ الأحسائى، ص ٥.

نقى عام : «١٢٤٦هـ»، وتوفي الشيخ محمد تقى في زمان والده، وهو أكبر إخوته، وتاريخ الإجازة لهما : «١٢٣٦هـ» «المتقدمين ذكرهما»^(١).

(١٠) ملا محمد حجة الإسلام المامقاني التبريزى، والد صاحب «صحيفة الأبرار»^(٢).

(١١) الشيخ مرتضى الأنصارى، صاحب «الرسائل والمكاسب»، المتوفى عام : «١٢٨١هـ»^(٣).

أما ما ذكر من أن الميرزا محمد علي الباب، هو أحد تلامذة الشيخ الأوحد نقش^(٤)، فلا صحة له، ولم تذكره كثير من المصادر التي ترجمت حياة الشيخ الأوحد وتلاميذه، ولكنه- الباب- حضر بعض الدروس عند السيد الرشى، ولم يكن حضوراً مستمراً، ولم يكن من المقربين إليه^(٥)، وكذلك الحاج محمد كريم خان الكرماني، حضر عند السيد بعض الدروس ولم يكن من تلاميذه. بالإضافة إلى هذا فإن الفارق الزمني بين وفاة الشيخ الأوحد نقش، وبين وفاة الكرماني تقارب نصف قرن تقريباً، حيث توفي الشيخ عام : «١٢٤١هـ»

(١) الدين بين السائل والجيب، ج ١، ص ١١١. أعلام هجر، ص ١٢٤. فهرست تصانيف الأحسائى، ص ٥. عقيدة الشيعة، ص ٥٩. الحركة العلمية، ص ١٥٤.

(٢) عبرية الشيخ الأوحد، ص ٤٦. الدين بين السائل والجيب، ج ١، ص ١١٤. أعلام هجر، ص ١٢٠. عقيدة الشيعة، ص ٥٩. فهرست تصانيف الأحسائى، ص ٥. صحيفـة الأبرار، العنوان الثالث.

(٣) الدين بين السائل والجيب، ج ١، ص ١١٤. عقيدة الشيعة، ص ٨٣. فهرست تصانيف الأحسائى، ص ٥.

(٤) أعيان الشيعة، ص ٥٩١.

(٥) عقيدة الشيعة، ص ٧٨.

وتوفي الكرماني : «١٢٨٨هـ»، ليست بالفترة الزمنية القصيرة، التي ترجع تتلمذ الحاج كريم على يد الشيخ الأوحد.

ولقد تصدى أحد تلامذة الشيخ الأوحد قتيل ، في تبريز للميرزا محمد علي الباب ، «فتح عليه الباب للمحاورة العلمية ، وأفحشه في ملئ من الفضلاء ، وأتم عليه الحجة ، واستتابه ولم يتوب ، ثم أقر بصلبه على رؤوس الأشهاد ، فقطع دابرها» وهو حجة الإسلام محمد المقامي ، تلميذ الشيخ الأرشد^(١).

﴿أثاره الفكرية - مصنفاته﴾

وفي إطار دراستنا للمنحى الشخصي للشيخ الأوحد قتيل ، لا بد لنا من وقفة للتعرف على آثاره الفكرية ، في مختلف العلوم الدينية ، والفلسفية ، والعلمية ، إلا أن استقصاء هذا الأمر بشكل دقيق وقاطع ، يحتاج إلى كثير من الجهد والنصب ، من أجل الوصول إلى فهرس متكمال ومفصل لعناوين كتب الشيخ ، ورسائله ، وشروحاته ... وهو مع كل ذلك لا يزال مورد نقض واشتباه ، نظراً لورود أسماء مختلفة لمصنف واحد ، ولوجود عدد من المصنفات تحت اسم واحد هذا من جهة ، ومن جهة ثانية لاختلاف مؤلفي فهارس كتب الشيخ في عدد مصنفاته ، أو عدم ذكرها بأكملها خشية الإطالة ، لكثره عدد كتب الشيخ الأوحد قتيل .

وللدلالة على هذا الخلط ، نجد أن رياض طاهر يشير إلى أن مؤلفات الشيخ المطبوعة بلغت «١٠٤» مؤلفات ، أما ما صدر عن الشيخ من خطب

(١) عقيدة الشيعة ، ص ٧٩ . ويذكر ميرزا علي الحائر في الهاشم : إن كينيارد الكوركى السفير الروسي وصاحبـه الـباب حـضـرا درـوسـ السـيدـ الرـشـيـ كما ذـكـرـهـ السـفـيرـ فيـ مـذاـكـرـهـ «ـالـجـاسـوسـ»ـ مـطـبـعةـ سـعـديـ طـهـرانـ ،ـ صـ ٣٣ـ -ـ ٣٦ـ .

وفوائد وقصائد «١٥٤»، ومجموع جوابات المسائل «٥٥٥» مسألة مخطوطة ومطبوعة^(١).

وفي الذريعة أن رسائل الشيخ أحمد الأحسائي بلغت «٧٥» رسالة^(٢).

وفي الأعيان ذكر «١٠٢» مؤلف للشيخ أحمد^(٣).

أما الدكتور حسين محفوظ، فيذكر أن الشيخ ترك «١٤٠» كتاباً، وأجوبة بلغت «٥٥٠» تقريراً^(٤).

وعدد بحثه الشيخ عبد الله، في كتاب ترجمة الشيخ أحمد الأحسائي «١٠١» مؤلفاً.

وعرف صاحب أعلام هجر «١٦٨» مؤلفاً للشيخ أحمد^(٥).

وذكر السيد الرشتي قائم^(٦)، إن للشيخ أحمد جوابات كثيرة، لإجاباته «عن سؤال كل سائل.. لذلك فقد كتبت مصنفاته ومؤلفاته، كل ذلك أجوبة المسائل إلا قليلاً جداً، فهي بين مطول ومحضر ومتوسط، وهي كثيرة يضيق عنها قلم الإحصاء، لم أحظ بها كلها عندي، لكنني أذكر ما أحفظ منها» وعدد «٨٦» مصنفاً.

أما اعتمادنا على ذكر مؤلفات الشيخ الأوحد قائم، فسيرتكز على ما أورده تلميذه الأرشد، السيد الرشتي قائم في «دليل المتأمرين» بالدرجة الأولى،

(١) فهرست تصانيف الشيخ أحمد، ص ٣.

(٢) الذريعة، ج ٦، ص ٣٨٣.

(٣) أعيان الشيعة، ص ٥٩١.

(٤) إجازات الشيخ أحمد الأحسائي.

(٥) أعلام هجر، ص ١٤٦ - ١٧٤.

وعلى ما أجمعـت المصادر الآنفة الذكر على إيراده، كمصنف من آثار الشيخ الأوحد قـتـلـ، غير عابئـ بالرقم الذي قد نصلـ إليهـ.. بقدر اهتمامـنا بصحة نسبة تلك المصنفات للشيخ من غير تـكرارـ، بالإضافة إلى رجـوعـنا إلى «جـوـامـعـ الكلـمـ» بـطـبعـتهـ الحـجرـيةـ، وـعـدـدـ آخرـ منـ الكـتـبـ المـطبـوعـةـ لـلـأـحسـائـيـ:

١ - «ـشـرـحـ الـزـيـارـةـ الـجـامـعـةـ الـكـبـيرـةـ»ـ المـروـيـةـ عنـ الإـمامـ الـهـادـيـ عـلـيـهـ السـلـالـةـ،ـ فيـ أـرـبـعـةـ أـجـزـاءـ،ـ طـبعـ سـنـةـ :ـ «ـ١ـ٢ـ٦ـ٧ـ -ـ ١ـ٢ـ٧ـ٦ـ»ـ،ـ وـطـبعـ حـدـيـثـةـ مـؤـخـراـ بـدـونـ تـارـيخـ^(١).

٢ - «ـشـرـحـ الـحـكـمـ الـعـرـشـيـةـ»ـ؛ـ لـلـحـكـيمـ الـعـالـمـ،ـ الـمـلاـ صـدـرـ الدـينـ الشـيرـازـيـ،ـ وـهـوـ مشـتـملـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ بـجـلـدـاتـ،ـ وـهـوـ فـيـ الـمـبـدـأـ وـالـمـعـادـ،ـ طـبعـ فـيـ جـزـئـيـنـ عـاـمـ :ـ «ـ١ـ٢ـ٧ـ١ـ -ـ ١ـ٢ـ٧ـ٩ـ»ـ^(٢).

٣ - «ـشـرـحـ الـمـشـاعـرـ»ـ؛ـ لـلـمـلاـ صـدـرـ الدـينـ الشـيرـازـيـ،ـ سـلـكـ فـيـهـ أـيـضـاـ مـسـلـكـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـيـهـ السـلـالـةـ فـيـ مـعـرـفـةـ حـقـائـقـ الـأـشـيـاءـ،ـ وـذـوـاتـ

(١) روضـاتـ الجـنـاتـ،ـ جـ١ـ،ـ صـ١١ـ.ـ وـالـذـرـيـعـةـ،ـ جـ١٣ـ،ـ صـ٣٠٥ـ.ـ مـصـنـفـاتـ الشـيـخـ أـحـمدـ،ـ صـ١١ـ.ـ وـيـذـكـرـ رـيـاضـ طـاهـرـ أـنـ هـنـاكـ نـسـخـةـ فـيـ مـكـتـبـةـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ عـلـيـهـ السـلـالـةــ،ـ الـعـامـ فـيـ التـحـفـ بـرـقـمـ «ـ٣ـ٦ـ٥ـ»ـ كـتـبـتـ بـتـارـيخـ،ـ وـأـخـرـىـ بـرـقـمـ «ـ٢ـ٠ـ٣ـ»ـ.ـ أـعـلـامـ هـجـرـ،ـ صـ١٧ـ٠ـ.ـ دـلـيلـ الـمـتـحـيرـينـ صـ١١ـ٨ـ.ـ الـحـرـكـةـ الـعـلـمـيـةـ،ـ صـ١٥ـ٤ـ.ـ أـعـيـانـ الشـيـعـةـ صـ٥ـ٩ـ١ـ.ـ أـنـوارـ الـبـدـرـيـنـ،ـ صـ٣ـ٢ـ٥ـ.ـ فـلـاسـفـةـ الشـيـعـةـ،ـ صـ١١ـ٧ـ.ـ الشـيـخـيـةـ،ـ صـ٣ـ٨ـ٦ـ.

(٢) مـصـنـفـاتـ الشـيـخـ الـأـحسـائـيـ،ـ صـ٢ـ٨ـ٩ـ.ـ مـصـنـفـاتـ الشـيـخـ الـأـحسـائـيـ،ـ صـ١١ـ.ـ دـلـيلـ الـمـتـحـيرـينـ،ـ صـ١٢ـ٠ـ.ـ أـعـلـامـ هـجـرـ،ـ صـ١٧ـ٠ـ.ـ الـأـعـيـانـ،ـ جـ٢ـ،ـ صـ٥ـ٩ـ١ـ.ـ تـوـجـدـ نـسـخـةـ خـطـيـةـ تـقـعـ فـيـ «ـ٦ـ٢ـ٢ـ»ـ صـفـحةـ بـالـقطـعـ الـوـزـيـريـ بـرـقـمـ «ـ٣ـ٤ـ٦ـ بـ»ـ فـيـ مـكـتـبـةـ السـيـدـ الـبـرـوجـورـديـ فـيـ التـحـفـ.ـ الـحـرـكـةـ الـعـلـمـيـةـ،ـ صـ١٥ـ٤ـ،ـ فـلـاسـفـةـ الشـيـعـةـ،ـ صـ١١ـ٥ـ.ـ الشـيـخـيـةـ،ـ صـ٣ـ٨ـ٦ـ.

الموجودات، ويشمل على أبحاث دقيقة، وتحقيقات مهمة^(١).

٤ - «الفوائد الحكمية الأولى عشرية»، وهو موجز مختصر لكنه جامع الأمور العامة، مما يتعلّق بال موجودات الثلاثة؛ من الوجود الحق، والوجود المطلق، والوجود المقيد^(٢).

٥ - «شرح الفوائد» ألفه بطلب من الملا مشهد، أوضح فيه معانى الفوائد، وشرح مبانيها، طبعت سنّي : «١٢٧٢ - ١٢٨٧ هـ»^(٣).

٦ - «شرح كتاب التبصرة»؛ للعلامة الحلي - أعلى الله مقامه - لم يتم^(٤)،

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٩. مصنفات الشيخ الأحسائي، ص ١١. دليل المتحرّرين، ص ١٢٠. أعلام هجر، ص ١٧١. الأعيان، ص ٥٩١ . وتوجد نسخة خطّية في مكتبة أمير المؤمنين علیه السلام، تقع في «٢٢٦» صفحة، برقم «١١٠٨». أنوار البدرين، ص ٣٢٥ . الشیخیة، ص ٣٨٧.

(٢) الذريعة، ج ١٦ ، ص ٣٣٣. دليل المتحرّرين، ص ١٢٠. مصنفات الشيخ الأحسائي، ص ١٢ . أعلام هجر، ص ١٧٢ . أعيان الشيعة، ص ٥٩١ . فلاسفة الشيعة، ص ١١٥ . وتوجد نسخة خطّية في مكتبة أمير المؤمنين علیه السلام، العامة في النجف، برقم «٤٦٦ / ٢»، وقد شرح «الفوائد» بعض تلامذته؛ منها الشيخ المولى محمد حسين السمناني في «٦٥٣» صفحة. والشيخ ملا كاظم السمناني في حوالي «٨٠٠» صفحة، وتوجد نسخ خطّية من الشروح في مكتبة الجعفرية العامة. الشیخیة، ص ٣٨٨.

(٣) أعيان الشيعة، ص ٥٩١. مصنفات الشيخ أحمد، ص ١٢ . دليل المتحرّرين، ص ١٢١ . أعلام هجر، ص ١٧١ . الذريعة، ج ١٣ ، ص ٣٨٦ . وتوجد نسخ خطّية في العديد من المكتبات الشيعية في العالم؛ منها مكتبة الحسينية التسerrية في النجف، ومكتبة المولى محمد علي الحونساري في النجف. الشیخیة، ص ٣٨٦ .

(٤) دليل المتحرّرين، ص ١٢١ . أعيان الشيعة، ج ٢ ، ص ٥٩١ . مصنفات الشيخ أحمد، ص ١٣ . الذريعة، ج ١٣ ، ص ١٣٣ . وج ١٥ ، ص ٣٩ . أعلام هجر، ص ١٧٢ . فلاسفة الشيعة، ص ١١٦ . الشیخیة، ص ٣٨٧ .

- طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم» .
- ٧ - «الخيدرية»، كتاب فقهى استدلالي، جمع فيه أقوال الفقهاء، وما يتفرع على كل قول من المسائل، وأعطى رأيه في كل مسألة^(١).
- ٨ - «مختصر الخيدرية»^(٢)، هو كتاب فتوى في الطهارة والصلاه، وهو رسالة العملية للشيخ أحمد، وذكر صاحب الذريعة باسم «الخيدرية»، وطبع الكلم باختصار من الشيخ علي نقى.
- ٩ - «شرح خاتمة كتاب كشف الغطاء»؛ للشيخ جعفر النجفي، ويسمى أيضاً : «شرح مبحث حكم ذي الرأسين»^(٣).
- ١٠ - «رسالة الصوم»، كتبها إشارة إلى الدليل بالتماس من المرحوم الشاه زاده محمد علي ميرزا^(٤).
- ١١ - «رسالة في تبيان أحكام الكفار؛ من الحرية، وأهل الذمة»، كتبها بالتماس من المرحوم الشاه زاده محمد علي ميرزا^(٥) .

(١) أعلام هجر، ص ١٦١. دليل المتحررين، ص ١٢١. أعيان الشيعة، ص ٥٩٢.
فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١١. الشيخية، ص ٣٨٣.

(٢) الذريعة، ج ٧، ص ١٢٥. دليل المتحررين، ص ١٢١. أعيان الشيعة، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٧٣. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١١ . وتوجد نسخة من «مختصر الخيدرية» بمكتبة السيد شهاب الدين في قم المقدسة، الشيخية، ص ٣٨٩.

(٣) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٢. دليل المتحررين، ص ١٢١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٧١. تصانيف فهرست الأحسائي، ص ١٤. الذريعة، ج ١٤، ص ١٥. الشيخية، ص ٣٨١.

(٤) دليل المتحررين، ص ١٢١، فهرست تصانيف الأحسائي، ص ١٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٦٤. الشيخية، ص ٣٨٧.

(٥) دليل المتحررين، ص ١٢١. فهرست تصانيف الأحسائي، ص ١٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. أعلام هجر، ص ١٤٧. روضات الجنات، ج ١، ص ٨٩. فهرست

وجاء في الأعيان بعنوان «أحكام الكفار بأقسامهم قبل الإسلام وبعده، وأحكام فرق الإسلام».

وفي أعلام هجر، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

١٢ - رسالة في العمل بالكتب الأربع وغيرها، وهل أنها قطعة الصدور أم لا^(١).

١٣ - «رسالة في حجية الإجماع» بأقسامه السبعة، وحجية الشهرة، ورد بعض المنكرين للإجماع^(٢)، «الإجماعية».

١٤ - «رسالة في أصول الفقه ومبادئ الألفاظ»^(٣)، ولم يشر إلى هذه الرسالة صاحب أعلام هجر.

١٥ - رسالة في جواب الشيخ محمد كاظم في مسألة «أن المقلد هل يجوز أن يقلد المفتين في مسألة واحدة مع اختلافهما في الفتوى أم لا»^(٤).



كتب الشيخ أحمد، ص ١٣١. الشيخية، ص ٣٧٩.

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٤. أعيان الشيعة ج ٢، ص ٥٩١. دليل المحريرين، ص ١٢١. فهرست كتب الشيخ، ص ٣١. أعلام هجر، ص ١٦٦. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦. الشيخية، ص ٣٨٢.

(٢) أعلام هجر، ص ١٦٠. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٤. الذريعة ج ٦، ص ٢٦٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. دليل المحريرين، ص ١٢١. فهرست كتب الشيخ، ص ٣٠٩. الشيخية، ص ٣٧٥. وتوجد نسخة خطية بقلم المؤلف في مكتبة «هبة الدين» عليها هوامش ابنه علي نقى وخاتمه.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ أحمد، ص ١٥. دليل المحريرين، ص ١٢٢. الحركة العلمية، ص ١٥٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦. الشيخية، ص ٣٨٩.

(٤) دليل المحريرين، ص ١٢٢. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٥٣.



- ١٦ - رسالة «مسألة القدر وكشف السر فيه» جواب سؤال الشيخ عبد الله مبارك القطيفي^(١).
- ١٧ - شرح «رسالة القدر» للسيد الشريف، كتبها جواباً لسؤال عبد الله بن دندن الأحسائي، وفيها تحقيق معنى الجبر والتقويض، والأمر بين الأمرين^(٢)، وتسمى الرسالة القدرية.
- ١٨ - «حياة النفس في أصول العقائد»، وسماها الشيخ في مقدمة الرسالة «حياة النفس في حظيرة القدس» تتكون من مقدمة وخاتمة، وبينهما خمسة أبواب في التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامية، والمعاد^(٣). جاء في الأعيان .

...

فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٠. الشيشخية، ص ٣٧٦ .

(١) دليل المتأمرين، ص ١٢٢ . أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢ . فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٥ . الذريعة، ج ١٧ ، ص ٤٨ . أعلام هجر، ص ١٦٧ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٩ ، ق ٢٤ . الشيشخية، ص ٣٨٣ .

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٥ . أعلام هجر، ص ١٧٠ . الذريعة، ج ١٧ ، ص ٤٨ . أعيان الشيعة، ج ٢ ، ص ٥٩٢ . دليل المتأمرين، ص ١٢٢ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٥ . الشيشخية، ص ٣٨٨ .

(٣) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢ . الذريعة، ج ٧، ص ١٢٤ . أعلام هجر، ص ١٦١ . دليل المتأمرين، ص ١٢٢ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٢ . فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٣ . فلاسفة الشيعة، ص ١١٦ . وتوجد لدى نسخة خطية تاريخ كتابتها «١٢٤١—»، ضمن مجموعة رسائل للمؤلف وللسيد كاظم الرشتي، والميرزا حسن كوهن . الشيشخية، ص ٣٨٣ .

١٩ - رسالة في «تحقيق القول بالاجتهاد»، وفيها بعض جواباته الفقهية لسائل بعض العلماء^(١)، جاء في الأعلام «الاجتهاد والتقليد» طبعت ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم».

٢٠ - رسالة في جواب سؤال الشيخ محمد عن «الجواهر الخمسة عند الحكماء، والأربعة عند المتكلمين، والأجسام الثلاثة، والأعراض الأربعة والعشرين»^(٢).

٢١ - رسالة في «شرح العلم»؛ للملأ محسن الكاشاني، ردًا عليه جواباً لسؤال العالم الفاضل الميرزا باقر النواب^(٣)، طبع ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم».

٢٢ - رسالة في شرح «حدوث الأسماء» الذي رواه الكافي عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: (إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَهُ خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ

(١) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. دليل المتحررين، ص ١٢٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٦. أعلام هجر، ص ١٤٧. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١١، ق ٧٩. الشيعية، ص ٣٧٦.

(٢) دليل المتحررين، ص ١٢٢. روضات الجنات، ج ١، ص ٨٩. أعلام هجر، ص ١٦٥. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. فلاسفة الشيعة، ص ١١٥.

(٣) الذريعة، ج ١٣، ص ٢٨٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ، ص ٢٨٧. أعلام هجر، ص ١٦٩. دليل المتحررين، ص ١٢٢. فهرست تصانيف الشيخ أحمد، ص ١٦. وتوجد عدة نسخ خطية لهذه الرسالة في كل من «مكتبة المولى محمد علي الحونساري»، و«مكتبة السيد حسين الشهشهاني» في طهران، و«مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء» في النجف، و«مكتبة السيد حسن الصدر» في الكاظمية. الشيعية، ص ٣٨٥.

متصوت، وباللفظ غير منطوق)، جواباً لسؤال الشيخ علي بن صالح الأحسائي^(١).

- ٢٣ - رسالة في بيان «الأوعية الثلاثة»؛ السرمد، والدهر، والزمان، وسائل أخرى جواباً لسؤال الفاضل السيد أبي القاسم اللاهيجي^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

- ٢٤ - «بيان الحقيقة الحمدية عَلَيْهِ الْكَلَمُ» وهل هي من الوجود المقيد، جواباً لمسألة العالم الملا محمد الملقب بالرشيد^(٣).

- ٢٥ - شرح حديث كميل في بيان الحقيقة، من سؤاله لأمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ «ما الحقيقة»، وسائل أخرى جواباً لسؤال الملا كاظم السمناني^(٤)، طبع في آخر المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

- ٢٦ - شرح «حديث رأس الحالوت» في سؤاله عن الإمام الرضا عَلَيْهِ الْكَلَمُ، ومعنى «الرَّحْمَنُ عَلِمَ الْقُرْآنَ»، وجواب الإمام الرضا عَلَيْهِ الْكَلَمُ^(٥).

(١) دليل المتأثرين، ص ١٢٢. الذريعة، ج ٢، ص ١٨٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.
فهرست كتب الشيخ، ص ٢٨٧. أعلام هجر، ص ١٦٨. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. الشيعية، ص ٣٨٥.

(٢) أعلام هجر، ص ١٤٩. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٧ - ١٩٨، وج ١١، ص ١٢٣. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٦. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٢. دليل المتأثرين، ص ١٢٢. الشيعية، ص ٣٨٢.

(٣) أعيان الشيعة، ص ٥٩٢، فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧. دليل المتأثرين، ص ١٢٣. الشيعية، ص ٣٨٢.

(٤) أعلام هجر، ص ١٥٦. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧. دليل المتأثرين، ص ١٢٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيعية، ص ٣٨٥.

(٥) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧. دليل المتأثرين، ص ١٢٣. أعيان الشيعة، ج ٢،

٢٧ - رسالة في «بيان أن الله علمن»، وتحقيق القول فيهما، جواباً لسؤال السيد حسن الخرساني^(١).

٢٨ - «حقيقة البرزخ والمعاد، والتنعم في البرزخ وجنة الآخرة» جواباً للسلطان فتح علي شاه، المعروفة بـ«الرسالة الخاقانية»^(٢).

٢٩ - «حقيقة العقل والروح والنفس بمراتبها» النباتية والإنسانية واللاهوتية، جواباً لسؤال بعض الطلبة^(٣).

٣٠ - تفسير «قل هو الله أحد»، وذكر فيها الواردات الغيبية، التي وردت على قلبه الشريف، في صلوات الليل^(٤)، وتفسير «آية النور»^(٥)

→ ...

ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٦. أعلام هجر، ص ١٨٦. الشيعية، ص ٣٨٥.

(١) دليل المحررين، ص ١٢٣. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧. أعلام هجر، ص ١٦٥. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيعية، ص ٣٨١.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ ، ص ١٧. الحركة العلمية، ص ١٥٤. دليل المحررين، ص ١٢٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. الشيعية، ص ٣٨٠. الذريعة، ج ٧، ص ١٣٥. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٣. أعلام هجر، ص ١٥٦.

(٣) دليل المحررين، ص ١٢٣. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧. الحركة العلمية، ص ١٥٤. أعلام هجر، ص ١٥٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦.

(٤) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧-٢٣. أعلام هجر، ص ١٤٨. دليل المحررين، ص ١٢٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٤-٣١٦. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦.

(٥) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧-٢٣. أعلام هجر، ص ١٤٨. دليل المحررين، ← ...

طبعت ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»، وللشيخ رسالة أخرى في تفسير سورة «التوحيد».

٣١ - رسالة في تبيان «أطفال الشيعة إذا ماتوا أو سقطوا، أينهمون أم لا»، وفيها تحقيق القول في السقط وأحوالهم في البرزخ والقيمة، جواباً لسؤال محمد خان^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٣٢ - «تحقيق القول في المعانى المصدرية، والمفاهيم الاعتبارية»، وما ذكر من أن القدم والحدث اعتباراًيان، وتحقيق القول اللامائية، وذكر ما هو الحق عند أهل الحق عليه السلام^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(٣).

٣٣ - رسالة في «معنى الإمكان والعلم والمشيئة وغيرها»، والسبب في قبح الأشياء وحسنها، وسعادتها وشقائها، جواباً لسؤال الشيخ رمضان بن إبراهيم، طبع ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»، وأيضاً ضمن «مجموعة الرسائل الحكيمية»^(٤).



ص ١٢٣ . أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٦ - ٢٩٧
ص ٣١٤ . فلاسفة الشيعة، ص ١١٦ .

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨ . دليل المتحررين، ص ١٢٣ . أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥١ . أعلام هجر، ص ١٥٧ .

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨ . دليل المتحررين، ص ١٢٤ . أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٢ . أعلام هجر، ص ١٦٥ . الشيخية، ص ٢٨٣ .

(٣) الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٤ . أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١ . فهرست كتب الشيخ، ص ٢٨٥ . فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧ . أعلام هجر، ص ١٥٥ .



٣٤ - «تسعة عشر مسألة» أغلبها غامضة متشتتة، جواباً لرسالة الحاج محمد طاهر القزويني، منها شرح حديث : (علماء أمتي كأنبياءبني إسرائيل)، طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»، وضمن «مجموعة الرسائل الحكيمية»^(١).

٣٥ - رسالة عن «أحوال المبدأ والمعاد»، كتبها جواباً لسؤال الملا حسين الكرماني، في دليل التحريرين، وغيرها من المصادر باسم «أحوال البرزخ والمعاد»^(٢).

٣٦ - حقيقة المراد من قوله عليه السلام : (نور إنما أنزلناه)، والمراد من الخطيب الأصغر في الحديث المشهور، جواب المسائل ملا محمد حسين الأناري، طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»، وضمن «مجموعة الرسائل الحكيمية»^(٣).

٣٧ - رسالة في أجوبة مسائل متفرقة في أغلب أبواب مسائل الفقه، ومسائل أخرى فيسائر العلوم المتفرقة^(٤).

→

دليل التحريرين، ص ١٢٤. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦. الشیخیة، ص ٣٥٧.

(١) فهرست كتب الشيخ، ص ٣٣٠. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٧. أعلام هجر، ص ١٥٨. دليل التحريرين، ص ١٢٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٢) دليل التحريرين، ص ١٢٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٥٤. التریعة، ج ٥، ص ١٨٨. الشیخیة، ص ٣٧٧.

(٣) فهرست كتب الشيخ، ص ٣٠٦. دليل التحريرين، ص ١٢٤. أعلام هجر، ص ١٥٧. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٨. الشیخیة، ص ٣٧٩.

(٤) أعيان الشيعة، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٥٠، ص ١٥٦. التریعة، ج ٥، ص ٢٣٢. دليل التحريرين، ص ١٢٤.

٣٨ - رسالة في بيان «أن الخلق نهر مستدير» يذهب منه أشياء، ويعود إليه، وهي جواب ملا يعقوب بن قاسم الشيرواني، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(١).

٣٩ - أجوبة مسائل العالم الفاضل، محمد علي بن محمد نبي خان في المشيئة^(٢)، «مخطوط».

٤٠ - «المؤمن أفضل من الملائكة»، وسائل أخرى، وتفسير «سنقرؤك فلا تنسى»، جواب لسؤال بعض الطلبة^(٣)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٤١ - رسالة في جواب مسائل الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن طوق، في مسائل متفرقة في الفقه، وفي الربط بين الحادث والقسم، وتحقيق القول فيه^(٤).

٤٢ - «العصمة والرجعة»، جواباً لسؤال الشاهزاده محمد علي ميرزا وطبعتا منفصلتين، الأخيرة طبعت أيضاً ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»^(٥).

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٠. دليل المتحررين، ص ١٢٤. أعلام هجر، ص ١٦٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٨. الشيعية، ص ٣٨٠.

(٢) أعيان الشيعة، ص ٥٩٢. دليل المتحررين، ص ١٢٤. أعلام هجر، ص ١٥٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٢٨. الشيعية، ص ٣٧٩.

(٣) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٧. دليل المتحررين، ص ١٢٤. أعلام هجر، ص ١٥١. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٨.

(٤) دليل المتحررين، ص ١٢٥. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيعية، ص ٣٧٧.

(٥) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٩. أعلام هجر،

٤٣ - رسالة في أوجية مسائل الشاهزاده محمود ميرزا، عن المسائل السبع، طبع ضمن المجلد الأول من «جواب الكلم»، وضمن «مجموعة الرسائل الحكمية»^(١).

٤٤ - «سر أفضلية القائم عجل الله فرجه عليه السلام من الأئمة الثمانية عليهم السلام»، رسالة حراقانية في جواب مسألة السلطان فتح علي شاه، وطبعت ضمن المجلد الثاني من «جواب الكلم»، بعنوان «الأئمة من نور واحد، وأفضلية بعضهم عن بعض، وبيان مراتبهم في الأفضلية..»^(٢).

٤٥ - مسائل سبع جواب بعض الطلبة؛ منها معنى قوله تعالى : «إنا إليه راجعون»، وفي معنى قوله : (بساط الحقيقة كل الأشياء)، ومعنى قول النبي صلوات الله عليه وسلم : (اللهم أرني الأشياء كما هي)، إلى آخر

→ ...

ص ١٦٢. دليل المتحررين، ص ١٢٥. الذريعة، ج ٥، ص ٢٧٤. الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٥. الشیخیة، ص ٣٨٧ . وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمیر المؤمنین عليه السلام العامة في النجف، برقم «٢١٤٢»، وتاريخ كتابتها «١٢٧١ھ»، وتوجد أيضاً نسخة خطية في جامعة طهران برقم «٣٤٢٠» .

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٩. أعلام هجر، ص ١٥٩. دليل المتحررين، ص ١٢٥. أعيان الشیخیة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشیخیة، ص ٩٧٩.

(٢) أعيان الشیخیة، ج ٢، ص ٥٩١. دليل المتحررين، ص ١٢٥. الحركة العلمية، ص ١٥٤ . الذريعة، ج ٧، ص ١٣٥. أعلام هجر، ص ١٥١. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٤.

المسائل^(١).

٤٦ - «الرسالة التوبية»، في جواب مسائل الشيخ عبد العلي التوبلي، في بيان اختلاف الأقوال في تعبير من الظاهر والباطن، تحتوي الرسالة على مباحث فقهية وكلامية عجيبة، وهي من أشهر رسائل الشيخ في التوحيد، وعلم الحرف، والجفر والكيماء وغيرها، وتسمى «لوامع الرسائل»، أيضاً طبعت ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»^(٢).

٤٧ - «بيان مسألة الأمر بين الأمرين»، وهي شرح رسالة الإمام الهادي عليهما السلام، التي وضعها لأهل الأهوار، وفيها مطالب عجيبة^(٣).

٤٨ - أجوبة مسائل الشيخ أحمد بن طوق في علوم متفرقة، وتحتوي على ٧١ «مسألة في التفسير والفلسفة، وعلم الفلك، وشرح بعض الأحاديث، طبع ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»^(٤).

(١) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. دليل المحرر، ص ١٢٥. تاريخ فلسفة إسلام، ص ١٠١. أعلام هجر، ص ١٥٠. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠١.

(٢) روضات الجنات، ج ١، ص ٩٠. دليل المحرر، ص ١٢٥. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٩. أعلام هجر، ص ١٦٣. الذريعة، ج ٢، ص ٨٠، وج ١٨، ص ٣٧١، وج ٢٠، ص ٣٥٦. فهرست تصانيف الشيخ أحمد، ص ١٩. طبقات أعلام الشيعة، قرن ١٢٣، ص ٧٥٠. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦. الشيعية، ص ٣٨٩.

(٣) أعلام هجر، ص ١٦٩. دليل المحرر، ص ١٢٦. فهرست تصانيف الشيخ أحمد، ص ٢٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٤) الشيعية، ص ٣٨١. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٣٨. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٨. أعلام هجر، ص ١٥٣. دليل المحرر، ص ١٢٦. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين العامة عليهما السلام، في النجف الأشرف رقم ٣/٧٧٥.

٤٩ - رسالة في جواب مسائل الملا علي الرشتي، تدور حول ثلات: بيان أهل العرفان، بيان تدبير المولود الفلسفي، بيان علم الحروف والجفر، طبعت ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»^(١).

٥٠ - رسالة في جواب مسائل الشيخ محمد بن عبد علي القطيني في الأبحر السبعة، وفي الدليل العقلي على كون أهل العصمة عليهم السلام أربعة عشر، وبيان الجهل الذي يقابل العقل، هل هو بسيط أم مركب؟^(٢).

٥١ - شرح أبيات الشيخ علي بن عبد الله بن فارس، في علم الصناعة التي أو لها^(٣) :

غريبة في ديار الفرب منتها
وأرضها عسجد من غير قويه

قد تزوجت بالفق الشريقي فأولادها
جنس بعيد ونوع الجنس مبديه

٥٢ - رسالة شرح كلمات الشيخ علي بن عبد الله بن فارس أيضاً في

(١) دليل المتحررين، ص ١٢٦. الذريعة، ج ٥، ص ٨٨. فهرست كتب الشيخ، ص ٣٢٥.
أعلام هجر، ص ١٥٥. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ،
ص ١٩. الشيخية، ص ٣٨٣. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام
العامة في النجف الأشرف، كتبت في حياة المؤلف ضمن المجموعة برقم «٣/٧٧٥».

(٢) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢، دليل المتحررين، ص ١٢٦، تصانيف الشيخ، ص ٢٠.
أعلام هجر، ص ١٤٨، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٠، الذريعة، ج ٤،
ص ٣٢٥.

(٣) دليل المستحررين، ص ١٢٧، أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١، فهرست تصانيف
الشيخ، ص ٢٠، الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٤، فلاسفة الشيعة، ص ١١٦،
الشيخية، ص ٣٨٤.

العلوم المتفرقة^(١).

٥٣ - شرح أبيات بن فارس التي تشبه الألغاز منها^(٢):

يَقْصِدُ عَنْهَا فَهْمَ كُلَّ مَغْلُقٍ
بِـيَا سِيداً الْعِلْمِ نَالَ رَبِّهِ
مَا أَحْرَفَ غَرِيبَةً قَدْ كَعْبَتِ
وَإِثْنَانِ مِنْهَا لِلْمَئِينِ تَرْتَقَى

طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم».

٥٤ - رسالة في «علم النجوم»^(٣).

٥٥ - «علم كتابة خط القرآن»، طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»^(٤).

٥٦ - «توضيح معنى الجسدتين والجسمين»، رسالة جواب مسألة العالم الحاج عبد الوهاب القزويني^(٥)، طبعت ضمن «تاريخ فلاسفة إسلام».

(١) دليل المتأ犀ين، ص ١٢٧. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. الشيعية، ص ٣٨٧. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف برقم «١٠/٢٦٩٢».

(٢) أعلام هجر، ص ١٦٧. فهرست كتب الشيخ، ص ٣١٥. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٠. الشيعية، ص ٣٨٦.

(٣) أعلام هجر، ص ١٦٦. دليل المتأ犀ين، ص ١٢٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٤) دليل المتأ犀ين، ص ١٢٧. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٦. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٦٦. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١.

(٥) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. دليل المتأ犀ين، ص ١٢٧. أعلام هجر، ص ١٥٢. الحركة العلمية، ص ١٥٤. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٦. الشيعية، ص ٣٧٧.

- ٥٧ - أوجوبية مسائل الشيخ عبد الله بن غدير، في معن استغفار الأنبياء والأوصياء، وبكائهم وخوفهم، مع أهم معصومون مطهرون، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(١).
- ٥٨ - وسائل الهمم العليا في جواب مسائل الرؤيا؛ وهو مسألتان سألهما الشيخ حسين آل عصفور البحرياني - أستاذ الشيخ - سأله عنهما أبوه الشيخ محمد آل عصفور في عالم الرؤيا، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(٢).
- ٥٩ - «تحقيق قضية موسى مع الخضر»، كيف يصح الخضر أعلم من موسى؟، وفي أجساد أهل الرجعة، هل تكون كثافة أهل الأرض؟، أم كأجساد أهل الجنة؟، أو أمر آخر، وغير ذلك من الأمور الغريبة، رسالة في جواب سؤال السيد حسين بن السيد عبد القاهر، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(٣).
- ٦٠ - «علة خلق النر»، رسالة في جواب مسألة محمد بن السيد عبد النبي

(١) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. دليل المتحررين، ص ١٢٧. أعلام هجر، ص ١٥٥.
فهرست كتب الشيخ، ص ٣٣٧. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. الشيخية،
ص ٣٨٤.

(٢) أعلام هجر، ص ١٧٤. دليل المتحررين، ص ١٢٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.
فهرست كتب الشيخ، ص ٣٥٤. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. الشيخية،
ص ٣٨٩. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، العامة برقم «٣/٧٧٥».

(٣) دليل المتحررين، ص ١٢٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ،
ص ٣٢٤. أعلام هجر، ص ١٥١. الذريعة، ج ١١، ص ١٥١. فهرست تصانيف
الشيخ، ص ٢١.

في شرح حديث رواه الصدوق في «علل الشرائع»^(١)، طبع ضمن «جواب الكلم».

٦١ - (العلم نقطة كثراها الجاهلون)، رسالة في جواب مسائل الشيخ محمد بن علي بن عبد الجبار القطيفي، وفيها معنى ما ورد : (أن السنة ثلاثة وستون يوماً، اجتازت منها ستة أيام)، وفي معنى : (إن أمير المؤمنين إنما يحس بألم النار إذا خرج منها)، ومسائل أخرى^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواب الكلم».

٦٢ - رسالة جواب بعض السادة في «أن الشيطان لا يمكنه التمثل بصورة الأنبياء والأوصياء»، ولا في اليقظة، ولا في المنام، ومسائل أخرى^(٣)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواب الكلم»، وضمن «مجموعة الرسائل الحكيمية».

٦٣ - رسالة في «حقيقة الرؤيا وأقسامها»، وتحقيق الصادقة منها

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٧. دليل المحرر، ص ١٢٧. أعلام هجر، ص ١٦٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الذريعة، ج ١٥، ص ٣٢٨. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨. الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٤. الشيخية، ص ٣٨٥. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، العامة في النجف الأشرف برقم ٣/٧٧٥.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. دليل المحرر، ص ١٢٨. فهرست كتب الشيخ، ص ٣٣٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٥٨. الشيخية، ص ٣٧٨.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. دليل المحرر، ص ١٢٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ، ص ٣٠٢. أعلام هجر، ص ١٦٤. الحركة العلمية، ص ١٥٤. الشيخية، ص ٣٧٦.

والكافرة^(١).

٦٤ - «معنى الكشف وكيفيته»، رسالة جواب الميرزا جعفر اليزدي النوايب^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

٦٥ - تفسير قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَنْفَقُونَ أُمُوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، رسالة جواب مسائل الشيخ محمد بن عبد الجبار وسائل أخرى^(٣)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

٦٦ - أجوبة مسائل الشيخ عبد الحسين بن الشيخ يوسف البحرياني، في بيان معنى الكفر والإيمان، وشعبهما وأحوالهما وأقسامهما، وهي رسالة غريبة^(٤)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

٦٧ - أجوبة الشيخ مسعود بن الشيخ سعود، في معنى قول النبي ﷺ : (أنا والساعة كهاتين)، وأشار بالسبابة والوسطى^(٥)، طبع ضمن

(١) الذريعة، ج ٧، ص ٤٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٦. دليل المتأجرين، ص ١٢٨. أعلام هجر، ص ١٦١. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٢.

(٢) دليل المتأجرين، ص ١٢٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٢. أعلام هجر، ص ١٥٤. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٣.

(٣) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٥. دليل المتأجرين، ص ١٢٨. الذريعة، ج ١، ص ٢٢٢. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٦٧. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٢. الشيخية، ص ٣٧٨.

(٤) الذريعة، ج ٢، ص ٥١٥. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٤٧. دليل المتأجرين، ص ١٢٨. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٢. الشيخية، ص ٣٧٨.

(٥) دليل المتأجرين، ص ١٢٩، فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٢، الذريعة، ج ٥، <...>

المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٦٨ - حقيقة الكاف في قوله : **﴿لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ﴾**، وهل هي زائدة أم أصلية؟^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٦٩ - رسالة في جواب السيد عبد القاهر البحرياني، عن حال رجل أتى وادعى أنه وكيل صاحب الزمان **عليّه السلام**^(٢)، وتسمى «الرسالة الموسوية»، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٧٠ - جواب مسائل فتح علي خان، في أن القرآن أفضل من الكعبة^(٣)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٧١ - رسالة في جواب سؤال الملا محمد الدمعاني، عن بسيط الحقيقة، وأنه كل الأشياء، وهل هذا القول حق أم باطل؟^(٤)، طبع ضمن كتاب «اللمعات والمخازن»؛ للشيخ حسن كوهر.

...

ص ٢١٢، أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢، أعلام هجر، ص ١٥٠، الشيعية،
ص ٣٧٩.

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٦، دليل المتأ犀ين، ص ١٢٩، أعيان الشيعة، ج ٢،
ص ٥٩٢.

(٢) دليل المتأ犀ين، ص ١٢٩، أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢، فهرست تصانيف
الشيخ، ص ٢٢، أعلام هجر، ص ١٥٩، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٧.
الشيعية، ص ٣٨٤. وذكر أنها إجابة سؤال الشيخ موسى البحرياني وهذا تصحيف.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥. دليل المتأ犀ين، ص ١٢٩. أعيان الشيعة، ج ٢،
ص ٥٩٢. الحركة العلمية، ص ١٥٤. أعلام هجر، ص ١٥٦. فهرست كتب الشيخ
أحمد، ص ٣٣٧.

(٤) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٦. أعلام هجر، ص ١٥٢. دليل المتأ犀ين،
ص ١٢٩. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٣. الشيعية، ص ٣٧٩.

- ٧٢ - «تحقيق القول في الإمكان»، جواب مسائل الملا محمد الرشتي^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».
- ٧٣ - جواب مسائل الملا مصطفى الشيرازي، عن الشعلة المرئية في السراج، وتطبيقاتها بالعالم كله، وهي المسماة بـ «الرسالة السراجية»^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».
- ٧٤ - جواب مسألة بعض العارفين، أن المصلي حين يقول : «إياك نعبد وإياك نستعين»، ليس إلا لذات الله سبحانه، والله سبحانه هو المراد في جميع الضمائر الراجعة إليه^(٣)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».
- ٧٥ - تفسير قوله تعالى : «فَكَانَ قَابِ قَوْسَيْنَ أَوْ أَدْنَى»، مختصر مخطوط^(٤)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».
- ٧٦ - جواب مسائل ملا كاظم بن علي نقى السمناني، منها بيان «أن
-
- (١) أعلام هجر، ص ١٥٤. دليل المتحررين، ص ١٢٩. فهرست كتب الشيخ، ص ٢٦٩ . فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٣. الشيخية، ص ٣٧٩ .
- (٢) الحركة العلمية، ص ١٥٤. دليل المتحررين، ص ١٢٩. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٦ . فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٦٤. الشيخية، ص ٣٨٤ .
- (٣) دليل المتحررين، ص ١٢٩. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨ .
- (٤) فهرست كتب الشيخ، ص ٣١٥. دليل المتحررين، ص ١٢٠. أعلام هجر، ص ١٤٨ . أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٣. الشيخية، ص ٣٧٨ .

لكل خلق من المخلوقات اسمًا خاصاً لله سبحانه هو المؤثر في خلقه وإيجاده..»^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

- رسالة في المحوّدات الثلاثة: الوجود الحق، والوجود المطلق، والوجود المقيد^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»، و«الرسائل الحكيمية».

- جواب مسألة السيد أبو الحسن الجيلاني، في البداء ولوح المحو والإثبات، ونسبته إلى اللوح المحفوظ^(٣).

- «تفسير سورة التوحيد وآية النور»، رسالة في جواب مسألة السيد محمد البكاء^(٤)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»، و«الرسائل الحكيمية».

- جواب سؤال بعض الطلبة «الجمع بين الأخبار الدالة على أن الأنبياء والأولياء لا يبقون في القبور أكثر من ثلاثة أيام..»^(٥)، طبع

(١) أعلام هجر، ص ١٥٧. دليل المتحررين، ص ١٢٠. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٣. الشيعية، ص ٣٧٨.

(٢) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٠. دليل المتحررين، ص ١٣٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ١٦٥. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٣.

(٣) دليل المتحررين، ص ١٣٠. الحركة العلمية، ص ١٥٤. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٨١. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٣. أعلام هجر، ص ١٤٩. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦. الشيعية، ص ٣٨٢.

(٤) دليل المتحررين، ص ١٣٠. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٦. أعلام هجر، ص ١٤٨. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيعية، ص ٣٧٥.

(٥) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٣. دليل المتحررين، ص ١٣٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ...

- ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».
- ٨١- شرح قول أمير المؤمنين عليه السلام : (إن العرش خلقه الله سبحانه من أربعة أنوار..)، وأحاديث أخرى^(١).
- ٨٢- رسالة جواب مسائل الملا مهدي الاسترابادي، وهي كثيرة في علوم شتى، وأحاديث مشكلة^(٢).
- ٨٣- «المسائل القطيفية» رسالة في جواب مسائل الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفي^(٣)، ويمكن اتحادها مع الرقم «٤٨».
- ٨٤- رسالة في أحوجية مسائل الميرزا محمد علي المدرس في دار العبادة يزد في، المبتدأ والمشتق، وشرح حديث ورق الآس^(٤)، طبع ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم»، و«الرسائل الحكيمية».
- ٨٥- تفسير سورة «هل أتى»، وشرح بعض المقامات في شهادة سيد

....→

ص ٥٩٢. الذريعة، ج ١١، ص ٤٣ - ١٦٤. أعلام هجر، ص ١٦٦. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٠.

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. دليل المحررين، ص ١٣٠.

(٢) أعلام هجر، ص ١٥٨. دليل المحررين، ص ١٣٠. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٩. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشیخیة، ص ٣٨٠.

(٣) دليل المحررين، ص ١٣٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشیخیة، ص ٣٧٧.

(٤) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. دليل المحررين، ص ١٣٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥١، الذريعة، ج ٢، ص ١٦١. أعلام هجر، ص ١٥٨. الشیخیة، ص ٣٧٩.

الشهداء عليهما، وأنه بكى عليه كل شيء، جواب مسائل ملا حسين الكرماني^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٨٦ - أسرار القدر ومتنه الإرادة، وتحقيق (إن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه)، جواب السيد محمد السيد أبو الفتوح^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٨٧ - رسالة في أجوبة الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفي، وهي كثيرة جداً، وقد تكون متعددة مع الرقم «٨٣»، إلا أن السيد الرشتي ذكرها منفصلة^(٣).

٨٨ - رسالة في أجوبة ملا حسين اليافقي في أحاديث مشكلة، وفنون شتى من العلوم^(٤)، «مخطوط».

٨٩ - علة حذف الياء بغير حازم، في قوله تعالى : ﴿وَاللَّيلُ إِذَا يَسِرٌ﴾، وسائل أخرى، جواباً لسائل الملا مهدي الاسترابادي^(٥).

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٢٤. دليل التحييرين، ص ١٣٠. أعلام هجر، ص ١٤٨. الذريعة، ج ٤، ص ٣٤٣. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. أعلام هجر، ص ١٥٧. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٤٩. دليل التحييرين، ص ١٣١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيخية، ص ٣٧٨.

(٣) دليل التحييرين، ص ١٣١. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨. الذريعة، ج ٥، ص ١٧٣.

(٤) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. دليل التحييرين، ص ١٣١. أعلام هجر، ص ١٥٤. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٢١.

(٥) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. دليل التحييرين، ص ١٣١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

- ٩٠ - رسالة «معرفة النفس»، جواباً لملأ مهدي الاسترادي^(١).
- ٩١ - «بيان تنعم وتالم أهل الآخرة»، وتفاصيل النيران والجحنا، وأحكام أهاليها الساكدين في درجاتها ودرجاتها، وغير ذلك من المباحث الشريفة^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»، و«الرسائل الحكمية».
- ٩٢ - «كيفية السلوك والوصول إلى درجات القرب والزلفى»، جواباً لسؤال الملا علي أكبر^(٣).
- ٩٣ - «رسالة في جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل»، ومسائل أخرى في الفقه، جواباً لسؤال بعض السادة العلماء^(٤).
- ٩٤ - «شرح مسألة المعاد»^(٥) بطور واضح، رسالة جواباً لسؤال بعض الإخوان، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».
- ٩٥ - شرح الحديث القدسي : (لولاك لما خلقت الأفلاك)، ولو لا علي

(١) أعلام هجر، ص ١٧٤. دليل المحررين، ص ١٣١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.
فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٩.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٤. دليل المحررين، ص ١٣١. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٧. أعلام هجر، ص ١٦٥. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيخية، ص ٣٧٥.

(٣) دليل المحررين، ص ١٣١. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥. أعلام هجر، ص ١٦٢. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الحركة العلمية، ص ١٥٤. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦.

(٤) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥. دليل المحررين، ص ١٣١. الشيخية، ص ٣٧٧.

(٥) دليل المحررين، ص ١٣١، فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٧، أعلام هجر، ص ١٦٥، الشيخية، ص ٣٧٦.

- لما خلقتك)، جواباً لسؤال السيد مال الله بن السيد محمد الخطبي القطيفي^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».
- ٩٦ - رسالة في تفسير بعض المشكلات؛ كتشبيههم أمير المؤمنين عليهما بالشكل الرابع، ومسائل أخرى، وهي من الرسائل المفقودة^(٢).
- ٩٧ - شرح زيارة الوداع، التي أولاها : (السلام عليك سلام مودع لا سنم ولا قال...)^(٣)، طبعت مع شرح «الزيارة الجامعة» .
- ٩٨ - رسالة في تاريخ حياته في الصغر، كتبها لابنه الأكبر محمد نقى، طبعت في بغداد سنة : «١٩٥٧ م - ١٣٧٦ هـ»، بتحقيق د. حسين محفوظ^(٤).
- ٩٩ - «رسالة في اللغة»^(٥)، طبعت ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم».
- ١٠٠ - رسالة في شرح بعض كلمات الشيخ علي بن عبد الله بن فارس في العقل وما يقابلها^(٦)، طبعت ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

(١) الذريعة، ج ١٣ ص ٢٠٦، فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥، أعلام هجر، ص ١٦٨، دليل المحررين، ص ١٣١، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٧ الشيخية، ص ٣٨٥.

(٢) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٢، دليل المحررين، ص ١٢٣، أعلام هجر، ص ١٦٦، الشيخية، ص ٣٨٢.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١١. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٨. أعلام هجر، ص ١٧٠. الشيخية، ص ٣٨٦.

(٤) أعلام هجر، ص ١٦٧. فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٣. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ١٦٦. الشيخية، ص ٣٨٥.

(٥) فهرست تصانيف الشيخ، ص ١٥. الشيخية، ص ٣٨٣.

(٦) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. أعلام هجر، ص ١٧١. فهرست كتب الشيخ ←...

- ١٠١ - رسالة في «تجويد القرآن»^(١)، طبعت ضمن المجلد الأول من «جواب الكلم»، وطبعت في إيران ضمن «مجموعة الرسائل الحكيمية».
- ١٠٢ - «رسالة في خلود أهل النار»، وعن حال من يعتقد أن فرعون مات مؤمناً^(٢)، طبعت ضمن المجلد الثاني من «جواب الكلم».
- ١٠٣ - «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف»، ومن قول النبي عليه السلام : (نَعْلَمُ أَنَّ الْمُؤْمِنَ خَيْرٌ مِّنْ عِلْمِهِ)، ومعنى قوله : «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...»^(٣)، رسالة في أجوبة مسائل محمد مهدي بن ملا شفيع^(٤)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواب الكلم».
- ١٠٤ - «هل أن الظن الغالب القريب من العلم كاف العقائد الإمامية أم لا؟، وعن سبب اختلاف الأحاديث».. وغيرها من المسائل، رسالة في أجوبة مسائل العالم محمد مهدي^(٥).

....

