نظرية المعرفة والعشق عند هشام بن الحكم

الدكتور خضر نبها*

مدخل عام:

يذهب البعض إلى أن نظرية المعرفة علم حديث[١]، وأنها لم تطرح في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة[٢]، ولكن من خلال فهرست مؤلفات هشام بن الحكم[٣]، نعثر على كتاب له بعنوان «المعرفة»[٤]، ولا أعلم ما المقصود منه لفقدانه، ويظهر أنه بحث في المعرفة وأنواعها.

ومهما يكن، فإن محاولتي للكتابة عن نظرية المعرفة والعشق عند هشام ستكون من خلال فهمي للنصوص التي وردت عنه في المصادر.

فقد اختلفت المذاهب الفلسفية في نظرتها إلى المعرفة، من حيث تعريفها وطبيعتها ومداها؛ فالحسيّون يردّون المعرفة إلى الحواس، والعقليون يؤكدون أن بعض المبادئ الفكرية الأساسية، مصدرها العقل. ويذهب الواقعيون إلى أن موضوع المعرفة مستقل عن الذات العارفة. ويؤكد المثاليون أنَّ موضوع المعرفة عقلي بطبيعته؛ لأن الذات لا تدرك إلا الأفكار[٥].

وكذلك، فإن المذاهب الفلسفية تفترق في المدى بين منادين بالمعرفة اليقينية، وبين قائلين بالمعرفة الاحتمالية، وبين رافضين للمعرفة أصلاً[٦].

* باحث في الفكر الديني - لبنان.

وبعد هذا، ما هو موقف هشام من نظرية المعرفة، وهل هو واقعي أم حسي أم عقلي؟

٢- تعريف الإنسان والنفس عند هشام:

يرى هشام أن المعرفة الإنسانية تقوم على ثنائية الحواس والعقل، فكما أن الإنسان فيه ثنائية الروح والجسد، فكذلك المعرفة. كيف ذلك؟

روى زرقان أن هشام بن الحكم قال: «**الإنسان اسم لمعنيين: لبدن وروح، فالبدن موات، والروح هي الفاعلة الحساسة الدرّاكة دون الجسد، وهي نور من الأنوار**»(٧).

وينقل البغدادي عن الأشعري رأي هشام السابق في الإنسان، ولكنَّه يذكر أنّ الإنسان «شيئان» بدن وروح... إلخ. بدلاً من «**اسم لمعنين**»(٨) كما يحكي الأشعري عن زرقان عن هشام.

المعنى عند كليهما واحد، وهو أنَّ الإنسان عند هشام فيه ثنائية الروح والجسد، مع غلبة الروح؛ لأن البدن موات، والروح فاعلة حساسة... ولهذا نُقل عن هشام: «**بأن الإنسان هو الروح مع هذا الشخص المرئي**»(٩). ويوافق بشر بن المعتمر المعتزلي (ت ٢١٠هـ) هشاماً على تعريف الإنسان(١٠) وكذلك الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، المتكلم الإمامي(١١).

والملفت، أن النظام المعتزلي (ت ٢٣٢ هـ) وافق هشاماً على أن الإنسان روح وبدن، والروح هي الحساسة الدرّاكة(١٢).

ويصف هشام النفس الإنسانية ويعتبرها «**أبعاضاً مجتمعة وأجزاء مؤتلفة، ظاهرة التركيب متينة الصنعة على ضروب من التخطيط والتصوير، زائدة من بعد نقصان، وناقصة بعد زيادة، قد أنشئ لها حواس مختلفة، وجوارح متبائنة، من بصر، وسمع، وشام، وذائق، ولامس، مجبولة على الضعف والنقص والمهانة. لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبتها، ولا تقوى على ذلك، عاجزة عن اجتلاب المنافع إليها ودفع المضار عنها...**»(١٣).

ويخلص هشام من هذا الكلام إلى أن النفس تدل على وجود الله بناء لقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(١٤).

ومهما يكن، فإن تعريف هشام للإنسان بأنه روح، وبدن، لعله نقد لخصمه ومعاصره المعتزلي أبي الهذيل العلاّف، الذي رأى «**أنّ الإنسان هو الشخص المرئي الذي له يدان ورجلان؛ أي هو الجسد المكون من أجزاء لا تتجزأ**»(١٥). وكذلك هو أيضاً نقد على جالينوس

الذي وافقه العلاّف على أن النفس هي عرض من الأعراض، واختلفا: فقال جالينوس هي مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد، وقال العلاف هي عرض كسائر أعراض الجسم(١٦).

