

شرح نهاية الحكمة

للعلامة الطباطبائي قدس سره

تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

أحكام الوجود الكلية

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه

السلام

للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقيلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله

عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة -

باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغييري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

تعدّ هذه البحوث جزءاً من مجموعة دروس ألقيناها في شرح نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، حاول تلميذنا فضيلة العلامة الحجة الشيخ علي حمود العبادي دامت توفيقاته أن يخرجها بصيغة كتاب بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفنية والتوضيحية عليها؛ ممّا كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة.

وبعد ملاحظة ما قرّره وجدتُ أنّها تستوعب جميع التفاصيل التي عرضتُ لها بدقّة وعمقٍ وحسن بيان؛ ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهدٍ فكريٍّ وعلميٍّ جليلٍ للكاتب الفاضل بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإنّي إذ أشكر له هذا الجهد المبارك أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمة راجياً أن يواصل الشوط، لاسيّما مع ما تعيشه الأمة من تساؤلاتٍ مختلفة في هذا المجال، آملاً أن تستجيب لبعض تلك المتطلّبات الفكرية والعقائدية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كمال الحيدري

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه وخاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيّدنا محمد، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، عصمة المعتصمين ومنار المهتدين، والسلام على صفوة أصحابه الصالحين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

إنّ الله تعالى قد خلق الإنسان لأجل أن يبلغ غايته، وهي تحقيق كماله المتمثّل بالقرب الإلهي وتحقّق صبغة التوحيد في قلبه؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مَنِ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (البقرة: ١٣٨).

ومن الواضح أنّ جميع العلوم الشرعية تعدّ مقدّمة لوصول الإنسان إلى تلك الغاية، وهي القرب الإلهي وتحقّق التوحيد في قلبه، إلّا أنّ بعض هذه العلوم تكون مقدّمة قريبة وبعضها بعيدة وبعضها متوسّطة. فمثلاً علم الفقه بما يشتمل على المسائل الفردية والاجتماعية والمسائل التي تتكفّل بسياسة المدن وتعمير البلاد وتدبير المنزل وتنظيم العباد، يكون مقدّمة للعمل، والعمل بدوره يكون مقدّمة لحصول المعارف العليا وتحقّق التوحيد في قلب الإنسان. وكذلك علم الأخلاق الذي يعدّ مقدّمة لتهديب النفوس وتركيتها، يعدّ مقدّمة لتهيئة النفس واستعدادها لتلقّي المعارف الإلهية والقرب الإلهي.

ولا يخفى أنّ كمال المعرفة الإلهية والقرب الإلهي يتوقّف على معرفة الإنسان بخالقه ومعرفة صفاته وأسمائه الحسنی وكيفية خلقه للأشياء على

وجهها الأكمل ومعرفة كيفية عنايته تعالى بمخلوقاته وكيفية تدبيرها، مضافاً إلى معرفة النفس الإنسانيّة وطرق اتّصالها بالله تعالى، وغير ذلك من المقدمات التي يتوقّف عليها كمال الإنسان ووصوله إلى القرب الإلهي والسعادة العظمى والشرف العظيم والدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة؛ ذلك لأنّ القرب الإلهي لا يمكن أن يتحقّق إلّا في ضوء معرفة صحيحة بصيرة، كما جاء في الحديث الشريف: «ليس إلى الله طريق يُسلك إلّا بالعلم»^(١). فبالعلم يهتدي الإنسان إلى ربّه: «إنّ بالعلم تهتدي إلى ربّك»^(٢) و«من علم اهتدى»^(٣) وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام يقول: «العمل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلّا بعداً»^(٤).

ويطلق على العلم الذي يُتوصّل بواسطته إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنى... العلم الأعلى، أو الفلسفة الأولى، كما ذكر ذلك العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة بقوله: «الحكمة الإلهيّة هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمّى أيضاً: الفلسفة الأولى، والعلم الأعلى، وموضوعه: الموجود بما هو موجود. وغايته: تمييز الموجودات الحقيقيّة من غيرها، ومعرفة العلل العالية للموجود وبالأخصّ العلّة الأولى التي إليه تنتهي سلسلة الموجودات، وأسمائها الحسنى، وصفاتها العليا، وهو الله عزّ اسمه»^(٥). وعلى هذا الأساس يكون العلم الأعلى أو الفلسفة الأولى من أشرف

(١) مصباح الشريعة المنسوب إلى الإمام الصادق: ص ١٤.

(٢) روضة الواعظين: ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٥.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٤٤.

(٥) بداية الحكمة: ص ٧.

العلوم، لأنَّ شرف العلم بشرف موضوعه وغايته، وإلى ذلك أشار صدر المتأهّلين في الأسفار بقوله: «ثم اعلم إنّ هذا القسم من الحكمة [أي قسم الإلهيات بالمعنى الأخصّ] الذي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥) وقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦) وهو مشتمل على علمين شريفيين أحدهما العلم بالمبدأ، وثانيهما العلم بالمعاد. ويندرج في العلم بالمبدأ: معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد: معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات. وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما، فقال جلّ ثناؤه في مدح الناظرين في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الفطرة الدالّة على عظمة المبدع وتوحيده: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١)، وقال في مدح الناظر في أمر نفسه والمزكّي لها عن الأغشية الماديّة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠)»^(١).

ومن الواضح أنّ المعيار والملاك الذي يعتمد عليه هذا العلم الذي يتوصّل من خلاله إلى معرفة الواجب هو العقل والتعقّل، ولعلّ هذا من الواضحات التي تعلو على البرهنة والاستدلال، فمثلاً: إنّنا نجد قضية توقّف إثبات وجود الباري تعالى على العقل واضحة لا ريب فيها، إذ لا يمكن الاستدلال على وجود الباري تعالى بواسطة الشرائع بما هي شرائع؛ لأنّ مشروعية الشرائع إنّما هي بانتسابها إلى الله تعالى، وعلى هذا فالإيمان بها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٩.

متوقّف على الإيمان بوجود الله تعالى. فلو أخذ الاستدلال على وجود الله تعالى من الشرائع، للزم الدور الباطل. ولذا نجد أنّ موقف الأنبياء حيال إثبات وجود الله تعالى هو موقف المذكر والمنبه للاستدلال العقلي، وهكذا بالنسبة لأصول الدين الأخرى.

ومن هذا المنطلق نجد هذا الحشد المتنوّع من النصوص القرآنية والروائية التي تؤكد أهميّة العقل.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ العقل وإن كان له إطلاقات متعدّدة لا يناسب التعرّض لها دور المقدّمة، لكن ما نتوخّاه من العقل في هذه المقدّمة هو تلك القوّة التي من خلالها يتوصّل الإنسان إلى معرفة الواجب تعالى وأسمائه الحسنى ونحوها من مقدّمات وصول الإنسان إلى القرب الإلهي وتحقّق التوحيد في قلبه.

إلا أنّ النقطة الجديرة بالذكر هي أنّ القول بأنّ العقل أساس المعارف الإلهيّة لا يعني أنّ العقل هو المعيار والملاك الوحيد في جميع مسائل الدين، لأنّ العقل مهما كان له دور في الوصول إلى المعارف الإلهيّة العليا، إلاّ أنّه له حدود لا يتجاوزها ويقف عاجزاً عن معرفة جملة من المسائل الأخرى، من قبيل التفاصيل الجزئية لكثير من مسائل الشريعة كتفاصيل المعاد وتفاصيل العبادات ونحوها من المسائل الأخرى التي لا يمكن للعقل إبداء الرأي فيها.

والشيء الذي يسترعي الالتفات هو أنّ البحث في معرفة الواجب تعالى ليس غاية في نفسه، كما أشرنا آنفاً، وإنّما هو وسيلة وواسطة لتحقيق القرب الإلهي ونيل السعادة العظمى. فلو لم يكن الباعث على هذا العلم طلب الحقّ والقرب الإلهي، وإنّما كان هو نفس العلم وتعلّم فنونه لا غير، فلا يكون علماً إلهياً ولا حكمته حكمة إلهية. لذا يقول صدر المتألّهين في المقام: «وليعلم أنّ معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها... مجرد البحث، كما

هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض»^(١).

ومن الواضح أن مباحث الإلهيات بالمعنى الأعم من أهم المقدمات التي يتوقف عليها الوصول إلى الهدف وهو البحث في معرفة الواجب تعالى الذي يعد وسيلةً وواسطةً لتحقيق القرب الإلهي كما أشرنا.

منهج التقرير

من الواضح أن مادة الشرح هي مجموعة من الدروس التي ألقاها سماحة الأستاذ على مجموعة من الطلبة في حوزة قم المقدسة، وقد اقتضى تقريرها بالشكل المائل أمامك عزيزي القارئ اتباع منهج خاص، تبعاً لما تمليه طبيعة تحويل الدروس إلى مادة مقروءة. ويمكن تلخيص منهج التقرير بالنقاط التالية:

١. الحفاظ على تسلسل البحث على وفق ما كان عليه في المتن، ما عدا بعض الأبحاث التي اقتضى تنظيمها التقديم والتأخير.
٢. استحداث عناوين أخرى تسهم في سهولة المطالعة ومعرفة محتوى ومضمون البحث.
٣. تدوين الأبحاث وفتحها في ضوء مراجعة عدد من المصادر الأخرى.
٤. بحث المسألة من وجهة النظر الكلامية في ضوء النصوص القرآنية والروائية، والمصادر الأخرى التي أحال إليها السيد الأستاذ.
٥. في نهاية كل بحث وضعت تعليقات السيد الأستاذ على المتن توضيحاً له، أو ما أفاده دام ظلّه من ملاحظات أخرى، تحت عنوان «تعليق على النص».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١١.

١٢ شرح نهاية الحكمة - ج ١

٦. كما ذيلت كلّ فصل ببحوث إضافية تحت عنوان: «بحوث تفصيليّة».
٧. التأكّد من سلامة النصوص المقتبسة من مصادرها الأصلية. وكذلك تخريج الأقوال من المصادر المعتمدة.
٨. حرصت على الإفادة من المصادر والمراجع الأساسية والقديمة لأصالتها.

إهداء

أسأل الله تعالى أن يتقبّل مني هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول،
متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل
البيت وأن تكون موضع رضاهم.
وفي الختام لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل لأخي العزيز عبد الرضا
افتخاري؛ لما بذله من جهد مشكور بالمراجعة اللغوية للكتاب وإخراجه بهذه
الصورة الجميلة.

قم المقدّسة/ عشّ آل محمّد صلى الله عليه وآله

علي حمود عناد العبادي

الثالث من ربيع الثاني ١٤٣٢ هـ

المدخل لهذه الصناعة

(١) وجه الحاجة إلى الفلسفة

(٢) منهج البحث في الفلسفة

(٣) موضوع الفلسفة

(٤) تعريف الفلسفة

• بحوث إضافية

١. قاعدة: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً

٢. عجز الإنسان عن معرفة الجوهر

٣. قاعدة: لا برهان على الجزئيات

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الطاهرين.

كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة
إنّا معاشر الناس أشياء موجودة جدّاً، ومعنا أشياء أخرى موجودة،
ربّما فعلت فينا أو انفعلت منّا، كما أنّا نفعل فيها أو ننفع منها.
هناك هواء نستنشقه، وغذاء نتغذى به، ومساكن نسكنها
وأرض نتقلّب عليها، وشمس نستضيء بضياؤها، وكواكب نهتدي
بها، وحيوان ونبات وغيرها.
وهناك أمور نبصرها، وأخرى نسمعها، وأخرى نشمّها، وأخرى
ندوقها، وأخرى وأخرى.

وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نحُبّها أو نبغضها،
وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفّر منها،
وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان، أو الانتقال من مكان أو
إلى مكان، أو الحصول على لذّة أو الاتّقاء من ألم، أو التخلص من
مكروه أو لما ربّ أخرى.

وجميع هذه الأمور التي نشعر بها - ولعلّ معها ما لا نشعر بها -
ليست بسدى؛ لما أنّها موجودة جدّاً وثابتة واقعا. فلا يقصد شيء
شيئاً إلاّ لأنّه عين خارجيّة، وموجود واقعيّ، أو منته إليه ليس وهماً
سرابياً، فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيّة

مطلقاً، إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب، فلا يزال الواحد منّا، وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور، يرى نفسه موجوداً واقعياً ذا آثارٍ واقعية، ولا يمس شيئاً آخر غيره إلا بما أن له نصيباً من الواقعية.

غير أنا كما لا نشك في ذلك، لا نرتاب أيضاً في أنا ربّما نخطئ، فنحسب ما ليس بموجود موجوداً أو بالعكس، كما أن الإنسان الأولي كان يثبت أشياء ويرى آراءً ننكرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها، وأحد النظريين خطأ لا محالة، وهناك أغلاطٌ تُبتلى بها كل يوم، فنثبت الوجود لما ليس بموجود، وننفيه عما هو موجود حقاً، ثم ينكشف لنا أنا أخطأنا في ما قضينا به.

فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة، وتمييزها بخواص الموجودية المحصلة، ممّا ليس بموجود، بحثاً نافياً للشك منتجاً لليقين؛ فإنّ هذا النوع من البحث، هو الذي يهدينا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية. وبتعبير آخر: بحثاً تقتصر فيه على استعمال البرهان، فإنّ القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة، كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات.

فإذا بحثنا هذا النوع من البحث، أمكننا أن نستنتج به: أن كذا موجود، وكذا ليس بموجود. ولكن البحث عن الجزئيات خارج من وسعنا، على أن البرهان لا يجري في الجزئي بما هو متغير زائل. ولذلك

بعينه ننعطفُ في هذا النوع من البحثِ إلى البحثِ عن حالِ الموجودِ على وجهِ كَلِّ، فنستعلمُ به أحوالَ الموجودِ المطلقِ بما أنَّه كَلِّ. ولَمَّا كان من المستحيلِ أن يتَّصفَ الموجودُ بأحوالٍ غيرِ موجودةٍ، انحصرتِ الأحوالُ المذكورةُ في أحكامٍ تُساوي الموجودَ من حيثُ هو موجودٌ، كالخارجيةِ المطلقةِ، والوحدةِ العامةِ، والفعليَّةِ الكليَّةِ المساويةِ للموجودِ المطلقِ، أو تكونُ أحوالاً هي أخصُّ من الموجودِ المطلقِ، لكنَّها وما يقابلها جميعاً تُساوي الموجودَ المطلقِ، كقولنا: «الموجودُ إمَّا خارجيٌّ أو ذهنيٌّ»، و«الموجودُ إمَّا واحدٌ أو كثيرٌ»، و«الموجودُ إمَّا بالفعلِ أو بالقوَّةِ»، والجميعُ - كما ترى - أمورٌ غيرُ خارجةٍ من الموجوديةِ المطلقةِ، والمجموعُ من هذه الأبحاثِ هو الذي نُسميه الفلسفة.

الشرح

الغرض من هذا المدخل: هو البحث في أمورٍ ذكرها المصنّف بصورةٍ مندجّةٍ وبعبارةٍ واحدة. وفيما يأتي يقع البحث في هذه الأمور بالترتيب:

(١) وجه الحاجة إلى الفلسفة

من الوظائف الأساسية للبحث الفلسفيّ: تمييز الواقعيّات عن غيرها^(١)، وقد توصّل المصنّف إلى هذه الوظيفة من خلال بيان عدد من المقدّمات:

١. الإنسان كائنٌ موجودٌ ومعه أشياء أخرى

وهذه المقدّمة بديهيّة؛ لبداهة علمنا بوجود الناس في هذا العالم، ووجود أمورٍ واقعيّة كالإنسان والمياه والكواكب، وكذلك نشعر بالوجدان بأفعالنا وانفعالاتنا عمّا وراءنا، ومن الواضح استحالة الفعل والانفعال عن شيءٍ غير موجود، إذن توجد أشياء واقعيّة في هذا العالم.

إذن علمنا بوجود العالم الخارجيّ بديهيّ، لأنّه وإن كان علماً حاصلًا بواسطة، إلّا أنّه من قبيل الفطريّات التي لا تغيب قياساتها عن الذهن.

وقد ذكر المصنّف قدّس سرّه هذه المقدّمة على الرغم من بدايتها، وذلك لأجل الردّ على منكري هذه الحقائق من السفسطائيّين، الذين أنكروا كلّ وجودٍ خارجيّ، وبلغ بهم الأمر إلى إنكار وجود أنفسهم.

ولا يضّرّ علمنا البديهيّ بهذه الواقعيّات ما يقوله علماء الطبيعة اليوم من التشكيك في كون الكيفيّات المحسوسة موجودةً في الخارج على ما هي عليه في الحسّ، وذلك لأنّ علمنا بوجود العالم الخارجيّ ليس من المحسوسات، بل

(١) هنالك فوائد وحاجات أخرى للفلسفة، نتعرّض لها في المباحث التفصيليّة في آخر البحث.

مُستفادٌ من علمنا الحضوريّ بانفعالنا عمّا وراءنا. فسواءً كان إدراكنا الحسيّ خطأ أم لا، فنفس الإدراك - وهو انفعالنا - أمرٌ وجدانيّ لا مجال لإنكاره أو الشكّ فيه. ولما كان الانفعال عن العدم مستحيلًا، يثبت لنا اليقين بوجود ما وراءنا، نظير ما إذا سمعت خبراً من مخبر، حيث تتيقّن بوجود المخبر وإن كان خبره مشكوكاً فيه، بل مقطوع الكذب.

إذن، هذه المقدمة تقول بوجود أشياء حقيقية حولنا، وكون الإنسان موجوداً حقيقياً خارجياً يتأثر بالأشياء التي حوله وتؤثر فيه.

٢. الأشياء الخارجية حقيقة وليست وهماً

هذه المقدمة تأكيدٌ للمقدمة السابقة، التي تقول بأن جميع هذه الأمور التي يشعر بها الإنسان من حوله ليست باطلة، وأنها ليست من الوهم، بل هي موجوداتٌ واقعية، وليست سراباً ووهماً. لكن الشيء الذي يُريد المصنّف قدّس سرّه إضافته في هذه المقدمة هو: أن ما يُدركه الإنسان على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الحقائق. وهي عبارة عن المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج، من قبيل: مفهوم الأرض، والسماء، والماء، والهواء، والإنسان، والفرس ونحو ذلك من التصوّرات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسمٌ سيّال، والتفّاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات. وهذه المفاهيم هي علومٌ وإدراكاتٌ تحقّقت عندنا نتيجة الفعل والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجية وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكية^(١).

القسم الثاني: الاعتباريات. وهي عبارة عن المفاهيم التي ليس لها مصاديق واقعيّة في الخارج، ولكنّ العقل يعتبر لها مصداقاً، أي: إنّ الشيء الذي ليس

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ١١٤، أصول الفلسفة، المقالة السادسة.

هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم، فالعقل يعتبر له مصداقاً. ولأجل التمييز بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية يمكن الاستعانة ببعض الأمثلة، فحينما نحلل الرئاسة والمروسة والمالكية والمملوكية، لا نجد بحسب الواقع الخارجي من الإنسان الرئيس إلا إنسانيته ووجوده الخارجي، وأما رئاسته فهي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرووس. وكذلك لو جئنا إلى الكتاب المملوك، فالذي له تحقق خارجي إنما هو الكتاب، وأما مملوكيته فهي أمر اعتباري لا يتجاوز حدّ الذهن. وعلى هذا القياس، فلو شكّل ألف جنديّ فوجاً واحداً من الجيش، فإنّ الوحدة اعتبارية بخلاف كلّ جنديّ جنديّ، الذي يعدّ فرداً من هذا الفوج فإنّ وحدته حقيقية؛ وذلك لأنّ الفوج الذي هو مجموع الأفراد لا وجود حقيقي له وراء وجود الأفراد.

ومن خلال هذه الأمثلة، يمكن بيان الفرق بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية فيما يلي:

١. إنّ الإدراكات الحقيقية هي انعكاسٌ للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الإدراكات الاعتبارية، فإنّها فروض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم. فالإدراكات الاعتبارية لا واقع لها وراء ظرف العمل، وما ذكر في كلمات المنطقيين من تقسيم المدركات إلى تصوّر وتصديق، والأقسام الموجودة لكلّ منهما، مرتبطٌ بالإدراكات الحقيقية لا الاعتبارية^(١).
٢. إنّ الإدراكات الحقيقية لها قيمةٌ منطقية، ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقلية للكشف عن حقائق وجودية أخرى، والاعتبارية ليست كذلك.
٣. إنّ الإدراكات الحقيقية ثابتة لا تتغيّر بتغيّر حاجات الإنسان، ومن هنا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ١١٥، أصول الفلسفة، مقدّمة المقالة السادسة.

فهي دائميّة وضروريّة وكلّية، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها تابعةٌ لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيّرةً ويناها قانون التكامل والارتقاء. وهذا هو سبب كونها مؤقّتةً ونسبيّةً وغير ضروريّة^(١).

القسم الثالث: الوهميّات. وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي لا حقيقةً ولا اعتباراً، بل هي باطلةٌ من الأساس، كتصوّر الغول والعنقاء ونحوهما.

وبناء على ما تقدّم يتّضح: أنّ من أهمّ الأهداف التي ترمي الفلسفة إلى تحقيقها من خلال موازينها الدقيقة: هي «فصل الأمور الحقيقيّة عن الفئتين الآخرين. وتمييز الأمور الاعتباريّة التي تبدو وكأنّها حقيقة من الحقائق، يعتبر من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثيرٍ من الفلاسفة بالنحو الذي أدّى بجملة من العلماء المحدثين في أوربا والذين انصرفوا إلى نقد العقل وفهم الإنسان، أن يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقعٌ خارجيٌّ، وأدّى ذلك إلى انحراف بعضهم نحو السفسطة القائلة: إنّ جميع المفاهيم هي مخلوقات ذهنا، ودفع بعضهم الآخر إلى اختيار أسلوب الشك. وبذلت الفلسفة الإسلاميّة جهداً ملحوظاً في هذا المضمار، وقدّمت تحقيقاتٍ نافعةً للتفكيك بين الاعتباريّات والحقائق»^(٢).

وبهذا يتبيّن: أنّ هناك أشياء حولنا، لها حقيقة واقعيّة، وأنّ هذه الواقعيّة لا يمكن إنكارها مطلقاً، وهذا ما يُشير إليه العلامة الطباطبائي في حاشيته على الأسفار بقوله: «وهذه هي الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة ونجد كلّ ذي شعور مضطراً إلى إثباتها (وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتّى أنّ فرض

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ١١٥؛ أصول الفلسفة، مقدّمة المقالة السادسة.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: ص ٤٦.

بطلانها ورفعها مستلزمٌ لثبوتها ووضعها). فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً، كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً أي: الواقعية ثابتة، وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها، فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً. أي: هي ثابتة من حيث هي مرفوعة. وإذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها، فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية، مفتقرة إليها في واقعيتها، قائمة الوجود بها.

ومن هنا يظهر للمتأمل: أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبهاً بالحقيقة^(١).

والذي يشك في وجود الواقعية فهو شك بحسب اللفظ فقط، والشاهد على ذلك: أن الإنسان الذي يشك في الواقعية مطلقاً ينسب ذلك الشك إلى نفسه فيقول: (أنا شاك في كل شيء) وهذا الكلام يدل على: أن الإنسان وإن كان يظهر الشك في كل شيء، إلا أنه في الوقت نفسه يعتقد بوجود نفسه ووجود شكّه؛ إذ لو لم يكن يعتقد بوجود نفسه وشكّه، لم يُجز نسبة ذلك الشك إلى نفسه؛ لأن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ ثبوت المثبت له، فعلى الأقل: نفس الإنسان وشكّه معلوم الوجود عنده.

٣. الإنسان يخطئ فيحسب ما ليس بموجود موجوداً

يُشير المصنّف قدس سرّه في هذه المقدمة إلى أن معرفة الواقعيّات لا تكون دائماً معرفة حقّة وعلماً مطابقاً للواقع، بل قد يحسب الإنسان ما ليس بموجود موجوداً وبالعكس، فيحسب أن الغول موجود والحظ موجود، ثم تنكشف له الحقيقة، وأنها ليست لها حقيقة ووجود، أو يعتقد بعدم وجود الشيء الكذائي،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤.

ثمّ تنكشف له الحقيقة وأنّه موجود، وهكذا، بل الإنسان كثيراً ما يُخطئ فيرى ما ليس بحقّ حقّاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوهم أنّه لا رابطة ضرورية بين الأفعال والغايات المترتبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، مع أنّ العثور على الكنز ليس غايةً لحفر البئر مرتبطةً به، وهذا هو الخطأ السعيد فيعتقد: أنّ له حقيقةً وواقعاً. وقد يكون الأمر معكوساً فيعتقد ما هو حقٌّ واقعٌ في الخارج باطلاً خرافياً، كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهمون: أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدى هذا الوجود الماديّ المشهود لنا، مع أنّ الفلسفة الإلهية تقول: إنّ هذا البدن الماديّ هو مظهرٌ لحقيقةٍ أخرى وراءه مجردة عن المادّة وقوانينها، وهي التي تؤلّف حقيقة الإنسان.

النتيجة من جميع هذه المقدمات: أنّ الإنسان بحاجة إلى علم يتكفّل تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها، فلو لم نستطع التمييز بين الإدراكات الواقعية والاعتبارية لانتهينا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الغربيين، من تعميم أحكام الإدراكات الاعتبارية إلى الإدراكات الحقيقية، والقول بعدم وجود إدراكاتٍ مطلقةٍ ودائمةٍ وضروريةٍ.

والعلم الذي يتكفّل التمييز بين الأشياء الواقعية والاعتبارية: هو علم الفلسفة القائم على أساس البحث البرهاني المفيد لليقين.

ولا يخفى: أنّ أهمّ التطبيقات لهذه الفائدة المترتبة على الفلسفة، هي الرؤية الكونية، لاسيّما التوفّر على معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته التي تُعدّ من الغايات المهمة للفلسفة كما سيّضح. ولو لم توجد ثمرة تترتب على البحث الفلسفي غير هذه الثمرة الطيبة، لكان ذلك كافياً للحثّ على دراسة هذا الفنّ والوقوف على مسأله. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْذِنُ رَبُّهَا...﴾ (إبراهيم: ٢٤-٢٥).

والتدبر في هذه الآيات يدلّنا إلى: أنّ المراد بالكلمة الطيبة التي شُبّهت

بشجرة طيبة هي كلمة التوحيد، وشهادة أن لا إله إلا هو حقّ شهادته. ومن خلال الوقوف على المسائل الرئيسية للتوحيد يمكن الانتهاء إلى الأصول الأساسية الأخرى، كالنبوة والمعاد وغيرهما. قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ...﴾ (الأنعام: ٩١) حيث نرى أن الآية المباركة تبين: أن من يقول: (إن الله لم ينزل وحياً وكتاباً ولم يبعث رسولاً) لم يقدر الله حقّ قدره، ولم يعرفه حقّ معرفته «فدلّ ذلك على أن من لوازم الألوهية وخصائص الربوبية: أن ينزل الوحي والكتاب لغرض هداية الناس إلى مستقيم الصراط والفوز بسعادة الدنيا والآخرة»^(١) وهذا معناه: أن هناك تلازماً بين الربوبية العامة له تعالى وبين إرسال الرسل وبعث الأنبياء. وكذلك فيما يرتبط بالمعاد نجد القرآن يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمُ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥) حيث بينت الآية: أن إنكار المعاد يستلزم أن يكون الخلق من الإحياء والإماتة عبثاً من غير هدف ولا غاية، وحيث إن الله سبحانه ليس بعبث ولا لاعب كما تبينه الآيات الأخرى، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨-٣٩) إذن لابد أن يكون رجوعٌ وعودٌ إليه تعالى؛ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦).

وبهذا يتضح: أن من أهم التطبيقات لهذه الحقيقة استكشاف الرؤية الكونية وبالأخص التوفر على معرفة الله وأسمائه وصفاته التي تعدّ المحور الأساسي في الرؤية التوحيدية للعالم.

إن قيل: إن معرفة الله وأسمائه وصفاته ليست حكراً على البحوث الفلسفية، بل يمكن معرفة ذلك من خلال علم الكلام من دون الولوج في البحوث

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٧ ص ٢٦٩.

الفلسفية.

الجواب: إنه سيتّضح في بحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ: أن كثيراً من المسائل الأساسية في التوحيد لا يمكن حلّها إلّا من خلال تحقيق وتنقيح جملة من الأصول والقواعد العقلية التي يُبحث فيها في الأمور العامة من الحكمة الإلهية، ولعلّ هذا هو أحد الأسباب في تأخير البحث عن التوحيد ومسائله إلى آخر مرحلة من مراحل هذا الكتاب، مع أنّ الحديث عن الإلهيات بالمعنى الأخصّ - كما ذكرنا سابقاً - يُعدّ ملحقاتاً ببحث الوجوب والإمكان ونحوها من الأمور العامة.

وقد أضاف الشيخ مصباح في تعليقه على نهاية الحكمة غايتين أخريين تترتبان على الفلسفة، هما:

الغاية الأولى: حلّ مسائل لا يتكفّل حلّها غير علم ما بعد الطبيعة.

الغاية الثانية: معرفة مسائل هي مبادئ تصديقية لعلوم أخرى، كبطلان الدور والتسلسل.

وقد ذكر الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة: أنّ الأولى أن يقال في وجه الحاجة إلى الفلسفة: «إنّ الأسئلة المطروحة حول الكون والوجود بوجهٍ مطلق، هذه الأسئلة التي يتبلور في الإجابة عنها مفهومنا العامّ عن العالم ووجهة نظرنا في الكون، مثل أنّه هل هناك شيء؟ وإذا كان، فهل هو واحد، أو كثير؟ وإذا كان كثيراً فهل هذه الكثرات مرتبطة بعضها ببعض ارتباط التعلّق والعلية، أم لا؟ وعلى تقدير ارتباطها كذلك، فهل تنتهي سلسلة العلل والمعاليل إلى مبدأ لا يكون متعلّق الوجود بغيره؟ وهل الإنسان يفنى بالموت، أم إنّ الموت انتقالٌ من دارٍ إلى دارٍ أخرى أوسع؟ أهمّ الأسئلة التي يواجهها كلّ متفكّر متفحّص، وتبعثه فطرته الباحثة إلى حلّها والجواب عنها، والتفكّر حول هذه الأسئلة وأجوبتها - تلك الأجوبة التي لا يمكن العثور عليها إلّا

بالعقل، إذ لا مجال للحسّ والتجربة فيها - هو الذي يجعل حياة الإنسان حياةً طبيّةً إنسانيّةً ويميّزها عن الحياة الحيوانيّة، وأيضاً هو الذي يشكّل الحجر الأساس لمنهج طيلة حياته، فإنّ المفهوم العامّ عن العالم ووجهة النظر إلى الكون أساس ضروريّ لكلّ أيديولوجيّتين^(١).

ورُتّب على ذلك: أنّ مفهومنا العامّ عن العالم ووجهة نظرنا في الكون، هي القاعدة الأولى لارتقاء حياتنا إلى حياةٍ إنسانيّة. وسعادتنا مرتبطةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بهذا المفهوم. والخطأ في فهمه قد يؤدّي بنا إلى الشقاء الأبديّ.

واستشهد لذلك بما رواه الصدوق قدّس سرّه في كتاب عيون أخبار الرضا صلوات الله وسلامه عليه: «أنّه عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ يعني: أعمى عن الحقائق الموجودة»^(٢).

وبناءً على ما تقدّم يتّضح: أنّ العلم المتكفّل للإجابة على الأسئلة المذكورة إجابةً يقينيّةً هي الفلسفة الأولى، فإنّها العلم الباحث عن الوجود بقولٍ مطلق. قال الشهيد مطهري قدّس سرّه: «إذا شبّهنا عالم الوجود ببدن الإنسان، فالفرق بين الفلسفة والعلوم الأخرى هو: أنّ الفلسفة تبحث في القوانين والأحكام المرتبطة بكلّ بدن الإنسان مثل: أنّ هذا البدن منذ متى وجد؟ وإلى متى يستمرّ؟ وهل لهذا البدن وحدة واقعيّة؟ أم إنّ وحدته اعتباريّة ولا تتجاوز حدّ الارتباط الآلي، أي: الوحدة الصناعيّة؟ وهل هذا البدن بمجموعه يسعى لهدف أم إنّّه موجود بلا هدف؟... ولكنّ العلوم تبحث حول الخواصّ والأحكام المرتبطة بكلّ واحدة من أعضاء البدن؛ بناءً على هذا يجب القول في

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٧.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ص ٤٣٨.

مقام التشبيه: إنّ الفلسفة هي علم البدن والعلوم الأخرى هي علم العضو^(١).
وهناك فوائد وثمرات أخرى للفلسفة نتعرّض لها في البحوث اللاحقة.

(٢) منهج البحث في الفلسفة

إنّ الفلسفة لا تستطيع تمييز جميع الحقائق الجزئية بما أنّها جزئية، بل يمكن للفلسفة تمييز الموجودات على وجه كليّ، بأن تُعرّفنا بأحوال وخصائص الموجود المطلق، لنجعلها معياراً وضابطاً لتشخيص الحقائق عن الوهميات.
مضافاً إلى: أنّ البحث الذي يفيد اليقين ويوصل إلى الواقع هو بحث البرهان، وهو لا يتناول الجزئيات والقضايا الشخصية، لأنّ الجزئيّ متغيّر، وكلّ متغيّر لا يجري فيه البرهان، فالجزئيّ لا يجري فيه البرهان، ولكي يتّضح ذلك لابدّ من عرض أقسام الاستدلالات العقلية وبيان منهج البحث في الفلسفة.

أقسام الاستدلالات العقلية

الاستدلال العقليّ على أقسام، تبعاً لكيفية السير في المقدمات للوصول إلى النتائج؛ لأنّ السير في المقدمات للوصول إلى النتائج على أقسام، وهي:
١. التمثيل: وهو السير من جزئيّ إلى جزئيّ، وهو قائم على أساس التمثيل والمشابهة.

٢. الاستقراء الناقص: وهو قائم على أساس السير من الجزئيّ إلى الكليّ؛ لأنّ الاستقراء الكليّ لا يوجد فيه جزئيّ وكليّ، لأنّ النتيجة فيه مساوية للمقدمات، إذن الاستقراء الناقص سيرٌ من الجزئيّ إلى الكليّ، كما إذا استقرأنا عشر قطع من الحديد ورأيناها تتمدّد بالحرارة، فنستتج: أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة.

(١) منطق وفلسفة الشهيد مطهري: ص ١٣٠.

ومن الواضح: أنّ التمثيل والاستقراء الناقص لا يوصلان إلى اليقين المنطقيّ، وذلك لأنّ التمثيل هو الانتقال من حكم أحد الأمور الجزئية إلى الحكم على جزئيّ آخر لجهة مشتركة بينهما، وهو لا يفيد اليقين مطلقاً؛ لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في جهة من الجهات أن يتشابه من جميع الوجوه، مضافاً إلى ما ذكره من: أنّ الجزئيّ لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، فلا يفيد اليقين البسيط فضلاً عن اليقين المنطقيّ المركّب.

وأما الاستقراء فالتأمّ منه متعذّر، لأنّ أكثر القواعد العامّة غير متناهية الأفراد والأحوال والخصائص، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التأمّ فيها. وأما الاستقراء الناقص، فإذا لم يرجع إلى طريق الاستنباط والقياس لا يفيد اليقين؛ لأنّه انتقال من الخاصّ إلى العامّ، ومن الجزئيّ إلى الكلّي، وهو لا يعطي اليقين بالنتيجة، إذ لا يمكن الحكم بقضيّة عامّة وكلّيّة ما لم يحصل استقراء لجميع أفرادها^(١).

٣. القياس: وهو السير من الكلّي إلى الجزئيّ، كما لو قلنا: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، ينتج: أنّ العالم حادث. فهذا سير من الكلّي إلى الجزئيّ. إذا تبين هذا نقول: إنّ المنهج المتّبع في المسائل الفلسفيّة هو القسم الثالث، وهو القياس الذي تكون مقدّماته برهانيّة لا جدليّة ولا خطائيّة، والنتيجة المترتبة على هذا القياس هي نتيجة يقينيّة باليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي من جملة شرائطه أربعة وهي:

(١) لا يخفى: أنّ الشهيد الصدر ذكر في كتابه (الأسس المنطقيّة للاستقراء) إمكان الوصول إلى اليقين من غير طريق القياس؛ وذلك من خلال الاستقراء، لكنّ الشيء الذي ينبغي الالتفات إليه هو: أنّ ما ذكره السيّد الشهيد غاية ما يمكن الوصول من خلاله هو الاطمئنان، أو اليقين البسيط على أفضل التقادير، ولا يفيدنا اليقين المركّب، وقد ذكر هذا البحث ساحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري في كتاب «المذهب الذاتيّ في نظريّة المعرفة» (المقرّر).

الشرط الأول: أن يكون بين المحمول والموضوع علاقة ضرورة.

الشرط الثاني: أن تكون العلاقة بينهما علاقة دائمية.

الشرط الثالث: أن تكون العلاقة بينهما كلية.

الشرط الرابع: أن تكون العلاقة بينهما علاقة ذاتية.

ولذا تكون النتيجة يقينية باليقين المنطقي المركب، وهو العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر في جميع الأحوال والأزمنة، وعلى هذا فالمنهج المتبع في مسائل الفلسفة هو المنهج البرهاني، الذي ينتج اليقين المضاعف، وليس الظن والتقليد، وهو المتابعة من دون دليل.

هذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني»^(١).

وهذا ما أشار له المصنف في تعليقه على الأسفار بقوله: «الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتية لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة، بل هو مما يوجب البحث البرهاني في العلوم البرهانية، على ما بين في كتاب البرهان.

توضيحه: إن البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين، يجب أن يتألف من مقدّمات يقينية، واليقين: هو العلم بأنّ كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، والمقدّمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية، أي: في الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف. وأن تكون دائمة، أي: في الصدق بحسب الأزمان، وإلا كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠.

وأن تكون كلية، أي: في الصدق بحسب الأحوال، وإلا كذب في بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف. وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه، لم يحصل يقين، وهذا خلف»^(١).

ولما كان المنهج المتبع في تحقيق المسائل الفلسفية هو البرهان، فعليه فتكون الجزئيات خارجة عن البحث الفلسفي؛ لأن الجزئي لا يجري فيه البرهان؛ لأن من شرائط البرهان: أن تكون مقدماته كلية، لكي تكون صادقة في جميع الأفراد المذكورة فيها وصادقة أيضاً في جميع الأحوال، فلو كانت إحدى مقدمات القياس جزئية لأمكن أن تكون كاذبة في بعض الأفراد والأحوال، وبذلك لم يبق لنا يقين بالنتيجة، وعليه فلا يكون القياس برهاناً مفيداً لليقين. مضافاً إلى أن الجزئي متغير في ذاته وأحواله، وعليه لم تكن الأحكام الجارية فيه كلية، بل الأحكام فيه صادقة في بعض الأحوال، فلم يبق لنا اليقين بتلك الأحكام، فلا يجري فيه البرهان، مثلاً: إذا قلنا: إن زيدا متحركاً بالإرادة، وكل متحرك بالإرادة حساس، تكون النتيجة: (كل زيد حساس) ومن الواضح: أن هذه النتيجة ليست يقينية؛ وذلك لأن الصغرى فيه وهي (زيد متحرك بالإرادة) قضية جزئية وهي غير صادقة في جميع الأحوال والأفراد، لأن بعض أفراد زيد أموات، والميت لا يتحرك بالإرادة، وعلى هذا فالصغرى، وإن كانت صادقة في بعض الأفراد والأحوال، إلا أنها كاذبة في البعض الآخر، وعليه فلم تكن الصغرى يقينية، فلا يكون القياس برهاناً^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٠، حاشية رقم (١).

(٢) انظر: البرهان: ص ٣٤؛ النجاة: ص ١٤٣؛ البصائر النصيرية: ص ١٦٧.

(٣) موضوع الفلسفة

البحث في موضوع الفلسفة يبتني على أصلٍ موضوعيٍّ، وهو: أن يكون لكلِّ علمٍ موضوع، أمّا إذا لم يكن لكلِّ علمٍ موضوع - كما ذهب لذلك بعض الأعلام - فلا معنى للبحث في موضوع الفلسفة.

والموضوع في كلّ علم: هو ما تدور حوله مسائل ذلك العلم، ولا يخفى: أنّ البحث في موضوع كلّ علم، من المباحث التي استحوذت على اهتمام الباحثين القدماء، لذا نجدهم يبحثون في مقدّمة كلّ علم حول موضوع ذلك العلم.

وعلم الفلسفة هو واحد من العلوم التي أثبتوا لها موضوعاً. أمّا ما هو موضوع الفلسفة، فهو الموجود بما هو موجود من دون أن يتقيّد بقيدٍ خاصٍّ، أي: إنّ الفلسفة تجيب على الأسئلة التي تتعلّق بالموجود بما هو موجود، من دون أن يتقيّد بقيدٍ خاصٍّ، سواءً كان ذلك القيد طبيعياً أم رياضياً أم منطقيّاً أم غيره.

بعبارةٍ أخرى: إنّ الفلسفة تبحث في العوارض الذاتية والعناصر المشتركة بين جميع الموجودات، وهو ما لا يبحث في أيّ علم من العلوم الأخرى، لأنّ بقيّة العلوم غير الفلسفة، تبحث في الموجود المقيّد ببعض القيود الخاصّة، فعلم الطبيعيات مثلاً بكلّ فروعها من الفيزياء والكيمياء والذرّة والجولوجيا والفلك وغيرها تبحث في الموجود بما هو جسم، أي: بما هو مقيّد بالجسميّة، فالجسم هو موضوع العلوم الطبيعيّة، أمّا علم الرياضيات فهو يبحث عن الموجود بما هو كمّ، كما أنّ الأخلاق موضوعها النفس، وموضوع المنطق المعقولات الثانية المنطقيّة، وهكذا.

وعلى هذا الأساس فإنّ الفلسفة تبحث في العناصر المشتركة للموجود بما هو موجود، من دون أن يتقيّد بقيدٍ خاصٍّ.

فالفلسفة تبحث في العناصر المشتركة للموجود، ومن العناصر المشتركة والعوارض الذاتية للموجود بما هو موجود: موضوعات سائر العلوم الأخرى، فيكون إثبات وجودها وخصائصها المشتركة منوطاً بعهدة علم الفلسفة، وعليه فلا يبحث في الطبيعيات عن وجود الجسم وعدمه، كما لا يبحث عن وجود الكم والنفس وغيرها في الرياضيات والأخلاق والمنطق، بل هي من المبادئ التصديقية لتلك العلوم، وتحقيقها يتكفل به علم الفلسفة. بعبارة أخرى: إن البحث في الموجود على نحوين:

الأول: البحث عن الموجود بما هو مقيّد بقيد خاص، من قبيل كون ذلك الموجود جسماً أو كماً أو نفساً أو غير ذلك، وهذا ما يتكفل به البحث في سائر العلوم الأخرى.

الثاني: البحث عن الموجود بما هو موجودٌ من دون أن يتقيّد بقيد خاص، ككونه واحداً أو كثيراً، قديماً أو حادثاً، بسيطاً أو مركباً، مشككاً أو لا، وغير ذلك من الأبحاث والتساؤلات الأخرى المتعلقة بالواقعية بما هي، وهذا ما تتكفل الفلسفة بتحقيقه والإجابة عليه، وهو ما يسمّى بالإلهيات بالمعنى الأعم، أو كليّات مباحث الوجود، أو العلم الأعلى.

الاستدلال على أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود

يبتني الاستدلال على أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، على مقدّمتين، وهاتان المقدّمتان أخذهما المصنّف قدّس سرّه أصلاً موضوعيّاً، وهما:

المقدّمة الأولى: إنّ لكلّ علم موضوعاً تدور حوله مسائل ذلك العلم. فلو أنكر البعض هذه الكبرى الكلّية، كما أنكرها بعض الأعلام، فلا يبقى مجال لتحديد وبيان موضوع الفلسفة.

المقدّمة الثانية: لا بدّ أن يُثبت: أنّ للفلسفة موضوعاً واحداً تدور حوله

مسائلها المختلفة.

فإذا ثبتت هاتان المقدمتان، فحينئذٍ يمكن البحث في تحديد موضوع الفلسفة وبيان هويته والمسائل التي تدور حوله. وقد ذكرنا آنفاً: أنّ المصنّف قدّس سرّه لم يبحث في هاتين المقدمتين، بل اعتبرهما من الأصول الموضوعية والمسئلة، وتعرّض بنحو مباشر إلى تحديد موضوع الفلسفة وبيان حقيقته، وأنّه الموجود المساوق للواقعية التي لا يقابلها إلا السفسطة.

ولكي يتّضح أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق، لابدّ أن نستذكر ما ذكره المصنّف قدّس سرّه في بداية الحكمة من ضابطة ومعياري تشخيص موضوع كلّ علم، حيث ذكر هناك: أنّ موضوع كلّ علم: ما يبحث عن عوارضه الذاتية. وهذا يتطلّب منا تعريف العرض الذاتي.

المراد من العرض الذاتي

إنّ موضوع البحث عن العرض الذاتي هو المنطق، وبالتحديد في كتاب البرهان حيث يذكر هناك: أنّ من شرائط البرهان: أن تكون محمولات المقدمات ذاتية لموضوعاتها، فالمراد من الذاتي هنا هو الذاتي في باب البرهان، لا الذاتي في باب الكلّيات (إيساغوجي).

وقد عرّف المصنّف العرض الذاتي في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «إنّ العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته فقط، ويتميّز بأخذه في حدّه كأخذ الإنسان في حدّ المتعجّب، وأخذ الإنسان المتعجّب في حدّ الضاحك، لكن يجب أن يتنبّه: أنّ القضية ربّما انعكست أو استعملت منعكسة، ولذلك كان من اللازم أن يقال: إنّ المحمول الذاتي: ما يؤخذ في حدّه الموضوع، أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع، فالأوّل كما في قولنا: الموجود ينقسم إلى واحد وكثير،

والثاني كما في قولنا: الواجب موجود»^(١).

وعرّفه الشيخ الرئيس بقوله: «هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيّته»^(٢).

أقسام العرض الذاتي

العرض الذاتي الذي يعرض الموضوع على نحوين:

النحو الأوّل: العرض الذاتي الذي يعرض الموضوع مباشرة وبلا واسطة أصلاً، كما في قولنا: (الموجود إمّا واجب أو ممكن) فإنّ هذين المحمولين يعرضان الموضوع بلا واسطة.

النحو الثاني: العرض الذاتي هو المحمول الذي يعرض الموضوع بواسطة، ولكن تلك الوسطة لا تخصّص الموضوع ولا تقيّده بقيّد طبيعيّ أو رياضيّ ونحوهما، كما في قولنا: (الممكن إمّا جوهر أو عرض، والجوهر إمّا نفس أو عقل أو جسم...) فإنّ هذه المحمولات جميعاً تعدّ من الأعراض الذاتية لموضوع العلم.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ العرض الذاتي بالنحو الأوّل، وهو الذي كان محمولاً بلا واسطة لموضوع العلم، إذا كان له (أي: العرض) محمولٌ وعرضٌ ذاتيٌّ آخر، وكان لهذا المحمول الثاني محمولٌ وعرضٌ ذاتيٌّ ثالث وهكذا، فإنّ جميع هذه المحمولات تكون أعراضاً ذاتيةً لموضوع العلم.

فمثلاً: الموجود إمّا واجب أو ممكن، والممكن إمّا جوهر أو عرض، والعرض إمّا كيف أو غيره، والكيف إمّا محسوس أو غيره، والمحسوس إمّا مبصر أو غيره، والمبصر إمّا قابض لنور البصر أو غيره، والمبصر القابض لنور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣١، حاشية رقم (١).

(٢) شرح الإشارات: ص ٥٨-٥٩، ومنه يتّضح شرح البداية: ص ٣٩.

البصر هو الأسود، فالسواد هو عرض ذاتي للموجود، وعلى هذا الأساس فإنّ (الموجود) وهو الموضوع يؤخذ في تعريف وحدّ السواد؛ وذلك لأنّ الموجود يؤخذ في الواجب والممكن، والموجود الممكن يؤخذ في حدّ الجوهر والعرض، والموجود الممكن العرض يؤخذ في حدّ الكيف، وهكذا إلى أن ننتهي إلى السواد، أي: إنّ الموضوع الأوّل، وهو الموجود، يؤخذ في حدّ هذا العرض والمحمول الأخير. وهذا معنى قول الحكماء: إنّ العرض الذاتي هو ذلك المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حدّه وتعريفه.

ولكن حيث إنّ الموضوع في بعض الأحيان يفقد موقعه المختصّ به، فيكون محمولاً، ويكون المحمول موضوعاً، فبدل أن نقول: (الموجود واجب) نقول: (الواجب موجود) وهذا ما يعبر عنه بعكس الحمل، كما سيأتي بيانه. وعرف المصنّف قدس سرّه العرض الذاتي في كتاب البرهان وفي حاشيته على الأسفار، حيث قال: «ومن هنا ما عرفوا العرض الذاتي بأنّه: المحمول الذي يؤخذ في حدّه الموضوع أو ما يقومه، أو يؤخذ هو في حدّ الموضوع. فما كان من المحمولات لا هو مأخوذ في حدّ الموضوع، ولا الموضوع أو ما يقومه مأخوذ في حدّه، فليس بذاتي، بل عرض غريب، كالسواد للغراب»^(١). حيث أضاف هذه العبارة وهي: «الذي يؤخذ هو في حدّه الموضوع».

فالضابطة في هذه القضايا التي هي من عكس الحمل، تكون بعكس الضابطة التي ذكرناها في تلك القضايا، حيث كان المعيار هناك: «أخذ الموضوع في تعريف وحدّ المحمول والعرض الذاتي» وهذا بخلافه هنا، فإنّ المحمول «يؤخذ في تعريف وحدّ الموضوع» كما لا يخفى.

وهذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي في شرح الإشارات في بيان العرض

(١) البرهان: ص ١٠٢.

الذاتي، حيث قال: العرض هو أن يقال: «ما يؤخذ في حدّ الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حدّه»^(١).

تقرير الاستدلال على موضوع الفلسفة

بعد أن عرفنا ضابطة العرض الذاتي، يمكننا أن نستدلّ على أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، بتقريب: أنّ من المباحث الأساسيّة التي يدور حولها علم الفلسفة هي عوارض ذاتيّة للموجود بما هو موجود، أو الموجود المطلق، ومن هذه المباحث: الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والحدوث والقدم، أو الذهنيّ والخارجيّ، أو المجرّد والمادّي، أو القوّة والفعل، أو العلّة والمعلول، ونحوها من الأبحاث التي يكون المفهوم الذي استعمل في تعريف كلّ واحدٍ من هذه العناوين المذكورة هو نفس الوجود. وعلى هذا يتبيّن: أنّ جميع هذه العناوين، من العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود.

وحيث إنّ موضوع كلّ علم: هو ما يبحث عن عوارضه الذاتيّة، ينتج: أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود.

قال المحقّق محمد تقي الآملي: «قد علمت: أنّ الموضوع للعلم الإلهي هو (الموجود بما هو موجود) وهو قد يوصف بأنّه (واحد أو كثير، جزئيّ أو كليّ، بالفعل أو بالقوّة) وقد يوصف بأنّه (مساوٍ لشيء أو أصغر منه أو أكبر) وقد ينعت بأنّه (متحرّك أو ساكن)، (حارّ أو بارد) ولكنّه يختلف في اتّصافه بهذه الأوصاف في احتياجه في تخصّصه بخصوصيّة أخرى لصحّة اتّصافه بها وعدمه، ففي اتّصافه بمساواته لشيء آخر أو أصغريّته أو أكبريّته منه يحتاج إلى أن يصير ذا كمّ، لكي يقبل التساوي واللاتساوي؛ لأنّهما من عوارض الكمّ، فيحتاج في

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٦١.

اتّصافه بهذه الأوصاف إلى أن يصير رياضياً، وفي اتّصافه بالحرارة والبرودة ونحوهما يحتاج إلى أن يصير ذا مادّة، فيحتاج في اتّصافه بهما إلى أن يصير طبيعياً، وفي اتّصافه بالوحدة والكثرة، والكلية والجزئية ونحوهما، لا يحتاج إلى أن يصير رياضياً أي: شيئاً موضوعاً للعلوم التعليميّة، ولا طبيعياً أي: شيئاً موضوعاً للعلم الطبيعيّ، فالوحدة ونحوها ممّا يعرض نفس (الموجود بها هو موجود)»^(١). ومن هنا يتّضح قول الحكماء: إنّ ضابط المسألة الفلسفيّة هو: أن يكون المحمول من الأحوال والأعراض التي يمكن حملها على الموجود بها هو موجود، من دون حاجة إلى أن يتخصّص بتخصّص رياضيّ أو طبيعيّ ونحوه.

(٤) تعريف الفلسفة

التعريف اللغوي للفلسفة

لا يخفى: أنّ لفظ الفلسفة أصلاً يونانياً وهو مصدر جعليّ لكلمة (فيلوسوفيا) المركّبة من كلمتين هما: (فيلو) وهي بمعنى الحبّ و(سوفيا) وهي بمعنى العلم، فكلمة فيلوسوفيا تعني حبّ العلم. وهذا ما ذكر الشهرستاني بقوله: «الفلسفة باليونانية محبة الحكمة، والفيلسوف هو (فيلا) و(سوفيا) وفيلا هو المحبّ، وسوف الحكمة، أي: محبّ الحكمة»^(٢). وقال الفيروزآبادي: «والفيلسوف: يونانيّة، أي: محبّ الحكمة، أصله: (فيلا) وهو المحبّ، و(سوفيا) وهو الحكمة، والاسم الفلسفة، مركّبة كالحوقلة»^(٣). ثم انتقلت هذه الكلمة إلى العربيّة واشتقّ منها لفظ (الفلسفة). ويُعرّف كلٌّ من أفلاطون وأرسطو بـ(فيلوسوفس) أي: محبّ العلم. وبناءً

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٣١.

(٢) الملل والنحل، تحقيق: محمد سيّد كيلاي: ج ٢ ص ٥٨.

(٣) القاموس المحيط: ص ١٠٦٢.

على هذا يتّضح: أنّ الفلسفة مصدرٌ جعليٌّ عربيٌّ بمعنى التفلسف. وذكروا: أنّ أوّل من سمّى نفسه فيلسوفاً هو سقراط، وكانت تستعمل هذه الكلمة في ذلك الزمان بمعنى محبّ العلم، ولكن ارتقت شيئاً فشيئاً إلى مفهوم العلم، وراج وشاع هذا الاصطلاح بالتدريج بعد أرسطو^(١).

التعريف الاصطلاحي للفلسفة

تستعمل الفلسفة في الاصطلاح بمعنيين؛ الأوّل: المعنى العامّ. الثاني: المعنى الخاصّ. وإليك بيان المعنيين:

١. المعنى العامّ للفلسفة

الفلسفة في الاصطلاح العامّ: هي بمعنى مطلق العلوم العقلية مقابل العلوم النقلية، وعلى هذا الأساس تشمل الفلسفة وعلم المنطق والرياضيات والمباحث المرتبطة بالمبدأ والمعاد.

قال ابن خلدون في مقدّمته: «أمّا العلوم العقلية التي هي طبيعة للإنسان من حيث أنّه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلّهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنسانيّ منذ كان عمران الخليقة، وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة. وهي مشتملة على أربعة علوم: الأوّل علم المنطق... العلم الطبيعي وهو الثاني... العلم الإلهي وهو الثالث منها. والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم: الهندسة، وعلم الأعداد، والموسيقى، والهيئة»^(٢). وقال الشهيد مطهري: «ليست الفلسفة في الاصطلاح الشائع للمسلمين

(١) انظر: منطق وفلسفة الشهيد مطهري: ص ١٢٥.

(٢) مقدّمة ابن خلدون: ص ٤٧٨، نقلاً عن موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: ص ٥٤٥.

اسماً لفنٍّ وعلمٍ خاصٍّ، وقد جعلوا تحت العنوان الكليّ للفلسفة كلّ العلوم العقلية في مقابل العلوم اللفظية، من قبيل اللغة والنحو الصرف، والمعاني والبيان والبديع، والعروض والتفسير والحديث، والفقه وأصوله، وبناءً على هذا فإن اصطلاح الفيلسوف للفلسفة: هو الجامع لكلّ العلوم غير النقلية^(١). هذا هو المعنى العامّ للفلسفة، لكنّ المراد من الفلسفة في المقام: هو الاصطلاح الخاصّ وهو العلم الأعلى، كما سيّضح من البحث اللاحق.

٢. المعنى الخاصّ للفلسفة

للفلسفة في معناها الخاصّ تعاريف متعدّدة^(٢)، وقد عرّفها المصنّف قدّس سرّه: بأنّها العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود. ولا يخفى: أنّ هذا التعريف للفلسفة ليس تعريفاً حقيقياً؛ لأنّ التعريف الحقيقيّ (التعريف الحديّ) مرتبط بالحقائق والأمور التكوينية، أمّا تعاريف المفاهيم الذهنية والاصطلاحات العلمية فهي تعاريف رسمية، أي: تعاريف لبيان خواصّ هذه المفاهيم، ولذا يكون تعريف الفلسفة من هذا القبيل. وأمّا بالنسبة إلى الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، فقد ذكر له صدر المتألّهين تعريفين:

التعريف الأوّل: معرفة حقائق الموجودات

وهو ما ذكره بقوله: الفلسفة هي: «معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً»^(٣).

(١) منطق وفلسفة الشهيد مطهري (بالفارسية): ص ١٢٧.

(٢) يُنظر في إلهيات الشفاء؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١؛ شرح المنظومة للمحقّق السبزواري.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥.

ولا يخفى: أنَّ المراد من معرفة أحوال الموجودات عن طريق العلوم العقلية ليس هو معرفة ذوات الأشياء بتمام حقيقتها، بل المراد هو التعرف على الأشياء في الواقع بحسب قدرة وطاقة الإنسان؛ ولذا أضاف صدر المتألهين إلى تعريف الفلسفة: «بقدر الوسع الإنساني» وعلى هذا، فإنَّ معرفة الإنسان لحقائق الأشياء محدودة وتابعة لقدرته واستعداداته.

ومن ثمَّ يتَّضح اختلاف أفراد الإنسان في فهم الحقائق وإدراكها، وذلك لأجل الاختلاف والتنوع في الاستعدادات وتفاوتها. وقد ذكر الشيخ الرئيس هذا التعريف للفلسفة في منطق الشفاء، حيث قال: «إنَّ الغرض في الفلسفة: أن يوقَّف على حقائق الأشياء كلّها، على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه»^(١).

التعريف الثاني: النظم العلمي والعقلي للعالم

وهذا التعريف ذكره صدر المتألهين بقوله: «وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية»^(٢)، بمعنى: أنَّ الفلسفة عبارة عن النظم العلمي والعقلي، المطابق لنظام العالم الخارجي. أي: إنَّ العالم الخارجي قائم على أساس نظام السببية والمسببية، والعلية والمعلولية، وأنَّه مخلوق على أساس القوانين والسنن الإلهية الثابتة التي لا تبدل ولا تتحوّل، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

بمعنى: أنَّ موجودات هذا العالم تسير على أساس سنن إلهية خاصة لا تختلف أو تتخلف، وهذا القانون سارٍ في جميع هذه الموجودات؛ قال تعالى:

(١) الشفاء، قسم المنطق: ج ١ ص ١٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠.

﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود: ٥٦).

والفرق بين التعريفين من وجهين:

الأول: أن التعريف الأول ناظر إلى العلم والمعرفة بحقائق الموجودات على ما هي عليه، وأمّا التعريف الثاني فهو ناظر إلى ذات النظام العقلي المضاهي لنظام العالم الخارجي.

الثاني: أن القانون السائد في العالم الخارجي غير مصرّح به في التعريف الأول، بخلاف التعريف الثاني الذي صرّح بهذا القانون.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «كما أنا نفعل فيها أو ننفع منها»، قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه: «إنّ هذا القول من العلامة: (كما أنا نفعل فيها أو ننفع منها) مستدرك»^(١)، وذكر الشيخ الفيّاضي الوجه في كونه مستدركاً، وهو: «أنّ الفعل والانفعال حقيقتهما واحدة، وإنّما يختلفان باعتبار النسبة إلى الفاعل أو القابل، فقوله: (ربّما فعلت فينا أو انفعلت منّا) يدلّ على انفعالنا منها وفعلنا فيها»^(٢).

لكنّ الشيخ زارعي في تعليقه على نهاية الحكمة ذكر: «أنّ جملة (كما أنا نفعل فيها أو ننفع منها) قد يريد بها المصنّف قدّس سرّه: (أنّ ينفع وأن يفعل) أمّا الجملة الأولى وهي (ربّما فعلت فينا أو انفعلت منّا) يريد بها الفعل والانفعال، والفرق بينهما من وجهين:

الأول: ما نقله الحكيم السبزواري في تعليقه على شرح المنظومة من: أنّ الفعل يُطلق على المؤثر بعد انقطاع تأثيره، والانفعال يُطلق على المتأثر بعد

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٥، رقم (١).

(٢) تعليقة الشيخ الفيّاضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٤.

انقطاع تأثره، بخلاف (أن يفعل) و(أن ينفعل) فإنهما لا يُطلقان إلا على المؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر^(١).

الوجه الثاني: ما ذكره صدر المتأهين في الأسفار من: أن الفعل والانفعال، قد يقالان للإيجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد، ككون الباري تعالى فاعلاً للعالم، وكون العالم منفعلاً عنه و(أن يفعل) و(أن ينفعل) يُقالان للإيجاد بالحركة^(٢).

• قوله قدس سره: «وأرض نتقلب عليها»، قال الراغب في المفردات: «التقلب: التصرف، قال تعالى: ﴿وَتَقَلَّبُكَ فِي السَّاجِدِينَ﴾»، وقال: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ فِي تَقَلُّبِهِمْ فَمَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾»^(٣)، وقال الزبيدي: «تقلب في الأمور: تصرف فيها كيف شاء. وفي البلاد: تنقل»^(٤).

• قوله قدس سره: «وأشياء تشتهيها طباعنا»، الطباع هنا: جمع الطبع، وإن كان يستعمل مفرداً بمعنى (الطبع) أيضاً، كما صرح به في القاموس^(٥).

• قوله قدس سره: «وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان»، كالدار وما يتعلّق بها.

• قوله قدس سره: «أو الانتقال من مكان، أو إلى مكان»، كالمراكب، من السيّارات والسفن والطائرات.

• قوله قدس سره: «وجميع هذه الأمور التي نشعر بها... ليست بسدى»،

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٤٤، نقلاً عن تعليقة الشيخ زارعي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٢٢٤.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ص ٤١١.

(٤) تاج العروس: ج ٢ ص ٣٣٩.

(٥) المصدر السابق: ج ١١ ص ٣١٧.

السدى: المهمل، وفي الكتاب العزيز: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦) أي: مهملًا لا يُكَلَّف ولا يُجَازى. أو سدى بمعنى الباطل، يقال: ذهب كلامه سدىً. والمراد هنا المعنى الثاني، أي: الباطل.

• قوله قدس سره: «لما أنها موجودة جدًّا وثابتة واقعًا»، هذه الجملة تؤكد بدهة وجود هذه الأشياء، كما يدل على ذلك قوله: (جدًّا) وقوله: (واقعًا) أي: لا تحتاج إلى دليل.

• قوله قدس سره: «فلا يقصد شيء شيئًا إلا لأنه عين خارجية... ليس وهما سرايًّا»؛ إن ما يقصده الإنسان على أقسام:
الأول: إذا كان الشيء له عينٌ خارجية ذات آثار خارجية تُدرِكها الحواس الظاهرة.

الثاني: إذا كان الشيء ليس له عينٌ خارجية (ولكن ينتهي إليها) كاعتبارات التي اعتبرها العقل لترتيب آثار واقعية كالملكية.

الثالث: إذا لم يكن موجودًا خارجيًا ولا منتهيًا إليه، بل هو أمرٌ وهمي سرايٍ كسرابٍ في الفلاة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا.
ومن الواضح: أنَّ الإنسان لا يقصد القسم الأخير إذا علم بأنَّه وهمٌ وليس له حقيقة، ولكنه يقصده إذا كان يزعم أنَّه عينٌ خارجية أو منتهٍ إليها.

• قوله قدس سره: «وتميزها بخواص الموجدية المحصلة ممَّا ليس بموجود»، أي: تميز الموجودات الحقيقية ممَّا ليس بموجودٍ حقيقيٍّ، من الاعتباريات والوهميات.

فالإنسان وإن كان طالبًا للحقائق والاعتباريات، ولكن شأن الفلسفة الأولى تمييز الحقائق عن غيرها من الاعتباريات والوهميات. والمراد من: (المحصلة) في العبارة المذكورة: صفة للخواص، أي: الخواص التي حصلناها للموجدية وعلمنا بها.

• قوله قدّس سرّه: «من بين الاعتقادات»، المراد بالاعتقاد هنا هو التصديق، أعمّ من أن يكون جازماً أم لا، مطابقاً للواقع أم لا، ثابتاً أم لا. وهو على أقسام: الأول: اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لا عن تقليد.

الثاني: التقليد، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لا عن دليل.
الثالث: الجهل المركّب، وهو الاعتقاد الجازم غير المطابق للواقع.
الرابع: الظنّ الصادق، وهو الاعتقاد غير الجازم المطابق للواقع.
الخامس: الظنّ الكاذب، وهو الاعتقاد غير الجازم غير المطابق للواقع.
• قوله قدّس سرّه: «إنّ البرهان لا يجري في الجزئيّ بما هو متغيّر زائل»، أورد الشيخ الفيّاض على ما ذكره المصنّف قدّس سرّه، من عدم جريان البرهان في الجزئيّ؛ لأنّ الجزئيّ المتغيّر وإن حصل العلم بأنّه كذا إلّا أنّه لتغيّره يمكنه أن لا يكون كذا؛ فلا مجال في حقّه للعلم بأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، فلا يمكن اليقين بوجودٍ محمولٍ له، فليس هناك حكمٌ يقينيٌّ على جزئيّ: «بأنّ اليقين بالمعنى المذكور كما يتعلّق بالكلّيّات يتعلّق أيضاً بالجزئيّات، فيمكن أن أتيقّن بوجود انبساطي الآن، وبأنّه ممكن، وهذا اعتقاد لا يزول، وإن زال الانبساط؛ فإنّ هذا الاعتقاد يحكي دائماً وجود الانبساط في زمانٍ خاصّ، لا وجوده في جميع الأزمنة.

بعبارةٍ أخرى: اعتقادي - مثلاً - بأنّ الانبساط موجود في الساعة السابعة والنصف مساءً من صفر الخير سنة ١٤٠٨، علّم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، وأمّا غيرها من الساعات فلا تكون مشمولة لعلمي هذا، حتّى يكون احتمال زوال الانبساط فيها منافياً ليقيني هذا. مضافاً إلى أنّ من الجزئيّات ما ليس بمتغيّر، كالمجرّدات. فالدليل أخصّ من المدعى.
ولعلّ كلام شيخنا المحقّق دام ظلّه في تعليقه على الكتاب حيث قال: وعدم

شمول البرهان للجزئيات - على ما فيه من الكلام - ناظر إلى ما ذكرناه^(١).

• قوله قدّس سرّه: «ولذلك بعينه ننعطف»، أي: لما كان البحث في هذا الفنّ عن الأشياء الموجودة، وكان طريق البحث هو البرهان، والبرهان لا يجري في الجزئيّ، مضافاً إلى أنّ البحث عن الجزئيات خارجٌ عن وسعنا، تعيّن البحث في أن يكون بحثاً عن حال الموجود على وجه كليّ، لا بحثاً عن الموجودات الجزئية، وقوله: (ننعطف) أي: نميل.

• قوله قدّس سرّه: «فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنّه كليّ»، ذكر الشيخ الفيّاض: أنّ عدّه الموجود المطلق موضوعاً للفلسفة، لا ينافي ما صرح به غيره من: أنّ موضوع الفلسفة هو مطلق الموجود لا الموجود المطلق؛ وذلك لأنّ الموجود المطلق على أنحاء:

النحو الأوّل: الموجود بشرط الإطلاق، أعني: الموجود العينيّ الذي لا يحده حدّ ولا يقيده قيد، فلا يتركّب من وجود وعدم - على ما سيأتي بيانه في الفصل الثالث من المرحلة الأولى - فهو صرف الوجود. وهو الواجب سبحانه وتعالى.

النحو الثاني: الموجود لا بشرط، وهو طبيعة الموجود المأخوذة على وجه كليّ من غير أن يقيّد بقيد. فيعمّ الموجود المطلق بالمعنى الأوّل، وما يقابله من الوجودات المحدودة المقيّدة.

ومراده قدّس سرّه من الموجود المطلق: المعنى الثاني، في حين أنّ ما أنكره غيره ونفى كونه موضوعاً للفلسفة هو الموجود المطلق بالمعنى الأوّل^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «من المستحيل أن يتّصف الموجود بأحوال غير موجودة»،

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٠.

فإنَّ اتِّصاف الموجود بالعدم، يستلزم كون الموجود - وهو مصداق للوجود - مصداقاً للعدم أيضاً. وهو التناقض المستحيل. وما يترأى من اتِّصاف الوجودات بالأعدام، اتِّصافٌ مجازيٌّ، حقيقته عدم الاتِّصاف بمقابلاتها من الأمور الوجودية. مثلاً: الاتِّصاف بالعمى حقيقته عدم الاتِّصاف بالبصر، كما سيصرِّح المصنِّف قدس سره بذلك في الفصل الأوَّل من المرحلة الرابعة.

• قوله قدس سره: «ولمَّا كان من المستحيل أن يتَّصف الموجود بأحوال غير موجودة، انحصرت الأحوال المذكورة»، بيان الملازمة: إنَّ تلك الأحوال إذا كانت موجودة، لم تخرج عن دائرة الوجود، حتَّى تكون مبينةً للوجود أو أعمَّ منه. وإذا لم تخرج عن تلك الدائرة، لم تخلُ: إمَّا أن تكون مساوية للوجود، أو أخصَّ منه.

• قوله قدس سره: «كالخارجية المطلقة»، أي: الخارجية التي ليست نسبية، حتَّى تكون مشروطة بإضافة الوجود إلى شيءٍ آخر، بل مطلقة، بمعنى: أنَّ اتِّصاف الوجود به لا يحتاج إلى إضافته إلى شيءٍ آخر.

فالخارجية المطلقة: هي الخارجية التي يتَّصف بها كلُّ موجود في نفسه. وهي تساوق الوجود، وليس لها مقابلٌ موجود. فهي تشمل الذهنيَّ والخارجيَّ كليهما، حيث إنَّ الوجود الذهنيَّ في نفسه وجودٌ خارجيٌّ، وإنَّما يعدُّ ذهنيّاً بقياسه إلى الوجود الخارجي الذي بإزائه.

وهذا بخلاف الخارجية النسبية في قولنا: الوجود إمَّا خارجيٌّ أو ذهنيٌّ، فإنَّها أخصَّ من الوجود، ولها مقابلٌ موجود، واتِّصاف الوجود بها يحتاج إلى نسبته إلى شيءٍ آخر.

• قوله قدس سره: «والوحدة العامة»، أي: الوحدة التي تعمُّ كلَّ وجود، وهي الوحدة المطلقة، أعني وحدة الشيء إذا لوحظ في حدِّ نفسه، من دون أن يضاف ويقاس إلى شيءٍ آخر. وهذه الوحدة تساوق الوجود، وليس لها مقابلٌ موجود، وتشمل الواحد والكثير كليهما. وذلك بخلاف الوحدة النسبية، حيث

إنَّها مقابلة للكثير، ولا تشمله. وسيأتي توضيح ذلك في تنبيه الفصل الأوَّل من المرحلة السابعة.

• قوله قدَّس سرَّه: «والفعليَّة الكلِّيَّة»، أي: الفعليَّة التي تشمل كلَّ موجود (كالوحدة العامَّة) وهي الفعليَّة المطلقة، فإنَّ كلَّ موجود، فهو في نفسه أمر بالفعل، حتَّى الموجود بالقوَّة، كالنطفة والبذرة وأمثالهما؛ فإنَّ الموجود بالقوَّة أيضاً في نفسه أمر بالفعل، وإنَّما يكون بالقوَّة بالنسبة إلى ما يكون هو قوَّة له. فما بالفعل بهذا المعنى يشمل الموجود بالقوَّة أيضاً. وهذا بخلاف الفعليَّة النسبيَّة (الإضافيَّة) التي تقابل القوَّة ولا تشملها. فالحيوان مثلاً ذو فعليَّة بالنسبة إلى النطفة، والنطفة موجودة بالقوَّة بالنسبة إليه لا فعليَّة لها.

• قوله قدَّس سرَّه: «والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسمِّيه الفلسفة»، في إطلاقها الشائع اليوم. وهي أخصَّ من الفلسفة بإطلاقها في الزمان السالف، حيث كانت الفلسفة عنواناً عاماً لجميع العلوم والفنون. حيث كانوا يعرفونها تارةً بصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينيِّ، وأخرى بالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشريَّة، وكانوا يقسمونها على ما كان مشهوراً بينهم إلى العمليَّة والنظريَّة، ويقسمون العمليَّة إلى الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن، ويقسمون النظريَّة إلى الطبيعيَّة والرياضيَّة والإلهيَّة. ويسمَّون الأخيرة بالفلسفة الأولى والعلم الأعلى أو العلم الكلِّي. وفي زماننا هذا تُطلق الفلسفة على هذه الأخيرة فقط، كما أطلقها المصنِّف قدَّس سرَّه.

بحوث إضافية

١. قاعدة: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً

جاءت هذه القاعدة بتعابير مختلفة في العديد من الكتب الفلسفية والمنطقية، واستحوذت على اهتمام الفلاسفة والمناطق.

مفاد هذه القاعدة: أن الإدراك الجزئي المشخص من حيث هو جزئي ومشخص، ليس بمقدوره أن يكون كاسباً لِيُنتج إدراكاً آخر، ولا مكتسباً فيكون نتيجة إدراكٍ آخر قبله، وبعبارةٍ أخرى: إن الإدراك الجزئي (من حيث هو إدراكٌ جزئي) لا يؤدي إلى حصول أي إدراك آخر، كما ليس بإمكانه أن يكون نتاج إدراك آخر.

إذن، فالإدراك الجزئي من حيث هو جزئي، لا كاسبٌ ولا مكتسب، وإنما هو إدراكٌ جزئيٌ مشخصٌ فقط.

وقبل الولوج في إثبات هذه القاعدة كقانونٍ عقلي، لابدّ من الإشارة إلى تقسيم علماء المنطق للجزئي، فهم يقسمونه إلى نوعين:

١. الجزئي الحقيقي.

٢. الجزئي الإضافي.

الجزئي الحقيقي: عبارة عن المفهوم الذي يمنع نفس تصوّره الصدق على كثيرين، كما لو أمسك أحدٌ بالقلم وأخذ يكتب به، فنفس تصوّر هذا القلم هو مفهومٌ يمنع صدقه على كثيرين، ولا ينطبق على أيّ موجودٍ آخر، عدا هذا القلم الذي في يد هذا الكاتب.

والجزئي الإضافي: عبارة عن المفهوم الذي يعدّ أخصّ بالنسبة إلى مفهومٍ آخر، وإن عدّ كلياً في حدّ ذاته، إذن فكلّما ضاقت دائرة شمول مفهومٍ بالنسبة

إلى مفهوم آخر، عُدَّ جزئياً بالنسبة إليه، كمفهوم الإنسان بالنسبة إلى مفهوم الحيوان^(١).

ومن الواضح: أنَّ المراد بكلمة (الجزئي) في هذه القاعدة: هو الجزئي الحقيقي. وواضح أيضاً: أنَّ الجزئي الحقيقي لا يتحقق إلا في الموارد المشخصة. وعليه فإدراك الجزئي (الذي هو مورد القاعدة) لا يتحقق إلا على صعيد إدراك حسيٍّ مشخصٍ لشيءٍ معيَّن. إذن الجزئي الحقيقي يتحقق دائماً في ضمن سلسلة من الشرائط والعوارض المشخصة.

على هذا الأساس، يمكن القول بأنَّ إدراك الجزئي بشكلٍ مشخص لا يتحقق إلا عن طريق إدراك إحدى الحواس الخمس لشيءٍ معيَّن بوضعٍ ومحاذاةٍ خاصين، ضمن سائر الشرائط اللازمة. وفي غير هذه الحالة لا يتحقق إدراك الجزئي بشكلٍ مشخص؛ إذ بمجرد صرف النظر عن العوارض المشخصة والشرائط اللازم وجودها بين المدرك والمدرك، من قبيل الوضع والمحاذاة، تكتسب الصورة المدركة حالة من التجرد والانتزاع. وحينئذٍ ليس بالإمكان عدَّ ذلك الإدراك إدراكاً جزئياً على نحوٍ مشخص.

وعليه، فإنَّ ما يمكن أن يُبحث كقاعدة فلسفية هو: أنَّ الإدراك الحسي المشخص في الإنسان، ليس بإمكانه أن يكون كاسباً ولا مكتسباً، أي: إنَّ الإدراك الجزئي لا يُنتج إدراكاً آخر ولا ينتج عن إدراك آخر. وهو ليس سوى إدراكٍ جزئيٍّ مشخصٍ وخاصٍّ لا غير.

برهان القاعدة

الجزئي لا يكون كاسباً؛ لأنَّه لو أدرك أحدُ الأمر الجزئي من حيث هو أمرٌ جزئيٍّ مشخص، فليس بمقدوره إدراك أمرٍ جزئيٍّ آخر من حيث إنَّه جزئيٍّ آخر،

(١) موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب: ص ٧٤.

ما لم يدرك جزئياً آخر بإدراك جزئي آخر. وفي مثل هذه الحالة، فإنه لم يحصل من إدراك جزئي إلى إدراك جزئي آخر، وإنما حصل لديه إدراك جزئيان مشخصان، منفصل كل منهما عن الآخر، بحيث لا يعد أي منهما نتيجة للآخر. وب نفس الطريقة أيضاً برهن على: أن الإدراك الجزئي غير مكتسب أيضاً؛ لأن كل إدراك مكتسب مسبوق بإدراك آخر يدعى بالكاسب. فإذا فرضنا الإدراك الجزئي المشخص مكتسباً، ينبغي أن يسبقه إدراك آخر يدعى بالكاسب. وحينذاك يطرح السؤال التالي: هل هذا الإدراك الكاسب المسبوق بالإدراك الجزئي المكتسب، جزئي أم كلي؟

فإن قيل بأن ذلك الإدراك جزئي، عاد الأمر إلى الحالة الأولى، وواجهنا المانع التالي: الإدراك الجزئي من حيث هو جزئي ليس بالإمكان أن يكون كاسباً. وإن قيل بأنه إدراك كلي، واجهنا إشكالاً آخر وهو: أن الإدراك الكلي من حيث هو كلي ليس بإمكانه إنتاج الإدراك الجزئي المشخص من حيث هو إدراك جزئي مشخص، لأن الكلي يستلزم الكلي.

وقد يقال: أليس هناك تعارض بين برهان هذه القاعدة وبين ما هو شائع ومتداول بين الحكماء؛ حيث إن الحكماء يتخذون من الانتقال من الكلي إلى الجزئي مبدأً لأي استدلال فكري؟ ثم أليست الدراسة الدقيقة لآثار الحكماء تكشف عن أخذهم بالأصول التالية:

١. للإنسان في ذهنه أحكامٌ بديهية.
٢. لهذه الأحكام البديهية قيمة يقينية.
٣. يصل الذهن بواسطة تلك الأحكام البديهية من الحكم الكلي إلى الحكم الجزئي.

٤. يقوم أساس كل استدلال فكري على الانتقال من الكلي إلى الجزئيات. وفي الإجابة على هذه التساؤلات نقول: إن ما يذهب إليه الحكماء وأهل

المنطق لا يتعارض مع برهان القاعدة؛ وذلك لأنه وإن كان الانتقال من الكلّي إلى الجزئي يمثل أساس كل استدلالٍ فكريٍّ من وجهة نظر جمهور الحكماء، غير أنّ هذا الحكم لا يكون صحيحاً إلا إذا لم يقيّد الحكم الجزئيّ بالجزئية والتشخيص، لأنّه لو تقيّد بالجزئية والتشخيص لتعدّد سراية الأحكام الكلية إليه.

على سبيل المثال: لو أدرك أحد المفهوم الكلّي للإنسان، فبإمكانه أن يدرك جميع أفراد الإنسان التي تعدّ جزئيات هذا الكلّي. ولكن لا يمكن من خلال إدراك المفهوم الكلّي للإنسان إثبات جزئية وتشخيص الفرد بجميع خصوصياته وعوارضه، وهذا هو عين ما أشارت إليه هذه القاعدة، أي: لا طريق من الكلّي إلى الجزئي من حيث هو جزئيّ ومشخص. فلا يغرق الجزئي في بحر الكلّي إلا إذا غطس قيد الجزئية والتشخيص. وحينها يسري حكم الكلّي إلى جميع الجزئيات، لأنّ الجزئي قد تحرّر من قيد الجزئية وغرق في بحر الكلية.

إذن، إدراك الجزئي لا كاسب ولا مكتسب. وهذا ما أشار إليه المحقق السبزواري في البيت التالي:

بل ليس جزئيّ بكاسب ولا مكتسب بل كسراب في الفلا
وقال في توضيح هذا البيت: «من يُدرك جزئياً بما هو جزئيّ أو حالة الجزئيّ، لا يُدرك منه جزئياً آخر بما هو جزئيّ إلا أن يحسّه بإحساسٍ آخر، ولا يكون الآخر مكتسباً منه ولا من الكلّي، لأنّ الكلّي أجلّ من أن ينال الجزئيّ بما هو جزئيّ، والكاسب والمكتسب هو الكلّي. وإذا استتبع تعقل كلّ تعقل كلّ آخر، استتبع تعقل أحكام جزئياته... بحيث لا يشدّ أحكام فردٍ من الماضين والغابرين عنه، ولا تبقى حاجةٌ إلى استئناف نظرٍ لتعقل ذاتياتها وعرضياتها المشتركة، فمعلومك التصوّري والتصديقي من الكليات، نورٌ يسعى بين يدي عقلك»^(١).

(١) اللآلئ المنتظمة: ص ٤٨.

ويمكن أن نستنتج مما سبق ما يلي:

١. يوجد ارتباط إنتاجي في عالم الإدراك والفكر.
 ٢. الارتباط الإنتاجي في عالم الإدراك ليس سوى الرابطة المنطقية.
 ٣. الإدراك الجزئي المشخص من حيث هو إدراك جزئي مشخص، ليس لديه أي ارتباط إنتاجي آخر مع أي إدراك آخر، سواء كان جزئياً أم كلياً.
 ٤. يمكن الانتقال من حكم كلي إلى كليات أخرى، والاستدلال عليها.
 ٥. يمكن التوصل من حكم كلي إلى أحكام جميع جزئياته، شريطة تحرر الجزئيات من قيد الجزئية والتشخص، وغوصها في بحر الكلية.
- فيمكن التوصل من حكم كلي حول الإنسان، إلى جميع أفراد الإنسان، من حيث كون كل منهم إنساناً، ولكن ليس بالإمكان استخراج الأحكام الخاصة والعوارض المشخصة لكل فرد من ذلك الحكم الكلي.
- بالالتفات إلى ما سبق يسقط الضوء على الأمر التالي وهو: من المتعذر الدخول إلى عالم الفلسفة المترامي الأطراف، من دون وجود سلسلة من التحليل والانتزاع والتجزئة والتركيب في الخطّ الفكري.
- بتعبير آخر: ليس بإمكاننا الحصول على الفلسفة بدون وجود نوع من الانتزاع أو من التحليل الفكري.
- إذن، الإدراك الجزئي من حيث هو جزئي وحسي، يتم في إطار سلسلة من الشرائط المادية المحددة. فمن أجل تحقق إدراك حسي ما، لابد من وجود زمان خاص ومكان خاص ونوع من الوضع والمحاذاة الخاصة بين المدرك والمدرك.
- فبعد تحقق هذه الشرائط وسائر الشرائط الضرورية، يتحقق نوع من الإدراك الجزئي للإنسان. وإذا لم يكن في هذا الإدراك الجزئي الحسي نوع من الانتزاع أو التحليل، فليس هناك من معنى محصل للإدراك الجزئي؛ لأن الإدراكات الحسية إذا كانت حين عملية الإدراك خالية من الانتزاع، فلن

تكون سوى مجموعة مضطربة لا تعبر عن أي معنى.

فحين إدراك فرد من أفراد الإنسان (مثل زيد) دون أن يرافق ذلك نوع من التحليل والانتزاع الضروري للإدراك الصحيح، فما هي طبيعة ذلك الإدراك الحسي الذي يحصل حين مشاهدة ذلك الفرد المسمى بزيد؟ وما هو الشيء الحاصل لدى حاسة البصر أو أية حاسة أخرى من خلال رؤية (زيد) كموجود خارجي؟

من المسلم به: أن مشاهدة فرد مثل (زيد) إذا لم يكن مصحوباً بنوع من التحليل والانتزاع الدقيق لمعنى الإنسان، ودون أن يتحقق مثل هذا المعنى في إدراكنا، فلن يحصل عن مشاهدتنا لزيد سوى ركام من الأشباح كاللون، والبعد، والوضع، وسائر المشخصات.

إذن، ينبغي القول بأن أي نوع من الإدراك، إذا لم يكن مصحوباً بنوع من التحليل والانتزاع، فسيبقى باب الكليات وعالم المعاني مغلقين إلى الأبد. وإذا كان باب المعاني مغلقاً، فما هو المعنى الذي نتظره؟

وهكذا يتضح: أن عالم الفلسفة يمثل عالم المعاني والمعقولات، ولا يتحقق النفوذ إلى عالم المعاني والمعقولات إلا عن طريق الانتزاع والتحليل والتركيب. إذن فالمراد بالقاعدة القائلة: (الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً) هو أنه لا يمكن الاعتماد في عالم الفلسفة والعلوم العقلية على الإدراكات الجزئية من حيث كونها جزئية^(١).

٢. عجز الإنسان عن معرفة الجوهر

طبقاً للقاعدة السابقة، ليس بالإمكان الاستناد إلى الإدراك الجزئي في عالم الفلسفة والعلوم العقلية، لأن المسائل الفلسفية والعلوم العقلية تقوم على

(١) انظر: قواعد كلي فلسفي: ج ٢ ص ١٤٠-١٤٣.

البراهين العقلية دائماً، والإدراك الجزئي (من حيث هو إدراك جزئي) ليس بمقدوره أن يقع برهاناً لشيء في هذا العالم، ولا بالإمكان إقامة البرهان عليه، لأن الإدراك الجزئي (من حيث هو جزئي) ليس على صلة إنتاجية مع أي إدراك آخر، وهو إدراك سريع وعابر في ظل شرائطه. والسبب في كونه سريعاً وعابراً هو أن الزمان والمكان من جملة شرائطه القطعية والضرورية. وبما أن الزمان لا يبقى على حال واحدة في آنين، فلا بد من القول بأن الإدراك الحسي لا يبقى على حال واحدة في آنين أيضاً.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها: أن المسائل الفلسفية والعلوم العقلية، تقع خارج دائرة الإدراكات الحسية. وهذا الأمر واضح جداً وبديهي في الفلسفة الأولى التي تعرف بما بعد الطبيعة؛ لأن مسائل الفلسفة الأولى: عبارة عن سلسلة من المفاهيم العامة التي لا يستوعبها الإدراك الحسي قط.

٣. قاعدة: لا برهان على الجزئيات

اتضح من القاعدة السابقة: أن الإدراك الجزئي (من حيث هو جزئي) لا كاسب ولا مكتسب. وذكرنا تلك القاعدة وقلنا: بأن الإدراك الجزئي ليس بإمكانه إنتاج إدراك آخر؛ نظراً لعدم ارتباطه إنتاجياً بأي إدراك آخر، ولهذا لا يكون كاسباً، كما ليس بإمكانه أن يكون منتجاً عن إدراك آخر، ولهذا لا يكون مكتسباً.

ويمكن أن تطرح هذه المسألة بصورة أخرى فيقال: لا يُقام البرهان على الأمور الجزئية؛ لأن الأمر الجزئي (من حيث هو جزئي وشخصي) ليس بإمكانه أن يقع واسطة في إثبات المحمول. كما ليس بإمكان أي دليل أو برهان أن يثبت وجوده كجزئية أو كتشخص.

ويمكن إثبات هذه القاعدة بمختلف الطرق، ومنها:

١. الموجود الجزئي يُبين سائر الموجودات من حيث هو فرد شخصي

ومعِين؛ لأنَّ معنى الفرد المتشخَّص: أنَّه لا يصدق إلَّا على نفسه. وعليه، لا تسري أحكام الفرد الشخصي إلى أيِّ فرد آخر؛ لكونه مبايناً لباقي الأفراد. وعلى هذا الأساس ينبثق السؤال التالي: هل تسري أحكام الجزئيِّ إلى جزئيٍّ آخر في باب التمثيل الذي هو من الأدلَّة المنطقيَّة؟ والجواب على ذلك: وإن كان الجزئيُّ يسري إلى الجزئيِّ في باب التمثيل، ولكن لا تتمَّ هذه السراية إلَّا إذا اشترك هذان الجزئيَّان في أمرٍ كليٍّ تكون تلك السراية متحقِّقةً بواسطة جهة الاشتراك.

قال ابن سينا بخصوص هذه المسألة: «وأما التمثيل: فهو الحكم على شيءٍ معيَّن، لوجود ذلك الحكم في شيءٍ آخر معيَّن، أو أشياء معيَّنة، على أنَّ ذلك الحكم كليٌّ على المعنى المتشابه فيه. فيكون محكومٌ عليه هو المطلوب؛ ومنقول منه الحكم هو المثال؛ ومعنى مشابه فيه هو الجامع؛ وحكم. مثاله: أنَّ العالم محدث، لأنَّه جسم مؤلَّف، فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم محدث، فهاهنا عالم وبناء وجسميَّة ومحدث»^(١).

وهكذا يعتقد ابن سينا بسراية الحكم من جزئيٍّ معيَّن إلى جزئيٍّ آخر عن طريق المعنى المتشابه الموجود في كلا الجزئين والذي دعاه بالجامع. إذن، يمكن القول بأنَّ ما جاء في باب التمثيل يختلف عما جاء في باب الأمور الجزئيَّة، ولا يعدُّ دليل التمثيل مناقضاً له.

٢. ليس بالإمكان إثبات وجود الشخص (من حيث هو فردٌ جزئيٌّ) بأيِّ برهان، لأنَّ البرهان إمَّا يكون لمياً أو إثباتاً. ووجود الشخص (من حيث هو فرد جزئيٌّ) غير قابل للإثبات لا بالبرهان اللمِّي ولا بالبرهان الإثباتي؛ لأنَّ الشخص (من حيث هو فرد جزئيٌّ) مركَّب من جزئين: الجزء الأوَّل عبارة عن الطبيعة

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ١٠٨.

العامة أو الجهة المشتركة، والجزء الثاني عبارة عن سلسلة من العوارض المشخصة التي هي: زمانٌ معيّن، ومكانٌ معيّن، وبُعْدٌ معيّن، ووضعٌ معيّن، ومادّةٌ معيّنة.... والشخص المعيّن من حيث العوارض المشخصة، لا علّة ولا معلول. فحينها يقال: (نارٌ معيّنة تحرق) فمن الواضح والبديهيّ: أنّ خاصيّة الإحراق منسوبةٌ مباشرةً إلى طبيعة النار، وليس إلى العوارض المشخصة. لذلك من السهولة القول: إنّ وجود الشخص (من حيث هو شخص جزئيّ) ليس بإمكانه أن يقع برهاناً لشيء، لأنّه ليس علّة لشيء، كما لا يمكن إثباته ببرهان؛ لأنّه ليس معلولاً لشيء.

وهكذا يتّضح: أنّ القضايا الشخصية لا يمكن أن تكون معتبرة في العلوم الحقيقية، ولذلك لا يستفاد منها فيها.

٣. إنّ وجود الشخص (من حيث هو فرد جزئيّ) يتعرّض للتحوّل والتغيّر والزوال باستمرار، ومن الممكن أن يسلب منه حكمه في كلّ لحظة، ويحكم بنقيض ذلك الحكم. ولهذا السبب لا تتعلّق القضايا الشخصية والأمور الفرديّة، بالعلم، وينظر إليها بعين الظنّ والشكّ دائماً.

٤. الشخص (من حيث هو فرد جزئيّ) ليس بإمكانه أن يكون موضوع القضية، ولا محمولها، ما لم يكن من جهة أخرى كلياً، وما لم تلاحظ فيه جهة الاشتراك والكليّة، لأنّه ما لم يشترك في أمرٍ كليّ، لا يُصبح مصداقاً لشيء كي يُحمل عليه. كما ليس بإمكانه أن يكون محمولاً؛ لأنّ الاتحاد شرط في الحمل، والشخص من حيث هو فردٌ جزئيّ غير قابل للاتحاد مع شيء.

والمحصّلة التي نخرج بها: أنّه لا يمكن البرهنة على الجزئيّ، ولا يمكن البرهنة به على شيء؛ إذ لا يمكن البرهنة على شيء، إلّا إذا وقع موضوع صغرى القياس. ولا يمكن البرهنة بشيء، إلّا إذا وقع محمولاً وأن يكون له دور الحدّ الأوسط في القياس.

إذن، الجزئيّ والشخصيّ لا يبرهن على شيء، ولا يقع برهاناً لشيء. وهناك نتيجة أخرى يمكن الحصول عليها وهي: أنّ الأمر الشخصيّ ليس بإمكانه أن يكون لديه حدّ، لأنّ الحدّ والبرهان مشتركان دائماً في الأجزاء. ولا بدّ من القول أيضاً: ما لم تلاحظ جهة الاشتراك والكلية في أيّ شيء في هذا العالم، يبقى الباب مؤصداً بوجه أيّ حكم فيه، ويظلّ اللسان عاجزاً عن التحدّث بأيّ حديث.

وقد جاءت هذه المسألة في آثار ابن سينا بنحو مفصّل، ومما قاله في كتاب النجاة ما يلي: «فصل: في أنّه ليس على الفاسدات برهان: البرهان يُعطي اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقدٌ دائم؛ لأنّ المقدمات الصغرى في القياسات، لا تكون دائمة الصدق، فلا تكون برهانيّة. فبيّن: أنّه لا برهان عليها، ولا حدّ؛ فإنّنا سنوضح: أن البرهان والحدّ متشاركان في الأجزاء، فما لا برهان عليه، فلا حدّ له، وكيف يكون له حدّ، وإنّما يتميّز بالعوارض الغير المقومة، فأما المقومات فمشاركة لها»^(١).

الأمر الذي يستقطب الاهتمام في عبارة ابن سينا: هو أنّه قد دعا الجزئيّات الشخصية بالفاسدات، ويُرِيد بالفاسدات: أنّ الجزئيّ في حالة تغير مستمرّ، بحيث إنّّه ليس على وتيرةٍ واحدةٍ خلال آنين.

ومن الواضح: أنّ التغير أو التحوّل الدائم في الظاهرة الجزئيّة لا يريد به الحركة الجوهرية؛ لأنّ الحركة الجوهرية قد اكتُشفت من قبل صدر المتأهّلين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجريّ، ولم يكتشف هذا الأمر أحدٌ قبل صدر المتأهّلين. وإذا كان البعض ممّن سبق صدر المتأهّلين قد تحدّث عن التغير الدائم أو الجريان والسيلان الدائمين للأُمور، فهم لا يقصدون الحركة الجوهرية، بل كانوا

(١) النجاة: ص ٧٥.

على فريقين متميزين:

الفريق الأول: وهم كبار العرفاء، ويريدون بالتغيير الدائم للأمر والذي تحدّثوا عنه في آثارهم: تحدّد الأمثال.

الفريق الثاني: وهم الفلاسفة الذين لا يقصدون الحركة؛ إذ ليس من قولهم التغيير الدائم للأمر، ومن هؤلاء الفلاسفة ابن سينا، إذ إنّه لما تحدّث عن الجزئيات تحت عنوان الفاسدات يقصد بها ظاهرة الزمان (التي هي من العوارض المشخّصة) التي لا تبقى على حالٍ واحدةٍ في آنين، فليس بإمكان الجزئيّ الذي يتشخّص بالزمان أن يبقى على حالٍ واحدةٍ في آنين. ويصدق هذا التحوّل والتغيير على سائر العوارض المشخّصة، إذ ليس فيها ما هو خارج الزمان، وما ليس خارج الزمان محكومٌ بحكم الزمان. وعليه يعدّ التحوّل الدائميّ، خصوصيّة من خصوصيّات الجزئيات الشخصيّة. وما كان متّصفاً بهذه الخصوصية ليس بالإمكان التحدّث عنه، لأنّ التحدّث عن أيّ شيء، متفرّع عن إمكانيّة وقوع ذلك الشيء موضوعاً للقضيّة. وقد أثبتنا في بداية هذا المبحث: أنّ الجزئيات الشخصيّة ليس بإمكانها أن تكون موضوعاً من التعميم بدون ملاحظة جهة كلّية فيها. ولذلك يمكن القول: إنّ الحديث عن الجزئيات الشخصيّة أمرٌ غير ممكن من دون ملاحظة جهة كلّية فيها. وإذا صحّ هذا الأمر فمن المتعذّر التفكير فيها، لأنّ الحديث والتفكير يرضعان من ثدي واحد، وليس بإمكان أيّ منهما أن يستمرّ في حياته بدون الآخر، حتّى يمكن أن يوصفا بأثهما وجهان لعملةٍ واحدة.

إذن، متى ما عبّر عن الكلام بكلمة النطق، وعن المتكلّم بكلمة الناطق، فهو يحكي عن نوع من التعميم والكليّة. ولذلك حينما يعبر عن الإنسان بالناطق، فالمراد به مدرك الكليّات، ولا بدّ من القبول بذلك.

ولهذا السبب بالذات لا يولي الحكماء اهتماماً بالقضايا الشخصيّة في العلوم

الحقيقية، ولا ينظرون إليها كجزء من الكمالات النفسية. وهذا ما يُشير إليه المحقق السبزواري بقوله:

قضية شخصية لا تعتبر إذ لا كمال في اقتناص ما دثر
بل ليس جزئي بكاسب ولا مكتسب بل كسرّاب في الفلا^(١)

قال الكاشاني^(٢) بخصوص الجزئيات - في فصل من أحد آثاره الفارسية -:
«الوجود كلي، والكلي لا يمكن أن يكون محسوساً أو متخيلاً أو موهوماً، ولا يكون إلا عقلياً. وبما أنّ الوجود كلي، والكلي معقول، فالموجود العقلي لا يوجد إلا في النفس لا في الجسم. ووجود النفس هو علمها بنفسها، ووجودها هذا من نفسها، وما كان وجوده من نفسه، كان في أمانٍ من الفناء»^(٣) وفساد الوجودات الجزئية.

ومن الواضح: أنّ كلام أفضل الدين الكاشاني في باب الجزئي والكلي، يرتبط بالمفاهيم العامة كالوجود، والوحدة...، وهذا النوع من المفاهيم يطلق عليه الحكماء المسلمون: المعقولات الثانية.

وتحدّث أفضل الدين الكاشاني في رسالته الفارسية المسماة (عرض نامه) عن المعلومات الكلية والجزئية بشكل مفصل، وعدّ الشخص الجزئي مثلاً للصورة العقلية. ومثال الصورة العقلية لا يُعرف إلا في ظلّ تألّق العقل الكلي. وكلمة المثال تستخدم عادةً بمعنى آية الشيء وعلامته، لذلك لو قيل بأنّ الجزئي آية أو علامة للمعقول الكلي، لما كان ذلك القول جزافاً. فالآية:

(١) اللآلئ المنتظمة: ص ٤٨.

(٢) يعدّ أفضل الدين محمد المرقّي الكاشاني المعروف بـ«بابا أفضل» (ت: ١٢٨٨ م) من كبار حكماء وعرفاء القرنين السادس والسابع الهجريّ.

(٣) انظر: مجموعة مصنّفات أفضل الدين الكاشاني، رسالة تقاريرات وفصول مقطّعة، رقم (٢): ص ٦١٥-٦١٧، نقلاً عن قواعد كلي: ج ٢ ص ١٧١.

هي الشيء الذي يدلّ على حقيقة ما، أو هي ما تدلّ على صاحبها.
ومّا تقدّم يتبيّن: أنّ أفضل الدين الكاشاني شديد النزعة نحو الإشراقيين
في أسلوبه الفلسفيّ، وذهب إلى ذات ما ذهب إليه أفلاطون في باب المثل.
واستعرض شهاب الدين السهروردي هذه المسألة في بعض آثاره مثل
كتاب المطارحات، وبحثها صدر المتألّهين الشيرازي وأتباعه أيضاً، وقال
المحقّق السبزواري في المقام:

دهن السراج ربّه يجذب له شكلاً صنوبرياً أعطى المشعله
بالربّ للنحل مسدّسات وللعناكب المثلثات^(١)

أي: إنّ رأي المحقّق السبزواري: أنّ ربّ النوع أو العقل الكلّي المجرّد هو
الذي يدفع الزيت إلى فتيل السراج ويؤدّي إلى ظهور الشعلة ذات الشكل
الصنوبري. كما أنّ العقل المجرّد هو الذي يُلهم النحلة ويدفعها لبناء خليّتها
ذات الشكل السداسي، ويلهم العنكبوت ويدفعه لبناء بيته المثلث الشكل.
إذن، فالجزئيّات في هذا العالم المحسوس، آيات على الكلّيات المجرّدة التي
تدعى بأرباب الأنواع أو العقول العرضيّة.

وعلى أساس ما ذهب إليه أفضل الدين الكاشاني والحكماء الإشراقيّون،
يعدّ الجزئيّ مثلاً للصورة المعقولة ويعرف في ظلّ إشعاعات العقل الكلّي.
ومّا تقدّم ينبثق السؤال التالي: لماذا يعبرّ في أغلب الآثار الفلسفيّة عن
العقول المجرّدة وأرباب الأنواع بالمثل الأفلاطونيّة؟ فإذا اعتبرنا كلمة (مثل)
جمعاً لكلمة (مثال) لتعارض تعبير (المثل الأفلاطونيّة) مع ما ذكر أعلاه، لأنّ
الجزئيّ من وجهة نظر الحكماء الإشراقيّين هو عبارة عن مثال للعقل الكلّي وآية
عليه، والعقل الكلّي يمثل حقيقة وواقعيّة الأشخاص الجزئيّين، في حين يُدعى

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١٩٤.

العقل المجرد بالمثل بمقتضى التعبير المتداول المعروف للمثل الأفلاطونية، وهذا ما يمكن ملاحظته في البيت التالي للسبزواري:

وعندنا المثل الأفلاطوني لكل نوع فردة العقلاني^(١)
فكيف يمكن حل هذا التناقض؟

قيل في الإجابة: لو عدت كلمة (مثل) في باب المثل الأفلاطونية جمعاً لكلمة (مثال) لكان المقصود هو: أن كل عقل من العقول المجردة آية على واحد من الأسماء والصفات الإلهية. ومن الواضح: أن أسماء الله تعالى وصفاته أسمى من مرتبة العقول المجردة. وعليه يمكن القول: إن نسبة العقول الكلية إلى أسماء الله وصفاته كنسبة الجزئيات إلى العقول الكلية.

ولكن لو أخذت كلمة (مثل) في باب المثل الأفلاطونية بمعنى المثل والأمثال، لكان المقصود: أن هناك شَبَهاً تاماً بين العقل الكلي والأفراد الجزئيين. ومعنى هذا الكلام: أن الحقيقة النوعية لو نُظر إليها في عالم الحواس، لما كان بالإمكان إدراك سوى الجزئيات. أما إذا نُظر إليها في عالم العقل، لظهرت حقيقتها الكلية والمجردة للإنسان.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الحقيقة النوعية الواحدة تظهر في صورتين خلال مرحلتين مختلفتين من الإدراك. ومثل هذه الكيفية يمكن ملاحظتها بين النفس والبدن.

إذن، فلا يراد بالمثل الأفلاطونية في التعبير المشهور في الكتب الفلسفية: أن العقول الكلية مثال للجزئيات، بل على العكس: الجزئيات هي مثل للعقل الكلي. ويطلق على الجزئيات اسم الطلاسم والأصنام أيضاً. فكل كمال موجود بشكل مبعثر في الأصنام، موجود بنحو اللفّ والبساطة والوحدة والتجرد في

(١) شرح المنظومة: ص ١٩٤.

العقل الكلي.

ويعتبر أفضل الدين الكاشاني، الشخص الجزئي في هذا العالم مثلاً وآية للصورة المعقولة، وقام بالبرهنة على ذلك. فهو يرى الجزئي الشخص موصوفاً فقط لا صفة.

ولا يمكن أن يعدّ هذا الكلام صائباً إلا إذا لوحظ الموجود، الشخص من جهة كلية، وإلا فالجزئي الشخصي (من حيث هو شخصي) لا يقع موضوعاً ولا محمولاً^(١).

(١) انظر: قواعد كلي: ج ٢ ص ١٧٣.

النتائج المتحصّلة

- (١) الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً
- (٢) محمولات موضوع الفلسفة إمّا مساوية له أو مع ما يقابلها
- (٣) المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل
- (٤) الفلسفة ليست علماً آلياً
- (٥) البراهين المستعملة في الفلسفة ليست لميّة

• مباحث تفصيليّة

١. الفلسفة تُرادف الحكمة الإلهيّة
٢. المبادئ التصوّرية والتصديقيّة لموضوع الفلسفة

وقد تبينَ بما تقدّم:

أولاً: أنّ الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً؛ لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات، وهو «الموجود» الشامل لكلّ شيء.

فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها، وأمّا الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم؛ فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذي نتصوره تصوّراً أولياً ونصدّق بوجوده كذلك؛ لأنّ الموجوديّة نفسه.

وثانياً: أنّ موضوعها لما كان أعمّ الأشياء، ولا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيها:

إمّا نفس الموضوع كقولنا: «إنّ كلّ موجود، فإنّه - من حيث هو موجود - واحد أو بالفعل»؛ فإنّ الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً، لكنّه عينه مصداقاً؛ ولو كان غيره، كان باطل الذات غير ثابت للموجود. وكذلك ما بالفعل.

وإمّا ليست نفس الموضوع، بل هي أخصّ منه، لكنّها ليست غيره، كقولنا: «إنّ العلّة موجودة»؛ فإنّ العلّة وإن كانت أخصّ من الموجود، لكنّ العلّة ليست حيثيّة خارجة من الموجوديّة العامّة، وإلاّ لبطلت.

وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها، تعود إلى قضايا مردّدة المحمول، تساوي أطراف التريديد فيها الموجوديّة العامّة، كقولنا: «كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»؛ فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على

التقسيم، كتقسيم الموجود إلى واجبٍ وممكنٍ، وتقسيم الممكن إلى جوهرٍ وعرضٍ، وتقسيم الجوهر إلى مجردٍ ومادّي، وتقسيم المجرد إلى عقلٍ ونفسٍ، وعلى هذا القياس.

وثالثاً: قد تكون المسائل فيها مسوقةً على طريق عكس الحمل. فقولنا: «الواجب موجودٌ، والممكن موجودٌ»، في معنى: «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً». وقولنا: «الوجود إما بالذات، وإما بالغير»، معناه: «أنَّ الموجودَ الواجبَ ينقسمُ إلى واجبٍ لذاته وواجبٍ لغيره».

ورابعاً: أنَّ هذا الفنَّ، لما كان أعمَّ الفنون موضوعاً، ولا يشذُّ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شيءٌ من الأشياء، لم يتصور هناك غايةً خارجةً منه يُقصدُ الفنُّ لأجلها؛ فالمعرفةُ بالفلسفةِ مقصودةٌ لذاتها، من غير أن تُقصدَ لأجل غيرِها، وتكون آلةٌ للتوصلِ بها إلى أمرٍ آخر، كالفنونِ الآليةِ. نعم، هناك فوائدٌ تترتبُ عليها.

وخامساً: أنَّ كونَ موضوعها أعمَّ الأشياء، يوجبُ أن لا يكون معلولاً لشيءٍ خارجٍ منه؛ إذ لا خارجَ هناك، فلا علةٌ له، فالبراهينُ المستعملةُ فيها ليست ببراهينَ لمّيةٍ. وأمّا برهانُ الإنَّ فقد تحقّقَ في كتابِ البرهانِ من المنطقِ: أنَّ السلوكَ من المعلولِ إلى العلةِ لا يفيدُ يقيناً؛ فلا يبقى للبحثِ الفلسفيِّ إلا برهانُ الإنَّ الذي يُعتمدُ فيه على الملازماتِ العامةِ، فيُسلَكُ فيه من أحدِ المتلازمينِ العامّينِ إلى الآخرِ.

الشرح

ظهر ممّا تقدّم عدّة نتائج نبينها تباعاً:

(١) الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً

وهذه النتيجة استتجت ممّا تقدّم وهو: أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق بخلاف موضوع سائر العلوم الأخرى، التي يكون موضوعها الموجود المقيّد بقيد خاصّ، فالطبيعيّات مثلاً بمختلف فروعها من الكيمياء والفيزياء والذرّة والجيولوجيا والفلك ونحوها، تبحث عن الموجود بما هو مقيّد بالجسميّة، والجسم هو موضوع العلوم الطبيعيّة، وكذلك في غيرها من العلوم التي لا بدّ أن يكون موضوعها الموجود المقيّد. فالرياضيّات مثلاً، تبحث عن الموجود بما هو كمّ، والأخلاق موضوعها النفس، والمنطق موضوعه المقولات الثانية المنطقيّة.

وعلى هذا الأساس يكون موضوع الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً؛ لأنّ موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق، أمّا باقي العلوم فموضوعها الموجود المقيّد، ومن الواضح: أنّ الموجود المطلق شاملٌ لجميع الموجودات المقيّدة التي هي موضوعات سائر العلوم.

فالموجود المقيّد يندرج تحت الوجود المطلق، ولذا يكون علم الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً، أي: حصول العلم بموضوعاتها، فالعلوم جميعاً تتوقّف على الفلسفة في ثبوت موضوعاتها؛ لأنّ الوجود المطلق شامل لكلّ الواقعيّات^(١).