أحمد، ص ٢٨٨. أعيان الشيعة، ج ٢. ص ٥٩٢. الشیخیة، ص ٣٨١.

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢١. الذريعة، ج ٢، ص ٣٦٢. أعلام هجر، ص ١٤٧. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشیخیة، ص ٣٨١. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين العامة عليه السلام، برقم «٣/٧٧٥».

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٧. أعلام هجر، ص ١٥٠. وتوجد نسخة خطية كتبت في حياة المؤلف في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، في النجف، ضمن مجموعة برقم «٣/٧٧٥».

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥. أعلام هجر، ص ١٥٩. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٢.

(٤) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٥. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٩. أعلام هجر، ص ١٥٩.

١٠٥ - رسالة في أجوبة مسائل الشيخ علي بن الملا محمد المشتهر بالعربيض، تشمل على «٨٣» مسألة، منها سؤال عن دعاء «السمات»، وقول الإمام الرضا عليه السلام في صفات الله : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه...)^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

١٠٦ - رسالة في أجوبة الشيخ مهدي الاسترابادي عن الخبر المروي : (بنا عرف الله، ولو لانا ما عرف الله)، وعن معنى قول الإمام الصادق عليه السلام : (العبودية جوهرة كنهها الربوبية...)، وغيرها من المسائل^(٢)، طبعت ثلاثة رسائل منها في أواخر المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

١٠٧ - رسالة في جواب مسائل السيد حسين عبد القاهر البحرياني، عن معنى قول بعضهم : (الفناء في الله..)، وفي أنه ليس المراد بفناء العبد فناء ذاته.. إلخ^(٣)، طبع ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم».

١٠٨ - رسالة في ما يمكن العبارة عنه، من صفة تعلق علم الله بالمعلومات، مستندًا بالأخبار الصحيحة والآيات الصريحة^(٤).

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٦. أعلام هجر، ص ١٥٥. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٣٢. الشيعية، ص ٣٧٨.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٦. النزريعة، ج ١٣، ص ١٩٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٥٩. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٣.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٦. أعلام هجر، ص ١٥١. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٢. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيعية، ص ٣٨٣.

(٤) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٧.

- ١٠٩ - رسالة في علم الحروف والأعداد فيما يختص الآية «ألم» في أول سورة البقرة، وغيرها^(١) طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».
- ١١٠ - خطبستان بليغتان له - أعلى الله مقامه - أحدهما كان يقرأها في عيد الفطر^(٢)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».
- ١١١ - ثلات خطب أيضاً له؛ الأولى : قبل إجراء العقد في المناكحة، والثانية : في عيد الفطر، والثالثة : في الاستسقاء^(٣)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».
- ١١٢ - اثني عشر قصيدة في رثاء الحسين عليه السلام، تزيد على «١٠٠٠» بيت^(٤)، ديوان المراثي طبع للمرة الأولى ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»، وطبع في إيران مستقلاً بعنوان «قصائد إثنا عشرية» مع ترجمته للفارسية.
- ١١٣ - رسالة في بيان الفرق بين «المبدأ والمشتق في أصل الوضع».. وفي من قال : إن الوجود هو الموجود بعينه، وفي كيفية اشتراك

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٧. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٣. أعلام هجر، ص ١٥١.
فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٢٤.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٧، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٨، أعلام هجر، ص ١٦١.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٧. أعلام هجر، ص ١٦١. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٦. وتوجد نسخة خطية في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، في الحف الأشرف، برقم «٣/٧٧٥» ضمن مجموعة رسائل.

(٤) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٧. أعلام هجر، ص ١٦٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٦. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيعية، ص ٩٨١.

الوجود... إلخ^(١).

١١٤ - أحوجة مسائل فقهية، منها هل إن الكافر مكلف بالفروع أم لا؟،

وهل يجب عليه القضاء إذا أسلم؟.. وغيرها من المسائل^(٢).

١١٥ - «ما حاجة المكلفين إلى عصمة المعصوم عليه السلام»، رسالة في

جواب السيد شريف بن السيد جابر^(٣)، طبع ضمن المجلد الأول

من «جواجم الكلم»، و«الرسائل الحكيمية».

١١٦ - كتاب «أسرار الصلاة»^(٤).

١١٧ - «أصول الدين»، رسالة بالفارسية^(٥).

١١٨ - رسالة في توضيح معنى الجسمين والجسدين، وفي «شبهة الأكل

والماكول»^(٦)، طبع ضمن المجلد الأول من «جواجم الكلم».

١١٩ - «كون القضاء بالأمر الأول»^(٧).

(١) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٨.

(٣) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٩. أعلام هجر، ص ١٥٢. فهرست كتب الشيخ
أحمد، ص ٣٠٤. الذريعة، ج ١٥، ص ٢٣٤.

(٤) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٤٧. روضات الجنات، ج ١،
ص ٩٠.

(٥) أعلام هجر، ص ١٤٧. روضات الجنات، ج ١، ص ٩٠. أعيان الشيعة، ج ٢،
ص ٥٩٢.

(٦) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٢. أعلام هجر، ص ١٥٠. فهرست تصانيف
الشيخ، ص ٢٦. الشيعية، ص ٣٧٦.

(٧) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. روضات الجنات، ج ١، ص ٨٩. أعلام هجر،
ص ١٦٤.

- ١٢٠ - «جواز تقليد غير الأعلم»، وبعض المسائل الفقهية^(١).
- ١٢١ - ١٢٢ - رسالتان في علم الحروف والجفر، وأنواع البسط والتفسير، ومعرفة ميزان الحروف^(٢).
- ١٢٣ - «شرح علم الصناعة والفلسفة وأحوالها»^(٣)، ولعله متعدد مع ما ورد ذكره في الرقم «٤٩».
- ١٢٤ - «كتاب الجنة والنار»^(٤)، وتفاصيل أحكامهما، وهو غير ما ورد في رقم «١٩».
- ١٢٥ - «رسالة الشاه»^(٥).
- ١٢٦ - «مختصر الدعاء»^(٦).
- ١٢٧ - «شرح حديث حدوث الأشياء»^(٧)، ويحتمل اتحاده مع «رسالة في

(١) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٤.

(٢) أعلام هجر، ص ١٦٣. روضات الجنات، ج ١، ص ٩٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦.

(٣) الحركة العلمية في كربلاء، ص ١٥٤. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩١. فلاسفة الشيعة، ص ١١٦. الشيخية، ص ٣٨٢.

(٤) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. أعلام هجر، ص ١٤٩. روضات الجنات، ج ١، ص ٩٠. فلاسفة الشيعة، ص ١١١.

(٥) أعلام هجر، ص ١٤٦. روضات الجنات، ج ١، ص ٩٠. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

(٦) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. روضات الجنات، ج ١، ص ٩٠. أعلام هجر، ص ١٧٣.

(٧) الشيخية، ص ٣٨٢. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢.

بيان الأوعية الثلاثة»، إلا أنه غير رسالته في شرح حديث «حدوث الأسماء».

١٢٨ - «فوائد جليلة من أمهات المعارف الإلهية»^(١).

١٢٩ - جواب سؤال المtourع الأوّاه، الشيخ عبد الله بن الشيخ مبارك القطيفي^(٢)، ويحمل اتحاده مع «رسالة القدر وكشف السر فيه» السابقة الذكر بالرقم ١٦.

١٣٠ - «كتاب الإجازات»^(٣)، طبعت طبعة حديثة في كتاب مستقل، وأربع إجازات لولده محمد تقي، وللمولى حسن كوهن، وللمولى الشيخ أسد الله التستري، والملا علي البرغاني، ضمن كتاب «عقيدة الشيعة» الطبعة الثانية بكر بلاء.

١٣١ - «الرسائل الأصفهانية» في الإجابة على سبع مسائل وردت إلى الشيخ من أصفهان^(٤)، طبعت ضمن المجلد الثاني من «جواع الكلم»، وضمن مجموعة «الرسائل الحكمية».

١٣٢ - تفسير آية «إياك نعبد»، ومسائل أخرى^(٥).

١٣٣ - جوابات الشيخ أحمد بن صالح بن طوق القطيفي^(٦) «مخطوط».

(١) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٠. أعلام هجر، ص ١٧٢.

(٢) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٢. الشيخية، ص ٣٧٦.

(٣) أعلام هجر، ص ١٤٦. فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٩. الذريعة، ج ١، ص ١٢٣.

(٤) الذريعة، ج ٢، ص ١٤٧. أعلام هجر، ص ١٤٧. الشيخية، ص ٣٧٧.

(٥) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٤. أعلام هجر، ص ١٤٧. الذريعة، ج ٤، ص ٣٢٥.

(٦) أعلام هجر، ص ١٤٩. الذريعة، ج ٥، ص ١٩٩.

للمذكور جوابات عديدة على رسائله، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»، و ضمن مجموعة الرسائل الحكيمية، ويحتمل اتحاده مع «جواب مسألة بعض العارفين في أن المصلحي حين يقول : «إياك نعبد»» رقم ٧٤.

١٣٤ - جوابات الأربعة عشر مسألة وكلها فقيهة، وفي آخرها شرح

لحاديدين شريفين^(١)، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».

١٣٥ - جوابات السلطان فتح علي شاه القاجار^(٢)، عن حقائق بعض الأشياء؛ مثل حقيقة الروح وغيرها، وعن بعض المسائل الإعتقادية.

١٣٦ - جوابات النواب محمود ميرزا بن السلطان فتح علي عن سبع مسائل؛ منها شرح قول السجاد عليه السلام : (فهي بمشيتك دون قولك مؤمرة)^(٣)، ومنها بيان معنى : (إن الله خلق آدم على صورته). مخطوط.

١٣٧ - «مراتب الوجود، ومعنى الحروف المجائية»^(٤)، جواب لرسالة الشيخ علي بن عبد الله وسائل أخرى. مخطوط.

١٣٨ - جواب ميرزا محمد علي خان، بن محمد نبي خان، عن «كيفية

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٥. الذريعة، ج ٥، ص ٢٠٠. أعلام هجر، ص ١٤٩.

(٢) الذريعة، ج ٥، ص ٢٠٠. أعلام هجر، ص ١٥٠. الشيخية، ص ٣٨٤.

(٣) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٩. أعلام هجر، ص ١٥٠. الذريعة، ج ٥، ص ٢١٢.

(٤) أعلام هجر، ص ١٥٢. الذريعة، ج ٥، ص ١٨٥ . تاريخ فلاسفة إسلام، ص ١٠٠.

الوجود»^(١) مطبوع.

- ١٣٩ - «تنزيه الذات تعالى عن المشابه بالفعل والفاعيل، وما يتعلّق بذلك»^(٢)، جواباً لرسالة محمد علي خان المذكور، طبع ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم».
- ١٤٠ - جواب الشيخ محمد هندجاني^(٣)، وهو من الجوابات المفقودة.
- ١٤١ - جواب مسائل الشيخ أحمد بن الشيخ صالح بن طوق القطيفي^(٤)، وهي «١١ مسألة» أكثرها مسائل فقهية، منها مسائلان عن النية في العبادات، طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم».
- ١٤٢ - جواب مسائل الشيخ أحمد القطيفي المذكور، تحتوي على «١٥ مسألة»^(٥)، منها شرح الحديث : (لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس)، طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم».
- ١٤٣ - جواب مسائل الشيخ أحمد القطيفي، وهو مجموعة مسائل «١٠»، طبع ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»^(٦).
- ١٤٤ - جواب مسائل الشيخ أحمد القطيفي السابق ذكره، وهي «٦

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٧٦. أعلام هجر، ص ١٥٢.

(٢) فهرست تصانيف الشيخ، ص ٢٧. أعلام هجر، ص ١٥٢. الشيخية، ص ٣٧٩.

(٣) أعلام هجر، ص ١٥٣. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٤٩. الشيخية، ص ٣٧٩.

(٤) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٣. الذريعة، ج ٥، ص ١٧٣.

(٥) الذريعة، ج ٢٠، ص ٣٦١. أعلام هجر، ص ١٥٣. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٤٧.

(٦) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٩٣. أعلام هجر، ص ١٥٤.

مسألة»، منها تفسير قوله تعالى: «وتحسّبهم أيقاظاً وهم رقود»^(١).

١٤٥ - جواب مسائل الشيخ أحمد القطيفي مخطوط، يحتوي على «١٤٥ مسألة»، منها بيان معنى الحديث الشريف : (له الأمثال العليا)، وقوله تعالى : «وله المثل الأعلى، في السماوات والأرض»^(٢).

١٤٦ - جواب مسائل السيد إسماعيل، وهي عدة مسائل؛ منها بيان معنى : (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)^(٣) ، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم».

٤٧ - جواب مسائل الشيخ صالح بن طوق القطيفي، وهي «١٨ مسألة» حلها فقهية، طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(٤).

١٤٨ - جواب مسائل المولى علي، هكذا جاء في «أعلام هجر»^(٥):

١٤٩ - جواب مسائل السيد كاظم الرشتي تدشـ - تلميذه الأرشـ - طبع ضمن المجلد الثاني من «جواجم الكلم»^(٢).

١٥٠ - جواب السؤال عن «بسط الحقيقة كل الأشياء وليس منها»،
والسائل هو المولى محمد مهدي بن محمد شفيع الاسترابادي^(٧).

(١) أعلام هجر، ص ١٥٣ . فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٤٥ .

(٢) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٧، أعلام هجر، ص ١٥٤.

(٣) الذريعة، ج ٥، ص ١٨٧، أعلام هجر، ص ١٥٤، فهرست كتب الشيخ أحمد،
ص ٣١٩، الشيخية، ص ٣٧٧.

(٤) أعلام هجر، ص ١٥٥، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٢٧.

^(٥) الذريعة، ج ٥، ص ١٨٨، أعلام هجر، ص ١٠٥.

(٦) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٤٨، أعلام هجر، ص ١٥٦.

(٧) أعلام هجر، ص ١٥٠، الذريعة، ج ٥، ص ١٨٢، الشيخية.

- ١٥١ - جواب مسائل الملا رشيد، وهي «٣ مسائل»، منها شرح الحديث
المنسوب للإمام العسكري عليه السلام : (إن روح القدس في جناننا
الصاقورة، ذاق من حدائقنا الباكورة) ^(١).
- ١٥٢ - جواب مسائل الشيخ محمد حسين النجفي، يحتوي على «١٥
مسألة»، في بيان ضروريات الدين، ومسائل أخرى لم يزل
مخطوطاً ^(٢).
- ١٥٣ - جواب مسائل أحمد بن مهدي الأبرقوئي، وهي «٤ مسائل»، طبع
ضمن الجلد الثاني من «جوامع الكلم» ^(٣).
- ١٥٤ - حياة اليقين في أصول الدين، ويحتمل أن يكون متحدداً مع «حياة
النفس»، كما جاء في الذريعة ^(٤).
- ١٥٥ - رسالتان مخطوطتان - في جواب بعض المسائل الفقهية،
ولم يشر صاحب «فلاسفة إسلام» إلى اسميهما ^(٥).
- ١٥٦ - رسالتان في رد اعترافات العلماء الواردة عليه،
مختصرتان، وطبعت الرسائلان ضمن كتاب «شرح حياة الأرواح»؛
للمولى حسن كوهن ^(٦).

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٤، الذريعة، ج ٥، ص ١٨١، أعلام هجر،
ص ١٥٤، الشيخية، ص ٣٧٧.

(٢) الذريعة، ج ٥، ص ١٧٩، أعلام هجر، ص ١٥٧، فهرست كتب الشيخ أحمد،
ص ٣٢٨، الشيخية، ص ٣٧٩.

(٣) أعلام هجر، ص ١٥٨ فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٣. الشيخية، ص ٣٨٠.

(٤) الذريعة، ج ٥، ص ١٢٤. أعلام هجر، ص ١٦١.

(٥) تاريخ فلاسفة إسلام، ص ١٠١. أعلام هجر، ص ١٢٦.

(٦) أعلام هجر، ص ١٦٢. الذريعة، ج ٧، ص ١١٥.

- ١٥٩ - الرسالة الحملية في أحكام التقية، شرح فيها كلام الآغا باقر الوحيد البهبهاني في بيان متى تحمل الأخبار عن أهل البيت عليهما السلام على التقية، طبعت ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»^(١).
- ١٦٠ - الرسالة الزنجية في تفسير آية : «لَيْسَ كُمَثْلَهُ شَيْءٌ»، ألفها في شرح «رسالة الكاف»؛ للشيخ أحمد بن الشيخ محمد آل ماجد البحرياني، بعيد التزاع بين البحرياني، وبين السيد عبد الصمد بن علي آل شبانه الزنجي البحرياني، ويحتمل اتحادها مع الرقم «٦٨»، طبعت ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»^(٢).
- ١٦١ - رسالة في أحكام المستحاصة^(٣).
- ١٦٢ - رسالة في أصلية العدم، خطوطه مختصرة^(٤).
- ١٦٣ - رسالة في أن الإ茅ثال يقتضي الصحة وبراءة الذمة^(٥).
- ١٦٤ - رسالة في البسط والتكسير^(٦)، ويحتمل اتحادها مع الرقم «١٢٢» الآنف الذكر، وهي من الرسائل المفقودة.
- ١٦٥ - رسالة في بيان أحوال البرزخ، ومعنى الملائكة النقالة، طبعت ضمن المجلد الثاني من «جوامع الكلم»، وهي غير الواردة في الرقم

(١) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٩. أعلام هجر، ص ١٦٣. الشيشية، ص ٣٨٠.

(٢) التریعة، ج ١١، ص ١٩٧، وج ١٣، ص ٢٩٠. أعلام هجر، ص ١٦٣. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٤ و ٣٣١. الشيشية، ص ٣٨٤.

(٣) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣١٤. أعلام هجر، ص ١٦٤. الشيشية، ص ٣٨٤.

(٤) أعلام هجر، ص ١٦٤. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٩.

(٥) أعلام هجر، ص ١٦٤. التریعة، ج ١١، ص ١١٣.

(٦) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٥٧. أعلام هجر، ص ١٦٥. الشيشية، ص ٣٨١.

- «٣٥» عن «أحوال المبدأ والمعاد» جواب الملا حسين الكرماني^(١).
- ١٦٦ - رسالة في «بيان معن الملائكة النقالة»^(٢) مختصرة ومحفوظة، وهي غير الرسالة السابقة الذكر رقم «١٦٥».
- ١٦٧ - رسالة في جواب الشيخ جعفر «فراكونزولي» الهمداني، عرض فيها السائل عقائده على الشيخ أحمد، وطلب منه بيان موارد الخطأ فيها، طبعت ضمن «مجموعة الرسائل الحكيمية»^(٣).
- ١٦٨ - رسالة في العلم^(٤)، راجع الرقم «١٧٨».
- ١٦٩ - رسالة في العلم الإلهي، كتبها جواب السيد حسن الخرساني، طبعت ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»^(٥).
- ١٧٠ - رسالة في الكيمياء، طبعت ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»، وهي المعروفة بـ«الرسائل الخجورية»^(٦).
- ١٧١ - رسالة في المباحث اللغوية، أو مباحث الألفاظ، رسالة ميسوطة، طبعت ضمن المجلد الأول من «جوامع الكلم»، ويمثل اتحادها مع «رسالة في اللغة» رقم «٩٩»^(٧).

(١) أعلام هجر، ص ١٦٥. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٧.

(٢) فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٠٦. أعلام هجر، ص ١٦٥. الشيخية، ص ٣٨٢.

(٣) أعلام هجر، ص ١٦٦.

(٤) الذريعة، ج ١٥، ص ٣١٥. أعلام هجر، ص ١٦٦.

(٥) الذريعة، ج ١٥، ص ٣١٧. أعلام هجر، ص ١٦٦. فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٢٨٤.

(٦) أعلام هجر، ص ١٦٧. الذريعة، ج ١٨، ص ١٩٦.

(٧) الذريعة، ج ١٩، ص ٤٩. أعلام هجر، ص ١٧٦. فهرست كتب الشيخ أحمد،

- ١٧٢ - شرح أبيات ابن فیروزی، وهو من الكتب المفقودة للشيخ^(١).
- ١٧٣ - شرح الأحادیث.. شرح فيه أكثر من عشرين حديثاً، جمعها تلميذه المولى محمد حسين البافقي^(٢).
- ١٧٤ - شرح حديث : (إن الميت يبلی إلا طینته فستبقى مستدیرة)، مطبوع^(٣).
- ١٧٥ - شرح حديث : (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، ألفه جواباً للشيخ محمد مهدي، بن محمد شفیع الاسترابادی، طبع مكرراً ضمن مجلد الأول والثانی من «جوامع الكلم»^(٤).
- ١٧٦ - شرح «رسالة التوحید»؛ لعبد الكریم بن إبراهیم الجیلانی^(٥).
- ١٧٧ - شرح «رسالة العلم»؛ للسيد أبي الحسن الحسیني التنکابینی، وهو من تلامذة الشيخ أَحْمَد، وهي غير الرسائلان الواردتان سابقاً في رقم «١٦٩»، و«١٧٠»^(٦).
- ١٧٨ - شرح «رسالة العلم» للمولى هادی السبزواری، ويمكن اتحادها مع «رسالة العلم» رقم «١٦٩»^(٧).

(١) أعلام هجر، ص ١٧٦. فهرست كتب الشيخ أَحْمَد، ص ٣٢٧. الشیخیة، ص ٣٨٤.

(٢) الذریعة، ج ١٣، ص ٦٤. أعلام هجر، ص ١٦٧.

(٣) أعلام هجر، ص ١٦٨. الذریعة، ج ١٣، ص ١٨٩.

(٤) أعلام هجر، ص ١٦٩. الذریعة، ج ١٣، ص ٢٠٨. فهرست كتب الشيخ أَحْمَد، ص ٢٨٧. الشیخیة، ص ٣٨٥.

(٥) الذریعة، ج ١٣، ص ٢٨٤. أعلام هجر، ص ١٦٩.

(٦) أعلام هجر، ص ١٦٩. الذریعة، ج ٥، ص ٣١٥.

(٧) الذریعة، ج ٥، ص ٢٠٢. أعلام هجر، ص ١٦٩.

- ١٧٩ - شرح مسائل علم الأصول من خاتمة مقدمات «كشف الغطاء»، وهو غير ما تقدم بعنوان «شرح مبحث حكم ذي الرأسين» من كتاب «كشف الغطاء».
وفي الذريعة أن نسخته الخطية تزيد على ألفي بيت^(١).
- ١٨٠ - «شعلة النار» هكذا جاء في الذريعة، «رأيتها ضمن مجموعة من رسائله في مكتبة الخونساري بالنجف الأشرف»^(٢).
- ١٨١ - الفقر، رسالة مختصرة في الفقر، والسعادة والشقاوة^(٣).
- ١٨٢ - الكشكول. في أربع مجلدات، لم يزل مخطوطاً، وهو مشتمل على مطالب متفرقة، ربها حسب حروف الهجاء^(٤).
- ١٨٣ - مجموعة جوابات مسائل، تبلغ «٦٦» مسألة، دونها الولد الأكبير للشيخ أحمد الشيخ محمد تقى^(٥).
- ١٨٤ - «المشيئة» رسالة فارسية، أملأها الشيخ في بيت أقا زين العابدين، وهي جواب لسؤالات الميرزا يوسف، والشيخ المهدى^(٦).
- ١٨٥ - المعراج والمعاد مخطوط، وعليه شرح لتلميذ الشيخ الأرشد السيد كاظم الرشتي^(٧).

(١) الذريعة، ج ١٤، ص ٥١. أعلام هجر، ص ١٧١.

(٢) الذريعة، ج ١٤، ص ١٩٩. أعلام هجر، ص ١٧٣.

(٣) أعلام هجر، ص ١٧٣. الذريعة، ج ١٦، ص ٢٧٨. الشيشخية، ص ٣٨٨.

(٤) الذريعة، ج ٢٨، ص ٧١، أعلام هجر، ص ١٧٣، فهرست كتب الشيخ أحمد، ص ٣٨٤، صحيفة الأبرار، ص ٤٥٦، الشيشخية، ص ٣٨٨.

(٥) أعلام هجر، ص ١٧٣، الذريعة، ج ٢٠، ص ٨٠.

(٦) الذريعة، ج ٢١، ص ٦٨، أعلام هجر، ص ١٧٣.

(٧) أعلام هجر، ص ١٧٤، الذريعة، ج ٢١، ص ٢٢٥، وج ١٣، ص ٢٩٠.

إن رصدنا مؤلفات الشيخ أحمد بن زين الدين خلال هذه الدراسة، يمكن اعتبارها بأنها أوسع الدراسات الجادة، التي اعتمدت على عدد ضخم من المصادر، للتأكد من أسماء كتب الشيخ وعدها، وبالفعل فإن عدد مؤلفات الشيخ ناهز المائة والثمانين، فيما تخطى أوسع المصادر أكثر من «١٧٦» مصنفاً للشيخ.

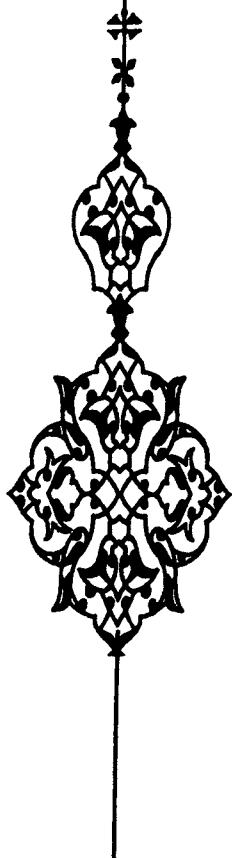
وبالرغم من الجهد والمشقة في حصر كتب الشيخ هنا، إلا أن إيرادها لا يقوم على أساس التحقيق الكامل لها، فأوثق المصادر لدينا لم تعط رقمًا لكتب الشيخ يتجاوز التسعين مصنفًا، ولذلك فإن احتمالية الخلط والإزدواجية واردة هنا، لاعتمادنا على عناوين تلك المصنفات، دون التثبت الداخلي لتلك الكتب والرسائل، والأجوبة الكثيرة، التي يضمها «جوامع الكلم»، و«مجموعة الرسائل الحكيمية»، بل إن هذا العمل لابد وأن يتم مستقلًا عن هذه الدراسة في المستقبل، باعتبارها أمانة في عنان الباحثين، وحقل خصب للبحث لطلاب المعرفة، والعلماء على حد سواء.

الفصل الثاني

اتجاهات الاٰوَّل الفكريّة

اولاً- مدخل للفلسفة العربيّة الإسلاميّة

ثانياً- المنحى الفكري



أولاً : مدخل للفلسفة الإسلامية

عند مراجعتنا لتاريخ الحضارة العربية، لا نجد أن للعرب قبل اتصالهم بالحضارة اليونانية فلسفة محددة^(١)، فجل ما تعرفه الأمة العربية في تلك العصور قليل من الشعر والخطابة... ولا غرابة في ذلك، لأن الفلسفة دلالة على قمة الرقي التي وصلت له تلك الحضارة... باعتبارها فكرها المجرد، ودلالة نصوتها.

بل لعل الفلسفة والفكر عموماً يتطلبان مناخاً متكاملاً من المفاهيم الاجتماعية والنفسية، التي تمر بها أمة من الأمم، ويتطلبان أيضاً تربة غنية خصبة لها، لأنها من أصعب الزراعات^(٢)، لذلك من المستحيل إثبات وجود فلسفة عربية للأمة في جاهليتها.. وأن الفلسفة من جهة ثانية دلالة على التطور والتحضر عند الأمم.

ولا نعني هنا أن الأمة العربية كانت عاجزة عن الإتيان بها، فجاهلية العرب تميز بالرغم من كل ذلك بالنشاط والاتصال بالحضارات المحيطة بها، من فارسية ورومانية.. إلا أن مقومات اختمار فلسفة عربية، لم تكتمل بعد في ذلك وقت، كما أن النصيحة الملاحظ في الفلسفة اليونانية، لم يكن بدأة للجهاد الفكري الذي بذله أفلاطون وسocrates فقط.. بل إنما هو خلاصة أفكار سابقة، وحضارة عريقة معمرة بالتأمل والدرس^(٣).

إلا أن الجزيرة العربية أصبحت مهيئة لاستقبال الإسلام بعد أن فقدت

(١) رمزي بخار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق، «١٩٧٧م»، ص ٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، مرجع سابق، ص ٢٢.

مقومات بقائها، وعناصر العمق في ثقافتها القديمة^(١).

ولا نسعى هنا لإلغاء التراث الثقافي في العصر الجاهلي من شعر وخطب، إلا أنه ليس من مقومات بناء الحضارات من شيء، كما أن هذا الشعر وما فيه من حكمة لا تغدو أن تكون ومضات فكرية نابعة من ذلك الأدب الوجданى^(٢)، فهو لاء القوم أميون لا يحسنون القراءة أو الكتابة، على الرغم من معرفتهم ببعض علوم الفلك والطب البدائية.

لم تكن للعرب فلسفة خاصة بهم لها مذهبها ومناهجها المنطقية، بل إن ما جاء في شعرهم بعيد عن التفكير الفلسفى جل ما في جوهرها تفكير في الماورائيات، ولم يعرف العرب هذا النوع من التفكير إلا بعد الإسلام^(٣).

وبعد مجيء الإسلام وانقضاء الخلافة الراشدة، ظهرت مسألة النص والتفسير، وتلاحت العديد من إشكالات المسائل العقائدية، ذات الأبعاد الفلسفية، كقضية الصفات الإلهية، والقضاء والقدر، والظاهر والباطن...^(٤)، فحركت العقل العربي لابداع مناهج وأطر فلسفية، يقيم عليها تطوراته الفكرية وأسسها العقائدية.

ومع توسيع الفتوحات الإسلامية، وازدياد حركة الترجمة اللذان عن طريقهما أمكن للعقل العربي أن يحتك بثقافات الحضارات الأخرى؛ مثل

(١) د. جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، ١٩٨٨م»، ص ٥٣.

(٢) رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٤) د. جعفر آل ياسين، المدخل، مرجع سابق، ص ٥٣.

الفارسية والرومية والهندية ويأخذ منهم، ومن الحضارات السابقة أيضاً كاليونانية، مبتدأً بمحاكاة تلك الفلسفات، ومقتبساً منها العديد من أفكارها الفلسفية^(١)، إلا أنه وبعد ردح من الزمن تمكّن العرب من خلق فلسفتهم الخاصة بهم، وبالرغم من تأثيرهم بالفلسفة اليونانية، ونسجهم على منوال أفلاطون وأرسطو... إلا أن فلسفتهم تميّزت بعلانيتها من جهة، وبكونها فلسفة توفيقية في غايتها من جهة أخرى، لم تتحطى الدين بل حاولت أن توفق بين الدين والفلسفة.

وتععدد مسالك الفلسفة العربية في ظل المجتمع الإسلامي إلى مسالك متباينة، إلا أنها اعتمدت في غايتها على الكتاب والسنة، ثم حكمت العقل في المشكلات التي تواجهها.

ولعل من أبرز «المشكلات» العقائدية في الصدر الأول «الجبر والتفسير»^(٢)، فجاءت «الجهمية» التي ادعت أن الإنسان مجبر في أفعاله، لا قدرة له ولا اختيار، ويعادلها «الجهنمية» التي أكدت أن الإنسان رب أفعاله، ولا تسيطر عليه أية قوة خارجية على إرادة أفعاله .

وتميّز الموقف الثالث بالوسط، وجاء بمقولة (لا جبر ولا تفسير)، ولكن أمر بين أمرين).

إلا أن البعض يرى أن الفكر يحتاج بدليهياً لفترات طويلة من الزمن للاختمار والنضوج.

ويؤرخوا الفلسفة مع بداية ظهور علم الكلام، في الدفاع عن العقائد^(٣)،

(١) رمزي نجاشي، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٥.

(٣) رمزي نجاشي، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٨٠.

فيجاءت «المعتزلة»؛ مؤسسها واصل بن عطاء، يبدأه أن العقل هو قياس الحقيقة، وأن الشك ضرورة حسنى للوصول إلى اليقين، ولا إيمان إلا بالاقتناع واعتزل حلقة الحسن البصري^(١).

وفيما رأى المعتزلة وجوب تقديم العقل على النقل حين تعارضهما، جاءت «الأشعرية» مناهضة للمعتزلة بدور متوسط بين البصريين والمعتزلين، بعد أن كان الأشعري معتزلياً.

وقررت تلك المدرسة بأن الصفات الوجودية للذات الإلهية هي معان أزلية قائمة بالذات... ونسبت وجود العرش واليد والوجه لله سبحانه وتعالى. بل ورؤيته يوم القيمة.

وذهبت الأشعرية إلى أن أفعال المخلوق مخلوقة ومبدعة من الله، ولكنها للمخلوق كسباً ووقعاً عند قدرته^(٢)، واعتمدت في تفسيرها هذا على الوحي وظاهر القرآن الكريم، فاستواعت الأشعرية أو الأشاعرة أكثر الناس في مذهبها^(٣).

إلا أن كثير من الباحثين يخاطبون حينما يرجعون أصل علم الكلام إلى كل من هؤلاء، أشاعرة كانوا أم معتزلة، بل ويخاطبون كثيراً في تغافل دور الشيعة الإمامية في «علم الكلام»، الذي يرونـه البداية الأولى لظهور الفلسفة الإسلامية، ويقصرون دور الشيعة الإمامية على نقلهم من المعتزلة، وتقليلـها في آرائـها وفلسفـتها.

(١) رمزي بخار، الفلسفة العربية، ص ٨١.

(٢) د. جعفر آل ياسين، المدخل، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.

بل إن أول من سن علم الكلام، والاحتجاج في الإسلام؛ هو الإمام علي عليه السلام... لاسيما أيام الشورى والجمل وصفين.

وكذلك احتاج الإمام الحسن عليه السلام، على معاوية عام الجمعة على المنبر في الكوفة، واحتج الإمام الحسين عليه السلام، على معاوية وعلى أهل الكوفة يوم كربلاء، كما روي عن الإمام السجاد زين العابدين عليه السلام، كثير من الإحتجاجات، والإمام الرضا في مجلس المؤمن على أصحاب المقالات؛ مثل الجاثيقي رئيس الأساقفة، ورئيس الجالوت عالم اليهود، ورؤساء الصابعين والربذ الأكبر، وأصحاب زرادشت، ونسطاس الرومي، وغيرهم من المتكلمين وال فلاسفة أشهر من أن نذكره^(١).

ولم يأخذ الشيعة من المعتزلة، بل أن المعتزلة هم الذين أخذوا من الشيعة الكثير من أفكارهم وآرائهم العقائدية.

وما لا شك فيه أن الشيعة كانوا من أكبر المساهمين في انطلاق الحضارة الإسلامية، بشتى صورها وألوانها، وفي جميع الميادين إبتداءً من علم الكلام إلى جميع الميادين الفكرية، التي أسهموا فيها بجلاء بارز^(٢).

لم نشأ في هذا المدخل استعراض مبادئ الفرق الإسلامية، ولا مناقشتها أيضاً، فهذا خارج عن إطار البحث المرسوم.. ولكننا فقط أردنا الإشارة بهذه المدارس فقط «لإسهاماتها» المتباينة في الفكر الإسلامي، كما أنها لم نقصد إلقاء الضوء كاملاً على عطاءات الفكر الشيعي في الحضارة الإسلامية، إنما أردنا الإشارة التاريخية لهذه المدرسة الإسلامية، وأساسها فيما يخص علم الكلام بإيجاز فقط.

(١) المرجع السابق، ص ٢٨ - ١٧. راجع أيضاً أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٣٢.

(٢) فلاسفة الشيعة، مرجع سابق، ص ٣٠.

أردنا من هذه الإشارة السابقة، للوصول إلى أن هذه المدارس الإسلامية، مهدت لدخول الفلسفة، والعلوم العقلية لبلاد الإسلام .

وتلت مرحلة علم الكلام مرحلة فلسفية جديدة، بشرت بولادة المنهج الفلسفي المستقل^(١)، تمثلت بمرحلة الفيلسوف العربي؛ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، «٨٠١ م - ٨٧٢ م»، الذي يشبه دوره الحضاري دور سocrates اليوناني.

وتلاه الفارابي وابن سينا والمعري، وغيرهم من الفلسفه المسلمين.

* * *

لعل الفكر قدم قدم الإنسانية، وقدم قدم الإنسان الأول، الذي وقف أمام المجهول متسائلاً، إلا أنه مما لا شك فيه أن الفكر قد سبق التعبير قطعاً .
والفلسفة هي نوع من التساؤل... وما جاءت البشرية إلا لتسأل لا لتجيب، لذلك فإن فرنسيس بيكون يعبر عنها «بالمعرفة الناشئة عن العقل»^(٢)، وتعريف للفلسفة كهذا جدير باللاحظة والاختبار.

إلا أن هناك تعاريف أخرى للفلسفة لفلسفه اليونان والإسلام، يجدر الإطلاع عليها أيضاً، لعل أبرزها قول سocrates : من أن الفلسفة «هي البحث العقلي عن حقائق الأشياء المؤدي إلى الخير، وأ أنها تبحث عن الكائنات الطبيعية وحمل نظامها، ومبادئها وعلتها الأولى»^(٣) .

(١) رمزي نجاح، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٨١.

(٢) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مكتبة الفكر الجامعي، «١٩٧٢ م»، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦.

ولا يختلف تعريف أفلاطون وأرسطو للفلسفه كثيراً عن تعريف أستاذها سocrates، إلا أن هذا التعريف قد تغير كثيراً بعد أن انسلاخ عن الفلسفه معناها العام، الذي كان يطلق عليها في العصور المتقدمة.

ويعرف الكندي الفلسفه «بأنما علم الأشياء بحقائقها، وهذه الحقائق كليلة؛ لأن الفلسفه لا تطلب معرفة الجزئيات، إذ أن الجزيئات غير متناهية، واللامتناهي لا يحيط به العلم».

وللفلسفه من حيث كذا شرف على جميع العلوم الإنسانية، ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفه للفلسفه الأولى»^(١).

أما عند ابن سينا، فهي : «الحكمة استكمال النفس الإنسانية، بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية، على قدر الطاقة الإنسانية»^(٢). من هنا كانت الفلسفه العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود وماهيته وعلمه، مجرداً من القيود، أي أن موضوع الفلسفه هو الكون وما بعده والإنسان^(٣).

ومهمة الفيلسوف مهمة عقلية، كما ترى وليس لفظية، وإذا ما استعمل اللفظ فإنما يستعمله كوسيلة فقط وأداة للتعبير عن حقائق عقلية مجردة.

وليس أدل على هذا الفهم للفلسفه من تعريف الفلاسفه المتأخرین لها؛ كالشيرازي والسيزواري، وديكارت وهيجل وغيرهم.

فالشيرازي يرى الفلسفه أنها : «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق

(١) المرجع السابق، ص ٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار الجواب، «١٩٩٣م»، ص ٢٦٢.

الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لاأخذنا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وهي نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبه بالباري»^(١).

ويعرفها السبزواري : «بالحكمة صيورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، وهي العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية»^(٢).

وهي عند ديكارت: «العلم العام لجميع العلوم وهي معرفة العناصر الأساسية من كل علم، وهي معرفة الكائن الجدير بالكينونة»^(٣). ولنأخذ هذا التعريف القصير ليجعل للدلالة الفكرية في علم الفلسفة « الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة»^(٤).

وفي تعريف هيجل نجد إطلاق موضوع الفلسفة من أي قيود، لأن موضوع الفلسفة يشمل الوجود بأسره.

لا ننوي هنا الإيغال في شرح تعاريف الفلسفة، ولا ترجيح بعضها على بعض.. ولكننا نهدف للإشارة إلى ما يجمع تلك التعريفات من قاسم مشترك. فتلك التعريفات - وغيرها كثيرة - تتفق على عامل مهم ألا وهو محصلتها النهائية.. تلك المحصلة العلمية، كما أن تلك التعريفات تجمع على أن الفلسفة «علم خير»، أو لنقل علم نافع، وبفضل الفلسفة وبحوثها يتوضّح الإنسان

(١) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص. ٧.

(٢) المرجع السابق، ص. ٧.

(٣) المرجع السابق، ص. ٧.

(٤) المرجع السابق، ص. ٧.

بالحكمة الخالدة.. التي لو لاها لما بقي معنى للخير والشر والسعادة والألم... بل لو لا الفلسفة لأنها رأت جميع القيم الإنسانية السامية.

كما ترشدنا تلك التعريفات بشكل واضح إلى منهج الفلسفة وطريقها ألا وهو العقل.

وللعقل إسلوبين لاستخراج الحقيقة، الأول : قدم وهو القياس الصوري الذي اعتمدته أرسطو واضح علم المنطق.

والثاني : الاستنباط الرياضي الذي اعتمدته ديكارت وسلم به العقليون من بعده^(١).

وسمى الأسلوب الأول - القياس الصوري - صوريًا لأنه يهتم بصورة التفكير وهيئته قال أرسطو: «لا يصح الحكم على أمر بأنه صادق، إلا إذا كان نتيجة لقياس مضبوط»^(٢)، أي أن هناك تلازمًا عقلانياً بين قولين، فإذا ما سلمنا بصحة المقدمات فيلزم منا التسليم بالنتيجة باعتبارها قهرية لهذه المقدمات.

فالقياس ينتقل بنا من مقدمات معلومة إلى حقيقة مجهولة، ولا شك أن أرسطو وضع ذلك القياس في أسلوب منهجي كامل ومرتبط^(٣).

أما الاستنباط الرياضي - الأسلوب الثاني للفلسفة - فيتلخص في استخراج الحقيقة من البديهييات التي يجيزم بها العقل لذاتها دون دليل^(٤).

(١) محمد جواد مغنية، *معالم الفلسفة الإسلامية*، دار العلم، بيروت، ١٩٧٣م.

ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) رمزي بخار، *الفلسفة العربية*، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٤) محمد جواد مغنية، *معالم الفلسفة الإسلامية*، مرجع سابق، ص ١٩.

هذه الحقيقة تنتقل للذهن مباشرةً، دون أي عمليات فكرية وسيطة، يقصد بها الاستدلال، أي ينتقل الذهن من حقيقة معلومة إلى حقيقة بجهولة مباشرةً كانتقالنا من «أنا أفكّر» إلى «أنا موجود»، إلا أن الفلسفه المسلمين يعتمدون على القياس الأرسطي، ولا ينكرون الاستدلال الرياضي ولا التجربة كأسلوب ثالث للفلسفه^(١).

من هنا وطبقاً لهذين الأسلوبين السابقين، فإن الفيلسوف يقوم دائماً بإرجاع مباحثه الفلسفية إلى مبادئها الأساسية، وفرضها التي قامت عليها، فاقداً الكشف عن الأسس التي تقوم عليها المكانت^(٢).

وفي بحث الفيلسوف عن الماهيات يستخدم العقل بأساليبه معلولاً عليها كل التعويل باعتبارها منهج جريء، يقوم على افتراض قدرة الطريقة العلمية وسدادها في كل ميدان^(٣)، بل إن النظرة التأملية الفلسفية نظرية عالية لا تقل عن النظرة الدينية التأملية عن عالم خلقه إله قادر على كل شيء.

وباعتماد الفلسفه المسلمين على «العقل» في جميع مباحثهم الفلسفية، فإن المسافة بين الدين والفلسفه، أصبحت تطول وتقتصر من فيلسوف لآخر، فجاءات الحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفه، ليتحقق الانسجام بين نظرته العقلية ومعتقده الديني^(٤).

وهذا التوفيق بين الدين والفلسفه أصبح اتجاهها سائداً لتقرير العلاقة بين

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٤) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفه، العصر الحديث، «١٩٨٨م»، ص ٤٥.

الوحى والعقل، لا ينكره أحد من فلاسفة المسلمين، بل نراهم يحرصون وفي مقدمتهم ابن رشد، بأن الحكماء من الفلاسفة لا يجيزون الجدل في مبادئ الشرائع، ويدهبون إلى أن الفلسفة لا ينبغي لها التعرض لقول مثبت أو مبطل لمبادئ الشرائع العامة^(١).

وبالطبع فقد سبق ابن رشد فلاسفة، وتأخر عنه فلاسفة، نادوا بتلك المحاولة التوفيقية.

إلا أن البعض عول على العقل ولم ييالي بالعقائد، ورفض الفلسفة آخرون بحججة كوفها هدم للعقائد، وحاول أصحاب الموقف الثالث التوفيق بينهما، إلا أنهم لم يخرجوا عن تلك الأطر - المواقف - الثلاثة، حتى جاء الشيخ أحمد بن زين الدين ليقرر منهاجاً جديداً للفلسفة الإسلامية.

أشرنا قبل قليل للعوامل الموضوعية التي مهدت لنشوء «علم الكلام» عند المسلمين، وأشرنا إلى أن الخلافات السياسية والعقائدية كانت السبب لنشأة «علم الكلام»، إلا أن علم الكلام تأثر بالفلسفة واستعملها للذود عن العقيدة الدينية، حتى احتل مع الفلسفة بشكل يصعب فصلهما عن بعضهما، كما قال ابن خلدون^(٢).

وإذا عرفنا غاية الفلسفة وموضوعها، فما هو غاية علم الكلام وموضوعه؟، ولماذا سمي بهذا الاسم؟، وما أوجه الاختلاف بينه وبين الفلسفة؟.

عرف علم الكلام بعلم التوحيد، أو علم الأصول، الذي عن طريقه يمكن الاستدلال على آراء الفرق الإسلامية على حقيقته منه^(٣)، إلا أن تسميته بعلم

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥.

الكلام جاءت متأخرة في عصر الخليفة العباسى المؤمن، للاختلاف الحاصل عند الفرق الإسلامية في مسألة كلام الله، هل هو حادث أم قديم؟، والتي تعتبر من أشهر مسائله، فسمى باسمها^(١).

وبالتالي فإن علم الكلام عرف على أنه «علم يمكن بواسطته إثبات العقائد الدينية بالحجج، ودفع الشبهات، وإلزام الخصم بإقامة البراهين القطعية»^(٢). وعرف البعض بأنه «إثبات الحقائق الدينية بالبراهين العقلية»^(٣).

من هنا ندرك أن مباحث الكتب الكلامية، دارت حول ستة مقاصد.
١ - الوجود شاملًا جميع أنواعه واجبًا كان أو ممكناً جواهرًا أو عرضًا، علة أو معلولاً.

٢ - الموجودات الممكنة، وتقسيمها إلى جواهر وأعراض وتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة.

٣ - إثبات الصانع وصفاته وعلاقته بالعالم.

٤ - النبوة وما يتبعها من المعجزة والعصمة.

٥ - الإمامة وشروطها.

٦ - المعد وأحواله^(٤).

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الفلسفة تعالج هذه المباحث أيضاً، لكن الفلسفه يختلفون عن المتكلمين في الطريقة والمنهج - كما أشرنا سابقاً-

(١) د. محمد البهى، الجانب الإلهي، ج ١، ص ٣٧.

(٢) السيد محمد تقي مدرسي، العرفان الإسلامي، دار البيان العربي، «١٩٩٢م»، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٥.

فالمتكلم يبدأ بمبادئ العقيدة ويسلم بها، ثم يستدل على صحتها بالبراهين العقلية، ويدفع الشبهات عنها.

أما الفيلسوف فإنه يبدأ بمبادئ الفلسفة أو حقائقها، فيسلم بها، وإذا كان مسلماً حاول التوفيق بينهما^(١).

ولقد أثرت الفلسفة كثيراً في علم الكلام، بالرغم من نشأته الداخلية^(٢)، فتحدي الفلسفة لم يمنع علماء الكلام من تقليد الفلاسفة في كثير من المسائل، بل إن علم الكلام في مقاصده استوحى المنهج العلمي من الفلسفة، ابتدأ من المنطق الأرسطي إلى مناهج الجدل وطبيعة الحجاج، حتى آلت الأمر إلى استدراج علم الكلام شيئاً فشيئاً، إلى حيث الفلسفة لا في المنهج فقط، وإنما أيضاً في اقتباس مفردات البحث ولغته الفلسفية في كثير من مباحثه الكلامية^(٣).

وإذا كان مؤسس علم الكلام هو الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ومن بعده من أبناءه المعصومين عليهما السلام^(٤)، فهناك رواد آخر من رواد علم الكلام الشيعة؛ كآل نبوخت المعروفيين بولاليتهم للإمام علي وأولاده؛ منهم أبو الفضل نبوخت، الذي عاصر زمان هارون الرشيد، وولاه القيام بخزانة كتب الحكمة، ومنهم أبو عثمان المازني بن محمد النحوي البصري المشهور، والفضل بن شاذان النيسابوري، وإبراهيم بن محمد سعيد الثقفي، ويعقوب بن أبي سهل بن نبوخت، وغيرهم كثير^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) السيد محمد تقى المدرسي، العرفان الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨.

(٤) السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني، نهاية الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧.

(٥) السيد محمد الأمين، أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٣٤. وذكر السيد جميع متكلمي الشيعة على مر العصور.

أما من غير الشيعة الإمامية فهناك الجعد بن درهم، الذي كان مولى لبني مروان، وهو أول من تكلم بخلق القرآن، وقد قاومه الفقهاء وشهد عليه قاض بالرقة بالكفر أمام هشام، فأصدر حكمًا بإعدامه، فقتله خالد القسري عام : «١٢٠هـ»^(١).

وكذلك تلميذ الجعد، جهم بن صفوان من بلخ من خرسان، وهو جبوري المذهب^(٢)، نفي الصفات الأزلية للباري، بخلاف مسألة الجبر.. الذي اعتقاد فيه بأن الله خالق الإنسان وأفعاله، والإنسان أشبه بالريشة، وأعدم في خرسان على يد الأمويين.

ومنهم بعد المجهني وغيلان الدمشقي^(٣)، اللذان يقولان بحرية الإرادة، وخلق القرآن، وبأن الخلافة تصلح لغير القرشي، وأن العمل لا يدخل في الإيمان، وقام عبد الملك بقتل غيلان الدمشقي.

الحسن البصري الذي يعتقد كثير من المؤرخين، بأنه أول من تكلم في القدر، وهو من أبرز علماء الكلام الذين أثروا في ما تلا من مراحل الحركة الكلامية، والتزعة الصوفية، على يد جماعة كبيرة من تلاميذه وأتباعه، لذلك فالحسن البصري تنتهي كثير من المذاهب العقائدية، مثل المعتزلة والصوفية والأشاعرة.

وأصبح البصري قدوة للكثير من العلماء، الذين أخذوا منه فكرة القدرة، التي أشعها بين تلاميذه المتصوفة من أمثال رابعة العدوية، التي سكنت البصرة،

(١) السيد محمد تقى المدرسي، العرفان الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩.

وذهبوا إلى الجبر والزعم بأنّ أفعال العباد مخلقة مباشرة من الله سبحانه^(١).

لا يوجد -اليوم- أدلى شك لدى الباحثين المنصفين، من أن الفكر الشيعي كان من أهم المساهمين على الاطلاق في نمو الحضارة الإسلامية في مختلف عصورها، ومن أكثر المدارس الإسلامية عطاءً وزخماً في جميع المجالات العلمية والفكرية.

بل إن الفكر الشيعي، وكما أشرنا قبل قليل، قد سبق غيره من المدارس الفكرية الأخرى؛ كالمعتزلة والأشاعرة، ولا صحة لما يردده البعض، منأخذ من المستشرقين؛ كآدم مستر في كتابه «الحضارة الإسلامية» من «أن الشيعة ورثة المعتزلة».

فالحقيقة أن الشيعة سبقت المعتزلة والأشاعرة في وجودها وتأسسيها، وتتميز أفكارها الإسلامية وصفاتها وخلوها من الشوائب.

إن قلب المعادلة هو الأصح من وجهة نظرنا، فالمعتزلة هم الذين أخذوا الكثير من أفكار الشيعة، ودونك الشيخ أبو زهرة الذي يذهب إلى هذا الرأي أيضاً.

أما ما ذهب إليه الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوي^(٢) من «أن الشيعة التقظوا كثيراً من أفكار المعتزلة»، في العدد الثاني من مجلة الغد من عام : «١٩٥٣م»، فهو خطأ في التطبيق واشتباه، تجده أيضاً في كتابات الدكتور محمد عمارة الذي ينتصر للمعتزلة ويدافع عن آرائها بحرارة.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

والغريب في الأمر أن الدكتور عمارة في كتابه «المعتزلة ومشكلة الحركة الإنسانية»^(١)، حول نشأة مفهوم الحرية والعدل يؤكد «عن أن المعتزلة يرجعون بسلسلة أفكارهم في هذا الباب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»، ويدلل على هذا القول بتعليق أبي محمد إسماعيل الفرزادي، في مقدمة شرح القاضي عبد الجبار للأصول الخمسة عند المعتزلة بقوله : «أنه أخذ هذه الأصول من الفقيه الإمام الأوحد، نجم الدين أحمد بن أبي الحسين الكني، وهو عن الفقيه الإمام الأجل، محمد بن أحمد الفرزادي، وهو عن عمه الشيخ السعيد البارع إسماعيل بن علي الفرزادي، وهو عن محمد مزدك، وهو عن أبي محمد بن متوية، وهو عن الشيخ أبي السعيد النيسابوري، وهو عن قاض القضاة عماد الدين بن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله، وهو عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصري، وهو عن الشيخ الجبائي، وهو عن أبي يعقوب الشحام، وهو عن عثمان الطويل، وهو عن الشيخ أبي الهذيل، وهو عن واصل بن عطاء، وهو عن أبي هاشم محمد بن الحنفية، وهو عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام .

وبعد هذا التدليل الطويل على أن المعتزلة أخذت عن الشيعة يعود بعد أقل من ثلاثة ورقات ليقول^(٢) : «يكفي أن نعلم أن مع المعتزلة في القول بالعدل، والانتصار لحرية الإنسان، واختياره فرقاً كثيرة من مدارس عدة...»، ويعدد تلك الفرق ومنها الشيعة والخوارج والزيدية.

ولا يهمنا الآن هذا التهافت والدفاع المستميت، فالشيعة أسبق من

(١) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، «١٩٧١م» لبنان بيروت، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

الأشاعرة والمعتزلة جمِيعاً على الإطلاق^(١).