وأيضاً، يخالف هشام أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ الذي أنكر النفس جملة وقال «**لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي**»(١٧). واضح من كلام الأصمّ هذا، رفضه كل ما هو غير محسوس، وحصر المعرفة والتعريف بكل ما هو مشاهد وله مجسة، ولهذا، رفض النفس لعدم جسها ومشاهدتها، وكأنه يعتبر النفس هي البدن، لمشاهدته بالحواس دون غيره.

ومن الطبيعي، أن لا يوافق هشام الأصم على قوله هذا، لتقرير هشام بأن المعرفة نوعان: حسيّة وعقلية؛ وبالتالي، النفس هي شيء غير الجسد، ولهذا، فإن الإنسان عند هشام هو روح وجسد.

٣- هشام والنظام حول الروح والإدراك:

ونقتنص من المقدسي نصاً رائعاً، فيه مناظرة ما بين هشام والنظام حول الروح والإدراك، وكأنه تفسير لما أورده الأشعري عن هشام: بأن الروح درّاكة حسّاسة فعّالة.

وفيه يرى هشام، أن الروح «**لا تدرك الأشياء توهماً وتقديراً على الانفراد، إنما تدركها (أي الأشياء) ملامسة وحسّاً على الاجتماع**»(١٨). هذا يعني أن الروح دراكة بشرط وجود الحس.

وهنا، يسأل النظام هشاماً، عن أن الأمر إذا كان بهذا النحو «**فما حاجته إلى الحاسة للإدراك**»(١٩)؟

يقصد النظام أنه إذا كنت يا هشام وصفت الروح مدركة، فما حاجتها إلى الحاسة لتدرك؟

يجيب هشام: «**ليجمع إدراك المائية، والصفة في الوهم والتقدير، وفي المشاهدة والعيان**»(٢٠).

لعله يقصد بـ «ليجمع» إدراك الروح عن طريق الحواس بجمع الماهية والصفة أثناء: الوهم والتقدير، والمشاهدة والعيان.

ويفسر هشام هذا، فيرى «أن الإدراك بالحواس أولاً وبالتوهم ثانياً، وذلك أن من لم ير طولاً قط لا يتوهمه حتى يتصور في ضميره، فإذا رآه ثمّ فقده كان مصوراً في الضمير قائماً لإدراك الروح، إذا ترك استعمال الحاسة»(٢١).

٤- المعرفة عند هشام من خلال كتاب الكافي للكليني:

إذن، المعرفة عند هشام تبدأ بالحواس أولاً، ومن ثم الوهم، ولكن، لا يكفي هذا الأمر عن المعرفة عند هشام، فهل يا ترى نستطيع الحصول على نصوص أخرى؟ من حسن الحظ، أن ينقل لنا الكليني (ت٣٢٨هـ) في كتابه «الكافي»، نصاً رائعاً، يوضح لنا فيه بشكل دقيق ومفصل، عمل كلّ من الحواس والقلب، وعلاقة ذلك بالوهم.

