

نظريّة

أصالّة الوجود

محاولة لعرض رؤية جديدة

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الثاني

بقلم

السيد رضا الغرابي

سربشنه	: حیدری سید کمال، ۱۳۳۸-
عنوان و نام پدیدآور	: نظریه اصالة الوجود: محاولة لعرض رؤية جديدة / من أبحاث المرجع
مشخصات نشر	: الدينی السيد کمال الحیدری دام ظله / بقلم السيد رضا الغرابی.
مشخصات ظاهری	: قم: دار فرائد، ۱۳۹۳ش.
شابک	: دوره: ۹۷۸_۹۶۴_۲۹۰_۲_۶۲_۰
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: عربی
یادداشت	: عنوان دیگر: نظریه اصالة الوجود
عنوان دیگر	: نظریه اصالة الوجود
موضوع	: اگزیستانسیالیسم
موضوع	: فلسفه اسلامی
شناسه افزوده	: غرابی، سید رضا، ۱۳۵۲-
ردہ بندي کنگره	: B ۱۳۹۳ ۶_ن۹/ح۸۱۹
ردہ بندي دیوی	: ۱۴۲/۷۸
شماره کتابشناسی	: ۳۶۳۸۵۴۴

نظریه اصالة الوجود - ج ۲

محاولة لعرض رؤية جديدة

من أبحاث المرجع الدينی السيد کمال الحیدری

بقلم:	السيد رضا الغرابی
نشر:	دار فرائد
الطبعة الأولى:	۱۳۹۳ ش
المطبعة:	وفا
السعر:	۲۴,۰۰۰ تومان
عدد النسخ:	۱۰۰۰
ردمک:	۹۷۸_۹۶۴_۲۹۰_۲_۷۲_۹ (ج ۲)
ردمک دوره:	۹۷۸_۹۶۴_۲۹۰_۲_۶۲_۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإشكال الثاني

استحالة قيام الوجود بالماهية في الأعيان

هذا الإشكال أيضاً يختلف في شكله من قياسٍ استثنائيٍّ: «إنَّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهية، فقيامه إمّا بالماهية الموجدة، فيلزم وجودها قبل وجودها، أو بالماهية المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم، فيلزم ارتفاع النقيضين».

توضيح الإشكال: أنَّ الوجود لو كان موجوداً ومتتحققاً في الأعيان لكان قائماً بالماهية، لكنَّ التالي باطلٌ، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنَّ الملازمة بين تتحقق الوجود في الأعيان وبين كونه قائماً بالماهية وصفةً لها، تعتمد على ما ذكرناه في الإشكال السابق، من أنَّ الوجود ليس جوهراً، فعلى فرض حصوله في الأعيان لا يحصل مستقلاً، فيتعين حينئذٍ أن يكون الوجود في الخارج هيئَةً في الشيء وصفةً له قائمةً به، وذلك الشيء هو الماهية، فلو كان الوجود موجوداً في الأعيان، لكان قائماً بالماهية.

بطلان التالي: التالي هو قيام الوجود بالماهية في الأعيان، وهو إنَّما يتصور في فروضٍ ثلاثةٍ كلُّها باطلةٌ ومستحيلةٌ:

الفرض الأول: قيام الوجود بالماهية الموجدة

وبطلان هذا الفرض من الضروريات، لأنَّه يستلزم أن تكون الماهية موجدةً بوجودٍ سابقٍ على وجودها المحمول عليها، ففي قولنا: (الإنسان موجود) لابدَّ أن نفترض ثبوتاً وجوداً للإنسانية سابقاً على وجودها الثابت لها في محمول هذه القضية، وهذا ما اتضحت بطلانه عند بياننا للإشكال السابق، حيث يُنقل الكلام إلى ذلك الوجود المتقدِّم، فإنَّ كان مسبوقاً أيضاً بوجود

الماهية وقائماً بالماهية الموجودة، يلزم إما التسلسل لا إلى نهاية، إذا كان الوجود السابق مغايراً للوجود اللاحق، وبطلانه من الضروريات، أو يلزم تقدّم الشيء على نفسه، إذا كان السابق عين اللاحق، وهو أيضاً ضروري الاستحالة، للزومه اجتماع النقيضين البديهيّ البطلان.

الفرض الثاني: قيام الوجود بالماهية المعدومة

وبطلان هذا الفرض أيضاً من الضروريات، لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين؛ إذ لو كانت الماهية معدومةً بلحاظ الواقع العينيّ، فهذا معناه أنّ ذاتها مقيدةُ بالعدم، ومع فرض قيام الوجود بذات الماهية، يلزم اجتماع الوجود والعدم في الماهية الواحدة، وهذا من اجتماع النقيضين البديهيّ الاستحالة.

الفرض الثالث: قيام الوجود بالماهية المجردة عن الوجود والعدم

وهذا الفرض أيضاً بطلانه من الضروريات، لأنّ حديثنا هنا - بحسب الفرض - ليس في مفهوم الماهية في الذهن، كي يُقال: إنّها من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، وإنّما الحديث في الماهية بلحاظ مصاديقها في الواقع الخارجيّ وبالحمل الشائع، وهي بهذا اللحاظ إما أن تكون موجودةً أو معدومةً، وفرض خلوّها وتجزّدها عن الوجود والعدم يستلزم أن تكون الماهية بلحاظ الواقع العينيّ لا موجودة ولا معدومة، وهو من ارتفاع النقيضين البديهيّ الاستحالة أيضاً، ويرجع في بداهته استحالته إلى بداهته استحالـة اجتماع النقيضين، لأنّ مرجعه إلى كون الماهية في الخارج موجودةً وغير موجودةً وأيضاً معدومةً وغير معدومةً، وهو اجتماع للنقيضين من جهتين.

ثم إنّ هناك فرضاً رابعاً لم يُذكر؛ لوضوح بطلانه واستحالته، وهو أن يكون الوجود قائماً بالماهية الموجودة والمعدومة، وهو من أوضح أمثلة اجتماع النقيضين، وبطلانه بديهيّ أوليٌّ كما ذكرنا.

مضافاً إلى أنَّ هذا الفرض مستجتمعٌ لكافة المحاذير المتقدمة في الفروض السابقة.

إذن؛ التالي وهو قيام الوجود بالماهية، باطلٌ بجميع فرضيه المتصورة عقلاً، فيثبت أيضاً بطلان المقدم، وهو كون الوجود موجوداً في الأعيان، فالوجود ليس موجوداً في الأعيان، وهو المطلوب.
هذا هو الإشكال الثاني المنسوب إلى شيخ الإشراق السهروردي.

إطلالةٌ موجزةٌ على تاريخ هذا الإشكال وما وقع فيه من الخلط بين الخارج والذهن

لا يخفى: أنَّ هذا الإشكال والإشكالات الأخرى التي ذكروها في المقام، الملحوظ فيها الواقع الخارجي، فهي يراد بها نفي أصلية الوجود وإثبات اعتباريته وأنَّ الأصيل في الأعيان هي الماهيات، فقيام الوجود بالماهية المفروض في تقرير هذا الإشكال إنما هو قيامه بها بلحاظ التحقق الخارجي، لا بحسب التحليل الذهني، وبانتفاءه وبطلانه يتتفى الوجود في الأعيان، ويكون أمراً اعتبارياً.

وصدر المتألهين لم ينسب هذا الإشكال إلى شيخ الإشراق، كما فعل ذلك عند استعراضه للإشكالات الأخرى، ولكننا نجد نسبة هذا الإشكال إلى شيخ الإشراق في كلمات الشيخ جوادى آملى في شرحه على الأسفار، حيث نسبه إليه في كتابه التلويمات، كما ذكر أيضاً أنَّ هذا الإشكال قد جاء أيضاً في كتب صدر المتألهين الآخرى، كرسالة (المسائل القدسية)^(١).

ونحن قد تتبعنا كلمات شيخ الإشراق في رسائله وكتبه المختلفة - حكمة الإشراق والتلويمات وغيرها - فلم نجد فيها أيٌّ أشارَةٌ إلى هذا الإشكال

(١) انظر: رحيق مختوم، الشيخ جوادى آملى: ج ١ ص ٤١٧.

بتقريره الذي أورده صدر المتألهين هنا، كما أنّ صدر المتألهين أيضًا لم يتعرض للإشكال بهذا التقرير إلّا في هذا الموضع من كتابه *الأسفار*، فلم يذكره في رسائله وكتبه الأخرى التي ذكر فيها مسألة أصلّة الوجود واستعرض في ذيلها إشكالات شيخ الإشراق وأجاب عنها، كالمساعر والمسائل القدسية والشواهد الروبيّة وغيرها.

ثم إننا قد وجدنا هذا الإشكال - أو ما يقرب منه في البيان - قد طرح دليلاً في كلمات بعض الحكماء السابقين لإثبات العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وقد أورده وأوضحه العالمة الحلي في كتاب *(كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد)* في مبحث زيادة الوجود على الماهيّة، وذلك في سياق بيانه لـ *كلام المحقق الطوسي* في هذا المجال، حيث قال: «قال: وقيامه بالماهية من حيث هي. أقول: هذا جوابٌ على استدلال الخصم على أنّ الوجود نفس الماهيّة. وتقرير استدلاهم: أنّه لو كان زائداً على الماهيّة لكان صفةً قائمةً بها، لاستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستغنِّاً عن الماهيّة، واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها. وإذا كان كذلك، فإنّما أن يقوم بالماهية حال وجودها، أو حال عدمها، والقسمان باطلان. أمّا الأوّل: فلأنّ الوجود الذي هو شرطٌ في قيام هذا الوجود بالماهية إمّا أن يكون هو هذا الوجود، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغايراً له، فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة، ولأنّها تنقل الكلام إلى الوجود الذي هو شرطٌ. وأمّا الثاني: فلا تمهّد ليلزم قيام الصفة الوجوديّة بالمحلّ المدعوم وهو باطل^(١). وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة.

(١) بطلانه من أجل لزوم اجتماع النقيضين البدائي الاستحالة، وقد جاء هذا المحذور في تقرير المصنف للإشكال.

وتقرير الجواب أن نقول: الوجود قائمٌ بالماهية من حيث هي، لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر من نوع^(١).

ولا يخفى ما في كلام العلامة الحلي من الخلط بين الزيادة في التصور، وبين الزيادة في الواقع الخارجي، فإنّ المستدلّ على أنّ الوجود نفس الماهية، أراد أن يثبت أن أحدّهما عين الآخر في الخارج، وينفي زيادة الوجود على الماهية في الأعيان؛ وأمّا الزيادة التي يُراد إثباتها في كلام الطوسي والعلامة، فهي الزيادة بلحاظ العقل والتصور الذهني، ولا منافاة بين الأمرين، ولذا قال العلامة في آخر المطاف: «وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور، لا في الأعيان»^(٢).

والملفت للأنظار أنّ هذا الذي ذكره العلامة الحلي عن الخصم - بحسب تعبيره - قد استدلّ به صدر المتألهين في مبحث عينيّة وجود الممكن مع ماهيّته خارجاً، حيث قال: «لو قام الوجود بالماهية، فالماهية إمّا معدومة فيتناقض، أو موجودة فيدور أو يتسلّل»^(٣).

وهذا يؤكّد ما سنشير إليه في بحوثٍ لاحقةٍ، من أنّ شيخ الإشراق عندما يسوق الأدلة التي نحن بصدده بيانها، لا يريد بذلك أن ينفي تحقق الوجود في الأعيان ويثبت أصلية الماهية، وإنّما هو بصدده إثبات العينيّة بين الوجود وبين الماهية خارجاً، وعدم زيادة أحدّهما على الآخر بهذا اللحاظ، وهذا - كما سيأتي - قريبٌ من التفسير الذي اخترناه لأصلية الوجود.

والغريب في الأمر أنّ صدر المتألهين بعد أن أثبتت في بعض رسائله أصلية الوجود وأجاب عن إشكالات شيخ الإشراق، وأثبتت بعد ذلك العينيّة بين

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي: ص ٣٨-٣٩، وقد أورد التفتازاني هذا الإشكال بما يقرب من البيان المذكور، شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٢٣-٣٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٤٦.

وجود الممكн وماهيته في الأعيان، وتعرض للعلاقة بين الوجود والماهية في التصور وزيادة أحدهما على الآخر مفهوماً، أورد ذات الإشكال - الذي هو محل بحثنا - على من يقول بزيادة الوجود على الماهية تصوّراً، واتّصاف الماهية بالوجود في ظرف التحليل، ثم تصدّى للإجابة عن ذلك بما يقرب من أجوبته في المقام، حيث قال في (المشاعر): «بقي الكلام في كيفية اتّصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الإّتصافية في ظرف التحليل العقلي... فعروض الوجود إِمَّا للماهية الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المدعومة جميعاً. فالأَوْل يسلِّم الدور أو التسلسل، والثاني يوجِّب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين»^(١).

وجهة الإشكال هنا مختلفة، فلو تمّ بلحاظ التحليل العقليّ، يثبت الاتّحاد المفهوميّ بين الوجود والماهية في الذهن، وينفي زيادة الوجود على الماهية بهذا اللحاظ، وبإبطاله ثبت الزيادة المفهوميّة.

وأمّا جهة الإشكال في المقام، فإنّها ترتبط بالواقع العينيّ، فلو تمّ في نظر صدر المتألهين، فإنه ينفي تحقق الوجود في الأعيان، ويثبت أصلّة الماهية وتحقّق الماهيات في الخارج بالذات.

ولكنّنا نرى أنّ هذا الإشكال لو تمّ فإنه يثبت العينيّة بين الوجود والماهية في الخارج، وهو لا محذور فيه أصلاً، بل هو منسجم تماماً مع القراءة الصحيحة لأصلّة الوجود كما سيتّضح.

والذي نظنه قويّاً، أنّ صدر المتألهين لم يُفرّق بين جهتي الإشكال، حيث خلط بين جهة الإشكال بلحاظ التحليل العقليّ وجهة الإشكال بلحاظ الواقع العينيّ، مما أدى به إلى استنتاج نفي تحقق الوجود في الأعيان من

(١) المشاعر، صدر المتألهين: ص ٣٠.

الإشكال بتقريره المذكور، ففي تصوّره كما أنّ الذي ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الذهن، يُريد أن يقول بأنّ معنى الوجود في الذهن هو معنى الماهيّة المحمول عليها، وأنّه مشتركٌ لفظاً، معناه في كلّ حملٍ نفس معنى الماهيّة التي يُحمل عليها، فعندما نقول: السماء موجودة، كأنّا قلنا: (السماء سماء)، كذلك في تصوّره أنّ الذي ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، مع إيمانه بتحقّق الماهيّات في الخارج، يُريد أن يثبت أنّ التحقّق في الأعيان هو الماهيّة، والوجود أمرٌ اعتباريٌّ منتزعٌ من ذات الماهيّة الأصيلة، وكأنّ الذي يدور في ذهن صدر المتألهين هو التعاند بين تحقّق الوجود أو الماهيّة في الأعيان، وهذه هي ركيزة التفسير الآخر لأصلية الوجود، الذي يعتقد أصحابه بأنّ الماهيّة حدّ الوجود ومتناهٍ، وكلّ ما كان اعتبارياً ولاحقاً في تحقّقه فهو كذلك، مع أنّ هذا تكليفٌ وتحميلٌ على أصحاب هذا الإشكال لا موجب له؛ إذ قد يكون مرادهم عينيّة الوجود للماهيّة في الخارج، كما هو مقتضى التفسير الأول لأصلية الوجود، فتكون جهة الإشكال بلحاظ الذهن مختلفةً تماماً عن جهة الإشكال بلحاظ الواقع العينيّ.

الإجابة عن الإشكال

وقد أجبت عن هذا الإشكال بجوابين، الأول منها قريب المأخذ في بعض شقوقه من الجواب الأول الذي ذكر سابقاً على الإشكال الأول، كما أنّ مضمون الشقّ الآخر من هذا الجواب منسوبٌ في بعض الكلمات إلى المحقق الدواني على ما سيأتي.

وهناك جواب ثالث أيضاً سبقت الإشارة إليه في الإجابة عن الإشكال السابق، وسوف نشير إليه أيضاً في ذيل الجوابين المذكورين.

وهذا التقارب في الأوجهة على الإشكال السابق وعلى هذا الإشكال،

يؤكّد ما أشرنا إليه من أنّها تقرّيان لإشكالٍ واحدٍ.
وفيما يلي بيان تلك الأوجبة:

الجواب الأول: قيام الوجود بالماهية الموجودة به أو من حيث هي
هذا الجواب - كما سيتّضح - منسوبٌ في بعض الكلمات إلى المحقق
الدواني، وحاصله: أنّنا ننكر بطلان التالي، فليست هناك أيّ استحالة في فرض
قيام الوجود بالماهية واتّصافها به، وذلك لأنّه:
أولاًً: إن كان المراد والملحوظ في افتراض الماهية موجودةً تارةً ومعدومةً
آخرى، هو وجودها وعدتها بحسب نفس الأمر الواقع الخارجي العيني،
فنحن نختار الفرض الأول من فروض التالي، وهو افتراض قيام الوجود
بالماهية الموجدة، أي الموجدة في الواقع الخارجي، ولا يلزم من ذلك إشكال
السلسل ولا محذور تقدّم الشيء على نفسه؛ إذ لا نريد من موجودية الماهية
تحقّقها في الخارج بوجود آخر سابقٍ على الوجود المحمول عليها القائم بها قيام
الصفة بموصوفها، بل مرادنا من الماهية الموجدة هو وجودها بنفس ذلك
الوجود المحمول عليها، فليس للماهية الموجدة وجود آخر كي يلزم بلحاظه
السلسل أو تقدّم الشيء على نفسه كما تقدّم في تقرّيب الإشكال.

وهذا من قبيل قيام البياض بالجسم الأبيض، أي المقيد بالأبيضية، فإنه لا
يعني قيام البياض بجسم مقيدٍ ببياضٍ سابقٍ على اتصاف الجسم به، بل هو قائمٌ
بجسم أبيضٍ بياضٍ هو نفسه، فلا يلزم السلسل ولا تقدّم الشيء على نفسه.
ثانياً: إن كان المراد والملحوظ في افتراض الماهية موجودةً تارةً ومعدومةً
آخرى، هو أن يؤخذ الوجود أو العدم في مرتبة ذات الماهية من حيث هي
هي، على أن يكون واحداً منها - أي الوجود أو العدم - معتبراً ومتخذاً في حدّ
ذات الماهية من حيث هي، إما نفسها أو جزءها، ففي هذه الحالة نختار

الفرض الثالث من فروض التالي، وهو أنّ الوجود قائمٌ بالماهية من حيث هي، من دون أن يكون الوجود أو العدم مأخوذاً في حد ذاتها؛ إذ الماهية بالحمل الأولى ومن حيث هي ليست إلا ذاتها وذاتياتها، ولا يؤخذ فيها بهذا اللحاظ أي شيء آخر، فهي من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معروفة، ويكون الوجود قائماً بها بهذا اللحاظ، ولا يلزم قيامه بالماهية الموجودة أو المعروفة، كي يستلزم ذلك التسلسل أو تقدم الشيء على نفسه أو اجتماع النقيضين، كما لا يلزم مما ذكرنا أيضاً ارتفاع النقيضين عن الواقع، لأنّ الواقع أوسع من مرتبة الماهية من حيث هي، فالماهية بلحاظ واقعها وتقرر ذاتها لا موجودة ولا معروفة، بمعنى أنّ الوجود وكذا العدم لم يؤخذان في مرتبة تقرّرها الذاتي، ولكن الواقع لا ينحصر بذلك، بل يشمل الواقع العيني، والثبوت النفس الأمري، والماهية بهذا اللحاظ لا تخلو عن الوجود والعدم، فهي من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معروفة، ويرتفع النقيضان في هذه المرتبة، وهي من حيث تتحققها العيني وثبوتها النفس الأمري - سواءً أكان ثبوتاً في الذهن أم في الخارج - إما موجودة أو معروفة، ولا تخلو من هذه الجهة عن واحدٍ من طرفي النقيض، فلم يلزم ارتفاع النقيضين عن جميع مراتب الواقع، وإن ارتفعا عن مرتبة من مراتبه، وهي مرتبة ذات الماهية من حيث هي، والأول هو المستحيل دون الثاني، فما هو المستحيل من ارتفاع النقيضين (وهو الارتفاع عن جميع مراتب الواقع) ليس لازماً، وما هو اللازم منه (وهو الارتفاع عن بعض مراتب الواقع) ليس مستحيلاً، وقد وقع الخلط في الإشكال بين الحيثيتين.