والإمام علي عليه السلام، أول من سن علم الكلام والاحتجاج، ويكتفي دليلاً على ذلك خطبه واحتتجاجاته في أمر الخلافة وغيرها، وكذلك احتجاج الإمام الحسن، والإمام الحسين، وبقية الأئمة عليهم السلام^(٢).

بل إن الإمام علي وأولاده عليهما السلام مصدر جميع العلوم، وقد سبق الإمام الناس إلى الحديث عن التوحيد، واهتم بفلسفتها، والدفاع عن التوحيد والعدل بالمنطق، وأسس التفكير العقلي قبل أن يأتي واصل بن عطاء، «وقد صيغت تعاليمهم هذه في قضايا فلسفية طفت على قول الكثرين من علماء الكلام، وفلاسفة المسلمين، فرددوها على ألسنتهم، ودونوها في أسفارهم، واتخذوا أساساً لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون»^(٣).

ويضيف الشيخ مغنية^(٤): «إن أئمة الفرق والمذاهب ابتدأوا بعلم الكلام حيث انتهى منه أهل بيته عليهما السلام قال ابن أبي الحديد في شرح النهج، ج ٢، ص ١٢٨ : «إن أصحابنا المعتزلة يتعمون إلى واصل بن عطاء، وواصل تلميذ أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأبو هشام تلميذ أبيه محمد، ومحمد تلميذ أبيه علي عليهما السلام».

ولكن كيف لنا أن نورخ للفكر الشيعي، لا من حيث بداياته، فبداياته معلومة لدينا، ولا من حيث نهاياته.. فلا نهاية لفكر استمد ضياءه من وحي

(١) محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٢) نهاية الفلسفة، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٣) محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٩ - ١٧٠.

السماء، ولكن من حيث حقبه الزمنية في إطار مصادره وتعاقب رجالاته؟ .
فيمكن لنا أن نحدد أربع حقب زمنية، كما يراها المستشرق هنري كوربان^(١)، الحقبة الأولى : وهي حقبة الأئمة الموصومين عليهما وتلامذتهم؛ كهشام بن الحكم .

وتستمر هذه الحقبة حتى تاريخ الغيبة الكبرى للإمام المهدي ٣٢٩ـ٤٩» .

الحقبة الثانية : وتمتد من تاريخ الغيبة الكبرى للإمام المهدي عليهما، حتى مجيء الفقيه الكبير نصير الدين الطوسي «٦٧٢ـ١٢٧٣م»، وفي هذه الحقبة نجد ابن بابويه القمي «الشيخ الصدوق»، والشيخ المفيد، والطوسي محمد بن حسن، والسيدین الشریف الرضی والمرتضی.
وتمتد الحقبة الزمنية الثالثة من المعلم الأکبر نصير الدين الطوسي، حتى النضھة الصفویة في إیران.

وتميز هذه الحقبة بخصوبتها الفكرية الأمر الذي هيأت لتلك النھضة. وفيها العدد من الأسماء الكبيرة؛ أمثال العلامة الخلی وأفضل الكاشانی. أما النھضة الصفویة؛ فهي تمثل الحقبة الزمنية الرابعة، مع مدرسة أصفھان والمیر داماد «٤١٠ـ٤١٠»، والملا صدرا وتلاميذهما من أمثال أحمد علوی، ومحسن الفیض، وعبد الرزاق الlahجی، وقاضی سعید القمی وغيرهم^(٢) .

(١) مستشرق وعالم فرنسي، ومدير في معهد الدراسات الإسلامية في السوربون، ومدير قسم الإيرانيات في المعهد الفرنسي الإيراني بطهران سابقاً. له العديد من المؤلفات الإسلامية. ويتميز كوربان بسعة إطلاعه و碧حره في اللغتين العربية والفارسية وهو من المستشرقين المصنفين.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدان، بيروت، «١٩٨٣م»، ص ٧٦-٨١.

إلا أن العسير إحصاء فلاسفة الشيعة ومتكلميها في مختلف الحقب الزمنية تلك، بل سبق وأن أشرنا إلى بعض هؤلاء الأعلام في الصفحات السابقة، ويكتفي هنا أن نشير على سبيل الإيجاز أهم القواعد الفلسفية التي ارتكزت عليها أبرز النظريات الفلسفية الهامة، التي سبق بها مفكرو الشيعة نظراءهم على مر العصور.

ولعل أول قاعدين أساسيتين هما للفيلسوف الكندي^(١)، والثان تعتبران موقفاً جديداً ومتغيراً للفكر الفلسفي العربي السائد آنذاك، أوهما : «إن الشيء لا يصدر ولا يكون عن عدم المطلق، وأن الأشياء معدومة بنظر إضافي فحسب»، لأن طبيعة العدم التي فرضوها تحول دون قبول مطلق القدم بدون ترجيح^(٢).

وأخرهما قاعدة : «إن الواحد لا يصدر عند إلا واحد»^(٣).
ويعتبر الكندي هو أول فيلسوف إسلامي، كان تفكيره يتحرك في إطار المعتقد الإسلامي ومبادئه.

وليس أدل على ذلك من محاولاته الرائعة في التوفيق بين الدين والعقل، والتي تمثل إحدى مظاهر هذا التوجه الإسلامي، عارض فيها النظريات اليونانية والهندية والبرهنية التي دأبت للترويج على أن العقل وحده هو المصدر الكافي لجميع العلوم والمعارف والخير، وأنه لا حاجة للمجتمعات بالأنباء، على

(١) د. جعفر آل ياسين، *فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي*، دار الأندرس، بيروت، ١٩٨٠م»، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

أساس أن الأنبياء حاولوا بما يوافق العقل، ولم يكن إليهم حاجة فالعقل مغن، وإذا جاء الأنبياء بما يخالف العقل فهو مردود عقلاً^(١).

وللكندي أول الفلسفه المسلمين، أو فيلسوف العرب، كما يصفه بذلك الكتاب رأي فلسيفي مميز، وهي «بطلان التسلسل واللامتناهي»، ويوضح الكندي في رسالته «في وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، أن جرم العالم متناه ومحدو، وذلك من خلال مقدمات عقلية واضحة، ترتكز بشكل أساسي على الأسس الرياضية، وإلا لو فرضنا الضد، وفصلنا جزءاً محدوداً من جرم العالم كان الباقي إما محدوداً كذلك، فيكون الجميع -بالإضافة- متناهياً، لأن الجرمين المتناهين متناهين أيضاً في اجتماعهما، وهذا يكون العالم متناه في آن واحد، ولا يمكن اجتماع الضدين^(٢).

أما إذا كان باقي الوجود غير متناه، ثم أضيف ما فصل منه، كان جموعهما أكبر منه بعد الفصل، ولكنه هو لأنه غير متناه، فالمتناه يمكن وصفه بأنه أصغر من اللامتناهي، واللامتناهي يوصف بأنه أكبر وأصغر وهو تناقض... وأثبتت أن الوجود متناه، كان غير أزلي بلا شك، وإلا إذا كان لا أول لوجوده كان غير متناه، وقد ثبت قبل أنه متناه، فهو موجود، وهو جرم، من العدم فاحتاج إلى واحد وهو الله سبحانه وتعالى^(٣).

وهذا البرهان العقلي الذي عرض له الفيلسوف الكندي اعتمد عليه كثير من فلاسفة الشيعة، من أتوا بعده؛ من أمثال أبو الفتح الكراجكي المتوف عام :

(١) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٣.

«٤٤٩هـ»، والطوسي المتوفى عام : «٦٧٢هـ»، والمحقق الدواني المتوفى عام : «٩١٨هـ»، وغيرهم من الفلاسفة حينما تناولوا هذا البرهان بأشكال عدّة^(١). كما أن من أبرز النظريات الدقيقة التي تناولها فلاسفة الشيعة «الحركة» وتحديدها، وأثرها على النظريات الكلية^(٢).

ومن أقدم من عرض آراءه في الحركة في إطارها الفلسفـي الدقيق، هشام بن الحكم حين فسر الحركة بالفعل، وفسر السكون بعدم الفعل، لذلك فهي عنده من «مقدمة الفعل» وليسـت من «مقدمة الأين»، كما يراها الكثـير من الفلاسفة المتأخرـين عنه^(٣).

وتعـرض الشـيخ الرئيس ابن سينا للـحركة في تعـريفـه «للتنـبيه» و«التـنبيـه»، كما أرادـها الفـيلـسوف هو الدـلـالة عـلـى وجود الله، واعتـبر كل حـرـكة تـصـدرـ من محـركـ في مـتـحـركـ، حتـى يـتـهـيـ المـحـركـونـ والمـتـحـركـونـ إـلـىـ مـحـركـ غـيرـ مـتـحـركـ، وـذـلـكـ لـاستـحـالـةـ بـقاءـ سـلـسلـةـ المـتـحـركـ وـالـمـحـركـ دـوـنـ نـهاـيـةـ^(٤).

ويـضـيفـ إنـ تـسـلـسلـ العـلـلـ الـلـامـائـيـ باـطـلـ، وـإـذـاـ اـفـتـرـضـنـاـ مـعـلـوـلـاـ وـفـرـضـنـاـ لـهـ عـلـةـ، وـالـعـلـةـ عـلـةـ، مـنـ الـمـسـتـحـيلـ أـنـ نـكـمـلـ إـلـىـ مـاـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـ، بـلـ يـجـبـ أـنـ نـصـلـ إـلـىـ عـلـةـ غـيرـ مـعـلـوـلـةـ هـيـ الـعـلـةـ الـأـوـلـيـ^(٥).

ونـسـرـجـعـ إـلـىـ الـكـنـدـيـ لـنـرـىـ أـنـهـ «لـمـ يـفـرـقـ بـيـنـ الـحـرـكـةـ وـالـتـغـيـيرـ»، وـقـدـ رـبـطـ

(١) الشـيخـ عبدـ اللهـ نـعـمـةـ، فـلـاسـفـةـ الشـيـعـةـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ ٣٣ـ.

(٢) المـرـجـعـ السـابـقـ، صـ ٣٣ـ.

(٣) المـرـجـعـ السـابـقـ، صـ ٣٣ـ.

(٤) رـمـزـيـ بـخـارـ، فـلـاسـفـةـ الـعـرـبـيـةـ عـبـرـ التـارـيـخـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ ١٣٢ـ.

(٥) المـرـجـعـ السـابـقـ، صـ ١٣٢ـ.

الزمان بالحركة، وربطها معاً بالجسم، فالزمان زمان الجسم - أي إن مدة وجوده - إذ ليس للزمان وجود مستقل والحركة هي حركة الجسم، وليس لها وجود مستقل، والجسم - أي جسم - متبدل بأحد أنواع التبدل، من الحركة المحورية حول مركزه، أو حركة النقلة من مكان لآخر، أو حركة النمو والتقلص والزيادة والنقصان، أو حركة الاستحالة والتواحد، أو الحركة الجوهرية في صور، الكون والفساد^(١).

أما الفارابي «المعلم الثاني»، فإن مبدأ الحركة عنده مرتبط بالإرادة، وتسمى طبيعية، متى لم يكن من خارج أو عن إرادة.

أما الحركات اللاإرادية فإنها حركات متساوية، وتسمى نفسياً نباتية، أما الحركة مع إرادة، أو على لون واحد ألوان كثيرة كيماً كانت وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكلية^(٢).

ويربط الفارابي الحركة بالزمان، فالحركة عنده متصلة بها أشياء تسمى زماناً، ومقطع الزمان يسمى آن، إلا أن الحركة عنده دون بداية ونهاية، أي لا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمني، ولا آخر زمني، فإذاً يجب أن يوجد متحرك على هذا اللون ومحرك لذلك، والمحرك الذي لا يكون متحركاً، يجب أن يكون واحداً، ولا يكون ذا عظم، ولا جسماً، ولا يكون متجزئاً، ولا فيه كثرة بوجه^(٣).

وللرازي الفيلسوف الإسلامي الشيعي - جالنيوس العرب - نظرية مبتكرة

(١) رمزي بخار، مرجع سابق، ص ٣٤، عن رسائل الكندي الفلسفية.

(٢) د. فوزي عطوي، الفارابي، دار الكتاب العربي، «١٩٧٨م»، ص ٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥.

في الحركة، ترتكز على أن الجسم يحوي في ذاته على مبدأ الحركة، ووضع رسالة في هذا الرأي خالف فيها أرسطو وأسمها «مقالة في أن للجسم تحريكًا من ذاته، وأن الحركة مبدأ طبيعي»^(١).

ويؤكّد في هذه الرسالة أن الحركة لا يمكن رؤيتها بل معلومة، وذاتية الحركة وامتناع رؤيتها من القواعد الفلسفية في نظرية الرازي، التي خالف فيها الفلسفة القديمة الموروثة، بالرغم من أن هشام بن الحكم أشار إلى امتناع رؤية الحركة^(٢).

أما علم المنطق - سواء كان أدّة للفلسفة أم جزء منها - فالفلسفه الشيعية مساهماً هم المتميزة في مختلف العصور، إلا أن «رأىـا علم المنطق في الإسلام؛ هما الفارابي في شروحه وجوامهـ وختصراته.. وابن سينا في موسوعـته وتنسيقه ومنهجـته»^(٣).

ومع تسلـينا أن المؤسس الأول للمنطق هو الفيلسوف اليوناني أرسطو طالـيس، إلا أن لـلـفـلـسـفـةـ الـمـسـلـمـيـنـ إـضـافـاـهـمـ وـتـجـدـيدـاـهـمـ الأـصـلـيـةـ^(٤).

ولعل أـبـرـزـ التـجـدـيدـاتـ كـانـتـ عـلـىـ يـدـ الـفـلـسـفـةـ الـفـارـابـيـ،ـ الـذـيـ اـهـتمـ بالـمنـطـقـ الـأـرـسـطـوـيـ شـرـحـاـ وـتـعـلـيـقاـ وـتـعـرـيـباـ،ـ حـتـىـ لـقـبـ بـالـمـعـلـمـ الثـانـيـ.ـ هـذـاـ الـاـهـتمـامـ بـالـمـنـطـقـ حـدـاـ بـالـقـاضـيـ أـبـوـ قـاسـمـ صـاعـدـ الـأـنـدـلـسـيـ فـيـ كـتـابـهـ طـبـقـاتـ الـأـمـمـ»ـ،ـ يـقـولـ عـنـ الـفـارـابـيـ بـأـنـهـ :ـ «ـبـزـ فـيـ صـنـاعـةـ الـمـنـطـقـ جـمـيـعـ أـهـلـ

(١) الشيخ عبد الله نعمة، فلاـسـفـةـ الشـيـعـةـ،ـ مـرـجـعـ سـابـقـ،ـ صـ٤٣٢ـ.

(٢) المرجـعـ السـابـقـ،ـ صـ٤٣٣ـ.

(٣) دـ.ـ جـعـفـرـ آـلـ يـاسـينـ،ـ الـمـنـطـقـ السـيـنـيـوـيـ،ـ دـارـ الـآـفـاقـ الـجـدـيـدـةـ،ـ بـيـرـوـتـ،ـ «ـ١٩٨٣ـ مـ»ـ،ـ صـ٧ـ.

(٤) المرجـعـ السـابـقـ،ـ صـ٩ـ.

الإسلام، وأربى عليهم بالتحقيق فيها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيف الإشارة، منه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة^(١).

والمنطق عند الفارابي على جملة من القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو الاستنتاج الصحيح، وتأخذ مقدماته بعقل الفرد نحو الحق في محمل ما يمكن أن يقع فيه العقل، من أغلاظ من المقولات^(٢).

ولعل من أبرز إضافات الفارابي في علم المنطق جاءت في الفصل الثاني من كتابه «إحصاء العلوم»، الذي قسم فيه المنطق إلى موضوعات، وحدد أقسام المعرفة، وأشار إلى أن المنطق يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسين؛ الأول : ويشتمل على المعانٍ والحدود، وهو قسم التصور، وأحد أقسام المعرفة .

والثاني : ويشتمل على مباحث القضايا والأقىسة والبراهين، وهو قسم التصديق، وهو القسم الثاني للمعرفة^(٣).

وقبل كل ذلك يشير الفارابي في كتابه إلى عظمة المنطق وشدة حاجته، ويلقي نظرة خاطفة على المقولات والعبارة، وأنواع القياس الخمسة البرهانية، الجدلية، السوفسطائية، الخطبية، الشعرية.

أما الفصل الثالث من الكتاب فهو عن التعاليم، وقصد به علم العدد والهندسة والأمثال، والفلك وغيرها من العلوم الطبيعية^(٤).

(١) د. فوزي عطوي الفارابي، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٤) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٨٥.

أما ابن سينا وعلى الرغم من أن الباحثين يؤكدون افتاءه، أثر الفارابي، إلا أن ابن سينا اهتم في دراسته للمنطق، وبشكل خاص بنظرية التعريف بالدرجة الأولى، وعمنطق القضايا بالدرجة الثانية، والذي هو ضرب من ضروب الاستدلال الاستباطي^(١).

ومنطق القضايا هو نوع من القياس، ومبثت القياس من المباحث الرئيسية بالنسبة للمنطق السينيوي، سواء كان ذا علاقة بالشكل أم بالقياس البرهاني، التي حدد بناء أشكالها المنطقية، وصياغتها الحملية على اختلاف الصور، بالإضافة إلى تحديد ابن سينا أصولها وفروعها الفلسفية^(٢).

وفي البناء القياسي والبرهانى لمنطق القضايا عند ابن سينا، لابد من وجود مقدمتين، مع أدلة ثلاثة هي «الحد الأوسط»، والحد الأوسط هو المفتاح الرئيسي لتلك المقدمات، «فلواه لا ينهض بناء الشكل القياسي»، ولا يتوصل إلى نتيجة معينة، أي لا يمكن الوصول من حكم إلى آخر، فهو إذن أساس ضروري في البرهنة^(٣).

* * *

لنعد إلى الحقب الزمنية التي أشار هنري كوربان^(٤)، وهي الحقب الأربع لتاريخ الفكر الفلسفى الشيعي، حيث وصف الحقبة الزمنية الرابعة - النهضة الصفوية ومدرسة أصفهان - بأنها تمثل ظاهرة متميزة لا نظير لها في العالم الإسلامي.

(١) د. جعفر آل ياسين، المنطق السينيوي، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٤) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٠.

وتکذب من ادعاءات الكتاب، من أن الفلسفة انتهت بوفاة ابن رشد، فالفكر الشيعي ما زال كثراً دفيناً، يرتبط بشكل وحدوي مع الوحي النبوى، والفكر الإسلامى الأصيل، ولذلك فإن آثار ملا صدراً الضخمة، هي عبارة عن شرح قيم لمؤلفات الأصول الشيعية، التي تركها الكليني وغيرهم من عمالقة الشيعة، كذلك فإن العلامة المجلسى، وبالرغم من عدم ميله للفلسفة، فإن آثاره تدل على أنه فيلسوف من الطراز الأول^(١).

هذه الحقبة الرابعة بالذات قادت إلى الحقبة «القاجارية»، التي تألفت فيها مدرسة الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائى الفلسفية، وبعد وفاة الشيخ بعشت الفلسفة التقليدية من جديد حول آثار الملا صدراً، والشيخ أحمد الأحسائى^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

ثانياً: المنحى الفكري

بالرغم من أن معظم الفلاسفة -المتقدمن منهم والمتاخرين- اتجهوا إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، أو إلى وجوب تقرير العلاقة بين الوحي والعقل^(١)، إلا أن منهجية الفلسفة ذاتها نحت للاعتماد على مصدرين رئيسيين :

الأول : ويتکي على المورث الفلسفی اليوناني .

والثاني : نتاجية العقل البشري، أي الاعتماد على مصدرية تشريع العقل الإنساني وحده^(٢) .

ولعل من أبرز تلک المحاولات التوفيقية، تلك التي قام بها الكندي في مشكلة العالم وصلته بالله، حيث يوافق رأيه الفلسفی رأي علماء الكلام في عصره، ويختلف فيها أرسسطو الذي ذهب إلى قدم العالم.. الأمر الذي يمكن اعتباره خطوة أولى وجريدة في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين^(٣) .

وللمعلم الثاني- الفارابي- محاولة ضخمة في التوفيق بين الوحي والعقل، فهو يذهب إلى أن الحقيقة واحدة.. ولكن يعبر عنها بطرق مختلفة، لذلك فقد رأى الفارابي على التوفيق بين أرسسطو وأفلاطون في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين».. لذلك فإن محاولته جاءت تطبيقاً لهذا المبدأ بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية^(٤) .

(١) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) عبد الجليل الأمير، فكر ومنهج، دار الفنون للطباعة والنشر، بيروت، «١٩٩٣م»، ص ٤٨.

(٣) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٥.

وفي كتب ابن سينا المتقدمة مثل؛ «الشفاء» و«النجاة»، وكتبه المتأخرة؛ مثل «الإشارات والتنبيهات».. نجد محاولات التوفيق تلك، أي أنه بالرغم من ميل الرئيس للفلسفة الإشرافية، إلا أنه احتفظ لنفسه منهجاً فلسفياً خاصاً به، قائماً على الحدس العقلي لا التجربة والاختبار.

ولعل اعتماد ابن سينا نظرية «الفيض» من جديد، ما هي إلا محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، وخاصة بعد أن اعتمد الفلاسفة العرب هذه النظرية، ظناً منهم أن صاحب النظرية أرسسطو وليس أفلاطون.

فلجأ إليها الفارابي وابن سينا، فشرحها محاولاً التوفيق بين العقل والوحى^(١).

وقفزا على محاولات عديدة للتوفيق بين العقل والوحى للفلاسفة المسلمين؛ من أمثال السجستاني، ومسكويه، وبطليموس، وابن طفيل، وابن رشد.. نجد المحاولة الكبرى لصدر المتأهلين الملا صدرا، وأخيراً محاولة الشيخ أحمد بن زين الدين.

ومن أبرز الدلالات على محاولة الشيخ التوفيقية، تلك قوله في «شرح الفوائد» - والتي سبق أن أشرنا إليها - حينما تحدث عن منهجه الفلسفى، ومناهج من سبقوه «... وأنا لما لم أسلك طريقهم، وأخذت تحقیقات ما علمت عن أئمۃ الهدی عليهم السلام، لم يتطرق على کلماتي الخطأ؛ لأنی ما أثبتت في کتبی فهو عنهم، وهم عليهم السلام معصومون عن الخطأ، والغفلة والزلل، ومن أخذ عنهم لا يخضع من حيث هو تابع، وهو تأويل قوله تعالى: «سیروا فيها ليالي وأیاماً آمنین» .

(١) رمزي بخار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٤٠.

وقولي : لم يجر ذكرها في خطاب ، يعني أنه لم يذكر في الأحاديث إلا بالإشارة والتلويع لأهله ، وعلى الله قصد السبيل » .

فمحاولة الشيخ التوفيقية إذن في الفلسفة لم تكن جديدة ، إلا أن الجديد الذي ادعاه الشيخ ، والذي يمكن اعتباره منهجاً جديداً في علم الحكمة ؛ هو عدم اعتماده على القواعد المقررة مسبقاً في علم الفلسفة وحدها ، بل ابتدع أدوات فلسفية جديدة ، وقواعد مبتكرة معتمداً على أخبار أهل البيت عليهما السلام ، فهو يعتمد الحكمة المستخلصة من تراث الأئمة عليهما السلام ، ولا اعتبار عنده بما لا تقره أخبارهم ^(١) .

وتمشياً مع هذا المنهج المبتكر ، اعتمد على استنباط الأحكام العقائدية الإمامية من القرآن الكريم ، وأخبار أهل العصمة عليهما السلام ، أي أن الشيخ أحمد يرى أن استنباط الأحكام العقائدية الإمامية من الكتاب والسنة ، أولى من استنباط الأحكام الفرعية منها ، لأصالته العقائد الإمامية في الدين ^(٢) .

ويدلل الشيخ أحمد على سلامته منهجه الفلسفـي ذلك ، بعجز العقل البشري عن التشريع ، فالمرشد للعقل في جميع استنتاجاته ؛ هو التشريع السماوي المحفوف بالعصمة الإلهية ، فلازم على العقل اتباع الدليل التشريعي حتى يؤمن بالزلل ، وبالأخص في الأمور العقائدية ؛ لأن العقائد كلها موقوفة على الوصف والنعمـت لتوحيد وتنزيه صفات وأسماء الباري تعالى ، وكل ذلك توفيق من الحق سبحانه لا يقاس بالعقل ^(٣) .

كما أن الشريعة الإسلامية ، اهتمت بالأمور الصغيرة جداً ، وجعلت لها

(١) هاشم محمد الشخص ، أعلام هجر ، مرجع سابق ، ص ١٧٩ .

(٢) عبد الحليل الأمير ، فكر ومنهج ، مرجع سابق ، ص ٥١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

أحكامًا خاصة، فمن الأولى الرجوع إلى التشريع السماوي في الأمور العقائدية^(١).

فمحاولة الشيخ أحمد بن زين الدين إذن لم تكن المحاولة الوحيدة، أو الأولى التوفيقية بين الدين والفلسفة، فابن رشد سعى إلى رفع التناقض الموهوم بين الشريعة والحكمة، وثنائية العقل والنقل، أو الوحي والعقل، بل إن ابن رشد حاول جعل الفقه الخلافي إلى مصدر نشط للاجتهداد، وإعادة توليد الأفكار الجديدة حسب احتياجات الأمة ومشكلاتها، الأمر الذي حول المشكلة في إطار الفقه الخلافي إلى تربة خصبة، وثرية للحوار والتنوع، والتعددية لكل الاحتمالات الممكنة^(٢).

لقد أراد ابن رشد أن يوضح أن المعتقدات الدينية الإسلامية مطابقة للعقل، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف^(٣).

ولقد عالج العديد من المسائل، لعل أهمها: أدلة وجود الله، حيث ذهب عدد من العلماء المسلمين إلى أن الدليل على وجود الله لا يعتمد على العقل، بل السبيل إلى ذلك هو الاعتماد على ما جاء به القرآن الكريم أو الوحي، وهؤلاء هم أهل الظاهر الذين كانت لهم الغلبة في البلاد الإسلامية، وخاصة في بلاد الأندلس والمغرب، وكان هؤلاء يحقرن من شأن العقل.

حاول ابن رشد كسر الأصفاد التي تمنع المفكرين من التحرر في الفكر، كما حاول فك اللجام الذي وضعه الغزالي، وعمل جاهدًا أن يعاود فقرب بين الدين والفلسفة، فكان كتابه «فصل المقال» لتبيان ما «بين الحكمة

(١) المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) طه العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، الدار العالمية، «١٩٨١م»، ص ٢٩.

(٣) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٢٢١.

والشريعة من الاتصال»^(١)، إلا أن ابن رشد رأى أن لا يشغل نفسه بكل من حارب الحكمة من أهل الظاهر، ولا أن يصفهم بالضلال كما وصفوه، بل قال في حقهم : أنه متى عجزت جماعة عن استخدام عقلها في معرفة الله، فما عليهم إلا أن يرضاوا بالطريقة التي يرتضوها.

إلا أنه لم يستورع من السخرية بهم، وتذكيرهم بعد ذلك بالعديد من الآيات القرآنية، التي ترشد إلى معرفة الله عن طريق العقل، يقول ابن رشد : «أو لم ينظروا في ملوكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء»، «لو كذلك نرى إبراهيم ملوكوت السموات والأرض»، «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴿ وإلى السماء كيف رفعت﴾، «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموهبة الحسنة. وجادلهم بالتي هي أحسن» .

وبعد ذلك التذكير يعاود ابن رشد السخرية من أهل الظاهر، والمنكرين عليه: «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة^(٢) العقل وبلادة القريبة، أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبهما النبي للجمهور» .

وبالطبع فإن بعض علماء الكلام من الأشعرية والمعتزلة، احتجوا على ابن رشد بأنهم اعتمدوا على العقل للبرهنة على معرفة الخالق، بل إنهم استخدموها أدلةهم العقلية لهذا الغرض، من الأدلة التي يرتضيها، ومن غيرها من يعتمد عليها من علماء الكلام، ولعل من أهم أدلة ابن رشد هو دليل «الجوهر الفرد»^(٣) .

والأمر المهام هنا هو اتفاق الغزالي وابن رشد مع «علم الكلام» وعلمائه، فقد اتفقا -رغم الصراع المثير بينهما- على أن علماء الكلام شغب وجدل،

(١) رمزي بخار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٨٣ .

(٢) فدامة : ما يوضع على فم البعير لمنعه من الأكل والعض .

(٣) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٢٢٢ .

وقد برهن ابن رشد تفصيلاً في ردوده على الأشعرية والمعزلة على فساد مناهج علماء الكلام، بل إن ابن رشد ذهب إلى أبعد من هذا، حيث أكد المشكلات التي فرقت بين الأشعرية والمعزلة، مشكلات مزعومة، بل هي مشكلات لا تخرج من إطارها اللغظي، ورغم لو أن المسائل الكلامية، عوّلحت بأسلوب علمي منطقي بعيداً عن الانغلاق الفكري، وروح التعصب، ولو أن الأمر تم كذلك، لما وجد علماء الكلام ما يوجب الخلاف المريض بينهم^(١).

ولكن ما هي الأدلة التي حشدتها ابن رشد في كتابه «فصل المقال» لمنهج التوفيق؟ .

في بداية «فصل المقال» يؤكد ابن رشد أن «الغرض من هذا القول؛ أن تفحص على جهة النظر الشرعي: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظوظ؟، أو مأمور به»^(٢) .

* الشرع لا يحظر النظر العقلي بل يدعو إليه:

والسبب في ذلك إلى أن الاشتغال بالفلسفة، هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، كما أن الدين دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وهناك العديد من الآيات القرآنية تنص على وجوب استعمال القياس العقلي، «فأعتبروا يا أولى الأ بصار» .

فالقرآن الكريم أوجب النظر بالعقل، والتدبّر .

والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس^(٣) .

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٣.

(٣) رمزي بخار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

* **النهي عن الحكمة مخالفة للشرع:**

وإذا كان مقصد كتب القدماء مقصد شرعي، فإن من نهى عن الحكمة من كان أهلاً للنظر فيها، فقد صد الناس عن الباب الذي دعاهم الشرع منه إلى معرفة الله^(١)، ولا عبرة هنا بمن ضل من المشغلين بالحكمة.

* **مراقبة الشرع لأصناف الناس بما فيه من باطن وظاهر:**

وقد قسم فيلسوفنا الناس إلى ثلاثة أقسام أو أصناف، حسب ما تقتضيه جبليتهم وطبعهم؛ فمنهم من لا يصدق إلا البراهين اليقينية، هؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة؛ أي صناعة الحكمة والفلسفة .

ومنهم من يصدق بالأقوایل الجدلية، تصدق صاحب البرهان: هؤلاء هم الجدليون بالطبع والعادة، ويسمون أهل التأويل .

ومنهم من يصدق بالأقوایل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوایل البرهانية: هؤلاء هم الخطابيون؛ أي الجمهور الغالب، وهو ليس من أهل التأويل أصلاً، بل يصدق بالوعظ وبلاعة البيان^(٢) .

ويدلل ابن رشد على هذا التصنيف بقوله : «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»، فمن كان من أهل الحكمة فقد جعل سبيلاً إلى التصديق بالبرهان، ومن كان من أهل الجدل فبالجدل، ومن كان من أهل الموعظة فبالموعظة.

* **مطابقة الشريعة للحكمة بالتأويل:**

ذلك لأن السبب في اختلاف الحكمة والشريعة، هو اختلاف ظاهري وحسب، وإذا رأى السنطر البرهاني إلى أمر ما، فاما أن تكون الشريعة قد

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٦ .

سكتت عنه فلا تعارض هناك، ومن كانت قد نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان، أو مخالفًا، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإذا كان مخالفًا طلب تأويله^(١).

ويؤكد ابن رشد «إن الشرع حق، والنظر الذي تدعو إليه الشرائع يؤدي معرفة الحق، فيمكن القطع بأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد في الشرع، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»^(٢).

التأويل لأهل العلم فحسب:

التأويل لا يختص إلا بأهل البرهان من الفلسفة، وإذا أخطأ هؤلاء لشبهة وقعت لهم، فهم معذورون، كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، ولا يكفرون بل يكون لهم أجر بدل الآخرين^(٣).

أما الخطأ من غير أهل العلم، فليس معذور؛ لأنه حكم في أمور لا يستوفي شروط الحكم فيها.

وبعد هذه الأدلة، والقدمات المنطقية، التي صاغها ابن رشد، يصل إلى نتيجة كبرى ترى أن ظاهر الدين فرض على الجمهور، وباطنه فرض على العلماء، غير أن النتيجة التي وصل إليها ابن رشد قادته إلى خطأ فادح حينما قرر أن «لا يحل للعلماء أن يفصحوا بالتأويل لمن فرضه الظاهر، وإلا دعوا إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر»^(٤).

ف بهذه الحتمية تبرز استقراطية الفكر عند ابن رشد، كما نجدها عند

(١) رمزي بخار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

(٢) فصل المقال، ابن رشد، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥.

الغزالى، وتلك ضد الحرية الفردية، وهم لواحد العلماء في نشر المعرفة وعدم اكتنازها عند العلماء.

وعلى الرغم من تلك المحاولات التوفيقية، التي قادها الفلسفه العرب المسلمين، فإن المشكلة لم تحل بشكل نهائى، إذا بقى للشريعة وجهاً؛ أحدهما ظاهر للعامة، والآخر : باطن للعلماء^(١).

ذلك الرصد السريع للمحاولات التوفيقية، التي قام بها العديد من الفلاسفة الكبار، تستدعي بالضرورة التوقف عند محاولة الشيخ أحمد بن زين الدين التوفيقية، وهذه المحاولة الجادة التي قام بها، لابد من وضعها في إطارها العام، ألا وهو منهج الأوحد في الحكمة، هذا المنهج الابتداعي، ظهر من خلال تكوينه النفسي .

فالشيخ الأوحد عالم إمامي، استطاع أن يلوى عنق الاتجاه التقليدي، السائد في الحوزات الدينية، إلى اتجاه إلهي، وضم الآلاف من رواد المعرفة إلى الفلسفة الإلهية.

ولعل انطلاقه الشيخ في محاولته التوفيقية، تبدأ من مبدأ تعليمي، بمعنى أن منهجه الفقهي، طبقه على منهجه في الحكمة، حيث أنه قد اتكى على القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، في استنباط الأحكام العقائدية، فما وافقهما أخذ به، وما خالفهما أزاحه جانباً^(٢)، إلا أن الشيخ الأوحد كانت مهمته أصعب بكثير من الفلسفه الآخرين، ذلك لأن الشيخ الأوحد لم يكن حكيمًا، يحاول تقرير فلسفته للشريعة فحسب، بل كان عالم دين يحاول فهم المعرفة الإلهية من خلال النقل أيضاً، بالإضافة إلى ذلك عمل على تقرير الفلسفه لا

(١) رمزي النجار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(٢) عبد الجليل الأمير، فكر ومنهج، دار النخيل، «١٩٩٥م»، ط ٢، ص ٨٥ .

للشريعة فقط، بل وإلى حظيرة المذهب الشيعي الإمامي باتجاهه الأصولي. من هنا فقد أضاف إلى الحكمة الإسلامية، آراء مبتكرة، فيما يطابق العقل والنقل، لأنه كان من يرى ضرورة التوفيق بين العقل والنقل، كما يقول الأستاذ محمد كاظم الطريحي^(١).

بل أن العديد من ردوده في العقائد والمسائل، ينحى هذا الجانب التوفيقى، والذي برع بشكل واضح بعد أن تکاثرت الردود عليه، وتعالت التهامات، رغم أن الشيخ خالف كبار الفلاسفة في فهمهم، ودحض العديد من آرائهم، لأنّه استوحى أحکامه وعقائده الفلسفية من الكتاب والسنة^(٢)، لذلك فإن الخلاف بينه وبينهم في الحكمة والفلسفة، إنّ الشيخ قدّل الأنّة المعصومين في كل شيء؛ بحيث جعل من منهجه الفكري تابعاً للشريعة الإسلامية.

ويمكننا تأصيل النهج الفكري للشيخ في إطار حماولته التوفيقية تلك إلى ثلات مركزات:

أولاً: ابتكاره لنهج فلسفى جديد لم يسبق إليه أحد، خلاصته التوفيق بين الفلسفة وبين أخبار أهل البيت عليهما السلام؛ لأنّه يستخلص الحكمة من تراثهم المنقول عليهما السلام.

ثانياً: تفسيره للعديد من الأخبار، وحل الكثير من المسائل الشائكة، وقدرته على فك الرموز الغيبية في هذه الأخبار، من تركها القوم «في سنابلها» خشية من تناولها^(٣).

ثالثاً: تناوله بالشرح أعتقد الكتب الفلسفية آنذاك، ومنها «المشاعر» و«

(١) لجنة التحقيق في الدار، مقدمة كتاب الرجعة، «١٩٩٣م»، ص ٩.

(٢) عبد الجليل الأمير، فكر ومنهج، مرجع سابق، ص ٨٦.

(٣) هاشم محمد الشخص، أعلام هجر، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

العرشية» ملا صدرا، وابتداعه للعديد من المفردات والمصطلحات الحكمية، التي لم يألفها المشتغلين بالحكمة أنفسهم.

وعندما تناول الشيخ الأوحد المشاعر والعرشية، تناولهما بعمق، وبذهن ثاقب، وجودة في السليقة.

نعم يلاحظ القارئ أن له مذهباً خاصاً في التوصل إلى التائج الفلسفية؛ لأنّه لا يكتفي بما يتوصّل إليه عن طريق العقل فقط، لأنّه يرى أن العقل إذا لم يسترشد بالنقل، تنكب الطريق السوي، كما لا يكتفي كذلك بما يحصل عليه من النقل فحسب، لأنّه يرى أن النقل إذا نزل بمفرده لا يستطيع الوقوف على قدميه طويلاً، فهو لا يكتفي بهذا وحده، ولا بذلك، وإنما يعمل جاهداً على أن يطابق بينهما مطابقة تامة^(١).

لذلك اتفق العلماء والمؤرخون على غزاره الشيخ أحمد، وتضليله في مختلف العلوم، وإن اختلفوا في آرائه ومعتقداته، وأشاروا أنه كان بارعاً أكثر في العلوم العقلية والنقلية، وله فيها مصنفات، وقد كان متعمقاً في علمي الفلسفية والكلام^(٢).

ولعل السبب يعود إلى أن المتبع لطريقة بحث الشيخ في كتبه، وبالذات كتابيه «شرح العرشية» و «شرح المشاعر»، لابد أن يلاحظ بوضوح، أنه يبدأ أولاً بشرح لنظرية العلامة الشيرازي، بشكل موسع، وذلك طبقاً لمدى غموض النظرية ودقتها، ثم يشرع في نقل ما يتيسر له من آيات القرآن الكريم والروايات، ذات العلاقة بموضوع النظرية وجواهرها، ومن ثم يقارن بين النظرية العقلية ومفاد الآيات والروايات المنسولة، ولا بد حينئذ أن يخرج باحدى

(١) علي الشيخ إبراهيم، حقائق، دار الزمان، «١٩٦٥م»، ص ١٨.

(٢) لجنة التحقيق، كتاب الرجعة، مرجع سابق، ص ١٨.

نتيجتين: إما التطابق أو التناقض^(١)، وإذا كان الأمر متناقضاً استطرد في دحض النظرية بطريقة النقض والإبرام، والنقيض وعكس النقيض، ثم يسترسل في إعطاء آرائه ونظريته المخالفه لنظرية الشيرازي، والموافقة لدلالات النقل، حينها يوسع دائرة البحث بذكر البراهين العقلية، والحجج المنطقية، التي تؤيد آراءه ومفاهيمه^(٢).

أما إذا الشيخ أحمد بن زين الدين قد اشتهر بتضلعه في الحكمة الإلهية، الأمر الذي قد يصاغ منهجه الفكري من جانب ما اشتهر به، فإن الشيخ قد برع في علوم متعددة، ينبغي على الدارسين بحثها لاستكشاف الجوانب الأخرى من شخصية الشيخ العلمية، فقد كان من رجالات الشيعة الlamعین، الذين أخذوا بأسباب المعرفة والفكر، والفلسفة والكلام، والفقه والعرفان، هذا إلى جانب تمرسه بالطب والرياضيات، والنجوم والكيمياء، وعلم الأعداد والكلمات والحديث والأصول^(٣)، إلا أنه رغم ذلك فقد قامت شهرته على عطائه الضخم في الحكمة الإلهية.

* مرحلة التكوين المعرفي:

دأب الماديون في إطار نظرتهم الكونية إلى العالم، التركيز على أداتين فقط من أدوات المعرفة: العقل والحس، .

وأما الإلهيون، فيعتقدون بوجود أداة أخرى، وراء هاتين الأداتين، يستجهزون بها عدة من ظهرت قلوبهم، وصفت أذهانهم، وصقلت أنفسهم، فاستعدوا لستقي المعارف من علم الغيب، وما وراء الحس والشهود^(٤)،

(١) علي الشيخ إبراهيم إسماعيل، حفائق، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص ١١٣.

(٤) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، «م ١٩٩٠»، ص ١٧٩.

لاعتقادهم بأن دائرة الوجود أوسع من المادة، هذا التباين في أدوات المعرفة بين الماديين والإلهيين، بحثه الفكر الفلسفى تحت عناوين شتى، ولكن لا يمكن القول أن مصادر المعرفة، وقيمها التي تعتبر الركيزة الأصلية لهذا العلم، قد كانت مطروحة للبحث والتناول منذ أقدم مراحل الفلسفة^(١).

ولعل أبرز العوامل التي أدت إلى التفات العلماء للبحث في «نظريّة المعرفة»؛ هو اكتشاف أحطاء الحواس، وقصور وسائل المعرفة، هذا الأمر الذي جعل الماديين ليضعوا قيمة أكبر على الإدراكات العقلية، كما أن اختلاف العلماء حول ذلك، أعطى المجال للسوفسطائيين لأنكار قيمة الإدراكات العقلية، لذلك طرحت مسألة المعرفة بصورة جدية، فكتب أرسطو المنطقية، باعتبارها ضوابط للتفكير السليم، وتقويم الاستدلالات^(٢)، فحصر الروحيون سبب المعرفة بالعقل وحده، إذ لا وجود عندهم للمادة، لتكون المشاهدة والتجربة طريقاً لمعرفتها، بينما حصر الماديون سبب المعرفة بالمشاهدة والتجربة فقط^(٣).
 هذا الاختلاف «المعرفي» جاء بعد مرحلة من ازدهار الفلسفة اليونانية، حيث اجتاحت أوروبا موجة من الشك، ولقي المذهب الحسي رواجاً واسعاً بعد عصر النهضة، وتقدم العلوم التجريبية.

وقد تمت أولى المحاولات على يد لييتزر، وعلى يد جون لوك في إنجلترا .
 أما دراسات كل من باركلي وهيوم فهي من الواقع امتداد لبحوث جون لوك .

(١) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، دار التعاون، «١٩٩٠م»، ص ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٣) محمد جواد معنیة، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٨٠ .

(٤) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ١٣٧ .

وفي الجانب الآخر يمكن اعتبار «كانت» من أهم الفلسفه العقليين، الذين رأوا أن وظيفة الفلسفه هي تقويم المعرفة وقدرة العقل، ووافق على أن الادراكات العقل النظري قيمة، إلا أن هذه القيمة لا تتحدد إلا في إطار العلوم التجريبية الحس وما دامت في خدمتها، وبذلك وجهت أول طعنة خطيرة للميتافيزيقيا من قبل واحد من أصحاب المذهب العقلي^(٤).

و على العكس من ذلك، فإن الفلسفه الإسلامية، فقد كانت تتمتع بقوة موقفها من أدوات المعرفة، وإذا كانت الفلسفه قد زجت أحياناً بعض الفلسفه المسلمين للصراع حول نظرية المعرفة ، فإنها وبشكل عام قد إحتفظت بعوقبها الخامس، المبني على أصلالة العقل والروح في المسائل الميتافيزيقية، دون أن يقللوا من قيمة التجارب الحسية^(٥).

تلك الاختلافات غير عنها الواقعيون : «أن المعرفة بطبيعتها هي نفس الصورة الذهنية عن الشيء الموجود ، وال فكرة الصحيحة المطابقة له، ولا دخل للسلوك والعمل في معنى المعرفة »، وهؤلاء آمنوا بوجود عالم مستقل عن الإنسان وتفكيره^(٦).

أما المثاليون فهم لا يعتقدون بوجود شيء خارج العقل، وأكملوا «أن معرفة الشيء وجوده شيء واحد، وليس هناك اثنان موجود في الخارج ، وصورة عقلية عنه ، بل كل ما في الوجود هو نفس الصورة العقلية ، ولا شيء سواها ».

بينما أكد الماديون -العمليون- أن المعرفة هي أداة العمل ، فأية فكرة لا يترتب عليها محسوس، فهي وهم ليست بمعرفة، سواء أطابقت الواقع أم

(١) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٢) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٧٨.

خالفته»، وقد ناصرها الفيلسوفان الأميركييان «وليم جميس» «١٩١٠م» و«جون ديوي» «١٩٢٥م» واعتبرت من الإكتشافات الحديثة.

ورغم هذه الاختلافات إلا أن الفلسفة لم تغرق فيها كما ذكرنا، بل إن الصراع مع الاتجاهات المخالفه والتعامل مع المتقددين، لم يظهر فيها ضعفاً بل أضاف إلى موقفها صموداً، كما أن الاتجاهات المضادة والتي أبدت مخالفتها للفلسفة، كانت تستمد غالباً من أحد منبعين^(١).

إحداهما : من قبل الذين وجدوا بعض الأفكار الفلسفية الشائعة، والتي قد لا تكون منسجمة مع ظواهر الشريعة، فخافوا من انتشار هذه الأفكار سوف يؤدي إلى تفوض العقائد، فنهضوا لمقاومتها.

والثاني : من قبل ذوي الأذواق العرفانية، الذين يؤكدون على أهمية السير المعنوي، فهو خوفاً من أن الاتجاه الفلسفـي قد يؤدي إلى الغفلة والتخلـف عن السير القـلبي، والسلوك العـرفـانـي .

فإنهم لم يقيموا له وزناً، وكانوا يعتبرون بناء أصحاب الاستدلال قائماً على أساس من الرمل.

ولكن لابد من التأكيد من أن الدين الإسلامي، وبحكم قواعده الراسخة في البناء، لا يمكن أن يتهدده الخطر؛ بسبب أفكار الفلسفـة، وإن كان بها بعض الانحرافـات والنـقـائـضـ، بل على العـكـسـ تـصـبـحـ حقـائـقـ الـاسـلامـ بـفـضـلـ نـضـوجـ أدـوـاتـ وـمـنـاهـجـ الـفـلـسـفـةـ، أـكـثـرـ وـضـوـحـاـ، كـمـاـ أنـ السـلـوكـ العـرـفـانـيـ وـالـمـعـنـوـيـ، فإـنـهـ لمـ يـكـنـ مـتـضـادـاـ مـعـ الـفـلـسـفـةـ «ـالـإـلهـيـةـ»ـ، إـنـماـ هوـ باـسـتـمرـارـ كـانـ المعـيـنـ هـاـ، وـالـمـسـتـفـيدـ مـنـهـاـ فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ^(٢).

(١) محمد تقى مصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٩ .

ولكن ما هي البواعث للبحث في نظرية المعرفة الآن؟

الأول : إننا بقصد البحث عن التكوين المعرفي عند الشيخ الأوحد، وهذا التكوين بالذات قد لاقى من الانكار والمقاومة، كما لاقى العديد من الفلاسفة الإلهيون في أدواتهم المعرفية.

الثاني : إن تقليل جميع المناهج الفلسفية والعلمية، يتوقف على المنحى والاتجاه المستخدۀ في هذا العلم، فما لم يتخذ العالم رأيًا حاسماً في المسائل المطروحة في هذا العلم، لا يصح له الإذعان بأي قانون فلسطي أو علمي^(١).

الثالث : اتفاق العلماء على أن جميع المعارف والادراكات، لا يمكن للإنسان إكتسابها عن غير أدوات معرفية، ورغم اختلافهم على أولويات تلك الأدوات وأهميتها، إلا أنهم حصروها في ست أدوات: العقل، التمثيل، الاستقراء، التجربة، الإلهام، والإشراق^(٢).

بين الغزالي والأوحد:

بين الإمام الغزالي، والشيخ الأوحد، العديد من أوجه الاختلاف والتشبه .

ولعل أوجه الشبه بينهما، كونهما عالمي الشريعة، امتهنا الفلسفة الإلهية – العرفان – ونبغا فيهما، كما أن التكوين المعرفي عند الغزالي، يشبه إلى حد بعيد التكوين المعرفي عند الأوحد، هذا التكوين جعلهما يكونا من أعمدة المحاولات التوفيقية بين الفلسفة والشريعة، وبذلك المنهج التوفيقي، كتب الغزالي «هافت الفلسفه»، وشرح الأحسائي «العرشية»، «المشاعر» .

وبينما اعتبر الغزالي من أعظم الذين شرحا عقائد السنة، ودافعوا عنها، وردوا على أهل البدع؛ من حشوية وباطنية، ومعتزلة وفلسفه^(٣)، أصلق كل

(١) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥ .

(٣) رمزي نجاح، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٢٩ .

تلسك بمنهج الأوحد الفكري، عندما شرح عقائد الشيعة، ورد على المنكرين عليه.

هذا التشابه والاختلاف الكبير الذي نزعم بين محاولتي الغزالى والأوحد من جهة، وبين مصدرية تكوينهما المعرفى يأخذنا إلى دراسة مصادر المعرفة عند الغزالى، لكي تتضح نقاط التلاقي والاختلاف بشكل أوضح.

لقد تناول الغزالى مشكلة الفاصم بين النظرية والتطبيق في «إحياء علوم الدين»، ومعالجة التحدي الإغريقي في «هافت الفلسفه»، وتقديم البديل الإسلامي في إطار نظرية معرفية كاملة^(١)، وبذلك ترك الغزالى أثراً عميقاً في تاريخ الفكر الإسلامي، فاعتبره رينان Renan في مبالغة أنه المفكر الإسلامي الوحيد الذي انتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير^(٢).

أشرنا إلى الصراع الفكري الحاد بين العلماء، حول مصادر المعرفة الإنسانية، وأسبابها، وبالطبع فإن هذا الصراع الطويل، كان هدف تحديد المعايير التي يدرك بها خطأ الفكر الإنساني من صوابه، إلا أن هذا السؤال الأكثر إلحاحاً الآن عن ما هي مصادر المعرفة عند الإمام الغزالى؟، وما هو القياس الصحيح والدقيق عنده لمعرفة الفكر الصائب؟.

إن من أهم مصادر المعرفة بعد العقل والوحي عند الغزالى؛ هو الكشف، وهذه المصدر اعتبره الغزالى مفتاحاً لكثرة المعرفة الإنسانية، إلا أن الكشف فقد استعصى على فهم العديد من العقول، ذلك لأن الناس إنما تدرك وتتفهم الأشياء المألوفة لديها، ويحسونها بأنفسهم، وربما يدونه رؤيا العين عند غيرهم، فالناس أعداء ما جعلوا^(٣).

(١) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) رمزي نجاح، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

(٣) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠.

فالكشف النظرية الانتزاعية تقسم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية، والأولية تتولد من الإحساس المباشر للأشياء .

وينشئ الذهن بناء على ذلك التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والانشاء، فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، إلا أن الغزالى يضيف عليها نوعاً ثالثاً، وهو المعرفة بالملائكة والذوق، ويسمىها معرفة الحق، ويصفها بأنها تدرك بالقلب^(١) .

أو أنه نور يقذفه الله في القلب وشهادة القلب الطيب بما يراه ويحسه، وأن ما يراه يحسه هو عين اليقين^(٢) .

أما عين اليقين عند الغزالى فهو العلم اليقيني «الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم» و هذه عنده من مصادر المعرفة الخاصة بالعارفين، والعلماء العابدين الراسخين في العلم .

بل أن الغزالى شدد على هذا المصدر - الكشف -، حتى أكد أن كل ما لا يحصله الإنسان على هذا الوجه، ولا يتلقنه على هذا النحو من اليقين « فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»^(٣) .

ويعتقد الغزالى أن الطريق إلى إدراك هذا العلم اليقيني بهذه الكيفية، ليس العقل بمقاييسه واستدلاته، بل هو البصيرة أو الحدس - الإلهام - أو القلب، لأن ذلك ضوء ما وراء العقل .

(١) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ١٧٢.

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦١.

(٣) سبيح عاطف الزين، الإمام الغزالى، «١٩٨٨م»، ص ٤٧.

أما العقل فمع ثقته به، وتقديسه له إلى حد بعيد، فإنه يختص بالحسن ومحاولة عالم الملك والشهادة، وب مجال البصيرة والمشاهدة عالم الملوك، وهو ما وراء علم الملك المتمثل في السماوات والأرض وما بينهما .

وفي كلا الحالين، فالقلب وعاء العلم والمعرفة، وهو المرأة التي تتعكس عليها العلوم من هاتين النافذتين: نافذة الحسن، ونافذة البصيرة، ذلك لأن الغزالي يرى أن للقلب باباً مفتوحاً إلى عالم الملوك، -اللوح المحفوظ- وعالم الملائكة .

وباباً مفتوحاً إلى الحواس الخمسة، المتمسكة بعالم الملك والشهادة، والأول: طريق الأولياء والأنبياء .

والثاني : طريق العلماء^(١)، ولكن هل ممكن أن يرى الأولياء من نافذة البصيرة الشيء على حقيقته، بحيث يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه؟، وهل يملك القلب كل تلك المؤهلات^(٢)؟ .