بعبارة أخرى: إنّ البحث عن الموجود على نحوين:

النحو الأوّل: البحث عن الموجود بما هو مقيّد بقيد خاصّ، من قبيل كون

(١) انظر: تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ص ٢٤.

هذا الموجود جسماً أو كيفاً أو كمّاً ونحو ذلك، وهذا الموجود المقيّد يكون موضوعاً للعلوم الأخرى غير الفلسفة.

النحو الثاني: البحث في الموجود المطلق من دون أن يتقيّد بقيد خاص، من قبيل كون هذا الموجود واحداً أو كثيراً، قديماً أو حادثاً، بسيطاً أو مركباً... ونحو ذلك، وهذا الموجود المطلق: هو موضوع الفلسفة، وهو ما يُسمّى بالإلهيات بالمعنى الأعمّ، أو كليّات مباحث الوجود أو الوجود الأعلى؛ قال صدر المتألّهين: «موضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوى لكلّ موجودٍ معلولٍ، كالسبب الأوّل الذي هو فيّاض كلّ وجودٍ معلولٍ من حيث إنّهُ وجودٌ معلول، وإمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية. فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم»^(١).
إن قلت: قد يُبحث في الفلسفة عن أحوال المعدوم، مع أنّ المعدوم لا يشمل موضوع الفلسفة الذي هو الموجود المطلق؟

الجواب: المراد بموضوع الفلسفة الذي هو الموجود المطلق: هو الموجود الشامل للوجود الذهني والخارجي كما سيأتي، ومن الواضح: أنّ المعدوم وإن كان معدوماً بالحمل الأوّل، لكنّه موجود بالذهن بالحمل الشائع الصناعي^(٢) فيصدق عليه أنّه موجود وإن كان في الذهن، فيشمله البحث الفلسفيّ.
وبناءً على كون موضوع الفلسفة أعمّ العلوم موضوعاً، يتبيّن: أنّ جميع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٨.

(٢) هنا يوجد إشكال للشيخ مصباح اليزدي، وهو: لو كان موضوع الفلسفة أعمّ من سائر العلوم، وأنّ سائر العلوم تتوقّف على الفلسفة في ثبوت موضوعاتها، يلزم أن تكون سائر العلوم أجزاء داخلية في علم الفلسفة، وهذا ما نتعرّض له في آخر البحث.

العلوم محتاجة في إثبات موضوعاتها إلى علم الفلسفة.

لكن ينبغي الالتفات إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إن قولنا: إن جميع العلوم محتاجة في إثبات موضوعها إلى علم الفلسفة، إنما يتم ذلك في العلوم التي لم تكن موضوعاتها بديهيّة، وهو ما يصرّح به المصنّف قدّس سرّه في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «ويتبيّن به أيضاً: أن سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها [وجود موضوعاتها] لو لم تكن بديهيّة»^(١).

الملاحظة الثانية: إن المتوقّف على الفلسفة ليس ثبوت موضوعات العلوم ووجودها الخارجي؛ وإنّما المتوقّف عليها هو العلم والتصديق بثبوتها، والذي هو من المبادئ التصديقيّة لكل علم.

إذن، تبيّن ممّا تقدّم: أن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، والوجود حاصل لكل شيء. فالفلسفة باحثة عن كلّ شيء بما أنّه موجود. والعلوم وإن كان كلّ منها يبحث عن موجود أيضاً، ولكنه إنما يبحث عنه بما أنّه موجود خاصّ، جماداً أو نباتاً أو حيواناً أو عدداً أو مقداراً. فموضوع الفلسفة أعمّ الموضوعات، لكنّ المراد من الأعميّة هنا: الأعميّة في المصدق، لا الأعميّة في المفهوم، لأنّ المفاهيم متباينة فيما بينها.

قال الشيخ الفيّاض: إن موضوع الفلسفة وإن كان أعمّ العلوم مصداقاً «ولكنّه يباينها مفهوماً؛ فإنّ الموجود بما هو موجود، من قبيل (اللابشرط القسمي) والموجود الخاصّ من قبيل الـ(بشرط شيء) وهما قسيان، وإن صدق اللابشرط القسمي على كلّ ما صدق عليه البشرط شيء»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥.

(٢) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٤.

بعبارة أخرى: لكل وجود، ما به يشترك مع باقي الموجودات، وما به يمتاز عنها. والفلسفة باحثة عن (ما به الاشتراك) كما: أن العلوم يُبحث كل منها عن (ما به الامتياز) ولما كان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز ومتحققاً في جميع الموجودات، صدق موضوع الفلسفة على كل ما يصدق عليه موضوعات العلوم، التي يكون كل منها أخصّ؛ لأن ما به الامتياز لكل شيء يختصّ به ولا يشاركه فيه غيره.

وتمّ ذكرنا يظهر:

أولاً: أن كون موضوع الفلسفة أعمّ الموضوعات، لا يستلزم شمول الفلسفة لجميع العلوم، واندراج مسائلها في مسائل الفلسفة، وكونها أجزاء الفلسفة؛ فإن أحكام الوجود المطلق، وهو اللابشرط القسَمي، مبينة لأحكام كل وجودٍ مقيد، وهو بشرط شيء. نعم، إذا كان الأعمّ من قبيل اللابشرط المقسمي، كما في موضوع الفلسفة بالمعنى الأعمّ (وهو مطلق الوجود) بالنسبة إلى موضوعات العلوم، استلزم ذلك.

وثانياً: أن أعمّية الفلسفة بالنسبة إلى ساير العلوم، من قبيل أعمّية اللابشرط القسَمي بالنسبة إلى بشرط شيء، لا أعمّية اللابشرط المقسمي بالنسبة إليه.

إشكال الشيخ مصباح اليزدي

في المقام إشكال للشيخ مصباح اليزدي حاصله: أنه بناءً على النتيجة الأولى يلزم أن تكون باقي العلوم أجزاء لعلم الفلسفة؛ وذلك لأن باقي العلوم موضوعها الوجود المقيد، ومن الواضح: أن الوجود المقيد جزء من الوجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة؛ لأن الوجود المقيد هو الوجود المطلق مع إضافة قيد، وعليه يلزم أن تكون جميع العلوم من أجزاء علم الفلسفة، وهذا ما

ذكره بقوله: «لمقايسة العلوم بعضها ببعض اعتباران: أحدهما نسبة مفاهيم موضوعاتها بعضها إلى بعض، فإذا كان موضوع علم أعمّ من موضوع علم آخر، سُمّي العلم الأوّل أعمّ، كنسبة العلم الطبيعيّ إلى علم الحيوان، لكن في هذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين؛ لأنّ الأخصّ جزء من الأعمّ»^(١).

وبناءً على هذا الاستدلال تكون باقي العلوم أخصّ من علم الفلسفة، والنتيجة: أنّ باقي العلوم تكون أجزاء في الفلسفة؛ لأنّ الأخصّ يكون جزءاً من الأعمّ، وعلى هذا فليس للفلسفة موضوعٌ يغيّر موضوعات العلوم الأخرى، وعليه فلا يبقى عندنا علومٌ متعدّدة، بل عندنا علمٌ واحد، وباقي العلوم تكون من أجزاء هذا العلم الأعلى.

وجواب هذا الإشكال ذكره الشيخ الرئيس بنحوٍ مفصّل في كتاب البرهان، حيث يقول بوجود اختلاف واشتراك بين العلوم، ثمّ يقسم العلوم إلى أقسام، إلى أن يصل إلى قسم من العلوم فيقول: وهذا القسم من العلوم ينقسم إلى قسمين: الأوّل يكون الأخصّ فيه من جملة الأعمّ، وقسم آخر من العلوم ينفصل فيه الأخصّ من الأعمّ، ولا يجعل النظر في الأخصّ جزءاً من النظر في الأعمّ، والأخصّ وإن وقع تحت الأعمّ، إلّا أنّه ليس جزءاً منه.

وهذا ما يشير إليه بقوله: «وأما القسم الأوّل من هذين القسمين... وأما الذي عمومته كالجنس لعارض النوع، فمثل موضوع الطبيعيّ وموضوع الموسيقى؛ فإنّ موضوع الموسيقى عارض نوع من موضوع العلم الطبيعيّ، وهذا القسم نُقسّمه على قسمين: قسم يجعل الأخصّ من جملة الأعمّ وفي علمه حتّى يكون النظر فيه جزءاً من النظر في الأعمّ. وقسم يفرد الأخصّ من الأعمّ، ولا يجعل النظر فيه جزءاً من النظر في الأعمّ، ولكن يجعله علماً تحته.

(١) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ١٢، رقم (٥).

والسبب في هذا الانقسام: هو أنّ الأخصّ إمّا أن يكون إنّما صار أخصّ بسبب فصول ذاتيّة، ثمّ طلبت عوارضه الذاتيّة من جهة ما صار نوعاً، فلا يختصّ النظر بشيء منه دون شيء، وحال دون حال، بل يتناول جميعه مطلقاً؛ وذلك مثل المخروطات للهندسة، فيكون العلم بالموضوع الأخصّ جزءاً من العلم الذي ينظر في الموضوع الأعمّ. وإمّا أن يكون نظره في الأخصّ، وإن كان قد صار أخصّ بفصلٍ مقوّم، فليس من جهة ذلك الفصل المقوّم وما يعرض له من جهة نوعيته مطلقاً، بل من جهة بعض عوارض تتبع ذلك الفصل ولواحقه، مثل نظر الطبيب في بدن الإنسان، فإنّ ذلك من جهة ما يصحّ ويمرض فقط. وهذا يفرد العلم بالأخصّ عن العلم بالأعمّ ويجعله علماً تحتّه، كما أنّ الطبّ ليس جزءاً من العلم الطبيعيّ، بل علم موضوع تحتّه^(١).

فهذا الإشكال الذي ذكره صاحب التعليقة على النتيجة الأولى إشكالٌ غير وارد، بل نحن نلتزم: أنّ الفلسفة موضوعها أعمّ العلوم، وباقي العلوم موضوعاتها تحت الفلسفة، ولا يلزم أن تكون العلوم الأخرى أجزاء في الفلسفة؛ لأنّه كون علمٍ تحت علمٍ شيءٌ، وكون علمٍ جزءاً من علمٍ شيءٌ آخر.

(٢) محمولات موضوع الفلسفة إمّا مساوية له أو مع ما يقابلها

بناءً على أنّ موضوع علم الفلسفة أعمّ الأشياء - كما تقدّم - فلا يوجد شيءٌ خارجٌ عن موضوع الفلسفة، إذ لو كان شيءٌ خارجٌ موضوع الفلسفة، للزم أن لا يكون موضوع الفلسفة أعمّ الأشياء، وهو خلاف ما ثبت في النتيجة السابقة من: أنّ موضوع الفلسفة أعمّ الأشياء.

فإذا كان موضوع الفلسفة أعمّ الأشياء، ينتج: أنّ محمولات علم الفلسفة لا بدّ أن تكون مساوية بنفسها لموضوع علم الفلسفة وهو الموجود المطلق، أو

(١) الشفاء (المنطق)، البرهان: ص ١٦٣.

أن تكون تلك المحمولات وما يُقابلها مساوية لموضوع علم الفلسفة.
ومثال المحمولات المساوية للموضوع قولنا: الموجود واحد، أو الموجود خارجي ونحو ذلك، والنكته في التساوي بين الموضوع والمحمول هي عدم التقابل بين الكثرة والوحدة العامّة، لا الوحدة النسبيّة التي تعني وجود اثنيّتين بين الموجود والواحد، ولا بين الموجود والخارج، فبين الموجود والواحد مساوكة في الوجود، وإيّهما واحد مصداقاً وإن اختلفا مفهوماً. ويُطلق على القضايا التي يكون محمولها وما يقابله مساوياً لموضوع الفلسفة بالقضايا مردّدة المحمول، من قبيل: كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة، وكلّ ممكن إمّا جوهر أو عرض، وكلّ موجود إمّا واحد أو كثير، وكلّ موجود إمّا حادث أو قديم، ونحو ذلك.

بيان ذلك: تقسم القضايا في علم المنطق إلى قسمين:
الأوّل: القضايا الحملية؛ وهي التي يوجد فيها اتّحاد بين الموضوع والمحمول، كقولنا: (زيد قائم).

الثاني: القضايا الشرطيّة؛ وهي تنقسم إلى منفصلة ومتّصلة، والمنفصلة من قبيل (العدد إمّا زوج أو فرد) بمعنى وجود تعاند بين المقدّم والتالي (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود).

وإذا تبين ذلك، فالقضايا المذكورة في علم الفلسفة من قبيل قولنا: (الموجود إمّا واجب أو ممكن) و(إمّا واحد أو كثير) ونحوها هل هي قضايا حملية أو شرطيّة؟

والجواب: إنّ هذه القضايا المذكورة في الفلسفة هي قضايا حملية مردّدة المحمول، وليست قضايا شرطيّة منفصلة، والدليل على ذلك ما يلي:

١. حينما نقول: (الموجود إمّا واجب أو ممكن) نجد أنّ المحمول متّحد مع الموضوع، ولذا تكون حملية، ولا يوجد تعاند بين الطرفين في الاجتماع والارتفاع

لكي تكون شرطية.

٢. إنَّ صدق قضية (الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن) يتوقف على وجود كلّ من الواجب والممكن؛ لأنَّ التقسيم يتوقف في صحّته على وجود الأقسام، فلو كانت هذه القضية منفصلة، لم يتوقف على وجود الواجب والممكن.
٣. إنَّ صدق هذه القضية (الموجود إمّا واجب أو ممكن) يتوقف على كون الأقسام جامعة مانعة - على ما هو مقتضى التقسيم - بينما القضية المنفصلة لا تتوقف في صدقها على كون أطراف التريد جامعة؛ لجواز كونها مانعة الجمع، ولا على كونها مانعة؛ لجواز كونها مانعة الخلو.

ومن الجدير بالذكر، أنّ قولنا: إذا كان المحمول غير مساوٍ لموضوع الفلسفة، كقولنا: العلة موجودة، فهذا المحمول لا يعني أنّ المحمول غير الموضوع، وهو الموجود المطلق، لأنّه لا يوجد شيءٌ خارجٌ عن موضوع الفلسفة، وهو الموجود المطلق، ولذا يكون هذا المحمول غير المساوي أخصّ من الموضوع، أي: أخصّ من الموجود المطلق، لكنّ هذا المحمول (العلة) مع ما يُقابلها (وهو المعلول) يكون مساوياً للموضوع وهو الموجود؛ لأنّ الموجود إمّا علة وإمّا معلول^(١).

أقسام القضايا مردّدة المحمول

تنقسم القضايا مردّدة المحمول إلى قسمين:

القسم الأوّل: القضايا التي تعرض موضوع الفلسفة مباشرةً، من قبيل قولنا: الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، فإنّ الإمكان والوجوب يعرضان الموجود المطلق، وهو موضوع علم الفلسفة.

القسم الثاني: القضايا التي يكون المحمول فيها عارضاً لموضوع الفلسفة

(١) يوجد إشكال للشيخ مصباح اليزدي نتعرّض له في آخر البحث.

بصورة غير مباشرة، أي: مع الواسطة، من قبيل: الجسم والجوهر والعرض والنفس والعقل. فالموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والممكن إمّا جوهر وإمّا عرض، والجوهر إمّا جسم أو نفس أو عقل.

والملاحظ في هذا النحو من التريد والتقسيم: أنّ الذي يعرض الموجود مباشرة هو الوجوب أو الإمكان، فهما من الأعراض الأولى للموجود المطلق، وأمّا الجوهر فهو يعرض الموجود بواسطة الإمكان، والجسم والنفس والعقل تعرض الموجود بواسطة الجوهرية، فهي من الأعراض الثانوية التي تمثل موضوعات سائر العلوم الأخرى، والبحث في هذه المسائل يندرج أيضاً في الإلهيات بالمعنى الأعم، إلا أنّ هذه المسائل الفلسفية من الدرجة الثانية المترتبة على محمولات القسم الأول من مسائل الفلسفة.

(٣) المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل

تقدّم في النتيجة الثانية: أنّ موضوع الفلسفة - وهو الموجود المطلق - أعمّ الأشياء ولا يخرج شيء في الخارج من هذا الموضوع، فبناءً على هذا يتّضح: أنّ المسائل في الفلسفة مبيّنة على طريق خاصّ وهو الذي يُسمّى في المنطق بعكس الحمل، الذي يكون فيه الموضوع متأخراً عن المحمول في القضايا الحملية، والمقدّم عن التالي في القضايا الشرطية، فبدل أن يقول: (الموجود واجب) و(الموجود ممكن) و(الموجود إمّا علّة وإمّا معلول) ونحوه من القضايا التي يتقدّم فيها الموجود لكونه موضوع الفلسفة الذي هو أعمّ الأشياء، نجد أنّ المتداول على العكس من ذلك فيقال: (الواجب موجود) و(الممكن موجود). والسبب في جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً هو: أنّ الذهن البشري يأنس بالماهيات التي يحصل بسببها الاختلاف بين الموجودات، أكثر من أنسه بالوجود الذي هو عنصر الاشتراك بين الموجودات.

وهذا مبني على ما سيأتي في الفصل الثاني من المرحلة الأولى من: أن الوجود هو الأصل دون الماهية.

ويبيني كذلك على: أن الوجود لا يمكن أن يدرك بالعلم الحسولي، بل يُدرك بالعلم الحضورى؛ لأن الوجود عين ذاته في الخارج، وعلى هذا فلا يمكن أن يأتي الوجود إلى الذهن، وأن ما يُدرك في الذهن هو الماهية لا الوجود، وهذا يعني: أن الوجود هو المعروف، والماهية هي التي تعرض على الوجود، ولهذا فالماهية حينما توصف بالوجود ونقول: (الإنسان موجود) فذلك من باب عكس الحمل^(١).

(٤) الفلسفة ليست علماً آلياً

المقصود من هذه النتيجة: أن علم الفلسفة ليس له غاية وراءه، وتوضيح ذلك يحتاج إلى مقدمة في أقسام العلوم:

وحاصل هذه المقدمة: أن الغرض الأساس من العلوم هو كشف الحقائق والأمور الواقعية - ولو اعتباراً - بطريق الفكر والنظر، لكن الفكر الذي هو وسيلة لكشف الحقائق، يحتاج إلى قواعد تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فيه، وهو علم المنطق. فعلم المنطق آلة لكل علم، كما أن هناك علوماً تتوقف معرفتها على بعض آخر من العلوم أيضاً، من قبيل علم الفقه الذي يتوقف على أصول الفقه أيضاً. فالعلوم تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: العلم الآلي، وهو الذي يكون الغرض منه معرفة غيره من العلوم، سواء كان آلة لجميع العلوم أو لبعضها، فلا يطلب إلا لأجل علم أو علوم غيره.

القسم الثاني: العلم الأصالي، وهو الذي يكون الغرض منه كشف الحقائق

(١) انظر: مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين: ص ٣٠٣.

العينية ولا يقصد لأجل التوصل به إلى علم آخر، فلا يطلب لأجل علم آخر، وإن كانت له غاية أو غايات غير ذلك، فهي فوائد تترتب عليه.

إذا تبينّت هذه المقدمة نقول: إنّ الفلسفة ليست من العلوم الآلية التي تُراد لغيرها، والدليل على ذلك: أنّ علم الفلسفة موضوعه الموجود المطلق، وهو أعمّ الأشياء - كما تقدّم - وإذا كان كذلك فلا يوجد شيء خارج من هذا الموضوع، وما هو خارج عن الموجود المطلق ليس إلّا العدم، وعلى هذا فإنّ محمولات المسائل الفلسفية ترجع إلى الموجود المطلق؛ لأنّ هذه المحمولات مساوية للموضوع - كما تقدّم - وعليه، فلا توجد غاية لعلم الفلسفة يقصد لأجلها، فالمسائل الفلسفية مطلوبة بالذات، فلا تكون الفلسفة علماً آلياً ومرادة لغيرها.

نعم، هناك فوائد تترتب على علم الفلسفة، ومن جملتها ما يلي:

١. معرفة الحقائق وتمييزها عن الأوهام، وهذه الفائدة ذكرها المصنّف قدّس سرّه في كتاب بداية الحكمة، وكذلك في كتاب نهاية الحكمة، وأصول الفلسفة، فإنّ الفلسفة تضع المعايير والضوابط الكلية لكي يتمكن الإنسان من معرفة الحقائق وتمييزها عن الموهومات.

٢. إنّ الفلسفة تثبت موضوع العلوم الأخرى، حيث إنّ جميع العلوم تحتاج إلى الفلسفة لإثبات موضوعها، كما تقدّم آنفاً.

٣. كلية وقطعية القوانين العلمية، فمن نتائج الأبحاث الفلسفية أنّها تؤمّن حاجة العلوم الطبيعية من خلال إعطاء قوانين علمية وكلية قطعية؛ لأنّ جميع القوانين الكلية يتمّ إثباتها صحّةً وسقماً في علم الفلسفة، كقانون العلّة والمعلوليّة، وبطلان الدور والتسلسل، والواحد لا يتعدّد، والكلي أكبر من جزئه، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدّان لا يجتمعان، وعشرات القوانين الأخرى التي لا يخلو علم من العلوم عن الحاجة إليها؟

وهذا ما أشار إليه الشهيد مطهري قدس سره ، حيث قال: «إن حاجة العلوم للفلسفة لا تنحصر بالجهة التي قيلت، بل إن جميع القوانين الكلية العلمية تتوقف قوانينها وقطعيتها على سلسلة من الأصول الكلية التي تستطيع الفلسفة فقط أن تثبت صحتها»^(١).

وفي بحث العلة والمعلول، وبعد توجيه النقد إلى نظرية الفيزيائيين الجدد الذين جعلوا العلية موضع ترديد وشك قال: «يتعلق الإحساس والاختبار - كما هو واضح - بالجزئي (لا الكلي) وبعد المشاهدة وإعمال الاختبار في عدة موارد يعمم الإنسان نتيجة اختبار، وهذا التعميم معلول قبلي لعدة أصول، أحدها عبارة عن أصل تشابه الطبيعة، أي: إن الطبيعة تجري على نسق واحد في الشرائط المتساوية بشكل كامل زماناً ومكاناً، وأصل تشابه الطبيعة ليس سوى أصل سنجية العلة والمعلول، فتتوقف دائماً صحة القانون الكلي التجريبي على القبول القبلي لأصل سنجية العلة والمعلول»^(٢).

٤. الحصول على رؤية كونية عامة متضمنة لمعرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته ونحو ذلك، وإثبات موضوعات العلوم ومعرفة علل ومبادئ الوجود. وهذه في الحقيقة فوائد تترتب على الفلسفة، وليست غايات. وبهذا يتضح: أن الفلسفة لا غاية لها؛ لأنّها غاية العلوم، نعم كلّ ما فيها هي فوائد مترتبة عليها وليست غاية لها.

لكنّ المصنّف قدس سره ذكر في بداية الحكمة: أن غاية الفلسفة هي إثبات واجب الوجود وبحسب تعبيره: «وغاية الفلسفة إثبات وجود الواجب...» وهذا يتعارض مع ما يذكره في المقام من عدم وجود غاية للفلسفة؟

(١) أصول فلسفة وروش رئاليسم: ج ١ ص ١١.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢١٦-٢١٧.

ويمكن الجمع بينهما بأن مراده قدس سره في «بداية الحكمة» من (أن غاية الفلسفة إثبات واجب الوجود) هو: أن إثباته من الفوائد المترتبة على علم الفلسفة، وأما قوله في المقام من عدم وجود غاية لعلم الفلسفة، فهو عدم كون الفلسفة مقدّمة لعلم آخر، وهذا هو وجه الجمع بين المقامين.

(٥) البراهين المستعملة في الفلسفة ليست ليّة

وهذه النتيجة من أهمّ المسائل الفلسفية التي يتعرّض لها المصنّف قدس سره، ولكي تتبيّن هذه النتيجة، لابدّ من التعرّض لأقسام البراهين؛ فنقول: إنّ الذي يُستعمل في الاستدلالات الفلسفية هو القياس البرهاني، لا القياس الخطابي أو الجدلي أو الشعري أو المغالطي؛ لأنّ ما يرمي الفيلسوف الوصول إليه هو اليقين. والمقصود به - بحسب منطق البرهان الأرسطي -: «هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا»^(١).

وبتعبير آخر: إنّ هذا اليقين مركّب من علمين: العلم بقضية معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم. وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل، لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان الأرسطي. وهذا ما يُعبّر عنه بأنّه «الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل جزم لا يزول، وأنّ الجزم الثاني أيضاً جزم لا يزول»^(٢). ثمّ ذكر المنطق الأرسطي: أنّ القياس البرهاني لكي يفيد نتيجة يقينية، لابدّ من أن يتألّف من مقدّمات يقينية، والمقدّمة لكي تكون يقينية: «يجب أن تكون ضرورية، أي: في الصدق، وإلا لم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين. وأن تكون دائمة، أي: في الصدق بحسب الأزمان، وإلا كذب في بعض

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج ١ ص ٣٠.

(٢) شناخت در قرآن، آية الله جوادى آملى: ص ٢٣٧.

الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين.
 وأن تكون كلية، أي: في الصدق بحسب الأحوال، وإلا كذب في بعضها،
 فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين.
 وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع
 الموضوع ويرفع برفعه، بقطع النظر عما عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو
 وضع مع رفعه، لم يحصل يقين»^(١).

بعد أن اتضحت هذه المقدمة نقول: قسّم المناطق البرهان إلى أقسام على
 أساس الحد الأوسط فيه؛ لأنّه هو الذي يؤلّف العلاقة بين الأصغر والأكبر
 فيوصلنا إلى النتيجة، وهي:

الأول: أن يكون الأوسط (مع كونه واسطة في الإثبات والتصديق)
 واسطة في الثبوت أيضاً، أي: علّة لثبوت الأكبر في الأصغر، وبعبارة أخرى: علّة
 للنتيجة. وهو المسمّى بالبرهان اللّميّ، كقولهم: (الإنسان متعجّب، وكلّ
 متعجّب فهو ضاحك) فإنّ التعجّب علّة لثبوت الضحك للإنسان واقعاً، أو
 كقولهم: (هذه الحديد ارتفعت حرارتها، وكلّ حديد ارتفعت حرارتها فهي
 متمدّدة) فينتج: هذه الحديد متمدّدة. فنجد أنّ الحد الأوسط وهو ارتفاع
 الحرارة، علّة للنتيجة وهي تمدّد الحديد في عالم الثبوت ونفس الأمر والواقع.
 ولا فرق بعدئذٍ بين أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في نفسه أو للأصغر
 في نفسه أو لعلّة ثالثة. فمثلاً قولنا: (هذا القياس بديهيّ الإنتاج، وكلّ ما كان
 بديهيّ الإنتاج فهو من الشكل الأوّل، فهذا القياس من الشكل الأوّل) فإنّ
 بداهة الإنتاج التي هي الحد الأوسط معلولة للأكبر في نفسه. وقولنا: (كلّ
 برهان فهو قياس، وكلّ قياس فهو حجة) فالأوسط فيه معلول للأصغر في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي: ج ١ ص ٣٠ رقم (١).

نفسه. وكذلك قولنا: (الماء مركّب، وكلّ مركّب فهو قابل للتجزئة) فالأوسط (وهو التركيب) لا هو معلول للأصغر ولا للأكبر.

فإنّه في جميع هذه الحالات إذا كان الأوسط علّة لثبوت الأكبر في الأصغر فهو لمي؛ قال الشيخ في (الإشارات): «واعلم أنّه لا سواء قولك: إنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً، وقولك: إنّ علّة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر. وهذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر، لكنّه علّة لوجود الأكبر في الأصغر».

قال الطوسي معلقاً على هذا المقطع: «أقول: وجود الأكبر مطلقاً غير وجود الأكبر في الأصغر، والحكم هو الثاني، وعلّة الأوّل غير علّة الثاني، والأوسط علّة في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الأوّل، وأهل الظاهر من المنطقيّين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ أوضح الحال فيه.

ومما نزيده بياناً: أنّ الأوسط يمكن أن يكون (مع كونه علّة لوجود الأكبر في الأصغر) معلولاً للأكبر، كقولنا: (هذه الخشبة تتحرّك إليها النار، وكلّ ما تتحرّك إليها النار توجد فيها النار) فوجود النار أكبر وحركة النار واسطة، وهي علّة لوجود النار في الخشبة، مع أنّها معلولة للنار، ويكون هذا البرهان برهان لم^(١).

الثاني: أن يكون الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر لا علّة له، كقولهم: هذه الحديدية متمدّدة، وكلّ حديدية متمدّدة مرتفعة درجة حرارتها، فينتج: هذه الحديدية مرتفعة درجة حرارتها. فالحدّ الأوسط - وهو التمدّد - معلول للنتيجة، وهي ارتفاع درجة حرارة الحديدية، أو كقولهم: الإنسان ضاحك، وكلّ ضاحك فهو متعجّب. وهذا القسم من البرهان هو الإيّي المصطلح عليه بالدليل.

وأوضح الشيخ في (منطق الإشارات) كلا هذين القسمين بقوله: «إنّ الحدّ

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ ابن سينا: ج ١ ص ٣٠٨.

الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم (وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض) كان البرهان برهاناً لم، لأنّه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللّميّة في التصديق ووجود الحكم، فهو مطلقاً معطٍ للسبب. وإن لم يكن كذلك، بل كان سبباً للتصديق فقط، فأعطى اللّميّة في التصديق، ولم يعطِ اللّميّة في الوجود، فهو المسمّى برهان إن؛ لأنّه دلّ على إثبات الحكم في نفسه دون لّميته في نفسه.

فإن كان الأوسط في برهان إن - مع أنّه ليس بعلة لنسبة حدّي النتيجة - هو معلول نسبة حدّي النتيجة، لكنّه أعرف عندنا، سُمّي دليلاً. مثال ذلك: قولك: إن كان كسوفٌ قمريّ موجوداً، فالأرض متوسطة بين الشمس والقمر، لكنّ الكسوف القمريّ موجود، فإذاً الأرض متوسطة.

وعلق الطوسي على ذلك بقوله: «الحدّ الأوسط في البرهان لابدّ وأن يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل، وإلا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب، هذا خلف.

ثمّ إنّّه لا يخلو إمّا أن يكون مع ذلك علة أيضاً لوجود ذلك الحكم في الخارج أو لا يكون. فإن كان، فالبرهان هو المسمّى ببرهان لم، وإلا فهو البرهان المسمّى ببرهان إن. وهو لا يخلو إمّا أن يكون الأوسط فيه معلولاً لوجود الحكم في الخارج أو لا يكون، فالأول يسمّى دليلاً، والثاني لا يُخصّص باسم. والدليل يشارك برهان لم في الحدود، ويتخالفان في وضع الأوسط والأكبر، وفي النتيجة.

وأحقّ البراهين باسم البرهان هو برهان (لم) لأنّه معطٍ للسبب في الوجود والعقل، والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية، لا يحصل إلاّ به، كما ذكرناه، فمقدّماته أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة. وأمّا برهان (إن) فلا يعطي السبب إلاّ في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به إذا

كان السبب في الوجود معلوماً، إلا أنه لا يكون سبباً في العقل لكونه غير تام في سببته، ولذلك لا يصلح أن يقع في البرهان، فالواقع في البرهان يكون سبباً في العقل فقط، ويكون البرهان به برهان (إن) ومقدمتا هذا البرهان أقدم في العقل لأنهما أعرف عندنا، وليستا بأقدم في الطبع.

وإنما عرّفنا بلم وإن؛ لأنّ اللّميّة هي العلّية، والإنيّة هي الثبوت، وبرهان (لم) يعطي علّة الحكم على الإطلاق، وبرهان (إن) لا يعطي علّته في الوجود، لكن يعطي ثبوته في العقل^(١).

الثالث: أن لا يكون الأوسط علّة أو معلولاً للنتيجة، بل أحد معلولي علّة، والنتيجة معلولها الآخر، فهناك تلازم خارجيٌّ بينهما ينشأ من التلازم بين معلولي علّة ثالثة، يستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فلو علمنا بوجود علّته، فلاستحالة وجود معلول من دون علّة، فإذا علم بوجود العلّة تحقّق العلم بالمعلول الآخر؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته. إذن العلم بأحد المعلولين يستلزم العلم بالمعلول الآخر، كقولهم: (كلّ إنسان كاتب، وكلّ كاتب ضاحك) فالكتابة علّة لإثبات الضحك للإنسان، وليس بين الكتابة والضحك أيّ عليّة أو معلوليّة، فالكتابة والضحك متلازمان خارجاً؛ لأنّ علّتهما واحدة، وليس لكونهما متلازمين بالذات، ويسمّى هذا القسم بالإنّ المطلق.

الرابع: أن لا يكون الحدّ الأوسط - في عالم الثبوت ونفس الأمر - علّة أو معلولاً للنتيجة، من قبيل الاستدلال بمفهوم الوجود (الذي هو حاكٍ عن الوجود) على كون نفس ذلك الوجود واجباً، فيكون الطريق فيه (وهو الوجود) حدّاً أوسط للوصول إلى النتيجة، وهو كون ذلك الوجود واجباً.

والملاحظ هنا: أنّ الحدّ الأوسط (وهو الوجود) لا هو علّة للنتيجة ولا

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٣٠٦.

معلولاً لها ولا هما معلولا علّة ثالثة، لأنّ الوجود الواجبي لا معنى أن يكون معلولاً لغيره. نعم، مفهوم الوجود والوجوب متلازمان، لأنّهما مفهومان متترعان من حقيقة واحدة. وهذا هو المصطلح عليه برهان الملازمات العامّة، وقد يعبر عنه بالشبيه باللمّ^(١).

أمّا لم نجعل بعض اللوازم العامّة حدّاً أوسط لبعضها الآخر، فذلك لأنّ اللوازم بعضها بيّنة وبعضها ليست كذلك، فيستدلّ بما هو بيّن على ما ليس بيّن، فيجعل الأوّل حدّاً أوسط للوصول إلى الثاني. قال الشيخ في كتاب البرهان: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب، بل لذاته، لكنه ليس بيّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلّا أنّه بيّن الوجود للأصغر، ثمّ الأكبر بيّن الوجود للأوسط، فينقصد برهان يقينيّ، ويكون برهان إنّ ليس برهان لمّ^(٢).

والسبب في إفادة هذا القسم من البرهان لليقين، هو توفرّ أركان البرهان المتقدّمة، من كونها ضروريّة دائميّة ذاتيّة كليّة. من هنا قال المصنّف: «فقد ظهر ممّا تقدّم: أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب، أو من طريق الملازمات العامّة إن كان ممّا لا سبب له^(٣). ولعلّ وجه تشبيهه باللمّ هو لأجل إفادته لليقين كما هو في برهان اللّمّ. مع كونه برهاناً إنّيّاً في الحقيقة، لأجل تقسيم المناطق للبرهان قسمة أوليّة إلى لمّي وإنّي، فإذا لم يكن البرهان لمّيّاً كان إنّيّاً بالضرورة.

نظريّة الطباطبائي في إمكانيّة الاستدلال بالأقسام المتقدّمة في علم الفلسفة يعتقد المصنّف بعدم جريان برهان اللّمّ وبرهان الإنّ في جميع المسائل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٩.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا، الفصل الثامن من المقالة الأولى: ج ٣ ص ٨٦.

(٣) نهاية الحكمة، الفصل الثالث عشر من المرحلة الحادية عشرة: ص ٢٦٢.

الفلسفية، وبهذا حصر الاستدلال برهان الملازمات العامة، أي: الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر. وعلل ذلك كالتالي:

أمّا وجه عدم جريان برهان (اللمّ) في المسائل الفلسفية عموماً، فلأنّ موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، ومن الواضح: أنّ الوجود المطلق لا علّة له، إذ لا خارج عنه إلّا العدم حيث قال: «إنّ كون موضوعها (أي: الفلسفة) أعمّ الأشياء، يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج عنه، إذ لا خارج هناك فلا علّة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لميّة»^(١).

ولهذا السبب قال المصنّف قدّس سرّه بعدم جريان برهان اللّم لإثبات وجود الله تعالى، أي: لأنّه تعالى لا علّة فلا برهان (لمّ) عليه. وهذا ما ذكره جملة من الأعلام.

قال الشيخ في (المبدأ والمعاد): «فالأوّل تعالى، ليس عليه برهان محض، لأنّه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنّه استدلال من حال الوجود أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجب كيف يجب أن يكون»^(٢).

وقال في التعليقات: «الحقّ ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباري هو الحقّ، وما سواه باطل، كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه، ولا يُعرف إلّا من ذاته»^(٣).

وقال صدر المتألّهين: «إنّ الاحتجاج منحصر في الإني واللمّي، والواجب تعالى ليس معلولاً لشيء أصلاً، بل هو علّة لجميع ما عداه، فكّل ما يستدلّ به على وجوده يكون دليلاً إنّيّاً»^(٤).

(١) نهاية الحكمة: ص ٦، كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة.

(٢) المبدأ والمعاد، الفصل (٢٤): ص ٣٣.

(٣) التعليقات: ص ٧٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٧.

وأما عدم جريان برهان (الإن) في المسائل الفلسفية، فلو جهين:
 الأول: ما أشار إليه المصنّف في حواشيه على الأسفار من: «أنّ العلم بالمعلول لا يتمّ إلاّ مع العلم بوجود علّته قبله، فيكون إثبات وجود العلّة به ثانياً، لغواً لا أثر له»^(١).

أي: إنّ المعلول إذا لم تكن علّته معلومة، فيكون (المعلول) مشكوك الوجود؛ لأنّ الشكّ في العلّة يلازم الشكّ في معلولها؛ إذ إنّ المعلول متعلّق الوجود بعلّته، فالشكّ في علّته يسري إليه. وما كان مشكوكاً لا يُفيد اليقين، وعليه فالسلوك من المعلول إلى العلّة لا يكون برهانياً^(٢).

قال المصنّف في البرهان: «إنّ الدليل لا يُفيد يقيناً بنفسه، وليكن (ج ب)، (ب أ) و (أ) علّة، لـ (ب) وذلك لأنّ (أ) حيث كان علّة لـ (ب) كان ضرورة (ج ب) متأخّرة عن ضرورة (ج أ) وضرورة (ج أ) المطلوب متأخّرة عن ضرورة (ج ب) الصغرى، فاليقين بـ (ج أ) متأخّر عن اليقين بـ (ج أ). هذا دور، فإذن المطلوب ثابت.

ثمّ نقول: كما بيّنوا أنّ البرهان الذي أوسطه وأكبره معلولان معاً لشيء ثالث لا يُفيد يقيناً بنفسه، وليكن (ج ت ب أ) و (ب) و (أ) معاً معلولين لشيء ثالث وهو (د) وذلك لأنّ ضرورة (ب أ) متوقّفة على ضرورة (ب د) وعند ضرورة (ب د) تثبت ضرورة (ج أ ب أ) معاً، وكذلك اليقين بهما وقد فرض: أنّ اليقين بـ (ب أ) متقدّم على اليقين بـ (ج أ). هذا خلف.
 وقد بان من هاهنا: أنّ القياس من أحد المضافين أو المتلازمين - وبالجملة: كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً - على الآخر، لا يُفيد اليقين.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٣٩٦، الحاشية رقم (١).

(٢) انظر: برهان الشفاء: المقالة الأولى، الفصل الثامن: ص ٨٥.

وقد بان أيضاً: أنّ القياس الذي أكبره علّه لأوسطه، أو هما معلولا علّة
ثالثة، ليس برهان؛ إذ لا يُفيد اليقين، وأنّ برهان (الإنّ) يجب أن يتألف من
مقدّمات لا سبب فيها^(١).

الثاني: أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، فالعلم بالمعلول يتوقّف
على العلم بالعلّة، فلو توقّف العلم بالعلّة على العلم بالمعلول لزم الدور
المحال^(٢). إذن «السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً»^(٣).
على هذا الأساس صرّح بأنّه: «لا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ،
الذي يُعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيُسلّك فيه من أحد المتلازمين العامّين
إلى الآخر»^(٤).

وأشكّل الشيخ مصباح اليزدي على هذا الكلام بما يلي:
أولاً: «عدم وجود علّة للموجود المطلق، لا يستلزم عدم علّة لخصّة
خاصّة أو لمرتبة خاصّة منه، ويكفي في ذاتيّة المحمول أن يكون ثابتاً لخصّة من
موضوع العلم، كما أنّه يكون حصّة من المحمول ثابتة للموضوع كما صرّح به
أساطين المنطق.

وثانياً: بناءً على كون مسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ من مسائل الفلسفة،
لا مناص عن قبول إمكان إقامة البرهان اللّميّ فيها، فإنّ الأفعال يمكن إثباتها
من طريق الصفات الإلهيّة تبارك وتعالى، فيُسلّك من العلّة إلى المعلول، وهو
برهان لمي^(٥).

(١) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٦ ص ٢٧، الحاشية رقم (٢).

(٣) نهاية الحكمة: ص ٦، كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) تعلّيق على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، الفقرة رقم (٨): ص ١٥.

إلا أن هذين الإشكالين لا يردان على المصنّف قدّس سرّه؛ لأنّهما يبتنيان على أساس أنّ المحمول حتّى لو كان أخصّ من الموضوع فهو ذاتيّ له، وقد تقدّم: أنّ المصنّف لا يقبل ذلك، وإنّما يرى: أنّ المحمول لا بدّ أن يكون مساوياً لموضوع العلم، وإذا كان أخصّ فيكون هو وما يُقابله محمولاً في المسألة الواحدة.

برهان الإنّ الذي يعتمد على الملازمات العامة

الملازمات على نحوين، خاصّة وعامّة، والملازمات الخاصّة: هي الملازمات التي يختصّ بها البرهان اللّمّي، أمّا المراد من اللوازم العامّة: فهي اللوازم التي لا تختصّ بوجود معيّن أو ماهيّة معيّنة، بل هي لوازم للموجود بما هو موجود، وهي موجودة بعين وجود موضوعها، وحيث إنّ موضوعها وهو الوجود المطلق لا علّة له، لأنّه ليس وراءه شيء آخر لكي يكون له علّة، فكذلك اللوازم العامّة لا علّة لها، وإذا لم تكن لها علّة فيمكن العلم بها، فتكون مفيدةً لليقين.

بعبارة أخرى: المراد من الملازمات العامة هي الأمور التي لا تعدّد في واقعها حتّى يُعقل بينها تلازم خارجيّ، وإنّما تعدّدها بتحليل من العقل، وتلازمها إنّما هو لوحدة مصداقها كالوجود وصفاته الحقيقيّة؛ حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها حتّى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض، أو تكون بأجمعها معلولة لشيء واحد؛ وتكثرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم فقط. فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض. وذلك كما يستدلّ بأصالة الوجود على أنّ العلّية والمعلوليّة إنّما هي في الوجود دون الماهيّة. فيقال: العلّية والمعلوليّة إنّما هما في الأصيل، والأصيل هو الوجود، فالعلّية والمعلوليّة إنّما هما في الوجود، كما سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة.

إذن، تقييد المصنّف قدّس سرّه المتلازمين بالعامّين؛ لأنّه لو لم يكن

المتلازمان عامّين، لاحتاج كلّ منهما إلى العلّة، فيكون السلوك اليقينيّ إليهما من طريق علّتهما، لا من أحدهما إلى الآخر، فيكون برهاناً لمياً، لا إنشائياً، هذا خلف، فيجب أن يكونا عامّين حتّى لا يكون لهما علّة.

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف في حواشيه على الأسفار بقوله: «إنّ الذي لا يُفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلّة؛ لتوقّف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلّة، فلو عكس لدار. وأمّا السلوك من بعض اللوازم العامة التي لا علّة لها، كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعضٍ آخر، فهو برهانٌ إنّيّ مفيدٌ لليقين»^(١).

وقال قدّس سرّه في موضع آخر من تعليقته على الأسفار: «وجميع البراهين المستعملة في الفلسفة، ومنها القائمة على وجود الواجب، براهين إنّيّة، يُسلّك فيها من بعض لوازم الوجود، ككونه حقيقةً ثابتةً بذاتها، إلى بعضٍ آخر، ككونه واجباً لذاته»^(٢).

ولا يخفى: أنّ المصنّف قدّس سرّه تارة يصنّف برهان الملازمات العامة، على البراهين الإنّيّة، وتارة أخرى يشبّهه باللميّة^(٣). هذا تمام الكلام في المدخل لهذا الصناعة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢٧، الحاشية رقم (٣).

(٢) المصدر السابق: ج ٦ ص ٢٩ الحاشية رقم (١).

(٣) للوقوف على نصوص المصنّف في عرض النظرية وأدلّتها لاحظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي: ج ٣ ص ٣٩٦ ح ١؛ وص ٤٧٠ ح ٢؛ وج ٦ ص ٢٧ ح ٣؛ وص ٢٩ ح ١؛ وص ١٧٨ ح ١؛ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة البرهان: ص ٢٥١.

ومن الضروريّ الإشارة إلى أنّ المصنّف مع أنّه لا يسوّغ جريان برهان اللّم في الفلسفة، إلّا أنّ هذا لا يعني عدم إفادة أصل البرهان لليقين في مجالاته الخاصّة. (المقرّر).

تعليق على النصّ

- قوله قدّس سرّه: «فالعلوم جميعاً تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها»، أي: في حصول العلم بثبوت موضوعاتها. وبعبارة أخرى: تتوقّف عليها في التصديق بثبوت موضوعاتها، كما أشرنا إليه آنفاً.
- ولا يخفى: أنّ موضوع الفلسفة مبنيّ على أصالة الوجود، وهذا يعني: أنّ من ثمرات أصالة الوجود هو إثبات موضوع لعلم الفلسفة، والسبب في ذلك هو أنّنا لو بنينا على أصالة الماهيّة، فحيث إنّ الماهيّات متباينة ومختلفة عن الأخرى، فحينئذٍ تكون كلّ مسألة لها موضوع يختلف عن موضوع المسألة الأخرى؛ لأنّ كلّ ماهيّة تختلف عن الأخرى، وحينئذٍ لا يوجد موضوع واحد للفلسفة، كما سيّضح في البحث عن أصالة الوجود.
- قوله قدّس سرّه: «فإنّ موضوعها الموجود العامّ الذي نتصوّره تصوّراً أوّليّاً»، أي: تصوّراً مباشراً، من دون أن يحتاج إلى معرّف؛ وذلك لأنّ مفهوم الوجود أوّل الأوائل في التصرّوات، كما أنّ قضية (إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب) أولى الأوائل في التصديقات؟!
- قوله قدّس سرّه: «لأنّ الموجوديّة»، وهي الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة - فإنّ من البديهيّات التي لا يسع أحداً أن يرتاب فيها، هو: أنّ هناك موجوداً، وقد تقدّم وسيأتي أيضاً في أوّل الفصل الثاني من المرحلة الأولى - هي نفس الوجود، فالوجود بديهيّ؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ.
- قوله قدّس سرّه: «كانت المحمولات المثبتة فيها إمّا نفس الموضوع»، أي: إمّا مساوية له في الصدق؛ وذلك بقريّة قوله: «وإمّا ليست نفس الموضوع، بل هي أخصّ منه، لكنّها ليست غيره».
- قوله قدّس سرّه: «وإمّا ليست نفس الموضوع، بل أخصّ منه»، أي:

ليست مساوية للموضوع، بقرينة قوله: «بل هي أخص منه» وأيضاً لقوله: «لكنها ليست غيره» وإلا لزم ارتفاع المتقابلين: نفس الشيء وغيره.

• قوله قدس سره: «لكنها غيره كقولنا: كل موجود إما بالفعل أو بالقوة»، قال الشيخ الفيّاض: «لا يخفى عليك: أنّ هذه القضية ظاهرة في الانفصال لا الحمل؛ وذلك لأنّ لفظة (كل) مضافة إلى النكرة، ظاهرة في استغراق الأفراد.

ومعلوم أنّ ما بالفعل وما بالقوة لا يقبل أن يحمل على كلّ فرد، إذ كلّ فرد لا ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوة. فلا تكون القضية حملية، بل منفصلة. فكان الأولى أن يقول: كقولنا: الوجود إما بالفعل أو بالقوة»^(١).

• قوله قدس سره: «وقولنا: الوجوب إما بالذات أو بالغير»، أورد الشيخ الفيّاض على هذه القضية بقوله: «لا يخفى عليك: عدم استقامة عطفه على ما قبله، فإنّ هذه القضية ليست من باب عكس الحمل؛ إذ كيف يمكن أن يبدّل قولنا: (الوجوب إما بالذات أو بالغير) بعكس الحمل إلى قولنا: (الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره) بل الواو استثنائية. والجملة دفع دخل هو: أنّ بعض المسائل المبحوث عنها في الفلسفة لا يرجع إلى البحث عن الوجود حتّى بعكس الحمل، كقولنا: (الوجوب إما بالذات أو بالغير). ومحصل الدفع: أنّ الموضوع في مثل ذلك أيضاً هو الوجود، وإن لم يكن ظاهر التعبير موافقاً لذلك»^(٢).

• قوله قدس سره: «ومعناه: أنّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره»، الواجب قيدٌ توضيحيّ، لأنّ الوجود مساوٍ للوجوب،

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧.

فموضوع المسألة هو الموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة.

• قوله قدس سره: «ولا يشذ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء»، أي: محمولات موضوعه الراجعة إلى موضوعه. وقد تقدم وجه رجوع المحمولات في الفلسفة إلى الوجود الذي هو الموضوع، من أنه لو كان المحمول أمراً خارجاً عن الموجودية، لكان باطلاً.

وسياتي أيضاً في الفرع الرابع من فروع أصالة الوجود: أن صفات الوجود الحقيقية عين الوجود.

• قوله قدس سره: «فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية»، تتم نظرية المصنف قدس سره من عدم جريان البرهان اللمي في الفلسفة عموماً وفي الإلهيات بالمعنى الأخص خصوصاً، إذا التزمنا بما يلي:

أولاً: الالتزام بمبناه في ضابط المسألة الفلسفية، ذكر ذلك مفصلاً في شرح الأسفار^(١)، حيث أثبتنا: أن المحمول لا يشترط أن يكون مساوياً لموضوع العلم، بل قد يكون أخص منه، فللبرهان اللمي في تلك المسائل مجال واسع، كما أشير إليه، من: أن الأفعال الإلهية يمكن إثباتها من طريق الصفات الذاتية لله تبارك وتعالى، حيث استدلل على كون العالم مخلوقاً على أحسن نظام وأتقنه بعلمه الذاتي، بالنظام الأحسن الذي هو علة للعالم بنظامه الأحسن. ومن الواضح: أن هذا البرهان لمي؛ لأنه استدلل من العلة على المعلول.

وثانياً: الالتزام بأن الحد الأوسط لابد أن يكون علة خارجية للنتيجة، وأما إذا لم نقبل ذلك وذهبنا إلى أن الذي يشترط في البرهان اللمي أن يكون الأوسط علة تحليلية بحسب الواقع ونفس الأمر للنتيجة، لا علة خارجية عينية، فلا مجال لدعوى المصنف.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٣٢٧.

توضيحه: أنّ التلازم بين الأوسط والنتيجة تارةً يكون وجودياً خارجياً، وأخرى تحليلياً مفهوماً بحسب الواقع ونفس الأمر.

والنحو الأول من التلازم: هو ما يكون لكل من المتلازمين وجوده الخاص به، وبينهما رابطة وجودية توجب تلازمهما، كالتلازم بين وجود العلة ووجود المعلول، وبين وجود معلولي علةٍ ثالثة.

والنحو الثاني منه: ما لم يكن كذلك، حيث لا تعدّد بحسب الوجود الخارجي حتى يُعقل تلازمٌ خارجيٌّ وجوديٌّ بينهما، وإنّما التعدّد بتحليل من العقل بحسب الواقع ونفس الأمر، وإنّما يكون التلازم لوحدة المصدق الخارجي، كالوجود وصفاته الحقيقية، حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها الخارجي حتى يمكن أن يصير بعضها علةً لبعض، أو تكون بأجمعها معلولةً لشيءٍ آخر، وتكثرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم النفس الأمريّ، فهي - لكونها منتزعةً من مصداقٍ واحدٍ - متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصدق، ولذا يمكن أن يُستدلّ ببعضها على بعض.

وهذا ما صرّح به الشيخ في برهان الشفاء، حيث عدّ حمل الحيوان على زيد بتوسّط الإنسان من البرهان اللّميّ؛ قال: «إنّ جميع ما هو سبب لوجود المطلوب (أي: النتيجة) إمّا أن يكون سبباً لنفس الحدّ الأكبر مع كونه سبباً لوجوده للأصغر، أو لا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه».

ثمّ قال: «ومثال الثاني (أي: ما يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، ولا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه): أنّ الحيوان محمول على زيد بتوسّط حمله على الإنسان، فالإنسان علةٌ لوجود زيد حيواناً، لأنّ الحيوان محمول أولاً على الإنسان، والإنسان على زيد، فالحيوان كذلك محمول على زيد. وكذلك الجسم محمول على الحيوان، ثمّ على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علةٌ في وجود

الإنسان جسماً»^(١).

ومن الواضح: أنَّ الإنسان ليس علّةً خارجيّةً لثبوت الحيوانيّة لزيد، ولا الحيوان علّةً خارجيّةً لثبوت الجسميّة للإنسان، بل هما علّةٌ تحليليّةٌ ترتبط بعالم المفاهيم النفس الأمريّة الواقعيّة، وإن كان الجميع موجوداً في الخارج بوجودٍ واحد. وهذا يكفي لأن يكون البرهان لمياً ولا حاجة إلى التعدّد الخارجيّ بين العلّة والمعلول.

بناءً على ذلك، لمّا كان الإمكان - عند الحكماء - هو علّة احتياج المعلول إلى الواجب، إذن يكون قولهم: «العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى الواجب» من قبيل البرهان اللّميّ، مع أنَّ حقيقته إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هو العالم. فالعالم المتّصف بالإمكان وإن كان بحسب الوجود الخارجيّ معلولاً له تعالى، إلّا أنّه بحسب التحليل الواقعيّ النفس الأمريّ؛ فإنّ الإمكان هو علّة احتياج العالم إلى الواجب الذي هو النتيجة، فيكون الإمكان الذي هو الحدّ الأوسط علّةً للنتيجة التي هي: (العالم يحتاج إلى الواجب).

إذن، ذات الواجب تعالى وإن لم تكن معلولة لآية علّة، إلّا أنَّ الملاك في كون البرهان لمياً ليس هو هذا، وإنّما الملاك ما قدّمناه.

وهذا ما صرّح به جملةً من الأعلام؛ قال الطوسي: «وأما الإلهيون فيستدلّون بالنظر في الوجود، وأنّه واجبٌ أو ممكنٌ على إثبات واجب، ثمّ بالنظر في ما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته...».

ثمّ قال: «إنّ هذه الطريقة مرجّحة على الطرق الأخرى؛ لأنّها أوثق وأشرف، وذلك لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول»^(٢).

(١) الشفاء، المنطق، الفصل السابع من المقالة الأولى: ج ٣ ص ٨٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٦٦.

وهكذا ما ذكره الحلّي في شرحه على (تجريد الاعتقاد) أيضاً، فإنّه بعد أن أشار إلى برهان الإمكان والوجوب، قال: «وهذا استدلالٌ لمي»^(١).

خلاصة ما تقدّم

- وجه الحاجة إلى الفلسفة: هو تمييز الواقعيّات عن غيرها، وإنّ أهمّ التطبيقات لهذه الفائدة المترتبة على الفلسفة هي الرؤية الكونيّة لاسيّما التوفّر على معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته، التي تعدّ من الغايات المهمّة للفلسفة.
- المنهج المتّبع في المسائل الفلسفيّة هو القياس الذي تكون مقدّماته برهانيّة لا جدليّة ولا خطائيّة، والنتيجة المترتبة على هذا القياس هي نتيجة يقينيّة باليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.
- موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود من دون أن يتقيّد بقيد خاصّ.

- عرّف المصنّف قدّس سرّه الفلسفة بأنّها: العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود.

النتائج المتحصّلة ممّا تقدّم

١. الفلسفة أعمّ العلوم جميعاً؛ لأنّ موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق بخلاف موضوع سائر العلوم الأخرى التي يكون موضوعها الموجود المقيّد بقيد خاصّ.

٢. محمولات موضوع الفلسفة إمّا مساوية له أو مساوية للموضوع مع ما يُقابلها، فلا يوجد شيءٌ خارجٌ عن موضوع الفلسفة، إذ لو كان للزم أن لا يكون موضوع الفلسفة أعمّ الأشياء، وهو خلاف ما ثبت في النتيجة السابقة

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٨٠، الفصل الأوّل من المقصد الثالث.

من: أن موضوع الفلسفة أعمّ الأشياء.

٣. المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل، والسبب في جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً هو: أنّ الذهن البشري يأنس بالماهيات التي يحصل بسببها الاختلاف بين الموجودات أكثر من أنسه بالوجود الذي هو عنصر الاشتراك بين الموجودات.

٤. الفلسفة ليست علماً آلياً، أي: إنّ علم الفلسفة ليس له غاية وراءه، فالفلسفة ليست من العلوم الآلية التي تُراد لغيرها، والدليل على ذلك: هو أنّ علم الفلسفة موضوعه الموجود المطلق، وهو أعمّ الأشياء كما تقدّم، وإذا كان كذلك فلا يوجد شيء خارج من هذا الموضوع، وما هو خارج عن الموجود المطلق ليس إلّا العدم.

٥. البراهين المستعملة في الفلسفة ليست لميّة ولا إننيّة؛ لأنّ الإنّي لا يُفيد اليقين، فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ، الذي يُعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

مباحث تفصيلية

١. الفلسفة تُرادف الحكمة الإلهية

يُطلق على علم الفلسفة: الحكمة الإلهية أيضاً، ومن هنا سمى العلامة الطباطبائي كتابه بـ(بداية الحكمة ونهاية الحكمة) وذكر في مقدّمة كتاب بداية الحكمة تعريف الحكمة الإلهية، وعلى هذا الأساس ينبغي بيان تعريف الحكمة وما يتعلّق بها من مباحث، من خلال الهيكلية التالية:

أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي للحكمة

أ. المعنى اللغوي للحكمة

كلمة الحكمة هي واحدة من الكلمات القرآنية، وقد عرّفها الراغب الأصفهاني في المفردات، حيث قال: «الحكمة: إصابة الحقّ بالعلم والعقل. فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات»^(١).

وذكر العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٦٩): أن «الحكمة: هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتغالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهية في المبدأ والمعاد والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الإنسان، كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية»^(٢).

ولعلّ ما ذكره هذان العلمان ليس هو المعنى اللغوي للكلمة، وإنّما هو

(١) المفردات في غريب القرآن: ص ١٧٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ٣٩٥.

المعنى المستفاد من موارد استعمالها في القرآن الكريم، فلهذا قال الطباطبائي في تفسير الميزان: بأنَّ «الحكمة - على ما يُستفاد من موارد استعمالها - هي المعرفة العلميّة النافعة»^(١).

ولذا ذكر صاحب لسان العرب في تعريف الحكمة: أنَّ «الحكمة: العَدْل، ورجل حكيم: عَدْل، وأحكم الأمر: أتقنه، والحكيم: المتقن للأمور»^(٢).

ب. المعنى الاصطلاحي للحكمة

الحكمة في الاصطلاح تُطلق على نحوين:

النحو الأوّل؛ الحكمة بالمعنى الأعمّ: وهي التي لا تختصّ بعلم أو فنّ خاصّ، بل تشمل جميع العلوم النظرية والعملية معاً، كالطبيعيّات والرياضيّات والإلهيّات الشاملة لمباحث المبدأ والمعاد وكذلك علم السياسة والأخلاق وغيرهما. وهذا المعنى من الحكمة يُرادف الفلسفة بالمعنى الأعمّ التي تشمل جميع العلوم النظرية والعملية أيضاً.

وتعود جذور ذلك إلى اليونانيّين حيث كانت الفلسفة عندهم تُطلق ويُقصد منها معنىّ عامّ يشمل كلّ المعلومات النظرية والعملية، وشاع هذا الاصطلاح بين علماء المسلمين في العصور الإسلامية الأولى. النحو الثاني: الحكمة بالمعنى الأخصّ. وسيأتي بيانها.

ثانياً: أقسام الحكمة بالمعنى الأعمّ

تنقسم الحكمة بالمعنى الأعمّ إلى قسمين:

القسم الأوّل؛ الحكمة النظرية: وهي التي يكون المعلوم فيها خارجاً عن

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٦ ص ٢١٥.

(٢) لسان العرب: ج ٣ ص ٢٧١.

قدرة الإنسان واختياره.

القسم الثاني؛ الحكمة العملية: وهي التي يكون المعلوم فيها من أفعال الإنسان الداخلة تحت سيطرته وقدرته.

بعبارة أخرى: إنّ المعارف المرتبطة بالحكمة النظرية لا تتضمن (ينبغي أن تفعل ولا ينبغي أن تفعل) وهذا بخلاف المعلومات المتعلقة بالحكمة العملية فإنّها تتضمن ذلك.

قال شيخ الإشراق السهروردي: «لما كان الأمر منها ما لا يتعلّق بأعمالنا كالسما والأرض، ومنها ما يتعلّق بها، سُمّي العلم المتعلّق بالأوّل (الحكمة النظرية) وبالثاني (الحكمة العملية)»^(١).

وقال الآملي في تعليقه على المنظومة: «وتنقسم - أي: الحكمة - إلى العلمية والعملية، والمراد بالأوّل: هو العلم بما هو خارج عن حيلة قدرتنا وتحت اختيارنا، وبالثاني: هو العلم بما يكون من أفعالنا وفي حيلة قدرتنا واختيارنا»^(٢). وقسم صدر المتأهّلين في مقدّمة كتاب الأسفار الحكمة إلى نظرية وعملية، حيث قال: «لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشاطين بإصلاح القوتين إلى فنيين؛ نظرية تجردية، وعملية تعلّقية»^(٣).

ولا يخفى: أنّ مدركات الحكمة النظرية والعملية تدخلان معاً تحت القوّة النظرية في النفس الإنسانية؛ لأنّ في النفس قوّة تدرك من خلالها الحقائق والمعارف النظرية والعملية، وقوّة يحصل من خلالها تدبير البدن، وقد اصطلح جملة من المحقّقين على تسمية القوّة النظرية بالعقل النظري، والقوّة العملية

(١) التلويحات: ص ١، نقلاً عن رحيق مختوم: ج ١ ص ١٤٢.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٠.

بالعقل العملي؛ قال بهمنيار في التحصيل: «اعلم أنَّ النفس الإنسانية تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرف في القوى البدنية، فإحداهما تُقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة وتسمّى عقلاً نظرياً، وبالأخرى تُقبل على البدن وتتصرّف في قواها وتسمّى عقلاً عملياً؛ لأنّها تعمل النفس وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمّالة فقط»^(١).

وتأسيساً على ذلك، فلا ينبغي الخلط بين العقل النظري والعقل العملي من جهة، وبين الحكمة النظرية والحكمة العملية من جهة أخرى؛ لأنّ الحكمة النظرية والعملية معاً ترتبطان بالعقل النظري في الإنسان، نعم تختلف مدركات الحكمة النظرية عن العملية في أنّ الأخيرة تستلزم جرياً عملياً بخلاف الأولى، فإنّها ليست كذلك.

ثالثاً: أقسام الحكمة النظرية

ذكر الحكماء: أنّ الحكمة النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي:

القسم الأول: هو الموجود المجرد عن المادّة في وجوده الذهنيّ ووجوده الخارجيّ ولا يحتاج إلى المادّة والجسم والحركة في كلا الوجودين، من قبيل ذات الواجب تعالى والعقول والعلة والمعلول والوجوب الإمكان والامتناع ونحوها، وهذا الموجود هو الذي يُبحث عنه في العلم الإلهي.

القسم الثاني: هو المحتاج إلى المادّة ذهنياً وخارجاً، وهو الذي يُبحث عنه في علم الطبيعيات والحكمة الطبيعية؛ لأنّ موضوع الطبيعيات هو الجسم من حيث أنّه واقع في التغيّر، والجسم يحتاج إلى المادّة خارجاً، كما هو واضح، ويحتاج إلى المادّة ذهنياً أيضاً؛ لأنّ تصوّر الجسم هو تصوّر للمركّب من المادّة والصورة، فلا ينفكّ تصوّره عن تصوّر المادّة، وتقع تحت هذا القسم فروع متعدّدة من المعرفة

(١) التحصيل: ص ٧٨٩، العدد (٢٩).

البشريّة كالسماء والعالم والكون والفساد والأفعال والانفعالات والمعادن والآثار العلويّة، والنفس والنبات والحيوان.

القسم الثالث: هو الموجود الذي يحتاج إلى المادّة خارجاً لا ذهنياً، وهو الموضوع لعلم الرياضيّات والحكمة الرياضيّة، فهو مجرد ذهنيّ، بمعنى: أنّ الخيال قادر على تجريده عن المادّة، ويقع تحت هذا القسم عدّة فروع من المعرفة الإنسانيّة من قبيل الحساب والهندسة والموسيقى والهيئة.

القسم الرابع: وهو المحتاج إلى المادّة ذهنياً لا خارجاً، فهو مستحيل، لاستحالة أن يكون الشيء بحسب وجوده الذهنيّ مادياً، وبحسب وجوده الخارجيّ مجرداً؛ وذلك لأنّ المادّة والصورة العقليّة إنّما تؤخذان من المادّة والصورة الخارجيّة، فما لا مادّة ولا صورة خارجيّة له، لا يعقل أن تكون له مادّة وصورة عقليّة.

قال ابن سينا في الشفاء: «إنّ العلوم الفلسفيّة تنقسم إلى النظريّة والعمليّة، والنظريّة تنقسم إلى الطبيعيّة والتعليميّة والإلهيّة، والعمليّة إلى الخلقيّة والسياسيّة»^(١).

وقال صدر المتأهّلين في تعليقه على الشفاء: «اعلم أنّ أقسام الحكمة النظريّة ثلاثة عند القدماء، وهي: الطبيعيّ والرياضيّ والإلهيّ، وأربعة عند أرسطو وشيعته بزيادة العلم الكلّي الذي فيه تقاسيم الوجود»^(٢).

الوجه في حصر أقسام الحكمة النظريّة بثلاثة

لا يخفى: أنّ تحديد أقسام الحكمة النظريّة بثلاثة علوم وحصرها بالفلسفة والرياضيّات والطبيعيّات، ليس تحديداً وحسراً استقراضاً، بل هو حصرٌ عقليٌّ

(١) الشفاء، الإلهيّات، المقالة الأولى، الفصل الأوّل: ص ٣، ٤، ٦.

(٢) تعليقه صدر المتأهّلين على الشفاء: ص ٤.

مستنداً إلى القسمة الثنائية العقلية؛ وذلك لأنّ الموجود إمّا أن يكون مجرداً ومستغنياً عن المادّة ذهنياً وخارجاً، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى المادّة لا في وجوده الخارجي ولا في وجوده الذهني، وإمّا أن لا يكون كذلك. وما هو ليس كذلك، إمّا أن يكون محتاجاً إلى المادّة في كلا الوجودين أو لا. وما لا يحتاج إلى المادّة في كلا الوجودين، إمّا هو محتاج إليها خارجاً لا ذهنياً أو لا. والأخير هو الذي يحتاج إلى المادّة في وجوده الذهني دون وجوده الخارجي.

رابعاً: أقسام الحكمة النظرية علوم حقيقية

تنقسم العلوم إلى قسمين:

الأول؛ العلوم الحقيقية: وهي العلوم التي يكون الارتباط بين موضوعاتها ومحمولاتها ارتباطاً تكوينياً خارجياً، لا علاقة له باعتبار المعبر أو وضع الواضع. **الثاني؛ العلوم الاعتبارية:** وهي التي لا يوجد بين موضوعاتها ومحمولاتها ارتباط وعلاقة تكوينية، وإنّما هي تابعة لوضع الواضع واعتبار المعبر. فإذا تحقّق الوضع من قبل الواضع، صحّ الحمل بين الموضوع والمحمول، وإلا فلا يصحّ الحمل. وهذه العلوم من قبيل علم النحو والبلاغة ونحوهما، حيث نجد أنّ محمولاتها وكذا موضوعاتها اعتبارية ولا وجود لها إلا في ظرف الجعل والاعتبار، فلا توجد أيّ علاقة أو رابطة ذاتية بين موضوعاتها ومحمولاتها، من قبيل قولنا: الفاعل مرفوع، فإنّ المجعول في هذا المثال من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار، ولا توجد أيّ علاقة أو رابطة ذاتية بين الفاعل وبين الرفع في الواقع ونفس الأمر^(١).

فالعلوم الحقيقية: هي التي تكون محمولاتها بالإضافة إلى موضوعاتها من الأمور التكوينية الخارجية، والعلاقة بينهما علاقة ذاتية واقعية.

(١) انظر: الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٣٥٧.

والعلوم الاعتبارية: هي التي تكون محمولاتها على أقل تقدير من الأمور الجعلية الاعتبارية، ولا توجد بينها وبين الموضوعات علاقة ذاتية أو رابطة تكوينية.

ولذلك ذهب الفلاسفة والحكماء إلى: عدّ أقسام الحكمة النظرية (وهي الفلسفة والرياضيات والطبيعات) من العلوم الحقيقية؛ لأنّ محمولات مسائلها تعرض الموضوعات سواء كان هناك واضعٌ ومعتبرٌ أم لم يكن، من قبيل قولنا: الوجود واجب، أو الجسم حارّ، أو العدد الصحيح يقبل القسمة، فإنّ المحمولات في هذا النحو، من القضايا التي لها ارتباطٌ حقيقيٌّ وتكوينيٌّ مع موضوعاتها. فهم يعتقدون بأنّ العلوم الحقيقية تنحصر بالإنهيات، وهو العلم الأعلى، والرياضيات وهو العلم الأوسط، والطبيعات وهو العلم الأسفل؛ وذلك لوجود محمولاتها في الواقع الخارجي، وارتباطها ارتباطاً ذاتياً بمحمولاتها.

٢. المبادئ التصورية والتصديقية لموضوع الفلسفة

لكي تتضح المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفلسفة، لابدّ من بيان المبادئ التصورية والتصديقية لكل علم.

أ. المبادئ التصورية والتصديقية لكل علم

المبادئ التصورية في كلّ علم: هي عبارة عن المعلومات القبلية التي يتوقّف عليها تصوّر الموضوع ومعرفة مفهومه وحدود ماهيته.

فمن خلال هذه المبادئ يمكن تصوّر موضوع العلم ومعرفة موضوعات مسأله ومعرفة مفاهيمها وحدود وأجزاء ماهياتها، وكذلك يتوقّف عليها التصديق بوجود الموضوع أيضاً والوقوف على الأسس التي يتمّ بواسطتها إثبات مسائل العلم وكذا التصديق بوجود موضوعاتها.

أمّا المبادئ التصديقية: فهي التي يتوقّف عليها التصديق بوجود الموضوع

لكل علم.

قال الآملي في تعليقه على شرح المنظومة: «وقد عرّف المبادئ في المنطق بما يبتني عليه المسائل، وقُسّم إلى المبادئ التصوّرية: وهي المفيدة لتصوّرات أطرافها، مثل حدود الموضوعات وحدود أجزائها وأعراضها، والتصديقيّة: وهي المفيدة للتصديقات المأخوذة في دلائلها كمقدّمات بيّنة بنفسها أو مأخوذة على وجه الإذعان، مبيّنة في علم أعلى»^(١).

ب. المبادئ التصوّرية والتصديقيّة لعلم الفلسفة

ذكر الحكماء والفلاسفة أنّه لا يوجد علم أعلى من الفلسفة لكي يُبحث فيه عن المراد من المبادئ التصوّرية والتصديقيّة لموضوع الفلسفة وموضوعات مسائلها، ولذلك ذكروا قبل الدخول في مسائل الفلسفة: أنّ موضوع الفلسفة هو أصل الواقعيّة والموجود المطلق، وأنّ مفهومه بديهيّ فلا يحتاج إلى تعريف وشرح لحقيقته، وكذلك أثبت الفلاسفة: أنّ المبدأ التصديقيّ لموضوع الفلسفة بديهيّ، أي: إنّ موضوع الفلسفة وهو أصل الواقعيّة، لا يحتاج في إثبات وجوده في الخارج إلى البرهنة والاستدلال^(٢).

وقد ذكر صدر المتألّهين في الأسفار عدّة من الشواهد على بداهة المبدأ التصديقيّ لموضوع الفلسفة وهو أصل الواقعيّة، بالنحو الذي لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها، وعلى هذا فإنّ أصل الواقعيّة ليس مستغنياً عن الاستدلال والبرهنة فحسب، بل لا يمكن إقامة البرهان عليه، وذلك الاستدلال والبرهنة على إثبات أصل الواقعيّة يبتني على فرض وجود عدّة واقعيّات في الرتبة السابقة، من قبيل وجود المستدلّ ووجود استدلال، وهو

(١) درر الفوائد: ج ٢ ص ١٢٦.

(٢) انظر: بداية الحكمة: ص ٥.

يعني التسليم بوجود واقعية في الرتبة السابقة، نظير مسألة استحالة اجتماع النقيضين، إذ لا يمكن الاستدلال على نفيها أو إثباتها؛ لأنّ صحّة أيّ نتيجة يتوصّل إليها المستدلّ، تتوقّف على استحالة اجتماعها مع نقيضها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى أصل الواقعية التي هي موضوع الفلسفة^(١).

ج. المبادئ التصورية والتصديقية خارجة عن مباحث العلم

المبادئ التصورية سواء كانت مبادئ تصوّرية لنفس موضوع ذلك العلم أو مبدأً تصوّرياً لموضوعات مسائل العلم، فهي خارجة عن مباحث ذلك العلم؛ وذلك لأنّ مسائل العلم هي التي يدور البحث فيها حول إثبات العوارض الذاتية لموضوع العلم، أي: ثبوت شيء لشيء بمعنى ثبوت المحمول للموضوع.

وعلى هذا الأساس تكون المبادئ التصورية لعلم الفلسفة خارجة عن مباحث علم الفلسفة، وعليه فالبحث عن مفهوم الوجود والواجب والممكن والجوهر والعرض ونحوها، وكلّ بحث في دائرة المبدأ التصوري لموضوع العلم وموضوعات مسائل الفلسفة، يكون خارجاً عن علم الفلسفة ومسائلها، وكذلك خارجاً عن مسائل أيّ علم من العلوم الأخرى، لأنّ مسائل العلم - كما قلنا - هي التي يدور البحث فيها حول إثبات العوارض الذاتية لموضوع العلم، أي: ثبوت شيء لشيء بمعنى ثبوت المحمول للموضوع، والحال: أنّ البحث عن هذه المفاهيم وتعريفها هو بحث عن ذات الموضوع وحقيقته وماهيّته، وليس بحثاً عن ثبوت شيء للموضوع، كي يكون داخلياً في مسائل العلم.

(١) ذكر صدر المتألّهين عدّة شواهد وأدلة على بداهة المفهوم التصوري والتصديقي لموضوع الفلسفة، وهو الوجود المطلق، انظر: الفلسفة: شرح الأسفار، للمرجع الديني السيّد الحيدري: ج ١ ص ٢٦٣.

وكذلك بالنسبة إلى المبادئ التصديقية التي تختص بموضوع العلم ذاته، فهي خارجة عن مسائل العلم أيضاً بنفس التقريب المتقدم في المبادئ التصورية؛ لأنّ مسائل العلم هي التي يدور البحث فيها حول إثبات العوارض الذاتية لموضوع العلم، أي: ثبوت شيء لشيء بمعنى ثبوت المحمول للموضوع، وهذا يستلزم أن يكون الموضوع ثابتاً في الرتبة السابقة تصوّراً وتصديقاً؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرعُ ثبوت الميث له، وهو الموضوع تصوّراً وتصديقاً.

وعليه، يكون البحث عن المبادئ التصديقية لعلم الفلسفة خارجاً عن موضوع ذلك العلم؛ لأنّ موضوع الفلسفة وهو الموجود المطلق الذي هو الواقعية، إذا لم يكن متحققاً في الخارج، فلا يمكن البحث عن عوارضه الذاتية. هذا بالنسبة إلى الموضوع الكلي لنفس العلم.

أمّا فيما يتعلق بالمبادئ التصديقية لموضوعات مسائل العلم، فهذه المسائل قد تكون من مسائل نفس ذلك العلم، من قبيل إثبات وجود الواجب تعالى والعلة والمعلول، ونحو ذلك من المسائل؛ لأنّ مسائل العلم هي التي يدور البحث فيها حول إثبات العوارض الذاتية لموضوع العلم، أي: ثبوت شيء لشيء بمعنى ثبوت المحمول للموضوع، وعلى هذا يكون الاستدلال على هذه القضايا داخلياً في مسائل علم الفلسفة؛ لأنّ هذا الاستدلال يعني إثبات شيء لشيء، فقولنا مثلاً: (الممكن موجود) مسألة من مسائل الفلسفة، وكذا قولنا: (الواجب موجود) أي: يثبت بذلك: أنّ الموجود المطلق إمّا واجب أو ممكن، فيكون مندرجاً في مسائل علم الفلسفة على القاعدة.

المرحلة الأولى

في أحكام الوجود الكلية

وفيها خمسة فصول:

- (١) في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ
- (٢) في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة
- (٣) في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة
- (٤) في شطر من أحكام العدم
- (٥) في أنّه لا تکرّر في الوجود

الفصل الأول

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

(١) أمور تمهيدية:

١. المراد من الوجود في المقام
 ٢. في تعرف مفهوم الوجود والأدلة على بدايته
 ٣. علاقة بحث الاشتراك اللفظي والمعنوي بالبحوث الفلسفية
 ٤. الغرض من بحث الاشتراك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود
- (٢) الأقوال في مسألة الاشتراك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود
- بحث تفصيلي في أدلة أخرى على أن الوجود مشترك معنوي
١. مفهوم الوجود مقسم حقيقي
 ٢. لو لم يكن للوجود معنى واحد لتعدّد معنى بتعدّد موضوعاته
 ٣. الوجود نقيض العدم وهو واحد

الفصل الأول

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ

الوجود بمفهوميّه مشترك معنويّ يُحمّل على ما يُحمّل عليه بمعنى واحدٍ. وهو ظاهرٌ بالرجوع إلى الذهن، حينما نحمله على أشياء أو ننفيه عن أشياء، كقولنا: «الإنسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، واجتماع النقيضين ليس بموجود، واجتماع الضدين ليس بموجود». وقد أجاد صدر المتألهين قدس سرّه حيث قال: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات، قريب من الأوليات».

فمن سخيّف القول ما قال بعضهم: «إنّ الوجود مشترك لفظي، وهو في كلّ ماهيّة يُحمّل عليها بمعنى تلك الماهيّة».

ويردّه: لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقاً، كقولنا: الواجب موجود، والممكن موجود، والجوهر موجود، والعرض موجود. على أنّ من الجائز أن يتردّد بين وجود الشيء وعدمه، مع العلم بماهيّته ومعناه، كقولنا: هل الاتفاق موجود أو لا؟

وكذا التردّد في ماهيّة الشيء مع الجزم بوجوده، كقولنا: «هل النفس الإنسانيّة الموجودة جوهر أو عرض؟» والتردّد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما.

ونظيره في السخافة ما نسب إلى بعضهم: «أنّ مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن».

ورُدَّ: بأنَّ إِمَّا أنْ نقصدَ بالوجودِ الذي نحمله على الواجبِ معنىً أو لا، والثاني يوجبُ التعطيل، وعلى الأوَّلِ إِمَّا أنْ نعنيَ به المعنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإِمَّا أنْ نعنيَ به نقيضه، وعلى الثاني يلزمُ نفيُ الوجودِ عنه عندَ إثباتِ الوجودِ له - تعالى عن ذلك - وعلى الأوَّلِ يثبتُ المطلوب، وهو كونُ مفهومِ الوجودِ مشتركاً معنوياً.

والحقُّ - كما ذكره بعضُ المحققين - أنَّ القولَ بالاشتراكِ اللفظيِّ من الخلطِ بين المفهومِ والمصدق، فحكمُ المغايرةِ إنَّما هو للمصدقِ دونَ المفهومِ.

الشرح

(١) أمور تمهيدية

قبل الولوج في بحوث هذا الفصل ينبغي تقديم عدد من الأمور:

١. المراد من الوجود في المقام

إنّ المراد بالوجود المبحوث عنه في هذا الفصل هو مصدر اشتقاق الموجود الذي هو موضوع الفلسفة، الذي تقدّم البحث عنه في المقدمة، وليس المراد من الوجود هنا الوجود قبال الماهية؛ لأنّ الكلام هنا في الواقعية التي تقابل العدم، أمّا البحث عن الوجود قبال الماهية فهو بحث متأخر يأتي بعد أن تُثبت وجود الواقعية، فنقول: إنّ هذه الواقعية التي تقابل العدم هل هي وجود أم ماهية، وهذا ما سيأتي البحث عنه في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

فالبحث في المقام يقع في الوجود مقابل العدم، لا الوجود مقابل الماهية. ومحلّ النزاع في المقام: أنّ هذا الوجود هل هو مشترك معنويّ أم مشترك لفظي؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إنّ المباحث المطروحة في هذا الفصل هي مباحث مرتبطة بعالم الذهن ولا علاقة لها بالواقعيّات والأمور الخارجيّة، لأنّها تبحث عن مفهوم الوجود، ومن الواضح: أنّ البحث عن المفهوم هو عالم الذهن لا الخارج، وإلاّ فإنّ الواقع الخارجيّ وأصل الواقعية الخارجيّة لا يمكن أن يأتي إلى الذهن.

٢. في تعريف مفهوم الوجود والأدلة على بدايته

المصنّف قدّس سرّه لم يتعرّض لتعريف الوجود في نهاية الحكمة مكتفياً بما تقدّم من تعريف في بداية الحكمة، حيث تقدّم تعريف مفهوم الوجود في الفصل الأوّل من بداية الحكمة، وحاصل ما ذكره هناك هو: أنّ موضوع

الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» وأن لفظ «الموجود» اسمٌ مفعولٌ مشتقٌ من لفظ الوجود، وعلى هذا يقف أمام الذهن السؤال التالي: إذا كان المصدر الذي اشتق منه الموجود هو مفهوم الوجود، فما هو تعريف الوجود؟ وفي مقام الجواب ذكر المصنّف: أن مفهوم الوجود بديهيٌّ لا يحتاج إلى تعريف، ولأجل بيان ذلك لابد من معرفة الضابطة والملاك الذي على أساسه يكون المفهوم بديهيّاً لا يحتاج إلى تعريف أو كونه نظريّاً يحتاج إلى تعريف.

ملاك البديهي والنظري في المفاهيم

لا يخفى: أن التعريف عبارة عن التجزئة والتحليل العقلي للمفهوم، ومن الواضح: أن التجزئة لا تكون إلا في المفهوم المركّب، حيث يحلّل المفهوم المركّب إلى مفاهيم ذهنيّة بسيطة، ومن خلال هذه المفاهيم البسيطة يمكن التوصل إلى حقيقة وذات المفهوم المركّب، فلو أردنا أن نعرّف الإنسان تعريفاً حقيقياً فلا بدّ من تحليل مفهومه (الإنسان) وتجزئته إلى المفاهيم التي يتركّب منها، وهي الحيوانيّة والناطقية. وكذلك إذا أردنا أن نعرّف الحيوان، فأيضاً لابدّ أن نعرف المفاهيم التي يتركّب منها وهي (الجوهر والجسم النامي والحساس المتحرّك بالإرادة) فنجري عملية تحليل لمفاهيمها للوقوف على حقيقتها وذاتها، وهكذا الحال في جميع المفاهيم المركّبة، نظير التحليل في المركّبات الخارجيّة كالماء مثلاً، حيث يمكن الوصول إلى حقيقته من خلال تحليله إلى عناصره الأوّليّة التي يتركّب منها. هذا في المفاهيم المركّبة.

أمّا إذا كان المفهوم بسيطاً، فحيث إنّه بسيط غير مركّب من أجزاء، فهو غير قابل للتعريف والتحليل العقلي، فمثل هذه المفاهيم البسيطة تعرض للذهن من دون أيّ إجمال وإبهام، ولذا ذكر الحكماء أن المفهوم البديهي الذي يعرض إلى الذهن بنفسه «لا يحتاج فيه إلى توسط شيء آخر، فلا معرّف له من

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ ١١٥

حدّ أو رسم^(١) بمعنى أنّه لا يحتاج إلى معرفته والوقوف على حقيقته إلى توسيط مفهوم آخر.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ المفاهيم العامّة الفلسفيّة بأسرها مفاهيم بديهيّة التصوّر، وهي كلّها مبادئ لتفكير البشر، فإذا لم يكن للبشر تصوّر عن الوجود والعدم، والإمكان والامتناع، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، فلا يستطيعون أن يفكّروا في أيّ موضوع بطريقة منطقيّة.

ومفهوم الوجود مفهومٌ بديهيّ لا يحتاج إلى تعريف؛ لأنّه مفهومٌ بسيط غير مركّب. أمّا ما هو الدليل على أنّ مفهوم الوجود بديهيّ لا يحتاج إلى تعريف، فقد ذكر المصنّف في بداية الحكمة دليلين على ذلك:

الدليل الأوّل: مفهوم الوجود أعرف المفاهيم

من شرائط المعرّف - بالكسر - أن يكون أوضح وأعرف وأجلى من المعرّف - بالفتح - وبما أنّه لا يوجد مفهوم أعرف وأوضح وأجلى للذهن من مفهوم الوجود، ينتج: أنّ مفهوم الوجود لا يحتاج إلى التعريف، وهذا ما ذكره المصنّف في بداية الحكمة بقوله: «مفهوم الوجود بديهيّ معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرّف له من حدّ أو رسم، لوجوب كون المعرّف أجلى وأظهر من المعرّف»^(٢).

وذكر صدر المتألّهين هذا الدليل بقوله: «وأما الثاني فلأنّه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود فمّن رام بيان الوجود بأشياء على أنّها أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشاً»^(٣).

(١) بداية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الأوّل: ص ١٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٢٥.

وقال المحقق السبزواري في المنظومة:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء^(١)

الدليل الثاني: بساطة مفهوم الوجود

سيأتي في الفصل السابع من هذه المرحلة: أنّ الوجود بسيط، وليس له أجزاء عقلية من جنس وفصل، وإذا كان كذلك فلا يكون لمفهوم الوجود تعريف حدّي من الجنس والفصل.

ولذا ذكر المصنّف أنّ ما يُذكر من تعريف لمفهوم الوجود هو من قبيل شرح الاسم، حيث قال: «فما أُورِد في تعريفه (من أنّ الوجود أو الموجود بها هو موجود: هو الثابت العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه) من قبيل شرح الاسم دون المعرّف الحقيقي، على أنّه سيجيء أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصّة له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرّف يتركّب منها فلا معرّف للوجود»^(٢).

٣. علاقة بحث الاشتراك اللفظي والمعنوي بالبحوث الفلسفية

من الواضح: أنّ البحث عن الألفاظ وشؤونها من الاشتراك اللفظي والمعنوي غيرهما خارج عن الأبحاث الفلسفية، لأنّ البحث في الألفاظ واللغة هو بحث أدبيّ تنحصر دائرته في الأمور الاعتبارية والوضعية، ولا ربط له بالمباحث الفلسفية التي يدور البحث فيها حول الحقائق والأمور التكوينية، وعلى هذا الأساس ينبثق إلى الذهن هذا السؤال وهو كيف دخل هذا البحث الأدبي إلى الفلسفة التي لا تبحث إلّا عن الحقائق الوجودية؟
والجواب على ذلك يتّضح بعد الوقوف على الفرق بين الاشتراك اللفظي

(١) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ص ٩.

(٢) بداية الحكمة: ص ١٠.

والمعنوي في المباحث اللفظية والأدبية وبين الاشتراك اللفظي والمعنوي في المباحث الفلسفية، وإذا تبين هذا الفرق تتضح الإجابة، ولذا ينبغي بيان هذين القسمين من الاشتراك اللفظي والمعنوي:

أ. المشترك اللفظي والمعنوي في المباحث الأدبية

المشترك اللفظي والمعنوي في اللغة هو أن يبحث في لفظة (الوجود) مثلاً في لغة العرب أو ما يرادفها في أي لغة أخرى، من جهة أنه هل وضع لفظ الوجود لمفهوم واحد له مصاديق متعددة، أم وضع بأوضاع متعددة لمعانٍ متعددة متغايرة بلا قدر مشترك بين تلك المتعدّدات إلا في لفظ (الموجود) كما هو الحال في لفظ العين مثلاً الذي وضع لمعانٍ متعددة متغايرة فيما بينها، ولا تشترك إلا في اللفظ فقط، ومن هنا سُمّي مشتركاً لفظياً.

فالمشترك اللفظي: هو اللفظ الذي تعدّد معناه وقد وضع للجميع كالأعلى حدة، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر، مثل (عين) الموضوع لحاسة النظر وينبوع الماء والذهب وغيرها. ومثل (الجون) الموضوع للأسود والأبيض.

والمشترك المعنوي: هو ما كان اللفظ موضوعاً بوضع واحد لأفراد متعددة، من قبيل لفظ الإنسان، حيث إنه لفظٌ واحدٌ وضع لأفراده المتعدّدة في الخارج، ولذا أطلق عليه بالمشترك المعنوي.

ومن الواضح: أن مثل هذا البحث المرتبط باللغة «لا يليق بالفلسفة، بل هو مناسب لباب الألفاظ، ثم لا يمكن إثبات كلّ من المشترك اللفظي والمعنوي إلا بالنقل من اللغة والمراجعة إلى مشخّصات الوضع، وليس للعقل في إثبات أحد الطرفين سبيل»^(١).

(١) درر الفوائد، الآملي: ج ١ ص ٤٢.

فالملاك في البحث اللغوي هو وحدة الوضع وتعدّده، فإن كان الوضع واحداً فالاشتراك معنوي وإن كان متعدداً فالاشتراك لفظي، ومن هنا يختلف الاشتراك اللفظي والمعنوي باختلاف اللغات.

ب. المشترك اللفظي والمعنوي في الفلسفة

وهو الذي يتمحور البحث فيه حول عالم المفاهيم والمعاني، فمثلاً يبحث في أنّ لفظ (الوجود) هل له معنى واحد أو له معانٍ متعددة سواء كان هذا المعنى الواحد المحكي بهذا اللفظ موضوعاً بوضع واحد أم بأوضاع متعددة، بل سواء كان هناك وضع أم لم يكن، وهذا البحث هو الذي يمكن أن يرجع فيه إلى الذهن وشهادة الوجدان لإثبات أحد طرفيه، فليس البحث الفلسفي عن وحدة الوضع وتعدّده، بل هو بحث عن وحدة المعنى المحكي باللفظ وتعدّده.

ومن الواضح: أنّ الذي يميّز كون المفهوم مشتركاً لفظياً أو معنوياً ليس الوضع واللغة، بل المميّز هو البرهان والدليل، وعلى هذا الأساس لا يختلف هذا البحث في الفلسفة بين لغة وأخرى، ومن هنا نجد أنّ بحث الاشتراك اللفظي والمعنوي للوجود تناوله قدماء الفلاسفة من الفرس واليونان والعرب، الذين يختلفون في لغاتهم، ومردّد ذلك إلى أنّ هذا البحث مختصّ بعالم المفاهيم، وهو عالم لا يختلف فيه بين لغة وأخرى.

وعلى هذا الأساس فإنّ الفرق بين الاشتراك اللفظي والمعنوي في اللغة والفلسفة ما يلي:

الفرق الأوّل: أنّ وصف الاشتراك اللفظي والمعنوي عند الأديب منحصر باللفظ فقط، في حين أنّهما عند الحكيم وصفان للمفهوم.

الفرق الثاني: ملاك الاشتراك اللفظي والمعنوي عند الأديب هو تعدّد الوضع ووحدته، بينما الملاك عند الحكيم هو تعدّد المفهوم ووحدته.

الفرق الثالث: الاشتراك اللفظي والمعنوي عند الأديب يختلفان باختلاف اللغات، أمّا عند الحكيم فلا يختلفان بحسب اللغة، لأنّه بحث مرتبط بعالم المفاهيم، ولا علاقة له باللغة.

الفرق الرابع: الدليل على كون اللفظ مشتركاً لفظياً أم معنوياً عند الأديب هو نصّ أهل اللغة والأدب، في حين أنّ الدليل عند الحكيم هو الدليل والبرهان. والحاصل: أنّ كلّاً من (المشارك المعنوي) و(المشارك اللفظي) مشترك لفظي بين ما هو مصطلح للحكيم وبين ما هو مصطلح للأديب. فإنّ الاشتراك اللفظي عند الحكيم عبارة عن تعدّد المفاهيم واختلافها وتباينها. والاشتراك المعنوي عنده عبارة عن وحدة المفهوم. وأمّا عند الأديب فالاشتراك اللفظي: هو كون لفظ واحد موضوعاً لمعانٍ متعدّدة، كلّ بوضعٍ على حدة.

٤. الغرض من بحث المشارك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود

لا يخفى: أنّ الغرض من طرح هذا البحث في المقام هو لوجود آثار مترتبة عليه، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الآثار بما يلي:

١. إثبات أنّ موضوع الفلسفة واحد وليس بمتعدّد، فإنّا لو قلنا بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود فإنّه يمكن تصوير موضوع واحد للفلسفة، ويكون البحث في المسائل عن الأعراض الذاتية لموضوع العلم. وهذا بخلاف ما لو أنكرنا ذلك وقلنا بالاشتراك اللفظي فإنّه لا يمكن إثبات ذلك، حيث يكون لكلّ مسألة موضوع خاصّ بها، ومن هنا يتّضح: أنّ وحدة موضوع الفلسفة تتوقّف على إثبات الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود.

٢. هناك جملة من العناصر الأساسيّة في مدرسة الحكمة المتعالية يتوقّف إثباتها على أنّ الوجود مشترك معنويّ كمسألة أصالة الوجود، ومسألة أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة، كما سيأتي بحث ذلك في الفصول اللاحقة.

قال الشيخ مصباح اليزدي بصدد ثمرة هذا البحث: «لما كان موضوع الفلسفة الذي يجب أن يشمل بعمومه جميع موضوعات المسائل، هو (الموجود) ولا بد أن يتصور بمفهومه العام ويحكي بلفظ معين، أرادوا أن يؤكدوا أن مبدأ اشتقاقه مشترك معنوي بين موارد استعماله، ليتبين أن الموجود بمعناه الواحد يطلق على مصاديقه، فيصلح أن يكون موضوعاً واحداً لعلم واحد. مضافاً إلى رد ما زعمه أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري [وغيرهما] من اشتراك اللفظي. والذي يزيد في أهمية هذا البحث توقف إثبات أصالة الوجود عليه، كما ستأتي الإشارة إليه، وكذا توقف البرهان الذي أُقيم على وحدة حقيقة الوجود [التشكيك] عليه»^(١).

(٢) الأقوال في مسألة الاشتراك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود

بعد أن بينا الأمور المتقدمة نأتي إلى الأقوال الذي ذكرت في مسألة الاشتراك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود، وفي هذه المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: إن المحكي بلفظ (الوجود) مشترك معنوي بين الواجب والممكن، وبين الممكنات جميعاً، فمثلاً عندما نقول: (الله موجود، والإنسان موجود، والماء موجود) فإن لفظ (الوجود) في هذه القضايا جميعاً له معنى واحد، ومفهومٌ فارد.

القول الثاني: إنه مشترك لفظي مطلقاً بين الواجب والممكن وبين الممكنات جميعاً، وهذا القول يقع في قبال القول الأول.

القول الثالث: إنه مشترك لفظي بين الواجب والممكن، ومشارك معنوي بين الممكنات. ومن الواضح: أن هذا القول يحاول أن يأخذ من القولين السابقين جزءاً ويدع الآخر. وإليك تفصيل الأقوال:

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ١٧، رقم (٩).

١. لفظ الوجود مشترك معنوي بين الواجب والممكن، والممكنات جميعاً

مثلاً عندما نقول: الله موجود، والإنسان موجود، والماء موجود، فإنّ لفظ (الوجود) في هذه القضايا جميعاً له معنى واحد ومفهوم فارد. وهذا القول الذي اختاره الفلاسفة وبعض المتكلّمين، استدللّ عليه المصنّف قدّس سرّه في بداية الحكمة بثلاثة أدلّة، أمّا في المقام (نهاية الحكمة) فقد اكتفى بالاستدلال بالرجوع إلى الوجدان، حيث قال: «الاشتراك المعنوي ظاهر بالرجوع إلى الذهن».

وتقريب الاستدلال: أنّ وجدان كلّ إنسان يدرك أنّ للوجود معنى واحداً يصدق على مصاديقه المتعدّدة، وهذا المعنى للوجود هو التحققّ والواقعية ومنشئة الأثر قبل العدم والبطلان.

فحينما نقول: الله تعالى موجود أو السماء موجودة، والأرض موجودة، والماء موجود ونحو ذلك، نلمس بالوجدان أنّ الوجود الذي هو مشتقّ من الموجود يصدق على جميع هذه المحمولات بنحو واحد، وهو الاشتراك المعنوي. ولهذا ذكر المحقّق اللاهيجي بأنّ مسألة الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود قضيةً بديهية، وما ذكرت من الأدلّة لإثبات الاشتراك المعنوي لا تعدو كونها من المنبّهات، وهذا ما ذكره بقوله: «اعلم أنّ الحقّ كما صرح به كثير من المحقّقين هو أنّ المطلوب في هذه المسألة - أعني اشتراك الوجود معنوي بين جميع الموجودات - بديهي جدّاً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه، فإنّ بعض البديهيّات يجوز أن يحتاج إلى تنبيه سيّما بالنسبة إلى بعض الأذهان، ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء: أنّ هذه القضية (أي: كون الوجود مشتركاً معنوي) ضروريّة»^(١).

(١) شوارق الإلهام: ص ٢٩.

ولهذا عبّر صدر المتألهين عن كون الوجود مشتركاً معنوياً بأنه قريب من الأوليات، وقرب ذلك بأن الإنسان يدرك بعقله وجود مناسبة ومشابهة بين موجود وموجود آخر، ما لا يجد مثل هذه المناسبة بين موجود ومعدوم، فحينما نقول: (الله موجود، والإنسان موجود، والسماء موجودة، والأرض موجودة) فإنّ العقل البشري يجد مشابهاً بين جميع هذه المحمولات، وهذه المناسبة والمثابها لا يجدها في غير هذه القضايا، فلا نلمس أيّ مشابها بين قولنا: (الله موجود، وشريك الباري معدوم) فإنّ الذهن لا يرى أيّ تشابه أو تناسب بين محمولات هذه القضايا.

هذا من أوضح الشواهد على أنّ المحمول في القضايا الأولى وهو الوجود، مشتركٌ معنويّ بين الأشياء التي يحمل عليها، بخلاف (موجود ومعدوم) في القسم الثاني من القضايا، حيث لا نجد أيّ مشابها بينهما.

وهذا ما ذكره بقوله: «أمّا كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات، فإنّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمثابها ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم. فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم، بل كانت متباينة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة، وليست هذه لأجل كونها متّحدة في الاسم، حتّى لو قدرنا أنّه وُضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسمٌ واحدٌ ولم يوضع للموجودات اسمٌ واحدٌ أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتّحدة في الاسم، بل ولا مثلها، كما حكم به صريح العقل»^(١).

وقد ذكر الفخر الرازي في (المباحث المشرقيّة) هذا التنبيه على أنّ مفهوم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥.

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ ١٢٣

الوجود مشترك معنويّ، حيث قال: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوّليات، بيانه: أنّا إذا نسبنا موجوداً إلى معدوم، لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقق والثبوت، وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود، فإمّا أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم، وإمّا أن لا يكون كذلك.

فإن لم يكن حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم، فصريح العقل حاكم بفساد ذلك، وإن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعترافٌ بأنّ أصل الوجود مشترك... إذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم، بل كانت متباينة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة»^(١).

ولا يخفى ما في الدقّة من التعبير بأنّ مفهوم الوجود قريب من الأوّليات كما ذكر صدر المتألّهين والفخر الرازي، ولم يعبروا بأنّه من الأوّليات.

ويتّضح السبب في هذا التعبير (بأنّه قريب من الأوّليات) بعد الوقوف على أقسام البديهيّات؛ حيث قسّم المناطق البديهيّات إلى أقسام ستّة، هي: الأوّليات والمشاهدات والتجربيّات والمتواترات والحدسيّات والفطريّات. والمشاهدات بدورها تنقسم إلى قسمين: الأوّل: المشاهدات بالحواسّ الظاهرة، وهي (الحسيّات). والآخر: المشاهدات بالحواسّ الباطنة، وهي (الوجدانيّات) من قبيل إحساس الإنسان بالجوع والعطش.

وذكروا أنّ الأوّليات يستحيل أن يحكم العقل على خلافها، وهي أعلى درجة في البدهية من سائر البديهيّات الأخرى؛ لأنّ العقل يُصدّق بها لذاتها، من دون سبب خارج عنها كقولنا: النقيضان لا يجتمعان، وهذا بخلاف بقيّة البديهيّات كالوجدانيّات، فإنّ العقل يصدّق بها بواسطة الحسّ الباطن، كالتصديق بالألم

(١) المباحث المشرقيّة، الفخر الرازي: ج ١ ص ١٠٧.

واللذة والخوف والجوع والعطش ونحوها، ولا يكفي تصوّر الطرفين مع النسبة للتصديق بها.

إذا تبين ذلك تتضح الدقة في التعبير بأن مفهوم الوجود مشترك معنوي قريب من الأوليات، ولم يكن من الأوليات؛ وذلك لأن الأوليات يستحيل أن يحكم العقل على خلافها، فلا يمكن للعقل أن يحكم بإمكان اجتماع النقيضين، أمّا الوجدانيات فيمكن للعقل أن يحكم بخلافها ولا محذور في ذلك، إذ ليس من المستحيل أن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً.

وقد اكتفى المصنّف في المقام بهذا الدليل الوجداني فقط، لكنه ذكر أدلة أخرى في بداية الحكمة نتعرض لها في المباحث التفصيلية آخر البحث.

٢. الوجود مشترك لفظي بين الواجب وجميع الممكنات

القول الثاني هو أن مفهوم الوجود مشترك لفظي مطلقاً بين الواجب والممكن، وبين الممكنات جميعاً، فحينما نقول: الله موجود، فالمراد من الوجود معنى يختلف عن معنى الوجود في أي قضية أخرى محمولها الوجود، والمراد من الوجود قضية (الإنسان موجود)، غير المراد من الوجود في قضية (الماء موجود) أو (النبات موجود) أو (الأرض موجودة)، وهكذا، فالوجود في كل قضية موجودة يختلف عن الوجود في أي قضية أخرى.

فالوجود في شيء هو عين ماهيته، وهو مشترك لفظي في جميع القضايا. وهذا القول ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري المعتزلي. قال التفتازاني: «البحث الثاني المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن وجود كل شيء عين ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات، بل الاشتراك لفظي»^(١).

(١) شرح المقاصد: ج ١ ص ٦١؛ إرشاد الطالبين: ص ٢٠.

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ ١٢٥

واستدلّ أصحاب هذا القول بأنّه: لو كان الوجود مشتركاً معنوياً للزم عدم الفرق بين جميع مصاديقه، فلا فرق بين العلة والمعلول، ولا بين الواجب والممكن؛ لأنّ معنى الوجود في جميع هذه القضايا واحد، فيكون معنى العلة والمعلول والواجب والممكن على حدّ سواء ومن سنخ واحد، والتالي باطل، فالقصد مثله، أي: إنّ الوجود لا يكون مشتركاً معنوياً.

أمّا بطلان التالي - جميع مصاديق الوجود بمعنى واحد - فلما نلمسه بالوجدان من اختلاف مصاديق الوجود، فإنّ وجود الممكن غير وجود الواجب، ووجود العلة غير وجود المعلول وهكذا، فيثبت أنّ الوجود مشترك لفظي لا معنوي، وهو المطلوب.

وأورد المصنّف على هذا القول بمناقشتين:

المناقشة الأولى: لزوم سقوط الفائدة في الهليّات البسيطة

قبل الولوج في بيان هذه المناقشة ينبغي التذكير بمفاد هل البسيطة، وقد ذكر أنّ: «هل البسيطة تفيد ثبوت الشيء، وأمّا هل المركبة فهي مركبة من وجودين: وجود الموضوع، ووجود المحمول الذي يراد إثباته للموضوع، ولهذا سُمّيت بالمركبة^(١). أي: إنّ هل البسيطة تسأل عن كان التامة وهو وجود الشيء، من قبيل هل الإنسان موجود، وهل السماء موجودة، وهكذا.

فالفرق بين الهليّة البسيطة والهليّة المركبة هو: إنّ كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فالهليّة بسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المقيد فالهليّة مركبة. مثلاً: (هل الإنسان موجود؟) المحمول فيها هو الوجود المطلق، أمّا في قولنا: (هل زيد عالم؟) فالمحمول هو وجود مقيد وهو العلم.

(١) انظر: البرهان للعلامة الطباطبائي: ص ٤٤.

فالسؤال في الهليّات البسيطة عن تحقّق الواقعيّات وعدمها.
 وإذا تبين ذلك نقول: لو كان مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً لسقطت
 الفائدة من هل البسيطة، وذلك لأنّه على الاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود
 يرجع إلى القول بأنّ الوجود في شيء هو عين ماهيته، أي: الحمل أوّلي، فحينما
 تقول: هل الإنسان موجود؟ يرجع إلى: هل الإنسان إنسان؟ وقولك: هل
 السماء موجود؟ يعني: هل السماء سماء؟ وهكذا في كلّ قضية، حتّى في قضية:
 هل الله موجود؟ يرجع إلى: هل الله الله؟ وهذا يعني سقوط الفائدة المرجوة في
 الهليّات البسيطة التي تسأل عن وجود الشيء وعدمه، ومن الواضح أنّ
 القضايا في هل البسيطة ليست ساقطة الفائدة، لأنّه من الواضح أنّ الهليّة
 البسيطة توجد علماً جديداً حول الموضوع، مثلاً: إذا شككنا في وجود النجم
 في منطقة معيّنة من السماء، وبعد ذلك قامت الأدلّة العلميّة على وجود ذلك
 النجم في تلك المنطقة، فحينئذٍ يحصل تصديقٌ للنفس بأنّ النجم موجود،
 ويزول الشكّ، وعليه فالقضيّة في الهليّة البسيطة ليست ساقطة الفائدة.

ولذا قال المصنّف قدّس سرّه: إنّ هذا القول سخيّف، أي: ضعيف، كما
 ذكر في اللغة «سَخُفَ الشيء سَخْفاً وسَخْفَةً وسَخَافَةً: رَقَّ وضعف. يقال:
 سَخِفَ الثوب: رَقَّ نسجه، وسَخِفَ العقل: ضعف. فهو سَخِيفٌ وهي سَخِيفَةٌ.
 يقال: رأي سَخِيفٌ، وثوب سَخِيفٌ»^(١).

قال الفخر الرازي: «لو كان الوجود نفس الماهيّة لكان قول القائل: الجوهر
 موجود، مثل قوله: الجوهر جوهر، وبالجملة لا يكون الحمل والوضع هاهنا
 إلّا في اللفظ، ولما لم يكن كذلك، علمنا أنّ الوجود مغاير للجوهريّة»^(٢).

(١) المعجم الوسيط، مفرد (سَخَف).

(٢) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات: ج ١ ص ٢٣.

المناقشة الثانية: إمكان الشكّ في وجود الشيء مع العلم بماهيّته

تتألف هذه المناقشة من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إذا كان الوجود المحمول على كلّ ماهيّة هو عين تلك الماهيّة، يستلزم العلم بالوجود وبالعكس، أي: إنّ العلم بوجود الشيء يستلزم العلم بماهيّته.

وبعبارة أخرى: إنّ لازم هذا القول: أنّ العلم بماهيّة الشيء، يلزم العلم بوجود ذلك الشيء، وكذلك الشكّ في ماهيّة الشيء يلزم الشكّ في وجود ذلك الشيء.

والدليل على هذه المقدّمة واضح؛ لأنّ فرض كون وجود الشيء عين ماهيّته، ولا فرق بينهما إلّا باللفظ، فإذا كان المفهوم من أحدهما معلوماً لدى الذهن، فلا بدّ أن يكون وجود ذلك الشيء وماهيّته معلومة أيضاً، وإذا كان المفهوم من أحدهما مشكوكاً، فيكون مفهوم الآخر مشكوكاً أيضاً، ولا يمكن أن يكون أحدهما معلوماً والآخر مشكوكاً.

المقدّمة الثانية: التالي باطل أي: لا يوجد تلازم بين العلم أو الشكّ بالماهيّة، مع العلم أو الشكّ في الوجود؛ لأنّه في موارد متعدّدة تكون الماهيّة معلومة لدى الإنسان، لكنّ وجودها مشكوك، مثل البخت والاتّفاق، حيث إنّ الإنسان يعلم ماهيّة البخت وماهيّة الاتفاق؛ لأنّ هذه المفاهيم واضحة، لكنّ وجودهما مشكوك.

وقد يكون الأمر بالعكس، أي: يعلم ويعترف بوجود الشيء، لكن لا يعلم ماهيّة ذلك الشيء ما هي، وهل هي جسم أم جسمانيّ أم جوهرٌ مجرد، من قبيل الجنّ، حيث يعلم الإنسان بوجوده لكنّه لا يعلم ماهيّته.

النتيجة: المقدّم باطل أيضاً، أي: إنّ مفهوم الوجود المحمول على كلّ

ماهية، غير تلك الماهية.

وهذا ما ذكره الفخر الرازي بقوله: «إنَّه يصحَّ منا أن نعقل الماهية ونشكَّ في وجودها، والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولا داخلاً فيه»^(١).

٣. التفصيل بين الواجب والممكنات

القول الثالث قول بالتفصيل، بمعنى: أن مفهوم الوجود مشتركٌ لفظيٌّ بين الواجب والممكن، ومشاركٌ معنويٌّ بين الممكنات جميعاً.

بمعنى: أن لمفهوم الوجود معنيين، أحدهما مشتركٌ معنويٌّ بين الممكنات جميعاً، وهو بمعنى التحقق، ويوجد معنى آخر للوجود خاصٌّ بالواجب تعالى، وعلى هذا فوجود الممكن يفيد معنى، ووجود الواجب يفيد معنى آخر خاصٌّ به، وهو بمعنى أنه ليس بمعدوم، أي: سلب النقيض.