وهذا الذي ذكرناه يتضح أكثر إذا عدنا إلى مثال الجسم والبياض، حيث يصح أن نقول: (إنّ البياض قائمٌ بالجسم لا بشرط البياض ولا بشرط اللابياض) ومعنى ذلك أنّ الجسم بالحمل الأولى وفي حقيقة وجوده وجوهر ذاته وماهيته

ليس مشروطاً بالبياض أو الالبياض، فكلا النقيضين غير مأْخوذِين في ذات الجسم من حيث جسميّته بالحمل الأوّلي، وإن كان الجسم بلحاظ الواقع الخارجي والتحقّق العيني وبالحمل الشائع إمّا متّصفاً بالبياض - أي بوجوده - أو بنقيضه وهو وجود الالبياض، ويستحيل أن يرتفع النقيضان عنه بهذا اللحاظ، وكذلك محلّ بحثنا.

إلا أنّ هناك فرقاً واضحاً بين الموردين من جهةٍ أخرى غير جهة بحثنا، فإنّ المثال يقترب من جهته مع المُمثّل له، ويبعد عنه من جهات أخرى، وذلك لأنّ مثال وجود الجسم وجود البياض أو اللا بياض مفاد كان الناقصة؛ إذ إنّ الجسم بالحقيقة المذكورة في المثال له وجوده السابق على وجود البياض ونقيضه، وهو ثابت له في رتبة سابقةٍ بنحو كان التامة، ومن هنا صحّ اتصافه في الخارج وفي الواقع العيني بواديٍ منها بنحو كان الناقصة، فيقال: (الجسم أبيض أو أسود أو أحمر أو أيّ مصاديق من مصاديق نقيض الأبيض) وهذا بخلاف محلّ البحث، وهو الماهية بالقياس إلى الوجود، فإنّه مفاد كان التامة؛ إذ إنّ الماهية في الخارج وبالحمل الشائع عين الوجود، وليس لها في الخارج وجودٌ مغايرٌ للوجود المحمول عليها، فلا اتصاف للماهية بالوجود بحسب الثبوت الخارجي، سواءً كان ثبوتاً ذهنياً أم عينياً، وذلك لأنّ الانتصار يتضمن نحواً من أنحاء المغایرة بين الصفة والموصوف، وإن لم يقتضي التفرّع والفرعية في الثبوت والوجود كما تقدّم في تقرير قاعدي الفرعية والانتصار، فالانتصار يتضمن المغایرة، مع أنه بالحمل الشائع الماهية بما هي مصاديق من مصاديق عالم الذهن عين الوجود الذهني، كما أنّ الماهية في الخارج عين الوجود الخارجي، فليست هناك أيّ مغایرة حقيقةٍ بين الوجود والماهية، كي يتّصف أحدهما بالآخر، ففرض اتصاف الماهية بالوجود بالحمل الشائع ليس فرضاً صحيحاً، وهو على خلاف اتصاف الجسم بالبياض أو

اللابياض بلحاظ الوجود الخارجي والحمل الشائع، فإنّه فرض صحيح، وذلك للمغایرة الوجودية بين وجود الجسم وجود وصفه، وهو كافٍ لحمل أحدهما على الآخر بنحو كان الناقصة.

نعم، للعقل في مراتبه العالية والفائقة أن يجرّد الماهيّة عن الوجود، ويُلاحظها في ذاتها ومن حيث هي، ثم يصفها بالوجود ويحمله عليها حملًا أوّليًا، وهذا لا يعني وجودها في رتبة سابقة على اتصافها بالوجود - كما هو حال اتصاف الجسم بالبياض - بل هي في تلك المرتبة العقلية موصوفة بوجودٍ هي عين ذاتها في الواقع الخارجي، وليس هي متقدّمة عليه بوجود آخر سابقٍ عليه. هذا هو الجواب الأوّل عن الإشكال، وحاصله:

١. أن تكون الماهيّة ملحوظةً بحسب الواقع الخارجي، فنختار الفرض الأوّل من فروض التالي، وهو قيام الوجود بالماهيّة الموجودة في الخارج، ولكن بنفس الوجود المحمول عليها.
٢. أن تكون الماهيّة ملحوظةً في نفسها ومن حيث هي، فنختار الفرض الثالث، وهو قيام الوجود بالماهيّة غير الموجودة ولا المعدومة، ولا يلزم ارتفاع التقىضين.

والشق الأوّل من الجواب قد جاء ما هو قريبٌ من مضمونه في جواب صدر المتألهين عن الإشكال الأوّل، حيث قال: «إنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان، وما به المعيّنة نفس الوجود الذي هي به موجودة، بدون الاحتياج إلى وجودٍ آخر»^(١).

ولم يذكر صدر المتألهين هذا الشق من الجواب في أيٍّ من كتبه الأخرى التي تعرّض فيها لهذا البحث، كما لم نجده في كلمات من سبقة من الفلاسفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صدر المتألهين: ج ١ ص ٥٥.

الحكماء، وهو كما سوف يتضح ليس جواباً نهائياً عن الإشكال، بل اختار جواباً آخر ينسجم مع مبانيه في أصلّة الوجود كما سيأتي، حيث يُنكر فيه قيام الوجود بالماهية واتّصافها به في الأعيان، لأنّها في الأعيان شيءٌ واحدٌ وأحدّها عين الآخر، معه يُعرف أنَّ هذا الشقّ من الجواب غير مقبولٍ عند صدر المتألهين؛ ولذا قال في ذيل هذا الجواب: «إنا في متسع عن هذا الكلام».

وأمّا الشقّ الثاني من الجواب، فقد وردت أصوله - كما تقدّم - في كلمات المحقق الطوسيّ، وكان ذلك في معرض ردّه على من استدلّ بمضمون الإشكال المتقدّم لإثبات أنَّ الوجود نفس الماهيّة، حيث قال: «وقيامه (أي الوجود) بالماهية من حيث هي»^(١)، وقال العالّامة الحلي في شرح هذه العبارة: «الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي، لا باعتبار كونها معدومةً أو موجودةً، فالحصر منوع»^(٢).

ثم إنَّ المحقق الطوسيّ وإن لم يكن في عبارته هذه بصدّد نفي العينيّة بين الوجود والماهية في الواقع الخارجيّ، وإنّما كان في مقام إثبات زيادة الوجود على الماهيّة بحسب المفهوم والتصرّف الذهنيّ، وعدم وحدتها بهذا الاحظ، كما صرّح هو بذلك في قوله لاحقاً: «فزيازاته في التصور»^(٣)، وصرّح أيضاً بالعينيّة بينهما في الخارج، حيث قال: «وليس الوجود معنىً به تحصل الماهيّة في العين، بل الحصول»^(٤)، وأوضح العالّامة ذلك بقوله: «الوجود هو نفس تحقّق الماهيّة في الأعيان، ليس ما به تكون الماهيّة في الأعيان»^(٥).

(١) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسيّ: ص ١٠٦.

(٢) كشف المراد، العالّامة الحلي: ص ٣٨.

(٣) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسيّ: ص ١٠٦.

(٤) المصدر السابق: ص ١٠٧.

(٥) كشف المراد، العالّامة الحلي: ص ٤١.

ولكن حاول البعض أن يوظف هذا الجواب توظيفاً خاطئاً في محل بحثنا، الذي يرتبط بالوجود الخارجي والواقع العيني، فأجاب به على من استشكل في مسألة قيام الوجود بالماهية واتصافها به في الأعيان، وجعل قيام الوجود بالماهية من حيث هي، وهي من هذه الحقيقة لا موجودة ولا معدومة، ولا يلزم من ذلك ارتفاع التقىضيين عن جميع مراتب الواقع، وارتفاعهما عن مرتبة الماهية ليس مستحيلاً كما تقدم، وفي ذلك خلطٌ واضحٌ بين البحث في الماهية بالحمل الأولي ومن حيث هي، وبين البحث حول الماهية بالحمل الشائع وبها هي موجودةٌ ومتتحققٌ في الأعيان، ومن الواضح أن الماهية بلحاظ الواقع الخارجي إمّا موجودةٌ وإمّا معدومةٌ، وهي محل الإشكال في المقام، لأن قيام الوجود بهذه الماهية، مع فرض أنها لا موجودة ولا معدومة، يستلزم ارتفاع التقىضيين، ولا يجدي قيام الوجود بها وزيادته عليها في التصور الذهني، الذي هو خارجٌ عن محل البحث، والتشريك بين المقامين في الحكم والإجابة هو من الخلط بين حكم المفهوم بالحمل الأولي، وحكم المصدق بحسب الحمل الشائع.

ولعل أول من وظّف هذا التوظيف الخاطئ للجواب في المقام هو المحقق الدواني، على ما هو منسوبٌ إليه في القبسات للمحقق الداماد، فإن الداماد بعد أن أوضح الفرق بين المقامين، قال: «سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي هي، لا يُقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة»^(١)، ثم تحدث بعد ذلك عن الحدوث الذاتي للماهيات الممكنة، وأورد ما قاله الشيخ الرئيس في الإشارات، من أن: «كل موجودٍ عن غيره يستحق العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجودٌ لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن

(١) القبسات، المحقق الداماد: ص ١٧.

غيره، فإذاً لا يكون له وجودٌ قبل أن يكون له وجودٌ، وهو الحدوث الذاتي^(١).

كما أورد أيضًا في هذا المجال ما ذكره الفارابي في الفصوص، من أن «الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست، ولها عن غيرها أن توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فالماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدثة لا بزمانٍ تقدم»^(٢).

ثم حاول الداماد بعد ذلك أن يدفع مجموعةً من الإشكالات قد أوردت على الحدوث الذاتي للماهيات المعلولة.

وقال بعد ذلك: «إنَّ صاحب الإشراق حاد هنالك في المطارات والتلويحات، عن اللاوجود، إلى لا استحقاق الوجود، وذكر أنَّه قبل استحقاق الوجود قبليَّةً بالذات.

فاقتاس به إمام المتشكّفين في شرحة الإشارات، فقال: الممكن لا يستحقُ الوجود من ذاته، ولا يلزم أنَّه يستحقُ اللا وجود، فإنَّ المستحقُ للاوجود هو الممتنع، فإذاً وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود، لا بالعدم أو باللاوجود»^(٣).

بعد ذلك كله - والحديث كما هو واضح في الماهية بلحاظ الواقع الخارجي، لا الماهية من حيث هي - يقول الداماد: «ثمَّ يتمجَّج بعض من يتنطَّ من المقلِّدين بتسويف ارتفاع النقيضين في المرتبة، لكون مرتبة نفس الماهية المرسلة من حيث هي هي، لا بشرط شيءٍ، عيروا^(٤) من الوجود ومن

(١) القبسات: ص ١٩-٢٠، ولاحظ أيضًا: الإشارات: ج ٣ ص ١١٣.

(٢) إشارات: ص ٢٠، ولاحظ أيضًا: فصوص الحكم، الفارابي، مع شرح السيد إسماعيل الغازاني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية: ص ٥٣.

(٣) فصوص الحكم، الفارابي، مع شرح السيد إسماعيل الغازاني: ص ٢١.

(٤) أي عارية وخالية من الوجود ومن سلب الوجود جميعًا.

سلب الوجود جيئاً^(١).

ومراده من ذلك البعض هو المحقق الدواني، على ما صرّح به تلميذه العلوي في شرحه لكتاب (القبسات) حيث قال: «أشار به إلى الفاضل الدواني، وأنّ ما سوّغه من ذلك الارتفاع في المرتبة أخذه من الفاضل الرازى»^(٢).

وهذا يكشف عن أنّ أول من وظّف جواب الطوسي في محل بحثنا بشكلٍ واضحٍ وصريح، هو المحقق الدواني، مستفيداً بذلك من بعض ما ورد من المطالب في كلام الفخر الرازى في عبارته السابقة الواردة في تعليقته على إشارات الشيخ الرئيس، وقد اتّضح أنّه توظيفٌ خاطئٌ، خلط فيه صاحبه بين حكم المفهوم والماهية من حيث هي، وبين حكم المصدق والماهية بلحاظ الواقع العيني.

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذا التوظيف الخاطئ في الفصل الذي عقده بعنوان «في إثبات أنّ وجود الممكن عين ماهيته خارجاً»^(٣)، ونبّه على الخطأ في ذلك بما نبهنا عليه آنفاً، وجعل الفرق المتقدم بين محل بحثنا وبين مثال الجسم مع البياض واللا بياض، هو الشاهد على خطأ ذلك التوظيف، حيث قال: «والجواب بأنّ قيامه بالماهية من حيث هي، لا بالماهية المعدومة؛ ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة؛ ليلزم الدور أو التسلسل. كما أنّ قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللا أبيض؛ ليلزم إما التناقض وإما الدور أو التسلسل، بل قيامه بالجسم من حيث هو، غير نافع، لأنّ الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود وعدم، ليس لها تحصّلٌ في الخارج، إلّا باعتبار

(١) القبسات، الدماماد: ص ٢١.

(٢) شرح كتاب القبسات، أحمد بن زين العابدين العلوي، مؤسسة الدراسات الإسلامية: ص ١٥٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٤٥.

وجودها لا سابقاً عليه، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيءٌ من هذه الجهة، بل كلّ ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمه الانتزاعية التي لا وجود لها في العين، بخلاف الجسم من حيث هو، أي مع قطع النظر عن البياض واللامبياض، فإنّه موجودٌ في الخارج بهذه الحقيقة، وجوداً سابقاً على وجود البياض ومقابله^(١)، فهو يريد أن بيّن بكلامه هذا أنّ محلّ بحثنا بلحاظ الواقع العيني، والماهية من حيث هي لا وجود لها في العين، فهي معدومة وليست بموجودة، فلا يصحّ أن يقوم الوجود بها ويثبت لها وتتصف به في الخارج من هذه الجهة والحقيقة، بخلاف الجسم فإنه من حيث هو ومع قطع النظر عن البياض واللامبياض موجودٌ في الخارج بوجودٍ سابقٍ على وجود البياض ومقابله، ومن هنا صحّ قيام وجود البياض أو مقابله بوجوده، من دون أن يلزم الدور أو التسلسل، وأمّا الماهية فلابدّ أنْ يُفرض لها وجودٌ في الخارج كي يقوم الوجود بها، فيعود إشكال التسلسل أو توقف الشيء على نفسه.

وهذا الذي بيّنه هو عين ما ذكرناه من الخلط بين حكم الماهية من حيث هي وبالحمل الأولى، وبين حكم الماهية بلحاظ الواقع العيني وبالحمل الشائع.

والحاصل: أنّ هذا الشقّ من الجواب إنما يصلح - لو صحّ - ردّاً على من ينكر زيادة الوجود على الماهية في التصور الذهني، ويدعى أنّ الوجود في الذهن نفس الماهية، بمعنى أنّ المفهوم من وجود الإنسان - مثلاً - نفس حقيقة الإنسانية، ففي التصور الوجود في الإنسان إنسانٌ وفي الأرض أرضٌ وفي السماء سماءٌ وهكذا في سائر الماهيات، وليس للوجود مفهوم مغاير لمفهوم الماهية زائداً عليها.

(١) شرح كتاب القبسات، أحمد بن زين العابدين العلوى، مؤسسة الدراسات الإسلامية:

ولكن لا يصلح أن يكون هذا الشق من الجواب ردًا على من يُنكر قيام الوجود بالماهية في الأعيان، ويدعى أنّ الوجود لا تتحقق له في الخارج، وأنّ المتحقق خارجًا هو الماهية لا غير، كما هو المنسوب إلى شيخ الإشراق، وكما هو المستفاد أيضًا من مضمون الإشكال الثاني الذي نحن بصدده الإجابة عنه.

بل إنّ صدر المتألهين يرى في بعض كتبه ورسائله: أنّ هذا الشق من الجواب لا يصلح أيضًا أن يكون ردًا على من أنكر زيادة الوجود على الماهية في التصور الذهني، ولا يثبت هذا المقدار من الجواب أنّ الوجود زائد على الماهية في التصور، قائم بها من حيث هي، من غير أن تكون موجودة أو معروفة قبل قيام الوجود بها، حيث يُشكل على ذلك بذات ما أشكل به على من وظف الجواب لإثبات قيام الوجود بالماهية بلحاظ الواقع العيني، حيث يقول في المشاعر: «بقي الكلام في كيفية اتصف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغایرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي، الذي هو أيضًا نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر، بلا تعمّلٍ واحترازٍ، وذلك لأنّ كلّ موصوفٍ بصفةٍ أو معروضٍ لعارضٍ، فلا بدّ له من مرتبةٍ من الوجود يكون متقدّماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض، غير موصوفٍ به ولا معروضٍ له، فمعروض الوجود إمّا للماهية الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المدعومة جميعاً، فالاول يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين».

والاعتذار: بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائزٌ بل واقعٌ، غير نافع هنا، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها، هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدّ من أن يكون لها تحققٌ ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهية بالقياس إلى العارض، فإنّ للماهية وجوداً مع قطع النظر عن العارض وم مقابلته - كالجسم بالقياس إلى البياض ونقشه - وليس لها مرتبة

وَجُودٌ مَعْ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ وَجُودِهَا، فَقِيَاسُ عَرَوْضِ الْوِجُودِ لِلْمَاهِيَّةِ بِعَرَوْضِ الْبِياضِ لِلْجَسْمِ، وَقِيَاسُ خَلْوَهَا عَنِ الْوِجُودِ وَالْعَدْمِ بِخَلْوَةِ الْجَسْمِ فِي مَرْتَبَةِ وَجُودِهِ عَنِ الْبِياضِ وَاللَا بِياضِ، قِيَاسٌ بِلَا جَامِعٍ؛ إِذْ قِيَامُ الْبِياضِ وَمَقَابِلَهُ بِالْجَسْمِ فَرْعٌ عَلَى وَجُودِهِ، وَلَيْسُ قِيَامُ الْوِجُودِ بِالْمَاهِيَّةِ فَرْعًا عَلَى وَجُودِهِ، إِذْ لَا وَجُودُهَا إِلَّا بِالْوِجُودِ^(١).