«عَلِي بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الحَكَمِ قَالَ: الأَشْيَاءُ كُلُّها لاَ تُدْرَكُ إِلاَّ بِأَمْرَيْنِ: بِالحَوَاسِّ وَالقَلْبِ. والحَوَاسُّ إِدْرَاكُهَا عَلَى ثَلاَثَةِ مَعَانٍ: إِدْرَاكاً بِالْمُدَاخَلَةِ، وإِدْرَاكاً بِالْمُمَاسَّةِ، وإِدْرَاكاً بِلاَ مُدَاخَلَةٍ وَلاَ مُمَاسَّةٍ. فَأَمَّا الإِدْرَاكُ؛ الَّذي بِالْمُدَاخَلَةِ فَالأَصْوَاتُ وَالمَشَامُّ والطُّعُومُ، وَأَما الإِدْرَاكُ بِالْمُمَاسَّةِ؛ فَمَعْرِفَةُ الأَشْكَالِ مِنَ التَّرْبِيعِ والتَّثْلِيثِ، وَمَعْرِفَةُ اللَّيِنِ والخَشِنِ والحر وَالبرْدِ، وأَمَّا الإِدْرَاكُ بِلاَ مُمَاسَّةٍ وَلاَ مُدَاخَلَةٍ؛ فَالبَصَرُ فَإِنَّهُ يُدْرِكُ الأَشْيَاءَ بِلاَ مُمَاسَّةٍ وَلاَ مُدَاخَلَةٍ فِي حَيِّزِ غَيْرِهِ وَلاَ فِي حَيِّزِهِ. وإِدْرَاكُ البَصَرِ له سَبِيلٌ وَسَبَبٌ، فَسَبِيلُهُ الهَوَاءُ، وسَبَبُهُ الضِّيَاءُ، فَإِذَا كَانَ السَّبِيلُ مُتَّصِلاً بَيْنَهُ وَبَيْنَ المَرْئِي، وَالسَّبَبُ قَائِمٌ أَدْرَكَ مَا يُلاَقِي مِنَ الأَلْوَانِ وَالأَشْخَاصِ. فَإِذَا حُمِلَ البَصَرُ عَلَى مَا لاَ سَبِيلَ لَهُ فِيهِ رَجَعَ رَاجِعاً فَحَكَى مَا وَرَاءَهُ كَالنَّاظِرِ فِي المِرْآةِ، لاَ يَنْفُذُ بَصَرُهُ فِي المِرْآةِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ سَبِيلٌ رَجَعَ رَاجِعاً يَحكِي مَا وَرَاءَهُ، وَكَذَلِكَ النَّاظِرُ فِي المَاءِ الصَّافِي، يَرْجِعُ رَاجِعاً فَيَحْكِي مَا وَرَاءَهُ، إِذْ لاَ سَبِيلَ لَهُ فِي بَصَرِهِ. فَأَمَّا القَلْبُ؛ فَإِنَمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الهَوَاءِ، فَهُوَ يُدْرِكُ جَمِيْعَ مَا فِي الهَوَاءِ وَيَتَوَهَّمَهُ، فَإِذَا حُمِلَ القَلْبُ عَلَى مَا لَيْسَ فِي الهَوَاءِ مَوْجُوداً، رَجَعَ رَاجِعاً فَحَكَى مَا فِي الهَوَاءِ، فَلاَ يَنْبَغِي لِلعَاقِلِ أَنْ يَحْمِلَ قَلْبَهُ عَلَى مَا لَيْسَ مَوْجُوداً فِي الهَوَاءِ مِنْ أَمْرِ التَّوْحِيدِ جَلَّ اللهُ وَعَزَّ، فَإِنَّهُ إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ، لَمْ يَتَوَهَّمْ إِلاَّ مَا فِي الهَوَاءِ مَوْجُودٌ، كَمَا قُلْنَا فِي أَمْرِ البَصَرِ، تَعَالَى اللهُ أَنْ يُشْبِهَهُ خَلْقُهُ»(٢٢).

وقبل البدء بمعالجة هذا النص، أشير إلى أن القلب عند هشام هو العقل؛ لأنه روى ذلك عن أستاذه موسى الكاظم(ع) في أثناء موعظة الأخير له أنه: «يا هشام: إن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾(٢٣)، يعني عقل»(٢٤). ويتعزّز ذلك إذا

عرفنا أنَّ أبا البقاء في كتابه الكليّات[٢٥] يقول: «**قد يقصد البعض بالقلب عن العقل، أو قوة القلب يقتضي التمييز**»[٢٦].

والآن: ما هي نظرية المعرفة عند هشام؟

يبدأ هشام كلامه عن الإدراك ويحصره بأمرين هما:

الحواس والقلب (العقل)، بل يعتبر أن الأشياء لا تدرك إلاّ بهما[٢٧].

وبناءً على هذا التأسيس، يشرع هشام بشرح عمل كل منهما:

«**فالحواس إدراكها على ثلاثة معان:**

- **إدراكاً بالمداخلة.**
- **وإدراكاً بالمماسة.**
- **وإدراكاً بلا مداخلة ولا مماسة**»[٢٨].

ويوضح هشام عمل واختصاص كل إدراك على حدة، قائلاً:

«**فأما الإدراك الذي بالمداخلة: فالأصوات والمشام[٢٩] والطعوم. وأما الإدراك بالمماسة: فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللين والخشن والحرّ والبرد. وأما الإدراك بلا مماسة ولا مداخلة: فالبصر فإنه يدرك الأشياء بلا مماسة، ولا مداخلة في حيّزغيره ولا في حيزه**».

يُفهم من هذا، أن الحواس الخمس عند هشام ليست من جنس واحد بل أجناس مختلفة. وبالتالي، يخالف في هذا معاصره العلاّف الذي يقول: «**إن كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى، ولا يقول هي مخالفة لها: لأنّ المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف**»[٣٠].

غير أنّ الحواس عند هشام يتمّ عملها بطرق مختلفة:

- فالسمع والشمّ والذوق بطريقة.
- واللمس بطريق مختلف.
- والبصر له إدراكه الخاص.

فالسمع والشمّ والذوق لا تدرك الأشياء إلاّ بالمداخلة، أي تداخلها مع أجسام أخرى، ويظهر أن هشاماً يعتبرها أجساماً لطيفة لقوله بمداخلة هذه الأجسام.

والملفت، أنّ النظام المعتزلي يوافق هشاماً على «**أن الإنسان يدرك على المداخلة الأصوات والمشموم والمذوق**»[٣١].