إن الغزالي مؤمن بأن اتصال الإنسان بعالم الحسن، هو الذي يمحبه عن عالم الملوك والنور والحقيقة، ف بهذه الشاكلة يحدد الغزالي طريق العلماء، وطريق الأولياء في الحصول على العلم اليقيني، «إإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم واحتلامها إلى القلب، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصفيتها فقط»، فكذلك عنابة الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه حتى تلاؤ من حلية الحق بنهاية الإشراق، وعنابة الحكماء والعلماء بالاكتساب، يسمى ذلك العلم الذي يحصل بالاكتساب، وحلية الدليل «اعتباراً واستبصاراً»، ويقابله العلم الذي لا يحصل

(١) المرجع السابق ص ٤٨ .

(٢) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦١ .

بالاكتساب، ولا بخلية الدليل، بل يلقى «ذوقاً وكشفاً» وهو إما إلهام أو وحي خاص بالأنباء، كما أن الأول خاص بالأولياء والأصفياء^(١).

وبهذا الاتجاه النبوي يسمى الغزالي علم الأولياء «علم المكاشفة أو علم الباطن»، ويرى أن هذا العلم هو «علم طريق الآخرة»، وهو أيضاً «علم الصديقين والمقربين».

أما ماهية هذا العلم؛ فهي عبارة عن «نور» يظهر في القلب عن تطهيره وتزكيته من صفات المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، ومنها «المعرفة الحقيقة بذات الله سبحانه»، وإن كانت معرفة لا تقوم على إدراك ذاته سبحانه إدراكاً تاماً، ولذا فهو يقرر بأنه «لا يعرف حقيقة الله إلا الله»، لذلك فإن علم الأولياء هو علم المكاشفة، الذي يرتفع به الغطاء، حتى تتضح للولي جلية الحق، في كافة الأمور التي تتناولها المعرفة، اتصاحاً يجري بجري العيان، الذي لا يشك فيه.. وهذه هي المعرفة الحقيقة، وهي الأمانة التي تشير إليها الآية الكريمة : «إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ الْأَرْضِ وَالْجَبَالِ فَأَيْنَ أَنْ يَحْمِلُنَا وَأَشْفَقُنَا مِنْهَا وَهُمْ لَهَا إِنْسَانٌ إِنَّهُ كَانَ ظَلْوَمًا جَهُولًا» .

وهذه المعرفة هي إيمان العارفين، وهذا الإيمان مختلف عن إيمان العوام بذلك الكشف التفصيلي، الذي يقوم بإشراقه في المعرفة، وإدراك الأسرار النائية عن مشاهدة الأ بصار، والتي هي قوام عالم الملوك^(٢).

ويحدد الغزالي المعرفة الكشفية هذه بأنها «انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ.. فالقلب مثل المرأة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرأة بمرأة أخرى حلت صور ما في إحداهما في الأخرى، وكذلك

(١) سيف عاطف الزين، الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) سيف عاطف الزين، الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص ٥١.

تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولاً بها كان عالم الملائكة ممحوباً عنه، وإن كان في عالم النوم فارغاً من علائق الحواس، طالع جواهر عالم الملائكة، فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ.

وإذا أغلق باب الحواس؛ كان بعده الخيال، لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر، «أي مستور بالصورة الخيالية، وليس كالحق الصريح مكشوفاً، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وهو غير خيال^(١)»، وقال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غُطَاءِكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.

والغزالى الذى وصل إلى تلك القناعة المطلقة بالكشف، كمصدر يقيني من مصادر المعرفة، جاءت بعد شكوكه في المنقد من الضلال، الذي وضعه في سنواته الأخيرة.

وقد أصبح هذا الكتاب الصغير من أهم الكتب الإسلامية، فهو قصة حياة جاءت على شكل اعترافات خطيرة لمنهج الإمام الغزالى، ويدركنا الكتاب باعترافات القديس أوغسطينوس، ومذكرات بسكال وديكارت، وروسو، وغيرهم.

غير أن الغزالى يقتصر في كتابه على استعراض الحالة النفسية التي مر بها، وعاش مرارتها، والتي كاد أن يضيع فيها بين الشك واليقين^(٢)، إلا أن الغزالى رجع إلى القلب لينقذ هذا الدين من المفاهيم الفاسدة، والأفكار الخاطئة، التي هدّته بخطير بالغ.. لقد أراد الغزالى لهذا الدين خالصاً من تأويلات أهل الباطن، ومن جهل أهل الظاهر وجودهم على الألفاظ، ومن شطحات

(١) المرجع السابق، ٥٢

(٢) رمزي نجار، الفلسفة العربية، مرجع سابق ص ٢٤٦

الصوفية، وطرقهم التي تجاوزت حدود العقول، بل من أوهام الفلسفه وتخيلاتهم التي اعتبرت حقائق الوحي في مرتبة أدنى من أقيمة أرسطو وتصوراته^(١).

تلك نظرية المعرفة الكشف هنا بایجاز ل الإمام الغزالى ، الذي يعتبر من أهم المفكرين في القرنين الخامس والسادس الهجريين.

وقال عنه الفيلسوف الفرنسي المعاصر هنري كوربان.. أن هذا الخرساني كان من ألمع الشخصيات، ومن أبغى المفكرين الذين ظهروا في الإسلام، المكاشفة التي يزول بها الغطاء حتى يتضح الحق.

ولا شك أن في تفريغ القلب وصفائه من ملذات الدنيا، وشواغل الحياة، مع الزهد فيها، ثم التوجه إلى الله لساناً وقلباً، وقد يتضمن إشراق النور في قلب الإنسان، والإفاضة عليه من أسرار الملوك^(٢).

* * *

وكما آمن الإمام الغزالى بجميع المعرفة وأدواتها، على شاكلة الفلسفه العظام، آمن الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي بها، وفي مقدمتها العقل، إلا أن مفهوم المعرفة من الاتساع، بحيث يجمع كل أشكال الوعي، وألوان الإدراكات، الأمر الذي نقشت فيه نظرية المعرفة مسائل عدديه، بعضها لم يعنون رسمياً في إطار تلك النظرية؛ مثل البحث في حقيقة الوحي، والإلهام والكشف، و المشاهدات العرفانية، رغم أن فلاسفه كبار خاضوا بتجربتها، كالغزالى والأحسائي.

(١) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفه الإسلامية، مرجع سابق، ٢٦٥.

(٢) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(٣) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ١٤٧.

وبقيت المسائل الفلسفية تدور حول محوري الحس والعقل فقط، وهنا يبرز السؤال الأهم: هل للعقل قدرة على حل مسائل الوجود بأسلوبه التعلقي؟، ذلك لأن الفلسفة هي بحد ذاتها «أداة»، فكيف احتاجت إلى علم المعرفة وأدواته؟ .

والواقع أن احتياج الاستدلالات الفلسفية للأصول المنطقية -علم المعرفة- ليس من قبيل احتياج مسائل العلوم الموضوعية، بل هي حاجة ثانوية، مثل حاجة قواعد هذه العلوم للعلوم نفسها، أي لضاغطة العلم، وحصول تصديق آخر يتعلق بهذه التصديقات^(٣)، ويرجع لسبعين رئيسين؛ الأول : أن القضايا التي تحتاجها الفلسفة الأولى مباشرة، هي الواقع قضايا بدائية لا تحتاج إلى إثبات، والأمر يتعلق بتوضيح تنبئي وليس استدلالي.

أما السبب الثاني : هو في الحقيقة لضاغطة العلم، أي لحصول العلم بالعلم^(٤)، ونعود لأهم أداتين من أدوات المعرفة، استخدامها الأحسائي في إطار منهجه الفكري، ألا وهما العقل والإلهام .

ويمكن تناول هاتين الأداتين من الناحيتين النظرية والتطبيقية، لوضع الأساس الفكري للأوحد في إطاره الصحيح، أما العقل فإن عمله يتميز عن عمل الحس؛ ذلك لأن الحس لا يتعدى المحسوسات، بل يتقتصر عمله على نقل صور عنها، من دون أن يكشف عن شيء آخر سوى ما يتعلق به، إنما الأمر على العكس تماماً في العقل، ذلك لأنه ينتقل من إدراكات بعمليات متعددة^(٥)، ومن العمليات التي يقوم بها العقل، درك المفاهيم الكلية التي لا تأبى الصدق والانطباق على أزيد من فرد واحد، والضيق الموجود في المفاهيم الجزئية فيها.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٩ .

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٤١ .

وفي كيفية إدراك العقل نظريتان؛ الأولى : نظرية التحرير والانتزاع .
والثانية : نظرية التبديل المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية بالخلق، أو
بالارتفاع من درجة إلى درجة.

ويمناقش الأحسائي أداة العقل في إطار إدراك المفاهيم الكلية بقوله: «إن العقل جوهر نوري دراك بذاته للأشياء قبل وجودها المتشخصة، له مادة وصورة، مادته الوجود الذي هو هيئة المشيئه، وصورته الرضا والتصديق، والتسليم والطاعة التي هي صبغة الله»^(١).

والشيخ الأوحد هنا يؤكد على أن حقيقة التحرير والانتزاع، قائمة على سلب العقل، الخصوصيات والمشخصات عن الأفراد. واستخراج القدر المشترك.

ويوضح الشيخ جعفر السبحاني هذه النظرية بالمثال التالي: أن زيداً وعمراً وبكراً متميزون في جهات شتى؛ من الطول القصر، والبياض والسوداد، وسائر الإضافات، ومع ذلك يدرك العقل أن بينهما اشتراكاً في أمر يفصلها عن سائر الأنواع، وهو المسمى بالإنسانية، فيتزوع هذا المفهوم الكلي بعد تحرير تلك الأفراد من المشخصات^(٢).

ويشير الأحسائي إلى نوعين من العقل؛ **هــما الكلــي**، **والعقل الجــزئــي**: «هو اسم الله الذي أشرقت به السماوات والأرضون، وهو المذكور في سورة النور، وهو القلم الذي جرى في اللوح بما كان، وما هو كائن إلى يوم القيمة، وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش، وهو ركن العرش الأبيض، هذه الكلمات إشارة إلى العقل الكلــي في الجملــة»^(٣).

(١) أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، الدار العالمية، «١٩٩٣م»، ص٨٢.

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٣) أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص٨٢.

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

وهيئة العقل الكلي؛ هي مادة العقل الجزئي، انطباع تلك الهيئة في تلك الهيئة في تلك المرايا، على حسب كبرها وصغرها، وكدورها واستقامتها، واعوجاجها وجهتها، ورتبتها ولو أنها، بحيث تحصل من ذلك الانطباع للمنطبع من تلك المرأة، هيئة تشبه المنطبع، أو تقاربها في الشبه، أو تختلفها في الجهة، أو الوضع، هي صورة العقل الجزئي»^(١).

إذن العقل الجزئي، وكأداة معرفية، مسؤول عن اكتساب المعرف التجريدية، والحدسية، والعرفانية أيضاً.

وقد أراد الأحسائي الإشارة إلى أن المعرف التجريدية، أو التي يمكن أن تكتسب عن طريق المعقولات، تأتي بتجريد الصور عن المادة.

أما أنواع التجريد، فهي من المحسوس إلى المعقول، وقد تكون بترع المادة بشكل كلي أو جزئي، وهذا وظيفة الإدراك الحسي، والخيالي والوهسي والعقلي، تلك الإدراكات أو العوالم تناولها الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة المسلمين.

(١) أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٨٣.

فعلم التصور يعني بالإدراك الحسي، أما عالم الوهم فمختص بالإدراك الخيالي، وعالم الوهم أو الروح، وهو يشير للإدراك الوهمي. وأخيراً عالم الواقع، وهو مختص بالإدراك العقلي.

والحس المشترك؛ هو أحد الصورة عن المادة بكل ما فيها، إلا أنه لا ينزع الصورة عن المادة كاملة، بل لا يزال يحتاج إلى المادة، فيكون الصورة بينما يحاول الإدراك الخيالي، تبرئة الصورة المتزوعة عن المادة بشكل أقوى من الإدراك الحسي، ويحاول من المادة فإذا غابت تبقى الصورة ثابتة الوجود في الخيال، إذا تم تحريرها عن المادة بشكل تام، ولكن لا تزال لواحق المادة عالقة بها، إلا أن الإدراك الوهمي أرفع من الخيال قليلاً من ناحية التحرير، فهو ينال المعانى التي ليست مادية بذاتها، ولكنه لا يجرد الصورة عن لواحق المادة؛ لأنه لا يزال على صعيد الجزئيات، ولا يزال يصنف الصور حسب المادة تلو الأخرى، ولا يزال متعلقاً بـلواحق المادة ويشارك الخيال بذلك.

ويأخذ الإدراك العقلي الصور مجرد عن المادة، وعلاقة المادة من كل وجهاً، كصورة الإنسان مثلاً، يفرزها عن الكم والكيف والأين والوضعية، فتقابل الكلمة علمي على جميع الناس، والعقل وحده يقوى على إدراك المجردات، والتي لا مادة فيها كـالله سبحانه وتعالى^(١).

ويمكن ملاحظة «المرايا» المتسلسلة عند الأولي تثنى، التي يمكن للعقل الجزئي بواسطتها أن يكتسب المعقولات، بوظائفه الإدراكية المتعددة، فيها شيء من نفس المدرسة الإشراقية، إلا أن الأحسائي لم يستخدم كلمة «الفيض» التي جاءت بها المدرسة الإشراقية، إنما استخدام كلمة «الانطباع»، وهي مفردة جديدة في الفكر الفلسفي في ذلك اليوم، أي قبل أن تستخدمنها العديد من نظريات علم النفس الحديثة، أو نظريات المعرفة.

(١) رمزي نجاح، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٥٣.

أما الإدراك أو الانطباع، فلا يتم إلا بالإشراق من العقل الفعال، فالقوية النظرية لا تخرج من القوة إلى الفعل، إلا بشيء يفيدها، فنسبة العقل الفعال إلى نفوسنا التي هي بالقوة عقل، كنسبة ما يكسبها المعقولات حتى تصير عقلاً بالفعل مثلها، مثل الشمس التي هي العنصر المساعد لنبصر نحن الموجودات عن طريق «المرايا» والتي هي استعداداتنا الفطرية^(١) كما يؤكّد الأحسائي.

«وبهذه الهيئة الحاصلة من المرأة تختلف العقول الجزئية، كما ترى ما ينعكس عن المرايا المختلفة كماً وكيفاً، وجهه من نور الشمس إذا أشرق عليها، مخالفاً من أن نور الشمس لا اختلاف فيه، وإشراقه على المرايا أيضاً غير مختلف^(٢).

وإذا كان ذلك هو العقل التجريدي عند ابن سينا، فإن الأحسائي أسمى النوع الثاني -الجزئي- من العقل بالعقل الشرعي، وهي المعرفة بالحدس، حيث أن العقل يكتسب العلوم بصورة مختلفة طبقاً لاستعداده الفطري، ويقابل «العقل الشرعي» عند الأحسائي «العقل القدسي» عند ابن سينا، ذلك لأن المعقولات قد تكتسب بالحدس.

أما الحدس فهو فعل العقل الذي يستبطن المعقولات، وما الذكاء سوى قوة حدس وهذا إما يحصل وإما بالاكتساب التلقائي .
ويؤكّد ابن سينا أن للعقل القدسي مراتب .

وفيمما يؤكّد الأحسائي «العقل الشرعي» لابد من نور أعلى، يرى ابن سينا أن «العقل القدسي» قد يقوى عند أحدهم، حتى لا يحتاج بالعقل الفعال لاكتساب المعرفة^(٣)، وهذا خروج على مفهوم «الفيض» في المدرسة الإشراقية،

(١) المرجع السابق: ص ١٥٤.

(٢) أحمد بن زين الدين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٨٣ .

(٣) رمزي بخار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٥٤ .

ولكن ما هو «العقل الشرعي» عند الأحسائي.

«فما شابه الكلي منها، أو قاربه في الشبه، فهو عقل شرعي، أي ما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان، وما خالف فهو التكاء والشيطنة»^(١).

وتبقى المعرفة بالعرفان أو الإشراق، كعملية من عمليات العقل عند ابن سينا، بينما اعتبرها العديد من الفلاسفة المتأخرين، أداة مغایرة للعقل، والتي أشرنا إليها بالإلهام، واعتبرناها الأداة الأكثر أهمية من أدوات المعرفة عند الشيخ الأحسائي.

الفلاسفة الماديون، وبناء على الأصول التي تبنوها في نظرتهم الكونية إلى العالم، فرضت عليهم الاعتقاد بأداتين من أدوات المعرفة، العقل والحس.

أما الفلاسفة فيعتقدون أن وراء هذه الأدوات أداة أخرى، يتجهّر بها عدة من طهرت قلوبهم، وصقلت أذهانهم، وصفت نفوسهم، فأخذوا الكثير من المعارف من عالم الغيب، وما وراء الحس والشهود^(٢)، ذلك لأن الفيلسوف الإلهي، المعتقد بكون دائرة الوجود أوسع من المادة، فيعتقد بأن هناك شهادة، وهناك غيّاً.

وإذا كان الغزالي قد عاش تجربة «الكشف» كما عرفنا، فإن العديد من الفلاسفة الآخرين قد آمنوا «بإلهام» كأداة معرفية، تحت أسماء متعددة، منذ أرساطو حتى ابن رشد.

واعتبره ابن سينا المعرفة بالإشراق أو العرف، الذي يرى كمال الفرد العاقل أن يتمثل الحق الأول.

والوجود كله على ما هو عليه ليصير بذلك الجوهر العقلي بالفعل، لكن هناك مانعاً أو شاغلاً للنفس، فتكره نفي ذلك الكمال، مثل كراهية المريض

(١) أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧٩.

خلو الطعام، هذا المانع والشاغل هو الجسد أو البدن، وما فيه من لذات مادية، فلا يتخلص منه إلا الذي فضل الحق على غيره، هذا هو العرفان، أن يخص الإنسان باسم العارف بحقائق الحياة^(١).

ويؤكّد ابن سينا أن أول الدرجات لهذا العرفان؛ هو ما نسميه «الإرادة»، أي ما يعتري بالبرهان من رغبة في الخلاص لينال الاتصال، وهذا «المريد» يحتاج إلى «رياضة» ليصل إلى الحق، وعليه أن يطوع نفسه لذلك، وذلك عن طريق الزهد، والعبادة المرافق لهذا الفكر اللطيف، والعشق العفيف.

وإذا بلغت الإرادة والرياضية حدّاً ما صار خلسة لهذا الإنسان بعض الاطلاع والنور، وذلك بومضات لذينة تيرق ثم تحمد، وهذا يسمى بـ«الأوقات»، أو الخطاف .

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

أما إذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره كالمرأة الواضحة، يعرف الحق، بل هو الحق، واستحق الذات العليا^(٢).

وفي رسالة جوابية على أسئلة السيد محمد البكاء، حدد الشيخ الأحسائي له طريقة الرياضة، وكيفية تحصيل السعادة والمعرفة^(٣): «ثم اعلم أن الله يقول : ﴿لِلَّذِينَ عَلَى الدِّينِ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا أَتَقْوَا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ أَتَقْوَاهُمْ وَآمَنُوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَحْبُبُ الْمُحْسِنِين﴾، فذكر الإيمان ثلاث مرات، والتقوى ثلاث مرات.

(١) رمزي بخار، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٣) الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ١٥٢.

فالأول : الإيمان بالله والتقوى...

والثاني : أن تؤمن بذلك ...

والثالثة : أن تتقى الناس ... ولا تستصعب ما وضعت لك بأن تعمل ما تقدر عليه، ولا ترك ما تقدر عليه لأجل ما يصعب عليك فإنك إذا فعلت ما تقدر عليه قويت على ما صعب عليك، قال الصادق عليه السلام : (بالحكمة يستخرج غور العقل) .

وإذا ما داومت على الأعمال الصالحة والتواfal، انفتحت لك الأبواب وتسبيت لك الأسباب، ورفع عنك الحجاب، ورزقك الله من رحمته وعلمه ومعرفته، ومعرفة أحكامه بغير حساب، قال تعالى: (ما زال العبد يتقرب إلى النوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، و يده التي يطش بها، إن دعائی أجبته، وإن سأليني أعطيته، وإن سكت ابتدأته).
.

ولعل أبرز الملاحظات التي يمكن لنا الاشارة إليها من خلال النص السابق للأحسائي، هو ربط كأدأة معرفية بالله سبحانه وتعالى، فكلما عكف الإنسان المؤمن على ارتداء لباس التقوى والعلم بها، ألهمه الله حَكْلَةً المعرفة، بل ودلل على فعالية هذه الأدأة المعرفية بالقرآن الكريم، والحديث القدسي، الأمر الذي ينفي بالفلسفة الإشراقية.

ذلك لأن «عرفان» ابن سينا، قد ربطه بالإشراق الإسكندراني، وإن مقتبس من الأفلاطونية المستحدثة، وهكذا حاول العديد من المتأخرین إرددجاع العديد من الأفكار الإسلامية الناصعة إلى الإفلاطونية تارة، وإلى اللا إدراية تارة أخرى، دون التأكد من مصادرها الإسلامية، و من المعلوم أن اللا إدراية، والتي ادعت الكشف للحق والمشاهدة للله، وبشر بها العديد من الفلاسفة اليونانيين، اعتمدت على رياضة الجسد فقط، أو الجسد والروح أحياناً أخرى.

إلا أن الإسلام يؤكد أن المعرفة الإلهية.. تتأتى بالتقوى والعمل الصالحة ويوضح الشيخ الأحسائي هذا الأمر في نهاية رسالته للسيد محمد البكاء^(١)، «فإذا تقرب العبد إلى الله بالتواكل حتى أحبه، فإذا أحبه قال عليه السلام : ليس العلم بكثرة التعلم، وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يحب، فينفسح فيشاهد الغيب، وينشرح فيتحمل البلاء.. قيل كذلك من علامة؟ .

قال عليه السلام : التجاقي دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله)، فهذه حقيقة الطريقة، وطريقة الحقيقة، وهو أقرب إلى الله وأقومها».

تلك إذن طريقة، ولكن ليست طريقة تصوف، بل إخلاص العبادة والعمل، ذلك لأن العرفان هنا –إن صح التعبير– هو عرفان ديني، وفلسفي وعلقي، متاح لكل الصالحين، وليس تصوفاً خاصاً نفسياً للمربيدين فقط، بل إن الشيخ يشن الحرب على طرق الكشف الصوفية.

وأما ما ذكره أهل التصوف، وأصحاب التقشف، من الرياضيات والأذكار التي لم ترد عن الأنئمة، فذلك زخرف القول، يفعلونه غروراً^(٢) .

وفي رسالة للشيخ أحمد الأحسائي، كتبها للملا علي أكبر بن البصیر محمد سعیع، نجده يؤكد على رفضه لطرق الصوفية، وما يصاحبها من موسيقى وطرب، ويسميها من فعل الشيطان: «واما ما أشرت إليه مما هو مشتهر الآن بين الناس من الطريق إلى معرفة الله، هو الرياضيات والأذكار المستحدثة، وذلك سنة أهل التصوف، أتاهم الشيطان عن أيماهم، وأمرهم بالأذكار، وضرب الطار وترجيع الغناء، ونغمات المزمار، وقال لهم : إن النفس خلقت

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٣.

من حال الأفلاك، فإذا روحت بالألحان الموسيقية، غابت عن ذلك العالم، وتذكرت عالمها الأعلى، ومركزها الأصل فتطلبه»^(١).

أما حالة النفس الإنسانية عند الإلهام، فهي غير حالها عند الكشف الصوفي، ذلك لأن النفس القريبة من الله، هي بعترة المرأة، تتعكس على صفحاتها حقائق الأشياء عن عالم الغيب، فيقف العارف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحس والعقل^(٢)، إلا أن انعكاس الصور على المرأة، يعتمد على مقدار صفاتها وخلوها من الشوائب، وعلى مقدار صفاء النفس وظهورها من آثار الذنوب.

ويضع العرفاء شرائعاً لابد من تتحققها في النفس لامكانية التلقى من الغيب^(٣):

- ١ - عدم نقصان جوهرها، بأن لا تكون كنفس الصبي التي لا تتحلى لها المعلومات لنقصانها.
- ٢ - صفاتها من كدورات ظلمة الطبيعة وخبائث المعاصي، وهو بعترة الصقيل عن الخبر والصدأ.
- ٣ - توجهها الكامل إلى عالم الغيب، وانصراف فكرها إلى المطلوب، بأن لا تكون غارقة في الأمور الدنيوية، وهو بعترة محاذاة المرأة.
- ٤ - تخليتها عن التعصب والتقليد، وهو بعترة ارتفاع الحجب.
- ٥ - التوصل إلى المطلوب، بتأليف مقدمات مناسبة للوصول إليه على الترتيب المخصوص والشروط المقررة.

(١) شيخ المتألهين الأحسائي، رسائل في كيفية السلوك إلى الله تعالى، جامع الإمام الصادق عليه السلام، ص ١١.

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٠.

«إِذَا عَلِمْتَ بِمَا وُصِّفَتْ لَكَ مِنِ الْعِبَادَاتِ كَمَا ذُكِرَهُ الْفُقَهَاءِ - رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - فِي كِتَابِهِمُ الْفَقِيهِيَّةِ وَكِتَابِ الْأَدْعَيْةِ وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ بِالْتَّدْبِيرِ فِي بَعْضِ أَوْقَاتِكَ، وَتَفَكَّرْتَ فِي الْمَصْنُوعَاتِ كَمَا ذُكِرْنَا، حَصَلَ لَكَ نُورٌ يُعْثِكُ عَلَى الْعَمَلِ، وَكَلَمًا عَلِمْتَ قَوْيَتْ، وَكَلَمًا قَوْيَتْ عَمِلْتَ، كَمَا قَالَ عَلَيْهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : (بِالْحِكْمَةِ يَسْتَخْرُجُ غُورُ الْعُقْلِ، وَبِالْعُقْلِ يَسْتَخْرُجُ غُورُ الْحِكْمَةِ)»^(١).

فَإِذَا ارْتَفَعَتْ كَدُورَاتُ الظُّلْمَةِ وَالْخَبَائِثِ عَنِ النُّفُسِ الإِنْسَانِيَّةِ، وَحَازَتْ رَضْيَ الْمُولَى سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى، تَجْلَتْ لَهَا الْحَقَائِقُ بِحَسْبِ صَفَاءِ مَرَآهَا، مِنِ الْعُتْمَةِ وَالْكَدُورَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ .

وَالرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ نُوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ الْإِلْهَامَاتِ الَّتِي تَغْشِيَتْ الْمُتَقِيدَ بِالْمُقَدَّمَاتِ الْمَذَكُورَةِ .

وَإِلَى هَذِهِ الظَّاهِرَةِ الْمُعْرِفَيَّةِ، يُشَيرُ الْفَιلِسُوفُ الْفَرَنْسِيُّ هِنْرِيُّ كُورْبَانُ، وَيَعْتَبِرُ حَالَتِهِ تَشْبِهُ حَالَاتِ جَمِيعِ الْعَارِفِينَ وَأَصْحَابِ الْبَصِيرَةِ وَالْتَّقوِيَّةِ وَالْمُعْرِفَةِ، إِذَا تَعْتَبِرَ ذَاتَ طَابِعٍ مَثَلِيًّا، وَكَأَنَّهَا سَمَاعٌ نَدَاءٍ، أَوْ اسْتِشَاعَرَ لَوْنًا، وَهِيَ مَا لَا يُكَنُ التَّقْلِيلُ مِنْ شَأْنِهِ، أَوْ الْاسْتِهَانَةُ بِهِ .

فَالْمُشَاهَدَاتُ الْبَاطِنِيَّةُ، وَالْمَكَاشِفَاتُ وَالْمَنَامَاتُ، اتَّخَذَتْ قَوَالِبَ مَثَلِيَّةً، تَطَابِقُ مَعَ الْعِقِيدَةِ الشَّيْعِيَّةِ، وَتَرْتَبِطُ بِوُجُودِ التَّشِيُّعِ .

وَمَا كَانَ ذَلِكَ - الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ - لَتَمْ لَوْلَا أَنَّ الشَّيْخَ أَحْمَدَ قَدْ اسْتَكْمَلَ فِي ذَاتِهِ اعْقَادَهُ الْبَاطِنِيَّ بِالْإِمَامَةِ، وَبِالْأَسْسِ الَّتِي تَقْوَمُ عَلَيْهَا مَعْرِفَةُ الْإِمامِ، وَهَذِهِ هِيَ الْعِقِيدَةُ الَّتِي قَامَتْ عَلَيْهَا مَبَادِئُ آرَائِهِ، إِذَا شَرَحَ بَعْبَارَاتَ صَرِيقَةً وَمُوجَزَةً، عَشْرَةً مِنَ الْمَنَامَاتِ الَّتِي رَأَاهَا، وَالَّتِي تَدَلُّ عَلَى أَنَّهُ حَظِيَ بِسُرِّ الْمَثَلِ الْأُولَى الْمُتَمَثَّلةِ بِالْأَئْمَةِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ .

(١) شِيْخُ الْمَتَّاهِلِينَ الشِّيْخُ الْأَحْسَانِيُّ، رِسَالَةُ فِي كِيفِيَّةِ السُّلُوكِ، مَرْجِعُ سَابِقٍ، ص. ٩.

ويضيف كوربان ولو أنا وصفنا هذه المنامات بالإلهامات، لا نكون قد حاوزنا الصواب، بحيث لا يمكن الفصل بين آراء ومعتقدات مدرسته، وبين ما جاء في هذه المنامات من إلهامات^(١).

وللشيخ أحمد تجربته الذاتية في الرؤيا، التي أشار لها كوربان، وله تفسيراته الدقيقة حيال الرؤيا الصادقة أيضاً.

ففي رسالة لجواب بعض الإخوان : «أن الرؤيا قد ورد فيها أن ما يراه الشخص في السماء فهو حق، وما يراه في الأرض فهو أضغاث أحلام» .

وورد : (أن الرؤيا تكون في بعض الليالي صادقة، وبعضها كاذبة) .

وورد : (أن الرؤيا في أول الليل كاذبة، وآخر الليل صادقة) .

وربما فسر الأول : بأن السماء الظاهرة محروسة بالشہب عن الشياطين، قال تعالى: «إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين»، وهو يدل على أن ما يراه النائم في ذلك سماء «هورقل يا» حق؛ لأن الشياطين لا تصل هناك، فلا تتصور فيها بصور الباطل، وإنما تسكنها الملائكة، فتصور فيها بصور ما وكلت به من الأشياء..

وفسر الثاني : بأن أحوال الليالي تختلف في الشهر وفي الأسبوع، وعند قرانات الكواكب، واختلاف الآفاق، واختلاف أعمال الرائي.

وفسر الثالث : بأن أول الليل كان البدن ممتلكاً بأبخرة الطاعم، فإذا تصعدت إلى الدماغ العلوي تلون بها، فتحدث فيه أشكال من الأبخرة على هيئة بعض الأعيان والصفات، فيراها الشخص في خياله أنها صور انطبعت من المعانى الخارجية عنه، فإذا استيقظ أخبر بها وليس شيئاً، لأنها في خياله من الأبخرة^(٢).

(١) الشيخ راضي السلمان، مجلة شهر الله، العدد السادس، «١٤٢٠هـ»، ص ٥٠١.

(٢) الشيخ أحمد الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ١٢٦ - ١٢٧.

ولكن هل يمكن للشيطان في الرؤيا أن يمثل نفسه بصورة الأنبياء والأولياء عليهما السلام؟، أصحاب الشيخ أحمد أحد العارفين بحواب مطول : «أن الروايات الدالة على هذا المعنى متواترة معنى من الفريقين، ولا ينبغي التوقف في هذا المعنى، وهو أن الشيطان لا يتصور بصورة النبي عليهما السلام، ولا بصورة أحد من أوصيائه عليهما السلام»^(١).

أما عن تجربة الأحسائي المعرفية، عبر الإلهام بواسطة الرؤيا الصادقة، فقد تحدث هو نفسه عنها، في رسالة وجهها لابنه الأكبر محمد تقى^(٢) : «اعلم: أني كتبت في أول عمري كثيراً التدبر والنظر في العالم، وكان قلبي متعلقاً بأشياء، لا أعرف حقيقتها فرأيت ذات ليلة - في الطيف، الحسن بن علي بن أبي طالب، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي الباقر عليهما السلام، وكان يتنا أحوال ومحاطبات عجيبة طويلة.

فقلت له : سيدى أخبرني بشيء إذا أنا قرأته رأيتكم؟ .
 فقال لي عليهما السلام شرعاً فانتبهت، فبقيت أقرأ ذلك - ولا أرى شيئاً - حتى تنبهت بأنه لا يريد مجرد قراءته، وإنما يريد أن أتخلى بمعنى ذلك.
 فتوجهت إلى إصلاح النية والعمل، والانقطاع بالقلب إلى الله، وإلى ما يرضيه لا غير.

وكل الأمور إلى القضا — ق وربما ضاق الفضا لك في عواقبه رضا فلا تكون متعرض	كن عن أمورك معرضاً فلربما اتسع المضي ولرب أمر متعب الله يفعل ما يشاء
---	---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٢) د. حسين علي محفوظ، سيرة الشيخ أحمد الأحسائي، مطبعة المعارف، ص ٢٣.

الله عَوْدُكِ الْجَمِيْلُ — لِفَقْسٍ عَلَى مَا قَدْ مَضِيَ

لم يكن لي مقصود غير رضا الله.

فلما استمر في الحال - على هذه الطريقة - افتح لي باب المنام بأنواع العجائب، فلا تمر في مسألة في اليقظة، إلا ورأيت يائماً في المنام، وكان حين ذكرت الأئمة عليهما السلام في الطيف رأيتهم، فإن ذكرت واحداً معيناً رأيته، وإن ذكرتهم مطلقاً كان لي الخيار فيما أريد أن أراه، وهكذا حتى وقفت على باب ما أخذ أدعية أهل البيت عليهما السلام من القرآن، وسمعت الخطاب من بعض الحمادات».

وعن تلك الرؤيا الصادقة التي يحدثنا عنها الأحسائي، أخذ العلوم من مدهما، وغرفها من منبعها، أي الأئمة الطاهرون «سلام الله عليهم أجمعين»، وكان يصل إليهم في تلك المنامات الصالحات.

ولا ريب أن الشيطان لا يتمثل بصورهم، ولا يشبه نفسه بهم^(١)، إلا أن الرؤيا الصادقة التي يتحدث عنها الصالحون، ليست وحياً من الله سبحانه وتعالى.

والفرق بين الوحي والإلهام - الرؤيا الصادقة - هو أن الوحي يتضمن تعاليم عقائدية من الخالق عَزَّلَهُ، بينما الإلهام يتضمن تشريعاً وتقنياً، ولا يكون الملم به مبعوثاً من الله^(٢).

وبالرغم من أن مدعى الإلهام أو الرؤيا الصادقة، هو مدعى شيء غير ملموس، ولا يمكن إثباته بالبرهان، لذلك فيكون حجة على نفسه فحسب، ودليلًا له لا للغير، إلا أن الشيخ الأحسائي لم يدع علم الغيب، ولم يدع حصوله على العلم دون دليل العقل والنقل.

(١) كاظم الرشتي، دليل المتحررين، مكتبة الإمام الصادق عليهما السلام، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) الشيخ جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٨٩.

وفي سيرته التي كتبها لابنه يشير بوضوح، إلى أن تلك المنامات ما هي إلا إلهامات، وأن الأدلة العقلية والشرعية تظهر له بعد اليقظة.

«وَكُنْتُ فِي تِلْكَ الْحَالِ -دَائِمًاً- أَرَى مَنَامَاتٍ، وَهِيَ إِلهَامَاتٌ، فَإِنِّي إِذَا خَفَيْتُ عَلَيَّ شَيْءاً، رَأَيْتُ بِيَانَهُ وَلَوْ إِجْمَالاً، وَلَكِنِّي إِذَا أَتَانِي بِيَانَهُ فِي الطَّيْفِ وَأَنْتَبَهْتُ ظَهَرَتْ لِي الْمَسَأَلَةُ بِجُمِيعِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ مِنْ الْأَدْلَةِ، بِحِيثُ لَا يَخْفَى عَلَيَّ أَحْوَاهُمْ، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ اجْتَمَعَتِ النَّاسُ مَا أُمْكِنُهُمْ يَدْخُلُونَ عَلَيَّ شَبَهَةً فِيهَا، فَأَطْلَعَ عَلَى جُمِيعِ أَدْلَتِهَا»^(١).

إذن ليست علوم الشيخ كما قد يتصور، جاءت بالرؤيا، بل إذا انتبه يجد دليله من الكتاب والسنة، ومن بيانات الأئمة وإرشاداتهم للرعاية، ودلالة العقل السديد، الذي هو لكل مقام حجة، وكان يجمع بين ظواهر الأدلة وبواتنها، وبين قشورها وحقائقها^(٢).

أما رؤية الشيخ الأحسائي للأئمة الأطهار بالمعاينة في عالم اليقظة، فهو خارج تخصصاً عن موضوع النقاش؛ لأن الأحسائي لم يدع رؤيتهم بالمعاينة فقط^(٣).

مرحلة التكامل:

رغم النشأة البسيطة الأحسائي في قرية المطيرفي، والحالة المتواضعة التي عاشتها عائلته الكريمة، إلا أن تلك الفترة التي عاشها هو في طفولته، لم تدفعه إلا لحياة الزهد والستعفف، والسعى نحو أبواب العلم، متوجهًا لحياة العزلة والتأمل المشروعتين منذ كان، «وَكُنْتُ كَثِيرَ التَّفْكِيرِ فِي حَالَةِ طَفُولِيِّي، حَتَّى أَنِّي إِذَا كُنْتُ مَعَ الصَّبَيَانِ أَلْعَبْتُ مَعَهُمْ كَمَا يَلْعَبُونَ، وَلَكِنْ كُلَّ شَيْءٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى

(١) د. حسين علي محفوظ، سيرة الشيخ الأحسائي، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) كاظم الرشيدي، دليل المترحين، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) حسن الحائرى، الدين بين السائل والجib، ص ١٢٢.

النظر، أكون في مقدمهم وسابقهم، وإذا لم يكن معي أحد من الصبيان، أخذت في النظر والتدبر، وأنظر في الأماكن الخربة، والجدران المهدمة، أتفكر فيها، وأقول في نفسي: هذه كانت عامرة ثم خربت، وأبكي إذا تذكرة أهلها وعمرانها، بوجودهم»^(١).

هذا التروع لحب المدح والعزلة والتفكير ... في صغره، لازمه حتى كهولته، غير محِّب للجاه والسلطان، متخدناً من الهيئة التي أصفاها الله عليه، بديلاً عن أي منزلة من منازل الدنيا، وليس أدل على ذلك، موقفه المبدئي من التقرب إلى السلاطين، والوقوف على أبوابهم، هذا الرفض الذي يبلغ منا مبلغ الدهشة والإعجاب .

ففي زيارته إلى إيران سنة «١٤٢١هـ-١٨٠٦م»، التي نوى بها تحديد العهد بزيارة العتبات المقدسة، أحاطه أهل يزد بالرعاية والعناية البالغة، الأمر الذي جعل أهل يزد يرفضون مغادرته إلى العراق، فمكث فيها .

ومنذ توطنه فيها وشروعه في التدريس والوعظ تألق نجمه، وطار اسمه، فسمع به السلطان فتح علي شاه القاجاري، وأحبه وأكبه وأجله عن بعد، فرغب في زيارته، فكتب إلى حاكم يزد أن يسير الشيخ الجليل إلى العاصمة مكرماً، إلا أن الشيخ امتنع رغبة منه في الانعزal، والإكتفاء بالتدريس .

وكتب السلطان مرة ثانية، فأصر الشيخ على الرفض مرات عديدة، بعد رسائل السلطان المتكررة^(٢) .

«كان الواجب يقضي علىَّ بأن أتشرف بزيارتكم، لأنك الإمام المقتدى، والمرجع للخاص والعام، فقد شرفت مملكتنا ونورتها بمقدمك، لكن ذلك ليس في مقدوري لعدة أسباب، فأنا معدور لأنني إذا همت بالتشريف في خدمتك

(١) د. حسين علي محفوظ، سيرة الأحسائي، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) محمد حسن الطالقاني، الشيشخية، الآمال للمطبوعات، «١٩٩٩م»، ص ٦٤ .

لزم أن يصحبني ما لا يقل عن عشرة آلاف جندي، وبما أن يزد مدينة صغيرة، وواد غير ذي زرع، فإن دخول هذا الجيش سيسبب ضائقه معيشية، وارتفاعاً في أسعار الحاجيات الإستهلاكية، وطبعي أنك لا ترضى بغضب الله وما لا يرضيه .

إلا فأنا أقل من أن أحظى بين يديك، فكيف بآن أتكبر؟، فإن شرفت على أثر وصول هذه الرسالة إليك، فهو المطلوب، وإن فضاضطر للتوجه إلى يزد» .

وإذا كان إصرار الأحسائي تتأثر على تلبية دعوة السلطان فتح علي شاه، والتقدم إلى طهران لمقابلته، مثار للدهشة والإعجاب، فإن اصرار سلطان عظيم في ملكه، مثل السلطان فتح علي شاه، على ملقاء الشيخ والاستماع إليه... فإنه مثار للدهشة والعجب أيضاً، ولقد أورد الشيخ أبو القاسم الإبراهيمي، نقاً عن كشكول السيد حسين اليزيدي، نص إحدى الرسائل التي كتبها السلطان إلى الأحسائي^(١): «الحمد لله الذي شوقنا بلقاء الشيخ الجليل، والجد النبيل، قطب الأقطاب، ولب الألباب، حجة الله البالغة، ونعمته السابعة، أضحي بدوحة العلوم غصنها سقاً، وأحيط عن صاحبها من الجهل عتقاً، علامة العلماء، أعرف العرفاء، أفقه الفقهاء، أدام الله بقاءه، ويسر لنا لقاءه .

وبعد لا يخفى عليك يا بدر أهل الدين، وبحر ملة اليقين، وكمبة الفضائل، ونقاوة الخصال، إننا نشتاق إليك شوق الصائم إلى الحلال، والعطشان إلى الزلال، والحرم إلى الحرام، والمعدم إلى الدرهم، ونرجو منك بعد وصول هذه الورقة، أن تقدم بالعطاف والشفقة، وتتوجه إلينا، وتتوقف برها لدينا، حتى تستفيض منك، وأنت السحاب المطر، ونقبس منك وأنت السراج المنير، ونقتطف وأنت الروض الظاهر، ونختفي وأنت الشجر الباهر، وإذا دعيتم

(١) المرجع السابق، ص ٦٦ .

فأجิروا، فإن مترلكم عندنا لرحب، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته». ولم تزل تلك الرسائل المتكررة، والمتولدة بالرجاء من الشيخ القدوم لطهران، ... إلا أن أصرّ على الامتناع.

وعندما رغب الأحسائي في السفر من يزد إلى العراق، منعه حاكم يزد وعلمائها، وترجوه أن يذهب لمقابلة السلطان خوفاً من غضبه، وحافظاً على أرواحهم، ... عيدها ذهب الشيخ إلى طهران، وعند وصوله إلى ضواحي طهران، خرج لاستقباله موكب السلطان، ورئيس وزرائه، وجميع الوزراء والأمراء والأعيان، ورجال الدين، وأنزله السلطان مترفة الكرامة، وحظي بالإحترام والتبجيل^(١).

وتلك علاقة لم يحدثنا التاريخ بخليل لها، حاكم يخضع ويتدلل، وعالم يرفض ويمتنع.

وفي ظل الرغبة في مقابلة الأحسائي وامتناعه عن السير للسلطان، يتضح ذلك التكامل المهيّب في شخصية الأحسائي، الذي لازمه منذ صباه، وحتى شيخوخته.

أما تلك العزلة التي رغب فيها الأحسائي، ولم تتح له طويلاً، فقد أحاطها بالزهد والورع، يفر من الدنيا كلما تعرضت له، فلم يطل مكبه في طهران في دار السلطنة، حتى يعزم على المسير مرة ثانية، وهنا يصر عليه علي شاه بالمقام عيده، والانتقال من البصرة بأهله وعياله إلى إيران، والسكن في طهران^(٢).

«أما السكنى في محل أنت فيه فلا، لأنني إذا سكنت في مسكن أنت فيه، أي الحالتين تريد أن تسلك معى!، أتريد أن أكون ذليلاً عندك أم عزيزاً؟، أما الذلة فلا تقتضي مقامك معى أن تجرها.

(١) كاظم الرشتي، دليل المحررين، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

وأما العزة فلن تحصل؛ لأن السلطان مرجع أمور الرعية، ومدار السلطة لا يكون إلا بقبض وبسط، وقتل وقطع، وأخذ وعطاء، وإذا رأى الناس إقبالك علىَّ، وإصيائرك مني، يقصدون في حوايجهم ومقاصدهم، إن لم أجب كنت مكروهاً عندهم، مبغوضاً لديهم، وإن أجيدهم وأعرض عليك ما يريدون فأنت لا تخلو، إما أن تقبل مني وتعطي كما يريدون أم لا؟ .

أما الأول فلا أراك تفعل بزعمك أن أمر السلطة يختل ونظم المملكة يفسد، ففي هذه الصورة كنت ذليلاً.

فالأخير لي ولوك أن أسكن بلدة نائية عنك، والكل بلا دك، وأين ما كنت فعندك، فاستحسن قوله الشريف، وجعل إليه اختيار المسكن له فاختار يزد مسكنناً...».

ومن ملامح التكامل في شخصية الأوحد، يقينه المطلق، بأنه على الحق، حتى ولو جمعت القوم عليه، هذا اليقين الذي أشار إليه في سيرته، ومنذ سنواته الأولى، وحتى يوم فراره من كربلاء إلى المدينة، خوفاً من القتل لم يتغير، إنه الإيمان المطلق، بأنه مسدود من السماء. وأن كلماته.. لا يدخلها الخطأ، ولا يتعريها النقص، يقول لولده الأكبر^(١): «إذا أردت أن تعرف صدق كلامي، فانتظر في كتبى الحكمة، فإني في أكثرها، في أغلب المسائل، خالفت جل الحكماء والمتكلمين، فإذا تأملت في كلامي، رأيته مطابقاً لأحاديث أئمة الهدى عليهما السلام، ولا تجد حدثياً يخالف شيئاً من كلامي، وترى كلام أكثر الحكماء والمتكلمين، خالفاً لكتابي، وأحاديث الأئمة عليهما السلام، حتى بلغ منهم الحال إلى أن أكثرهم ما يعرفون كلام الإمام عليهما السلام، ولكن إذا أردت البيان فانتظر بعين الإنصاف، لتعرف صحة ما ذكرت...».

(١) د. علي حسين محفوظ، سيرة الأحسائي، ص ٢٠.

هذا الوثيق بأنه على الحق، جعل منه محارواً فذاً أمام خصوصه، فبدأ يرد عليهم بأسلوب احتجاجي بلين، وبطريقة علمية، محاولاً تفسير آرائه المتشابهة أو المشتبه فيها، ونفي عن نفسه التهم المنسوبة إليه، بل إنه تبرأ عليناً عن كل ما يخالف عقائد الشيعة الإمامية، وذهب إلى دعوهم للاحتجاج والخوار العلمي عليناً.. لكنهم لم يعودوا أذناً صاغية.

وكان الأول يصرح بأن للكلام ظاهراً وباطناً، وأن بعض الكلمات قابلة للتأويل، ولا يمكن حصر معناها بظاهرها، من لم يستأنس بالمصطلحات الحكمية الخاصة.

ولقد كان الأول يتصور أن الخلاف هو خلاف علمي، إلا أن الأمر غير ذلك تماماً، «وكان خصوصه قساة للغاية، ومن حقهم أن يكونوا كذلك، بل يجب أن يكونوا كذلك، لأنهم لم يقصدوا بالخصوصية إحقاق الحق، وإبطال الباطل، لتصف بالمرونة والعدالة والإنصاف، ولتراعي فيها أصول المرافعات وأدابها، بل كان الهدف هتكه وتشويه سمعته، وتحطيم شخصيته، وهو وإن كان قد فهم ذلك أخيراً، وصرّح أن الدافع الأول والأخير هو الحسد، لكنه كان غافلاً عنه في بادئ الأمر؛ لأنه ظل يناقش ويدافع ويماجج»^(١).

ورغم كل ذلك، فكان الشيخ رابط الجأش، يحاورهم حوار الواثق من نفسه، بأنه على الحق، «وأن الأفكار والعقائد المنسوبة لي، لا صحة لها عندي، ولم أدوها في كتاب، ولم أنطقها في مجلس، فإن وجدتُوها في مؤلفاتي، فهذه مؤلفاتي موجودة عندكم، فأحضرُوها وتصفحُوها، وأحضرُوني معكم، فإن وجد بها ما اشتَبه عليكم، بينت لكم معانيها، وشرحت لكم مبانيها، واعلموا أنني لا أقول إلا ما تقول به الأئمة المُحقّة، والشيعة الإمامية المُحقّة، فأنا لا أدين

(١) محمد حسين آل الطالقاني، الشیخیة، مرجع سابق، ص ٤٠٣.

إلا بما قال محمد وآلـه قلنا، وما دانو به دنا.. اتقوا الله ولا تشقوا عصي المسلمين، ولا توقعوا الفتنة في الدين»^(١).

وتتساءل الأوحد: لماذا لم يحكم أحد بکفر بعض كبار علماء الشيعة، من وجد في كلماتهم عبارات متشابهة ظاهرها الكفر؟، ولماذا لم تحمل كلماتهم على ظواهرها، وحملت كلماته هو فقط؟، واستعرض عبارات السيد المرتضى، الذي قال: إن الله ليس إلهاً للأعراض، ولا للجوهر الفرد.

والصادق الذي وضع رسالة في سهو النبي. والأردبيلي الذي جوز التركيب العقلي في الله. والمحلسـي الذي ذكر قسماً من المقدورات يقدر عليه الخلق، ولا يقدر عليها الحالـق^(٢).

إلا أن كل ذلك لم يلاق القبول عندـهم، ولكنـه لم يشنـ الشيخ عن آرائه أيضاً، وإن بدا أنه تراجع عنها، لأنـه يعلم أنها الحق: «أنا لم أسلـك طريقةـ الحكمـاء، وأخذـت تـحقـيقـات ما عـلمـتـ من أئـمـةـ الـهـدـىـ، وـلمـ يـتـطـرـقـ إـلـىـ كـلـمـاتـيـ الخطـأـ»^(٣).

وعندـما قـيلـ لهـ مـرـةـ: «إنـ بـعـضـ الـجـهـتـهـدـيـنـ يـعـتـرـضـ عـلـىـ آـرـائـكـ؟ـ». قالـ: «ـهـلـ لـاـ يـزـالـ فـيـ الـمـسـلـمـيـنـ مـنـ يـرـدـ عـلـىـ مـاـ قـالـ الـبـاقـرـ، وـمـاـ قـالـ الصـادـقـ، فـإـنـيـ لـمـ أـقـلـ شـيـعاـ غـيرـ قـوـلـهـماـ»^(٤).

ويـكـنـ لـنـاـ أـنـ نـتـلـمـسـ جـوـانـبـ التـكـامـلـ فـيـ شـخـصـيـةـ الـأـوـحـدـ، مـنـ خـلـالـ

(١) كاظم الرشـيـ، دـلـيـلـ الـتـحـيـرـيـنـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ٢ـ٤ـ.

(٢) محمد حـسـنـ آلـ الطـالـقـانـيـ، الشـيـخـيـةـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ١ـ٠ـ٥ـ.

(٣) أـحـمـدـ الـأـحـسـائـيـ، شـرـحـ الـفـوـائـدـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ٤ـ.

(٤) محمد حـسـنـ آلـ الطـالـقـانـيـ، الشـيـخـيـةـ، مـرـجـعـ سـابـقـ، صـ٢ـ٣ـ٧ـ.

زهده وتقواه وعبادته، وتلك التقوى التي صبغت حياة الأوحد منذ صيامه، وحتى أيام كهولته بالوقار والمحيبة.

أما إيمان الشيخ الأوحد بأنه على الحق، وزهده الذي عاش معه منذ طفولته، وتقواه الذي عُرف به طوال حياته.. فهي كل متماسك، لا يمكن تخزيته، ولا يمكن الإدعاء بعدم صدقه. وبهذا المفهوم الكبير للتكامل عاش الأوحد، وعمل، وكتب، ودرس، ووجه طلابه إلى أن يتّقوا الله، ويخافوه في كل سلوكاتهم اليومية في سبيل الخير الإنساني.

ويقول الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في الأحسائي : «.. والحق أنه رجل من أكابر علماء الإمامية وعرفائهم، وكان على غاية من الورع والاجتهاد في العبادة، كما سمعناه من نقشه به من عاصره ورآه، نعم له كلمات في مؤلفاته بجملة متشابهة لا يجوز من أجلها التهجم والجرأة على تكفيه بها»^(١).

وستآل هذه السمات العالية عند الأوحد، لتشكل منهجه التكاملية الرائع.

ولعل من أروع حلقات هذا المنهج الصدق والإخلاص، صدقه الذي آمن به، ولم يفلح الآخرون في زعزعته وإخلاله لمبدئه الذي ارتضاه له، وإن سار به إلى المهالك.

وربما كان الصدق خلقاً عظيماً عند الكثير من مشاهير التاريخ، اكتسبوها لتلوين إطارات صورهم وتجميelaها، إلا أن الصدق عند هذا الرجل، هو نبع من داخل طباعه الصافية، فلم يكن الصدق والإخلاص والتقوى... إلا منبع واحد، ألا وهو مدرسة آل البيت عليهما السلام.

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

هذا التكامل في القول والمنهج، يشير إليه الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان: «لا شك في أن الشيخ لم يكن في حسابه قط، أن يكون مؤسساً لمدرسة متميزة، وإنما كان مطمحه الوحيد، التمسك التام بالتعاليم الشاملة لأئمة المذهب الشيعي الإثني عشري، وإحياء علومهم، وبعثها من جديد، وهذا يledo من الأصوب والأفضل إطلاق اسم «المدرسة التكاملية» عليها، واستخدام هذه الكلمة لبيان خصائصها، لأنها تعني التمسك بأصول العقائد والشرائع، مع الرعاية التامة للآفاق الروحية والمعنوية، المنسجمة مع الشريعة، والمشروطة بالاعتقاد بالمذهب الإمامي^(١) .