وَبِنَفْسِ الْمُصْمُونِ مَا جَاءَ فِي (الْمَسَائِلِ الْقَدِيسِيَّةِ) إِنَّهُ بَعْدَ أَنْ نَقْلَ الْبَحْثِ إِلَى اِتَّصَافِ الْمَاهِيَّةِ بِالْوِجُودِ فِي ظَرْفِ التَّحْلِيلِ الْعُقْلِيِّ، وَأَوْرَدَهُ عَلَيْهِ بِالإِشْكَالِ الْمُتَقَدِّمِ، مِنْ لَزُومِ الدُّورِ أَوِ التَّسْلِسِلِ أَوِ التَّنَاقْضِ أَوِ ارْتِفَاعِ النَّقِيَضِينِ، قَالَ: «وَالْجَوابُ بِأَنَّ ارْتِفَاعَ النَّقِيَضِينِ عَنِ الْمَرْتَبَةِ جَائِزٌ بَلْ وَاقِعٌ، غَيْرُ نَافِعٍ، لَأَنَّ الْمَرْتَبَةَ الَّتِي يَحِوزُ خَلْوَةَ النَّقِيَضِينَ عَنْهَا هِيَ مَرْتَبَةُ مِنْ مَرَاتِبِ نَفْسِ الْأَمْرِ، هَا تَحْقِقُ فِي الْجَمْلَةِ سَابِقَةٌ عَلَى النَّقِيَضِينِ، كَمَرْتَبَةِ الْمَاهِيَّةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى عَوَارِضِهَا، إِنَّ لِلْمَاهِيَّةِ وَجُودًا مَعْ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْوِجُودِ، فَقِيَاسُ قِيَامِ الْوِجُودِ بِالْمَاهِيَّةِ عَلَى نَحْوِ قِيَامِ الْبِياضِ بِالْجَسْمِ، وَوَزْانُ خَلْوَهَا عَنِ الْوِجُودِ بِخَلْوَةِ الْجَسْمِ مِنِ الْبِياضِ وَمَقَابِلِهِ، غَيْرُ صَحِيحٍ، لَأَنَّ الْجَسْمَ لَهُ مَرْتَبَةٌ سَابِقَةٌ عَلَى بِياضِهِ فِي الْوَاقِعِ، فَقِيَامُ الْبِياضِ بِالْجَسْمِ فَرْعٌ وَجُودُهُ الْمُطْلَقُ عَنْ قِيدِ الْبِياضِ وَمَقَابِلِهِ، وَلَيْسُ قِيَامُ الْوِجُودِ فَرْعُ الْمَاهِيَّةِ الْمَعْرَةِ عَنِ صَفَّةِ الْوِجُودِ وَالْعَدْمِ، لَأَنَّ الْمَاهِيَّةَ الْمَعْرَةَ عَنْهُمَا لَا تَكُونُ مَوْجُودَةً، لَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَلَا فِي مَرْتَبَتِهَا»^(٢). إِذْ صَدَرَ الْمُتَأَلِّمُينَ يَرَى أَنَّ هَذَا الْجَوابُ لَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ رَدًّا عَلَى الإِشْكَالِ حَتَّى عَلَى مَسْتَوِيِ التَّحْلِيلِ الْعُقْلِيِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ فَرَضَ فِي هَذَا الْجَوابِ ارْتِفَاعَ النَّقِيَضِينِ - وَهُمَا الْوِجُودُ وَالْعَدْمُ - عَنِ مَرْتَبَةِ مِنْ مَرَاتِبِ الْوَاقِعِ

(١) المشاعر، صدر المتألهين: ص ٣٠.

(٢) المسائل القدسية، صدر المتألهين: ص ٤٢٠٥-٢٠٥.

ونفس الأمر، وهي مرتبة الماهيّة بلحاظ ذاتها وذاتياتها وعوارضها الذاتيّة، وهذا مرفوض واضح البطلان في نظره ^{فلا}، وذلك لأنّ مرتبة الماهيّة من حيث هي، بها هي مصداقٌ من مصاديق عالم الذهن ووصفٌ من أوصاف نفس العالم، تعدّ مرتبةً من مراتب نفس الأمر والواقع العينيّ، وهي بهذا اللحاظ إمّا أن تكون موجودةً أو معروفةً، ولا تتحقّق لها قبل الوجود إلّا بالوجود، وارتفاع النقيضين عن هذه المرتبة من ارتفاع النقيضين عن الواقع العينيّ، وهو بدويّ الاستحالات، لأنّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين كما هو واضحٌ؛ وإذا كانت الماهيّة متحقّقةً قبل الوجود، عاد الإشكال المتقدّم من رأس، فيلزم التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه.

ولا يصحّ قياس خلوّ الماهيّة عن الوجود وعدم من حيث هي وفي مرتبة ذاتها، بفرض خلوّ الجسم - مثلاً - في مرتبة وجوده عن البياض واللامبياض، لأنّه قياسٌ مع الفارق، باعتبار أنّ قيام البياض أو اللامبياض بالجسم فرعٌ على وجوده، وليس في ذلك أيّ محظوظٍ، وهو بخلاف قيام الوجود بالماهيّة، فإنّه لا يجوز أن يكون فرعاً على وجودها في الرتبة السابقة، إذ لا وجود ولا تتحقّق لها في هذه المرتبة إلّا بالوجود، والماهيّة الخالية عن الوجود وعدم لا وجود لها في أيّ مرتبةٍ من مراتب الواقع، فلا بدّ أن تكون موجودةً في كلّ مرتبةٍ من مراتبه، فيعود إشكال التسلسل أو تقدّم الشيء على نفسه.

وحصيلة كلامه: أنّ ارتفاع النقيضين عن أيّ مرتبةٍ من مراتب الواقع غير جائزٍ، وإن كانت تلك المرتبة هي مرتبة الماهيّة من حيث هي، فإنّها أيضاً موجودةٌ بالوجود، فلا يصحّ ما أجاب به المحقق الطوسيٌّ على الإشكال.
ومن هنا حاول صدر المتألهين أن يجيب بجوابٍ آخر، حيث قال: «إنَّ للعقل أنْ يخلل الوجود إلى ماهيّة وجودٍ، وفي هذا التحليل يُجرَد كلاً منها عن صاحبه ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر، واتّصافه به. أمّا بحسب

الخارج، فالاصل وال موجود هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهية متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هوّيّته وذاته، وأمّا بحسب الذهن فالتقدّم هي الماهيّة، لأنّها مفهوم كليّ ذهنّي يحصل بكتّتها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلّا مفهومه العام الاعتباري^(١)، فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنيّة لا الخارجية، والتقدّم هنا تقدّم بالمعنى والماهية لا بالوجود، فهذا التقدّم خارجٌ عن الأقسام الخمسة المعروفة^(٢).

فإن قلت: تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضًا ضربٌ من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تتحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟

قلنا: هذا التجريد وإن كان نحوً من مطلق الوجود، فللعقل أن يلاحظ عند التجريد هذا التجريد، وأنّه نحوٌ من الوجود، فتتصف الماهيّة بالوجود المطلق الذي جرّدناها عنه، فهذه الملاحظة التي هي عبارةٌ عن تخلية الماهيّة عن جميع الوجودات، حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية - التي هي نحوٌ من الوجود في الواقع من غير تعمّل - لها اعتباران؛ اعتبار كونها تجريداً وتعرّية، واعتبار كونها نحوً من الوجود، فالماهيّة بالاعتبار الأول موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطةٌ غير موصوفة، فالتعرّية باعتبار، والخلط باعتبار آخر، وليس حيّثيّة أحد الاعتبارين غير حيّثيّة الاعتبار الآخر، ليعود الإشكال جذعاً، من أنّ الاعتبار الذي به تتّصف الماهيّة بالوجود، لابدّ فيه

(١) تقدّم في البحوث السابقة: أنّ هذا أحد الوجوه في جعل الماهيّة موضوعاً وال وجود محمولاً في القضايا الذهنيّة، حتّى بناءً على أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

(٢) الأقسام الخمسة هي: التقدّم بالرتبة وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالذات والعلّية، لاحظ: الحكمة المتعلّية في الأسفار العقليّة الأربع: ج ٣ ص ٢٥٥ وما بعدها.

أيضاً من مقارنته للوجود، فتنفسخ ضابطة الفرعية؛ وذلك لأنّ هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحوٌ من الوجود، لا أنه شيء آخر غيره، فهو وجودٌ وتجريديٌّ عن الوجود^(١).

وبنفس المضمون ما جاء في رسالة (المسائل القدسية) فلاحظ^(٢).

ثم إنّ الطباطبائي حاول أن يدافع عن مقوله ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وفسّرها بنحوٍ لا يلزم منه ارتفاع النقيضين، حيث قال: «الماهية بحسب الحمل الأولى ليست بموجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما لا موجودة». وهذا هو المراد بقولهم: إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهية من حيث هي، من ارتفاع النقيضين عن المرتبة، وليس ذلك بمستحيل، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع مطلقاً وبجميع مراتبه. ويعنون به: أنّ نقيض الوجود المأخوذ في حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ في حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ في حدّ الذات، بأن يكون حدّ الذات وهو المرتبة قيداً للوجود لا للعدم، أي رفع المقيّد دون الرفع المقيّد^(٣).

ومراده من ذلك: أنّ ما ارتفعا عن ذات الماهية من حيث هي، وهما الوجود والعدم، ليسا بنقيضين بل بحافظ تلك المرتبة، وما هما نقيضان وهما الوجود المأخوذ في تلك المرتبة وعدم ذلك الوجود المأخوذ فيها - وقيد المأخوذ فيها قيد الوجود لا العدم - لم يرتفعا، لأنّ عدم الوجود هو المأخوذ في مرتبة ذات الماهية ولم يؤخذ فيها الوجود كما هو المفروض، لأنّه ليس نقيض أخذ الوجود في مرتبة الماهية من حيث هي، أخذ العدم في هذه المرتبة للماهية، وإنّما

(١) المشاعر، صدر المتألهين: ص ٣١-٣٢.

(٢) المسائل القدسية (ثلاث رسائل فلسفية)، صدر المتألهين: ص ٥-٢٠٦.

(٣) نهاية الحكم، الطباطبائي: ص ٧٢.

نقيضه عدم أخذ ذلك الوجود في تلك المرتبة، «فنقىض الوجود المقيد بكونه في مرتبة الذات هو عدم ذلك الوجود المقيد بكونه في مرتبة الذات، وهذا العدم ليس بمرفوع؛ لأنّ معنى رفع الوجود المقيد بكونه في مرتبة الذات هو عدم وجود ذلك الوجود في مرتبة الذات، وأمّا العدم المقيد بكونه في مرتبة الذات، فهو وإن كان مرفوعاً، إلّا أنّه ليس نقىضاً للوجود المقيد بكونه في مرتبة الذات حتّى يلزم ارتفاع النقيضين»^(١).

ثم إنّ هذا الذي ذكره الطباطبائيّ وجعله تفسيراً لقول من قال بارتفاع النقيضين عن المرتبة، قد جاء أيضاً في كلمات صدر المتألهين في مقام الإجابة عن شبهة لزوم ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي، من ذلك ما ذكره في مباحث الماهيّة من كتاب الأسفار، حيث قال: «إنّ نقىض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها، بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفيّ لا للنفيّ، أعني رفع المقيد لا الرفع المقيد»^(٢)، وبينفس المضمون ما ذكره في شرح إلهيّات الشفاء^(٣).

ولكنّه جعل ذلك جواباً مستقلاً عن الشبهة المذكورة، وجعل فكرة جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي جواباً آخر عن الشبهة، حيث قال في ذات البحث المذكور في عبارة سابقة: «وليس إذا لم يكن للممكّن في مرتبة ماهيّته وجود، كان له فيها العدم، لكونه نقىض الوجود، لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل، بل إنّما المستحيل

(١) نهاية الحكمـة، الطباطبائيّ، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضـي: ج ١ ص ٢٧١، التعليقة رقم ٦.

(٢) الحكمـة المتعالـية في الأسفـار العـقلـية الأربعـة: ج ٢ ص ٤-٥.

(٣) شـرح وتعليقـة صـدر المـتألهـين عـلـى إلهـيـات الشـفـاء، صـدر المـتألهـين: ج ٢ ص ٨٢٤.

خلوّه في الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة^(١)، ثمّ أحقها بقوله بعد ذلك: «على أنّ نقىض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها...» وكذلك فعل في شرحه لإلهيات الشفاء^(٢)، وظاهر ذلك المغايرة بين الجوايين، كما أنّ ظاهره أيضاً قبول كلتا الإجابتين، وكذلك فعل الحكيم السبزواري في شرح المنظومة^(٣)، وهذا يتنافي كما هو واضح مع ما تقدّم عن صدر المتألهين من إنكار فكرة جواز ارتفاع النقىضين عن مرتبة الماهيّة من حيث هي، ولعله لدفع هذا النحو من التنافي، ولو ضوح بطلان فكرة جواز ارتفاع النقىضين عن المرتبة، حاول الطباطبائي في ما تقدّم من كلامه أن يرجع الجواب الأوّل إلى الثاني، فيفسر جواز ارتفاع النقىضين بذلك، أي: إنّ ما ارتفعا ليس بنقىضين، وما هما نقىضان لم يرتفعا، كما تقدّم توضيحة.

ونحن نعتقد أنّ الذي أوقع القوم في هذا النحو من التهافت والتنافي في الكلام، هو عدم تفریقهم بين موجوديّة الماهيّة ومعدوميّتها، الذي هو بالحمل الشائع وبلحاظ الواقع العينيّ، وبين عدم أخذ مفهوم الوجود ومفهوم العدم في مفهوم الماهيّة من حيث هي، وتجريدها عنهما، والذي هو بلحاظ الحمل الأوّلي المفهوميّ. وتفصيل الكلام في هذه النقطة موكول إلى محله من مباحث الماهيّة.

الجواب الثاني: الوجود لا يقوم بالماهيّة في الأعيان

بسبب ما أحاط بالجواب السابق من إشكالاتٍ وملاحظاتٍ، لابدّ أن ننتقل إلى جواب آخر ينسجم مع مباني أصلية الوجود.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٤.

(٢) شرح وتعليق صدر المتألهين على إلهيات الشفاء: ج ٢ ص ٨٢٤.

(٣) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، قسم الحكم: ص ٩٣.

ومن الواضح: أن الإجابة السابقة قد بُنيت على القبول والتسليم بوجود الملازمة بين المقدّم وال التالي، وأنّ الوجود لو كان موجوداً ومتتحققاً في الأعيان، لكان قائماً بالماهية، ومن هنا اتجه الحديث في هذه الإجابة نحو إنكار بطلان التالي، فادعى تارة عدم بطلان الفرض الأول من فروض التالي، وأنّ قيام الوجود بالماهية الموجودة ليس مستحيلاً، وادعى أخرى عدم بطلان الفرض الثالث من فروض التالي، وأنّ قيام الوجود بالماهية المجردة عن الوجود والعدم أيضاً غير مستحيلٍ، فليس التالي بأسره باطلًا، فلا يتم ما ادعى من بطلان المقدّم، وهو تحقق الوجود في متن الأعيان.

وأمّا هذا الجواب الذي نحن بصدده بيانه، فهو يبني على إنكار أصل الملازمة بين المقدّم وال التالي، أي إنكار الملازمة بين تحقق الوجود في الأعيان وبين قيامه بالماهية، فلا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهية أو عروضه لها، لأنّ الوجود والماهية في الأعيان شيء واحدٌ وأحدهما عين الآخر بهذا اللحاظ، بلا أي امتيازٍ بينهما، فالوجود قائمٌ بنفسه في الأعيان، والماهية عين ذاته وهوّيته، فلا توجد هناك أي مغايرةٍ بينهما، كي يكون الوجود صفةً والماهية موصوفةً به وهو قائمٌ بها؛ إذ العروض والصفاتية والموصوفية – كما تقدّم – تتوقف على ثبوت نحوٍ من أنحاء المغايرة بين الصفة والموصوف، وهو مفقوءٌ بين الوجود في الخارج، والماهية بوجودها الذهنيٌّ عين الوجود الذهنيٌّ في الذهن، فلا كثرة ولا مغايرة بين الماهية والوجود، لا بحسب الوجود الخارجيٍّ ولا بحسب الوجود الذهنيٍّ، بل أحدهما عين الآخر، فلا تجري فيهما قاعدة الاتّصاف، ولا يكون الوجود قائماً بالماهية ولا عارضاً لها في نفس الأمر والواقع، سواءً كان واقعاً خارجياً أم ذهنياً، لأنّها شيء واحدٌ في نفس الأمر وفي جميع مراتب الوجود خارجاً وذهناً، وهذا الجواب هو المنسجم مع مباني أصلّة الوجود، خصوصاً مع القراءة الأولى التي اخترناها في تفسير أصلّة

الوجود (والتي ستتضح بالتفصيل في البحوث اللاحقة) لأنّ هذا الجواب يعتمد - كما هو واضح - على فكرة العينية بين الوجود والماهية وعدم المغایرة بينهما، وأنّها شيءٌ واحدٌ في نفس الأمر الواقع، والمنسجم مع مبني المغایرة بينهما مغایرة الحدّ مع محدوده أو الظاهر مع مظهره، كما هو الرأي في التفسير الثاني والثالث لأصلية الوجود.

نعم، للعقل في مراتبه الفائقة - كما تقدّم - أن يلحظ الماهية في ذاتها ومن حيث هي، ويجرّدها عن جميع مراتب وجودها في الخارج وفي الذهن، فلا يلتفت إلى شيءٍ من أنحاء وجودها، ويفعل كون هذا النحو من التجريد أيضاً نحوً من أنحاء الوجود، فيرى العقل الماهية مستقلةً بهذا اللحاظ عن الوجود، ويحكم بالمغایرة بينها في الذهن مفهوماً، بمعنى أنّ المفهوم من أحد هما في الذهن غير المفهوم من الآخر، وأنّ الماهية بالحمل الأولى وبما هي، مفهومٌ من المفاهيم غير مفهوم الوجود.

إذن في الوجود الخارجيّ والوجود الذهنيّ الماهية بالحمل الشائع عين الوجود، لأنّ الوجود الخارجيّ وكذا الوجود الذهنيّ كلّ واحدٍ منها بالحمل الشائع مصدقٌ ومرتبٌ من مراتب الوجود العينيّ الأصيل، والماهية عين هذا الوجود بالحمل الشائع، سواءً كان خارجياً أم ذهنياً وكيفاً نفسيانياً، ولنست المغایرة بينها إلاّ بحسب التصور العقليّ والتحليل الذهنيّ، وذلك بتجريد أحد هما عن الآخر عقلاً.

وهذا نظر حكم العقل - بحسب التحليل الذهنيّ - بالمغایرة بين الجنس وبين الفصل في البساطط الخارجية، من قبيل الأعراض، مع أنّ الجنس والفصل في البساطط الخارجية أحد هما عين الآخر في الواقع العينيّ جعلاً وجوداً، بمعنى أنّ الجاعل لم يجعل في الأعراض - مثلاً - إلا شيئاً واحداً وهو ذات العرض البسيطة في الخارج، كما أنّ المتحقق في الأعيان أيضاً بعد الجعل ليس

إلا ذلك الشيء الواحد البسيط، وهو ذات العرض البسيطة.

والحاصل: أنَّ الوجود في الواقع النفس الأمري عين الماهيَّة، وهو متحقِّقٌ في الأعيان بنفسه، ولا يتحقق في الماهيَّة، لأنَّ أحدَها عين الآخر، وليس المغایرة بينهما إلا عقليةٌ تحليليةٌ، فالملازمة المذكورة غير صحيحةٌ.