وهذا القول منسوب إلى القاضي سعيد القمي حيث يقول: «إنَّ الوجود في الممكنات جميعاً بمعنى التحقق، وفي الواجب بمعنى أنه ليس بمعدوم أي: سلب النقيض»^(٢).

وقال الأيجي: «وهنا مذهبٌ ثالث نُقل عن الكشي وأتباعه وهو أن الوجود مشتركٌ لفظاً بين الواجب والممكن، ومشاركٌ معنويٌّ بين الممكنات كلها، وهذا لسخافته لم يلتفت المصنّف إليه»^(٣).

وقد نسبته الشهرستاني في الملل والنحل إلى الإسماعيلية الذين عدّ من ألقابهم الباطنية حيث قال: «ولهم ألقابٌ كثيرة سوى هذه على لسان قوم قوم: فبالعراق يسمّون: الباطنية، والقرامطة، والمزدكية. وبخراسان: التعليمية، والملحدة. وهم

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٢٥.

(٢) نقلاً عن (هستي أز نظر فلسفة و عرفان)، جلال الدين الأشتياني: ص ٢٢ (بالفارسية).

(٣) المواقف، الإيجي: ج ١ ص ٢٣٩.

يقولون نحن الإسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص. ثم إنَّ الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج، فقالوا في الباري تعالى: إننا لا نقول: هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. وكذلك في جميع الصفات، فإنَّ الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه، وذلك تشبيه، فلم يمكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق، بل هو إله المتقابلين وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادين. ونقلوا في هذا نصّاً عن محمد بن عليّ الباقر أنّه قال: (لما وهب العلم للعالمين قيل: هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل: هو قادر، فهو عالم قادر بمعنى أنّه وهب العلم والقدرة؛ لا بمعنى أنّه قام به العلم والقدرة، أو وصف بالعلم والقدرة). فقل فيهم أنّهم نفاة الصفات حقيقة، معطّلة الذات عن جميع الصفات. قالوا: وكذلك نقول في القدم: إنّه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم: أمره وكلمته، والمحدث: خلقه وفطرته^(١).

واستدل أصحاب هذا القول بأنّه لو كان مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً بين الواجب والممكن للزمت السنخية بين الخالق والمخلوق؛ لأنَّ السنخية بين الخالق والمخلوق ممتنعة كما يزعم هؤلاء؛ لأنّهم اعتقدوا أنّ معنى نفي المثلية في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) هو نفي السنخية بينه تعالى وبين خلقه.

مناقشة القول الثالث

وهذه المناقشة للمحقق السبزواري قدّس سرّه وحاصلها: أنّنا إذا قلنا: إنّ (الله تعالى موجود) فلا يخلو إمّا أن نقصد من (موجود) معنى أو لا نقصد به معنى. فعلى الثاني - أي: لا نقصد من الوجود في قولنا: (الله موجود) معنى -

(١) الملل والنحل: ج ١ ص ١٩٢.

يعني تعطيل العقول عن معرفته وصفاته تعالى، وهو باطل بالوجدان؛ لأنّه خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

مضافاً إلى أنّه يلزم امتناع إثبات الواجب، فضلاً عن البحث عن صفاته وأفعاله، وهو ينافي ما ثبت في محله من الأبحاث الكلاميّة عقلاً ونقلاً من أنّ معرفة تعالى ممكنة، بل واقعة، فهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به»^(١)، فلو كانت المعرفة غير ممكنة، كيف يحثّ عليها ويجعلها أول الدين. أجل، هناك قدر من المعرفة هي معرفة كنه الحقّ سبحانه لا يمكن الوصول إليها، وأمّا القدر الممكن منها فإنّه تعالى لم يحجب الخلق عنها «لم يحجبها عن واجب معرفته»^(٢).

وعلى الأوّل، أي: أن نقصد من الوجود في قولنا: (الله موجود) معنىً، فهذا المعنى الذي نقصده من الوجود إمّا هو نفس المعنى الذي يطلق على الممكنات، من غير اختلاف بين معناه في الجملتين (الواجب موجود) و(الممكن موجود) وهو معنى الوجود الذي يقابله العدم، فهو المطلوب، فيكون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً بين الواجب والممكنات جميعاً.

وإمّا أن نقصد من الموجود في قولنا: (الله موجود) نقيض الوجود المتعارف المقابل للعدم، ونقيض الوجود هو العدم، فهذا يعني أنّنا حال إثبات الوجود له تعالى بقولنا: (الله موجود) يكون المقصود من ذلك: (الله معدوم)، أي: نفي الوجود عنه، وهو باطل، وتعالى الله عن ذلك.

وهذا ما ذكره المحقّق السبزواري بقوله: «إنّنا إذا قلنا: إنّّه تعالى موجود أو واحد أو عالم أو غير ذلك من أسمائه الحسنی وصفاته العُلّيا، فلا يخلو إمّا أن

(١) نهج البلاغة، شرح الشريف الرضي، الخطبة رقم (١).

(٢) المصدر السابق، من كلام له عليه السلام في التمجيد.

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ ١٣١

نفهم من (موجود) الذي يطلق عليه، معناه الذي يطلق على زيد في قولنا: (زيد موجود) مثلاً، وإمّا أن نفهم منه نقيض ما نفهم منه عند إطلاقه على (زيد) وإمّا أن لا نفهم منه شيئاً لا الأوّل ولا الثاني. فعلى الأوّل فقد جاء الاشتراك المعنويّ وإن كان الفرق ثابتاً بين موجوديّته تعالى وموجوديّة غيره، فإنّه تعالى عين الوجود وأصله ولا حدّ له، وغيره تعالى ظلّه وفيّه. وعلى الثاني يلزم أن نطلق عليه: (المعدوم) - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - وعلى الثالث يلزم تعطيل عقولنا عن إدراك معاني أسمائه وصفاته^(١).

الخلط بين المفهوم والمصدق

إنّ هؤلاء ظنّوا: أنّ صدق مفهوم واحد على الواجب والممكن يستلزم السخية بينهما في المصدق، وهو يستلزم أن يكون وجوده تعالى وجوداً إمكانيّاً، وحذراً من ذلك قالوا بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود بين الواجب والممكن. فهم قد خلطوا بين المفهوم والمصدق، فظنّوا أنّ الفرق الموجود بين الواجب والممكن من حيث المصدق نابغ من الفرق بين مفهوم الوجود في الواجب والممكن، والحال أنّ هذه المغايرة في مفهوم الوجود بين الواجب والممكن مصداقيّة لا مفهوميّة؛ من قبيل ضوء الشمس وضوء المصباح، فإنّهما متّحدان في مفهوم الضوء وإن اختلفا من جهة المصدق، فضوء المصباح لا يقاس بضوء الشمس. كما أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «وبالجملة جميع ما سمعناه عن كثير من المعاصرين مغالطة، من باب اشتباه المفهوم بالمصدق»^(٢) فهو تعالى لا شريك له في شيء من المفاهيم بحسب المصدق كما سيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

(١) شرح غرر الفوائد، تعليق: الشيخ حسن زادة آملي: ص ٤.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٧.

والحاصل: أن صدق مفهوم واحد على مصداقين، لا يستلزم التشابه بينهما في جميع الخصائص.

وسياتي في مرحلة العلة والمعلول: أن قوام مبدأ العلّة والمعلولية إنّما هو بوجود السّنخية بينهما، وأتّه لولا ذلك لانفطر نظام العلّة والمعلول، وأنّ السّنخية لا تتنافى مع الآية المباركة التي نفت المثليّة وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

ومن هنا قال السبزواري في شرح المنظومة: «والحال أن السّنخية كسّنخية الشيء والفيء، من شرائط العلّة والمعلولية، كيف لا وعلة الوجود وجود وعلة العدم عدم»^(١).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «إنّ كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيّات»، الماهيّة هنا هي الماهيّة بالمعنى الأعمّ، أعني ما به الشيء هو هو، وهو يعمّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ والوجود والعدم؛ لأنّ مصداق الشيء في قولنا: (ما به الشيء هو هو)، يمكن أن يكون هو الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وواضح: أن ما به تلك الماهيّة هي إنّما هو نفسها. ويمكن أن يكون هو الوجود، فما به هو هو، يكون هو الوجود الذي هو نفسه. كما يمكن أن يكون هو العدم، فما به هو هو يكون نفس العدم. وإنّما حملناها على المعنى الأعمّ؛ لأنّ الكلام في مفهوم الوجود، حين يحمل على أيّ موضوع أو ينفي عنه، سواء كانت ماهيّة أم لا.

• قوله قدّس سرّه: «لزوم سقوط الفائدة في الهليّات البسيطة مطلقاً»، أي: الفائدة المترقّبة من الهليّات البسيطة وهو الإخبار عن الشيء بأنّه موجود أو ليس بموجود. وإلاّ فالحمل الأوّلي - اللازم على قول الأشعري - وهو حمل

(١) شرح المنظومة، السبزواري: ص ١٦.

الشيء على نفسه أيضاً قد يكون له فائدة.

وعقّب الشيخ الفيّاض على ذلك بالقول: بأنّه «لا يخفى عليك: أنّ هذا المحذور إنّما يلزم في الموجبة من الهليّات البسيطة، وأمّا السالبة منها فيلزم على هذا القول كونها أشدّ محذوراً، لأنّه يصير من سلب الشيء عن نفسه، وهو محال»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «في الهليّات البسيطة مطلقاً»، أي: سواء كان الموضوع فيها هو الواجب تعالى أو غيره.

• قوله قدّس سرّه: «هل الاتفاق موجود أو لا؟»، الاتفاق يطلق غالباً على وجود المعلول من دون علّة موجودة أو ترتّب معلول على علّة من دون أن يكون بينهما نسبة وجوديّة ورابطة ضروريّة، ويعبر عن كلّ منهما بالاتفاق في العلّة الفاعليّة. وقد يطلق على ترتّب غاية على شيء من دون ارتباط واقعيّ لها به، ويعبر عنه بالاتفاق في العلّة الغائيّة. كما قد يطلق ويراد به توافق العلل والمعدّات والشرائط؛ لتحقيق شيء، كما جاء في كلام صدر المتألّهيّن قدّس سرّه: إنّ عالم المادّة عالم الاتّفاقات؛ أي: إنّ لا تكتفي فيه الأشياء بالفاعل، بل تحتاج إلى مادّة قابلة ومعدّاتٍ توجب استعدادها لحصول الصور الحادثة فيها.

وذلك بخلاف المجرّدات، حيث تكتفي في حصولها بمجرّد الفاعل.

• قوله قدّس سرّه: «وإنّما أن نعني به نقيضه»، أي: نعني به معنى آخر ولا يكون ذلك المعنى إلّا مصداقاً لنقيض الوجود؛ فإنّه إذا لم نعني من الوجود المحمول عليه تعالى، معناه المعلوم الذي يحمل بذلك المعنى على الممكن، لم يكن الوجود محمولاً عليه، فكلّ معنىّ حُمِلَ عليه لم يكن مصداقاً للوجود، وإذا لم يكن مصداقاً للوجود، كان مصداقاً للعدم الذي هو نقيضه.

فالمراد من النقيض في كلامه قدّس سرّه مصداق نقيض الوجود، لا مفهوم

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣٧.

نقيضه وهو مفهوم العدم، فإنه إذا لم يعن من الوجود المحمول عليه تعالى المعنى المعهود، لم يجب أن يعني به العدم، فإن المفاهيم كثيرة متكاثرة، فإذا لم يرد من المحمول معنى الوجود، أمكن أن يراد به معنى آخر. ولكن ذلك المعنى - أي معنى كان - فهو مصداق لنقيض الوجود.

يدل على ما ذكرنا قوله قدس سره في بداية الحكمة في هذا المقام: «وإما أن نعني به معنى آخر وهو مصداق نقيضه».

• قوله قدس سره: «فحكم المغايرة إنما للمصداق دون المفهوم»: إن التعبير بالمغايرة بدل الاشتراك اللفظي، يدل على ما مرّ منّا آنفاً في تفسير الاشتراك اللفظي، فهو تعالى لا شريك له في شيء من المفاهيم بحسب المصداق. وبعبارة أخرى: الذي ليس له كفو أحد هو نفس ذات واجب الوجود تعالى ومصداق مفهومه. وأمّا مفهوم الوجود المحمول عليه، فلا مانع من وجود كفو له، بأن يكون الوجود المحمول على الممكن مساوياً في المفهوم للوجود المحمول عليه تعالى. وإن شئت فقل: كفو الشيء ليس إلا ما يساويه في الوجود.

خلاصة الفصل الأول

- المراد بالوجود المبحوث عنه في هذا الفصل هو مصدر اشتقاق الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الذي تقدّم البحث عنه في المقدمة.
- لفظ «الموجود» اسم مفعول مشتق من لفظ الوجود، ومفهوم الوجود بديهي لا يحتاج إلى تعريف؛ لأنّه - مفهوم الوجود - أعرف المفاهيم.
- المشترك اللفظي والمعنوي في الفلسفة: هو بحث حول عالم المفاهيم والمعاني، وليس بحثاً عن وحدة الوضع وتعدده، الذي يرتبط بالمباحث الأدبية واللغوية.
- الأقوال في مسألة الاشتراك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود ثلاثة:
 ١. مفهوم الوجود مشترك معنوي. وهو مختار الفلاسفة. واستدل على

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ ١٣٥

ذلك بالوجدان، فإنّ كلّ إنسان يدرك أنّ للوجود معنىً واحداً يصدق على مصاديقه المتعدّدة.

٢. الوجود مشترك لفظي بين الواجب وجميع الممكنات. واستدل أصحاب هذا القول بأنّه لو كان الوجود مشتركاً معنويّاً للزم عدم الفرق بين جميع مصاديقه، والتالي باطل فالمقدّم مثله، أي: إنّ الوجود لا يكون مشتركاً معنويّاً. نوقش القول الثاني بمناقشتين:

المناقشة الأولى: لزوم سقوط الفائدة في الهليّات البسيطة؛ وذلك لأنّه على الاشتراك اللفظي لمفهوم الوجود يرجع إلى القول بأنّ الوجود في شيء هو عين ماهيّته، أي: الحمل أوّلي، فحينما تقول: هل الإنسان موجود؟ يرجع إلى هل الإنسان إنسان؟

المناقشة الثانية: إذا كان الوجود المحمول على كلّ ماهيّة هو عين تلك الماهيّة، يستلزم العلم بالوجود وبالعكس، والتالي باطل، أي: لا يوجد تلازم بين العلم أو الشكّ بالماهيّة مع العلم أو الشكّ في الوجود، فالمقدّم باطل أيضاً، أي: إنّ مفهوم الوجود المحمول على كلّ ماهيّة غير تلك الماهيّة. ٣. وهذا القول قول بالتفصيل، بمعنى: أنّ مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات جميعاً.

واستدل أصحاب هذا القول بأنّه لو كان مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً بين الواجب والممكن للزمت السنخية بين الخالق والمخلوق.

ونوقش القول الثالث: بأنّه يلزم تعطيل العقول عن معرفته تعالى، مضافاً إلى ما فيه من الخلط بين المفهوم والمصدق، فظنّوا أنّ الفرق الموجود بين الواجب والممكن من حيث المصدق نابع من الفرق بين مفهوم الوجود في الواجب والممكن، والحال أنّ هذه المغايرة في مفهوم الوجود بين الواجب والممكن مصداقيّة لا مفهوميّة.

بحث تفصيلي

في أدلة أخرى على أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

ذكر المصنّف قدّس سرّه في بداية الحكمة ثلاثة أدلة على أن مفهوم الوجود مشترك معنوي، نتعرّض لها إجمالاً:

١. مفهوم الوجود مقسم حقيقي

إنّ مفهوم الوجود يقع مقسماً في تقسيم حقيقي، ومعنى التقسيم الحقيقي: أنّ المقسم موجود في جميع الأقسام حقيقة، ولكن مع اختلاف في القيود والخصوصيّات التي تنضمّ إلى المقسم، وهذا إنّما ينسجم مع الاشتراك المعنوي لا اللفظي.

ويمكن تقرير هذا الدليل من خلال عدّة مقدّمات:

المقدّمة الأولى: أنّ معنى الوجود بديهي، أي: إنّ للوجود معنىّ ينسب إلى أذهاننا عند إطلاقه، وإنّا نتصوّر من سماع لفظه معنىّ، وهو ذاك المعنى البديهي الذي تقدّم إثبات بدايته في الأمر الأوّل المتقدّم.

المقدّمة الثانية: يصحّ لنا أن نقسم الوجود، بما له من المعنى المتصوّر، إلى وجود الواجب والممكن، ووجود الممكن إلى وجود الجوهر والعرض، ووجود الجوهر إلى وجود أنواعه من العقل والنفس وغيرهما، ووجود العرض إلى أجناسه من الكمّ والكيف ونحوهما.

المقدّمة الثالثة: أنّ التقسيم عبارة عن ضمّ القيود المتخالفة إلى مورد القسمة ليحصل من انضمام كلّ قيد إليه قسم، فالقسم هو مجموع مورد القسمة مع القيد، فلا يتحقّق بدون مورد القسمة.

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي ١٣٧

إذا تبينّت هذه المقدمات نقول: «إنّ صحّة تقسيم الوجود بما ذكر، دليل على سريان المقسم في الأقسام، وهو لا يتمّ مع تعدّد معناه»^(١) أي: إنّهُ مشترك معنوي.

وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته إلى هذا الدليل بقوله:
يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم^(٢)

٢. لو لم يكن للوجود معنى واحد لتعدّد معناه بتعدّد موضوعاته

ويتألّف هذا الدليل من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الشكّ واليقين لا يعقل أن يتعلّقا بشيء واحد في زمان واحد، بأن يكون الشيء متيقّناً في حال كونه مشكوكاً.
المقدّمة الثانية: إذا تحقّق أثر كضرب باب الدار، يُقطع بوجود مؤثر له؛ وذلك لحكم العقل القطعي بامتناع وجود الأثر بدون المؤثر، ثمّ بعد العلم بأنّ لهذا الضرب ضارباً تحصل حالتان أخريان. إحداهما: الشكّ في كون الضارب زيداً أو عمراً. وثانيتهما: القطع بكونه زيداً، ثمّ زوال القطع بذلك وتبدّله إلى القطع بأنّه عمرو.

ففي الحالة الأولى قد اجتمع اليقين والشكّ، وحيث إنّهُ يستحيل تعلّقهما معاً بشيء واحد؛ لما تقدّم، فلا محالة يكون متعلّق اليقين شيئاً يغيّر متعلّق الشكّ، وعندما نفتش وجداننا نرى أنّ اليقين تعلّق بالجامع بين خصوصيّة زيد وعمرو، والشكّ تعلّق بخصوصيّة هذا أو ذاك. ولما كانت ضاربيّة خصوص زيد مشكوكة، فلا محالة أنّنا أحرزنا وجود قدر مشترك بين الخصوصيّتين هو المتعلّق لليقين.

(١) درر الفوائد، الأمل: ج ١ ص ٤٥.

(٢) شرح غرر الفوائد: ص ٤؛ وانظر: بداية الحكمة: ص ١١.

وفي الحالة الثانية عند زوال اليقين بخصوصية زيد، نرى في وجداننا اليقين بوجود الضارب، إذ الضرب الذي هو أثر، لا يعقل تحقّقه بدون مؤثر، ومع ارتفاع أحد اليقينين وبقاء الآخر، نحكم حكماً قطعياً بأنّ متعلّق اليقين الزائل شيء، ومتعلّق اليقين الباقي شيء آخر، وهذا لا ينسجم إلّا مع وجود قدر مشترك بين الخصوصيّات، ليبقى مع زوال القطع لتلك الخصوصيّات.

وهذا لا يتمّ إلّا على الاشتراك المعنويّ. وأمّا الاشتراك اللفظي فهو كما سيأتي أنّ الوجود المحمول في كلّ قضية هو بمعنى الموضوع في تلك القضية، ومع الشكّ والتردد في موضوع القضية لا يمكن أن يكون هناك يقين بمحمول القضية؛ لأنّ المفروض أنّ المحمول هو عين الموضوع، ولا يعقل أن يكون شيء واحد متعلّقاً لليقين والشكّ معاً، مع أنّنا نرى بالوجدان أنّه مع حصول الشكّ في خصوصيّة الموضوع، يبقى هناك يقينٌ بالمحمول.

هذا ما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه في بداية الحكمة بقوله: «لو لم يكن للوجود معنىً واحداً، بل كان مشتركاً لفظياً متعدّداً معناه بتعدّد موضوعاته لتغيّر معناه بتغيّر موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة»^(١). وحيث إنّ التالي باطل بالوجدان، فالمقدّم وهو الاشتراك اللفظي مثله.

وإلى هذا أشار السبزواري في منظومته حيث قال:

وأنّه ليس اعتقاده ارتفع إذ التعيّن اعتقاده امتنع^(٢)

بعبارة أخرى: إنّنا ربّما أثبتنا وجود شيء، ثمّ تردّدنا في خصوصيّة ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً، ثمّ تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، أو تردّدنا في كونه ذا ماهيّة أو غير ذي ماهيّة، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً، ثمّ شككنا في كونها مجردة

(١) بداية الحكمة: ص ١١.

(٢) شرح غرر الفوائد: ص ٤.

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي ١٣٩

أو مادية، وجوهرًا أو عرضًا، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعددًا معناه بتعدد موضوعاته، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

٣. الوجود نقيض العدم وهو واحد

وهذا الدليل يتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنَّ للعدم معنى واحدًا، أي: إنَّ العدم المطلق لا العدم المضاف، ليس له إلا معنى واحد، إذ لا تمايز وتغاير في العدم من حيث هو عدم، لأنَّه ليس بشيء حتى يتميز عن غيره.

ولهذا يقول السبزواري في منظومته:

لا مَيَّز في الأعدام من حيث العدم وهو لها إذن بوهم تُرسم^(١)
نعم، التمايز والتغاير إنما هو بين الوجودات، ومنها ينشأ التمايز ما بين الأعدام، وهذا هو العدم المضاف، فتمايز الوجودات والملكات يصير منشأً لتمايز الأعدام، فيقال: إنَّ عدم زيد متميِّز عن عدم خالد، وعدم البصر يغاير عدم السمع وهكذا، وإلا فالعدم من حيث هو عدم، مع قطع النظر عما يضاف إليه لا ميز بينه وبين عدم آخر، أي: لا يتصور معه عدم آخر لكي يتميز عنه، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع.

المقدمة الثانية: إنَّ الوجود نقيض العدم، وهذا بديهي لا شبهة فيه، ضرورة أنَّ التقابل بينهما بالسلب والإيجاب. فإذا كان الوجود نقيضاً للعدم بحكم المقدمة الثانية، ولم يكن للعدم إلا معنى واحد؛ لما ثبت في المقدمة الأولى، فلا بُدَّ أن يكون للوجود معنى واحدًا أيضًا، وهو المطلوب.

(١) شرح غرر الفوائد: ص ٨.

فإن قلت: ما المحذور في أن يكون للعدم معنى واحد ولكن الوجود له معانٍ متعددة على سبيل الاشتراك اللفظي؟
الجواب: إنه يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين، والتالي باطل جزماً فالمقدم مثله.

وتقريره: أن العدم المطلق كـ(أ) لو كان له أكثر من نقيض كـ(ب، ج) لأمكن أن لا يكون (أ) ولا (ب) بل يكون (ج) فعند ذلك يرتفع (أ) و(ب) وهما نقيضان كما هو المفروض.

بعبارة أخرى: لو قلنا: إن الوجود الذي يقابل العدم المطلق متعدد بأن كان (الوجود) الذي يُحمل على الإنسان في قولنا: (الإنسان موجود) يغير من حيث المعنى (الوجود) الذي يحمل على الأرض في قولنا: (الأرض موجودة) للزم ارتفاع النقيضين؛ وذلك لأنه عندما نأتي إلى الوجود الأول الذي هو بمعنى (الإنسان) فإنه لا يصدق عليه أنه معدوم؛ لأن المفروض أنه موجود، وكذا ليس هو بـ(موجود) بالمعنى الثاني الذي يحمل على (الأرض) لأنه (موجود) بالمعنى الأول، فهو ليس بمعدوم وليس بموجود، وهو ارتفاع النقيضين، وهذا هو مراد الحكيم السبزواري في منظومته حيث يقول:

يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتّحاد معنى العدم^(١)

إلا أن هذا الدليل يمكن الإيراد عليه بأنه لو كان يلزم ارتفاع الوجود والعدم في (الإنسان) بالقول المطلق، لكان الأمر كما أشار إليه الدليل، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ اللازم هو أنه ليس بمعدوم وليس بموجود بالوجود المحمول على (الأرض) لا أنه ليس بموجود مطلقاً، وهذا لا محذور فيه؛ لأنّ (الإنسان) إذا كان موجوداً فإنه يحمل عليه ليس بمعدوم وليس بموجود

(١) شرح غرر الفوائد: ص ٤.

في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ ١٤١

بوجودٍ آخر غير وجوده كوجود الأرض مثلاً، فما هما نقيضان لم يرتفعاً، وما ارتفعاً ليسا بنقيضين، فهذا الدليل لإثبات الاشتراك المعنويّ غير تامّ. وهناك أدلة أخرى على الاشتراك المعنويّ، ذكرها صدر المتأهّلين في الجزء الأوّل من الأسفار، لا نتعرّض لها مراعاة لعدم الإطالة^(١).

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢٥؛ والفلسفة: شرح الأسفار، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ١ ص ٤٠٥.

الفصل الثاني

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

(١) أمور تمهيدية:

١. في تعريف الوجود
 ٢. في تعريف الماهية
 ٣. المراد من الأصالة والاعتبار
- (٢) الدليل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية
- بحث تفصيلي في الأدلة الأخرى على أصالة الوجود
١. تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم
 ٢. الماهيات مثار الكثرة
 ٣. عدم ترتب الآثار على الماهية بالوجود الذهني
 ٤. توقف جعل التقدم والتأخر على أصالة الوجود

الفصل الثاني

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

الوجود هو الأصيل دون الماهية، أي: إنه هو الحقيقة العينية التي نُثبتها بالضرورة.

إنّا بعدَ حسم أصل الشكّ والسفسطة، وإثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء، أوّل ما نرجعُ إلى الأشياء نجدُها مختلفة متميزة، مسلوبةً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة، في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية، فنجدُ فيها مثلاً إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودة وهكذا. فلها ماهياتٌ محمولةٌ عليها، بها يُباينُ بعضها بعضاً، والوجود محمولٌ عليها، مشترك المعنى بينها.

والماهية غير الوجود؛ لأنّ المختصّ غير المشترك. وأيضاً الماهية لا تأبى في ذاتها أن يُحملَ عليها الوجود، وأن يُسلبَ عنها. ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تُسلبَ عن نفسها؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجدُه في الأشياء من حيثية الماهية، غير ما نجدُه فيها من حيثية الوجود.

وإذ ليس لكل واحدٍ من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة، كانت إحدى هاتين الحثيتين - أعني الماهية والوجود - بجذاء ما له من الواقعية والحقيقة، وهو المراد بالأصالة، والحيثية الأخرى اعتبارية،

منتزعةً من الحيثية الأصلية، تُنسب إليها الواقعية بالعرض.
 وإذا كان كلُّ شيءٍ إنّما ينالُ الواقعية إذا حُمِلَ عليه الوجودُ واتّصفَ
 به، فالوجودُ هو الذي يُحاذي واقعية الأشياء. وأمّا الماهية، فإذا كانت مع
 الاتّصافِ بالوجودِ ذاتَ واقعية، ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها
 غيرُ أصلية، وإنّما تتأصلُ بعرض الوجود.
 فقد تحصّل: أنّ الوجودَ أصيلٌ، والماهية اعتبارية، كما قال به
 المشاؤون، أي: إنّ الوجودَ موجودٌ بذاته، والماهية موجودةٌ به.

الشرح

الغرض من عقد المصنّف قدّس سرّه لهذا الفصل إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهذه المسألة من المسائل الفلسفية المرتبطة بالواقعية أي: مصداق الوجود في الخارج، ولا ربط لها بعالم المفاهيم، فهذه المسألة تجيب على السؤال التالي: هل الواقعية التي هي موضوع الفلسفة هي مصداق بالذات للوجود، أم للماهية؟

ولا يخفى أنّ هذه المسألة احتلّت الموقع الطبيعي بحسب الترتيب المنطقي، حيث إنّ المصنّف قدّس سرّه انتهى في الفصول المتقدمة من البحث في مجموعة من الأحكام والمبادئ التي تتعلّق بمفهوم الوجود، من قبيل أن مفهوم الوجود من المفاهيم البديهية، وأنّ انطباقه على مصاديقه بنحو الاشتراك المعنويّ وأنّه غير مفهوم الماهية، وأنّ هناك واقعية وهي الوجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة... وبعد ذلك اقتضى التسلسل المنطقي أن يجب على هذا السؤال المتقدّم، وهذا ما نجده من تسلسل الأبحاث التي رتبها المصنّف قدّس سرّه.

(١) أمور تمهيدية

وقبل الشروع في البحث ينبغي تقديم أمور يتوقّف عليها فهم ومعرفة مغزى هذه المسألة.

١. في تعريف الوجود

يستعمل الوجود في الفلسفة في معانٍ أربعة:

الأوّل: المعنى الحرفي الرابط بين القضايا والذي يرادفه في اللغة الفارسية (أست) مثل قولهم: (خداوند عالم است) أي: الله عالمٌ. وهذا الوجود الرابط يحكي الهيئة التركيبية للجملة، وهذا الرابط لا مقابل له في اللغة العربية سوى

الهيئة التركيبية.

ومن الواضح: أنَّ المعنى الحرفي لا استقلال له، وإنَّما هو قائم بطرفيه، لذا يستحيل أن يتصوّر بنفسه.

وهذا الوجود الرابط يقابله الوجود المحمولى، الذي يصلح أن يجعل محمولاً في الجملة كما نقول: (الإنسان موجود).

وهذا المعنى من الوجود خارج عن حريم النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية، ولا يعدو - هذا المعنى - كونه اصطلاحاً منطقياً للحكاية عن الرابطة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية.

الثاني: المعنى المصدري المتضمن للنسبة إلى الفاعل، والذي يرادفه في اللغة الفارسية (بودن) كما يقال: (حاضر بودن) أي: الحضور. وهذا المعنى من الوجود لا يُحمل على الأعيان إلا حمل اشتقاق.

وهذا المعنى من الوجود خارج عن محل النزاع في المقام، لأنَّه مفهوم انتزاعي لا ثبوت له في الخارج إلا باعتبار منشأ الانتزاع، وعليه فلا موضع للبحث عنه في المقام^(١).

الثالث: اسم المصدر الفاقد في نفس مفهومه للنسبة إلى الفاعل، ويرادفه في اللغة الفارسية (هستي) كما يقال (كمالات نامحدود هستي) أي: كمالات الوجود اللامتناهية ويحمل على الأعيان حمل المقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية التي عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، وهو خارج عن البحث أيضاً، لأنَّه من المفاهيم^(٢).

الرابع: نفس الحقيقة العينية التي يقابلها العدم، ويُحكى عن تلك الحقيقة

(١) انظر: تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٠ رقم (١٠).

(٢) المصدر السابق.

العينية والواقعية الخارجية بمفهوم الوجود العام البديهي الذي هو من المفاهيم الفلسفية.

وهذا المعنى أشار إليه بهمنيار بقوله: «الموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرحُ أسائها أنه موجود كذا أو الموجود الذي لا سبب له، ويلزم الجميع في الذهن الوجود العام»^(١).

وهذا المعنى من الوجود هو المراد في محلّ النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فالمراد بالوجود في قولهم (الوجود أصيل) هو تلك الحقيقة العينية والواقعية التي يُشار إليها بمفهوم الوجود العام البديهي، وتكون الماهية حينئذٍ اعتباريةً منتزعةً من تلك الحيثية الأصلية^(٢).

قال الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على نهاية الحكمة: «عقد في الأسفار فصلاً عنوانه (في أنّ الوجود العام البديهي اعتباراً عقلياً غير مقوم لأفراده)^(٣) وفصلاً آخر للمقولات الثانية، وكون الوجود منها^(٤) وينبغي التنبيه على أنّ هذا الوجود العام هو الذي يتكثر بتكثر إضافاته إلى الموجودات الخاصة. ويعبر عن الكثرة الحاصلة بسبب الإضافات بحصص الوجود، وهي ليست إلّا نفس هذا المفهوم المقيّد بحيث يكون التقيّد داخلياً والقيّد خارجاً عنه»^(٥).

٢. في تعريف الماهية

تُستعمل كلمة الماهية في البحوث الفلسفية على نحوين، أحدهما أعم:

(١) التحصيل: ص ٢٨٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٣.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٧.

(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٢-٣٣٧.

(٥) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٢١ رقم (١٠).

النحو الأول: الماهية بالمعنى الأخص

وهي مصدرٌ جعليّ متزَعٌ من (ما هو)، وتُستعمل فيما يُجاب به عن السؤال بـ(ما هو).

وبحسب تعبير الشيخ الرئيس في بيان معنى الماهية التي تقع في جواب (ما هو): «إنَّ الشيء الواحد قد يكون له أوصافٌ كثيرةٌ كلّها ذاتيةٌ، لكنّه إنّما هو (ما هو) لا بواحد منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنّه حيوان، بل بأنّه مع حيوانيته ناطق... فإذا وضع لفظ مفرد يتضمّن - لست أقول: يلتزم - جميع المعاني الذاتية التي بها يقوم الشيء، فذلك الشيء مقول في جواب ما هو، مثل قولنا: (الإنسان) لزيد وعمرو، فإنّه يشتمل على كلّ معنى مفرد ذاتيّ له، مثل: الجوهرية والتجسّم والتغذي والنمو والتوليد وقوة الحسّ والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشدّ عنه ما هو ذاتيّ لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكن للإنسان والفرس والثور وغيره بحال الشراكة....

فالمقول في جواب ما هو، هكذا يكون، وأمّا الداخل في جواب ما هو، فهو كلّ ذاتيّ^(١).

بمعنى: أنّ الماهية عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتياته، فحينما يُسأل عن زيد فيقال مثلاً: (ما هو زيد؟) فهذا السؤال يراد به معرفة تمام الماهية المختصة بزيد، ولذا يُجاب بـ(زيد إنسان) لأنّ الإنسان هو تمام ماهية زيد المختصة به.

ولا يخفى: أنّ هذا المعنى للماهية هو الذي يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً، وبعبارة أخرى: هو قالبٌ ذهنيّ كليّ للموجودات العينية، أو هو الحدّ المنطقي للشيء الذي ينعكس في الذهن من الموجودات

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات (المنطق)، ابن سينا: ص ١٢.

المحدودة، وسيأتي كلام المصنّف قدّس سرّه في ذيل هذا البحث: أنّ الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «فإنّ ماهيّة كلّ شيء هي حكاية عقليّة عنه، وشيخٌ ذهنيّ لرؤيته في الخارج، وظلّ له»^(١). وقال في موضع آخر: «فإنّ الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليّة والحسيّة»^(٢)، وقال أيضاً: «ماهية الشيء عبارة عن مفهومه ومعناه»^(٣).

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ تستعمل فقط في الموجودات التي يمكن معرفتها بالذهن، بمعنى أنّ لها حدوداً وجوديّة خاصّة، وهذه الحدود تنعكس في الذهن، أمّا في موجودات غير قابلة للمعرفة؛ لأنّها لا حدّ لها كما في الواجب تعالى، فمثل هذه الموجودات لا ماهيّة بها بالمعنى الأخصّ. وهذا هو المعنى المراد من لفظ الماهيّة الذي هو محلّ النزاع في كون الأصل الوجود أم الماهيّة.

لكن ينبغي التنبيه على: أنّ هذا المعنى من الماهيّة الذي هو محلّ النزاع في المقام لا يراد به المفهوم الخاصّ لكلمة الماهيّة بالحمل الأوّلي، وإنّما المراد في المقام مصاديق مفهوم الماهيّة بالحمل الشائع كالإنسان والماء والنار؛ لأنّ مفهوم الماهيّة بالحمل الأوّلي هو معنى اعتباريّ عند الجميع، وليس أصيلاً ولم يقلّ أحد بأصالته، لكي يقع في محلّ النزاع.

هذا كلّ بناء على مشهور الفلاسفة المتأخّرين عن صدر المتألّهين، الذين ذكروا أنّ الماهيّة هي حدّ الوجود بمعنى الحدّ العدمي للوجود، إلّا أنّنا نرى أنّ الماهيّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٢ ص ٢٣٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٩٨.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٤٩٧.

ليست حدّ الوجود، وإنّما نحو الوجود، وسيأتي تفصيلها في البحوث التفصيلية.

النحو الثاني: الماهية بالمعنى الأعمّ

المراد بالماهية بالمعنى الأعمّ: ما به الشيء هو هو. أي: ما به يتحقّق الشيء. وبهذا المعنى تطلق على الواجب تعالى فيقال: الواجب ماهيته إنّه؛ قال الشيخ الرئيس في الإلهيات: «إنّ الأوّل لا ماهية له غير الإنيّة»^(١).

قال الشيخ محمّد تقي الآملي في تعليقه على شرح المنظومة: «الماهية تطلق على معنيين؛ أحدهما: ما يقال في جواب ما هو، وهو الماهية بالمعنى الأخصّ الذي في مقابل الوجود، وثانيهما: ما به الشيء هو هو، وهو الماهية بالمعنى الأعمّ الذي يطلق على الوجود وعلى الماهية بالمعنى الأخصّ التي في مقابل الوجود»^(٢).

وهذا المعنى من الماهية ليس هو مورد النزاع في كون الأصالة للوجود والماهية، بل مورد النزاع هو الماهية بالمعنى الأخصّ كما أشرنا آنفاً.

٣. المراد من الأصالة والاعتبار

أ. الأصالة والاعتبار في اللغة

أشارت المعاجم اللغوية إلى معنى الأصالة والاعتبار في لغة العرب، حيث قالوا: إنّ الأصل في اللغة هو مبدأ الشيء وأساسه وجذره الذي يعتمد عليه في الثبات والاستحكام؛ قال أبو هلال في (الفروق اللغوية): «والأصل: اسمٌ مشترك. يقال: أصل الحائط، وأصل الجبل، وأصل الإنسان، وأصل العداوة بينك وبين فلان كذا، والأصل في هذه المسألة كذا، وهو في ذلك مجاز، وفي الجبل والحائط حقيقة، وحقيقة أصل الشيء: ما كان عليه معتمده، ومن ثمّ سمّي

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، تحقيق الأستاذين: قناتى وسعيد زايد: ص ٣٤٤.

(٢) درر الفوائد، تعلية على شرح المنظومة للسبزواري: ج ١ ص ٢٤.

العقل أصالة؛ لأنّ معتمد صاحبه عليه، ورجلٌ أصيل أي: عاقل، وحقيقة أصل الشيء عندي: ما بُدئ منه، ومن ثمّ يقال: إنّ أصل الإنسان التراب وأصل هذا الحائط حجر وآجر، لأنّه بُدئ في بنيانه بالحجر والآجر^(١).

وقال ابن منظور في (لسان العرب): «الأصل: أسفل كلّ شيء... ويقال: استأصلت هذه الشجرة أي: ثُبْتُ أصلها... ورجلٌ أصيل: ثابت الرأي عاقل»^(٢). وأمّا المراد من الاعتبار في لغة العرب فهو المقايسة بين شيئين؛ بأن تجعل الشيء الذي يعينك مساوياً للشيء الآخر.

قال ابن فارس في (المقاييس): «فأمّا الاعتبار والعبرة فعندنا مقيسان من عبري النهر؛ لأنّ كلّ واحد منهما عبرٌ مساوٍ لصاحبه، فذلك عبر لهذا وهذا عبر لذاك، فإذا قلت: اعتبرت الشيء فكأنّك نظرت إلى الشيء فجعلت ما يعينك عبراً لذاك فتساويا عندك، هذا عندنا اشتقاق الاعتبار

قال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ كأنّه قال: انظروا إلى مَنْ فعل ما فعل فعوقب بما عوقب به، فتجنّبوا مثل صنيعهم لئلا ينزل بكم مثل ما نزل بأولئك»^(٣).

ب. الأصالة والاعتبار في اصطلاح الفلاسفة

الأصالة عند الفلاسفة بمعنى الحقيقة التي تقابل الاعتبار بأحد معانيه، وعلى هذا الأساس لابدّ من الإشارة إلى معاني الاعتبار والمعنى الذي يقابل الأصالة؛ وهي كما يلي:

١. المعقولات الثانية المنطقية: التي يكون عروضها واتّصافها في الذهن، من قبيل الكلّية والجنسيّة والنوعيّة ونحوها.

(١) الفروق اللغوية: ص ٢٨٦.

(٢) لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري: ج ١١ ص ١٦.

(٣) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين بن فارس: ص ٢٠٩.

٢. المعقولات الثانية الفلسفية: التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كالوجوب والإمكان وغيرهما، وتقابلها المفاهيم الحقيقية: وهي المعقولات الأولى الماهوية.

قال المصنّف في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة:

«الحقيقي هو: المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو. والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو: إمّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنّه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثية حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية؛ لاستلزام ذلك انقلابه عمّا هو عليه، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها؛ أو حيثية أنّه ليس في الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن، وإلاّ لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنيّاً لما لا وجود خارجيّاً له.

وإمّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّي والجنس والفصل، فلا يوجد في الخارج وإلاّ لانقلب»^(١).

وبهذا يتّضح: أنّ المفاهيم الثانوية سواءً المنطقية أم الفلسفية هي مفاهيم اعتبارية من قبيل مفهوم الكلّي والوجود والعدم، ويقابلها المفاهيم الحقيقية، وهي المفاهيم الماهوية من قبيل مفهوم السماء والشجر والماء ونحوها.

ومن الواضح: أنّ المعنيين المتقدمين للاعتباري، خارجان عن محلّ النزاع في أصالة الوجود أو الماهية، فالأصالة التي هي محلّ البحث لا تقابل هذين المعنيين من الاعتباري.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

٣. المفاهيم الأخلاقية أو القيمة: التي لا تحكي عن حقائق عينية ولا ذهنية، بل تعتبر أوصافاً للأعمال كالحسن والقبح - في الأعمال - والوجوب والإباحة وغيرها، مما يرتبط بعلم الأخلاق والفقه وسائر العلوم.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس حيث قال: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خُلِّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يميل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والحنج والألفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا: أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه... وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج، ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه، وليس كذلك حال قضائه: بأن الكلّ أعظم من الجزء»^(١).

وقال المحقق الطوسي في شرح كلام الشيخ المتقدم: «والآراء المحمودّة: هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الأخلاق الفاضلة وهي الذائعات»^(٢).

والشيء الذي ينبغي الالتفات إليه: أن هذه القضايا وهي الآراء المحمودّة لا يحكم بها الإنسان فيما لو خُلِّي وعقله، ولذا لم تكن هذه القضايا في مصافّ القضايا التي يحكم بها العقل الإنساني، كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين، أو حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وهذا ما يصرح به المحقق الطوسي الذي ذكر بأنّ الآراء المحمودّة ممّا تقتضيه المصلحة العامة والأخلاق الفاضلة،

(١) الإشارات والتنبيهات، مع شرحي المحقق الطوسي وقطب الدين الرازي: ج ١ ص ٣١٢.

(٢) المصدر السابق.

وعليه فإنّ هذا القسم من القضايا عبارة عن مشهورات وذاتعات اعتباريّة جعليّة، تقع في قبال القضايا الأوّليّة واليقينيّة.

والملاحظة الجديرة بالالتفات جدّاً: هي أنّ تعبير الفلاسفة بأنّ هذه القضايا اعتباريّة لا يعنون بذلك الاعتبار المحض الذي ليس له أيّ علاقة بالواقع الخارجي، بل مرادهم من الاعتباري في هذه القضايا: أنّها قضايا نفس أمريّة، ناشئة من مصالح ومفاسد تكوينيّة واقعيّة، كما هو الحال في تعبير الأصوليين بأنّ الأحكام الشرعية - كالوجوب والحرمة - أمورٌ اعتباريّة ناشئة من المصالح والمفاسد التكوينيّة في ذات متعلقاتها.

وهذه الملاحظة يشير إليها العلامة الطباطبائي بقوله: «فقوانا الغاذية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل ونفورها عمّا لا يلائمها، يوجب حدوث صور من الإحساسات؛ كالحبّ والبغض، والشوق والميل والرغبة.

ثمّ هذه الصور الإحساسيّة تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثمّ بتوسطها بيننا وبين المادّة الخارجيّة وفعلنا المتعلّق بها يتمّ لنا الأمر»^(١).

بمعنى: أنّ اعتباريّة الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ليس من قبيل الاعتبار المحض الذي لا علاقة له في الخارج، بل هو اعتبار قائم على أساس مناشئ وأسباب حقيقيّة، هي السبب في تلك الميول والرغبات الواقعيّة النفس أمريّة، والصور الإحساسيّة المرتبطة بالحقيقة الخارجيّة.

ومن الواضح: أنّ الاعتباري بهذا المعنى خارج عن محلّ البحث أيضاً.

٤. المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الاجتماع: التي تبني عليها الحياة الاجتماعية، من قبيل الرئاسة والمالكيّة والزوجيّة، ممّا تشكّل موضوعات لمسائل

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢ ص ١١٥.

علم الفقه وسائر العلوم العملية، وهذا ما أشار إليه الطباطبائي بقوله: «الثالث: المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقق له في ما وراء ظرف العمل، ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال - التي هي حركات مختلفة - ومتعلقاتها، للحصول على غايات حيوية مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم؛ ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل، واعتبار المالكية لزيد مثلاً، بالنسبة إلى ما حازه من المال؛ ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانية المالكة لقواها، واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي، وعلى هذا القياس»^(١).

وهذا القسم الثالث للاعتبار، خارجٌ أيضاً عن محلّ البحث.

٥. المفاهيم التي يطلق عليها الوهميات: هي المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي ولا ذهني، ومنشأ هذه المفاهيم هو صناعة قوة الوهم والخيال، من قبيل مفهوم (الغول) و(العنقاء) ونحوهما، ومن الواضح: أنّ هذا النحو من الاعتبار خارج عن محلّ الكلام.

٦. ما ليس له وجود مستقل في الواقع الخارجي، ويقابله: الشيء الذي له وجود مستقل في الخارج، قال الطباطبائي: «الاعتباري بمعنى: ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقي: الذي له وجود منحاز، كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه»^(٢).

ولا يخفى: أنّ هذا المعنى من الاعتبار خارج عن محلّ النزاع أيضاً.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق.

٧. يُستعمل الاعتباري مقابل الأصل في المصطلحات الفلسفية الجديدة، كما يقال أنّ التقدّم والأصالة مقابل النتيجة والفرعية، فيقولون: هل الأصالة للمادة أم للروح؟ والمقصود: هل المادة بمنزلة الأصل الأساس، والروح هي الفرع نتيجة تركيبات المادة، أم إنّ الروح بمنزلة الأساس والمادة نتيجة لها؟ ومن الواضح: أنّ هذا المعنى من الاعتبار والأصالة خارج عن محلّ البحث أيضاً.

٨. يُطلق الاعتبار ويُراد به: ما اصطُح عليه في هذا البحث، وهو المقابل للأصالة، فحينما يقال: (الوجود إمّا أصيل أو اعتباري)، فالاعتباري هو الذي يكون متحقّقاً بعرض الأصيل، وأمّا الأصيل فهو الذي يكون تحقّقه في الواقع الخارجي بالذات لا بالعرض.

فالقائل بأصالة الوجود، يقول: إنّ المتحقّق بالذات في الخارج، وإنّ الآثار الخارجية هي للوجود أصالة، وتُنسب إلى الماهية الموجودة بالعرض. وأمّا القائل بأصالة الماهية فيقول: إنّ المتحقّق بالذات هو الماهية، وإنّ الآثار تترتب على الماهية الموجودة حقيقة، وتُنسب إلى وجودها بالعرض. وسيأتي تفصيله في البحث اللاحق.

(٢) الدليل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية

هنالك أدلة متعدّدة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وقد أقام صدر المتألّهين ما يقارب الاثني عشر دليلاً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية^(١)، أمّا الطباطبائي فقد أقام في بداية الحكمة أربعة أدلة، أمّا في نهاية الحكمة فقد اكتفى بدليل واحد فقط. وهذا الدليل يبتني على عدد من المقدّمات:

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٨، وما بعدها.

المقدمة الأولى: بطلان السفسطة

هذه المقدمة تقدّم الكلام عنها في مدخل هذا الكتاب، وثبت: أنّ هناك أموراً واقعية. والغرض من هذه المقدمة هو البحث عن الأصيل، وهو إمّا الوجود وإمّا الماهية، وهو فرع تحقّق أصيل في الخارج، وأنّ في الخارج أموراً واقعية، فلو أنكرنا تحقّق الواقعية في الخارج، فحينئذٍ ينتفي البحث عن الأصيل في الخارج، وأنّه الوجود أو الماهية، بل ينتفي البحث عن جميع المباحث الفلسفية التي تهتمّ بكشف الحقائق المتحقّقة في الخارج.

المقدمة الثانية: الموجودات الخارجية فيها جهة اشتراك وجهة امتياز

إنّ الموجودات الخارجية مختلفة ومتمايزة بعضها عن بعض، في عين أنّها أمور واقعية، حيث إنّها تشترك في أصل الواقعية، وتتمايز بأمر مختصة. وجهة الاشتراك هي الوجود، أمّا جهة الامتياز فهي الماهية، من قبيل أنّ هذا الوجود إنسان، وذاك الوجود شجر، والآخر سماء، وهكذا، ولا يمكن إرجاع حيثية الاشتراك إلى حيثية الامتياز؛ لضرورة المغايرة بين الأمر المشترك والأمر المختصّ، ولو كانت حيثية الماهية عين حيثية الوجود لما صحّ سلب الوجود عن الماهية؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، مع أنّ الوجود قد سلب عن الماهية، كما نقول: الإنسان ليس موجوداً أو معدوم، حيث سلبنا الوجود عن ماهية الإنسان، وبهذا يتّضح أنّ الوجود غير الماهية.

وهذا هو البحث المعروف عندهم بـ(زيادة الوجود على الماهية) كما ذكر ذلك العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة، بأنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهية؛ لأنّ البحث في المقام في المفهومين.

وهذا ما ذكره المحقّق السبزواري في منظومته، حيث قال:

لصحة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط

قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «الفصل الثالث في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات: إن وجود الممكنات إما أن يكون نفس ماهياتها أو لا يكون، فإن لم يكن فإما أن يكون داخلياً في ماهياتها أو لا يكون. فالاحتمالات لا تزيد على هذه الثلاثة... (الثالث): أن يكون وجودها خارجاً عن ماهياتها، والحق هو الثالث... وذلك من وجوه أربعة (الأول): أن الوجود مشترك فيه بين الماهيات، ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات التي هي أخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات التي هي أخص منه، فالوجود مغاير للماهيات. (الثاني): لو كان الوجود نفس الماهية، لكان قول القائل: الجوهر موجود، مثل قوله: الجوهر جوهر...»^(١).

المقدمة الثالثة: مصداق الواقعية في الخارج واحد

هذه المقدمة تُفيد: بأن الواقعية في الخارج لا يمكن أن تكون مصداقاً للوجود وللماهية معاً.

ولإثبات هذه المقدمة وأن مصداق الواقعية في الخارج واحد، لابد من عرض الاحتمالات المتصورة في المقام لنرى أي من الاحتمالات يمكن أن يكون هو الصحيح، والاحتمالات المتصورة في المقام بحسب الحصر العقلي أربعة فقط، وهي:

الاحتمال الأول: أن يكون كل من الوجود والماهية أمرين اعتباريين في الخارج، فلا يوجد لأي واحدٍ منهما مصداق في الواقع الخارجي، فهما مفهومان اعتباريان لا غير.

ومن الواضح: أن هذا الاحتمال باطل؛ لأن هذا يعني عدم تحقق الواقعية في الخارج، وأن العالم الخارجي عدم محض، وهذا خلاف ما ثبت في المقدمة الأولى

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ج ١ ص ٢٣.

من وجود الواقعية في الخارج، وثبت بطلان كلام السوفسطائي الذي يدعي أنه لا وجود للعالم الخارجي وراء الذهن، وأن كل ما في الخارج إنما هو عدم محض. وبحسب تعبير الشهيد مطهري: إن في هذا الكلام «إنكاراً لأول قضية في الفلسفة والتي هي من أكثر الأشياء بداهة، وهي وجود العالم خارج الذهن، ومن يُنكر ذلك يكون سوفسطائياً؛ ولذا لا يعتبر فلاسفتنا هذا القول من النظريات الفلسفية، حيث يفترق طريق الفلسفة عن السفسطة من البداية، فهذا فلسفة، والآخر سفسطة»^(١). إذن فهذا الاحتمال باطل بالضرورة.

الاحتمال الثاني: أن كلاً من الوجود والماهية أصيلان في الواقع الخارجي، أي: إن الواقع الخارجي مصداق بالذات للوجود والماهية معاً.

ويمكن تصوير هذا الاحتمال بصورتين، وكلتاهما باطلتان:

الصورة الأولى: أن تكون الماهية والوجود أصيلين في الواقع الخارجي، لكن أحدهما عين الآخر، فيكون كل من الماهية والوجود حاكين عن مصداق واحدٍ وحقيقةٍ واحدةٍ في الواقع الخارجي، لكنهما متباينان مفهوماً.

وبطلان هذه الصورة واضح؛ لأنه يلزم منها أن تكون حيثية الوجود عين حيثية الماهية بحسب الواقع الخارجي، وهو باطل؛ لأن حيثية الوجود تختلف عن حيثية الماهية، إذ إن حيثية الوجود الذاتية هي الإباء عن العدم، أما حيثية الماهية الذاتية فهي عدم الإباء عن الوجود والعدم؛ لأن الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وعلى أساس هذا التباين والاختلاف بين حيثية الوجود وحيثية الماهية، لا يمكن القول بأصالتهم في الخارج واتحادهما في آن واحد ومن جهة واحدة.

الصورة الثانية: أن يكون كل من الماهية والوجود متأصلين معاً في الواقع الخارجي، ولكن لا بنحو الوحدة، بل بنحو التركيب الخارجي من أمرين

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري: ص ٧٠.

متأصلين، فيتحقق المركب من انضمامهما واختلاطهما، ويمثل المحقق الآلي لهذا الاختلاط والانضمام فيقول: «نحو اختلاط جوهر مع جوهر أو جوهر مع عرض، بحيث ينضم وجود بوجود، ويحصل من انضمامهما شيء ثالث، لكي يكون الوجود أمراً ينضم إلى الماهية»^(١).

بمعنى: أن هذه الواقعية الخارجية - من قبيل (زيد) مثلاً - حينما نحمل عليها الوجود فنقول: (زيد موجود) فهو - زيد - مركب من واقعيتين أصيلتين إحداهما غير الأخرى في الخارج.

وهذه الصورة نسبها المحقق السبزواري إلى الشيخ الأحسائي، حيث قال: «ومن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية من يقول بأصالتها»^(٢)، وقد أفصح الهيدجي في تعليقه على (شرح المنظومة): أن مراد المحقق السبزواري من ذلك المعاصر «هو الشيخ أحمد الأحسائي»^(٣).

لكن هذه الصورة باطلة أيضاً؛ لما يلي:

أولاً: لأنها خلاف ما نلمسه بالوجدان من أن ذاتنا حقيقة واحدة وليست حقائق متعددة في الخارج، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: «وأما القول بأصالتها معاً فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة»^(٤).

ثانياً: لأن هذين الأصلين حينما يأتیان إلى الذهن، فحينئذ يقوم الذهن بتحليل كل واحد منهما إلى (وجود وماهية) فيكون كل واحد منهما مركباً من

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٥.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٨.

(٣) تعليقة على المنظومة وشرحها، للهيدجي: ص ١٤٧.

(٤) بداية الحكمة: ص ١٥.

وجود وماهية، ثم نأتي إلى كل واحد من هذين المفهومين اللذين حصلنا عليهما بعد التحليل لنجد أن كل واحد منهما مركب أيضاً من (وجود وماهية) لأن المفروض أصالتهما في الواقع الخارجي، وهكذا يتسلسل الأمر لا إلى نهاية، ولا ننتهي إلى مفهوم المركب منهما في الواقع العيني، إذن فلا ننتهي إلى واحد واقعي حقيقي مركب منهما، وحيث إن الكثير مركب من الآحاد ولا وجود للآحاد كما هو المفروض، فالكثير أيضاً لا تحقق له، فيلزم من هذا الفرض أن لا تتحقق أي حقيقة في الواقع الخارجي، وهذه هي السفسطة التي قلنا أنها خلاف الوجدان. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأصالة الوجود والماهية معاً.

ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إن الوجود عارض الماهية تصوّراً واتّحاداً هويّة^(١)

بمعنى: أن الوجود لما يحمل على الماهية لابد من وجود تغاير بين المحمول والموضوع في ظرف التصوّر الذهني دون التحقق الخارجي. وبهذا يتّضح: أن الاحتمالين المتقدمين باطلان، ولذا ينحصر النزاع في الاحتمالين الآخرين.

الاحتمال الثالث: أن الأصل هو الوجود وهو المصادق بالذات للواقع الخارجي، أمّا الماهية فهي أمر اعتباري. **الاحتمال الرابع:** أن الماهية هي الأصلية، وهي المصادق بالذات للواقع الخارجي، والوجود أمر اعتباري.

وقد ذكر الشيخ المطهري قدس سره: أن الاحتمالين الثالث والرابع يبتنيان على «أن يكون لأحدهما - الوجود أو الماهية - اعتبار ذهني، والآخر عيني، أي: إن إحدى هاتين الحثيتين هي التي يدركها الذهن وهي العينية الخارجية،

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٨.

والأخرى ينتزعها الذهن من هذه العينية الخارجية، أي: لا توجد حيثيتان في الخارج، وإنما توجد واقعية واحدة، هنا تكون لدينا واقعية أولى وواقعية ثانية، الواقعية بالدرجة الأولى هي نفسها عين الواقعية، والواقعية بالدرجة الثانية هي التي يفترضها الذهن^(١).

وقد أوضح الشيخ مصباح اليزدي هذا المعنى بما حاصله: إنَّ الواقع العينيَّ ينعكس في الذهن على شكل هليّة بسيطة، وموضوع هذه الهليّة البسيطة هو مفهوم ماهويّ كالإنسان مثلاً، ومحمولها مفهوم فلسفيّ هو «الوجود» الذي يُحمل عليه حمل اشتقاق، فيظهره بصورة: «الإنسان موجود».

ومن الواضح: أنَّ أيَّ واحد منهما قابلٌ للحمل بشكل من الأشكال على الواقع العينيّ، فيمكن القول: (هذا الشخص الخارجيّ إنسان) كما يمكن القول: (هذا الشخص الخارجيّ وجود) وأيَّ واحد منهما ليس مجازياً من الناحية العرفية واللغوية.

وعلى هذا الأساس يطرح السؤال الذي تفرضه النظرة الفلسفية الدقيقة، وهو: هل الواقع العينيّ مصداق للمفهوم الماهويّ، فيكون منشأً للأثار التي تترتب عليه، وأمّا المفهوم الفلسفيّ وهو الوجود فيحمل على الخارج بواسطة المفهوم الماهويّ، ومن ثمّ فهو يتّصف بالفرعية والثانوية؟ أم أنَّ الواقع العينيّ هو مصداق للحقيقة التي نحكي عنها من خلال مفهوم الوجود، والمفهوم الماهوي ليس إلّا انعكاساً ذهنياً لحدود الواقع وقالباً للوجود العينيّ، وفي الحقيقة فإنّ المفهوم الماهوي هو الذي يتّصف بالفرعية والثانوية؟

فإذا اخترنا الشقَّ الأوّل في هذا السؤال، واعتبرنا الواقع العينيّ هو المصداق الذاتي - وبلا واسطة - للماهية، فقد أصبحنا من القائلين بأصالة

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري: ص ٦٩.

الماهية واعتبارية الوجود.

وإن سلّمنا بصحة الشقّ الثاني منه، واعتبرنا الواقع العينيّ مصداقاً بالذات - وبلا واسطة - لمفهوم الوجود، وجعلنا المفهوم الماهويّ قالباً ذهنياً لحدود الواقعيّات المحدودة، فقد غدونا من القائلين بأصالة الوجود واعتبارية الماهية^(١). وخلاصة هذه المقدمة: أنّ الاحتمالات بحسب الحصر العقلي في المقام تنحصر في أربعة، وهي:

١. اعتبارية الوجود والماهية، وهو باطل؛ للزوم السفسطة.

٢. أصالتها معاً، وهو باطل أيضاً؛ لأنّ حيثية الوجود الإباء عن العدم، وحيثية الماهية عدم الإباء.

٣. أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٤. أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

فينحصر الأمر في الاحتمال الثالث والرابع، وهذان الاحتمالان هما اللذان أصبحا موضع النزاع بين الفلاسفة، حيث ذهب بعض إلى أصالة الوجود في حين ذهب الآخرون إلى أصالة الماهية.

ولا يخفى: أنّ الأقوال في مسألة أصالة الوجود أو الماهية ثلاثة، وهي:

القول الأوّل: أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وهذا القول نُسب إلى المشائين^(٢) ومنهم بهمنيار في التحصيل^(٣) والسيّد الداماد في القبسات^(٤) واختاره صدر المتألّهين، ودافع عنه وأقام عدّة براهين

(١) انظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٣٤٨.

(٢) قيل «إنّما لقب المشاء بهذا الاسم لأنّهم كانوا يمشون في ركاب أرسطو» انظر: شرح

المنظومة: ج ٤ ص ١٣٤.

(٣) التحصيل: ص ٢٨٤.

(٤) القبسات: ص ٣٨.

وأدلة عليه^(١)، وتبعه الحكيم السبزواري في شرح المنظومة^(٢).
ومن الجدير بالذكر أنّ صدر المتألمين كان يؤمن بأصالة الماهية، لكنّه عدل
عن ذلك إلى القول بأصالة الوجود، وهذا ما ذكره بقوله: «وإني كنت شديد
الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصل الماهيات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف
لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة
الواقعة في العين، وأنّ الماهيات... ما شمت رائحة الوجود»^(٣).

القول الثاني: أصالة الماهية واعتباريّة الوجود.

وقد نُسب هذا القول إلى الإشراقيين، كما سيأتي بيانه.

القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات.

وقد نُسب هذا القول إلى المحقّق الدواني، كما سيأتي تفصيله^(٤).

وهناك قول رابع وهو أصالة الماهية والوجود معاً، وهي نظريتنا في المقام،
كما سيأتي تفصيلها في نهاية الفصل^(٥).

هذا تمام الكلام في المقدّمة الثالثة. وسيُضح استدلال المصنّف على أن
الأصيل هو الوجود دون الماهية بعد بيان المقدّمة الخامسة.

المقدّمة الرابعة: الشيء ينال الواقعيّة بتّصافه بالوجود

حاصل هذه المقدّمة: أنّ الشيء إنّما يصير واقعياً بتّصافه بالوجود في الخارج،
وبإمكان حمله عليه في الذهن، فالوجود هو الموجود بالذات وغيره موجود به،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٩.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٩.

(٤) في صفحة ٢٠٤ من هذا الكتاب.

(٥) في صفحة ٣٣٧ من هذا الكتاب.

فالشيء - كزيد مثلاً - ينال الواقعية فيما إذا حمل عليه الوجود فيقال: زيد موجود.
وهذا يعني: أن الماهية لكي تتصف بالوجود، تحتاج إلى أن يعرضها الوجود. وهذا يكشف عن أن منشأ واقعيّتها هو حمل الوجود عليها وإلا (إذا لم يحمل الوجود عليها) فهي باطلة الذات، لأن الماهية متساوية النسبة، فلا تتصف بالوجود والتحقق، إلا إذا اقترنت بالوجود، فيقال للإنسان موجود.

والنتيجة: الوجود موجود أولاً وبالذات، والماهية موجودة ثانياً وبالعرض، أي: إن الماهية توجد في الخارج بواسطة عروض الوجود عليها.

وهذا من قبيل ما نجده بالوجدان، كما إذا قلنا: إن كل شيء يتصف بالبياض لعروض البياض عليه. فإذا سأل شخص لماذا هذا الجسم أبيض؟ فهل الجواب أن تقول: لأن ذلك الجسم أبيض أو لأنه عرض عليه البياض؟ والصحيح لأنه عرض عليه البياض، وإلا إذا لم يعرض عليه البياض فليس بأبيض. وإذا تبين ذلك ينتج بالقطع واليقين: بأن البياض أبيض أولاً وبالذات، والجسم أبيض ثانياً لعروض البياض عليه.

وهكذا الأمر في الماهية، فإذا قلنا: إن كل ماهية تتصف بالواقعية إذا عرض عليها الوجود، ينتج: أن الوجود موجود أولاً وبالذات، والماهية موجودة بعرض الوجود.

ولا يخفى: أن مثال البياض وعروضه إلى الذهن هو من باب تقريب المعقول بالمحسوس، وذلك لأن عروض الوجود على الماهيات ليس من قبيل عروض البياض على الجسم، إذ إن عروض الوجود على الماهيات إنما هو عروض في عالم الذهن، لا عالم الخارج؛ إذ ليس عندنا ماهيات منحازة في الواقع الخارجي ثم يأتي الوجود ليعرضها، وأمّا البياض فلا شك أنه يعرض الأجسام الموجودة والمتحققة في الواقع الخارجي، فالأجسام تنوجد في الخارج أولاً ثم تتصف بأنها بيضاء أو لا تتصف.

وعلى هذا يتّضح: أنّ الوجود هو الأصيل وهو الأولى بالتحقق؛ لأنّ غيره يكون متحقّقاً به، فلا يمكن أن يكون أمراً اعتبارياً، أمّا الماهيّة فهي أمر اعتباري. والمراد بالأولويّة هنا: الأولويّة العقلية التعيينيّة، لا الأولويّة العرفيّة، كما هو الحال في قولنا: الأبيض أولى بالبياض من غيره، لأنّ العرف لا يرى أنّ اتّصاف البياض بالأبيضيّة أولى من اتّصاف سائر الأجسام بذلك، فهو يقبل اتّصاف الأجسام بالأبيضيّة كما في قولنا: (الجسم أبيض)، ولا يقبل أن يقال: (البياض أبيض) أو (العلم عالم) أو (العدل عادل) ونحو ذلك من الأمثلة.

قال صدر المتألّهين: «لما كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصيّة وجوده التي ثبتت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء - بل من كلّ شيء - بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرّض له البياض. فالوجود بذاته موجودٌ، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها. وبالحقيقة: إنّ الوجود هو الموجود، كما أنّ المضاف هو الإضافة لا ما يعرّض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك»^(١).

قال بهمنيار في (التحصيل): «وبالجملة فالوجود حقيقة أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقة»^(٢).

وقد ذكر صدر المتألّهين هذا الاستدلال في رسالة (المشاعر) حيث قال: «إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٧.

(٢) التحصيل: ص ٢٨٦.

بنفسه في الأعيان وغيره - أعني الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها»^(١).
وكذلك ذكره في (الشواهد الربوبية) بقوله: «الوجود أحقّ الأشياء
بالتحقق؛ لأنّ غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان أو في الأذهان، فهو
الذي به ينال كلّ ذي حقّ حقيقة، فكيف يكون أمراً اعتبارياً كما يقوله
المحجوبون عن شهوده؟!»^(٢).

خلاصة الدليل

المقدمة الأولى: بطلان السفسطة.

المقدمة الثانية: الموجودات الخارجية فيها جهة اشتراك، وجهة امتياز.

المقدمة الثالثة: مصداق الواقعية في الخارج واحد.

المقدمة الرابعة: الشيء ينال الواقعية باتّصافه بالوجود.

النتيجة: الوجود موجود أولاً وبالذات، والماهية موجودة ثانياً وبالعرض؛
فالأصيل هو الوجود، والماهية اعتبارية.

المشاؤون وأصالة الوجود

لا يخفى: أنّ مسألة أصالة الوجود أو الماهية لم تكن معنونة في كتب
الفلاسفة الإسلاميين من المشاء أو الإشراقيين كمسألة فلسفية مستقلة، بل
استحدثت من زمان صدر المتألهين، نعم توجد في مطاوي كلماتهم إشارات
وظهورات، كما سيأتي بيانها.

إن قيل: كيف تقولون: إنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات المشاء
والإشراقيين، مع أنّ المحقق السبزواري قد ذكر: أنّ مسألة أصالة الوجود أو
الماهية اختلف فيها الفلاسفة على قولين، حيث قال عند استعراضه للأقوال في

(١) المشاعر، صدر المتألهين، تحقيق: هنري كوربان: ص ١٠.

(٢) الشواهد الربوبية: ص ٦.

المسألة: «اختلفوا على قولين:

أحدهما: أن الأصل في التحقق هو الوجود، والماهية اعتبارية ومفهوم حاكٍ عنه متحد به، وهو قول المحققين من المشائين.

وثانيهما: أن الأصل هو الماهية والوجود اعتباري، وهو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي^(١).

والظاهر من هذه العبارة بأن النزاع بين المشائين والإشراقيين في مسألة (أصالة الوجود أو أصالة الماهية) كان موجوداً منذ القدم، وأن المشائين كأرسطو والفارابي وابن سينا كانوا يؤمنون بأصالة الوجود، أما الإشراقيون كأفلاطون وشيخ الإشراق السهروردي فقد كانوا يقولون بأصالة الماهية.

وهذا المعنى يظهر من كلمات العلامة الطباطبائي أيضاً، حيث قال في (بداية الحكمة): «وقد اختلف الحكماء في الأصل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونُسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية»^(٢)، وفي (نهاية الحكمة)^(٣) ما يشير إلى هذا المعنى أيضاً.

الجواب: إننا لو أجرينا استقراء ميدانياً لكلمات فلاسفة المشاء لما وجدنا ما يصرح بأن مسألة أصالة الوجود أو الماهية كانت محلّ كلام ونزاع بينهم وبين الإشراقيين، أمّا بخصوص كلمات المحقق السبزواري أو العلامة الطباطبائي فلعلهم استظهروا وجود هذا الخلاف من بعض كلمات صدر المتألهين التي توحى بوجود هذا النزاع بين المشاء والإشراقيين، ومن كلمات صدر المتألهين في هذا المقام ما ذكره بقوله: «وما أكثر ما زلّت أقدام المتأخرين، حيث حملوا

(١) شرح المنظومة (قسم الحكمة): ص ١٠.

(٢) بداية الحكمة: ص ١٥.

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٠.

هذه العبارات وأمثالها، الموروثة من الشيخ الرئيس وأتباعه، على اعتبارية الوجود وأن لا فرد له في الماهيات سوى الحصاص، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعها، وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك»^(١) ومّا يؤكّد ذلك: أنّ صدر المتألّهين ذكر هذا الكلام بعد جزمه بأنّ شيخ الإشراق ذهب إلى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وهذا الكلام قد يُستظهر منه المتابع بأنّ المشائين قد تناولوا مسألة أصالة الوجود في بحوثهم الفلسفية وأنّها محلّ بحث ونزاع بينهم.

إلا أنّ الحقّ: هو أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كتب فلاسفة المشاء ولا الإشراقيين، بل أوّل من أثارها هو صدر المتألّهين في كتبه الفلسفية كالأسفار والمشاعر وغيرهما، وقد خصّص لها في الأسفار فصلاً خاصّاً تحت عنوان (في أنّ للوجود حقيقة عينية). وهذا ما يذكره الشيخ مصباح اليزدي بقوله: «بالالتفات إلى أنّ موضوع أصالة الوجود لم يكن مطروحاً من قبل بصورة مستقلة، ولم يكن مفهومه بيّناً بشكل تامّ، فإنّه ليس من السهل تقسيم الفلاسفة بالنسبة لهذا الموضوع، واعتبار القول بأصالة الوجود من خصائص المشائين قطعاً، والقول بأصالة الماهية من ميّزات مدرسة الإشراقيين يقيناً»^(٢). وقال الشهيد المطهري قدّس سرّه: ليس من الصواب «أن يتصوّر أحد أنّ هذه المسألة كانت مطروحة في فلسفة شيخ الإشراق بصورة مسألتين، ولا بدّ من اختيار أحدهما، إذ لا نجد في أيّ كتاب من كتب السهروردي: أنّ الوجود هو الأصيل أو الماهية هي الأصلة»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٨-٤٩.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٣٤٥.

(٣) شرح المنظومة، ترجمة: السيّد أبو رغيف: ج ١ ص ٦٥.

كلمات المشاء ظاهرة في أصالة الوجود

ذكرنا آنفاً: أنّ مسألة أصالة الوجود أو الماهية لم تكن مصرّحاً بها في كلماتهم، لكن هناك بعض الشواهد والقرائن الدالة على أنّ مختارهم هو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ومن هذه الشواهد:

١. في كتاب المباحثات لابن سينا، وفي معرض جوابه على بعض المعتزلة القائلين (ليس الوجود بشيء) نجد أنّ جوابه لهم يتضمّن وجود نكتتين مهمّتين تكشف عن أنّه يختار أصالة الوجود، وهاتان النكتتان هما:

الأولى: أنّ موجودية الموجود عين وجود الشيء.

الثانية: أنّ وجود الماهية غير نفس الماهية.

حيث قال: «العاقل لا يضيّع فكره في هذه الخرافات! كلّ عاقل يعقل مثلاً: أنّ السماء موجودة، وأنّ كونها سماءً غير كونها موجودة، وليس الوجود غير كونه موجوداً أو أنّه موجود»^(١).

وهذا يعني: أنّ الوجود هو الأصيل والماهية تحتاج في تحقّقها إلى الوجود.

٢. في كتاب المشاعر^(٢) وفي ذلك هذا السؤال «هل الموجود موجود أم لا؟» يجيب: إنّ الوجود موجود. وهذا المعنى هو نفس القول بأنّ الموجودية عين الحقيقة، أي: إنّ الأصيل هو الوجود لا الماهية^(٣).

٣. إنّ عدداً من الأدلّة التي ساقها صدر المتأهّلين وتلاميذه على أصالة الوجود، نجد بعض مقدماتها في كلمات ابن سينا، ومن هذه المقدمات:

أ. يقولون إنّ الوجود خير، وإنّه منبع كلّ خير، والأمر الاعتباري لا

(١) المباحثات: ص ٩٣.

(٢) المشاعر: ص ٢٢.

(٣) انظر: رحيق مختوم: ج ١ ص ٣٧.

يمكن أن يكون خيراً؛ لذا يكون الوجود هو الأصيل.

وهذه المقدمة (إنّ الوجود خير) نجدتها في جملة من آثار ابن سينا، ففي مبحث القضاء والقدر وفعل الله تعالى في الفصل السادس من المقالة التاسعة من الإلهيات أشار وبصورة مفصلة إلى هذا المعنى^(١).

وفي موضع آخر في نفس الكتاب يصرح بأنّ الخير يرجع إلى الوجود، والشرّ يرجع إلى العدم^(٢).

وفي كتاب المبدأ والمعاد، في الفصل الثامن من المقالة الأولى يقول: «الوجود الذي لا يقارنه عدم - لا عدم جوهر ولا عدم شيء بالجوهر - بل هو دائماً بالفعل، فهو خيرٌ محض، والممكن الوجود بذاته ليس بذاته خيراً محضاً، لأنّ ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته تحتل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشرّ والنقص، فإذاً ليس الخير المحض إلّا الواجب الوجود بذاته»^(٣).

وهذا البيان واضح في مساوقة الوجود للخير.

ب. صدر المتألهين في كتاب (المشاعر) بعد تقسيم العارض إلى عارض الوجود وإلى عارض الماهية، يقول: إنّ عروض الوجود للماهية من القسم الثاني، حيث قال: «إنّ العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهية. والأوّل: كعروض البياض للجسم أو الفوقية للسماء في الخارج، وكعروض الكلية والنوعية للإنسان والجنسية للحيوان. والثاني: كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع»^(٤).

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤١٤-٤٢٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٥٦.

(٤) المشاعر: ص ٢٢.

ثم يصرّح بأنّه لو لم يكن الوجود هو الأصيل، فلا يمكن أن يكون من عوارض الماهيّة، ويبيّن هذا الاستدلال بالشكل التالي: إذا كان الوجود أمراً اعتبارياً، فلا بدّ أن تكون الماهيّة هي الأصلحة، وفي هذه الصورة يكون الوجود عارض الوجود، وليس عارض الماهيّة، والحال أنّ الوجود عارض الماهيّة، إذن لا بدّ أن يكون الوجود هو الأصيل.

وفي المباحثات يقول: «إنّ الوجود عارض»^(١) وفي موضع آخر يقول: «الوجود عرض في الأشياء التي لها ماهيّات يلحقها الوجود»^(٢).

وفي التعليقات: «الماهيّات كلّها وجود من الخارج، والوجود عرض عليها»^(٣).
جـ. أحد دلائل أصالة الوجود هو استواء الماهيّة إلى الوجود والعدم^(٤) وعبارات ابن سينا حول استواء الماهيّة بالنسبة إلى الوجود والعدم كثيرة^(٥).

٤. اعتمد صدر المتألّهين في الاستدلال الأوّل على أصالة الوجود في الجزء الأوّل من الأسفار^(٦) على ما ذكره بهمنيار في كتابه (التحصيل) حيث قال: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته»^(٧) وهو ظاهر في أنّ مختار بهمنيار هو أصالة الوجود.

وفي كلام آخر لبهمنيار يظهر منه ذلك حيث يقول: «والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، وحقيقته موجوديّة، فقد بانّ من جميع هذا: أنّ

(١) المباحثات: ص ١٥٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٢.

(٣) التعليقات: ص ٢٢٤، (كيفية عروض الوجود على الماهيّة).

(٤) انظر: شرح المنظومة: ص ١٢.

(٥) انظر: المباحثات: ص ٣١٧؛ التعليقات: ص ٥٨؛ المبدأ والمعاد: ص ٢.

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤١.

(٧) التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهري: ص ٢٨٦.

وجود الشيء هو أنه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان»^(١).

٥. قول الشيخ الرئيس الذي استشهد به صدر المتألهين أيضاً على أصالة الوجود، الذي نقله عن (التعليقات) حيث قال: «وقال أيضاً في التعليقات: إذا سئل: هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: إنه موجود، بمعنى: أن الوجود حقيقته أنه موجود، فإن الوجود هو الموجودية»^(٢).

وغير ذلك من الشواهد والقرائن الدالة على أن المشاء يذهبون إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

نعم، في كثير من الأحيان نجد أن المشائين يتكلمون بما ينسجم مع القول بأصالة الماهية، من قبيل كلماتهم في مباحث الماهيات والمقولات العشر، حيث صرّحوا بعينية تلك المقولات للواقع الخارجي.

وهذا الاختلاف في كلمات المشائين يشهد على أن المشائين لم يحرروا هذه المسألة (أصالة الوجود) بشكل واضح، ولم يكونوا ملتفتين إلى تأثير مسألة أصالة الوجود أو الماهية على بقية المسائل الفلسفية، ولذا وقع هذا الاختلاف والتعدد في كلماتهم، ومن هنا نجدهم تارة يتكلمون بناءً على أصالة الوجود وتارة أخرى على أصالة الماهية.

ونحن نعتقد بأن المشائين وإن كانوا يؤمنون بأصالة الوجود، إلا أنهم في الوقت ذاته لا يعتقدون باعتبارية الماهية بالمعنى الذي ذهب إليه الفلاسفة المتأخرون، من: أن الماهية أمرٌ عديمي، بل المشاء يؤمنون بأن الوجود وماهيته موجودان بوجود واحد في الخارج، أي: إن الماهية في الخارج عين الوجود، وإن مفهوم الوجود والماهية يحكيان حقيقة واحدة ومصادقاً واحداً، لكن مفهوم

(١) التحصيل: ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤١.

الوجود يحكي جانب الاشتراك بين الموجودات، أمّا مفهوم الماهية فهو يحكي جانب الامتياز، فالماهية في الخارج عين الوجود وهي خصوصية التي بها يمتاز عن غيره، وإن كانت غيره بحسب المفهوم الذهني والتحليل النفس الأمري، ومما يشهد لذلك: أنّ الشيخ الرئيس وغيره من أتباع المدرسة المشائية ينسبون الآثار التكوينية في الواقع الخارجي إلى الوجود تارةً وإلى الماهية تارةً أخرى، ولا يرون أيّ تنافٍ بين الأمرين.

وهذا بخلاف أتباع مدرسة الحكمة المتعالية الذين آمنوا بأنّ الماهية هي حدّ الوجود وأنها أمر عديمي اعتباري، لا تأصل له في الواقع الخارجي، ولذا وقعوا بالتنافي والتعاند بين أصالة الوجود وأصالة الماهية.

وسياتي في المباحث التفصيلية مختارنا في بيان رؤية جديدة ليس فيها أيّ تنافٍ بين عينية الوجود للماهية في الواقع الخارجي.

وهذا ما ذهب إليه الشيخ الفيّاضي بقوله: «أقول: الحقّ أنّ كلمات المشائين وإن كانت مشحونة بما يُستفاد منه أصالة الوجود، إلّا أنّها تشتمل أيضاً على أمور كثيرة تشهد بأنهم لا يرون الماهية أمراً اعتبارياً غير موجود إلّا بالعرض. فالحقّ أنّ المشائين كانوا يعتقدون ما قوّيناه، من تحقّق كلّ من الوجود وماهيته في الخارج بوجود واحد. بمعنى: أنّ الماهية في الخارج عين الوجود، وإن كانت غيره في الذهن. ويظهر ذلك من مطاوي كلماتهم في مبحث المقولات، حيث يستدلّون على وجود كلّ ما لا يكون وجوده بديهاً منها. وكذا في مبحث الكلّي الطبيعي، حيث يعدّون وجود الفرد في الخارج أمراً مفروغاً عنه، ويبحثون عن أنّه هل يوجد الكلّي في الخارج بوجود فرده، أو لا؟ وكذا في مبحث الوجود الذهني، حيث إنهم - بل جمهور الحكماء - يقولون: إنّ للماهيات وراء الوجود الخارجي الذي يترتب عليها آثارها وجوداً آخر. فينسبون الآثار إلى الماهيات»^(١).

(١) نهاية الحكمة، تعليقة الشيخ الفيّاضي: ج ١ ص ٤٥.

الإشراقيون وأصالة الماهية

ذكرنا آنفاً: أنَّ مسألة أصالة الوجود أو الماهية لم تكن مطروحة في المباحث الفلسفية للإشراقيين والمشائين، إلاَّ أنَّه نُسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية، والوجه في ذلك ما ذكره الشيخ مرتضى المطهري بقوله: «وذكر شيخ الإشراق السهروردي بحثاً آخر تحت عنوان (في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج) أي: إنَّ الوجود والماهية في الخارج ليسا شيئين اثنين، حيث افترض في البداية للماهية عينية، ولم يُقَلَّ بعينية زائدة على عينية الماهية للوجود، ولم يرَ أنَّ هذه المسألة يمكن أن تُطرح بشكل آخر، يعني أنَّه لم يكن مطروحاً لديه أنَّه في مسألة الوجود والماهية، نقول بعينية لواحدةٍ منهما ذهنية واعتباريةٍ للآخرى، ويظهر: أنَّ عينية الماهية كانت مسلَّمة لديه، وبما أنَّ عينية الماهية أمرٌ مسلَّم لديه، إذن فلا يمكن أن تكون للوجود عينية؛ ولذلك لم يطرح السهروردي هذه المسألة في كتابه (حكمة الإشراق) تحت عنوان أصالة الماهية، بل طرحها بعنوان: حكومة في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج»^(١).

وقد فهم صدر المتألهين من كلمات شيخ الإشراق أنَّه يقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود؛ لذا نسب التناقض في كلمات شيخ الإشراق، لأنَّه - صدر المتألهين - بعد أن استدلَّ على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، قال: «وكذا ما أدَّى إليه نظر الشيخ الإلهي في التلويحات، من أنَّ النفس وما فوقها من المفارقات، إنيَّاتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضة، ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً، وهل هذا إلاَّ تناقضٌ في الكلام؟»^(٢).

ويمكن القول بأنَّ شيخ الإشراق لا يريد نفي أصالة الوجود أو إثباتها،

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري: ج ١ ص ٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٩.

بل قد يكون مؤمناً بأن الوجود والماهية هما حقيقة واحدة متأصلة في الخارج، كما هو مختارنا، وعلى هذا فلا يكون كلامه متناقضاً مع ما سنختاره من العينية الخارجية بين الوجود والماهية.

ولذا نجد أن شيخ الإشراق في الوقت الذي يثبت أن الماهية لها عينية خارجية متأصلة، يثبت كذلك: أن الموجودات المجردة إنيات صرفة ووجودات محضة لا ماهية لها. وهذا يشهد على أنه يؤمن بتأصل الوجود في الخارج أيضاً، وهو يلتقي مع نظريتنا التي يأتي بيانها في آخر الفصل.

وعلى كل حال نؤكد مجدداً أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية قد اشتهر بين من تأخر عن صدر المتألهين حتى أنه لم يُعبأ بمن يقول بأصالة الماهية أو أصالتها معاً من بعده - كما يُنسب للشيخ أحمد الأحسائي، وكما جاء في حاشية السبزواري على شرح منظومته، وقد تقدمت الإشارة إليهما آنفاً - وأما القول باعتبارية الوجود والماهية معاً، فلم يقل به أحد من الفلاسفة ولا من غيرهم؛ لما يستلزمه من القول بالسفسطة وإنكار الواقعية كما تقدم.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «بعد أن حسمنا أصل الشك والسفسطة»، إذا اجتمع الشك مع السفسطة فيراد بها إنكار الواقعية، أي: الاعتقاد بعدمها. أما إذا انفردت السفسطة في الذكر فهي تُطلق غالباً على الأعم من إنكار الواقعية ومن الشك، وهو عدم الاعتقاد بالواقعية مطلقاً.

• قوله قدس سره: «في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية»، أي: الأعم مما يحتمله السوفسطي سواء كان شاكاً فيها أم معتقداً بعدمها، وعلى هذا فالمراد بالاحتمال أيضاً هو الاحتمال الأعم من المانع عن النقيض وغيره.

• قوله قدس سره: «فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية»، بمعنى: أن ما

نفهمه من الأشياء هو: أن مفهوم الماهية غير مفهوم الوجود.

• قوله قدس سره: «كانت إحدى هاتين الحثيتين أعني الماهية والوجود، بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة»، وأورد عليه الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة بقوله: «وفيه: أنه وإن كان المفهومان متغايرين متباينين في المفهومية، بمقتضى زيادة الوجود على الماهية، ولكن لا يمتنع أن يكونا متّحدين في المصداق، بأن يكون شيء واحدٌ مصداقاً لكليهما، على ما هو الشأن في المفهومين المتباينين اللذين بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً»^(١).

ثم ذكر لكلامه مؤيداً وهو تصريحهم في مبحث التشكيك: بأن ما به الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك، وهل يكون ما به الامتياز أمراً غير ماهية الأشياء؟! وبعد ذلك دعم كلامه برّد لصدر المتألّهين على بعض آراء شيخ الإشراق، حيث قال في الأسفار: «هذا خلاصة كلامه [شيخ الإشراق] في هذا المرام. وبناءً على أن المفهومات المختلفة لا يمكن أن يتزع من مصداق واحد وذات واحدة. وامتناع ذلك غير مسلّم؛ فإنّ أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة، ربّما كان فرداً ومصداقاً لمفاهيم متعددة ومعانٍ مختلفة، ككون وجود زيد معلولاً ومعلومًا ومرزوقًا ومتعلّقًا، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس ممّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجود على حدة، وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتّفاق جميع الحكماء. والحاصل: أنّ مجرد تعدّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليل آخر غير تعدّد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كلّ واحد منها غير ذات الآخر»^(٢).

(١) تعليقة الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٤٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٥.

• قوله قدّس سرّه: «وإنّما تتأصّل بعرض الوجود»، المراد بتأصّل الماهيّات هو أنّها تتحقّق بعرض الوجود، وبعبارة أخرى: إنّ الماهيّات تنال الواقعيّة بعرض الوجود، أي: يكون الوجود واسطة في عروض الوجود للماهيّة، فيكون حمل الوجود عليها من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له، فهو مجازٌ عقليّ، مصحّحه اتّحاد الوجود والماهية اتّحاد المحدود والحدّ - كما سيأتي في الفرع السادس من فروع المسألة - حيث إنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر.

• قوله قدّس سرّه: «كما قال به المشاؤون»، الحقّ أنّ كلمات المشائين وإن كانت مشحونة بما يُستفاد منه أصالة الوجود، إلّا أنّها تشتمل أيضاً على أمور كثيرة تشهد بأنّهم لا يرون الماهيّة أمراً اعتباريّاً غير موجود إلّا بالعرض.

بحث تفصيلي

في الأدلة الأخرى على أصالة الوجود

ذكرنا فيما تقدّم: أنّ صدر المتألهين ذكر اثني عشر دليلاً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وإليك أهم هذه الأدلة التي ذكرها المصنّف في بداية الحكمة.

١. تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم

وهذا الدليل من أهم الأدلة لإثبات أصالة الوجود ويبتني على مقدمتين: المقدمة الأولى: أنّ الماهيات بالمعنى الأخصّ من حيث هي هي - أي: في ذاتها مع قطع النظر عن كلّ ما سواها - لا تستحقّ حمل الوجود أو العدم عليها؛ بمعنى: أنّا لو لاحظنا الماهية لكان الوجود والعدم خارجين عنها، فهي في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة. المقدمة الثانية: أنّنا نرى أنّ مفهوم الإنسان مثلاً يحمل عليه أنّه موجود، وهذا يعني: أنّ الإنسان خرج عن حدّ الاستواء إلى استحقاق حمل الوجود عليه، فلا يصحّ أن نقول: الإنسان الموجود بقيد أنّه موجود، متساوٍ بالنسبة إلى الوجود والعدم. فحينئذٍ هل جاء شيء وأخرج الماهية من حدّ التساوي بنحو جعلها مستحقّة لحمل الوجود عليها؟ فإن لم يوجد شيء يُخرجها عن حدّ الاستواء، ومع ذلك استحقّت حمل الوجود عليها، فهذا خلف ما ثبت في المقدمة الأولى، من أنّها في ذاتها لا تستحقّ حمل الوجود والعدم عليها، مضافاً إلى لزوم الانقلاب المحال في الذات. فلهذا قال في المتن: «فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً، وهو محال بالضرورة»^(١).

(١) بداية الحكمة: ص ١٥.

إذن لكي تخرج الماهية من حد الاستواء وتستحق حمل الوجود عليها، تحتاج إلى مخرج، وحيث إن المخرج لا يمكن أن يكون هو الماهية، لأنها متساوية النسبة، فلا بد أن يكون الوجود هو الذي يعطي الأصالة للماهية ويجعلها مستحقة لحمل الوجود عليها، ومن هنا تكون منشئة الآثار هي للمخرج لا للخارج، والمخرج هو الوجود. وقد أشار السبزواري في منظومته إلى هذا الدليل بقوله:

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

٢. الماهيات مثار الكثرة

يبتني هذا الدليل على عدّة مقدّمات، هي:

المقدّمة الأولى: أن الماهيات مثار الكثرة والمغايرة، بمعنى: أن الماهية في مقام ماهويتها وأصل ذاتها مع قطع النظر عمّا هو خارج عنها، بل حين ما لا يرى إلا نفسها، ليست إلا نفس مقوماتها. فإذا لوحظت ماهية مع ماهية أخرى مغايرة معها، تكون الغيرية لا محالة مستندة إلى نفس ذواتها، ومن هنا فإنّ الماهيات هي منشأ التغير والاختلاف.

المقدّمة الثانية: أن الحمل هو (الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة أخرى) ومن هنا ذكروا للحمل شرطين:

الشرط الأول: أن يكون هناك نحو من التغير بين الموضوع والمحمول، وإلا لو لم يكن كذلك فإنّ الحمل لا يفيد شيئاً «ضرورة أنّه لو لم يكن تغير واثنينيّة، لا يُعقل وجود الموضوع والمحمول؛ إذ الشي الواحد من حيث هو واحد لو جعل موضوعاً فلا محمول له، ولو جعل محمولاً فلا موضوع له»^(١).

الشرط الثاني: أن يكون هناك نحو من الاتحاد بينهما، وإلا لو لم يكن كذلك فلا يكون الحمل صحيحاً؛ لأنّه «يجب أن يكون في كلّ قضية جهة اتحاد واشتراك بين

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٩.

الموضوع والمحمول، فلو لم يكن هناك جهة وحدة، فليست بقضية، لأن القضية حكم بالاتحاد، والمتباينان من كل جهة لا تحصل فيهما قضية، مثل (الإنسان حجر) فهذه القضية كاذبة، فنحتاج إذن إلى مناط وحدة واتحاد أيضاً^(١).

المقدمة الثالثة: أن تحقق الحمل عندنا ضروري، وهذا مما لا ريب فيه. وتأسيساً على ذلك نقول: إن جهة التغاير في كل حمل مؤمنة من خلال الماهيات؛ لأنها مثار الكثرة والمغايرة، وإنما الكلام في جهة الاتحاد في الحمل، هل هو الوجود أم الماهية؟ فلو كانت الماهية مناط الاتحاد أيضاً في القضايا لما تحقق حمل أصلاً؛ لأن الماهيات بحكم المقدمة الأولى هي مثار المغايرة والاختلاف، فلا يمكن أن تكون هي ملاكاً للوحدة والاتحاد، والمفروض بناءً على هذا الاحتمال أن الوجود أمرٌ اعتباري انتزاعي، فلا يتحقق به جهة الوحدة بين المتغايرين، وإذا تحقق حمل في مورد وكان الملاك في الاتحاد هو الماهية، لصح حمل كل ماهية على كل ماهية، والتالي باطل جزماً. فيبقى الاحتمال الآخر وهو أن يكون الوجود هو ملاك الاتحاد، فعندما نقول: (الإنسان ضاحك) أو (الحيوان ناطق) فهنا الإنسان مغاير مع الضاحك ماهيةً، وكذا الحيوان مع الناطق، ولكن جهة الاتحاد هي الوجود، بمعنى: أن المحمول موجود بعين وجود الموضوع، فالإتحد في الحمل يكون بالوجود وهو جهة وحدة المتغايرين. ومن المعلوم أن هذا إنما يتم بناءً على كون الوجود أمراً أصيلاً حقيقياً.

والحاصل: أنه لو كانت الماهية أصيلة والوجود اعتبارياً، لتحقيق الركن الأول في الحمل وهو التغاير، ولكن لا يتوفر الركن الثاني، وهو الاتحاد

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة، للأستاذ العلامة الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، نشر: شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.: ج ١ ص ١٠٢.

والوحدة، وهذا بخلاف ما لو كان الوجود أصيلاً فإنَّ الركن الثاني محقق أيضاً، فلهذا قال الحكيم السبزواري في منظومته مشيراً إلى هذا البرهان:

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت^(١)

أي: لو لم يكن الوجود أصيلاً، لما حصلت الوحدة. وطبعاً ليس المقصود هنا القضايا الذهنية فقط، بل تشمل المصداق الخارجي أيضاً؛ لأنَّ غير الوجود مثار الكثرة، والمراد من الغير هنا الماهيات.

٣. عدم ترتب الآثار على الماهية بالوجود الذهني

وبيانه يتم من خلال مقدمتين:

المقدمة الأولى: الرابطة بين العالم والمعلوم بالعرض رابطة ماهوية لا وجودية. سيأتي في المرحلة الثالثة في مبحث الوجود الذهني: أنَّ رابطة الإنسان مع الواقع الخارجي إنما هي من خلال الماهيات، لا من خلال الوجود.

المقدمة الثانية: ماهية المعلوم بالذات عين ماهية المعلوم بالعرض. سيأتي أيضاً في الفصل الأول من المرحلة الثالثة: أنَّ ماهية المعلوم بالذات (وهي الصورة المدركة عن الواقع الخارجي) هي عين ماهية المعلوم بالعرض (وهو الواقع العيني الذي تحكي الصورة عنه). فمثلاً: الإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع بما أنَّه جوهر، ويصحَّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنَّه جسم، وهو ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقية بما أنَّه نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصها، ولكنَّ الإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً وماهيةً واجدٌ لحدِّ الإنسانية، غير أنَّه لا يترتب عليه شيءٌ من تلك الآثار الخارجية.

وبناءً على هاتين المقدمتين، لو كانت الماهية أصيلة وكان الوجود اعتبارياً

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٤.

وتعقّلنا مفهوم النار مثلاً، للزم أن تأتي آثار النار الخارجية - وهي الإحراق والحرارة والإضاءة وغيرها من الخواص والآثار - إلى الذهن؛ لما تقدّم في المقدمة الثانية: أن هناك وحدة وعينية ما بين الماهيتين الخارجية والذهنية، وحيث إنّ منشأ هذه الآثار هي الماهية، كما هو المفروض، وقد جاءت إلى الذهن، فلا بدّ أن تكون منشأً لنفس تلك الآثار التي كانت لها وهي في الواقع الخارجي، والتالي باطل جزماً؛ لأنّه خلاف الوجدان، فالمقدّم مثله.

والحاصل: أنّ الماهية لو كانت أصيلة لوجب أن ترتّب الآثار الخارجية على الماهيات الحاصلة في الذهن، والتالي باطل بالضرورة والوجدان، فتلك الآثار إذن هي للوجود دون الماهية، فيكون هو الأصل. وعليه باختلاف الوجود الذهني مع الوجود الخارجي من حيث ترتّب الآثار وعدم ترتّبها مع ورود الماهية إلى الذهن، خير دليل على أنّها أمرٌ اعتباري.

ومن الواضح: أنّ الدليل إنّما يمكن الاعتماد عليه لو تمّت أصوله الموضوعية، وهذا ما سيأتي تحقيقه في المرحلة الثالثة.

٤. توقف جعل التقدّم والتأخّر على أصالة الوجود

وهو أيضاً مبنيّ على مقدّمتين:

المقدمة الأولى: إنّ الموجودات في الواقع الخارجي مختلفة من حيث التقدّم والتأخّر، فمثلاً العلة متقدّمة على المعلول تقدّماً بالعلية، مع لزوم اجتماعهما معاً في الزمان، فالحركة القائمة باليد التي هي علة لحركة المفتاح مع لزوم اتّحاد زمانها مع زمان حركة المفتاح، متقدّمة على حركة المفتاح، أمّا ضرورة اتّحادهما في الزمان فلأنّه لو كانت حركة اليد في آن وحركة المفتاح في آنٍ آخر، للزم انفكاك المعلول عن العلة بوقوع المعلول في آن والعلة في آنٍ آخر، وذلك محال. وأمّا تقدّم العلة على المعلول، فلصحة تخلّل الفاء بينهما بتفريع المعلول على العلة في قولنا: (تحركت اليد فتحرك

المفتاح) دون العكس، فلا يصحّ (تحرك المفتاح فتحركت اليد) ودون الجمع بينهما بالواو (تحركت اليد والمفتاح معاً). فبحكم صحة تخلّل الفاء في الأوّل دون الآخرين نحكم بترتب حركة المفتاح على حركة اليد، وكذلك نجد أنّ بعض الموجودات أشدّ من بعض، كالواجب فإنّه أشدّ وجوداً من الممكن، وبعضها بالقوّة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسان، وبعضها بالفعل كوجود الإنسان في الخارج.

المقدمة الثانية: إنّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عن ذاتها وذاتياتها، فلا يختلف حالها بالنسبة إلى المتقدّم والمتأخّر والشديد والضعيف، وما هو بالقوّة وما هو بالفعل، وهذه هي المقدمة الأولى التي أشرنا إليها في توضيح الدليل الأوّل.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الماهيّة لو كانت أصيلة، يلزم أن لا يوجد عندنا في الواقع الخارجي متقدّم ومتأخّر، شديد وضعيف... إلخ؛ وذلك لأنّ المفروض بحكم المقدمة الثانية أنّ الماهيّة متساوية النسبة إليها جميعاً، والتالي باطل جزماً بمقتضى المقدمة الأولى لتحقق المتقدّم والمتأخّر مثلاً، فالمقدّم مثله. فإذا بطلت أصالة الماهيّة ثبتت أصالة الوجود، لأنّ الأمر يدور بينهما، كما تقدّم.

«إلا أنّ تقرير البرهان بهذا البيان يؤدّي إلى أن لا يبقى هناك فرق أساسي بينه وبين البرهان الأوّل؛ لأنّ الكبرى مشتركة ما بينهما، وهي أنّ الماهيّة من حيث هي هي، متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عنها، وإنّما الفرق في الصغرى حيث إنّ البرهان الأوّل كان ناظراً إلى مطلق الآثار الوجودية، وهذا البرهان ناظر إلى هذه الآثار الثلاثة الخاصّة، فيكون الفرق بينهما بالإطلاق والتقييد، والعام والخاصّ»^(١).

ولكنّ الحكيم السبزواري قرّر هذا البرهان بنحو يؤدّي إلى تفاوتٍ أساسي

(١) إيضاح الحكمة: ج ١ ص ٩٣.

بينهما، وبيانه أيضاً من مقدمتين:

الأولى: هي نفس المقدمة الأولى التي ذكرت في التقرير الأول.

الثانية: هي استحالة التشكيك في الماهية، والدليل على ذلك «أنه لو جاز التشكيك في الماهية فما به التفاوت إن كان داخلاً في ماهية الأشد، لم تكن ماهية الأضعف تلك الماهية، وإن لم يكن داخلاً في ماهية الأشد، لم يكن تفاوت الأشد والأضعف في الماهية، بل كان التفاوت فيما هو خارج عنها.

فمثلاً: إذا كانت نار علة لنار أخرى، فمع أصالة الوجود فإن ماهية النار التي هي علة، هي بعينها ماهية النار التي هي معلول، والترتب بينهما بتقدم العلة على المعلول بالوجود، والوجود مما يقع فيه التشكيك كما سيأتي، فيكون الوجود المتقدم علة للوجود المتأخر. وأما مع أصالة الماهية واعتبارية الوجود لا يصح جعل التقدم والتأخر في الوجود لأتباع حقيقتان، والمفروض أن الوجود اعتباري، فيجب إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما، وهو مناف مع المقدمة الأولى التي هي مع وضوحها مسلمة عند الجميع، وإما الالتزام بثبوت التشكيك في الماهية، وهو مناف مع المقدمة الثانية»^(١).

إلا أن هذا الدليل بهذا البيان يكون إقناعياً وليس برهانياً، لأنه يوجب الإلزام على القائل بأصالة الماهية مع تسليمه امتناع التشكيك فيها، ولا يفيد إلزام القائل بأصالة الماهية مع ثبوت التشكيك عنده، كما هو منسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي. وربما لهذا السبب عدل المصنف عن هذا البيان إلى البيان الأول^(٢).

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٣.

(٢) ومن أراد التفصيل ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٦٧، والفلسفة: شرح الأسفار، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٣١٠.

الإشكالات الواردة على أصالة الوجود ومناقشتها

(١) لو كان الوجود أصيلاً للزم صيرورة كلّ موجود خارجيّ متعدّداً

(٢) لو كان الوجود موجوداً بذاته للزم صيرورة الممكن واجباً بالذات

(٣) الاشتراك اللفظي

(٤) القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات

• بحوث إضافية

١. قاعدة كلّ نوع يتكرّر فهو اعتباريّ

٢. قاعدة كلّ ما يمتنع تأخّره عن وجود موصوفه فهو اعتباريّ

٣. المشتقّ ومبدأ الاشتقاق

وبذلك يندفع ما أُوردَ على أصالة الوجود، من أنّ الوجودَ لو كان
حاصلاً في الأعيانِ كانَ موجوداً؛ لأنّ الحصولَ هو الوجودُ، فللوجودِ
وجود، وننقلُ الكلامَ إليه وهلمَّ جرّاً فيتسلسل.

وجهُ الاندفاع: أنّ الوجودَ موجود، لكن بذاته لا بوجودِ زائد،
أي: إنّ الوجودَ عينُ الموجوديّة، بخلافِ الماهيّة، التي حيثيّة ذاتها غيرُ
حيثيّة وجودها.

وأما دعوى: «أنّ الموجودَ في عرفِ اللغة إنّما يُطلقُ على ما له ذاتٌ
معروضةٌ للوجود، ولازمُه أنّ الوجودَ غيرُ موجود»، فهي على تقديرِ
صحتها أمرٌ راجعٌ إلى الوضع اللغوي أو غلبة الاستعمال، والحقائقُ
لا تتبعُ استعمالَ الألفاظ، وللوجود - كما تقدّم - حقيقةٌ عينيةٌ،
نفسها ثابتةٌ لنفسها.

قالَ بهمنيار في (التحصيل): «وبالجملة فالوجودُ حقيقته أنّه في
الأعيانِ لا غير، وكيفَ لا يكونُ في الأعيانِ ما هذه حقيقته؟». انتهى.

ويندفعُ أيضاً ما أشكلَ عليه: بأنّ كونَ الوجودِ موجوداً بذاته،
يستتبعُ كونَ الوجوداتِ الإمكانيةِ واجبةً بالذات؛ لأنّ كونَ الوجودِ
موجوداً بذاته يستلزمُ امتناعَ سلبه عن ذاته، إذ الشيءُ لا يُسلبُ عن
نفسه، ولا نعني بالواجبِ بالذاتِ إلّا ما يمتنعُ عدمه لذاته.

وجهُ الاندفاع: أنّ الملاكَ في كونِ الشيءِ واجباً بالذات، ليس هو
كونُ وجوده نفسَ ذاته، بل كونُ وجوده مقتضى ذاته، من غيرِ أن

يفتقر إلى غيره، وكلُّ وجودٍ إمكانيٍّ فهو في عينِ أنَّه موجودٌ بذاته، مفتقرٌ إلى غيره، مفاضٌ منه، كالمعنى الحرفيِّ الذي نفسه نفسه، وهو مع ذلك لا يتمُّ مفهوماً إلا بالقيام بغيره. وسيجيء مزيدُ توضيحٍ له في الأبحاث الآتية.

قال صدرُ المتألهين في الأسفار: «معنى وجودِ الواجبِ بنفسِه: أنَّه مقتضى ذاته، من غيرِ احتياجٍ إلى فاعلٍ وقابلٍ، ومعنى تحقُّقِ الوجودِ بنفسِه: أنَّه إذا حصل، إمَّا بذاته كما في الواجبِ أو بفاعلٍ، لم يفتقرَ تحقُّقه إلى وجودٍ آخرٍ يقومُ به، بخلافِ غيرِ الوجودِ». انتهى.

ويندفعُ عنه أيضاً ما أُورد عليه: أنَّه لو كان الوجودُ موجوداً بذاته والماهيةُ موجودةً بغيرها - الذي هو الوجود - كان مفهومُ الوجود مشتركاً بين ما بنفسه وما بغيره، فلم يتمَّ مفروضُ الحجة، من أنَّ الوجودَ مشتركٌ معنويٌّ بين الموجودات، لا لفظيٌّ.

وجه الاندفاع: أنَّ فيه خلطاً بين المفهوم والمصدق، والاختلافُ المذكورُ مصداقيٌّ لا مفهوميٌّ.

فتبيِّن بما تقدَّم: فسادُ القولِ بأصالةِ الماهية، كما نُسب إلى الإشراقيين. فهي عندهم أصيلةٌ إذا كانت بحيث يُنتزَعُ عنها الوجودُ، وإن كانت في حدِّ ذاتها اعتباريةً والوجودُ المنتزَعُ عنها اعتبارياً.

ويردُّه: أنَّ صيرورةَ الماهيةِ الاعتباريةِ بانتزاعِ مفهومِ الوجودِ الاعتباريِّ أصيلةٌ ذاتٌ حقيقةً عينيةً، إنقلابٌ ضروريٌّ الاستحالة.

وتبيِّن أيضاً: فسادُ القولِ بأصالةِ الوجودِ في الواجب، وأصالةُ الماهيةِ في الممكن، كما قال به الدواني وقرَّره: بأنَّ الوجودَ - على ما

يقتضيه ذوق المتألمين - حقيقة عينية شخصية هي الواجب تعالى،
وتتأصل الماهيات الممكنة بنوع من الانتساب إليه، فإطلاق الوجود
عليه تعالى بمعنى: أنه عين الوجود، وعلى الماهيات الممكنة بمعنى:
أنها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب.

ويردّه: أن الانتساب المذكور، إن استوجب عروض حقيقة
عينية على الماهيات، كانت هي الوجود، إذ ليس للماهية المتأصلة إلا
حيثيتا الماهية والوجود، وإذا لم تُضف الأصالة إلى الماهية فهي
للوجود. وإن لم يستوجب شيئاً، وكانت حال الماهية قبل الانتساب
وبعدّه سواءً، كان تأصلها بالانتساب انقلاباً، وهو محال.

الشرح

بعد أن استدلل المصنّف على أصالة الوجود، شرع في معالجة الشبهات والإشكالات الواردة على نظرية أصالة الوجود، وفيما يلي نستعرضها^(١):

(١) لو كان الوجود أصيلاً للزم صيرورة كل موجود خارجي متعدداً

هذا الإشكال لشيخ الإشراق السهروردي^(٢) القائل بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وقد استدلل بعدة أدلة على أصالة الماهية، ومن جملة تلك الأدلة هذا الإشكال، لكن المصنّف بعد أن أقام البرهان على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، صاغ دليل شيخ الإشراق على أصالة الماهية على شكل إشكال على أصالة الوجود، وحاصله: أنه يبتني على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: بناء على القول بأصالة الوجود تكون جميع الأشياء الخارجية مصداقاً حقيقياً للوجود، وبعبارة أخرى: إنّ في الخارج (الوجود موجود) وليس الماهية، أي: وجود زيد في الخارج هو الوجود، وليس إنسانيته، وهذه المقدمة واضحة لا ريب فيها.

المقدمة الثانية: إذا كان الوجود هو الأصيل، فلا بد أن يكون كل موجود خارجي متسلسلاً لا إلى نهاية.