وأيضاً، يتفق مع هشام، في أنَّ الإدراك الحسي يكون بالمداخلة والمماسة.

يقول النظام: «**الإنسان لا يدرك المحسوس إلّا بالمداخلة والاتصال والمجاورة**»[٣٢].

وأما اللمس عند هشام فيدرك الشيء بالمماسة. وهذا أمر منطقي ومقبول، بمعنى أنَّ بعض الأشياء كاللّين والخشن... إلخ لا نشعر بها إلاّ حين لمسها.

ويوافق الشريف المرتضى[٣٣]، من علماء الإمامية، والبزدوي[٣٤] والتفتازاني[٣٥] هشاماً بأن اللمس إدراك للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة، ولكنهم لم يعتبروا اللمس إدراكاً للأشكال الهندسية كما يقول هشام.

وأما البصر عند هشام، فلا يحتاج إلى المداخلة أو المماسة. ويوضح هشام لنا السبب فيقول:

«**وإدراك البصر له سبيل وسبب، فسبيله الهواء وسببه الضياء، فإذا كان السبيل متصلاً بينه وبين المرئي والسبب قائماً، أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص**»[٣٦].

نحن الآن، أمام نظرية الأبصار، وكيفية تمامه وما هي شروطه؟

صحيح أن شرطي الاتصال والإضاءة من مسلّمات البصريات في وقتنا الحاضر، ولكن مجرد طرح هذا الأمر من هشام، في عصر تسوده نظرية اليونانيين المخالفة لهذا القول[٣٧]، لدلالة على عبقرية هشام ونفاذ فكره، بل وقد سبق هشام العالم الرياضي والطبيعي الكبير الحسن بن الهيثم (ت ٤١١ هـ) إلى نقد الفكر اليوناني، وإلى الحديث عن شروط الإبصار[٣٨]. ولعل شرطي الإبصار، أقصد الهواء والضياء أخذهما هشام من أستاذه الإمام موسى الكاظم(ع).

قال الإمام الكاظم(ع): «**ليس تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرَّائي والمَرْئي هواء ينفذه البصر، فمتى انقطع الهواء وعدم الضياء، لم تصح الرؤية**»[٣٩].

وبعد هذا، يعتبر هشام أنّ البصر إذا لم يستطع النفاذ لرؤية الأشياء، عندها يحاكي ما وراء الأشياء، وذلك في قول هشام:

«فإذا لم يكن له سبيل رجع راجعاً يحكي ما وراءه. وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً فيحكي ما وراءه، إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره»[٤٠].

هل هذا إشارة إلى الخيال والمتخيلة والمحاكاة؟ بمعنى، أن هشاماً عندما يفرض عدم ملاقاة البصر للمحسوسات «**فإذا لم يكن له سبيل رجع راجعاً يحكي ما وراءه**»، فإنه يفترض أن راجعاً سيرجع ويحاكي ما وراء هذا البصر. فهل هذا الراجع هو «الخيال» الذي عرّفه الجرجاني بأنه «**قوى تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة؟...**»[٤١]. أو «التخيل» الذي اعتبره النيسابوري المقري، وهو من علماء الإمامية في القرن السادس الهجري، بأنه «**الظن في ما يشاهده الإنسان ما لا يكون له أصل لعلة الناظر، مثل أن يُظن في السراب ماء**»[٤٢].

أظن، أن هشاماً يقصد في كلامه السابق الخيال أو التخيّل، المتخيلة، هذه القوة التي سيكثر الحديث عنها لاحقاً عند الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا، بل ربط الفارابي النبوّة بها.

وبعد هذا، إن الحواس الخمس عند هشام هي وسيلة إدراك، بل الخطوة الأولى للإدراك، وبهذا يختلف هشام عن العلاّف الذي رأى الأخير «**أن الإدراك هو علم القلب، وأنه يحلّ في القلب لا في العين**»[٤٣].

ولكن، هل هذا يعني أن الإدراك عند هشام متوقف على الحواس أو الجواس، من التجسيس كما يقول الخليل الفراهيدي[٤٤]، أم أنّ للعقل دوراً في المعرفة والإدراك؟

يجعل هشام للعقل إدراكاً، ويبيّن لنا عمله.

يقول هشام: «**فأما القلب فإنما سلطانه على الهواء، فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه**»[٤٥].

من الواضح هنا، إشارة هشام إلى أن العقل (القلب) هو المسيطر «والمسلطن» على الهواء. والهواء عند هشام هو سبيل للبصر ليدرك الأشياء[٤٦]، وشيء مخلوق، خلافاً لمعاصره الإمامي زرارة، وقد أيّد الكاظم هشاماً على رأيه هذا[٤٧]، وهو جسم رقيق[٤٨] وأداة الشيطان للوسوسة[٤٩]، فكما أن البصر سبيله الهواء للإدراك، فكذلك الشيطان أداته الهواء (الجو) للوسوسة.