الجواب الثالث: قيام الماهيَّة بالوجود وعرضها عليه

يستند هذا الجواب إلى فكرة عكس الحمل بناءً على أصالة الوجود، وقد تقدَّم بيانه وتوضيحه في الإجابة عن إشكال قاعدي الفرعية والاتصال. فقولنا: (الإنسان موجود) معناه أنَّ وجوداً من الوجودات مصدقٌ لمفهوم الإنسانية في الخارج، ومطابقٌ لصدقه، فالحقيقة مفهوم الإنسان ثابتٌ لهذا الوجود، ومتفرَّعٌ عليه بوجهٍ، لأنَّ الوجود هو الأصل في الخارج، والماهيَّة تابعةٌ له اتِّباع الظل للشخص، فما نراه في القضايا التي يُحمل الوجود فيها على الماهيَّة، إنما هو من عكس الحمل، لأنَّ الإيمان بكون الوجود هو الأصيل، والماهيَّة أمرٌ اعتباريٌّ تابعٌ له ومنتزعٌ منه، يقتضي كون الوجود هو الموضوع، والماهيَّات منتزعَةٌ منه محمولةٌ عليه، فلو أردنا أن نؤلِّف قضيَّةً مطابقةً للواقع، الذي نرى أنَّ الوجود هو الأصيل فيه، فلا بدَّ أن يكون الوجود هو الموضوع فيها، والماهيَّة هي المحمول. فقولنا: (الإنسان موجود) يرجع في حقيقته إلى العكس، وواقع هذا الحمل هو أنَّ (هذا الوجود الخارجي الأصيل سُنخ وجودٍ ينتزع منه إنسان) وأمّا البناء على كون الوجود هو المحمول والماهيَّة هي الموضوع، وأنَّ الوجود صفةٌ قائمةٌ بالماهيَّة وعارضَةٌ عليها، فإنه ينسجم مع مبنيٍّ أصالة الماهيَّة، حيث يرى أصحاب هذا الاتِّجاه أنَّ الماهيَّة هي المتأصلة في الخارج، ويُنتزع منها الوجود ويُحمل عليها، فيكون عارضاً لها قائماً بها، وقد اتَّضح في مباحث أصالة الوجود بطلان هذا الاتِّجاه.

وحيثئذ نقول: إنَّ ما ذُكر في الإشكال من الملازمة وأنَّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان لكان قائماً بالماهية وعارضًا عليها وهي متصفه به، لا ينسجم إلَّا مع مبنيِّي أصلية الماهية، وأمّا بناءً على أصلية الوجود فالأمر ليس كذلك؛ إذ إنَّ الوجود هو المتحقق في الأعيان بذاته، وهو الأصيل والثابت بالذات، والماهية متزعةٌ عنه وقائمةٌ به وهو موصوفٌ بها، فالوجود الخاص - مثلاً - إنسانٌ، وقولنا: (الإنسان موجود) من عكس الحمل كما ذكرنا، وحيثئذ لا يرد أيّ إشكالٍ، لأنَّ الماهية متزعةٌ من الوجود الموجود والمتحقق في الأعيان بالذات، ولا يلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه ولا يلزم التسلسل، ولا اجتماع التقىضين أو ارتفاعهما، فالإشكال لا أساس ولا مورد له بناءً على أصلية الوجود.

الإشكال الثالث

أنا نتصور مفهوم الوجود ونشك في تحققه خارجاً

لقد جاء هذا النحو من الاستدلال أو الإشكال في جملةٍ من كلمات شيخ الإشراق، ونؤكّد - فيما سيأتي في البحث اللاحق وبالتفصيل - أنّ شيخ الإشراق إنّما ساق هذه الأدلة لنفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وذلك ردّاً منه على ما فهمه من بعض كلمات المشائين، التي قد يُستفاد منها القول بزيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، ولم يكن الشيخ بقصد إثبات أصلّة الماهيّة في قبال من قال بأصلّة الوجود، ولكنّنا مع ذلك سوف نقرّر هذا الإشكال أو الاستدلال على ضوء ما فهمه صدر المتألهين، من كون الشيخ في مقام إثبات اعتباريّة الوجود وأصلّة الماهيّة في الأعيان، كما قررنا ذلك أيضاً في الإشكالات الماضية، ونقرّره كذلك في ما يأتي من إشكالات.

بيان الإشكال: أنه لا يعقل أن يتحقق شيءٌ من الأشياء في دار الوجود والثبت الخارجيّ، ويكون الوجود عين ذاته وهوّته وحقيقةه الخارجية العينيّة، بمعنى أن يكون ذلك الشيء هو المصدق بالذات لمفهوم الوجود، ودليل هذا يتنبّي على استيضاح مقدمتين:

المقدّمة الأولى: المعلوم غير المجهول، وهي المنسوبة في كلمات شيخ الإشراق - كما سيأتي - إلى حكماء المشائين، وحاصلها: أنّ كلّ شيء يكون في مقام التصور المفهوميّ معلوماً وغير مشكوكٍ ولا مجهولٍ، فإنّه يغایر في ذاته وحقيقةه الشيء الذي يكون في ذلك الحين مجهولاًً ومشكوكاًً وغير معلوم في مقام التصور والإدراك، وقد يُعبر عن ذلك أيضاً بأنّ: غير المشكوك غير المشكوك، أي إنّ المعلوم تصوّراً غير المجهول، فإذا كان هناك شيءٌ معلوم آخر مجهولٌ في

تصوّر شخصٍ ما، فإنَّ هذا يكشف عن الاختلاف والغاية في الذات والهوية بين المعلوم والجهول.

المقدمة الثانية: ما لزم من وجوده تكرّره بلا نهايةٍ فهو أمرٌ اعتباريٌّ، وهي قاعدةٌ أسسها شيخ الإشراق، واعتمدتها في كثيرٍ من بحوثه الفلسفية، وحاصلها: أنَّ كُلَّ ما لزم من فرض تحقّقه وثبوته في الخارج تكرّره وتسلسله لا إلى نهايةٍ، فلابدَّ أن يكون أمراً اعتبارياً يمتنع تحقّقه خارجاً، بمعنى أنه لا تتحقّق ولا مصدق له في الأعيان بالذات.

وقد أشار السهروردي إلى هذه القاعدة في مواضع كثيرةٍ، من ذلك قوله: «كُلَّ ما يقتضي وقوعه تكرّر نوعه عليه، وكلَّ ما يقتضي وقوعه تكرّر شيءٍ واحدٍ عليه مراراً بلا نهايةٍ، فإنَّ جميع هذا من الصفات العقلية التي لا صورة لها في الأعيان»^(١)، وقال في موضع آخر: «المتوقف على ما لا يتناهى متربّاً غير حاصل بعدُ، لن يحصل أبداً»^(٢).

بعد انتصاح هاتين المقدمتين نقول: إنَّا قد نعقل الوجود كوجود العنقاء - مثلاً - ونتصوّره ونفهمه من حيث هو، ونعلم بحقيقة، ولكن مع ذلك قد نختلف في ثبوته خارجاً، فنشك في تحقّقه وموجوديته، ولا نعلم بوجوده في الأعيان، بمعنى أنَّا لا نعلم بحصول مصداقٍ له بالذات في الواقع الخارجيّ. وفي ضوء ما بيناه في المقدمة الأولى لابدَّ من إثبات المغايرة بين ما نشكُّ فيه وهو الوجود والموجودية في الأعيان وبين ما نفهمه ونعلم بحقيقة وهو مفهوم الوجود المعقول في الذهن تصوّراً، وذلك لأنَّ المعلوم غير المشكوك، ولو كان عين حقيقته لما كان مشكوكاً، وقد فرض كذلك.

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (التلويحات): ج ١ ص ٣٦٤.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٣.

إذن هناك مغاييرَةٌ بين مفهوم الوجود المعلوم تصوّرًا وبين الموجوَدِيَّة ومصداق الوجود في الخارج، فالوجود في الخارج زائدٌ على الوجود المعلوم ومغايرٌ له، ومعنى ذلك أنَّ الوجود المعلوم موجودٌ بوجُودٍ زائدٍ على ذاته وحقيقةِه، وهو المصدق المتحقّق في الأعيان؛ ثم إنَّ هذا الوجود الزائد المحمول على مفهوم الوجود - والذي هو المنطبق على المصدق بالذات في الأعيان - تتعقّله أيضًاً وتصوّره ونعلم به، وبعد العلم بحقيقةِه قد نشكُّ أيضًاً في تحقّقه وجوده في الأعيان، فيكون وجوده في الأعيان زائداً على ذاته وحقيقةِه المعلومة تصوّرًاً، وبنفس البيان المذكور في الوجود الأوّل تثبت المغاييرَة بين هذا الوجود الثاني وبين وجودٍ ثالثٍ يكون محمولاً عليه، ويكون الخارج مصداقاً له بالذات، ثم ننقل الكلام إلى هذا الوجود الثالث، فإنَّ له وجوداً آخر وموجوَدِيَّةً أخرى مشكوكَةً زائدةً على ذاته وحقيقةِه المعلومة، وهكذا تتسلسل الوجودات سلسلةً متكرّرةً ومجتمعة الأجزاء معاً لا إلى نهايةٍ، وهو أمرٌ بديهيٌ الاستحالة.

وحيثئذٍ تنطبق في موردنا القاعدة المذكورة في المقدمة الثانية، لأنَّ التكرّر والتسلسل في الوجودات لا إلى نهايةٍ، إنما يلزم من فرض تحقّق الوجود في متن الأعيان، ومضمون القاعدة يقول: كلَّ ما لزم من فرض تحقّقه في متن الأعيان تكرّره وتسلسله في الوجود لا إلى نهايةٍ فإنه أمرٌ اعتباريٌّ، لا ثبوت ولا تحقّق له في الخارج، إذن فلا بدٌ من نفي تحقّق الوجود في الأعيان، والبناء على اعتباريَّته، وهو من اللوازِم الواضحة لفرض التسلسل في الوجود لا إلى نهايةٍ، فما يلزم من فرض وجوده في الخارج تسلسله وتكرّره لا إلى نهايةٍ، لا يمكنه أن يقع أو يتتحقق في دار الواقعية العينيَّة.

هذه هي حصيلة الإشكال الثالث، ومن الواضح: أنَّه لا ينفي - على فرض صحته - إلَّا زيادة الوجود على الماهيَّة في متن الأعيان، ولا يثبت أصلَّة

الماهية واعتبارية الوجود، وقد اقتبس شيخ الإشراق كلامه في هذا الإشكال - كما سيأتي - من مضمون البرهان الذي أقامه حكماء المشاء (على ما هو منسوب إليهم) لإثبات زيادة الوجود على الماهية، باعتبار: أنَّ المعلوم غير المشكوك.

قال شيخ الإشراق في التلويحات: «لا يجوز أن يقال: الوجود في الأعيان زائدٌ على الماهية لأنَّا عقلناها دونه، فإنَّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنه موجودٌ في الأعيان، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر، فيتسلسل متربتاً موجوداً معاً إلى غير النهاية، وقد عرفت استحالته»^(١).

وقال في موضع آخر: «إنَّ الوجود عقلناه مع اختلافنا في أنه هل له في الأعيان وجود؟ كما عقلنا أصل الماهية وتشكّنا في وجودها، فإنَّ أوجب التعقل مع التشكّك كون الوجود زائداً هنالك، فليوجبها هنا، ويتسلاسل الوجودات سلسلةً متربةً مجتمعة الأجزاء، وهو محالٌ؛ لما برهن. ثم يتوقف وجود الشيء على ما لا يتناهى»^(٢).

وقال أيضاً في حكمة الإشراق: «إنَّ مخالفي هؤلاء - أتباع المشائين - فهموا الوجود وشكّوا هل هو في الأعيان حاصل أم لا، كما كان في أصل الماهية، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا: أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود، فإنَّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجودٌ زائدٌ ويتسلسل»^(٣).

وقال قطب الدين الشيرازي في توضيح كلامه: «أتباع المشائين استدلّوا على أنَّ الوجود زائدٌ على الماهية في الأعيان: بأنَّا نعقل الماهية دون الوجود، إذ

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٦٤.

(٣) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ١٨٣.

ربما شكّنا في وجودها بعد تعقّلها، وكلّ أمرٍ يُعقل أحدهما دون الآخر، فهـما متغـيران في الأعيان، لا مـتحـدان فيها، فالـوـجـود مـغـاـيـر لـلـمـاهـيـة وـزـائـد عـلـيـهـا في الأعيان.

ومـخـالـفـوـهـمـ الـأـزـمـوـهـمـ بـعـيـنـ هـذـهـ الـحـجـةـ، بـأـنـ قـالـواـ الـوـجـودـ غـيـرـ زـائـدـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ فـيـ الـأـعـيـانـ، وـإـلـاـ لـزـمـ التـسـلـسـلـ، لـلـزـوـمـ كـوـنـ الـوـجـودـ زـائـدـاـ عـلـيـهـ بـعـيـنـ ماـ ذـكـرـتـمـ، لـأـنـاـ قـدـ نـفـهـمـ الـوـجـودـ كـوـجـودـ الـعـنـقـاءـ مـثـلاـ وـنـشـكـ هـلـ هـوـ فـيـ الـأـعـيـانـ حـاـصـلـ أـمـ لـاـ، وـلـوـ اـنـحـدـ الـوـجـودـانـ -ـ أـعـنيـ وـجـودـ الـعـنـقـاءـ وـوـجـودـ وـجـودـ -ـ لـامـتـنـعـ تـعـقـلـ أـحـدـ الـوـجـودـيـنـ مـعـ الشـكـ فـيـ الـآـخـرـ، كـمـ ذـكـرـتـمـ فـيـ أـصـلـ الـمـاهـيـةـ وـوـجـودـهـ، ثـمـ يـعـودـ الـكـلـامـ إـلـىـ وـجـودـ وـجـودـ الـوـجـودـ مـتـسـلـسـلـاـ إـلـىـ غـيـرـ الـنـهـاـيـةـ مـتـرـتـبـاـ مـوـجـودـاـ مـعـاـ، وـهـوـ مـحـاـلـ»^(١).

وبنفس المضمون ما ذكره المحقق شمس الدين الشهري في شرحه لحكمة الإشراق، فلاحظ^(٢).

الإجابة عن الإشكال

لكي تتجلّي الإجابة عن الإشكال بنحوٍ واضحٍ ينبغي الالتفات إلى الأمور التالية:

١. لا نريد أن ننكر في هذه الإجابة القاعدين اللتين استند إليهما شيخ الإشراق في تقرير كبرى استدلاله وإشكاله، وهما كل من قاعدة كون المشكوك غير المعلوم، وقاعدة ما لزم من وجوده تكرره بلا نهاية فهو أمرٌ اعتباريٌّ، بل ما نريد بيانه في المقام هو أننا حتى لو بنينا على صحة كبرى

(١) المصدر السابق: ص ١٨٢.

(٢) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد الشهري، تصحيح وتحقيق ومقدمة الدكتور حسين صينائي تربتي: ص ١٨٢ - ١٨٣.

الاستدلال بقاعدتيه المذكورتين، مع ذلك لا يمكن أن يكون الوجود مورداً وصغيراً لتلك الكبرى، لخصوصية في الوجود يأني ذكرها في الأمر اللاحق.

٢. تقدم في فصل سابق أن مفهوم الوجود العام البدائي - بحسب العلم الحصولي التصوري - اعتبار عقلي وانتزاع ذهناني ومفهوم فلسفياً، وهو غير حقيقة الوجود ومصادقه الخارجي؛ إذ لا يمكن أن ترسّم حقيقة الوجود الخارجية بكنها في الأذهان، وذلك لأن حقيقة الوجود الأصلية كونها وثبوتها في الأعيان «وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان يمتنع أن يكون في الأذهان، وإلا لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها»^(١)؛ لأن الشيء الذي حقيقته أنه في الأعيان إما أن يأني إلى الذهن مع حفظ ذاته وحقيقةه وهويته الثابتة له في الخارج، وهذا معناه انقلاب الخارج ذهناً، أي أن ما فرض في الخارج ليس كذلك، فيلزم اجتماع التقىضين، وهو بديهي الاستحالة. وإنما أن نفترض أن ذلك الشيء يأني إلى الذهن مع سلب ذاته وهويته، وهذا حال أيضاً لاستلزم سلب الشيء عن نفسه. «فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان. فكل ما يرسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً^(٢) من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً^(٣) من عناوينه، فليس عموم ما ارتسّم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي»^(٤)، فلا يمكن العلم حصولاً بحقيقة الوجود، ولا يمكن الإحاطة

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

(٢) هكذا في الأصل، وال الصحيح: وجه.

(٣) هكذا في الأصل، وال الصحيح: عنوان.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٧-٣٨، ولا حظ أيضاً ما تقدم في

٣. إنّ قاعدة مغایرة المشكوك للمعلوم وإنّ أمكن التمسّك بها لإثبات المغايرة بين مفهوم الوجود الانتزاعيّ وبين حقيقة الوجود العينيّ، إلّا أنّ مدار البحث في الأصالة والاعتبار - الذي هو مورد النقض والإبرام - ليس في مفهوم الوجود العام الانتزاعيّ ومغایرته للمصدق الخارجيّ لحقيقة الوجود، حتّى يتّسّى الإشكال المذكور، فإنّ هذا ممّا لا شكّ ولا ريب فيه، ولم يقع نزاعٌ فيه أصلًا، وإنّما يدور البحث والنزاع في المقام حول حقيقة الوجود ومصداقه العينيّ الخارجيّ، فهل يمكن أن يقع الشكّ والتردد في المصدق الخارجيّ العينيّ لحقيقة الوجود بعد تصور مفهومه والعلم بحقيقة في الذهن حصولاً أم لا؟

إذا اتّضح ذلك نقول في مقام الإجابة عن الإشكال: أنّ حقيقة الوجود الأصيلة في الأعيان لا يمكن أن تأتي إلى الذهن بتصور حقيقتها حصولاً، ولا يمكن إدراكتها أو الوقوف على كنهها إلّا بالشهود والعلم الحضوريّ، وما لا يمكن تصوّره وإدراكه بالعلم الحصوليّ، لا يمكن أن يقع الشكّ فيه من هذه الناحية أيضًا، لأنّ العلم والشكّ حصولاً مقسمه المفهوم في الذهن، وحقيقة الوجود لا تأتي إلى الذهن كي يُعلم أو يُشكّ بها، وأمّا ما يحصل في الذهن من مفهوم حاكم عن حقيقة الوجود، فليس هو إلّا أمرًا اعتباريًّا انتزاعيًّا عقليًّا غير محفوظٍ فيه حقيقة الوجود، وإنّما يحكي عن تلك الحقيقة حكاية اللازم الانتزاعيّ عن ملزمته الذي هو منشأ انتزاعه؛ إذن حقيقة الوجود العينيّ قبل مشاهدتها والعلم بها علمًا حضوريًّا، لا يتعلّق بها علم أصلًا، وبعد حضورها وشهادتها لا يمكن أن يقع فيها الشكّ أو التردد، لأنّ الحاضر شهوداً لا

يمكن ولا يعقل أن يكون مشكوكاً.