ودليل هذه المقدمة: أنه إذا كان الوجود هو المتحقق في الخارج، أي: إنّ الوجود موجود، فإننا ننقل الكلام إلى هذا الوجود الذي هو المحمول ومن

(١) هذه الإشكالات ذكرها صدر المتأهّين في الأسفار: ج ١ ص ٣٩؛ وانظر: الفلسفة: شرح

الأسفار للسيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج ٢ ص ٦٢.

(٢) انظر: حكمة الإشراق: ص ١٨٣-١٨٤؛ التلويحات: ص ٢٢-٢٣؛ وتعرض له صدر

المتأهّين في الأسفار: ج ١ ص ٣٩، والحكيم السبزواري في شرح المنظومة: ص ١١.

الواضح: أن هذا الوجود الذي هو المحمول موجود أيضاً، وننقل الكلام إلى الوجود الثالث، فيكون هو موجوداً أيضاً، وننقل الكلام إلى الوجود الرابع وهو موجود أيضاً، وهكذا يستمر ويتسلسل لا إلى لا نهاية، بمعنى: الوجود الواحد للإنسان يلزم أن يكون وجودات غير متناهية، والتالي باطل؛ لأنه من المحال أن يكون الوجود الواحد مركباً من وجودات لا متناهية.

مضافاً إلى لزوم كون الوجود اعتبارياً بناء على قاعدة أسسها شيخ الإشراق مفادها: «كلما لزم من تحقق شيء في الخارج تكرر لا إلى نهاية، فهو أمر اعتباري» حيث قال: «مخلص القسطاس: كل ما رأيت تكرر أنواعه متسلسلاً مترادفاً، فطريق التقصي ما قلت فافهم، وفتش كل كلام حتى لا يقع الأمر ذهنيّاً مأخوذاً ذاتاً عينيّة، فتقضي إلى الباطل، وأطنبت لعظم حاجة مسّت فيما بعد وكثرة الخبط فيه»^(١). وقد استعان بها في موارد متعددة لإثبات اعتبارية المتكرر.

قال صدر المتألهين: «قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقلية، لا صورة لها في الأعيان، بأن كل طبيعة عامّة يقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية أن يتكرر متسلسلاً مترادفاً يتولّد منه في الوجود سلاسل متولّدة معاً لا إلى نهاية، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة، لا تكون موجودة في الأعيان، فإذا كل مفهوم هذه سبيله فإنه لا يكون له صورة في الأعيان، فهي طبائع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج»^(٢).

النتيجة: أن القول بأصالة الوجود باطل أيضاً، فيثبت: أن الأصيل هو الماهية والوجود اعتباري.

(١) نقلاً عن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٢٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٢.

ويمكن صياغة هذا الدليل بشكل قياسٍ استثنائيٍّ حاصله: لو كان الوجود هو الأصيل، فلا بدّ أن يكون كلّ موجود خارجيّ متسلسلاً لا إلى نهاية، والتالي باطل بالبيان المتقدّم، فالمتقدّم مثله، وهو بطلان أصالة الوجود، فينتج: أنّ الأصيل هو الماهيّة، والوجود مفهوم اعتباريّ متزع من الماهيّة. ولا يخفى: أنّ هذا الإشكال من أقوى الإشكالات على أصالة الوجود.

جواب الإشكال

إنّ المستشكل يفرض: أنّ كلّ موجود فهو وجود زائد على الموجود، فحينما نقول (الإنسان موجود)، معناه: أنّ وجود الإنسان زائد على ذاته، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، إلّا أنّ هذا الفرض باطل وغير صحيح، والصحيح: أنّ وجود كلّ شيء عين ذاته، أي: إنّ موجوديّة الوجود في الأعيان لا تستدعي أن يكون وجوده بوجود زائد على ذاته، لأنّ قولك (الوجود موجود)، كأنّك تريد أن تقول: إنّ الوجود عين التحقق، كأنّك تريد أن تقول: إنّ الوجود هو المتحقّق لا أنّ الماهيّة هي المتحقّقة. وهذا بخلاف قولك: الجسم أبيض، فإنّ قولك الجسم أبيض، يعني: الجسم في ذاته لا يملك البياض، لكنّه يملك البياض إذا عرض عليه البياض، أمّا (الوجود موجود) فليس مثل عروض البياض إلى الجسم، بل الوجود هو عين التحقق لا أنّه في ذاته لا يملك الوجود إلّا إذا عرض عليه الوجود. وبعبارة أخرى: إنّ الوجود عين الموجوديّة.

وهذا بخلاف الماهيّة فإنّ حيثيّتها غير حيثيّة وجودها.

بعبارة أخرى: إنّ الوجود موجود ليس بواسطة وجود آخر، أي: إنّ المحمول في قولنا: (الوجود موجود) ليس من المحمولات بالضميمة، وإنّما هو من المحمولات (من صميمه) أي: إنّهُ يُنتزع من ذات الموضوع، ولا يحتاج إلى انضمام شيء آخر، وهذا بخلاف قولنا: (الماهيّة موجودة) حيث إنّ المحمول

وهو (موجودة) يُنتزع من الموضوع (وهو الماهية) بعد انضمام الوجود لها. قال الشيخ مصباح اليزدي في توضيح ذلك: «إنَّ أساس هذه الشبهة هو الاستناد إلى القواعد اللغوية، حيث إنَّ لفظ (موجود) لكونه مشتقاً، يدلُّ على ذاتٍ قد ثبت لها مبدأ الاشتقاق، وهو (الوجود). ولازم ذلك، تعدد الذات والمبدأ؛ إذن عندما يحمل مفهوم (موجود) على الوجود العينيَّ فلا بُدَّ من فرض ذاتٍ قد ثبت لها مبدأ الاشتقاق، الذي هو أمرٌ آخر وهكذا. ولكنَّ المسائل الفلسفية لا يمكن حلّها على أساس القواعد اللغوية، ومفهوم (موجود) في البحث الفلسفيّ علامة على التحقق العينيّ والخارجيِّ فحسب، سواءً أكانت حيثية التحقق الخارجيِّ في ظرف التحليل الذهنيّ، غير حيثية موضوع القضية، أم كانت هي بنفسها. مثلاً: عندما يحمل مفهوم (موجود) على ماهية كالإنسان، فإنّه يفيد: أنَّ بين الموضوع والمحمول تعدداً وتغايراً، ولكنه عندما يُحمل هذا المفهوم على ذات الوجود العينيّ فيقال: (الوجود موجود) فإنَّ معناه كون الوجود الخارجيِّ عين حيثية الوجودية.

بعبارة أخرى: إنَّ حمل المشتق على الذات ليس دائماً علامة على التعدد والتغاير بين الذات ومبدأ الاشتقاق، بل قد يكون أحياناً علامة على وحدتها، والحاصل: أنَّ حمل (موجود) على الوجود العينيّ هو أنَّه عين الوجودية والواقع الخارجيِّ، ومنشأ انتزاع مفهوم (موجود) لا أنَّه يوجد بوجود آخر^(١). ومن الجدير الالتفات: أنَّنا حينما نقول: (الوجود موجود بذاته) فالمراد بذاته هو أنَّه لا يحتاج إلى انضمام أمرٍ آخر.

قال الشيخ الرئيس في توضيح هذا المعنى: «إذا سُئل: هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: إنَّه موجود؛ بمعنى: أنَّ الوجود حقيقته أنَّه

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٣٦٥.

موجود، فإنَّ الوجود هو الوجودية^(١).

أي: إنَّ الوجود موجود بنفس ذاته من دون احتياج إلى انضمام وجودٍ آخر زائدٍ على حقيقته، وإنَّما هو موجود بنفسه والموجودية عين ذاته.
إن قيل: الموجود مشتقٌّ، فيلزم أن يكون غير الوجود.

جوابه: إنَّكم حينما تحملون الموجود على الوجود، تقولون: (الوجود موجود) لكن المحمول وهو (موجود) كلمة مشتقة، والمشتقَّ يعني أنَّه ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، أي: إنَّ المشتقَّ لا يُحمل إلَّا على ذات ثبت لها مبدأ اشتقاق، فنقول: زيد ضارب. فزيد ذات، وضارب مبدأ، أي: مبدأ الضرب هو زيد، وباعتبار ثبوت هذا المبدأ (الضرب) لذات زيد، نتزع عنوان ضارب المشتقَّ من الضرب، ونحملة على زيد، وهكذا في مضروب، كما لو قلنا: (زيد مضروب) فلكي نحمل مضروب على زيد لابدَّ من ذات وهو زيد، قد تحقَّق الضرب عليها، وحيثُ نتزع عنوان المضروب ونحملة على زيد. وكذلك في قولنا: (الجسم أبيض).

إذا تبين ذلك نقول: إنَّ لفظ (موجود) من المشتقات التي لا تُحمل إلَّا على ذات ثبت لها مبدأ اشتقاق، فحينما نقول: (الوجود موجود) فذلك يعني أنَّه يجب أن يكون الوجود ذاتاً ثبت لها المبدأ وهو (الوجود)، ولازمه أن يكون الوجود غير الموجود. وننقل الكلام إلى المحمول (موجود) فهو مركَّب أيضاً من ذات ثبت لها الوجود، وهكذا لا إلى لانهائية، فيعود إشكال التسلسل.

مناقشة المصنّف

قبل أن نذكر المناقشة، لا بأس بالإشارة إجمالاً إلى مسألة المشتقَّ لارتباطها بالمقام.

وقع الخلاف بين الأعلام في أنَّ المشتقَّ مركَّب أم بسيط؟ ولعلَّ تأريخ

(١) التعليقات، ابن سينا: ص ١٧٩.

المسألة بدأ من السيد مير الجرجاني المنطقي والأديب المعروف، فهو أول من طرح هذه المسألة، حيث أثبت أن المشتق بسيط، واستدل على ذلك: بأن «مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري»^(١) ومنه انتقل هذا النزاع إلى علم الأصول، حيث تعرض له علماء الأصول بشكل مفصل^(٢). ومنشأ الإشكال يبدأ في باب التعريف، حيث توجد قاعدة تفيد بأنه هل يمكن تعريف الشيء بكلمة واحدة؟ فهل يمكن أن نعرف الإنسان: بأنه ناطق فقط؟ فقالوا: بما أن التعريف هو التجزئة والتحليل، والتجزئة تتحقق على الأقل بكلمتين؛ لأن الكلمة الواحدة لا يوجد فيها تجزئة وتحليل، وعلى هذا الأساس قالوا: لا بد أن يكون المعرف كلمتين فما زاد على ذلك، وأما الكلمة الواحدة فلا يمكن التعريف بها، ومن هنا وقع عندهم الإشكال في تعريف الإنسان، وأنه هل يمكن تعريفه بالناطق فقط أم لا؟ ولما وجدوا إمكان تعريف الإنسان بالناطق فقط، اضطروا أن يقولوا: إن هذه الكلمة (الناطق) وإن كانت بحسب اللغة واحدة، ولكنها بحسب التحليل

(١) مطالع الأنوار بحاشية الجرجاني، سراج الدين الأرموي: ص ١١.

(٢) البحث في: أن المشتق بسيط أو مركب من المباحث التي تناولها منذ القدم علم البلاغة والمنطق، وبعد ذلك انتقل هذا النزاع إلى علم الأصول، حيث تعرض الأصوليون في علم الأصول إلى جملة من المباحث منها مبحث (الوضع) و(التبادر) و(الحقيقة الشرعية) و(الصحيح والأعم) بالإضافة إلى بحث (المشتق) وهل أنه بسيط أو مركب، وبسطوا فيه الكلام مفصلاً، انظر: كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني: ص ٧٠-٧٤؛ أجود التقارير، السيد أبو القاسم الخوئي، تقريراً لأبحاث المحقق النائيني: ج ١ ص ٩٠-١٠٧؛ محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي: ج ١ ص ٢٦٤-٢٨٢.

المنطقي مركبة من ذات ثبت لها النطق، وإن كان بحساب اللغة هي كلمة واحدة. وهذا هو منشأ الإشكال، ومن هنا وقع البحث بين الأصوليين وبين المنطقة في أن المشتق هل يكون مركباً؟ ونحن لا نريد الدخول في تفصيل هذا البحث، وإن كان المختار عند المحققين: أن المشتق بسيط غير مركب، ولا فرق بين النطق والناطق، فكما أن النطق بسيط، كذلك الناطق بسيط أيضاً، والفرق بينهما فقط في اللابشرط وبشرط لا. أي: إن الفرق بينهما بالاعتبار؛ لأن أحدهما قابل للحمل وهو الناطق، والآخر غير قابل للحمل وهو النطق، نعم يمكن حمل النطق بعناية، وهذا بحث موكل إلى محله.

بعد هذه المقدمة، نتعرض لمناقشة المصنف لهذا الإيراد، حيث أورد عليه

بمناقشتين:

المناقشة الأولى: لو سلمنا أن المشتق مركب من ذات ثبت له مبدأ الاشتقاق، لكن من قال لكم بأنه دائماً لا بد أن يوجد اختلاف بين الذات ومبدأ الاشتقاق، بل في بعض الأحيان يوجد اختلاف بين الذات ومبدأ الاشتقاق، وفي أحيان أخرى لا يوجد اختلاف بينهما، ومثال الأول من قبيل أن نقول: الجسم أبيض، فهذا يعني: أن هناك جسماً ثبت له البياض، وكذلك في قولنا: زيد عالم، بمعنى: أن هناك ذاتاً - وهي زيد - ثبت لها العلم.

ومثال الثاني كما في قولنا: (البياض أبيض والنطق ناطق والعلم عالم وهكذا) فالبياض أبيض يعني: أن الذات (أي: البياض) ومبدأ الاشتقاق (أي: أبيض) شيء واحد، بمعنى: أن البياض أبيض بذاته، لا بعروض البياض عليه.

إذا تبين ذلك، فإن قولنا: الوجود موجود، لا يوجد فيه اختلاف بين الذات ومبدأ الاشتقاق، فالوجود والموجود شيء واحد لا فرق بينهما، بمعنى: أن الوجود موجود بنفس ذاته لا بعروض الوجود عليه. وعلى هذا فلا يكون الوجود غير الموجود، فلا يرد إشكال التسلسل لا إلى لا نهاية.

المناقشة الثانية: إن مسألة أصالة الوجود من المسائل العقلية والفلسفية المرتبطة بعالم المفاهيم، ولا ربط لها بالعرف واللغة، ومن الواضح: أن عالم المفهوم يُصحح لنا إطلاق المشتق على الذوات التي ثبت لها مبدأ الاشتقاق، ويصحح لنا أيضاً حمل المشتق على المبادئ التي تتصف بها الأشياء، كما في البياض أبيض، والوجود موجود، بمعنى: أن الوجود أولى بالموجودية من غيره، وكذا البياض أولى بالأبيضية من سائر الأشياء التي تتصف بأنها بيضاء بواسطة عروضة عليها. وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين بقوله: «إن الوجود أمرٌ عيني بذاته، سواء صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا»^(١). ولذا عبر المصنف في المتن: بأن «الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ، وللوجود حقيقة عينية ثابتة لنفسها».

(٢) لو كان الوجود موجوداً بذاته للزم صيرورة الممكن واجباً بالذات

حاصل الإشكال: لو كان الوجود هو الأصيل لكان موجوداً بذاته، فيلزم أن تكون جميع الموجودات الإمكانية واجبة الوجود، لأن معنى واجب الوجود كون الموجود متحققاً بذاته في الأعيان، ومن الواضح بطلان هذا اللازم؛ لأنه يلزم انقلاب الممكن إلى واجب بالذات، وهو من انقلاب الذات، وهو محال. والشكل المنطقي لهذا الإشكال يتركب من قياسين:

القياس الأول: لو كان الوجود موجوداً بذاته، أي: كان عين الموجودية، ولم يكن ذاتاً عرض لها الوجود، لامتنع سلب الوجود عن ذاته؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه وذاته، وكل ما امتنع سلب الوجود عن ذاته، كان واجباً بالذات. وهذا القياس اقتراني شرطي، مؤلف من متصلتين، يتبع: لو كان الوجود موجوداً بذاته، كان واجباً بالذات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٤١.

ثم نجعل هذه النتيجة مقدّمة لقياس استثنائيّ اتّصاليّ وهو:
 القياس الثاني، وصورته: لو كان الوجود موجوداً بذاته، كان واجباً بالذات، لكن ليس الوجود - بإطلاقه - واجباً بالذات؛ لما نرى من الوجودات الإمكانية، فليس الوجود موجوداً بذاته.
 فتبيّن: أنّ صورة الإشكال قياس مركّب من قياسين: اقترائيّ واستثنائيّ.

مناقشة المصنّف للإشكال

حاصل جواب المصنّف منع كبرى الاقترائيّ، وهي: (كلّ ما امتنع سلب الوجود عن ذاته، كان واجباً بالذات) لأنّه ليس كلّ ما يمتنع سلب الوجود عن ذاته يكون واجباً بالذات، بل الواجب بالذات: كلّ ما كان وجوده مقتضى ذاته، ولم يفتقر فيه إلى علّة.

بعبارة أخرى: الواجب بالذات هو ما كان موجوداً بالضرورة الأزليّة، وأصالة الوجود لا تستلزم إلّا كون كلّ وجود موجوداً بالضرورة الذاتية.

والمستشكل استعمل المغالطة في هذا الإشكال، ومنشأ المغالطة: الاشتراك اللفظيّ في كلمة (بالذات). فإنّ كلمة (بذاته) في الصغرى (وهي لو كان الوجود موجوداً بذاته لا امتنع سلب الوجود عن ذاته) معناها: أنّ الموجوديّة وصفٌ لوجود الممكن بحال نفسه، أي: يُنسب الوجود إلى الممكن بالحقيقة؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، وهذا المعنى من كلمة بذاته في الصغرى يختلف عن معنى بذاته في الكبرى (التي هي: كلّ ما امتنع سلب الوجود عن ذاته، كان واجباً بالذات) التي هي بمعنى: أنّ الموجود بلا علّة؛ لأنّ كلّ موجود بلا علّة فهو واجب الوجود بالذات.

بعبارة أخرى: إنّنا إذا قلنا: (الواجب موجود بذاته)، كان المراد من قولنا (بذاته) نفي الواسطة في الثبوت، أي: الواجب في اتّصافه بالوجود لا يحتاج

إلى العلة، بخلاف الممكن فإنه يحتاج إلى العلة في اتّصافه بالوجود، وإذا قلنا: (الوجود موجود بذاته)، كان المراد من قولنا (بذاته) نفي الواسطة في العروض، أي: الوجود في اتّصافه بالوجود لا يحتاج إلى أمر زائد على ذاته، بخلاف الماهية، فإنّها تحتاج في اتّصافها بالوجود إلى أمر زائد على ذاتها وهو الوجود، وبين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت بونٌ بعيد، فلا يلزم من نفي الواسطة في الثبوت نفي الواسطة في العروض، فلا يلزم الإشكال.

تقرير صدر المتأهّلين للإشكال

لا يخفى: أنّ المصنّف سلك في تقرير الإشكال مسلك صدر المتأهّلين في المشاعر (المشعر الرابع). وهناك تقريرٌ آخر للإشكال ذكره صدر المتأهّلين في الأسفار (الفصل الرابع من المرحلة الأولى) يرجع إلى قياسٍ بسيطٍ صورته: لو كان الوجود موجوداً بذاته، كان كلّ وجودٍ واجباً؛ إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون موجوداً بذاته. لكن ليس كلّ وجودٍ واجباً؛ لما نرى من الوجودات الإمكانية، فليس الوجود موجوداً بذاته (أصيلاً)^(١).

جواب صدر المتأهّلين للإشكال

ولكي يتّضح جواب صدر المتأهّلين لهذا الإشكال نحتاج إلى بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الفرق بين الحيثية الإطلاقيّة والتعليقية والتقيدية

١. الحيثية الإطلاقيّة: وهي التي بعد تقيد الموضوع بها، لا تزيد على الموضوع شيئاً أصلاً، والمراد من التقيد بها: بيان الإطلاق عن جميع ما عدا الموضوع، فهي بمنزلة التأكيد، مثل أن يقال: (الإنسان من حيث هو إنسان حيوان ناطق) فإنّ كلمة (من حيث هو إنسان) تأكيد للموضوع، أو يقال: (الماهية من

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٠-٤١.

حيث هي ماهية ليست إلّا هي) فإن لفظة (من حيث هي ماهية) تأكيد للموضوع، ومعناه: أنّ الماهية مع قطع النظر عن جميع ما عداها ليست إلّا هي، فالماهية بالحيثية الإطلاقيّة لا موجودة ولا معدومة.

٢. **الحيثية التعليلية:** وهي التي تكون علّة لعرض المحمول على الموضوع من غير أخذه قيداً للموضوع، فالغرض من التقييد بها بيان علّة ثبوت الحكم للمقيّد، كأن يقال: (الإنسان - من حيث هو متعجّب - ضاحك) فإنّ الضاحك هو الإنسان، والتعجّب علّة لعروض الضحك عليه، فالموضوع ليس إلّا ذات الإنسان، لا هو والتعجّب، بل التعجّب إنّما هو علّة لعروض الضحك عليه، وواسطة في ثبوت الضحك له، ولذا يقال: كلّ حيثية تعليلية واسطة في الثبوت.

٣. **الحيثية التقييدية:** وهي التي بعد تقييد الموضوع بها تزيد على الموضوع شيئاً، وتجعل الموضوع مقيّداً بها في كونه موضوعاً، كأن يقال: (الجسم - من حيث كونه أبيض - مرئي) فالموضوع للمرئي ليست ذات الجسم وحدها، بل هو الجسم المقيّد بقيد كونه ذا بياض، فالجسم واللون كلّ واحدٍ منهما موضوع للمرئي، إلّا أنّ المرئي بالذات هو البياض، والجسم مرئيّ بالعرض، أي: إسناد المرئيّ إلى الجسم عرضيٌّ ومجازيٌّ، نظير إسناد الجري إلى الميزاب، ولذا يقال: الحيثية التقييدية واسطة في العروض.

المقدمة الثانية: أقسام الموجودات في الخارج

إنّ الموجودات في الواقع الخارجي على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: التي تفتقر في وجودها في الخارج إلى فاعل يفيض عليها التحقق والثبوت، أي: إنّها تحتاج في صدق الموجوديّة عليها في الخارج إلى حيثية تعليلية وحيثية تقييدية، من قبيل الموجودات الماهويّة، حيث إنّها تحتاج إلى الحيثية التعليلية، وتحتاج أيضاً إلى انضمام شيء زائد على ذاتها، يكون

واسطة في عروض الموجدية عليها، وهذه هي الحيثية التقييدية، أي: إن الماهيات بقيد انضمام الوجود إليها تكون موجودة.

أي: إن الماهيات تحتاج في موجديتها إلى واسطة في الثبوت وهي الحيثية التعليلية، وتحتاج إلى واسطة في العروض وهي الحيثية التقييدية.

القسم الثاني: الموجودات التي لا تحتاج إلى حيثية تقييدية وراء الحيثية التعليلية، بمعنى: أنها تحتاج إلى واسطة في الثبوت لإفاضة الوجود الإمكاناني الخاص، ولا تحتاج إلى واسطة في العروض، وهذه الموجودات لا تحتاج في صدق الموجدية عليها إلا إلى الحيثية التعليلية، من قبيل وجود الممكنات كالإنسان مثلاً، الذي لا يحتاج في وصف كونه موجوداً إلى انضمام وجود آخر غير وجوده، لأنه موجود بنفس ذاته، لا بوجود زائد يكون واسطة في عروض الموجدية عليه.

القسم الثالث: الموجود الذي لا يحتاج في صدق الموجدية عليه إلى حيثية تعليلية ولا إلى حيثية تقييدية، وينحصر مثاله بوجود الواجب سبحانه وتعالى، فحينما نقول: الواجب تعالى موجود، فلا يحتاج إلى واسطة في الثبوت تفيض عليه الوجود، ولا يحتاج كذلك إلى انضمام شيء زائد على ذاته يكون هو الواسطة في عروض الموجدية عليه.

وتسمى هذه الحيثية في واجب الوجود تعالى بالحيثية الإطلاقية، وهذه الحيثية تقع في قبال الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية.

تقرير جواب صدر المتألهين

بعد بيان هاتين المقدمتين، نقول: المراد من كون الوجود موجوداً بنفس ذاته من دون واسطة في العروض: أن الوجود لا يحتاج في حمل الموجدية عليه إلى حيثية تقييدية، وهذا لا يعني أنه مستغن عن الحيثية التعليلية والواسطة في الثبوت. أما إذا كان الوجود وجوداً واجبياً غنياً في ذاته عن الفاعل كالواجب

تعالى، فهو لا يحتاج إلى الحيثية التعليلية والتقييدية معاً.
وأما إذا كان الوجود ممكناً، فهو يحتاج إلى الحيثية التعليلية والواسطة في
الثبوت، ولكنه لا يحتاج إلى الحيثية التقييدية والواسطة في العروض.
أما الماهيات التي هي غير الوجود، فهي تحتاج في حمل الوجود عليها إلى
حيثية تعليلية، وتحتاج أيضاً إلى حيثية تقييدية.
وعلى هذا الأساس، فإن قولنا: (الوجود موجود بذاته) لا نعني به عدم
الحاجة إلى الحيثية التعليلية والتقييدية معاً، لكي يقال باستلزام ذلك صيرورة
الوجودات الإمكانية جميعاً واجبة، بل المراد من ذلك هو عدم الحاجة إلى
الحيثية التقييدية فقط.

إذن إذا كان الوجود واجباً كالواجب تعالى، فلا شك أنه لا يحتاج إلى كلتا
الحيثيتين، وإذا كان الوجود ممكناً، فهو محتاج إلى الحيثية التعليلية، لكنه لا
يحتاج إلى الحيثية التقييدية.

هذا ما أشار إليه صدر المتألهين في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق بقوله:
«ما به يتحقق ويوجد الشيء، يجب أن يكون موجوداً في نفسه لا بوجود زائد.
لست أقول: ذاته غير مجعولة جعلاً بسيطاً، بل أقول: إن اتصافه بالوجود ليس
بجعل جاعل»^(١).

وقال في المشاعر: «معنى كون الوجود واجباً: أن ذاته موجوداً من
غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً: أنه
إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصل له،
بخلاف غير الوجود؛ لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه»^(٢).

(١) شرح حكمة الإشراق: ص ٢٨٣.

(٢) المشاعر: ص ١٨.

(٣) الاشتراك اللفظي

هذا الإشكال ذكره شيخ الإشراق في حكمة الإشراق، حاصله: أن الذي يتّصف بالموجود على قسمين: إمّا بنفسه أو بغيره، فلو كان الوجود موجوداً لذاته والماهية موجودة بغيرها، للزم أن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً بين الوجود بنفسه وبغيره، والتالي باطل، أي: إن مفهوم الوجود ليس مشتركاً لفظياً بين الواجب والممكن، بل هو بالاشتراك المعنويّ بينهما، فالمقدّم مثله، أي: إن الوجود لا يوجد لذاته، بل بغيره فلا يكون أصيلاً.

بيان ذلك: إنّنا حينما نحمل لفظ الوجود بمفهومه على الوجود، كما في قولنا: (الوجود موجود) فهذا يعني - بحسب الفرض - أن الوجود متحقّق بذاته في الأعيان.

أما إذا حملنا لفظ الموجود بمفهومه على سائر الماهيات الممكنة، كما في قولنا: (الإنسان موجود والنبات موجود والأرض موجودة) فمعنى ذلك: أن التحقّق والثبوت لهذه الممكنات زائد على ذاتها.

وعلى هذا الأساس يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً بين مفهوم الوجود فإنّه موجودٌ بذاته وبين مفهوم التحقّق الزائد على الذات، كما في الماهيات، وهذا يعني: أن مفهوم الوجود ليس مشتركاً معنوياً بين جميع مصاديقه، بل يكون مشتركاً لفظياً بين مفهومين متباينين، وهذا باطل؛ لأنّنا أثبتنا: أن مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ في الجميع، فالمقدّم مثله، وهو أن الوجود لم يكن موجوداً بذاته، وعليه فلا يكون الوجود هو الأصل، بل الأصالة للماهية، والوجود اعتباري.

وهذا ما ذكره شيخ الإشراق بقوله: «فالوجود إذا كان حاصلاً، فهو موجود. فإن أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء»

له الوجود، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد^(١).

جواب الإشكال

السيد العلامة قدس سره ذكر: أن الأشكال مبني على الخلط بين المفهوم والمصادق، فإن للمفهوم أحكاماً وخصائص تختلف عن أحكام وخصائص المصادق، والاشتراك المعنوي إنما هو من خصائص وأحكام المفهوم، حيث تقدّم: أن مفهوم الوجود له معنى واحد يصدق على جميع المصاديق التي يحمل عليها، وذلك المعنى المشترك لمفهوم الوجود هو التحقق والثبوت، وجميع مصاديق الوجود على تنوعها واختلافها تشترك في انطباق هذا المعنى الواحد عليها، وهو معنى التحقق والثبوت.

وما ذكره المستشكل من لزوم الفرق والاختلاف بين التحقق بالذات والتحقق الزائد على الذات، فهو يرجع إلى الاختلاف بين أحكام المصاديق المتعددة في الواقع الخارجي، ولا ربط له بالمفهوم؛ وذلك لما تقدّم: أن مفهوم التحقق هو معنى واحد تشترك فيه جميع المصاديق المختلفة في الخارج، وإن كانت هذه المصاديق مختلفة بين كونها متحققة بذاتها، وبين كون تحققها زائداً على ذاتها. إذن: الاشتراك هو حكم المفهوم، وأمّا الاختلاف والامتنياز فهو حكم المصادق.

وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «وكون الموجود مشتملاً على أمر غير الوجود أو لم يكن، بل يكون محض الوجود، إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها، لا من نفس مفهوم الوجود»^(٢).

(١) حكمة الإشراق: ص ٦٤-٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٠.

وهذا ما يؤكده الشيخ الرئيس بقوله: «إنَّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك: أنَّ ماهيته هي - مثلاً - إنسانٌ أو جوهرٌ آخر من الجواهر...، كما أنَّه قد يعقل من الواحد أنَّه ماءٌ أو هواءٌ أو إنسانٌ وهو واحد - إلى أن يقول - ففرقٌ إذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحدٌ وموجودٌ»^(١).

بمعنى: أننا حينما نحمل وجوب الوجود على الماهية من قبيل (زيد واجب الوجود بالغير) هذا يعني: أنَّ هناك ذاتاً ثبت لها الوجوب بوجوبٍ زائدٍ على ذاتها بنحو الحيثية التقيدية، كما تقدّم بيانها، فإذا لم ينضمَّ وجوب الوجود إلى الماهيات، فلا يمكن أن يعرضها الوجوب لذاتها، لأنَّ الماهيات تحتاج في صدق وجوب الوجود عليها إلى واسطة في العروض، كاحتياجها في ذلك إلى الواسطة في الثبوت. أمّا إذا حملنا وجوب الوجود على ذات الواجب تعالى، كقولنا: الله تعالى واجب الوجود، فهذا لا يعني أنَّ ذات الواجب تعالى شيءٌ، ثمَّ ثبت لها الوجود، بل بمعنى: أنَّ وجوب الوجود عين ذات واجب الوجود، وليست حقيقته تعالى أنَّها واجبة الوجود بوجوبٍ زائدٍ على ذاتها؛ كما هو الحال في مفهوم (الواحد) فهو يُحمل على سائر الأشياء والماهيات فيقال: (الإنسان واحد والهواء واحد والماء واحد). ومن الواضح: أنَّ مفهوم الوحدة الذي يُحمل على الماء أو الهواء أو الإنسان هو واحد بوحدةٍ زائدةٍ على ذاته، ولا تصدق عليه الوحدة إلا بنحو الحيثية التقيدية والواسطة في العروض.

وهذا بخلاف حمله (أي: مفهوم الواحد) على ذات تكون الوحدة عينها وحقيقتها، حيث لا تكون هذه الوحدة بوحدةٍ زائدةٍ على ذاتها بنحو الحيثية

(١) إلهيات الشفاء، الفصل الرابع من المقالة الثامنة: ص ٣٤٤.

التقييدية، وإنما هي واحدة بذاتها؛ لأن ما ذاته الوحدة فوحده ليست بوحدة خارجة على ذاته.

وبهذا يتضح: أن مفهوم الموجود يُحمل على ذات الوجود من دون واسطة في العروض، إلا أنه يُحمل على الماهيات بنحو الحيثية التقييدية والواسطة في العروض، وهذا لا يضر بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود.

(٤) القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات^(١)

هذا القول منسوب إلى المحقق الدواني^(٢) حيث اختار القول بأصالة الوجود في الواجب تعالى، وأصالة الماهية في الممكنات.

ومن الجدير بالذكر: أن النزاع في أن الماهية أصيلة أم اعتبارية، ليس المراد به مفهوم الماهية، وهو لفظ الماهية (ميم، ألف، هاء، ياء...) لأن مفهوم الماهية من المفاهيم الفلسفية كالوجود والإمكان، بل المراد من الماهية في بحث الأصالة والاعتبار: مصاديق الماهية في الخارج، من قبيل الإنسان والبقر والسماء والأرض والملك ونحوها. فحينما يقال بأصالة الماهية، يراد به تلك المصاديق في الخارج، أما نفس مفهوم الماهية فلا أحد يقول بأصالته؛ لأن مفهوم الماهية أمر اعتباري من

(١) هذا هو القول الثالث من الأقوال في مسألة أصالة الوجود أو الماهية، المذكورة في ص ١٦٠، فراجع.

(٢) الدواني: هو المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، نسبة إلى قرية (دوان) من قرى (كازرون). ولد سنة (٨٣٠هـ) في (شيراز)، تتلمذ على أبيه الشيخ سعد الدين أسعد وصفي الحق الإيجي وشهاب الإسلام الكرمانى وغيرهم. كان حكيماً فاضلاً شاعراً مدققاً، له كتاب الأنموذج، يحتوي على خلاصة من كل علم. كان له مناظرات مع علماء زمانه، كالأمير صدر الدين الدشتكي. له عدة رسائل في الحكمة والكلام، كما كتب في التفسير. بلغت رسائله قرابة (٨٤) رسالة. انظر: إحياء الدائر: ص ٢٢٠؛ روضات الجنات: ج ٢ ص ٢٣٩؛ الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٢٠٦.

المعقولات الفلسفية.

ولكي يتضح قول المحقق الدواني في أنّ الأصالة للوجود في الواجب تعالى، وللماهية في الممكنات، لابدّ من تقديم مقدّمة، وهذه المقدّمة مأخوذة من علم النحو، حيث يقال: إنّ المشتقّ سواء كان اسم فاعلٍ أو اسم مفعولٍ، فهو على نحوين:

النحو الأوّل: يُطلق (اسم الفاعل واسم المفعول) ويُراد منه: أنّ هناك ذاتاً متّصفة بهذه الصفة. فمثلاً: عندما تقول: هذا ضارب، فهذا يعني: أنّ هناك ذاتاً ثبت لها هذا المبدأ وهو الضرب^(١)، فهناك موصوفٌ وله صفة؛ من قبيل قولنا: (قائم) فهو يعني: أنّ هناك شيئاً يتّصف بصفة القيام، وأحدهما متّحد مع الآخر، فإنّ زيدا قائم لا يعني أنّ زيدا في جهة، وقيامه في جهة أخرى، بل وجود زيد بحالة القيام صار منشأً لانتزاع القيام.

النحو الثاني: أنّ المشتقّ سواء كان اسم فاعلٍ أو مفعولٍ يراد منه معنى النسبة، لا معنى الصفة والموصوف، من قبيل ما يقال: إنّ (اللابن) لقبٌ لمن يبيع اللبن والحليب، أو تقول هذا (تامر) لمن له علاقة بالتمر، فالتامر واللابن اسم فاعل، أو تقول هذا الماء مُشَمّس - اسم مفعول - وهذا يعني: أنّ هناك موصوفاً وله صفة وهي اللبن، وهناك اتّحاد بين هذا الموصوف وهذه الصفة، وهذا الاتّحاد بين الصفة والموصوف في التامر ونحوه لا يعني وجود اتّحاد بين زيد والتمر، أو عندما تقول هذا مُشَمّس لا يعني أنّ هناك اتّحاداً بين الماء والشمس، وإنّما المراد: أنّ هذا الإنسان المتّصف بهذا الوصف، له نسبةٌ إلى التمر بأنّه يبيع التمر، وهي تسمّى ياء النسبة، كما تقول هذا عراقيّ، وياء النسبة تثبت: أنّ الموصوف له صفةٌ، وهو متّحدٌ مع تلك الصفة، ولا يعني: أنّ

(١) سواء قلنا: الذات داخلية في المشتقّ أم خارجة عنه، وسواء كان المشتقّ مركّباً أم بسيطاً.

زيداً الموصوف والعراقي الصفة متّحدان، بل المراد وجود نحو من العلاقة والارتباط بين زيد وبين هذه القطعة من الأرض التي تسمى العراق أو غيره. إذا اتّضحت هذه المقدمة نأتي إلى نظرية المحقق الدواني، وحاصلها: أنّنا حينما نقول: الله موجود، فهو بمعنى يختلف عن قولنا: الممكن موجود، لأنّ معنى (الله موجود) يراد به النحو الأوّل من استعمال المشتقّ وهو: أنّ هناك شيئاً متّصفاً بصفة القيام وبينهما اتّحاد، فيكون من قبيل قولك زيد قائم، مع اختلاف بالاتّحاد؛ لأنّ الواجب تعالى وجوده عين ذاته، أمّا زيد فليس القيام عين ذاته، إذن عندما نُطلق المشتقّ في الواجب لا نريد أن نقول: إنّّه تعالى منسوب إلى الوجود، بل نريد أن نقول: إنّّه عين الوجود. هذا في الواجب تعالى.

أمّا عندما نقول: الممكن موجود، الإنسان موجود، فالمراد به النحو الثاني من المشتقّ، أي: مُنتسب إلى الوجود، كما تقول: هذا عراقيّ، أي: مُنتسب إلى العراق، فحينما نقول: الإنسان موجود، أي: المنتسب إلى الوجود المرتبط بالوجود المحض، وهو الله سبحانه وتعالى.

وبهذا يتّضح: أنّ حمل الوجود على الواجب تعالى بمعنى يختلف عن حمل الوجود على الممكنات، وعليه تكون الأصالة في الواجب تعالى للوجود، أمّا في الممكنات فتكون الأصالة للماهيّة، لكن لا الماهيّة قبل تحقّقها في الخارج، بل الماهيّة التي لها الأصالة هي الماهيّة بعد انتسابها إلى الجاعل، فبعد أن تنتسب إلى الوجود وهو الحقّ سبحانه وتعالى، استحقّت أن يُنتزع منها مفهوم الوجود الاعتباريّ، فزيد بعد تحقّقه في الخارج، ننتزع منه مفهوم الوجود الاعتباريّ فنقول: زيد موجود.

ففي الممكنات يكون الوجود أمراً اعتباريّاً، والماهيّة هي الأصيلة، ومرادنا من (الماهيّة أصيلة) ليس الماهيّة بما هي هي، بل الماهيّة المنتسبة للجاعل والموجد.

فلفظ (الموجود) حينما يُطلق عليه تعالى، مشتقٌّ استعمل في معناه الوصفيّ، حيث تدلّ على تلبّس الواجب تعالى بالوجود، فيكون الوصف فيه تعالى عين الذات. وحينما يُطلق على الماهيات فهو مشتقٌّ استعمل في معنى النسبة كاللابن والتامر، حيث لا يدلّ على تلبّس الممكنات بالوجود، وإنّما يدلّ على انتسابها إلى الوجود الذي هو الواجب.

ونؤكد: أنّ المحقّق الدواني لم يدّع أصالة الماهية من حيث هي هي، بل ادّعى: أنّ الماهية أصيلةٌ إن كانت بحيث يُتنزع عنها الوجود، وهي بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تُسمّى عندهم بـ(الحيثية المكتسبة).

قال المحقّق الدواني في تفسير سورة الإخلاص: «المعنى المسمّى بالوجود، المعبر عنه في الفارسية بـ(هست) ومرادفاته، وهو الذي يصدق على ما يصدق عليه - أعم من أن يكون حقيقة الوجود أو أمراً آخر معروضاً له - أمرٌ اعتباريٌّ من المعقولات الثانية بديهيّ، ولما ثبت بالبرهان: أنّ ما ماهيته مغايرة للوجود، ممكن، ولا بدّ من انتهائه إلى ما يكون ماهيته عين الوجود، فلا جرم يكون ذلك أمراً قائماً بذاته غير عارض لغيره، ويكون هو حقيقة الوجود، ويكون وصف غيره بالوجود لا بواسطة كونه معروضاً له به، بل بواسطة انتسابه إليه. فإنّ صدق المشتقّ على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به. فإنّ صدق الحداد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته؛ على ما تقرّر في موضعه. وصدق المشمس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس. فبعد إمعان النظر يظهر: أنّ الوجود (الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود) هو أمرٌ قائم بذاته، وهو الواجب تعالى. وموجوديّة غيره عبارة عن انتسابه إليه، فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة، ومن غيرها المنتسبة إليها»^(١).

(١) الرسائل المختارة: ص ٥.

ونسب المحقق الدواني هذا القول إلى المتوغلين والمتعمقين في معرفته تعالى، وهم العرفاء الشاخون الذين لا يرون لغيره تعالى وجوداً، فيعتقدون أنه ليس في الدار غيره ديار. هذا هو الذي قصده المحقق الدواني من نسبة القول بالوحدة الشخصية إلى العرفاء الشاخين.

وقد أنكر صدر المتألهين صحة هذه النسبة في رسالة اتّصاف الماهية بالوجود، حيث قال: «ومنهم من قال: إنّ موجودية الأشياء الممكنة عبارة عن انتسابها إلى الوجود الحقيقي الواجبي، وهو موجود بنفسه من غير قيام حصّة من الوجود به. فالوجود جزئي حقيقي، والموجود مفهوم كلي صادق على ذلك الوجود وعلى المهيئات الممكنة، ومعيار ذلك ترتب الآثار على شيء. ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين، حاشاهم عن ذلك. وقد أبطلناه في كتبنا وحقّقنا مذهبهم في وحدة حقيقة الوجود بما لا مزيد عليه. على أنّنا ننقل الكلام إلى كيفية اتّصاف الماهية بذلك الانتساب الذي هو مناط موجودية الممكنات، فإنّ ثبوت هذا الانتساب للمهية - لأنّه نسبةٌ بينها وبين الوجود الواجبي - متفرّع على ثبوتها قبل هذا الانتساب أو الاتّصاف، فيحتاج إلى انتساب آخر على هذا التوجيه، فيعود التسلسل في الانتسابات.

وبالجملة موجودية المهية إن كانت عبارة عن ذلك الانتساب، يحتاج المهية في اتّصافها به وثبوته لها، إلى موجودية أخرى بانتساب آخر، فيتسلسل أعداد الموجودية، سواء عبّر عنها بالوجود أو بالانتساب أو بشيء آخر، سواء كان الوجود صفة انضمامية أو أمراً انتزاعياً مصدرياً.

على أنّ التفرقة ضرورية عند كلّ عاقل بين زيد وعمرو ووجودهما. وتحصيل مذهب العرفاء بهذا التوجيه، من قبيل الاستسمان بالورم^(١).

(١) مجموعة الرسائل التسعة لصدر المتألهين: ص ١٤.

والفرق بين قول المحقق الدواني وقول شيخ الإشراق القائل بأصالة الماهية: أنه على قول الدواني يكون حمل الوجود على الماهية للدلالة على انتسابها إلى الله تعالى، بينما يكون حمله عليها على قول شيخ الإشراق للدلالة على أصالتها.

مناقشة المصنّف

يوجّه المصنّف مناقشته صوب الشقّ الثاني من قول المحقق الدواني، وهو أصالة الماهية في الممكنات، وإلا فالشقّ الأوّل وهو أصالة الوجود في الواجب تعالى، لا إشكال فيه؛ لما تقدّم من إثبات أصالة الوجود في الواجب وفي الممكن.

وحاصل مناقشة المصنّف لهذا القول: أنّ المحقق الدواني يعترف بأنّ الماهية قبل الانتساب إلى الجاعل أمرٌ اعتباريٌّ، وعلى هذا نسأل المحقق الدواني: إنّ هذه الماهية التي كانت اعتباريةً قبل الانتساب إلى الجاعل، هل تختلف حالها بعد الانتساب عمّا كان حالها قبل الانتساب أم لم يختلف؟
بعبارةٍ أخرى: هل أضيف إليها بعد الانتساب شيءٌ أم لا؟

فإن قلت: إنّ هذه الماهية الاعتبارية حالها قبل الانتساب وبعد الانتساب لم يختلف، ومع ذلك صارت بعد الانتساب أصيلة، فهذا معناه الانقلاب المحال؛ لأنّ الماهية الاعتبارية بالرغم من كونها لم تختلف حالها قبل الانتساب، فما الفرق بين الماهية قبل الانتساب؟ فصيورتها بعد الانتساب أصيلة، من الانقلاب المحال.

وإن قلت: إنّ الماهية تختلف حالها بعد الانتساب عمّا كان حالها قبل الانتساب بمعنى أنّها أضيف إليها شيء، فنقول: إنّ ذلك الشيء الذي أضيف إلى الماهية هو الوجود، ولازمه أصالة الوجود الذي يفيضه البارئ تعالى على

الماهية؛ لأن الأمر يدور بين الوجود والماهية، فإذا ثبت أن أحدهما اعتباري، فالآخر هو الأصيل.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «على تقدير صحتها أمرٌ راجع إلى الواضع اللغوي»، فيه إشارة إلى عدم تسليم أخذ الذات في المشتق، وأن الحق أن المشتق له مبدأ يدل على الحدث، وهيئة تدل على نسبة اتحادية بين المبدأ وبين ذات هو الموصوف بالمبدأ، من دون أن تكون الذات مأخوذة في مفهوم المشتق.

ولا فرق بين المشتق ومبدئه في عدم أخذ الذات فيهما، وإنما الفرق بينهما: أن المشتق يدل بهيئته على نسبة الهووية والاتحاد، بخلاف المبدأ، إذ المبدأ إن كان هو المصدر - كما هو المشهور - فهو وإن كان له أيضاً هيئة تدل على النسبة إلا أن النسبة فيها ليست اتحادية، بل إنما هو الصدور أو الحلول أو القيام أو غيرها، مما لا يتم معها الحمل. وإن كان هو اسم المصدر، فليس له هيئة تدل على النسبة أصلاً. ولذلك قالوا: لا فرق بين المشتق ومبدئه، إلا أن الأول لا بشرط، والثاني بشرط لا.

• قوله قدس سره: «راجع إلى الوضع اللغوي أو غلبة الاستعمال»، قوله (راجع إلى الوضع اللغوي)، هو ظهور لغوي مستند إلى الوضع. أما قوله (غلبة الاستعمال) فهو ظهور انصرافي مستند إلى غلبة الاستعمال.

• قوله قدس سره: «وللوجود - كما تقدم - حقيقة عينية»، تقدم في المقدمة في ذيل قوله: «وقد تبين بما تقدم أولاً...» حيث قال قدس سره: «ونصدق بوجوده كذلك، لأن الموجودية نفسه» ومر أيضاً في صدر هذا الفصل.

• قوله قدس سره: «بل كون وجوده مقتضى ذاته»، هذا التعبير من المسامحات الكلامية التي يعتمد فيها على فهم المتدرب في العلوم، حيث إن

ظاهره هو كون الذات علّة لوجوده، ووجوده عينه، ولا يمكن أن يكون الشيء علّة لنفسه؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثامنة.

ومعنى (وجوده مقتضى ذاته) إنّها هو عدم كونه مقتضى غيره. فهو مثل: أنّك تقول في جواب من يعاتبك في فعل، ويقول لك: بإذن من فعلته؟ تقول: فعلته بإذني. ولا معنى لهذا القول إلا أنّ فعلك ليس منوطاً بإذن غيرك.

• قوله قدّس سرّه: «والاختلاف المذكور مصداقي لا مفهومي»، وذلك لأنّ أحد المصداقين مصداقٌ حقيقيٌّ لمفهوم الوجود، أي: يكون إسناد الوجود إليه إسناداً للشيء إلى ما هو له، وهو الوجود، والآخر مصداقٌ مجازيٌّ، يكون إسناد الوجود إليه إسناداً للشيء إلى غير ما هو له، وهي الماهية. كما أنّ الجريان في قولنا: (جرى الماء) و(جرى الميزاب) له معنى واحد، وإنّما الاختلاف في أنّ الماء متلبّس به حقيقةً، بخلاف الميزاب.

ويستفاد منه أيضاً: أنّ الاشتراك اللفظي في مصطلح الفلسفة هو الاختلاف والتباين.

• قوله قدّس سرّه: «كلّ ما يُحمل على حيثية الماهية»، احتراز بقيد الحمل عن كلّ ما يُسلب عن الماهية، وإن كان محمولاً في الظاهر كالعدم والإمكان. فقولنا (الإنسان معدوم) الموضوع فيه هو ماهية الإنسان التي يحكي عنها مفهوم الإنسان، وحمل المعدوم عليه لا يستلزم وجوده، لأنّ حمل المعدوم على الماهية في الحقيقة ليس إلا سلب الوجود.

• قوله قدّس سرّه: «ويردّه أنّ الانتساب المذكور إنّ استوجب»، هناك جواب آخر على المحقّق الدواني ذكره أحد المحقّقين وهو: «أنّ المراد بالانتساب إمّا الإضافة المقولية أو الإضافة الإشرافية.

أما الأولى: (وهي الإضافة المقولية) فمعناها إضافة الأشياء بمعناها

المقوليّ إلى الباري تعالى. فإمّا يكون تأصلها بوجودها في علم الباري تعالى - لأنّ المتضايدين متكافئان - فلا ماهيّة في الخارج والفرض تأصلها بالخارجيّة، إذ التّأصل - كما مرّ مسبقاً - هو ترتّب الآثار. وإمّا يكون تأصلها في الخارج أي: يكون معنى الانتساب بالإضافة إلى الباري بالإضافة المقوليّة هو وجود الأشياء خارجاً.

فأولاً: هذا الفرض يلازم الدور؛ لأنّ الفرض وجود النسبة بعد وجوده في الخارج؛ إذ نسبة الإضافة التكافؤ بين المنتسبين، فيلزم كون الشيء الذي هو في الخارج يكون في الخارج قبل أن يكون في الخارج. ثانياً: الإضافات اعتباريّة، فكيف يجعل الاعتبار (الذي هو خلاف الأصيل) الشيء أصيلاً.

وأما الثانية: (وهي الإضافة الإشرافيّة) فالإضافة عين المضاف، ومآل هذا إلى القول بأصالة الوجود، وأنّ وجود الممكنات من مراتب الوجود، وهو الربط بالوجود الإلهي^(١).

(١) شرح نهاية الحكمة للشيخ على الأردبيلي: ص ٣٣.

بحوث إضافية

١. قاعدة: كل نوع يتكرر فهو اعتباري

من القواعد التي استند عليها شيخ الإشراق في الاستدلال على أن مفهوم الوجود مفهوم اعتباري: قاعدة (كل نوع يتكرر فهو اعتباري) ولذا يكون من المناسب إعطاء لمحة إجمالية حول هذه القاعدة.

المراد بكلمة (نوع) في هذه القاعدة هو جميع المفاهيم العامة كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة ونحو ذلك. وتدعى هذه المفاهيم في الفلسفة والكلام بالأوصاف العقلية.

وتقريب هذه القاعدة بأننا لو فرضنا لهذه المفاهيم وجوداً مستقلاً في الخارج، فلا بد أن يلزم التسلسل؛ لأنه لو فرضنا أن لمفهوم الوجود في الخارج وجوداً آخر ما وراء الماهية، فحينئذ يطرح هذا السؤال: هل لهذا الوجود الآخر وجود؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، لتكرر السؤال ولزم التسلسل.

وهكذا الأمر في بقية المفاهيم كالإمكان، والوجوب، والوحدة، وسائر المفاهيم العامة، فلو فرضنا: أن مفهوم الإمكان موجود في الخارج، نسأل: هل لهذا الإمكان إمكان آخر؟ فلو كان الجواب بالإيجاب، وأن لمفهوم الإمكان إمكاناً آخر في الخارج، لتكرر السؤال السابق ويستمرّ لا إلى نهاية.

وللتخلص من الإشكال، ذهب بعض الحكماء إلى القول بأن المفاهيم العامة غير موجودة في الخارج، وإنما هي عبارة عن أوصاف عقلية، وعلى هذا الأساس صاغوا هذه القاعدة، وهي: أن المفاهيم العامة لو تحققت في الخارج، للزم التسلسل. وحيث إنه يلزم من وجوده في الخارج التسلسل لا إلى نهاية، وهو محال؛ فهو اعتبار عقلي لا غير.

مؤسس القاعدة

شهاب الدين السهروردي أول فيلسوف إسلامي طرح هذه القاعدة في آثاره، حيث شيد قاعدتين مهمتين لإثبات اعتبارية الطبائع العامة، هما:

١. كل نوع يتكرر فهو اعتباري.

٢. كل ما لا يجب تأخره عن الوجود فهو اعتباري.

وبخصوص القاعدة الأولى قال: «كل ما رأيت تكرر أنواعه متسلسلاً مترادفاً، فطريق التفصي ما قلت، فافهم وفتش كل كلام حتى لا يقع الأمر ذهنيّاً مأخوذاً ذاتاً عينية فتفضي إلى الباطل»^(١).

وقد نقل صاحب المواقف هذه القاعدة عن السهروردي وبحثها بالتفصيل^(٢).

لكن المحشي المعروف لكتاب شرح المواقف المولى حسن الحلبي، ذهب إلى القول بأن ذكر كلمة (نوع) في هذه القاعدة غير ضروري؛ لأن أي مفهوم لديه هذه الخصوصية، أي: ينبغي أن يكون اعتباراً عقلياً فقط، حيث قال: «لعل اعتبار النوع لمجرد التصور، وإلا فكل مفهوم يكون بتلك الحيثية يجب أن يكون اعتبارياً، نوعاً كان أو غير نوع»^(٣).

ثم أضاف أن المراد باعتبارية المفاهيم العامة ليس مجرد فرض عقلي وإنما هو اعتباري واقعي يحكي عن الواقع. ولا ريب في أن هناك تبايناً كبيراً بين الاعتبارات الفرضية والاعتبارات الواقعية النفس الأمرية.

صدر المتألهين وقاعدة (كل نوع يتكرر فهو اعتباري)

أطلق صدر المتألهين على هذه القاعدة: القاعدة الإشراقية، ونسبها إلى

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٢٦.

(٢) انظر: شرح المواقف: ج ١ ص ٣٨٦، حاشية الحلبي.

(٣) شرح المواقف: ج ١ ص ٣٦٨، حاشية الحلبي.

شيخ الإشراف شهاب الدين السهروردي، إلا أنه بعد أن قررها ذكر بعض الأمور التي تبطل القاعدة والتي تخصصها في بعض الموارد ولا تجعلها شاملة لجميع الموارد، ومن جملة تلك الموارد:

١. مفهوم الوجوب؛ حيث إن واجب الوجود عبارة عن الوجود الصرف والوجوب المحض القائم بذاته، على هذا الأساس يكون واجب الوجود أصلاً لجميع الحقائق ومبدأ جميع الموجودات.

وعلى أساس أن الذات غير مأخوذة في المشتق، فذات الواجب تعالى ليست إلا واجب الوجود. إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن القول بأن الوجوب مفهوم اعتباري عام؟

٢. مفهوم الوجود؛ من الأمور الأخرى التي تُزعزع بناء هذه القاعدة: مفهوم الوجود، حيث إن الوجود عبارة عن حقيقة أصيلة ذات مراتب، وبعض مراتبها في غاية الكمال وبعضها في نهاية الضعف، وهناك مراتب متوسطة كثيرة بين المرتبة العالية التي هي غاية الكمال والمرتبة السافلة التي هي نهاية الضعف. وقد صاغ المحقق السبزواري فكرة التشكيك في مراتب الوجود بلغة الشعر كالتالي:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم
مراتباً غنى وفقرًا تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف^(١)

من خلال ما تقدم يتضح معنى التشكيك في الحقيقة؛ لأن للوجود عرضاً عريضاً ومراتب كثيرة، مرتبته العالية هي ذات واجب الوجود القيوم بالذات، حيث لا يسري إلى ساحته المقدسة أي ضعف أو نقص. والمرتبة الدنيا للوجود والتي هي في غاية الضعف، عبارة عن اعتبار عقلي ومعنى رابطي ليس لديه

(١) شرح المنظومة، الحكمة: ص ١٧.

أيّ عين في الخارج. وعليه فالحقيقة الأصيلة ذات المراتب للوجود هي الأصل لجميع الموجودات، بحيث إنّ وجود أيّ موجود منبثق من أصل الوجود، ووجود الوجود نفسه منبثق من ذات الوجود.

كذلك النور حقيقة ذات مراتب، حيث يستضيء كلّ شيء بالنور، غير أنّ استضاءة النور نفسه تعود إلى نفس ذاته.

وإذا كان الأمر كذلك، كيف من الممكن أن يدّعي أحد بأن مفهوم الوجود وأمثاله كالوحدة والوجوب، من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية؟ هذا ما يشير إليه صدر المتألهين بقوله: «فإذا نكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود وإثباتها لعدميّته في الخارج، فلا تأثير لها فيما سوى ذلك، وبيان كونها اعتبارياً عقلياً، فيجب الاستعانة بغيرها. وقد مرّت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات، فعليك بحسن التأمل وقوّة التدبّر»^(١).

٢. قاعدة: كلّ ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري

هذه القاعدة لشيخ الإشراق، وهي قريبة من القاعدة الأولى؛ لذا نتعرّض لها باختصار:

حاصل هذه القاعدة: أنّ من خصوصيات الصفات الثبوتية للأشياء أنّها متأخرة عن موصوفها في الخارج، لأنّ الصفة في الخارج عبارة عن ثبوت شيء لشيء آخر. ومن الواضح: أنّ ثبوت شيءٍ لآخر متأخّر عن ذلك الشيء، وعلى هذا الأساس إذا تعذّر تأخر الصفة عن وجود الموصوف، فلن توجد تلك الصفة في الخارج، وإنّما ستكون عبارة عن أمر اعتباريّ يحلّ في الذهن فقط.

ولذا يقال: إنّ الطبائع العامّة كالوجود والإمكان والامتناع، هي صفات لن تنفصل عن موصوفاتها، لأنّ انفكاك الوجود أو الإمكان أو الامتناع عن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٦.

موصوفه، يستلزم الانقلاب في الذاتيات. وبذلك لا يتسنى تأخر هذه الصفات عن وجود موصوفها. وكلما تعذر تأخر الصفة عن وجود موصوفها، فلن توجد تلك الصفة في الخارج.

ويتحصّل ممّا تقدّم: أنّ الطبائع العامّة غير موجودة في الخارج، وإنّما هي أمور اعتبارية تحلّ في الذهن فقط.

وعليه فإنّ الدور الرئيس لقاعدة (كلّ ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري) هو إثبات اعتبارية الطبائع العامّة.

وهذا ما يُشير إليه شيخ الإشراق بقوله: «الإمكان والوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية. وإلاّ فالإمكان إن زاد فله وجود، فإن كان واجباً من غير نسبة فلا يوصف به غيره، وإن وجب بنسبته إلى الماهية فهو معلول ممكن وله إمكان، وكلّ ممكن، إمكانه قبل وجوده؛ إذ يقال: أمكن فوجد، لا: وجد فأمكن. فإذا كان إمكانه قبله، فليس هو، ويعود الكلام إليه كما سبق. وكذا الكلام في الوجوب ووجوب وجوده مستمراً، بل هو أمور ذهنية، والاعتبارات الذهنية لا حدّ لها دون الحقائق العينية المرتبة. فمن جملة المغالطات: أخذ الاعتبارات العقلية ذوات في الأعيان تبني عليها أمور»^(١).

وقد ذكرنا آنفاً: أنّ مؤسس هذه القاعدة هو الشيخ شهاب الدين السهروردي. ولكنّ منطوق القاعدة لم يرد في آثاره بالصورة التي ذكرناها، وإنّما يمكن استنباطه ممّا ذهب إليه في هذا المقام.

برهان دبيران الكاتبي على القاعدة

ذكر الكاتبي برهاناً آخر على قاعدة (كلّ ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري) وعدم انفكاك الوجوب والإمكان والامتناع عن موصوفاتها، وهذا

(١) التلويحات: ص ٢٥.

البرهان أقوى بكثير من برهان السهروردي، حيث يقول: «وثبت الإمكان للممكن واجب، وإلا لجاز زواله عنه، فيجوز أن ينقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً»^(١).

ويقول العلامة الحلي في شرح هذه العبارة: «أقول: كل واحد من النسب الثلاث (أعني نسبة الوجوب والإمكان والامتناع) لا يمكن انفكاكها عما نُسب إليه؛ لامتناع انقلاب الشيء من الإمكان الذاتي أو الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي أو غيره، وكذا لا يمكن انتقاله من الوجوب بالذات إلى غيره من النسب، وهذا حكمٌ ضروريٌّ»^(٢).

ويمكن صياغة هذا البرهان بصورة مفصلة هي: لو جاز تأخر وانفكاك النسب الثلاث (الوجوب والإمكان والامتناع) عن موصوفاتها، لاستلزم الانقلاب في الذاتيات. والانقلاب في ذاتيات الشيء، باطل ومحال بالضرورة؛ كما لو فرضنا تأخر الإمكان الذاتي عن الممكن بالذات وتحقق متأخراً وبشكل زائد عن موصوفه، لانبثق السؤال التالي: كيف يمكن تحقق الممكن بالذات بدون الإمكان الذاتي، ولو في آن واحد؟

للإجابة عن هذا السؤال يقال: الممكن بالذات بدون صفة الإمكان إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات، ولا ريب في أنّ الأخذ بأيّ مورد من هذين الموردين يستلزم الانقلاب في ذاتيات الشيء، والانقلاب في ذاتيات الشيء باطل ومحال بالضرورة.

وبناء على استحالة الانقلاب في ذاتيات الشيء، لا يجوز تأخر صفات مثل الإمكان والوجود والامتناع عن موصوفاتها. ولو جعلنا هذه النتيجة صغرى لقياس، وجعلنا قاعدة شيخ الإشراق القائلة باعتبارية الصفات التي يمتنع تأخرها

(١) إيضاح القاصد من حكمة عين القواعد: ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق.

عن وجود موصوفها، كبرى القياس، لأنتج ما يلي: إنَّ الإمكان والوجود والامتناع وأية صفة من هذا القبيل، هي من الصفات الاعتبارية.

قال الأيجي في المواقف في هذا المقام: «ويكفي في الاستدلال على كون الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً، امتناع تأخره عن وجود الموصوف، ولا شبهة في أنَّ الإمكان أو الوجود يمتنع تأخره عن وجود موصوفه. وكلَّ صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها، بل يجب تأخرها عنه. ويكون هذا الدليل مطّرداً في كلِّ صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحادث ونظائره»^(١).

٣. المشتق ومبدأ الاشتقاق

إنَّ الاختلاف بين المشتق ومبدأ الاشتقاق: هو عبارة عن الاختلاف بين العرض والعرضي، فكما أنَّ التفاوت بين العرض والعرضي في اعتبار لا بشرط واعتبار بشرط لا، كذلك التفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق في التفاوت في هذين الاعتبارين أيضاً.

فالتفاوت بين الضرب والضارب أو النطق والناطق، يتلخص في اعتباري بشرط لا ولا بشرط؛ لأنَّ الضرب أو النطق أو أيَّ مبدأ اشتقاق، ليس بإمكانه أن يقع محمولاً، في حين يقع الضارب أو الناطق أو أيَّ مشتق آخر محمولاً.

ويمكن القول: إنَّ التفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق، كالتفاوت بين الجنس والمادة أو الفصل والصورة، أي: في اعتبار بشرط لا ولا بشرط.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ اعتبار لا بشرط في الجنس وكذلك اعتبار بشرط لا في المادة من جملة الاعتبار الواقعية، وليس من الاعتبار التي يعتبرها المعبر، والتي لا واقعية لها.

إذن هناك تفاوت جوهري بين الاعتبار الواقعي والاعتبار الذهني، لأنَّ

(١) المواقف (مع شرح الجرجاني): ج ١ ص ٣٨٦.

الاعتبارات الذهنية تابعة للأشخاص، في حين تعدّ الاعتبارات الواقعية سلسلة من الواقعيّات غير التابعة للذهن وليست من نتاجه.

فلا يعدّ التفاوت بين المشتقّ ومبدأ الاشتقاق مجرد تفاوت لفظي، لأنّ التفاوت بين العرض والعرضيّ تفاوت واقعيّ.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ المشتقّ في معناه الواقعيّ والحقيقيّ ليس سوى طبيعة وصفية بسيطة، ولهذا لا تؤخذ الذات في المشتقّ عند أهل التحقيق ولا يؤخذ مفهوم الشيء ولا يعتبر في المشتقّ أيضاً.

ويعترف علماء أصول الفقه بهذه الحقيقة أيضاً، فقد انبروا لإثبات بساطة المشتقّ بمختلف البراهين. وقطع بعض هؤلاء شوطاً في هذه المسألة، بحيث أزال عنها طابعها الفلسفيّ، وحوّلها إلى مسألة لغويّة ولفظيّة^(١).

وبحث الآخوند الخراساني هذه المسألة أيضاً في كتاب (كفاية الأصول) إلّا أنّه لم يخرج فيها عن حدود المباحث العقلية.

وأول من واجهها مواجهة جادة، وأقام البراهين المحكّمة على إثباتها: هو السيّد الشريف. فهذا الحكيم المحقّق يقول بأنّ مفهوم الشيء لا يمكن أن يؤخذ أو يعتبر في مفهوم المشتقّ قط، لأنّنا لو أخذنا مفهوم الشيء في مفهوم الناطق مثلاً، يلزم أن يدخل العرض العامّ في الفصل الجوهرية. والدليل على ذلك: أنّ مفهوم الشيء مفهوم عامّ عرضيّ، في حين يعدّ مفهوم النطق بالنسبة إلى نوع الإنسان مفهوماً ذاتياً وجوهرياً. وإذا كان الفصل الجوهرية للإنسان (أي: الناطق) مركّباً من الشيء والنطق، يلزم تنزّل الفصل عن مقام الجوهرية، والسقوط إلى مرحلة العرض العامّ.

يقول المحقّق الشريف في برهان آخر: لو كان مفهوم الشيء في المشتقّ مأخوذاً

(١) لمزيد من المعلومات راجع: أجود التقريرات، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ٧٧.

ومعتبراً، للزم تبدل مادة الإمكان الخاص في القضايا إلى ضرورة ذاتية. فلو كان مفهوم الضاحك (وهو مفهوم مشتق) مركباً من الشيء والضحك، ينبغي القول بأن الشيء الذي لديه صفة الضحك هو موجود إنساني، ولو حملنا الضاحك بهذا المفهوم التركيبي على الإنسان، فمعنى هذا أننا حملنا الإنسان على الإنسان، في حين يعدّ هذا النوع من الحمل حمل الشيء على نفسه. ومن المعلوم: أن حمل الشيء على نفسه يؤلف قضية ضرورية ذاتية. وعلى هذا الغرار أيضاً، لو أخذ أحد بمفهوم الشيء في المشتق واعتبره، فلا بد أن يواجه مشكلة كبيرة، وهي تبديل مادة الإمكان الخاص إلى ضرورة ذاتية^(١).

وجاء المحقق هادي السبزواري بشيء جديد على صعيد المشتق ضمن تأييد وإكمال براهين المحقق السيد الشريف فقال: «وأيضاً لزم حينئذ دخول النوع في الفصل، وهذا أسد وأحكم، ممّا جعله السيد رحمه الله تالياً...»^(٢). ومعنى ذلك: لو أخذ مفهوم الشيء في المشتق للزم دخول النوع في الفصل، فيلزم دخول مفهوم الإنسان - الذي هو النوع - في مفهوم الناطق، الذي هو الفصل.

واستدل العلامة الدواني وبهمنيار على الاتحاد بين المشتق ومبدأ الاشتقاق بما حاصله: النفس الناطقة بمجرد أن تدرك البياض - مثلاً - في الخارج، تحكم بأن البياض أبيض دون أن تبحث حاجة العرض إلى موضوع. وهذا ما يمكن أن يكون دليلاً على وحدة البياض والأبيض في الواقع. أمّا استدلال بهمنيار بهذا الشأن فيما يلي: لو فرضنا: أن الحرارة بإمكانها أن تكون قائمة بذاتها في الخارج، فلا بد أن نقول بأن الحرارة حرارة وحارة

(١) انظر: قواعد كلي (بالفارسية): ج ٢ ص ٢٨٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٤٢، الحاشية رقم (١).

أيضاً. ولو فرضنا: أنَّ البياض في عالم الخارج قائم بذاته، فلا بدَّ أن نقول بأنَّ البياض بياض وأبيض.

ونقل السبزواري رأيي الدواني وبهمنيار بالقول: «العلامة الدواني تمسك في الاتحاد بأنَّ النفس إذا أدركت البياض، حكمت بأنَّه أبيض قبل أن تروى وتتفطن بأنَّه عرض، ولا بدَّ له من موضوع، فنفس البياض أبيض. وبهمنيار يقول: إن كانت الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة وحارة جميعاً»^(١).

ومعنى كلام هذين الحكيمين: أنَّ حاجة العرض إلى الموضوع، أو مبدأ الاشتقاق إلى المشتق، بمثابة خصوصية وجودية للعرض. أمّا إذا تجاهلنا هذه الخصوصية، فحينذاك لا يبقى أيّ تفاوت في مقام الذات بين العرض والعرضي، أو بين المشتق ومبدأ الاشتقاق. وبتعبير آخر: ما هو أبيض في الواقع هو البياض. فتاب الفيل مثلاً، أبيض في العرف العام، غير أنَّ بياض ناب الفيل ناشئ من كونه ذا بياض. وبما أنَّ البياض أبيض بالذات، فكُل ما لديه بياض فهو أبيض، ولو شاء أحد إدراك هذه المسألة بوضوح، فمن الضروري أن يطّلع على التفاوت بين المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري.

والمضاف الحقيقي في الواقع ليس سوى حقيقة الإضافة، في حين أنَّ المضاف المشهوري: عبارة عن الشيء الذي تُحمل عليه حقيقة الإضافة. فيقال مثلاً: إنَّ حقيقة الأبوة هي النسبة المتكررة التي تؤلّف حقيقة الإضافة من جهة، وتعدّ مضافاً حقيقياً من جهة أخرى، في حين يعدّ الشخص الفلاني الذي لديه إضافة الأبوة بالنسبة إلى شخص آخر مضافاً مشهورياً، وهو الأب في العرف العام. فشخص الأب موجود جوهري، لا يمكن أن يعدّ حقيقة مضافة. غير أنَّه يعدّ مضافاً مشهورياً، أو ما يعرف بالأب في العرف العام؛ نظراً لكونه

(١) شرح المنظومة: ص ٢٤٦.

معروض الأبوة.

ويرى البعض أنّ لأرسطو نفس وجهة النظر هذه، وأنّه قد بحث المقولات تحت عنوان مشتقاتها. أي: إنّ فلسفة أرسطو قد بحثت مقولة كيف تحت عنوان المتكّيف، ومقولة الكم تحت عنوان المتكّم، والمقولات الإضافية أو الأعراض النسبية تحت عنوان المضاف.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من القول بأنّ أرسطو يذهب إلى القول باتّحاد المشتقّ ومبدأ الاشتقاق.

وعبر المحقّق السبزواري عن هذا الرأي المنسوب إلى أرسطو وقال: «ربّما يقال: إنّ المعلّم الأوّل ومترجمي كلامه، عبّروا عن المقولات بالمشتقات ومثّلوا بها، ولولا الاتّحاد لم يصحّ ذلك التعبير»^(١).

(١) شرح المنظومة: ص ٢٤٤.

آثار ونتائج أصالة الوجود واعتبارية الماهية

- (١) كل ما يُحمل على الماهية فهو بالوجود
 - (٢) الوجود لا يتّصف بشيء من أحكام الماهية
 - (٣) الوجود لا يكون جزءاً لشيء
 - (٤) ما يلحق الوجود من صفات ومحمولات غير خارجة عنه
 - (٥) الوجود ينقسم إلى ما بالذات وما بالعرض
 - (٦) الوجود عارض الماهية
 - (٧) في ملاك صدق القضايا وكذبها
 - (٨) الشيئية مساوقة للوجود
 - (٩) حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود
 - (١٠) حقيقة الوجود يستحيل أن تحلّ في الذهن
- بحوث تفصيلية
١. في معنى أنّ الماهية موجودة بالعرض
 ٢. في الفرق بين الأعيان والثابتات الأزلية

يتفرّع على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة:

أولاً: أنّ كلّ ما يُحمل على حيثيّة الماهيّة فإنّما هو بالوجود، وأنّ الوجودَ حيثيّةً تقيديّةً في كلّ حملٍ ماهويٍّ؛ لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلّة هالكّة لا تملك شيئاً؛ فثبوت ذاتها وذاتيّاتها لذاتها بواسطة الوجود. فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي، لم تكن إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، لكنّ ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار - ومعناه: أنّ الوجودَ غير مأخوذٍ في حدّها - لا يُنافي حملها عليها، خارجاً عن حدّها، عارضاً لها، فلها ثبوتٌ ما، كيفما فرضت.

وكذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهيّة، كمفهوم الماهيّة العارضة لكلّ ماهيّة، والزوجيّة العارضة لماهيّة الأربعة، تثبّت لها بالوجود لذاتها، وبذلك يظهر: أنّ لازم الماهيّة بحسب الحقيقة، لازم الوجودين الخارجيّ والذهنيّ، كما ذهب إليه الدواني.

وكذا لازم الوجود الذهنيّ كالنوعيّة للإنسان، ولألزم الوجود الخارجيّ كالبرودة للثلج، والمحمولات غير اللازمة كالكتابة للإنسان، كلّ ذلك بالوجود.

وبذلك يظهر: أنّ الوجودَ من لوازم الماهيّة الخارجيّة عن ذاتها. وثانياً: أنّ الوجودَ لا يتّصف بشيءٍ من أحكام الماهيّة، كالكلّيّة والجزئيّة والجنسيّة والنوعيّة والفصليّة والعرضيّة الخاصّة والعامة، والجوهريّة والكميّة والكيفيّة وسائر المقولات العرضيّة؛ فإنّ هذه

جميعاً أحكاماً طارئة على الماهية من جهة صدقها وانطباقها على شيء، كصدق الإنسان وانطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد، أو من جهة اندراجها تحت شيء، كاندراج الأفراد تحت الأنواع، والأنواع تحت الأجناس، والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقاً على شيء، ولا اندراجاً تحت شيء ولا صدقاً ولا حملاً ولا ما يشابه هذه المعاني. نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم.

ومن هنا يظهر: أنّ الوجود يساوق الشخصية.

ومن هنا يظهر أيضاً: أنّ الوجود لا مثل له؛ لأنّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهية النوعية، ولا ماهية نوعية للوجود.

ويظهر أيضاً: أنّ الوجود لا ضد له؛ لأنّ الضدين - كما سيأتي - أمران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف، والوجود لا موضوع له ولا جنس له، ولا له خلاف مع شيء.

وثالثاً: أنّ الوجود لا يكون جزءاً لشيء؛ لأنّ الجزء الآخر والكل المركّب منهما، إن كانا هما الوجود بعينه، فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه، وإن كان أحدهما أو كلاهما غير الوجود، كان باطلاً الذات، إذ لا أصيل غير الوجود، فلا تركيب.

وبهذا البيان يثبت: أنّ الوجود لا جزء له، ويتبين أيضاً: أنّ الوجود بسيط في ذاته.

ورابعاً: أنّ ما يلحق الوجود حقيقة - من الصفات والمحمولات -

أمرٌ غير خارجٍ عن ذاته؛ إذ لو كانت خارجةً، كانت باطلة.
وخامساً: أنَّ للموجود من حيث اتّصافه بالوجود، نحو انقسامٍ إلى ما بالذات وما بالعرض، فالوجود موجودٌ بالذات؛ بمعنى أنّه عينٌ نفسه، والماهية موجودةٌ بالعرض؛ أي: إنّها ليست متّصفةً بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها - وإن كانت موجودةً بالوجود حقيقةً - قبالة ما ليس بموجود بالوجود.

وسادساً: أنَّ الوجود عارضٌ للماهية؛ بمعنى أنَّ للعقل أن يُجرّد الماهية عن الوجود، فيعقلها وحدّها من غير نظرٍ إلى وجودها، فليس الوجود عينها ولا جزءاً لها. ومن الدليل على ذلك: جواز سلب الوجود عن الماهية، واحتياج اتّصافها به إلى الدليل، وكونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم؛ ولو كان الوجود عينها أو جزءاً لها، لما صحّ شيءٌ من ذلك.

والمغايرة - كما عرفت - عقلية، فلا تُنافي اتّحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً، فليس هناك إلّا حقيقةً واحدةً هي الوجود؛ لمكان أصالته واعتباريّتها. فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف، من غير أن يزيد على الوجود شيءٌ. وهذا معنى قولهم: «إنّ الماهيات أنحاء الوجود». وإلى هذا الاختلاف يؤوّل ما بين الماهيات الموجودة - من التميّز والبينونة - واختلاف الآثار، وهو معنى قولهم: «إنّ الماهيات حدود الوجود». فذات كلّ ماهية موجودة حدٌّ لا يتعداه وجودها، ويلزمه سلوبٌ بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الإنسان الموجودة مثلاً، حدٌّ لوجوده، لا يتعداه وجوده إلى

غيره، فهو ليس بفرس وليس ببقر، وليس بشجر، وليس بحجر، إلى آخر الماهيات الموجودة المباشرة للإنسان.

وسابعاً: أن ثبوت كل شيء - أي نحو من الثبوت فرض - إنما هو لوجود هناك خارجي يطردُ العدم لذاته؛ فالتصديقات النفس الأمرية التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن مطابق ثابتٌ نحواً من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية.

توضيح ذلك: أن من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج (نحو: الإنسان موجود، والإنسان كاتب) ومنها ما له مطابق في ذهن (نحو: الإنسان نوع، والحيوان جنس) ومنها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج ولا في ذهن، كما في قولنا: «عدم العلة علة لعدم المعلول»، و«العدم باطل الذات»؛ إذ العدم لا تحقق له في خارج ولا في ذهن، ولا لأحكامه وآثاره. وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقةً لنفس الأمر، فإنّ العقل إذا صدّق كون وجود العلة علةً لوجود المعلول، اضطرّ إلى تصديق أنه ينتفي إذا انتفت علته، وهو كون عدمها علةً لعدمه، ولا مصداق محقق للعدم في خارج ولا في ذهن؛ إذ كل ما حلّ في واحدٍ منهما فله وجود.

والذي ينبغي أن يُقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: إنّ الأصل هو الوجود الحقيقي وهو الوجود، وله كل حكم حقيقي. ثم لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً، باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يُحمل على الوجود والماهية وأحكامهما جميعاً، ثم توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً

ثانياً، بحملٍ مطلقٍ الثبوتِ والتحقيقِ على كلِّ مفهومٍ يضطرُّ إلى اعتباره بتبعِ الوجودِ أو الماهيةِ، كمفهومِ العدمِ والماهيةِ، والقوَّةِ والفعلِ، ثم التصديقِ بأحكامها.

فالظرفُ الذي يفرضُه العقلُ لمطلقِ الثبوتِ والتحقيقِ بهذا المعنى الأخيرِ هو الذي نسميه نفسَ الأمرِ، ويسعُ الصوادرُ من القضايا (الذهنية والخارجية)، وما يصدِّقه العقلُ ولا مطابقَ له في ذهنٍ أو خارجٍ. غيرَ أنَّ الأمورَ النفسَ الأمريةَ، لوازمٌ عقليةٌ للماهياتِ متقرَّرةٌ بتقرُّرها، وللکلامِ تتمَّةٌ ستمرُّ بك إن شاء الله تعالى.

وقيلَ: المرادُ بالأمرِ في نفسِ الأمرِ: عالمُ الأمرِ، وهو عقلٌ كلِّيٌّ فيه صورُ المعقولاتِ جميعاً. والمرادُ بمطابقةِ القضيةِ لنفسِ الأمرِ: مطابقتها لما عنده من الصورةِ المعقولةِ.

وفيه: أنَّ الكلامَ منقولٌ إلى ما عنده من الصورةِ المعقولةِ، وهي صورةٌ معقولةٌ تقتضي مطابقتها فيما وراءها تطابقه.

وقيلَ: المرادُ بنفسِ الأمرِ: نفسُ الشيءِ. فهو من وضعِ الظاهرِ موضعَ الضميرِ؛ فكونُ العدمِ مثلاً باطلَ الذاتِ في نفسِ الأمرِ، كونه في نفسه كذلك.

وفيه: أنَّ ما لا مطابقَ له في خارجٍ ولا في ذهنٍ، لا نفسيةً له حتى يطابقها هو وأحكامه.

وثامناً: أنَّ الشيئيةَ مساوقةٌ للوجودِ، فما لا وجودَ له لا شيءيةً له. فالمعدومُ من حيثٍ هو معدومٌ، ليس بشيءٍ.

ونُسبَ إلى المعتزلةِ: أنَّ للماهياتِ الممكنةِ المعدومةِ شيءيةً في

العدم، وأنَّ بينَ الوجودِ والعدمِ واسطةً يسمونها الحال. وعرفوها بصفة الموجودِ التي ليست موجودةً ولا معدومةً، كالأصاحكيَّة والكاتبِيَّة للإنسان، لكنَّهم ينفون الواسطةَ بينَ النفي والإثبات، فالمنفيُّ هو المحالُّ، والثابتُ: هو الواجب والممكنُ الموجودُ والممكنُ المعدوم، والحالُ: التي ليست بموجودةٍ ولا معدومة.

وهذه دعاوٍ يدفعها صريحُ العقل، وهي بالاصطلاح أشبهُ منها بالنظراتِ العلميَّة، فالصفحُ عن البحثِ فيها أولى.

وتاسعاً: أنَّ حقيقةَ الوجودِ بما هي حقيقةُ الوجودِ، لا سببَ لها وراءها، أي: إنَّ هويَّته العينيَّة التي هي لذاتها أصيلةٌ موجودةٌ، طاردةٌ للعدم، لا تتوقَّف في تحقُّقها على شيءٍ خارجٍ من هذه الحقيقة - سواءَ كانَ سبباً تاماً أو ناقصاً - وذلك لمكانِ أصالتها وبطلانِ ما وراءها. نعم، لا بأسَ بتوقُّفِ بعضِ مراتبِ هذه الحقيقة على بعض، كتوقُّفِ الوجودِ الإمكانِيِّ على الوجودِ الواجبيِّ، وتوقُّفِ بعضِ الممكناتِ على بعض.

ومن هنا يظهرُ: أنَّ لا مجرى لبرهانِ اللَمِّ في الفلسفة الإلهيَّة الباحثة عن أحكامِ الموجودِ من حيث هو موجود.

وعاشراً: أنَّ حقيقةَ الوجودِ حيثُ كانت عينٌ حيثيَّة ترتبُ الآثار، كانت عينٌ خارجيَّة، فيمتنعُ أن تحلَّ الذهنَ فتبدَّلَ ذهنيَّة لا تترتَّب عليها الآثار؛ لاستلزامه الانقلابَ المحالَّ، وأمَّا الوجودُ الذهنيُّ الذي سيأتي إثباته - إن شاء الله - فهو من حيث كونه يطرُد عن نفسه العدم، وجودٌ خارجيٌّ مترتَّب عليه الآثار، وإنما يُعدُّ ذهنيّاً لا تترتَّب عليه الآثار بقياسه إلى المصداقِ الخارجيّ الذي بحذاءه.

فقد بان: أنَّ حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها، كالماهيات الموجودة
في الخارج التي لها صورة عقلية.
وبان أيضاً: أنَّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست
نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.
وتبين بما تقدّم أيضاً: أنَّ المفهوم إنما يكون ماهية إذا كان له
فردٌ خارجيٌّ يقومُ وتترتبُ عليه آثاره.

الشرح

في هذا المقطع نتعرض إلى نتائج أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي:

(١) كل ما يُحمل على الماهية فهو بالوجود

مفاد هذه النتيجة من نتائج أصالة الوجود واعتبارية الماهية: أن كل شيء يُحمل على الماهية مطلقاً إنَّما هو للوجود أولاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض. وهذه النتيجة تبني على المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: الأصيل هو الوجود، وأن الماهية أمر اعتباري، وهي في حدِّ نفسها معدومة وخالية حتَّى من الوجود، وأنَّها عدمٌ محض بالحمل الشائع، ولا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج.

بعبارة أخرى: إذا لم يُفَضَّ الوجود على الماهية فهي معدومة، وعلى هذا فوجود الماهية بالعرض والمجاز.

وهذه المقدمة هي نتيجة القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

المقدمة الثانية: المعدوم لا يملك شيئاً، ولا يوصف بشيء.

وهذه المقدمة بديهية؛ لأنَّ الشيء لا بدَّ أن يكون موجوداً لكي يوصف بشيء، والمعدوم لا يمكن أن يوصف بشيء، بل يُسلب عنه كل وصف.

المقدمة الثالثة: معنى حمل شيء على شيء: هو اتِّصاف الموضوع بالمحمول، أي: إنَّ الموضوع مالك للمحمول وواجد له.

والنتيجة المترتبة على هذه المقدمات: هي أن كل ما يُحمل على الماهية وتوصف به، فهو بواسطة الوجود.

فما لم يكن عندنا وجود، لا يمكن أن يكون عندنا ماهية. فبناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، تُنتزع ماهية الإنسان - مثلاً - من وجود الإنسان،

فإذا لم يكن منشأ الانتزاع (وهو وجود الإنسان) متحققاً بالخارج، فلا يمكن أن يكون الأمر المنتزع منه (وهو الماهية) متحققاً.

وذلك من قبيل أننا نتزع الفوقية إذا كان عندنا سقف متحقق بالخارج، فإذا لم يكن السقف متحققاً في الخارج، فلا يمكن أن نتزع منه الفوقية. فمع عدم وجود سقف للغرفة، لا يمكن انتزاع الفوقية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الماهية؛ لأن الماهية بناءً على اعتباريتها هي أمر انتزاعي من الوجود، ومع عدم الوجود فلا يمكن أن يتحقق ذلك الأمر الانتزاعي لكي يُحمل عليه محمول؛ لأن الحمل هو ثبوت شيء لشيء، وبناءً على القاعدة الفلسفية التي تقول: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلكي يُحمل شيء على الماهية يجب أن تكون الماهية موجودة ومتحققة بالخارج، ومن الواضح: أن الماهية في حدّ نفسها معدومة ولا توجد إلا بواسطة الوجود.

وبذلك يتضح: أن كل حمل ماهوي إنما يكون بواسطة الوجود، وإذا نُسب المحمول إلى الماهية فإنه يُنسب بالعرض، كما أنه إذا نُسب الوجود إلى الماهية فإنه ينسب بالعرض.

فما يُحمل على الماهية فهو محمول أولاً وبالذات على الوجود (أي: وجود الماهية)، وبالعرض يُحمل على الماهية.

ولكن يُشترط في ذلك: أن لا تكون المحمولات على الماهية أموراً سلبية؛ لأنه لو كان المحمول أمراً سلبياً، فلا يُحمل على الوجود، بل الأمور السلبية تُسلب عن الوجود.

ولتوضيح المطلب بشكل أدق نقول: إن القضايا تارةً مشروطة وأخرى حينية ظرفية، والمراد من القضية المشروطة: أن يكون الوجود قيداً في الموضوع. فإن لم يكن الوجود قيداً في الموضوع فلا يُحمل عليه المحمول، من قبيل قولنا: (الإنسان كاتب) والمراد الكتابة بالفعل أي: الإنسان بوجوده الخارجي كاتب،

فهنا الموضوع وهو الإنسان لكي يُحمل عليه الكاتب، لابد أن يقيّد الموضوع بالوجود، أي: الإنسان الموجود كاتب بالفعل، وهذه القضية تُسمى قضية مشروطة، بمعنى: أن يكون الوجود قيداً في الموضوع وهو الماهية. وأمّا إذا لم يكن الوجود متحققاً، فلا يمكن أن يُحمل عليه ذلك الحمل، فلا يصحّ أن نقول: الإنسان موجود. هذا في القضية المشروطة.

أمّا القضية الحينية: فهي التي لا يكون الوجود فيها قيداً في الموضوع، لكن لابد من أن يكون الوجود متحققاً لكي يصحّ الحمل، من قبيل قولنا: الإنسان إنسان، فلا نحتاج إلى تقييد الموضوع بالوجود؛ لأنّ الحمل في قضية الإنسان إنسان حمل أوّلي، وفي الحمل الأوّلي لا نحتاج إلى تقييد الموضوع بالوجود، ولكنّ الوجود إذا لم يكن متحققاً فلا يمكن أن يُحمل على الإنسان إنسان؛ لأنّه مع عدم الوجود لا إنسان حتّى نقول: إنسان أو ليس بإنسان.

بعبارة أخرى: في القضية المشروطة، لابد من اعتبار الوجود قيداً في الموضوع، أمّا في القضية الحينية والظرفية فلا نحتاج إلى اعتبار الوجود، ولكنه أيضاً لا يمكن اعتبار عدم الوجود، بل عدم الاعتبار، أي بلحاظ الذهن: لا يعتبر الوجود ولا عدم الوجود، ولكن بلحاظ الواقع: الإنسان مع الوجود يكون إنساناً.

إذن في القضية الحينية، نحن نحتاج إلى الوجود ولكن ثبوتاً لا إثباتاً، أمّا في القضية الشرطية فنحتاج إلى الوجود ثبوتاً وإثباتاً، أي: أن يُلاحظ في موضوع القضية.

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ المصنّف حينما يقول: إنّ كلّ حمل على الماهية فهو بالوجود، فهل مراده من ذلك القضية المشروطة أم القضية الحينية؟

الجواب: مراد المصنّف من ذلك هو بنحو القضية الحينية، لا القضية المشروطة، وهو الذي يعبر عنه في الفصلين الأوّل والثالث من المرحلة الرابعة

بقوله: «مع الوجود لا بالوجود» بمعنى: أن المحمول إنما يكون ضرورياً للموضوع حين كونه موجوداً، أي: مادام موجوداً، لا أنه ثابت لوجود الموضوع، ويُنسب إلى ذات الموضوع بواسطته، حتى يكون إسناد المحمول إلى ذات الموضوع من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له، ولا أن وجود الموضوع علة لثبوت المحمول، ولا أن الموضوع هي الذات المقيّدة بالوجود، فلا يؤخذ الوجود في الموضوع لا بنحو الحيثية التعليلية ولا التقييدية، وإنما هو من قبيل الظرفية الحينية؛ وذلك لأنّ المحمول إذا كان محمولاً على حيثية الماهية، فالموضوع له إنما هو نفس الماهية، لا الماهية بقيد الوجود أو بشرطه. ولكن لما كانت الماهية في نفسها اعتبارية، احتاجت إلى الوجود لتحقيقها؛ فالوجود إنما يحتاج إليه لثبوت الموضوع، وأما ثبوت المحمول للموضوع بعد ثبوت الموضوع فلا يحتاج إلى الوجود.

يدلّ على ذلك قوله قدّس سرّه: «فالماهية وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن إلّا هي، لا موجودة» وكذا قوله في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة: «فالحوانية ذاتية للإنسان ضرورية له مادام موجوداً، ومع الوجود، ولولاها لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان» وكذا في ذيل الفصل الثالث من المرحلة الرابعة: «كقولنا: كلّ إنسان إنسان بالضرورة أو حيوان أو ناطق بالضرورة؛ فإنّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود».

الأُمُور التي تُحمَل على الماهية

تعرّض قدّس سرّه لجميع أقسام المحمول التي تُحمَل على الماهية بواسطة الوجود، والمراد من الماهية هي مصاديق الماهية، كالإنسان والبقر والسماء... وليس المراد من الماهية مفهوم الماهية كما تقدّم، فهذه الماهية كماهية الإنسان لها ستة أقسام من المحمولات:

القسم الأول: المحمول الذاتي للماهية، أي: الذاتي المنطقي - أعم من الذات والذاتي الفلسفي - وهو تمام الذات من قبيل قولنا: الإنسان إنسان، فإنه حمل للذاتي على الذات.

القسم الثاني: المحمول الذاتي الذي هو جزء الذات، من قبيل قولنا: الإنسان حيوان، أي: حمل الجنس على النوع، أو حمل الفصل على النوع، كقولنا: الإنسان حيوان، أو الإنسان ناطق.

القسم الثالث: المحمول العرضي على الماهية. والعرضي على أقسام أيضاً:

١. عرضي لازم للوجودين (الذهني والخارجي) أي: لازم للماهية أينما تحققت، سواء كانت في الذهن أو كانت في الخارج؛ من قبيل الزوجية للأربعة، فالزوجية ملازمة للأربعة، سواء كانت الأربعة في الخارج أو كانت في الذهن.
٢. عرضي لازم للوجود الذهني، من قبيل قولنا: الإنسان نوع، فهذه النوعية لازمة للإنسان الذهني، وليس للإنسان الخارجي؛ لأن الإنسان الخارجي ليس بنوع، بل هو فرد، فزيد في الخارج فرد وليس نوعاً.

٣. عرضي لازم للوجود الخارجي، من قبيل الحرارة بالنسبة إلى النار. فالحرارة بالنسبة إلى النار لازم لماهية النار في الخارج، لأنه لو كان لازماً للماهية في الذهن، للزم أنه كلما تصوّرنا النار لابد أن يحترق الذهن. وكذلك البرودة بالنسبة إلى الثلج فهي لازم لوجود الماهية في الخارج.

٤. عرضي مفارق: الذي قد يوجد للماهية، وقد لا يوجد، وهو من قبيل الكتابة بالفعل - لا الكتابة بالقوة، فإن الكتابة بالقوة من لوازم الإنسان - فهي من لوازم الوجود الخارجي للإنسان، ولكنها لازم منفك عن الإنسان فقد يوجد إنسان كاتب، وقد يتحقق إنسان غير كاتب في الخارج.

فهذه أقسام ستة من اللوازم إذا ثبتت للماهية فهي تثبت مع الوجود، أما إذا لم يكن للماهية ثبوت في الخارج أو الذهن، فلا تثبت هذه المحمولات، فلو لم يتحقق

وجود الإنسان خارجاً أو ذهنياً، فلا تثبت هذه المحمولات للماهية؛ لأن الإنسان الذي لم يتحقق في الوجود الذهني أو الخارجي، لا يمكن أن يتنزع ماهية الإنسان منه؛ لأن ماهية الإنسان اعتبارية والوجود أصيل، فلا بد أن يكون منشأ الانتزاع متحققاً وجوداً في الخارج أو وجوداً في الذهن، حتى يتحقق عندنا ماهية الإنسان؛ لأن الحمل هو ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. وعلى هذا إذا تحققت ماهية الإنسان، عند ذلك تأتي هذه الأقسام الستة من المحمولات. وهذا معنى قول المصنف قدس سره: إن كل ما يُحمل على الماهية فهو يُحمل عليها مع الوجود، لا أنه يُحمل عليها بالوجود.

(٢) الوجود لا يتصف بشيء من أحكام الماهية

المراد بالماهية الماهية الموجودة، سواء في الذهن أم الخارج. وبناءً على أصالة الوجود، فإن موطن الماهية (كما هي الإنسان) في الذهن، وعلى هذا فإن الإنسان الذي هو ماهية، وموطنه الذهن، له جملة من الأحكام، وهذه غير أحكام الماهية الموجودة في الخارج. ومن أحكام الماهية الموجودة في الذهن:

١. أنها تقبل الانطباق على شيء، أو تندرج تحت شيء.
٢. كونها كلية، كقولنا: الإنسان نوع والإنسان فصل، والإنسان كلي. فهذه الكلية التي تعرض الإنسان في الذهن لا يمكن أن تعرض الوجود الخارجي؛ لأن الكلية في الذهن قابلة للانطباق على كثيرين - الكلي: هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين - أمّا الوجود الخارجي^(١) فليس له قابلية الانطباق على كثيرين، فوجود زيد في الخارج يستحيل أن ينطبق على كثيرين.
٣. كونها جزئية، والمراد بالجزئية: الجزئية الإضافية، وهي كون الشيء

(١) أي: حقيقة الوجود وليس مفهوم الوجود؛ لأن مفهوم الوجود قابل للانطباق على شيء، فالبحت في حقيقة الوجود الخارجية.

أخصّ من شيءٍ آخر، مندرجاً تحته؛ لذا قال قدّس سرّه في المتن: «أو من جهة اندراجها تحت شيء كاندرج الأفراد تحت الأنواع والأنواع تحت الأجناس».

إذن المراد من الجزئية: الجزئية الإضافية، لا الجزئية الحقيقية التي بمعنى التشخيص والشخصية؛ لأنّ الجزئية بمعنى التشخيص الخارجي يساوق الوجود الخارجي، مضافاً إلى أنّ الجزئية الحقيقية التي هي امتناع صدقها على كثيرين مرادفة للتشخيص، كما سيصرّح به المصنّف قدّس سرّه في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة، وقد صرّح هنا بأنّ الشخصية مساوقة للوجود. فالجزئية الإضافية من قبيل قولنا: زيد جزئيّ، وهو قابل أن يندرج تحت النوع؛ لذا نقول: زيد إنسان، فالزيدية مندرجة تحت الإنسان، فإذا الاندراج حكم الماهية.

والحاصل: أنّ الماهيات باعتبار حلولها في الذهن لها أحكاماً خاصة بها، ولا تتّصف بها حقيقة الوجود في الخارج، من قبيل الجزئية والكلية، فإنّ الماهية الموجودة في الذهن باعتبار صدقها على فردٍ واحدٍ، تتّصف بالجزئية، وباعتبار صدقها على أفرادٍ كثيرةٍ، تتّصف بالكلية، ثمّ الماهية المتّصفة بالكلية تتّصف بالنوعية والجنسية والفصلية والعرضية العامة والخاصة باعتباراتٍ مختلفةٍ في الصدق المذكورة في المنطق.

أمّا حقيقة الوجود فلا تتّصف بهذه الأحكام؛ لأنها لا تحلّ في الذهن لكي تكون باعتبار صدقها على فردٍ واحدٍ متّصفةً بالجزئية، وباعتبار صدقها على أفرادٍ كثيرةٍ متّصفةً بالكلية، وباعتبار صدقها على أفرادٍ متّفقة الحقيقة متّصفةً بالنوعية، وكذا غيرها من الأحكام.

وكذلك حقيقة الوجود في الخارج؛ لوجود زيد في الخارج، فليس فيه قابلية الاندراج تحت شيءٍ آخر.

لكن ينبغي الالتفات إلى هذه الملاحظة وهي: أنّ الاندراج على قسمين: القسم الأوّل: اندراج الفرد تحت الكلّي، وهذا من أحكام الماهيات، من قبيل

(زيد إنسان). فزيد مندرج تحت ماهية الإنسان، أي: إن ماهية الإنسان مأخوذة في ذاتيات زيد، فالفرد والكلّي يقال للمعقولات الأوليّة التي هي الماهيات.

القسم الثاني: اندراج المصداق تحت المفهوم، وهذا من أحكام المعقولات الثانية الفلسفية، كما نقول: وجود زيد مصداقاً لمفهوم الوجود، فالمصداق والمفهوم يقال للمفاهيم الفلسفية الثانية.

وهذا ما يشير إليه الشيخ مصباح في تعليقه على نهاية الحكمة، حيث يقول: «ولا يخفى: أن الاندراج المنفي عن حقيقة الوجود هو ما كان من قبيل اندراج الأفراد تحت الماهيات النوعية، أو من قبيل اندراج الأنواع تحت الأجناس، لا ما كان من قبيل اندراج الوجودات الخاصة تحت العناوين الانتزاعية أو المعقولات الثانية، كالاندراج تحت عنوان العلة وعنوان المعلول وعنوان ما بالفعل وعنوان ما بالقوة... ولا كانطباق عنوان الواحد والشيء... عليها»^(١).

الفروع المترتبة على عدم اتّصاف الوجود بأحكام الماهية

يترتب على ما تقدّم، الفروع التالية:

١. الوجود يساوق الشخصية

قبل الدخول في بيان مساوقة الوجود للشخصية، لابدّ من بيان معنى المساوقة، لاسيّما وأنّ هذا المفهوم كثيراً ما يستعمل في مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يقال: إنّ الوجود يساوق الخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعليّة الكلية، فما هو المراد من مفهوم التساوق، وهل يفرق عن مفهوم التساوي؟ ولكي يتّضح الفرق بين المساوقة والتساوي، نستعين بالمثل التالي: إذا كان عندنا شيء في الخارج ولنفرض أنّه كتاب، فهو مصداق لمفهوم الوجود، ولكن

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ص ٣٣، رقم (١٧).

هناك شيء ثالث غير المفهوم والمصدق، يعبر عنه بحيثية الصدق؛ فمثلاً: لو كان زيد عالماً وعادلاً، فهنا مصداق واحد ومفاهيم متعدّدة، تصدق على هذا المصدق الخارجي، كمفهوم العالم والعاقل... فهذه المفاهيم المتعدّدة، وإن كانت تصدق على شيء واحد في الواقع الخارجي، إلا أنّ حيثية الصدق فيها مختلفة، فزيد وإن كان مصداقاً لمفهومَي العالم والعاقل، إلا أنّه يصدق عليه العلم من حيثية تختلف عن الحيثية التي من خلالها حيثية العدالة، فهنا أمور ثلاثة: المصدق والمفهوم وحيثية الصدق، والمراد بحيثية الصدق: الملاك الذي على أساسه يكون ذلك الشيء مصداقاً لهذا المفهوم، لأنّ صدق المفهوم على شيء، يحتاج إلى ملاك وحيثية، يكون بها الشيء مصداقاً لهذا المفهوم لا لغيره، وأنّ ذلك المفهوم يحكي عن هذا المصدق، لا عن غيره.

على هذا الأساس، إذا لم يكن هناك أيّ اشتراك لا في المفهوم ولا في المصدق، ولا في حيثية الصدق بين مفهومين، فسيكون هذان المفهومان متباينين، كمفهوم الحجر والإنسان. أمّا إذا كان هناك اشتراك تامّ في هذه الأمور الثلاثة في المفهومين، فيكون المفهومان مترادفين، كالإنسان والبشر.

أمّا إذا كان المفهومان وحيثية الصدق مختلفين، وكان المصدق واحداً، كما لو فرضنا أنّ هناك تلازماً عقلياً بين العلم والعدالة، بحيث أينما وجد أحدهما يوجد الآخر إلى جنبه، فإذا ثبت أنّ محمداً كان عالماً فيثبت أنّه عادل أيضاً وكذلك العكس، فهنا يوجد تساوي بين هذين المفهومين من حيث المصدق، فنستطيع أن نقول: كلّ عالم فهو عادل، وكلّ عادل فهو عالم، ومن الواضح: أنّ هذين المفهومين أحدهما غير الآخر، وكذلك حيثية الصدق في كلّ منهما تختلف عن الأخرى، لأنّه لا يصدق عليه عالمٌ من حيث أنّه عادلٌ وبالعكس.

فالتساوي: أن يكون بين المفهومين اتّحادٌ مصداقيّ، واختلافٌ في المفهوم

وحيثية الصدق.

أما المساوقة: فهي درجة أعلى من المساواة، وذلك لأنه يوجد بالإضافة إلى الوحدة المصادقية، اتّحادٌ في حيثيّة الصدق أيضاً، وإن كان المفهومان مختلفين. فمثلاً في المقام يختلف مفهوم الشيء عن مفهوم الوجود، وهما ليسا مترادفين، ومفاهيم كهذه (الخارجيّة والوحدة والفعليّة) مختلفة، ولكنها جميعاً تصدق على مصداقٍ واحدٍ من حيثيّة واحدة، وهذه هي المساوقة.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ المساوقة عبارة عن تساوي المفهومين في المصداق بزيادة أن تكون حيثيّة الصدق فيهما أيضاً واحدة.

إذا تبين ذلك نقول: إنه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية يتّضح: أنّ الوجود (أي: حقيقة الوجود) يساوق الشخصية، أي: إنّ حقيقة الوجود الخارجيّة تساوق التشخص الخارجيّ، لأنّها لا تقبل الانطباق ولا الاندراج فكلّ وجودٍ فهو متشخص.

والفرق بين الشخصية والجزئية: أنّ الشخصية - مضافاً إلى أنّها وصفٌ للوجود الخارجيّ، والفردية وصفٌ للماهية بوجودها الذهني - هي وصفٌ نفسيّ، وأما الفردية فهي وصفٌ إضافي.

فكلّ وجودٍ فهو متشخص، وهكذا في جميع صفات الوجود الكلية، إذ لا توجد حيثيّة تكون وجهاً لصدق صفات الوجود على الوجود غير حيثيّة الوجود. بعبارة أخرى: إنّ الوجود والتشخص متّحدان ذاتاً متغايران مفهوماً.

أما تغايرهما مفهوماً فواضح؛ لأنّ ما يُفهم من التشخص هو حيثيّة الإباء عن الصدق على كثيرين، وهذه الحيثيّة غير ما يُفهم من مفهوم الوجود.

وأما اتّحادهما ذاتاً فلا أنّ التشخص لو لم يكن عين الوجود لكان عارضاً له زائداً عليه، فكأنّ الوجود في مرتبة ذاته غير آبٍ عن الصدق على كثيرين، وعليه فيجوز أن يتّصف الوجود بالكلية، والتالي باطل؛ لما تقدّم من استحالة

اتّصاف الوجود بالكليّة، فالمقدّم مثله. إذن، التشخيص ليس عارضاً على الوجود، فيتّج: اتّحاد الوجود والتشخيص.

٢. الوجود لا مثل له

المراد من المثليّن: الفردان أو أكثر من ماهيّة نوعيّة واحدة، كما هيّة الإنسان التي يدخل تحتها زيد وعمرّو وبكرٌ إلى آخره. والأفراد هنا تُسمّى بالأمثال. وحيث إنّ الوجود لا يقبل الاندراج تحت شيء - كما تقدّم في النتيجة الثانية - إذن فلا يعقل أن يكون له مثل؛ لأنّ المثليّة هي الاندراج الماهويّ تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، هذا أولاً، وثانياً: إنّ الوجود ليس له ماهيّة نوعيّة لكي تكون الوجودات مندرجةً تحتها.

بعبارة أخرى: إنّ المثليّن: هما الفردان من ماهيّة نوعيّة واحدة. والفرد هو الماهيّة مشروطة بخصوصيّات مصداقٍ واحدٍ من مصاديق تلك الماهيّة. فالمثليّة من صفات الماهيّة، من قبيل زيد وعمرّو، فهما مثلان.

فالإنسان الذي اشترط بخصوصيّات مصداقٍ واحد، كزيد مثلاً، فيحصل من ذلك فرد، ثمّ اشترط آخر بخصوصيّات مصداقٍ آخر، كعمرّو مثلاً، فيحصل من ذلك فرد آخر. فكلّ من المثليّن هما الماهيّة النوعيّة بشرط شيء. والوجود ليس ماهيّة ولا فرداً لماهيّة، فلا مثل له.

إذن، طبيعة الوجود - أي: الوجود من حيث ذاته - لا مثل لها، ولذا قال صدر المتألّهين في الأسفار: «فالوجود بما هو وجودٌ، لا ضدّ له ولا مثل له. كيف والضدّان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، وموجوديّة الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه، فيخالف جميع الحقائق؛ لوجود أضدادها وتحقّق أمثالها. فصدق فيه ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٣٤٣؛ انظر: شوارق الإلهام: ص ٥٤.

نعم، يكون للوجود مثل بما أنّ له ماهيةً من جهة أنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر، وهذا ما أشار إليه صدر المتألمين بقوله: «نعم، الوجودات الخاصة باعتبار تخصّصها بالمعاني والمفاهيم التي هي غير حقيقة الوجود، قد يقع فيها التضادّ والتماثل»^(١).

وهكذا الكلام في كثيرٍ من الأحكام السلبية للوجود. قال الحكيم السبزواري قدس سرّه في تعليقه على الفصل الثامن من المرحلة الثانية من الأسفار: «الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات، ليس جوهرًا ولا عرضًا كيفًا أو كمًّا. وإذ لا كمّ له، فلا زمان ولا دثور ولا حدوث ولا أجزاء مقدارية، فلا تغير ولا تبدل. والكلّ باعتبار القوابل من الموادّ والماهيات»^(٢).

وإليه يؤول قول الفلاسفة بأنّ الوجود لا ثاني له. حيث يقولون: إنّ الوجود في ذاته (أي: لو لا الحدّ) صرفٌ، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر، فالوجود المحدود وإن أمكن له ثاني في الوجود، لكنّه إنّما جاء من قبل حدّه، إذ لو لا وجود الحدّ له - بأن كان وجوداً لا حدّ له - لم يمكن فرض ثاني؛ لأنّه لو كان له ثاني لاحتاج حدّاً واحداً بالنوع، والحدّ هو الماهية، فثاني الشيء هو المشارك له في ماهيته، وهو المثل.

٣. الوجود لا ضدّ له

إنّ الوجود لا ضدّ له، وقد يُعبر عن ذلك: بأنّ الوجود لا غير له، كما سيأتي في أوّل الفصل الثالث حيث يقول: «إنّ الوجود بسيطٌ وإنّه لا غير له» والمراد من (لا غير له): أنّه لا ضدّ له؛ لأنّ الضدّين - كما سيأتي في الفصل التاسع من المرحلة السابعة - هما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحدٍ،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٣؛ انظر: شوارق الإلهام: ص ٥٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٥٣، تعليقه رقم (١).

وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض، فالبياض والسواد مثلاً يتعاقبان على موضوع واحد وهو الجسم، ومن الواضح: أن الوجود لا موضوع له؛ لأنه ليس وراء الوجود شيء حتى يكون موضوعاً له، هذا أولاً، وثانياً: إنَّ الضدَّين بينهما غاية الخلاف، ومن الواضح: أن الوجود لا خلاف فيه، إذ ليس وراء الوجود شيء لكي يكون للوجود خلاف معه، فلا خلاف للوجود إلاَّ العدم، والعدم ليس بشيء لكي يكون غيراً للوجود.

قال صدر المتألهين: «تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين ممّا يقعان تحت جنس واحد غير عالٍ، كما سيأتي في مباحث التقابل. والوجود - من حيث هو وجودٌ - قد مرَّ أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد، وأيضاً من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف، وليس بين وجودٍ ووجودٍ بما هو، وجودان كذلك، ولا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك»^(١).