(١) الشيخ راضي السلمان، مجلة شهر الله، مرجع سابق، ص ٤٠.

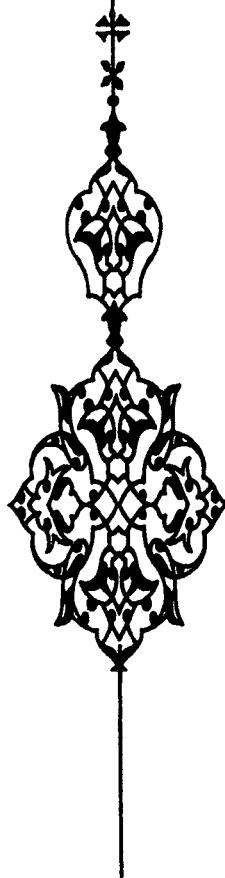
الفصل الثالث

المنحي الفلسفى

✿ الإلهيات

✿ العقائد

✿ الفروع



عود على بعده

لا شك أن المعرفة بكل أشكالها، هي في جوهرها كونية وشمولية التردد ولا نهاية الطبع، ولعل السبب الرئيسي الذي يميز شمول المعرفة وكونيتها، هو امتدادها إلى ذهنية تعطي تلك التصورات العامة عن الوجود وأصله ومصيره ومكوناته الأساسية، بل قبل ذلك تؤسس لتصورات أخرى عن موجود الوجود، ووجودانيته، وصفاته .

وإذا سلمنا بأن المعرفة «لا نهاية الطابع» فهي بالضرورة من جهة أخرى، معرفة تراكمية ومتراقبطة مع بعضها البعض في جوهرها وطبعها، أي أن الإنتاج المعرفي، هو نتاج ديناميكي يربط ما في المعرفة بحاضرها، دون توقف .

ولا يمكن أن تكون المعرفة إلا بهذه الصورة الحركية، فainما توجه الإنسان، فإنه يحمل معه تفكيره الذي لا ينفك عنه، وحيثما حط ترك بصمات عقله ونتائج معرفته، لذلك فإن تاريخ التفكير الإنساني، مربوط باليوم الأول لوجوده، وحتى نهاية التاريخ الإنساني ذاته .

أما أقدم التصورات العامة عن الوجود، وأصله ومصيره، فشوأهدها عديدة في الفكر الدين الفلسف القديم، إلا أن أقدم الأفكار الفلسفية، لا بد من البحث عنها خلال الأفكار الشرقية^(١) .

ومن هنا اعتقاد العديد من مؤرخي الفلسفة، أن أقدم الآثار ذات الطابع الفلسفى، تتعلق بحكماء اليونان الذين عاشوا قبل الميلاد بستة قرون .

ويشيرون إلى أسماء فلاسفة الكبار، في تلك الفترة، وهم يحاولون معرفة الوجود وبداية العالم ونهايته، هؤلاء الفلاسفة من أمثال أرسطو وأفلاطون

(١) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ١٥ .

وغيرهما، أعطوا نظريات متعددة وأحياناً متناقضة لتفسير ظهور الموجودات وتحوها.

وكما أشرنا - قبل قليل - إلى أن المعرفة فعل ديناميكي، فإن الإنسان لم يزل محباً ومغرماً لهذا النوع من البحث ألا وهو البحث الفلسفي، المختص بجميع ما يرتبط به وجوده.

هذه الأبحاث والدراسات، نبهت الإنسان إلى الاتصال في البحث من عالم الطبيعة إلى ما وراءها، وهي التي حملته على التوغل في البحث عن أوائل الوجود، ومع قدوم الكتب السماوية، تأكّد أن البحث في اللاهوت غنى وتكامل، وازداد صفاء وجلاءً.

وإنه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية .. فهل الدين - على اختلاف الأديان سعة وضيقاً - إلا مجموعة من معارف إعتقادية إلهية، يعبر عنها بالأصول، وأخرى فقهية وأخلاقية يعبر عنها بالفروع؟^(١).

فلا قيمة إذا لإصرار البعض من أن الدين يقابل الفلسفة أو أن الدين يرفض الفلسفة ويطردتها بل إن الدين لا يدع إلا إلى الفلسفة الإلهية، وهي الحصول على المعرفة الإلهية عن حجة عقلية.

ومن هنا كان لزاماً علينا أن نرصد المعرفة الإعتقادية - الأصول - وغيرها من المعرفة الفقهية والأخلاقية للشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، بشكل دقيق ومنظم محاولين قدر الإمكان، تبسيط تلك المعرفة الإلهية للشيخ، شارحين لها، ومقارنين لها بعدد آخر من المعرفة الإلهية لكبار الفلسفه المسلمين، موضعين أوجه التشابه والإختلاف.

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية، «١٩٩٢م».

أولاً. الخاتمة والصفات

يذهب الفلاسفة في إثبات ذات الخالق، إلى حجتين رئيسيتين :^(١)

الأولى : حقيقة الوجود، التي هي أصلية لا أصيل دونها، وصرفة لا يخالطها غيرها لبطلان الغير، فلا ثانٍ لها، واجبة الوجود، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه وامتناع صدق نقيضه – وهو العدم – عليه، وجوهاً إما بالذات أو بالغير، لكن كون وجودها بالغير خلف، إذ لا غير هناك ولا ثانٍ لها، فهي واجبة الوجود بالذات .

الثانية : الماهيات المكنته المعلولة موجودة، فهي واجبة الوجود، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، ووجوهاً – الماهيات المكنته – بالغير، إذ لو كان بالذات لم يحتاج إلى علة، والعلة التي يجب وجودها موجودة واجبة، ووجوهاً إما بالذات أو بالغير، وينتهي إلى الواجب بالذات لاستحالة الدور والتسلسل .

ويشير الأول في مسألة إثبات الخالق إلى هاتين الحجتين بقوله : « يجب على كل مكلف أن يعرف أن الله سبحانه موجود، لأنه أوجد العالم ولو كان معدوماً لم يوجد غيره، وإنه سبحانه باق لاستمرار تجدد آثاره، والأثر لا يحدث بنفسه إلا بمثير يحدثه، فالتأثير يدل على المؤثر وهو الله »^(٢) .

ومن هنا يمكن التمييز بين مصطلح واجب الوجود، وممكن الوجود.

فواجِب الوجود، والمعبر عنه بحقيقة الوجود، أو كما عبر عنه الأول بمثير هو الله سبحانه تعالى، أما ممكِن الوجود المعبر عنه بالماهيات المكنته أو الأثر، فهي المخلوقات، وبالطبع فإن واجب الوجود لا يحتاج وجوده إلى علة، فيحتاج وجوده إلى علة توجده، ويرتبط بهذا الدليل القول بأن العالم حادث،

(١) السيد محمد الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، « ١٩٨٦م »، ص ٢١٩ .

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٨ .

وكل حادث لا بد له من موجود، فإن كان الموجد قد عينا ثبت المطلوب، لأن القديم هو واجب الوجود، وإن كان حادثاً تسلسلاً أو دار.

وقد تعرض الشيخ الرئيس ابن سينا للبرهان الثاني — الماهيات الممكنة — في «الإشارات والتبيهات» وذكره بهذه الصورة: «الموجود، إما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلابد أن ينتهي إلى واجب الوجود، حتى لا يلزم الدور أو التسلسل»^(١).

وهكذا ينتهي البرهان الفلسفى بوجود خالق، واجب الوجود، هو مصدر الوجود، ومودعه في الكون، وإلا لزم أحد الأمرين^(٢) :

١. الدور: ويعنى أن الموجد المؤثر قد خلق شيئاً هو المعبر عنه بـ«الأثر»، وأن يكون ذلك الأثر الموجد للمؤثر فيه، وهذا واضح البطلان؛ لأنه ينتهي إلى توقف الشيء على نفسه.

٢. التسلسل : وهو أن يتوقف كل موجود على موجود، وهذا الموجد على آخر يوجده، على موجود أيضاً، وإلى ما لا نهاية له .

وقد ثبت في النقل أن التسلسل اللاهائى باطل؛ لأنه لا يوصل إلى نتيجة. ويعاود الأوحد استكمال برهانه العقائدي على وجود الخالق، وهكذا فإن الشيخ الأوحد يرى أن الموجد إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً مثل أشعة السراج، احتاج إلى مؤثر سالسراج — موجود بالبداهة، وذلك المؤثر إن كان واجباً فهو الواجب طلبه، وإن كان ممكناً كما في حال النور — أشعة السراج — افتقر إلى مؤثر أيضاً .

(١) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ٣٦٤ .

(٢) الشيخ محمد حسين آل ياسين، الله بين الفطرة والدليل، المكتب العالمي، «١٩٧٩م»،

وفحوى استدلال الأوحد أنه لما كان لهذا الكون موجود، لأنه لا يمكن أن توجد الآثار من العدم نفسها، وكان الموجد موجوداً، لأنه لا يمكن وجود الكون مسبباً من أمر عدمي، أي من موجود لا وجود له، وقد ثبت بالعقل أن الموجد واجب الوجود وهو المطلوب.

«فلما وجدنا الآثار وجدناها تدل على وجود مؤثر وهو الله سبحانه. ومثال الاستدلال بذلك مثل أشعة السراج، فإنما ما دامت موجودة تدل على وجود محدث لها، وهو السراج ولو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء منها. والدليل على أن السراج دائم الإحداث للأشعة، وأنها محتاجة إليه في كل حال، لا تستغني عنه لحظة، أنها لا توجد بدونه، وت فقد عند ظهره، كذلك جميع الخلق التي هي آثاره تعالى بالنسبة إلى صنعه على هذا النحو، والله المثل الأعلى»^(١).

وهنا تجحب الإشارة إلى أن للشيخ الأوحد رأياً خاصاً حول تقسيم الوجودات، إلى واجب الوجود، ومحكم الوجود، ومنتزع الوجود، نذكره في الفصل الخاص بالوجود، إلا أن ما يعني هنا - إثبات الخالق - أن الأوحد، قد دلل على إثبات الخالق بعبارات يمكن تفسيرها بناءً على تقسيمات العقلاء، رغم أن الأوحد استخدم بعض تلك المصطلحات في كتاباته^(٢): «ويجب أن يعتقد أنه تعالى دائم أبدى، لأنه يتحقق واجب الوجود لذاته، يعني أن وجوده هو ذاته بلا مغایرة، فوجوب الوجود بالذات يستلزم الدوام الأبدي، لأن القدم والأزل، والدوام والأبد، والأولية بلا أول بالذات، والآخرية بلا آخر بالذات، شيء واحد بلا مغایرة لا في الذات، ولا في الواقع، ولا في المفهوم...».

(١) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٨ .

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ١٠ .

وتنقسم الصفات الواجبة بالقسمة الأولية، إلى ما تكفي في ثبوته المتعالية، من غير حاجة إلى فرض أمر خارج، كحياته تعالى، وعلمه بنفسه.

وتسمى الصفة الذاتية، وما لا يتم الإتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات؛ كالخلق والرزق والإحياء .

وتسمى الصفة الفعلية، والصفات الفعلية كثيرة، وهي على كثرها متزرعة من مقام الفعل خارجة عن الذات^(١) .

وتنقسم الصفة الذاتية للخالق إلى ثبوتية كالعالم وال قادر، وسلبية تفيد معنى سلبياً، وبما أنه لا يجوز سلب كمال الكمالات منه تعالى، لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبية ما دل على سلب النقص وال الحاجة، كمن ليس بمجاهل، ومن ليس بعجز، وما ليس بمحور.

ولما كان النقص وال الحاجة في معنى سلب الكمال، كانت الصفة السلبية المقيدة لسلب النقص، راجعة إلى سلب سلب الكمال، وهو إيجاب الكمال، فمعنى ليس بمجاهل سلب سلب العلم، و معناه إيجاب العلم .

ثم أن الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقة؛ كعالم، وإضافية؛ كالقادريّة والعالمية .

وتنقسم الحقيقة إلى حقيقة محضة؛ كالحي، وحقيقة ذات إضافة؛ كالعالم بالغير^(٢) .

واعتبر الأوحد قائل أن صفات الخالق الذاتية، هي عين ذاته، فعلى هذا علمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، وسمعه هو ذاته، وهكذا.

أما الصفات الفعلية فكلها حادثة مخلوقة، فالمشيئة والإرادة من صفات

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمـة، مرجع سابق، ص ٢٢٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٤-٢٢٥ .

الأفعال، وقد أكَدَ العقل والنُّقلُ أنَّ المُشَيَّةَ حادثة، والذات المقدسة مترهَةٌ ومتعرَّةٌ من هذه الصفة.

ويستدلُّ الشِّيخُ الأُوَّلُ وתלמידه بقول الإمام الرضا عليه السلام : (المُشَيَّةُ والإرادةُ من صفات الأفعال، فمن زعم أنَّ اللهَ لم يزل شائياً مريداً فليس بواحد)، ويقول الأُوَّلُ مُؤكداً ما يجب على المكلف الاعتقاد به من هذه الصفات : «ويجب على كل مكلف أن يعتقد أنه ~~عَبْدُه~~ قدِيمٌ بذاته، لم يجرِ عليه العدم في حال، ولا يكون مسبوقاً بالغير، لأنَّه إذا لم يكن قدِيمًا كان حادثاً، إذ لا واسطة بين القدم والحدث معقولة، وقد ثبت أنَّه ليس بحادث، لاستلزم الحادث وجود محدث له ولأنَّه لو لم يكن قدِيمًا لجرى عليه العدم في بعض الأحوال، فتختلف أحواله، ومن اختلفت أحواله فهو حادث يحتاج إلى من يحده، ولأنَّه لو لم يكن قدِيمًا لكان حادثاً مسبوقاً من يحده تعالى الله عن ذلك، ولأنَّه لو لم يكن قدِيمًا بذاته لكان وجوده مستفاداً من غيره فيكون محتاجاً إلى ذلك الغير» .

ثانياً. التوحيد

كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف التي لا ثانٍ لها، تثبت وحدانيته تعالى بالوحدة الحقة، التي يستحيل معها فرض التكثير فيها، إذ كل ما فرض ثانياً لها عاد أولاً، لعدم الميز، بخلاف الوحدة العددية التي إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنين وهكذا^(١) .

ولقد تصدى المتكلمون وال فلاسفة لكل عقائد الشرك بجميع أسلحتهم المنطقية، وحججهم الفلسفية لإبطالها، فأكَدو على مبدأ التوحيد، ونادوا بالإيمان باليه واحد، لا جنس له، ولا نوع، ولا فصل، بل إله واحد من وجه الواقع والذهن، وفي الخلق والقدرة في الذات، لا ند له، ولا ضد ولا

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمـة، مرجع سابق، ص ٢٢٠ .

شريك، ولا معبد إلا هو، ولا وجود تام إلا له^(١).

والواحد كأحد الفلسفه الإلهين، شدد على هذا الاعتقاد، باعتباره أصلًا من أصول الدين^(٢): «ويجب أن يعتقد أنه تعالى واحد لا شريك له، لأنه كامل مطلق، وغنى مطلق، فيكون كل ما سواه محتاجاً إليه، فيكون متفرداً بالألوهية، ولو فرض معه إله وجب أن يكون مستغنياً عنه تعالى، وإلا لم يكن إله، ولو كان من فرض شريكاً له تعالى محتاجاً إليه لكان أكمل لكماله المطلق، من كون ذلك الشريك مستغنياً عنه تعالى، وأتم لغناه المطلق.

ففرض وجود شريك مستغن عنده تعالى نقص في كماله وغناه، فلا يكون له شريك؛ لاستلزم التعدد حصول النقص في الكمال المستلزم للحدوث، وأنه لو كان له شريك في أزليته، لوجب أن يكون بينهما فرجة قديمة وجودية، لتحقق الإثنانية، فيكونون ثلاثة.

وتلزم الفرج القديمة بينهم، فيكونون خمسة، وهكذا بلا نهاية وهو باطل .
ولأنه لو كان معه شريك في أزليته، لاشتركتا في الأزل، وانحصر كل واحد بما يميزه عن الآخر، فيتركب كل واحد منها مما اشتراكا فيه، وما تميز به، والمركب حادث .

ولأنه لو كان معه شريك في أزليته، لميز كل واحد صنعه عن صنع غيره، وإلا لم تثبت الشركة، ولاقتضت ذات كل منها العلو على الآخر، وإلا لم يكن إلهًا...» .

ويرى صدر المتألهين أن إله العالم واحد لا شريك له، باعتبار أن الأشياء جميعها محدثة عنه، وأن نسبة إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس إلى الأجسام

(١) محمد جواد معنی، معلم الفلسفه، مرجع سابق، ص ١٠٦ .

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ١٦ .

المضاء منه^(١).

ويتميز واجب الوجود بالوحدة أيضاً، ووحدته هي حقيقته، ولا يشار كه فيها شيء من الأشياء، إذ لا جنس له، ولا مثيل ولا نوع.

أما مفهوم الأحادية التي أشار إليها صدر المتألهين الشيرازي، فقد تكلم عنها الأحسائي في تفسيره لسورة التوحيد، في رسالته التي أجاب فيها على أسئلة السيد محمد البكاء : «قل هو الله أحد؛ أي الذي أدعوكم إلى عبادته، الله أحد؛ أي التام في واحديته، أحد؛ يعني الله واحد في ذاته واحد في صفاته واحد في أفعاله، واحد في عبادته.

فالواحد صفة الأحد، فكان الواحد بعدد بسم الله الرحمن الرحيم، ولا يتم إلا بالأحد، فهو معنى بسم الله الرحمن الرحيم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَوْ إِذَا ذُكِرْتُ رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نَفُورًا﴾ .

وإنما قال : أحد، ولم يقل واحد؛ لأن الواحد لا يستوعب مراتب التوحيد الأربع إلا بتكرره، إذ لا يقال للواحد في أكثر من مرتبة من مراتب الأحد؛ لأن الواحد صفة الأحد»^(٢).

ويشير المتكلمون إلى الفرق بين الوحدانية والواحدية، في أن الأولى تعني عدم انقسامها وتجزئتها إلى متعدد، بينما تعني الثانية عدم وجود الشبيه والنظير^(٣).

أما ابن سينا فيرى أن الخالق جل وعلا فليس يوصف لا بالجسماني، ولا بالروحاني، بل هو علتها كلها كما أن الواحد لا يوصف بالزوجية، ولا بالفردية .

(١) د. جعفر علي آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، مرجع سابق، ص ٩٧ .

(٢) أحمد بن زين الدين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ١٣٧ .

(٣) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٤٧ .

بل إن الخالق الوجود هو علة الأزواج والأفراد من الأعداد جمِيعاً.
ولقد أورد الفلاسفة والمتكلمون العديد من الأدلة العقلية، على وحدانية
الخالق، وتفردُه بالعبودية، ويمكننا إيراد ثلاثة من هذه الأدلة، التي عبر إليها،
أثبت معظم الفلاسفة وحدانية الخالق^(١) :

أولاً : إن ذات واجب الوجود بنفسها تستدعي التفرد بالسلطان، والقوة
والجبروت والإيجاد .. ولو لا ذلك التفرد لامتنع وصفها بالألوهية .

ثانياً : لو وجد إلهان . فإذاً أن يكون أحدهما كافياً في تدبير أمور العالم،
وأما لا يكون، فإن كان كافياً كان وجود الإله الآخر عبئاً، وأن لم يكف
كان عاجزاً .. وكلاهما نقص، والناقص لا يكون إلهان، وهو مقابل للدليل
الأول .

ثالثاً : لو افترضنا وجود إلهين، لوجب أن يكون كل واحد منها
مركب من أمرين؛ الصنعة التي تشاركا فيها، ومن الصفة التي امتاز بها أحدهما
عن صاحبه، وكل مركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر ممكِن وليس واجباً .
ولقد ناقش الأحسائي بحمل الأدلة الدالة على وحدانيته، وأشار بالأخص
إلى تلك الأدلة الثلاثة السابقة، واعتبر ذلك من أصول العقيدة.

أما الدليل الأول: فأشار إليه بقوله^(٢) : « .. أنه ~~يَعْلَمُ~~ قادر مختار، أما أنه
تعالى قادر؛ فلأنه تعالى غني، وكل ما سواه يحتاج إليه في كل شيء، لتوقف
وجودها على فعله، إذ لا وجود لها من نفسها، وإلا استغنت عنه دائماً،
ولأجل كونه قادراً على كل شيء أعطاها ما سأله بلسان استعدادها » .

أما الدليل الثاني: فقد نقلنا نص كلماته قبل صفحات، التي ناقش فيها
وجود الشريك .

(١) محمد جواد معنية، *معالم الفلسفة الإسلامية*، مرجع سابق، ص ١٠٧ .

(٢) أحمد بن زين الدين، *حياة النفس*، مرجع سابق، ص ١٣ .

ويبقى الدليل الثالث : الذي ناقشه الأحسائي بتفصيل طويل، إلا إننا نشير إليه بكلماته^(١): «... أنه ليس كمثله شيء، فليس به جسم ولا عرض، ولا جوهر، ولا مركب، ولا مختلف، ولا في حيز، ولا في جهة؛ لأن هذه صفات الخلق، ولا يصح على الخالق سبحانه .

أما أنه ليس كمثله شيء؛ فلأن وجود المشابه يستلزم أن يكون شريكاً له في الصفات الذاتية، وذلك يقتضي النقص في ذاته تعالى، لأن عدم النظير أكمل، فيكون وجوده نقصاً، ومن يجوز عليه النقص يجوز عليه الزيادة، ومن كان كذلك فهو متغير، أو ممكן التغير، فيكون حادثاً ...».

ثالثا. العلم

آثار علم الله سبحانه وتعالى، الكثير من الجدل والنقاش بين المتكلمين وال فلاسفة، وما لا شك فيه أن الله يعلم ذاته، ويعلم الكون بما فيه من أحداث كلية وجزئية، كما أن علمه سبحانه وتعالى غير متقييد بزمان ولا مكان، لذلك فإن علمه بالجزئيات كعلمه بالكليات، ولا يبدل شيئاً من تفرده ووحدانيته، ولا بذاته وصفاته^(٢).

بل لقد تحقق أن للواجب تعالي علمًا حضورياً بذاته، وعلمًا حضورياً تفصiliاً بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته، وعلمًا حضورياً تفصiliاً بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته .

ومن المعلوم أن علمه بعمولاته يستوجب العلم بها عندها من العلم^(٣). وللسخن الأوحد استدلاله الخاص، في إثبات العلم الجزئي والكلي لله

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٢ .

(٣) السيد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمـة، مرجع سابق، ص ٢٢٨ .

سبحانه وتعالى^(١) : «أنه يَعْلَم عالم، بدليل أنه خلق العلم في بعض خلقه، والعالم المتصف به، ومن لم يكن عالماً لم يصح أن يصنع من هو عالم بما يصنع فيه من العلم، ولأنه صنع الأفعال الحكمة المتقنة الجارية على مقتضى غاية الحكمة، ونهاية الإستقامة، ومن لم يكن عالماً لم يصدر عنه مثل ذلك .

وعلمه قسمان : علم قديم؛ هو ذاته، وعلم حادث؛ وهو ألواح المخلوقات، كالقلم واللوح، وأنفس الخلاائق.

فأما العلم القديم؛ فهو ذاته تعالى بلا مغایرة ولو بالاعتبار؛ لأن هذا العلم لو كان حديثاً كان تعالى حالياً منه قبل حدوثه، فيجب أن يكون قدِيماً، ثم لا يخلو إما أن يكون هو ذاته بلا مغایرة أو لا؟، فإذا كان هو ذاته بلا مغایرة ثبت المطلوب، وإن كان غير ذاته، تعددت القدماء وهو باطل .

وأما العلم الحادث؛ فهو حادث بحدود المعلوم، لأنه لو كان قبل المعلوم لم يكن عالماً، لأن العلم الحادث شرط تتحققه وتعلقه أن يكون مطابقاً للمعلوم، وإذا لم يوجد المعلوم لم تحصل المطابقة التي هي شرطه، وإن يكون مقتربنا بالمعلوم، وقبله لم يتحقق الإقتران، وأن يكون واقعاً على المعلوم، وقبله لم يستحق الواقع، وهذا العلم الحادث هو فعله ومن فعله، وهو من جملة مخلوقاته، وسميناه عالماً لله تبعاً لأئمتنا عليهما السلام، واقتداء بكتاب الله، حيث قال : «علمهها عند ربِّي في كتاب لا يضل ربِّي ولا ينسى»، وقال : «قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ» .

ولا ينسى الأوحد فتَمَّ أن يشير إلى استنتاجاته، وتقريراته الفلسفية، بالأدلة النقلية من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، لذلك فإن الله سبحانه وتعالى عالم؛ لأنه أوجد الموجودات على أفضل الوجود، وأحسنها ونظمها

(١) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ١٢ .

بشكل محكم، وأودع فيها علمها وأسرارها، وهذا الاتقان الذي أودعه الله في الخلائق، يدل على علم الله، وهو البرهان الذي أورده الأوحد تفثث، كما أشار الأوحد إلى أن كل موجود سوى الله ممكناً، وكل ممكناً مستند إليه، ومحاج بالضرورة، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالعلول .

وهذا الرأي في علم الله سبحانه وتعالى للأحسائي تفثث ، وهو مذهب جميع الإمامية، الذي يشير إليه الشيخ المفيد عليه السلام: «أن الله عالم بكل ما يكون قبل كونه، وأنه لا حادث إلّا وقد علمه قبل حدوثه، ولا معلوم وممكناً أن يكون معلوماً إلّا وهو عالم بحقيقة، وأنه سبحانه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماوات، وبهذا اقتضت دلائل العقول، والكتاب المسطور، والأخبار المتوترة، عن الرسول عليه السلام، وهو مذهب جميع الإمامية، ..»^(١) .

إلّا أن الشيخ رمضان بن إبراهيم سأل الأحسائي تفثث عن تقسيم العلم إلى قائم وحادث، وتسأله الشيخ رمضان عن مصدر هذا التقسيم .

فأجابه الأحسائي تفثث^(٢) : «وهذا التقسيم من كلام الناطقين عنه تعالى عليهما السلام، حيث جعلوا العلم ذاته، وهو القديم، وجعلوا علمًا آخر له هو اللوح المحفوظ، كما قال في كتابه العزيز : ﴿قَالَ فَمَا بِالْقُرُونِ الْأُولَى قَالَ عَلِمَهَا عَنْ رَبِّهِ فِي كِتَابٍ لَا يَضُلُّ رَبِّهِ وَلَا يَنْسِي﴾، فجعل ذلك العند هو الكتاب الذي فيه علمه، وقال تعالى : ﴿لَقَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعَنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾، وأمثال ذلك في القرآن الكريم كثير، وبينوا ذلك عليهما السلام .

ومنه قول علي بن الحسين عليهما السلام : (العرش والكرسي ببابان من العلم) ،

(١) الشيخ المفيد، محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات، مرجع سابق، ص ٥٧ .

(٢) أحمد بن زين الدين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٣٣٤ ،

وَبَيْنَ عَيْشَتِهِ أَنَّ الْعَرْشَ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاطِنُ، وَفِيهِ عَلَلُ الْأَشْيَاءِ وَالْكَيْفَوَةِ، وَمَظَاهِرُ الْمَدْعَوْنِ وَالْكَرْسِيِّ، وَهُوَ الْعِلْمُ الظَّاهِرُ، وَهَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ ظَاهِرٌ» .

وَرَغْمَ هَذَا الوضُوحِ فِي تَقْرِيرِ عِلْمِ اللَّهِ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى، إِلَّا أَنَّ الْبَعْضَ مِنَ الْفَلَسْفَةِ ذَهَبُوا فِي عِلْمِ اللَّهِ إِلَى جَمِيعَهُ مِنَ الْأَقْوَالِ الَّتِي لَا تَتَمَاشِي مَعَ مِذَهَبِ الْإِمامَيْةِ^(١) .

أولاً : عِلْمُ اللَّهِ بِالْكَلِيلَاتِ بِأَنْفُسِهَا، وَعِلْمُهُ بِالْجَزِئَاتِ بِعَاهِيَتِهَا، لِأَنَّ الْكَلِيلَاتِ ثَابِتَةٌ لَا تَتَغَيِّرُ، أَمَّا الْجَزِئَاتُ فَهِيَ مُتَغَيِّرةٌ .

ثَانِيَاً : عِلْمُ اللَّهِ بِذَاتِهِ، وَلَا عِلْمُ غَيْرِهِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ هُوَ ارْتِسَامُ صُورَةِ الْمَعْلُومِ فِي ذَاتِ الْعَالَمِ، وَلِتَعْدُدِ الْمَوْجُودَاتِ يَلْزَمُ مِنْ عِلْمِ الْوَاجِبِ بِهَا تَجْمُعُ الصُّورِ الْكَثِيرَةِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي ذَاتِهِ .

ثَالِثَاً : أَنَّ اللَّهَ لَا يَلْعُمُ شَيْئاً أَبْدَأَ، لَا ذَاتَهُ وَلَا غَيْرَهُ، سَوَاءً أَكَانَ ذَلِكَ الغَيْرُ كَلِيلًا أَوْ جَزِئِيًّا، ذَهْنِيًّا أَوْ خَارِجِيًّا، لِأَنَّ الْعِلْمَ يَسْتَدِعِي التَّغَايِيرَ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ، وَلَا مَغَايِرَ فِي وَاجِبِ الْوَجُودِ .

وَلِقَدْ نَاقَشَتِ الْفَلَسْفَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ تَلْكَ الْأَقْوَالَ السَّابِقَةَ، فِي عِلْمِ اللَّهِ وَأَثَبَتَتْ فِسَادَهُ .

فَالْأَقْوَالُ الَّتِي نَفَتْ عِلْمَ اللَّهِ، أَوِ الَّتِي نَفَتْ عِلْمَهُ بِالْجَزِئَاتِ، ارْتَكَزَتْ عَلَى أَنَّ عِلْمَ الْوَاجِبِ كَعْلَمَنَا نَحْنُ، مُتَنَاسِيَةً أَنَّ عِلْمَنَا يَحْصُلُ بِوَاسِطَةِ الْحَوَاسِنِ وَالْعُقُولِ، أَمَّا عِلْمُهُ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى فَهُوَ عِنْ ذَاتِهِ، كَمَا أَنَّ عِلْمَنَا تَابِعٌ لِوَجُودِ الْمَعْلُومِ، أَمَّا الْمَعْلُومُ تَابِعٌ لِعِلْمِ اللَّهِ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى، وَيَقِنَّ عِلْمَنَا عِبَارَةً عَنْ ارْتِسَامِ الصُّورِ بِالْذَّهَنِ .

أَمَّا عِلْمُهُ تَعَالَى بِهَا فَهِيَ حُضُورُهَا عِنْدَهُ، وَانْكِشَافُهَا لِدِيهِ، وَهَذَا مَا ذَهَبَ

(١) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٥٦ .

إليه الأحسائي تأثّل ، عند الإشارة إلى علم الله سبحانه وتعالى .
أما الشيرازي فينطلق في تحديد موقفه من دلالة مفهوم العلم، بشكل شامل، حيث أن العلم في منظوره كالوجود سواء بسواء، وعن هذا السبيل يرى صدر المتألهين الشيرازي أن الإله يكون عالمًا بجميع الأشياء ذاته، كتبعة وجود الأمور الأخرى لذاته أيضًا، كما يرى من جهة أخرى أن للوجوب علمين؛ أحدهما : علم إجمالي، وهو كمال ذاته، ثابت لذاته في مرتبة ذاته، التي يعبر عنها بالمرتبة الأحادية .

والآخر : علوم تفصيلية، تشمل سائر الجواهر والأعراض^(١) .

وناقش العلامة الحلبي في شرح التحريد، أدلة الفلسفه تلك حيال علم الله، فكان يرى^(٢) ، «أن كل موجود سوى الله فهو ممكّن مستند إليه، فيكون عالماً به، سواء أكان جزئياً أو كلياً، وسواء أكان موجوداً قائماً ذاته، أو عارضاً قائماً بغيره، وسواء أكان موجوداً في الأعيان، أو متعلقاً في الأذهان، لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند إليه، وسواء أكانت الصورة الذهنية صورة أمر وحودي، أو عدمي ممكّن أو ممتنع، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات، وهذا برهان شريف قاطع» .

ونعود إلى إستدلالات الأحسائي تأثّل ، وتقريراته في علم الله، بعد أن أطّال الفلسفه الحديث، ونقضوا وأبرموا العديد من الأدلة والبراهين، وجعلوا من معرفة علم الله أمراً صعباً على الإفهام والتفهم،^(٣) «أنه تعالى عالم بكل معلوم، وقدر على كل مقدرو، لأنه نسبة جميع المعلومات والمقدرات في

(١) د. جعفر جواد مغنية، الفيلسوف الشيرازي، مرجع سابق، ص ١١٠ .

(٢) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٥٧ .

(٣) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ١٤ .

الاحتياج إليه، على السواء، وغنى ذاته على كل ما سواه، فلا تكون بشيء أولى منها بأخر، ولو كان تعالى عالمًا بشيء دون آخر، وقدراً على شيء دون آخر، لاختلقت نسبته إليها، والمختلف أحواله ونسبته حادث متغير، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً .

وبذلك يمكن القول : أنه لو افترض أن الموجودات لم تصدر عن الله، لاتتجه السؤال والاختلاف أن الله عالم بها، أو غير عالم، ولكن بعد التسليم بأن الله خالق جميع المكبات، وأنه لا يتجدد له علم، وأنه فوق الزمان والمكان، فلا مجال لبحث هذا الموضوع في الأصل، بل لا بد من الإيمان بأن الله سبحانه يعلم كل شيء، لأن كل شيء صادر عن كلمة « عالم الغيب لا يعزب عنه مثال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » .

رابعاً. العدل

اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على تقسيم صفات الواجب إلى صفات ثبوتية، وأخرى سلبية .

فالأولى : تثبت ما يليق بحاله؛ كالكلام، والعلم، والقدرة .

والثانية : هي التي تنفي عنه سبحانه ما لا يليق به، كالقدم والبقاء والوحدةانية، ذلك لأن معنى القدم أنه لا أول له .

ومعنى البقاء أنه لا آخر له، ومعنى الوحدانية أنه لا ند له ولا شريك .

والعدل من صفات الله سبحانه الثبوتية، وهي الإعتقداد بأن الله تعالى عادل أي متره عن فعل القبيح، فلا يجور في قضائه، ولا يحيف في حكمه يثبت المطيعين، وله أن يجازي العاصين فوق ذلك، فإنه سبحانه وتعالى لا يكلف عباده ما لا يطيقون على فعله، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون^(١) .

(١) لبيب وجيه بيضون، تحت ظلال نفح البلاغة، « م ١٩٨٩م »، ص ٦٠ .

ومن عدالته سبحانه وتعالى، أنه لا يفعل إلا الحسن، ولا يأمر إلا به، رغم قدرته على الإتيان بها، ولكنه سبحانه وتعالى لا تصدر أعماله إلا عن مصلحة وحكمة، وإلى ذلك يشير الشيخ المفید : «أن الله جَلَّ جَلَّ قادر على خلاف العدل، إلا أنه لا يفعل جوراً ولا ظلماً ولا قبيحاً، وعلى هذا جماعة الإمامية والمعزلة ...»^(١) .

ولقد خالفت الإمامية والمعزلة الأشاعرة في القدرة على فعل القبيح، فكانت الإمامية وكثير من المعزلة ترى أن الله داعياً إلى فعل الحسن، وليس له صارف عنه، وله صارف عن فعل القبيح وليس له داعياً إليه، وهو قادر، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، ومع عدم الداعي لا يجب، وعليه يكون فعل القبيح ممكناً بالذات لقدرته عليه، ممتنعاً بالعرض لعدم الداعي إليه، إلا أن الأشاعرة قالوا بأن الله لا يقبح منه شيء، فكل ما يفعله هو حسن . ومن المؤكد أن قدرة الله تعم جميع المقدورات، سواء كانت حسنة أم قبيحة .

والسبب كون القدرة هي ذات الله، والمصحح لإيجاد الفعل هو إمكان وجوده، ونسبة قدرته إلى فعل القبيح كنسبتها إلى فعل الحسن لا تفاوت ولا اختلاف في مصدرهما^(٢) .

ويجمل الأحسائي بأسلوب واضح وبسيط، مفهوم عقيدة العدل عند الشيعة الإمامية، بعد أن يحدد ماهية العدل ذاته^(٣) ، «هو عبارة عن حكم ما يقول إلى أفعال الله عَزَّلَ العامة، المنوطة بالملكين في دار التكليف، من الأوامر والنواهي في دار الجزاء، من الثواب والعقاب» .

(١) الشيخ المفید، محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات، مرجع سابق، ص ٥٩ .

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٢ .

(٣) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٣٠ .

والعدل لغة : ضد الجور؛ وهو عبارة عن التساوي، فأفعاله تعالى تتعلق بالملكون في الدنيا على جهة العدل، بمعنى أنه لا يكلفهم إلا بما يطيقون مما فيه صلتهم، بأن يكون جزاؤهم يزيد على قدر التكليف في الطاعة، وقدر فعل المكلف في المعصية لتحصيل فائدة في تكليفهم، وفي خلقهم فيها منفعتهم، لأنه تعالى غني عن كل ما سواه، وإنما ترجع فائدة التكليف إليهم .
وعلى هذا المفهوم في العدل الإلهي، سار علماء الإمامية وفلسفتها في مختلف العصور .

ولعل العدل الإلهي، من أكثر المباحث التصاقاً بمفهوم الحرية الإنسانية – القضاء والقدر – الذين ستتناوله لاحقاً، إلا أنه لا بد من التأكيد على جانب آخر من جوانب العدل، ألا وهو العدل الجزائي، كما أوضحته السيد محمد باقر الصدر^(١) : «وما دمنا نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى عادل مستقيم في سلوكه، وقدر على الجراء المناسب ثواباً وعقاباً، فلا يوجد ما يحول دون تنفيذه ~~ذلك~~ لتلك القيم، التي تفرض الجراء العادل، وتحدد المردود المناسب للسلوك الشريف، والسلوك الشائن، فمن الطبيعي أن نستنتج من ذلك أن الله سبحانه مجازي المحسن على إحسانه، ويتصف للمظلوم من ظالمه» .

وإذا كانت الموجودات تعمل الحسنة والإساءة، فإن الخالق هو متره عن الظلم، والبعث واللهو، حكم على نفسه أن يجازي العاصين، ولا يكلف عباده على ما لا يطيقون، ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون، والله سبحانه وتعالى مع كل ذلك عادل وحكيم، لا بد أن يفعل العدل، وفعله مطابق لحكمته، فهو ~~ذلك~~ لا يمكن مشابهته بأحوال خلقه .

ولهذا يشير الأحسائي : «ولما كان لا يجري عليه أحوال خلقه، كان رضاه عبارة عن فضله، وكان غضبه عبارة عدله، لأنه لم يغضب على من

(١) السيد محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، «١٩٨٣م»، ص ٦٧ .

عصاهم، لأجل أنه عصاه، فهو يتشفى من عصاه وإنما غضبه في الحقيقة عبارة عن إيجاد المسوبيات بأسبابها، فالمعصية سبب تام لإيجاد العقوبة الخاصة بها، فيوجد الله سبحانه وتعالى تلك العقوبة بمقتضى تلك المعصية، إلا أن يعفو إذا شاء، لأن عفوه مانع من ذلك المقتضى، فإذا لم يحصل مانع من عفوه تعالى، ثبتت سببية المعصية وهو حقيقة غضبه ...»^(١).

خاتمة . النبوة

النبوة في اللغة : الرفعة وعلو المترلة، لذلك فالنبوة مترلة خاصة وعالية، فضل الله الأنبياء على سائر خلقه بهذه المترلة الرفيعة، بما أتاهم من العلم، وقرب المترلة من الله^(٢) .

ولقد استدل العلماء على وجوب البعثة، وإرسال الأنبياء، بعد أن دلت البراهين على وجود خالق مدبر للكون، وأن الخالق سبحانه وتعالى لا شبيه له ولا نظير، وأن الخالق حكيم، عالم بالمصالح والمفاسد، والخير والشر، وأن عقول البشر لا تكفي وحدتها على إدراك ما يصلح معاشهم ومعادهم، فلا بد من نبي يساعدهم على إيضاح سبل الحياة والخير لهم، لذا تختتم أن يرسل الله للبشر رسلاً وأنبياء يبشرون بجنته، ويحذرُون من غضبه .

وهؤلاء الأنبياء والرسل يأمرُون بالخير، وينهُون عن الشر والمعاصي، مرشدُين إلى وحدانية الله سبحانه وتعالى، وما يحب أن يعرف من صفاتِه تعالى، مبلغُين أوامره ونواهيه، ووعوده إلى الناس كافة^(٣) .

(١) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٣١ .

(٢) السيد مرتضى العسكري، عقائد الإسلام، المجمع العالمي الإسلامي، «١٤١٤هـ»، ص ٢٠٩ .

(٣) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٢٠ .

ولتأكيد هذه الحقيقة يقول الأحسائي^(١): «اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما كان غنياً مطلقاً لم يحتاج إلى شيء، خلق بمقتضى كرمه وفضله خلقاً أحب أن يوصلهم إلى ما شاء من فوائل كرمه، ولما كان حكيمًا وجب أن يكون ما تفضل به جارياً على مقتضى الحكمة، فكلف خلقه بما يستحقون به نيل تلك الفوائل على وجه يخرج تفضله عن العبث، ولما كان سائر الخلق لا يعلمون ما فيه صلتهم، لأن ذلك لا يعلمه إلا الله سبحانه، وكان ~~ذلك~~ لا تدركه الأبصار، ولا يقدر الخلق على التلقي منه ~~ذلك~~، وجب في الحكمة أن يختار من خلقه قوياً يقدر بمعونة الله سبحانه على التلقي منه سبحانه عن الله ~~ذلك~~، معانى ما يريد منهم، مما فيه صلاح دنياهم وآخرهم، لأن ذلك لطف بهم يتوقف داعي إرادته تعالى بهم صلاح نظامهم في النشأتين على ذلك اللطف، فيكون واجباً في حكمه، وهو النبي ﷺ».

ولما اقتصت الحكمة إيجاد الخلائق في أوقات متعددة متعاقبة، وكانت مشتركين فيما خلقوا له، وفيما يراد منهم، وجب في الحكمة أن يبعث سبحانه في كل أمة رسولاً منهم، ليؤدي إليهم ويلغهم ما يريد الله منهم، لأئمهم لا يعلمون إلا ما علمهم الله، حتى انتهت النبوة إلى نبينا محمد بن عبد الله خاتم النبيين ﷺ».

لقد ربط الأحسائي إرسال الأنبياء بحاجة البشر إلى الهدى في مسيرة هم الإنسانية الطويلة، وبالحكمة الإلهية التي تقتضي إرسال الأقوباء، لتبلغ ذلك الهدى إلى الإنسانية، في مختلف عصورها، لذلك فإن النبوة هي ظاهرة سماوية، وجدت لمصالح الإنسانية، أو هي ظاهرة ربانية – كما يسميها السيد محمد باقر الصدر – في حياة الفرد الإنساني، لتحل التناقض بين مصالح الجماعة ومصالح

(١) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٣٥.

الفرد، لذلک فإن النبوة هي القانون الذي وضع صيغة الحل هذه بتحويل مصالح الجماعة، وكل المصالح الكبیرى التي تتجاوز الخط القصير لحياة الإنسان، إلى مصالح الفرد على خطه الطويل، وذلک عن طريق إشعاره بالإمتداد بعد الموت، والانتقال إلى ساحة العدل والجزاء، التي يمحى فيها ليروا أعمالهم^(١).

وعندما سُئل الأحسائي عن اختصاص الإنسان بإرسال الرسل إليهم، ونزل الكتب عليهم ولم يتراکوا، وأنفسهم حتى يتحرکوا بحسب طبائعهم، كما هو سنته في سائر المخلوقات .

أجب الأوحد^(٢) : «إِنَّمَا أَرْسَلَ الرَّسُولَ إِلَى الْإِنْسَانِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ كَانَ جَامِعًا لِطَبَاعِ الْمَلَائِكَةِ، وَطَبَاعِ الشَّيَاطِينِ، وَطَبَاعِ سَائِرِ الْحَيَّانَاتِ، وَطَبَاعِ سَائِرِ الْخَلْقِ حَتَّى الْجَمَادَاتِ وَالْمَعَادِنِ وَالنَّبَاتِ، وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْرَمُ خَلِيقَتِهِ عَلَيْهِ، كَمَا سَمِعْتُ سَابِقًا .

وإنما خلقه جامعاً لطبع جميع خلقه، ليكون جاماً لكل شيء، فإذا أطاعه مع ما فيه من كثرة الطبائع المختلفة بلغة أشرف الدرجات، وأن عصاه وآثر هواه على طاعة مولاه أبعد عن رحمته وأقصاه ...

فالأجل ذلك أسبغ نعمه ظاهرة، وهم الرسل، وباطنة وهي العقول .

إذا تقرر هذا قلنا : أنه سبحانه وتعالى لم يخص الإنسان بذلك، بل جميع خلقه أرسل إليهم النذر والرسول، قال الله تعالى : ﴿وَمَا مِنْ دَابَةٍ فِي الْأَرْضِ لَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِهِنَا حِيَهٌ إِلَّا أَمْمَ أَمْثَالَكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يَحْشُرُونَ﴾ .

(١) السيد محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، مرجع سابق، ص ٧٣ .

(٢) أحمد الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٣٤ .

ومن أهم المفردات التي أشار إليها الأحسائي، وأشار إليها معظم الإمامية، عصمة النبي الأكرم محمد ﷺ ومعاجزه، ذلك لأن العصمة من متطلبات الشخصية القوية، المؤمنة الموهلة لحمل الرسالة، وتبلighها دون شك أو نسيان، كما أنها صفة تصون الرسل والأنبياء من الوقع في الزلل حين تلتقي التعليمات الإلهية، وكذلك تصون الأنبياء من الخطأ في نقل تلك الرسالة، أو تبلighها للإنسانية، فيلقونه إلى الناس تماماً كما تلقوه عن الله، وتصونهم من الميل أو الوقع في المعصية، ليأمرروا بما أمروا به، ويتهوا عما هموا عنه.

ولولا العصمة هذه لقلة الثقة بهم، وانتفت الفائدة من بعثتهم، وانتقض الغرض من إرشادهم^(١).

وعن هذه المفردات بالذات، يقول الأحسائي^(٢): «.. وأن يكون معصوماً من جميع الذنوب، الصغائر والكبائر، قبلبعثة وبعدها، من أول عمره إلى آخره، ومن اللهو والنسيان، ومن كل شيء يتعلّل به الرعية من قبول أمره ونفيه، أو التوقف في نبوته، لأن حجة الله بالغة، والنبوة حجة الله على عباده».

ولو حاز أن يكون أحد من المكلفين يجد خدشاً في النبوة، لما قامت حجة الله عليه، وأن يكون مسدداً من الله موافقاً للصواب في الإعتقداد والعلم، والقول والعمل، لأن الله سبحانه يتولاه بالطافه وإلهامه الحق، ويوحى إليه بذلك على حسب مقامه عند الله، ويقدر له ملكاً يسدده، وكل ذلك إرادة منه تعالى، لئلا تكون للناس على الله حجة بعد الرسل ...».

أما مفردة العجزة فهي لازمة لصدق نبوة النبي، تشهد له بالإتصال بالسماء والأمانة على حمل الرسالة.

(١) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٢١ .

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٣٧ .

ومن شروط المعاجز التي لا بد من ظهورها على يد النبي، أن تكون خارقة للعادة، مقصوداً بها التحدي^(١).

ومن معاجز الأنبياء ناقة صالح التي خرجت من تحت الصخرة، وتحول النار ببرداً وسلاماً على إبراهيم، وعصى نبي الله موسى عندما ألقاها أمام سحرة فرعون، فابتلعت العصي والحبال، وانشقاق القمر، والقرآن الكريم، للنبي الأكرم محمد ﷺ.

وعن هذه المفردة يقول الأحسائي عن معاجزه عليهما السلام^(٢): «وأما معاجزه التي صدق الله بها دعوه فكثيرة، وقد عد علماء الأمة منها ألف معجزة؛ منها انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وشકایة البعير، وكلام الذراع المسموم، ونطق الجمادات، وحنين الجذع، وتسبيع الحصى في كفه، وختمه الحصى بخاتمه، وغير ذلك».

ومنها القرآن العزيز الذي : ﴿لَا يأتِيه الباطل مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَرِيلَ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، وقد تحدى عليهما الله العرب والعرباء حتى تحداهم بالإتيان بأقصر سورة من مثله فعجزوا عن ذلك ...».

سادساً . الإمامية

إن الاتفاق على نصب الإمام، هو الوجوب، ولكن إذا ذهبنا لبحث السبيل لتطبيق هذا الواجب، لوجدنا أن الفرق الإسلامية قد اختلفت في هذا الشأن إختلافاً كبيراً.

فالشيعة الإمامية، رأت أن أداء هذا الواجب لا يتم إلا بالنص والتعيين، بينما رأت الأشاعرة والمعتزلة إن أداءه يمكن أن يتم باختيار المسلمين إمامها بنفسها، بعد أن تعقد له ولدته تباعه بالإمامية .

(١) محمد جواد مغنية، فسلسليات إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٢١ .

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٤٠ .

وتقول نظرية الشيعة في الإمامة على أنها منصب ديني، لا يخضع لاختيار أو الإنتخاب من قبل الآخرين، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى تكفل بتنصيب الإمام بنص من الله أو رسوله، وينصب الإمام السابق على الإمام اللاحق^(١). والإمام كثرة مرادفة للخلافة، فاللهم إلا تعيان عن معنى واحد وهو : «الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول»^(٢). وطالما أن الإمامة عند الشيعة هي نص ديني من الشرع، فلا يلزم الأمة أن تختار بعد أن اختار لها الله إمامها .

ويذهب الأحسائي في الاستدلال على وجوب الإمامة بوجوب النبوة، أو كما يسميه اللطف الواجب على المكلفين^(٣) : (لما ثبت أن النبي ﷺ لطف لا يتم النظام ولا يبقى إلا به إلى يوم القيمة، وهو المبلغ عن الله، المؤدي عنه تعالى إلى الخلق ما به بقاوهم ما دام التكليف، وما به سعادتهم الأبدية . و كان من يؤديه عن الله سبحانه يتجدد آناً فآنًا بتجدد أحوال المكلفين إلى يوم الدين، وهو ﷺ لا يبقى إلى آخر التكليف، بل يجري عليه التغير والموت، لأنه ﷺ عبد مخلوق، ولا يجوز في الحكمة رفع حكم النبوة؛ لأنه لطف واجب ما دام التكليف وجب في الحكمة، نصب خليفة يقوم مقامه، ويؤدي إلى الأمة أحکامه، حافظ لشرعيته، قائم بستنه لثلا تبطل حجة الله البالغة على الخلق المكلفين).

ولا بد أن يكون في الخليفة جميع ما ذكر في حق النبي ﷺ، ومن كونه أعلم أهل زمانه وأتقاهم وأعبدهم، وأزهدهم وأنجفهم، وغير ذلك لقد أومأ الأحسائي إلى الإمامة باعتبارها لطف إلهي متصل بالنبوة .

(١) الشيخ عبدالله نعمة، هشام بن الحكم، دار الفكر اللبناني، «١٩٨٥م»، ص ٢٠٦ .

(٢) محمد جواد معنی، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٤٤ .

(٣) أحمد بن زین الدین، حیاة النفس، مرجع سابق، ص ٤٤ .

أما الحجة العقلانية خلف ذلك التصب الإلهي للإمام، في كون أن الإسلام به مجموعة من الأحكام الشرعية ذات العلاقة بالدين والدنيا . وتلك الأحكام القوانين العديدة لم يتهمأ للرسول الأكرم أن ينفذها بأكملها ويطبقها، بحكم الفترة القصيرة التي عاشها النبي الأكرم في مكة والمدينة، والتي لم تتجاوز الثلاثة والعشرين سنة، قضى كثيراً منها في صد غزوات قريش في المدينة، ومضطهدًا قبل ذلك في مكة .

لذلك فإن الدين الإسلامي بعظمته تلك، بحاجة إلى فترة أطول لتتحقق كل أبعاده العالمية والإنسانية .

أما وقد قرب رحيل النبي الأكرم، فلابد أن يعهد هذا الأمر من بعده، إلى من يمثل دوره في تطبيق أحكام الشريعة، ولا بد أن يكون هذا القائد هو أعلم من يمثل الدور المنوط به، ولا يمكن أن يترك الرسول الأمر إلى الصدفة، أو الشورى التي قد تختار ذلك الرجل أو لا تختار^(١) .

هذا اللطف الإلهي، الذي أشار إليه الأحسائي، في تنصيب الإمام اعترضت عليه الأشاعرة، لأن اللطف كما فهمته الأشاعرة إنما يتحقق بوجود إمام ظاهر، يرجى ثوابه ويخشى عقابه، يدعوا الناس إلى الطاعات، ويزجرهم عن المعاصي^(٢) .

ولعل أهم الإشكالات التي أثارها الأشاعرة .. أين يوجد الإمام الموصوف بهذا الوصف؟، ولو وجب نصبه على الله لوجد في هذا الزمان، وفي كل زمان، ولفعل الناس الطاعات، وتركوا المعاصي، مع أن الإمام المطلوب غير موجود، والموجود غير مطلوب .

وأحابت الإمامية؛ بأن الله لا يوجد الإمام، ويفرضه على الناس قهراً، بل

(١) الشيخ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، مرجع سابق، ص ٢٠٨ .

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٥٠ .

أن الله سبحانه وتعالى يخلق الإمام المتصف بهذه المؤهلات العالية، وينص عليه بواسطة النبي الأكرم كما نص على خلافة علي بن أبي طالب عليهما السلام، ولذلك يقول الأحسائي^(١): «ولم يكن في الأمة من تجتمع عليه شروط النبوة غير كونهنبياً إلا علي بن أبي طالب عليهما السلام، لأنه معصوم من كل رذيلة عصم منها النبي عليهما السلام، وشريكه في كل فضيلة إلا النبوة، وقد نص سبحانه عليه في كتابه فقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِمَا إِنْجَانَوْا وَلَا يُؤْتُونَ الْزَكَاءَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.