وحيثئذ لا يبقى أي مجال للإشكال المذكور، لأنَّه استند إلى معلومية حقيقة الوجود في الذهن مع الشك بتحقُّقها وثبوتها في الأعيان، وبعد تطبيق قاعدة كون المشكوك غير المعلوم، أثبتت المغایرة، وطبق قاعدة ما لزم من وجوده تكررها بلا نهاية فهو أمر اعتبري، وهذا الكلام منشيخ الإشراق اتَّضح أنه لا مجال له أصلاً، لأنَّ حقيقة الوجود - كما تبيَّن - لا يمكنها أن تأتي إلى الذهن، ولا يمكن إدراكتها بالعلم الحصولي، فليس هناك صورة ذهنية وعلمٌ حصوليٌّ لحقيقة الوجود، كما أنه لا يقع الشك فيها أيضاً من هذه الجهة، إذ لا مفهوم لها، والعلم والشك حصولاً مقسمه المفهوم، فحقيقة الوجود ليست مشكوكةً ولا معلومةً بالعلم الحصولي، فلا يكون العلم بها إلا علمًا حضوريًا، وبعد مشاهدتها والعلم بها حضوراً، لا يبقى مجال للشك فيها، كي يقال: إنَّ المشكوك غير المعلوم؛ لأنَّ المعلوم بالعلم الحضوري إمَّا أن يكون مشهوداً ومتتحققًا وحاضرًا عند العالم وإمَّا أن لا يكون كذلك، فإنَّ كان حاضراً ومشهوداً لا يقع الشك فيه، لأنَّ المشهود لا يعقل أن يكون مشكوكاً، وكذلك لا يقع الشك فيه إن لم يكن حاضراً، لأنَّه لا مفهوم له بحسب الفرض كي يُعلم بمفهومه ويشك في تحقُّقه وثبوته عيناً وخارجاً، فحقيقة الوجود غير قابلة للشك والتردد على أي حال.

هذا هو الجواب الذي اختاره صدر المتألهين هنا في الرد على الإشكال الثالث لشيخ الإشراق، وقد جاء هذا الجواب أيضاً بنفس الألفاظ والمضمون في رسالة للمصنف موسومة بـ(المسائل القدسية) فلاحظ^(١). ويعُدّ الجواب المذكور من أدق الأجبَة وأمنتها.

(١) المسائل القدسية، صدر المتألهين: ص ٢٠١ - ٢٠٠.

ثم إنَّ صدر المتألهين قد أجاب عن الإشكال المذكور بإجابة أخرى أوردها في حاشية له على كتاب (شرح حكمة الإشراق) لقطب الدين الشيرازي، وهي قريبة المأخذ من الإجابة السابقة، إلَّا أنَّ صدر المتألهين قد سلط الضوء فيها على المثال الذي أورده القطب الشيرازي في شرحة، حيث مثل للإشكال المتقدم بوجود العنقاء قائلاً: «قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلاً ونشك هل هو في الأعيان حاصل أم لا»^(١)، فأجاب صدر المتألهين على هذا الكلام بما حاصله: أنَّ هناك جواباً ثالثاً عن الإشكال أشار له العالمة الحلي في شرحة على التجريد في معرض الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية في التصور، حيث قال: «لا يُقال: إنَّا قد نشك في ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلى؛ لأنَّا نقول: التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية، وذلك هو المطلوب»^(٢).

وحاصِل جوابه: إنَّا لا نشك في ثبوت الوجود لوجود الماهية كوجود ماهية العنقاء مثلاً، كي يلزم التسلسل المزعوم، وإنَّما يكون شكناً في ثبوت ذلك الوجود - التصور والمعلوم في الذهن - ماهية العنقاء، وغاية ما يثبته هذا الشك هو كون الوجود غير الماهية، وأنَّه زائدٌ عليها في التصور، ولا يثبت مغايرة مفهوم الوجود لثبوته الخارجي ومصداقه العيني، والمغايرة بين الوجود والماهية الذي يثبته الشك المذكور هو المطلوب إثباته بحسب سياق كلام المحقق الطوسي والعالمة الحلي.

ولكنَّ هذا الجواب يعتمد - كما هو واضح - على فرض إمكان إدراك الوجود الخارجي إدراكاً حصولياً في الذهن، وقد اتَّضح من إجابة صدر

(١) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ١٨٢.

(٢) كشف المراد، العالمة الحلي: ص ٣٦.

المتألهين المتقدمة: أن مصداق الوجود العيني لا يمكن أن يتأتى إلى الذهن حصولاً، ولا يمكن إدراكه إلا بالعلم الحضوري والمشاهدة العيانية.

فالجواب الأول الذي ذكره صدر المتألهين هو الأدق والأكثر انسجاماً مع مباني الحكمة المتعالية، لأن حقيقة الوجود الأصلية، والتي هي في الأعيان لا غير، ولا يمكن أن تأتي إلى الأذهان «إما أن لا تكون حاضرة ولا مشهودة أصلاً، وإما أن تكون حاضرة ومشهودة، وحيثئذ لا يعقل أبداً أن تكون مشكوكة»^(١).

بعد ذلك كله يقول صدر المتألهين بأن الأولى أن يجعل هذا الإشكال المذكور في المقام إيراداً ونقضاً على حكماء المشاء، ولا يصلح أن يكون إشكالاً وإيراداً على أصل نظرية أصل الوجود، فهو إشكال على طريقة الاستدلال لا على ذات فكرة أصل الوجود، وهذا هو الذي يظهر من كلمات شيخ الإسلام في كتابه (حكمة الإسلام) حيث يظهر من كلامه جعل الإيراد والإشكال إلزاماً ونقضاً على ما استدلّ به حكماء المشاء لإثبات زيادة الوجود على الماهية ومغايرته لها في الأعيان، حيث استدلّوا على الزيادة والمغايرة الخارجية بينهما، بأننا قد نعقل الماهية ونتصورها في الذهن، وذلك من قبيل ماهية العنقاء، ومع ذلك نشك في وجودها وتحققها الخارجي، وحيث إن المجهول والمشكوك لا يعقل أن يكون نفس ذات المعلوم ولا داخلاً فيه كجزء من أجزاءه كما تقدم، فلا بد من الحكم بالزيادة والتغاير في الأعيان بين الوجود المشكوك والمجهول وبين الماهية المعلومة والمدركة في الذهن حصولاً، فيكون الوجود زائداً على الماهية ومغايراً لها في الواقع الخارجي^(٢).

(١) رحique مختوم، الشيخ جوادی آملي: ج ١ ص ٤٣٢ - ٤٣٣، ترجمة عن النسخة الفارسية (بتصرّف).

(٢) هذه النسبة إلى حكماء المشاء غير ثابتة، بل هم يصرّحون بأن الزيادة والمغايرة بين الوجود والماهية في التصور الذهني، لا في الواقع الخارجي، وقد صرّح بذلك - كما تقدم - المحقق

الطوسى في التجرييد، وكذلك في شرح التجرييد للعلامة الحلى، حيث قال الطوسى: «فريادته في التصور» (تجريد الاعتقاد: ص ١٠٦)، وقال العالمة الحلى في توضيح ذلك: «إن قيام الوجود بالماهية من حيث هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجى، لاستحالة تحقق ماهية من الماهيات في الأعيان منفكة عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه؟! بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور، لا في الأعيان» (كشف المراد: ص ٣٩).

ثم إن هذه النسبة من قبل صدر المتألهين تتنافى مع ما سيصرّح به لاحقاً من أنه لا خلاف في كون التغاير بين الوجود والماهية في التصور والإدراك لا في الخارج، حيث يقول في هذا المجال: ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية في التصور والإدراك لا في الخارج، حيث يقول في هذا المجال: «ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك» (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٦٧).

نعم، قد يظهر القول بالزيادة في الأعيان من بعض كلمات الشيخ الرئيس في التعليقات، حيث يقول: «الماهيات كلها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها» (التعليقات: ص ٢٢٤)، كما يظهر ذلك أيضاً من الفخر الرازى في المباحث المشرقية، حيث يقول: «إنه يصح منا أن نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولا داخلاً فيه، فإن قيل: هب أن الماهية لماً ممكناً تعقلها عند عدمها الخارجى وجب أن تكون مغایرةً لوجودها الخارجى، لكن يستحبيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن...» (المباحث المشرقية: ج ١ ص ١١٥)، والظاهر من كلامه: أنه يتبنى كون هذا النحو من الاستدلال - وهو أن المشكوك غير المعلوم - يثبت المغایرة بين الوجود والماهية وزيادة أحدهما على الآخر في الخارج وفي التصور الذهنى، ومن هنا نجد أن الفخر الرازى كان ملتفتاً إلى النقض والمعارضة الإلزامية التي أوردها شيخ الإشراق، حيث قال بعد سياق حجته واستدلاله على الزيادة: «إن قيل حجتكم معارضة بالوجود، فإننا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود» (المصدر السابق)، ثم تصدى بعد ذلك للإجابة على هذا الإشكال بما يقرب مما ذكره العالمة الحلى في شرح التجرييد، حيث قال: «فنقول: الشك في شيء على ضررين، فإنه تارةً يكون ذلك شكًا في ثبوت أمر له، وتارةً يكون شكًا في ثبوته لأمر، والشك في الوجود ليس شكًا في ثبوت وجود آخر له» ثم يشرع في بيان هذا الجواب مفصلاً، فلاحظ. (المصدر السابق: ج ١ ص ١١٥-١١٦).

وعلى هذا النحو من الحجّة والاستدلال أورد شيخ الإشراق إشكاله القضيّ، حيث نقض على حكماء المشاء بعين حجّتهم واستدلالهم في مورد الوجود ذاته، لأنّ الوجود أيضًا - كوجود ماهيّة العنقاء مثلاً - نتصوّره ونتعقّله في الأذهان، ومع ذلك نشكّ في كونه موجوداً ومتحققاً في الأعيان أم لا، فلو حكمنا لأجل ذلك بالغاية بين المعلوم والمشكوك، لاحتاج الوجود في ثبوته إلى وجود آخر، وهكذا، فيلزم التسلسل لا إلى نهاية، سلسلة متربّة وموجودةً معاً بالفعل بلا متهى، وهو بدائيّ الاستحالات.

وهذا ما يظهر من كلامه في حكمة الإشراق، حيث يقول: «إنَّ مخالفي هؤلاء - أتباع المشائين - فهموا الوجود وشكّوا هل هو في الأعيان حاصل أم

ثم إنَّ الشيخ حسن زادة آملي ذكر أنَّ للحكيم النوري تعليقه في المقام نسب فيها القول بمعايرة الوجود للماهية وزيادته عليها في الأعيان، إلى شرذمة من حكماء المشاء، حيث قال: «وللحكيم النوري تعليقهُ هاهنا في توجيهه كلامه، بأنَّ هذا مذهب شرذمة قليلة منهم، ووجه الأولوية يؤول إليه عند التأمل، وأمّا على مذهب الأكثرين منهم، فلا يتوجه الأولوية ظاهراً» (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، تصحيح وتعليق حسن زادة آملي: ج ١ ص ٩٨).

وقد حاول الشيخ حسن زادة آملي أن يوجّه قول صدر المتألهين: (فهما متغيران في الأعيان) بقوله: «أي في مرتبة من مراتب نفس الأمر وهي الذهن، وليس المراد أنَّ الوجود والماهية متغيران في الخارج، فإنَّ زيادة الوجود على الماهية إنما هي في العقل عندهم» (المصدر السابق. ولكن توجيهه هذا خلاف الظاهر جدًا).

ولعلَّ هذا التضارب بين الكلمات يرجع إلى عدم التمييز بين مرتبة الوجود الذهنيّ ومرتبة نفس الأمر، وقد أوضحتنا في مباحث أصلية الوجود: أنَّ الوجود كما أنه زائد على الماهية في التصور والذهن، فإنه أيضًا زائدٌ عليها ومغايرٌ لها في مرتبة نفس الأمر الواقع، وإن كان أحدهما عين الآخر في الوجود الخارجيّ والواقعية بمعنى الأخّص، فلاحظ ما سبق من الأبحاث.

لا؟ كما في أصل الماهيّة، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل^(١). والنقض والمعارضة لما ذكره حكماء المشائ في هذه العبارة لشيخ الإشراق، هو ما فهمه أيضاً الشهروزري في شرحه لحكمة الإشراق، فإنه بعد أن استعرض استدلال المشائين على مغايرة الوجود على الماهيّة وزيادته عليها، قال في توضيح كلام الشيخ الإشراقي: «وأجيب بأنّ الوجود نفس الماهيّة في الأعيان وزائد عليها في الأذهان، ولو لزم من هذه الحجّة كون الوجود زائداً على الماهيّة في العين، للزم أن يكون وجود الوجود زائداً على ذلك الوجود»^(٢). وبنفس المضمون ما ذكره القطب الشيرازي في شرحه للكتاب، حيث قال: «ومخالفوهم (أي أتباع المشائين) ألمزموهم بعين هذه الحجّة، بأن قالوا: الوجود غير زائد على الماهيّة في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، للزوم كون وجود الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم»^(٣).

(١) شرح حكمة الإشراق، الشهروزري: ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ١٨٢.

الإشكال الرابع

لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان عرضاً من مقوله الكيف قائماً بالجوهر

هذا أيضاً من الإشكالات التي أوردها السهروري في كتابه (حكمة الإشراق) ويمكننا أن نستوضحه في قياسٍ استثنائيٍّ بالبيان التالي:
لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان عرضاً من مقوله الكيف قائماً
بالجوهر، لكنَّ التالي باطلٌ، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمـة فقد أوضـحناها مفصـلاً في الإشكـال الأولـ والثـانيـ، وحاصلـ ما ذـكرـناـهـ: أنـ الـوـجـودـ لـوـ كـانـ مـتـحـقـقاـ فيـ الـأـعـيـانـ فإـنـهـ لاـ يـعـقـلـ أنـ يـكـونـ جـوـهـراـ، لـمـ ثـبـتـ فيـ حـمـلـهـ منـ أنـ الـوـجـودـ وـصـفـ للـمـاهـيـةـ عـارـضـ عـلـيـهـ قـائـمـ بـهـ، فـالـوـجـودـ عـلـىـ فـرـضـ تـحـقـقـهـ لـيـسـ جـوـهـراـ، بلـ هوـ عـرـضـ، المـاهـيـةـ قـابـلـهـ لـهـ وـمـتـصـفـةـ بـهـ.

إذن لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان، لكان عرضاً وهيئةً في الشيء الذي هو الماهية، وليس هذا العرض واحداً من المقولات السبع النسبية، لأنَّ هذه المقولات قد أخذت في مفهومها وتعريفها كونها هيئَة حاصلةً من نسبة شيءٍ إلى شيءٍ آخر، ومن الواضح: أنَّ مفهوم الوجود ليس كذلك؛ إذ لا يؤخذ في تعريف مفهوم الوجود النسبة إلى شيءٍ من الأشياء، فليس الوجود من المقولات النسبية، كما أنه أيضاً ليس من مقوله الكلم، لأنَّ الكلم هو العرض الذي يقبل القسمة بالذات، كما أنَّ ذاته تدريجيةٌ سِيَالَةٌ غير قارَةٌ في بعض أنواعه وهو الزمان، وهذا ما لا يؤخذ في تعريف الوجود كما هو واضح، فالوجود الذي هو عرضٌ من الأعراض - بحسب الفرض - ينحصر في كونه

من مقوله الكيف، أي إنّه عرضٌ وصفةٌ وهيئه قارّهُ، لا تقبل النسبة ولا القسمة لذاتها، فلا تحتاج في تصوّر مفهومها إلى فرض التجزئة والانقسام، ولا إلى الإضافة والنسبة إلى شيءٍ، وهذا هو حدّ الكيف وتعريفه عند المشائين، فلو كان الوجود حاصلًا في الأعيان، لكان عرضاً من مقوله الكيف قائماً بالجوهر.

وأمّا بالنسبة إلى بطلان التالي، فباعتبار استلزمـه المحاذير التالية:

١. إنّ حكماء المشائين قد حكموه وقرّروا في محله بأنّ موضوع العرض ومحله لابدّ أن يكون متقدّماً وسابقاً على ما يعرضه بالوجود، لأنّ الأعراض - كما هو ثابتُ عندهم - من المحمولات بالضميمة، لا من الخارج المحمول، فاّتصاف شيءٍ بها وثبوتها شيءٍ من ثبوت الشيء لشيءٍ. قاعدة الفرعية تقرّر أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ وعروضه عليه فرعٌ لثبوت ذلك الشيء وجوده في الرتبة السابقة، فلا يعرض الشيء على الشيء إلاّ بعد فرض وجود ذلك الشيء المعروض في رتبة سابقةٍ، ومعروض الوجود - بحسب الفرض - هو الماهيّة، كما تبيّن ذلك من خلال توضيح الملازمة وبيانها، فالوجود الذي فرض كونه عرضاً وعارضاً على الماهيّة، لا يمكن أن يكون عارضاً عليها إلاّ بعد فرض ثبوت الماهيّة وجودها في الرتبة السابقة، فتكون الماهيّة ثابتةً و موجودةً قبل وجودها العارض عليها، فيلزم من ذلك تقدّم وجود الماهيّة على وجودها بالوجود، فيتقدّم الوجود على الوجود، والتأخر - كما تبيّن - عارضٌ ومتوقفٌ على المتقدّم، وهو أمرٌ مستحيلٌ، لاستلزمـه محدود الدور، والذي هو عبارة عن توّقف الشيء على نفسه، أي توّقف الوجود اللاحق العارض للماهيّة على الثبوت والوجود الذي يكون للماهيّة قبل وجودها المحمول عليها، فيتوقف وجود الماهيّة على وجودها، وهو يبيّن الاستحالـة، لرجوعه إلى التناقض؛ إذ يلزم أنّ ما فرض علّةً ومتوقّفاً عليه - بالفتح - ليس كذلك، وكذا ما فرض معلولاً ومتوقّفاً - بالكسر - لا يكون كذلك، وهو من اجتماع النقيضين

البديهي الاستحالة.

٢. لو كان الوجود عرضاً من الأعراض وكيفية من الكيفيات بلحاظ التحقق والثبوت الخارجي - كما هو المفروض في التالي - للزرم أن تكون النسبة بينه وبين سائر الأعراض والكيفيات هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فتكون العرضية والكيفية أعم من الوجود من وجه، أي بينهما وبين الوجود جهة اتحاد والتقاء وجهتا اختلاف وافتراق، أما جهة الالتقاء فواضحة، وهي موارد الماهيات الممكنة؛ إذ يصدق عليها وعلى وجودها مفهوم الوجود، وهو واضح، كما يصدق عليها أيضاً مفهوم العرض والكيف، لأن وجودها بحسب الفرض كيفية وهيئة عارضة على ماهيات الممكبات، فيصدق عليها مفهوم الوجود كما يصدق عليها في الوقت ذاته مفهوم الكيف والعرض. وأما وجهتا الافتراق، فمن جانب الوجود يفترق عن الكيف والعرض في صدقه على واجب الوجود في الأعيان، فإن واجب الوجود يصدق عليه مفهوم الوجود، ولا تصدق عليه مفاهيم الأعراض والكيفيات التي هي مقولات ماهوية، وذلك لأن واجب الوجود - كما سيأتي - صرف الوجود، وواجب الوجود من جميع الجهات، وماهيتها إنّيه، فوجوده عين ذاته وهوّته، ولا ماهية له بالمعنى الأخّص، كي يعرض عليها وجوده، ويكون كيّفاً وعرضاً من الأعراض، فوجوده ليس عرضاً ولا كيّفاً، فلا يصدق على وجوده إلا مفهوم الوجود، ولا يعقل أن يكون وجوده عبارة عن هيئة وكيفية عارضة على ذاته وهوّته. وأما من جانب الأعراض والكيفيات، فإنّها تفترق عن مفهوم الوجود بنفس مقوله الكيف والعرض وأنواعها المندرجة تحتها، وذلك من قبيل الكيف المحسوس، فإنه يصدق عليه الكيفية والعرضية من حيث ذاته وماهيتها، ولا يصدق عليه من هذه الحيثيّة مفهوم الوجود.
إذن لو كان الوجود كيّفاً وهيئة عارضة على الماهيات الممكنة، وكانت

النسبة بينه وبين مفهوم الكيفيّة والعرضيّة هي نسبة العموم من وجيه، وهذا أمرٌ يتنافى مع ما هو ثابتُ ومسلمُ به في محله، من أنّ مفهوم الوجود البديهيّ العامّ أعمّ مطلقاً من سائر المفاهيم والمقولات الماهويّة؛ إذ لا مصداق لماهية من الماهيات في الواقع الخارجيّ إلّا بالوجود ومع الوجود، فلا مصداق موجودٌ لماهية من الماهيات في الأعيان إلّا ومفهوم الوجود صادقٌ عليه، فهو أعمّ المفاهيم جميعاً.