وقال العلامة الحلي في شرح التجريد: «الضدّ: ذاتٌ وجوديّة تقابل ذاتاً أخرى في الوجود، ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجودٌ آخر، استحال أن يكون ضدّاً لغيره، ولأنّه عارضٌ لجميع المعقولات، لأنّ كلّ معقول إمّا خارجيّ فيعرض له الوجود الخارجيّ، أو ذهنيّ فيعرض له الذهنيّ، ولا شيء من أحد الضدّين بعارض لصاحبه، ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدّين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذنا مطلقين، وإلاَّ تقابل العدم والملّكة»^(٢).

وقال الشيخ حسن زادة آملي في بيان عدم التضاد ولا المثليّة للوجود: «إنّ كلّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٣.

(٢) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زادة: ص ٤٣.

واحد من الضدّ والمثل والمخالف يقال لما له ماهية، ويكون مشاركاً لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه، والوجود ليس بماهية، بل هو تحقّق الماهية وكونها^(١).

(٣) الوجود لا يكون جزءاً لشيء

من النتائج التي تترتب على أصالة الوجود واعتبارية الماهية: أنّ الوجود لا يكون جزءاً في مركّب، ولا هو مركّب له جزء. والبحث في المقام ليس في مفهوم الوجود، وإنّما في حقيقة الوجود الخارجية، وبيان المسألة في أمرين:

١. أنّ الوجود لا يكون جزءاً في مركّب

المركّبات على قسمين:

الأول: المركّبات الاعتبارية، كالصلاة ونحوها، وهي خارجة عن محلّ البحث.

الثاني: المركّبات الحقيقية: وهي التي يتولّد منها شيء وراء الأجزاء المكوّنة للمركّب. مثلاً: في المركّبات الكيميائية عندما يتحد الأوكسجين مع الهيدروجين، يتولّد مركّب حقيقيّ وهو الماء، ومن الواضح: أنّ الماء غير أجزائه التي تركّب منها، وهي الأوكسجين والهيدروجين.

فالقاعدة العامة في المركّبات الحقيقية: أن يوجد تغاير بين المركّب وبين كلّ جزء من أجزائه، وكذلك يوجد تغاير بين أجزاء المركّب، وإلا - أي: إذا لم يكن هناك تغاير بين الكلّ والأجزاء، وبين الأجزاء في ما بين أنفسها - فيلزم أنّ ما فُرض مركّباً، ليس بمركّب.

إذا اتّضحت هذه القاعدة نأتي إلى محلّ الكلام.

(١) كشف المراد، تحقيق الشيخ حسن زاده: ص ٤٣.

إذا كان الوجود جزءاً في مركّب، نقول: إنّ الجزء الآخر من المركّب - أقلّ أجزاء المركّب جزآن - الذي هو في قبال الوجود، إمّا هو غير الوجود، وهو باطل؛ لأنّه لا غير للوجود إلّا العدم أو العدميّ الذي هو الماهيّة - كما تقدّم - والعدم ليس بشيء، والماهيّة أمرٌ اعتباريّ. وإن كان الجزء الآخر المقابل للوجود هو الوجود أيضاً، فحيث إنّ لا يوجد تغايراً بين جزئي المركّب، فيلزم: أنّ ما فُرض مركّباً ليس مركّباً؛ لما تقدّم من أنّ المركّب لا بدّ أن يكون بين أجزائه تغاير. هذا مضافاً إلى عدم معقوليّة أن يكون الشيء جزءاً لنفسه. إذن الوجود لا يكون جزءاً في مركّب.

٢. أن لا يكون الوجود مركّباً

وبطلان هذا الأمر بنفس ما تقدّم في الأمر الأوّل وهو: أنّ الوجود لا يكون جزءاً لمركّب؛ لأنّنا لو فرضنا أنّ الوجود مركّب من جزئين على أقلّ التقادير، فنسأل: ما هو الجزء الآخر من الوجود؟ هل هو الوجود أم غير الوجود، فإن كان الجزء الآخر هو نفس الوجود، فيلزم الخلف، لأنّ ما فُرض مركّباً ليس بمركّب، لأنّه لا معنى أن يكون الشيء جزءاً لنفسه؛ لأنّ من خاصيّة الجزء مغايرته للكلّ، ولذا لا يُحمل الجزء على الكلّ، ولا الكلّ على الجزء. وإن كان الجزء الآخر هو غير الوجود، فهو باطل، إذ لا غير للوجود إلّا العدم، والعدم ليس بشيء لكي يكون جزءاً من مركّب. إذن، الوجود ليس جزءاً في مركّب، ولا مركّباً له جزء، وبهذا يتّضح: أنّ حقيقة الوجود بسيطةٌ من كلّ جهة، والمراد من الوجود البسيط: الأعمّ من واجب الوجود أو ممكن الوجود^(١).

(١) انظر: كشف المراد، تحقيق: الشيخ حسن زاده: ص ٦٠؛ شوارق الإلهام: ص ٥٤؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٤٣.

إن قيل: إن الفلاسفة يقولون: إن كل ممكن زوجٌ تركيبى له ماهيةٌ ووجود، وهذا يعني: أن بعض مراتب هذه الحقيقة وهي المرتبة الواجبة، لا يكون الوجود فيها جزءاً في مركب منه ومن غيره، بخلاف الممكن بكل مراتبه، فإنه مركب من جزئين أحدهما الوجود والآخر الماهية، فتكون المراتب الإمكانية مركبة من جزئين هما الوجود والماهية.

الجواب: إن قولهم كل ممكن زوجٌ تركيبى له ماهيةٌ ووجود، لا ينافي كون وجود الممكن بسيطاً وغير مركب؛ وذلك لأن الماهية أمرٌ اعتباري، ولذا لا يكون الممكن مركباً من جزئين أصيلين هما الوجود والماهية.

نعم، يرد هذا الإشكال على بعض الاحتمالات المتقدمة التي كانت تقول بأصالة الوجود والماهية معاً، وقد أبطلناه فيما سبق. فهذا التعبير من الحكماء لا لإفادة أن الممكن مركب من جزئين أصيلين، بل المقصود: أن الوجود الإمكانى سنخ وجود محدودٍ تُنتزع منه الماهية التي تحكي عن حدٍّ وجوده الخارجى، بخلاف الواجب تعالى، فإنه سنخ وجود غير متناهٍ، فلا يمكن أن تُنتزع منه الماهية ولو ذهنياً. من هنا فإن الوجودات الإمكانية وإن لم تكن مركبة في الخارج من الوجود ومن غيره، إلا أنها عندما تأتي إلى الذهن يحللها العقل إلى وجود وماهية، وهذا معنى قول الحكماء: إن كل ممكن زوجٌ تركيبى له ماهيةٌ ووجود.

إذن، كل مراتب الوجود بشرائره ومراتبه من الواجب والممكن ومن المجرد وغير المجرد، هو محكوم بالبساطة.

وبهذا يندفع ما أورده بعض المعاصرين حينما قال: «الكلام في بساطة الوجود قد يقع باعتبار مفهومه؛ بمعنى: أن مفهومه ليس مفهوماً نوعياً قابلاً للتحليل إلى جنس وفصل كالإنسان مثلاً، ولا اعتبارياً وهو واضح جداً، ولكن هذه البساطة

لا تختص بمفهوم الوجود، فهناك مفاهيم بسيطة أخرى كالأجناس العالية - على ما قيل - ومفهوم العدم، وقد يقع الكلام في بساطة حقيقته العينية.

ثم إنه قد يراد بالحقيقة: وجود الواجب تبارك وتعالى على ما هو مصطلح العرفاء، أو أعلى مراتب الوجود على القول بكونه حقيقة واحدة ذات مراتب؛ لاستقلال تلك المرتبة على الإطلاق، فيكون البحث عن بساطتها بحثاً إلهياً خاصاً، وليس هنا موضع طرحه. وقد يراد بها: كل مراتب الوجود على كثرتها. كما عقد في الأسفار فصلاً (في أن الوجودات هويات بسيطة)^(١). وقد يدعى: أن للوجود طبيعة مرسلّة شاملة لكل الوجودات الخاصة، بصرف النظر عن كثرتها وخصوصياتها، فيجري البحث حول تلك الطبيعة المرسلّة وبساطتها^(٢).

وجواب هذا الإشكال: إن المراد من بساطة الوجود: بكلّ مراتبه، لا مرتبة خاصّة منه، وأن هذه البساطة للوجود بها هو وجود.

(٤) ما يلحق الوجود من صفات ومحمولات غير خارجة عنه

هناك جملة من الصفات التي تُحمل على الوجود أولاً وبالذات، وإذا تُملت على الماهية فتكون ثانياً وبالعرض، من قبيل نفس الوجود، كقولنا: (الوجود موجود) فالمحمول (موجود) يحمل أولاً وبالذات على الوجود، أمّا حملة على الماهية كقولنا: (الإنسان موجود) فيكون حملاً ثانياً وبالعرض؛ فيكون إسناد هذه الصفات إلى الوجود من قبيل إسناد الشيء إلى ما هو له. وكذلك الكلام في صفات الوجود الأخرى كقولنا: (الوجود واحد،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٥٠.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٣٣، رقم (١٨).

الوجود أصيل، الوجود علّة، الوجود معلول، الوجود حادث، الوجود قديم) فهذه الصفات هي من قبيل: الوجود موجود؛ لما ذكرنا من: أنّ كلّ الصفات التي تُحمل على الوجود أوّلاً وبالذات توجد بينها وبين الوجود مساوقة، وإذا حُمِلت على الماهية فتُحمل عليها ثانياً وبالعرض.

فهذه الصفات ليس لها مصداق في الخارج إلا الواقعية والوجود، فليس في الخارج أنّ الوجود شيءٌ والوحدة شيءٌ آخر، أو الوجود شيءٌ والعلية شيءٌ آخر، وأنّ أحدهما منضمّ إلى الآخر، بل الموجود في الخارج واقعية واحدة، وهي باعتبار مصداق للوحدة، وباعتبار آخر مصداق للعلية، وباعتبار ثالث مصداق للمعلولية وهكذا.

ولذا الكثرة إنّما تكون في مرتبة المفهوم في ظرف الذهن، أمّا في مرتبة المصداق وفي ظرف الخارج فلا توجد كثرة، بل الموجود واقعية واحدة، وهي مصداق لتلك الصفات التي تُحمل على الوجود أوّلاً وبالذات.

والدليل على ذلك: لو كانت صفات الوجود خارجة عن الوجود، للزم أن تكون معدومة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، فينتج: أنّ هذه الصفات عين الوجود.

أمّا بطلان التالي، فلاّنه لو كانت هذه الصفات معدومةً لاستحال أن يتّصف بها الوجود؛ لاستحالة اتّصاف الوجود بصفات معدومة.

وأمّا بطلان المقدّم، فهو لأنّ هذه الصفات ليست شيئاً غير الوجود. فينتج: أنّ هذه الصفات عين الوجود، وليست جزءاً من الوجود؛ لأنّه لو كانت جزءاً من الوجود لامتنع اتّصاف الوجود بها وحملها عليه؛ لأنّ الجزء لا يُحمل على الكلّ، مضافاً إلى ما تقدّم آنفاً من: أنّ الوجود لا جزء له، وسيأتي تصريح المصنّف في الفصل اللاحق أنّ هذه الصفات ليست جزءاً للوجود.

(٥) الموجود ينقسم إلى ما بالذات وما بالعرض

بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإنَّ الموجود ينقسم إلى قسمين:
الأوّل: الوجود. الثاني: الماهية.

وإنَّ حمل الموجود على الوجود كما في قولنا: (الوجود موجود) هو حمل حقيقيّ وبالذات. أمّا حمل الموجود على الماهية كقولنا: (الإنسان موجود) فهو حمل مجازيّ وبالعرض؛ بمعنى: أنَّ الوجود حقيقةً وبالذات موجود، وأنَّ الوجود عين الموجودية، أمّا حمل الموجود على الماهية فهو حملٌ مجازيّ وبالعرض. أي: إنَّ الماهية بالنظر إلى نفس ذاتها ليست إلّا هي، لا معدومة ولا موجودة، ولكن بالنظر إلى الوجود تكون موجودة، أي: إنّها متّصفة بالوجود بعرض الوجود.

إن قلت: إذا كانت الماهية موجودةً بالعرض، فلماذا يُعبّر المصنّف في المتن بـ(أنَّ الماهية موجودة بالوجود حقيقة)؟

الجواب: لأجل رفع هذا الإبهام، لا بدّ من بيان الفرق بين المجاز بالحقيقة العرفية والمجاز بالحقيقة الفلسفية.

بيان ذلك: قد يكون الشيء من وجه نظر العرف حقيقياً، لكن من وجهة نظر الفلسفة والدقّة العقلية يكون مجازياً، ولا منافاة بين الحقيقة عند العرف والمجاز عند الفلاسفة.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ المقصود من عبارة المصنّف (أنَّ الماهية موجودة بالوجود حقيقة): هي الحقيقة عند العرف. والمقصود من أنّها موجودة بالوجود بالعرض: هو المجاز العقليّ والفلسفيّ.

فالماهية موجودة حقيقةً بالوجود عرفاً، وإن كانت غير موجودة حقيقةً بالدقّة الفلسفية.

وهذا ما يُشير إليه المحقّق السبزواري بقوله: «وإنّما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعيّ، هل هو متنفّ عن الأعيان رأساً - لأنّه مهية الشيء، والمهية اعتبارية

محضة - أو موجود، والوجود وصف له بحال متعلّقه، أي: فرد موجود، أو وصف له بحال ذاته؟ والثاني هو الحق، لكن لا بمعنى أصالة الماهية في التحقق؛ لأنّ الوجود الحقيقي هو الأصل في التحقق، بل بمعنى: أنّ إسناد التحقق إليها بالحقيقة وليس تجوّزاً عند العقول الجزئية؛ لأنّ الماهية بشرط الوجود موجودة، واللا بشرط عينه، إذ هو مقسم له، والمقسم يُحمل بهو هو على أقسامه. ولا نستدلّ بالجزئية كما اشتهر؛ إذ ليس اللا بشرط جزءاً خارجياً للماهية بشرط شيء. فالإنسان الشخصي والفرس الشخصي والبياض الشخصي وغيرها من الماهيات المخلوطة بالوجود موجودة في العالم. والطبيعي منها وهو اللا بشرط المقسم لأيّ خصوصية منها متّحد معها. فوجود أحد المتّحدين وجوداً للآخر^(١).

ثمّ يستدرك بالقول بأنّ الوجود الحقيقي واسطة في العروض لتحقيق الماهية لا واسطة في الثبوت؛ لأنّه يقسم الواسطة في العروض إلى أقسام، وهي:

١. حركة السفينة لحركة جالسها.

٢. أبيضية البياض لأبيضية الجسم، حيث إنّ الأولين موجودتان بوجودين منفصلين في الوضع، والأخيرتين كذلك، ولكن متّحدتان في الوضع.

٣. الجنس والفصل، حيث إنّ الفصل علّة لتحصل الجنس وهما متّحدان في الوجود للحمل، سبباً في البسائط الخارجية، وهذا مناسب لتحقيق الماهية بواسطة تحقق الوجود الحقيقي.

ثمّ يقول: «لكن ليُعلم: أنّ الماهية اعتبارية انتزاعية، وإن كانت من الاعتباريات النفس الأمرية، إلّا أنّ اعتباريتها لا تنافي بتحققها بواسطة الوجود الحقيقي، بل تؤكّده، إذ حيث لا فرد ذاتي بغير واسطة لها، كان الفرد الذاتي لمفهوم الوجود فرداً لها ومنشأً لانتزاعها، فوصفها بالتحقق وصف بحال

(١) اللآلئ المنتظمة: ص ٢١-٢٢.

نفسها وبالحقيقة العقلية والعرفية. ولو تفوّه بالتجوّز كان بنظر عرفانيّ أو برهانيّ أدقّ، لا يعرفه إلّا الراسخون في الحكمة»^(١).

وهذا هو مراد المصنّف من: أنّ الماهية (موجودة بالوجود حقيقة، قبال ما ليس بموجود بالوجود) أي: قبال الماهية غير الموجودة بالخارج.

بعبارة أخرى: إنّ الأمور على ثلاثة أقسام:

١. الوجود وهو موجود بنفس ذاته.

٢. الماهية الموجودة والمتحقّقة في الخارج، فهي موجودة بالوجود، أي: متّصفة بالوجود بالعرض.

٣. الذي لا هو موجود بنفس ذاته ولا موجود بالوجود، هو المعدوم.

وإذا تبين ذلك يتّضح: أنّ قوله: الماهية (موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود) يعني: قبال القسم الثالث الذي لا هو موجود بنفس ذاته ولا موجود بالوجود.

فالماهية متّصفة بالوجود اتّصافاً حقيقياً، لكنّها حقيقيّة بالنسبة إلى ما ليس بموجود بالوجود، أي: إنّ حقيقة وجودها نسبيّة، وليست حقيقيّة بقولٍ مطلق؛ لأنّ الماهية اعتباريّة لا وجود لها إلّا بالعرض، ولذا صرّح المصنّف بكونها موجودة بالعرض.

(٦) الوجود عارض الماهية

المقصود من هذه النتيجة: أنّ الوجود مغايرٌ للماهية، وأمّا عروض الوجود للماهية فهو من لوازم التغاير بينهما.

ولا يخفى أنّه تقدّم: أنّ الوجود زائدٌ على الماهية، أي: مغايرٌ لها، لكنّ البحث كان في المفهوم، أي: إنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهية، وهذا ما

(١) اللآلئ المنتظمة: ص ٢١-٢٢.

ذكره في بداية الحكمة حيث قال في عنوان الفصل الثالث من المرحلة الأولى: «إنَّ الوجود زائدٌ على الماهية عارضٌ لها [ثمَّ قال:] بمعنى: أنَّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر».

أمَّا في المقام فيروم المصنّف إلى إثبات تغاير الوجود والماهية في الخارج، لكن لا بمعنى: أنَّ هناك شيئين موجودين في الخارج أحدهما وجودٌ حقيقةً، والآخر ماهيةٌ حقيقةً، بل هما حيثيتان إحداهما عارض والأخرى معروض، أي: إنَّهما حيثيتان إحداهما متّحدة مع الأخرى، اتّحاد ما بالذات مع ما بالعرض، أو إنَّ إحداهما حدّ والأخرى محدود، ومن الواضح: أنَّ الحدّ غير المحدود.

بعبارة أخرى: الكلام هنا في مغايرة الماهية بالحمل الشائع للوجود بالحمل الشائع، وهناك في مغايرة الماهية بالحمل الأوّلي للوجود بالحمل الأوّلي. ويدلّ على ما ذكرنا قوله قدّس سرّه: «للعقل أن يُجرّد الماهية عن الوجود فيعقلها وحدها من دون نظر إلى وجودها».

وعلى هذا يظهر: أنَّ المغايرة هناك كانت مغايرة حقيقةً، وأمّا هاهنا فالمغايرة اعتبارية؛ وذلك لأنَّ الماهية اعتبارية بحسب الخارج، بينما كان المفهوم موجوداً في الذهن مغايراً حقيقةً لأيّ مفهوم آخر.

بيان ذلك: لو أخذنا كتاباً مثلاً، فنجد أنَّ له حدّاً، ومعنى أنَّ له حدّاً: أنَّ الكتاب بعد ذلك الحدّ ينتهي، وعلى هذا تكون الماهية أمراً عديمياً. أي: لها نسبة إلى الوجود، لا أنَّها عدمٌ مطلق؛ لأنَّ العدم باطل الذات.

فالماهية هي حدّ الوجود، والوجود هو المحدود، ومن الواضح: أنَّ الحدّ عين المحدود؛ لأنَّه لو كان غيره لما صار حدّه.

إذن في الخارج حيثيتان، حيثية المحدود وهو الوجود، وحيثية الحدّ وهو الماهية، إلّا أنَّ ذلك لا يعني زيادةً على الوجود؛ لأنَّ حدّ الوجود يعني ما يعدم الوجود بعد ذلك. فحدّ الكتاب معناه: أنَّ الكتاب بعد هذا الحدّ لا يوجد،

أي: يُعدم.

إذن ننتزع الماهيات - مثل إنسان وبقر وساء وأرض ونحوها - من الوجود المحدود، فالله تعالى أوجد وجوداً محدوداً، ومن ذلك الحدّ ننتزع الماهيات كالإنسان والساء والأرض.

والحاصل: أنّ الماهيات حدود الوجودات الخارجيّة، ونحن نعرف الأشياء بحدودها، ولا نعرف المحدودات بحقيقتها.

فالموجود في الخارج حقيقة واقعيّة واحدة وهي مصداقٌ للوجود ومصدقٌ للماهيّة.

الأدلة على تغاير الوجود والماهية

ساق المصنّف أربعة أدلة على تغاير حيثيّة الوجود عن حيثيّة الماهيّة في الخارج، وهي نفس الأدلة التي ذكرها في بداية الحكمة للاستدلال على تغاير مفهوم الوجود عن مفهوم الماهيّة، وأنّ الوجود عارض على الماهيّة مفهوماً.

١. إمكان تعقلّ الماهية وحدها

إنّ العقل يستطيع أن يُجرّد الماهيّة عن الوجود ويعقلها وحدها. فلو كان الوجود عين الماهيّة أو جزءاً منها، لما أمكن للعقل في مقام التحليل أن يجرّدها من الوجود. وهذا يدلّ على أنّ حيثيّة الوجود غير حيثيّة الماهيّة في الخارج.

٢. صحّة سلب الوجود عن الماهية

بيان الدليل: لو كان الوجود عين الماهيّة أو جزءاً ذاتيّاً فيها، لما أمكن سلبه عنها؛ وذلك لأنّ الذات والذاتيّ غير قابل للسلب عن ذي الذات، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وسلبه عن نفسه ممتنع، كما لا يمكن سلب الحيوانيّة أو الناطقيّة عن الإنسان؛ لأنّ هذه هي الأجزاء الذاتيّة المكوّنة لماهيّته، ومع سلبها

لا تبقى تلك الماهية على ما هي عليه، مع أننا نجد أن سلب الوجود عن الإنسان ممكن ولا محذور فيه، فنقول: (الإنسان ليس بـوجود). فصحة السلب خير دليل على أن الوجود لا هو عين الماهية المحمول عليها ولا جزؤها. إن قلت: ما الفرق بين الوجه الأول والثاني حيث قد يقال: إن مرجعها إلى شيء واحد؟

الجواب: ليس الأمر كذلك، فإن برهان صحة السلب إنما هو عن طريق التصديق، وبرهان الانفكاك عن طريق التصوّر، فإنّه في الوجه الأول نريد أن نقول: إن تصوّر الماهية مستقلّ عن تصوّر الوجود، ولكن في الثاني نريد بيان أن هناك تصديقاً وأنّ الذهن يسلب الوجود والماهية.

٣. احتياج حمل الوجود على الماهية إلى دليل

بيانه: لو كان الوجود عين الماهية أو جزءها، لما احتاجت الماهية لحمل الوجود عليها إلى دليل وبرهان؛ وذلك لما سيأتي من أن الذاتيات بينة الثبوت لذي الذاتي، فلا تحتاج إلى وسط لكي يُحمل عليها، فمثلاً: حمل الناطقية على الإنسان لا يحتاج إلى دليل بعد أن عرفنا أن الإنسان هو الحيوان الناطق، مع أنّه لا ريب في احتياج حمل الوجود على أيّ ماهية من الماهيات الممكنة إلى دليل وبرهان. وهذا لا ينسجم مع القول بعينية الوجود للماهية، وإنّما يتلاءم مع القول بالمغايرة بين الماهية والوجود.

وهذا الدليل واضح ومحكم جداً، وقد استند إليه الفارابي أيضاً، حيث قال: «ولا الهوية داخلية في ماهية هذه الأشياء وإلا لكان مقوماً لا يستكمل تصوّر الماهية دونه، ويستحيل رفعه عن الماهية توهمًا ولكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسميّة والحيوانيّة، وكان كما أنّ من يفهم الإنسان إنساناً لا يشكّ في أنّه جسم أو حيوان، إذا فهم الجسم أو الحيوان، كذلك لا يشكّ في أنّه

موجود وليس كذلك، بل يشكّ ما لم يُقَمَّ حسّ أو دليل؛ فالوجود والهويّة لما يلينا من الموجودات ليس من جملة المقوّمات»^(١).

وقد أشار السبزواري إلى بعض هذه الوجوه في منظومته الفلسفيّة حيث بيّن الدليل الأوّل بقوله:

ولا انفكاك منه في التعقّل ولا اتحاد الكلّ والتسلسل
وأشار إلى الثاني والثالث بقوله:

لصحّة السلب على الكون فقط ولافتقار حمله إلى الوسط^(٢)

٤. الماهيّة من حيث هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم

أي: لو كان الوجود عيناً أو جزءاً للماهيّة، لاستحالت نسبة الماهيّة إلى العدم الذي هو نقيض الوجود؛ لأنّه يستحيل أن يكون هناك شيء تتساوى نسبته إلى ذاته وإلى نقيض ذاته، كما هو واضح.

وجوه أخرى لإبطال دعوى العينيّة

وهناك دليل أولى وأقدم من الأدلّة المتقدّمة، ويشعر به كون المسألة من فروع أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ذكره الشيخ الفيّاض في تعليقه على نهاية الحكمة حيث قال: «إنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر؛ لاستلزامه كون الأصيل اعتباريّاً والاعتباريّ أصيلاً. ولعلّ التعبير بلفظة (من) التبعيضيّة إشارة إلى ذلك»^(٣).

وهناك وجوه أخرى لإبطال دعوى العينيّة والجزئيّة أغمضنا النظر عنها؛ لعدم الحاجة إليها.

(١) فصوص الحكم: ص ٥٠.

(٢) شرح غرر الفرائد: ص ٥.

(٣) تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٦٧.

إذن الوجود مغايرٌ للماهية خارجاً، والمغايرة هي من تحليل العقل، حيث يجرد الماهية عن الوجود، فيعقلها وحدها من دون نظر إلى وجودها، وهذه المغايرة لا تنافي اتحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً، فالاتحاد بين الماهية والوجود في الذهن كما تقدم في النتيجة الأولى من أن الماهية وإن كان يُسلب عنها الوجود، ولكن مع ذلك تكون موجودة في الذهن. فهي متحدة بالوجود الذهني وإن كان مفهومها غير الوجود. وليس المراد اتحاد الماهية والوجود مفهوماً، فإنه ينافي مغايرتهما وزيادة الوجود على الماهية.

والاتحاد بين الماهية والوجود في الخارج: أن الماهية حد الوجود والحد عين المحدود، إذ ليس في الخارج إلا حقيقة واحدة وهي الوجود؛ لأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

ومما تقدم يتضح: أن الماهية في الخارج مختلفة نحو اختلاف، من غير أن يزيد على الوجود شيئاً، أي: إن اختلافها اعتباري عقلي.

وهذا ما سيصرح به المصنف قدس سره في الفصل اللاحق: بأن الكثرة الماهوية يتصف بها الوجود بعرض الماهية. فاختلاف الوجود باختلاف الماهيات اختلاف مجازي وبالعرض، وسيصرح به في آخر الفصل الثالث، حيث قال: «إن للوجود - بما لحقيقته من السعة والانبساط - تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وتخصصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له»^(١).

وكذلك في الفصل السادس من المرحلة الأولى من بداية الحكمة، حيث قال: «تخصص الوجود بوجوه ثلاثة... ثالثها: تخصص الوجود بإضافته إلى

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٧.

الماهيات المختلفة الذوات، وعروضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض، وعروض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به؛ لأن ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريتها، وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعاً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل»^(١).

ومما تقدم يتضح استحالة انتزاع الماهية من دون الوجود؛ لأن الماهية حد الوجود. وما لم يكن هناك وجودٌ خارجيٌّ أو ذهنيٌّ، لا يكون هناك ماهية. نعم، يمكن للعقل أن لا يلحظ الوجود، ولكن لا يمكن أن ينتزع الماهية من دون ملاحظة الوجود، فلا يمكن أن تنتزع ماهية الإنسان مع لحاظ عدم وجود الإنسان.

ومن هنا يتضح الإشكال فيما أورده السيد الشهيد على ما أفاده المحقق الأصفهانى من: أن الماهية لا تُنتزع إلا مع الوجود، حيث قال المحقق الأصفهانى: «بناء على ما هو التحقيق من أصالة الوجود وأن الماهية ليست إلا أمراً وهمياً اعتبارياً، لا معنى لافتراض أن لازم الماهية هو الأمر الثابت لها، بقطع النظر عن الوجود العيني والذهني، فإن اللازم معلولٌ ومستتبعٌ للملزوم، فلا بد أن يكون الملزوم أمراً أصيلاً صالحاً للتأثير في إيجاد ذلك اللازم وليس هو غير الوجود، وإنما المقصود من لوازم الماهية على هذا التحقيق هو اللازم مطلق وجود الشيء العيني والذهني، بينما لازم الوجود هو ما يكون لازماً لوجوده العيني فقط»^(٢).

(١) بداية الحكمة: ص ١٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ١ ص ١١٤.

ولا يرد عليه إشكال الشهيد الصدر الذي ذكر بقوله: «وهذا الذي أفاده قدس سره غير تام؛ وذلك برهان: أن لوازم الماهية تثبت للزومها وهو الماهية حتى لو قيد بعدم مطلق وجودها، حيث تصدق القضية القائلة: الإنسان غير الموجود في الخارج ولا في الذهن ممكن، أو الأربعة غير الموجودة زوج، وليس المحكوم عليه في هذه القضايا الوجود الذهني للملزم المتصور في طرف موضوعها؛ فإنه خلف وتناقض، لأن تصور الأربعة غير الموجودة (أي: الأربعة غير الموجودة بالحمل الشائع) ليس بأربعة غير موجودة، بل هي أربعة موجودة، فلا يمكن أن يكون الحكم على هذا العنوان بلحاظ نفسه بالحمل الشائع، وإنما بلحاظه بالحمل الأولي، كما هو واضح.

وصدق هذه القضايا برهان على ما كنا نقوله مراراً من أن عالم الواقع أوسع من عالم الوجود العيني أو الذهني، فلوازم الماهية هي أمور واقعية، وليست أموراً وجودية حقيقية، ولذلك تكون صادقة وثابتة مع فرض عدم الوجود. فهي أمورٌ واجبةٌ ضرورية، ولكنها ليست واجبةً بوجودها وإنما واجبة بذاتها»^(١) وتبين أن السبب في عدم صحة هذا الإشكال هو ما تقدم من عدم إمكان العقل انتزاع الماهية من دون ملاحظة الوجود، فلا يمكن أن ننتزع ماهية الإنسان مع لحاظ عدم وجود الإنسان^(٢).

(٧) في ملاك صدق القضايا وكذبها

من النتائج التي تتفرع على أصالة الوجود واعتبارية الماهية: ملاك صدق القضايا وكذبها، وهو الذي يُعنون في كتب الفلاسفة والمناطق بمناط الصدق

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيد محمود الهاشمي: ج ٢ ص ٢٧٩.

(٢) نعم، بناءً على صحة المبنى - وهو أن عالم الواقع ونفس الأمر أوسع من عالم الوجود العيني أو الذهني - فالإشكال وارد، وهذا ما سيوضح لاحقاً.

والكذب في القضايا، وقد يُعبّر عنه بملاك الحقيقة والخطأ أو بملاك الصحيح والخطأ، أي: على أيّ أساس يُحكم بصدق هذه القضية أو كذبها.

وهذا البحث من الأبحاث المهمة التي تُطرح في نظرية المعرفة، حيث نجد أنّ هذا التعبير شائع عند الفلاسفة والمناطق، وهو أنّ صدق القضية وكذبها إنّما يكون من خلال مطابقتها لنفس الأمر وعدم المطابقة.

ومن الواضح: أنّ هذا البحث في المقام في القضايا، وليس في المفاهيم الأفرادية بما هي فردية، لأنّ المفاهيم لا تحكي عن تحقّق مصاديقها في الواقع الخارجي، لبحث عن ملاك الصدق والكذب فيها.

نعم، المفاهيم التصورية وإن كان لها شأن حكاية ما وراءها، إلّا أنّ «هذه الشأنيّة في كشف الواقع لا تصل إلى الفعلية، إلّا إذا أصبحت بشكل قضية وتصديق، بنحو تكون مشتملة على الحكم وعاكسة للاعتقاد بمفادها، مثلاً: مفهوم (الإنسان) وحده لا يدلّ على تحقّق الإنسان الخارجي، ولكنه عندما يتركّب مع هذا المفهوم (موجود) وتصبح العلاقة الاتحادية بينهما بصورة علم تصديقيّ، فإنّه يكتسب الكشف عن الواقع، أي: إنّهُ يمكن عدّ هذه القضية القائلة: (الإنسان موجود) قضية حكاية عن الخارج»^(١).

ومن هنا تعرّض المصنّف قدّس سرّه لمبحثين:

المبحث الأوّل: بيان المراد من نفس الأمر

هنالك أقوال متعدّدة لبيان المراد من (نفس الأمر) أحدها: أنّ نفس الأمر هو الثبوت العامّ. وبيانه: أنّ نفس الأمر هو الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية الفلسفية والمنطقية. فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق، بنحو يسع القضايا الصادقة الشاملة للقضايا الذهنية والخارجية

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٣٨.

وغيرهما.

توضيح ذلك: أن الثبوت والتحقق له أقسام متعددة:
القسم الأول؛ الوجود: فإنه متحقق وثابت بنفس ذاته، وهذا ما أثبتناه في بحث أصالة الوجود، وتبين هناك: أن الوجود موجود بنفس ذاته، بل هو عين التحقق والثبوت.

القسم الثاني؛ الماهية: وهي التي تقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي فتترتب عليها الآثار، وأخرى بوجود ذهني - كما سيأتي - فلا تترتب عليها تلك الآثار. فبناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية تكون الماهية موجودة أيضاً، ولكن لا بذاتها، بل بعرض الوجود؛ وذلك لالتحادهما في الواقع الخارجي، فيسري إليها حكم الثبوت والتحقق، فيحمل الوجود عليها وعلى أحكامها، لكن لا بالذات والحقيقة، بل بالعرض والمجاز العقلي.

القسم الثالث؛ المفاهيم الاعتبارية: ولكي تتضح حقيقة المفاهيم الاعتبارية، لابد من بيان أقسام المفاهيم بنحو عام، وقد قسم الأعلام المفاهيم إلى قسمين أساسيين:

١. المفاهيم الماهوية: ويصطلح عليها عموماً بـ (المفاهيم الأولية).

٢. المفاهيم الاعتبارية: ويصطلح عليها عموماً بـ (المفاهيم الثانوية).

وتنقسم المفاهيم الاعتبارية إلى:

أ. المفاهيم الفلسفية.

ب. المفاهيم المنطقية.

قال بعض المحققين المعاصرين: «تنقسم المفاهيم الكلية التي يُستفاد منها في العلوم العقلية إلى ثلاث فئات: المفاهيم الماهوية أو المعقولات الأولى (مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض) والمفاهيم الفلسفية أو المعقولات الثانية (مثل مفهوم العلة، ومفهوم المعلول) والمفاهيم المنطقية أو المعقولات

الثانية المنطقية (مثل مفهوم العكس المستوي ومفهوم عكس النقيض).
 إنَّ لهذا التقسيم الثلاثي الذي هو من مبتكرات الفلاسفة المسلمين فوائد جمّة،
 ستعرّف عليها من خلال البحوث القادمة، وعدم الدقّة في معرفتها وتمييز بعضها
 عن بعض، يؤدّي إلى خلط عجيب ومشاكل معقّدة في الدراسات الفلسفية، وكثيرٌ
 من زلّات الفلاسفة الغربيّين ناتجةٌ من الخلط بين هذه المفاهيم^(١).
 وفيما يلي نتعرّض لخصائص كلّ من المفاهيم أعلاه:

١. خصائص المفاهيم الماهوية

وهذه المفاهيم ينتزعها الذهن مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي،
 ومن هنا سُمّيت بـ (المعقولات الأوليّة) وأهمّ خصائص هذا النوع من المفاهيم:
 الخصوصية الأولى: أنّها تحكي حدود وقوالب الوجودات الخارجية الممكنة،
 لأنّه بعد أن ثبت أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّ الماهية اعتباريّة لا تحقّق لها بالذات
 في متن الأعيان، وأنّ الوجودات الإمكانية جميعها متناهية محدودة، فإنّ الذهن
 البشري عندما يتعامل مع هذه الواقعيّات المحدودة، ينتزع من حدودها مفاهيم
 يصطلح عليها بالماهيّات. فنحن نستطيع التعرّف على الموجودات الخارجية
 من خلال حدودها وقوالبها التي هي الماهيّات، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه في
 مبحث الوجود الذهنيّ. أمّا نفس محتوى الوجود وكيفيّته فلا يتبيّن من خلال
 هذه القوالب المفهوميّة. فمثلاً: الإنسان الذي هو مفهومٌ ماهويّ، يحكي لنا
 حدّ هذا الوجود الخارجي ومرتبه، ولكن لا يعيّن لنا أنّ هذا الوجود، هل هو
 علّة أم معلول؟ ثابت أم متغيّر؟ مادّي أم مجرّد؟ لأنّ هذه المفاهيم تحكي عن
 كيفية ونحو الوجود الخارجي، لا حدّه وقالبه.

بعبارة أخرى: «إنّ المفاهيم الماهوية تحكي وتعيّن حدود الوجودات الخارجية،

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٣٨.

فهي بمنزلة قوالب فارغة للموجودات. ومن هنا يمكن تعريفها: بأنها قوالب مفهومية، وتستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقية المختلفة^(١).

الخصوصية الثانية: أن المفاهيم الماهوية تنقسم إلى كلية وجزئية بحسب الاصطلاح المنطقي «المفاهيم الجزئية هي دائماً مرآة للأشخاص والأشياء الخاصة، ولا يمكنها أن تحكي غير مصاديقها المشخصة، وذلك على العكس من المفاهيم الكلية التي يمكن أن تغدو مرآة لأشياء لا عد لها»^(٢).

والمفاهيم الجزئية يحصل عليها الذهن عن طريق الحواس التي ترتبط بنحو من أنحاء الارتباط مع الواقع الخارجي.

أمّا المفاهيم الكلية فهناك نظريات متعددة في بيان حقيقتها، ستأتي الإشارة إليها في الفصل الثالث من المرحلة الخامسة من الكتاب.

الخصوصية الثالثة: أن جميع المفاهيم الماهوية تدخل تحت المقولات الأرسطية التي سيأتي الحديث عنها في المرحلة السادسة. نعم، تختلف هذه المفاهيم من جهة وقوعها تحت هذه المقولة أو تلك، حيث يقع بعضها تحت مقولة الجوهر، فيما يقع آخر تحت مقولة الكم أو الكيف... وهكذا.

ولما كانت المقولات العالية متباينة بتمام ذواتها، فلازم ذلك: أنه إذا صدقت ماهية من الماهيات على موجودٍ خارجيٍّ، فإنه يستحيل أن تصدق عليه ماهية أخرى، وذلك لأن الماهية كما تقدّم تبين حدّ الوجود، ومع فرض وحدة الوجود الخارجي، يستحيل تعدّد حدّه ومرتبته، وإلا يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال. فمثلاً: إذا كان الوجود الخارجي مصداقاً بالذات لمقولة الجوهر كالإنسان، فإنه يستحيل أن يكون مصداقاً ذاتياً لمقولة عرضية،

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٢١.

لأنَّ الجوهرية والعرضية بينهما تقابل، فلا يجتمعان في شيء واحد بالذات. نعم، يمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ مصداقاً لمقولتين، إحداهما بالذات والأخرى بالعرض، أو مصداقاً لمقولتين بالعرض.

الخصوصية الرابعة: أنَّ المفاهيم الماهوية الكلية تُحمل على مصاديقها، بنحو يختلف عن صدق المفاهيم الفلسفية على مصاديقها، لأنَّ المفهوم الماهوي عندما يُحمل على فرد فإنه يكون داخلاً في ماهيته وأجزائه الذاتية، فمثلاً عندما نقول: (زيد إنسان) فالإنسانية داخلة في ماهية زيد ومقومة له، وحاكية عن حده الوجودي، وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي، فإنه ليس كذلك، فلذا قال المصنّف في بداية الحكمة: «إنَّ المفاهيم الماهوية تؤخذ في أفرادها وفي حدود مصاديقها»^(١).

٢. خصائص المفاهيم الفلسفية

المفاهيم الفلسفية هي التي يعبر عنها بـ (المعقولات الثانية الفلسفية) وهي نسخ مفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرة، وإنما يتوقّف انتزاعها على جهدٍ خاصٍّ يقوم به العقل، من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنَّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر، فينتزع العلّة والمعلولية، «فمثلاً: عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها، يلاحظ توقّف الحرارة على النار، فينتزع مفهوم العلّة من النار، ومفهوم المعلول من الحرارة. ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات، فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرات أيضاً، ولكننا لم نقارن بينهما، ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً»^(٢).

(١) بداية الحكمة: الفصل الثامن من المرحلة الأولى.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٠١.

وهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع الخارجي مباشرة، إلا أنها تنطبق على الموجودات الخارجية بنحو من أنحاء الانطباق.

قال الشهيد مطهري: «إن هذه المفاهيم وإن لم تأت إلى الذهن من خلال الحواس مباشرة، إلا أنها تصدق على الأشياء في ظرف الخارج، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والامتناع»^(١).

فمثلاً: عندما نقول: (الله تعالى واجب الوجود، والإنسان ممكن الوجود) ليس المقصود إثبات الوجوب والإمكان للمفاهيم الذهنية، بل إثبات هذه الصفات للحقائق الخارجية، ومن هنا عبّر المصنّف في المتن عن هذا النوع من المفاهيم: بأنها «لم تُنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع التعمّل (الجهد العقلي) لضرورة تضطرّه إلى ذلك».

وأهم خصائص هذا السنخ من المفاهيم هي:

الخصوصية الأولى: أي أنها وإن كانت أوصافاً لأمر خارجي، إلا أنها ليست محسوسة، ولا يوجد لها ما يباذ مستقلاً في الخارج، ومن هنا فلا يمكن الإشارة الحسية إليها. وهذا هو مراد الحكماء من أن المفاهيم الفلسفية معقولة وليست محسوسة. وهذه إحدى نقاط الافتراق الأساسية في نظرية المعرفة عند الحسنيين من جهة، والفلاسفة الإسلاميين من جهة أخرى. حيث آمنت النظرية الحسية أن الإحساس هو «الممؤن الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، والقوة الذهنية هي القوة العاكسة للإحساسات المختلفة في الذهن. فنحن حين نحسّ بالشيء نستطيع أن نتصوره، أي: أن نأخذ صورة عنه في ذهننا، وأمّا المعاني التي لا يمتد إليها الحسّ، فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتياً وبصورة مستقلة، ولعلّ المبشّر الأوّل بهذه النظرية الحسية هو (جون

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٤٣.

لوك). وقد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة أوروبا، حتى انتهت إلى فلسفات خطيرة جداً، كفلسفة (باركلي) و(دافيد هيوم)^(١) حيث أنكر مبدأ العلية وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني.

وأما نظرية الفلاسفة الإسلاميين فتتلخص في أن التصورات الذهنية تنقسم إلى قسمين أساسيين، أولية وثانوية، وقد تقدّم الكلام عن القسم الأول منها، ويمكن القول: إنها تشكّل القاعدة الأساسية التي ينطلق منها الفكر لانتزاع التصورات الثانوية «فيولّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن نطاق الحسّ، وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدّمها الحسّ إلى الذهن والفكر.

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشري. إنها كلّها مفاهيم انتزاعية يتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة»^(٢).

ومن هنا ذكر ابن سينا في أوائل الشفاء: «أنّ ما يحسّه الإنسان هو تعاقب الأشياء وتواليها ومعيتها، وهو لا يقصد مفهوم المعية؛ لأنّ المعية نفسها غير محسوسة، ولكن بمعنى أنّه يرى شيئاً وفي نفس الوقت يرى شيئاً آخر، ولا يرى ثلاثة أشياء، فهو لا يرى الشيء والشيء الآخر والمعية، وإنما المعية أمر ينتزعه الذهن. فمثلاً: هل يوجد في حالة الشخصين الجالسين بجانب بعضهما ثلاثة أمور؟ كلا، لا يوجد في الخارج أيّ شيء سوى الشخصين، ولكنّ الذهن عندما يلاحظهما ينتزع مفهوم المعية، فتحصل لديه ثلاث صور. إذن المعية والتقدّم والتأخّر هي في الحقيقة معانٍ غير محسوسة» وهكذا باقي

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٦٢.

(٢) فلسفتنا، محمد باقر الصدر: ص ٥٧.

المفاهيم والمعقولات الفلسفية الثانية؛ إنها تحكي أنحاء الوجود الخارجي وشؤونه. وبتعبير آخر: وظيفتها حكاية المحدود بما له من الخصوصيات الوجودية. فمثلاً عندما نقول: هذا الوجود علّة، معناه: أنّ وجوده سنخ وجودٍ يؤثر في إيجاد شيء آخر. وعندما نقول: هذا معلول، معناه: أنّ وجوده سنخ وجودٍ وُجد عن غيره. والشاهد على ذلك قابلية انطباق المفهوم الفلسفيّ على ما له حدّ، كالوجود الإمكانى، كقولنا: (النار علّة للإحراق) وعلى ما لا حدّ له، كالوجود الواجبى كقولنا: (الله تعالى علّة لعالم الإمكان). فالعلّة سنخ مفهوم يحكي لنا حقيقة المحدود وكيفيته، ولا علاقة له ببيان الحدّ، وأنّ هذا الموجود له حدّ أم لا.

الخصوصية الثانية: إمكان أن تصدق مفاهيم فلسفية متعددة على شيء واحد، بلا أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، ولهذا نجد أنّه يمكن أن يكون موجودٌ واحدٌ بسيطٌ مصداقاً لمفاهيم فلسفية متعددة؛ فمثلاً: (زيد) يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول ومتغيّر ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفية، وتعدّها لا يكشف عن تعدّد الحثّيات الخارجية، بل البرهان قائم على أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداقٍ واحدٍ بسيطٍ، ومن هنا فصدق مفهوم فلسفيّ - كمفهوم العلّة - على موردٍ خاصّ، لا يكون دليلاً على نفي مقابله.

الخصوصية الثالثة: أنّ المفاهيم الفلسفية لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهوية على أفرادها، وإنّما يكون صدقها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، فتكون المصاديق الخارجية هي الملزوم، والمفاهيم الفلسفية هي اللازم، فنسبتها إلى مصاديقها كنسبة الزوجية إلى الأربعة، لا نسبة الحيوانية والناطقة إلى الإنسان. وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «إنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية، ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها

الخارجية»^(١). وقال صدر المتألهين في الأسفار: «إن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً، لكن أفراده وملزوماته أمورٌ عينية»^(٢).

ولكي يتميّز المفهوم الفلسفي عن المفهوم الماهوي، عبّروا - بحسب الاصطلاح - عن مصاديق المفهوم الماهوي بالأفراد، وعمّا ينطبق عليه المفهوم الفلسفي بالمصاديق؛ قال في نهاية الحكمة: «فهي مصاديق له - أي: لمفهوم الوجود - وليست بأفرادٍ مأخوذةٍ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»^(٣). فلا بدّ من التمييز بدقّة بين الفرد والمصدق، لأنّ الفرد يكون الكليّ مأخوذاً في حدّه وماهيّته، بخلاف المصدق فإنّه ليس كذلك، فقولنا: (زيد إنسان) ليس من قبيل: (زيد موجود).

الخصوصية الرابعة: «أنّ المفاهيم الفلسفية لا تنقسم إلى كلية وجزئية، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المفاهيم الكلية مفاهيم وتصوّرات جزئية، فلا يوجد في أذهاننا صورةً جزئيةً للعلية إلى جانب مفهومها العام الكليّ، وكذا بالنسبة لسائر المفاهيم الفلسفية»^(٤).

٣. خصائص المفاهيم المنطقية

المفاهيم المنطقية لا هي مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة كما في القسم الأوّل، ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في القسم الثاني، وإنّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات الأولية في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهنيّ لهذه المقولات الماهوية، فيجد فيها مثلاً مشتركات

(١) نهاية الحكمة: ص ١٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ص ٤٩١.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٢٥٧.

(٤) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٠٣.

ومختصات، فيسمي الأول جنساً والثاني فصلاً، ويجد أن بعض المفاهيم تدخل في حدها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمي الأول ذاتياً والثاني عرضياً، وهكذا باقي المفاهيم المنطقية. فمثلاً قولنا: (الإنسان نوع) ليس معناه: أن الإنسان في الخارج يتصف بالنوعية، وإنما هو وصف للإنسان الذهني، وكذلك قولنا: (الحيوان جنس) فإن الجنسية وصف للحيوان بما هو مفهوم ذهني، وإلا فالإنسان والحيوان الخارجي لا يتصفان بالنوعية ولا بالجنسية، وكذلك عندما نقول: (الكلبي إما ذاتي أو عرضي) فالذاتية والعرضية لا وجود لهما في الخارج، بل الذهن عندما يحلل ماهية من الماهيات التي حصل عليها من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، يجد أن فيها أجزاء مكونة لحقيقة تلك الماهية، كالناطقة والحيوانية في الإنسان، فيسميها ذاتية، وأخرى ليست كذلك فيصطلح عليها بالعرضية كالماشي والضاحك.

وهذه المفاهيم هي التي يتألف منها علم المنطق، كما أن المفاهيم الفلسفية هي التي تتألف منها المسائل الفلسفية.

وعلى هذا الأساس فالمفاهيم الاعتبارية خصوصاً الفلسفية منها، لها نحو من الثبوت أيضاً، ولكن من خلال ثبوت مصاديقها المحكية بها، سواء كان خارجياً كما في المفاهيم الفلسفية أو ذهنياً كما في المعقولات المنطقية.

حصيلة البحث

فتحصل مما تقدّم: أن نفس الأمر هو الثبوت العامّ الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية بقسميها، فيكون (نفس الأمر) شاملاً لكل ما له مصداق خارجي بنحو من الأنحاء، كالمفاهيم الماهوية والفلسفية، وما ليس له إلا مصداق ذهني كالمفاهيم المنطقية. فإنها سنخ مفاهيم يكون الحاكي والمحكي كلاهما في الذهن، ولكن بنحو يكون الحاكي مرتبة من الذهن والمحكي مرتبة

أخرى منه، فتكون النسبة بين المرتبتين كالنسبة بين الخارج والذهن، وهذا هو مراد المصنّف في المتن من قوله: «فالثبوت النفس الأمريّ أعمّ مطلقاً من الثبوت الذهنيّ والخارجيّ». هذا مضافاً إلى أنّه يلزم على هذا القول أنّه: «لا سبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أو نفيه»^(١).

المبحث الثاني: ملاك الصدق والكذب في القضايا

ذكر المنطقة أقساماً متعدّدة وكثيرة للقضايا، فلا بدّ من الحديث عنها لمعرفة ملاك الصدق والكذب فيها، إلّا أنّ المصنّف اكتفى في المتن بذكر بعضها، فنقول: تنقسم القضايا بنحو عامّ إلى:

١. القضايا الحملية. ٢. القضايا الشرطية.

والقضايا الحملية تنقسم إلى:

أ. قضايا حملية موجبة. ب. قضايا حملية سالبة.

وتنقسم القضايا الشرطية إلى:

أ. قضايا شرطية متّصلة. ب. قضايا شرطية منفصلة.

ثمّ إنّ القضايا الحملية تنقسم باعتبارات متعدّدة إلى تقسيمات أخرى:

١. باعتبار موضوع القضية.

٢. باعتبار محمول القضية.

٣. باعتبار الرابط في القضية.

٤. باعتبار الجهة في القضية.

وتنقسم القضايا الحملية باعتبار موضوع القضية إلى قسمين:

أ. بلحاظ تشخيص الموضوع وعدم تشخيصه.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٠٤.

ب. بلحاظ كيفية وجود الموضوع.

ثم ذكروا: أنّ القضايا الحملية باعتبار موضوع القضية تنقسم إلى:

١. الشخصية. ٢. الطبيعية.

٣. المحصورة. ٤. المهملة

ثم ذكروا: أنّ القضايا الحملية بلحاظ كيفية وجود الموضوع تنقسم إلى:

١. الخارجية. ٢. الذهنية. ٣. الحقيقية.

وقد ذكر المصنّف في المقام اثنين من القضايا:

١. القضايا الخارجية.

٢. القضايا الذهنية.

١. الملاك في صدق القضايا الخارجية

الملاك في صدق القضية الخارجية: أن يكون للموضوع تحقّق في الواقع الخارجي. ولا فرق بين أن يكون تحقّقه في الزمان الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وأن يكون المحمول ناظراً إلى الموضوع بوجوده الخارجي، فهو حكمٌ على الموضوع بما له من التحققّ والثبوت في متن الخارج، من قبيل: (الواجب تعالى موجود) فالمحمول ناظر إلى الموضوع بوجوده الخارجي وحكمٌ عليه بذلك اللحاظ. وملاك صدق هذه القضايا هو بمطابقتها للواقع الخارجي، فإن كانت القضية تطابق الخارج المحكي عنه، فهي صادقة وإلا فكاذبة.

٢. الملاك في صدق القضايا الذهنية

الملاك في صدق القضية الذهنية: أن يكون الموضوع متحقّقاً في الذهن كالمعقولات المنطقية، ويكون المحمول ناظراً إلى الموضوع بوجوده في الذهن، فهو حكم على الموضوع بما له من التحققّ والثبوت الذهني، فهذه القضية تسمّى ذهنية. فمثلاً: قولنا: (الكلّي إمّا ذاتيّ أو عرضيّ) الموضوع هو (الكلّي)

ولا تحقّق لمحكّيّه إلّا في الذهن، ومن الواضح: أنّ الذاتية والعرضية التي في المحمول إنّما هما حكم الموضوع بوجوده الذهنيّ.

وملاك صدق هذه القضايا هو مطابقتها لذلك الثبوت الذهنيّ الذي يوجد لمحكّي هذه المفاهيم، إذ المفروض أنّه لا واقع خارجيّ لها. توضيح ذلك: القضايا الذهنيّة على نحوين:

الأوّل: القضايا التي لها مطابق في الذهن من قبيل (الكلّي إمّا ذاتي...).

الثاني: القضايا التي لا مطابق لها في الذهن ولا في الخارج، من قبيل: (العدم باطل الذات) أو قولنا: (عدم العلة علة لعدم المعلول).

كيفية المطابقة للنحو الأوّل من القضايا الذهنيّة

أمّا كيفية المطابقة لما في الذهن في النحو الأوّل من القضايا التي لها مطابق في الذهن، فهو: أنّ الذهن له مراتب، أحد هذه المراتب تكون حاكية عمّا موجود في الذهن، ومرتبة أخرى يكون بها محكيّاً.

مثلاً: العقل يفهم مفهوم الإنسان، وأنّه قابل للصدق على كثيرين، فهذه مرتبة من الذهن. فإذا أردت أن تحكي هذا المفهوم (الإنسان) للآخرين، تقول: (الإنسان كلّ). فهذه القضية وهي: (الإنسان كلّ) تحكي عن مفهوم الإنسان الموجود في الرتبة السابقة للذهن.

إذن للذهن مرتبتان: مرتبة بها يكون حاكيّاً، ومرتبة يكون بها محكيّاً. فإذا كانت هذه القضية (الإنسان كلّ) مطابقة للمحكي المعلوم في الرتبة السابقة للذهن فالقضية صادقة، وإن لم تكن مطابقة للمحكي عنه فالقضية كاذبة.

بعبارة أخرى: الصور الموجودة في أذهاننا يمكن أن تلحظ باعتبارين: تارة يمكن أن تلحظ بما هي صفاتٌ للنفس فيكون لها وجودٌ خارجيّ، وبهذا اللحاظ نسمّيها علماً. وأخرى تلحظ الصور العلميّة بما هي حاكية عن الواقع

الخارجي القائم في النفس، أي: هذه الصور تكون مرآة للكشف عن الواقع الخارجي وهو الموجود في النفس، وبهذا اللحاظ تسمى وجوداً ذهنيّاً. فالصورة الذهنية باللحاظ الثاني كاشفة عن العلم الذي هو باللحاظ الأوّل، فيصير عندنا حاكٍ ومحكيّ عنه، أحدهما خارجي قائم في النفس، والآخر يطلق عليه الوجود الذهنيّ، والقضية الصادقة هي مطابقتها للخارج أعمّ من أن يكون ذلك الخارج خارجاً منحازاً أو خارجاً قائماً بالنفس؛ لأنّ الصورة العلمية بما هي صفة للنفس، أيضاً مرتبة من مراتب الخارج.

وعلى هذا الأساس فإنّ قولنا: (الإنسان نوع) أو (الإنسان كليّ) يحكي عن الواقع الخارجي القائم في النفس الذي هو الصفة للنفس العاملة. وهذا معنى قول المصنّف في بداية الحكمة: «القضية إمّا لها مطابق خارجي وإمّا لها مطابق ذهنيّ» وهذا لا يعني: أنّ الملاك في صدق القضية الذهنية مطابقتها لنفسها وإلا يلزم أن تكون كلّ قضية صادقة، بل المراد من المطابق للذهن: أنّ للذهن مرتبتين: مرتبة يكون بها محكياً عنه، ومرتبة يكون بها حاكياً.

كيفية المطابقة للنحو الثاني من القضايا الذهنية

النحو الثاني هي القضايا التي لا مطابق لها في الذهن ولا في الخارج، من قبيل: (العدم باطل الذات) أو قولنا: (عدم العلة علة لعدم المعلول). ومن الواضح: أنّ هذه القضايا لا مطابق لها لا في الخارج، كقولنا: الإنسان موجود، ولا في الذهن، كقولنا: الإنسان نوع. ففي قضية (العدم باطل الذات): العدم ليس له مطابق خارجي ولا له مطابق في الذهن، فكيف نعرف ونحكم على أنّ هذه القضية صادقة أم كاذبة؟

ومن قبيل قضية (اجتماع النقيضين محال) فإنّها لا وجود لها في الخارج، ولا وجود لها في الذهن، فكيف يقولون: إنّ هذه القضية صادقة وليست

كاذبة، مع أنّه لا مطابق لها لا في خارج ولا في ذهن، مع أنّ الإنسان يعلم بالوجدان أنّها قضية صادقة مطابقة لنفس الأمر، فكيف عرف ذلك؟ وهذه من العويصات في المسائل الفلسفية سواء الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الغربية، فما هو الملاك في صدق مثل هذه القضايا التي لا مطابق لها في الخارج ولا في الذهن؟

في المقام توجد أجوبة متعدّدة للفلاسفة الإسلاميين، نقتصر على ذكر جواب مشهور الفلاسفة وجواب المصنّف وجوابين آخرين لبعض المحقّقين.

القول الأوّل: جواب مشهور الفلاسفة

حاصل جواب مشهور الفلاسفة قبل السيّد العلامة رحمه الله: أنّ هذه القضايا التي لا مطابق لها في الخارج إلّا في الذهن، لها مطابق بالتبع. توضيح ذلك: من الواضح أنّ قضية (وجود العلة علة لوجود المعلول) هي قضية لها مطابق في الخارج، حيث إنّ وجود العلة له مطابق في الخارج، ووجود المعلول أيضاً له مطابق، فالقضية صادقة؛ لأنّ لها مطابقاً بالذات في الخارج، ولها ثبوت بالذات في الخارج.

لكن حينما ينتفي وجود العلة، فلا شكّ أنّه يستلزم انتفاء المعلول، فتكون قضية مفادها: عدم العلة يستلزم انتفاء المعلول، وحيث إنّ عدم ليس له مطابق، تراهم يقولون: مطابق هذه القضية وهي (عدم العلة يستلزم انتفاء المعلول) هو بتبع مطابق القضية الأصلية التي هي (وجود العلة علة لوجود المعلول) وذلك لأنّ العقل إذا صدّق بأنّ وجود العلة علة لوجود المعلول فإنّه يضطرّ إلى التصديق بأنّ انتفاء وجود العلة ينفي وجود المعلول.

إذن قضية (عدم العلة علة لعدم المعلول) أيضاً لها مطابق في الخارج ولكن هذا المطابق ليس بالذات، بل مطابق بالتبع، أي: لها ثبوت بتبع القضية

الأصلية.

بعبارة أخرى: إنَّ الثبوت للوجود الخارجي، وهو مطابق لقضية (وجود العلة علة لوجود المعلول)، ويُنسب هذا المطابق إلى قضية (عدم العلة يستلزم انتفاء المعلول) بالتبع أي: بالعرض. وهو ما يطلق عليه نفس الأمر بالمعنى الأعم، أي: شامل للقضايا التي لها مطابق خارجي وذهني وشامل أيضاً للقضايا التي لا مطابق خارجي ولا ذهني لها، مقابل نفس الأمر بالمعنى الأخص الذي هو يختص بالقضايا التي لها مطابق خارجي وذهني. فمعنى نفس الأمر هنا هو الثبوت التبعي لا الذاتي.

هذا هو جواب مشهور الفلاسفة للتخلص عن هذه الشبهة العويصة.

القول الثاني: جواب المصنّف

السيد العلامة قدس سرّه يختار بياناً آخر لتحقيق هذه المسألة، حيث يقول: ثبت في الأبحاث السابقة: أنَّ الوجود هو الأصيل، وأنَّ الوجود موجود حقيقة، وتقدّم أيضاً: أنَّ الموجود الحقيقي هو الوجود وما عداه يُنسب إليه الوجود بالعرض، وأنَّ هذه الوجودات عندما تأتي إلى الذهن فإنّها تأتي بلباس الماهيات، وحينئذٍ فإنَّ العقل يفرض لها نحواً من الثبوت ولكنه ثبوتٌ تبعيٌ تتبع الوجود، فيقول: الإنسان موجود، مع أنّه في الواقع ليس الإنسان موجوداً بل وجود الإنسان موجود.

وحينئذٍ نسأل: كيف جاز للعقل أن يحمل الموجودية على الماهية فيقول: الإنسان موجود، مع أنَّ الماهية لا أصالة لها لأنّها أمر اعتباري؟

الجواب: حيث إنَّ الماهية لها نحو من الاتحاد مع الوجود، فهنا يضطرّ العقل أن يتوسّع في مفهوم الوجود والثبوت فيحمله على الموجود الحقيقي وعلى الموجود المجازي، وهذا هو التوسّع الأوّل الذي على أساسه نفرض

للماهيات نحواً من الثبوت، فيحمل الوجود على الماهية. وعندما تأتي هذه الماهيات إلى الذهن، يجد الذهن أنّ هذه الماهيات تكون منشأً لانتزاع مفاهيم منها. مثلاً: حينما يأتي مفهوم الإنسان إلى الذهن، يكون منشأً لانتزاع مفهوم الكلّي منه، فيقول: الإنسان كلّ، مع أنّ الكلّي الذي هو وصفٌ للإنسان ليس موجوداً في الخارج، ولكنّ العقل يضطرّ أن يتوسّع في مفهوم الوجود، ويفرض لهذا المفهوم (الكلّي الذي هو وصف للإنسان) نحواً من الوجود يتبع الثبوت التبعية الموجود للماهية. ومن هنا تنشأ عندنا المعقولات الثانية، أعمّ من أن تكون هذه المفاهيم أو المعقولات منطقية أو فلسفية؛ لأنّ المعقولات الثانية هي لوازم الماهيات، أي: تُنتزع من الماهيات بعد أن تأتي إلى الذهن، ومن هنا سُمّيت معقولات ثانية.

إذن يتوسّع العقل توسّعاً ثانياً ويفرض الثبوت لدائرةٍ أوسع لتلك الأمور التي هي ثابتة تتبع ثبوت الماهية التي هي ثابتة تتبع الوجود الأصيل في الخارج. وبهذا يتّضح: أنّ دائرة نفس الأمر أعمّ من الثبوت الحقيقي أو الثبوت التبعية الأول بالتوسّع الأول أو الثبوت التبعية الثاني بالتوسّع الثاني.

بعبارةٍ أخرى: الموجود الحقيقي هو الوجود الخارجي فقط. وأمّا المفاهيم فهي على قسمين - كما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة -: مفاهيم حقيقية تُسمّى ماهيات، ومفاهيم اعتبارية تُسمّى معقولات ثانية منطقية أو فلسفية، وشيء منهما ليس بموجود حقيقة.

لكن لما كانت الماهيات ظهورات الوجودات الخارجية للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها، وبذلك صار الوجود محمولاً على الماهيات كما كان محمولاً على الوجود العيني. ثمّ توسّع ثانياً باعتبار الوجود للمفاهيم الاعتبارية العقلية، أي: المعقولات الثانية مطلقاً، وبذلك عمّ الوجود والثبوت للمفاهيم الاعتبارية أيضاً. وهذا الثبوت العامّ الشامل

لثبوت الوجود العيني والماهيات والمفاهيم الاعتبارية هو المسمى بنفس الأمر. وهذا ما ذكره أيضاً في تعليقه على الأسفار حيث قال: «والذي ينبغي أن يقال: إن الأصل في الواقع هو الوجود الحقيقي وهو الموجود، وله كل حكم حقيقي، والماهيات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقلة، توسع العقل توسعاً اضطرارياً إلى حمل الوجود على الماهية ثم التصديق بلحوق أحكامها بها، وصار بذلك مفهوم الوجود والثبوت أعمّ محمولاً على حقيقة الوجود وعلى الماهية، ثم توسع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً لحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم اعتباري اضطرراً إلى اعتباره العقل، كالعدم والوحدة والفعل والقوة ونحوها، والتصديق بما يضطر إلى تصديقه من أحكامها. والظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بالمعنى الأخير هو الذي نسميه بنفس الأمر، ولل كلام بقايا ستمر بك في مباحث الوجود الذهني وغيرها إن شاء الله تعالى»^(١).

وقال في موضع آخر من تعليقه على الأسفار: «إن العقل بعد ما يجد الوجود محمولاً على نفسه على ما يقتضيه أصالة، يتوسع أولاً توسعاً اضطرارياً بحمل الوجود على الماهية المنتزعة منه، ويشمل بذلك الثبوت الوجود والماهية جميعاً، ثم يتوسع ثانياً توسعاً اضطرارياً بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منتزعة منها في الذهن، ويرتب بذلك عليها أحكامها الخاصة، والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الأمرية الصادقة التي لا مطابق لها ذهنياً ولا خارجاً، بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية، وهي وإن لم تتعلق بها علمٌ حضوري لعدم الخارجية لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود، فافهم ذلك.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٢١٥.

ومن هنا يظهر: أنّ القضايا النفس الأمرية الشاملة الكلية (كقولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول)، والجزئية (كقولنا: عدم هذه العلة علة لعدم هذا المعلول) مطابقة للثابت الأعمّ من الوجود والماهية والاعتباريات. فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الأمر؛ والقضايا الكلية منها خاصّة مطابقة لما في عالم العقل من صور العلوم الحضورية^(١).

القول الثالث: للمحقق الطوسي

ذهب المحقق الطوسي إلى: أنّ ملاك الصدق والكذب في القضايا هو بمطابقة ما عندنا لما يوجد عند العقل الفعّال أو العقل الكلّي. والمراد من العقل باصطلاح الفلسفة: ذلك الموجود المجرّد ذاتاً وفعلاً، في قبال النفس التي هي مجرّدة ذاتاً، لكن لها ارتباط بالمادّة من حيث الفعل. وتوضيح ذلك: إنّ كلمة نفس الأمر مركّبة من كلمتين (نفس، وأمر)، والمراد من الأمر: عالم الأمر؛ لأنّهم يقسمون عالم الإمكان إلى قسمين: الأوّل: عالم الأمر، أي: عالم المجرّدات التامة التي هي مجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً. وسُمّي بعالم الأمر لأنّ وجوده لا يتوقّف إلّا على أمر من الله؛ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) فلا يتوقّف على أيّ شيء آخر غير الأمر الإلهي.

الثاني: عالم الخلق، وهو عالم المادّة، فإنّ الموجودات المادية تحتاج في وجودها إلى مادّة؛ ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ (آل عمران: ٤٩). فهؤلاء يعتقدون أنّ عالم الإمكان ينقسم إلى قسمين: عالم الخلق وعالم الأمر؛ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤).

إذن عالم الأمر هو عالم المجرّدات والعقول، وقد ذكر المشاؤون: أنّ هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٧١.

العقول المجردة على مراتب، المرتبة الأولى منها تُسمى بالعقل الأوّل، والمرتبة الثانية تُسمّى بالعقل الثاني، وهكذا إلى أن تصل إلى المرتبة العاشرة وهي العقل العاشر، الذي يعبرون عنه بالعقل الفعّال، ويقولون إنّه المدبّر لعالم المادّة. وعلى أساس هذه المقدّمة يقول المحقّق الطوسي: إنّنا حين نقول (هذه القضية صادقة) فذلك يعني أنّها مطابقة لما عند العقل الفعّال من القضايا والصور، فإذا كان العقل الفعّال يملك هذه الصورة وقضيّتنا مطابقة للصورة التي عنده فالقضية صادقة، وإن لم تكن الصورة موجودة عند العقل الفعّال فالقضية كاذبة. وهذا هو الذي اختاره المحقّق الطوسي في رسالة له لإثبات العقل المفارق حيث قال: «اعلم أنّنا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينية التي تحكم بها أذهاننا مثلاً، كالحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين، مطابقة لنفس الأمر. ولا نشكّ في أنّ الأحكام التي يعتقدها الجهّال بخلاف ذلك، فتكون غير مطابقة لما في نفس الأمر، ونعلم يقيناً: أنّ المطابقة لا يمكن أن تُتصوّر إلّا بين شيئين متغايرين بالتشخص (الوجود) ومتّحدين فيما يقع به المطابقة، ولا شكّ في أنّ الصنفين المذكورين من الأحكام متشاركين في الثبوت الذهنيّ، فإذاً يجب أن يكون للصنف الأوّل منهما دون الثاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا، يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه، وهو الذي يعبر عنه بـ(ما في نفس الأمر).

إلى أن يقول: فإذاً ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج، غير ذي وضع، مشتمل بالفعل على جميع المعقولات، بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدّد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً. وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل - أعني واجب الوجود لذاته، عزّت أسماؤه - وذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية له بالفعل، وأوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرة، وأن يكون مبدأً أوّلاً للكثرة، وأن يكون محلاً قابلاً للكثرة تتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل - تعالى وتقدّس - بهذه الصفة، ونُسّمِيه بعقل الكلّ، وهو الذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين المشتغل على كلّ رطب ويابس^(١).

قال شيخنا المحقّق حسن زاده آملي: «وأما العقل الفعّال، فالكلام الحقّ والقول الصدق فيه: هو ما أفاده الشيخ قدّس سرّه في كتبه الثلاثة (التعليقات، إلهيات الشفاء، المبدأ والمعاد) من إطلاق العقل الفعّال على المعلول الأوّل، وعلى العقل العاشر، وعلى كلّ واحد من العقول المفارقة»^(٢).

والحاصل: أنّ (نفس الأمر) هو موجودٌ عقليّ مجرد، يملك جميع الصور المعقولة والتصديقات، فكلّ معقولٍ كلّّي أو قضيةٍ تصديقية طابقت ما عند ذلك الموجود المجرد فهي صادقة، وإلاّ فكاذبة.

إذن الملاك في صدق القضايا وكذبها هو المطابقة لما في العقل المجرد.

مناقشة المصنّف للمحقّق الطوسي

أورد المصنّف على ما ذكره المحقّق الطوسي ما يلي:

١. إنّ قولكم (مطابق للصور) يعني: أنّه هناك علوم حصوليّة، والعقول المجردة لا علوم حصوليّة فيها، بل جميع علومها حضوريّة.
٢. لو سلّمنا أنّ العلوم الموجودة في العقول المجردة حصوليّة، فحينئذٍ نسأل عن تلك العلوم الموجودة عند العقل الفعّال أصادقة هي أم كاذبة؟ فإن قلتم صادقة، فنسأل عن ملاك الصدق ما هو؟ فإن نقلتم الأمر إلى عقلٍ فوقه، فننقل الكلام إلى ذلك العقل الآخر، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية.
٣. لو كان ملاك الصدق هو المطابقة لما في العقل الفعّال، لانسدّ علينا

(١) تلخيص المحصّل، الطوسي: ص ٤٧٩.

(٢) هشت رساله عربي عرفاني فلسفي كلامي رجالي رياضي حسن زاده آملي: ص ٥٦٨.

طريق معرفة المطابقة وعدم المطابقة.

وهذا ما ذكره في تعليقه على الأسفار بقوله: «إيها - أي: المعقولات والتصديقات - إن كانت علوماً حصولية في العقل المذكور، كانت في صدقها متوقفة على أمور أخرى، هي مصاديقها في الخارج، فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة، ولغى كون علوم العقل مطابقات لعلومنا، وهو ظاهر. وإن كانت علوماً حضورية، لزم كونها وجودات عينية؛ فكانت هي التي تطابقها علومنا، سواء عقلها عقل أم لا، فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ»^(١).

وقال الشيخ مصباح اليزدي في ردّ هذا القول: «فيه - مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ - أنه يجب مقايضة مفاد القضية بما يحكي عنه، وليس شيء من القضايا يحكي عن أمر موجود في العقل الفعّال حتّى يلاحظ مطابقته له، على أنّه لا سبيل إلى إثبات مثل هذا التطابق أو نفيه، مع أنّ إطلاق الأمر على عالم المجردات ليس اصطلاحاً فلسفياً ولا يتّجه إضافة لفت النفس إليه»^(٢).

القول الرابع: نفس الأمر هو نفس الشيء

والقائل بهذا القول هو القوشجي في شرح التجريد، واختاره المحقق السبزواري، وحاصله: أنّ المراد من مطابقة نفس الأمر يعني نفس الشيء، من باب وضع الظاهر موضع الضمير، فيقال: نفس الأمر، بدل أن يقال: نفسه. وبدل أن يقال: (هذا كذا في نفسه) قالوا: (هذا كذا في نفس الأمر) بمعنى: نفس الشيء. إذن المراد من نفس الأمر: مطابقة القضية لنفسها، كما يقال: هذه الصورة الفتوغرافية تطابق نفسها، والمراد من النفس هو واقع تلك الصورة وحقيقتها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٧ ص ٢٧١.

(٢) تعليقه الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٣٧، رقم (٢٠).

قال القوشجي: «المراد بنفس الأمر ما يُفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا... على أنّ المراد بالأمر: الشأن والشيء، وبالنفس: الذات»^(١). وقال المحقق السبزواري: «بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ. والمراد بحدّ الذات هنا مقابل فرض الفارض. ويشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجيّ والذهنيّ. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة وموجوداً في الخارج أو الكلّي موجوداً في الذهن، كلّها من الأمور النفس الأمرية، إذ ليست بمجرد فرض الفارض، كالإنسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه: أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمّر»^(٢).
إذن نفس الأمر هو مطابقة القضية لنفسها.

مناقشة المصنّف للمحقّق السبزواري

يقول السيّد العلامة: إنّ ظاهر هذا الكلام لا يمكن قبوله؛ لأنّه إذا قلنا: إنّ صدق قضية، هي مطابقتها لنفسها؛ لصدق في الأعدام التي لا مطابق له لا في الخارج ولا في الذهن، مع أنّ العدم لا نفسية له حتّى يكون مطابقاً لنفسه، لأنّه بطلان محض، من قبيل قولنا: (عدم العلة علة لعدم المعلول) فبأيّ ملاك نعرف صدق هذه القضايا؟

وعلى هذا الأساس لا بدّ أن يكون المراد من مطابقتها لنفسها، هو مطابقتها لمحكيّها. وعليه، فيرجع الكلام من الأوّل؛ لأنّ بعض القضايا لا محكيّ لها، لا في الخارج ولا في الذهن، حتّى تكون مطابقة لمحكيّها في الخارج. إذن هذا القول أيضاً لا يمكن قبوله.

(١) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني: ج ١ ص ٩٥.

(٢) غرر الفرائد: ص ٥٤.

(٨) الشيئية مساوقة للوجود

تقدّم في الأبحاث السابقة المراد من المساوقة وفرقها عن التساوي، وقلنا: إنّ التساوي هو ما كان المفهوم وحيثية الصدق مختلفين، ولكن كان المصداق واحداً، كما لو فرضنا: أنّ هناك تلازماً عقلياً بين العلم والعدالة، بحيث أينما وُجد أحدهما يوجد الآخر إلى جنبه، فإذا ثبت أنّ محمداً عالم، فيثبت أنّه عادل أيضاً، وكذلك العكس، فهنا يوجد تساوي بين هذين المفهومين من حيث المصداق، فنستطيع أن نقول: كلّ عالم فهو عادل، وكلّ عادل فهو عالم، ومن الواضح: أنّ هذين المفهومين أحدهما غير الآخر، وكذلك حيثية الصدق في كلّ منهما تختلف عن الأخرى، لأنّه لا يصدق عليه عالم من حيث إنّّه عادل وبالعكس. فالتساوي هو أن يكون بين المفهومين اتّحاداً مصداقيّ، واختلاف في المفهوم وحيثية الصدق.

أمّا المساوقة فهي درجة أعلى من المساواة، وذلك لأنّه يوجد بالإضافة إلى الوحدة المصداقية اتّحاد في حيثية الصدق أيضاً، وإن كان المفهومان مختلفين. فمثلاً: مفهوم الوجود ومفهوم الواحد مختلفان؛ لأنّ مفهوم الوجود يختلف عن مفهوم الوحدة، ولكنهما يصدقان على مصداق واحد من حيثية واحدة، وهذه هي المساوقة.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ بين الشيئية والوجود مساوقة، فكلّ ما صدق عليه أنّه شيء، يصدق عليه أنّه موجود أيضاً بنحو التساوق، فضلاً عن التساوي. وبالعكس، بنحو الموجبة الكلية من الطرفين، ينتج: أنّ كلّ ما لا يصدق عليه أنّه موجود، فليس بشيء.

وعلى هذا الأساس فإنّ المعدوم من حيث إنّّه معدوم، ليس بشيء. قال الحكيم الهيدجي في تعليقه: «وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ

تَكْ شَيْئًا» دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ شَيْئًا^(١).

هذا ما ذهب إليه المحققون من الفلاسفة.

وفي مقابل هذا الرأي، يوجد رأي آخر لبعض متكلمي المعتزلة وهو: إِنَّ الوجود لا يساوق الشيئية؛ لأنَّ الوجود أخصَّ من الشيئية، فبعض الأشياء لا وجود لها، لكن لها شيئية كالمعدومات الممكنة الوجود، كما سيأتي بيانها، وعلى أية حال إِنَّ ما ورد في كلمات المعتزلة يمكن تقسيمها إلى دعويتين:

الدعوى الأولى: الشيئية لا تساوق الوجود

ذهب بعض المعتزلة إلى أَنَّ الوجود لا يساوق الشيئية، بل فصلوا في ذلك بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع، حيث قالوا: إِنَّ المعدوم الممكن يصدق عليه أَنَّهُ شَيْءٌ وثابت، وإن لم يصدق عليه أَنَّهُ موجود. فللشيئية والثبوت مصداقان، الأوَّل: هو الوجود، والثاني: هو المعدوم الممكن في حال العدم، كزيد المعدوم، لا المعدوم الممتنع كشريك الباري، ومن هنا يكون الوجود أخصَّ مطلقاً من الثبوت، فكلَّ موجودٍ فهو ثابت، لكن ليس كلَّ ثابتٍ موجوداً، بل بعض الأشياء ليست موجودة، وإن كانت ثابتة. إذن فالثبوت أعمَّ مطلقاً من الوجود، ومقابل الثبوت الذي هو النفي. فالوجود أخصَّ مطلقاً من الثبوت، ومن هنا التزموا أَنَّ التناقض ليس بين الوجود والعدم، بل بين الثبوت والنفي.

فتحصَّل: أَنَّ المعدومات الممكنة يصدق عليها جميعاً أَنَّها ثابتةٌ في حال العدم، فلا تساوي بين الشيئية والوجود فضلاً عن التساوق. وهذه هي الثابتات الأزليَّة التي قال بها المعتزلة، وهي غير الأعيان الثابتة التي وردت في كلمات المحققين من العرفاء، كما ستأتي الإشارة إليه في التعليق على النص.

(١) تعلقية الهيدجي على شرح المنظومة: ص ١٨٦.

قال اللاهيجي في شرح الإلهام: «وخالف في هذه المسألة [أي: مساوقة الشيئية للوجود] أكثر المعتزلة، وذهبوا إلى أن المعدوم الممكن شيء، أي: ثابت متقرر في الخارج، منفكاً عن صفة الوجود، فعندهم الثبوت والتقرر أعم من الوجود ومساوق للشيئية، بخلاف المعدوم الممتنع، فإنه عندهم منفي وليس بثابت، فالنفي عندهم أخص من العدم، ومقابل للثبوت»^(١).

قال المحقق الطوسي في قواعد العقائد: «ومشايع المعتزلة يقسمون الثابت إلى موجود ومعدوم»^(٢).

وخالفهم بعض آخر من المعتزلة كما ذكر ذلك المحقق الهيدجي، حيث قال: «إن أبا الحسين البصري وأبا الهذيل والعلاف والكعبي ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم وقالوا: إن المعدوم ليس بشيء»^(٣).

مناقشة المصنّف للدعوى الأولى للمعتزلة

لم يدخل المصنّف في تفصيل مناقشة هذه الشبهة، وإنما اكتفى بجواب وجيز محصله: أن هذه الدعوى يكفي في بطلانها ما تقتضيه الفطرة من كون العدم بطلاناً محضاً لا شيئاً له.

وهذا ما أوضحه الآملي في حاشيته على المنظومة حيث قال: «فإنه بعد ملاحظة أن المراد من الوجود إنما هو كون الماهية وتحققها لا أمر ينضم إليها، لا مجال لاحتمال أن تكون الماهية في الخارج بلا كون في الخارج، ولو جوز مجوز بعد هذه الملاحظة فقد كابر عقله، ولذا يقول المحقق الطوسي في التجريد: والمنازع مكابر مقتضى عقله. هذا مع أننا كلما تعمقنا ودققنا النظر والتأمل، لا

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ج ١ ص ٢٣١.

(٢) قواعد العقائد: ص ٦.

(٣) تعليقة الهيدجي: ص ١٨٦.

نجد فرقاً بين الثبوت والوجود، كما لا نجد بين النفي والعدم، مضافاً إلى بطلان هذا الوهم بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، على ما أفاده بعض المدققين في حاشيته على الشوارق بما لفظه: واعلم أنّ المجعول بالذات على ما علمت هو الوجود، ولما لم يمكن أن يكون المعلول مكافئاً للعلّة في المرتبة مساوياً لها فيها، إذ المساواة في مرتبة الوجود مبطلّة للعلية والمعلولية وهو ظاهر، فيجب أن يكون الوجود المعلول مشوباً بغيره من التعينات التي يعبر عنها بلسان الحكمة بالماهيات، وفي عرف الصوفية بالأعيان الثابتة. فالماهيات لوازم للوجودات المجعولة بالذات، ولا شك أنّ تقرر اللازم تبع تقرر الملزوم، ففي حال العدم لا يمكن تقرر الماهيات الإمكانية؛ إذ هذا يستلزم تقرر اللازم بدون تقرر الملزوم، وهو يبطل اللزوم^(١).

وقال صدر المتألهين في ردّ دعوى المعتزلة أيضاً: «ومّا يوجب افتضاحهم أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً في الخارج، فوجوده هل هو ثابتٌ أو منفيٌّ، فإنّه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات، فإن قالوا: (وجود المعدوم الممكن منفيٌّ)، وكلّ منفيٌّ عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعاً، وهو محال. وإن قالوا: (إنّ الوجود ثابتٌ له)، وكلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصحّ أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً، وهو محال. فإن منعوا اتّصاف الشيء بالصفة الثابتة له، فالماهية المعدومة يجب أن لا يصحّ أن يقال لها: إنّها شيء، وإن التزم أحدٌ على هذا التقدير بأنّه لا يصحّ أن يوصف الشيء بأمرٍ ثابتٍ له، فليس بشيء، وقد قال: بأنّه شيء»^(٢). هذا خلف.

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ١٥٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧٦.

الدوافع التي أدت بالمعتزلة للقول بهذه المقالة

قد يُسأل أنه إذا كانت هذه الدعوى مجانية للفطرة السليمة ومخالفة لها، فما هي الدوافع التي أدت بالمعتزلة للالتزام بها، مع ما تعارف عندهم من الاستناد إلى القواعد العقلية؟

لعل الإجابة تكمن فيما عُرف عن المتكلمين بأن وظيفتهم الأساسية هي الدفاع عن عقائد الدين من خلال الأدلة العقلية، وعليه فيجب أن نرى أن هذه الفئة من المتكلمين ومن خلال طرحهم لهذه النظرية، كيف تكون بصدد الدفاع عن أيٍّ من الأصول الاعتقادية الدينية؟

ما يمكن أن يقال في هذا الصدد: إن ما دعاهم للقول بهذه المقالة أمران: الأمر الأول: تصحيح مسألة العلم الأزليّ لله تعالى (أي: العلم الأزليّ لله تعالى بالموجودات قبل إيجادها) وحيث إن العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فلا بد من وجود متعلّق وهو المعلوم، وإلا فلا يمكن أن يتحقّق علم بلا معلوم بالذات، وعلى هذا الأساس ينبثق هذا السؤال، وهو كيف يعلم الله تعالى بالموجودات قبل إيجادها، مع أنها لم توجد؟ لأنّ فرض الكلام هو العلم قبل الإيجاد، ولا يمكن أن تكون معدومة، لأنّ المعدوم ليس بشيء حتّى يتعلّق به العلم، ولذا وجّه كلّ من المتكلمين والفلاسفة علم الله تعالى الأزليّ بتوجيهات متعدّدة، ومن جملة هذه التوجيهات ما ذكره بعض المتكلمين من أنّ الماهيات الإمكانية تتمتع بنوع من الثبوت والشيئية قبل أن يوجدها الله تعالى، ومن هنا التزموا: أنّ الممكنات المعدومة ليست موجودة وإن كانت ثابتة وينطبق عليها عنوان الشيئية، وعلى هذا الأساس تنحلّ المشكلة^(١).

الأمر الثاني: إثبات إمكان العالم قبل وجوده، فإنّ العالم قبل إيجادها لا بدّ أن

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧٧، تعليقة المحقق السبزواري.

يكون ممكنًا، والإمكان من الصفات الشبوتية، فكل ممكن ثابت؛ لأنّ ثبوت شيء (وهو الإمكان) لشيء (وهو العالم) فرع ثبوت المثبت له، فيجب أن يكون العالم ثابتًا ليتّصف بالإمكان، إذن للعالم نحوًا من الثبوت قبل الوجود. قال المحقق السبزواري: «والداعي الآخر لهم على هذا القول، تصحيح الإمكان للماهيات، فإنّ سلب ضروريّ الوجود والعدم في حال الوجود عن الماهية، أو تساوي الوجود والعدم للماهية حال الوجود لا يصحّ؛ لأنّها في حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فلا بدّ أن تكون الماهية ثابتة قبل الوجود ليصحّ اتّصافها بالإمكان»^(١).

إذن لدينا ثابتٌ ومنفيّ، والمنفيّ هو المعدوم الممتنع، والثابت يشمل الموجود والمعدوم الممكن. هذه هي الشبهات التي أدّت ببعض مشايخ المعتزلة للالتزام بهذه الدعوى الباطلة.

أمّا الجواب عن الشبهة الأولى - وهي تصحيح علم الله تعالى الأزليّ بالموجودات قبل إيجادها - فيمكن أن يكون على نحوين، الأوّل نقضيّ والآخر حلّيّ:

أمّا الجواب النقضيّ فحاصله: أنّ ما ذكره من ثبوت الممكنات قبل إيجادها لا يحلّ الإشكال، لأنّ الله تعالى يعلم الممتنعات، مع أنّ الممتنعات ليس لها ثبوتٌ وشيئةٌ في حال العدم.

أمّا الجواب الحلّيّ فسيأتي في الفصل الخامس من المرحلة الثانية عشرة: بأنّ الله علمًا تفصيليًا بالأشياء في مقام ذاته، بلا حاجة إلى مثل هذه التعسّفات.

أمّا الجواب عن الشبهة الثانية - وهي إثبات إمكان العالم قبل وجوده -

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٣٢٢.

فإنه يكفي في ذلك سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل، كما سيأتي تفصيل ذلك في الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

الدعوى الثانية: الواسطة بين الوجود والعدم

يدعي بعض المعتزلة: أن هناك واسطة بين الموجود والمعدوم يسمونها الحال، وهي تلك الصفات الانتزاعية التي تقع صفةً للموجود كالعالمية والقادرية، حيث قسّموا الصفات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الصفات الوجودية، ويراد بها المعنى القائم بالغير مطلقاً، سواء كان متأصلاً وله ما يإزاء في الواقع كالسواد والبياض، أو أمراً انتزاعياً لا تأصل له. الثاني: الصفات العدمية، كالجهل والعجز.

الثالث: صفات لا موجودة ولا معدومة، وهي المعنى الانتزاعي القائم بالغير كالعالمية والقادرية، وسائر الإضافات كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة. إذا تبين ذلك فإن مراد المعتزلة من الصفة: المعنى الانتزاعي القائم بالغير، كالعالمية والقادرية وسائر الإضافات، ولا يراد بها مطلق القائم بالغير، فمثل البياض والسواد لا يسمّى عندهم حالاً بل هو إمّا موجود أو معدوم^(١).

فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك.

قال الإيجي في المواقف: «المعلوم على رأيهم إمّا لا تحقّق له أصلاً، وهو المعدوم، أو له تحقّق إمّا باعتبار ذاته، أي: لا بتبعية الغير، وهو الموجود، أو باعتبار غيره، أي: له تحقّق تبعاً له، وهو الحال، وعرفوه بأنه صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة»^(٢).

(١) انظر: درر الفوائد: ج ١ ص ١٥٤.

(٢) المواقف، عضد الدين الإيجي: ج ١ ص ٢١٤.

ودليلهم على هذه الدعوى: أنَّ بعض الصفات كالعالمية لا يمكن أن تكون موجودة، ولا يمكن أن تكون معدومة، فمثلاً: عندما نقول: (زيد عالم) يوجد عندنا (زيد) و(العلم) الذي صار منشأً لانتزاع (العالمية) فهذه الصفة (العالمية) لا يمكن أن تتَّصف بأنَّها موجودة في الخارج، لأنَّه لا يوجد عندنا سوى (زيد) و(العلم) فليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجي، وما كان كذلك فليس بموجود. ولا يمكن أن تتَّصف بأنَّها معدومة، لأنَّها صفةٌ للموجود، ولا يتَّصف الموجود بأمِّ معدوم، لأنَّ مرجعه إلى عدم الاتِّصاف. فهذه الصفات الانتزاعية لا هي موجودة ولا هي معدومة، بل واسطة فيما بينهما، وهو الذي يصطلح عليه هؤلاء بـ(الأحوال).

فالصفات الانتزاعية مثل العالمية والقادرية ونظائرها، ليست معدومة لأنَّها وصفٌ للموجودات الواقعية مثل عالمية زيد، ولو كانت معدومة لما كانت صفةً لموجود (عالمية زيد) لأنَّ الموجود لا يوصف بشيءٍ عديميٍّ، فهي ليست أمراً عديمياً، وليست موجودة كذلك؛ لأنَّه في الخارج لا يوجد عندنا إلاَّ عالمٌ وهو زيد والعلم، فلا وجود للعالمية في الخارج. لذا قالوا: إنَّها واسطة بين الموجود والمعدوم.

قال في الشوارق: «لا معنى للموجود إلاَّ ذاتٌ لها صفة الوجود، والصفة لا تكون ذاتاً فلا تكون موجودة، فلذا قيّدوا بالصفة، وإذا كانت صفةً للموجود لا تكون معدومة أيضاً؛ لكونها ثابتةً في الجملة، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم»^(١).

مناقشة المصنّف للدعوى الثانية

حاصل جواب المصنّف: أنَّ هذه الدعوى وأمثالها يدفعها العقل الصريح،

(١) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٥٩.

لأنَّ المعدوم سواء كان ممكناً أو ممتنعاً لا ثبوت ولا شيءية له، وإلا لم يكن معدوماً؛ إذ لا دليل على أنَّ كلَّ ما يتَّصف بأنَّه موجودٌ لابدَّ أن يكون له ما بإزاء في الخارج، بل الدليل على عدمه، وذلك لأنَّ بعض ما يصدق عليه أنَّه موجودٌ يستحيل أن يكون له ما بإزاء في الخارج، بمعنى أن يكون له وجودٌ في نفسه، فإنَّ الوجود الرابط موجود، ولكنَّه قائم بطرفيه، ويستحيل أن يكون له وجودٌ مستقلٌّ في نفسه؛ وذلك لما سيأتي في الفصل الأوَّل من المرحلة الثالثة، من وجود رابط بين الموضوع والمحمول في القضية، وهذا الرابط قائم بالموضوع والمحمول، ولا يمكن أن يكون لهذا الرابط وجود في نفسه، وإلا احتاج إلى رابطين يربطه بالموضوع من جهة، وبالمحمول من جهة أخرى، وننقل الكلام إلى هذين الرابطين، وهكذا يتسلسل لا إلى نهاية.

إذن، الوجود الرابط سنخ وجودٍ قائمٍ بطرفيه، وليس له وجودٌ مستقلٌّ في نفسه، كما في الجواهر والأعراض، ومن هنا قسّموا الموجود إلى ما في نفسه وما في غيره، والوجود في نفسه إلى جوهرٍ وعرضٍ وهو الوجود الاستقلاليّ، والوجود في غيره هو الوجود الرابط الذي لا استقلالية له.

بعبارةٍ أخرى: الصفات الإضافية نسب؛ لأنَّها نفس الاتِّصافات. واتِّصاف الموصوف بوصف - أي: نسبة الموصوف إلى الوصف - موجود، إذا كان الموصوف والصفة أمرين خارجيّين؛ إذ لولا وجود النسبة وهي الاتِّصاف، لم يتمَّ كون أحدهما موصوفاً والآخر صفة. وإن لم يكونا أمرين خارجيّين، كان الاتِّصاف وهي النسبة اعتبارياً.

مثال الأوَّل: عالمية زيد، حيث إنَّ لزيد ذاتاً وعلماً زائداً على ذاته، فيحتاج إلى نسبة تربط أحدهما بالآخر. هذا بناءً على كون العلم الحصريّ كيفاً، وأنَّ الكيف من المحمولات بالضميمة.

ومثال الثاني: عالمية الواجب تعالى، حيث إنَّ علمه عين ذاته، فالنسبة بين

ذاته وعلمه إنّما تتحقّق بعد اعتبار العلم غير الذات، فهي اعتباريّة. فتحصّل: أنّ الشبهة قائمة على أصل غير مبرهن، بل البرهان على خلافها، وعليه فلا واسطة بين الوجود والمعدوم.

(٩) حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود

قبل الولوج في البحث في هذه النتيجة ينبغي التذكير بأن حقيقة الوجود تطلق في الفلسفة على معانٍ ثلاثة:

المعنى الأوّل: الوجود بأسره. فحقيقة الوجود تشمل كلّ دائرة الوجود في قبال العدم، فيدخل فيها الواجب والممكن معاً؛ لأنّه لا يقابلها إلّا العدم، وهذا ما يعبر عنه في كلمات الفلاسفة والحكماء الإلهيين بالوجود بشرائره. فمعنى الوجود بشرائره: كلّ الوجودات التي لا يقابلها إلّا العدم المطلق. المعنى الثاني: المصادق في قبال المفهوم، سواء كان مصداقاً وجوبياً أم مصداقاً إمكانياً.

المعنى الثالث: الوجود الواجبي سبحانه وتعالى.

هذه هي الإطلاقات الثلاثة لحقيقة الوجود.

قال صدر المتألّفين في القاعدة الأولى من المشرق الأوّل من العرشيّة: «ونعني بحقيقة الوجود: ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم أو خصوص أو حدّ أو نهاية أو ماهيّة أو نقص أو عدم، وهو المسمّى بواجب الوجود»^(١) وحقيقة الوجود بهذا المعنى مقابل الوجودات الممكنة الناقصة والمحدودة. ومحلّ البحث أنّ هذه النتيجة التي تقول: إنّ حقيقة الوجود لا سبب وراءها، تختصّ بالمعنى الأوّل، أي: الوجود الأعمّ من الواجب والممكن، وهو الذي يطلق عليه بالموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة في قبال العدم.

(١) العرشيّة: ص ٢١٩.

فإذا تبين ذلك نقول: إن حقيقة الوجود بهذا المعنى (وهو الوجود المطلق أو حقيقة الوجود بكل مراتبها الواجبية والإمكانية) ليس لها سبب ولا علة سواء كان سبباً أو علة تامة أو ناقصة، وذلك لأن العلة والسبب لا بد أن تكون وراء حقيقة الوجود هذه، وهي الوجود المطلق، وقد تقدم أن لا شيء وراء حقيقة الوجود. هذا أولاً.

وثانياً: لو كانت حقيقة الوجود (وهي الشاملة لوجود الواجب والممكنات) محتاجة إلى علة وسبب وراءها، للزم احتياج الواجب إلى علة، والتالي باطل، كما هو واضح؛ لأن الواجب لا علة له، فالمقدم مثله، وهو: أن حقيقة الوجود بهذا المعنى (الشامل للواجب والوجودات الإمكانية) لا سبب ولا علة وراءها.

وعلى هذا الأساس قلنا في مقدمة هذه المرحلة: إن البرهان اللمّي (الذي يثبت المعلول من طريق علته) لا يجري في الفلسفة؛ لأن البحث في الفلسفة حول حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود لا سبب ولا علة وراءها. وهذا ما ذكره في مقدمة الكتاب حيث قال: «إن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه، إذ لا خارج هناك، فلا علة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية. وأما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»^(١).

إن قلت: حقيقة الوجود بما هي هي لا سبب لها، ولكن بعض المراتب لها سبب، وعلى هذا الأساس يمكن أن يجري برهان اللّم؟

(١) نهاية الحكمة: ص ١٠.

قلنا: نعم، لا إشكال في توقّف بعض مراتب الوجود على بعضها الآخر، كتوقّف عالم المادّة على عالم المثال، وتوقّف عالم المثال على عالم العقل، وتوقّف جميع الموجودات الإمكانية على الواجب تعالى، كما سيأتي بيانه في المرحلة الثانية عشرة.

(١٠) حقيقة الوجود يستحيل أن تحلّ في الذهن

لكي يتّضح هذا الأمر لابدّ من بيان مقدّمة، وهي: أنّ الأمور الموجودة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ما تكون حقيقته في الخارج، ويستحيل أن يكون في الذهن؛ لأنّ حقيقتها تترتب عليها الآثار، من قبيل وجود النار - لا ماهيّة النار - التي حقيقتها في الخارج، وهذه الحقيقة وهي نفس وجود النار لا يمكن أن تأتي إلى الذهن؛ وإلاّ لو جاءت النار بوجودها إلى الذهن لاحترق الذهن، إذن هذه الأمور موطنها في الخارج، ولا يمكن أن تأتي إلى الذهن، وإلاّ للزم إمّا أن يكون الخارج ذهنيّاً، وهو محال، أو أن يكون الذهن خارجيّاً وهو أيضاً - لاستلزامه انقلاب الذات - محال.

إذن، حقيقة وجود النار التي هي منشأ لأثر الحرارة والإحراق، لا يمكن أن يتحوّل موطنها من الخارج إلى الذهن.

القسم الثاني: ما تكون حقيقته في الذهن ويستحيل أن يأتي إلى الخارج؛ وذلك من قبيل الكلّي المنطقي، حيث إنّ موطنه الذهن، ولا يمكن أن يوجد في الخارج، وإلاّ لو كان الكلّي المنطقيّ في الخارج لانقلب الذهنيّ إلى الخارج وهو محال؛ لأنّ حقيقة الكلّي المنطقيّ هي قابليّة الصدق على كثيرين، ومن الواضح: أنّ قابليّة الصدق على كثيرين لا يمكن أن يكون لها موطنٌ إلاّ في الذهن، وهكذا في بقيّة المقولات المنطقية كالجنس والنوع ونحوها التي

موطنها الذهن فقط، فهي سنخ مفاهيم حقيقتها أنّها في الذهن، فلو خرجت من الذهن لانقلبت إلى شيء آخر.

القسم الثالث: وهو لا بشرط من حيث الخارج والذهن. وهي الماهيات؛ لأنّ الماهية إذا كانت في الخارج بوجود خارجي فتكون منشأً للأثر، وإن كانت في الذهن بوجود ذهني فتكون منشأً للأثر آخر، فهي لا بشرط من حيث الخارج والذهن، بخلاف القسم الأول فإنّه بشرط لا من الذهن، وبخلاف القسم الثاني فإنّه بشرط شيء في الخارج.

إذا تبينّت هذه المقدمة نأتي إلى الوجودات الأصلية، أي: المصاديق الخارجية، التي هي منشأ ترتّب الآثار كالنار في الخارج، حيث نجد أنّها لا يمكن أن تأتي إلى الذهن؛ لأنّه لو أتت إلى الذهن لانقلبت عن واقعها، وهذا يعني أنّ الوجود كمصادق في الخارج عين حيثية ترتّب الآثار، ويستحيل أن يوجد وجود في الخارج ولا يكون منشأً لترتّب الأثر؟ إذ لو لم يكن الوجود الخارجي منشأً لترتّب الأثر فليس هو حقيقة الوجود، بل شيء آخر.

إن قيل: سيأتي أنّ الوجود ينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني، ومن الواضح: أنّ هذا التقسيم لحقيقة الوجود، لا لمفهوم الوجود، فحقيقة الوجود تنقسم إلى الوجود الذهني وغيره، وهذا يعني: أنّ بعض حقائق الوجود ليس خارجياً، بل هو ذهني. فكيف تقولون: إنّ الوجود لا بدّ أن يوجد في الخارج فقط، ولا يأتي في الذهن، وعلى قولكم لو جاء الوجود إلى الذهن لانقلب عن حقيقته.

الجواب: إنّ المراد من الوجود الذهني هو الصورة الذهنية بما أنّها حاكية للخارج ومقيسة إليه، أمّا الوجود الخارجي فهو نفس تلك الصورة الحاصلة في النفس التي تترتب عليها الآثار، كطرد الجهل عن النفس، وهو كيف النفساني الذي يُسمّى بالعلم.

وتوضيح ذلك: إنّ الإنسان حينما يعلم بشيء، تحصل صفةٌ للنفس، وهذا العلم الذي يحصل في النفس سوف يُطرد به الجهل عن النفس، ومن الواضح: أنّ طرد الجهل عن النفس أثرٌ لوجود العلم، فحينما تتصوّر واقعة كربلاء على ما وقعت عليه، ويحصل لك العلم الحسوليّ بها، يترتب أثرٌ على هذا العلم؛ لذا يحصل الحزن والبكاء، وعلى هذا الأساس فإنّ العلم الحسوليّ الذي هو صفةٌ للنفس هو مرتبةٌ من مراتب الخارج، وهو وجودٌ خارجيٌّ تترتب عليه الآثار، ومن جهة أخرى: إنّ نفس هذا العلم (وهو الصورة الحاصلة للنفس) إذا قيس إلى الخارج يُصطلح عليه بالوجود الذهنيّ.

وبهذا يتّضح: أنّ منشأ الوهم إطلاق الوجود الذهنيّ على المقايضة للصورة الموجودة بالنفس إلى الخارج، وإلاّ فإنّ هذه المقايضة ليست وجوداً، وإنّما هي مقايضة مرتبة من مراتب الخارج - وهي العلم - إلى مرتبةٍ أخرى، لتكون حاكيةً عمّا موجود في الذهن.

إذن، الوجود الذهنيّ هو الصورة الذهنيّة لما أنّها حاكيةٌ لخارج مقيسةٌ إليه، وهذا لا ينافي كون تلك الصورة وجوداً خارجياً تترتب عليه الآثار ويسمّى العلم.

وبهذا يتبيّن: أنّ الوجود هو منشأ الأثر، ولا ينقض عليه بالوجود الذهنيّ؛ لأن الوجود الذهنيّ هو مقايضة مرتبة من الخارج الذي هو العلم إلى مرتبةٍ أخرى من الخارج وليس وجوداً حقيقة، فإذن كلّ وجود فهو خارجيٌّ، وكلّ خارجيٌّ فهو وجود، ولا يمكن أن يوجد وجود وليس بخارجيٍّ.

الفروع المترتبة على النتيجة العاشرة

تترتب على هذه النتيجة أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: أنّ حقيقة الوجود - أي: المصداق الخارجيّ - ليس لها صورة

معقولة؛ أي: إن حقيقة الوجود لا تحل بنفسها في الذهن؛ لأن الوجود حقيقته في الخارج، ولا يمكن أن يأتي إلى الذهن.

وهذا بخلاف الماهيات التي لها صورٌ معقولةٌ في الذهن؛ لأنها لا بشرط من حيث الخارج والذهن، ولهذا تارة تكون في الخارج بوجودٍ خارجيٍّ، وأخرى تكون في الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ.

الأمر الثاني: أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليس كنسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية؛ وذلك لأن الكلي (كالإنسان) نسبته إلى أفرادها الخارجية (كزيد) هو أن الكلي (الإنسان) يحكي عن حقيقة زيد ولكن بإضافة الخصوصيات الفردية، ككونه ابن فلان، ومن البلد الفلاني، وأنه شاب، عالم عادل شجاع... وعمره أيضاً إنسان ولكنه إنسان جاهل فاسق جبان....

أما نسبة مفهوم الوجود إلى المصاديق فهي نسبة اللازم والملزوم، ومن الواضح: أن اللازم خارج عن حقيقة الملزوم، فاللازم (وهو مفهوم الوجود) خارج عن حقيقة الملزوم (أي: حقيقة الوجود)؛ وذلك لأن حقيقة الوجود لا بد أن تكون في الخارج، ولا يعقل أن يكون مفهوم الوجود حقيقةً مصداقه؛ وذلك لأن مفهوم الوجود لا يحكي عن حقائق مصداقه، وإنما يحكي عن أصل وجوداتها، ولذا قال الحكيم السبزواري:

وجوده من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء^(١)

وتقدم: أن حقيقة الوجود يستحيل أن تأتي إلى الذهن.

إذن نسبة مفهوم الوجود إلى مصداقه ليست من قبيل نسبة الإنسان إلى أفرادها؛ لأن نسبة الكلي (الإنسان) إلى الأفراد بمعنى: أن الماهية (كما هي

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ٥٩.

الإنسان) تحكي عن حقيقة أفرادها، وهذا بخلاف مفهوم الوجود؛ فهو لا يحكي حقيقة مصداقه الخارجي، لأنَّ حقيقة مصداق الوجود الخارجي لا تأتي إلى الذهن.

فلهذا قال صدر المتألهين قدس سره في الجزء التاسع من الأسفار: «ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي» أي: إنَّ مصاديق الوجود في الخارج، لها لازمٌ في الذهن، وهو مفهوم الوجود العام.

وهذا ما يشير إليه السيد العلامة في تعليقه على الأسفار، حيث يقول: «وأمَّا مفهوم الوجود العامي البديهي، فهو من الاعتبار الذهنية التي لا تحقّق لها في خارج الذهن، بخلاف الإنسان الموجود في الخارج بوجودٍ خارجيٍّ، وفي الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ؛ إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيةً دائرةً بين الوجودين وكانت حقيقة الوجود جائزة الحصول في الذهن وقد تقدم امتناعه»^(١).

إذن، نسبة الماهية إلى الخارج نسبة الشيء إلى حقيقة، بخلاف المفهوم إلى المصداق، فإنَّ نسبته هي نسبة اللازم إلى الملزوم. ونتيجة ذلك: أنَّ المعقولات عند الإنسان تنقسم إلى قسمين: معقولات أولية وهي الماهيات، ومعقولات ثانوية وهي المفاهيم.

بيان ذلك: يمكن التمييز بين المفاهيم الكلية التي لها أفراد خارجية كالماهيات، وبين المفاهيم الكلية التي ليس لها أفراد خارجية كمفهوم الوجود، من خلال هذه الضابطة: إذا كانت هناك حقيقة موجودة في الأعيان بوجودٍ خارجيٍّ، وهي بعينها تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ، فإنَّ الكلّي منها في الذهن يكون مقوّمًا لوجودها الخارجي، ووجودها الخارجي يكون فرداً لوجودها الكلّي في الذهن، ويُطلق عليها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٢ ص ٤٩.

المفاهيم الماهوية، لأنها توجد في الخارج بوجودٍ خارجيٍّ، وهي بعينها تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ، بمعنى: أن الكلي الطبيعي منها في الذهن كالإنسان - مثلاً - لا بشرطٍ من حيث القيود والخصوصيات والمشخصات الخارجية، وهو يجتمع مع كل شرط، فيكون الكلي الطبيعي هو الفرد الخارجي بشرط شيء، والفرد هو الكلي الطبيعي، ولكن لا بشرط، وهو إضافة الخصوصيات والإضافات.

أما إذا كانت هناك حقيقةٌ موجودةٌ في الأعيان بوجودٍ خارجيٍّ، وهي بعينها لا تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ، كالمفاهيم الفلسفية الانتزاعية، كمفهوم الوجود، فإنه لا عينية بينها وبين مصاديقها الخارجية؛ لأنها تحكي ذات الوجود العيني، وهو لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، وإنما يشار إليه عن بعد ببعض المفاهيم الاعتبارية، التي تكون حاكية عنها من دون أن يكون الخارج فرداً لها، ولا هي عينه ولا مقومة له، فليس للمفاهيم الفلسفية - ومنها مفهوم الوجود - أفرادٌ حقيقية تنطبق عليها وتقوّمها.

وهذا ما صرح به الطباطبائي أيضاً بقوله: «فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفرادٍ مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها»^(١) فإن الماهية بالنسبة إلى أفرادها كذاتي باب الكلّيات، بخلاف مفهوم الوجود بالنسبة إلى مصاديقه.

وعلى هذا الأساس قسّموا العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري، فالحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، والاعتباري خلاف الحقيقي، ومنه المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج مترتباً عليه.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٧.