فقد توالت الروايات، وكلام المفسرين من الفريقين بأنها نزلت في علي عليهما السلام، حين تصدق بخاته وهو راكع، لا ينكر ذلك إلا مكابر مباهت، فأثبتت الله تعالى لعلي عليهما السلام، بنص كتابه العزيز ما أثبت له تعالى، ولرسول عليهما السلام من الولاية، ولا معنى هنا إلا أنه أولى بهم من أنفسهم في كل شيء من أمور دنياهم وأخرهم، لأنها هي الولاية التي ثبتت الله تعالى، ولرسوله عليهما السلام.

ولعل موضوع الإمامة باعتبارها أصل من أصول المذهب الإمامي، من أبرز المواضيع وأكثرها طرحًا في فكر الأحسائي، بل إنها تلفت نظر الباحث في تعدد الآثار التي كتبها الأحسائي حول موضوع الإمامة، بروايا متعددة، حتى قامت شهرته الحكمية على ما خصص لها هذا الموضوع من بحوث كلامية وفلسفية، ومن رسائل ضمنها العديد من مكتبه الهامة، هذه الأبحاث والرسائل، لفت الأنظار إليه، ووجهت له النقد في آن واحد.

وليس أدل على اهتمام الأحسائي بهذا البحث، هو أنه أصل كل حاوراته الكلامية، وجوهر كل شروحه ورسائله من أمثال «شرح الفوائد»، و«شرح العرشية»، و«شرح الزيارة»، بل لقد خصص لها العديد من المباحث الكلامية

(١) أحمد الأحسائي، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٤٦.

المنفردة من أمثال «العصمة» و«الرجعة»، وغيرها.
وإذا كان اعتقاد الأحسائي أن إماماً على علیه السلام هي لطف إلهي وأنها نص من الله ورسوله، فكذلك اعتقاده في الأئمة الأطهار من بعده^(١).
والعلة الموجبة لنصب علي بن أبي طالب علیه السلام هي بعينها العلة الموجبة لنصب الحسن، ثم الحسين، ثم علي بن الحسين، ثم محمد بن علي، ثم جعفر بن محمد، ثم موسى بن جعفر، ثم علي بن موسى، ثم محمد بن علي، ثم علي بن محمد، ثم الحسن بن علي، ثم الخلف الصالح الحجة القائم محمد بن الحسن «صلى الله عليهم أجمعين».

وجميع ما اعتبره خلافة علي بن أبي طالب علیه السلام، وقيامه مقام رسول الله عليه السلام، وكونه حجة الله على خلقه، إلى غير ذلك، فما أشرنا إلى نوعه في حقه من الكلمات والفضائل المعتبرة في الواسطة بين الله سبحانه وبين خلقه، كله معتبر في كل واحد منهم «صلوات الله عليهم أجمعين».

وإذا كانت الفرق الإسلامية، قد اختلفت في نصب الإمام، فهو بالنص أو الاختيار، فإن الخلاف حول صفات الإمام في صفوف الذين قالوا بالاختيار، فهو خلاف في التفاصيل، وفي بعض المسائل الهامة أما الشيعة الإمامية قد اتسقوا مع قولهم بالنص وقياسهم الإمامة على النبوة.

فوصفو الإمام بصفات تميزه عن البشر العاديين، فهو عندهم لابد أن يكون معصوماً من الذنب والخطأ والزلل، كبيراً كان ذلك أو صغيراً، قبل تولييه السلطة الزمنية أو بعد توليتها، فهو في كل الحالات لابد أن يكون معصوماً، وأن يكون أفضل الخلق على الإطلاق، وإذا تولى الخلافة أو السلطة الزمنية، فلا بد أن يكون ملماً بالسياسة وفنونها، وجميع أحكام الدين، علمًا لا

(١) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٥٠.

يمكن أن يتضمن لأحد غيره^(١).

ولقد اتفق المسلمون على أن الإمام يجب أن يكون مسلماً ذكرأً، بالغاً عادلاً عاقلاً شجاعاً.

وأختلفوا في الانتساب إلى قريش، وفي العصمة، وفي كونه أفضل الرعية أم لا^(٢).

وقد أجمع علماء الإمامية باستثناء الشيخ الصدوق على وجوب عصمة الأئمة عليهم السلام.

وفي هذا الأمر يقول الشيخ المفيد^(٣): «أن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وأنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت جواز ذكره على الأنبياء، وأنه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين، ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية.

أما الأحسائي فيجيب في رسالة للشاهزاده محمد ميرزا عن سر عصمة الأنبياء والأوصياء قولأً وعلمأً وعملأً^(٤): «سر عصمة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، أن أحكام الله تعالى وحدوده عظيمة في كثرتها ودقة مأخذ، استبطاطها ويحتاج في حفظها وضبطها إلى قلوب مشرفة، وصدر منيرة لا يجوز عليها الغفلة ولا السهو والنسيان، ولا يحوم حولها الشيطان، إذا لو جاز عليها شيء من ذلك، لما حصل الوثوق بما أخبروا به عن الله تعالى».

(١) د. محمد عمارة، المعتزلة وأصول الحكم، المؤسسة العربية، «١٩٧٧م»، ص ١٥١.

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٣) الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، مرجع سابق، ص ٧١.

(٤) شيخ المتألهين أحمد الأحسائي، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

باباً، المعاد.

وكما آمن علماء الإمامية بأصل قاعدة اللطف في مسألة الإمامة، والتي أشار إليها الأحسائي، فإن هذه القاعدة يمكن تطبيقها على فلسفة المعاد، فالله -جل وعلا- وبعد أن أمر عباده بالخير، ونهاهم عن الشر، أوجد سبحانه شيئاً آخر يقرب العبد من الطاعة ويعده عن المعصية، على أن لا يحمل العبد على الفعل قهراً عنه، بحيث يبلغ حد الإلقاء، بل هو مشوق في امتحان الطاعات، واحتساب العاصي.

وهذا المشوق اللطف الإلهي، هو وعد العبد المطين بالجزاء والثواب، ووعيد العاصي بالعذاب والعقاب الشديدين في يوم المعاد^(١).

ويؤكد الأحسائي هذا الأصل باعتباره من أصول الدين في موضع عديدة من كتبه^(٢): «يجب أن يعتقد المكلف وجوب المعاد، يعني عود الأرواح إلى أجسادهم يوم القيمة.

ولأن المسلمين أجمعوا على وقوعه، وعلى أنه أصل من أصول الإسلام، فلا يتحقق الإسلام بدون اعتقاد وقوعه، وعلى أن منكره كافر، فيكون وقوعه حقاً.

وإذا كان المعاد هو إعادة الموجودات بعد الموت، في عالم آخر، فإن السؤال المطروح هو: هل يمكن عقلاً وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم؟، ولا شك أن العقل يحكم بالإمكان، لأنه لا فرق بين المتساوين، ويقيس إمكان وجود المساوي على الموجود بالفعل، وهو ما يسميه الفلاسفة دليل الإمكان. وبعد ثبت إمكان المعاد بالنقل وبالعقل، استدل على وقوع المعاد بعدد

(١) محمد جواد معنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٧٢٩.

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٥٥ - ٥٨.

من الأدلة^(١):

أولاً: أن الله كلف العباد، و فعل لهم الألم، وهذا يستلزم الثواب وإنما كان ظلماً، والثواب يصل المكلف في الآخرة وصوب له في الدنيا.

ثانياً: استلزم وعد الله ووعيده للمحسن والمسيء الثواب والعقاب، وقد فارقا الدنيا قبل أن يحيى بهما، فوجب الاعادة لمحاصا. الوفاء بالوعد والوعيد.

ثالثاً: أن الله سبحانه وتعالى قد أخبر به في قرآن المتر، وعلى لسان نبيه الصادق الأمين، موجب التصدية، به، لأن العقا لا عنع من تصدية، الصادق.

ويجمل الأحسائي تلك الأدلة الثلاثة^(٣): «المعاد؛ أي عود الأرواح إلى

أجسادها كما هي في الدنيا ويجب الإيمان بهذا؛ أي بعود الأرواح إلى الأجساد، لأنه أمر ممكّن مقدور لله عَزَّلَهُ، وقد أخذ به عَزَّلَهُ، وقد أخذ به رسول الله عَزَّلَهُ الصادق الأمين فيكون حقاً، ولأن وقت ثمرة العدل والفضل ويوم الجزاء على الأعمال، وعدم وجوده ينافي الفضل في إعطاء الثواب، وينافي العدل في وقوع العقاب، ولأنه لطف للمكلفين يعيّنهم على الطاعة ويردهم عن المعاصي، فيكون واجباً في الحكمة».

وكلام الأحسائي يدل بوضوح إلى أن المعاد هو معاد روحاني وجسماني معاً، وهو إجماع الإمامية، وبذلك يختلف مع الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأرواح والأجساد، ويختلف مع الفلاسفة الروحانيين الذين أقرروا عودة الأرواح ومعادها، دون الأجسام، بحججة أن الأجسام تنعدم بصورها وأعراضها، فلا يمكن إعادتها، أما الأرواح فهي جواهر بسيطة مجردة، لا سبيل إلى فنائتها.

(١) محمد جواد مغنية، *معالم الفلسفة الإسلامية*، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٢) أحمد بن زين الدين، حياة النفس، مرجع سابق، ص ٥٧-٥٨.

كما اختلف الأحسائي أيضاً مع الفلاسفة القائلين بعودة الأجسام فقط دون الأرواح، وذلك بزعمهم أن الأرواح أجسام لطيفة سارية في الأبدان سريان النار في الحطب.

وأتفق الأحسائي مع معظم علماء الشيعة وال المسلمين، من أن المعاد للروح والبدن معاً كالطوسى والغزالى.

إلا أن الخلاف بين الفلاسفة، جاء من أن أهل المعاد بالبدن الإنساني، الذي هو في هذه الدنيا بعينه وصورته أم لا؟، أم أنه جسم الدنيا بعد أن تزال الأجزاء الغريبة وموانع الديمومة والخلود؟.

وهذا هو الإشكال الذي ستتعرض له بشكل مفصل في الباب القادم «المنحى المضاد»، عند حديثنا عن المعاد الجسماني عند الأوحد.

وإذا كان الطوسى والغزالى قد أجمعا على ميعاد الجسم والروح، فإن لاين رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» رأياً أكثر تحرراً منهما في المعاد، فيرى أن على الإنسان أن يعتقد بوجود المعاد، وأنه واقع لا محالة، بغض النظر عن كيفيته^(١).

ثامناً. الوجود.

ما هو الوجود، وما معناه؟، هل هو واجب فقط، أم واجب ومحكم؟، وهل هو جوهر أو عرض، أو هما معاً، وهل هو خارجي أو ذهني، أو خارجي وذهني؟، وهل هناك شيء وراء الوجود يقال له الماهيات؟، وهل هو مادة، أو روح، أو روح ومادة؟، وهل يمكن إدراك الوجود بالبديهية، وبدون حاجة لأعمال الفكر، أو أنه لا يدرك إلا بالاستدلال والاستنتاج؟^(٢).

كتب فلاسفة وعلم الكلام، حاولت الإجابة على تلك الأسئلة

(١) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٧ .

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٧ .

الشائكة، وهناك نظريات عديدة، رغم وسائلها البسيطة والصادقة، إلا أنها عملت على التوغل في أعماق الغيب واستبطاط اعقد مسائله^(١)، فالفلسفة اليونانية استهلت فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته.

ولعل أول فيلسوف بحث في أصل الكون وطبيعته هو طاليس «٥٤٧ ق. م»، وبعد ذلك ظهرت مدرسة السوفسطائيين، الذين بحثوا الإنسان بدلاً من بحث الطبيعيات، أي من المعلوم إلى العالم، ومن الأشياء إلى من يدرك الأشياء.

وزعم السوفسطائيون بأن العالم غير موجود رأساً، وإنما الموجود هو العلم، إلا أن مدرسة سocrates تحدثت السوفسطائيين، واعتقدت بصحة وجود العالم، بينما لم ينكر أفلاطون وجود العالم بشكل مطلق، ولا اعتبر الأشياء الطبيعية موجودة وجديرة بالاهتمام، بل قال : بأن الأشياء درجة نازلة من الحقيقة، أما الحقيقة فهي موجودة في عالم المثل^(٢).

المتكلمون عرّفوا الوجود بأنه الثابت العين، وعدم هو المنفي العين.
وقال الفلسفه: أن الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه، وعدم الذي لا يمكن أن يخبر عنه.

ومشائخ المعتزلة كأبي علي الجبائي «٣٠٣٥هـ»، وولده أبي هشام، والقاضي عبد الجبار «٤١٥هـ»، وغيرهم قالوا : أن الثابت ينقسم إلى موجود معدوم وحال، وهذا أثبتوا الواسطة بين الوجود والعدم، وال الحال عندهم هو عبارة عن صفة الشيء، ولكنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالمعلومة، ولا بالجهولة، ولا بشيء أبداً، وهذا القول يدل بنفسه على فساده، ومن الذي

(١) السيد محمد تقى المدرسی، العرفان الإسلامی، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١١.

يعلم وبهضمهم معنٍ لا موجود ولا معدوم، ولا محظوظ ولا معلوم في آن واحد^(١).

ويرى ابن سينا أن الوجود هو فيض من الواجب، إذ أنه منذ وجود واجب الوجود، عقل كيف يجب أن يكون نظام الخير، فذلك لزم أن يعقل الحقيقة بعد علم وقدرة وإرادة، وعندها يحصل وجود الكل كما صار معقولاً عند الله^{الله}.

والواجب هو فاعل الكل، أي أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود، فيضاناً تماماً مبانياً لذاته، إذ ينتهي منه بفعل ضرورة قديم، كما ينبع النور من الشمس أو الحرارة من النار^(٢).

وهنا نجد ملامح المدرسة الإشراقية واضحة في فلسفة ابن سينا.

أما الكندي فيرى أن الوجود حادث، وأنه خلق من اللاشيء، وبالإبداع لا بالفيض، وأن لوجود مدة مقدرة ولكنها غير معينة الكم أن وجود الوجود متوقف على علة، كما أن مدة وجوده متوقفة على إرادة علته^(٣).

ويقسم إخوان الصفا الوجود إلى نوعين؛ جسماني وروحياني، فالجسماني؛ ما يدرك بالحواس، والروحاني؛ ما يدرك بالعقل والتصور بالتفكير.

فاما الجسماني؛ فهو على ثلاثة أنواع: منها الأجرام الفلكية، ومنها الأركان الطبيعية، ومنها المولدات الكائنة،

والروحاني أيضاً على ثلاثة أنواع: منها الهيولي الأولى، الذي هو جوهر بسيط قابل لكل صورة.

(١) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) رمزي بنجاح، الفلسفة الإسلامية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٣) د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٦٣.

والثاني : النفس التي هي جوهرة بسيطة فعالة علامة.

والثالث : العقل الذي هو جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء^(١).

وفي المدينة الفاضلة للفارابي لا يراهن على وجود الله، بل يسلم بوجوده تسلیماً بديهاً، ويسميه «الموجود الأول»، وهو السبب لوجود الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أخاء النص، وجوده أفضل، الوجود ولا يمكن أن يكون وجوداً أفضل ولا أقدم من وجوده.

وهو من فضيلة الوجود في أعلى أخائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوده عدم أصلاً^(٢)، إلا أنها لابد أن نشير إلى تبيه صاحب الأسفار بأن الله لا يقال له موجود ولا معدوم، لأن لفظ موجود ومعدوم على صيغة المفعول، والله فاعل وليس بمحض.

تلك الآراء المتباينة في معنى الوجود، من إمكانية إثباته للعين أم لا؟، وهل هو وجود خارجي؟، أم وجود ذهني اعتباري؟، وهل هو واجب أم واجب ومحض؟، وغيرها من الأسئلة الهامة التي تصدت للإجابة عن معنى الوجود وما هي ماهيته، أجملها الأحسائي في ثلاثة، فأكيد أن الوجودات التي يشار بلفظ الوجود إلى العبارة عن معرفتها ثلاثة^(٣) : أولاً: الوجود الحق؛ وهو أحدى الذات، لا يمكن فيه تصور كثرة، أو تعدد، أو اختلاف في الذات أو الأحوال. ثانياً: الوجود المطلق، قيل : وهو الرابطة بين الظهور والبطون وبرزخ، وتصحيح هذه العبارة أن جهة الربط إلى البطون جهة المفعولية وجهته إلى الظهور الفعلية وهو مشيئة الله و فعله وهو أشد الأشياء بعد الأزل، وحدة

(١) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٣) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

وبساطة، وهو شيء بالله سبحانه قائم بالله قيام صدور.
ثالثاً : الوجود المقيد، وأوله الدرة، وآخره الذرة، أي أوله العقل الأول،
وآخره ما تحت الثرى.

هذه التقسيمات التي أشار إليها الأحسائي، توضح المفهوم الكلي للوجود، ولا شيء أعم وأشمل من «الوجودات»، لأن الوجود يصدق على كل المعقولات الذهنية، والوجودات الخارجية، بل قد يصدق الوجود على نوع من العدم، لامكانية تصور مفهوم العدم في الذهن.

وقد التقى الأحسائي في رصده لأنواع الوجودات مع الشيرازي، فصاحب الأسفار يرى هذا الشمول أيضاً^(١)، انظر إلى شمول نور الوجود، وعموم فيضه، كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني، حتى على مفاهيم اللاشيء، وعلى العدم المطلق، والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلة في الذهن، لا بما هي سلب وعدم.

هذا التقسيم الذي أشار إليه الأحسائي في أن الوجودات تشمل الموجود، والممتنع، والمعدوم الممكن باعتبار الوجود الذهني، وقبل ذلك تشمل الوجود الحق، والوجود المطلق يعود فيحدد مفهوم الفلسفة لمطلق الوجود الشامل، ويناقشه ويتصادر بعض أخطائه^(٢).

إن كلامهم في مطلق الوجود الشامل للمراتب الثلاث، لأن لفظ الوجود عندهم يطلق على الثلاثة بالاشتراك اللغطي عند قوم، والمعنوي عند آخرين، والتشكيك عند آخرين .

ولا يخفى على من له بصيرة أن من قال : أنه بدبيهي التصور مطلقاً، أو

(١) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ١٥٧.

نظري التصور، أنه معلوم عنده، إما بالبداهة المطلقة، أو في الدليل، أو بالنظر والاكتساب .

ولا ريب في بطلان قول من ادعى معلومية ذات الواجب سبحانه بالبداهة أو الاكتساب، لأنه إن أراد بالوجود الواجب ذاته، فقد اكتتبه، وإن أراد وجود ذات فعله ومشيئته الذي هو الوجود المطلق فقد حده وغيّاه، ومن حده وغيّاه لم يكن موجوداً به؛ لأنه أعلى منه وأقدم سبقاً .

وإن أراد ما يعم الثلاثة فأسواً حالاً من الأولين، حيث جوز اجتماع ما لا يجوز عليه الاجتماع، ولا الانفصال، وإن أراد الوجود المقيد فمطلق الإرادة صحيحة، لكن لتعلم مراتب الوجود المقيد متعددة مثلاً كالعقل والنفس وما بينهما، وكالأجسام وما بينهما وبين النفوس .

هذه المناقشة للأحسائي تحاول التعريف بين الوجود الحق، والوجود المطلق، وبين الوجود المقيد، وعدم الخلط بينهما.

فالوجود الحق هو المبدأ، وهو الله سبحانه وتعالى، والذي لا يمكن اتصافه بالمادة ولا اتصافها به، ولا نسبته إليها بحال.

أما الوجود المقيد، فهو المعاني المجردة، أو ما تتصف به المادة، وتصح نسبته إليها، أما المعاني المجردة؛ فهي النفوس والإدراكات.

أما الوجود الحق عند الأحسائي فلا يمكن حده، لأنه فوق مستوى العقول، ومن حده فقد عده، ومن عده فقد ثناه، وليس هناك من سبيل إلى معرفته سوى بالعقل وحده، لأن رؤيته بالحواس محال، وبالقلب محل تأمل، وبالوحى يلزم الدور، فانحصر الطريق لمعرفة الوجود الحق بالعقل وحده .

أما هذا الشمول في طبيعة الوجود المقيد والأجله، لم يكن له جنس إذ لا شيء أعم منه كي يكون جنساً له، وإذا لم يكن له جنس فلا يكون له فصل، لأن الفصل هو الذي يميز بعض أفراد الجنس عن البعض الآخر.

أما تعدد مراتب الوجود عند الأحسائي، فلا تعنى أن الوجود مركب، بل أن الوجود بسيط لا جنس له، ولا فصل؛ أي أنه واحد في أصله لا تعدد فيه ولا تكثرة.

أما المراتب التي أشار إليها الأحسائي، فهي تعدد في الكائنات التي يعرض لها، كالحيوانات والنباتات، ويصدق الوجود على وجودات صدق الكلى على جزئياته.

ولابد من الإشارة إلى نظرية هامة، سيطرت على مساحة ذهنية وزمنية في عالم الفلسفة، ألا وهي نظرية «وحدة الوجود» التي جاء بها أفلاطون، ويلورها بعده أفلوطين، الذي زعم أن الحقيقة واحدة، وأن الأحادية أصل ومنشأ كل شيء، وأن الموجودات ترشح فيض من ذلك المبدأ الأول، وأنه مصدر الكل، ويرى أن نهاية الوجود أيضاً الرجوع إلى ذلك المبدأ.

ثم جاء صدر المتألهين ليجدد نظريات المثل الأفلاطونية في وحدة الوجود بتعابير جديدة^(١)، إلا أن الأحسائي رفض نظرية وحدة الوجود الإشراقي، والستزم. منهج آل البيت عليهما السلام، ورؤيتهم الإسلامية، التي تنفي إضفاء صفة الألوهية على الأشياء، فالآيات القرآنية، وروايات آل البيت عليهما السلام، تبين أن الوجود الحق قدوس عن صفات خلقه، وأنه ليس كمثله شيء، وأنه سبحانه خلو من خلقه، وخلقه خلو منه.

وتصدى الأحسائي لبحث الماهية، وهل هي زائدة على الوجود أم لا؟ . والماهية هي الواقع في جواب «ما هو»، فإذا قلت : ما هو الإنسان؟، وجاء الجواب : حيوان ناطق، كان الجواب هو نفس ماهية الإنسان، وهذا يتبيّن أن لفظة ماهية مأخوذة عن ما هو؟^(٢) .

(١) السيد محمد تقى المدرسي، العرفان الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢١٥ .

(٢) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩ .

وقد ذهب عدد من المتكلمين وال فلاسفة إلى زيادة الوجود على الماهية في الذهن لا في العين^(١).

وساقوا عدداً من الأدلة لدعم نظرتهم تلك:

١ - صحة السلب: أي جواز صحة سلب الوجود عن الماهية مثل القول : إنسان غير موجود.

٢ - افتقار حمل الوجود على الماهية إلى الوسط.

فلا يمكن أن نقول على التفاحة الموجدة ب Maheriyah و وجودها واحد. أي القول: التفاحة تفاحة.

٣ - انفكاكها منه في التعقل:

أي نعقل ماهية المثلث مثلاً، ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني. وإذا سلمنا جدلاً بأن الوجود شيء، والماهية شيء آخر، فإننا سنواجه بسؤال هام؛ هل الأصل في تحقق المكنات هو وجودها أو ماهيتها؟؛ أي هل الماهية هي أصل التتحقق والوجود طارئ عليه، أم أن الوجود أصل تتحقق المكن، والماهية طارئة^(٢).

لقد اعتبر المشاؤون أن الوجود هو الأصل، أما الماهية فشيء طارئ.

وقال شيخ الإشراق السهروردي : أن الماهية هي الأصل، أما الوجود فليست سوى أمر طارئ.

وهاجم السبزواري الأحسائي بقوله: إن الماهية والوجود أصل، ونعته بأنه لم يعتبر القواعد الحكمية، إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن الأدلة التي ساقها السبزواري على خطأ القول بأصالة الوجود والماهية معاً، لم تكن أدلة صحيحة، إلا إذا اعترفنا سلفاً بمبادئ الفلسفة الإشراقية، التي ترى صدور

(١) السيد محمد تقى المدرسي، العرفان الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

الأشياء عن الله، وما شابهه مما هي خاطئة عندنا^(١).

ويجيئ الأحسائي على رسالة الميرزا محمد على المدرس على سؤاله ما الذي عنى من قال بأن الوجود هو الموجود بعينه، مع أن المعهود يبنتنا مبادرتهما^(٢): أن الشيء هو الوجود والماهية، فالشيء مركب منها وهو الحق.

والماهية مجملة بتبيّنة جعل الوجود جعلاً ثانياً وبالعرض لا جعلاً ابتدائياً، بل هي موجودة بلزوم الوجود، والوجود فعل والماهية افعال، كالكسر والانكسار، لأنّه لما أوجده موجوداً بفعله من فعل الله سبحانه، والانفعال من نفس الفعل، والشيء مركب من الإثنين .

ولو كان الشيء هو الوجود خاصة، لم يكن له داعيَان متضادان، وهو مخالف الوجودان، لأنَّ الإنسان يجد من نفسه أنَّ له ميلاً ذاتياً إلى الطاعة، وميلاً ذاتياً إلى المعصية..

فالأحسائي يذهب هنا إلى رأي الأكثريَّة من الإمامية، التي رأت بأصلَّة جعل وخلق الوجود والماهية معاً، أي القول بأنَّ الوجود مخلوق وبمحض إرادة وخلق خاص.

والماهية مخلوقة وبمحض إرادة وخلق خاص، غير جعل وخلق الوجود، بل كل من الوجود والماهية له جعل وخلق خاص^(٣).

وقد استدلُّ المحققون بأصلَّة الوجود والماهية، وأنهما مخلوقان بمجموعَان يجعل خاص لكلِّ منها، بالعديد من الأدلة التقليدية عن الأئمَّة الأطهار، والأدلة العقلية الأخرى.

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٢) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٣) عبد الحليل الأمير، فكر ومنهج، مرجع سابق، ص ٤٦.

وقالوا : أن وجود الشيء في الخارج عين ماهيته خارجاً، ووجوده في الذهن عين ماهيته ذهناً، والتغاير بينهما اعتباري لا واقعي .

ولو قلنا: أن الوجود زائد على الماهية، لكان الشيء مستقلاً عن وجوده، وجوده مستقلاً عنه، وهو محال، هذا إلى أن الماهية بحد ذاتها ومع قطع النظر عن وجودها، تكون عدماً لا وجود لها خارجاً وذهناً.

وإذا ضممنا إليها الوجود يلزم اجتماع النقضيين، أي اتصاف الوجود بالعدم.. ومن هنا يتبيّن خطأ القول : «بأن الوجود والماهية شيئاً متمايزان»، من حيث أن الماهية قد لا توجد، لأن عدم وجود الماهية في الخارج والذهن لا يدل على أنها غير الوجود، بل هي والحالة هذه ليست بشيء^(١).

وإذا لم تكن شيئاً، لزم عدم ترتيب الآثار على اللاشيء، أما إذا كانت شيئاً، فهل الشيء قديم أم حادث، فإذا كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وهذا باطل، أما إذا كانت حادثة، فقد ثبت المطلوب، أي أن الماهية مخلوقة بمحولة يجعل وخلق خاص غير جعل الوجود^(٢).

تأملاً، القضاء والقدر.

تعتبر مسألة القضاء والقدر، أو قضية «الحرية الإنسانية» من القضايا الفكرية الإسلامية، التي شغلت المسلمين على مدى قرون عديدة، وامتلأت كتبهم بالجدل والتدوين في إثبات ونفي الحرية الإنسانية .

وعلى الرغم من أن المسلمين، قد بحثوا تلك القضية منذ فجر التاريخ الإسلامي، إلا أن هذه القضية ظلت مثاراً، واحتذت أبعاداً متعددة.

ولقد نشأ هذا الفكر في الإسلام، تحت مسميات متعددة؛ مثل «القضاء والقدر»، و«الإنسان مخير أم مسيّر»، و«الجبر والاختيار»، وأخيراً دخل مسمى

(١) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٢٠ .

(٢) عبد الجليل الأمير، فكر ومنهج، مرجع سابق، ص ٥٨ .

«الحرية الإنسانية» بعدهما أصحاب مصطلح هذا البحث المتطور، كما أصحاب أبعاده وقضاياها.

وللقضاء والتطور في اللغة معان متعددة، فيطلق على الخلق والإتمام، وعلى الحكم والإيجاب، وعلى الإعلام والإخبار، بينما يطلق القدر على البيان، وعلى الكتابة والإخبار، وعلى تحديد مقادير الأشياء^(١).

وبالالتفات إلى اختلاف المعنى اللغوي للقضاء عن القدر، فإنه يمكن عد مرتبة القدر متقدمة على مرتبة القضاء، لأنه ما لم يعين مقدار شيء، فإن الدور لا يصل إلى إتمامه، وقد أشير إلى هذه الملاحظة في كثير من الروايات الشريفة^(٢).

ثم اتجه العديد من الفلاسفة بتطبيق القضاء والقدر على علاقة العلية والمعلولة بين الموجودات، بمعنى أن الفلاسفة قد عدوا القدر عبارة عن نسبة إمكان الشيء إلى العلل الناقصة، والقضاء هو نسبة ضرورة المعلول إلى علته التامة، أي كلما قسنا المعلول إلى أي جزء من أجزاء علته التامة، أو إليها جميعاً باستثناء الجزء الأخير منها، فإن نسبته إليها هي الإمكان بالقياس، وكلما قسناه إلى علته التامة بجميع أجزائه، فإن نسبته حينئذ هي الضرورة بالقياس، ويعبر عن الأولى بالقدر، والثانية بالقضاء^(٣).

وإذا قيلت هذا التطبيق، علينا الاهتمام بنسبة جميع الأسباب والمسيرات بالله سبحانه وتعالى.

وقد انحصر الصراع بين ثلات من الفرق الإسلامية حول مسألة القضاء والقدر؛ الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، فكانت الأشاعرة ترى أن الله هو الموجد

(١) لبيب وجيه بيضون، تحت ظلال نهج البلاغة، مرجع سابق، ص ٦٩ .

(٢) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ٤٠ . ٤٤ .

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠ . ٤٤ .

لأفعال العبد بأجمعها الاختيارية والاضطرارية، وليس لقدرة الإنسان أي تأثير أو دخل في وجودها، سوى أنه محل لها، ومع ذلك فهو مكتسب لأفعاله، ومن أجل هذا الكسب يستحق الثواب والعقاب^(١).

أما الحرية الإلهية مسألة العدل والجحور، فإن الأشعري يراها بأنها لا تخضع للشريعة، فللله أن يخلد الأنبياء في النار، والكفار في الجنة؛ لأن إرادته مطلقة، وليس لأحد أن يوجب عليه الصلاح أو الأصلح لعباده^(٢).

ولعلنا نذهب إلى أن الأشاعرة قد أخذت من الجهم بن صفوان هذا القول، فهو أول من قال بالجبر، فكل ما يصدر من الإنسان من خير أو شر، فهو اضطراري له ملجاً إليه، مقهور على فعله، وأنه ليس له اختيار في أن يفعل أو لا يفعل، فنسب الخير والشر كله لله^(٣).

وذهب الأشعري إلى شن حملاته الشرسة على المعتزلة، واتهمهم بالزندقة واتباع الجحosity، الذين يقولون : أن الله لا يقدر على شيء .

واحتاج الأشعري بالعديد من الأدلة العقلية والشرعية مؤكداً جبريته، فأورد العديد من الآيات القرآنية التي يمكن تأويلاً دون عسر، بينما رکز حججه العقلية على فكرة الإرادة المطلقة لله سبحانه وتعالى.

أما الإمامية والمعزلة فقد تباينتا مواقفهما من حرية الإنسان، وقالا : أن أفعال العبد نوعان؛ نوع به إرادة و اختيار، ونوع لا إرادة له فيه ولا اختيار، وهو مسؤول عن الأول وغير محاسب عن الثاني، أو مخير في الأول، ومسير في الفعل الثاني.

إلا أن المعتزلة وقفت موقفاً معاكساً للجبر تماماً، ورأى أن الإنسان هو

(١) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٠ .

(٢) د. موسى الموسوي، من الكلدي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٢٢٩ .

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، مرجع سابق، ص ١٩١ .

الفاعل المستقل في جميع أفعاله وشئونه، وليس لله تعالى تأثير في شيء من قدرته و اختياره و فعله^(١).

وبعد أن رفضت المعتزلة أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة، ذهبت إلى وصف الإنسان بأنه «خالق» هذه الأفعال، ذلك لأن معنى الخلق عندهم، ليس هو الاختراع والإبداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم، كما فسر البعض هذا المصطلح، إنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ^(٢).

يقول واصل بن عطاء رأس الاعتزال : أن الباري حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المحازى على فعلته، والرب تعالى أقدره على ذلك كلها، ويستحيل أن يخاطب العبد بالفعل، وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يجد من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة^(٣).

أما الإمامية فإنما رأت بقول الحرية الإنسانية أيضاً، وعنهم أخذها المعتزلة، إلا أن الإمامية أكدت على أنه لا جبر بالمعنى الذي تقول به الجبرية، ولا تفويض بالمعنى الذي تقول به القدرة، وإنما أمر بين امرتين^(٤).

وبهذا فإن الإمامية لا يثبتون التفويض والاختيار المحس، كما قال به المعتزلة، بل اختاروا طريقاً وسطاً يتلاءم مع الواقع الإنساني وأفعاله، ولا يتناقض مع عدل الله سبحانه وتعالى.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٢) د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، «م١٩٧٢م»، ص ٧٨.

(٣) الشيخ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٤) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

وهذا الموقف هو موقف المتكلم الإمامي هشام ابن الحكم، حيث رأى أن أفعال الإنسان اختيارية من جانب، وجبرية من جانب آخر، فهي اختيار من جانب إرادته، واكتسابه لها، واضطرارية من جانب أنها لا تكون إلا عند حدوث السبب المهيّج^(١).

أما الأحسائي فإنه يتناول القضاء والقدر من زوايا متعددة، فهو حيناً يوضح رأيه العقائدية في القضاء والقدر، والذي يتلقى مع علماء الإمامية فيه، ومرة أخرى يتناول من حيث الاختلاف اللغوي الذي أشرنا إليه قبل قليل.

ومرة ثالثة يتناوله في إطار أعم وأشمل، ألا وهو التكليف البشري في الوجودين التشريعي والتوكويني، ففي بيانه لحديث الإمام الصادق : (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين) يرى: هذا الحديث ظاهره سهل هين، لأن معناه لا جبر؛ يعني أن الله لم يجبر العباد على أعمالهم، بل هم مختارون في أفعالهم، أنه تعالى جعل فيهم العقول والسمات، وجعل فيهم الآلات التي تصلح لفعل الطاعات، ول فعل المعاصي، وكلفهم بما يستطيعون فعله، وخلق فيهم الاختيار والتمكين الصالح لفعل الطاعات، و فعل المعاصي، وذلك بعد أن كشف لهم عن علين، وأراهم صور الطاعات، وقال لهم : هذه صور طاعتي، ثم كشف لهم عن سجين، وأراهم المعاصي، وقال لهم : هذه صور عدم إيجابي، وصور المعاصي فمن لم يحبني ولم يقبل طاعتي ألبسته صور إنكاره بدعوى من صور معاصي، وكانوا قبل الدعوة متساوين في صلوحهم للإيجابية وللإنكار باختيارهم، كما أشار تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.

ولابد من الإشارة هنا إلى قول الأحسائي في تقرير الحرية الإنسانية، التي أرجعها إلى الاستعدادات النفسية، والادراكية لفعل الخير والشر، وهذا لم

(١) الشيخ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، مرجع سابق، ص ١٩٣.

يثبت إلا مؤخرًا من خلال نظريات علم النفس التي جاء بها إدلر ويونج.. وغيرهما من علماء النفس.

فالله سبحانه وتعالى حب الخير للإنسان، وزجره لاجتناب الشر، وتوعده بالعقاب، ومناه بالثواب وهذا مصدق لقوله تعالى: ﴿لَيُولِكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾.

فالاختيار ضرورة بشرية في كل أفعال الفرد الإنساني، وبهذه الحرية التامة، نكون مسؤولين أمام الله، والناس ونستحق الثواب والعقاب. وبالطبع أن الإشارة هنا لأفعال الفرد التي تصدر بإرادته و اختياره. أما إذا كانت لإرادة أسباب قهريّة توجهها، ودّواع ضرورية تحدث عنها، فهذا الأمر خارج عن مجال الاختيار الذي نعنيه.

أما مشكلة «الحرية الإنسانية» عند ملا صدرا الشيرازي؛ فإنه يربطهما بدلولي القضاء والقدر أيضاً، لأن الأخير منهما ترسم صورة في العالم المادي، الذي يخضع للعلية والأسباب.

وأما الأول : فهو أعم من القدر في مفهومه الإضافي إلى واجب الوجود.. ولكن يغلب على الشيرازي تمسكه بمنطق التيار الوسط، ألا وهو تيار الإمامية، ومعتمداً على طبيعة الأفعال وآثارها في هذا العالم^(١). ويعاود الأحسائي الحديث عن القضاء والقدر من حيث دلالتهما اللغوية، وارتباطهما بعالم الذر.

فوقف في تلائمه مقام التكليف وما يثبت عليه من العذاب بشكل لم يتحقق أحد من الفلاسفة من قبل الأحسائي^(٢): «أن القضاء والقدر في اصطلاح القوم غير ما أصطلح عليه أنا، لأن القضاء عندهم سابق على القدر».

(١) د. جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، مرجع سابق، ص ١٦٧ .

(٢) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٢٨٣ .

وأما عندنا فالقدر سابق على القضاء، وأن القدر هو وضع المحدود والهندسة، والقضاء إتمام الصنع ونظمه على ما هو عليه في الوجود الخارجي، كما هو طريقة أهل العصمة عليهما.

ومن الأخبار الجامعية لبيان القدر والقضاء وما قبلهما من المراتب، ما رواه في الكافي بسنده قال: سئل العالم عليهما، كيف علمك الله؟ .

قال: علم وشاء وأراد وقدر، وقضى، وأمضى ما قضى، وقضى ما قدر، وقدر ما أراد، فتعلمك كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدم المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فللله تعالى البداء فيما علم مت شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء.

فالعلم بالعلوم قبل كونه، والمشيئة في المشاء قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً وقتاً.

والقضاء بالإمضاء هو الميرم من المفهولات، ذوات الأجسام المدركات بالحواس، من ذي لون وريح، وزن وكيل، مما دب من إنس وجن، وطير وسباع، وغير ذلك مما يدرك بالحواس.

ولابد من القول هنا: أن القضاء والقدر إذا تعلق بذوات الأشياء كان المراد بهما خلق الأشياء، أما بالنسبة لأفعال العباد.

فإذا كان المراد بالقضاء والقدر أن الله قد بينها وكتبها، واعلم أنهما سيفعلونها، فهو صحيح له تعالى، قد كان ذلك أجمع في اللوح المحفوظ، وبينه للملائكة .

وهذا المعنى هو المعين للإجماع، على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره. وإن كان المراد بهما أن الله خلق أفعال العباد وأوجدها، فهو باطل؛ لأنه

يستلزم القول بالجبر^(١).

وأشار الأحسائي إلى أن علم الله تعالى لا ينفي الاختيار؛ لأن الله عالم بكل شيء، ومحيط بكل شيء، وبكل فعل، قبل أن توجد الأشياء، وتحدث الأفعال، وكان علم الله سبحانه وتعالى بضمائرنا وكلامنا وأفعالنا عموماً لا يستلزم أن تكون هذه الأقوال جبرية، بل أنها تبقى اختيارية؛ لأن الإنسان يختار الطريق التي يريدها بكل اختياره وإرادته.

والله سبحانه وتعالى يعلم ما سيفعله باختياره، فعلمه تعالى مستقل عن فعل الإنسان، يلزمه ولا يلزمه، إذن فعلم الله تعالى لا ينفي اختيار الإنسان^(٢).

عاشرًا: النفس.

اختلاف الفلاسفة في طبيعة النفس وما هي، وتعدد آراؤهم في مصيرها ونهايتها كما تعددت آراؤهم قبل ذلك في أصلها ومبدئها.

البعض ذهب إلى أنها جوهر مادي، كما قرر ذلك علماء المعتزلة، أما البعض الآخر فقال : أنها جوهر روحي، مجرد قائم بذاته واستدللت بمعرفة النفس، أن المعرفة ليست من خواص الجسم، وإنما اتصفت كل مادة بالإدراك. أما الفلسفه اليونانيون، وعلى رأسهم أرسطو، ذهبوا إلى أن النفس حادثة، وأن وجودها مقارن لوجود البدن^(٣).

وأدلةهم على ذلك أن النفس يطرأ عليها التغير والنقص، ولو كانت قديمة لم يلحظها فتور أو نقص؛ لاستقرار القديم على حال واحدة.

كما استدلوا على حدوث النفس بأنها لو كانت قديمة قبل الأبدان،

(١) لبيب وجيه بيضون، تحت ظلال نفح البلاغة، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٣) محمد جواد مغنية، معلم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٣.

ل كانت إما واحدة أو متعددة، وكلا الأمرين باطل؛ لعدم اجتماع الأضداد في الواحد، ولعدم اشتراك الناس في العلم والجهل، ومحال أيضاً أن تكثُر عند وجود الأبدان بعد وحدها، وذلك لتجزدها من المادة، والتجزد من المادة لا يقبل التجزئة، وهذا إذا كانت واحدة في القدم.

أما إذا كانت النفس متعددة في الأزل، فلابد أن تختلف كل نفس عن صاحبها بالماهية، أو باللوازم والعوارض، وإلا لم يتحقق التعدد والتكرر. واحتَلَفَ أَفلاطُونُ عَنِ الْفَلَسْفَةِ اليونانيَّينَ بِقُولِهِ: أَنَّ النَّفْسَ قَدِيمَةً.

وبيَّنَ أَنَّ الْوِجُودَ عَنْدَ أَفلاطُونَ قَائِمًا عَلَى ثَنَائِيَّةِ عَالَمِ الْمُثَلِّ، وَعَالَمِ الْحَسْنِ. فَالنَّفْسُ البَشَرِيَّةُ أَيْضًا ثَنَائِيَّةً مُؤْلَفَةً مِنْ جُوهرَيْنِ، جُوهرُ النَّفْسِ فِي عَالَمِ الْمُثَلِّ وَهُوَ خَالِدٌ، وَجُوهرُ الْبَدْنِ فِي عَالَمِ الْحَسْنِ وَهُوَ فَانٍ، كَمَا أَنَّ النَّفْسَ الْمُرْتَبَطةُ بِعَالَمِ الْمُثَلِّ أَزْلِيَّةً وَأَبْدِيَّةً تَبْقَى بَعْدَ مَوْتِ الْبَدْنِ^(١).

وَقَسَمَ أَفلاطُونُ النَّفْسَ البَشَرِيَّةَ إِلَى ثَلَاثَةِ قُوَّاتٍ:

- ١ - القوة الشهوانية، ومركزها الكبد.
- ٢ - القوة الغضبية، ومركزها القلب.
- ٣ - القوة العاقلة، ومركزها الرأس.

ويرى أن أحسن قوى النفس تلك القوة الشهوانية، وأرفعها القوة العاقلة، لأنَّها ترتبط بالتأمل والتفكير، ووظيفتها السيطرة على القوانين الشهوانية والغضبية، وتلتتصق الشهوات الحسية الجسدية بالقوة الشهوانية، بينما تلتتصق القوة الغضبية بالغرائز النبيلة والشريفة^(٢).

لم يكن أرسطو يؤمن بأن النفس قبل الجسم قديمة، بل أكد أن لا وجود

(١) رمزي نجاح، الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

للنفس إلا مع الجسد، ويرى أن النفس هي المبدأ الحيوى التام لأى جسم حي^(١).

ومجموع قواه وتفاعلها، والنفس كمجموعه قوة الجسد لا تعيش بدونه، أي أنها تفني بفنائه، والنفس والجسد أشبه شيء بالشمع وشكله، يبدو انفصاهما في الفكر فقط، ولكنهما في الحقيقة شيء واحد.

لذلك فإن أرسطو يعرف النفس بأنها «كمال أول جسم طبيعي آلي له حياة بالقوة»، وهذا الكمال يصبح ناجزاً عندما تقوم النفس بوظيفتها على أكمل وجه تماماً، كما أن كمال الخنجر مثلاً هو أن يقطع^(٢)، إلا أنه رفض التناصح وانتقال النفس من جسد إلى جسد، لأن النفس والجسد عنده طبيعة واحدة.

وكانت النفس مادة خصبة للعديد من الدراسات من قبل الفلاسفة العرب والمسلمين، فالفارابي لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد، كما يقول التناسخيون.

أما النفس بعد الموت البدني فلها سعادات وشقاوات^(٣)، وقد أخذ الفارابي من أرسطو مفهومه في النفس، فقرر أن للإنسان مثله مثل الحيوان، ما يشبه النفس الحيوانية التي تقوم بأفعالها بواسطة آلات جسمانية.

أما قوى الإنسان فهي القوة الغذائية - النباتية - والقوة الحركية - الحيوانية المدركة - أي أن النفس واحدة رغم تعددها، وقوتها من مرتبة في الأدنى إلى الأعلى، ولكنه نفس تقسيم أرسطو إلى حد بعيد .

(١) ول ديوانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، «١٩٨٢م»، ص ١١٦.

(٢) رمزي نجاشي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ٥١.

(٣) د. موسى الأشعري، من الكندي إلى ابن رشد، مرجع سابق، ص ٩٨.

وحاول الفارابي رغم جمعه لآراء أفلاطون وأرسطو، أن يوفق بين الدين والفلسفة حول مصير النفس، إلا أنه لم يوفق يجعله خلود النفس وقفًا على النفس على النفس العالمة فقط، وأرجع النفس الجاهلة إلى العدم^(١). كما لم يوفق حينما أنكر المعاد الجسماني واليوم الآخر، لذلك فإن الفارابي قد خلط بين جميع مذاهب الفلسفة في آن واحد، ولذلك فإنه ورط الفلسفه العرب، وأوقعهم في حلقة التوفيق الفارغة^(٢). واهتم ابن سينا بالنفس، الأمر الذي يجعله في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في الفلسفة العربية.

والنفس عند ابن سينا هي جوهر قائم بذاته، وحقيقةها مغاير للجسم ومتميزة عنه كل التمييز، وهو مدرك للمقولات والمعانى الكلية، وجوهر هذا شأنه، ولا يمكن أن يكون جسمًا، ولا قائم بجسم، ذلك لأن النفس هي التي تبред الكليات، من الكم والأين والوضع، وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تضيقها في حيز جديد، ولن يصير الكلي كلياً، ولا المقول معقولاً بالفعل إلا إذا أصبح بعيداً عن عوارض المادة^(٣).

إذن النفس عند ابن سينا جوهر روحي، فاض على القابل الجسماني وأحياء، والجوهر الروحي بسيط لا يفسد، فالفساد للأشياء المركبة، كما لا تموت النفس بموت البدن، بل هي خالدة، إلا أن اثبات خلود النفس عند ابن سينا، بكون علاقتها مع الجسد عرضية ليس بكاف، إذ لا يمكن أن يفني بسبب آخر غير فناء البدن، كما أن علاقة النفس بالجسد لا يمكن أن تكون كعلاقة

(١) رمزي النجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) من الكندي إلى ابن رشد، د. موسى الموسوي، مرجع سابق، ص ١٤٠.

العصفوري بعشه، إذ بينهما نقاط جوهرية مشتركة، وإلا لما كان هذا الانسجام بينهما^(١).

لقد ذهب الشيرازي إلى أن كل قوة لأي جسم طبيعي، يكون من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها تعتبر «نفساً» بهذه الدلاله، بل تصبح جميع القوة النباتية والحيوانية والفلكلورية نفسها، وكذلك الطبائع كافه^(٢).

وموقف الشيرازي هذا موقف جديد لما ذهب إليه فلاسفة المقدمون، ولكنه يقرر أن النفس ليست قوة مزاجية، بل هي جوهر.

ويؤكّد صدر المتألهين في أسفاره إلى أن النفس لا تعرف بالحد؛ لأن الحد مركب من الجنس والفصل، ولا جنس وفصل للنفس؛ لأنها جوهر بسيط^(٣)، وأنكر أشد الإنكار على من زعم أن علمها محجوب عن النبي الأكرم عليه السلام، فجهل النبي بحقيقة النفس يتنافى مع مرتبة النبوة.

ويرى الأحسائي أن النفس لها أربع حقائق؛ نباتية، وحيوانية، وناطقة قدسية، ولا هوتية ملكوتية^(٤).

الأولى : النباتية؛ وهي نفس نامية تكونت من العناصر الأربع، حيث امتنجت معتدلة، ومعنى امتناجها أن الجزء الناري استحال هواء، وركد هو والجزء الهوائي، فكانا ماء مع بقاء كيهما وجدهما هما مع الجزء المائي، وهو جزءان في الجزء الترابي، وذاب الجزء الترابي، فكررت عليهما عبيطات العناصر، حتى كانت الأربع شيئاً واحداً في دورين، وهو معنى اعتدالها فكانت غذاء

(١) رمزي نجاشي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٢) د. جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٣) محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، مرجع سابق، ص ٥٧٩.

(٤) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٧٨.

معتدلاً، فجرى فيه أثر الشعور والإحساس والاختيار فتحرك وغا.

الحقيقة الثانية: النفس الحيوانية؛ وهي نفس حسية تكونت من قوى الأفلاك، وذلك لأن علقة الدم في تجاويف القلب الصنوبرى، التي هي بمثابة الفتيلة للسراج، فيها دم أصفر، قد استجنت فيه الطبائع الأربع؛ الحرارة والرطوبة، والبرودة والبيوسة.

الحقيقة الثالثة: النفس الناطقة القدسية؛ وهي الشيء، أي الإنسان حقيقة، وأصله مركب تركيبين في الخلق الأول: من وجود وماهية، وفي الخلق الثاني: من مادة وصورة.

الحقيقة الرابعة: الlahوتية الملوكية؛ وهي قوة لاهوتية نورية، وجوهرة بسيطة، أصلها الربوبية، وهي حية بالذات، أي ذاتها حياة، وهي نور أخضر، منه احضرت الخضراء، وهي مبدأ الموجودات.

وفي هذا التقسيم للنفس نرى أن الأحسائي يحاكي إلى حد بعيد تقسيم النفس عند الفارابي وابن سينا مع تفصيل أدق، وربط من جهة أخرى تلك التفاصيل بالشارع المقدس.

فالنفس عند الأحسائي تؤدي وظائفها بواسطة آلات جسمانية، كما تقول : كل نفس حيوانية بهذه الوظائف.

فالنفس الأولى: حقيقة نباتية، وهي قوة غاذية، نبت و تكونت من الهواء والماء، والنار والتراب، ولكن تكوينها تم بامتزاج طبيعي، وهذه النفس تعمل بواسطة أعضاء البدن، إلا أن النفس النباتية تلك تتصرف بالحياة، وهناأخذ الأحسائي من أرسطو توسيعه لنطاق النفس، عندما تعتبرها تتوزع على النبات والحيوان والإنسان، وأخذ منه تمازج تلك العناصر الأربع التي ولدت الأنسجة الحية، إلا أن الأحسائي صاغها ب قالب فلسفى توفيقى جديد.

أما النفس الحيوانية عند الأحسائي؛ فهي نفس مدركة، وهي جمع الحواس، وعندها القابلية على الحركة والشعور.

وإذا كانت الآثار هي القوى الفعلية للنفس الحيوانية، فإن النفس الناطقة القدسية، ليست سوى النفس البشرية، أو القوة العاقلة، وهي المعب عندها بأننا، والمعنى بأنـتـ، وهي القوة العاقلة الناطقة لها حافظ تستمد منه وهي التأييدات العقلية. وهي ليست نفس واحدة ولأنـها تعددت مراتـتها.

وتبقى النفس اللاهوتية الملكوتية؛ فهي ذات الله العليا، وهي التي ذكرـها المسيح عيسـى ابن مرـيم عليهـ السلام، في قوله : ﴿وَلَا أَعْلَمُ مـا فـي نـفـسـكـ إـنـكـ أـنـتـ عـلـامـ الـغـيـوبـ﴾.

أما النفس عند الأحسـائي فليـست نفسـاً واحـدة كـما أـشـرـناـ، تـرـقـىـ من الحـمـادـيـةـ إـلـىـ النـبـاتـيـةـ، وـمـنـ النـبـاتـيـةـ إـلـىـ الـحـيـوـانـيـةـ، وـمـنـ الـحـيـوـانـيـةـ إـلـىـ النـاطـقـةـ، وـمـنـ النـاطـقـةـ إـلـىـ الإـلـهـيـةـ، وـيـؤـكـدـ تـعـدـدـ النـفـسـ بـوـضـوحـ تـامـ^(١) :

وـأـمـاـ أـنـ النـفـسـ مـتـعـدـدـةـ أـمـ لـاـ، فـهـذـاـ تـقـدـمـتـ إـلـىـهـ، بـأـنـهـ مـتـعـدـدـةـ، وـأـنـهـ لـيـسـ بـوـاحـدـةـ، تـرـقـىـ مـنـ أـسـفـلـ إـلـىـ أـعـلـىـ، بلـ كـلـ وـاحـدـةـ فـيـ مـرـتـبـتـهـ غـيرـ الـأـخـرـىـ. نـعـمـ إـذـاـ كـمـلـتـ السـفـلـيـ ظـهـرـتـ لـهـ الـعـلـيـاـ، وـتـعـلـقـتـ بـهـ عـلـىـ مـاـ أـشـرـناـ إـلـىـ تـرـتـيبـ ذـكـرـهـ لـاـ غـيرـ، لـتـرـتـيبـ ذـرـاتـ الـوـجـودـ عـلـىـ الـمـقـضـيـ الـطـبـيعـيـ.