إذن، يقرر هشام «سلطنة» العقل على الهواء، بمعنى، أنّ العقل قادر على أن يدرك كل ما في الوجود، وإلى جانب هذا الإدراك هناك التوهم «**فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه**»[٥٠].

٥- المعرفة والتوحيد عند هشام:

ويحذرنا هشام من توهم العقل في أمر التوحيد؛ لأن العقل إذا توهم الأشياء كما يتوهمها البصر، فإنّه لن يخرج عن ما هو موجود ومحسوس وممامس.

وعليه، يكون الله كهذه المحسوسات والموجودات. وهذا، ما لا يقبله هشام؛ لأنّ الله لا يشبه الأشياء عنده، بل ينبهنا هشام من الوقوع في هذا الخطأ المشابه لأخطاء البصر، قال هشام: «**فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله وعز، فإنّه إن فعل ذلك لم يتوهم إلا ما في الهواء الموجود، كما قلنا في أمر البصر تعالى الله أن يشبه الأشياء**»(٥١).

وهكذا، يستند هشام إلى نظرية المعرفة، لينقد ويرفض التشبيه الذي كان متفشياً في عصره، ولو أنّ هشامنا نفسه لم يسلم منه ومن التجسيم المنسوب إليه من خصومه المعتزلة. ولعلّ في هذا النص السابق عن نظرية المعرفة إن صدق، لدلالة كبيرة على تنزيه هشام عما نُسب إليه، بل إلصاق التهمة بخصومه من المعتزلة الذين نسبوا إليه هذه الآراء(٥٢).

٦- العشق عند هشام:

والكلام عن المعرفة الحسية والعقلية، يجرّنا للحديث عن العشق عند هشام، بمعنى هل أن العشق عنده عن طريق الحس أو العقل (القلب)؟ وهل هو اختيار أم اضطرار؟ وما علة وجوده بعد أن لم يكن، وزواله بعد كونه؟ وهل هو فعل النفس أو الجسم وطباعه؟

يقول المسعودي (ت ٣٤٦ هـ) في «**مروج الذهب**»:

ذهب بعض الأطباء إلى أن العشق طمع يتولد في القلب(٥٣)... وقال بعضهم: إن الله خلق كل روح مدورة على هيئة الكرة، وجزّأها أنصافاً، وجعل في كل جسد نصفا، فكل جسد لقي الجسد فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه، كان بينهما عشق ضرورة للمناسبة القديمة... واعتلوا بدلائل من القرآن والسنن(٥٤). قال أفلاطون: «**ما أدري ما الهوى؟ غير أنه جنون إلهي، والعشق قوة غريزية متولدة من وساوس الطمع وأشباح التخيل للهيكل الطبيعي**»(٥٥).

وقال أرسطو: إنه جهل عارض صادف قلباً فارغاً، دقّ عن الأفهام مسلكه، وخفي عن

الأبصار موضعه... ثم يتغشى على سائر الأعضاء، فيبدي الرعدة في الأطراف، والصفرة في الأبدان، واللجلجة في الكلام، والضعف في الرأي والزلل والعثار، حتى يُنسب صاحبه إلى الجنون[٥٦].

ويذكر المسعودي (ت ٣٤٦ هـ) أن لهشام بن الحكم رأياً في العشق، وقد قاله في مجلس يحيى بن خالد البرمكي الذي ضمّ كلا من علي بن ميثم التمّار (ت ١٨٣ هـ) وكان إمامي المذهب ومن متكلمي الشيعة المشهورين؛ وأبو مالك الحضرمي، وهو خارجي المذهب؛ ومحمد بن الهذيل العلاّف (ت ٢٢٧ أو ٢٣٠) وكان معتزلي المذهب وشيخ البصريين؛ والنظّام المعتزلي وكان من نظّار البصريين في عصره؛ وغيرهم، وعدّ المسعودي عشرة أشخاص قد قالوا في ذلك، حتى طال الكلام في العشق[٥٧].

وما يهمني من هذا كله، هو رأي هشام في العشق باعتباره موضوع بحثنا.

«قال هشام: أيها الوزير، العشق حبالة (مصيدة) نصبها الدهر، فلا يصيد بها إلا أهل التخالص في النوائب، فإذا علق المحب في شبكتها ونشب في أثنائها، فأبعد به أن يقوم سليماً أو يتخلص وشيكاً، ولا يكون إلا من اعتدال الصورة، وتكافؤ في الطريقة، وملاءمة في الهمة، له مقتل في صميم الكبد، ومهجة القلب، يعقد اللسان الفصيح، ويترك المالك مملوكاً، والسيد خولا (عبداً)، حتى يخضع لعبد عبده»[٥٨].