والحاصل: أنَّ الوجود ليس كالماهيات؛ لأنَّه لا يأتي بعينه وحقيقته إلى الذهن، وما يوجد في الذهن من مفهوم الوجود العامَّ البديهيَّ ليس إلَّا أمراً انتزاعياً واعتباراً عقلياً، لا يطابق في معناه حقيقة الوجود ولا يقوِّمها، وليست الوجودات الخارجية أفراداً ذاتيةً له، وإنَّما هو عنوانٌ ذهنيٌّ وعلامةٌ تشير إلى مصاديق خارجية، لا وجود لمعناها وحقيقتها في الذهن، فليس لمفهوم الوجود ما بإزاء في الواقع العينيِّ، وليس له أفرادٌ حقيقيَّةٌ على حدِّ ثبوت الأفراد للماهيات، وبهذا اللحاظ قد يصرِّح صدر المتألمين بأنَّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانوية، حتَّى على القول بأصالة الوجود، وهذا هو الوجه الثاني في الإجابة عن التساؤل حول السبب في إطلاق اصطلاح المعقول الثانويِّ على مفهوم الوجود، مع أنَّه هو الأصل في الخارج.

وبهذا يتَّضح الفرق بين الماهية والمفهوم، ويتَّضح أيضاً أنَّ مفهوم الوجود والوجوب والوحدة مفاهيم، وليست ماهيات، ولذا يصحَّ إطلاقها على الواجب، أمَّا الماهيات فلا يصحَّ إطلاقها على الواجب؛ لأنَّه تعالى لا ماهية له^(١). وهذا ما يُشير إليه المصنَّف في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة، حيث يقول: «ينقسم العلم الحسوليَّ إلى حقيقيٍّ واعتباريٍّ، والحقيقيُّ: هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو، والاعتباريُّ خلاف الحقيقي، وهو:

إمَّا من المفاهيم التي حيثية مصداقها، أنَّه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية؛ لاستلزام ذلك

(١) بناءً على ما هو المشهور، وسيأتي تحقيق ذلك في الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

انقلابه عما هو عليه، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها، أو حيثية أنه ليس في الخارج كالعدم، فلا يدخل الذهن، وإلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنيًا لما لا وجود خارجيًا له.

وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها أنه في الذهن - كمفهوم الكلي والجنس والفصل - فلا يوجد في الخارج، وإلا لانقلب. فهذه مفاهيم ذهنية معلومة لكنّها مصاديق، إمّا خارجية محضة لا تدخل الذهن كالوجود وما يلحق به، أو بطلان محض كالعدم، وإمّا ذهنية محضة لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنتزعة من الخارج، فليست بماهيات موجودة، تارة بوجود خارجي وأخرى ذهني، لكنّها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علومًا حصولية لا يترتب عليها الآثار، فتنتزع من مصاديق في الذهن»^(١).

الواجب تعالى لا يُعرف بكنهه

من هنا يتّضح: أنّ الواجب تعالى لا يُعرف بكنهه، وليس لدينا صورة عن حدّه؛ ولذا قال في المتن: «حقيقة الوجود لا صورة عقلية له» لأنّه تعالى لا حدّ له، وعلى هذا الأساس لا يوجد علم حصولي بالواجب تعالى، ولذا يقول الإمام الرضا عليه السلام: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تنوّه أنّ لله تعالى زبائنين؛ فإنّ ذلك كمالها، ويتوّه أنّ عدمها نقصان لمن لا يتّصف بهما، وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به»^(٢).

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

(٢) بحار الأنوار: ج ٦٦ ص ٢٩٣؛ هذا الكلام وإن كان المشهور أنّه من حديث الإمام الرضا عليه السلام، كما نقل العلامة المجلسي في البحار، إلّا أنّه لم يثبت أنّه كلام الإمام الرضا عليه السلام، وإنّما هو بعض كلمات العرفاء.

والمراد من الأوهام هنا: العقول، فكُلّ مدرك بالعقل بحصوله في الذهن ممكن، وكلّ ممكنٍ مسلوبٌ عنه سبحانه.

ونقل صاحب البحار كلام أحد المحققين بقوله: «قال بعض المحققين: هذا كلام دقيق رشيق أنيق صدر من مصدر التحقيق ومورد التدقيق، والسرّ في ذلك: أنّ التكليف إنّما يتوقّف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقة، وإنّما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم. ولما كان الإنسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريداً حياً متكلماً سميعاً بصيراً، كُلف بأن يعتقد تلك الصفات في حقّه تعالى، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، بأن يعتقد أنّه تعالى واجبٌ لذاته لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، وهكذا في سائر الصفات ولم يكلف باعتقاد صفةٍ له تعالى، لا يوجد فيه مثالها ومناسبتها بوجه، ولو كُلف به لما أمكنه تعقله بالحقيقة، وهذا أحد معاني قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١).

إن قيل: إذا كان الأمر كذلك، لم يكن ثناؤه مقدوراً لنا، فكيف وقع التكليف به؟

الجواب: لم يقع التكليف بمعرفة كنه الصفات الكمالية والثناء بها؛ لأنّ ذلك محال، بل التكليف إنّما وقع بالثناء عليها بمفهوماتٍ كليّةٍ حاصلةٍ في الذهن صادقةٍ عليها، فتلك الصفات الكمالية إنّما هي معقولة بعنوانات هي مفهوماتها ومعبرٌ عنها بهذه المفهومات والعنوانات لا بالكنه، وإدراكها بالكنه مختصّ به سبحانه؛ ولذلك قال صلّى الله عليه وآله: «لا أُحصى ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»^(٢).

(١) بحار الأنوار: ج ٦٦ ص ٢٩٣.

(٢) روضة المتّقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه، المجلسي (الأوّل) تعليق: السيّد حسين

وبهذا ينحصر الطريق بمعرفته تعالى بالعلم الحضورى وهو موجود عند الجميع بدرجات متفاوتة. وهذا ما صرح به صدر المتألهين في أكثر من مورد، حيث يقول: «بل حق القول فيه [أي: الوجود] أن يقال: إنه من الهويات العينية التي لا يُحاذيها أمرٌ ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي»^(١).

يقول أيضاً: «إنَّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين، وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية، التي توجد تارة بوجود عيني أصيل، وتارة بوجود ذهني ظلي، مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول، فليس للوجود وجودٌ ذهني... وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني [أي: مفهوم الوجود] فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية»^(٢)، فهو يرى أن معاني الماهيات في الذهن مطابقة لأفرادها في الأعيان؛ لأنّها محفوظة في كلا الوجودين، وهذا بخلاف حقيقة الوجود التي هي من الهويات العينية، فإنّها لا يحاذيها أمرٌ ذهني، وليس لها إلا نحو واحد من الحصول، ولا يمكن أن تأتى بعينها إلى الذهن، وتتوقف معرفتها على الشهود والمكاشفة الحضورية.

وكذلك يقول: «وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية، ولا يمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى» إلى أن يقول: «إنَّ

الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهاردي: ج ٢ ص ٣١٤.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩ ص ١٨٥.

(٢) المشاعر: ص ٧.

مفهوم الوجود والموجود، وكذا مفهوم التشخص والتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وأمثالها، ليست لها أفراد ذاتية كما للأجناس والأنواع، وإنما هي عناوين ذهنية وحكايات لآحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن»^(١).

فحيث إن الوجود من الحقائق العينية التي لا يمكن تصوّرها أو العلم بها إلا بنحو العلم الحضورى، فلا يكون له مفهوم مطابق في الذهن، ويكون مفهوم الوجود في الذهن من العناوين المشيرة والعلامات الحاكية عن أفراد لا تحقق لها إلا في الأعيان، من دون أن يكون بين مفهوم الوجود وبين تلك الأفراد الخارجية أي مطابقة في المعنى، فليست هي أفراد مفهوم الوجود؛ لأن الوجود ليس له وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، كي يطابقه المفهوم في الذهن ويكون مقوماً له. وكون المفهوم في الذهن مطابقاً لأفراده في الخارج ومقوماً له، يتوقّف على العينية بين ما في الذهن وما في الخارج، فإن الماهية في الذهن - كالإنسان مثلاً - هي الفرد الخارجى (زيد) بعينه، ولكن لا بشرط، والفرد الخارجى (زيد) هو ماهية الإنسان في الذهن بعينها، ولكن بشرط شيء، وهي الشخصيات الفردية، فالخارج فرد الماهية، والماهية مقومة للأفراد الخارجية، بمعنى أنها حقيقة تلك الأفراد وهويّتها، وليس كذلك مفهوم الوجود؛ إذ الوجود العيني لا يأتي إلى الذهن، فمفهوم الوجود في الذهن اعتباراً ذهنياً وعلاقة انتزاعية مجعولة للحكاية بنحو الإشارة البعيدة عن حقيقة الوجود، فلا الوجود الخارجى فرداً للمفهوم في الذهن، ولا المفهوم في الذهن مقوم للمصاديق الخارجية ومطابق لها، وهذه هي حصيلة الفرق بين نسبة الماهيات إلى أفرادها ونسبة مفهوم الوجود إلى مصاديقه.

قال الحكيم السبزواري في تعليقه على كلام صدر المتألهين: «إن حقيقة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٥-٨٦.

الوجود لا تحصل في الذهن، وإلا يلزم الانقلاب، وليس لها ماهية محفوظة في نشأتها في الذهن والخارج، فهذا المفهوم المشترك ليس مقوماً للفرد، والذاتي محفوظ النشأت، فلهذا نفى عينية الفرد أيضاً، أي: الفرد بهذا النحو، أعني: الذاتي لا العرضي، ومن هنا قد يصرح بأن الوجود معقول ثانٍ، مع القول بأصالته، وأن له معنواً محيطاً بسيطاً؛ وذلك لعدم وجدان جهة الشركة بين هذا العنوان ومعنونه^(١).

الأمر الثالث: الماهية لا بد أن تؤخذ في حقيقة أفرادها، أمّا المفهوم فهو الذي لم يؤخذ في حقيقة أفرادها، بل كان لازماً لحقيقة أفرادها، فعلى هذا يتبين: أنه ليس كل مفهوم ماهية، بل قد يكون المفهوم ماهية فيما إذا كان للمفهوم فرداً خارجي، ويكون المفهوم مقوماً لحقيقة ذلك الفرد، أي: داخلياً في حقيقته، وإلا - أي: لو لم يكن المفهوم داخلياً في حقيقة الفرد - فلا يكون ذلك المفهوم ماهية، وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الإنسان والفرس والبقر والشجر ونحوها، كلها ماهيات لوجود فرد حقيقي لها في الخارج، قوامه بالماهية، وهذا بخلاف مفهوم الوجود والعدم، فإنها ليسا من الماهيات؛ لعدم وجود فرد حقيقي لهما قائم بمفهوم الوجود والعدم. وفيما يلي نبين الفرق بين المفهوم والماهية.

الفروق بين المفهوم والماهية

الفرق الأول: أن نسبة المفهوم إلى المصدق غير نسبة الماهية إلى الفرد، كما تقدم بيانه.

الفرق الثاني: أن المفهوم ليست له صورة جزئية، بخلاف الماهية فإن لها صورة جزئية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٨٥.

وتوضيح ذلك: تقدّم أنّ الماهيّات إمّا كلّية وإمّا جزئية، من قبيل زيد، فهو ماهية جزئية، والجزئية وصف الماهية، وهذا بخلاف الشخصية التي هي وصف للوجود الخارجي، كما تقدّمت الإشارة إليه.

والماهية الكلية من قبيل الإنسان، فهو ماهية كلّية قابلة للانطباق على كثيرين. أمّا المفهوم فلا ينقسم إلى مفهوم كليّ وجزئيّ، بل المفهوم دائماً كليّ. إذن، الخصوصية الثانية التي يمتاز بها المفهوم: هي أنّه ليس للمفهوم صورة جزئية، بخلاف الماهية فإنّ لها صورة جزئية.

الفرق الثالث: يمكن أن تصدق مفاهيم متعدّدة على مصداق واحد بسيط في الخارج، وتعدّد المفهوم لا يستلزم تعدّد الحيثية في الخارج؛ فلهذا يصدق على الله سبحانه وتعالى أنّه حيّ وعالم وقادر... وهذا التعدّد في المفاهيم لا يضرّ ببساطته في الواقع الخارجي.

وهذا بخلاف الماهية، فإنّها إذا تعدّدت على فرد واحد، تستدعي تعدّد الحيثية في الخارج؛ لأنّ الماهية حدّ الوجود، ومن الواضح: أنّ الحدّ إذا تعدّد يتعدّد المحدود. إذن، تعدّد الماهيّات يستدعي تعدّد الحيثيات في الواقع الخارجي.

الفرق الرابع: إذا صدّق مفهوم على مصداق، لا ينافي أن يصدق عليه ما يقابل ذلك المفهوم ولكن باعتبار آخر. مثلاً: إذا صدق على موجود أنّه معلول، فيمكن أن يصدق عليه أنّه علّة لكن باعتبار آخر، لأنّ العلّية والمعلوليّة لا يمكن أن ينطبقا على شيء واحد من جهة واحدة.

أمّا إذا صدقت ماهية على فرد، فلا يمكن لذلك الفرد أن يكون فرداً لماهية أخرى سواء كانت بالذات أم بالعرض، فلو كان هذا الجسم أبيض، فيكون فرداً لماهية البياض، وعليه فلا يُعقل أن يكون نفس هذا الجسم فرداً لماهية السواد.

تعليق على النص

- قوله قدس سره: «وأن الوجود حيثية تقييدية في كل حمل ماهوي»، أي: إن كل ما يحمل على حيثية الماهية فإنها هو في حال تكون الماهية فيها موجودة. والمراد من كون الوجود حيثية تقييدية: أن الوجود قيد للموضوع في الحمل، على نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً، لا كون المحمول ثابتاً للمجموع المركب من المقيّد والقيد، على ما هو مقتضى مصطلح حيثية التقييدية. وبعبارة أخرى: تحتاج الماهية إلى الوجود في ثبوت نفسها. وأما ثبوت محمولاتها لها بعد ثبوت نفسها، فلا يحتاج إلى وساطة الوجود.
- قوله قدس سره: «إن الماهية في نفسها باطلة هالكة»، المراد بالبطلان هنا ليس البطلان الشرعي الذي لا يترتب عليه أثر، بل المراد منه هنا هو العدم؛ لما تقدّم: أن الماهية أمر اعتباري، أي: إنها معدومة في نفسها، باطلة هالكة، بمعنى: أنها لا تملك شيئاً، وإن كانت تملك شيئاً فهو بعرض الوجود.
- قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) وفي آية أخرى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧) بمعنى: أن كل ما عداه فهو هلاك محض، إلا هو سبحانه وتعالى. والملاحظ في تعبير الآية المباركة: أنها لا تقول: كل شيء سيهلك، بل تقول: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ أي: بالفعل، وهذا تعبير حقيقي وليس مجازياً، لأن لفظ المشتق (هالك) يستعمل في المستقبل من دون قرينة صارفة، فكل شيء في خيال الناس أنه حقيقي، فهو في حقيقته وواقعه هالك وباطل، ما عدا وجه الله تعالى.
- وفي آية أخرى يقول تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَاباً﴾ (النبا: ٢٠) فهذه الجبال التي هي من أثقل عناصر الأرض في نظر عقول الناس، ليست في حقيقتها إلا سراباً.

والشيء الذي ينبغي الالتفات إليه: أن هذه المفاهيم والماهيات التي هي علومٌ حصوليةٌ هي واسطة في إدراك الواقعيّات الخارجيّة، بعنوان صور مرآتية للواقع، تحكي عن الأمور الموجودة وراءها.

أمّا نفس الواقعيّات والحقائق، فهي بعنوان وجه الله تعالى عند أهل الشهود والمعرفة؛ ﴿فَإَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥).

صدر المتأهّلين ينقل عبارات من الباب السادس والثلاثين من الفتوحات المكيّة لمحيي الدين ابن عربي تحت عنوان: (في كون الممكنات مرايا ومجالي الحق) فعندما تحصل للإنسان صورة إدراكية، يحصل له قطعان؛ الأوّل: أنّه يقطع بأنّه يرى جهةً واحدةً للشيء المرئي، والثاني: أنّه لا يرى حقيقة الشيء المرئي، وفي نفس الوقت فإنّ ما تعكسه الصورة ليس كذباً، بل الصورة المرآتية تحكي ذا الصورة حكايةً صادقة.

فالممكنات هي مرايا للحقّ تعالى، ولا يخفى أنّ أصل التمثيل بالمرآة موجود في كلمات أهل البيت عليهم السلام، ففي كتاب التوحيد للشيخ الصدوق في باب ذكر مجلس الإمام الرضا عليه السلام ينقل هذه الرواية الشريفة: «بعد سؤال عمران للإمام الرضا عليه السلام: ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ فقال الإمام الرضا عليه السلام: أجل يا عمران عن ذلك. ليس هو في الخلق، ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك وساء علمك ما تعرفه، ولا قوّة إلا بالله. أخبرني عن المرأة أنت فيها أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحدٌ منكما في صاحبه فبأي شيء استدلت بها على نفسك؟ قال عمران: بضوء بيني وبينها. قال الرضا عليه السلام: هل ترى من ذلك الضوء في المرأة أكثر ممّا تراه في عينك؟ قال: نعم. قال الرضا عليه السلام: فأرنا. فلم يجر جواباً. فقال الرضا عليه السلام: فلا أرى النور إلا وقد دلّك ودلّ المرأة على أنفسكما، من غير أن يكون في واحدٍ منكما،

ولهذا أمثال كثيرة غير هذا، لا يجد الجاهل فيها مقالاً، والله المثل الأعلى^(١).
وذلك لأن الصورة المرآتية وإن كانت تحكي الشخص ذا الصورة، إلا أن
الحكاية ليست بنحو حلول أحدهما في الآخر، ولا بنحو الاتحاد معه، كما أنها
ليست بمنزلة ثانية ما يراه الأحول، حيث إنه كذب وزور وخطأ أو غرور
كالسراب، بخلاف الصورة المرآتية التي هي صدق وصواب، مع أنها ليست
بموجودة في الخارج.

ومنه استفاد عين القضاة ما قاله من أن: «مَن نظر في المرأة نظراً شافياً، ولم
ينحلَّ له كثيرٌ من المشكلات فليس يستحقَّ أن يعدَّ في زمرة العقلاء [إلى أن قال:]
ولو لم يكن من منافع الحديد سوى المرأة لكان يكفي ذلك شاهداً على صدق قوله
تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: ٢٥)»^(٢).

• قوله قدس سره: «فثبوت ذاتها وذاتياتها بواسطة الوجود»، بمعنى: أن
الوجود واسطة في عروض الوجود للماهية، ولكن بعدما وجدت الماهية
بالوجود، تثبت ذاتها وذاتياتها، بل سائر محمولاتها لها لذاتها، من دون حاجة
إلى شيء يثبتها ويوجد لها. فهي تثبت لها في حال الوجود، لا بالوجود، أي:
لا يكون الوجود واسطة في ثبوت ذاتها وذاتياتها لها، لأن الذاتي لا يكون
معللاً. وكذا لا يكون قيداً للموضوع، بأن يكون الإنسان المقيّد بالوجود
إنساناً؛ فإن ثبوت الشيء لنفسه واجب، لا يحتاج إلى تقيّد الموضوع بأمرٍ غيره.
بعبارة أخرى: الوجود إنما يُحتاج إليه لثبوت الموضوع، ولكي يتيسر
الحمل. وأما بعد ثبوت الموضوع فثبوت المحمول له لا يحتاج إلى انضمام

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٤٣٦.

(٢) زبدة الحقائق لعين القضاة الهمداني: ص ٤٨، نقلاً عن كتاب علي بن موسى الرضا
والفلسفة الإلهية، للشيخ جواد آمل: ص ٩٠.

الوجود إليه كحيثية تعليلية أو تقييدية.

• قوله قدس سره: «كمفهوم الماهية العارضة لكل ماهية»، أي: كالماهية بالحمل الأولي العارضة لكل ما هو ماهية بالحمل الشائع. فالإنسان ماهية، سواء أكان موجوداً في الذهن أم في الخارج.

وأورد عليه الشيخ الفيّاض: «أن مفهوم الماهية - وهو ما يقال في جواب ما هو - إنما هو من لوازم الماهية في الوجود الذهني؛ فإن القول، وهو الحمل، من الصفات المختصة بالمفاهيم والموجودات الذهنية. فالإنسان مثلاً، إنما يقال في جواب ما هو، إذا كان موجوداً في الذهن. وأمّا الإنسان الموجود في الخارج فلا يقال على شيء، كما لا يقال عليه شيء.

فمفهوم الماهية كمفهوم النوع والجنس؛ فإن الذي أوجب كون مفهوم النوع والجنس من عوارض الوجود الذهني، هو أخذ القول فيهما، حيث يقال في تعريف كل منهما: إنه ما يقال في جواب ما هو على الكثرة... فكيف يمكن أن يكون مفهوم النوع أو الجنس من عوارض الوجود الذهني، ويكون مفهوم الماهية من عوارض الماهية، أي: من عوارض الوجودين.

فالحق: أن الماهية بالحمل الأولي من المعقولات الثانية المنطقية^(١).

وهذا بخلاف ما يذهب إليه المصنّف من: أن مفهوم الماهية من المعقولات الثانية الفلسفية، كما يصرّح بذلك في الفصل الأول من المرحلة السادسة بقوله: «وأمّا مفهوم الماهية والشيء والموجود وأمثالها الصادقة على العشر جميعاً... فهي مفاهيم عامّة منتزعة من نحو وجودها خارجة من سنخ الماهية. فماهية الشيء هو ذاته المقول عليه في جواب ما هو، ولا هوية إلا للشيء الموجود».

• قوله قدس سره: «إنّ لازم الماهية بحسب الحقيقة لازم الوجودين»،

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ص ٥٧.

بمعنى: أن لازم الماهية في الوجودين الخارجي والذهني؛ لأنّ الكلام إنّما هو في ما يُحمل على حيثية الماهية، فالزوجية مثلاً لازمة لماهية الأربعة، لكن لما لم يكن للماهية ثبوت في حد ذاتها، احتاجت إلى الوجود. فالوجود إنّما يحتاج إليه لثبوت الماهية، لا لثبوت اللازم للماهية، وإلا لم يكن الأربعة لازماً لماهية الأربعة.

وبهذا يندفع ما قيل من: أن لازم الماهية لا يرجع إلى لازم الوجودين الخارجي والذهني، لأنّه وإن كان يلزم الماهية في الوجودين، إلاّ أنّه لازم لنفسها، والوجود ظرف لها، على سبيل القضية الحينية. قال الحكيم السبزواري قدس سرّه في شرح اللآلئ المنتظمة: «ثمّ أشرنا إلى عدم ارتضاء قول العلامة الدواني: (إنّ لازم الماهية لازم كلا الوجودين) بقولنا: وليس لازم الوجودين المضى - أي: الذي مضى ذكره قبلهما - هو لازم الماهية؛ لأنّه وإن كان معها أحد الوجودين، إلاّ أنّه على سبيل الحينية، لا المشروطة. فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهية أصلاً»^(١).

أمّا وجه الاندفاع فحاصله: أنّ الوجود وإن لم يكن معتبراً في لزوم لازم الماهية، إلاّ أنّه معتبر في ثبوت الملزوم وهي الماهية. وليس المراد من كون لازم الماهية لازم الوجودين إلاّ كونه لازم الماهية في كلا الوجودين. كما أنّ مرادهم من لازم الوجود الذهني ولزوم الوجود الخارجي ما يكون لازماً لها في أحد الوجودين^(٢).

• قوله قدس سرّه: «وكذا لازم الوجود الذهني»، بمعنى لازم الماهية في الوجود الذهني؛ لأنّ الكلام في ما يُحمل على حيثية الماهية.

(١) شرح اللآلئ المنتظمة: ص ٢٩.

(٢) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ص ٥٨.

وهكذا في قوله قدّس سرّه: «ولازم الوجود الخارجيّ» أي: لازم الماهيّة في الوجود الخارجيّ.

• قوله قدّس سرّه: «وكالجوهرية والكميّة والكيفيّة وسائر المقولات العرضيّة»، هذه من أحكام الماهيّة؛ وذلك لأجل أنّ من أحكام الماهيّة انقسامها إلى الجوهر والكمّ والكيف وغيرها.

• قوله قدّس سرّه: «فإنّ هذه جميعاً أحكام طارئة على الماهيّة»، جميع ما مرّ من الأحكام عدا الجزئية أحكام طارئة على الماهيّة من جهة صدقها وانطباقها على شيء، والجزئية حكم يطرأ عليها من جهة اندراجها تحت شيء. ولا يخفى: أنّ عدّ الجوهرية والكميّة وما بعدهما من الأحكام الطارئة على الماهيّة من جهة صدقها وانطباقها على شيء، إنّما ترتّب على النتيجة السابقة من: أنّ مفهوم الماهيّة - وهو ما يقال في جواب ما هو - من لوازم الماهيّة في الوجودين: الذهنيّ والخارجيّ.

• قوله قدّس سرّه: «كاندراج الأفراد تحت... والأنواع تحت الأجناس»، إنّ المراد من النوع هنا هو الإضافيّ. وهو الكلّي الذاتيّ بالنسبة إلى جنسه الأعمّ. فإنّه الذي يكون وصفاً للماهيّة من جهة اندراجها تحت شيء.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الوجود لا ضدّ له»، وقد يعبر عنه بأنّ الوجود لا غير له، كما سيأتي في أوّل الفصل الثالث. والمراد به: أنّ طبيعة الوجود وهو الوجود بما هو وجود، لا غير له؛ إذ ليس بعد الوجود شيء.

• قوله قدّس سرّه: «لأنّ الضدّين كما سيأتي»، في الفصل التاسع، من المرحلة السابعة.

• قوله قدّس سرّه: «ولا له خلاف مع شيء»؛ إذ لا خلاف للوجود إلّا العدم، والعدم لا شيئاً له.

• قوله قدّس سرّه: «الوجود لا يكون جزءاً لشيء»، هذا الحكم من

الأحكام التي يذكرها العرفاء للوجود. ويبدو أن أصله منهم، وأورده صدر المتألهين قدس سره في الفلسفة. وهو واضح على مباني العرفاء؛ حيث إنهم يعتقدون بوحدة الوجود. وعليه فالاستدلال على أن الوجود لا يكون جزءاً لشيء، بأن الجزء الآخر والكل المركب منهما إن كانا الوجود بعينه، فلا معنى لكون الشيء جزءاً لنفسه إلى آخره، ظاهر لا سترة عليه.

وأما على القول بكثرة الوجودات واختلافها - وإن كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك - فالاستدلال بظاهره وإن كان قابلاً للمناقشة، لأنه يمكن أن يكون وجود خاص جزءاً لشيء، ويكون الجزء الآخر وجوداً خاصاً آخر، ويكون المركب منها وجوداً خاصاً ثالثاً، كوجود المادة ووجود الصورة ووجود الجسم.

لكن مرادهم: أن طبيعة الوجود - وهو الوجود بما هو وجود - لا يكون جزءاً لشيء، وإن أمكن أن يكون جزءاً لشيء بما أن له حداً وماهية، وأن لكل من الجزء الآخر والمركب أيضاً حداً وماهية.

فالمادة بوجودها جزءاً للجسم وعلة مادية له، وكذا الصورة، فإنها علة صورية له. وكل منهما غير الجسم الذي هو المعلول. ولكن كل ذلك ناشئ عن كون كل هذه الوجودات محدودة ذات ماهية^(١).

• قوله قدس سره: «إن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام»، وهو الانقسام غير الحقيقي، فإن تقسيم الشيء إلى فرده الحقيقي وفرده غير الحقيقي، لا يكون انقساماً حقيقياً.

• قوله قدس سره: «فالوجود موجود بالذات»، الفاء للسببية والمعنى: فإن الوجود موجود بالذات.

(١) انظر: تعليقه الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٦٣.

• قوله قدّس سرّه: «إنّما ليست بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها»، فإنّما إنّما تكون حدّاً للوجود، والحدّ أمرٌ عديميّ، هو انتهاء الوجود ونفاده.

• قوله قدّس سرّه: «كانت موجودة بالوجود حقيقة، قبال ما ليس بموجود بالوجود»، أي: إنّها متّصفّة بالوجود بعرض الوجود، وهذا الاتّصاف بالعرض اتّصاف بالعرض حقيقة، أي: لا مجاز في كونها اتّصافاً بالعرض.

• قوله قدّس سرّه: «إنّ الوجود عارض للماهيّة»، الغرض الأساس في هذا الفرع هو مغايرة الوجود للماهيّة، وأمّا عروض الوجود للماهيّة فهو من لوازم ذلك، فكان الأولى أن يقول: إنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة. والوجه في كون الوجود عارضاً للماهيّة دون العكس: أنّ العقل لمكان أنسه بالماهيّات، يجعل الماهيّة موضوعاً ويحكم عليها بالوجود، كما صرّح قدّس سرّه بذلك في الفصل السادس من المرحلة الأولى من بداية الحكمة.

والمراد من أنّ الوجود عارضٌ للماهيّة: أنّ الوجود عرضيّ للماهيّة، خارجٌ عن ذاتها، فهو مغايرٌ لها، لا يكون نفسها ولا جزءها. فالعارض والعرضيّ واحد. والمقصود من المغايرة هنا: مغايرة نفس الوجود ونفس الماهيّة في الخارج، أي: ما هو محكيّ مفهوميّ الماهيّة والوجود.

بعبارة أخرى: الكلام هنا في مغايرة الماهيّة بالحمل الشائع، للوجود بالحمل الشائع، وما تقدّم في التباين بين مفهوميّ الماهيّة والوجود هو مغايرة الماهيّة بالحمل الأوّلي، للوجود بالحمل الأوّلي.

وعلى هذا الأساس فالمغايرة بين المفهومين - الوجود والماهيّة - مغايرة حقيقية، أمّا مغايرتهما في الخارج فهي مغايرة اعتباريّة، لأنّ الماهيّة اعتباريّة في الخارج.

• قوله قدّس سرّه: «ومن الدليل على ذلك جواز سلب الوجود عن الماهيّة»، هذا الدليل على أصالة الوجود حاصله: أنّ حمل الوجود على الماهيّة

يحتاج إلى دليل، وهذا يعني أن الوجود ليس عيناً ولا جزءاً للماهية؛ لأن ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت له، ولا تحتاج إلى الدليل.

ولكن صاحب وعاية الحكمة أورد إشكالاً على هذا الدليل حاصله: «أن ذاتيات الشيء بيّنة له إذا كانت الماهية معقولةً بالكنه، فللخصم أن يقول: إن كان المراد أننا نحتاج إلى دليل بعد معقولة الماهية بالكنه، فذلك غير معلوم، وإن كان المراد أننا نحتاج إلى الدليل قبل معقولة الماهية بالكنه، فلا نسلم أن الاحتياج إلى الدليل قبل كشف الذاتيات وقبل معقوليتها بالكنه يُنتج المطلوب؛ لأن ثبوت الذاتي للذات قبل الكشف والمعقولة بالكنه قضية نظرية يحتاج إثباتها إلى دليل، ومجرد فرض الوجود ذاتياً للماهية لا يكفي في التصديق به، لأن الفرض يحتمل أن لا يكون مطابقاً للواقع فنحتاج لدفع هذا الاحتمال إلى دليل»^(١).

• قوله قدس سره: «والمغايرة كما عرفت عقلية»، أي: إن المغايرة بين الوجود والماهية في الخارج إنما هي في تحليل العقل، حيث يجرد الماهية عن الوجود، فيعقلها وحدها من دون نظر إلى وجودها.

• قوله قدس سره: «فلا تُنافي اتحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً»، المقصود من اتحاد الماهية والوجود ذهنياً، هو ما تقدّم في النتيجة الأولى من: أن الماهية وإن أمكن سلب الوجود عنها، ولكن مع ذلك فهي موجودة في الذهن. وهذا هو معنى اتحاد الماهية والوجود ذهنياً، وإن كان مفهومها غير الوجود. وليس المراد اتحاد الماهية والوجود مفهوماً، فإنه ينافي مغايرتهما وزيادة الوجود على الماهية.

• قوله قدس سره: «فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف»، الماهيات مختلفة باختلاف أفرادها كما هي في زيد وعمرو، أو

(١) وعاية الحكمة: ص ٣٥.

مختلفة نوعياً، كما هي في الإنسان والفرس، وبواسطة اختلاف الماهيات يختلف الوجود نحواً من الاختلاف، وهذا الاختلاف في الوجود بواسطة الماهية هو اختلافٌ اعتباريٌ عقليٌّ، كما يصرّح به قدّس سرّه في صدر الفصل اللاحق: بأنّ الوجود يتّصف بالكثرة الماهويّة بعرض الماهية، فاختلاف الوجود باختلاف الماهيات اختلافٌ مجازيٌّ وبالعرض.

• قوله قدّس سرّه: «وهذا معنى قولهم: إنّ الماهيات أنحاء الوجود»، تُطلق كلمة (أنحاء) على نحوين:

الأول: تُطلق على صفات الوجود التي هي أمورٌ حقيقيّة، موجودة في الخارج بعين وجود موصوفها، وذلك عندما يقال: «إنّ الوجوب والإمكان، والوحدة والكثرة، والتجرّد والمادّية، و... أنحاء الوجود».

الثاني: تُطلق على الماهيات التي هي حدود الوجودات، ولا وجود لها إلّا بالاعتبار.

• قوله قدّس سرّه: «مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعية تتبع الموجودات الحقيقية»، الاتّصاف بالتبع وإن كان غير الاتّصاف بالعرض، كما صرّح قدّس سرّه بذلك في الفصل السابع من المرحلة التاسعة؛ وذلك لأنّ الاتّصاف بالتبع اتّصافٌ حقيقيٌّ، ولكن هناك واسطة تتّصف نفسها بالوصف أولاً، وتوجب اتّصاف التابع ثانياً، كما في حركة العربة التي تسحبها السيّارة، فالعربة لها حركة حقيقة، لكنّها تتبع السيّارة، وكما في حركة الأعراض بتبع حركة الجواهر. وأمّا الاتّصاف بالعرض فهو اتّصافٌ مجازيٌّ وإسنادٌ للوصف إلى غير ما هو له.

بعبارة أخرى: الاتّصاف بالتبع والاتّصاف بالعرض وإن كانا مشتركين في كون كلّ منهما اتّصافاً بواسطة، إلّا أنّ الواسطة في ما بالتبع واسطةٌ في الثبوت، وفي الاتّصاف بالعرض واسطةٌ في العروض.

• قوله قدّس سرّه: «من التصديقات الحقّة ما له مطابق له في الخارج»،

المراد بالتصديقات الحقّة: التصديقات الصادقة؛ لأنّ الحقّ هو الصادق ذاتاً، وإنّما يختلفان اعتباراً؛ فإنّ الخبر المطابق للواقع يسمّى صادقاً باعتبار مطابقتها للواقع، وحقّاً باعتبار مطابقة الواقع له، فإنّ المطابقة من الطرفين.

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء: «أمّا الحقّ فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو العقد الذي يدلّ على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له، فنقول: هذا قولٌ حقّ، وهذا اعتقادٌ حقّ. فيكون الواجب الوجود هو الحقّ بذاته دائماً، والممكن الوجود حقّ بغيره، باطل في نفسه. فكلّ ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه. وأمّا الحقّ من قبل المطابقة فهو كالصادق، إلّا أنّه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه»^(١).

• قوله قدّس سرّه: «عدم العلة علة لعدم المعلول»، البحث في هذه القضية

من جهتين:

الأولى: أنّ في اعتبار عدم علة، مسامحة؛ لأنّ عدم لا عليه فيه، وأنّ معناه بالحقيقة: أنّه إذا لم يتحقّق المعلول في الخارج لم تتحقّق عليّته، وهذه الجهة يأتي البحث فيها في الفصل الرابع.

الثانية: البحث في ما هو المطابق لذلك المعنى الحقيقيّ؟ وهذه الجهة هي

المبحوث عنها هنا.

• قوله قدّس سرّه: «وهو كون عدمها علة لعدمه». هذا هو المعنى الحقيقيّ الصحيح لكون عدمها علة لعدمه؛ وذلك لأنّه لا عليّة في عدم، فمعناه المطابقيّ ليس إلّا نوعاً من المجاز، فلا حقيقة له حتّى يحتاج إلى تبين مطابقتها.

• قوله قدّس سرّه: «والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة»،

(١) إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الثامن: ص ٤٨.

من هنا يبدأ المصنّف في بيان المراد من نفس الأمر على المختار عنده، وما تقدّم من البيان كان بياناً لنفس الأمر على رأي المشهور.

وقد ذكر الشيخ الفيّاض الفرق بين بيان المصنّف قدّس سرّه لنفس الأمر، وبين بيان المشهور، وهو ما يلي:

الأوّل: أنّ ما اختاره قدّس سرّه يبتني على أصالة الوجود، وذلك على خلاف ما رآه الجمهور حيث إنّه كان مبتنياً على تحقّق الوجود والماهيّة جميعاً، ولذلك كانوا يعدّون مثل قولنا: (الإنسان موجود) و(الإنسان كاتب) من القضايا الخارجيّة، أي: التي لها مطابق في الخارج.

الثاني: أنّه على رأيه قدّس سرّه تنقسم القضية إلى قسمين: مؤلّفة من الماهيّات محضاً، ومؤلّفة من المعقولات الثانية محضاً - أو منها ومن الماهيّات - ولا مطابق حقيقيّ لشيء منهما، بل العقل يتوسّع توسّعاً اضطراريّاً، ويعتبر لها ثبوتاً، في حين إنّ القضية عند الجمهور كانت على ثلاثة أقسام. قسماً منها لهما مطابق حقيقيّ، هما الخارجيّة والذهنيّة.

الثالث: أنّ القضايا النفس الأمريّة على رأيه قدّس سرّه هي جميع القضايا المؤلّفة من المعقولات الثانية - المنطقيّة أو الفلسفيّة - فكلّ قضية تألّفت منها محضاً، أو منها ومن الماهيّات، فهي قضية نفس أمريّة، بينما القضية النفس الأمريّة في رأي الجمهور كانت منحصرة فيما تألّف من الأعدام.

الرابع: أنّه على رأيه قدّس سرّه يكون مطابق القضايا النفس الأمريّة - بل جميع القضايا - ذا ثبوت اعتباريّ. في حين أنّ القضايا النفس الأمريّة في رأي الجمهور كانت تصدق بتبع ما يستلزمها من القضايا الخارجيّة والذهنيّة، فلم يكن لها مطابق ثابت إلّا نحواً من الثبوت التبعيّ، وهو الثبوت بالعرض^(١).

(١) تعلية الشيخ الفيّاض على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٧٢.

• قوله قدس سره: «ثم يضطرّ إلى اعتباره بتبع الوجود والماهية، كمفهوم العدم والماهية»، فمفهوم العدم أمر يضطرّ العقل إلى اعتباره بتبع الوجود، كما سيأتي بيانه منه قدس سره في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة. ومفهوم الماهية والقوة والفعل مفاهيم يضطرّ إلى اعتبارها بتبع الماهية. أمّا الماهية فواضح. وأمّا القوة والفعل المقابل لها - لا الفعلية المطلقة المساوقة للوجود - فلاّنه حين يقيس بعض الماهيات كالبذرة إلى بعض آخر كالشجرة، يرى أنّها فاقدة لكمالات ليس المقيس إليه فاقداً لها، بينما لها قابلية تلك الكمالات، فيعتبر القوة لها ويعتبر الفعل للمقيس إليه.

• قوله قدس سره: «والتحقّق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسمّيه نفس الأمر»، أي: المعنى الثالث الحاصل بالتوسّع الثاني، الذي هو أوسع من المعنى الأوّل والمعنى الثاني.

• قوله قدس سره: «غير أنّ الأمور النفس الأمرية»، مراده من الأمور النفس الأمرية هنا ما يُقابل الأمور الخارجية والذهنية، حيث أطلق المصنّف نفس الأمر في كلامه على معنيين:

الأوّل: المعنى الأخصّ، كما هنا.

الثاني: المعنى الأعمّ، فيشمل الخارج والذهن أيضاً، وهو الذي ورد في قوله قدس سره: «هو الذي نسمّيه نفس الأمر ويسع الصوادر من القضايا». ومراده قدس سره من الأمور النفس الأمرية هي المعقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية التي سيتعرّض لبيانها في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

• قوله قدس سره: «لوازم عقلية للماهيات متقرّرة بتقرّرها»، أي: كما أنّ نفس الماهيات هي لوازم عقلية للوجودات متقرّرة بتقرّرها؛ لأنّ الوجود هو المتقرّر بالأصالة، وأمّا الماهيات فيعتبر العقل لها تقرّراً من أجل أنّها ظهورات الوجودات للأذهان. وكذا يعتبر للأمور النفس الأمرية تقرّراً بتقرّر الماهيات.

• قوله قدّس سرّه: «وللكلام تتمّة ستمّر بك إن شاء الله تعالى»، سيأتي في الفصل الرابع من هذه المرحلة، وفي تنبيه الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وفي الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

• قوله قدّس سرّه: «وقيل: المراد بالأمر في (نفس الأمر): عالم الأمر وهو عقل كليّ»، تُطلق الكلّيّة على عدّة معانٍ، منها:
١. قابليّة الصدق على كثيرين.

٢. عدم التغيّر بتغيّر المعلوم، كما سيأتي بيانها في الفصلين الثالث والرابع من المرحلة الحادية عشرة.

٣. السعة الوجوديّة. وهذا المعنى هو المراد هاهنا. ولكونه كليّاً بهذا المعنى أطلق عليه العالم.

• قوله قدّس سرّه: «فيه صور المعقولات جميعاً»، المقصود من أنّ العقل الكلّي فيه صور المعقولات: أنّ فيه صور جميع المفاهيم مع ما بينها من النسب. وبعبارة أخرى: فيه جميع المعلومات التصوريّة والتصديقيّة.

ولا يخفى: أنّ وجود العلم الحسوليّ في المجرّدات إنّما يستقيم على مبنى المشائين، حتّى إنّهم يعدّون علمه تعالى بالأشياء علماً حصوليّاً، كما سيأتي في الفصل الحادي عشر من المرحلة الثانية عشرة. وسيأتي من المصنّف قدّس سرّه: أنّ المجرّدات لا علم حصوليّاً عندها.

• قوله قدّس سرّه: «وعن المعتزلة...»، المعتزلة: فرقة من كبار الفرق الإسلاميّة وأشهرها في عهد المأمون العبّاسي، وهم أصحاب واصل بن عطاء، اعتزل عن مجلس الحسن البصري، وذلك أنّه دخل على الحسن رجلاً فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعة يكفّرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج، وجماعة أخرى يرجون الكبائر ويقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟

فتفكر الحسن وقبل أن يُجيب، قال واصل: أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، فأثبت المنزلة بين المنزلتين، وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خُلد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار. فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل، فلذلك سُمي هو وأصحابه معتزلة، ويلقبون أيضاً بالقدرية؛ لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم، وإنكارهم القدر فيها.

وقد لُقّب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد، لأنهم قالوا: يجب على الله ما هو الأصلح لعباده، ويجب أيضاً ثواب المطيع، فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلاً، وجعلوا هذا عدلاً. وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته؛ احترازاً عن إثبات قدماء متعددة، وجعلوا هذا توحيداً. وقالوا جميعاً بأنّ القدم أخصّ وصف لله تعالى، وبنفي الصفات الزائدة على الذات، وبأنّ كلامه مخلوقٌ محدثٌ مركّبٌ من الحروف والأصوات، وبأنّه لا يُرى في الآخرة، وبأنّ الحسن والقبح عقليّان، وبأنّه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله، وثواب المطيع وعقاب العاصي. ثمّ إنهم بعد اتّفاقهم على هذا، اختلفوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضاً: الواصليّة، والعمروية، والهديّة، والنظاميّة، والإسكافيّة، والجعفرية، والبشرية، والمزدارية، والهشامية، والصاحية، والحابطيّة، والحديّة، والمعمريّة، والشامية، والخياطيّة، والجاحظيّة، والكعبية، والجبائية، والبّهشميّة، والإسوارية، هكذا في شرح المواقف^(١).

والقول بالثابتات الأزليّة إنّما هو «رأي أكثر المعتزلة، فإنّ أبا الحسن

(١) انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢ ص ١٥٧٤.

البصري وأبا الهذيل العلاف والكعبي ومن تبعهم من البغداديين خالفوهم، وقالوا: إنَّ المعدوم ليس بشيء.

فإن قلت: الصوفيّة أيضاً قائلون بثبوت الماهيّات قبل وجودها، ويسمونها (أعياناً ثابتة) وجعلوها مناط علمه تعالى بها قبل إيجادها ووجودها، أليس ذلك ثبوت المعدومات؟

قلت: إنَّ الصوفيّة قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً، كما قالت المعتزلة^(١)؛ قال صدر المتألهين: «وأما ما نُقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيّة، فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة، فإنَّ ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمرٌ واضح الفساد، سواء نُسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان، وسواء كان معدوماً مطلقاً أو صار موجوداً بعد عدم ما في وقت من الأوقات، والفرقة تحكّم محض. لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوم غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وألهمنا به، ممّا لا نشكّ فيه ونشكّ في وجود الشمس في رابعة النهار، حملنا ما قالوه ووجّهنا ما ذكروه حملاً صحيحاً ووجّهاً وجيهاً في غاية الشرف والإحكام، مع أنّ ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبوّ (أي: تباعد وتجاو) العقل عنها بأقلّ من كلام المعتزلة فيهما»^(٢).

• قوله قدّس سرّه: «بين الوجود والعدم واسطة، ويسمونها الحال»، والقائلون بـ(الحال) ليسوا جميع الذين قالوا بثبوت المعدوم الممكن من المعتزلة، بل قال بالحال بعضهم، كما قال بذلك بعض الأشاعرة أيضاً. قال الحكيم

(١) تعلية الهيدجي على المنظومة وشرحها: ص ١٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٨٢.

الأشتياني في تعليقه على شرح المنظومة: «اعلم أنّ القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا في إثبات الأحوال، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً، وبعضهم لم يقل بثبوت الأحوال، والقائلون منهم بالأمرين جميعاً بعضهم ذهب إلى القول باتّصاف المعدومات الثابتة بالأحوال، مثل الجوهرية ونحوها، وبعضهم أنكر اتّصافها بها»^(١).

وقال اللاهيجي في الشوارق: «ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين والقاضي أبو بكر من الأشاعرة إلى: أنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلاً في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج، فإمّا باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإمّا باعتبار التبعية لغيره فهو الحال؛ فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنّه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك»^(٢).

وأما تقييده في المتن (الحال) بأنّه ما يكون (صفة الموجود) فهو «للاحتراز عن صفات المعدوم، فإنّها صفة للثابت لا للموجود، وبقولهم: (لا موجودة) للاحتراز عن الصفات الوجودية للموجود (كالبرودة والسواد) وبقولهم: (لا معدومة) للاحتراز عن الصفات السلبية (كالجهل والعجز) فبقي في الحدّ مثل الانتزاعات الغير المعتر في مفهومها السلب من صفات الموجودات»^(٣).

والحاصل: أنّ هنا مسألتين، مسألة ثبوت المعدوم، أي: ثبوت الماهية منفكة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسماة بالحال. والثانية غير الأولى، فإنّ الأحوال عند القائلين بها صفات انتزاعية للموجودات

(١) تعليقه الأشتياني على شرح منظومة الحكمة للسبزواري: ص ٢٦٤.

(٢) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٥٩.

(٣) شرح غرر الفرائد: ص ٧٤.

في حال وجودها، والثابت في المسألة الثانية صفات انتزاعية، وفي الأولى ذوات وأنواع جوهرية. وأيضاً الثابت في الأولى معدوم، وفي الثانية واسطة بين الموجود والمعدوم^(١).

• قوله قدّس سرّه: «كالضاحكية والكاتبية للإنسان»، فالضاحكية ليست إلا نسبة الإنسان إلى الضحك، والكاتبية ليست إلا نسبة الإنسان إلى الكتابة. وكذلك غيرها من الصفات الإضافية المحضة، كالعالمية التي هي ليست إلا نسبة الإنسان إلى العلم، والقادرية التي هي ليست إلا نسبة الإنسان إلى القدرة، وهكذا. وبعبارة أخرى: هذه الصفات إنما تحكي عن اتّصاف الذات بالصفة، لا عن الموصوف ولا عن الصفة.

وقد أشار الحكيم السبزواري إلى هذه البحوث في منظومته الفلسفية بقوله:

ما ليس موجوداً يكون ليساً	قد ساقق الشيءُ لدينا الأيساً
وجعل المعتزلي الثبوت عمّ	من الوجود ومن النفي العدم
في النفي والثبوت ينفي وسطاً	وقولهم بالحال كان شططاً
بصفة الوجود لا موجودة	كانت ولا معدومة محدودة
نفي ثبوت معهما مرادفة	وشبهات خصمنا مزيّفة ^(٢)

• قوله قدّس سرّه «حقيقة الوجود لا سبب وراءها»، المراد بحقيقة الوجود هو الوجود بأسره الذي يناقض العدم.

• قوله قدّس سرّه «لا مجرى لبرهان اللّم في الفلسفة الإلهية»، وقد تقدّم البحث عنه في مدخل الكتاب.

هذا وقد أورد الشيخ زارعي في تعليقه على نهاية الحكمة: بأنّ عدم

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٣٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٧.

جريان برهان اللّم في الفلسفة «ينافي كون المسائل الإلهية من الفلسفة فيها يُسلّك من العلة إلى المعلول، بأنّ أفعاله تعالى تثبت من طريق صفاته التي عين ذاته تعالى، وهو برهان لمي»^(١).

وأجاب عن هذا الإشكال العلامة الطباطبائي في تعليقه على الجزء السادس من الأسفار، حيث قال: قال الآخوند في الأسفار: «واعلم أنّ الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنّه ذو فضائل وجهات كثيرة؛ ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾ لكنّ بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض، وأسدّ البراهين وأشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد»^(٢).

وقال العلامة في التعليقة عليها: «وهو مع ذلك برهانٌ إنّّي سلّك فيه من بعض اللوازم، وهو كون الوجود لحقيقة مشكّكة ذات مرتبة تامّة صرفة، وناقصة مشوبة إلى بعضٍ آخر من اللوازم، وهو كون المرتبة الصرفة منه واجبة الوجود، والذي ذكره قدّس سرّه من: (أنّ الطريق فيه عين المقصود، وأنّ فيه سلوكاً من ذاته تعالى إلى ذاته، ثمّ من ذاته إلى صفاته، ثمّ من صفاته إلى أفعاله) ينبغي أن يُحمل على أنّ هذا البرهان الإنّي من بين سائر البراهين الإنّية (في هذا الباب) أشبه باللّم من غيره، وإلاّ فلا معنى لعلية الذات بالنسبة إلى نفسها ولا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عينها، وكذا لا معنى للسلوك النظريّ من الشيء إلى نفسه، ولا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه»^(٣).

(١) تعليقة الشيخ زارعي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ٣٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٢.

(٣) المصدر السابق: ص ١٣، تعلقة رقم (١).

- قوله قدّس سرّه: «فهو من حيث كونه يطرد عن نفسه العدم»، أي: من حيث كونه يطرد عن ماهيّته العدم. وماهيّته هي كيف النفسانيّ، على المشهور من كون العلم كيفاً.
- قوله قدّس سرّه: «ليست نسبة الماهيّة الكلّية إلى أفرادها الخارجيّة»، المقصود من ذلك: أنّ الأفراد هي نفس الماهيّة مع إضافة خصوصيّات الفرد، فزيد إنسان، ولكنّه إنسان شابّ عالم عادل شجاع مثلاً. وعمره أيضاً إنسان، ولكنّه إنسان شيخ جاهل فاسق جبان مثلاً، وهكذا.
- بعبارة أخرى: فرد كلّ شيء هو نفس ذلك الشيء، ولكن بشرط شيء. فالماهيات ذوات أفراد؛ إذ لكونها لا بشرط، تجتمع مع ألف شرط. فالماهية في الذهن هي نفس الماهية في الخارج، ولكن مع خصوصيات تجعلها بشرط شيء. فالماهية لها أفراد، كما أنّها ذات مصاديق كسائر المفاهيم.
- أمّا مفهوم الوجود فلمّا كان في الذهن لا ترتّب عليه الآثار، وهو في الخارج عين حيثيّة ترتّب الآثار، فليس ما في الخارج هو نفس ما في الذهن، فلا يكون ما في الخارج فرداً له، وإنّما هو مصداق فقط. فتحصّل: أنّ الماهية ذات فرد ومصادق، والوجود ليس له إلا المصادق.

بحوث تفصيلية

١. في معنى أن الماهية موجود بالعرض

قد يقال: بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية: تكون الماهية موجودة بالعرض، أي: إنَّ اتّصافها بالوجود يكون مجازياً، وهذا معناه: أنَّها لا تحقّق لها في الواقع العينيّ، وهذا الكلام ما هو إلّا سفسطة؟ وقبل الإجابة على ذلك لابدّ من معرفة موقع الماهيات بناءً على أصالة الوجود، فالذين يقولون بأصالة الوجود واعتبارية الماهية يقولون: إنَّ الماهية «من وجهة النظر الفلسفية ليست متحقّقة في الواقع، وإنّما هي حدود الموجودات الخارجيّة التي تُنتزع عنها، فهي أمورٌ عديمية، وعدّها واقعية أمر مجازي واعتباري. وقد شاع في لسان القوم: أن «الماهيات حدود الوجود»^(١).

ولتقريب المسألة إلى الذهن وتشبيه المعقول بالمحسوس يذكرّون مثلاً عرفياً وهو: إذا قطعنا ورقة بأشكال مختلفة، فيها المثلث والمربع، فتصبح لدينا قطع من الورق، وكلّ منها علاوة على كونها قطعة من الورق، فإنّها تتّصف بصفةٍ أخرى هي المثلث والمربع ونحوهما، بينما لم تكن هذه الصفات موجودة قبل تقطيع الورقة. وفي هذه الحالة يقول العُرف: إنَّ أشكالاً وصفاتٍ خاصّة قد وجدت في الورقة، وقد أضيفت إليها أمورٌ وجودية، بينما في الواقع لم يوجد شيءٌ أضيف إلى الورقة المذكورة غير التقطيع الذي هو من الأمور العدمية. أي: إنَّ الخطوط والحدود التي ترسمها الأشكال المختلفة ليست شيئاً سوى ما ينتهي إليه سطح الورق، كما أنَّ السطح في الحقيقة أيضاً هو ما ينتهي إليه

(١) تعلية الشيخ مصباح البيزدي على نهاية الحكمة: ص ٢٢.

الحجم، ولكن هذه الحدود العدمية تعتبر من الناحية العرفية والسطحية أموراً وجودية وصفات عينية، ويُعدّ سلب الوجود عنها من قبيل إنكار البديهيّات. إذا تبين ذلك نقول: إنّ المفهوم الماهويّ للورق بعنوان كونه مثلاً بالنسبة للواقع العينيّ، له مثل هذه الحال، أي: إنّّه يحكي عن حدود واقع خاصّ، ومن الواضح أنّها حدود مفهومية، وليست حدوداً هندسية، وهي حدود تعتبر قوالب فارغة للواقعيات، والواقع العينيّ هو الذي يشكّل محتواها، والماهية ليست شيئاً سوى هذا القالب المفهومي للواقع الخارجي، ولكنّها لما كانت وسيلة ومرآة لمعرفة الموجود الخارجي، وهي لا تلحظ بشكل استقلاليّ، فهي تؤخذ بمنزلة الواقع الخارجي، وهذا معنى كون الماهية اعتبارية، أي: إنّ تصوّر الماهية أمراً واقعياً، هو من قبيل اعتبار المفهوم عين المصداق الخارجي.

وبناءً على هذا يمكننا تشبيه الذهن بمرآة تظهر فيها المفاهيم الماهوية مثل الصور، وبواسطتها نطلع على حدود الواقعيات الخارجية والأنحاء المختلفة للوجود، وفي مثل هذه النظرة الآلية والمرآتية لا نلتفت بشكل استقلاليّ إلى نفس الصور، وإنّما عن طريقها نركّز التفاتنا على أصحاب الصور، أي: الواقعيات العينية، وهنا يخيّل للإنسان: أنّ هذه الصور هي نفس أصحابها، كما أنّنا عندما نتأمّل صورنا في المرآة، نتخيّل أنّنا ننظر إلى أنفسنا، بينما الذي يشاهد في المرآة إنّما هو انعكاس لألوان وخطوط وجوهنا، أي: انعكاس الحدود، وليس هو ذات الحدود، إلّا أنّنا نستطيع القول من وجهة النظر السطحية: إنّ ما نشاهده في المرآة هو وجوهنا، وحمل الوجودات على الماهيات من هذا القبيل، وهذا الحمل وإن كان من الناحية العرفية يعتبر حقيقياً، إلّا أنّه يتّضح لنا بالنظرة الفلسفية العميقة أنّه ليس سوى انعكاس لقوالبها لا أنّه عينيّ^(١).

(١) المنهج الجديد: ج ١ ص ٣٦٢.

ومن هنا نجد صدر المتألهين يؤكد كثيراً في كتبه: «أن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له»^(١).

وقال في موضع آخر: «فإن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية»^(٢).

وبهذا يتضح: أن حمل كل ماهية على أفرادها الخارجية حمل حقيقي، وخالٍ عن التجوز من الناحية العرفية واللغوية، إلا أن الأحكام الفلسفية الدقيقة ليست تابعة للحقيقة والمجاز العرفي واللغوي، كما أنه لا يمكن البحث عن مفتاح حلها بين القواعد المتعلقة بالألفاظ، فقد يكون الاستعمال حقيقياً من الناحية اللغوية، إلا أنه مجازي من وجهة النظر الفلسفية، وقد يكون الأمر بالعكس، فمثلاً يقول علماء اللغة: إن المعنى الحقيقي للمشتقات: أن هناك ذاتاً ثبت لها مبدأ الاشتقاق، ف(العالم) يعني من له علم، و(الموجود) يعني شيئاً ثبت له الوجود، فإذا أطلقت كلمة (الموجود) على ذات الوجود العيني، فإنه يكون مجازياً من الناحية اللغوية، وإن لم يكن كذلك من وجهة النظر الفلسفية، كما تقدم.

وعلى العكس من ذلك في إطلاق الماهية على الأفراد الخارجية، فإن كان إطلاقاً حقيقياً من الناحية العرفية واللغوية، فإن الماهية حد الوجود، والحد متحقق مع المحدود، ولما كان المحدود أمراً واقعياً، فكذلك يعتبر العرف: أن الحد أمر واقعي وعيني؛ لأنه لا يستطيع التفكيك ما بين الحد والمحدود؛ فلا يكون إطلاق الماهية على أفرادها الخارجية مجازياً عرفاً، بينما الحقيقة من وجهة النظر العقلية والفلسفية شيء آخر؛ لأن الحد أمر عديمي ينتزع عن حدود الموجودات الخارجية، وعدّها أموراً واقعية متأصلة أمر مجازي من الناحية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٢٣٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٩٨.

الفلسفية، ومن هنا يُنسب الوجود إلى الماهيات بالعرض، والسبب أنّها ليست أعداماً محضة، بل هي أعدام الملكات.

ويقرب الشيخ المطهري المجاز الفلسفي من خلال مثال آخر فيقول: «إنّ الإنسان عندما يجلس في سفينة، ثم تتحرك السفينة، نقول للإنسان الموجود فيها: إنّهُ متحرك، فهل الأمر كذلك واقعاً؟ عندما نحلّل ماهية الحركة، وأنها عبارة عن أنّ يبدّل الشيء مكانه، ونجد أنّ الإنسان الجالس في السفينة لازال في مكانه، نفهم أنّه لم يغيّر مكانه، لكنّه حيث إنّهُ جالس في السفينة، والسفينة تتحرك، نعطي حكم السفينة إلى الساكن فيها ونقول: هذا الساكن متحرك أيضاً، وهذا يفهمه العقل، لكن لو قلتم للعرف: إنّ الشخص الذي صعد إلى الطائرة ووصل إلى لندن، لم يتحرك، لا يقبل منكم ذلك. أمّا الفيلسوف فهو يقول: الشخص لم يتحرك، وإنّما تحركت الطائرة، وهذه هي الواسطة في العروض، أي: يكون بين الشيئين نوع ملابسة، ولأحدهما حكم واقعاً، فينسب الذهن هذا الحكم الواقعي إلى الآخر»^(١).

فالحركة تُنسب إلى ذلك الشخص باعتبار وجود نوع من أنواع الاتحاد بينهما، وحيث إنّهُ يوجد لأحدهما حكمٌ واقعي، فينسب الذهن هذا الحكم إلى الآخر، وهذه هي الواسطة في العروض أو ما يعبر عنها (الوجود بالعرض). إذن، فوجود الإنسان موجودٌ بالذات، والإنسان موجود بالعرض؛ وذلك لوجود تلك العلاقة بين الحد والمحدود، وهذا هو مراد المصنّف بقوله: «الوجود موجودٌ بذاته والماهية موجودة بالعرض».

وعلى هذا الاساس يتّضح: أنّ الموقع الحقيقي للماهية من جهة كونها ماهية هو الذهن فحسب، وتحققها العيني يكون بوجود أفرادها، والماهية من

(١) دروس فلسفية: ج ١ ص ٦١.

وجهة النظر الفلسفية لا تتحقق بالذات تحققاً عينياً.

أصالة الوجود عند الوجوديين

تفترق أصالة الوجود عند الوجوديين عن أصالة الوجود عند فلاسفة الإسلام في عدد من النقاط، منها:

أولاً: الأصالة في اصطلاح الوجوديين بمعنى التقدم الزمني للوجود على الماهية، بينما هي في اصطلاح الفلسفة الإسلامية بمعنى منشئية الآثار. ثانياً: موضوع البحث عند الوجوديين محدودٌ بوجود وماهية الإنسان، أما في الفلسفة الإسلامية فموضوع البحث يشمل الوجود المطلق، ومن أحكام الوجود المطلق العامة: الأصالة ومنشئية الآثار.

ثالثاً: يختلف البحث في الماهية أيضاً بين اصطلاح الوجوديين والفلاسفة الإسلاميين، فالماهية في اصطلاح الوجوديين هي الصفات والخصوصيات الوجودية للإنسان التي يكسبها بالتدريج، وترجع بالحقيقة إلى الهوية الأخلاقية والملكات النفسانية والروحية في اصطلاح الفلاسفة الإلهيين وعلماء الأخلاق. أما الماهية في اصطلاح الفلسفة الإسلامية فهي الحد الوجودي للموجودات الإمكانية، وهذا الحد يظهر منذ بداية ظهور هذه الموجودات، لا متقدماً عليها ولا متأخراً عنها. أو أن الماهية ظل الوجود بحسب تعبير صدر المتألهين.

٢. في الفرق بين الأعيان الثابتة والثابتات الأزلية

ذكرنا بأن القول بأصالة الوجود يُبطل مقولة الثابتات الأزلية المنسوبة إلى المعتزلة، وهناك مقولة أخرى تشبه هذه المقولة منسوبة إلى العرفاء، وهي ما يطلق عليه في كلماتهم اصطلاح (الأعيان الثابتة)، فهل هناك اشتراكٌ معنوي بين المقولتين، بحيث يكون المعنى المراد من الأعيان الثابتة عند العرفاء، هو ما يراد من الثابتات الأزلية عند المعتزلة، والتي ثبت بطلانها كما تقدم، أم أن هناك

مائزاً وفارقاً بين المقولتين؟ في المقام قولان:

القول الأول: لا فرق بين قول العرفاء وقول المعتزلة

ذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بالاشتراك المعنوي بين المقولتين، وأن ما ذكره العرفاء هو ما يريده المعتزلة من الثابتات الأزلية، حيث قال: «العاشر: ما نُسب إلى الصوفيّة: أنّ للماهيّات ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات، هو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيّات قبل ثبوتها العينيّ الخاصّ بها»^(١). فهو قدّس سرّه يفترض: أنّ ما نُسب إلى الصوفيّة من الأعيان الثابتة، عبارة عن ثبوت الماهيّات قبل الوجود ثبوتاً علمياً، وأجاب عن هذه المقولة - بالتفسير المذكور - بأنّ الوجود هو الأصيل، والماهيّة اعتباريّة، فلا ثبوت لها قبل وجودها العينيّ، سواء كان ذلك الثبوت ثبوتاً عينيّاً أم علمياً، فلا يبقى أيّ فرق بين ما نُسب إلى العرفاء وما نُسب إلى المعتزلة، إلّا من جهة كون المنسوب إلى المعتزلة هو الثبوت العينيّ للماهيّات قبل الوجود، والمنسوب إلى العرفاء هو الثبوت العلميّ للماهيّات قبل الوجود، وهذا الفرق ليس بفارق، باعتبار أنّ الجواب عن كلتا المقولتين واحد، وهو: أنّ الوجود أصيل والماهيّة اعتباريّة، فلا يُنسب إليها أيّ ثبوت قبل الوجود، عينيّاً كان أم علمياً.

القول الثاني: اختلاف مقولة المعتزلة عن مقولة العرفاء

الصحيح: أنّ هناك فرقاً أساسياً بين المقولتين، ولا يمكن أن يُجاب عن مقولة الأعيان الثابتة عند العرفاء، بما أُجيب به عن مقولة الثابتات الأزلية عند المعتزلة. توضيح ذلك: إنّ ما يذكره العرفاء في الأعيان الثابتة، يعتمد على التمييز

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٩٢.

بين نحوين من الوجود، أحدهما: وجود الأشياء الخاص بها في الخارج، والآخر: وجود الأشياء لدى العالم بها. فالكتاب الخارجي مثلاً، له وجوده الخاص به، ولوجوده هذا أحكامه وصفاته الخاصة التي تميزه عن غيره من الوجودات الخارجية، ولهذا الكتاب أيضاً نحو آخر من الوجود، وهو وجوده لدى العالم به، وهذا نحو من الوجود للكتاب غير وجوده الخاص به في الخارج.

وفي هذا الضوء ذكر العرفاء لتقريب فكرة الأعيان الثابتة: أن الماهيات الممكنة قبل إيجادها في الخارج ليست موجودة بالوجود العيني الخاص بها، ولكنها ليست معدومة مطلقاً؛ لأن لها نحواً آخر من الوجود، وهو وجودها لدى العالم بها، فهي ليست موجودة (أي: بوجودها الخاص بها) وهي أيضاً ليست معدومة (أي: بوجودها لدى العالم بها).

فالأعيان الثابتة لا موجودة ولا معدومة، بمعنى: أن هناك ثبوتاً للماهيات عند العالم بها وهو غير ثبوتها الخارجي الخاص بها، إذن يستحيل ثبوت شيء من غير وجود مطلقاً، ولكن لا يستحيل ثبوت الشيء من غير وجوده الخاص به، إذ قد يكون له ثبوت آخر لدى العالم به.

ولعل ما يوضح ذلك، ما أشير إليه في نظرية (بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها) حيث نجد أن أصحاب هذه النظرية أثبتوا - انطلاقاً من كون بسيط الحقيقة كل الأشياء - أن الأشياء جميعها معلومة لواجب الوجود؛ لأنه بسيط الحقيقة وهو كل الأشياء، فهو عالم بجميعها علماً حضورياً، ثم أثبتوا أيضاً - انطلاقاً من الشق الثاني من النظرية (وليس بشيء منها) - أن علم الواجب بجميع الأشياء لا بد أن يكون علماً في مقام الذات الواجبة وقبل إيجاد الأشياء بوجوداتها الخاصة بها؛ إذ لا يُعقل أن تكون الأشياء معلومة لدى الواجب بوجوداتها الخاصة في مقام ذاته؛ لأنه ليس بشيء منها، وإلا للزم أن

يكون مركباً وليس بسيطاً، وهو خلف الفرض.

إذن، الواجب يعلم بالأشياء في مقام ذاته وقبل الإيجاد، فهي معلومة بوجودها للعالم لا بوجودها الخاص بها، فهي ليست في تلك المرتبة موجودة بوجودها الخاص، ولا معدومة مطلقاً، لتعلق العلم بها.

كذلك الأعيان الثابتة عند العرفاء، فهي غير موجودة بوجودها الخاص بها، وموجودة في مرتبة علم واجب الوجود بها، وأصالة الوجود إنما تثبت استحالة «ثبوت من غير وجود» ولا تثبت استحالة ثبوت الشيء بثبوت آخر غير ثبوته الخارجي الخاص به، وهو الثبوت لدى العالم بالشيء، كما هو المفروض في مقولة الأعيان الثابتة عند العرفاء. إذن، لا تبطل نظرية أصالة الوجود مقولة العرفاء.

وهذا ما صرح به صدر المتألهين في الأسفار، فإنه بعد أن أورد مقالة المعتزلة وأبطالها، وأورد مقالة العرفاء ونقل بعض كلماتهم، قال: «إن الذي أقيم البرهان على استحالاته، هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلاً - سواء كان وجوداً تفصيلياً أو وجوداً إجمالياً - وأما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص، الذي به تصوير أمراً متحصلاً بالفعل متميزاً عما سواها، فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه - كما ستعلم - فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: إن الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا، فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص، المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها، لا العدم المطلق... فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود، وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٨٧.

٣. نظريتنا في أصالة الوجود أو الماهية^(١)

فيما يلي نتعرض لخلاصة نظريتنا في أصالة الوجود والماهية، وقد تعرضنا لها بالتفصيل في شرح الجزء الأول من الأسفار وفي كتابنا نظرية أصالة الوجود^(٢). وقبلولوج في بيان هذه النظرية نشير إلى أن أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاء منهجية متعددة حينما حققوا مسألة أصالة الوجود أو الماهية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى عدم تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأول: في مسألة إثبات مبدأ أصالة الوجود بنحو كان التامة، قبال المدعين بأن الوجود أمر اعتباري انتزاعي، كما نسب إلى شيخ الإشراق.

المقام الثاني: في بيان المراد من نظرية أصالة الوجود، وهو ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة، بعد الإيثار بثبوتها، فالبحت في هذا المقام يبتني على الاعتقاد بمضمون ما تم إثباته في المقام الأول، وهو القول بأصالة الوجود.

والملاحظ أن أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد أهملوا البحث في المقام الثاني بصورة منفردة وممتازة عن المقام الأول، وافترضوا أن مجرد البناء على أصالة الوجود بنحو كان التامة كافٍ في إثبات كونه هو المتحقق في الواقع العيني دون الماهية، وأن الماهية أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، بمعنى كونها حد الوجود ومنتهاه العدمي، مع أن هذه القراءة تمثل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظرية الأصالة والاعتبار كما سيوضح في البحوث اللاحقة.

ونحاول في ما يلي أن نستعرض تلك النظرية من خلال البحث والتحقيق في كلا المقامين:

(١) هذا هو القول الرابع الذي وعدنا به ص ١٦٠.

(٢) ينظر شرح الأسفار للمرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي: ج ٢ ص ١١٣ فما بعدها؛ وكتاب نظرية أصالة الوجود، محاولة لعرض رؤية جديدة، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: السيد رضا الغرابي.

المقام الأول: إثبات أصالة الوجود

معنى الأصيل هو المتحقق بالذات في الواقع العيني، من دون احتياج في الاتّصاف بالموجوديّة إلى الحيثيّة التقييدية، أمّا الاعتباري فهو الذي يفتقر في تحقّقه عيناً إلى الحيثيّة التقييدية، ولا يتّصف بالموجوديّة إلّا بواسطة شيء آخر. وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا المعنى من الأصالة والاعتبار بقوله: «ومعنى تحقّق الوجود بنفسه: أنّه إذا حصل إمّا بذاته - كما في الواجب - أو بفاعل، لم يفتقر تحقّقه إلى وجودٍ آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»^(١).

وتأسيساً على هذا تصوّر الصحيح للأصالة والاعتبار، يتبيّن أنّ الوجود هو الأصيل، وذلك للأمور التالية:

الأمر الأول: أدلة أصالة الوجود

لا إشكال في تماميّة الأدلّة التي ساقها صدر المتألّهين، التي تثبت بشكل واضح أنّ الأصيل هو الوجود، وأنّه المتحقّق بالذات في الواقع الخارجيّ، في قبّال المنكرين لذلك، كما هو منسوب لشيخ الإشراق السهروردي.

الأمر الثاني: عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة

بناءً على ما ذكرناه آنفاً في معنى الأصالة والاعتبار، يتّضح عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة؛ وذلك لعدم إمكان أن تتصوّر كون الماهيّة هي الأصلة والمتحقّقة في الخارج بنفس ذاتها من دون الحاجة إلى الحيثيّة التقييدية، لأنّ الماهيّة لا تتأصل في الخارج إلّا بإضافة التحقّق والثبوت إليها، والسبب في ذلك هو أنّ النزاع يدور بين القول بأصالة الوجود وأصالة الماهيّة، أمّا القول

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٠-٤١.

بأصالة الوجود فلا إشكال في معقوليته من الناحية التصورية، لمعقوليّة كون الوجود موجوداً بنفس ذاته من دون حاجة إلى حيثيّة تقييدية، كما هو الحال في حمل الأبيضية على البياض.

وأما القول بأصالة الماهية فهو فرض غير معقول من الناحية التصورية، وذلك لأنّ معنى الأصالة للماهية هو تحقّقها وثبوتها في الخارج بنفس ذاتها من دون الحاجة إلى الحيثيّة التقييدية، وعليه فنقول: إنّ المراد من الأصالة إنّ كان بمعنى أنّ الماهية في ذاتها ومن حيث هي، تقتضي التحقّق والثبوت في الواقع الخارجي، فهو فرض باطل بالضرورة، لأنّ الماهية من حيث هي - عند الجميع - ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولم يُخالَف في اعتباريتها بهذا المعنى أحد من الفلاسفة والحكماء.

وإن كان المراد من أصالة الماهية: أنّ الماهية أصيلة فيما لو أُضيف لها التحقّق والثبوت، فهذا يعني أنّ الماهية موجودة بإضافة الوجود إليها، لأنّ التحقّق والثبوت والوجود من الأمور المترادفة، فيعود القول بأصالة الماهية إلى القول بأصالة الوجود، لأنّ الماهية - على هذا الفرض - لا تستغني عن الحيثيّة التقييدية، لكونها تتّصف بالموجوديّة بعد عروض الوجود والتحقّق عليها، وأما الوجود فهو موجود بنفس ذاته. وهذا هو معنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأما أصالة الماهية بمعنى استغنائها في ذاتها عن الحيثيّة التقييدية فهو أمرٌ غير معقول.

وهذا التقريب هو نفس مضمون الدليل الرابع الذي أقامه صدر المتألهين لإثبات أصالة الوجود، حيث قال: «إنّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإذا لم يكن الوجود في ذاته

موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق هاهنا موجود، فلا تكون الماهية موجودة»^(١).

وإلى هذا النحو من الاستدلال أشار الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:
كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

وقال في بيانه: «إنه باتفاق الفريقين: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. ولو كان الوجود اعتبارياً، فما المخرج لها عن الاستواء؟ وبِمَ صارت مستحقة لحمل موجود؟ فإن ضمّ معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية»^(٢).

وقال الطباطبائي في هذا المجال: «إنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حدّ الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حدّ الاستواء، فهو الأصل»^(٣).

وقال أيضاً: «وأما الماهية فإذا كانت مع الاتّصاف بالوجود ذات واقعية ومع سلبه باطلة الذات، فهي في ذاتها غير أصيلة، وإنّما تتأصل بعرض الوجود»^(٤).
وحاصل ما تقدّم هو عدم وجود تصوير صحيح ومعقول للقول بأصالة الماهية، فلا يُعقل حصول النزاع في أصل هذه المسألة، كي يقع البحث في الأقوال المتنازع عليها بين الحكماء.

(١) المشاعر: ص ١٣.

(٢) شرح المنظومة: ص ١٢-١٣.

(٣) بداية الحكمة: ص ١٥.

(٤) نهاية الحكمة: ص ١٠.

الأمر الثالث: بدهة القول بأصالة الوجود

ثبت في محله وتقدم في الشرح: أن مسألة أصالة الوجود من البديهيات الأوليّة التي تعلو على البرهنة والاستدلال، حيث إن تصوّر الموضوع والمحمول فيها مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافٍ في الحكم والجزم بصدقها.

ولبيان ذلك نقول: إن كل مفهوم من المفاهيم غير مفهوم الوجود والعدم، إذا حمل عليه الوجود أو حمل عليه العدم بلحاظ الواقع الخارجي، لا يلزم منه أي نحو من أنحاء التنافي والتناقض، فإن قولنا: (الإنسان موجود) لا يناقض قولنا: (الإنسان معدوم) لأن (الإنسان) من حيث هو (إنسان) لا بشرط من حيث الوجود والعدم، فإذا كانت علته التامة متحققة فإنه يُحمل عليه مفهوم الوجود، وإن لم تكن علته متحققة فيحمل عليه مفهوم العدم، وهذا معناه: أن الماهيات بالمعنى الأخصّ أو بالمعنى الخاص^(١) ليست في ذاتها ومن حيث هي إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي يُحمل عليها التحقق والوجود فإنها تحتاج إلى الحيثية التقييدية، فالماهية بقيد الوجود موجودة، وهذا هو معنى اعتباريتها؛ لأن الاعتباري - كما ذكرنا - هو الذي تُحمل عليه الموجودية مع توسط الحيثية التقييدية، وليست هي في المقام إلا الوجود.

وأما مفهوم الوجود فحمل العدم عليه بلحاظ الواقع الخارجي مستحيل، ولا يُحمل عليه بهذا اللحاظ إلا الموجودية، وإذا تحقق في الخارج فإن تحققه بذاته من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية، وهذا هو معنى أصالته؛ فالوجود أصيل بمعنى أنه موجود بذاته بلا حيثية تقييدية، والماهية اعتبارية بمعنى أنها موجودة بالوجود، والوجود حيثية تقييدية لحمل الموجودية عليها. وهذا حكمٌ بديهي لا

(١) تقدم الفرق بين الماهية بالمعنى الأعمّ والماهية بالمعنى الأخصّ، أو الخاصّ في شرح المتن لنهاية الحكمة.

يحتاج التصديق به إلّا إلى تصوّر أطرافه والنسبة القائمة بينها. وقد أوضح صدر المتألّهين هذا المعنى من بداهة أصالة الوجود بقوله: «فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة؛ إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيّات - به في الأعيان لا بنفسها»^(١).

وصرّح الحكيم محمّد رفيع بير زاده بداهة أصالة الوجود أيضاً، حيث قال: «وأما قول القائلين بأنّ الوجود أمرٌ اعتباريّ، قولٌ بيّن البطلان، ولا يحتاج من كان له فطرة سليمة في التصديق ببطلانه إلى برهان»^(٢).

وقال الشيخ المظفر في (المنطق): «ولا تحتاج مثل هذه القضية وهي (الوجود موجود) إلى برهان، بل هي من الأوّلّيات، وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصوّر معنى (موجود)»^(٣).

إذن فالقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالمعنى الذي ذكرناه، من القضايا البديهيّة الأوّلّية، التي يكفي للتصديق بها تصوّر أطرافها والنسبة القائمة بينها، ولا تحتاج إلى استدلال وبرهان، وهذا ما صرّح به مجموعة من الحكماء كما تقدّم. وأمّا تحديد القراءة الصحيحة لنظريّة أصالة الوجود بنحو كان الناقصة، فهو ما سنستعرضه في المقام الثاني.

ولكن قبل الشروع في البحث في المقام الثاني - الذي يتكفّل البحث عن أهمّ القراءات والتفسيرات المطروحة لفهم هذه النظريّة - ينبغي الوقوف على عدد من المقدّمات التي تساعد في تحديد مسار البحث:

(١) المشاعر: ص ١٠-١١.

(٢) منتخبات از آثار حكماى إلهى إيران، الأشتياني: ج ٢ ص ٤٦٧.

(٣) المنطق: ص ٣٣٠.

المقدمة الأولى: بدهة الواقعية

المراد من الواقعية هنا هي الواقعية بالمعنى الأخص، أي: الثبوت الخارجي والتحقق العيني، وليست الواقعية بالمعنى الأعم التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والممتنعات، والواقعية بالمعنى الأخص ثابتة بالضرورة والوجدان، ويمكن التنبيه على الواقعية بالمعنى الأخص من خلال قضيتين بديهيتين:

القضية الأولى: هي القضية التي يقولها أي شخص عند إدراكه لذاته وهي: (أنا موجود). فهذه القضية من القضايا البديهية الوجدانية؛ حيث يشعر كل واحد منا ويعلم بالعلم الحضور في حسه الباطن، أن لآناه وذاته واقعية عينية وحقيقة خارجية، يُعبر عنها حصولاً بقوله: (أنا موجود) وهي تدلّ بنحو القضية المهمة على وجود الواقعية، فيثبت بها أصل الواقع العيني بصورة قضية بديهية وجدانية.

القضية الثانية: هي التي تفيد بوجود أمور خارجية وراء وجود ذات الإنسان الخاصة به، ولا يخفى أن هذه القضية البديهية الفطرية التي قياساتها معها: (إن كل إنسان يحكم بوجود واقعية ما وراء ذاته) وحكمه هذا من القضايا البديهية الفطرية التي تستبطن قياساً واستدلالاً ارتكازياً «ولهذا فهو يتجه لتناول الغذاء الخارجي عندما يشعر بالجوع، ويتحرك نحو الأشياء الخارجية ليستفيد منها إذا أحس بالحرارة والبرودة»^(١).

المقدمة الثانية: انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهية

إن تلك الواقعية التي هي من القضايا البديهية حينما نواجهها وتنعكس في أذهاننا، سوف تنحل بحسب التحليل الذهني - على أقل تقدير - إلى مفهومين

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٣٠٧.

أحدهما حالك عن حيثية ما به الاشتراك وهو مفهوم الوجود، والآخر يحكي عن حيثية ما به الامتياز وهو مفهوم الماهية.

وتقدم الكلام حول مفهوم الوجود، وتبين أنه مشترك معنوي بين الموجودات الخارجية، وأنه منتزع من واقعية الأشياء وتحققها الخارجي. وأما مفهوم الماهية فإنه يُطلق - بحسب الاصطلاح - على معانٍ متعددة:

المعنى الأول: الماهية بالمعنى الأخص

الماهية بهذا المعنى: هي ما به يتميز الشيء عن غيره، وهي التي تقع في الجواب عن السؤال بـ (ما هو؟) والجواب بها عبارة عن بيان تمام حقيقة الشيء بجميع ذاتياته، وهو ما يُسمى بالحد المنطقي، فعندما يقال مثلاً: (ما هو زيد؟) فإن هذا سؤال عن تمام الماهية المختصة به التي تميزه عن غيره، ويكون الجواب عن هذا السؤال بـ (إنسان) لأن الإنسانية تشكل تمام ماهية زيد المختصة به، وتُسمى ماهية (الإنسان) ماهية بالمعنى الأخص.

المعنى الثاني: الماهية بالمعنى الأعم

والماهية بهذا المعنى: هي ما به الشيء هو هو، أي: كيفية تحقق الشيء في نفس الأمر والواقع. وهذا المعنى للماهية يشمل الماهية بالمعنى الأخص والوجود والعدم، فالأعدام أيضاً لها ماهيات بالمعنى الأعم؛ إذ ماهية كل شيء بحسبه، والعدم له حقيقة وماهية تتناسب وثبوته في عالم نفس الأمر.

قال التهانوي في موسوعته عند استعراض معاني لفظ (الحقيقة): «الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، وتسمى الذات أيضاً، والحقيقة بهذا المعنى أعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة»^(١).

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ص ٦٨٥، في كلمة (الحقيقة).

وقال أيضاً في الماهية بالمعنى الأعم: «اعلم أن الماهية والحقيقة والذات قد تُطلق على سبيل الترادف»^(١).

المعنى الثالث: الماهية بالمعنى الخاص

والماهية بهذا المعنى: تطلق على كل ما لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم، وهي أعم من المعنى الأول وأخص من الثاني، لأنها تشمل الماهية بالمعنى الأخص والمفاهيم الفلسفية، كمفهوم القدرة والحياة والعلم، ولا تشمل الوجود ولا العدم. فمفهوم القدرة - مثلاً - ماهية من الماهيات بهذا المعنى؛ إذ لم يؤخذ في تعريفه وجود ولا عدم، وكذا مفهوم الحياة والعلم والوجود والوحدة والبساطة والعلية والمعلولية ونحوها من المفاهيم الفلسفية. وهذا المعنى للماهية وإن لم يكن متداولاً في كلمات المتأخرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، إلا أنه ورد كثيراً في عبارات صدر المتألهين وغيره من الحكماء السابقين.

قال صدر المتألهين عند تعرضه لمبحث الصفات الإلهية: «بل كما وقع التنبيه عليه من أنها [أي: الصفات الإلهية] معانٍ متكررة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى، متحدة في الوجود، واجبة غير مجعولة، ومع ذلك يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبين أن الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة، وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تلطف شديد للسريرة»^(٢).

فالصفات الإلهية الذاتية كالعلم والقدرة بحسب أعيانها ومن حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، بل هي في ذاتها ما شمت رائحة الوجود، وهذا الإطلاق

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢ ص ١٤٢٤، في كلمة (الماهية).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٤.

في كلمات صدر المتألهين يراد به الماهية في ذاتها ومن حيث هي، بقطع النظر عن الوجود والعدم، من ذلك قوله: «إنَّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنَّ الماهيات... ما شمت رائحة الوجود أبداً»^(١). وهذا معناه: أنَّ المفاهيم الفلسفية والصفات الإلهية كالعلم والقدرة والحياة ونحوها من الماهيات أيضاً، ولكن بالمعنى الثالث الذي ذكرناه، أي: إنَّ كلَّ مفهوم لم يؤخذ فيه الوجود ولا العدم فهو ماهية من الماهيات، سواء كان ماهية بالمعنى الأخص أم لا، فصدر المتألهين في عبارته المذكورة يوسّع معنى الماهية لما يعمّ غير مفهوم الوجود.

وقال أيضاً: «لا شبهة في أنَّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لا يمنع المعدومية، بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما يُنتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكناً تعلقياً ارتباطياً»^(٢) وحيث إنَّ الماهية التي ينضم إليها الوجود الواجب ليست ماهية بالمعنى الأخص ولا بالمعنى الأعم كما هو واضح، فلا بدّ أن يكون مراده الماهية بمعناها الثالث، أي: ما ليس بوجود ولا عدم.

المراد من الماهية في المقام

المعروف بين المتأخرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية: أنَّ المراد من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأخص، وحينما يقال: إنَّ الواقعية تنحلّ في الذهن إلى الوجود والماهية، فإنّه يراد من الوجود ما يشمل أحكامه أيضاً، من قبيل الوجوب والإمكان والعلية والمعلولية والعلم والقدرة ونحو ذلك من المفاهيم، ويُراد من الماهية معناها الأخص وما يرتبط به من أحكام. ولكننا نعتقد: أنَّ النحو الأول من المفاهيم التي تنحلّ إليها الواقعية في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٥.

الذهن هو مفهوم الوجود فحسب، وكلّ ما هو غير الوجود يُشكّل النحو الثاني من المفاهيم التي تحكي الواقعية، سواء كانت ماهية بالمعنى الأخصّ أم لا؛ إذ كلّ مفهوم من المفاهيم يشترك مع الماهية بالمعنى الأخصّ في الجهة التي تمتاز بها عن مفهوم الوجود، وهي كون تلك المفاهيم ليست من حيث هي هي إلا هي، لم يؤخذ في ذاتها الوجود ولا العدم، فعندما تأتي الواقعية إلى ذهن تنحلّ إلى مفهوم مشترك المعنى بين جميع الحقائق والواقعيّات، وهو مفهوم الوجود، وإلى مفهوم حاكٍ عن خصوصيّة الشيء ونحو وجوده، وهذا النحو من المفاهيم شامل لكلّ مفهوم غير مفهوم الوجود والعدم. نعم، قد تتفاوت المفاهيم بهذا النحو سعةً وضيقاً، فإنّ مفهوم الشيئية مثلاً، أوسع دائرة من مفهوم الوجوب والعلم والقدرة ونحوها.

وهذا المعنى ظاهر، بل صريح في كلمات الحكماء، حيث صرّحوا بأنّ الشيء إمّا ماهية أو وجود، وأنّ كلّ شيء غير الوجود فهو ماهية من الماهيات، وهذا هو الذي أطلقنا عليه اصطلاح الماهية بالمعنى الخاصّ، لأنّه أوسع دائرة من اصطلاح الماهية بالمعنى الأخصّ.

وأما الماهية بالمعنى الأعمّ فهي خارجة عن محلّ البحث باتّفاق جميع الحكماء والفلاسفة، لأنّها بهذا الاصطلاح تشمل الأعدام أيضاً كما تقدّم، ومن الواضح: أنّ الواقعية يستحيل أن تنحلّ إلى الوجود والعدم؛ لاستحالة كون مفهوم العدم حاكياً بالذات عن الواقع العينيّ.

والحاصل: إنّ بناءً على ما هو المعروف بين المتأخّرين من الحكماء، من أنّ المراد بالماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الأخصّ، وأنّ الواقعية عندما تأتي في ذهن تنحلّ إليها وإلى مفهوم الوجود، يكون معنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية: أنّ الأصالة للوجود وأحكامه، كالغنى والوجوب ونحو ذلك، وأنّ الاعتبارية للماهية بالمعنى الأخصّ وأحكامها.

وأما بناءً على ما بيناه، من أن المراد بالماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الخاص، فإن الأصالة بلحاظ المصاديق الخارجية لا تثبت إلا لمفهوم الوجود خاصة، وما عداه من المفاهيم يكون اعتبارياً، سواء أكان مفهوماً فلسفياً أم مفهوماً ماهوياً بالمعنى الأخص، فتشمل دائرة الاعتباري مفهوم الغنى والوجوب والعلم والقدرة ونحوها من المفاهيم الفلسفية، ويكون الاعتباري حيثئذٍ أوسع دائرة مما هو معروف عند المتأخرين، لأنه يشمل ما أسموه بأحكام الوجود.

وفي ضوء ما ذكرناه، لو أنكرنا ثبوت الماهية بالمعنى الأخص لواجب الوجود، فإنه مع ذلك يمكننا تصوير القول بتحقيق الماهية للواجب، بناءً على المعنى الثالث الذي قررناه للماهية، بمعنى أن وجوده تعالى لما كان واجباً، فإن الوجوب وإن كان عين الوجود في الواجب بحسب الواقع العيني، إلا أنهما متغايران بحسب عالم المفهوم، فإن مفهوم الوجود مشترك المعنى بين الواجب وغيره، وأما مفهوم الوجوب فليس هو من حيث هو إلا هو، فيصدق عليه عنوان الماهية بالمعنى الخاص، وبناءً على أصالة الماهية يكون الوجوب هو الأصيل في الواجب، وأما الوجود فهو أمرٌ اعتباري متزع عن ذلك الأمر الأصيل، وهذا القول لا يستلزم ثبوت الماهية بالمعنى الأخص لواجب الوجود. وأما من ينكر ثبوت الماهية بالمعنى الأخص لواجب الوجود، ويجعل محل البحث في مسألة الأصالة الماهية بالمعنى الأخص، فإنه لا يمكنه تصوير النزاع في واجب الوجود، ولا يُعقل حيثئذٍ القول بأصالة الماهية في الواجب؛ إذ لا ماهية له بحسب الفرض.

المقدمة الثالثة: زيادة الوجود على الماهية

هذا البحث عُنون في كلمات الحكماء بـ(زيادة الوجود على الماهية) ذهنًا وتصوّرًا، فمع الاتفاق على عدم الزيادة والغيرية بين الوجود والماهية في

الواقع الخارجي، ذكروا بأن مفهوم الوجود يغير مفهوم الماهية في عالم الذهن؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنَّ الوجود عارض الماهية تصوّراً واتّحداً هويّة^(١)

وقد ذكروا لإثبات هذه الحقيقة مجموعة من الأدلة والبراهين، أشرنا إلى أهمّها في الأبحاث السابقة.

زيادة الوجود على الماهية تشمل عالم نفس الأمر

إنَّ الزيادة والغيرية بين الوجود والماهية لا تنحصر في عالم الذهن فحسب، بل هناك غيرية بينهما بحسب عالم نفس الأمر أيضاً، ولكي يتّضح المراد من الغيرية النفس الأمرية بين الوجود والماهية، ينبغي توضيح المراتب التي تمرّ بها الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي، فنقول:

إنَّ الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي لها مراتب خمس، تبتدئ من الوجود الكتبي وتنتهي بالوجود الخارجي العيني، وهي - بنحو الإجمال - كما يلي:

المرتبة الأولى: الوجود الكتبي. وهو عبارة عن مجموعة من النقوش الخطيّة المجعولة والموضوعة من قبل الواضع وهو الإنسان، وفائدتها الحكاية عن الألفاظ بدلاً من النطق بها، فالكتابة وجودٌ جعلي اعتباري حالك بالوضع عن الوجود اللفظي للأشياء، ودلالة الكتابة على اللفظ وحكايتها عنه بالمواضعة والاعتبار، وليست هي دلالة وحكاية ذاتية تكوينية حقيقية؛ ولذا فهي تختلف من لغة إلى أخرى.

المرتبة الثانية: الوجود اللفظي. وهو عبارة عن أصوات مشتملة على تقاطيع الحروف موضوعة من قبل الواضع^(٢) وفائدتها الحكاية عن المفاهيم الذهنية،

(١) شرح المنظومة: ص ١٨.

(٢) هنالك خلاف في تحديد هوية الواضع، فذهب بعض إلى أن الواضع هو الله تعالى، وآخر

وهي حكاية قائمة على أساس العلاقة الوضعية بين اللفظ وبين المفهوم في الذهن، فدلالة اللفظ على مفهومه ومعناه دلالة وضعية اعتبارية أيضاً، وليست هي دلالة ذاتية حقيقية، وهي تختلف أيضاً باختلاف الأماكن والمجتمعات.

قال الشيخ الرئيس في إشارة إلى مرتبتي الوجود الكتبي واللفظي: «الشيء إمّا عين موجودة... وإمّا لفظة تدلّ على الصورة التي في الوهم أو العقل معرّاة، وإمّا كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان في الأمم، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دالّ على الصورة الوهمية والعقلية»^(١).

المرتبة الثالثة: الوجود الذهني. وهو عبارة عن مجموع المفاهيم الذهنية الحاكية عن مصاديقها في عالم نفس الأمر، فكلّ مفهوم حاكٍ عن مصداقه النفس الأمريّ وإن كان مفهوماً عديمياً؛ إذ إنّ مفهوم العدم يحكي مصداقه في نفس الأمر، وإن لم يكن له مصداق في الواقع الخارجي، كما ذكرنا فيما تقدم.

المرتبة الرابعة: عالم نفس الأمر. تقدّم فيما سبق المراد من عالم نفس الأمر، وتبيّن أنّه ظرف الثبوت والواقعية بالمعنى الأعمّ الذي يسع الصوائد كلّها، فهو وعاء يسع جميع الواقعيّات، سواء كانت واقعيّات وجودية أم عدمية، وحينئذ تكون واقعية كلّ شيء بحسبه، فإن كان المظروف عدماً فوقايعته بنفس عدمه، وإن كان وجوداً عينياً فوقايعته بوجوده العينيّ، فلوّح الواقع ونفس الأمر أعمّ وأوسع من لوّح الوجود الخارجي؛ ولذا نُطلق على نفس الأمر الواقعية بالمعنى الأعمّ الشاملة لجميع الصوائد، ونُطلق على الوجود العينيّ الواقعية بالمعنى الأخصّ، التي لا تسع إلاّ الأمور المتحقّقة في الوجود الخارجي.

إلى كون الواضع هو الإنسان، وهناك نظريّات أخرى خارجة عن محلّ بحثنا.

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ١٧-١٨.

قال ابن تركة الأصفهاني في (تمهيد القواعد): «فنفس الأمر حيثئذٍ أعم من الخارج؛ لأنه متى تحقق أمر في الخارج، تحقق في نفس الأمر، وليس كل ما تحقق في نفس الأمر تحقق في الخارج، فإن إنسانية زيد المعدوم في الخارج متحققة في نفس الأمر، ليست بمتحققة في الخارج.

فلئن قيل: فكيف يُحكم بصدق إنسانية زيد المعدوم وكذب حماريته إذا لم يكن لها مطابق في الخارج أصلاً، والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب؟!!

قلنا: إنَّ الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي، تارة يُطلق ويُراد به الواقع في الخارج - أي: الخارج عن اعتبار العقل - كما يقال: هذا الخبر له مطابق في الخارج، وهذا ليس له فيه مطابق، وهو مرادف لنفس الأمر، وتارة يُطلق على ما يُقابل الوجود الذهني، وهذا المعنى أخص من المعنى الأول كما عرفت آنفاً. وإذا تقرّر هذا، ظهر أنّه لا يلزم من عدم مطابق للخبر في الخارج بالمعنى الأخص، أن لا يكون له مطابق فيه بالمعنى الأعم»^(١).

إذن، فحقيقة نفس الأمر عبارة عن الواقعية بالمعنى الأعم والوعاء الذي يسع الصوادر كلّها، فنفس الأمر يعني الشيء في نفسه وبحسبه في ظرف الواقعية بالمعنى الأعم، فإن كان وجوداً خارجياً فواقعيته بنفس وجوده الخارجي، وإن كان عدماً فواقعيته بنفس عدمه.

إذن، للعدم واقعية في نفس الأمر، ولكنها واقعية بحسب نفس العدم وهي البطلان.

المرتبة الخامسة: الواقع العيني. وهي مرتبة الثبوت الخارجي والواقعية بالمعنى الأخص، وهذه الواقعية هي التي تُشكّل موضوع المسائل الفلسفية،

(١) تمهيد القواعد: ص ١٨٢.

وقد ذكرنا آنفاً: أنَّ الواقعيَّة بالمعنى الأخصَّ من الحقائق البديهيَّة الأوليَّة التي لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنَّ إقامة البرهان على أصل الواقعيَّة العينيَّة يستلزم فرض جملة من الواقعيَّات في الرتبة السابقة كوجود مفكَّر ومستدلَّ واستدلال، كما لا يمكن إقامة البرهان على نفي الواقعيَّة أيضاً، لأنَّ من يريد أن يستدلَّ على نفيها لابدَّ أن يُدَّعى مسبقاً بثبوت واقعيَّة لذاته واستدلاله والنتيجة الحاصلة منه، بل الصحيح أنَّ أصل الواقعيَّة بمعناها الأخصَّ لا يمكن التشكيك بثبوتها، لأنَّ التشكيك بأصل الواقعيَّة متفرَّع على الإيَّان بوجود الشاكِّ وواقعيَّة شكِّه، فالشاكِّ ما لم يتحقَّق من وجود ذاته التي طرأ عليها الشكُّ وواقعيَّة شكِّه لا يمكنه التثبت من صحَّة شكِّه في أصل الواقعيَّة، فالشكُّ بالواقعيَّة بالمعنى الأخصَّ أو الاستدلال على نفيها أو إثباتها مستلزم للإدعان بثبوتها مسبقاً.

إذن، هناك واقعيَّة عينيَّة خارجيَّة نثبتها بالضرورة، وقد يُعبَّر عنها أيضاً بالمصدق الخارجيّ في قبال المحكيِّ النفس الأمريِّ، وذلك لأنَّ بعض المفاهيم لها محكيٌّ في نفس الأمر قد يكون لها وجود في الواقع الخارجيّ، وبعضها الآخر قد لا يكون كذلك، فيقال: إنَّ هذا المفهوم موجود وله مصداق في الخارج أو أنّه معدوم وليس له مصداق خارجيّ، إلّا أنَّ له محكيّاً في نفس الأمر على كلّ حال، ومن هنا يجب على كلّ باحث أخذ الحيطة والحذر من الوقوع في الخلط بين أحكام المحكيِّ في نفس الأمر وأحكام المصدق الخارجيّ، فعندما يُدَّعى مثلاً: بأنَّ للماهيَّة خارجيَّة وواقعيَّة، لابدَّ من معرفة المراد من ذلك، فهل يراد بتلك الدعوى أنَّ للماهيَّة واقعيَّة بالمعنى الأعمَّ النفس الأمريِّ، الشامل للموجود والمعدوم في الواقع العينيِّ؟ أم يراد بها الواقعيَّة بالمعنى الأخصَّ التي لا تنسجم إلّا مع ما له مصداق في الوجود الخارجيّ؟

وبعد بيان المراتب الوجوديَّة للأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي، نعود إلى

بيان مسألة زيادة الوجود على الماهيَّة، فنقول:

لا إشكال في تحقّق الزيادة والغيرية المفهومية بين الوجود والماهية؛ إذ كلّ واحد منّا يجد أنّ لفظ الوجود لا يُرادف في مفهومه ومعناه لفظ الماهية، فإنّ مفهوم الوجود المشترك في معناه بين جميع الموجودات - كما تقدّم - يختلف في المفهومية عن معنى الماهية المختصّ الذي يمتاز به الشيء عن غيره.

وهناك أيضاً بين الوجود والماهية زيادة وغيرية نفس أمرية، فبلحاظ المحكيّ - وهو نفس الأمر - حيثية الوجود غير حيثية الماهية، فالوجود زائد على الماهية ذهنياً ومحكياً، ولكن لا توجد أيّ زيادة أو غيرية بين الوجود والماهية بلحاظ الواقع الخارجي، إلّا على ما هو منسوب إلى الشيخ الأحسائي القائل بأصالتها معاً في التحقّق الخارجي على نحو التمايز^(١).

المقدمة الرابعة: معنى الأصالة والاعتبار

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ البحث في الأصالة والاعتبار ليس في مرتبة عالم المفهوم ولا في عالم نفس الأمر، وإنّما يرتبط بمرتبة الواقع الخارجي العينيّ. وفي هذه المقدمة نسلّط الضوء على بيان المعنى المراد من الأصالة والاعتبار:

المعنى الأوّل: التحقّق في الأعيان وعدمه

تُطلق الأصالة على الوجود بمعنى ما له تحقّق وعينية في الواقع الخارجي، فالأصيل هو الذي ينال مرتبة الثبوت الخارجي والواقعية بالمعنى الأخصّ، وتقع أصالة الوجود بهذا المعنى في قبال من يُنكر بأنّ للوجود تحقّقاً خارجياً كما هو منسوب إلى شيخ الإشراق، ويكون معنى اعتبارية الماهية حينئذٍ أنّها لا تحقّق ولا عينية لها في مرتبة الواقعية بالمعنى الأخصّ، وهذا المعنى هو الذي ينسجم مع ما سيأتي وتقدّم من التفسير المشهور لأصالة الوجود واعتبارية

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٠.

الماهية، حيث فسروا أصالة الوجود بالتحقق في متن الأعيان، وفسروا اعتبارية الماهية بأنها أمرٌ عديمٌ منتزع من حدّ الوجود ومنتهاه.

المعنى الثاني: التحقق في الأعيان بالذات وعدمه

تُطلق الأصالة على الوجود بمعنى آخر، وهو التحقق في الخارج بذاته من دون احتياج إلى الحيثية التقييدية لحمل الموجودية عليه، فلأصالة بهذا المعنى ركنان أساسيان:

١. أن ينال الأصيل مرتبة التحقق الخارجي والواقعية بالمعنى الأخص.

٢. أن يكون تحققه بذاته بلا حاجة إلى حيثية تقييدية.

وإذا فقد أحد هذين الركنين أو كلاهما يكون الأمر اعتبارياً، فقد يكون للاعتباري تحقق عيني في الواقع الخارجي، ولكن ليس تحققاً بالذات، بل مع الحيثية التقييدية، فيكون معنى اعتبارية الماهية حينئذٍ أنها ليست متحققة بالذات في الواقع العيني، وإنما تحتاج في تحققها إلى الغير، وليس ذلك الغير إلا الوجود، فالوجود حيثية تقييدية وواسطة في عروض الموجودية والتحقق على الماهية، وهذا هو المقصود من اعتباريتها في قبال القول بأصالة الوجود.

وبناءً على هذا المعنى تكون جميع المفاهيم غير مفهوم الوجود اعتبارية، لأن مفهوم الوجود هو المفهوم الوحيد الذي له تحقق عيني بذاته، ولا يفتقر في تحققه خارجاً إلى حيثية تقييدية، وأما المفاهيم الأخرى فهي متحققة في الخارج بالوجود لا بذاتها، فالوجود حيثية تقييدية في حمل الموجودية على سائر المفاهيم الأخرى، سواء كانت تلك المفاهيم من أحكام الوجود أو من الماهيات بالمعنى الأخص وأحكامها، وهو ما أطلقنا عليه سابقاً عنوان (الماهية بالمعنى الخاص) الشامل للماهية بالمعنى الأخص والمفاهيم الفلسفية غير مفهوم الوجود كمفهوم القدرة والحياة والعلم ونحوها، فمفهوم العلم - مثلاً - لا يتّصف بالموجودية لذاته، بل

يفتقر في ذلك إلى الحيثية التقيدية وهي الوجود؛ ولذا قال صدر المتألهين في مبحث الصفات الإلهية: «ومع ذلك يصدق عليها [أي: الصفات الإلهية] أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود؛ لما ثبت وتبين أن الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة»^(١).

فالصفات الإلهية كالعلم والقدرة بحسب أعيانها ومن حيث ذاتها أمور اعتبارية ما شمت رائحة الوجود، وهي إنما تتأصل وتتحقق بالوجود، فكما أن مفهوم الماهية بالمعنى الأخص اعتباري بهذا المعنى، كذلك المفاهيم الأخرى - غير مفهوم الوجود - مفاهيم اعتبارية لا تحقق لها في الخارج إلا مع الحيثية التقيدية وهي الوجود، فيكون الاعتباري حينئذٍ أوسع دائرة مما هو معروف عند المتأخرين من الحكماء، حيث حصروا دائرة الاعتباري بالماهية بالمعنى الأخص.

والحاصل: إن للأصالة والاعتبار معنيين مختلفين، أحدهما التحقق في الخارج وعدمه، والآخر التحقق في الخارج بالذات وعدمه، ولا شك أن أحد المعنيين يختلف عن الآخر في النتائج والآثار، فعلى المعنى الأول لا يكون للاعتباري تحقق في الواقع العيني، وإنما يكون من الأمور العدمية المسماة بحدود الوجود، كما يختص الاعتباري بالمعنى الأول أيضاً بالماهيات بالمعنى الأخص، وأما على المعنى الثاني فيكون للاعتباري تحقق في الخارج بالوجود، ويشمل الاعتباري بهذا المعنى كل مفهوم غير مفهوم الوجود.

إذن، فالنتائج والآثار مختلفة باختلاف معنيي الأصالة والاعتبار، ومن هنا قد يطرح التساؤل التالي: عندما يقال: (إن الأصالة للوجود، وإن الماهية أمر اعتباري) أي واحد من معنيي الأصالة والاعتبار هو المراد؟

وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن تحديد المعنى المراد من الأصالة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ١٤٤.

والاعتبار في المقام، تابعٌ لحدود ما يُثبت البرهان على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ونحن نعتقد أنّ البراهين التامة في هذه المسألة تُثبت المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار؛ وذلك لأنّ بعضها لا يثبت إلا الركن الأول من الأصالة بمعناها الثاني، وهو أصل تحقّق الوجود في متن الأعيان، ولا تعرّض له لتحقيق الماهية بالوجود أو عدمه، وبعض البراهين الأخرى يُثبت الركن الثاني من الأصالة، وهو تحقّق الوجود بالذات في الواقع الخارجي من دون افتقار إلى الحيثية التقييدية، ويثبت في الوقت ذاته أنّ الماهية متحققة في الخارج بالوجود، لا بذاتها.

وكثير من كلمات صدر المتأهّين ظاهرة، وبعضها صريح في المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، كقوله: «فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها»^(١) وقوله: «ومعنى تحقّق الوجود بنفسه: أنّه إذا حصل - إمّا بذاته أو بفاعل - لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتّصافه بالوجود»^(٢).

وقوله: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقّق، والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني»^(٣)، وعبارته هذه صريحة في أنّ مُراد من الوجود بالعرض هو التحقّق في الأعيان بالغير، فالوجود هو الأصل في الموجودية والتحقّق، ولا يحتاج إلى حيثية تقييدية، والماهية موجودة به بالعرض وبنحو الحيثية التقييدية،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٠.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٥٧.

فالماهية مقصودة بالجعل والإيجاد، ولكن بالقصد الثاني، ونحو ذلك من الكلمات الظاهرة - بل الصريحة - في المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وهو أنّ الوجود موجود بذاته في الأعيان، وهو معنى أصالته، وأنّ الماهية موجودة ومتحققة في الأعيان بالوجود، وهو معنى اعتباريتها.

المقدمة الخامسة: العينية الخارجية بين الوجود والماهية

بعد أن ثبتت الغيرية المفهومية والنفس الأمرية بين الوجود وغيره وهي الماهية، وأنّ الوجود زائد على الماهية مفهوماً ومحكياً، ينبغي الإجابة على السؤال التالي: هل التعدد المفهومي والتغاير النفس الأمريّ ينسجمان مع وحدة المصداق الخارجي وبساطته، أم أنّهما يستلزمان التعدد والتركب الخارجي أيضاً؟
بعبارة أخرى: هل وحدة المصداق وبساطته في الخارج منافية للتغاير بحسب المفهوم ونفس الأمر أم لا؟

الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، أي: إنّ التعدد المفهومي والنفس الأمريّ ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقية بلحاظ الوجود الخارجي، ولا يستلزم تعدد المصداق الخارجي أو تركبه، كما أنّ وحدة المصداق وبساطته لا تنافي للتغاير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمرية، فيمكن أن يكون المصداق الخارجي واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، بل يمكن انتزاع مفاهيم متعددة ومختلفة الحيثيات في نفس الأمر من المصداق الخارجي، ولو كان واحداً بالوحدة الحقة الحقيقية^(١) وبسيطاً من جميع

(١) الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية: هو ما كانت الوحدة عين ذاته في الخارج، بحيث يستحيل معها فرض التكثر والتعدد؛ إذ كلّ ما فرض ثانياً لها عاد أولاً؛ لعدم الميز، ومن هنا أطلق على الواحد بهذه الوحدة عنوان (الواحد لا بالعدد) وتُسمّى هذه الوحدة أيضاً بـ (وحدة الصرافة). انظر: نهاية الحكمة: ص ٥٧ وص ١٤٠؛ بداية الحكمة: ص ١٢٩ وص ١٩٥.