وـإـذـاـ كـانـتـ النـفـسـ مـتـعـدـدـةـ، فـهـلـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـ النـفـوسـ الـمـذـكـورـةـ قـبـلـ إـيجـادـ الـبـدـنـ، مـوـجـودـةـ وـشـاعـرـةـ بـنـفـسـهـاـ أـمـ حـادـثـةـ بـحدـوثـ الـأـبـدـانـ؛ مـثـلـ السـكـرـ فيـ قـصـبـةـ، وـنـورـ الشـجـرـ فيـ شـجـرـةـ، أـوـ هـنـاكـ فـرـقـ بـيـنـ النـفـسـ النـاطـقـةـ وـغـيرـهـاـ مـنـ النـفـوسـ؟ـ.

يـحبـ الأـحسـائيـ: أـنـ النـفـوسـ إـذـاـ نـسـبـتـهـاـ إـلـىـ الـأـبـدـانـ فـيـ التـقـدـمـ وـالتـأـخـرـ، كـانـ لـهـ الـحـكـمـانـ، لـأـنـكـ إـنـ أـرـدـتـ تـقـدـمـهـاـ زـمـانـاـ، فـالـأـبـدـانـ مـتـقـدـمـةـ زـمـانـاـ عـلـىـ النـفـوسـ، لـأـنـ النـطـفـ تـرـقـلـ مـنـ شـجـرـةـ الـزـنـ، فـإـذـاـ اـنـتـقـلـتـ النـطـفـةـ مـنـ رـتـبـةـ إـلـىـ أـعـلـىـ مـنـهـ قـرـبـتـ النـفـسـ بـجـهـةـ تـعـلـقـهـاـ مـنـ الـجـسـمـ حـتـىـ تـنـتـ خـلـقـتـهـ، فـتـظـهـرـ فـيـهـ

(١) المرجـعـ السـابـقـ، صـ٨٨ـ.

بإحساسها وشعورها، وذلك كالملاوة في قصب السكر، والدهن في لب اللوز، فإهما يظهران بالتدريج حتى يتم ايناعه، فيكون معنى تقدم الجسم عليها في الزمان وجوده قبل ظهورها بإحساسها وشعورها.

وإن أردت تقدمها الذاتي في الدهر فالنفوس قبل الأبدان، لأنها حيث وجدت فهي قبل الأجسام.

وفيما أهل العديد من الفلاسفة الخوض في تعدد النفوس ووحدتها، فإن الأحسائي تبه إلى هذا الجانب، فكل نفس لا تترقى من أسفل إلى أعلى، بل كل واحدة في مرتبتها غير الأخرى.

وإن النفس لا تتصل بالبدن، إلا بعد أن يكون له الصلاحية والاستعداد التام قبول النفس.

وهذا يعني أن الجمادات والنباتات والحيوانات غير صالحة لتقبل النفس الإنسانية، كما أن بدن شخص لا يصلح لأن يتقبل نفس أخرى غير نفسه المختصة به، ولا تنفك عنه بحال، ولزم تخلف المعلول عن علته، وإذا كانت نفس لا تقبل أن تنتقل إلى بدن غير بدها، فلا يشترك بدنان في نفس واحدة، ولا تقسمان في بدن واحد.

ويقرر الأحسائي الإشكالية السابقة حول حدوث النفس وقدمها، منطق فلسفياً لم يسبق إليه أحد: أن النفوس قبل الأجسام في الدهر، فحدثها الزمني، وشعورها وإحساسها بعد وجود الأبدان، ووجودها الدهري وشعورها وإحساسها قبل الأبدان، ولكن ما هو مصير النفس عند الأحسائي؟.

لقد أحب الأحسائي كعادته بشيء من التفصيل والتجدد حيال مصير النفس.

وفرق بين النفوس الثلاثة: النفس الحيوانية، والتي قبلها هي النباتية، وهما إذا فارقتا بسبب تخلل آلامهما، عادتا إلى ما منه بدئتا عود مازجة لا عودة

محاورة، لأن النباتية تعود إلى الطبائع الأربع وما فيها من آثار الشعور والإحساس والاختيار، تعود إلى النفوس الحيوانية، وتتحقق بها لأنها آثارها كما يلحق نور الشمس المنبسط على الأرض بالشمس إذا غربت .
والحيوانية تعود إلى نفوس الأفلاك؛ لأنها آثارها كذلك.

أما النفس الناطقة القدسية فيرى الأحسائي مصيرها مختلفاً عن النفس النباتية والحيوانية : وهذه إذا فارقت عادت إلى ما منه بدأته عود بمحاورة لا عود مازجة؛ لأنها خلقت للبقاء فما فقدت نفسها ولا تفقد نفسها أبداً، والحاصل أن هذه النفس القدسية .

ونفهم من هذا التفصيل الدقيق لمصير النفس عند الأحسائي، أن النفس النباتية والحيوانية تفني .

أما النفس الناطقة فهي تبقى، ولعلنا نؤكد هنا أن النفس الناطقة هي النفس الإنسانية التي اتفق معظم الفلاسفة على أنها خالدة بعد فناء البدن .
واستدل الفلسفة على بقاء النفس، لأنها جوهر بسيط قائم بذاته، فلا أجزاء لها كي تفسد بالانحلال، ولا هي قائمة بغيرها وعارضه عليه كي تنعدم بانعدامه، وعليه فلا تكون قابلة للفساد والفناء بحال من الأحوال^(١).
ويرى البعض أن النفس هي الجوهر المجرد من المادة ذاتاً المتعلق فعلاً فالنفس الإنسانية العاقلة مجردة من المادة، وهي جوهر، لكونها صورة لنوع جوهرى، وصورة الجوهر جوهر^(٢).

الحادي عشر، الزمان

لعل فكرة الزمان بدلاتها التي يجمع عليها الناس في حديثهم اليومي لا تحتاج تفصيل، ولكن حينما تنتقل الفكرة الدالة على الزمان، من المعرفة

(١) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٥ .

(٢) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مرجع سابق، ص ١٠٢ .

الأولية، إلى المعرفة الفلسفية، بحد أن فكرة الزمان تكتنر كماً هائلاً من الدلالات الميتافيزيقية، والطبيعية والتفسية، والمشابكة من جهة، والمرتبطة بكم آخر من الموضوعات ذات الصلة العضوية بها، مثل علاقة الزمان بالوجود، والحركة، والنفس، والأزلية، وغيرها من المواضيع الشائكة التي خاضتها الفلسفة في شتى عصورها.

لقد ذهب أفلاطون وتبعه العديد من الفلاسفة اليونانيين والمتاخرين إلى أن معنى الزمان، وليس الدهر يتصل بالمحركات، وهذه لها بداية في الصنع «كمصنوعات»، وبالتالي فالزمان له بداية، وبدايتها مع العالم، سواء قلنا بالحدث الرماني، أو الحدوث الذاتي فقط.

ومعنى هذا ليس أن الزمان له وجود قبل هذا الزمان المصنوع، أي زمان الله، بل أن المشكلة تصبح كلها غير موجودة عنده، لأن الزمان هو مدة المحركات، أما قبل ذلك فإن الله في أزلية لا زمانية، وليس في زمان^(١).

وقد تبع أفلاطون في هذا الرأي العديد من الفلاسفة والتكلمين المسلمين، من أمثال أبو بكر الرازي، وأبو البركات البغدادي، وفخر الدين الرازي وغيرهم ولكن على نحو تفصيلي مغاير، ولكن اتفقوا على أن الزمان جوهر لا هو عرض ولا جسم، وأن زمان العالم المصنوع متميز عن الأبدية، كما أن الزمان متعلق بالحركات والمحركات.

أما أرسطو فيبدأ ببني مثير للزمن، فيقرر أن الزمان منه ماض و ليس موجود، ومنه مستقبل ليس موجود، فالمتركب منهما غير موجود فأما الحاضر فمفترض، ولو كان شيء من الزمان حاضراً لكن هو الآن، والآن ليس بجزء من الزمان، لأنه لو كان جزءاً منه لقدرها، كما تقدر المسافة بالذراع، ولا يمكن أن يقدر لأن الآن لا بعد له، والزمان له بعد، ولعل الآن ليس موجود،

(١) د. حسام الدين الألوسي، الزمان، المؤسسة العربية، «١٩٨٠م»، ص ٧٩.

والدليل على عدم وجود الآن الذي يظهر أنه الفاصلة بين الماضي وبين المستقبل، أن هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبداً، أم هو واحد بعد آخر؟ فعلى الأول: لكان ما وجد منذ ألف سنة، وما وجد اليوم من حيث هما في آن واحد بعينه معاً، وليس متقدماً لصاحبه ولا متاخراً عنه.

وإن على الثاني: أي آن بعد آخر، فالكلام في أول آن منه هل هو باق أم فاسد، ويستحيل أن يكون باقياً، لأن بقاءه في زمان غيره لا حق له، ونحن قلنا: أنه واحد بعد آخر، وكذلك يستحيل أن يفسد، لأن فساده لا يمكن أن يكون في وقته، لأنه في ذلك الوقت قد كان موجوداً، ولا أن يكون فساده في الآن اللاحق، لأن الآن لا يتلو الآن كما أن النقطة لا تتلو النقطة، وإن كان لم يفسد في الآن الذي يتلوه، فلابد أن يفسد في آنات بينهما، ولا يمكن أن يفسد في أول آن من هذه الآنات الفاصلة بينهما لنفس السبب، فيكون بينهما آنات لا نهاية، ويكون موجوداً فيها ومعها وهذا محال، فإذا بطل أن يوجد الزمان في الماضي لأنه ذهب، أو المستقبل الذي لم يوجد بعد، أو في الحاضر لاستحالة وجود الآن فالزمان لا وجود له^(١).

ويشير أرسطو للمذاهب القديمة وهي ثلاثة: الزمان هو الكرة نفسها، أو أنه دورة الفلك، أو أنه الحركة بإطلاق.

ويقول أرسطو : أن المذهب الأول أسفخ من أن يرد عليه. ورد أرسطو على أن الزمان هو حركة الكل، كما أكد على أن الزمان ليس هو حركة على الإطلاق، وإذا صرحت أن الزمان ليس حركة، فإنه شيء ما للحركة غير خارج عنها.

ولقد اعتبر بعض الفلاسفة «الحركة» عرضاً، والبعض منهم اعتبرها من مقوله «أن يفعل»، أو «أن ينفعل».

(١) المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠

وعدها الشيرازي مقوله مستقلة إلى جانب الجوهر والكم والكيف والإضافة، وهكذا أصبحت المقولات عنده منحصرة في حمس، وسائر المقولات النسبية اعتبرها أنواعها من الإضافة^(١).

ولكن السؤال الأهم ما هو نوع الرابطة بين الحركة والزمان؟.

البعض عد الحركة مقوله عرضية مستقلة، وفي طليعتهم الشيرازي.

أما البعض الآخر فعد الحركة أمراً ذا وجهين؛ أحدهما: الوجه المتسب إلى الفاعل «التحريك»، وهو من مقوله «أن يفعل».

والآخر: الوجه المتسب إلى المنفعل والمتحرك «التحرك»، وهو من مقوله

«أن ينفعل»^(٢).

ولقد أضاف الشيرازي بعض نقاط القوة في كلام السابقين حول الزمان^(٣): الزمان أمر ممتد، ويقبل الانقسام إلى ما لا نهاية، وهو من الكميات بأحد المعانى.

أوضح أن بين الزمان والحركة علاقة قريبة، لا تقبل الانفصال، وكل حركة لا تتحقق من دون زمان، كما أنه لا يمكن أن يتحقق زمان من دون وجود لون من الحركة، والتغير المستمر والتدرجى.

ويعتبر تصرم أجزاء واحد بعد الآخر لوناً من ألوان التغير التدرجى «الحركة» للشيء ذي الزمان.

ويتفرد الأحسائى برأيته حول الزمان باعتباره متلاحق لا يجتمع، وربط مفهوم الزمان بالشريعة^(٤): «الزمن سيال لا يجتمع جزءان منه في حال، بل

(١) محمد تقى المصباح، المنهج الجديد، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٤) أحمد بن زين الدين الأحسائى، شرح الزيارة الجامعية الكبيرة، ج ٤، ص ٢١٤.

كلما وجد جزء مضى ما قبله فلا يجتمعان. ومرادي بأن الأول يمضى، أنه يخرج من رتبة ظرفية الأجسام إلى الدهر، لا أنه يفنى بل هو في اللوح الحفيظ، وأن ذلك المثال كتبه القلم في ذلك الكتاب بإذن الله وأمره».

وبهذا المفهوم للزمان يرى الأحسائي أن الخيال الذي هو تحصل فيه الصور بالانطباع، إنما تم في الدهر لا في الزمان.

ويورد الأحسائي مثلاً على ذلك بروية شخص يصلى في المسجد، ثم تنطبع الصورة في الخيال، وفي وقت محدد، وإذا التفت إلى المكان الذي يصلى فيه ذلك الشخص بعد خمسين سنة، ستتجده في نفس المكان، لأن رؤيتك للمصلى أول مرة كان في الدهر لا في الزمان.

وفي تقريره أن الزمان «سيال»، إشارة إلى أن كون الزمان سيالاً غير قار، يقتضي أن ينقسم إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقف عليه هو المتقدم، والمتوقف هو المتأخر^(١).

وطالما أن الزمان «سيال» فإن أجزاءه عند الأحسائي متلاحقة، أي لا تجتمع الأزمان معاً.

وأرساطو يميل إلى هذا الرأي أي أزماناً كثيرة لا تكون معاً؛ مثل يوم ويوم، بل يكون يوم بعد يوم لا معاً، إلا إذا كان أحدهما أعم، مثل أن السنة تشمل الشهر، وهو معها أو فيها^(٢).

ويضيف الأحسائي في مفهومه للزمان، أن الماضي من الزمان يمضي إلى الدهر، وعنه أن الماضي من الزمان ليس فناء، بل باق في اللوح المحفوظ.

وفي إجابة للأحسائي على سؤال من السيد أبي القاسم اللاميحياني، حول

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمـة، مرجع سابق، ص ١٨٣.

(٢) د. حسام الدين الألوسي، الزمان، مرجع سابق، ص ٩١.

تحقيق الأوعية؛ من السرمد والدهر والزمان، يتعرض الأحسائي لمعالجة الشرعية لفهوم الزمان^(١) : «أن الأوقات بقول مطلق، وهو ما يجري على ألسنة الكثير من الناس خمسة: الأزل والسرمد، والأبد والدهر والزمان.

ف عند المتكلمين؛ أن الثلاثة الأول أوعية للقدم، فالأزل هو الأول، والأبد هو الآخر، والسرمد وهو ما بينهما، وما طرفاه وهذا باطل.

لأن الأولية إذا غيرت الآخريات كانتا حادثتين، وما بينهما وهو السرمد حادث؛ لأنه مسبوق بالغير، ومتعقب بالغير، فيكون الكل حادثاً.

وأما غير المتكلمين؛ فلهم في ذلك أحوال واعتبارات لافائدة في أكثرها. والحق الذي دلت النصوص من أهل الخصوص عليه^{عليه السلام} ، أن الأزل: هو نفس الأبد، قال أمير المؤمنين عليه^{عليه السلام} : (من يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، ويكون باطناً قبل أن يكون ظاهراً). وفي الدعاء عنهم عليه^{عليه السلام} : (الله أنت الأبد بلا أبد).

والحاصل الأزل والأبد شيء واحد بكل اعتبار، وهو المعبد الحق عَجَلَ فلا يدرك للأزل والأبد معنى غير ذات الحق سبحانه وإلا لزام تعدد القدماء.

وقولنا: أن السرمد لا ينتهي إلى غيره، مع أنه مسبوق بالغير، نريد به أن السرمد هو ظرف المشيئة، وليس قبله شيء من الممكنات، ليحوز أن ينتهي إليه، ولا يصح أن ينتهي إلى الأزل؛ لأن الحادث لا ينتهي إلى القديم، وإنما ينتهي إلى مثله، كما قال أمير المؤمنين عليه^{عليه السلام} : (انتهى المخلوق إلى مثله، وأجلأه الطلب إلى شكله).

واعلم أن السرمد وقت الفعل المسمى بالمشيئة والإرادة، والإبداع والاختراع، ومكانه الإمكانيات الراجحة.

(١) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ١٩.

وأما الدهر فهو وقت لل مجردات عن المادة العنصرية، والمدة الزمانية، سواء كان مجردًا عن الصور مطلقاً كالعقل، أم عن الصور التامة كالأرواح، أم غير مجرد كالنفوس».

تلك المعالجة للأحسائي لمفهوم الزمان، من الناحية الدينية، قد شغلت العديد من الفلاسفة اللاهوتيين، وأثاروا مشاكلًا معقدة، هل الله في زمان أم مع الزمان، أو هو لا زماني؟، وعندما بحثوا مفهوم الزمان وارتباطه بالله والعالم، جاءت عدد من الأسئلة الأخرى هل كان الله وحده؟، أم معه مادة أو عالم.

وعلى الأول: هل بينه وبين العالم زمان، وما نوع سبق الله للعالم؛ فهو زماني أم من نوع آخر، ولماذا اختار الله زماناً بعينه أوجد فيه العالم؟، وهل للعلم ولزمانه نهاية^(١)، وغيرها من الأسئلة الأخرى التي أجاب عليها الأحسائي بكل ثقة.

وأما الشواهد السابقة التي اخترناها من رسالة الشيخ الأحسائي، إلا مقاطعاً قصيرة من الرسالة المطولة.

ونعتقد أن الدراسات المستقبلية المتخصصة، مطالبة بتسلیط الضوء أكثر على معالجات الشيخ الأحسائي للزمان.

ويكفي القول: أن مفهوم الزمان والسرمد والدهر عند الأحسائي، تقابل أحياناً وتتقاطع مع مفاهيم العديد من الفلاسفة، وأن الإيجابيات الأكثر تفصيلاً تحتاج إلى دراسات منفصلة متخصصة لتحقيق المطلوب.

إلا أن مناقشة مفاهيم الزمان عند الأحسائي، لا تتوقف عند هذا الحد، بل لقد سعى الأوحد لإنجاحه على مفاهيم أخرى ذات ارتباطات مباشرة مع

(١) د. حسام الدين الألوسي، الزمان، مرجع سابق، ص ١٩.

الزمان، مثل الأول والأبد، لذلك فعندما سئل عن الإشكال الأول: أن حدوث العالم كيف يجتمع مع دوام الفيض، أزلية الجود^(١): «أن الأزل والأبد هو الله سبحانه، والأزل هو الأبد، إذ لا يجوز أن يكونا إثنين، وإلا لزم حدوث الأزل والأبد، لما يلزم من تغايرهما الاجتماع أو الافتراق أو الاقتران، وما كان كذلك فهو حادث، قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة : (لم يسبق له حال حالاً، فيكون أولاً قبل أن يكون آخرًا، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً) .

وقال الصادق عليه السلام: (اللهم أنت الأبد بلا أبد) .

والحاصل، لا تتوهم أن الأزل مكان أو وقت، والحق تعالى فيه، إذ لو كان كذلك لكن غيره، فيلزم إما تعدد القدماء إن فرضت الأزل قديماً. وإن فرضه حادثاً كان تعالى حالاً في الحادث، بل هو ذاته الحق، والفيض الذي يكون مددًا للأشياء، لابد أن يكون حادثاً مثلها، لأن الأزل صمد بسيط لا يخرج منه شيء، ولا يدخله شيء، وإنما الصانع الحق تعالى خلق الإمكاني على نحو كلي لا ينهاي، ولا يتصور أن يدخله نقص بما يخرج منه، فخلق منه الأشياء، وأمدها منه بالفيض ممكناً دائم لا ينهاي، ولا ينقص بالإفاضة والجود كذلك».

ويجدر بنا أن نقف عند مفهوم الأحسائي للأزل والأبد، وبأنما شيء واحد، وهو الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فإن الأزل غير الزمان، وإن توهم البعض ذلك.

ونرى أن تقريرات الأحسائي، حيال الأزل والزمان، من المفاهيم المتميزة التي تألفت بها آراء الأحسائي عن غيره من الفلاسفة الآخرين، فهو يؤكد أن

(١) شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٢١٦

الأزل والزمان، مفهومان مختلفان عن بعضهما البعض، شيئاً مستقلان كلّياً عن بعضهما.

فالأزل: وجود دائم ثابت، بينما الثاني: -الزمان- يوجد في مملكة التغير، أو في عالمنا نحن البشر.

الأزل: وجود عظيم الشأن والجلال، وهو وجود ثابت لا يدخله تغير أو تبدل، بينما الزمان مقترون بالحركة، والتبدل والتغير.

أما الحركة الأزلية -الثابتة- فهي ذات ارتباط بالديمومة، أي ليس لها حرك، وهي الله سبحانه وتعالى، الجوهر الإلهي.

وقرن الأحسائي ثبات الأزلية بالوحدانية -الصمدية- لأن الله -جل وعلا- هو الفرد الصمد، «وبالتالي فإن الأزلية ليست هي الثبات، بل المشاركة فيه»^(١)، بينما الزمان يدخل في الحركة، ورغم وحدته -سيلانه- يتضمن فواصل بين الماضي والمستقبل.

وبهذا المفهوم عند الأحسائي فإن الأزل حياة لا تبدل، أو تغير ولا تصير ما لم تكن قبلاً.

فالأزل هو الوجود الذي يبقى هو نفسه دائماً لا يتغير، ولا يرتبط بالزمان، وبدون فواصل تكسر وحدته؛ أي أنه وجود حي قيوم بدون تغير، وبدون حركة، ولا يحتوي الأزل بالفعل أي معنى من معاني الزمن والمكان، والظواهر الأخرى المليء به عالمنا البشري.

ويغير البعض عن الأزل أو الأزلية بأنها: «من دون جزء أو فاصل، ولا تعرف النمو ولا التغير، وهي أبداً في حاضر، لأن لا شيء يمضي أو سيأتي، بل ما هو الآن هو أبداً»^(٢).

(١) د. حسام الدين الألوسي، الزمان، مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

وإذا قرر الأحسائي أن الأزل هو غير الزمان، فهل يمكن إيجاد خلق قبل الزمان؟، وأن الأشياء مسبوقة بالعدم؟، وألا يعني ذلك تعدد القدماء؟، يقول الأحسائي : «إن أقول أن الأشياء مسبوقة بالعدم؛ يعني أن الله سبحانه كان ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء مما تعلمون، وما لا تعلمون.

ولا يعني بالحادث إلا ما كان بعد أن لم يكن، وما وجد غيره قبله، وجميع ما سوى الله تعالى خلقه الله، ولا ريب أنه لم يكن في الأزل؛ لأن الأزل ليس إلا ذاته ^{عَنْكَ}، وخارج الذات خارج الأزل، وليس إلا الحادث، سواء طالت مدة أم قصرت، وإذا لم يكن في الأزل، لزمه شيئاً؛ أحدهما: كونه مسبوقاً بصانعه تعالى.

وثانيهما: كونه مسبوقاً بالعدم، أي عدم وجوده في الأزل.

وأما توهם من ذهب إلى أن القول بوجود شيء من الأشياء قبل الزمان، فهو قول بقدم العالم، إذ لا حادث إلا الحادث في الزمان، فهو غلط؛ لأن الزمان مخلوق ولم يخلق في الزمان، فيتسلسل مع الاتفاق، على أن أول ما خلق الله العقل، ولو كان في الزمان لم يكن أول مخلوق، بل يجب أن يكون قبل الزمان، وكان الماء على قول: أنه أول ما خلقه الله.

وأما قول قسم زماني وذاتي فشيء لا معنٍ له صحيح، وليس في كلام أهل العصمة ^{عَلَيْهِمُ الْبَشَارَةُ}، وإنما مبني كلامهم ^{عَلَيْهِمُ الْبَشَارَةُ}، على أن كل ما سوى الله مخلوق، خلقه الله تعالى، وأن أول ما خلق الله نور محمد ^{صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ}، وأما قسم زماني، وحادث زماني، فاصطلاح باطل لاستلزماته القول الباطل.

والحق ما قاله أهل الحق ^{عَلَيْهِمُ الْبَشَارَةُ}؛ من أن الله سبحانه ليس معه شيء، وكل ما سواه فهو محدث، خلقه الله لا من شيء، وصنعه لا على احتذاء شيء، بل أحدث فعله بنفسه لا من شيء غير نفسه حيث أحدهـة...» .

وتحديد الأزل عند الأحسائي بأنه الذات الإلهية، جنبه الوقع في العديد

من الاشكالات، التي وقع فيها البعض من الفلاسفة، الذين فهموا أن الأشياء المخلوقة قبل الزمان، إنما هي قديمة، ويلزم ذلك تعدد القدماء، كما أن العدم لا يسبق الذات الإلهية، بل يسبق الخلق، لأن الأشياء خلقت من العدم، أي أن الباري تعزّل خلق بعض المخلوقات قبل الزمان، وأن أول شيء خلقه -جل وعلا- هو نور النبي الأكرم صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا، وهذا الخلق قطعاً تم قبل خلق الزمان، كما أن الله خلق العقل والنفس بلا زمان، وإن توهمنا القبلية بالزمان، وأن تكون علة قبل معلوها بالزمان.. فهو مجرد وهم.

ومن كلام الأحسائي يمكن لنا أن نتبين الانتقادات التي أثيرت حول بعض المفاهيم الفلسفية التي نقشها، واستدل بكلام المعصومين عليهما السلام.

ومن كلام الأحسائي، يتضح لنا أن الأزل هو شيء غير العدم وغير الزمان.. ويمكن أن توجد الموجودات قبل الزمان وبعد العدم.

الفصل الرابع

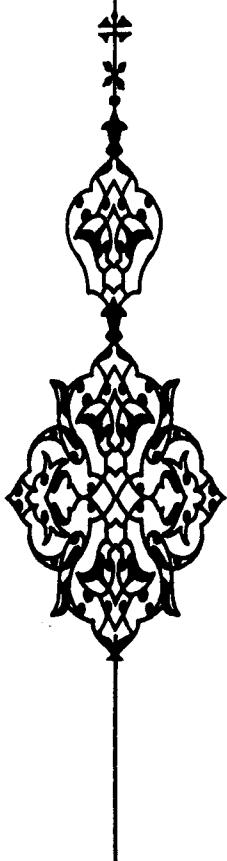
المنهي المضاد

﴿الحوة والموقف المضاد﴾

﴿الغلو في آل البيت﴾

﴿إنكار المعاد الجسماني﴾

﴿إنكار المعراج النبوي﴾



الحوذة واطلاق المضاد:

على الرغم من أن الحوزات العلمية في كربلاء، والنجف الأشرف، وقم كانت طوال تاريخها ساحات حرة، وجامعات تعج بها مختلف الأفكار والاتجاهات الإسلامية، إلا أنها تضيق أحياناً بعض تلك الاتجاهات أو بعض شخصياتها^(١)، ذلك لأن التعامل العريض مع الأفكار الجديدة، تنشأ عنه بعض التصورات، أو النظريات التي قد لا تكون مأنوسة في تلك الحوزات العلمية، التي حصرت معظم نشاطها العلمي على علم الفقه فقط.

ولعل من أبرز الشخصيات في القرن الثالث عشر الهجري، التي أثارت جدلاً عنيفاً بين العلماء والفقهاء، شخصية الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، بوصفه صاحب طروحات فلسفية كانت ولا تزال مثار بحث وجدل، وتضارب في الرأي بين العلماء الذين عاصروه، والذين جاؤوا بعده حتى يومنا هذا، خاصة وأن بعض الأفكار المنسوبة إليه حول عدد من المبادئ العقائدية؛ مثل المعاد الجسماني، والتقويض للأئمة الأطهار عليه السلام خلق معارضة له من قبل عدد من العلماء المحتددين الأصوليين، الذين وجدوا في هذه الأفكار ما يتناقض مع رؤيتهم الدينية تجاه مبدأ المعاد الجسماني، والمراجج الجسماني على وجه الخصوص^(٢).

والحقيقة أن الحوزات العلمية الدينية، وطوال تاريخها قد تعاملت بشيء من الحزم، والشدة في أحيان أخرى تجاه كل النظريات الفلسفية، التي رأت فيها خروجاً على الرؤية الظاهرية للدين، وبقيت معظم الحوزات العلمية الدينية، لا تولي التاريخ، والتفسير، والفلسفة، إلا اهتماماً قليلاً.

(١) نور الدين الشاهرودي، تاريخ الحركة العلمية، مرجع سابق، ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٣.

هذا الموقف «العدائي» -إن صح التعبير- من علم الفلسفة بالذات ومن المشتغلين به، من قبل الحوزات العلمية، لم يقتصر على الأحسائي وحده، بل تعرض له، كل من اشتغل بالفلسفة من أمثال ملا صدرا، والسيد الخميني، والسيد الطباطبائي، والشهيد مطهرى وغيرهم وعلى مختلف العصور.

ولعل في حياة الشيرازي ملا صدرا دليلاً على ما لاقاه هذا الرجل من الاضطهاد الاجتماعي، والحرمان الفكري، فلقد وقف عدد كبير من العلماء المحدثين من فلسفته موقفاً عنيفاً، ولم يكتفوا بالافتراء عليه، وتلفيق الأكاذيب والبدع الضالة عن فلسفته، بل ألبوا العامة من الناس التي تكلفت بسبه ولعنه، الأمر الذي لم يجد الشيرازي منه بد، ألا وهو تقرير علماء عصره بلسانه وقلمه، ساخراً بهم تارة، وطاعناً تارة، وقدحاً في آرائهم مرة أخرى. «وكانه بموقفه هذا يرسم صورة ظليلة لما يعتقد هو، من جهلهم وسذاجتهم وغروورهم معيناً بذلك حكاية فيلسوف العرب الكندي، وموقفه من رجال الدين في عصره، الذين أحجروا الفتنة ضده»^(١).

الأمر الذي أدى بهذا الفيلسوف الكبير إلى هجر الحوزات العلمية، بل والأجزاء العامة، والأنزواء في كهوف الجبال المحيطة بمدينة قم طوال خمسة عشر سنة^(٢).

وينقل الإمام الخميني حسرته ولوعته تجاه الحوزات العلمية، التي حاربت العاملين بالفلسفة، «في مدرسة الفيوضية شرب ولدي المرحوم مصطفى، وكان آنذاك صغيراً ماء من زير خزفي تلك المدرسة، فقام بعضهم بغسل الزير الخزفي لتطهيره؛ ذلك لأنني كنت أدرس الفلسفة».

(١) د. جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) جعفر الباقري، الحوزة العلمية، «١٩٩٤م»، ص ١٢١.

وقد استمر إقصاء علم الفلسفة من مناهج الحوزات طيلة عقود الزمن. ووقفت من طلابها وأساتذتها موقفاً معادياً، باهتمامهم بأصناف الجرائم. وبقي العديد من هؤلاء غير قادرين على الجهر بتدرис هذا العلم. ولكن مع مرور الزمن، أخذت هذه الظاهرة في الانحسار وخصوصاً في حوزة «قم»، بعد انتقال الحركة العلمية إليها من مدينة «آراك» الإيرانية، على يد السيد عبد الكريم الحائري البزدي «١٣٥٥هـ».

وقد وقف في طليعة رواد الحركة الفلسفية الجديدة الخميني، والسيد محمد حسين الطباطبائي، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، والشيخ الشهيد مرتضى المطهرى^(١).

هذا الموقف قد يدوا في غاية الغرابة، حتى من الفقهاء الحوزويين أنفسهم، من أمثال السيد محمد حسين فضل الله، الذي يقول باستغراب: «فقد نفاجأ بأن الحوزة العلمية في النجف، أو في قم، أو في غيرهما، لا تمتلك منهجاً دراسياً إلزامياً للقرآن، أو للحديث، أو لعلم الكلام، أو للفلسفة، أو للمفاهيم الإسلامية العامة»^(٢).

الأمر الذي حدا بالسيد الخامنئي، وبجموعة أخرى من العلماء، لتطوير الحوزات العلمية الدينية، ووضع العلاج الحاسم لحالة الارتباك القائمة في نظام الحوزة.

وتصدى الخامنئي من خلال مشروع ضخم، وفاعل لعملية بناء الإطار الإداري للحوزة، وعصرتها بشكل يحفظ لهذا الكيان قدسيته، وثوابته من جهة، ويتماشى مع روح العصر من جهة أخرى، في خطابة الثاني عشر من

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

ربيع الأول لعام : «١٤٢١هـ».

وبعد أن يتعرض الخامثي لأهداف تدريس الفلسفة في الحوزات العلمية يشخصها بقوله: «وليست الفلسفة أن تأخذ كتاب «الأسفار»، أو «المنظومة»، وتقرأها من البداية إلى النهاية فحسب، بل أن التبحر في الفلسفة يعني أن الإنسان يستطيع الاطلاع على جميع الأفكار الفلسفية الموجودة في العالم والتي تقدم باطراد.

ويتسلح بفلسفتنا في قبال الفلسفات الخاطئة، كما وأنه لو تم العثور في تلك الفلسفات أحياناً على نقطة إيجابية، فيجب الاستفادة منها. وإذا كانت الفلسفة هي عبارة عن عرض لأفكار وكلمات الكبار فلا تكون لها قيمة.

وإن الفلسفة يجب أن تبلغ بنا المعرفة الكاملة. يجب أن نرى ماذا يحصل في المجتمع البشري عبر مجالات المعرفة^(١).

وإذا كان هذا هو الموقف المضاد لكل من اشتغل بالفلسفة من قبل الحوزات العلمية الدينية، فإننا لا نسعى ونخن نأي على تلك المؤاخذات الرئيسية الثلاثة على الأحسائي أن تبني موقف الأحسائي منها، أو ندافع عنها.

فالأحسائي نفسه وتلاميذه وأنصاره قد فعلوا ذلك، ولكننا نطمح أن نستعرض وبشكل موضوعي لهذا الصراع، ونناقش تلك المؤاخذات بصدمة أنها العنيفة من كلا الأطراف، بهدف تشكيل هذا المنحى بكل أبعاده وألوانه المتباينة.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٥.

أولاً: الغلو في آل البيت.

يبدوا أن المشنعين على الأحسائي بتهمة الغلو؛ هو الشيخ محمد تقى البرغاني، نزيل قزوين، على موقف سابق له مع الأحسائي عندما لم ينزل الأخير بيت البرغاني عند قدومه لقزوين.

«ومن خلال هذا الموقف بدأ البرغاني العمل للانتقام من الأحسائي والحقيقة به، وأخذ يتحين الفرص ويسقط كلامه للحصول على مدخل يلجم منه، ومسك يتذرع به، وكان الأحسائي يتكلم متسللاً في مجالسه الخاصة وال العامة، ويتحدث عن استبطاطاته وكشفياته.

وكان مما قاله يوماً أن الأئمة الاثني عشر هم العلل الأربع لسائر الخلق، وأن معراج النبي ﷺ بالبدن «الهورقليائي» وغير ذلك.

وحانت الفرصة للبرغاني أن يلعب لعبته ويحقق رغبته فأضاف إلى تلك الآراء بعض الكفريات ونشرها بين العوام.

ونسب الأحسائي إلى تضليل العوام بآرائه وغلوه في الأئمة وكفره، وقد جلب إلى صفة بعض علماء قزوين^(١)..

تلك هي البداية الأولى كما ينقلها السيد آل الطالقاني بعد أن يصف حالة الحسد والغيرة التي تعرض لها الأحسائي من جراء شهرته الواسعة آنذاك، ويضيف الطالقاني أن نسبة الغلو في آل محمد وتفويض الأفعال إليهم، لا تخلوا هذه النسبة من الصحة، ففي أقوال علمائهم تصريحات وتلويحات كثيرة^(٢).

ومن أبرز تلك الردود على الشيخ الأحسائي وتلاميذه:

١ - «هدية النملة إلى رئيس الملة»؛ للأقا رضا الهمداني، ويعتبر من أهم

(١) السيد محمد حسن آل الطالقاني، الشيشخية، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

الكتب التي شنت على الأحسائي وطعنت في معتقداته.

٢ - «بوار الغالين» و «هدى المنصفين» للرد على الأحسائي؛ للسيد محمد مهدي صالح القزويني الكاظمي.

٣ - «حياة الأرواح»؛ للميرزا جعفر الاسترابادي، وفيه اعترافات على الشيخ.

٤ - «الاعتصام بحبل الله»؛ للشيخ محمد الخالصي، وقال فيه : «روج مذهب التفويض في العصر الأخير ثلاثة؛ تفرد الشيخ أحمد الأحسائي، والسيد كاظم الرشتي، وال الحاج كريم خان الكرماني، وزادوا فيه، وأوغلوا في الغلو، حتى زعموا استحالة أن يكون الله حالقاً ورازقاً، وإنما الخلق والرزق للحقيقة الحمدية».

٥ - «فوز العباد في المبدأ والمعاد»؛ للشيخ مرتضى كاشف الغطاء، وأشار في هذا الكتاب «وأما من تجاوز الحد في اعتقاده من لا تخلو أعيارنا منه - يقصد الشیخیة - حيث فوضوا أمر الخلق والرزق والحياة والممات، إلى النبي ﷺ، والأئمة عليهما السلام، فإنهم إن أرادوا بتفويض ذلك للنبي والأئمة تسبيباً و مباشرـة بنحو الفاعلية الحقيقة، فلا أشكال في خروجهم عما عليه دین الإسلام، وإن أرادوا الله فوض ذلك إليهم بنحو المباشرـة، كما فوض أمر مباشرة قبض الأرواح لعزرايل، والله هو المسبب، كما لعله يستشعر من كلمات شيخهم، وإن كان أمراً باطلـاً في نفسه، إلا أنه لا يستلزم كفر مدعـيه، لأن الظاهر أن مثل ذلك مما لا يقتضي بنقض أصل دینـي، ولكن الاحتياط لا يترك في اجتناب القائل بذلك، واجتناب مقلديه وأتباعـه.

وبالإضافة إلى تلك الكتب، هناك العديد من المقالات التي شنت على الأحسائي وتلاميذه، واتهمـهم بالغلو في آل البيت، ومن هذه المقالات ما كتبـه

عبد الحميد الدجيلي^(١)، وناصر الحق^(٢)، ومحمد علي الطباطبائي التبريري^(٣)، وغيرها من المقالات، كما أن العديد من ترجموا للشيخ أحمد الأحسائي، قد أشاروا إلى ظاهرة الغلو في فلسفته، من أمثال السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة، ومحمد مهدي الأصفهاني في أحسن الوديعة وغيرها.

إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن القلة من هؤلاء قد ناقشو «ظاهرة الغلو» في فلسفة الأحسائي في إطارها الفلسفى.

وذهب العديد من الكتاب في نقل جملٍ ومقاطعٍ محرفة عن كلام الأحسائي، وانزلق معظمهم في تكفير الأحسائي وتلاميذه.

ولكن هل يحق لنا تكfir الأحسائي أيضاً، أم الدفاع عنه، وتکfir خصومه في الحقيقة، لن نعمد إلى هذا أو ذلك، ولكن ما يهمنا الآن هو تتبع كتب الشيخ الأحسائي لفهم عباراته، بعد نقلها نصاً من كتبه.

أ) في معنى الحقيقة المحمدية:

أشرنا في الفصل السابق إلى عقائد الأحسائي في النبوة، وبيان الأحسائي لما يجب عليه المكلفين الاعتقاد به، من إرسال الرسل^(٤)، وأن بي هذه الأمة هو محمد بن عبد الله عليه السلام، وهو خاتم النبيين، فلا يكون بي بعده ولا معه، وللنبي الأكرم معاجزه العديدة التي صدق الله بها دعواه؛ منها انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، وإشباع الناس بطعام يسير، ولكن على المستوى الفلسفى، فإن هناك حقيقة أخرى للنبي الأكرم عند الأحسائي:

(١) مجلة الغري النجفية، السنة الثامنة، العدد : ٢ - ٣.

(٢) مجلة البيان النجفية، السنة الثانية، العدد : ٢٥ - ٢٦ / ٦٤٧ - ٦٤٩ .

(٣) مجلة العرفان، ذي القعدة، «١٣٧٩هـ».

(٤) حياة النفس، أحمد الأحسائي، مرجع سابق، ص ٣٩ - ٤٠.

(...) وإنما يقال في العلة الفاعلية على نحو ما ذكرنا سابقاً؛ من كون الفاعلية هي المثال المقوم بالفعل، فإن المثال الذي هو اسم الفاعل القائم لزید، هو المشيئة المتقومة بالحقيقة الحمدية تقوم ظهور، بمعنى أن المثال هو المشيئة حال تعلقها بالحقيقة الحمدية، كما تقول: أن السراج هو النار حال تعلقها بالدهن.

وال الأولى في التحقيق أن يقال: أنه الحقيقة الحمدية حال تعلق المشيئة بها، وربطها بها، كما تقول: أن السراج هو الدهن حال تعلق المشيئة بها، المعتبر عنه في الآية الشريفة آية النور بمس النار، في قوله تعالى : «**إِنَّكَادَ زِيَّتَهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسِسْهُ نَارٌ**».

والمراد من هذا السراج المضيء للغير الذي تعلقت به الأشعة، وتوجهت إليه في عبادتها له، بافتقارها إليه في تلقي وجوداتها منه، إنما هو في الحقيقة الدهن الذي تكلس بحرارة النار ويؤودتها، حتى كان دخاناً فانفعل بالضياء عن مس النار التي هي الحرارة والبيوسنة، فمسها هو فعلها أبرزته بنفسه لا من ذاتها، لأنه ليس جزءاً منها وهذا هو الذي أشار إليه تعالى، قال: «**إِنَّكَادَ زِيَّتَهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسِسْهُ نَارٌ**»، ولم يقل يكاد النار تضيء ولو لم تتعلق بالدهن، لأن الاستنارة إنما هي من الدهن، وذلك لشدة صفاتيه وبياضه، قال : «**إِنَّكَادَ يَضِيءُ**» لكنه لا يضيء إلا بمس النار، فالدهن هو المضيء بمس النار.

والحقيقة الحمدية هي الزيت المستضيء بمس النار، والزيت هو الوجود المخترع بالفعل، فاستضاءته بهذا الاختراع، فالحقيقة بالاختراع هو المثال المشار إليه، فكما أن السراج الظاهر الذي بينما لك أنه في الحقيقة هو الدخان المنفعل بالاستضاءة عن مس النار، هو علة وجود الأشعة، بل لا وجود لشيء منها إلا بكونه صورة ظهور ذلك السراج، وهو العلة الفاعلية لتلك الأشعة، كذلك الحقيقة الحمدية بالاختراع؛ أي بكونها مخلأً له هي علة وجود الأشعة، وهي العلة الفاعلية لها، لأن الحقيقة الحمدية بذلك هي اسم الفاعل، فهي

كالقائم بالنسبة إلى زيد من حيث هو فاعل القيام، وهذا آية معرفة ذلك للعلمين بكسر اللام).

ب) في بيان العلل الأربع:

وعندما يشرح الأحسائي عبارة «مؤمن بإيمانكم، مصدق برجعتم»، من الزيارة الجامعة، يرى أن الأئمة عليهما السلام هم علل الوجود التامة^(١): (أن كل واحد منهم عليهما السلام علة تامة لوجود العالم في صدوره وفي بيته، فهو بالله علة فاعلية، وهم بأمره يعملون، وشعاعهم بمشيئة الله علة مادية، ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره، وظل هيأكلهم بإرادة الله علة صورية، وأحوالهم بقدر الله علة غائية).

ولا ينافي ما قلنا ما في منتخب بصائر سعد عن أبي عبد الله عليهما السلام في الحديث القدسي إلى أن - قال تعالى - : «يا محمد علي أول من أخذ ميثاقه من الأئمة عليهما السلام، يا محمد علي آخر من أقبض روحه من الأئمة عليهما السلام» (الحديث).

وفي مكان آخر من شرح الزيارة يعود فيشير أن الأئمة عليهما السلام ترجمة لوحى الله الوجودي الكوني، والوجودي التشريعي، لذلك فإنهم^(٢): علل جميع الخلائق، العلل الفاعلية، لكونهم محال مشيئته، والسنة إرادته، وأيدي إيجاده .
والعلل المادية، لكون مواد الأشياء من فاضل أنوارهم، وأأشعة وجوداتهم.
والعلل الصورية لكون صور الأشياء من فاضل هيئات ذواتهم،
وحر كاهم وإقبالاهم وإدباراهم، للمؤمن على نحو التوالي والموافقة، وللكافر على نحو خلاف التوالي وعلى المخالفه.
والعلل الغائية لكون الأشياء ألسنة الثناء عليهم).

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٩٦-٢٩٧.

ج) في بيان المقامات الأربع:

وأشار الأحسائي أن الأئمة عليهم السلام مقامات نورانية، وهي مقام البيان، ومقام المعانى، ومقام الأبواب، ومقام الإمامة، وأن الأئمة الأطهار يمثلون الولاية الإلهية العظمى، والعبودية التي كنها الربوبية، وأن أدنى مقام لهم هو مقام الإمامة، الذي هو أعلى مقام في للأنباء والرسل من أولي العزم.

وقال الأحسائي عن شرحه لعبارة «وموضع الرسالة» في الزيارة الجامعية^(١): «الموضع هو المخل، والرسالة الإخبار عن مراد الله بكلامه تعالى، بدون واسطة بشر».

ولهم عليهم السلام في محل الرسالة أربعة مقامات، المقام الأول : مقام السر المقنع بالسر.

والثاني : مقام المعانى، وهو مقام سر السر.

والثالث : مقام الأبواب، وهو مقام السفاراة والوساطة والترجمة.

والرابع : مقام الإمامة.

وقد أشار الصادق عليه السلام إلى هذه المواقع الشريفة، والمقامات المنيفة، كما رواه محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات عنه عليه السلام، «إن أمرنا هو الحق والحق» وفي بصائر الدرجات عنه عليه السلام، «إن أمرنا هو الحق، وحق الحق، وهو الظاهر، وباطن الظاهر، وباطن الباطن، وهو سر، وسر السر، وسر المستسر، وسر مقنع بالسر».

د) في بيان معنى التفويض لآل البيت:

وهنا يعتقد الأحسائي أن يأخذ من الشارح الجلسي عليه السلام معنى التفويض، أي اعتقاد الخلائق بقولهم، وإسلام جميع الأمور إليهم، حتى

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠.

يصلحوا خللها في الحياة وفي الممات، و المسلمين معهم طيئلاً كما سلما الله تعالى أوامرها، عارفين إياها.

ويؤكد الأحسائي هذا المعنى في شرحه للزيارة «ومفوض في ذلك كله إليكم، و مسلم فيه معكم» بقوله ما نقله عن السيد نعمة الله الجزائري في شرح التهذيب، فوشت أمرى إليك، أي ردته، يقال فوض الأمر إليه تفويفاً إذا رده إليه، وجعله الحاكم فيه^(١) : «أقول : معنى التفويف في اللغة كما سمعت، وعلى هذا يكون المعنى انتهاء بعد التصديق، أو مبالغة فيه، أو تفريعاً عليه، أى في استشفاعي إلى الله تجيئكم، وتقربى بكم إليه، وتقديمي لكم أمام طلبي وحوائجي وإرادتي، في كل أحوالى وأمورى، وكذا ما ذكر قبل ذلك مفوض.

وراد في ذلك كله إليكم، أي أى رضيت بكم حاكمين في كل أحوالى وأمورى، وبمحكمكم في جميع ذلك كله، لأنى مؤمن بسركم وعلانيتكم، وشاهدكم وغائبكم، وأولكم وآخركم، أو بسبب إيمانى هذا، وأن مقتضى إيمانى هذا واستقامتى عليه، ولا أشك ولا أرتاب تفويف جميع أمورى، وجميع أحوالى، مما قضى لي وعليه، وما يراد في، وما خلقت له إليكم، مسلم جميع ذلك إليكم، ولكن تسليماً.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن رؤية الأحسائي للحقيقة المحمدية، والعمل الأربع، والمقامات الأربع، والتقويف، قد ذكرها الأحسائي في معرض حديثه عن فضائل محمد وآل محمد في العديد من كتبه وشروحاته، إلا أننا هنا وبحكم منهجنا البحثي، وضعناها تحت عنوان الغلو في آل البيت، طالما أن حديثنا عن المنحى المضاد للشيخ الأوحد.

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٥٣.

وسنأتي وبشكل موجز عن دفاع الأحسائي وتلامذته لهذه الآراء إجمالاً، ذلك لأن التفصيل يستدعي أن يكون الباحث مشتغلاً بالحكم الإلهية، أو علم الفلسفة، كما أن التفصيل لا يخرج بنا عن الإطار البحسي الذي رسمناه لهذا الكتاب فقط، بل يستدعي اتخاذ موقفٍ من الأحسائي وآرائه الحكمية، ونحن نوكل للمشتغلين بهذه العلوم على أن الدارسين المتخصصين ينبغي لهم أن يفردوها مواضيعها دقيقة لكل واحد من العناوين الحكمية الهامة، التي أدلل الأحسائي فيها بدلوه.

ولقد نفى الأحسائي قمة الغلو عن نفسه، ودافع عن آرائه بمنطق علمي، مؤكداً أن الأئمة الأطهار عليهما السلام ليسوا سوى مجال مشيئة الله، وواسطته العامة، وأنهم إنما يفعلون كل ذلك بأمر من الله سبحانه وتعالى .

وأوصيك وصيّة ناصح ألا تستغرب هذه الأشياء أو تذكرها، فإننا لا نريد بذلك أنفسنا عليهما السلام فاعلون، أو حاليقون، أو رازقون، بل نقول الله سبحانه وتعالى هو الخالق والرازق، وهو الفاعل بما يشاء وحده عَزَّوجَلَّ، لم يجعل له شريكاً في شيء، إلا أنا نقول أنه سبحانه لا يفعل شيئاً بذاته لكرمه وترهه عن المباشرة، وإنما يفعل ما يشاء بفعله ومفعوله من غير تشريك، بل هو الفاعل وحده، أما فعله للشيء بفعله فهو أنه إذا أراد شيئاً كان ما أراد كما أراد من غير حركة، ولا ميل، ولا انبساط، ولا تفكير، ولا رؤية، وليس معه شيء يفعل به ما يفعل زائد على فعله لما فعل، إذ ليس شيء غير ذاته المقدسة وفعله ومفعوله.

فلا يصح عليه إطلاق الشيئية إلا ذاته، ثم فعله شيء بشيئية ذاته، أي فعله، إنما هو شيء بذاته تعالى، ومفعوله إنما هو شيء بفعله، وأما مفعوله فهو تعالى يفعل بما شاء من مفعولاته ما شاء من صنعه.

مثلاً إذا أراد ينبت الخطة خلق الماء كذلك، وخلق زيداً مثلاً يزرعها، وخلق لزيد جميع ما يتوقف عليه عمله من القوى والعلوم، وتسلطيه على البذر والماء والأرض، فإذا ألقى البذر في الأرض وسقاه، كما علمه الله وأهله أنت الله سبحانه بهذه الأشياء التي هي مفعولاته ما شاء من صنعه، فقال تعالى : ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرِثُونَ إِنَّمَا نَحْنُ الْزَارِعُونَ﴾ والله سبحانه هو الزارع وحده من غير تشريك.

ويناقش الأحسائي العلل الأربع من خلال شرحه لمفهوم الشفاعة، حيث يرى أن الشفاعة نوع من التصرف في أمر الحساب والجنة.

لذلك فإن الأئمة عليهما السلام هم هذه الولاية العامة على كل شيء، على اعتبار أن الله سبحانه وتعالى جعل إباب الخلق إليهم، كما تواترت الأخبار، إلا أن المنكرين - كما يرى الأحسائي - جاء نتيجة عدم احتمالهم لأمر آل البيت لأن أمرهم صعب مستصعب، ولأن عقوبهم لم تتأدب بآداب آل البيت.

ويدافع الأحسائي عن جعل أمور الخلق بيد الأئمة، بأنه ليس تفويفاً : « كل من تتبع آثار الفريقين، وجد هذا المعنى في الأحاديث من الطرفين، قد ملأ الخافقين فلما خلقهم وجعلهم أولياء أمور الخلق كلهم وأولى هم من أنفسهم فوض أمور الخلق إليهم، وليس معنى هذا التفويف رفع يده واستقلالهم بالخلق، لأن هذا شرك بالله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولكن معناه ما ذكرناه سابقاً في موضع متعدد، من أن معناه أن الله سبحانه خلقهم له، فلم يجعل لهم مشيئة غير مشيئته، ولا إرادة غير إرادته؛ لأنه تعالى جعلهم حال مشيئته، وألسنة إرادته، كما قال تعالى في حقهم : ﴿لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾.

ودافع تلامذة الأحسائي عن آراء أستاذهم، ونفوا قمة الغلو التي

أصدقها القوم بهم.

وذهب السيد كاظم الرشتي أبرز تلامذة الأحسائي، والشيخ حسن الشهير : «بکوهر»، وغيرهما من تلاميذه في الدفاع عن آراء أستاذهم، بعدما تبنّوا جمِيعاً، وخاصة تلك الآراء المتعلقة بالأئمة الأطهار عليهم السلام، يقول الرشتي : «أن خاتم النبین مبدأ وجود الكائنات، وكل الذرات الوجودية بتوسطه، وجدوا كأشعة الشمس بالنسبة إليها، فجميع الأنوار المنبعثة في الأشعة جزء من سبعين جزء من نور الشمس^(١)»، وهو يشير في هذا العلل الأربع التي ذكرها الأحسائي في شرح الزيارة.

ويعود الرشتي ليؤكد مفهوم التفويض الذي تحدث فيه الأحسائي، بقوله: «وأما الرزق فهو خير ينتفع به صاحب الحياة في حياته، وليس لغير الله سبحانه، وغير رسول الله وأهل بيته، أن يمنع الرزق من شخص صاحب الحياة»^(٢).