إن هذا النص الرائع لهشام، يُفيد أمراً هاماً، وهو وجود الحس الأدبي والروحي عند هشام، ومن المؤسف حقاً أنه لم نعثر إلاّ على هذا الكلام لهشام في هذا المجال. ومهما يكن، من الضروري جداً دراسة هذا النص اليتيم لهشام وتحليله ومقاربته مع الآراء الأخرى.

يظهر هشام في هذا النص، مفكراً، بوّب آراءه وحلّلها، فبدأ بتعريف العشق أولاً ومن ثم بيّن شروطه وأخيراً عرض نتائجه.

٧- تعريفه أو رسمه:

العشق عند هشام هو «**مصيدة نصبها الدّهر**». ويعرف التهانوي (ت ١١٥٨ هـ) «**الدهر بأنه في الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، ومدة الحياة، وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين؛ لأنه عندهم هو عبارة عن مقارنة حادث لحدث**»[٥٩].

وهذا يعني، أن العشق عند هشام، حدث قد يحدث في أي وقت؛ وذلك عندما يلتقي

العاشق والمعشوق، أو الإنسان العاشق مع الإنسان المعشوق في وقت محدد وزمن محدد. وإذا صدق الاستنتاج، فهذا يدل على أن هشاماً يرفض مقولة: إن العشق نتيجة الروح المدوّرة القديمة المجزأة أنصافاً، والتي يحصل العشق عندما يلتقي النصف مع النصف الآخر[٦٠].

٨- شروطه:

وتأكيداً على أن العشق يحدث بحدث معين، يرى هشام أنَّ شروط العشق هي:

١- اعتدال الصورة.

٢- تكافؤ في الطريقة.

٣- ملاءمة في الهمة.

هذه شروط حسيّة ومحسوسة، فاعتدال الصورة إشارة إلى الشكل المقبول الذي لا نتوء فيه ولا نفور، وهذا يعني، أن هشاماً يرفض من ادعى أنه عشق الجنّ، أو أنَّ العشق قد يحصل ما بين الإنسان والجن[٦١].

وأيضاً، هو نقد على «فيثاغورس» الذي رأى أنه «**ليس شرط العشق الحس**»[٦٢]. فلعلّ هشاماً يريد أن يقول: إنّ النظر عندما يرى الصورة المعتدلة يكون سبباً للعشق؛ بالطبع إذا وقع الإنسان في مصيدة العشق، وهذا النظر «**له مقتل في صميم الكبد ومهجة القلب**». وكأن هشاماً هنا، يطبّق نظريته في المعرفة، حيث اعتبر الحواس أولاً، ومن ثم يكون الوهم ودور العقل. وكذلك في العشق، فاعتدال الصورة الذي يُدرك بالحواس سببٌ ليكون به مقتل القلب. وهذا الرأي يرفض أن يكون العشق كما يقول أفلاطون، بأنه قوة غريزية[٦٣]، أو يطبع على الأفئدة[٦٤]، حسب رأي العلاّف المعتزلي.

وإلى جانب اعتدال الصورة، اشترط هشام التكافؤ في الطريقة والملاءمة في الهمة، وهذا إشارة إلى تبادل النظريات والمشاعر والأحاسيس.

٩- نتائجه:

ويرى هشام بأنه إذا ما وقع أي إنسان في هذا العشق، فينتج عنه آثار عديدة. منها:

١- نادراً ما يخرج العاشق سليماً.

٢- له مقتل في الكبد والقلب.

٣- يعقد اللسان.

٤- يترك المالك مملوكاً والسيد عبداً.

٥- يخضع العاشق لمعشوقه.

ويشير أرسطو، إلى أنَّ العشق يؤدي إلى اللجلجة في الكلام(٦٥)، وهذا شبيه بعقد اللسان الفصيح عند هشام، ولعل هشاماً يُعيد تاريخ العشق والعاشقين في نتائجه هذه، «فيروى عن مجنون ليلى، أنها مرّت به ذات يوم فدعته إليها لتحدثه، فقال لها: «دعيني عنك فإني مشغول عنك بليلى»(٦٦). أو ما ذُكر عن «أخوين من امرأة يقال لهما فضل وفُضيل، قضى أحدهما، فلما دُفن طأطأ الآخر بنظره، فلما سُوِّي عليه اللبن أنشد:

سأبكيك لا مستقصياً فيض عَبْرة ولا مبتغٍ بالصبر عاقبة الصبر

ثم عاد فلزم المنزل حتى قضى من الغد»(٦٧).