الجهات، وذلك من قبيل صفات الواجب؛ فإن العلم والقدرة في واجب الوجود متغايران في المفهوم وفي حيثية نفس الأمر، ولكنهما موجودان في الخارج بوجود واحد بسيط، ولا يُوجب ذلك كثرته ولا تركّبه.

قال صدر المتألهين: «فإنّ أمراً واحداً وحقيقةً واحدةً من حيثية واحدة ربّما كان فرداً ومصدّقاً لمفهوماتٍ متعدّدة ومعانٍ مختلفة، ككون وجود زيد معلولاً ومعلومًا ومرزوقًا ومتعلّقًا، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس ممّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجودٌ على حدة، وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحديّ الإلهيّ باتّفاق جميع الحكماء، والحاصل: إنّ مجرد تعدّد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليل آخر غير تعدّد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كلّ واحد منها غير ذات الآخر»^(١).

والحاصل: إنّ التعدّد المفهوميّ واختلاف الحيثيات في الواقع ونفس الأمر، لا يستلزم تعدّد الوجود خارجاً أو اختلاف الحيثية وتكثّرها في الوجود العينيّ، ولا يستلزم التركّب أيضاً بأيّ نحو من أنحاء التركيب الخارجيّ، فقد تتعدّد المفاهيم في الذهن وتختلف الحيثيات في عالم نفس الأمر، ولكنّها مع ذلك لا تحكي إلّا عن مصداق ووجود خارجيّ وحدانيّ وبسيط ذاتاً وحيثيةً.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ حمل الوجود والماهية على الموجودية الخارجية لا يستلزم الكثرة المصدّقية ولا التعدّد الحيثويّ، بل يمكن أن تكون الماهية مساوقة للوجود خارجاً، بمعنى أنّ الماهية في الخارج عين الوجود مصداقاً وحيثيةً، من قبيل ما هو المتّفق عليه عند الحكماء في صفات واجب الوجود، فإنّها مع تعدّد مفهوماتها وحيثياتها في نفس الأمر، متساوقة في الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٧٥.

الخارجي، فيُنتزع مفهوم القدرة - مثلاً - من ذات الحيثية الخارجية التي يُنتزع منها مفهوم العلم والحياة.

إذن لا موجب لجعل العينية الخارجية بين الوجود والماهية بنحو المساواة في المصادق دون حيثية الصدق؛ إذ التعدد المفهومي والتغاير الحيثوي في نفس الأمر لا يتنافيان مع ثبوت العينية المصادقية والوحدة الحيثوية في الواقع الخارجي، بل يمكن أن تكون العينية الخارجية بين الوجود والماهية بنحو المساواة، وهذا ما سيأتي توضيحه وإثباته عند بيان التفسير المختار لأصالة الوجود واعتبارية الماهية.

المقام الثاني: التفسيرات المطروحة لنظرية أصالة الوجود

تقدّم آنفاً: أنّ مسألة أصالة الوجود بنحو كان التامة من المسائل البديهية والبرهانية، وأنّ القول بأصالة الماهية أمرٌ غير معقول، بيد أن هناك تفسيرات مختلفة لهذه النظرية، في ضوءها تختلف الكثير من النتائج والآثار، نحاول في ما يلي الوقوف على أهمّها:

التفسير الأول: عينية الماهية للوجود خارجاً

يبتني هذا التفسير على ركنين أساسيين:

الركن الأول: إنّ الوجود عين الماهية، والماهية عين الوجود بحسب التحقق الخارجي، والعينية بينهما بنحو المساواة، فالواقعية بالمعنى الأخصّ تمثل الوجود والماهية مصداقاً وحيثية.

الركن الثاني: إنّ تلك الواقعية الواحدة يحلّها العقل إلى أمرين، أحدهما يُطلق عليه الوجود والآخر الماهية، ولا تحقق لهذا التعدد التحليلي إلا في عالمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجي فأحدهما عين الآخر. وتكون نتيجة هذين الركنين: أنّ الماهية الاعتبارية - بحسب الفرض -

منتزعة من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، أي: إنها منتزعة من نحو الوجود وكيفية الخاصّة التي يتميَّز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثيّة الماهيّة في الخارج عين حيثيّة الوجود الخارجيّ، بالإضافة إلى العينيّة المصدقيّة، وحينئذ تكون نسبة الماهيّة إلى الوجود في متن الأعيان، من قبيل نسبة الأجزاء الذاتية إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينيّة، لا الاتحاد والاثنيّة.

ومن هنا يتّضح: أنّ الموجودات في الخارج كما أنّها تشترك جميعها في انطباق مفهوم الوجود عليها، فإنّها تتمايز أيضاً بما يحكي عن أنحاء وجوداتها وكيفية تحقّق كلّ واحد منها؛ إذ إنّ كلّ واحد من الموجودات الخارجيّة ليس هو الوجود من حيث هو، بل هو عبارة عن وجودٍ خاصّ يتميَّز بكيفية وجوده عن الموجودات الأخرى، ويُطلق على المفهوم الحاكي عمّا يتميَّز به ذلك الوجود الخاصّ لفظ الماهيّة، والماهيّة في الخارج هي جهة امتياز الوجود الخاصّ عن غيره، كما أنّ مفهوم الوجود يحكي عن جهة اشتراك الموجودات في الواقع العينيّ، ولكن ما به الامتياز في الخارج (وهو الوجود) عين ما به الامتياز (وهو الماهيّة)، لأنّ نحو الوجود الخاصّ في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود.

فالوجود موجود بالذات في الخارج، وكذا الماهيّة - كالإنسانيّة مثلاً - موجودة بتوسّط الوجود، وأحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثيّة، ولكنّها متغايران بحسب التحليل الذهنيّ وبحسب نفس الأمر، وقد تقدّم: أنّ التعدّد المفهوميّ والنفس الأمريّ ليس كافياً لإيجاد التعدّد المصدقيّ ولو حيثيّة.

ولكنّ الماهيّة التي هي نحو الوجود الخاصّ وإن كانت عين الوجود في الخارج - لأنّ نحو الوجود ليس شيئاً وراء نفس الوجود - إلّا أنّها تابعة للوجود.

والحاصل: إنّ هناك عينيّة خارجيّة بين الوجود والماهيّة، مع حفظ جانب التغاير والتعدّد المفهوميّ والنفس الأمريّ، من قبيل الصفات الذاتية لواجب

الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإنّ مفهوم العلم مثلاً، يُنتزع من ذات الحيثية التي يُنتزع منها مفهوم القدرة بحسب المصداق الخارجي، فالواجب تعالى علمٌ كلّ لا جهل فيه وقدرةٌ كلّ لا عجز فيه، وليس الاختلاف والتغاير بين تلك الصفات إلّا بحسب التحليل الذهنيّ وعالم نفس الأمر، وهو بعينه ما نقوله في الماهية والوجود بناءً على التفسير الأوّل، إلّا أنّ الماهية تابعة للوجود. وكذلك من قبيل الموجودات المجردة عن المادّة وأحكامها، فإنّ مشهور الحكماء ذهبوا إلى كونها بسائط خارجية، ومع ذلك حكموا بأنّ لها جنساً وفصلاً موجودين بوجود واحد في الخارج، وهذا معناه: أنّ التعدّد والتركّب في ماهية المجردات من الجنس والفصل، يرتبط بعالم نفس الأمر والتحليل الذهنيّ، مع حفظ البساطة الخارجية.

وكذلك الحال في الأعراض التي هي بسائط خارجية أيضاً لدى المشهور، فإنّهم مع ذلك أثبتوا لها جنساً وفصلاً بحسب التحليل الذهنيّ والتحقّق النفس الأمريّ.

ومثال آخر لذلك، في مسألة (النفس في وحدتها كلّ القوى) عند صدر المتألمين، فإنّه لا فرق بناءً على هذه النظرية بين النفس وقواها إلّا في عالم المفهوم والتحيّث النفس الأمريّ، وأمّا في الخارج فجميع القوى موجودة بوجود واحد، وهو وجود النفس؛ فالنفس عاقلة بذاتها ومن ذاتها يُنتزع التعقّل، وهي في ذاتها أيضاً باصرة ومن ذاتها تنتزع قوّة البصر، وهكذا بقية القوى الأخرى.

هذه الأمثلة - وغيرها كثير في الأبحاث الفلسفية - كلّها تؤكّد وتُقرّب معقوليّة التفسير الأوّل لأصالة الوجود، وهو: أنّ الماهية مساوقة للوجود في الواقع الخارجي، فالماهية عين الوجود في الخارج، ولا اختلاف بينهما إلّا بلحاظ المفهوم ونفس الأمر، ولكن ذكرنا سابقاً: بأنّ الماهية تابعة في التحقّق

والموجودية لأصل الوجود، لأنّها كفيّة الوجود ونحوه الخاصّ، وما لم يتحقّق أصل الوجود خارجاً، لا يمكن أن يكون له نحوه الخاصّ وكفيّته التي تميّزه عن غيره من الموجودات، فالوجود موجود في الأعيان بالذات، والماهية أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، وهذا هو المعنى الثاني للأصالة والاعتبار، وهو المعنى المختار بناءً على التفسير الأوّل لأصالة الوجود. فالوجود هو الأصل؛ لأنّه المتحقّق في الأعيان بذاته بلا حيثيّة تقييدية، والماهية اعتبارية لأنّها متحقّقة في الأعيان بالوجود، وتفتقر في حمل الموجودية عليها إلى حيثيّة تقييدية وواسطة في الثبوت، ولكنّ الوجود واسطة في الثبوت التحليليّ النفس الأمريّ بالنسبة إلى الماهية، وليس واسطة في الثبوت الخارجيّ. فمفهوم الوجود بما له من محكيّ نفس أمريّ هو الموجود في الخارج بذاته، والماهية بما لها من محكيّ نفس أمريّ لا موجودة ولا معدومة، وإذا وجدت في الخارج لا يمكن أن تكون موجودة بذاتها، وإنّما توجد بالوجود، وأمّا بالنسبة إلى الآثار بناءً على هذا التفسير فإنّها تترتب على الوجود الخاصّ الذي ماهيته عين وجوده.

هذا هو التفسير الأوّل لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ونحن نعتقد أنّ الأدلّة المعبرة التي أقيمت لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية إنّما تثبت هذا التفسير للأصالة والاعتبار؛ لأنّ حصيلة ما تثبته هو أنّ أيّ شيء من الأشياء لا يُعقل أن يتحقّق إلّا بالوجود، فالوجود هو الموجود بذاته في الأعيان، وغيره موجود به، وهذه هي نتيجة التفسير الأوّل.

وأمّا كلمات صدر المتألّهين في هذا المجال، فنحن نعتقد أيضاً أنّ المحكم منها منسجم مع التفسير الأوّل، حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهية عين الوجود في الواقع الخارجيّ، وأنّ الماهية نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجود في الخارج بذاته والماهية موجودة بتبعه، وأنّ مفهوم الماهية منتزع من

ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأول من الأصالة والاعتبار.

قال صدر المتألهين: «العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ، والماهية متحدة محمولة عليه، لكن في مرتبة هويّة ذاته، لا كالعرض اللاحق»^(١).

فالماهية عند صدر المتألهين - بحسب هذه العبارة - منتزعة من نفس هويّة الوجود، وكلامه صريح أيضاً في أنّ المراد بالأصالة: الأصالة في التحقق والجعل من قبل المبدأ تبارك وتعالى، وليس المراد عدم تحقق الماهية أو عدم مجعوليّتها من قبل المبدأ تعالى ولو بتبع جعل أصل الوجود، بل هي مجعولة في الأعيان بالتبع، لأنّ خصوصيّة الوجود مجعولة بجعل نفس الوجود.

وهذا ما أشار إليه في مبحث استلزام الممكن للممتنع، حيث قال: «فالماهية الإمكانية لم تخرج ولا تخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلاً وأبداً، وإذا لم يتّصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم يتّصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية إلّا نفس الوجود، والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصّة من الماهيات، المعبر عنها عند بعضهم بالتعيّن وعند بعضهم بالوجود الخاصّ، تابعة للصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٢٤-٣٢٥.

وهذه العبارة صريحة في كون الماهية المنعكسة في الأذهان حاكية عن أنحاء الوجودات الخاصة، وأنّ الماهية في الخارج عين ذلك الوجود الخاص، وهي تابعة للوجود في تحقّق ذاتها وصفاتها الوجودية، وإن كانت من حيث ذاتها وبحسب نفسها مع قطع النظر عن أصل الوجود، لم تخرج ولا تخرج من كتم البطون والاختفاء والبطلان.

ونحو ذلك من الكلمات الدالة على أنّ الماهية منجعة بجعل أصل الوجود في الخارج، والوجودات تتمايز بالماهيات تمايزاً ذاتياً حقيقياً بلحاظ الواقع العيني.

والباحث في كلمات أتباع المدرسة المشائية قد يجد شواهد كثيرة تؤيد هذا التفسير والرؤية الخاصة حول منشأ انتزاع الماهية^(١).

التفسير الثاني: الماهية منتهى الوجود وحدّه العدمي

يبتني هذا التفسير على الأركان التالية:

الركن الأول: إنّ المراد من الماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي التي تقع في الجواب عن السؤال بـ (ما هو؟).

الركن الثاني: إنّ المراد من الأصالة هنا هو التحقق الخارجي، في قبال الاعتبار الذي هو عدم التحقق في الأعيان، وهذا هو المعنى الأول المتقدّم للأصالة والاعتبار.

الركن الثالث: إنّ المراد من الحدّ في قولنا: (الماهية حدّ الوجود) هو الأمر العدمي الذي يُمثّل دائرة انعدام الشيء وانتهاء وجوده، وهذا هو المعنى اللغوي للفظ (الحدّ) فإنّ الحدّ في اللغة هو منتهى الشيء الذي يفصله ويميّزه

(١) انظر: شرح فصوص الحكم: ص ١١٧؛ الشفاء، المنطق: ج ٣ ص ٣٠١؛ المباحثات، ابن سينا: ص ٤١؛ التحصيل: ص ٢٨٣.

عن سائر الأشياء الأخرى^(١).

الركن الرابع: إنّ الوجود والماهية لا يمكن أن يتحققا معاً في الخارج بأيّ نحو من أنحاء التحقق، فإذا كان أحدهما هو المتحقق في الخارج لا يمكن فرض تحقق الآخر معه، لأنّ فرض تحققهما في الخارج يستلزم أن تكون الحقائق الخارجية مركبة من جزئين في الواقع العينيّ، أحدهما الوجود والآخر الماهية، وهو مخالف للوجدان، إذ إنّ كلّ واحد منّا يدرك أنّ ذاته واحدة غير مركبة من شيئين.

وقد جعلت مدرسة الحكمة المتعالية هذا الركن أحد أهمّ مقدّمات مسألة أصالة الوجود أو الماهية، حيث أوجدت نحواً من التعاند بين مفهومَي الوجود والماهية بلحاظ التحقق الخارجي، فلا يمكن أن يكون الخارج مصداقاً حقيقياً لكلا المفهومين معاً.

قال الطباطبائي: «وإذ ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة كانت إحدى هاتين الحيتين - أعني الماهية والوجود - بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة»^(٢).

بناءً على هذه الأركان الأربعة حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية أن يفسّروا أصالة الوجود واعتبارية الماهية بالتحقق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيل بمعنى أنّه المتحقق في الخارج، والماهية اعتبارية بمعنى أنّها لا تحقق ولا عينية لها في مرتبة الواقعية بالمعنى الأخصّ، فالماهية منتزعة من أمر عديمي وهو حدّ الوجود ومنتهاه.

ولعلّ أوضح مثال لتقريب المراد من هذا التفسير هي المعاني العدمية التي لها منشأ انتزاع في الواقع العينيّ، من قبيل ما يراد من معنى العمى والآن والنقطة في

(١) لسان العرب: ج ٣ ص ١٤٠.

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٠.

البحوث الفلسفية، فإن معنى (العمى) هو عدم البصر، ومعنى (الآن) هو انتهاء الزمان وانعدامه، كما أن معنى (النقطة) أيضاً منتهى الخط وفقدانه، فهذه المعاني ونحوها تحكي أموراً عدمية بحسب الاصطلاح الفلسفي، ولكنها ذات مناشئ حقيقية في الواقع الخارجي، وذلك لأن الشيء قد يكون له ما يإزاء في الخارج كما هو واضح، وقد لا يكون له ما يإزاء ولا منشأ انتزاع في الخارج من قبيل المعقولات الثانية المنطقية، وقد لا يكون له ما يإزاء ولكن له منشأ انتزاع خارجي كالعمى وغيره من أعدام الملكات، فإن زيدا مثلاً، يتصف خارجاً بكونه أعمى، ولكن ليس لهذا الاتصاف تحقق وما يإزاء في الوجود العيني، وإنما تحققه بوجود منشأ انتزاعه في الخارج، وهو الأمر العدمي الذي هو فقدان البصر، والماهية في ضوء هذا التفسير من قبيل معنى العمى، أي: إنها ليست موجودة في الخارج، ولكنها متزعة من أمر عدمي وهو حد الوجود ومنتهاه، فللماهية منشأ انتزاع في الخارج وهو ذلك الأمر العدمي، وليست هي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية.

ولكن حيث إن الماهية بهذا المعنى ليس لها ما يإزاء ولا هي موجودة في الخارج، ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن نسبة الوجود إلى الماهية الموجودة من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

والذي أجاز هذا النحو من الإطلاق طبيعة العلاقة القائمة بين الوجود وبين منشأ انتزاع الماهية في الواقع الخارجي، وهي علاقة الاتحاد، لأن الحد متحد مع المحدود خارجاً، فأعطي حكم أحد المتحدين إلى المتحد الآخر.

قال شيخنا جواد آمل: «نسبة الوجود إلى الماهية من باب الوصف بحال متعلق الموصوف، لأن الموجدية متعلقة بنحو الأصالة بالوجود، وتنسب إلى الماهية بالتبع أو بالعرض والمجاز»^(١)، ومراده من المجاز هنا هو المجاز العقلي،

(١) الرحيق المختوم، ترجمة عن النسخة الفارسية: ج ١ ص ٣٣٣-٣٣٤.

أي: من قبيل نسبة الجريان إلى الميزاب في قولنا: (جرى الميزاب).
ومن هنا تكون العلاقة بين الماهية والوجود في متن الأعيان من قبيل
العلاقة بين اللازم والملزوم، وهي علاقة مبتنية على التغير والاثنيّة، لأنّ
اللازم يغير الملزوم كالمغيرة بين الزوجية والأربعة، فهما متحدان وجوداً
ومتغيران في حيثة الصدق، وهذا معناه: أنّ الماهية في متن الأعيان حيثة
أخرى وراء حيثة الوجود، لأنّها تمثّل انتهاء الوجود وحدّه، ولا شكّ أنّ الحدّ
غير المحدود تحيُّثاً، وإن كانا متّحدين هويّةً ومصادقاً؛ إذ الاتحاد فرع الاثنيّة
والتغير الحيثي، لأنّه إنّما يُتصوّر بين أمرين متّحدين؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب
هذا القول لا يُعبّرون بالعينية الخارجية بين الوجود والماهية، وإنّما يُعبّرون
بالإتحاد بينهما في الخارج، وهذا يعني أنّ الوجود غير الماهية حيثة، وإنّ الإتحاد
مصادقاً وهويّة.

قال الطباطبائي: «فدات كلّ ماهية موجودة حدّ لا يتعدّاه وجودها،
ويلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها، فماهية الإنسان
الموجودة مثلاً، حدّ لوجوده لا يتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس
وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر، إلى آخر الماهيات الموجودة المبينة
للإنسان»^(١)؛ فالطباطبائي في عبارته هذه يرى أنّ الماهيات حدود الوجود،
بمعنى أنّها تتكوّن من سلوب وأعدام من قبيل أعدام الملكات.

وقال أيضاً: «وعلى هذا القياس في المراتب [أي: مراتب الوجود] الذاهبة
إلى فوق، حتّى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن
تكون محدودة إلّا بأنّها لا حدّ لها». ثمّ أضاف في تعليقه له على هذه العبارة
قائلاً: «ولمّا كان الحدّ في معنى السلب، كان نفي الحدّ سلباً للسلب، وهو

(١) نهاية الحكمة: ص ١٤.

الإيجاب»^(١) وكلامه هذا واضح في إرجاع الماهية إلى أمر سلبي، وهو حدّ الوجود ونفاده.

هذه هي نظرة المتأخرين حول منشأ انتزاع الماهية الاعتبارية، وهي صريحة في كون الماهية منتزعة من حدّ الوجود العدمي، ومتحدة معه اتحاد المتحصّل باللا متحصّل، كاتحاد الجنس والفصل في متن الأعيان، بمعنى أنّ حيثية أحدهما غير حيثية الآخر في الوجود الخارجي.

وفي ضوء هذه النظرة تكون نسبة التحقق والوجود إلى الماهيات - كما تقدّم - نسبة بالعرض والمجاز العقلي، أي: من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وذلك بسبب علاقة الملازمة الحاصلة بين الحدّ والمحدود في الواقع العيني، وإلا فإنّ الماهية أمرٌ عدمي لا يمكنه أن يتّصف بالوجود اتّصافاً حقيقياً، إذ يرجع اتّصافه بذلك إلى اجتماع النقيضين، وهو بديهي الاستحالة، وقد كانت نتيجة هذه الرؤية أن آمن أصحابها باختلاف حيثية الماهية عن حيثية الوجود في الأعيان، وليس في نفس الأمر وفي التحليل الذهني فحسب.

وفي هذا الضوء أيضاً يتّضح: أنّ الماهية من خصائص الموجود المحدود، فكلّ موجود محدود يُنتزع من حدّه العدمي مفهوم الماهية، وحيث إنّ وجود واجب الوجود - كما سيأتي - غير محدود ولا متناهٍ، فلا يُنتزع من وجوده الواجبي مفهوم الماهية بالمعنى المذكور.

ويتّضح أيضاً - بحسب هذه الرؤية -: أنّ البحث عن الماهيات وأحكامها في الفلسفة من البحوث الاستطاردية الخارجة عن موضوع هذا العلم، لأنّ موضوع الفلسفة - كما سبق - الموجود بما هو موجود، وأمّا الأمور العدمية فلا تُبحث في الفلسفة إلاّ بنحو الاستطراد والاستطراق.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٧.

التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان

يُفترض في هذا التفسير: أنّ الماهيات عبارة عن مفاهيم ذهنية إثباتية، واعتبارات عقلية حاكية عن الوجودات الخارجية، وذلك لأنّ كلّ واحد منّا يعلم بثبوت طائفة من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكلّ أثر من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجدان يكشف عن وجود تعين خاصّ ومؤثّر خارجي، وهذا التعين الخاصّ لا يمكن أن يأتي إلى الذهن ولا قدرة للعقل على فهمه أو إدراك حقيقته، وإنّما العقل يضع مجموعة من التسميات والمفاهيم للحكاية العامة والتميز من بعيد بين تلك الوجودات المختلفة الآثار، وتُسمّى هذه المفاهيم بالماهيات. فالمفاهيم الذهنية وهي الماهيات لا ترتبط بالخارج مباشرة، بل هي أمور يعتبرها العقل ويضعها على أساس المؤثرات والتعينات الخارجية، من دون أن يفهم حقيقتها وكُنْهها، من قبيل ما يُذكر في نظرية الشبح لتفسير عملية الإدراك، فكلّ تعين خارجي له اسمٌ يميّزه عن غيره من دون أن يكون حاكياً عن حقيقته وكُنْه ذاته.

ومن هنا ذكروا بأنّ هذا التفسير للماهية متقومٌ بوجود المعتبر وهو العقل، ومن دونه لا تحقّق للماهيات، فبناءً على التفسير الأوّل يكون للماهية ما بإزاء خارجي هو عين الوجود، وبناءً على التفسير الثاني وإن لم يكن للماهيات ما بإزاء في الخارج، إلّا أنّ لها منشأ انتزاع خارجي، ولكن بناءً على التفسير الثالث لا يكون للماهيات ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الواقع الخارجي، وإنّما هي اعتبارات عقلية قائمة على أساس التعينات الخارجية مختلفة الآثار، وليست هي اعتبارات جزافية أو عقلانية.

وهذا نظير ما يُذكر في حقيقة المفاهيم الفلسفية عند أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّها عندهم مفاهيم اعتبارية، يعتبرها العقل للحكاية عن الوجودات

الخارجية، من دون أن يكون لها ما يزاء في الوجود العيني، في قبال المفاهيم الماهوية - عندهم - فإنها مفاهيم حقيقية ولها ما يزاء في الخارج، من قبيل مفهوم الإنسان. قال الطباطبائي: «وينقسم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري، والحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان... والاعتباري خلاف الحقيقي... كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها»^(١).

ثم قال: «فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيته حيثية أنّه في الخارج، فهي مصاديق له، وليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها، ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به، كالوجوب والوحدة والكثرة والقوّة والفعل وغيرها»^(٢).

إذن، المفاهيم الفلسفية مفاهيم اعتبارية، ينتزعها العقل للحكاية عن المصاديق الخارجية، من دون أن تكون تلك المفاهيم مقومة لمصاديقها ولا مأخوذة في تعريف حقيقتها، كذلك هو حال المفاهيم الماهوية في ضوء التفسير الثالث، فإنها مفاهيم اعتبارية تحكي الأشياء الخارجية وتُميّز بعضها عن بعض، ولا تعطينا إدراكاً حقيقياً لذوات الوجودات في الخارج، وحيث لا يبقى أيّ فرق - على هذا التفسير - بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، إلا من جهة كون الأولى مفاهيم مختصة والأخرى مفاهيم مشتركة.

وقد يُسمّى هذا النحو من الاعتبار العقلي في بعض الكلمات بالظهور والانعكاس، بمعنى: أن الماهيات ظهورات وانعكاسات الوجودات لدى الأذهان في العلم الحسولي، فكلّ موجود تنعكس صورته في الذهن انعكاساً

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٧.

حصولياً - ولو بحسب ما له من الآثار - فله اسم وماهية تميّزه عن غيره من الموجودات الأخرى، وماهيته هي ذلك الظهور والانعكاس الذهني الخاص، وأما الموجودات التي لا انعكاس لها في الذهن فلا ماهية لها؛ ولذا أنكر أصحاب هذا التفسير - بناءً على وجود قائل به - ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّه لا ظهور له في الأذهان بحسب العلم الحسوليّ.

وفي ضوء هذا التفسير يكون البحث عن الماهية وأحكامها من أمّهات المباحث الفلسفية، وليس بحثاً استطرادياً، لأنّ ارتباطنا بالموجودات الخارجية لا يتمّ إلاّ بواسطة العلم الحسولي، والماهيات التي تشكّل منظومة علومنا الحسولية هي الجسر الوحيد الذي يربطنا بالواقع الخارجي، فيكون البحث فيها وفي أحكامها من أهمّ المباحث الفلسفية.

والحاصل: أنّ هذا التفسير يكتنفه الغموض من جهة كيفية اعتبار العقل للماهيات في عالم الذهن، كما أنّه لم تثبت نسبته إلى أحد من الحكماء؛ ولذا سوف لا يتمّ التركيز عليه في البحوث الآتية، وإنّما نكتفي بالإشارة إليه عند التعرّض إلى الفوارق والأدلة على التفسيرين الأوّل والثاني.

الفوارق الأساسية بين تفسيرات أصالة الوجود

أوضحنا في العنوان السابق التفسيرات المتصورة في تحديد منشأ انتزاع الماهية، وقد تبين أنّها ثلاثة:

١. إنّ الماهية منتزعة من ذات ما يُنتزع منه مفهوم الوجود.
 ٢. إنّ الماهية منتزعة من حدّ الوجود الذي هو أمرٌ عديمي.
 ٣. إنّ الماهية عبارة عن أمر ذهني واعتبار عقليّ حاكٍ عن الوجود الخارجي.
- وقلنا: بأنّ بحثنا يهتمّ بالتفسير الأوّل والثاني، وسوف نكتفي بالإشارة إلى ما يخصّ التفسير الثالث؛ وذلك لغموض معناه وعدم ثبوت القائل به.

ويتّضح ممّا تقدّم أيضاً: أنّ هناك ثلاثة فوارق أساسيّة يميّز بها كلّ تفسير عن الآخر، وهي:

١. إنّ المعنى المراد من الأصالة والاعتبار يختلف في التفسير الأوّل عن المعنى المراد منهما في التفسير الثاني، فإنّهما في الثاني بمعنى التحقق في الأعيان وعدمه، أي: إنّ الأصل ما له ثبوت وتحقيق في الخارج، والاعتباريّ ما لا يتحقّق له، وأمّا في ضوء التفسير الأوّل فمعناهما التحقق في الأعيان بالذات وعدمه، أي: إنّ الأصل ما له تحقّق في الخارج بالذات بلا حاجة إلى حيثيّة تقيديّة، والاعتباريّ ما كان تحقّقه مفتقراً إلى الحيثيّة التقيديّة. وأمّا معنى الأصالة والاعتبار في التفسير الثالث فإنّه على نسق ما ذكر في التفسير الثاني.

٢. إنّ معنى الماهيّة في التفسير الأوّل يختلف عن معناها في التفسير الثاني، فإنّ المراد منها في الثاني هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وفي الأوّل الماهيّة بالمعنى الخاصّ، وهو أوسع دائرة من المعنى الأخصّ للماهيّة كما تقدّم. وأمّا في التفسير الثالث فالماهيّة اعتبار عقليّ، لا يحكي حقيقة الشياء، ولا ينطبق عليه أيّ من المعاني المعروفة للماهيّة.

٣. بناءً على التفسير الأوّل الماهيّة مع الوجود موجودان بوجود واحد في الواقع العينيّ، وعلى الثاني إمّا أن يكون الوجود هو المتحقّق خارجاً أو الماهيّة، ولا يمكن أن يتحقّقا في الخارج بأيّ نحو من أنحاء التحقق. وأمّا على التفسير الثالث فالماهيّة اعتبار عقليّ، لا معنى لتحقيقه في الخارج. هذه هي حصيلة الفروق الأساسيّة التي نستنتجها من البحوث الماضية.

الأدلة على صحّة التفسير الأوّل

التفسير الأوّل المتقدّم: هو أنّ عينيّة الماهيّة للوجود خارجاً، وهو التفسير

المختار في المقام، وفيما يلي الأدلة على صحة هذا التفسير:

الدليل الأول: تحليل حقيقة الماهية

يعتمد هذا الدليل على تحليل معنى الماهية عند المناطقة والحكماء، وهي عندهم ما يقال في جواب: (ما هو؟) بمعنى أن الجواب بها يُبين حقيقة الشيء وخصوصيته التي تُميزه عن غيره، حيث ذكروا بأن الماهية تحكي كمال حقيقة الشيء وهويته الخاصة به، وبها يتم حصول ذاته في الأعيان.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا: «ما قاله المعلم الأول في كتاب الجدل: (أن الحد قول دال على الماهية) يعني بالماهية: كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته»^(١).

وقال الشيخ أيضاً في موضع آخر: «إن لكل شيء ماهية هو بها ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته، مثال ذلك: الإنسان... وإنما تكون حقيقة وجوده بالإنسانية، فتكون ماهية كل شخص هي بإنسانيته، لكن إنيتة الشخصية تتحصل من كيفية وكمية وغير ذلك»^(٢).

إذن، فالماهية تمثل حقيقة وجود الشيء وهويته الخاصة به، ولذا ذكر المناطقة أن هذه الماهية والحدود المنطقية الدالة عليها تقع في الإجابة عن مطلب (ما) الحقيقية بعد الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة، وذلك لأن السؤال بـ(ما) الحقيقية إنما هو سؤال عن ذات الشيء وحقيقته بعد فرض وجوده في الواقع الخارجي.

قال الشيخ الرئيس في قسم المنطق من كتاب (النجاة): «مطلب ما يتعرف التصور، وهو إما بحسب الاسم كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه ما المراد باسم

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ٣ ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٨-٢٩.

الخلاء، وهذا يتقدّم كلّ مطلب؛ وإمّا بحسب الذات كقولك: ما الإنسان في وجوده؟ وهذا يتعرّف حقيقة الذات، ويتقدّمه الهل المطلق^(١).

ومرادّه من (الهل المطلق) هو هل البسيطة.

وقال بهمنيار في (التحصيل): «ومطلب (ما) ينقسم إلى قسمين: أحدهما: طلب معنى الاسم كقولك: ما الخلاء وما العنقاء؟ والثاني: طلب حقيقة الذات كقولنا: ما الحركة وما المكان»^(٢).

بعد أن تبين ممّا ذكرناه: أنّ الحدود والماهيّات حاكية عن حقيقة الشيء وهويّة ذاته الموجودة والثابتة في الواقع العينيّ، نقول: لا يمكن أن تكون الماهيّة حاكية عن كمال حقيقة الشيء وتما هوّيته التي بها يتمّ حصول ذاته، إلّا إذا كانت الماهيّة منتزعة من متن الأعيان وحاقّ الوجود، ولا يُعقل أن تكون منتزعة من منتهى الوجود وحدّه العدميّ، وذلك لأنّ الحدّ العدميّ الذي هو نهاية الوجود وفقدانه لا يمكن أن يكون ممثلاً للحقيقة الوجوديّة والهويّة العينيّة المحكيّة بالماهيّات والحدود المنطقيّة.

ويُضاف إلى ذلك: أنّنا نشعر بالوجدان أنّ الماهيّة في الذهن تتضمّن معنى وجوديّاً وهي حاكية عن أمر وجوديّ أيضاً، فقولنا: (الإنسان حيوان ناطق) لا يتضمّن عدماً ولا يحكي عن عدم ولا عن أمر عدميّ، فليس هو من قبيل قولنا: (العنقاء معدومة) أو (العمى عدم البصر) لأنّ الإنسانيّة والحيوانيّة الناطقيّة وغيرهما من الماهيّات أمور ومعانٍ وجوديّة تختلف عن العدم وعن العمى الذي هو أمرٌ عدميّ.

وحينئذٍ لنا أن نسأل: كيف أمكن انتزاع الماهيّات التي هي أمور وجوديّة

(١) النجاة، ابن سينا: ص ١٢٩.

(٢) التحصيل: ص ١٩٥.

من الأمر العدمي الذي هو حدّ الوجود ومنتهاه؟! وكيف تحوّل الأمر العدمي إلى أمر وجودي في الذهن يختلف عن العدم وأعدام الملكات؟!

ونحن نعتقد بأنّ هذا الشعور الوجداني باختلاف المفاهيم والمعاني الماهوية عن مفاهيم ومعاني العدم وأعدام الملكات، ناتج عن الاختلاف في حيثية ومنشأ الانتزاع، فإنّ الماهيات منتزعة من متن الوجود ونحوه الخاص الذي هو عين الوجود، وأمّا الأعدام وسائر الأمور العدمية فهي منتزعة من العدم أو عدم الملكة الثابت في لوح الواقع ونفس الأمر.

لا يقال: سلّمنا أنّ الماهيات أمور ومعاني وجودية، ولكنها منتزعة من حدّ الوجود ومنتهاه الذي هو أمرٌ عدمي، وليس هو عدماً محضاً كي يُسأل عن كيفية انتزاع الأمر الوجودي من الأمر العدمي، وإنّما هو من قبيل أعدام الملكات، والأمر العدمي المنسوب إلى الملكة يكتسب حظاً من التحقق بسبب نسبته إلى تلك الملكة، كذلك العدم والحدّ المضاف إلى الوجود ينال حظاً من ذلك الوجود، ولأجل ذلك صار منشأ لانتزاع أمر وجودي وهو الماهية.

فإنّه يقال: أولاً: إنّ الشعور الوجداني - كما تقدّم - يُكذّب هذه الدعوى، فإنّ كلّ واحد منّا يشعر بالفرق بين الماهيات الوجودية وبين أعدام الملكات.

وثانياً: إنّ ما يُذكر من التمايز بين الأمور العدمية - عموماً - إنّما يعود أولاً وبالذات إلى التمايز الوجودي الحاصل بين الملكات المختلفة، فإنّ التمايز والاختلاف بين عدم البصر وعدم السمع مثلاً، يرجع في واقعه إلى التمايز بين ذوات الملكات الوجودية كالbصر والسمع، وليس للأعدام أيّ حظّ من التمايز إلّا بعرض الوجود، فنسبة التمايز إلى أعدام الملكات من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وهو من قبيل سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وحينئذٍ لو فرضنا أنّ الماهيات الوجودية التي تحكي التمايز بين الوجودات

مأخوذة ومنتزعة من أعدام الملكات وهي حدود الوجود وفقداناتها، فإنه يرجع أيضاً إلى التمايز الذاتي بين نفس الوجودات، وما يُنسب من التمايز إلى الحدود العدمية إنما هي نسبة بالعرض والمجاز لعلاقة الاتحاد، إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم، وهذا معناه: أن التمايز الماهوي يرجع بالذات إلى التمايز الوجودي في متن الأعيان، أي: إن المنشأ الحقيقي لانتزاع الماهيات هو الوجود الخارجي، وهذا هو المطلوب إثباته.

نعم، في مقام الإثبات والعلم الحسولي حيث لا يمكن الوصول إلى حاق الوجود الخارجي، فيؤخذ التمايز من الحدود العدمية للوجود، ولكن يبقى التمايز بالذات وفي الواقع ونفس الأمر راجعاً إلى التمايز بين الوجودات في الواقع العيني، ويُنسب إلى الحدود ثانياً وبالعرض.

ولعل ما ذكره المحققون من الحكماء في تقريب حقيقة الماهية بمثال: (الظلّ وذو الظلّ) فيه إشارة واضحة إلى ما بيّناه من أن ما في الماهيات من التمايز إنما هو انعكاس للكثرة والتمايز الحقيقي الحاصل بين الوجودات في الواقع العيني.

فإن هؤلاء الحكماء قد ذكروا أن نسبة الماهية إلى الوجود من قبيل الظلّ والشاخص ذي الظلّ؛ قال صدر المتألهين في الأسفار: «فالمحكّي هو الوجود، والحكاية هي الماهية، وحصولها من الوجود كحصول الظلّ من الشخص، وليس للظلّ وجود آخر»^(١).

وقال أيضاً: «إن الماهية غير موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات، بل هي حكاية تابعة للوجود وظلّ له»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٠٣.

(٢) المصدر السابق: ج ٥ ص ٢١٤.

ومرادهم من ذلك: أن ما ينعكس في الظل من الصفات حاكٍ عن وجود تلك الصفات وتحققها في ذات الشاخص ذي الظل، فإذا وجدنا أن الظل حيوان ناطق فلا بد أن نلتفت إلى أن هذه هي حقيقة ذي الظل وهو الوجود أولاً وبالذات، ولو لم تكن حقيقة الحيوانية الناطقة ثابتة في ذات الوجود الخارجي، لما كان له انعكاس وحكاية في ظلّه الماهوي بحسب الوجود الذهني، وهذه الجهة هي المقصودة في كلامهم وتمثيلهم بالظل وذي الظل، ولا يريدون بهذا المثال أن يثبتوا بأن الماهية أمرٌ عديمي من قبيل حقيقة الظل الذي هو عبارة عن عدم النور، وليست هذه هي جهة التقريب في المثال، بل هذه الجهة من جهات البعد، وكما قيل قديماً: إن المثال يُقرب الفكرة من جهة ويبعدها من جهات كثيرة.

ولعل جهة البعد هذه هي التي أدت بالتأخرين من الحكماء أن يحملوا كلمات السابقين في هذا المجال على كون الماهية عندهم أمرٌ عديمي، لا علاقة له بذات الوجود الخارجي إلا على سبيل الاتحاد مع الاختلاف في الحيثية ومنشأ الانتزاع، مع أن السابقين من الحكماء لا يريدون بهذا المثال إلا إيصال فكرة كون الماهية من انعكاسات الوجود في الخارج، وهي ظلّه الذي يحمل صفاته وكمال ذاته في الذهن، وفي عالم نفس الأمر والواقع.

فالماهيات تُمثل انعكاس الوجود في الذهن بخصوصيته التي تميزه عن غيره، فالماهية انعكاس الوجود الخاص لدى الأذهان، وليس هذا الانعكاس والظهور إلا حكاية عن خصائص الوجودات الخارجية، وهذا هو ما ندّعيه من أن الماهية منتزعة من نحو الوجود الخاص.

الدليل الثاني: التشكيك والتفاوت الوجودي

يبتني هذا الدليل على الإيذان بمبدأ التشكيك في مراتب الوجود، الذي

سيأتي إثباته في المباحث اللاحقة.

بيان ذلك: إنّ البناء على مبدأ التشكيك في مراتب الوجود يستدعي القول برجوع الامتياز والتفاوت إلى ذوات الوجودات في الخارج؛ إذ لو أنكرنا ثبوت التمايز والتفاوت بين نفس الوجودات الخارجيّة، فإنّ معناه أنّ أيّ وجود في الخارج لا يختلف في ذاته وخصائصه عن سائر الوجودات الأخرى، وهذا ما يؤدّي بنا إلى إنكار مبدأ التشكيك والإيمان بالتواطؤ وعدم التفاوت في مصاديق الوجود، وحيث إنّ فرض التواطؤ والتساوي في مصاديق الوجود من الفروض المتفق على بطلانها بالبرهان والدليل، فلا بدّ من إرجاع التمايز والتفاوت والتشكيك إلى متن الوجود الخارجي، وأنّ الأشياء بأنحاء وجوداتها الخاصّة يتمايز بعضها عن بعض، فجهة الامتياز بين الوجودات جهة حقيقة وجوديّة راجعة إلى حاقّ الوجود، لا إلى حدوده العدميّة، والماهيّات منتزعة من هذه الجهة الوجوديّة في الواقع الخارجي، وهي مفاهيم حاكية عن ذلك الامتياز الوجودي، فالماهيّات حاكية عن أنحاء الوجودات الخاصّة التي هي عين الوجود مصداقاً وحيثيّة، وليست المغايرة بينهما إلّا بحسب عالم المفهوم وعالم نفس الأمر والواقع، فالوجود الخارجي ثبوت وتحقق خاصّ، ومن ثبوته وتحققه الذي يشترك به مع غيره من الوجودات الأخرى نتزع مفهوم الوجود العامّ، ومن خصوصيّته وكيفيّته ونحو وجوده الخاصّ نتزع مفهوم الماهيّة، ولا شكّ أنّ التباين بين هاتين الحثيّتين ليس إلّا في عالم نفس الأمر وعالم المفهوم في الذهن، لأنّ نحو وجود الشيء في الخارج عين ذاته.

وأما إذا أرجعنا التفاوت والامتياز بين الوجودات إلى الاختلاف في الحدود العدميّة، فإنّه يستلزم إنكار مسألة التشكيك والقول بالتواطؤ في مصاديق الوجود، وذلك لأنّ التفاوت في الحدود العدميّة لا يثبت الاختلاف والتشكيك في الوجود إلّا بالعرض والمجاز، ومن باب سراية حكم أحد المتحدّين إلى

المتّحد الآخر، وأمّا بحسب الذات والحقيقة فالوجودات متواطئة ومتساوية، وهذا ما يرفضه أصحاب نظرية انتزاع الماهية من الحدّ العدمي للوجود. إذن فكرة التشكيك لا تنسجم إلّا مع ما نراه من أنّ منشأ انتزاع الماهية هو نحو الوجود الخاصّ.

ولعلّ السبب الذي جعل بعض الأعلام يُفسّر الماهية بالحدّ العدمي للوجود، هو ما ذكره المناطقة والحكماء السابقون من أنّ الماهية تمثّل حدود الأشياء في الخارج، فتصوّر أنّ مرادهم من ذلك هي الحدود العدمية، تفسيراً للحدّ بمعناه العرفي واللغوي، مع أنّ مرادهم من حدّ الشيء هو حدّه المنطقي، وهو: «كمال حقيقة الشيء التي بها هو هو، وبها يتمّ حصول ذاته»^(١)، أي: إنّ الماهية مرتبة الوجود وخصوصية ذاته التي يمتاز بها عن سائر مراتب الوجودات الأخرى، ومعلوم أنّ مرتبة الوجود مقوّمه لذاته غير خارجة عنه، ولا تغايره إلّا من جهة التحليل العقلي وعالم نفس الأمر.

وبهذا يتّضح: أنّ التفسير الأوّل من التفسيرات المتقدّمة هو أن تكون الماهية عين الوجود بحسب التحقق الخارجي، والعينية بمعنى المساوقة، فالماهية تساوق الوجود خارجاً.

(١) الشفاء، المنطق: ابن سينا: ج ٣ ص ٥٢.

الفصل الثالث

في أن الوجود حقيقة مشكّكة

- (١) أهمّية هذه المسألة
- (٢) تحرير محلّ النزاع
- (٣) الأقوال في المسألة وأدلّتها

الفصل الثالث

في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة

لا ريب أنّ الهويّات العينيّة الخارجيّة، تتّصف بالكثرة، تارةً من جهة أنّ هذا إنسانٌ وذاك فرسٌ وذلك شجرٌ ونحو ذلك، وتارةً بأنّ هذا بالفعل وذاك بالقوّة، وهذا واحدٌ وذاك كثيرٌ، وهذا حادثٌ وذاك قديمٌ، وهذا ممكنٌ وذاك واجبٌ، وهكذا.

وقد ثبتَ بما قد أوردناه في الفصل السابق: أنّ الكثرة من الجهة الأولى - وهي الكثرة الماهويّة - موجودةٌ في الخارج بعرض الوجود، وأنّ الوجود متّصفٌ بها بعرض الماهيّة؛ لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وأما الكثرة من الجهة الثانية، فهي التي تعرضُ الوجودَ من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كانقسامه إلى الواجب والممكن، وإلى الواحد والكثير، وإلى ما بالفعل وما بالقوّة ونحو ذلك. وقد تقدّم في الفصل السابق: أنّ الوجود بسيطٌ، وأنّه لا غير له، ويُستنتج من ذلك: أنّ هذه الكثرة مقوّمَةٌ للوجود، بمعنى: أنّها فيه غيرُ خارجةٍ منه؛ وإلاّ كانت جزءاً منه، ولا جزءاً للوجود؛ أو حقيقةً خارجةً منه، ولا خارجةً من الوجود. فللوجود كثرةٌ في نفسه. فهل هناك جهةٌ وحدةٍ ترجعُ إليها هذه الكثرة، من غير أن تبطل بالرجوع (فتكون حقيقةً الوجود كثيرةً في عين أنّها واحدةٌ، وواحدةً في عين أنّها كثيرة، وبتعبير

آخر: حقيقةً مشكّكة ذات مراتب مختلفة، يعود ما به الامتياز في كلّ مرتبة إلى ما به الاشتراك، كما نُسب إلى الفهلويين)، أو لا جهة وحدة فيها (فيعود الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميز كلّ منها من غيره بتمام ذاته البسيطة، لا بالجزء ولا بأمر خارجي، كما نُسب إلى المشائين)؟

الحق: أنّها حقيقة واحدة في عين أنّها كثيرة، لأنّا ننزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة، بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبيّن به: أنّ الوجود حقيقة مشكّكة، ذات مراتب مختلفة، كما مثّلوا له بحقيقة النور، على ما يتلقاه الفهم الساذج: أنّه حقيقة واحدة، ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القويّة نوراً وشيئاً زائداً على النورية، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنّما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة، لم تتألف من أجزاء، ولم ينضم إليها ضميمه، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها، التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة، متكثرة في عين وحدتها، ومتوحدة في عين كثرتها. كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والعلو والدنو وغيرها.

الشرح

بعد أن أثبت المصنّف قدّس سرّه الواقعيّة، وأبطل السفسطة التي تُنكر الواقع أصلاً أو تُشكك فيه، وأثبت أيضاً أصالة الوجود لهذه الواقعيّة، أي: إنّ هذه الواقعيّة مصداقٌ لمفهوم الوجود أولاً وبالذات وليس مصداقاً للماهيّة، شرع في هذا الفصل في إثبات أنّ هذه الواقعيّة حقيقةٌ واحدةٌ مشككةٌ كما سيّضح.

ولا يخفى: أنّ هذا النزاع بين كون حقيقة الوجود واحدةً مشككةً أم لا، هو نزاع بين القائلين بأصالة الوجود أنفسهم. وعلى هذا سيكتسب البحث الهيكليّة التالية:

المبحث الأول: أهميّة هذه المسألة.

المبحث الثاني: تحرير محلّ النزاع فيها.

المبحث الثالث: الأقوال في التشكيك وأدلّتها.

(١) أهميّة المسألة

هذه المسألة من أهمّ مسائل الحكمة المتعالية، فهي تعدّ الركن الثاني فيها بعد مسألة «أصالة الوجود» بل يمكن القول: إنّ هاتين المسألتين تعدّان الأساس الذي انطلق منه صدر المتألّهين الشيرازي لبناء صرح مدرسته الفلسفيّة. وهذا ما يُشير إليه الشيخ المطهّري، حيث يقول: «إنّ توجيه الوحدة والكثرة في العالم من المسائل الأساسيّة في الفلسفة، ولها تاريخٌ طويلٌ في الفكر الإنساني، وفي نظرنا أنّ هذا البحث أهمّ مسألة بعد (أصالة الوجود) ولها آثار مهمّة في المسائل الفلسفيّة، خصوصاً في مباحث الحركة»^(١).

(١) أصول الفلسفة: ج ٣ ص ٣٨٦.

حيث إنّ هذه المسألة تكون منطلقاً لحلّ الكثير من المسائل الفلسفيّة التي سيأتي الحديث عنها فيما بعد، من قبيل قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) وكيفية صدور الكثرة من الواحد الحقّ تعالى، وكذلك الأبحاث المرتبطة بالحركة الجوهرية، وبحث اتّحاد العاقل والمعقول، فإنّ هذه المسائل جميعاً لا يمكن أن نصل فيها إلى حلّ جذريّ إلا من خلال حلّ هذه المسألة الأساسيّة (التشكيك في حقيقة الوجود). كما سنشير لاحقاً إلى آثار هذه المسألة في الأبحاث الفلسفيّة، كلّ في موقعه الخاصّ به.

(٢) تحرير محلّ النزاع

لكي يتّضح موضوع المسألة المبحوث عنها في هذا الفصل، لابدّ من الالتفات إلى نقطتين مهمّتين:

الأولى: أنّ البحث في وحدة الوجود وكثرته وإن كان له تاريخٌ ممتدّ في الفكر الفلسفيّ إلا أنّه لم يكن مطروحاً بالنحو الذي طرحته مدرسة الحكمة المتعالية، والسبب في ذلك يعود إلى التطوّر الذي حصل في الفكر الفلسفيّ خصوصاً فيما يرتبط بأصالة الوجود والنتائج المترتبة على ذلك. وعلى هذا فإنّ البحث في هذه المسألة مبنيّ على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ فهو نزاعٌ بين القائلين بأصالة الوجود.

لا يخفى: أنّ التشكيك أوّل ما طُرح في الماهيّات، وذلك في مباحث الكلّي والجزئيّ من المنطق، لأنّ الكلّيّة والجزئيّة من أوصاف المعقول في الذهن، أي الماهيّات، وهو قولهم: إنّ الكلّي ينقسم إلى متواطي ومشكّك، ومن المعلوم أنّ الكلّيّة من عوارض الماهيّة، فالكلّي يصدق على أفرادهِ إمّا بالتواطي وإمّا بالتشكيك، فبحث المشكّك إنّما انعقد في الماهيّة أوّلاً، ومن هنا نجد مشهور الفلاسفة ذكروا أنّ أقسام التمايز في الماهيّات، فقالوا: إنّ الماهيّات إمّا متميزة

بتمام الذات وإما متميزة ببعض الذات، وإما متميزة بأمور خارجة عن الذات، ومرادهم من الذات ذاتي باب الإيساغوجي؛ لأن البحث في الماهيات، والذاتي في باب الماهيات باب الكليات، لا باب البرهان.

فبحث المشكك إنما انعقد في الماهية أولاً؛ لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجية بالشدة والضعف كماً وكيفاً، ثم إن المدرسة المشائية لما وجدت أن الذاتيات لا معنى لأن يقع فيها تشكيك، قالوا: إن هذا التشكيك مرجعه إلى العرضيات.

ولما أشكلت الحكمة الإشرافية أن التشكيك في العرض غير معقول، قالوا: إن التشكيك لا في الذاتي ولا في العرض، وإنما في العرضي. فعندما نقول: الجسم أبيض، أو الجسم أسود، فالتشكيك ليس في الجسم، ولا في البياض، وإنما في الأبيض، أي: اتصاف الجسم بالبياض.

أما في مدرسة الحكمة المتعالية فالتشكيك يقع في الوجود. وهذا ما ذكره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار بقوله: «إنما ذكروا هذه المسألة أول ما ذكروها في مباحث الكلي والجزئي من المنطق - وهو قولهم: إن الكلي ينقسم إلى متواطئ ومشكك، ومن المعلوم أن الكلية من عوارض الماهية - فبحث المشكك إنما انعقد في الماهية أولاً؛ لما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجية بالشدة والضعف كيفاً وكماً، ثم لما وجدوا أن المفهوم من حيث وقوعه على المصادق لا اختلاف فيه بناءً على ما سيجيء من حجة الشيخ، ذكروا أن الذاتي من المفاهيم لا يجري فيه التشكيك، وإنما يجري في العرضيات فإنها لا مطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج، إنما المطابق هو للموضوع ولعرضه، وأما العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلا مطابق له في الحقيقة، فلا مانع من الاختلاف فيه.

والحق: أن الفرق بين العرض والعرضي في ذلك، مع اشتغالهما جميعاً على

مفهوم غير مختلف في حدّ مفهوميّته، مستصعبٌ جدّاً....

أمّا المصنّف رحمه الله فلمّا ذهب إلى تحقّق التمايز التشكيكي وأنّه في حقيقة الوجود، عمّم القول فقال: كلّ متمايزين في الوجود أو العقل؛ ليشمل التشكيك الوجودي ومراده بالوجود والعقل الهويّة والماهيّة دون الخارج والذهن؛ لظهور أنّ المفاهيم مثار الكثرة والاختلاف بنفس ذواتها المفهوميّة من غير استناد إلى هذا التقسيم^(١).

الثانية: ذكرنا سابقاً أنّ الأبحاث التي ترتبط بالوجود، بعضها يتعلّق بمفهوم الوجود، وبعضها بحقيقة الوجود ومصادقه الخارجي، والبحث في هذا الفصل من الأبحاث التي ترتبط بالواقع الخارجي محضاً. ولكي يتّضح محلّ النزاع، لابدّ من بيان المراد من الألفاظ المستعملة في عنوان المسألة وهي: (حقيقة الوجود، الوحدة، التشكيك).

١. المراد من حقيقة الوجود

تُستعمل كلمة الوجود في موارد متعدّدة، منها:

المورد الأوّل: الواجب تعالى، وهذه هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك^(٢).

المورد الثاني: تمام مراتب الوجود، بما لها من سعة وانبساط، فتشمل الواجب تعالى والممكن بجميع مراتبه ونشأته^(٣).

المورد الثالث: مرادفة للكنه فيقال: إنّ حقيقة الوجود مجهولة، أي: كُنه حقيقة الوجود مجهولة، وهذا ما ذكره السبزواري في منظومته:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٥، تعلية رقم (٢).

(٣) انظر: نهاية الحكمة: ص ٢٠.

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء^(١)
ومحلّ البحث في المقام - كما جاء في عنوان الفصل (حقيقة الوجود واحدة مشكّكة) - هو المورد الثاني، أي: الوجود بتمام مراتبه الشاملة للوجود الواجبي والإمكاني.

٢. المراد من الوحدة في المقام

حينما يُقال حقيقة الوجود واحدة، فما هو المقصود من هذه الوحدة؟ لكي يتّضح معنى الوحدة في المقام، لابدّ من الحديث ولو إجمالاً في النظريّات المطروحة حيال وحدة الوجود وكثرته.

وقد تقدّم في ذيل المقدّمة التي عرض لها العلامة الطباطبائي: أن هناك أصلاً لا يمكن التنازل عنه، هو وجود الواقعيّة في الجملة، وأنّ العالم ليس توهماً محضاً كما يقول السوفسطائي، وبيّنا أنّ هذا هو الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة.

ثمّ قلنا بعد ذلك: إنّ الذهن عندما يواجه هذه الواقعيّة يجد أنّها تظهر بمظاهر متعدّدة وأمور متكرّرة ومتخالفة، من قبيل: الإنسان، الشجر، الحجر، الشمس وأمور أخرى كثيرة، كلّها يُحمل عليها أنّها (موجودة). وهذه هي التي اصطُلح عليها بـ(الماهيات) وهي التي تؤلّف الأجزاء المختصّة في القضايا.

ونتيجة ذلك: أنّ الأصل الأوّلي الذي كان يقول: (إنّ هناك واقعيّة)، يظهر في الذهن الإنساني بنحو آخر، يتمثّل بأنّ هذه الواقعيّة متكرّرة ومتعدّدة^(٢).

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي الذي طالما حيّر العقل البشري منذ التفت إلى هذه الحقيقة إلى يومنا هذا: هل هذه الكثرات التي تنعكس في الذهن الإنساني عن العالم الخارجي أمورٌ واقعيّة أم توهّم محض؟

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٤.

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة الأولى: ص ٩.

بعبارة أخرى: هل هذه الكثرة الذهنية التي يجدها الإنسان عندما يُريد الحكاية عن هذه الواقعية تعكس أمراً واقعياً حقيقياً، فيكون الذهن بمثابة المرآة التي تعكس كل حقيقة وقعت فيها، أم أنّ الذهن الإنساني مخطئ في ذلك، فلا توجد كثرة في الواقع الخارجي، بل هي من قبيل ما يراه الأهل؟ هنا وقع الاختلاف بين المدارس الفلسفية والعرفانية لبيان هذه الحقيقة:

الاتجاه الأول: نظرية المشائين

يعتقد أصحاب هذا الاتجاه: أنّ الواقع الخارجي متعدد ومتكثّر حقيقة، والدليل عليه هو الدليل الذي أُقيم لإثبات أصل الواقعية، فإنّ النار في الحسّ غير الماء، والأرض غير السماء، والنار تسخن والماء يبرد، والسخونة غير البرودة بالذات والحقيقة، واختلاف الآثار بالذات والحقيقة يدلّ على اختلاف المؤثرات بالذات والحقيقة، فتكون كثرتها حقيقية.

بتعبير آخر: إنّ هذه الحقائق الوجودية في الخارج متباينة بتمام الذات. نعم، الذهن ينتزع من تلك الوجودات الكثيرة مفهوم الوجود الواحد الذي هو مشتركٌ معنويّ بين الجميع.

وبتعبير المحقّق السبزواري: «وعند مشائية حقائق تباينت»^(١) أي: إنّ الموجودات متباينة بذواتها البسيطة لا بالفصول؛ للزومه التركيب، مع أنّ الوجود بسيط.

وعلى هذا الأساس تكون الكثرة في ضوء هذه النظرية حقيقية في الخارج، وأمّا الوحدة فلا موطن لها إلّا في الذهن، لذا يطلق على هذا الاتجاه نظرية الكثرة المحضّة؛ من قبيل انتزاع الذهن مفهوم الإنسان من الأفراد الخارجية، فالموجود في الخارج هو الأفراد الكثيرة فقط، أمّا مفهوم الإنسان الواحد فلا

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١١١.

موطن له إلّا في الذهن^(١).

الاتّجاه الثاني: نظريّة بعض الصوفيّة

ذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى: أن الكثرة ليست واقعة في الوجود ولا موجودة في نفس الأمر، والموجود فيه ذاتٌ واحدةٌ بسيطةٌ واجبةٌ لذاتها قائمةٌ بنفسها، لا تعدّد لها ولا تكثّر فيها ولا تشوّن، وهي حقيقة الوجود، والكثرة المترائية فيها صرف التوهّم ومحض التخيل، كثانية ما يراه الأحول.

فقد جاء في تمهيد القواعد قوله: «نسب إلى طائفة من الصوفية قولهم: إنّ الوجود حقيقة واحدة لا تكثّر فيها ولا تشوّن لها، وما يُرى من الممكنات المتكثّرة أمورٌ موهومةٌ باطلة الذوات تتخيّلها الواهمة، كثانية ما يراه الأحول، فتكون الوحدة حقيقيةً والكثرة اعتباريّةً محضةً»^(٢)، وهذه هي النظرية التي عبّر عنها الحكيم السبزواري بـ(وحدة الوجود والموجود)^(٣).

إنّ الوقوف على هذه النظرية والأدلة التي تؤيّدّها أو ترفضها موكولٌ إلى بحثٍ أعمق من هذا الشرح، إلّا أنّه أشكل على هذه النظرية أنّه يلزم منها نفي وجوده تعالى، لأنّ نفي الممكنات يستلزم نفي فاعليّته تعالى، ولما كانت فاعليّة الحقّ نفس ذاته، فنفي فاعليّته يستلزم نفي ذاته. هذا مضافاً إلى أنّه يلزم منه: «نفي الشرائع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرسل، ويكذبهم الحسّ والعقل، وهذا إمّا من غلبة حكم الوحدة عليهم وإمّا من مداخلة الشيطان في مكاشفاتهم»^(٤).

(١) انظر: شرح الحكمة المتعالية، الشيخ جوادي آملّي، القسم الأوّل من الجزء السادس من الأسفار: ص ١٢٢.

(٢) تمهيد القواعد: ص ١١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧١، هامش رقم (١).

(٤) تمهيد القواعد: ص ٣٨، هامش رقم (٣).

وبتعبير المحقق السبزواري: «الإشكال والقدح في هذه الطريقة كثير»^(١).
نعم، هناك قراءة أخرى لنظرية الوحدة الشخصية للعرفاء، لا يلزم منها شيء مما تقدم، عرضنا لها مفصلاً في مباحث تمهيد القواعد ومقدمة الفصوص، لعلها تؤول إلى ما ذكره صدر المتألهين من انحصار الوجود المستقل فيه سبحانه، لكون سائر الموجودات روابط لوجوده وأضواء وأشعة وتجليات لنوره الحقيقي.
وهذا ما نبه عليه صدر المتألهين بقوله: «إن أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم، ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود، وحدة شخصية: أن هويّات الممكنات أموراً اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار. حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل، صرّحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية، والأشخاص الشريفة الملكوتية، كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهةً وقدرًا وآثارها المتفننة، وباجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس، والعوالم التي فوق هذا العالم، مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وشخصاً وهويةً وعدداً، والتضادّ الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً. ثم إن لكل منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة. ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه؟ وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية: أن الممكنات أموراً اعتبارية أو انتزاعية عقلية، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف، وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة

(١) أسرار الحكم: ص ٣١.

في أن الوجود حقيقة مشكّكة ٣٩٩

كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلاها عن نهج الوحدة الاعتدالية»^(١).

الاتجاه الثالث: نظرية الحكمة المتعالية

هناك اتجاه ثالث بإزاء الاتجاهين السابقين، اختاره صدر المتألهين وأتباع مدرسته في الحكمة المتعالية، وهو: أن الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقية، لأن المتكثرات موجودات في نفس الأمر متخالفات بالماهيات؛ لترتب الآثار المختلفة عليها كما عرفت، ووحدتها أيضاً حقيقة؛ لوحدة الوجود الناطق بها الكتاب والسنة والكشف الصحيح والعقل الصريح، كما هو ثابت في موضعه، ولا تنافي بين الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية، بل هذه الكثرة ترجع إلى الوحدة، من غير أن تبطل الكثرة أو تنهدم الوحدة. فتكون حقيقة الوجود كثيرة في عين أنها واحدة، وواحدة في عين أنها كثيرة.

قال الشهيد مطهري في شرحه على المنظومة: «النظرية الرابعة، وهي للعرفاء أيضاً مفادها: أن الوجود حقيقة واحدة ولكنها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة. وهذا يعني: أن الوجود واحد ذو مراتب، وليس الوجود أموراً متباينة كما يقول المشاؤون، كما أنه ليس واحداً محضاً لكي لا يقبل المراتب كما هي النظرية السابقة، بل هو حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة»^(٢).

وهي النظرية التي عبّر عنها الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار: بـ«وحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، وهو مذهب صدر المتألهين قدس سرّه والعرفاء الشاخين»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٣١٩.

(٢) شرح المنظومة: ج ١ ص ١٧٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٧١، الحاشية رقم (١).

ولهذه النظرية جانبٌ عرفانيٌّ وذوقيٌّ، ولها أيضاً أساسٌ عقليٌّ وبرهانيٌّ، وأيضاً لها سندٌ دينيٌّ وإيمانيٌّ، وبعبارةٍ أخرى: كلٌّ من الإيمان والقرآن والذوق والعرفان والعقل والبرهان يؤيّد ويمجّد هذه النظرية، وهذا معنى أنّ الحكمة المتعالية قد وفّقت للجمع بين العرفان والقرآن والبرهان، ويعدّ هذا من ابتكارات وافتخارات صدر المتألهين.

٣. المراد من التشكيك

من المعلوم أنّ المناطق قسّموا الكلّي إلى تقسيماتٍ متعدّدة، منها تقسيمه بلحاظ تساوي صدق المفهوم الكلّي على أفرادهِ، فيقال: إنّ الكلّي ينقسم إلى متواطئ ومشكّك، ونوكل تفصيله إلى علم المنطق.

وما يهّمنا في المقام: هو أنّ التشكيك بصورةٍ عامّةٍ يشترط فيه وجود كثرةٍ حقيقيّةٍ من جهة، ووجود وحدةٍ حقيقيّةٍ من جهةٍ أخرى، وذلك لأنّ التشكيك هو كيفيةٌ خاصّةٌ في انطباق المفهوم المشترك في معناه على مصاديقه المتعدّدة والمتكثّرة، فلو انتفت جهة الكثرة لا يكون المصداق إلّا واحداً جزئياً، ولو انتفت جهة الوحدة وتباينت المصاديق تبايناً كلياً فلا اشتراك بينها بحسب المفهوم، وفي كلتا الحالتين لا يبقى مورد للتشكيك.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ التشكيك سواء كان عامياً أم خاصيّاً، يجب أن تتوفر فيه أمور أربعة:

١. الكلّي المشكّك، أي: المفهوم الكلّي المشترك الذي ينطبق على مصاديقه بالتشكيك.

٢. المصاديق التي ينطبق عليها ذلك المفهوم الكلّي.

٣. حيثيّة الاشتراك بين المصاديق.

٤. حيثيّة الاختلاف بين تلك المصاديق، وهي جهة ما به الامتياز.

أقسام التشكيك

قسّم المناطق والفلاسفة التشكيك إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: التشكيك العامي.

القسم الثاني: التشكيك الخاصي

التشكيك العامي: هو التشكيك الذي تكون جهة الكثرة والاختلاف فيه مغايرة لجهة الوحدة والاشتراك، أي: إنّ حيثّة الاختلاف في شيء، وحيثّة الاتفاق والاشتراك في شيء آخر، ويُعبّر عنه أيضاً بأنّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك.

وذلك من قبيل الوجود، يصدق على الأب والابن معاً، ولكن صدقه على الأب مقدّم على صدقه على الابن، فهنا جهة الاتفاق والاشتراك هي الوجود، ولكن جهة الاختلاف والافتراق هي الزمان، حيث إنّ زمان وجود الأب مقدّم على زمان وجود الابن، فما به الامتياز هو الزمان، وما به الاشتراك هو الوجود. ومن أمثلة ذلك أيضاً: الماهيّات المشتركة ببعض الذات والتمايز ببعضها الآخر، كالإنسان والبقر والغنم والطائر ونحوها، فما به الاتفاق فيها هو الجزء المشترك وهو الحيوان، وما به الامتياز هو الجزء المختصّ وهي الفصول، فما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وهذا هو الذي يُعبّر عنه بالتشكيك العامي، وسمّي بذلك لأنّ هذا النوع من الاشتراك والامتياز هو المألوف في أذهان عامّة الناس، وهو في الواقع ليس تشكيكاً حقيقياً، فهو متواطئ بحسب الموازين الفلسفيّة، وإن كان مشكّكاً بحسب نظر العرف وعامّة الناس. وهذا القسم من التشكيك خارج عن محلّ البحث في هذا الفصل.

التشكيك الخاصي: هو التشكيك الذي تكون فيه جهة الكثرة والاختلاف عين الوحدة والاشتراك، أي: إنّ ما به التمايز والاختلاف ذات ما به الاتفاق

والاشتراك، ويعبر عنه أيضاً بأن ما به الكثرة والامتياز يعود إلى ما به الوحدة والاشتراك.

والمثال العرفي لهذا القسم من التشكيك هو النور الحسي، حيث نجد أن النور الشديد والنور الضعيف يختلف أحدهما عن الآخر بشدة الأول وضعف الثاني، ولكن هذا لا يعني أن الشدة في الشديد أو الضعف في الضعيف شيء آخر غير النور، بل النور الشديد ليس فيه شيء سوى النور، كما أن النور الضعيف أيضاً ليس فيه شيء سوى النور، ولكنهما مختلفان في الوقت ذاته من جهة المغايرة بين درجتي الشدة والضعف، فإذا لاحظنا حيثية ما به الامتياز لم نجد فيها شيئاً سوى النور، وإذا نظرنا إلى حيثية ما به الاشتراك فهي أيضاً في ذات النور وليس في شيء آخر، إذ المفروض أن الشدة والضعف لم يخرجاً عن حقيقة النور. وقد أشار إلى هذا المثال العلامة الطباطبائي في المتن.

وأما المثال العقلي فهو العدد ومراتبه المختلفة والمتغايرة فيما بينها. فعندما نأخذ مرتبتين من العدد كالاثنتين والثلاثة، نجدتهما مختلفين؛ بشهادة اختلاف الآثار واللوازم المترتبة عليهما، فإنّ الاثنتين زوج يقبل القسمة إلى متساويين، والثلاثة فرد لا يقبل القسمة إلى متساويين، فهما مشتركان في العددية؛ لأنّ الاثنتين والثلاثة كليهما عدد حقيقة، ويختلفان في العددية أيضاً؛ لأنّ اختلافهما بحسب المرتبة وليست هي شيئاً غير العدد، فما به الاشتراك والاتفاق هو العددية، وما به الاختلاف والتمايز هو العددية أيضاً، فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وما به الاتفاق عين ما به الامتياز والاختلاف. قال صدر المتألهين: «كما أن الاختلاف بين الأعدام بنفس ما به الاتفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٧.

وهذا القسم من التشكيك هو محلّ البحث في المقام، لأنّ المدّعى في هذا الفصل: أنّ مفهوم الوجود ينطبق على حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، متميزة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتحاد.

والحاصل: أنّ التشكيك الخاصّي يستند إلى أركان أربعة:

١. وجود الوحدة الحقيقية.

٢. وجود الكثرة الحقيقية.

٣. رجوع ما به الوحدة والاتحاد إلى ما به الكثرة والامتياز.

٤. رجوع ما به الكثرة والامتياز إلى ما به الوحدة والاتحاد.

التشكيك الخاصّي في مصداق الوجود لا في مفهومه

موضوع التشكيك المبحوث عنه في المقام هو المصداق الخارجي، فالمصاديق الخارجية هي التي تتّصف بالتفاوت والتشكيك، ولا معنى لأن يكون المفهوم بما هو مفهومٌ مشككاً، لأنّ المفهوم ينطبق على مصاديقه ويُحمل عليها بنحو واحد وعلى حدّ سواء، من دون أيّ تفاوتٍ أو تشكيكٍ في الصدق.

ولكي يتّضح المطلوب نقول: إنّ المفهوم بشكل عام لا يصدق على أيّ مصداق إلا إذا توفّرت أمور ثلاثة:

الأول: المفهوم.

الثاني: المصداق الخارجي.

الثالث: حيثيّة الصدق، بمعنى ضرورة وجود حيثيّة في المصداق استحقّ على أساسها حمل هذا المفهوم الخاصّ عليه دون ذاك، ولولا هذه الحيثيّة لأمكن صدق كلّ مفهوم على كلّ مصداق، وهو باطل بالضرورة.

وإذا تبين هذا فلا معنى لأن يكون المفهوم بما هو مفهومٌ مشككاً، لأنّ

المفهوم ينطبق على مصاديقه ويُحمل عليها بنحو واحد وعلى حدٍّ سواء، من دون أيّ تفاوت أو تشكيك في الصدق.

وكذلك لا معنى لأن تكون حيثيّة الصدق هي المنشأ في حصول التشكيك، وذلك لأنّ حيثيّة الصدق إنّما تختلف وتتفاوت تبعاً لاختلاف المصاديق الخارجية وتفاوتها في الخارج، وأمّا إذا كان المصدق في الخارج واحداً، فإنّ حيثيّة الصدق أيضاً لا تكون إلا واحدة.

وبهذا يتّضح: أنّ التشكيك في الحقيقة وصفٌ للمصدق الخارجي، وإذا وصف المفهوم بأنّه مُشكّك، فهو وصفٌ بحال متعلّق الشيء، أي: إنّ التشكيك وصفٌ حقيقيّ متعلّق المفهوم وهو المصدق الخارجي، ونسبته إلى المفهوم نسبةً مجازيّة، باعتبار العلاقة والاتّحاد الحاصل بين المفهوم وبين المصدق (المتعلّق) فيُنسب حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وهذا ما أشار له صدر المتألّهين بقوله: «فالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها، لا بأمرٍ آخر»^(١).

كما أشار إلى ذلك الطباطبائي أيضاً في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «البيان السابق إنّما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود، لا بين الحصص المتصورة لمفهومه، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه، إلّا بالعرض، وهو المراد بقوله: إنّ الوجود بحسب المفهوم أمرٌ عامّ، يحمل على الموجودات بالتفاوت»^(٢).

ثمّ إنّنا عندما نقول بالتشكيك في المصدق الخارجي للوجود، لا نريد من ذلك حصول التشكيك في كلّ مرتبة وحصّة من حصص الوجود، وإنّما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، تعليقة رقم (١).

المقصود هو الوجود بشرائره وبما له من الكثرة والمراتب المختلفة، فالتشكيك حكمٌ للوجود بجميع مراتبه، أي: إنّ الحكم بالتشكيك على الوجود بنحو العموم المجموعي لا بنحو العموم الاستغراقي، وإلاّ فإنّ كلّ حصّة من حصص الوجود كالواجب مثلاً، لا يتّصف بأنّه مشكّك، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الممكنات، فإنّ كلّ واحد منها بمفرده لا يتّصف بالتشكيك، وهذا بخلاف جملة من الأحكام الأخرى للوجود، كالأصالة في قولنا: الوجود أصيل، فإنّها حكمٌ لكلّ مرتبة ومصدق من مصاديق الوجود.

(٣) الأقوال في المسألة وأدلتها

القول الأوّل: حقيقة الوجود واحدة مشكّكة

وهذا هو رأي مدرسة الحكمة المتعالية، وهو: أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة. ويبتني هذا الدليل على مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: انتزاع مفهوم الوجود الواحد من مراتب الوجود ومصاديقه، وهذه المقدّمة سبق الكلام عنها وتبيّن أنّ الوجود بمفهومه مشترك معنويّ، يُحمل على مصاديقه بمعنى واحد، فنحن ننتزع من حقيقة الوجود بجميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود الواحد.

المقدّمة الثانية: امتناع انتزاع مفهوم واحدٍ من مصاديق متباينة، فمن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة، من دون أن ترجع تلك الكثرة إلى نحو من أنحاء الوحدة، والوجه في امتناع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة: أنّ المفهوم والمصدق واحد ذاتاً؛ لأنّ المفهوم عين المصدق، غاية الأمر: أنّ المفهوم موجود في الذهن، بخلاف وجود المصدق الذي هو وجودٌ خارجيٌّ.

بعبارة أخرى: المفهوم لا يترتب عليه الآثار، أمّا المصدق فترتب عليه الآثار،

ومن هنا قالوا: إنّ المفهوم هو المصداق ولكن بوجود ذهنيّ، والمصداق عين المفهوم ولكن بوجود خارجيّ، كما سيأتي تفصيله في مبحث الوجود الذهنيّ. وعلى هذا الأساس إذا انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، كان الواحد بما هو واحد، كثيراً بما هو كثير، وهو محال؛ للزومه اجتماع الوحدة والكثرة، وهو من اجتماع النقيضين، لأنّ الوحدة والكثرة متقابلتان.

قال الآملي: «وانتزع مفهوم واحد بما هو واحد، عن الكثير بما هو كثير، باطل. واستدلّ لبطلانه بوجوه، الأوّل: أن يكون الواحد كثيراً، لكنّ التالي باطل بالضرورة، إذ الواحد بما هو واحد، لا يقبل أن يكون كثيراً، وإلاّ يلزم صدق المتقابلين، أعني الواحد والكثير على الشيء الواحد من جهة واحدة»^(١).

المقدمة الثالثة: وجود الكثرة في الخارج. إنّ ما نلمسه في الخارج: أنّ بعض الموجودات متقدّمة بالطبع على بعضها الآخر، ويُطلق التقدّم بالطبع على ما يشمل تقدّم العلة التامة أو الناقصة بأجزائها وشرائطها على المعلول، فإنّ العلة - سواء كانت تامة أم ناقصة - متقدّمة على معلولها بالوجود.

كما أنّنا نلاحظ أيضاً: أنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته، ولا يحتاج إلى سبب وراء ذاته؛ لاتّصافه بالوجود كما في الواجب تعالى، ولكننا نرى أنّ الوجود في البعض الآخر من الموجودات مغاير لها وزائد على ذواتها، وهي تفتقر في اتّصافها به إلى علة وسبب خارجيّ كما هو الحال في سائر الممكنات.

ولا شكّ أنّ الموجود الذي لا سبب له، متقدّم بالطبع وبالوجود على جميع الموجودات من ذوات الأسباب، وهو أولى بالموجوديّة من غيره، وكذا الحال في العقول الفعّالة والمؤثّرة فيما دونها، فإنّها متقدّمة بالطبع أيضاً على ما يليها من الموجودات، وهكذا الجوهر أيضاً متقدّم بالوجود على وجود العرض،

(١) درر الفوائد: ج ١ ص ٧٧.

هذا من حيث التقدّم والتأخر بالوجود.

وبعض الموجودات أيضاً أتمّ وأقوى في الوجود من بعضها الآخر، فإنّ عالم العقول والمجرّدات أقوى وأتمّ في الوجود من عالم المادّة، خصوصاً المادّة الأولى التي هي في غاية الضعف والفقر والاحتياج، وليست لها من ذاتها إلّا القابليّة والاستعداد.

إذن ثبت: أنّ الموجودات الخارجيّة والهويّات العينيّة تتّصف بالكثرة والتفاوت في الواقع الخارجيّ، فبعضها متقدّم وبعضها متأخر في الوجود، كما أنّ بعضها أقوى وأتمّ من بعضها الآخر. وسيأتي في البحوث اللاحقة إثبات أنّ الوجود بسيط، ولا غير له خارجاً عن ذاته.

وإذا تبيّنت هذه المقدّمات نقول: إنّ الوجود لو لم يكن حقيقةً واحدة، لكان حقائق متباينة، والتالي باطل فالمقدّم مثله. ومن المعلوم أنّه في كلّ قياس استثنائيّ لا بدّ من إثبات التلازم أولاً، وبطلان اللازم ثانياً.

أمّا التلازم بين المقدّم والتالي فواضح، لأنّنا بعد أن قبلنا أنّ متن الأعيان كثيرٌ حقيقة، فإن كانت هذه الكثرة ترجع إلى جهة واحدة فهو المطلوب، وإن لم ترجع إليها فهو التباين. وأمّا بطلان اللازم فلما تقدّم في المقدّمة الثانية وهي: امتناع انتزاع مفهوم الوجود الواحد من مصاديق متباينة.

فينتج: أنّ الوجود حقيقةً واحدة ذات مصاديق ومراتب مختلفة بالتقدّم والتأخر، والشدّة والضعف، والتمام والنقص ونحو ذلك. فالتقدّم والتأخر وكذا القوّة والضعف، بذات الوجود، لا بأمرٍ خارج عن نفس هويّته.

وبناءً على هذا تصوّر فإنّ الوجود الواقع في أيّ مرتبة من المراتب لا يمكن أن يقع في مرتبة أخرى سابقة أو لاحقة، لأنّ مرتبته الخاصّة نفس هويّته وعين ذاته، سواء كانت متقدّمة أو متأخرة وسواء كانت شديدة أو ضعيفة، وليس تقدّمه أو تأخّره عارضين على الوجود كي تبقى الذات ويُسلب

العرض، وذلك من قبيل الأعداد، فإن الأربعة مثلاً متأخرة بذاتها عن الثلاثة، ولا يمكن سلب التقدّم والتأخر عنهما مع بقاء ذاتيهما، كذلك نظام عالم الوجود كالنظام العددي، وهذا هو التشكيك.

إذن ثبت بهذا البيان أنّ التشكيك، في حقيقة الوجود ومصاديقه الخارجية، ومن هنا نفهم أنّ منشأ التشكيك الخاصّي هو الوجود الخارجي، لا المفهوم بما هو مفهوم، وليست نسبة التشكيك إلى المفهوم إلا نسبةً ووصفاً بحال متعلّق شيء. وذكرنا آنفاً المثال العرفي لذلك المتمثّل بالنور الحسيّ، فالنور الشديد والنور الضعيف يختلف أحدهما عن الآخر بشدّة الأوّل وضعف الثاني، ولكن هذا لا يعني أنّ الشدّة في الشديد أو الضعف في الضعيف شيء آخر غير النور، بل النور الشديد ليس فيه شيء سوى النور، كما أنّ النور الضعيف أيضاً ليس فيه شيء سوى النور، فهما يختلفان ويتحدان بنفس النورية.

وأما المثال العقلي، فهو العدد ومراتبه المختلفة والمتغيرة فيما بينها. فعندما نأخذ مرتبتين من العدد كالاثنتين والثلاثة، نجدهما أنّهما مشتركان في العددية ويختلفان في العددية أيضاً.

وكذلك الزمان حيث نجد ما به الامتياز بنفس الزمان، وما به الاتحاد هو الزمان أيضاً؛ قال صدر المتأهّلين: «إنّ التميّز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإنّ المسمّى بالزمان حقيقةً متجدّدةً متصرّمةً، وليست له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء والتجدّد. فالسؤال بأنّه: لم يختصّ يوم كذا بالتقدّم على يوم كذا؟ وبِم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة؟ يرجع إلى مثل أن يقال: لم صار الفلك فلاناً؟ فإنّ يوم كذا لا هويّة له سوى كونه متقدّماً على يوم كذا ومتميّزاً عنه»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٤.

التشكيك شامل للكثرة الطولية والعرضية

المراد من الكثرة الطولية: هي الكثرة النابعة من ذات الوجود. ومن أهمّ خصائص هذه الكثرة: أنّ مراتب الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص... ذات ارتباطٍ عليّ ومعلوليّ فيما بينها، وأنّ المرتبة السابقة أقوى من لاحقتها وعلّة لها، وأنّ اللاحقة منها أضعف من سابقتها ومعلولة لها.

قال المحقّق السبزواري: «الرابطه بين هذه العوالم - أي: العوالم الطولية - هي رابطة المحيط والمحاط. فكلّ عالم أعلى يحيط بالعالم الأدنى منه في الوجود، كما أنّه يكون أقوى منه في وجوده، وهذه السلسلة يعبر عنها بالسلسلة الطولية للعالم. وبذلك يتّضح: أنّ السلسلة الطولية للعالم تعني: أنّ هناك مرتبة تحيط بعالم الطبيعة هي أقوى وجوداً منه، ومرتبة أخرى تحيط بالأدنى منها وهكذا. فكلّ مرتبة أقوى وجوداً تحيط بالتي هي أدنى منها، حتّى ينتهي الأمر صعوداً إلى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ (البروج: ٢٠)، فالذات الإلهية اللامتناهية هي التي تحيط بكلّ شيء، وهي الوجود اللامتناهي»^(١) ويعبرون عن الكثرة الطولية بالكثرة النورية.

والمراد من الكثرة العرضية: هي الكثرة التي لا ارتباط عليّ فيما بينها، وهي في مرتبة واحدة، كوجودات عالم المادّة، وهذا لا يعني أنّها متساوية من حيث الدرجة الوجوديّة، بل هي مختلفة، ولكن لا توجد بينها طولية أي: علّية ومعلوليّة.

بعبارة أخرى: إنّ الكثرة العرضية هي تلك الكثرة التي لا تكون نابعة من ذات الوجود، وإنّما هي كثرة لاحقة لها من الخارج، فهي كثرة بالعرض لا بالذات. ومنشؤها القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، ولا توجد بين مراتب هذه الكثرة علّية ومعلوليّة، بل الجميع في مرتبة وجوديّة واحدة، وهذا لا يعني أنّها متساوية من حيث الدرجة الوجوديّة، بل هي مختلفة، ولكن لا

(١) شرح المنظومة: ج ٤ ص ٥٦.

توجد بينها طولية، أي: علّية ومعلولية.

ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس نقول: لو فرضنا أن أماننا نافذةً وفيها قطعاتٌ زجاجيةٌ ملوّنةٌ بألوانٍ مختلفة، كالأحمر والأخضر والأصفر وغير ذلك، ثم سلطنا ضوءاً بدرجةٍ معيّنةٍ على هذه النافذة، لوجدنا أن كلّ قطعةٍ تعكس ذلك النور والضوء بنحوٍ يختلف عمّا تعكسه القطعة الأخرى. فالاختلاف هنا لم ينشأ من النور، لأنّ المفروض أنّه بدرجةٍ واحدة، وإنّما نشأ من القوابل التي انعكس منها النور، كذلك الوجود فإنّه تارةً تختلف درجاته بذاته ومن ذاته وهي الكثرة الطولية، وأخرى تكون بسبب القوابل المختلفة التي يعرضها الوجود، وهذه هي الكثرة العرضية.

إشكال

هناك إشكالٌ ذكره الشيخ مصباح يزدي بقوله: «أن يُعتبر اختلاف المراتب بين العلل والمعلولات الحقيقية فحسب، ولما كانت جميع الموجودات معلولةً بالواسطة أو من دون واسطة لله تعالى، فإنّه يستتج: أن عالم الوجود مكوّن من وجودٍ واحدٍ مستقلٍّ مطلقٍ ووجوداتٍ عديدةٍ رابطةٍ غير مستقلة، ولكلّ علّةٍ استقلالٌ نسبيّ بالإضافة إلى معلولها، ولهذا فهي أكمل منه وتقع في مرتبة أعلى من حيث الوجود، وإن كانت المعلولات التي هي في عرضٍ واحد - أي: ليس بينها علاقة العلّية والمعلولية - ليس بينها مثل هذا الاختلاف، فهي تعتبر من جهةٍ متباينةً بتمام الذات»^(١).

والجواب: إنّ هذا الكلام غير تامّ، لأنّه لم يثبت أنّ التشكيك الخاصّي يشترط فيه أن يكون بين الكثرات علّية ومعلولية، وإنّما ركن التشكيك يقوم على أساس أنّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وهذا متحقّق بين هذه

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٤٠٠.

الوجودات المتكثّرة، وإن لم يكن بينها علّية ومعلولية؛ لأنّ المفروض أن هذه الكثرة وإن كانت ماهويّة إلا أنّها موجودة في الخارج حقيقة.

أي: إنّ الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود، وإنّ الوجود متّصف بهذه الكثرة بعرض الماهيّة؛ وذلك لأصاله الوجود واعتباريّة الماهيّة. وإذا كانت هذه الكثرة موجودة، فيرجع ما به امتيازها إلى ما به اتّفاقها واشتراكها.

قال صدر المتألّمين في الأسفار: إنّ الوجود «أمرٌ عينيّ حقيقيّ يُطرد به العدم، فهو نفس هويّة الشيء، وبه يتشخّص كلّ ذي ماهيّة، والوجود مختلف في الأشياء ذوات المهيّات، لأنّ وجود الإنسان مثلاً غير وجود الفرس، ووجود السماء غير وجود الأرض، والوجود بهذا المعنى كما أنّه متفاوت في أنواع المهيّات، كذلك ممّا يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص»^(١).

ويعبرون عن الكثرة العرضيّة بالكثرة الظلمانيّة، والكثرة الأولى ذاتيّة للوجود، وهذه الكثرة لا تنافي وحدة الوجود؛ لأنّ الكثرة ترجع إلى الوحدة، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ البحث في التشكيك شاملٌ للكثرة الطوليّة والعرضيّة أيضاً.

القول الثاني: عدم التشكيك في حقيقة الوجود

وهذا القول منسوب إلى المدرسة المشائيّة، حيث آمنت بأنّ الحقائق الوجوديّة متباينة بتمام ذواتها، ولا توجد جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة الواقعيّة. نعم، إنّ هذه الحقائق الوجوديّة ينتزع منها جميعاً مفهوم الوجود، ويصدق عليها بالاشتراك المعنويّ.

فهذه المدرسة تؤمن أنّ الكثرة واقعيّة حقيقيّة، وأنّ الوحدة ذهنيّة مفهوميّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٤ ص ١٢٠.

وهذا معنى أنّ الكثرة لا ترجع إلى الوحدة في متن الأعيان.

ويمكن تحليل هذا المدعى إلى دعويين:

الأولى: أنّ الواقع الخارجي كثيرٌ حقيقةً، خلافاً لما يدّعيه بعض الصوفيّة.

الثانية: أنّ هذه الحقائق الوجوديّة متباينة بتمام ذواتها ولا توجد فيما بينها أيّ جهة للاشتراك.

أمّا الدعوى الأولى - وجود الكثرة في الخارج - فقد استدّلوا عليها بقولهم: إنّ الموجودات الخارجيّة تختلف من حيث الآثار واللوازم المترتبة عليها، فإنّ النار تختلف عن الماء مثلاً في الآثار واللوازم المترتبة عليهما، واختلاف الآثار واللوازم يحكي اختلاف المؤثرات والمزومات.

والدعوى الثانية - أنّ هذه الحقائق الوجوديّة متباينة بتمام ذواتها - استدّلوا عليها من خلال إثباتهم أنّ الوجودات بتمام مراتبها بسيطة وليست مركّبة، فإذا كانت مختلفة كما ثبت في الدعوى الأولى فلا بدّ أن يكون تخالفها بتمام ذواتها، وإلاّ لزم أن تكون مركّبة ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، والتالي باطل، لأنّ المفروض بساطة المراتب الوجودية؛ إذن فحال هذه الحقائق الوجوديّة حال الأجناس العالية التي تتمايز فيما بينها بتمام ذواتها البسيطة.

فثبت أنّ متن الأعيان كثير حقيقة، وأنّ التمايز فيه بنحو التباين التام.

فإن قلت: إذا كان الواقع الخارجي حقائق متباينة بتمام الذات، فكيف يُحمل عليها جميعاً مفهوماً واحداً بنحو الاشتراك المعنوي، وهو مفهوم الوجود العامّ البديهي، حيث إنّنا نجد أنّ جميع هذه الحقائق المتباينة يُحمل عليها مفهوم الوجود، وهذا غير ممكن، لأنّ الواحد من حيث هو واحد، لا يمكنه أن يحكي عن المتباينات من حيث هي متباينة متكثرة.

قلتُ: إنّ مفهوم الوجود العامّ لو كان يُحمل على هذه الوجودات الخارجيّة المتباينة بتمام الذات، بنحو صدق الذاتي على أفرادها الخارجيّة، كصدق الإنسان

والناطق على زيد وعمرو، لكان الأمر كما ذكر، ولكنه ليس كذلك، لأن مفهوم الوجود إنما يصدق على مصاديقه الخارجية بنحو العرضي اللازم، من قبيل صدق مفهوم العرض على المقولات التسع العرضية، فإن هذه المقولات وإن كانت متباينة بتمام ذواتها، إلا أنها جميعاً تشترك في مفهوم عام عرضي هو مفهوم العرض، فيقال: الكم عرض، الأين عرض، كيف عرض... وهكذا، فليكن الأمر في المقام كذلك. وهذا ما أشار إليه في المتن بقوله: «وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضياً خارجاً عنها، لازماً لها، إذ لو كان داخلياً كان جزءاً، وينافي ذلك البساطة».

مناقشة استدلال المشاء على عدم الشك في حقيقة الوجود

إن استدلال المشاء غير تام، لأن الذي ينفيه هو كون الوجود حقيقة متواطئة لاختلاف الآثار، ولكن لا يثبت أنه بنحو التباين كما هو المدعى أو بنحو آخر كما يدعيه الاتجاه الآخر، لأننا وإن قلنا: إن اختلاف الآثار يكشف عن اختلاف المؤثرات، ولكن هل هذه المؤثرات هي حقائق متباينة كما يدعيه أصحاب هذا الاتجاه، أم حقيقة واحدة مشككة لها مراتب متعددة كما تدعيه مدرسة الحكمة المتعالية؟ هذا ما لا يمكن استفادته من تمامية هاتين المقدمتين. قال صدر المتألهين الشيرازي: «وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات، فالحق دلالة على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مرّ تحقيقه»^(١).

وقال المحقق السبزواري: «كيف يكون لحقيقتين مختلفتين ماهية واحدة ولا تفاوت بين الماهية والحقيقة إلا باعتبار وعاء الذهن والخارج، بل مجرد هذا كافٍ في إبطال مذهب المشائية؛ لأن مفهوم الوجود كالماهية لحقيقته، وإن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ١٠٠.

كانت الخصوصيات ملغاة. فالقدر المشترك هو المحكي عنه، وهو واحد^(١).
إذن إلى هنا لم يستطع أصحاب هذا الاتجاه أن يثبتوا أن الاختلاف بين
الوجودات بنحو التباين بتمام الذات.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «في أن الوجود حقيقة مشككة»، التشكيك في مصطلح
المنطق هو كون المفهوم الكلي الذي له أفراد كثيرة، مختلفاً في أفراده بكمال أو
نقص، أو تقدّم أو تأخر، أو أولوية وعدمها. وأمّا في مصطلح الفلسفة فهو
كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، وبعبارة أخرى: كونه واحداً
في عين الكثرة، وكثيراً في عين الوحدة.

والفرق بين التشكيك في المنطق والتشكيك في الفلسفة ما يلي:
الأول: أن معنى التشكيك في المنطق: اختلاف الكلي في أفراده، أي: كون
أفراده مختلفة في نفس صدق مفهومه عليها. ومعناه في الفلسفة: الكثرة في
الوحدة، والوحدة في الكثرة.

الثاني: أن التشكيك المنطقي صفة للمفهوم الكلي، أمّا التشكيك الفلسفي
فهو وصف حقيقة الوجود.

الثالث: أن التشكيك المنطقي أعم من الخاصّي والعامّي. والخاصّي: هو ما
يكون ما به الاختلاف في الأفراد، عين ما به الاتفاق. كالمقدار فإن أفراده تتفاوت
في نفس المقدار، فإن الخطّ الطويل يختلف عن الخطّ القصير في المقدار والخطّ، كما
يشارك في نفس المقدار والخطّ. والعامّي: هو ما يكون ما به الاختلاف فيها غير
ما به الاتفاق، مثل نور الشمس، حيث يصدق على الضياء ونور القمر والأظلال،

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١١١.

وهي متفاوتة باختلاف القوابل ووجود الموانع وعدمها، لا في أصل النورية. والثاني - التشكيك الفلسفي - منحصر في الخاصّي.

الرابع: أنّ التشكيك المنطقي مقابل للتواطؤ. أمّا التشكيك الفلسفي فهو مقابل لتباين الوجودات الذي يقول به المشاء، وللوحدة الشخصية التي تقول بها الصوفيّة، ولتواطؤ الوجودات وعدم اختلافها، كما يظهر من بعض من ذهب إلى أنّ الواجب ذو ماهيّة.

• قوله قدّس سرّه: «في أنّ الوجود حقيقة مشكّكة». يُطرح هذا السؤال، وهو: لماذا يُسمّون هذا النوع من الاختلاف بالاختلاف التشكيكي؟

الجواب على ذلك - كما ذكره قطب الدين الرازي -: أنّ السامع يقع في الشكّ بأنّ مفهوم الوجود فيه جانبان: الأوّل: جانب الاشتراك، والثاني: جانب الاختلاف، ففي هذه الصورة حينما يتوجّه السامع إلى جانب الاشتراك يظنّ أنّ هذا المفهوم من المفاهيم المتواطئة والمتوافقة التي تندرج جميع أفرادها ومصاديقها في معنى واحد، وكلّما توجّه إلى جانب اختلافه يظنّ أنّ هذا المفهوم من مفاهيم المشترك اللفظي، حيث يكون لكلّ مصداق معنى خاصّ، وفي النتيجة يظهر نوع من الشكّ والتردد في مورد المفاهيم المذكورة.

بعبارة أخرى: إنّ السامع حينما يسمع مفهوم الوجود، يقع في الشكّ والتردد في أنّه مشترك معنويّ أم لفظيّ؛ لأنّ مقتضى الاشتراك المعنويّ أن تكون المصاديق واحدة في الخارج، مع أنّ الناظر يرى أنّ المصاديق متعدّدة ومختلفة في الواقع الخارجي. وهذا الاختلاف الخارجي بين المصاديق مع وحدة المفهوم معنويّ، يؤدّي إلى حالة من التشكيك في كيفيّة صدق المفهوم وانطباقه على مصداقه، وأنّه بنحو الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنويّ؛ ولذا سمّيت مفاهيم كهذه بالمفاهيم المشكّكة، ويُطلق التشكيك على كيفيّة

صدقها وانطباقها على مصاديقها المتعددة^(١).

• قوله قدس سره: «تارة من جهة أنّ هذا إنسان وذاك فرس»، قال صدر المتألهين في الأسفار في حق الوجود: «هو أمرٌ عينيٌّ حقيقيٌّ يُطرد به العدم، فهو نفس هويّه الشيء، وبه يتشخص كلّ ذي ماهيّة. والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيّات، لأنّ وجود الإنسان مثلاً غير وجود الفرس، ووجود السماء غير وجود الأرض. والوجود بهذا المعنى كما أنّه متفاوت في أنواع الماهيّات، كذلك ممّا يشتدّ ويضعف، ويكمل وينقص»^(٢).

• قوله قدس سره: «وهذا ممكن وذاك واجب»، مراده من الممكن هو الفقير، ومراده من الواجب: الغنيّ بالذات.

• قوله قدس سره: «وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق: أنّ الكثرة من الجهة الأولى»، بناءً على نظريّتنا من تحقّق الوجود والماهية كليهما، فلا فرق بين الكثرتين في كون كلّ من الكثرتين وصفاً للوجود حقيقة موجودة في الخارج بعين وجود الوجود.

• قوله قدس سره: «موجودة في الخارج بعرض الوجود»، لأنّ الماهية نفسها إنّما تكون موجودةً بعرض الوجود، فوصفها - أي: الكثرة - بعرض الوجود يكون بطريق أولى.

• قوله قدس سره: «وأنّ الوجود متّصف بها بعرض الماهية لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهية»، أي: إنّ الوجود متّصف بالكثرة بعرض الماهية؛ لأنّ تلك الكثرة صفة للماهية الاعتباريّة حقيقة. فيكون اتّصاف الوجود بها لأجل أنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر.

(١) انظر: شرح الشمسية: ص ٢٨-٢٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ١٢٠.

فالكثرة هذه ليست من الأعراض الذاتية للوجود - الذي هو موضوع الفلسفة الأولى - ولذا لا يُبحث عنها، وينحصر البحث في هذا الفصل في الكثرة من الجهة الثانية.

وأما قوله: «لمكان أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة» فهو تعليل لأمرين: الأول: كون الماهية موجودةً بعرض الوجود، والثاني: كون اتّصاف الوجود بالكثرة بعرض الماهيّة.

• قوله قدّس سرّه: «وقد تقدّم في الفصل السابق: أن الوجود بسيط وأنّه لا غير له»، المراد من «لا غير للوجود»: هو أنّه لا غير وجوديّ له؛ وذلك لأنّه يتصوّر كون الشيء غير شيء إذا كان موجوداً. وأمّا العدم فلا شيء له، لكي يقال في حقّه: إنّه غير أو ليس بغير؛ وذلك لأنّ الغيريّة فرع وجود ذات الغير.

• قوله قدّس سرّه: «ويستنتج من ذلك: أن هذه الكثرة مقوّمه للوجود، بمعنى: أنّها فيه، غير خارجة منه»، وذلك لأنّ ما به الكثرة وهي صفات الوجود كالوجوب والإمكان مثلاً، مقوّمه للوجود وعينه، وكثرة الوجود ليست إلّا نفس كثرة ما به الكثرة، فإنّ كثرة الواجب والممكن مثلاً ليست إلّا كثرة الوجوب والإمكان اللذين هما عين الوجود. فصحّ عدّ الكثرة أيضاً مقوّمه للوجود، وهذه الكثرة التي هي للوجود هي عين الوجود خارجاً، وإن كانت غيره مفهوماً. وذلك كما أنّ الوجوب عين وجود الواجب، والإمكان عين وجود الممكن، والفعل عين الموجود بالفعل، والقوّة عين الموجود بالقوّة. والوحدة عين الوجود الواحد.

والمراد من مقوّم الوجود ليس بمعناه في الماهيّة؛ فإنّ المراد بمقوّم الماهيّة جزؤها من الجنس والفصل، أمّا المراد من مقوّم الوجود ما هو عينه، فإنّ الكثرة في الواجب والممكن مثلاً ليست إلّا كثرة الوجوب والإمكان. والوجوب والإمكان، هما بعينهما في الخارج نفس الوجود، لأنّ صفات الوجود عينه.

• قوله قدس سره: «حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة»، ذكرنا في الشرح: أن الكثرة التشكيكية تنقسم إلى طولية وعرضية.

والكثرة الطولية: هي الكثرة النابعة من ذات الوجود، ومن أهم خصائص هذه الكثرة: أن مراتب الوجود متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص... ذات ارتباط عليّ ومعلوليّ فيما بينها، وأن المرتبة السابقة أقوى من لاحقتها وعلة لها، وأن اللاحقة منها أضعف من سابقتها ومعلولة لها.

والمراد من الكثرة العرضية: الكثرة التي لا ارتباط عليّ فيما بينها، وهي في مرتبة واحدة، كوجودات عالم المادة، ولا توجد بينها طولية، أي: عليّة ومعلوليّة. وتعبيره قدس سره بالمراتب، بل سياق كلامه في هذا الفصل، قد يوهم اختصاص التشكيك بكثرة الوجود الطولية. لكن الصحيح: أن التشكيك شامل للكثرة الطولية والعرضية.

ثم لا يخفى: أن التشكيك الطوليّ أعمّ من أن تكون الوجودات الكثيرة روابط متقوّمة بوجود واحد هو المستقلّ فقط - كما هو مقتضى الذهاب إلى كون المعلول وجوداً رابطاً - أو يكون كثير منها وجودات مستقلة، على ما هو رأي المشائين في وجود المعلول؛ فإنّ تشكيك الوجود أمر، وكون ما سواه تعالى روابط متقوّمة به أمر آخر.

• قوله قدس سره: «كما نُسب إلى الفهلويين»، الفهلويّ منسوب إلى فهلة، وهي اسمٌ يقع على خمسة بلدان، وهي: أصبهان والريّ وهمدان ونهاوند وأذربيجان، كما في الفهرست^(١) لابن النديم.

والفهلويّون: حكماء إيران القديم - ما قبل الإسلام - وخصوصاً في عصر الساسانيين (٢٢٤-٦٥٢ م). وقد نقل شيخ الإشراق في كتبه قسماً من معتقداتهم

(١) انظر: الفهرس: ص ١٩.

وآرائهم.

• قوله قدس سره: «والحق أنّها حقيقة واحدة»، ذكر صاحب وعاية الحكمة وجوهاً أخرى لإثبات أن حقيقة الوجود واحدة مشككة، ومنها:

الوجه الأول: أن حقيقة الوجود صرف (إذ لا واقعية لغير الوجود حتى يتخلل في حقيقة الوجود وتخرج بذلك عن الصرافة) وصرف الشيء واحد لا يتشنى، فينتج من الشكل الأول: أن حقيقة الوجود واحد لا يتشنى.

الوجه الثاني: أن الواجب تعالى بالذات لا تعدد فيه؛ لما سيأتي من أدلة التوحيد. فلو تعددت حقيقة الوجود، فهي ناشئة من الوجودات الممكنة، لكن الوجودات الممكنة ليست أشياء منحازة عن وجود الواجب، بل هي من شؤون وجوده؛ لأن الوجودات الممكنة وجودات رابطة، والوجود الرابط عين الفقر ومحض الحاجة، فلا استقلال فيه أصلاً، فلو كانت وجوداتها منحازة عن المبدأ الأول مستقلة عنه في شئيتها، لتخلل في الفقر المحض جهة استقلال، فيلزم الجمع بين المتنافيين، وهو باطل بالضرورة، فإذا ثبت: أن للوجود حقيقة واحدة وهي وجود الواجب، والبواقي شؤونه.

الوجه الثالث: أن الوجود لو كان متعددًا للزم تركب الواجب؛ لأن الواجب والممكن مشتركان في الموجدية، فلا بد في كل منهما مما به الامتياز، فيلزم تركب الواجب مما به الامتياز وما به الاشتراك، وهو باطل بالضرورة. إن قلت: التركب ممنوع؛ لجواز كون ما به الامتياز فيها راجعاً إلى ما به الاشتراك؟

قلت: لو سلم، لانتج المطلوب أيضاً؛ لأن حقيقة الوجود حينئذ واحدة مشككة يرجع ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك.

الوجه الرابع: لو كان هناك وجود غير وجود الواجب بالذات، لكان ذلك

معلولاً للواجب (بأدلة التوحيد). لكن المعلولية في الشيء ممتنعة، لأن المعلول إما يكون مستقلاً في حيثية كونه معلولاً، أو يكون تابعاً في تلك حيثية للواجب، والتالي بشقيه باطل، أما الأول فلأن المعلول فقر محض لا حيثية مستقلة فيه أصلاً، وأما الثاني فلاستلزام ذلك كون الواجب معلولاً - تعالى عن ذلك -.

الوجه الخامس: لو كان هناك وجود غير الواجب بالذات لكان فاعله الواجب بالذات (بأدلة التوحيد). لكن الفاعلية للواجب بالذات ممتنعة؛ لأن الفاعلية من حيث معناها محدودة، ولذا لا تساقق الوجود؛ لأن المعلول الأخير في السلسلة لا يصدق عليه الفاعلية. فلو كانت ذات الواجب فاعلة للزم أن تكون ذاته تعالى محدودة؛ لأن حيثية الفاعلية عين ذات الفاعل، والتالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم^(١).

• قوله قدس سره: «ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة»، وذلك لأن المفهوم عين المصداق، غاية الأمر: أن المفهوم موجود في الذهن، بخلاف وجود المصداق الذي هو وجود خارجي.

إن قلت: لا ريب في أن الأجناس العالية متباينة بتمام ذواتها البسيطة، ومع ذلك يُنتزع من جميعها مفهوم (المقولة) و(الماهية) كما يُنتزع من تسعة منها مفهوم (العرض).

قلت: الأجناس العالية إنما تكون متباينة بتمام ماهياتها، ولا ينافي ذلك اشتراكها في أمور زائدة على الماهية خارجة عنها؛ مثل كونها (مقولة) أي: محمولاً ذاتياً ليس لها محمول ذاتي؛ أو كونها ماهية، أي: كونها مقولات على الأشياء في جواب ما هو؛ ومثل كون تسعة منها عرضاً، أي: كون وجودها في الموضوع. فهذه المفاهيم لم تُنتزع من الأجناس العالية بما هي متباينة، بل بما هي

(١) انظر: وعاية الحكمة: ص ٤٩-٥٠.

مشتركة في أمور تحكيها هذه المفاهيم^(١).

• قوله قدس سره: «كما مثلوا له بحقيقة النور على ما يتلقاه الفهم الساذج أنه حقيقة واحدة»، السبب في قوله على ما يتلقاه الفهم الساذج: أن النور عرض بسيط عند العرف، أما بالدقة العلمية فهو مركب من ذرات أو أمواج أو ذرات موجية، كما نُقل عن بعض المتأخرين من علماء الفيزياء^(٢).

ثم إنه بناء على كونه عرضاً بسيطاً، يوجد فرق آخر بينه وبين الوجود المشكك، وهو: أن النور الضعيف مستقل عن النور الشديد، لكن الوجود الضعيف لا يستقل عن الوجود الشديد، إلا أن يعتبر المرتبة الضعيفة التي توجد في ضمن المرتبة القوية من النور^(٣).

وقال صاحب وعاية الحكمة: إن المصنف عبّر بـ(على ما يتلقاه الفهم الساذج) لأن حقيقة النور لا تشكيك فيها، بل التشكيك بالعرض.

وبيان ذلك: إن مراتب النور الحسي وأمثاله ثلاثة مذاهب:

الأول: أن المراتب في النور وغيره أنواع مختلفة. وهو مذهب المشائين، فإنهم قالوا: إن الاختلاف في المراتب لو لم يكن نوعياً للزم التشكيك في الماهية وهو محال عندهم.

الثاني: أن المراتب في النور وغيره مراتب مختلفة لحقيقة واحدة، واختلاف المراتب ليس بأمر خارج عن تلك الحقيقة، بل بنفس ذاتها، وهو مذهب الإشراقيين.

الثالث: أن المراتب في النور وغيره مراتب لحقيقة واحدة، لكن اختلاف

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ١٢٣.

(٢) انظر: تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: ص ٤٧، رقم (٣٠).

(٣) انظر: المصدر السابق.

المراتب ليس بتلك الحقيقة، بل بالوجود الزائد عليها، فالنور الشديد مثلاً شديداً لكن لا في أصل نوريته، بل في وجوده المتعلق به، وكذا النور الضعيف ضعيف، لكن لا في أصل نوريته، بل في وجوده، وهذا مذهب المحققين من الحكماء. فعلى مذهب المشائين: لا تشكيك في النور أصلاً، وعلى مذهب الإشراقيين: أنّ النور مشككٌ بالتشكيك الخاصي، وعلى مذهب المحققين: أنّ النور مشككٌ بالتشكيك العامي بالعرض؛ فتشبيه الوجود بالنور الحسي مبني على الفهم الساذج الذي جعل ما بالعرض مكان ما بالذات»^(١).

(١) وعاية الحكمة: ص ٥١.