٣. لو كان الوجود عرضاً من الأعراض، للزم أن يكون قائماً بمحله موضوعه المحمول عليه والحال فيه، ومعنى قيامه بالمحلّ أنه موجودٌ به في الأعيان، فيكون محتاجاً ومفتقرًا في وجوده إلى المحلّ، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ المحلّ أيضاً محتاجٌ ومفتقرٌ في تحققه إلى الوجود، فيلزم قيام الوجود بالمحلّ وافتقاره إليه، وقيام المحلّ بالوجود وافتقاره إليه، فدار القيام والافتقار، وهذا هو الدور المترافق البديهي الاستحال، لاستلزماته تقدّم الشيء على نفسه، الذي مرّجه إلى اجتماع النقيضين.

والفرق بين هذا المحذور والمحذور الأول، أنّ الأول: يلزم منه محذور الدور مباشره، وهو تقدّم الشيء على نفسه، وأمّا الثاني فهو لزوم الدور الذي يستلزم تقدّم الشيء على نفسه.

وقد نصّ شيخ الإشراق على هذا الإشكال بقوله: «وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر، فهو قائمٌ بالجوهر، فيكون كيفيّة عند المشائين، لأنّه هيئة قارء لا تحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تحzier وإضافة إلى أمر خارجٍ، كما ذكروا في حد الكيفيّة. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيّات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجيه. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائمٌ بالمحلّ، ومعنى أنه قائمٌ بالمحلّ أنه موجود

بالمحل مفتقرٌ في تحققه إليه، ولا شك أنّ المحل موجودٌ بالوجود، فدار القيام، وهو محالٌ^(١).

إذن لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان زائداً على الماهية لكان هيئهً وعرضأً من مقوله الكيف قائمًا بالجواهر الذي هو الماهية، لكن التالي باطلُ لاستلزمـه المحاذير الثلاثة المتقدمة، فالمقدم وهو حصول الوجود في الأعيان مثله في البطلان.

الإجابة عن الإشكال

حاول صدر المتألهين أن يجيب عن هذا الإشكال بمجموعةٍ من الأوجه، وقد أوضـحـناها مفصلاً في شرحـنا لـلـكتـابـ، ونكتـفيـ هنا بالـجـوابـ المـختارـ، وحاصلـهـ: أنـ الـوـجـودـ عـيـنـ المـاهـيـةـ الجـوهـرـيـةـ أوـ المـاهـيـةـ العـرـضـيـةـ فيـ الأـعـيـانـ، فـوـجـودـ الجـوهـرـ جـوهـرـ بـذـاتـهـ، لاـ بـجـوهـرـيـةـ أـخـرىـ زـائـدـةـ عـلـىـ ذـاتـهـ وـوـجـودـهـ، وـكـذـاـ وـجـودـ العـرـضـ عـرـضـ بـذـاتـهـ، لاـ بـعـرـضـيـةـ أـخـرىـ زـائـدـةـ عـلـىـ وـجـودـهـ، فـلـاـ اـثـنـيـةـ وـلـاـ عـرـوضـ لـلـوـجـودـ عـلـىـ المـاهـيـةـ الجـوهـرـيـةـ أوـ العـرـضـيـةـ فيـ الأـعـيـانـ، بـلـ الـوـجـودـ فيـ الـخـارـجـ عـيـنـ المـاهـيـةـ، فـالـوـجـودـ الجـوهـرـيـ فيـ الأـعـيـانـ جـوهـرـ، لأنـ الجـوهـرـيـةـ عـيـنـ ذـاتـهـ، وـالـوـجـودـ العـرـضـيـ فيـ الأـعـيـانـ عـرـضـ، لأنـ العـرـضـيـةـ عـيـنـ ذـاتـهـ، وـلـيـسـ عـرـوضـ الـوـجـودـ عـلـىـ المـاهـيـةـ إـلـاـ فـيـ الـاعـتـارـ الـذـهـنـيـ بـحـسـبـ التـحـلـيلـ الـعـقـليـ.

وهـذاـ الـذـيـ ذـكـرـهـ صـدـرـ المـتأـلـهـينـ هـنـاـ يـنـسـجـمـ تـامـاـ مـعـ الـقـرـاءـةـ الـتـيـ اـخـتـرـنـاـهاـ فيـ أـصـالـةـ الـوـجـودـ، وـالـتـيـ سـيـتـضـحـ بـالـتـفـصـيلـ فيـ الـبـحـوثـ الـلـاحـقةـ أـئـمـاـ مـبـنـيـةـ فيـ الـأـسـاسـ عـلـىـ فـكـرـةـ الـعـيـنـيـةـ بـيـنـ الـوـجـودـ وـالـمـاهـيـةـ فيـ الـخـارـجـ، وـأـنـ المـاهـيـةـ نـحـوـ الـوـجـودـ الـذـيـ هـوـ عـيـنـ الـوـجـودـ فيـ الـوـاقـعـ الـخـارـجـيـ.

(١) شـرـحـ حـكـمـةـ الإـشـراقـ، الشـهـرـزـورـيـ: صـ ١٨٤ـ .

ولا ينسجم ما ذكره مع القراءة المشهورة بين المتأخرین لأنصالة الوجود، والتي تعتمد على فكرة المغايرة بين الوجود والماهية في الأعيان، وأنّ الماهية في الخارج تمثّل حدّ الوجود ومتنهاه العدميّ.

نعم، حاول الشيخ جوادی آمليّ أن يقرأ عبارة صدر المتألهین - بتكلف - بنحوٍ ينسجم مع القراءة المشهورة لأنصالة الوجود وكيفيّة علاقة الوجود مع الماهيّة، حيث فسّر كلام صدر المتألهین بأنّ الوجود يتّصف بالجوهرية والعرضيّة بعرض الماهيّة، فيأخذ حكم الجوهرية والعرضيّة من الماهيّة من باب المجاز العقليّ ومن سراية حكم أحد المُتّحدين إلى المُتّحد الآخر، حيث قال: «إنّ عرضيّة الوجود أمرٌ تبعيّ، وبيان ذلك: أنّ الوجود ذاتاً وهوّيّة لا جوهرٌ ولا عرضٌ، ولكن حيث إنّ الوجود في الخارج متّحدٌ مع الجواهر والأعراض، وحيث إنّ حكم أحد المُتّحدين يسري إلى المُتّحد الآخر، فيسري حكم العرضيّة والجوهرية في الماهيّة إلى الوجود، بمعنى أنّ وجود الجوهر جوهرٌ بالتّبع، وجود العرض عرضٌ بالتّبع»^(١).

وبنفس البيان ما ذكره السيد رضي الشيرازي في شرحه للأسفار، حيث قال: «وحاصله: أنّ ما ذكرنا من أنّ الوجود ليس بجوهرٌ ولا عرضٌ، إنّما هو شأنه بحسب الذات، وأمّا بالعرض فيتصف بالجوهرية والعرضيّة، وليس هذا إلّا بسبب قرينة السوء وجاره المظلم، وقد يؤخّذ الجار ب مجرم الجار، وإلّا فحقيقة الإطلاقية باقية بحالها. فالوجود بحسب ذاته وشأنه غير متلوّنٍ بلون

(١) لابدّ وأن يكون مراده من قوله: (بالتابع) ليس ما هو بالتّبع الاصطلاحیّ، وهو الاتّصاف بالشيء حقيقة تتبع شيء آخر كما تقدّم، وإنّما مراده ما (بالعرض) اصطلاحاً، أي الاتّصاف بالشيء مجازاً عقلياً من قبيل (جري الميزاب)، وإلا لما كان جواباً عن الإشكال، بل تسليمُ به، كما هو واضح. (الرّحیق المختوم، الشيخ جوادی آملي: ج ١ ص ٤٣٧، ترجمة عن النسخة الفارسية).

الجوهرية والعرضية، بل متلوّنُ بها بالعرض»^(١).

والذي دعاهم إلى تفسير كلام صدر المتألهين بالاتّصاف بالعرض، هو ما تبنّوه في تفسير أصلية الوجود واعتبارية الماهيّة، حيث ذهبا إلى كون الماهيّة أمراً عدمياً، وحيثيتها غير حيّة الوجود، فلا تسري أحکامها إلى الوجود الأصيل إلّا بالعرض والمجاز العقليّ، ومن باب تسريّة حكم أحد المترددين إلى المتردّد الآخر.

ولكنا سنبيّن بالتفصيل أنّ الحكم من كلمات صدر المتألهين صريحٌ في البناء على القراءة التي اخترناها في تفسير نظرية أصلية الوجود واعتبارية الماهيّة، وأنّ الماهيّة نحو الوجود لا حدّ ومتنهما، ومن الواضح أنّ نحو الشيء عين ذات الشيء، فيتّصف الوجود بأحكام الماهيّة كالجوهرية والعرضية اتّصافاً حقيقياً، وهو ما يتطابق مع عبارته في المقام.

وعلى أقلّ التقادير - كما سيأتي أيضاً - لا يمكننا أن ننسب إلى صدر المتألهين القراءة المشهورة لأصلية الوجود بشكلٍ قاطع، فيكون بيان كلام صدر المتألهين وتفسيره باتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة من الجوهرية والعرضية اتّصافاً بالعرض لا يخلو عن تكّلفٍ واضحٍ مخالفٍ لصريح عبارته في المقام، التي يؤكّد فيها اختياره كون الوجود في العرض متّصفاً بالعرضية وفي الجوهر متّصفاً بالجوهرية، وهو صريحٌ في العينيّة، لا في الاتّصاف بأحكام الماهيّة بالعرض، وإلّا لكان هذا الجواب في حقيقته وجوبه عين الجواب السابق الذي ينكر في اتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة من عرضيةٍ وجواهرية، ولما كان هناك أيّ معنى للتعبير بقوله: «على أنّ المختار عندنا أنّ وجود الجوهر جوهر... الخ» والشاهد على ذلك أيضاً قوله في نهاية المطاف: «لما مرّ من أنّ

(١) الإسفار عن الأسفار، السيد رضي الشيرازي: ج ١ ص ٨٠.

الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر، بل في الاعتبار الذهني بحسب التحليل العقلي» فلا مغایرة في الحقيقة بين الوجود والماهية، إلّا بهذا الاعتبار المذكور، وهو معنى العينية^(١).

(١) انظر الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٥٩ - ٢٧٢.

الباب الثالث

التفسيرات المختلفة لأصلية الوجود

وتأكيد أرجحية التفسير الأول على باقي التفسيرات

الفصل الأول: تفسيرات أصلية الوجود

الفصل الثاني: الفوارق بين التفسيرات

الفصل الثالث: تأكيد أرجحية التفسير الأول على غيره

الفصل الرابع: مناقشة الوجوه وال Shawahid على التفسير الثاني

الفصل الأول

تفسيرات أصلية الوجود

- نظرتنا في أصلية الوجود واعتبارية الماهية
- مقدمات تمهيدية
- تفسيرات أصلية الوجود

نظريتنا في أصلية الوجود واعتبارية الماهية

نعتقد أنّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية قد ارتكبوا أخطاء منهاجيةً كثيرةً عند تحقيقهم لهذه المسألة كما سوف يتضح، ولعلّ الذي أوقعهم في تلك الأخطاء عدم تمييزهم الواضح بين مقامين من البحث:

المقام الأول: إثبات مبدأ أصلية الوجود بنحو كان التامة، وذلك في قال المنكرين لهذه الحقيقة، الذين يدعون أنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعيٌّ، كما هو منسوبٌ لشيخ الإشراق.

المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظرية أصلية الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصلية الوجود بنحو كان الناقصة بعد الاعتقاد بشبوتها، فالبحث في هذا المقام يتني على الإيمان بمضمون ما تمّ إثباته في المقام الأول، وهو القول بأصلية الوجود.

وقد أهلّ أتباع المدرسة المذكورة البحث في المقام الثاني بصورةٍ منفردةٍ ومتازةٍ عن المقام الأول، وافترضوا أنّ مجرّد البناء على أصلية الوجود بنحو كان التامة كافٍ في إثبات كونه هو المتحقق في الواقع العيني دون الماهية، وأنّ الماهية أمرٌ اعتباريٌّ لا تتحقق له في الخارج، بمعنى كونها حدّ الوجود ومتهاه العدمي، مع أنّ هذه الرؤية تمثل إحدى القراءات المطروحة في فهم نظرية الأصلية والاعتبار كما سوف يتبيّن في البحوث اللاحقة.

وبعد أن فرغنا - فيما تقدّم - من البحث في المقام الأول، وأثبتنا مبدأ أصلية الوجود بنحو كان التامة، نحاول في ما يلي أن نستعرض تلك النظرية من خلال البحث والتحقيق في المقام الثاني:

مقدّمات تمهيدية

بعد أن تبيّن أنّ أصلّة الوجود بنحو كان التامة من المسائل البدھيّة والثابتة بالبراهين العقلية القطعية، وتبيّن أنّ فرض أصلّة الماهيّة من الفروض غير المعقوله من الناحيّة التصوّرية، نقف في هذا المقام عند أهم القراءات والتفسيرات المطروحة لفهم هذه النظريّة، ولكن قبل الشروع في استعراض تلك التفسيرات لابدّ من التذكير - باختصار - بمجموعهٍ من المقدّمات التي تحدّثنا عنها بالتفصيل في الباب الأوّل والتي تساهم في تحرير وتحديد مسار البحث:

المقدّمة الأولى: بداهة الواقعية

إنّ هناك واقعيّةً ما نسبتها بالضرورة والوجود، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك بها في الجملة، ومرادنا من الواقعية هنا هي الواقعية بالمعنى الأخصّ، أي الثبوت الخارجي والتحقّق العينيّ، ولا نريد بها الواقعية بالمعنى الأعمّ التي تشمل عالم نفس الأمر الذي ينسجم مع الأعدام والمنتعات.

المقدّمة الثانية: الأخلاقيّة في الذهن إلى مفهوم الوجود والماهيّة

إنّ تلك الواقعية التي ثبّتت بداهتها في الجملة عندما نواجهها وتنعكس في أذهاننا، فإنّها تنحلّ بحسب التحليل الذهنيّ إلى نحوين من المفاهيم على أقلّ تقديرٍ، أحدهما حاكي عن حيّيّة ما به الاشتراك وهو مفهوم الوجود، والآخر يحكي عن حيّيّة ما به الامتياز وهو مفهوم الماهيّة.

وقد أوضّحنا فيما تقدّم^(١) أنّا نعتقد أنّ النحو الأوّل من المفاهيم التي تنحلّ إليها الواقعية في الذهن هو مفهوم الوجود فحسب، وكلّ ما هو غير

(١) في الباب الأوّل.

الوجود يُشكّل النحو الثاني من المفاهيم التي تحكى الواقعية، سواءً كانت ماهيّةً بالمعنى الأخصّ أم لا؛ إذ كلّ مفهومٍ من المفاهيم يشترك مع الماهيّة بالمعنى الأخصّ في الجهة التي تمتاز بها عن مفهوم الوجود، وهي كون تلك المفاهيم - كما سيأتي - ليست من حيث هي إلّا هي، لم يؤخذ في ذاتها الوجود ولا العدم، فعندما تأتي الواقعية إلى الذهن تنحلّ إلى مفهومٍ مشترك المعنى بين جميع الحقائق والواقعيات، وهو مفهوم الوجود، وإلى مفهومٍ حاكيٍ عن خصوصيّة الشيء ونحو وجوده، وهذا النحو من المفاهيم شاملٌ لكلّ مفهومٍ غير مفهوم الوجود والعدم، نعم قد تتفاوت المفاهيم بهذا النحو سعّاً وضيقاً، فإنّ مفهوم الشيئية - مثلاً - أوسع دائرةً من مفهوم الوجوب والعلم والقدرة ونحوها.

المقدمة الثالثة: زيادة الوجود على الماهيّة

لقد ذكرنا فيما تقدّم: أنّ الذي نراه هنا أنّ الزيادة والغيريّة بين الوجود والماهيّة لا تقف عند عالم الذهن فحسب، بل هناك غيريّةٌ بينهما بحسب عالم نفس الأمر أيضاً، حيث بينما أن لا إشكال في تحقّق الزيادة والغيريّة المفهوميّة بين الوجود والماهيّة؛ إذ كلّ واحدٍ منّا يجد أنّ لفظ الوجود لا يُرادف في مفهومه ومعناه لفظ الماهيّة، فإنّ مفهوم الوجود المشترك في معناه بين جميع الموجودات - كما تقدّم - مختلفٌ في المفهوميّة عن معنى الماهيّة المختصّ الذي يمتاز به الشيء عن غيره.

وهناك أيضاً بين الوجود والماهيّة زيادةً وغريّةً نفس أمرية، بل لاحظ الممحكيّ - وهو نفس الأمر - حيّة الوجود غير حيّة الماهيّة، فالوجود زائدٌ على الماهيّة ذهناً ومحكمياً، ولكن لا توجد أيّ زيادة أو غريّةٌ بين الوجود والماهيّة بل لاحظ الواقع الخارجيّ.

المقدمة الرابعة: معنى الأصالة والاعتبار

لقد ذكرنا فيما تقدّم أيضًا إنَّ للأصالة والاعتبار معنيين مختلفين، أحدهما التحقق في الخارج وعده، والأخر التتحقق في الخارج بالذات وعده، ولا شكَّ أنَّ أحد المعنيين مختلف عن الآخر في النتائج والآثار، فعلى المعنى الأول لا يكون للاعتباريَّ تتحقق في الواقع العينيِّ، وإنَّما يكون من الأمور العدميَّة المسماة بحدود الوجود، كما يختصُّ الاعتباريَّ بالمعنى الأول أيضًا بالماهيات بالمعنى الأخصَّ، وأمامًا على المعنى الثاني فيكون للاعتباريَّ تتحقق في الخارج بالوجود، ويشمل الاعتباريَّ بهذا المعنى كلَّ مفهوم غير مفهوم الوجود.

إذن فالنتائج والآثار مختلفة باختلاف معنويَّ الأصالة والاعتبار، ومن هنا قد يُطرح التساؤل التالي: عندما يُقال: (إنَّ الأصالة للوجود، وإنَّ الماهيَّة أمرٌ اعتباريٌّ)، فأيِّ واحدٍ من معنويَّ الأصالة والاعتبار هو المراد؟

وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل نقول: إنَّ تحديد المعنى المراد من الأصالة والاعتبار في المقام، تابعٌ لحدود ما يثبته البرهان على أصالة الوجود واعتبارية الماهيَّة، ونحن نعتقد - كما سيأتي - أنَّ البراهين الناتمة في هذه المسألة تُثبت المعنى الثاني من الأصالة والاعتبار، وذلك لأنَّ بعضها لا يثبت إلَّا الركن الأول من الأصالة بمعناها الثاني، وهو أصل تتحقق الوجود في متن الأعيان، ولا تعرّض له لتحقّق الماهيَّة بالوجود أو عدمه، وبعض البراهين الأخرى يثبت الركن الثاني من الأصالة، وهو تتحقق الوجود بالذات في الواقع الخارجيِّ من دون افتقارٍ إلى الحيثيَّة التقييدية، ويُثبت في الوقت ذاته أنَّ الماهيَّة متحققةٌ في الخارج بالوجود، لا بذاتها.