واعتبر الرشتي أن تلك فضائل الأئمة و يجب على المؤمنين نشرها، وهاجم من يكتن فضائلهم، «وهو لاء كتموا فضائلهم ومناقبهم، حتى أنكروا الزيارة الجامعية الكبيرة، المروية عن المادي عليه السلام، التي قام عليها إجماع الشيعة، أن تكون منهم، ومحو فقرات من الزيارة؛ متحججين بأن الناس يضللون إذا رأوا هذه الفقرة، ومنعوا أن يقرأوها فصاروا هم أعلم من الله»^(٣).

ولعل الميرزا موسى الإسكوطي، هو أفضل المدافعين عن الأحسائي من المتأخرین بكتابه «إحقاق الحق»، الذي تناول فيه كل الإشكالات الفلسفية،

(١) أصول العقائد، السيد كاظم الرشتي، مكتبة الحائری، ص ٢٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٣) دليل المتحرّرين، السيد كاظم الرشتي، مرجع سابق، ص ٩٥.

التي أثیرت ضد الأحسائي، وناقشها بمحضوعية، وتحليل فلسفی عميق، يقول في نقاشه للعلل الأربعه^(١) أن من المعلوم أنه لا يوجد شيء في الأرض ولا في السماء إلا بعلل أربع علتان داخلتان؛ وهما مادة الشيء وصورته، وعلتان خارجتان؛ العلة الفاعلية للشيء، والعلة الغائية له، والفائدة منه السابقة على الشيء تصوراً، واللاحقة له وجوداً، وبفقدان أحدهما لا يتكون الشيء، ولا يدخل إلى عرصة الوجود.

ثم يؤكد الإسکوئي على أن العلل هم الأئمة الأطهار «من كلمات الشيخ الأوحد، من كون الأئمة الطاهرين واسطة وآلة لفعل الله سبحانه في إيجاد الأشياء»^(٢).

ويعتبر الإسکوئي أن رأي الأحسائي في التفويض هو الموقف الوسط، وأكّد أن القسم الأول أخذوا طريق الإفراط فغلوا في حق الأئمة طليلاً . أما القسم الثالث فإنه من أهل التفريط، وكلا القسمين من الحالين من الفرق الضالة .

أما القسم الأوسط «فهي استقروا على النمط الوسط، والجادحة الوسطى، ووقفوا على معرفة مواليهم على ما صدر منهم في النفي والإثبات، ولم يتعدوا طورهم في طريق النجاة»^(٣).

ويرى كل من كتب من تلامذة الأحسائي، أن الأحسائي وتلامذته بريئون من كل التهم الباطلة، التي وجهت ضدهم، وطريقتهم أصولية إثنى عشرية.

(١) إحقاق الحق، الميرزا موسى الإسکوئي، «١٣٤٣هـ»، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٠.

يقول الميرزا علي الحائرى^(١) : «إن الشيخ أحمد وجميع تلامذته، حتى السيد كاظم الرشتي عليه السلام ما توجد عندهم طريقة خاصة، ولا مذهب مخصوص، وطريقتهم ليست إلا طريقة الإمامية الإثنى عشرية لا غير، وكلهم متربون عن العقائد الباطلة حسب ما تفحصنا لا مزيد عليه».

وقام الميرزا علي الحائرى بتحقيق معنى الغلو في نهاية كتابه «عقيدة الشيعة»، ورد فيها بشكل مفصل على اعترافات ومضادات السيد محسن الأمين العاملى، في ترجمته للشيخ أحمد الأحسائى .

وفي دفاعه هذا أشار إلى أن كل ما سوى الله تعالى حادث ممكن، وأن الله -جل وعلا- هو الواجب القديم.

وأوضح أن الغنى والاستقلال عين ذاته، كذلك الفقر والاحتياج ذاتي ممكن، لا يفارقه بوجه، فهو مفتقر أبداً حدوثاً وبقاء، وبحاجة إلى بارئه في جميع الأحوال، وكذلك هم الأئمة عليهم السلام.

وأكيد أنه لا يمكن ولا يعقل من حادث أن يكون شريكاً لله تعالى ولو في جزئي، لذلك فإن الشراكة أو التفويض ولو في أمر جزئي فهو غلط وإفراط.

ونفي قول الأحسائي بأن الأئمة الأطهار، وكلاء من القديم في أمر من الأمور.

ولا شيء نظير الوكالة أيضاً، وأن الأئمة عليهم السلام لا يمكن لهم الاستغناء عن خالقهم، «فجميع ما يصدر منهم من معجزات وخوارق العادات، والتصرفات في الكون، وفي أركان الوجود، فهي أفعال الله تعالى، وهم

(١) عقيدة الشيعة، الميرزا علي الحائرى، مرجع سابق، ص ٨٩.

مظاهر وحوامل لها، كما أن البلور مظهر الشمس»^(١). ثم تالت الدفوعات عن مدرسة الأحسائي، تنفي عنه قمة الغلو في آل البيت، وتوكّد مظلوميته، ولعل من أهم تلك الكتب والمقالات ما كتبه الميرزا حسن الإحقاقي^(٢)، ومحمد حسيني السابقي^(٣)، والخطيب علي الشيخ إبراهيم إسماعيل^(٤)، والأستاذ صالح السليمي وغيرهم كثير.

ثانياً، إنكار المعاد الجسماني.

المعاد هو إعادة الخلائق بعد الموت في الآخرة، أي في عالم آخر غير عالمنا الدنيوي هذا، ولقد ثبت بالعقل إمكانية المعاد، واستدل الحكماء على وقوعه بأدلة عديدة، تعرضنا إليها في الفصل السابق.

ولكن الإشكال وقع في كون المعاد، هل هو روحي، أو جسماني؟^(٥). جماعة من المتكلمين قالوا : إن المعاد للجسم فقط دون الروح، لأن الروح حسب اعتقادهم جسم لطيف سار في البدن سريان النار في الحطب. وقال بعض الفلاسفة: أن المعاد الأخروي هو للروح فقط، لأنعدام الجسم بصورته وأعراضه، ولاستحالة إمكانية إعادته. بينما الروح خالدة باعتبارها جوهر بسيط مجرد لا سبيل إلى فنائه.

أما الملاحدة والدهريين: فأنكلموا المعاد، ولم يؤمنوا بخشر الأرواح، ولا الأجسام بعد الموت، لأنعدام الأجسام، وعدم خلود الأرواح، وأشارنا

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢) الدين بين السائل والمحبب، الميرزا حسن الإحقاقي، مرجع سابق، ص ١٠٧ - ١٢٥.

(٣) عبرية الأوحد، محمد حسيني السابقي، «١٣٩٣هـ».

(٤) حقائق، الخطيب علي الشيخ إبراهيم إسماعيل، الكويت، «١٩٦٥م».

(٥) معلم الفلسفة، محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ١٦٥.

في الفصل السابق إلى موقف الأحسائي والشيعة الإمامية، ويأكّلهم بعودتهم للأرواح والأجساد يوم القيمة للحساب والجزاء باعتباره أصل من أصول الدين.

إلا أن الفريق المضاد رأى في كتابات الأحسائي اعتقاده بالمعاد الروحي فقط دون الجسماني، ولنعود للشيخ محمد رضا الهمداني الذي شنع على الأحسائي بهذا الموقف، حيث أكد أن الأحسائي يعتقد أن الجسم جسمان والجسد جسدان، جسد عنصري دنياوي؛ وهو مخلوق من عناصر هذه الدنيا التي تحت فلك القمر، وهذه تفني ويلحق كل شيء إلى أصله، ويعود إليها ممازجة واستهلاك، فيعود مأوه إلى الماء، وهوأوه إلى الهواء، وناره إلى النار، وترابه إلى التراب، ولا يرجع ولا يعود، لأنه كالثوب يلقى من الشخص.

والثاني : جسد أصلي من عناصر «هو رقليا» وهو كامن في هذا المحسوس، وهو مركب من الروح، فيقوم للحساب، وهو الجسد الذي يتأنم ويتنعم هو الباقي، وبه يدخل الجنة والنار..

ويضيف الهمداني وما سطرناه عين عبارة الأحسائي من شرح الزيارة، وشبهتهم في المقام شبه منكري الأنبياء؛ كأميمة بن خلف.. ولا حاجة إلى بيان فساد هذا القول، فإنه كافر لإنكاره الضرورة صريحاً^(١).

وإذا كان الهمداني قد كفر الأحسائي بسبب فهمه لعبارات الأحسائي بأنها تنكر المعاد الجسماني، فإن السيد مهدي القزويني قد فهم من عبارات الأحسائي أيضاً إنكاره، وللمعاد الجسماني، إلا أنه أقل تطرفاً من الهمداني، الذي أهمل الأحسائي بالكفر .

(١) محمد رضا الهمداني، هدية النعمة إلى مجده الملة، ص ٣٣ .

ولقد فهم القزويني أن الأحسائي يرى أن الجسد المعاد هو الجسد البرزخي، وهو في باطن الجسد العنصري، ولأن البرزخ عالم بعد عالم الدنيا، فإن هذا الأمر فاسد.

وأضاف القزويني^(١): الجسد البرزخي لم تصدر منه طاعة، ولم يأت بمعصية، حسبما هو مفروض من كون عالمه غير عالم التكليف، ومع غض النظر عما نبهنا عليه، فهم بسبب ذهابهم إلى القول المذكور، مخالفون للمتشرعة من جهات عديدة.

فشيخهم قد ذهب إلى ما خالف ضرورة العقول، والشاهد بالعيان، وهذه سفسطة.

ونعود لنقل بعض عبارات الأحسائي التي أثارت عليه تلك الشكوك وأدت بالبعض إلى تكفيره.

ومن ثم ننقل دفاعه عن عباراته تلك، ودفاع بعض تلامذته كما هو منهجنا البحثي في هذا الكتاب.

ولعل أولى تلك الماقطع يمكنأخذها من «شرح الزيارة» والتي فهم منها البعض أن الأحسائي لا يعتقد بالمعاد الجسماني^(٢): والجسد جسدان؛ جسد عنصري بشري مركب من العناصر الأربع، التي هي تحت فلك القمر، وهذا يفي، ويتحقق كل شيء إلى أصله، ويعود إليه عود مازحة واستهلاك. فيعود مسؤؤه إلى الماء، وهواؤه إلى الهواء، وناره إلى النار، وترابه إلى التراب، ولا يرجع لأنه كالثواب يلقى من الشخص.

(١) بوار الغاليين، محمد مهدي القزويني، ص ٦٦.

(٢) شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، الشيخ الأوحد، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٣١.

والثاني : جسد أصلي من عناصر «هورقلية» وهو كامن في هذا المحسوس، وهو مركب الروح، وهو الباقي في قبره، مستديراً مترب الوضع كترتبه في الشخص حال حياته..

فإذا كان يوم القيمة ألف أجزاء هذا الجسد الذي بدأه أول مرة، حتى يكون بصورته في الدنيا، ثم تتعلق به الروح، فيقوم للحساب).

وقد فهم بعض تلامذة الشيخ الأحسائي من هذه العبارة، وغيرها من العبارات الأخرى للأحسائي إنكار الشيخ للمعاد الجسماني، ومنهم الآخوند الملا محمد حسين الأناري، الذي بعث إلى الأحسائي يسأله عن مدى صحة فهمه لعباراته، التي تدل على أن هذا الجسم العنصري يفنى ولا يعود في الآخرة، وذلك ظاهراً مناف لظاهر الآية الشريفة، وتصريح الأخبار الواردة، فأجابه الأحسائي مفصلاً^(١): «اعلم أن الجسد الذي في الإنسان جسدان: أحدهما الأول : وهو فانٍ لا يعود، والجسم فيه جسمان الأول لا يعود .

والجسد الثاني : يعود .

والجسم الثاني : يعود، وهذا هو الذي ذكرناه في تلك الأجوبة.

والمراد أن الإنسان نزل من عالم الغيب من الخزائن كما قال تعالى: **﴿لَوْا إِنْ مَنْ شَيْءَ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَانَهُ﴾** فلما نزل إلى الدنيا دار التكليف ليأخذ منها متعه للآخرة، كلما وصل إلى رتبة في نزوله تلوث بأعراض تلك الرتبة، مثل حيرائيل طَلَّطَلَّهُ، إذا نزل إلى الدنيا في زمان النبي ﷺ، لبس صورة دحية الكلبي، فإذا صعد إلى السماء لم يصعد بصورة دحية الكلبي، ولا تعود معه، وإذا نزل على الأنبياء كل نبي يتزل عليه في صورة رجل جميل من أهل زمانه.

(١) رسائل الحكمة،شيخ المتألهين، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

فكذلك الإنسان لما نزل بالجسم الأصلي الثاني الحامل للنفس، ومر بعالم المثال، لحقه من عالم المثال الجسم الأول، وهذا لا يعود؛ لأنه ليس من الإنسان، وإنما هو بمثابة الوسخ الذي في ثوبك، فإنك إذا غسلته ذهب الوسخ ولا يعود، فلما نزل إلى الدنيا لحقه الجسد الأول من العناصر، وهو عرض لا ذات، وإنما هو من وسخ هذا العالم، فإذا مات وخرج من الدنيا، ودفن في قبره، أكلت الأرض الجسد الأول، وبقي الجسد الثاني في قبره إلى يوم القيمة، فإذا كان يوم القيمة أنته الروح، ودخلت فيه، ودخلت معه الجنة أو النار، وهو العائد الباقي).

ورغم هذا التوضيح من الأحسائي بأن المعاد هو معاد روحي وجسماني معاً، إلا أن للإنسان جسدين، جسد عنصري، وجسد «هورقليائي» أصلي، فاما الجسد الأول يفني ولا يحيش، لأنه أعراض، ويحيش الجسد الثاني الذي نزل من عالم الغيب.

وشبه الجسد الأول بالثوب الذي ليس له لذة، ولا ألم، ولا طاعة .
ويقى الجسد الثاني وهو الطينة التي خلق منها، رغم كل ذلك التوضيح من الأحسائي، والذي يتفق مع العديد من كبار فلاسفة، وعلماء الشيعة الإمامية، من أمثال نصير الدين الطوسي، الذي ذكر «الضرورة قاضية بثبوت الجسماني، من دين النبي مع إمكانه، ولا يجب إعادة فواضل المكلف).

والفضل التي عبر عنها الطوسي^(١) بعدم الاعتقاد بإعادتها، هي التي عبر عنها الأحسائي بالأعراض، أو الأوسع المتمثلة في الجسد العنصري، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(١) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ٢٥٥ .

أما العلامة الحلبي فرأيه موافق لرأي الأحسائي، ولكن بعبارات مختلفة^(١): الواجب في المعاد هو إعادة تلك الأجزاء الأصلية، أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية.

أما الأجسام المتصلة بتلك الأجزاء فلا تجحب بإعادتها بعينها، وإن لكل مكلف أجزاء أصلية، وهي التي تعاد، وهي باقية من أول العمر إلى آخره. ولقد عبر الأحسائي بإعادة الجسم الأصلي بدلاً من الأجزاء الأصلية في شرحه، وهنا اتفاق تام في المعنى واختلاف في الألفاظ.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الأحسائي قد صرخ^(٢)؛ بأن على المكلف الاعتقاد بعودة الأرواح والأبدان يوم القيمة، كما مر معنا في الفصل السابق فراجع.

واستعرض السيد محمد الطالقاني في كتابه، أقوال علماء الإمامية في المعاد الجسmani، والتي أشرنا إلى بعضها آنفاً، واستعرض عبارات الأحسائي في المعاد.

وفهم منها أن الأحسائي قد قال بالمعاد الروحاني في الجسد «الهور قليائي»، وأنكر المعاد الجسmani بالبدن العنصري.

وذهب الطالقاني أن هذا القول صريح، ويقصد به المعاد الروحاني، ولا يقبل التأويل، ورأى في أقوال الأحسائي تناقضاً وارتكاكاً، إلا أنه ومع اشتداد الضغوط على الأحسائي، عاد وتراجع وسلم باليمعاد الجسmani عندما صرخ الأحسائي بعودة الجسم العنصري بعد تصفيته من الكدورات.

وفهم الطالقاني يوحى لنا بالقول أن هناك جسدين منفصلين عن بعضهما

(١) شرح التجريد، العلامة الحلبي، ص ٢٥٥.

(٢) حياة النفس، أحمد الأحسائي، مرجع سابق، ص ٥٥.

البعض، وهذا الكلام لم يشر إليه أحد من العلماء لانتفائه بدهاية.
 بل هناك جسدان متداخلان، أو متمازجان، الأول : هو الجسد الأصلي.
 والثاني : هو الجسد العنصري، وكلاهما واحد، وكلاهما غير الآخر.
 فالأول : هو جسد الإنسان الأصلي، دون أو ساخ أو كدورات، وعندما
 تضاف للأول الكدورات، أو الأو ساخ، سمي الجسد العنصري.
 وهذا الفهم لمعنى الجسد الأصلي والعنصري، هي التي أوجحت العامة على
 الأحسائي، والسيد الرشتي من بعده، يقول الرشتي^(١) ثم أبزوا عبارة عن ذلك
 الشيخ القمّام، وعلم الأعلام، والنور التام، أن الجسد العنصري لا يعود، قالوا
 لي : قل إن هذه العبارة كفر أم لا؟

قلت : على الذي أفهمها وأدين الله بها ليس فيها كفر، ولا زنقة،
 ولكنكم أخبروني عن الجسد بحسب اللغة على ما ذكره في «القاموس»
 و«الصحاب»، و«جمع البحرين»، دون ما اصطلاح عليه الحكماء كم معنى
 ذكروا له؟ .

قالوا : ما نعرف؟

قلت : سبحان الله إذا لم تعرفوا معنى الجسد وإطلاقاته على ما عند أهل
 اللغة، كيف تنكرون على هذه العبارة، لعل الجسد له معانٍ لو قلتم بعودتها
 كفرتم.

قالوا : نحن نريد فهم العوام.

قلت : هل اللغة إلا فهم العوام، فكرروا ثانيةً، أنا نريد فهم العوام، وجميع
 من حضر ولا واحد منهم صدقني أو ساعدني.

(١) دليل المتحرّين، السيد كاظم الرشتي، مرجع سابق، ص ٦٧ - ٦٨ .

قلت : أن فهم العوام أي مدخلية له في المقام؟، وكلما لم يفهمه العوام لو كان باطلًا، للزم بطلان كتب العلماء، ولا شك أن الخطاب والبيان لا يعرفون عبارات شرح اللمعة، ولا يعرفون مسألة الأمر بين الأمرين، ولا يعرفون من أن الأمر بالشيء ينهي عن ضده الخاص والعام، هل يسوغ لهم أن يحكموا ببطلانها؟، فهذا خرق اتسع على الراقم).

ولعل جواب السيد الرشتي لمؤلأء القوم الذين طلبوا منه تكبير الشيخ الأحسائي، بسؤالهم عن معنى الجسد في اللغة، إنما أراد أن يلفت أنظارهم للبحث المطلوب، الذي كتبه الأحسائي عن الجسد في «شرح الزيارة» مستعرضاً تعريفان الجسد في قواميس اللغة العربية، وكلام العلماء والمفسرين، بالإضافة إلى علماء اللغة، وعلماء الفلسفة، في معانى الجسد المتعددة.

ومفهوم الأحسائي نفسه للمعاد الجسماني عندما تعرض لشرح (وأجسادكم في الأجساد، وأرواحكم في الأرواح)، ولا يسعنا هنا نقل كلام الأحسائي لطوله.

ويرى السيد الرشتي أن الأحسائي استطاع إثبات «المعاد الجسماني مع اعتراف الحكماء بالعجز عن البرهان العقلي، واكتفائهم بما نطقوا به الشرعية»^(١).

ويشير الرشتي بهذا القول إلى كلام ابن سينا في أن: «المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل لإثباته إلا من طريق الشرعية، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عندبعث»^(٢).

(١) إحقاق الحق، الميرزا موسى الحائرى، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) من الكندي إلى ابن رشد، د. موسى الموسوى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

وذهب الأحسائي إلى معارضته ملا صدرا الشيرازي في شرح العرشية، وفي رسائل الحكمة وغيرها، عندما أشار أن لا خصوصية لمادة زيد بعهادته في الدنيا، بل يكون زيد المعاد هو زيد الذي في الدنيا إذا أعيدت نفسه مع صورته في أي مادة كانت، سواء أعيد في عهادته التي في الدنيا أم في غيرها، أي المعاد بصورته لا بعهادته حتى لو أمكن قيام الصورة بدون مادة لم تعد في الصورة.

وعقب عليه الأحسائي بأنه عند أهل البيت عليهما السلام ليس قوله بالمعاد الجسماني، بل قول بعده؛ لأنه بخلاف ما قال تعالى: «وَإِنَّ اللَّهَ يَعْثُثُ مِنْ فِي الْقَبُورِ» وقول الصادق عليهما السلام فإنه مثل (ذلك باللبنة) ^(١).

ودافع الشيخ حسن الشهير «بكوهر» عن أستاذه الأحسائي، وأكد رأي الأحسائي بعودة المعاد الجسماني للجسد العنصري بعد ذهاب كدوراته ^(٢). وناقش الميرزا موسى الحائرى الأقوال الأربع في المعاد، الأول : إن المعاد بالصورة والمادة تتغير وتبدل .

أما القول الثاني : فإن المعاد هو الصورة الدنيوية .

والثالث : إن المعاد للروح والبدن، وإن تغيرت وتبدل الصورة.

أما القول الرابع : إن المعاد هذا هو الموجود الدنيوي بعهادته وصورته، بحيث لا تغير..

وبعد استعراض تلك الأقوال ومناقشتها، يقول الحائرى : إن القول الثالث؛ فهو مذهب الشيخ الأوحد، وجميع أصحابنا الإمامية، كما مر عليك شطر من كلماتهم وتصريحاتهم، بأن محل الاعتبار، ومناط التكليف، والمثار والمعاقب، هو المادة لا الصورة، لكن اختلفوا في التعبير عن الصورة،

(١) رسائل الحكمة، شيخ المتألهين، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٢) راجع كتاب المخازن والمعات، للشيخ حسن جوهر، ص ١٢٣ - ١٢٤.

فالاصحاب عبروا بالأجزاء الفضلية والغريبة، والحكماء المشائون بالجسم التعليمي، والشيخ الأول وتابعوه بالجسد الأولي ولا ضير في ذلك، إذ لا مشاحة في الاصطلاح عبارتنا شئ وحسنك واحد^(١).

ويؤكد الميرزا علي الحائرى أن اعتقاد جميع الإمامية هو بعودة الجسد المحسوس المبصر المجرى الدنبوى لا غيره، ولا الروح فقط، إنما الجسد والروح إلا أن الحائرى يعود ويستثنى^(٢)، لابد في هذه الأجساد من التصفية والتهذيب عن الأوساخ والأعراض الفضلية والكدورات الغريبة، حتى تصاغ صوغاً لا يتحمل الكسر، فلا يرجع العبد الأسود بسواده، ولا الشائب الكثيف بكثافته، بل يرجع العبد الأسود في كمال الصفاء والبياض، والشائب يعود شاباً أمراً، والكتافات الغريبة ليست من الجسد، بل هي غريبة، عرضت له في السير والتزول من العالم ليست مدار الثواب والعقاب.

وبالجملة؛ نعود للقول أن المضادين الأحسائي، قد فهموا من عباراته إنكاره لالمعاد الجسمان، ي بينما يؤكد الأحسائي في مختلف كتبه بعودة الأجسام والأرواح معاً وتبعه كل تلاميذه، باعتبار أن هذا الموقف من المعاد الجسماني والروحي، هو الموقف السائد للشيعة الإمامية الإثنى عشرية.

ثالثاً، إنكار المراجج النبوى.

واستمر الاتجاه المضاد للأحسائي، والقول بتکفیره، واورد الميرزا محمد بن سليمان التتكابني في «قصص العلماء» عدداً من كبار العلماء الذين حكموا بکفر الأحسائي، وذكر من جملتهم الشيخ محمد تقى البرغانى، والسيد محمد مهدي الطباطبائى، والملا محمد جعفر الاسترابادى.

(١) إحقاق الحق، موسى الحائرى، مرجع سابق، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢) عقيدة الشيعة، الميرزا علي الحائرى، مرجع سابق، ص ٤٤.

والآخوند ملا آقا الدربندي، وغيرهم من العلماء الذين زعم صاحب «قصص العلماء» بتكفيرهم للأحسائي.

ولا نريد الرجوع للأسباب التي دعت محمد تقى البرغاني، وهو أول من شنح على الأحسائي لتفريح الأوحد، لأننا تعرضا إليها فيما سبق، إلا أننا نرحب في الإشارة إلى «هدية النملة»، التي هاجم فيه الشيخ محمد رضا الهمданى أفكار الأحسائي في المعراج النبوى.

وكذلك السيد مهدي القزويني، الذي تعرض للمعراج النبوى عند الأحسائي بشكل مفصل.

وبالإضافة إلى هؤلاء فقد هاجم الشيخ الأحسائي مجموعة أخرى من العلماء، من أمثال السيد محمد مهدي بن السيد صالح القزويني، ومحمد الخالصي وغيرهم من المؤخرین أيضاً.

وتكمّن الشبه التي على أساسها شن هؤلاء هجومهم العنيف على الأحسائي، فيما فهموه من كلامه من أن الأحسائي ينكر المعراج الجسماني للنبي الأكرم ﷺ، أي أن المعراج النبوى لم يكن سوى معراج روحي فقط. أما آل الطالقانى فيتخد موقفاً وسطاً، ويرى أن الأحسائي قد تورط في هذه المسألة، كما هي الحال في المعاد الروحاني، ثم تراجع لأن في أقواله تناقضها واضحاً^(١).

ويبدو أن أكثر المشنعين على الأحسائي بالقول بالمعراج الروحاني، جاء من خلال شرحه للعروج للصورة البشرية.

وذكر الأحسائي احتمالين؛ الأول : أن الصاعد كلما صعد ألقى منه عند

(١) الشيخية، السيد محمد حسن آل الطالقانى، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

كل رتبة ما منها فيها مثلاً إذا أراد تجاوز كرة الهواء التي ألقى ما فيه من الهواء فيها، وإذا أراد تجاوز كرة النار ألقى ما فيه منها فيها، فإذا رجع أخذ ماله من كرة النار، وإذا وصل الهواء أخذ ماله من الهواء، لا يقال على هذا: أن هذا قول بعروج الروح خاصة، لأنه إذا ألقى ما فيه عند كل رتبة لم يصل منه إلا الروح، لأننا نقول: أنا لو قلنا بذلك فالمراد بها أعراض ذلك، لأن ذات تلك ألقاها بطلت بنيته بالكلية، فيجب أن يكون ذلك موتاً، لأن القائلين بعروج الروح يقولون : أن بنيته باقية لا تتفكك، وإنما مرادنا أن الجسم بالنسبة إلى عالم الفساد يتلطف إذا صعد إلى عالم الكون، وإلا فهو على ما عليه من التجسد والتخطيط.

والثاني: أن الصورة البشرية هي المقدار والتخطيط، تابعة للجسم في لطافته وكفايته، وأن الأجساد اللطيفة التورانية، تكون بحكم الأرواح لا تزاحم فيها، ولا تضائق، ولهذا يبلغ المقصوم عليه السلام من مشرق الدنيا إلى مغربها في أقل من طرفة عين.

تلك الفقرة من الرسالة القطيفية، هي التي شجعت خصوم الأحسائي على شن حملاتهم التكفيرية عليه.

وكما سبق وأن أشرنا إننا لن نناقش المراجج النبوي من الزاوية الفلسفية، فهو متترك للعلماء، ولكننا نرغب الإشارة إلى فهمنا لعبارة الأحسائي السابقة.

أولاً: فالعبارة تناقض إرادة الصعود إلى الصورة البشرية، والتي يرى فيها رأيين، فمرة ينافق الأحسائي هذا الموضوع الفلسفى بصورة عامة، أي لأى صورة بشرية عند إرادة الصعود، ومرة ثانية ينافقه للمراجج النبوى، والصورة الأولى عامة، والصورة الثانية خاصة للنبي الأكرم عليه السلام.

ثانياً: أن الأحسائي وحى عند إرادة الصعود العام، ينفي إمكانية عروج الروح من دون الجسد، ويبدو أن عدم الفهم ناشئ من الخلط بين الأعراض والذوات.

والأحسائي يصرح بالإلقاء للأعراض لا الذوات، لأن إلقاء الذوات تستدعي بطلان البنية.

ثالثاً: إن تتبع عبارات الأحسائي تؤكد لنا أن الرجل يؤكد على نورانية الأجساد النبوية، والأئمة الأطهار، وأنها قليلة الكثافة، وفي عبارته السابقة إشارة إلى هذا المعنى، والذي سيمر معنا بعد قليل.

وببناء على ذلك فإن القائلين بكفر الأحسائي، بسبب عدم فهمهم، أو خلافهم معه حول مسألة فلسفية فيه، نوع من التجني والاستعجال.
ولذلك يقول السيد هاشم محمد الشخص : «ولم أجده مصدرأ آخر غير «قصص العلماء»، ينص على تكفير الشيخ من قبل عدد من العلماء بأسمائهم»^(١).

وينقل السيد الشخص أن كتاب «قصص العلماء» ليس له قيمة علمية أو تاريخية، وكان مؤلفه يجمع في كتابه كل ما سمعه، وهو على حد قول بعض الطلاب فضائح العلماء^(٢).

ولقد تبعنا العديد من مؤلفات الأحسائي، فلم نجد إلا تأكيداً من الأحسائي على عروج النبي الأكرم، بحسبه الشريف.

فقد أجاب على سؤالات الملا كاظم بن علي تقى السمنان في أن المراج
لنبينا محمد ﷺ الذي تقرأه الآن عندكم، ونتكلم فيه، هل كان في كل شيء

(١) أعلام هجر، السيد هاشم محمد الشخص، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

بحسبي، وما يناسبه بأن يكون سيره وعروجه في الأحجام بجسمه الشريف، فأصحاب الأحسائي^(١): حتى تجاوز قاب قوسين، فكان الجسم الشريف بينه وبين المقام، أو أدنى في اضطراب، حتى كاد يفني، وإنما وصل إلى ذلك بجسمه الشريف، لأن مرتبة جسمه من أعلى علينا، وهو أعلى من قلوب شيعتهم بسبعين مرتبة.

وفي شرح الزيارة يتناول الأحسائي عروج النبي أكثر من مرة، وبعبارة متعددة يؤكّد فيها صراحة على عروج النبي بجسمه الشريف، ويقول عندما يشرح (لائذ بقبوركم)^(٢): فاعلم أفهم أنوار لا كثافة في أجسامهم بوجه، بحيث لا تدركها الأ بصائر، بل أكثر البصائر وهي حيث لا في رتبة لطافة العرش، فإذا زالت الكثافة البشرية التي هي علة الإدراك قلنا أفهم معلقون بالعرش. فأجسادهم عليهم السلام، أجساد نورانية قليلة الكثافة، ويعطي الأحسائي مثلاً توضيحاً لنسبة الكثافة في أجساد المتصوّمين بوضع مثقال التراب في قليل من الماء، ومرة وضع ذلك المثقال من التراب في البحر الحيط، ففي الثاني لم يظهر مثقال التراب أثر، بل أنه وعدمه سواء^(٣):

كذلك هم عليهم السلام حال تعلق البشرية تدرك منهم ما تلبست به الكثافة البشرية حال إرادتهم التلبس، والآن لم يربدوا التلبس وخلعواها في أصولها. بهذا المفهوم كان الأحسائي يناقش المعراج النبوي، فالأجساد الطاهرة، أجساد نورانية قليلة الكثافة، ولذلك فإنهم عند إرادة الصعود يصعدون بكامل أجسادهم مع كثافتها، وكذلك كان المعراج النبوi.

(١) رسائل الحكمـة، شيخ المتألهين، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢) شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، الشيخ الأوحد، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٣١.

فإنه حال التلقي للوحي، في أعلى مقام معنوي، كمقام أو أدنى، وحسي،
فإنه عليه السلام تجاوز بجسمه الشريف مقام الأجسام، حتى وقف في معراجه بجسمه
الشريف.

ودافع عن الأحسائي تلاميذه؛ السيد كاظم الرشتي، والشيخ حسن الشهير «بکوهر» وغيرهما، فالسيد يرى أن أستاذه الأوحد قال بالعروج الجسماني «ومن أصر على وقوع العروج الجسماني، حتى بثيابه ونعله، مولانا وأستاذنا^(١) الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي.

أما تلميذه الشيخ حسن كوهر فقال : ثبت بالأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة، أن نبينا عرج بتمام جسمه الشرييف إلى الأفلاك، وصعد بجسمه على العرش الأعظم.

ويؤكد الرشتي العروج الجسماني في العديد من مؤلفاته وكتبه في «أصول العقائد»، و«دليل المتحرّين»، وغيرهما، ويقول : أن رسول الله ﷺ إنما عرج بهذا الجسم الدنيوي ببشريته وثيابه ونعله^(٢).

كتابة تلك الشبه من جوانب متعددة: ويقول الحائرى^(٣) قد عرفت ما ذكرنا وصرىح كلامه رحمه الله أن النبي ﷺ عرج إلى السماوات وطواها بجسمه الشريف الدينوى وألسنته، وأن ما نسب إليه اشتياه صرف.

ويرد الإسکوئي على شبه الخرق والالتحام بقوله: «إياك ثم إياك ثم تتوهم من الكلمات المنقوله للشيخ الأوحد الأحسائي، -أعلى الله مقامه- أنه يقول

(١) كشف الحق، السيد كاظم الرشتي، مجموعة الرسائل، ج ٢، ص ٣٤.

(٢) دليل المتحررين، السيد كاظم الرشتي، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٣) عقيدة الشيعة، ميرزا موسى آغا الإسكونفي، مرجع سابق، ص ٨٥.

بامتناع الخرق والإلتمام في الأفلاك، أن امتناع الخرق والإلتمام من جملة عقائد الزندقة والملحدين، ثم أن القادر المتعال كما عرج به عليه في زمان قليل ومرة قليلة إلى السماوات وسيره في تمام عوالم الإمكان، كذلك قادر على رتق الأفلاك وفقها، بحيث لا يلزم منه الخلل في نظام العالم، وسير الأفلاك^(١).

ويناقش الميرزا علي الحائري المعراج النبوي عند الأحسائي ويتناول «الرسالة القطيفية» السابقة الإشارة، والتي يرى الحائري وكأنها صارت متشابهة، إذ توهם العديد من العلماء عروج الروح فقط، وذلك بجمودهم على ظاهر عبارة الشيخ أحمد، ويتسائل الحائري^(٢) «ومع هذا البيان والتفسير منه لكلامه، كيف ينسب إليه عروج الروح فقط، كما وقع من الهدانى وغيره، أو عروج الجوهر النوري الكامن في الجسد، كما عن الملا جعفر الاستربادي، في كتابه «حياة الأرواح»، وبعض المعاصرين زاد على ذلك وقال : إن إنكار الشيخ لالمعراج الجسماني، لذهابه إلى قول الفلسفه بعدم جواز الخرق والإلتمام في الأفلاك، وهذه النسبة أيضاً تقول واشتباه، كنسبة معراج الروح إليه، فإن له - أعلى الله مقامه - في غير موضع من كتبه تصريحًا بالمعراج الجسماني، صرحت بذلك في «شرح الزيارة»، وفي شرح فقرة (مستجير بكم، زائر لكم)، وصرح أيضاً في «جوامع الكلم»، في جواب السؤال عن المعراج، وصرح بالمعراج الجسماني، وبجواز الخرق والإلتمام كليهما في «شرح العرشية»، في جواب الاعتراض السابع على عود الأجسام بما لفظه: ألم تعلم أن الله على

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) عقيدة الشيعة، الميرزا علي الحائري، مرجع سابق، ص ٨٥.

على كل شيء قدير؟، ثم على كل حال ما معنى المنع من تداخل الأجسام؟، والمنع من الخرق والإلتام، والملائكة والشياطين تخترق السماوات، وسيدنا محمد ﷺ صعد إلى السماء بجسمه الشريف، بشيابه ونعليه، وإدريس رفعه بجسمه إلى السماء، ويعيسى رفعه الله بجسمه ... إلخ.

ومن دافع عنه السيد هاشم محمد الشخص الذي يرى أن هناك بعض الاشتباكات في أفكار الشيخ، و«لكن أكثر ما وجه إليه من مواخذات إما غير صحيح ولا دليل عليه، أو مبالغ فيه ومحرف، وبعض تلك الأخطاء وإن صح نسبتها إليه، لكن لا تستلزم ما أثاروه حولها من ضجيج، ولا ما استخلصوه منها من نتائج، بل هي اشتباكات عادية يقع فيها أكثر أهل العلم والفضل»^(١).

(١) أعلام هجر، السيد هاشم الشخص، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٧ .

المصادر والمراجع

- ١- آل الطلقاني، محمد حسن، الشيعية، بيروت : «١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م» .
- ٢- آل ياسين، د. جعفر الشيرازي، بيروت : «١٩٨٧م» .
- ٣- آل ياسين، د. جعفر، المدخل إلى الفكر الفلسفى، بيروت: «١٩٨٣م» .
- ٤- آل ياسين، د. جعفر، النطق السينيوي، بيروت : «١٩٨٣م» .
- ٥- آل ياسين، د. جعفر، فيلسوفان رائدان، بيروت : «١٩٨٠م» .
- ٦- آل ياسين، محمد حسن، الله بين الفطرة والدليل، بيروت : «١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م» .
- ٧- الألوسي، د. حسام الدين، الزمان في الفكر الديني، بيروت : «١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م» .
- ٨- الأمير، عبد الجليل، فكر ومنهج، بيروت : «١٤١٣هـ - ١٩٩٣م» .
- ٩- ابن رشد، فصل المقال بين الشريعة والحكمة من الاتصال، القاهرة : «١٩٣٥م» .
- ١٠- ابن سينا، الحسين بن علي، كتاب النجاة، بيروت : «١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م» .
- ١١- إسبر، محمد علي، العلامة الجليل أحمد الأحسائي، بيروت : «١٤١٣هـ - ١٩٩٣م» .
- ١٢- إسماعيل، الخطيب علي إبراهيم، حقائق، الكويت : «١٩٦٥م» .
- ١٣- الأحسائي، أحمد، جوامع الكلم، طبعة حجرية، طهران : «١٢٧٦هـ» .
- ١٤- الأحسائي، أحمد، الرجعة، بيروت : «١٤١٤هـ - ١٩٩٣م» .
- ١٥- الأحسائي، أحمد، شرح الزيارة، طبعة حديثة، بدون تاريخ.
- ١٦- الأحسائي، أحمد، شرح العرشية، إيران : «١٢٧١هـ - ١٨٥٥م» .
- ١٧- الأحسائي، أحمد، شرح الفوائد، إيران : «١٢٧٢هـ - ١٨٥٥م» .

- ١٨ - الأحسائي، أحمد، العصمة، النجف : «م١٣٩٠» .
- ١٩ - الأحسائي، أحمد، حياة النفس، بدون تاريخ.
- ٢٠ - الأحسائي، أحمد، كيفية السلوك إلى الله، الكويت، ط. ٣.
- ٢١ - الأحسائي، أحمد، رسائل الحكمة، بيروت : «١٤١٤هـ - م١٩٩٣» .
- ٢٢ - الأحسائي، علي نقى أحمد، منهاج السالكين، تبريز : «م١٣٧٥» .
- ٢٣ - الأصفهانى، محمد مهدى، أحسن الأدعية، بيروت : «١٤١٣هـ - م١٩٩٣» .
- ٢٤ - الأنصاري، محمد عبد القادر، تحفة المستفيد، «م١٩٨٢» .
- ٢٥ - الأمين، محسن العاملي، أعيان الشيعة، بيروت : «١٤٠٦هـ - م١٩٨٦» .
- ٢٦ - أبو حاكمة، أحمد مصطفى، محاضرات في شرقى الجزيرة، القاهرة : «م١٩٦٨» .
- ٢٧ - البلادى على، أنوار البدرين، بيروت : «١٤١١هـ - م١٩٩١» .
- ٢٨ - الباقرى، د. جعفر، ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية، بيروت : «١٤١٥هـ - م١٩٩٤» .
- ٢٩ - البهائى، علي أحمد، الحوزة العلمية في النجف، بيروت : «١٤١٣هـ - م١٩٩٣» .
- ٣٠ - بخشى، د. آية الله، المعرفة، بيروت : «١٤١٢هـ - م١٩٩١» .
- ٣١ - البهى، د. محمد الجانب الإلهى، بدون تاريخ.
- ٣٢ - بيضون، لبيب وجيه، تحت ظلال فتح البلاغة، بيروت : «١٤٠٩هـ - م١٩٨٩» .
- ٣٣ - كوهر حسن، الرسائل المهمة، النجف : «م١٣٨٥هـ - م١٩٦٦» .
- ٣٤ - كوهر، حسن، شرح حياة الأرواح، تبريز: «م١٣٧٦هـ - م١٩٥٦» .

- ٣٥ - كَوْهِرْ حَسْنَ، الْمَخَازِنُ وَاللَّمَعَاتُ، بَدْوَنْ تَارِيخ.
- ٣٦ - الْحَائِرِي، عَلَى الإِسْكُوئِي، رِسَالَةُ تَرْجِمَةِ الشَّيْخِ عَلَى تَقِيِّ الْأَحْسَائِي،
بَدْوَنْ تَارِيخ.
- ٣٧ - الْحَائِرِي، عَلَى الإِسْكُوئِي، عِقِيدَةُ الشِّيَعَةِ، بَدْوَنْ تَارِيخ.
- ٣٨ - الْحَائِرِي، عَلَى الأَسْكُوائِي، الْكَلَمَاتُ الْحَكَمَاتُ، الْكُوَيْتُ بَدْوَنْ تَارِيخ.
- ٣٩ - الْحَائِرِي، حَسْنَ الْإِحْقَاقِي، رِسَالَةُ الْإِيمَانِ، بَيْرُوتُ : «١٤١٢هـ - ١٩٩٢م» .
- ٤٠ - الْحَائِرِي، حَسْنَ الْإِحْقَاقِي، الدِّينُ بَيْنَ السَّائِلِ وَالْمُجِيبِ، بَيْرُوتُ :
«١٤١٢هـ - ١٩٩٢م» .
- ٤١ - الْحَائِرِي، حَسْنَ الْإِحْقَاقِي، رِسَالَةُ الْإِنْسَانِيَّةِ، بَيْرُوتُ : «١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م» .
- ٤٢ - الْحَائِرِي، مُوسَى الإِسْكُوئِي، إِحْقَاقُ الْحَقِّ، «١٣٤٣هـ» .
- ٤٣ - الْحَسِينِي، هَاشِمُ مَعْرُوفُ، الْمَوْضِعَاتُ فِي الْآثَارِ وَالْأَخْبَارِ، بَيْرُوتُ :
«١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م» .
- ٤٤ - الْخَلِيلِ، جَعْفَرُ، مُوسَوعَةُ الْعَتَبَاتِ الْمُقَدَّسَةِ، بَيْرُوتُ : «٧١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م» .
- ٤٥ - الْخُونِسَارِي، مُحَمَّدُ باقرُ، روْضَاتُ الْجَنَّاتِ، إِيْرَانُ : «٦١٣٠هـ - ١٩٨٨م» .
- ٤٦ - دَرُوِيشُ دُ. مَدِيْحَةُ أَحْمَدُ، تَارِيخُ الدُّولَةِ السُّعُودِيَّةِ، جَدَّةُ : «٣١٩٨٣م» .
- ٤٧ - دِيوَانُتُ وَلِ، قَصَّةُ الْفَلْسَفَةِ، بَيْرُوتُ : «٢١٤٠هـ - ١٩٨٢م» .
- ٤٨ - الرَّشِيْتِي، كَاظِمُ قَاسِمُ، أَصْوَلُ الْعَقَائِدِ، الْكُوَيْتُ، بَدْوَنْ تَارِيخ.
- ٤٩ - الرَّشِيْتِي: كَاظِمُ قَاسِمُ، دَلِيلُ الْمُتَحِيرِينِ، الْكُوَيْتُ، ط٢ بَدْوَنْ تَارِيخ.
- ٥٠ - رُونَلْدَسْنُ، لَكُ، عِقِيدَةُ الشِّيَعَةِ، بَيْرُوتُ : «١٠١٤١٠هـ - ١٩٩٠م» .
- ٥١ - الفَزُورُ كَلِيُّ، خَيْرُ الدِّينِ، الْأَعْلَامُ، بَيْرُوتُ، ط١٠ : «٢١٩٩٢م» .

- ٥٢ - السريجاني، إبراهيم الموسوي، نهاية الفلسفة، بيروت : «١٤٠٧» هـ . ١٩٨٧ م.
- ٥٣ - الزين، سعيد قاسم، ابن سبعين، بيروت : «١٤٠٨» هـ - ١٩٨٨ م.
- ٥٤ - الزين، سعيد قاسم، البسطامي، بيروت : «١٤٠٨» هـ - ١٩٨٨ م.
- ٥٥ - الزين، سعيد قاسم، الغزالى، بيروت : «١٤٠٨» هـ - ١٩٨٨ م.
- ٥٦ - السابقي، محمد حسين، عبقرية الشيخ الأوحد، الكويت، بدون تاريخ.
- ٥٧ - السبحانى، جعفر، دور الشيعة في بناء الحضارة الإسلامية، بيروت : «١٩٩٣» م.
- ٥٨ - السبحانى، جعفر، نظرية المعرفة، بيروت : «١٤١١» هـ - ١٩٩٠ م.
- ٥٩ - السليمي، صالح، أصوات على مدرسة الأحسائى، الكويت : «١٩٩٢» م.
- ٦٠ - الشاهروdi، نور الدين، تاريخ الحركة العلمية، بيروت : «١٤١٠» هـ - ١٩٩٠ م.
- ٦١ - شير، عبد الله، مقدمة الأخلاق، دون تاريخ.
- ٦٢ - الشخص، هاشم محمد، أعلام هجر، بيروت : «١٩٩٠» م.
- ٦٣ - الشيرازي، صدر الدين، الأسفار الأربع، طهران : «١٣٧٨» هـ - ١٩٥٨ م.
- ٦٤ - الصدر، حسين، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، بيروت : «١٤١١» هـ - ١٩٩٠ م.
- ٦٥ - الصدر، محمد باقر، موجز في أصول الدين، بيروت : «١٤٠٣» هـ - ١٩٨٣ م.
- ٦٦ - طاهر، رياض، فهرست تصانيف الشيخ الأحسائي، مكتبة الحائرى، دون تاريخ.
- ٦٧ - طاهر، رياض، آثار السيد كاظم الرشتي، مكتبة الحائرى، بدون تاريخ.

- ٦٨ - الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكم، بيروت : «١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م» .
- ٦٩ - الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، النجف : «١٣٨٠هـ - ١٨٦٠م» .
- ٧٠ - الطوسي، نصير الدين، شرح تحرير الكلام، صيدا : «١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م» .
- ٧١ - الطهراني : أغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت .
- ٧٢ - عبد الرحمن، عبد الرحيم، الدولة السعودية، القاهرة : «١٩٧٦م» .
- ٧٣ - العسكري، مرتضى، عقائد الإسلام، طهران : «١٤١٤هـ» .
- ٧٤ - العلواني، طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي، الرياض : «١٤١٤هـ - ١٩٩٤م» .
- ٧٥ - عمارة، د. محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت : «١٩٧٢م» .
- ٧٦ - عمارة، د. محمد، المعتزلة وأصول الحكم، بيروت : «١٩٧٧م» .
- ٧٧ - عطوي، د. فوزي، الفارابي، بيروت : «١٩٧٨م» .
- ٧٨ - الغزالى، أبو حامد، هافت الفلسفه، القاهرة : «١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م» .
- ٧٩ - القزويني، مهدي، بوار الغالين، الهند : «١٣٣٢هـ - ١٩١٣م» .
- ٨٠ - القمي، عباس، الفوائد الرضوية، طهران : «١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م» .
- ٨١ - الكاشاني، حبيب الله، لباب الألقاب في ألقاب الأطیاب، إيران : «١٣٧٥هـ - ١٩٦٥م» .
- ٨٢ - كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت : «١٩٨٣م» .
- ٨٣ - المامقاني، محمد تقى، صحيفة الأبرار في مناقب الأطهار، تبريز : «١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م» .

- ٨٤ - محفوظ، د. حسين، إجازات الشيخ أحمد الأحسائي، بغداد : ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م «.
- ٨٥ - محفوظ، د. حسين، إجازة الأحسائي للشيخ أسد الله الكاظمي، النجف الأشرف : ١٣٩١هـ - ١٩٧١م «.
- ٨٦ - المفيد، محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات، بيروت : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م «.
- ٨٧ - المطهرى، مرتضى، الفلسفة، لبنان : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م «.
- ٨٨ - المطهرى، مرتضى، علم الكلام، بيروت : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م «.
- ٨٩ - المطهرى، مرتضى، العرفان، بيروت : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م «.
- ٩٠ - المطهري، مرتضى، الحكمة العلمية، بيروت : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م «.
- ٩١ - المصباح، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، سوريا : ١٤١٢هـ - ١٩٩٠م «.
- ٩٢ - المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي، بيروت : ١٤١٢هـ - ١٩٩١م «.
- ٩٣ - المدرسي، محمد تقي، العرفان الإسلامي، بيروت : ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م «.
- ٩٤ - مغنية، محمد جواد، فلسفات إسلامية، بيروت : ١٩٩٣م «.
- ٩٥ - موسى، محمد العزب، حرية الفكر، بيروت : ١٩٧٩م «.
- ٩٦ - الموسوي د. موسى، من الكلبي إلى ابن رشد، بيروت : ١٩٧٧م «.

المجلات:

- ٩٧ - مجلة البيان الخفية، مقال عبد الحميد الدحيلين عدد ٢٥ - ٢٦ السنة الثانية .

-
- ٩٨ - مجلة الشروق، نظرية نهاية التاريخ مقال حنا عبود، عدد ٦١-١٥ : ٦٦-٩٨ . «م١٩٩٣»
- ٩٩ - مجلة شهر الله، مدرسة الشيخ الأحسائي، مقال راضي السلمان، عدد ٦ : «١٤٢٠هـ».
- ١٠٠ - مجلة الغري، التحفية، مقال ناصر الحق، عدد ٢-٣ : السنة الثامنة .
- ١٠١ - مجلة الغد، مقال عبد الرحمن الشرقاوي، العدد الثاني : «م١٩٥٣» .
- ١٠٢ - مجلة العرفان، مقال محمد علي الطباطبائي، ذي القعدة : «م١٣٧٩» .

الكاتب في سطور

حسن بن محمد عيسى الشيخ

من مواليد الأحساء - المفووف عام : «١٩٥٩م».

بكالوريوس في الآداب - إعلام - صحفة.

جامعة الملك سعود - الرياض: «١٩٨٣م».

ماجستير في الاتصال الإداري جامعة مشجن الحكومية - أمريكا:
«١٩٨٨م» .

دكتوراه في الإدارة العامة - جامعة أمباسودر الأهلية، أمريكا «٢٠٠٥م».

شارك بالكتابة في العديد من الصحف وال المجالات المحلية والخليجية عضو هيئة التدريس بمعهد الإدارة العامة.

أولاً: مؤلفاته الإسلامية

١- السيدة زينب بيروت: «١٩٩٢م».

٢- ملامح من الفكر الإداري عند الإمام علي بيروت: «١٩٩٣م».

٣- آخر الفلاسفة - هذا الكتاب -

٤- فيلسوفان ثائران، بيروت: «٢٠٠٤م».

ثانياً: مؤلفاته الإدارية:

١- دليل رجل الشرطة الميداني الدمام: «١٩٩٠م».

٢- الإدارة بين يديك الدمام: «١٩٩٢م».

٣- السلوك الإداري الدمام: «١٩٩٣م».

٤- معجم مصطلحات الإدارة الدمام: «١٩٩٧م».

٥- التجربة المعاصرة للتنظيم الإداري - الرياض: «٢٠٠٤م».

ثالثاً: مؤلفاته الأدبية:

١- ولادة فارس قبيلة المطاريد قصص - الدمام: «١٩٩٧م».

٢- اختفاء قدوسة قصص - الدمام: «١٩٩٩م».

٣- الفوارس - بيروت: «٢٠٠٣م».

٤- حافلة الأحساء قصص - الدمام : «٤٢٠٠م».

فهرس المحتويات

٥	تقليل
٧	مدخل

الفصل الأول

الاطار العام

أولاً : ملامح من عصر الأوحد (المنحي الاجتماعي)	١٧
ثانياً : المنحي الشخصي	٢٧
✿ سيرته الذاتية	٢٧
✿ سيرته العلمية	٣٦
✿ أساتذته وإجازاته	٤٦
✿ تلاميذه	٥٤
✿ مصنفاته	٦١

الفصل الثاني

انبعاثات الأوحد الفكرية

أولاً : مدخل للفلسفة الإسلامية	١٠٥
ثانياً : المنحي الفكري	١٣١
✿ مرحلة التكوين المعرفي	١٤٢
✿ بين الغزالي والأوحد	١٤٦
✿ مرحلة التكامل	١٦٧

الفصل الثالث المنهج الفلسفى

١٧٩	عاد على بدء ﴿
١٨١	أولاً : الذات والصفات
١٨٥	ثانياً : التوحيد
١٨٩	ثالثاً : العلم
١٩٤	رابعاً : العدل
١٩٧	خامساً : النبوة
٢٠٢	سادس : الإمامة
٢٠٧	سابعاً : المعاد
٢٠٩	ثامناً : الوجود
٢١٨	تاسعاً : القضاء والقدر
٢٢٥	عاشرأً : النفس
٢٣٣	الحادي عشر : الزمان

الفصل الرابع المنهج والمضاد

٢٤٧	الحوزة والموقف المضاد
٢٥١	أولاً : الغلو في آل البيت عليهما السلام
٢٦٣	ثانياً : إنكار المعاد الجسماني

٢٩١	فهرس الموضوعات
٢٧٢	ثالثاً : إنكار المعراج النبوي
٢٨١	المصادر والمراجع
٢٨٨	الكاتب في سطور
٢٨٩	فهرس الموضوعات