وكلام هشام هذا يتوافق مع أرسطو أيضاً الذي رأى: أنَّ العشق نصف الأمراض وجلّ الآلام(٦٨). والعاشق يخضع لمعشوقه في كلّ الأحوال، فإذا مرض مرض معه وإذا ما تعافى تعافى معه. ويقرب من هذا قول الشافعي:

مَرضَ الحبيبُ فعدتُهُ فَمَرضتُ من حذري عليه

وأتى الحبيبُ يعودُني فبرئتُ من نظري إليه(٦٩).

والحديث عن العشق يطول، حتى كُتبت فيه قديماً مؤلفات مستقلة «كتزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق» والذي اعتمد فيه مؤلفه على كتاب «مصارع العشاق» المنسوب إلى أبي بكر محمد بن جعفر البغدادي السرّاج(٧٠).

الهوامش

(١) يقال إنه وضع منذ ثلاثة قرون، على يد الفلاسفة الغربيين، لأنهم اهتموا به اهتماماً خاصاً، حتى خص البعض منهم فلسفته بتبين ما يرجع إلى المعرفة وأدواتها، نظير الفيلسوف كانت (١٨٠٤م)، فإن معظم فلسفته كانت تتلخص في هذا المجال. راجع: الشيخ جعفر السبحاني: نظرية المعرفة، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران، ط١، سنة ١٤١١هـ. ق، ص ١١.

(٢) يذكر ذلك الشيخ جعفر السبحاني في كتابه نظرية المعرفة، م. ن. وفي هذا الكتاب يعالج المؤلف نظرية المعرفة عند الفلاسفة الإسلاميين ويبيّن فيه أن نظرية المعرفة كانت من اهتمامات الفلسفة الإسلامية.

(٣) هشام بن الحكم هو من كبار متكلمي الشيعة الإمامية في القرن الثاني الهجري، ومن تلامذة الإمامين جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم. كان على خصومة فكرية دائمة مع العلاّف المعتزلي، ومنذ مدة حضرت أطروحة دكتوراه عنه في الجامعة الإسلامية في لبنان، اشراف الدكتور رضوان السيد.

(٤) راجع رجال النجاشي ورجال الكشي والفهرست للشيخ الطوسي.

(٥) د. هادي فضل الله: نظرية المعرفة في القرآن، مجلة المعارج، مج١، العدد الثالث والرابع، آذار/ نيسان ١٩٩١، ص ٣١.

(٦) م. ن.

(٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، ١/ ٣٣١، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥٠.

(٨) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٥٠.

(٩) المقدسي: البدء والتاريخ، ١/ ١٦٦.

(١٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، ٢/ ٢٥.

(١١) المفيد: المسائل السرورية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، لاط، لاس، ١/ ٥٧. المجلسي: بحار الأنوار، ٥٨/ ٨٨.

(١٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر (مصدر سابق)، ٢/ ٢٥.

(١٣) الصدوق: التوحيد ٢٨٩، ح٩، باب ٤١، إنه عز وجل لا يعرف إلا به.
المجلسي: بحار الأنوار، ٣/ ٤٩، ٢٢، باب٣، إثبات الصانع.

(١٤) م. ن.

(١٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين (مصدر سابق)، ٢/ ٢٤.

(١٦) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل (مصدر سابق)، ٥/ ٧٤.

(١٧) م. ن.

(١٨) المقدسي: البدء والتاريخ، ٢/ ١٢٣.

(١٩) م. ن.

(٢٠) م. ن.

(٢١) المقدسي: البدء والتاريخ، ٢/ ١٢٣، ١٢٤.

(٢٢) الكليني: الكافي، ١/ ٩٩.

(٢٣) سورة ق، الآية ٣٧.

(٢٤) راجع: «مسند هشام بن الحكم» للمؤلف، دار الهادي، لبنان، ط١، سنة ٢٠٠٦م، موعظة الإمام الكاظم لهشام، رواية رقم ١.

(٢٥) الكليّات لأبي البقاء، ٢٥٧.

(٢٦) المرتضى: الحدود والحقائق، تقديم أحمد الحسيني وإعداد مهدي رجائي، مؤسسة النور للمطبوعات، لبنان، لا. ط، لا. س، وهو في الجزء الثاني من رسائل الشريف المرتضى، ص١٦٧.

(٢٧) الكليني: الكافي، ١/ ٩٩، ح٢، في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

(٢٨) م. ن.