وأمامَ الأدلة التي قد يظهر منها نفي التتحقق العينيِّ للماهية ولو بالوجود، فستأتي المناقشة فيها دلالةً ومضمونًا.

المقدمة الخامسة: العينية الخارجية بين الوجود والماهية

لقد اتّضح لنا ممّا تقدّم: أنّ التعدّد المفهومي والنفس الأمري ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقية بلحاظ الوجود الخارجي، ولا يستلزم تعدد المصدق الخارجي أو تركّبه، كما أنّ وحدة المصدق وبساطته لا تنافي للتغيير في المفاهيم والمحكيات النفس الأممية، فيمكن أن يكون المصدق الخارجي واحداً وبسيطاً مع حفظ المغايرة في عالمي المفهوم ونفس الأمر، بل يمكن انتزاع مفاهيم متعدّدة و مختلفة الحيثيات في نفس الأمر من المصدق الخارجي ولو كان واحداً بالوحدة الحقة الحقيقية وبسيطاً من جميع الجهات، وذلك من قبيل صفات الواجب؛ فإنّ العلم والقدرة في واجب الوجود متغائران في المفهوم وفي حيّثيّة نفس الأمر، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، ولا يوجب ذلك كثرته ولا تركّبه^(١).

تفسيرات أصل الوجود

ذكرنا سابقاً بأنّ مسألة أصل الوجود بنحو كان التامة من المسائل البدائية والبرهانية، وأنّ القول بأصل الماهية أمرٌ غير معقولٍ، ولكن هناك قراءاتٌ وتفسيراتٌ مختلفةٌ لهذه النظرية، وفي ضوئها تختلف الكثير من النتائج والآثار، ونحاول في ما يلي الوقوف على أهمّ تلك التفسيرات:

التفسير الأول: عينية الماهية للوجود خارجاً

يبتني هذا التفسير على ركنتين أساسيتين:

الركن الأول: أنّ الوجود عين الماهية والماهية عين الوجود بحسب التحقق الخارجي، والعينية بينهما بنحو المساواة، فالواقعية بالمعنى الأخصّ

(١) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٢٢ - ١٤٨.

تمثّل الوجود والماهية مصداقاً وحيثيّة.

الركن الثاني: أن تلك الواقعية الواحدة يحلّلها العقل إلى أمرتين، أحدهما يطلق عليه الوجود والآخر الماهية، ولا تتحقق لهذا التعدد التحليلي إلا في عالمي المفهوم ونفس الأمر، وأمّا في الثبوت الخارجي فأخذهما عين الآخر.

وتكون نتيجة هذين الركنين: أن الماهية الاعتبارية - بحسب الفرض - متزرعة من ذات ما يُنزع منه مفهوم الوجود، أي أنها متزرعة من نحو الوجود وكيفيّته الخاصّة التي يتميّز بها عن سائر الموجودات الأخرى، فحيثيّة الماهية في الخارج عين حيّة الوجود الخارجي، بالإضافة إلى العينيّة المصداقية، وحيثيّة تكون نسبة الماهية إلى الوجود في متن الأعيان من قبيل نسبة الأجزاء الذاتية إلى الذات، والتي هي نسبة الوحدة والعينيّة، لا الاتّحاد والاثنيّة.

ومن هنا يتّضح: أن الموجودات في الخارج كما أنها تشارك جميعها في انطباق مفهوم الوجود عليها، فإنّها تتمايز أيضاً بما يحكي عن أنحاء وجوداتها وكيفيّة تحقق كل واحدٍ منها؛ إذ إنّ كلّ واحدٍ من الموجودات الخارجية ليس هو الوجود من حيث هو، بل هو عبارةٌ عن وجودٍ خاصٍ يتميّز بكيفيّة وجوده عن الوجودات الأخرى، ويُطلق على المفهوم الحاكي عما يتميّز به ذلك الوجود الخاص لفظ الماهية، والماهية في الخارج هي جهة امتياز الوجود الخاص عن غيره، كما أنّ مفهوم الوجود يحكي عن جهة اشتراك الموجودات في الواقع العيني، ولكن ما به الامتياز في الخارج (وهو الوجود) عين ما به الامتياز (وهو الماهية)، لأنّ نحو الوجود الخاص في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود.

إذن فالماهية في الخارج نحو الوجود وما به يمتاز عن غيره، وأمّا الماهية في الذهن وفي نفس الأمر - سواء بمعناها الأخص الذي يُقال في جواب ما هو، أم بمعناها الخاص الذي يشمل كلّ ما هو غير الوجود من المفاهيم الفلسفية

وغيرها - فإنّها حاكية عن ذات الماهيّة في الخارج التي هي نحو الوجود.

فالوجود موجودٌ بالذات في الخارج، وكذا الماهيّة كالإنسانية - مثلاً - موجودة بتوسّط الوجود، وأحدّها عين الآخر مصداقاً وحيثيّة، ولكنّها متغيرة بحسب التحليل الذهنيّ وبحسب نفس الأمر، وقد تقدّم أنّ التعدد المفهوميّ والنفس الأمريّ ليس كافياً لإيجاد التعدد المصداقيّ ولو حيّة.

ولكنّ الماهيّة التي هي نحو الوجود الخاصّ وإن كانت عين الوجود في الخارج، لأنّ نحو الوجود ليس شيئاً وراء نفس الوجود، إلّا أنها تابعة للوجود، فالماهيّة في المكانت - مثلاً - لا يمكن أن تكون منجعلاً بذاتها في الخارج، إلّا بعد جعل أصل الوجود، فما لم يجعل أصل الوجود خارجاً لا يمكن أن يكون له نحوه الخاصّ وكيفيّته التي تميّزه عن الوجودات الأخرى، فنحو الوجود تابعٌ في المجعلوية لجعل أصل الوجود من قبل الجاعل، وهذا هو معنى اعتباريّة الماهيّة في ضوء هذا التفسير الأول، فإنّها تتزعّز من نحو الوجود المجعل بـأصل الوجود، فالوجود أصيل لأنّه هو المجعل أولاً وبالذات، والماهيّة اعتباريّة لأنّها مجعله تابعاً لجعل أصل الوجود، وهذا لا يتنافى مع كون المجعل في الخارج شيئاً واحداً مصداقاً وحيثيّة، لأنّ الاختلاف في المجعلوية بالذات والمجعلوية بالتبع راجعٌ إلى عالم نفس الأمر الذي هو أوسع من لوح الواقع الخارجيّ.

والحاصل: أنّ هناك عينيّة خارجيّة بين الوجود والماهيّة، مع حفظ جانب التغيير والتعدد المفهوميّ والنفس الأمريّ، وهناك أمثلة ونظائر كثيرة للمقام في الأبحاث الفلسفية، كما قد ذكرناها فيما تقدّم، وستأتي الإشارة إليها.

هذه الأمثلة - وغيرها كثيرة في الأبحاث الفلسفية - كلّها تؤكّد وتقرّب معقوليّة التفسير الأول لأصل الوجود، وهو: أنّ الماهيّة مساوقةً للوجود في الواقع الخارجيّ. فالماهيّة عين الوجود في الخارج، ولا اختلاف بينهما إلّا

بلحاظ المفهوم ونفس الأمر، ولكن ذكرنا سابقاً بأن الماهيّة تابعة في التحقق والموجوديّة لأصل الوجود، لأنّها كيّفية الوجود ونحوه الخاصّ، وما لم يتحقق أصل الوجود خارجاً، لا يمكن أن يكون له نحوه الخاصّ وكيفيّته التي تميّزه عن غيره من الموجودات، فالوجود موجود في الأعيان بالذات، والماهيّة أيضاً موجودة في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، وهذا هو المعنى الثاني للأصالة والاعتبار، وهو المعنى المختار بناء على التفسير الأول لأصالة الوجود، فالوجود هو الأصيل لأنّه المتحقّق في الأعيان بذاته بلا حيّة تقبيديّة، والماهيّة اعتباريّة لأنّها متحقّقة في الأعيان بالوجود، وتفتقر في حمل الموجوديّة إليها إلى حيّة تقبيديّة وواسطة في الثبوت، ولكنّ الوجود واسطة في الثبوت التحليلي النفس الأمري بالنسبة إلى الماهيّة، وليس واسطة في الثبوت الخارجيّ، فمفهوم الوجود بما له من محكيّ نفس أمري هو الموجود في الخارج بذاته، والماهيّة بها لها من محكيّ نفس أمري لا موجودة ولا معروفة، وإذا وجدت في الخارج لا يمكن أن تكون موجودة بذاتها، وإنّما توجد بالوجود، وأمّا بالنسبة إلى الآثار بناء على هذا التفسير، فإنّها تترتب على الوجود الخاصّ الذي ماهيّته عين وجوده، وتعريف الأصالة بمنشئيّة الآثار إنّما ينسجم مع التفسير المشهور لأصالة الوجود كما سوف يتّضح لاحقاً.

هذا هو التفسير الأول لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ونحن نعتقد - كما سيأتي - أنّ الأدلة المعتبرة التي أقيمت لإثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة إنّما تثبت هذا التفسير للأصالة والاعتبار، لأنّ حصيلة ما ثبته هو أنّ أيّ شيءٍ من الأشياء لا يعقل أن يتحقّق إلا بالوجود؛ فالوجود هو الموجود بذاته في الأعيان، وغيره موجود به. وهذه هي نتيجة التفسير الأول^(١).

(١) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٥٠-١٥٦.

التفسير الثاني: الماهية منتهى الوجود وحده العدمي

يبتني هذا التفسير على الأركان التالية:

الركن الأول: أن المراد من الماهية في المقام هي الماهية بالمعنى الأخص، وهي التي تقع في الجواب عن السؤال بـ(ما هو؟).

الركن الثاني: أن المراد من الأصلية هنا هو التحقق الخارجي، في قبال الاعتبار الذي هو عدم التتحقق في الأعيان، وهذا هو المعنى الأول المتقدم للأصلية والاعتبار.

الركن الثالث: أن المراد من الحد في قولنا: (الماهية حد الوجود) هو الأمر العدمي الذي يُمثل دائرة انعدام الشيء وانتهاء وجوده، وهذا هو المعنى اللغوي للفظ (الحد) فإن الحد في اللغة هو منتهى الشيء الذي يفصله ويميزه عن سائر الأشياء الأخرى^(١).

الركن الرابع: أن الوجود والماهية لا يمكن أن يتحققَا معاً في الخارج بأيّ نحوٍ من أنحاء التتحقق، فإذا كان أحدهما هو المتحقق في الخارج لا يمكن فرض تتحقق الآخر معه، لأنّ فرض تتحققِها في الخارج يستلزم أن تكون الحقائق الخارجية مركبةً من جزئين في الواقع العيني، أحدهما الوجود والآخر الماهية، وهو مخالف للوجدان، إذ إنّ كلّ واحدٍ منّا يدرك أنّ ذاته واحدةٌ غير مركبةٍ من شيئين.

وقد جعلت مدرسة الحكمَة المتعالية هذا الركن أحد أهم مقدمات مسألة أصلية الوجود أو الماهية، حيث أوجدت نحواً من التعاند بين مفهومي الوجود والماهية بلحاظ التتحقق الخارجي، فلا يمكن أن يكون الخارج مصداقاً حقيقياً لكلا المفهومين معاً؛ قال الطباطبائي: «وإذ ليس لكل واحدٍ

(١) لسان العرب: ج ٣ ص ١٤٠.

من هذه الأشياء إلّا واقعيةً واحدةً كانت إحدى هاتين الحيثيّتين - أعني الماهيّة والوجود - بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة^(١).

بناءً على هذه الأركان الأربع حاول المشهور من أتباع مدرسة الحكمـة المتعالية أن يفسّروا أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالتحقّق في الأعيان وعدمه، فالوجود أصيلٌ بمعنى: أنه المتحقّق في الخارج، والماهيّة اعتباريّة بمعنى: أنها لا تتحقّق ولا عينيّة لها في مرتبة الواقعية بالمعنى الأخصّ، فالماهيّة منتزعةٌ من أمر عدميّ وهو حدّ الوجود ومتهاه.

ولعلّ أوضح مثالٍ لتقرير المراد من هذا التفسير هي المعاني العدميّة التي لها منشأ انتزاعٍ في الواقع العينيّ، من قبيل ما يُراد من معنى العمى والآن والنقطة في البحوث الفلسفية، فإنّ معنى (العمى) هو عدم البصر، ومعنى (الآن) هو انتهاء الزمان وانعدامه، كما أنّ معنى (النقطة) أيضاً متنهى الخط وقدانه، فهذه المعاني ونحوها تحكي أموراً عدميّة بحسب الاصطلاح الفلسفيّ، ولكنّها ذات مناشئ حقيقيةٍ في الواقع الخارجيّ، وذلك لأنّ الشيء قد يكون له ما يإزاءٍ في الخارج كما هو واضحٌ، وقد لا يكون له ما يإزاءٍ ولا منشأ انتزاعٍ في الخارج، من قبيل المعقولات الثانية المنطقية، وقد لا يكون له ما يإزاءٍ ولكن له منشأ انتزاعٍ خارجيّ كالعمى وغيره من أعدام الملائكة، فإنّ زيداً - مثلاً - يتّصف خارجاً بكونه أعمى، ولكن ليس لهذا الاتّصاف تحقّقٌ وما يإزاءٍ في الوجود العينيّ، وإنّما تتحقّقه بوجود منشأ انتزاعه في الخارج، وهو الأمر العدميّ الذي هو فقدان البصر، والماهيّة في ضوء هذا التفسير من قبيل معنى العمى، أي إنّها ليست موجودة في الخارج، ولكنّها منتزعةٌ من أمر عدميّ وهو حدّ الوجود ومتهاه، فللماهيّة منشأ انتزاعٍ في الخارج وهو ذلك

(١) نهاية الحكمـة: ص ١٠.

الأمر العدميّ، وليس هي من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية. ولكن حيث إنّ الماهيّة بهذا المعنى ليس لها ما بإزاءِ ولا هي موجودةُ في الخارج، ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

والذي أجاز هذا النحو من الإطلاق طبيعة العلاقة القائمة بين الوجود وبين منشأ انتزاع الماهيّة في الواقع الخارجيّ، وهي علاقة الاتّحاد، لأنّ الحدّ متّحدُ مع المحدود خارجاً، فأعطي حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

قال الشيخ جوادی آمليّ: «نسبة الوجود إلى الماهيّة من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف، لأنّ الموجوديّة متعلّقةٌ ب نحو الأصالة بالوجود، وتنسب إلى الماهيّة بالتّبع أو بالعرض والمجاز»^(١)، ومراده من المجاز هنا هو المجاز العقليّ، أي من قبيل نسبة الجريان إلى الميزاب في قولنا: (جرى الميزاب).

ومن هنا تكون العلاقة بين الماهيّة والوجود في متن الأعيان من قبيل العلاقة بين اللازم والملزم، وهي علاقةٌ مبنيةٌ على التّغایر والاثنيّة، لأنّ اللازم يغاير الملزم كالمغايرة بين الزوجيّة والأربعة، فهما متّحدان وجوداً ومتّغايران في حيّثيّة الصدق، وهذا معناه أنّ الماهيّة في متن الأعيان حيّثيّة أخرى وراء حيّثيّة الوجود، لأنّها تمثّل انتهاء الوجود وحده، ولا شكّ أنّ الحدّ غير المحدود تحيّثاً، وإنّ كانا متّحدين هويّةً ومصداقاً؛ إذ الاتّحاد فرع الاثنيّة والتّغایر الحيّثيّ، لأنّه إنّما يُتصوّر بين أمرين متّحدين؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب هذا القول لا يُعبّرون بالعينيّة الخارجية بين الوجود والماهيّة، وإنّما يُعبّرون بالاتّحاد بينهما في الخارج، وهذا يعني: أنّ الوجود غير الماهيّة حيّثيّة، وإنّ المحدد مصداقاً وهويّةً.

(١) الرّحّيق المختوم: ج ١ ص ٣٣٣-٣٣٤، ترجمة عن النّسخة الفارسيّة.

وهذا التصور حول كيّفية انتزاع الماهيّة من الوجود الخارجي هو المشهور في كلمات الحكيم السبزواري ومن جاء بعده، حيث ذكروا بأنّ منشأ انتزاع الماهيّة عبارة عن أمرٍ عدميٍّ مغايرٍ للوجود في الحقيقة، متّحدٍ معه مصداقاً.

قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته: «إنّ الأصل في التحقّق هو الوجود، والماهيّة اعتباريّة ومفهومٌ حاليٌ عنه متّحدٌ به»^(١)، ثمّ أضاف في حاشيته على شرح المنظومة قائلاً: «إذ لا يحاذيها - أي الماهيّة - شيءٌ، ولو حاذها شيءٌ لم يتّحدا، لأنّ اتحاد الاثنين المتحصلين محالٌ»^(٢)، وقد ذكرنا بأنّ الاتّحاد فرع الاتّنين والاختلاف في حقيقة الانتزاع، فالماهيّة لا يحاذيها شيءٌ في الخارج، وهي متّحدةٌ مع الوجود في الخارج اتحاد المتحصل باللامتحصل.

وقال أيضاً في تعليقه على الأسفار: «وكذا التركيب من الوجود والماهيّة، فإنه أيضاً يرجع إلى التركيب من الوجود والعدم كما لا يخفى»^(٣).

وقال في موضع آخر: «والماهيّة راجعةٌ إلى العدم»^(٤)، ومراده من رجوع الماهيّة إلى العدم: أنها أمرٌ عدميٌّ من قبيل أعدام الملائكة.

وقال الطباطبائي في نهاية الحكم: «فَذَاتٌ كُلُّ ماهيَّةٍ موجوَّدةٍ حَدٌّ لَا يَتَعَدَّهَا وَجُودُهَا، وَيَلْزِمُهُ سُلوبٌ بَعْدِ الماهيَّاتِ الْمُوجوَّدةِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا، فَهَا هِيَ الْإِنْسَانُ الْمُوجوَّدةُ - مثلاً - حَدٌّ لَوْجُودِهِ لَا يَتَعَدَّهَا وَجُودُهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَهُوَ لَيْسُ بِفَرْسٍ وَلَيْسُ بِبَقَرٍ وَلَيْسُ بِشَجَرٍ وَلَيْسُ بِحَجَرٍ، إِلَى آخِرِ الماهيَّاتِ الْمُوجوَّدةِ الْمُبَيَّنَةِ لِلْإِنْسَانِ»^(٥)، فالطباطبائي في عبارته هذه يرى: أنّ الماهيّات حدود

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٣٦، الحاشية رقم (١).

(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٧٩، الحاشية رقم (١).

(٥) نهاية الحكم: ص ١٤.