الأمر المترتبة على القول بالتشكيك في حقيقة الوجود

- (١) التمايز بين مراتب الوجود بنفس ذاته البسيطة
 - (٢) بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً
 - (٣) للمراتب المترتبة من الوجود حدود غير أعلى المراتب
 - (٤) المرتبة كلما تنزلت زادت حدودها، وكلما عرجت اتسع وجودها
 - (٥) للوجود حاشيتان من الشدة والضعف
 - (٦) ما يتخصّص به الوجود
- بحوث تفصيلية
١. أدلة أخرى على أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة
 ٢. التباين بين الوجودات عند حكماء المشاء
 ٣. الخلاف في وقوع التشكيك في الماهية

ويتفرّع على ما تقدّم أمور:

الأمر الأول: أنّ التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى إنّما هو بنفس ذاتها البسيطة، التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، ولا ينافيه مع ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، ولا أن ينسب الاشتراك والسنخية إلى جهة الوحدة.

الأمر الثاني: أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض؛ لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك؛ وذلك: أنا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفةً وشديدةً، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة، وكان من شأن المرتبة الضعيفة أنّها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال، وإن شئت فقل: محدودة، وأمّا المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

وإذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة، كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها، كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها، كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها، وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق، حتى تقف في مرتبة

ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة، إلا بأنها لا حد لها.

والأمر بالعكس مما ذكر، إذا أخذنا مرتبة ضعيفة واعتبرناها مقيسة إلى ما هي أضعف منها، وهكذا حتى تنتهي إلى مرتبة من الكمال والفعلية، ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها.

الأمر الثالث: تبين من جميع ما مرّ: أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب، فإنها محدودة بأنها لا حد لها، وظاهر أن هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نثبتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنما هي من ضيق التعبير، وإلا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلل في مراتب نقيضه.

وهذا المعنى - أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة، وعدم دخولها المؤدي إلى الصرافة - نوع من البساطة والتركيب في الوجود، غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى، وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجية أو العقلية أو الوهمية.

الأمر الرابع: أن المرتبة كلما تنزلت، زادت حدودها وضاق وجودها، وكلما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب، قلت حدودها واتسع وجودها، حتى يبلغ أعلى المراتب، فهي مشتملة على كل كمال وجودي من غير تحديد، ومطلقة من غير نهاية.

الأمر الخامس: أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة والضعف، وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقة مشككة.

الأمر السادس: أن للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط

تخصّصاً بحقيقته العينية البسيطة، وتخصّصاً بمرتبة من مراتبه
المختلفة البسيطة، التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك،
وتخصّصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له. ومن المعلوم: أنّ
التخصّص بأحد الوجهين الأولين ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث
أمرٌ يعرضه بعرض الماهيات.

الشرح

(١) التمايز بين مراتب الوجود بنفس ذاته البسيطة

إن حقيقة الوجود في الخارج بسيطة وإنها واحدة، أمّا ما يُلاحظ من تمايز بين مراتب الوجود فهو تمايز بنفس حقيقة الوجود؛ لأنّ كلّ وجودٍ فهو بسيط، وأنّه لا يوجد شيءٌ آخر غير الوجود، فلا غير للوجود إلاّ العدم، فعليه: إنّ حيثيّة الكثرة هي عين حيثيّة الوحدة، وهذا لا ينافي أن ينسب العقل التمايز إلى الكثرة دون جهة الوحدة، وذلك لأنّ شأن العقل هو إدراك الأشياء عن طريق المفاهيم. وهذا الإدراك مستلزمٌ لنوعٍ من التحليل؛ لأنّ كلّ مفهومٍ فهو نافذةٌ ضيقةٌ إلى الخارج، لا يمكنه أن يحكي الخارج بجميع ما هو عليه. فمفهوم الوجود إنّما يحكي أصل الموجوديّة، ولا يحكي ما يتّصف به الوجود من الصفات الحقيقيّة التي هي عينه. ومفهوما الوجوب والإمكان يحكيان هذين الوصفين، ولا يحكي شيءٌ منهما الوجود ولا غير نفسه من الأوصاف، وهكذا.

وبهذا يتّضح: أنّ العينيّة والوحدة في الخارج لا تنافي الغيريّة والتعدّد في تحليل العقل. فوجوب الواجب عين وجود الواجب، وإمكان الممكن عين وجود الممكن في الخارج، ولكنّ العقل ينسب تمايزهما إلى أنّ هذا واجبٌ وذاك ممكن، مع أنّ كلّاً منهما وجود.

بعبارةٍ أخرى: إنّ نسبة العقل التمايز إلى جهة الكثرة دون جهة الوحدة، هو مجرد اعتبارٍ عقليٍّ محض، خلافاً لوحدة الوجود التي هي أمرٌ حقيقيٌّ خارجيٌّ، فقد يلحظ العقل جهة وحدة وجهة كثرة في ذات الوجود، ثمّ ينسب التمايز الوجودي بين مراتب الوجود إلى جهة الكثرة فقط.

وكذلك لا تنافي بين أن ينسب العقل الاشتراك والسنخية بين مراتب الوجود إلى جهة الوحدة التي هي عبارة عن حقيقة الوجود؛ وذلك لأنّ هذا مجرد اعتبار عقليّ، وإلاّ فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود بسيطة لا يشوبها في ذاتها شيء زائد على حقيقة الوجود.

(٢) بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً

لكي يتّضح هذا الأمر لابدّ من الإشارة إلى وجود نوعين من الإطلاق والتقييد:

الأول: الإطلاق والتقييد في المفاهيم، من قبيل وجود مفهوم عامّ وآخر أخصّ منه، نتيجة إضافة قيد للمفهوم العامّ، فتضيّق دائرته. مثلاً: مفهوم الفرس مفهوم عامّ شامل لجميع أنواع الفرس، لكن بإضافة قيد الأبيض لمفهوم الفرس، تضيّق دائرة المفهوم العامّ، وتنحصر بالفرس الأبيض، وهذا الإطلاق والتقييد في باب المفاهيم خارج عن محلّ البحث في المقام.

الثاني: الإطلاق والتقييد في حقيقة الوجود الخارجيّ، من قبيل الإطلاق والتقييد بين مرتبتين من مراتب الوجود.

وهذا هو محلّ الكلام في الإطلاق والتقييد في حقيقة الوجود الخارجيّ، فنحن إذا قايّسنا بين المراتب الطوليّة لحقيقة الوجود نجد: أنّ كلّ مرتبة أعلى فهي مطلقة بالنسبة إلى ما دونها، وكلّ مرتبة أدنى فهي مقيدة بالنسبة إلى ما فوقها.

ومرجع هذا الإطلاق والتقييد إلى الاختلاف بين مراتب الوجود بالشدة والضعف والغنى والفقر والتقدم والتأخّر، فالإطلاق والتقييد يتعلّقان بالوجود الخارجيّ للموجودات، فالمرتبة الأعلى مطلقة بالنسبة إلى المرتبة الأدنى، والمرتبة الأدنى مقيدة بالنسبة إلى المرتبة الأعلى.

ومن هنا يتّضح: أنّ الإطلاق بين هذه المراتب هو إطلاق نسبيّ. أمّا

٤٣٠.....شرح نهاية الحكمة - ج ١

مرتبة الحقيقة المطلقة وهي الواجب تعالى، فإطلاقها ليس نسبياً، بل إطلاقها مطلق؛ فإن الواجب سبحانه وتعالى لا حد له، وبحسب تعبيرهم (حدّه بأنّه لا حدّ له) أي: سلب الحدّ عنه، وحيث إنّ الحدّ بمعنى السلب، فيرجع تعبيره (حدّه بأنّه لا حدّ له) الى سلب السلب وهو الإيجاب.

والسبب في كون إطلاق مرتبة الواجب ليس إطلاقاً نسبياً بخلاف بقية مراتب الوجود، هو لأجل بطلان التسلسل، هذا في التسلسل الصعودي. أمّا إذا نزلنا إلى الأسفل في مراتب الوجود، فنصل إلى مرتبة من الوجود تكون مقيّدة، وتقيدها أيضاً ليس نسبياً، بل تقيدها يكون مطلقاً لأنّه لا يوجد دون هذه المرتبة إلاّ العدم.

أمّا المراتب الوسطية فإنّه يوجد فوقها مرتبة من الوجود، ويوجد دونها مرتبة أخرى من الوجود؛ لذا يكون الإطلاق في المراتب الوسطية جميعاً نسبياً والتقييد أيضاً يكون نسبياً؛ بمعنى: إذا نظرنا إلى المرتبة الوسطية، فهي مطلقة لما دونها وهي مقيّدة بالنسبة لما فوقها.

وهذا يعني أنّه كلّما كانت الكمالات موجودةً بنحوٍ أشدّ، كان الوجود أشدّ، إلى أن نصل إلى الواجب سبحانه وتعالى. فملاك الأشدية والأضعفية هو ملاك القرب والبعد من الوحدة الحقيقية وهو الواجب تعالى. فكّلما ابتعدنا من الوحدة واقتربنا من الكثرة، يكون الوجود أضعف. وكلّما ابتعدنا عن الكثرة واقتربنا إلى الوحدة، يكون الوجود أقوى.

والمرتبة الضعيفة - أي: الضعيفة نسبياً - لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، فإنّ الكمال في المعلول لا يساوي الكمال في العلة، وإلاّ لو كان كمال المعلول مساوياً لكمال العلة لما كان معلولاً، بل كان في رتبة العلة. أمّا المرتبة الشديدة فهي واجدة لكمال المرتبة الأدنى بنحوٍ أعلى وأشرف. وهذا يعني: أنّ المرتبة الضعيفة كالمؤلّفة من وجدان بعض الكمالات وفقدان

أخرى، وبهذا يتّضح: أن هناك نحواً آخر من التركيب وهو التركيب من الوجدان لبعض الكمالات، والفقدان لبعض الكمالات الأخرى، ونسبة الموجود الضعيف إلى الموجود القويّ مركّبة من الوجدان والفقدان؛ لأنّنا حينما نقيس المرتبة القويّة إلى المرتبة الضعيفة نجد أن المرتبة الضعيفة لها نوع من الكمال وفاقدّة لنوع آخر من الكمال، أمّا المرتبة القويّة فهي واجدة لذلك الكمال الموجود في المرتبة الأدنى، لا أنّها واجدة لكلّ كمال. فلهذا تكون كلّ مرتبة من هذه المراتب الوسطيّة كأنّها مركّبة من بعض الكمالات وفقدان البعض الآخر، إلى أن نصل إلى المرتبة الأولى التي هي واجدة لكلّ كمال وفاقدّة لكلّ نقص، وهو الواجب سبحانه وتعالى.

ولهذا ورد في الدعاء: «يا فاقد كلّ مفقود»^(١) لأنّ المفقود عدمٌ وعدم العدم وجود، أي: إثبات؛ بمعنى: أن المراتب ما دون الواجب جميعاً هي فاقدة لشيء، فهي واجدة لبعض الكمالات فاقدة لبعض الكمالات الأخرى. فإذا لا توجد مرتبة إلّا وهي فاقدة لبعض الكمالات، والواجب سبحانه وتعالى فاقدٌ لكلّ مفقود من هذه المفقودات الموجودة في بقيّة المراتب، ومن الواضح: أن المفقودات في المراتب الأخرى - غير مرتبة الواجب تعالى - هي نقص، والواجب تعالى فاقدٌ لكلّ نقص، فيرجع قولنا: «فاقد المفقودات»، إلى الكمال والوجود. والحاصل: إذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة، كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها، كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودةً بالنسبة إلى ما فوقها كما كانت مطلقةً بالنسبة إلى ما دونها، وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى أعلى في السلسلة الصعوديّة، إلى أن تقف عند مرتبة الواجب تعالى؛ لبطان التسلسل، وإلّا - إذا لم نبطل التسلسل - فلا يمكن أن ندّعي أن السلسلة تقف في مرتبة معيّنة.

(١) جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية، المشتهر بمصباح الكفعمي: ص ٣٥٦.

(٣) للمراتب المترتبة من الوجود حدود غير أعلى المراتب

تقدّم: أنّ الوجود حقيقةً مشكّكة، وأنّ كلّ مرتبة من المراتب الوسطيّة مركّبة من وجدانٍ وفقدان، أي: إنّ هذه المراتب محدودة، وبناءً على هذا يتّضح: أنّ جميع مراتب الوجود لها ماهيّة، إلّا أعلى المراتب وهو الواجب سبحانه وتعالى؛ لأنّه ليس محدوداً بحدّ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ جميع الوجودات الإمكانية مركّبة من وجودٍ وماهيّة.

وهذا هو القول المشهور عن الحكماء: أنّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيّ مركّب من ماهيّة ووجود، إلّا أعلى المراتب وهو الواجب سبحانه وتعالى؛ فإنّه غير محدود، فليس مركّباً من ماهيّة ووجود.

ولا يخفى ما في هذا التعبير - وهو قولنا: كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيّ مركّب من ماهيّة - من المسامحة؛ وذلك لما تقدّم من: أنّ الماهيّة هي حدّ الوجود. ومن الواضح: أنّ الحدّ أمرٌ عديميّ. ومعنى أنّ الوجود الإمكانيّ محدود: أنّه يندعم بعد هذا الحدّ؛ فقولنا: «هذا الكتاب محدود» يعني: ما بعد الحدّ فهو معدوم وليس بموجود، وعليه فالحدّ ليس أمراً وجوديّاً في الخارج، بل وجوده بالعرض. وعلى هذا، فحيث إنّ الماهيّة حدّ الوجود - والحدّ أمرٌ عديميّ، والعدم باطل الذات لا شيءيّة له - لا يصحّ القول بأنّ كلّ ممكنٍ مركّب من ماهيّة ووجود، إذ لا معنى أن يتركّب الموجود من وجود وعدم، مع أنّ العدم باطلٌ لا شيءيّة له.

ولذا يقول المصنّف قدّس سرّه: «إنّ قولنا: كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيّ، هو من ضيق التعبير»، أي: لا يوجد عندنا تعبيرٌ آخر، فمن باب ضيق الخناق في التعبير نقول: إنّ الممكن مركّب من وجودٍ وماهيّة، وإلّا فإنّ الماهيّة ليست بشيءٍ حتّى تكون جزءاً للوجودات الخارجيّة، بل هي حدّ والحدّ أمرٌ عديميّ. ومن هنا يتبيّن: أنّ التركيب من الوجود والماهيّة ليس تركيباً حقيقياً بين شيئين، بل هو تركيبٌ من أمرٍ أصيلٍ وهو الوجود، ومن أمرٍ غير أصيلٍ وهو

في أن الوجود حقيقة مشكّكة ٤٣٣

الحدّ الذي هو أمرٌ عديمي. وبعبارةٍ أخرى: التركيب من الوجود والماهيّة: تركيبٌ من الوجود وحدّ الوجود، ونتيجة ذلك: تركيبٌ من الوجود والعدم. أمّا مرتبة الواجب تعالى فهي بسيطةٌ صرفة، أي: غير مركّبة من الوجود والعدم.

ولا يخفى: أن الصرافة في الواجب تعالى وهو عدم تركّبه من الوجود والعدم - الماهيّة - غير الصرافة في موارد أخرى، كالصرافة من جهة الأجزاء الخارجيّة، وهي المادّة والصورة، فالمركبّ منهما هو الجسم فقط، ويقابله الصرف وهو البسيط من جهة الأجزاء الخارجيّة.

وكذلك غير الصرافة من جهة الأجزاء العقلية وهي الجنس والفصل، فالمركبّ منهما هي الماهيّات المركّبة، وتنحصر عند المصنّف في الأجسام؛ وذلك لأنّ الجنس والفصل هما المادّة والصورة لا بشرط، فما لا مادّة له لا صورة له، فلا جنس له، ويُقابله الصرف وهو البسيط عند العقل، كالواجب سبحانه وتعالى أو كالأعراض؛ لأنّ الأعراض بسائطٌ خارجيّة، ولكن في العقل بسائطٌ ليست مركّبة من جنسٍ وفصلٍ متزّع، لكنّ العقل يحلّلها ويجد لها مشتركاتٍ يُسمّيها جنساً، ويجد لها مختصّاتٍ فيُسمّيها فصلاً، وكذلك هذا المعنى من الصرف والبساطة في الواجب تعالى؛ فبساطة الواجب غير الصرف والبساطة بمعنى عدم التركيب من الأجزاء الوهميّة التي هي الأجزاء الكميّة؛ لأنّ الكمّ هو العرض القابل للقسمة الوهميّة بالذات، فالمركبّ منها هو الكمّ بأنواعه، وغيره بسيطٌ بحسبها.

فالتركيب من الأجزاء المقداريّة وهو للكميّات، من قبيل خطّ طوله متر واحد، فهو مركّب من أجزاء، ولكنّ هذه الأجزاء ليست أجزاءً فعليّة، بل أجزاءً وهميّة، بمعنى: أن العقل يفرض له أجزاءً من خلال القسمة الوهميّة؛ لأنّ القسمة في الخارج ليست فعليّة لأنّ القسمة الفعلية تعدم الكمّ، كما سيأتي

في بحث الكمّ. وعليه فالقسمة للكمّ وهميّة لأنّ العقل يتوهم أنّه يقسم، وفي الواقع ليس هو بتقسيم.

وبهذا يتّضح: أنّ المركّب بحسب وجود أجزائه ينقسم إلى أربعة أقسام وهي: التركيب الخارجي: وهو المركّب من الصورة والمادّة، والتركيب العقلي: وهو المركّب من الجنس والفصل، والتركيب الوهمي: وهو المركّب من الأجزاء الكميّة، والتركيب الاعتباري: وهو المركّب من الوجود والماهيّة.

(٤) المرتبة كلّما تنزّلت زادت حدودها وكلّما عرجت اتّسع وجودها

مما تقدّم يتّضح: أنّ المرتبة الوجوديّة كلّما تنزّلت وابتعدت عن المبدأ، قلّت كمالاتها وكثرت نقائصها وكثرت سلوبها، والمرتبة الأدنى يمكن أن نسلب منها كلّ ما في هذا العالم، من قبيل أن نقول: ليس بفرس، ليس بحجر، ليس بسماء... وهذه الليات تعني: أنّ تلك المرتبة فاقدة لهذا الكمّال الجزئي.

ولكن كلّما عرجنا إلى الأعلى، اشتدّت الكمّالات وقلّت السلوب، وسيأتي - إن شاء الله في الإليّات بالمعنى الأخصّ -: أنّ النظام الذي يحكم عالم المادّة بما فيه من كمّال، فالكمّال موجودٌ في علّته، ولكنّه بنحوٍ أعلى وأشرف، أي: بنحوٍ أشدّ، وجميع ما في عالم الإمكان موجودٌ في العلم الربوبيّ وبنحوٍ أشرف، ولكنّ هذه الوجودات كلّما تنزّلت من مرتبتها الأعلى إلى مرتبتها الأدنى فقدت بعضاً من كمالاتها.

(٥) للوجود حاشيتان من الشدّة والضعف

بناءً على ما تقدّم من: أنّ سلسلة المراتب الوجودية تنتهي إلى مرتبة تامّة، لا يتصوّر أنّ منها، وهو واجب الوجود، هذا من جهة السير التصاعدي، أمّا من جهة السير التنازلي فهذه المراتب التشكيكية الطوليّة تنزّل إلى موجودٍ ليس له من الفعلية إلّا أن لا فعلية له، وهي الهيولى والمادّة الأولى، فيثبت: أنّ

للوجود بحسب مراتبه الطولية حاشيتين من حيث الشدّة والضعف، فمن جهة حاشية الشدّة، هي لا متناهية في الشدّة وهي أعلى المراتب، ومن جهة حاشية الضعف، هي لا متناهية في الضعف، وهذا هو معنى: أنّ مقتضى القول بكون الوجود حقيقة مشكّكة: هو أن يكون الوجود ذا حاشيتين.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بتباين الوجودات، فعلى هذا فإنّ الوجود وإن كان له حاشيتان - لأنّ المشاء أيضاً يقولون بوجود الواجب تعالى ووجود الهیولی - إلّا أنّه ليس من حيث الشدّة والضعف.

ثمّ لا يخفى: أنّ القول بالتشكيك إنّما يقتضي ذلك بعد ثبوت وجود الواجب والهیولی بأدلّتهما، وبعبارة أخرى: إنّ وجود حاشيتين للوجود، بعد ملاحظة العلّية والمعلولية وبطلان التسلسل في العلل والمعالي، على ما ثبت في محله، وإلّا فالتشكيك في ذاته لا يقتضي أزيد من الكثرة والوحدة، سواء كانت الكثرة طولیّة أم عرضیّة، وسواء كانت الكثرة الطولیّة متناهية أم غير متناهية من الطرفين أو من طرف واحد.

(٦) ما يتخصّص به الوجود

هذا البحث تطرّق له صدر المتأهّلين بعد إثبات أصالة الوجود، وعقد له فصلاً تحت عنوان (في أنّ تخصّص الوجود بماذا؟) وبيان ذلك يحتاج إلى مقدّمة، وهي: أنّ المباحث الفلسفيّة - منذ أقدم عصور الفلاسفة وظهور المذاهب الفلسفيّة، وقبل أن يظهر مذهب المشائين حتّى العصور الأخيرة إلى زمن صدر المتأهّلين - كانت مبنیّة على أصالة الماهيّة، وكانت نظرتهم إلى الوجود بمفهومه البديهيّ العامّ، وذكروا: أنّ هذا المفهوم العامّ للوجود يتخصّص بقيد - أي: لا بدّ من ضمیمة مفهوم آخر إليه یخصّصه - وكانوا يعبرّون عنه بالتقييد، ويقولون بأنّ الوجود إمّا مطلقاً أو مقيداً، وتارةً يعبرّون عنه بالتخصیص، فيقولون: الوجود إمّا

عامٌّ أو خاصٌّ، ومرادهم من الوجود المقيّد: هو مفاد كان الناقصة، أي: ثبوت شيءٍ لشيءٍ، أو ثبوت صفةٍ لذاتٍ، كما أنّ مرادهم من الوجود المطلق: هو وجود الشيء وثبوته، أي: مفاد الهلّة البسيطة، ومرادهم من الوجود العامّ: المفهوم العامّ للوجود الشامل لجميع الموجودات، ومرادهم من الوجود الخاصّ: إضافة الوجود إلى ماهيّة خاصّة؛ مثلاً: (وجود الإنسان) وجود خاصّ، وكانوا يقولون أيضاً: إنّ الوجود بإضافته إلى الماهيّات يصير ذا حصص، كما قيل عن الماهيّة في الكلّي الطبيعي: إنّ كلّ حصّة من الماهيّة موجودةٌ في فرد، فيقال بمثل هذا عن مفهوم الوجود بأنّ كلّ حصّة من حصص الوجود موجودةٌ في مفهوم خاصّ، فيظهر مفهوم الحصاص من إضافة المفهوم العامّ للوجود إلى أيّة ماهيّة خاصّة، فوجود الإنسان حصّةٌ من الوجود المطلق؛ إذ الوجود المطلق يشمل كلّ شيءٍ، ووجود الإنسان حصّةٌ من ذلك المفهوم، وهذا كلّ بحثٍ عن المفاهيم، ومفهوم الوجود عامٌّ أو خاصّ، ومفهوم الوجود مطلقٌ ومقيّد.

الحاصل: إذا ثبت أنّ حقيقة الوجود مطلقةٌ غير مقيّدةٍ وعامةٌ غير مخصّصة،

فماذا تتخصّص؟

قبل الولوج في البحث لابدّ أن نشير إلى: أنّ بحثنا في المقام في التخصّص الذي هو بمعنى التميّز وليس التشخيص، والسبب في ذلك: أنّ التخصّص في المقام أمرٌ نسبيّ، أي: إنّنا إذا نسبنا أحد الموجودات إلى الآخر، فإنّه يتخصّص ويتميّز عنه في الخارج، إمّا بحقيقته أو بمرتبته أو بالماهيات؛ في حين أنّ التشخيص أمرٌ نفسيّ، فلو لم يكن في عالم الوجود إلّا وجود واحد، وهو الوجود الواجبيّ بناءً على الوحدة الشخصية، فإنّه لابدّ أن يكون متشخصاً؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ التشخيص أعمّ من التخصّص الذي بمعنى التميّز، أي: إنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم المطلق؛ إذ كلّ وجودٍ متميّزٍ في

الأعيان لابد أن يكون متشخصاً، ولكن ليس كل وجود متشخص في الأعيان لابد أن يكون متخصصاً وتميّزاً؛ فإنّه بناءً على الوحدة الشخصية لدى العرفاء، يكون الوجود متشخصاً وليس متميّزاً، لأنّ التميّز بالنسبة إليه من السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ إنّ موضوع التميّز هو الكثرة الوجوديّة، وهي متنفية في هذا الفرض.

ومّا يجدر الالتفات إليه: أنّ هذا البحث يترتب على ما ثبت في الفصل السابق من أصالة الوجود، فبعد الإيمان بأنّ الوجود هو الأصيل في الأعيان، يُستأنف البحث في ما يتخصّص ويتميّز به في الخارج عن غيره؛ ولا يتأتّى ذلك مع القول باعتباريّته، إذ لا وجود ولا ثبوت له في الخارج، كي يُبحث فيما يُميّزه عن غيره.

إذا تبين ذلك نقول: إنّ تخصّص الوجود وتميّزه إمّا أن يكون ناشئاً من ذات الوجود، أو من أمر خارج عن ذاته.

وعلى الفرض الأوّل: إمّا أن يكون ناشئاً من نفس حقيقة الوجود العينيّة الأصيليّة، أو يكون ناشئاً من مرتبة من مراتب تلك الحقيقة العينيّة.

وعلى الفرض الثاني: لا مصداق له إلاّ الماهيّات، لأنّ الأشياء - كما سبق - إمّا ماهيّة أو وجود، والعدم لا تميّز له في ذاته، كي يتميّز به غيره. إذن يتحصّل من قسمتين عقليّتين ثنائيتين، ثلاثة أقسام للتميّز والتخصّص الوجوديّ في الأعيان، وهي:

١. تخصّص الوجود نفس حقيقته

الوجود يتخصّص بنفس حقيقته التي تقابل العدم، لأنّنا فرضنا أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة؛ فحقيقة الوجود الأصيليّة في الأعيان التي تقع في قبال الماهيّات والأعدام، وهي حقيقة الوجود لا بشرط، بما لها من السعة والانبساط،

هي التي تتخصّص وتتميّز عن غيرها بحقيقتها العينية^(١).

إذن القسم الأول من التخصّص هو تخصّص نفس الحقيقة بما هي هي.

٢. التخصّص بالمراتب

بناءً على ما ثبت آنفاً من أنّ حقيقة الوجود الخارجي مشكّكة ذات مراتب متفاوتة بالتقدّم والتأخّر والشدّة والضعف ونحو ذلك، فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود الإمكانية تتخصّص وتتميّز عن غيرها بحدود مرتبتها التي تختلف عن المراتب الوجودية الأخرى.

ويعود هذا القسم من التخصّص إلى المرتبة الوجودية، حيث يقوم الذهن بتحليل الوجودات الإمكانية المتفاوتة المراتب إلى أصل الوجود المشترك بين الجميع وإلى المرتبة الوجودية الخاصة، ويُنسب التميّز والتخصّص إلى المرتبة، وإن كانت تلك المرتبة ليست شيئاً وراء نفس الوجود الخارجي، فإنّ التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والعليّة والمعلوليّة عين الوجود في الخارج.

٣. التميّز والتخصّص الناشئ من الماهيّات

وهذا التخصّص من قبيل الاختلاف بين وجود البقر ووجود الإنسان. فالتخصّص والتميّز جاء بسبب الماهيّات المتخالفة الذوات المتصفة بالوجود، كالاختلاف والتمايز بين ماهيّتي البقر والإنسان. ولا يخفى: أنّ هذا القسم من التخصّص للوجود إنّما هو بحسب التحليل

(١) أنكر السيّد العلامة في تعليقه على الأسفار كون هذا القسم من التخصّص هو التخصّص بنفس حقيقة الوجود بما هي هي، وذهب إلى أنّ هذا القسم من التخصّص هو مرتبة الوجود التامة الواجبة، وهي الحقيقة الوجودية المأخوذة بشرط لا عن بقية المراتب، والتي هي أعلى مراتب التشكيك، وليس المراد منها حقيقة الوجود المأخوذة لا بشرط، التي تنسجم مع جميع المراتب الوجودية ولا تُقابلها، وسيأتي بيانها في التعليق على النصّ.

الذهنيّ وعالم الإثبات؛ لأنّ الوجود يتخصّص ويتميّز عن غيره من الوجودات عن طريق الماهيّات المختلفة التي تتّصف به في عالم الذهن، فهو تميّز للوجود بعرض أو بتبع تميّز الماهيّات واختلافها بحسب مفاهيمها الذهنيّة؛ ولذا قال صدر المتألّهين في ذكر هذا القسم من التميّز للوجود: «أو بنفس موضوعه... وأمّا تخصّصه بموضوعه - أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل - فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات»^(١).

فالتميّز والتخصّص الوجوديّ بالماهيّات، ليس باعتبار الوجود الخارجيّ، ولا الواقع النفس الأمريّ، وإنّما هو تخصّص وتميّز باعتبار العقل والتحليل الذهنيّ، أي: بحسب عالم الإثبات لا الثبوت.

وبهذا يتّضح الفرق بين القسم الأوّل والثاني من جهة، وبين القسم الثالث من جهة أخرى، ففي القسم الثالث تتخصّص الوجودات بالماهيّات في مقام الإثبات، أمّا في مقام الثبوت فلا توجد ماهيّة أصلاً؛ لأنّ في مقام الثبوت المتحقّق هو الوجود فقط، ولا يوجد عندنا ماهيّة. نعم، في مقام الإثبات نحن نتصوّر أنّ الماهيّات سابقة وأنّ الوجود لاحق، فتتصوّر أنّ تخصّص الوجودات بماهياتها.

إشكال حول تخصّص الوجود بالماهيّات الاعتباريّة

أورد الشيخ مصباح اليزدي - في تعليقه على نهاية الحكمة - على هذا التقسيم من التخصّص إشكالاً، وهو: «إنّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهيّة في الأذهان، فيتوهم أنّ للوجود طبيعةً كلّيةً، ويحصل تخصّصها بإضافتها إلى الماهيّات أو بسبب آخر... ويتّجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى الماهيّات الاعتباريّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ١ ص ٤٥.

سبباً لتخصّصها، مع التصريح بأنّ كلّ ما هو ثابتٌ للماهيّة فإنّما يكون بعرض الوجود»^(١).

والجواب: تقدّم أنّ تخصّص الوجود وتميّزه بالماهيات إنّما هو بلحاظ التحليل الذهنيّ والتصوّر المفهومي، أي: بلحاظ عالم الإثبات، والماهيات بهذا اللحاظ متقدّمة على الوجود، حتّى بناءً على القول بأصالة الوجود، فتكون الماهيّة موضوعاً، ويكون الوجود محمولاً عليها؛ وذلك لما تقدّم تفصيله في البحوث السابقة من: أنّ العقل يُقدّم الماهيّة ويجعلها موضوعاً في القضايا الذهنيّة، ويجعل الوجود محمولاً عليها، وهذا على خلاف ما في الواقع ونفس الأمر، حيث يكون الوجود فيه متقدّماً على الماهيّة.

فالعقل يقوم بعملية عكس الحمل؛ وذلك لأنّ الإنسان يعرف الأشياء بحسب عالم الإثبات، وهذه المعرفة تتّم من خلال الماهيات أوّلاً، ثمّ يثبت الوجود في رتبة لاحقة للحقيقة المعلومة، فتجعل الماهيّة المعلومة ذهنياً موضوعاً، ويُجعل وجودها بعد ذلك محمولاً عليها، وبهذا اللحاظ يتخصّص الوجود ويتميّز بموضوعه، وهي الماهيات المتخالفة، ولا ربط لذلك بالتقرّر النفس الأمري ولا الثبوت الخارجيّ العينيّ، فلا يرد الإشكال.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «الماهيات المتّصفة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات»^(٢) فالماهيات الاعتباريّة متأخّرة عن الوجود الأصيل، منبعثة عنه ومجعولةً بجعله في الخارج وتابعةً لثبوتها في نفس الأمر، ولكنّها مع ذلك تقع موضوعاً للوجود في اعتبار العقل وعالم الإثبات، ولأنّها متخالفة

(١) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٤١-٤٢، التعليقة رقم (٢٥).

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٦.

الذوات يتميّز بعضها عن البعض الآخر، فيلحق الوجود تبعاً لتمييز موضوعه تميّزاً بهذا الاعتبار.

فالمصنّف لم يكن غافلاً عمّا أثبتّه سابقاً من أصالة الوجود، ولذا قال: «تخصّصاً بالماهيات المنبعثة عنه، المحدّدة له»^(١)، أي: إنّ الماهيات منبعثة عن الوجود في الخارج وتابعة له في نفس الأمر، وعلى الرغم من ذلك فهو يعتقد بأنّ للوجود تخصّصاً وتميّزاً بالماهيات في عالم الإثبات؛ ولذا قال: (المحدّدة له) أي: بحسب عالم الإثبات.

فالماهيات من الناحية الثبوتية منبعثة عن الوجود ومتميّزة ومتكثّرة به، ولكنّها من الناحية الإثباتية محدّدة له، فيتخصّص الوجود بها من هذه الناحية.

وقال أيضاً: «تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة... وثالثها: تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات، وعرضه لها، فيختلف باختلافها بالعرض. وعرض الوجود للماهية وثبوتها ليس من قبيل العرض المقولي، الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله، فإنّ حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به؛ لأنّ ذلك هو مقتضى أصالته واعتباريّتها، وإنّما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعاً، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل، وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية»^(٢) فتخصّص الوجود بالماهيات أمرٌ إثباتيٌّ؛ لمكان أنس العقل بالماهيات المتخالفة، فتجعل موضوعاً في الذهن، والوجود محمولاً عليها ومتخصّصاً بها.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٠.

(٢) بداية الحكمة: ص ٢٢.

وقال الشيخ جوادى آملى: «التخصّص الماهويّ وإن لم يكن بلحاظ نفس الوجود أو مراتبه وشؤونه، وإنّما هو يُسند إلى الوجود باعتبار الماهيّات، ولكن من جهة كون الماهيّات نفسها منبعثة عن الوجود وظاهرة به، يكون هذا النحو من التمايز أيضاً منسوباً إلى الوجود في الخارج ومقام الثبوت.

وبناءً على هذا، فإنّ هذا النحو من التخصّص يُسند إلى الوجود عن طريق الماهيّة في مقام الإثبات وباعتبار الذهن فحسب، بمعنى: أنّ الماهيّات ليست إلّا دليلاً وطريقاً إلى هذا النحو من التخصّصات الوجوديّة، وإلّا فإنّ الماهيّات أيضاً تكتسب هذا النحو من التميّز والتخصّص من الوجود»^(١)، أي: تكتسبه من الوجود بحسب مقام الثبوت، وإن كان الأمر بالعكس في مقام الإثبات. ولهذا نجد: أنّ الشيخ مصباح اليزدي في نهاية إشكاله يستدرك بالقول: «اللهمّ إلّا أن يراد تخصّص مفهوم الوجود بإضافته إلى الماهيّات»^(٢).

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «أنّ بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً»، يوجد بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً في خصوص كثرة الوجود الطوليّة، وأمّا الكثرة العرضيّة فهي وإن كانت أيضاً مشكّكة، إلّا أنّ آحادها ليست متّصفّة بالإطلاق والتقييد المذكورين.

والمراد من التقييد هنا هو التقييد بالعدم. ولما كان الإطلاق مقابلاً للتقييد مقابلة العدم للملكة، فهو عبارة عن عدم التقييد بالعدم.

• قوله قدّس سرّه: «بقياس بعضها إلى بعض»، ليس المراد من القياس

(١) الرحيق المختوم، الشيخ جوادى آملى، دار الإسرائ، قم، ترجمة عن النسخة الفارسيّة: ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة: ص ٤١، التعليقة رقم (٢٥).

معناه الحقيقي الذي يقوم باعتبار القائس، بل المراد هو النسبة الثابتة في نفس الأمر، سواء كان هناك قائس أم لا، والقياس هو في نسبة بعضها إلى بعض وإن لم يكن هناك قائس.

• قوله قدّس سرّه: «لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك»، من قبيل الاختلاف بالتقدّم والتأخّر، والغنى والفقر.

• قوله قدّس سرّه: «إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفةً وشديدةً، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة»، المراد من الضرورة: أن وجود النسبة بين المرتبتين بديهية.

• قوله قدّس سرّه: «المرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان»، جاء المصنّف بـ(كاف التشبيه) للدلالة على أن هذه العبارة من ضيق التعبير، وأنه لا يوجد تأليف حقيقة، كما سيصرّح بذلك في الفرع اللاحق. وذلك لأنّ العدم بطلان محض، والوجود بسيط أصيل، ولا معنى للتركّب والتأليف من أصيل وباطل.

• قوله قدّس سرّه: «من غير أن تكون محدودةً إلّا بأنّها لا حدّ لها»، الغرض من الاستثناء (إلّا بأنّها لا حدّ لها) التأكيد على المستثنى منه، وليس هو استثناءً حقيقياً. وهكذا في قوله قدّس سرّه: «ليس لها من الفعلية أن لا فعلية لها».

والمراد منه: أن الحدّ في معنى السلب؛ فيكون نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الإيجاب، فيؤول إلى محوضة الوجود، وهو الصرافة.

وإنّما دلّ الاستثناء في مثله على التأكيد من جهة أن الأصل في الاستثناء الاتّصال، أي: كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه؛ فذكر أداته قبل ذكر ما بعدها يوهم إخراج شيءٍ ممّا قبلها، فإذا وليها شيء لم يكن ليدخل في المستثنى منه، أشعر بأنّه لم يجد المتكلّم ما يستثنيه، فاضطرّ إلى ذكر ما ليس داخلاً في المستثنى منه، كقول النابغة الذبياني:

ولا عيبَ فيهم غيرَ أنَّ سيوفهم بهنَّ فلولَّ من قراع الكتاب
 • قوله قدس سره: «وهكذا حتَّى تنتهي إلى مرتبة من الكمال والفعليَّة»،
 بمعنى: أنَّ مراتب الوجود في حالة التنازل تنتهي بهذه المرتبة التي ليس لها من
 الفعليَّة إلَّا فعليَّة أن لا فعليَّة لها.

• قوله قدس سره: «أنَّ المرتبة كلَّما عرجت وازدادت قرباً»، المراد من
 العروج هو التَّنَزُّل بنحو التجلِّي لا بنحو التجافي، والفرق بين التَّنَزُّل والتجافي:
 أنَّ التجافي هو ترك المكان والانتقال إلى مكانٍ آخر. مثلاً: إذا نظرنا إلى العلوِّ
 والسفل على نحوٍ مكانيٍّ، فهذا الكتاب يوجد في مكانٍ عالٍ الآن، عندما
 يأخذه أحدهم ويضعه في مكانٍ دانيٍ يقال فيه: إنَّه كان عالياً وصار الآن
 سافلاً. كذلك الحال في ترتيب وضع اليدين إحداهما فوق الأخرى، حيث
 تصير إحداهما فوق نسبةً إلى الأخرى التي تصير في السفلى.

ومن خصائص العلوِّ والسفل المكانيَّين: أنَّ النزول فيهما يكون بنحو
 التجافي، بحيث إذا كان الشيء في الأعلى فهو غير موجودٍ في الأسفل، وإذا
 كان في الأسفل فهو غير موجودٍ في الأعلى، وعلى هذا جرت الآية في قوله
 تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦) أي: ترتفع جنوبهم
 عن الفراش بنحوٍ عندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع، بل تتجافي
 عنه وتتباعد. هذا النوع من العلوِّ والسفل هو الذي يُطلق على الإنزال فيه
 «الإنزال على نحو التجافي» بحيث إذا كان الشيء في مكانٍ، لا يكون في مكانٍ
 آخر.

أمَّا التجافي فهو النزول والتَّنَزُّل من الأعلى إلى الأسفل - بحيث لا تفقد
 المرتبة العالية كما لها عند إفاضته وإنزاله إلى المرتبة التي تليها في النور والكمال؛
 كما في قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ (الأعراف: ١٤٣) - الذي من
 خصوصيَّاته: أنَّ الشيء إذا تنزَّل لا يفقد وجوده في العلوِّ ولا يفقد مرتبته

الحضورية فيه، بعكس التنزّل على نحو التجافي، حيث يفقد الشيء مرتبته العالية، بحيث إذا صار أسفل فهو ليس عالياً، وإذا صار فوق فهو ليس تحت وهكذا.

ويمكن تقريب هذا الضرب من الإنزال بمثالٍ من النشاط العلمي للإنسان، فإذا كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثمّ عمد إلى كتابتها على الورق، فإنّ هذه الفكرة تنزّلت من مرتبة العقل وصارت في مرتبة الورق، وبعبارة أخرى: تنزّلت من الوجود الذهنيّ إلى الوجود الكتبي. ومن الواضح: أنّ الوجود الأوّل مرتبةً من الوجود، والثاني مرتبةً أخرى منه. لكنّ الفكرة عندما نزلت من الذهن على الورق لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ماتزال تحافظ على وجودها في الذهن، غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبة أخرى من مراتب الوجود، دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

فللفكرة في مرتبتها الوجودية الجديدة أحكامها الخاصة بها، وهي في الذهن موجودٌ مجردٌ غير قابلٍ للنقل والسرقة مثلاً، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادّة، فهي قابلةٌ للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي، لأنّ المضمون واحد، فما هو موجودٌ في الذهن وما هو على الورق شيءٌ واحد، بيد أنّهما يختلفان في المرتبة الوجودية، فللفكرة في الذهن درجةٌ وجوديةٌ مجردةٌ عن المادّة، أمّا على الورق فهي في درجةٍ وجوديةٍ أخرى.

ومّا تقدّم يتّضح: أنّ الإنسان حينما يتكامل ويرتقي في مراقي الكمال في قوس الصعود من هذا العالم إلى العوالم الأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ...﴾ (فاطر: ١٠) فليس معنى أنّ الإنسان إذا صعد مرتبةً وجوديةً، فقد مرتبته السابقة، بل يكون صعوده وتكامله بنحو التجلّي. فبالتكامل تضاف إليه مرتبةٌ جديدةٌ أعلى وأكمل وأشرف، من دون أن يفقد مرتبته السابقة التي كان

عليها. فمثلاً: عندما يتجرد تجرداً مثاليّاً، لا يفقد ما كان عليه من المرتبة الحسيّة الماديّة، وكذا عندما يتجرد تجرداً تامّاً عقليّاً، لا يفقد مرتبته المثالية التي كان عليها، فهو في تكامله يرتقي في مراقي الكمال، من دون أن يفقد مراتبه الوجوديّة السابقة. فتكامل الإنسان أيضاً في قوس الصعود بنحو التجلّي، لا التجافي، كما أنّه كان كذلك في قوس النزول، فنزوله أيضاً كان بنحو التجلّي كما بيّنا.

ومن ذلك أيضاً يتّضح المعنى المراد من كون الحركة الجوهريّة التكامليّة في الوجودات الماديّة، لبساً بعد لبس، لا خلعاً ولبساً، أي: بنحو التجلّي لا التجافي.

وقد تعرّض السيّد الطباطبائي لهذا المعنى في تفسيره في ذيل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) حيث أوضح حقيقة المراد من التنزّل بنحو التجلّي، في قبال ما يكون بنحو التجافي، وفسر المراد من الآية المباركة في ضوء التمييز بين هذين النحويّن من التنزّل، وبيّن: أنّ التنزّل في الآية بالنحو الأوّل، لا الثاني^(١).

ولاستيضاح الفرق بين التنزّل بنحو التجلّي والتنزّل بنحو التجافي نقول: إنّ النزول والتنزّل يستدعي بطبيعته علوّاً وسفلاً، ورفعةً وانخفاضاً، وهذا ما يمكن تحقّقه بالنحويّن التاليين:

١. أن يكون العلوّ والسفّل علوّاً وسفلاً مكانيّاً، كأن يكون زيد - مثلاً - على سطح الدار، ثمّ ينزل إلى الأرض، فيقال: إنّّه كان عالياً ثمّ نزل فصار في الأسفل، وكان في مكانٍ مرتفعٍ ثمّ انتقل إلى مكانٍ آخر أسفل منه، وخلا منه المكان السابق بعد الانتقال، ومن خصائص العلوّ والسفّل المكانيّين: أنّ النزول فيهما يكون بنحو التجافي، بحيث إذا كان الشيء في الأعلى فهو غير موجودٍ في الأسفل، وإذا انتقل إلى المكان الأسفل فهو غير موجودٍ في الأعلى، ومن هذا

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢ ص ١٤٣.

النحو قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦) أي: عندما ينهضون لا تبقى أجسامهم وجنوبهم في مضاجعهم ومواضع نومهم، بل تتجافى عنها وتتباعد.

٢. أن يكون العلوّ والسفل علوّاً وسفلاً معنويّاً وجوديّاً، كما لو كانت لدى شخص فكرة في ذهنه، ثم أنزلها وكتبها على الورق، فإنّ هذه الفكرة قد تنزّلت من الوجود الذهنيّ والمرتبة العقليّة، وصارت على الورق في مرتبة الوجود الكتبيّ، وهما مرتبتان من الوجود، يختلفان في الأحكام واللوازم. ومن خصائص هذا النحو من العلوّ والسفل الوجوديّين: أنّ النزول والتنزّل فيهما يكون بنحو التجلّي، أي: لا تفقد المرتبة الوجوديّة العالية الكمال الذي تنزّلت منه إلى المرتبة الدانية، فالفكرة في المثال عندما نزلت من الذهن على الورق، لم يفقد الشخص علمه بها، بل هي لازالت موجودة في مرتبتها العقليّة والوجود الذهنيّ، فهي قد ظهرت في مرتبة نازلة من مراتب الوجود، دون أن تفقد وجودها في مرتبتها السابقة.

وهذا المعنى من النزول والتنزّل - الذي يكون بنحو التجلّي لا التجافي - هو المقصود في جملة من الآيات القرآنيّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبْرُكَةٍ﴾ (الدخان: ٣) وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١) ففي الآيتين الأخيرتين مثلاً، عندما نزل القرآن الكريم على قلب النبيّ لم يُفقد من مرتبته الوجوديّة التي نزل أو أنزل منها، وكذا آية الخزائن، فإنّ تنزّل الأشياء من الخزائن الإلهيّة بنحو التجلّي لا يُنقصها شيئاً، فلا تنقص وتنفذ خزائنه تبارك وتعالى، بل «لا تزيده كثرة العطاء إلّا جوداً وكرماً»، كما ورد في الأدعية المأثورة.

وكذا الحال بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا﴾ (القدر: ٤)

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ (الحديد: ٢٥) وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (الزمر: ٦) وقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧) ونحو ذلك من الآيات القرآنية المباركة، وكذا الروايات الشريفة التي بهذا المضمون، فإنَّ النزول والتنزل والتمثل ونحو ذلك مما ورد فيها، يراد منه ما يكون بنحو التجلي، فما ينزل من المراتب الوجودية العالية إلى المراتب الأخرى من الكمالات والأنوار والحقائق الوجودية، لا يتجافى ولا يُفقد من تلك المرتبة التي نزل منها، فللفياض جميع الكمالات والشؤون، من دون أن يفقد أي شيء مما أنزله وأفاضه على خلقه، ولا رجوع خلقه إليه يزيده شيئاً، فله في ذاته المقدسة كل شأنٍ وكمالٍ أنزله، بنحو أعلى وأشرف.

ومن هذا البيان يتضح معنى من معاني قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤) أي: ليس للممكنات والمخلوقات شأنٌ من الشؤون وكمالٌ من الكمالات إلا وله تعالى معها ذلك الشأن والكمال، فهو شأنٌ كل ذي شأن، وكمالٌ كل ذي كمال، وهذا ما أشار له الحكيم السبزواري في تعليقه بقوله: «للفياض الحقيقي شأنٌ ليس للشؤون فيه شأن، وليس للشؤون شأنٌ إلا وله معها شأن»^(١).

- قوله قدس سره: «تبيين من جميع ما مر: أن للمراتب المترتبة من الوجود»، أي: تبيين من إثبات تشكيك الوجود وما تفرع عليه من الفرعين الأول والثاني.
- قوله قدس سره: «وظاهر أن هذه الحدود الملازمة للسلوب والاعدام والفقدانات»، المراد من الحدود هي التقييدات بالأعدام.
- قوله قدس سره: «وعدم دخولها المؤدي إلى الصرافة»، أي: عدم دخول هذه السلوب في المرتبة التي لا حد لها وهي المرتبة المطلقة؛ لذا تكون هذه المرتبة صرفة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٦٤، الحاشية رقم (٢).

ولا يخفى: أن قول المصنّف: (المؤدّي إلى الصرافة) يدلّ على أن الصرف إذا وصف به الوجود يراد به الخالص من شوب العدم، ويساوق عدم التناهي واللا محدودية. أمّا إذا وقع الصرف وصفاً للماهية، فيُراد به الماهية مجرّدة عمّا عداها. قال قدّس سرّه في مبحث الوجود الذهنيّ من بداية الحكمة: «الصرف من كلّ حقيقة: هو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام؛ كالبياض المتصوّر بحذف جميع الشوائب الأجنبية».

• قوله قدّس سرّه: «نوع من البساطة والتركيب في الوجود»، هذا الترتيب في الجملة مع ما قبله، من قبيل اللَّف والنشر المشوّشين، ولا يخفى: أن المراد من التركيب من الوجود والعدم هو نوعٌ من التركيب، ويعبر عنه بالمحدودية وعدمها. ويستلزم هذا النوع من البساطة والتركيب نوعاً آخر من البساطة والتركيب، وهو التركيب من الماهية والوجود وعدمه؛ فإنّ الماهية عندهم حدٌّ للوجود، وعليه فالوجودات المحدودة مركّبة من ماهية ووجود، وأمّا الوجود الصرف الذي لا حدّ له فلا ماهية له.

ولا يخفى: أن كلا التركيبين اعتباريّان، فإنّ العدم لا شيء له، والماهية اعتباريّة لا حقيقة لها.

• قوله قدّس سرّه: «زادت حدودها، وضاق وجودها»، المراد بالسعة والضيق هو اشتغال المرتبة على كمالٍ أكثر أو أقلّ.

• قوله قدّس سرّه: «وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقة مشكّكة»، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بوحدة الوجود أو بتباين الوجودات. فإنّه على الأوّل لا يكون للوجود حاشيتان. وأمّا على الثاني فهو وإن كان له حاشيتان - حيث إنّ المشاء أيضاً قائلٌ بوجود الواجب ووجود الهيولى - إلّا أنّه ليس من حيث الشدة والضعف.

ثم لا يخفى عليك: أن القول بالتشكيك إنّما يقتضي ذلك بعد ثبوت وجود

الواجب والهيولى بأدلتها.

بعبارة أخرى: وقوف المراتب الوجودية على مرتبة مطلقة لا مرتبة فوقها، وذلك بملاحظة وجود العلوية والمعلوية وبطلان التسلسل في العلل والمعاليل على ما ثبت في محله، وإلا فالتشكيك في ذاته لا يقتضي أزيد من الكثرة في الوحدة، سواء كانت الكثرة طولية أم عرضية، وسواء كانت الكثرة الطولية متناهية أم غير متناهية من الطرفين أو من طرف واحد.

ويمكن أن نثبت وقوف سلسلة المراتب التصاعدية على مرتبة تامة، بل وجود مرتبة لا يتصور ما هو أتم منها، من دون الاستعانة ببطلان التسلسل؛ بتقريب: أن كل وجود ناقص فهو فقير في ذاته متعلق بغيره - كما سيأتي بيانه في مرحلة العلة والمعلول - وعليه لا بد أن تنتهي هذه المراتب الوجودية إلى مرتبة لا يمكن أن يتصور أتم منها، وإلا يلزم أن المراتب الناقصة من الوجود غير متعلقة بغيرها، وهو خلف كونها عين التعلق والربط بالغير.

وبهذا تنتهي إلى أن المراتب الوجودية لا بد أن تنتهي صعوداً في سلسلة العلل الوجودية، إلى مرتبة صرفة لا يمكن أن يتصور فوقها مرتبة، إذ لو كان فوقها مرتبة أو أمكن أن يكون فوقها ذلك، لكانت ناقصة، وهو خلف كونها تامة، بل فوق التمام، وهذا ما ذكره العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة بقوله: «و غاية كمالها ما لا أتم منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يتصور ما هو أتم منه، إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه»^(١).

• قوله قدس سره: «إن للوجود بما لحقيقته من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقته العينية البسيطة»، بين المصنّف القسم الأول من تخصّص الوجود بأنّه تخصّص للوجود في الأعيان المقابل للماهيات والعدم، أي: تخصّص حقيقة

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٣٩.

الوجود لا بشرط، الشاملة لجميع مراتب الوجود بما لها من السعة والانبساط. لكنّه قدّس سرّه أنكر ذلك، وردّه في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك - إلى أن يقول - وهكذا تنتهي [أي: مراتب الوجود المشكّكة] من جهة الفوق إلى مرتبة مطلقة غير محدودة أصلاً. وإن شئت قلت: إنّها ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها، وهي نفس الحقيقة الصرفة، غير أنّها مأخوذة بشرط لا، فإنّها إحدى المراتب، ولو كانت مأخوذة لا بشرط جامعة سائر المراتب، ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب»^(١) فالمرتبة التامة للوجود وهي حقيقة واجب الوجود التي ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها، هي التي تخصّص بنفس ذاتها، وليس المراد من حقيقة الوجود: التي تكون لا بشرط، والتي أثبتنا أصالتها واعتباريّة الماهيّة.

• قوله قدّس سرّه: «وتخصّصاً بالماهيات المنبعثة عنه»، إن قلت: الماهيّة أمرٌ اعتباريٌّ لا شأن لها إلّا بالوجود فكيف يتخصّص الوجود بالماهيات؟
فالجواب تقدّم في الفصل الثاني: أنّ الوجود ليس حيثيّة تقيديّة فيما يُحمّل على الماهيات، بل أحكام الماهيات تُحمّل عليها من دون واسطة في العروض، بحيث لو جاز تقرّر الماهيات مجرّدة عن كافّة الوجودات لحمل عليها أحكامها، واختلاف الماهيات بهذه الأحكام، فالماهيات مختلفة، ممتازة كلّ منها عن الآخر بذاتها، والوجودات ممتازة بعرض اختلاف الماهيات. نعم، الوجود واسطة في عروض الوجود للماهيات، لا في حمل أحكامها عليها كما تقدّم.

• قوله قدّس سرّه: «أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأوّلين ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمرٌ يعرضه بعرض الماهيات»، تقدّم: أنّ للوجود تخصّصاً على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٥، الحاشية رقم (٢).

ثلاثة أقسام، وهي:

١. التميز والتخصّص الناشئ من نفس حقيقة الوجود، ويلازمه الكثرة الوجودية إلى ما يتخصّص بنفس حقيقته وما ليس كذلك.
٢. التميز والتخصّص الناشئ من مراتب الوجود المشكّكة، ويلازمه الكثرة الوجودية إلى المراتب المتفاوتة.
- وكل واحد من هذين القسمين للتخصّص وما يلازمهما من الكثرة، عين حقيقة الوجود، بمعنى أنّها غير خارجة منه.
٣. التميز والتخصّص الناشئ من الماهيات، ويلازمه كثرة وجودية تبعاً لكثرة الماهيات وتخالف ذواتها.

لكن يمكن أن يرد على هذا التقسيم لتخصّص الوجود: بأنّ التخصّص والتمييز في القسمين الأول والثاني ذاتي للوجود، بمعنى: أنّ التخصّص والتمييز ناشئ من ذات الوجود، وأمّا التخصّص والتمييز في القسم الثالث فهو في الحقيقة من أحكام الماهيات، ويوصف به الوجود ثانياً وبالعرض وبالمجاز العقلي، وذلك لأنّ التخالف والتمييز الماهوي بحسب عالم الإثبات إنّما يحصل للماهيات لحكايتها عن محكيّاتها النفس الأمرية، وحيث إنّ الماهيات متخالفة الذوات بحسب الواقع ونفس الأمر، فهي كذلك في عالم الذهن والإثبات، متخالفة ومتمايز بعضها عن بعض، وهذا تمايز إثباتي لذات الماهيات، ويُنسب إلى الوجود باعتبار اتّحاده مع موضوعه في الحمل، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، فيُحكم على الوجود بهذا النحو من التميز والتخصّص ثانياً وبالعرض وبالمجاز العقلي. ولذا قال العلامة الطباطبائي: «ومن المعلوم: أنّ التخصّص بأحد الوجهين الأولين ممّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمرٌ يعرضه بعرض الماهيات»^(١).

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٠.

ومن هنا يتّضح: أن التخصّص في الأوّل والثاني حقيقيّ وذاتيّ للوجود،
وأما في القسم الأخير فالتخصّص عرضيّ مجازيّ.

وهذا ما أشار إليه الشيخ جواديّ الآملي في شرحه للأسفار بقوله: «التنظيم
الصناعيّ للتقسيم هكذا: الكثرة والتخصّص إمّا بالذات أو بالعرض، وإذا كان
بالذات فإمّا بنفس ذات الحقيقة، أو بمرتبة من مراتب تلك الحقيقة»^(١).

وجوابه: أن هذا الإشكال يرد على القول المشهور، وهو أصالة الوجود
واعتباريّة الماهيّة، وأنّ الماهيّات أمورٌ عدميّةٌ تمثّل حدّ الوجود ومنتهاه.

أمّا على مبنا المتقدّم، فلا يرد هذا الإشكال لأنّه بناءً على ما اخترناه في
تفسير المراد من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة - من العينيّة بين الوجود
وماهيّة في الواقع الخارجيّ والتحقّق العينيّ، وتبعيّة الماهيّة للوجود في الواقع
النفس الأمريّ - فالماهيّة مجعولةٌ في الخارج بنفس جعل الوجود، لأنّها شاكلة
الوجود ونحوه الخاصّ في الثبوت الخارجيّ، ونحو الوجود الخاصّ ليس شيئاً
وراء نفس الوجود.

ولكنّها - على الرغم من ذلك - بحسب التحليل النفس الأمريّ تكون
تابعةً في جعلها إلى جعل أصل الوجود في الأعيان، فتكون الماهيّة الموجودة
تابعةً في نفس الأمر إلى جعل أصل الوجود الخاصّ للشيء الخارجيّ، والوجود
حيثيّة تقيديّة بالنسبة إليه.

أي: لا يوجد لدينا في الخارج العينيّ إلاّ الوجودات الخاصّة والمتميّزة عن
غيرها، وتلك الخصوصية عين ذاتها، وبهذه الخصوصية يتميّز كلّ وجودٍ عن
الوجود الآخر، أمّا بحسب التحليل النفس الأمريّ فيُطلق على ما به الخصوصية
والامتياز اصطلاح الماهيّات، وعلى ما به الاشتراك لفظ الوجود.

(١) رحيق مختوم، القسم الأوّل من الجزء الأوّل: ص ٣٦١.

فالمراد من الماهية في المقام: الماهية الموجودة، أي: الماهية بالمعنى الخاص، أي: كل ما هو غير الوجود من المفاهيم. وعلى هذا الأساس يتّضح: أنّ ما يختصّ ويتميّز به واجب الوجود من الوجوب والغنى بالذات واللا تناهي ونحو ذلك، يُمثّل ماهيته بمعناها الخاص، وهكذا هو حال سائر الممكنات بمراتبها المختلفة طولاً وعرضاً.

فعلى أساس هذه الرؤية في أصالة الوجود والماهية، لا يوجد تخصّص ولا تميّز للوجود إلّا بالماهيات، ومن ثمّ يرجع هذا التخصّص والتميّز ثبوتاً إلى ذات الوجود في الخارج؛ وذلك للعينية بين الوجود والماهية، فينتج: أنّ التخصّص والتميّز ذاتيّ للوجود على كلّ حال، ولا معنى للتقسيم الذي ذكره المصنّف قدّس سرّه.

خلاصة ما تقدّم

- النزاع بين كون حقيقة الوجود واحدةً مشكّكةً، هو نزاعٌ بين القائلين بأصالة الوجود أنفسهم.
- مسألة التشكيك في الوجود من أهمّ مسائل الحكمة المتعالية، فتعدّ الركن الثاني في مدرسة الحكمة المتعالية بعد مسألة «أصالة الوجود».
- البحث في هذا الفصل من الأبحاث التي ترتبط بالواقع الخارجي محضاً.
- المراد من التشكيك في المقام هو التشكيك الخاصّي، وهو: التشكيك الذي تكون فيه جهة الكثرة والاختلاف عين الوحدة والاشتراك.
- موضوع التشكيك المبحوث عنه في المقام هو المصداق الخارجي.
- الأقوال في المسألة:
- القول الأوّل: حقيقة الوجود واحدة مشكّكة، والتشكيك شامل للكثرة

الطولية والعرضية.

القول الثاني: عدم التشكيك في حقيقة الوجود، وهذا هو القول المنسوب إلى المدرسة المشائية.

• الأمور المترتبة على القول بالتشكيك في حقيقة الوجود:

الأمر الأول: التمايز بين مراتب الوجود بنفس ذاته البسيطة.

الأمر الثاني: بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً، والإطلاق بين مراتب الوجود هو إطلاق نسبي. أمّا مرتبة الحقيقة المطلقة وهي الواجب تعالى، فإطلاقها ليس نسبياً، بل إطلاقها مطلق؛ فإن الواجب سبحانه وتعالى لا حدّ له. والسبب في كون إطلاق مرتبة الواجب ليس إطلاقاً نسبياً بخلاف بقية مراتب الوجود هو بطلان التسلسل، هذا في التسلسل الصعودي.

أمّا إذا نزلنا إلى الأسفل في مراتب الوجود، فنصل إلى مرتبة من الوجود تكون مقيّدة؛ وتقيدها أيضاً ليس نسبياً، بل تقيدها يكون مطلقاً لأنّه لا يوجد دون هذه المرتبة إلّا العدم.

الأمر الثالث: للمراتب المترتبة من الوجود حدودٌ غير أعلى المراتب، أي: إنّ جميع مراتب الوجود لها ماهيةٌ إلّا أعلى المراتب، وهو الواجب سبحانه وتعالى؛ لأنّه ليس محدوداً بحدّ.

الأمر الرابع: المرتبة الوجودية كلّما تنزّلت وابتعدت عن المبدأ، قلّت كمالاتها وكثرت نقائصها وسُلوها. والمرتبة الأدنى يمكن أن يُسلب منها كلّ ما في هذا العالم، ولكن كلّما عرجنا إلى الأعلى، اشتدّت الكمالات وكثرت.

الأمر الخامس: للوجود حاشيتان من الشدّة والضعف، فمن جهة حاشية الشدّة فهي لا متناهية في الشدّة وهي أعلى المراتب، ومن جهة حاشية الضعف فهي لا متناهية في الضعف.

الأمر السادس: للوجود ثلاثة أقسام من التخصّص:

القسم الأول: تخصّص الوجود نفس حقيقته.

القسم الثاني: التخصّص بالمراتب، فإنّ كلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود
الإمكاني تتخصّص وتميّز عن غيرها بحدود مرتبتها، التي تختلف عن المراتب
الوجوديّة الأخرى.

القسم الثالث: التميّز والتخصّص الناشئ من الماهيّات، من قبيل الاختلاف
بين وجود البقر ووجود الإنسان، وهذا القسم من التخصّص للوجود إنّما هو
بحسب التحليل الذهنيّ وعالم الإثبات.

بحوث تفصيلية

١. أدلة أخرى على أن حقيقة الوجود واحدة مشكّكة

هنالك أدلة متعددة لإثبات أن حقيقة الوجود واحدة مشكّكة، ونقتصر في المقام على ذكر واحدٍ منها، وهو ما تعرّض له المصنّف في بداية الحكمة. وهذا الدليل يتوقّف على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: في كيفية انتزاع المفهوم الواحد من مصاديقه المتعدّدة. ولكي يصحّ حمل مفهومٍ معيّنٍ على مصداقٍ معيّنٍ، نحتاج إلى مناطٍ وملاكٍ، وإلاّ أمكن حمل كلّ مفهومٍ على كلّ مصداقٍ، فيصحّ حمل الحجر على الإنسان، والإنسان على الشجر، وهكذا. «ومن الواضح أن مثل هذا الحمل محال. وعلى هذا لا بدّ من مناطٍ وملاكٍ لصدق أيّ مفهومٍ على أيّ مصداق. بعبارة أخرى: ما هو الشرط الذي يجب توفّره في المصداق لكي يصدق عليه ذلك المفهوم؟^(١).

على هذا الأساس لو كان عندنا مصداقان مثلاً في الواقع الخارجيّ، هما (أ) و(ب) فلو صحّ انتزاع مفهومٍ واحدٍ من هذين المصداقين، فلهذا المفهوم صورٌ متعدّدة:

الصورة الأولى: أن يؤخذ في المفهوم خصوصيّة المصداق (أ) فلا ينطبق على المصداق (ب).

الصورة الثانية: أن يؤخذ في المفهوم خصوصيّة المصداق (ب) فلا ينطبق على المصداق (أ).

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ١٨٨.

والسبب في ذلك: أنَّ المصادقين متباينان بتمام الذات، ولا توجد بينهما جهة اشتراك أصلاً.

الصورة الثالثة: أن يؤخذ في المفهوم الخصوصيةَّان معاً. ومن الواضح أنَّه لا ينطبق لا على (أ) ولا على (ب)، لأنَّ المفروض: أنَّ المصادق (أ) لا يوجد فيه شيءٌ غير هذه الخصوصيةِّ، وكذلك المصادق (ب).

الصورة الرابعة: أن يُنتزع المفهوم من الخصوصيةِّ المشتركة بينهما. وهذا وإن كان معقولاً، إلَّا أنَّه خلاف الفرض، لأنَّ المفروض: أنَّ المصاديق لا توجد بينهما جهة اشتراك أصلاً.

وبهذا يتَّضح: أنَّ مفهوم الوجود العامَّ البديهي لا يمكن انتزاعه من مصاديق متباينة بتمام الذات من حيث هي كذلك. إذن لابدَّ من وجود حيثية مشتركة جامعة بين هذه المصاديق تكون هي الملاك لانتزاع هذا المفهوم الواحد، وإلَّا لزم انتزاع المفهوم من دون ملاك، ولازمه جواز انتزاع أيِّ مفهوم من أيِّ مصاديق، وهو واضح البطلان.

فالْحاصل ممَّا تقدَّم: أنَّ هناك شيئاً خارجياً عينيّاً هو ما به الاشتراك بين الوجودات العينية، وهذه هي جهة الوحدة التي ترجع إليها جميع تلك الكثرات. المقدمة الثانية: أنَّ الوجود العينيَّ بسيط وله حيثية عينية واحدة. ولا يمكن اعتباره مركباً من حيثيتين متميزتين، كما تقدَّم. وبهذا يتَّضح: أنَّ هذه الحقيقة الواحدة ليست شخصية لا توجد فيها أيُّ كثرة وتعدّد، وإنَّما هي مشكّكة لها مراتب متعدّدة ومتخالفة، فهذا ما يمكن إثباته من خلال ما نجده من الكمالات الحقيقية المختلفة، كالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، والقوّة والفعل، والغنى والفقر، والكمال والنقص، وغيرها. وسيأتي إثبات هذه الأمور في مواضعها، وتكون حيثية امتياز الموجودات العينية عين حيثية وحدتها واشتراكها. فتحصل: أنَّ متن الخارج هو حقيقة واحدة ولكنّها مشكّكة لها مراتب

متعددة، أما حقيقة هذه المراتب وعددها وأتمها متناهية أم لا، وأتمها طولية أو عرضية، ومسائل أخرى، فهذا ما سيأتي الحديث عنه في الأبحاث اللاحقة، خصوصاً في مرحلة العلة والمعلول والإلهيات بالمعنى الأخص.

يقول الشهيد المطهري في هذا المجال: «النظرية الرابعة: وهي للعرفاء أيضاً، ولعلها تشترك مع سابقتها من جهة أنهم يقولون: إن الوجود حقيقة واحدة، ولكنها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة. وهذا يعني: أن الوجود واحد ذو مراتب، وليس الوجود أموراً متباينة كما يقول المشاؤون، كما أنه ليس واحداً محضاً لكي لا يقبل المراتب كما هي النظرية السابقة، بل هو حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، وكل مرتبة ليست مباينة لنفس الحقيقة، وإنما هي عين تلك الحقيقة وليست شيئاً آخر، لأن القول بالمراتب لا ينسجم مع التباين، بل إن القول بالمراتب لا يصح إلا مع الوحدة السنخية، فإذا ما قلنا بالتباين، فإن هذا يعني نفي المراتب، لأنه لا يصح أن يكون شيان متباينين وبنفس الوقت يعبران عن مرتبتين لحقيقة واحدة»^(١).

ثم ذكر: أن النظرية الصحيحة هي نظرية الفلاسفة التي تقول: «الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب؛ فمرتبة غنية ومرتبة فقيرة، أو بعبارة أخرى: مرتبة شديدة ومرتبة ضعيفة، وفيما بين الشديدة والضعيفة توجد مراتب كثيرة ترتبط شدتها وضعفها تبعاً لقربها وبعدها عن عين الوجود، وهو الحق تعالى، فكلما كانت المرتبة بعيدة عنه، كانت أكثر ضعفاً، وكلما اقتربت منه ازدادت شدة. على أية حال فهذه هي النظرية المقبولة لدى الفلاسفة حول وحدة الوجود»^(٢).

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ١٧٥.

(٢) المصدر السابق.

وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته بقوله:

الفهلويون الوجودُ عندهم حقيقة ذات تشككٍ تعم
مراتباً غنى وفقرًا تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف
لأن معنى واحداً لا يتزعزع مما لها توحد ما لم يقع^(١)

٢. التباين بين الوجودات عند حكماء المشاء

اشتهر على الألسن: أن المشائين يذهبون إلى التباين التام، في قبال التشكيك الخاصي الذي ينسبونه إلى مدرسة الحكمة المتعالية في العصر الإسلامي. وعند إجراء مسح ميداني للكلمات الشيخ، والتدبر في كلمات الأعلام السابقين على المدرسة الصدرائية، يتضح: أن مراده من التباين بين الوجودات الأصيلة في الأعيان، ليس التباين التام والمخالفة من جميع الجهات، بل مراده من ذلك: التخالف والمغايرة والتفاوت في الشدة والضعف، وهذا هو التشكيك الخاصي المنسوب في الكلمات إلى الحكمة المتعالية، في قبال التباين التام المنسوب إلى حكماء المشاء.

قال الشيخ في المباحثات: «إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل إن كان اختلافاً فبالتأكد والضعف، وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما فيها من الوجود غير مختلف بالنوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده»^(٢).

وقال الشيخ جوادي آملي في المقام: «العبارات التي تنقل عن هذا الكتاب [المباحثات] في الموارد المختلفة، تؤكد هذا المدعى، وهو: أن عموم المباني التي

(١) شرح غرر الفرائد: ص ٥.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة: ص ١١٩، القسم الأول من الجزء الثاني.

تُطرح فيه تقريباً، نُظِّمت على أساس التشكيك في الوجود»^(١).

وينقل صدر المتألهين عن الشيخ، بأن: «المحمولات الخاصّة المتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد، بإزاء الماهيّات المتّحدة مع كلّ مرتبة من الوجود، وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هويّاتها المتوافقة في سنخ الموجوديّة، وعلى ما قرّرناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المتزعة عن نفس ذواتها بذواتها، وهي التي بإزاء الماهيّات المتخالفة المتزعة عن نفس الوجودات...»^(٢). وهذا يؤكّد أن المشائين يعتقدون بالتشكيك الخاصّي بين الوجودات، وأن الاختلاف بينها بنحو التفاوت الرتبي لا التباين النوعي، وإذا كان هناك تباين بين الأشياء فإنّه يعود إلى ماهيّاتها لا وجوداتها.

وهذا ما اعترف به صدر المتألهين في (الشواهد الربوبيّة) حيث يقول: «فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتّحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدّم والتأخّر، والتأكّد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشاؤون (أقوام الفيلسوف المتقدّم) من اختلاف حقائقها، عند التفتيش»^(٣).

ومن هنا يُعرف: أن ما جاء في كلمات المشاء من التباين بين الوجودات في الأعيان إنّما يراد به الاختلاف والتفاوت والتغاير في المراتب شدّة وضعفاً وزيادةً ونقصاً، ولا يريدون بذلك التباين التام والتخالف النوعي. وهناك عبارات أخرى للشيخ وتلميذه بهمنيار تؤكّد هذه الحقيقة، وهي: أنّهم يعتقدون بالمغايرة بين الوجودات بنحو التفاوت والتشكيك الخاصّي، لا

(١) الرحيق المختوم: ج ١ ص ٣٥٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٢ ص ٩٩.

(٣) الشواهد الربوبيّة في الأسفار العقلية الأربعة: ص ١١.

بنحو التباين والمخالفة التامة، كما هو منسوب إليهم.

قال الشيخ حسن زادة آملي في مقام التأكيد على ما بيناه: «وسياتي في ذلك الأمر الجدير بالتوجه والالتفات مصادر النقل وماخذ القول منا ومن الكتاب، حتى لا يرتاب في صحته وصدقه من كان في سبيل تحقيق المطالب وتنقيب المسائل، ومن تلك المصادر: أن الشيخ قال في التعليقات: (إن وجود الأول مبائن لوجود الموجودات بأسرها) ثم قال بعد سطرين: (الموجودات كلها من لوازم ذاته، ولولا إنها من لوازمه لم يكن لها وجود...)»^(١) فالمبائن بمعنى المغائر فقط، فافهم^(٢).

ونحن نضيف شاهداً لذلك، وهو: أن القول بالتباين التام بين الوجودات في الأعيان غير معقول، لأن التباين التام لا يكون إلا بين الوجود والعدم. إذن يطلق التباين بين الوجودات في كلمات حكماء المشاء ويُرَاد به مجرد المغايرة والتفاوت، وهذا ما نجده أيضاً في كلمات أتباع الحكمة المتعالية، حيث يعبرون بلفظ التباين بين الموجودات ويريدون بذلك المغايرة.

قال الطباطبائي: «بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال كل موجود وجدانه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول، مع ما بينهما من المباعدة الموجبة لامتناع الحمل»^(٣) فقد عبّر هنا بالتباين، مع أنه من المؤمنين بالتشكيك الخاصي بين الوجودات، وخصوصاً بين العلة ومعلولها، وهذا معناه: أن مراده من التباين المغايرة فحسب.

نعم، يطلق هؤلاء «التباين» ومرادهم منه هو التخالف والتغاير، ومن

(١) التعليقات، ابن سينا: ص ١٤٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تصحيح وتعليق: حسن زادة آملي: ج ١ ص ٧٦، تعليقة (٢).

(٣) نهاية الحكمة: ص ٢٧٧.

الواضح: أن التغير ينسجم مع التشكيك أيضاً، لذا عبّر المصنّف عن هذا التخالّف بالتباين حينما قال: «بل وجدانه تعالى بحقيقته البسيطة كمال...». قال الشيخ حسن زاده آملي: «إطلاق التباين على التغير في كلمات مشائخ العرفان والمشاء والحكمة المتعالية كثيرٌ جداً. فيقولون: الحقائق المتباينة، ويعنون بها الحقائق المتغيرة. وكثيراً ما يصرّحون بالمتغيرة بدل المتباينة. وشواهدنا في ذلك من تعبيرات صاحب الأسفار وغيره أكثر من أن تحصى»^(١).

٣. الخلاف في وقوع التشكيك في الماهية

وقع الخلاف في وقوع التشكيك في الماهية على قولين^(٢):
القول الأول: عدم وقوع التشكيك في الماهية، وهو ما ذهب إليه المدرسة المشائية، وكذلك مدرسة الحكمة المتعالية.
القول الثاني: وقوع التشكيك في الماهية، وهو ما ذهب إليه المدرسة الإشراقية.
وقبل بيان الأقوال بشكل إجمالي، لا بأس بالإشارة إلى محلّ النزاع في التشكيك في الماهية.

لا يخفى: أن البحث في التشكيك في الماهية هو في فرد الماهية، وليس في مفهوم الماهية، فنفس أفراد الماهية يرجع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، أي: إن تفاوت أفراد الماهية الواحدة، هل يوجب تفاوت الأفراد أيضاً بالفصول، أي: بالماهية النوعية؟ وهذا ما ذكره صدر المتألهين بقوله: «إن التشكيك بالأشدية والأضعفية أوجب الاختلاف النوعي بين أفراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا، بل يجوز الاتفاق النوعي؟ فالمشاورون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كلّ من هذه المقامات الأربعة،

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن زادة آملي: ص ١١٨.

(٢) هذا البحث تعرّض له صدر المتألهين بالتفصيل في الأسفار: ج ١ ص ٤٢٧.

والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع، فلنذكر القول في كلٍّ منها^(١).
وقال المولى محمد مهدي النراقي: «وأما الموجودات الخاصة الإمكانية...
فعلى ما ذهب إليه المشاؤون من عدم جواز التشكيك في الذاتي، وإن لم يجز
كون ماهيتها النوعية مقولةً بالتشكيك حتى يلزم اختلاف أفرادها في ذاتي
بأحد وجود التشكيك، لكن على قول الإشراق تجوز اختلافها بما هي الماهية
مع اشتراكها فيها أيضاً، فيختلف في الذاتي بوجود التشكيك»^(٢).
وقال صدر المتألهين في تعليقه على إلهيات الشفاء: «كون فردٍ من أفراد
معنى واحدٍ كالحرارة مثلاً، أشد من الآخر: أن يكون ذلك الفرد في حد نفسه
بحيث يكون كأنه أمثال الفرد الضعيف، وهذا لا يتصور عند المشائين إلا بأن
يدخل في حدود الأفراد شيءٌ زائدٌ على المفهوم المشترك، داخلٌ في كمالية بعض
الأفراد... أيضاً بنفس المعنى المشترك الذاتي»^(٣).
وهذا ما ذكره الميرداماد برواية صدر المتألهين بقوله: «فمعنى الأشدية
والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه، بحيث ينتزع منه
العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة لا ازدياد طبيعة العام
بعينها في بعض الأفراد»^(٤).
وفي موضع آخر قال الميرداماد: «فليعلم أن التشكيك هو أن يختلف قول
الطبيعة المرسلة على أفرادها في نحو الفردية وفي درجة الفردية»^(٥).
وجاء في تعليقه ملاً على النوري في المقام حيث يقول: «فالتفاوت بحسبها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣٣.

(٢) اللمعات العرشية، محمد مهدي النراقي: ص ٢٤.

(٣) الحاشية على إلهيات الشفاء: ص ٦٩.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣٥.

(٥) مصنفات الميرداماد، حكمة المشاء: ص ١٤٢.

[أي: بحسب الفصول] لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد^(١).
ويوضح ملا علي النوري مراده من المعنى في عبارته آنفة الذكر بقوله: «لا يتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت في معنى السواد وماهيته ومفهومه، بل المراد من معنى السواد إنما هو حقيقة الفردية؛ إذ الاتحاد بين الجنس والفصل لا يتصور إلا فيها، فافهم»^(٢).
ومما تقدّم يتّضح: أن المراد بالتشكيك في الماهية هو التشكيك في فرد من الماهية وليس التشكيك في نفس مفهوم الماهية.

أدلة القول الأول على عدم التشكيك في الماهية

ذكرنا: أن هذا القول للمدرسة المشائية التي آمنت بعدم وقوع التشكيك في الماهية، وجذر استدلالهم على ذلك، هو ما ذكره ابن سينا بقوله: «معنى اشتداد السواد هو أن يشتد الموضوع في سواديته، لا أن يشتد سواد في سواديته على أنه بقي منه أصل وانضاف إليه فرع، بل يكون الأول قد بطل وحدث نوع آخر، وعلى هذا يجب أن يكون كلّ سواد موجود عنه الاسوداد غير الأول بالنوع، وهو في حد ذاته لا يقبل الاشتداد والتنقّص، بل إنما يعرضان للسواد المعين بحسب قربه من الغاية وبعده. وكذلك الحال في المزاج، فإن النوع الأول من المزاج يبطل ويحدث نوع آخر من المزاج مخالف للأول. ومعنى قولنا: اشتد الشيء في سواديته: أنه تغير الشيء في حقيقته السوادية لا في عارض من عوارض السوادية. وإذا كان كذلك، يكون تغير في الفصل، وإذا تغير في الفصل يكون قد تغير في النوع»^(٣).

وحاصل هذا الاستدلال ذكره شيخ الإشراق بقوله: «فالمشائون احتجّوا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) التعليقات: ص ٤٧.

في إثبات الاختلاف النوعي: بأن السواد الضعيف يخالف السواد الشديد، ولا يخلو: إما أن يكون المميز بينهما - بعد اشتراكهما في السوادية - عرضياً خارجاً أو فصلاً. قالوا: ولا يتصور أن يكون عرضياً خارجاً، فإن التفاوت إنما هو في السواد لا في أمر خارج عن السواد، فتعين أن يكون بفصل^(١).

وكذلك نقل هذا الاستدلال صدر المتألمين مع قليل من التفاوت، حيث قال: «إن سواداً ما مثلاً، إذا كان أشد من سواد آخر، فهو إما بعارض أو ذاتي، لا سبيل إلى الأول؛ وإلا لم يكن التفاوت في السواد، بل في أمر آخر، وهو خلاف المفروض، فتعين الثاني، فيكون الاختلاف بين مراتب السوادات بفصول»^(٢).

إشكالات شيخ الإشراق على استدلال المشاء

إن هذا الاستدلال مبني على صحة المقدمة التي تقول: إن فردين من السواد الشديد والضعيف مشتركان بماهية واحدة، ويختلفان إما بالفصل أو بأمور عرضية، لكن شيخ الإشراق يرى أن هناك شقاً ثالثاً، وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس الماهية بما هي هي، بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتامة وعدمها، ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق، والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف، حيث قال: «ومن المتأخرين من احتج في اختلاف نوعي الشديد والضعيف: بأن الاختلاف ليس في أمر خارج عن السواد، فإنه لا يكون أتم سواداً إذا كان المميز عرضياً، والمميز بين الشيئين إما عرضي أو فصل، وهاهنا إذا لم يكن عرضياً فتعين أن يكون الامتياز بالفصل. وليست هذه بمستقيمة، فإن الفصل أبداً عرضي للمقوم المشترك الذي هو الجنس

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٢٩٤.

(٢) تعليقه صدر المتألمين على حكمة الإشراق: ص ٢٣٤.

وإن كان مقوّمًا لحقيقة النوع. فإذا اعترف بأنّه لا يصحّ أن يكون التمييز بعرضيٍّ للسواد لئلا يلزم أن لا تكون الأشدية في نفس السواد، والفصل المقسّم للسواد عرضيٌّ له، فيكون خارجاً عنه، فلا يكون الشدة به، إذ لا يمكن أن يقال: التمييز بين المشتركات في السواد بالفصل المقوّم لحقيقة السواد، بل بمقسّمه الخارجي، ثم حصر المميّز بالفصل، والخارجي يمنع بقسم ثالث هو الكمالية والنقص»^(١).

وبتعبير صدر المتألهين: إن استدلال المشاء فيه مصادرة على المطلوب، حيث قال: «إنّه مصادرة على المطلب الأوّل، إذ الكلام في أن التفاوت بين شيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه»^(٢).

إن قلت: إن المشائين قد ذكروا: أن العقل مثلاً متقدّم بالطبع على الهيولى، وأن الهيولى أو الصورة متقدّمان بالطبع على الجسم، ومن الواضح: أن هذه الأمور كالعقل والهيولى والصورة والجسم كلّها من الماهيات، ومعنى ذلك: أن التقدّم والتأخر قد يقع بين الماهيات أيضاً^(٣).

فقد أجاب صدر المتألهين على ذلك: بأنّه ليس مراد المشائين أن ماهية الصورة مثلاً، متقدّمة بالطبع على ماهية الجسم، بل المقصود: أن وجود الصورة متقدّم على وجود الجسم بالطبع، وكذا وجود العقل متقدّم بالطبع على وجود الهيولى.

بيان ذلك: إن الموجودات التي يحصل فيها التقدّم والتأخر على قسمين: القسم الأوّل: أن يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض. فعندما نقول: إن يوم الأحد مثلاً متقدّم على يوم الاثنين، يكون ما فيه التقدّم وملاكه هو ذات أجزاء الزمان، وهما الأحد

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ١٢٥.

(٢) شرح الهداية الأثيرية: ص ٣٥٧.

(٣) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٧.

والاثنين، وما به التقدّم أيضاً ذات أجزاء الزمان. فأجزاء الزمان هي المتقدّمة والمتأخّرة، وهي ملاك التقدّم والتأخّر، فيكون التقدّم والتأخّر فيها بنفس هويّاتها المتجدّدة، لا بأمر خارج عارض لها ما فيه التقدّم (أي: سبب التقدّم وملاكه)، وما به التقدّم (أي: الشيء الذي يقع متقدّماً على غيره).

القسم الثاني: أن يختلف ما فيه التقدّم عمّا به التقدّم، أي: إنّ المتقدّم والمتأخّر شيءٌ وملاك التقدّم والتأخّر شيءٌ آخر، كتقدّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، فإنّ ما فيه التقدّم والتأخّر فيهما هو الزمان، أو الوجود بناءً على أنّ وجود الأب علّةٌ مُعدّةٌ لوجود الابن، ولكن ما به التقدّم والتأخّر شيءٌ آخر وهو الأبوة والبنوة.

كذلك الحال في الأجسام، فإنّ تقدّم بعضها على بعض ليس بنفس جسيّتها، وإنّما بأمر خارج عنها وهو الوجود، فالوجود هو الملاك في تقدّم بعض الأجسام وتأخّر بعضها الآخر، وهكذا الحال في العلّة والمعلول، فإنّ العلّة متقدّمةٌ على المعلول بوجودها، وليس ملاك التقدّم والتأخّر مفهوم العلّة أو ماهيّة العلّة، فما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود، وما به التقدّم والتأخّر هو العلّة والمعلوليّة.

والتقدّم والتأخّر، والكمال والنقص، والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها، لا بأمرٍ آخر، فهو من قبيل القسم الأوّل، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، أي: يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً.

وأما التقدّم والتأخّر في الأشياء والماهيات، فهو بنفس وجوداتها لا بأنفسها، فتكون من قبيل القسم الثاني، أي: إنّ ما به التقدّم غير ما فيه التقدّم. والحاصل: أنّ الوجود بحسب المفهوم أمرٌ عامٌّ ومشتركٌ معنويٌّ، يُحمل على الموجودات الخارجيّة بالتفاوت والتشكيك لا بالتواطؤ^(١).

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٣٧.

الاستدلال على القول الثاني وهو التشكيك في الماهية

هذا القول ذهب إليه شيخ الإشراق واستدلّ له بأن الاختلاف يقع في نفس الماهية، حيث قال: «إنّ المقدار التامّ والناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرضيّ ولا فصل مقسّم للمقدار، فإنّه عرضيّ أيضاً لما يقسّمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار، وليس الزائد خارجاً عن المقدار، بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة، فليس الافتراق بين المقدارين المتفاوتين إلّا بكماليّة المقدار ونقصه، وكذا بين السواد التامّ والناقص، فإنّهما اشتركا في السوادية، وما افترقا في أمر خارج عن السوادية (فصلاً كان أو غيره) فإنّ التفاوت في نفس السوادية، فالجامع بين هذه الأشياء كلّها التماميّة والنقص في الماهية»^(١).

واعترض عليه الميرداماد في القيسات: «بأنّ طبيعة المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة، والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق، وإن كان فيه، فإنّ ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت؛ لأنّه بنفس المقدارية المختصة بكلّ منهما في حدّ فرديّتهما بحسب اختلافهما في التهادي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادّة وانفعالاتها المختلفة»^(٢).

مختار صدر المتأهلين هو نفي التشكيك في الماهية

صرّح صدر المتأهلين في جميع كتبه ورسائله ببطلان التشكيك في الماهية، ففي مبحث الجوهر والعرض في الأسفار يقول: «التشكيك عندنا لا يكون إلّا في الوجودات لا في الماهيات»^(٣).

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ١٢٥.

(٢) القيسات، للميرداماد، نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١ ص ٤٣٤.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٤ ص ٣.

وفي الإلهيات يقول: «القول بأن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهية مشتركة كلية، قولٌ فاسدٌ غير صحيح؛ لأن تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شأنها أن توجد في كل فردٍ فردٍ وحصّةٍ حصّةٍ، ومع ذلك يكون لها حدٌ جامعٌ صادقٌ على كل فردٍ ذاتيٍّ أو عرضيٍّ لها، فتلك الطبيعة المتحققة في كل فردٍ فردٍ وحصّةٍ حصّةٍ، إن كانت مقتضيةً للكمال والشدة، كانت جميعها كاملةً شديدة، وإن كانت مقتضيةً للنقص كانت جميعها ناقصةً ضعيفة، وإن لم تكن مقتضيةً لشيء، لكان كل منها مفتقراً إلى مخصصٍ زائدٍ على ماهية تلك الطبيعة المشتركة.

فَعُلْمٌ وَتَحَقُّقٌ: أَنَّ شَيْئاً مِنَ الْمَاهِيَّاتِ غَيْرِ قَابِلٍ لِلْأَكْمَلِ وَالْأَنْقَصِ وَالْأَشَدِّ وَالْأَضْعَفِ إِلَّا بِأُمُورٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا»^(١).

ومثل هذا الإشكال لا يرد على التشكيك في حقيقة الوجود: «إذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها أنحاء من الحصولات، كماهية الإنسان أو الفرس أو غيرهما، حيث إنّ لها حداً واحداً ومعنىً معيناً مشتركاً بين الكثيرين، متشخصاً بتشخصاتٍ موجودةً بوجوداتٍ زائدة (تلك التشخصات والهويات) على ذلك المعنى، بحيث إذا جرّده العقل عن واحدٍ واحدٍ منها، حصل فيه من كل منها أمرٌ واحد، وإذا فُرض تلبّسه بأيّ تشخصٍ كان، صار عين ذلك التشخص؛ لأن حقيقة الوجود ليست إلا نفس التشخصات والهويات كما علمت، فإذا كان مشككاً متفاوت المراتب، شدةً وضعفاً أو تقدماً وتأخراً، لا يمكن تحليله إلى طبيعة مشتركة وتخصيصٍ زائد، فالمرتبة الكاملة منه ليست قابلةً للتحليل إلى أصلٍ مشتركٍ وأمرٍ زائد؛ لأنّها بسيطة الهوية. وكذا المرتبة الناقصة منه ليست إلا مجرد الوجود، وأمّا القصور فعدميّ، فإذا حققت حقيقة الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢١.

في كلٍّ موجودٍ بحسبه، وأمّا الوحدة التي تجمع الكلّ فهي ليست نوعيّة ولا جنسيّة، بل ضرباً^(١) آخر من الوحدة لا يعرفه إلاّ الكاملون^(٢).

أي: إنّ مراتب الوجود من حيث إنّ ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، واحدٌ مشتركٌ فيه، ومن حيث العكس كثيرةٌ مشتركات، ولكن كثرةً لا تنافي تلك الوحدة الحقّة.

قال المحقّق السبزواري في تعليقه على الأسفار: «مرّ: أنّ كون ما به الاختلاف عين ما مراتبه به الاتّفاق، معقولٌ في شيء الوجود الحقيقي؛ إذ هو لسعته غير مرهونٍ بمرتبة، فجهة الاختلاف عين جهة الاتّفاق لا في شيء الماهيّة لضيقها وتجدّدها، فكأنّ المصنّف قدس سرّه يستفهم من الشيخ: ما عنيتم بالنور ذي المراتب، فإنّ عنيتم به الوجود فهو اعتباريّ عندكم، وإنّ عنيتم به الماهيّة فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة، فكيف تكون نفسها كاملةً ومتوسّطةً وناقصةً، وكيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتّفاق. وإنّ عنيتم شيئاً آخر فلا ثالث، لأنّ الشيء المحقّق إمّا وجودٌ وإمّا ماهيّةٌ والمنفصلة حقيقة»^(٣).

وفي تعليقه على الشفاء يقول: «الوجود مقولٌ بالتشكيك على أفرادهِ... والماهيات ليست كذلك»^(٤).

وأوضح قولٍ لصدر المتألّهين في المقام هو ما ذكره في تعليقه على حكمة الإشراق، حيث قال: «إنّ التفاوت بالأشدّ والأضعف إنّ لم يكن في نفس

(١) هكذا في الأصل، والصحيح: ضربٌ.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦ ص ٢١.

(٣) المصدر السابق، تعليقة رقم (١).

(٤) انظر: تعليقة صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ص ٢٤.

طبيعة الوجود، فيحتاج إلى مميّزٍ فصليٍّ أو عرضيٍّ، وإن كان في نفس طبيعة الوجود، فما به الاتفاق عين ما به الامتياز، فلا يحتاج إلى مميّزٍ آخر»^(١).
وفي الشواهد الربوبية في معرض جوابه على السؤال حول جواز التشكيك في الماهية، يقول: «وأما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى، فقد أوردناه في الأسفار، ورجّحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية والمعنى، وهاهنا نقول: هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجودات، فلوجود أطوارٍ مختلفة في نفسه والمعاني لأطواره»^(٢).

(١) تعليقة صدر المتألهين على حكمة الإشراق: ص ٢٩٤.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ص ١٣٥.

الفهرس

شكر وتقدير	٥
المقدمة	٧
منهج التقرير	١١
إهداء	١٢
المدخل لهذه الصناعة	١٣
(١) وجه الحاجة إلى الفلسفة	١٨
١. الإنسان كائنٌ موجودٌ ومعه أشياء أخرى	١٨
٢. الأشياء الخارجية حقيقةٌ وليست وهماً	١٩
٣. الإنسان يخطئ فيحسب ما ليس بموجود موجوداً	٢٢
(٢) منهج البحث في الفلسفة	٢٧
أقسام الاستدلالات العقلية	٢٧
(٣) موضوع الفلسفة	٣١
الاستدلال على أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود	٣٢
المراد من العرض الذاتي	٣٣
أقسام العرض الذاتي	٣٤
تقرير الاستدلال على موضوع الفلسفة	٣٦
(٤) تعريف الفلسفة	٣٧
التعريف اللغوي للفلسفة	٣٧
التعريف الاصطلاحي للفلسفة	٣٨
١. المعنى العام للفلسفة	٣٨
٢. المعنى الخاص للفلسفة	٣٩

٤٧٤.....	شرح نهاية الحكمة - ج ١
٣٩.....	التعريف الأول: معرفة حقائق الموجودات
٤٠.....	التعريف الثاني: النظم العلمي والعقلي للعالم
٤١.....	تعليق على النص
٤٨.....	بحوث إضافية
٤٨.....	١. قاعدة: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً
٤٩.....	برهان القاعدة
٥٣.....	٢. عجز الإنسان عن معرفة الجوهر
٥٤.....	٣. قاعدة: لا برهان على الجزئيات
٦٣.....	النتائج المتحصلة
٦٧.....	(١) الفلسفة أعم العلوم جميعاً
٧٠.....	إشكال الشيخ مصباح اليزدي
٧٢.....	(٢) محمولات موضوع الفلسفة إما مساوية له أو مع ما يقابلها
٧٤.....	أقسام القضايا مرددة المحمول
٧٥.....	(٣) المسائل في الفلسفة مسوقة على طريق عكس الحمل
٧٦.....	(٤) الفلسفة ليست علماً آلياً
٧٩.....	(٥) البراهين المستعملة في الفلسفة ليست لمية
٨٤.....	نظرية الطباطبائي في إمكانية الاستدلال بالأقسام المتقدمة في علم الفلسفة
٨٨.....	برهان الإن الذي يعتمد على الملازمات العامة
٩٠.....	تعليق على النص
٩٥.....	خلاصة ما تقدم
٩٥.....	النتائج المتحصلة مما تقدم
٩٧.....	مباحث تفصيلية
٩٧.....	١. الفلسفة تُرادف الحكمة الإلهية

- أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي للحكمة ٩٧
- أ. المعنى اللغوي للحكمة ٩٧
- ب. المعنى الاصطلاحي للحكمة ٩٨
- ثانياً: أقسام الحكمة بالمعنى الأعم ٩٨
- ثالثاً: أقسام الحكمة النظرية ١٠٠
- الوجه في حصر أقسام الحكمة النظرية بثلاثة ١٠١
- رابعاً: أقسام الحكمة النظرية علوم حقيقية ١٠٢
٢. المبادئ التصورية والتصديقية لموضوع الفلسفة ١٠٣
- أ. المبادئ التصورية والتصديقية لكل علم ١٠٣
- ب. المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الفلسفة ١٠٤
- ج. المبادئ التصورية والتصديقية خارجة عن مباحث العلم ١٠٥

المرحلة الأولى

في أحكام الوجود الكلية

الفصل الأول: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

- (١) أمور تمهيدية ١١٣
١. المراد من الوجود في المقام ١١٣
٢. في تعريف مفهوم الوجود والأدلة على بدايته ١١٣
- ملاك البديهي والنظري في المفاهيم ١١٤
- الدليل الأول: مفهوم الوجود أعرف المفاهيم ١١٥
- الدليل الثاني: بساطة مفهوم الوجود ١١٦
٣. علاقة بحث الاشتراك اللفظي والمعنوي بالبحوث الفلسفية ١١٦
- أ. المشترك اللفظي والمعنوي في المباحث الأدبية ١١٧
- ب. المشترك اللفظي والمعنوي في الفلسفة ١١٨

٤٧٦ شرح نهاية الحكمة - ج ١

٤. الغرض من بحث المشترك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود ١١٩
- (٢) الأقوال في مسألة الاشتراك اللفظي والمعنوي لمفهوم الوجود ١٢٠
١. لفظ الوجود مشترك معنوي بين الواجب والممكن، والممكنات جميعاً ١٢١
٢. الوجود مشترك لفظي بين الواجب وجميع الممكنات ١٢٤
- المناقشة الأولى: لزوم سقوط الفائدة في الهيئات البسيطة ١٢٥
- المناقشة الثانية: إمكان الشك في وجود الشيء مع العلم بماهيته ... ١٢٧
٣. التفصيل بين الواجب والممكنات ١٢٨
- مناقشة القول الثالث ١٢٩
- الخلط بين المفهوم والمصداق ١٣١
- تعليق على النص ١٣٢
- خلاصة الفصل الأول ١٣٤
- بحث تفصيلي في أدلة أخرى على أن مفهوم الوجود مشترك معنوي ١٣٦
١. مفهوم الوجود مقسم حقيقي ١٣٦
٢. لو لم يكن للوجود معنى واحد لتعدّد معناه بتعدّد موضوعاته ١٣٧
٣. الوجود نقيض العدم وهو واحد ١٣٩

الفصل الثاني: في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

- (١) أمور تمهيدية ١٤٧
١. في تعريف الوجود ١٤٧
٢. في تعريف الماهية ١٤٩
- النحو الأول: الماهية بالمعنى الأخص ١٥٠
- النحو الثاني: الماهية بالمعنى الأعم ١٥٢
٣. المراد من الأصالة والاعتبار ١٥٢
- أ. الأصالة والاعتبار في اللغة ١٥٢

ب. الأصالة والاعتبار في اصطلاح الفلاسفة	١٥٣
(٢) الدليل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية	١٥٨
المقدمة الأولى: بطلان السفسطة	١٥٩
المقدمة الثانية: الموجودات الخارجية فيها جهة اشتراك وجهة امتياز .	١٥٩
المقدمة الثالثة: مصداق الواقعية في الخارج واحد	١٦٠
المقدمة الرابعة: الشيء ينال الواقعية بالتصافه بالوجود	١٦٦
خلاصة الدليل	١٦٩
المشاؤون وأصالة الوجود	١٦٩
كلمات المشاء ظاهرة في أصالة الوجود	١٧٢
الإشراقيون وأصالة الماهية	١٧٧
تعليق على النص	١٧٨
بحث تفصيلي في الأدلة الأخرى على أصالة الوجود	١٨١
١. تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم	١٨١
٢. الماهيات مثار الكثرة	١٨٢
٣. عدم ترتب الآثار على الماهية بالوجود الذهني	١٨٤
٤. توقف جعل التقدم والتأخر على أصالة الوجود	١٨٥
الإشكالات الواردة على أصالة الوجود ومناقشتها	١٨٩
(١) لو كان الوجود أصيلاً للزم صيرورة كل موجود خارجي متعدداً ..	١٩٤
جواب الإشكال	١٩٦
مناقشة المصنّف	١٩٨
(٢) لو كان الوجود موجوداً بذاته للزم صيرورة الممكن واجباً بالذات .	٢٠١
مناقشة المصنّف للإشكال	٢٠٢
تقرير صدر المتأهّين للإشكال	٢٠٣

٤٧٨ شرح نهاية الحكمة - ج ١
٢٠٣ جواب صدر المتأهلين للإشكال
٢٠٣ المقدمة الأولى: الفرق بين الحيثية الإطلاقية والتعليقية والتقيدية .
٢٠٤ المقدمة الثانية: أقسام الموجودات في الخارج .
٢٠٥ تقرير جواب صدر المتأهلين
٢٠٧ (٣) الاشتراك اللفظي
٢٠٨ جواب الإشكال
	(٤) القول الثالث: أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات
٢١٠
٢١٥ مناقشة المصنّف
٢١٦ تعليق على النصّ
٢١٩ بحوث إضافية
٢١٩ ١. قاعدة: كلّ نوع يتكرّر فهو اعتباري
٢٢٠ مؤسس القاعدة
٢٢٠ صدر المتأهلين وقاعدة (كلّ نوع يتكرّر فهو اعتباري)
٢٢٢ ٢. قاعدة: كلّ ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري
٢٢٣ برهان ديران الكاتب على القاعدة
٢٢٥ ٣. المشتق ومبدأ الاشتقاق
٢٣١ آثار ونتائج أصالة الوجود واعتبارية الماهية
٢٤٠ (١) كلّ ما يُحمل على الماهية فهو بالوجود
٢٤٣ الأمور التي تُحمل على الماهية
٢٤٥ (٢) الوجود لا يتّصف بشيء من أحكام الماهية
٢٤٧ الفروع المترتبة على عدم اتّصاف الوجود بأحكام الماهية
٢٤٧ ١. الوجود يساوق الشخصية

٢. الوجود لا مثل له ٢٥٠
٣. الوجود لا ضدّ له ٢٥١
- (٣) الوجود لا يكون جزءاً لشيء ٢٥٣
١. أنّ الوجود لا يكون جزءاً في مركّب ٢٥٣
٢. أن لا يكون الوجود مركّباً ٢٥٤
- (٤) ما يلحق الوجود من صفات ومحمولات غير خارجة عنه ٢٥٦
- (٥) الوجود ينقسم إلى ما بالذات وما بالعرض ٢٥٨
- (٦) الوجود عارض الماهية ٢٦٠
- الأدلة على تغاير الوجود والماهية ٢٦٢
١. إمكان تعقل الماهية وحدها ٢٦٢
٢. صحّة سلب الوجود عن الماهية ٢٦٢
٣. احتياج حمل الوجود على الماهية إلى دليل ٢٦٣
٤. الماهية من حيث هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ٢٦٤
- وجوه أخرى لإبطال دعوى العينية ٢٦٤
- (٧) في ملاك صدق القضايا وكذبها ٢٦٧
- المبحث الأول: بيان المراد من نفس الأمر ٢٦٨
١. خصائص المفاهيم الماهوية ٢٧٠
٢. خصائص المفاهيم الفلسفية ٢٧٢
٣. خصائص المفاهيم المنطقية ٢٧٦
- حصيلة البحث ٢٧٧
- المبحث الثاني: ملاك الصدق والكذب في القضايا ٢٧٨
١. الملاك في صدق القضايا الخارجية ٢٧٩
٢. الملاك في صدق القضايا الذهنية ٢٧٩

٤٨٠ شرح نهاية الحكمة - ج ١

- ٢٨٠ كيفية المطابقة للنحو الأول من القضايا الذهنية
- ٢٨١ كيفية المطابقة للنحو الثاني من القضايا الذهنية
- ٢٨٢ القول الأول: جواب مشهور الفلاسفة
- ٢٨٣ القول الثاني: جواب المصنّف
- ٢٨٦ القول الثالث: للمحقّق الطوسي
- ٢٨٨ مناقشة المصنّف للمحقّق الطوسي
- ٢٨٩ القول الرابع: نفس الأمر هو نفس الشيء
- ٢٩٠ مناقشة المصنّف للمحقّق السبزواري
- ٢٩١ (٨) الشيئية مساوقة للوجود
- ٢٩٢ الدعوى الأولى: الشيئية لا تساوق الوجود
- ٢٩٣ مناقشة المصنّف للدعوى الأولى للمعتزلة
- ٢٩٥ الدوافع التي أدّت بالمعتزلة للقول بهذه المقالة
- ٢٩٧ الدعوى الثانية: الواسطة بين الوجود والعدم
- ٢٩٨ مناقشة المصنّف للدعوى الثانية
- ٣٠٠ (٩) حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود
- ٣٠٢ (١٠) حقيقة الوجود يستحيل أن تحلّ في الذهن
- ٣٠٤ الفروع المترتبة على النتيجة العاشرة
- ٣٠٩ الواجب تعالى لا يُعرف بكنهه
- ٣١٣ الفروق بين المفهوم والماهية
- ٣١٥ تعليق على النصّ
- ٣٣٥ بحوث تفصيلية
- ٣٣٥ ١. في معنى أنّ الماهية موجودة بالعرض
- ٣٣٩ أصالة الوجود عند الوجوديين

٢. في الفرق بين الأعيان الثابتة والثابتات الأزليّة ٣٣٩
- القول الأوّل: لا فرق بين قول العرفاء وقول المعتزلة ٣٤٠
- القول الثاني: اختلاف مقولة المعتزلة عن مقولة العرفاء ٣٤٠
٣. نظريّتنا في أصالة الوجود أو الماهيّة^(١) ٣٤٣
- المقام الأوّل: إثبات أصالة الوجود ٣٤٤
- الأمر الأوّل: أدلة أصالة الوجود ٣٤٤
- الأمر الثاني: عدم معقوليّة القول بأصالة الماهيّة ٣٤٤
- الأمر الثالث: بدهية القول بأصالة الوجود ٣٤٧
- المقدّمة الأولى: بدهية الواقعيّة ٣٤٩
- المقدّمة الثانية: انحلال الواقعيّة في الذهن إلى مفهوميّ الوجود والماهيّة ٣٤٩
- المعنى الأوّل: الماهيّة بالمعنى الأخصّ ٣٥٠
- المعنى الثاني: الماهيّة بالمعنى الأعمّ ٣٥٠
- المعنى الثالث: الماهيّة بالمعنى الخاصّ ٣٥١
- المراد من الماهيّة في المقام ٣٥٢
- المقدّمة الثالثة: زيادة الوجود على الماهيّة ٣٥٤
- زيادة الوجود على الماهيّة تشمل عالم نفس الأمر ٣٥٥
- المقدّمة الرابعة: معنى الأصالة والاعتبار ٣٥٩
- المعنى الأوّل: التحقق في الأعيان وعدمه ٣٥٩
- المعنى الثاني: التحقق في الأعيان بالذات وعدمه ٣٦٠
- المقدّمة الخامسة: العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة ٣٦٣
- المقام الثاني: التفسيرات المطروحة لنظرية أصالة الوجود ٣٦٥
- التفسير الأوّل: عينيّة الماهيّة للوجود خارجاً ٣٦٥
- التفسير الثاني: الماهيّة منتهى الوجود وحده العدمي ٣٧٠

٤٨٢ شرح نهاية الحكمة - ج ١

- التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان ٣٧٥
- الفوارق الأساسية بين تفسيرات أصالة الوجود ٣٧٧
- الأدلة على صحة التفسير الأول ٣٧٨
- الدليل الأول: تحليل حقيقة الماهية ٣٧٩
- الدليل الثاني: التشكيك والتفاوت الوجودي ٣٨٣

الفصل الثالث: في أن الوجود حقيقة مشككة

- (١) أهمية المسألة ٣٩١
- (٢) تحرير محل النزاع ٣٩٢
١. المراد من حقيقة الوجود ٣٩٤
٢. المراد من الوحدة في المقام ٣٩٥
- الاتجاه الأول: نظرية المشائين ٣٩٦
- الاتجاه الثاني: نظرية بعض الصوفية ٣٩٧
- الاتجاه الثالث: نظرية الحكمة المتعالية ٣٩٩
٣. المراد من التشكيك ٤٠٠
- أقسام التشكيك ٤٠١
- التشكيك الخاص في مصداق الوجود لا في مفهومه ٤٠٣
- (٣) الأقوال في المسألة وأدلتها ٤٠٥
- القول الأول: حقيقة الوجود واحدة مشككة ٤٠٥
- التشكيك شامل للكثرة الطولية والعرضية ٤٠٩
- إشكال ٤١٠
- القول الثاني: عدم التشكيك في حقيقة الوجود ٤١١
- مناقشة استدلال المشاء على عدم الشك في حقيقة الوجود ٤١٣
- تعليق على النص ٤١٤

٤٨٣	الفهرس
٤٢٣	الأمور المترتبة على القول بالتشكيك في حقيقة الوجود
٤٢٨	(١) التمايز بين مراتب الوجود بنفس ذاته البسيطة
٤٢٩	(٢) بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً
٤٣٢	(٣) للمراتب المترتبة من الوجود حدود غير أعلى المراتب
٤٣٤	(٤) المرتبة كلما تنزلت زادت حدودها وكلما عرجت اتسع وجودها
٤٣٤	(٥) للوجود حاشيتان من الشدة والضعف
٤٣٥	(٦) ما يتخصّص به الوجود
٤٣٧	١. تخصّص الوجود بنفس حقيقته
٤٣٨	٢. التخصّص بالمراتب
٤٣٨	٣. التمييز والتخصّص الناشئ من الماهيات
٤٣٩	إشكال حول تخصّص الوجود بالماهيات الاعتبارية
٤٤٢	تعليق على النصّ
٤٥٤	خلاصة ما تقدّم
٤٥٧	بحوث تفصيلية
٤٥٧	١. أدلة أخرى على أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة
٤٦٠	٢. التباين بين الوجودات عند حكماء المشاء
٤٦٣	٣. الخلاف في وقوع التشكيك في الماهية
٤٦٥	أدلة القول الأوّل على عدم التشكيك في الماهية
٤٦٦	إشكالات شيخ الإشراف على استدلال المشاء
٤٦٩	الاستدلال على القول الثاني وهو التشكيك في الماهية
٤٦٩	مختار صدر المتألهين هو نفي التشكيك في الماهية
٤٧٣	الفهرس