(٢٩) وردت في الأصل «المسام» ولعله تحريف. والأصوب ما ثبتنا أعلاه لارتباط «المشام» بالشم. أما «المسام» فلا معنى لها. وإن كان يُقصد بها اللمس، فإن هشام تحدث لاحقاً عن اللمس واعتبره إدراكاً بالمماسة.

(٣٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (مصدر سابق)، ٢/ ٣٢.

(٣١) م. ن، ٢/ ٦٦.

(٣٢) م. ن. ٢/ ٦٦.

(٣٣) الشريف المرتضى: الحدود والحقائق، ص ١٧١.

(٣٤) البزدوي: أصول الدين، ٨٥.

(٣٥) التفتازاني: شرح المقاصد، منشورات الشريف الرضي، قم، إيران، ط ١، سنة ١٣٧١هـ، ٢/ ١٤.

(٣٦) الكليني: الكافي، ١/ ٩٩، ح٢.

(٣٧) المقدسي: البدء والتاريخ، ١/ ١٧٠.

(٣٨) راجع ابن الهيثم: مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه النظرية، دار القاهرة، مصر، لا. ط، سنة ١٩٤٢م، خصوصاً من ص ٥١ – ٧٧.

(٣٩) الشيخ المفيد: الحكايات، ص ١٠/ ٨٧. الجزء العاشر من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد.

(٤٠) الكليني: الكافي، ١/ ٩٩، ح٢، في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

(٤١) الجرجاني: التعريفات، ص٤٦.

(٤٢) محمد بن الحسن النيسابوري المقري: الحدود والحقائق، تحقيق الدكتور حسين محفوظ، مطبعة المعارف، بغداد، لا. ط، سنة ١٩٧٠م، ص٩٥.

(٤٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (مصدر سابق)، ٢/ ٣١٢.

(٤٤) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص ٨٣.

(٤٥) الكليني: الكافي، ١/ ٩٩، ح٢.

(٤٦) م. ن.

(٤٧) الكشي: رجاله، ١/ ٢٦٧، ح٤٨٢.

(٤٨) الأشعري/ مقالات الإسلاميين، (مصدر سابق)، ١/ ٦٣.

(٤٩) م. ن، ١/ ٦٢.

(٥٠) الكليني: الكافي، ١/ ٩٩، ح٢.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) عالجت هذه المسألة في أطروحتي عن هشام بن الحكم، الباب الأول، وبينّت فيها أن هشاماً ابتلى بنوعين من الخصوم: الأول: فكري وهم المعتزلة. والثاني: عقائدي وهم الغلاة والواقفة. وهؤلاء الخصوم هم ممن نسب إلى هشام التشبيه والتجسيم.

(٥٣) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، سنة ١٩٩١، ج٣/ ٤٠٩، ٤١٠.

(٥٤) م. ن، واعتلوا من القرآن بقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ ... وَادْخُلِي

جَنَّتِي﴾. ومن السنة فيما رواه سعيد بن أبي مريم قال: أخبرنا يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي(ص) أنه قال: «الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»...

(٥٥) م. ن.

(٥٦) بهاء الدين العاملي: الكشكول، دار الكتاب اللبناني والدار الأفريقية العربية ودار الكتب الإسلامية، ط ١، سنة ١٩٨٣، ج ١/ ١٦، الشيخ داوود الإنطاكي: العشق الإلهي، من كتاب تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق، دار المكشوف، بيروت، ط ١، سنة ١٩٥٧، ١/ ٤٨.

(٥٧) المسعودي: «مروج الذهب»، ٣/ ٤٠٦.

(٥٨) المسعودي مروج الذهب، ٣/ ٤٠٦-٤٠٧. الديلمي: كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق ج. ك، فاديه، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، لا. ط، سنة ١٩٦٢م. ص٤٢، مع اختلافات يسيرة. وهو كتاب عن المحبة والعشق بشكل عام كما يصرح بذلك المؤلف في المقدمة.

(٥٩) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/ ١٠٩.

(٦٠) انظر ما ذكرته في بداية الكلام عن العشق نقلاً عن مروج الذهب، ٣/ ٤٠٩-٤١٠.

(٦١) العشق الإلهي، ص٥٥.

(٦٢) المسعودي: مروج الذهب، ٣/ ٤٠٦.

(٦٣) بهاء الدين: الكشكول، ١/ ١٦.

(٦٤) المسعودي: مروج الذهب، ٣/ ٤٠٦.

(٦٥) العشق الإلهي، ٤٨-٤٩.

(٦٦) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ٣/ ٢٨٤ كلمة العشق.

(٦٧) العشق الإلهي، ص ٥٢.

(٦٨) م. ن. ص٥٣.

(٦٩) م. ن. ص٧٣.

(٧٠) م. ن. ص٥، نقلاً عن المقدمة.