الوجود، بمعنى أنها تتكون من سلوب وأعدام من قبيل أعدام الملوكات. وقال أيضاً: «وعلى هذا القياس في المراتب (أي مراتب الوجود) الذاهبة إلى فوق، حتى تقف في مرتبة ليست فوقها مرتبة، فهي المطلقة من غير أن تكون محدودة إلا بأنّها لا حدّ لها». ثم أضاف في تعليقه له على هذه العبارة قائلاً: «ولما كان الحدّ في معنى السلب، كان نفي الحدّ سلباً للسلب وهو الإيجاب»^(١)، وكلامه هذا واضح في إرجاع الماهية إلى أمرٍ سلبيٍّ، وهو حدّ الوجود ونفاده. وقال في موضع آخر: «إنَّ للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً غير أعلى المراتب، فإنّها محدودةٌ بأنّها لا حدّ لها، وظاهرٌ أنَّ هذه الحدود (أي الماهيات) الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نسبتها في مراتب الوجود - وهي أصيلةٌ وبسيطةٌ - إنّها هي من ضيق التعبير، وإنَّا فالعدم نقىض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقىضه»^(٢)، وهذه العبارة واضحةً أيضاً في اعتبار الماهيات من أصناف السلوب والأعدام.

وقد أوضح بعض المحققين هذه الرؤية حول منشأ انتزاع الماهية قائلاً: «فححدد الموجودات تتترع - في الواقع - من أمور عدمية، وعددها واقعية أمرٌ مجازٌ واعتباريٌّ، ولنذكر مثلاً يقرب الموضوع للذهن: إذا قطّعنا ورقة بأسكالٍ مختلفةٍ، منها المثلث والمربع و... فإنه تصبح لدينا قطعٌ من الورق، وكلٌ منها علاوةً على كونه قطعةً من الورق فإنه يتّصف بصفة أخرى هي المثلث أو المربع أو... بينما لم تكن هذه الصفات موجودةً قبل تقطيع الورقة. ويقول العرف هنا: إنَّ أشكالاً وصفاتٍ خاصةً قد وجدت في الورقة، وقد أضيفت إليها أمورٌ وجوديةٌ، بينما في الواقع لم يوجد شيءٌ أضيف إلى

(١) المصدر السابق: ص ١٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩-٢٠.

الورقة المذكورة غير التقطيع الذي هو من الأمور العدميّة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الخطوط والحدود التي ترسمها الأشكال المختلفة ليست شيئاً سوى ما ينتهي إليه سطح قطع الورق، كما أنَّ السطح في الحقيقة أيضاً هو ما ينتهي إليه الحجم، ولكنَّ هذه الحدود العدميّة تعتبر من الناحية العرفيّة والسطحيّة أموراً وجوديّة وصفاتٍ عينيّة، ويعدُّ سلب الوجود عنها من قبيل إنكار البديهيّات^(١).

هذه هي نظرة المتأخرين حول منشأ انتزاع الماهيّة الاعتباريّة، وهي صريحة في كون الماهيّة منتزعةً من حدَّ الوجود العدميّ ومتّحدةً معه اتحاد المتحصل باللامتحصل، كاتحاد الجنس والفصل في متن الأعيان، بمعنى: أنَّ حيّةً أحدهما غير حيّةً الآخر في الوجود الخارجيّ.

وفي ضوء هذه النظرة تكون نسبة التحقّق والوجود إلى الماهيّات - كما تقدّم - نسبةً بالعرض والمجاز العقليّ، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وذلك بسبب علاقة الملازمة الحاصلة بين الحدَّ والمحدود في الواقع العينيّ، وإلا فإنَّ الماهيّة أمرٌ عدميٌّ لا يمكنه أن يتّصف بالوجود اتصافاً حقيقياً، إذ يرجع اتصافه بذلك إلى اجتماع النقيضين، وهو بديهي الاستحالّة، وقد كانت نتيجة هذه الرؤية أن آمن أصحابها باختلاف حيّة الماهيّة عن حيّة الوجود في الأعيان، وليس في نفس الأمر وفي التحليل الذهنيٍّ فحسب.

وفي هذا الضوء أيضاً يتّضح: أنَّ الماهيّة من خصائص الوجود المحدود، فكلَّ موجودٍ محدودٍ يُنتزع من حدَّه العدميّ مفهوم الماهيّة، وحيث إنَّ وجود واجب الوجود - كما سيأتي - غير محدودٍ ولا متناهٍ، فلا يُنتزع من وجوده الواجبيّ مفهوم الماهيّة بالمعنى المذكور.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٣٦٢-٣٦٣.

ويتضح أيضاً - بحسب هذه الرؤية - أن البحث عن الماهيات وأحكامها في الفلسفة من البحث الاستطرادي الخارج عن موضوع هذا العلم، لأنّ موضوع الفلسفة - كما سبق - الموجود بما هو موجود، وأما الأمور العدمية فلا تُبحث في الفلسفة إلا بنحو الاستطراد والاستراق^(١).

التفسير الثالث: الماهية ظهور الوجود لدى الأذهان

يُفترض في هذا التفسير أن الماهيات عبارة عن مفاهيم ذهنية إثباتية واعتباراتٍ عقلية حاكمة عن الوجودات الخارجية، وذلك لأن كل واحد منا يعلم بثبوت طائفة من الوجودات عن طريق اختلاف آثارها، وكل أثرٍ من تلك الآثار المختلفة التي نشعر بها بالوجود يكشف عن وجود تعينٍ خاصٍ ومؤثرٍ خارجيٍّ، وهذا التعينُ الخاص لا يمكن أن يأتي إلى الذهن ولا قدرة للعقل على فهمه أو إدراك حقيقته، وإنما العقل يضع مجموعةً من التسميات والمفاهيم للحكاية العامة والتمييز من بعيدٍ بين تلك الوجودات المختلفة الآثار، وتسمى هذه المفاهيم بـ الماهيات. فالمفاهيم الذهنية وهي الماهيات لا ترتبط بالخارج مباشرةً، بل هي أمورٌ يعتبرها العقل ويضعها على أساس المؤثرات والتعينات الخارجية، من دون أن يفهم حقيقتها وكُنهها، من قبيل ما يُذكر في نظرية الشبح لتفسير عملية الإدراك، فكلّ تعينٍ خارجيٍ له اسمٌ يميّزه عن غيره من دون أن يكون حاكياً عن حقيقته وكُنه ذاته.

ومن هنا ذكروا بأنّ هذا التفسير للماهية متقوّم بوجود المعتبر وهو العقل، ومن دونه لا تتحقّق للماهيات، فبناءً على التفسير الأول يكون للماهية ما بإزاء خارجيٍ هو عين الوجود، وبناءً على التفسير الثاني وإن لم يكن للماهيات ما بإزاءٍ في الخارج، إلا أنّ لها منشأ انتزاع خارجيٍّ، ولكن بناءً على التفسير الثالث

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٦٣ - ١٦٩.

لا يكون للماهيات ما يُبَارِئُ ولا منشأً انتزاعٍ في الواقع الخارجيّ، وإنّما هي اعتباراتٌ عقليةٌ قائمٌ على أساس التعينات الخارجية مختلفة الآثار، ولن يست هي اعتباراتٌ جزافيةٌ أو عقلائيّة.

وهذا نظير ما يُذكَر في حقيقة المفاهيم الفلسفية عند أتباع مدرسة الحكم المتعالية، فإنّها عندهم مفاهيم اعتباريّة، يعتبرها العقل للحكاية عن الوجودات الخارجية، من دون أن يكون لها ما يُبَارِئُ في الوجود العينيّ، في قبال المفاهيم الماهويّة - عندهم - فإنّها مفاهيم حقيقيةٌ ولها ما يُبَارِئُ في الخارج، من قبيل مفهوم الإنسان.

قال الطباطبائيّ: «وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقىٌ واعتبارىٌ، والحقيقة هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيتربّ عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يتربّ عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان... والاعتباري خلاف الحقيقى... كالوجود وصفاته الحقيقة كالوحدة والوجوب ونحوها»^(١).

ثمّ قال: «فبهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجيّ، وإن كانت حيثيّته حيثيّة أنه في الخارج، فهي مصاديق له ولن يست بأفرادٍ مأْخوذٍ فيها مفهومه أحد الماهيّة في أفرادها، ثم تتنزع من مصاديقه صفاته الخاصة به، كالوجوب والوحدة والكثرة والقوّة والفعل وغيرها»^(٢).

إذن المفاهيم الفلسفية مفاهيم اعتباريّة، ينتزعها العقل للحكاية عن المصاديق الخارجية، من دون أن تكون تلك المفاهيم مقومًاً لمصاديقها ولا مأْخوذةً في تعريف حقيقتها، كذلك هو حال المفاهيم الماهويّة في ضوء التفسير الثالث، فإنّها مفاهيم اعتباريّة تحكي الأشياء الخارجية وتُميّز بعضها عن البعض

(١) نهاية الحكم: ص ٢٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٧.

الآخر، ولا تعطينا إدراكاً حقيقياً لذوات الوجودات في الخارج، وحيثئذ لا يبقى أي فرقٍ - على هذا التفسير - بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، إلا من جهة كون الأولى مفاهيم مختصة والأخرى مفاهيم مشتركة.

وقد يُسمى هذا النحو من الاعتبار العقلي في بعض الكلمات بالظهور والانعكاس، بمعنى: أن الماهيات ظهورات وانعكاسات الوجودات لدى الأذهان في العلم الحصولي، فكل موجودٍ تتعكس صورته في الذهن انعكاساً حصولياً - ولو بحسب ما له من الآثار - فله اسمٌ وماهيةٌ تميّزه عن غيره من الموجودات الأخرى، وماهيتها هي ذلك الظهور والانعكاس الذهنيُّ الخاص، وأمّا الموجودات التي لا انعكاس لها في الذهن فلا ماهية لها؛ ولذا أنكر أصحاب هذا التفسير - بناءً على وجود قائل به - ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنَّه لا ظهور له في الأذهان بحسب العلم الحصولي.

وفي ضوء هذا التفسير يكون البحث عن الماهية وأحكامها من أمّهات المباحث الفلسفية، وليس بحثاً استطراديًّا، لأنَّ ارتباطنا بالوجودات الخارجية لا يتم إلَّا بواسطة العلم الحصولي، والماهيات التي تشکل منظومة علومنا الحصوليَّة هي الجسر الوحد الذي يربطنا بالواقع الخارجي، فيكون البحث فيها وفي أحكامها من أهم المباحث الفلسفية.

أمّا الكلمات في هذا المجال، فلسنا متأكدين من وجود قائل بهذا التفسير في قِبَل التفسيرين السابقين، ولكنَّ بعض كلمات الأعلام ظاهرةٌ في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهية بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان.

قال السبزواري في شرح منظومته: «إنَّ الأصيل في التحقق هو الوجود، والماهية اعتباريةٌ ومفهومٌ حاليٌ عنه»^(١).

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٠.

وقال أيضًا في تعليقه على الأسفار: «الماهيات حكايات الوجودات التي هي مجعلةً أولاً وبالذات»^(١).

وقال الطباطبائي: «لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان...»^(٢).

ولعل حكماء المشاء عندما ينكرون ثبوت الماهية لواجب الوجود، فإنهم يريدون هذا المعنى من الماهية، أي أنّ واجب الوجود لا ظهور له بالعلم الحصولي لدى الأذهان.

قال السيد الداماد في (القبسات): «إنّما يتصحّح الوجود الارتسامي في الذهن لما لا يكون الوجود عين ماهيّته، فأمّا ما ماهيّته عين الوجود، فإنّه يمتنع أن يكون ماهيّته (أي إنّيته) حصولُ في ذهنِ ما من الأذهان، فإذاً قد استبان: أنّ الشيء إذا كانت له ماهيّة وراء الوجود، صحَّ أن توجد ماهيّته وجوداً ارتسامياً بالانطباع في ذهنِ ما من الأذهان، فتكون ماهيّته من حيث هذا الوجود الانطباعي منسلخةً عن التقرّر الأصيل والوجود المتأصل في متن الخارج وحاق الأعيان، فأمّا إذا كان الشيء ماهيّته هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج وحاق الأعيان أي ماهيّته (إنّيته) ف تكون نسبة الوجود الأصيل العيني إلى ذاته نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان»^(٣).

ومراده من ذلك: أنّ الوجود الواجبِي الذي تكون ماهيّته إنّيته، يمتنع ارتسامه في ذهنِ من الأذهان، ومن هنا لا تكون له ماهيّة بالمعنى الأخصّ، منسلخةً ومغایرةً لوجوده الأصيل في متن الأعيان، وأمّا الوجود الإمكانى الذي له ماهيّة بالمعنى الأخصّ وراء وجوده، فإنّ ماهيّته توجد بوجودِ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ص ٢٤٨، الحاشية رقم (١).

(٢) نهاية الحكمة: ص ١٥ .

(٣) القبسات، السيد محمد باقر الداماد الحسيني: ص ٤٩ .

ارتسامي في الأذهان حاكي عن الوجود الخارجي.

وقد يستظهر هذا المعنى أيضاً من بعض كلمات صدر المتألهين، حيث يستفاد منها البناء على كون الماهية ظهور الوجود وانعكاسه في الذهن.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية»^(١).

وقال في موضع آخر: «إن ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا أنها في الوجودية ظلال وعكوس للوجودات»^(٢).

وقال أيضاً في هذا المجال: «والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرئي، فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له»^(٣).

وكذلك قال: «وأما المسمى بالماهية فإنها هي متحدة معه ضرباً من الاتحاد، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى متزعاً من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع، فالمحكي هو الوجود، والحكاية هي الماهية، وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص، وليس للظل وجود آخر»^(٤).

ولتكن نرى: أن هذه الكلمات غير كافية ل نسبة التفسير الثالث إلى صدر المتألهين، بل هي تنسجم مع التفسير الأول أيضاً، لأن الماهية تبقى ظلاً وظهوراً وحكاية للوجود الخاص في الأذهان، وإن كانت هي عين الوجود في الواقع الخارجي، وهذا بيان دقيق سيأتي تفصيله في البحوث اللاحقة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٠.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٣٦.

(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٠٣-٤٠٢.

والحاصل: أنَّ هذا التفسير يكتنفه الغموض من جهة كيَفِيَّة اعتبار العقل للماهِيَّات في عالم الذهن، كما أنَّه لم تثبت نسبته إلى أحدٍ من الحكماء؛ ولذا سوف لا يتمُّ التركيز عليه في البحوث الآتية، وإنَّما نكتفي بالإشارة إليه عند التعرُّض إلى الفوارق والأدلة على التفسيرين الأوَّل والثاني.

الفصل الثاني

الفوارق بين تفسيرات أصلية الوجود

- الفوارق الأساسية بين تفسيرات أصلية الوجود
- الفوارق التفصيلية بين تفسيرات أصلية الوجود

الفوارق الأساسية بين تفسيرات أصلية الوجود

أوضحنا في الفصل السابق التفسيرات المتصورة في تحديد منشأ انتزاع الماهية، وقد تبيّن أنها ثلاثة:

١. أن الماهية متزرعةٌ من ذات ما يتزعّع منه مفهوم الوجود.

٢. أن الماهية متزرعةٌ من حدّ الوجود الذي هو أمر عدميٌّ.

٣. أن الماهية عبارةٌ عن أمرٍ ذهنيٍّ واعتبارٍ عقليٍّ حاكمٍ عن الوجود الخارجيٍّ.

وقلنا بأن بحثنا يهتم بالتفسير الأول والثاني، وسوف نكتفي بالإشارة إلى ما يختص التفسير الثالث؛ وذلك لغموض معناه وعدم ثبوت القائل به.

ويتضح مما تقدّم أيضاً: أن هناك ثلاثة فوارق أساسيةٌ يتميّز بها كل تفسير

عن الآخر، وهي:

١. أن المعنى المراد من الأصلية والاعتبار مختلف في التفسير الأول عن المعنى المراد منها في التفسير الثاني، فإنّها في الثاني بمعنى التحقق في الأعيان وعدهما، أي إن الأصيل ما له ثبوّت وتحقّق في الخارج، والاعتباري ما لا تتحقق له، وأماماً في ضوء التفسير الأول، فمعناهما التتحقق في الأعيان بالذات وعدمه، أي: إن الأصيل: ما له تتحقق في الخارج بالذات بلا حاجة إلى حيّثيّة تقيدية، والاعتباري: ما كان تتحققه مفتقرًا إلى الحيّثيّة التقيدية.

وأمّا معنى الأصلية والاعتبار في التفسير الثالث فإنه على نسق ما ذكر في التفسير الثاني.

٢. إن معنى الماهية في التفسير الأول مختلف عن معناها في التفسير الثاني، فإنّ المراد منها في الثاني هي الماهية بمعنى الأخص، وفي الأول الماهية بمعنى الخاص، وهو أوسع دائرةً من المعنى الأخص للماهية كما تقدّم.

وأمّا في التفسير الثالث فالماهية اعتبارٌ عقليٌّ، لا يحكي حقيقة الشيء، ولا

ينطبق عليه أيٌّ من المعاني المعروفة للماهية.

٣. بناءً على التفسير الأول الماهية مع الوجود موجودان بوجود واحدٍ في الواقع العيني، وعلى الثاني أَمَّا أن يكون الوجود هو المتحقق خارجاً أو الماهية، ولا يمكن أن يتحققَا في الخارج بأيٍّ نحوٍ من أنحاء التحقق.

وأَمَّا على التفسير الثالث فالماهية اعتبارٌ عقليٌّ، لا معنى لتحققه في الخارج. هذه هي حصيلة الفروق الأساسية التي نستنتجها من البحوث الماضية.

الفوارق التفصيلية بين تفسيرات أصلية الوجود

بالإضافة إلى الفروق السابقة، هناك مجموعةٌ من الفوارق التفصيلية بين تفسيرات أصلية الوجود، وسوف يتبيّن أنّ لها دوراً وتأثيراً مهماً في معرفة هويّة الحدّ الأوسط لبرهان أصلية الوجود، وأنّه يثبت أيٍّ واحدٍ من التفسيرات المذكورة.

١. الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهية

بعد أن كان الوجود هو الأصيل والماهية اعتبارية، يقع البحث في هذا الفرق حول نسبة الثبوت والتحقق الخارجي إلى الماهية، فهل هي نسبة حقيقة، أم من نسبة الشيء إلى غير ما هو له - أي نسبة مجازية -؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل ينبغي الإشارة إلى بعض المقدّمات التوضيحية:

المقدّمة الأولى: حقيقة الماهية المبحوث عنها في المقام

إنّ الماهية المبحوث عنها في المقام هي الماهية الموجودة، أي بعد حمل الوجود عليها، وليس البحث في الماهية من حيث هي وبحسب التحليل النفسي الأمرّ.

المقدمة الثانية: أقسام الواسطة في الحمل

قد يعرض المحمول على الموضوع بذاته ومن دون حاجة إلى واسطة لتصحيح الحمل، وقد يحتاج المحمول إلى واسطة في حمله على الموضوع، ولا يصح الحمل إلا مع تلك الواسطة، والوسائل المصححة للحمل على أقسام:

القسم الأول: الواسطة في الثبوت.

القسم الثاني: الواسطة في الإثبات.

القسم الثالث: الواسطة في العروض.

القسم الأول: الواسطة في الثبوت

الواسطة في الثبوت هي العلة في ثبوت المحمول للموضوع خارجاً، بحيث توجب اتصاف الموضوع بالمحمول اتصافاً حقيقياً في الوجود الخارجي، من قبيل قولنا: (الماء حار) فإن النار واسطة في ثبوت الحرارة واتصال الماء بها خارجاً، أو قولنا: (القلم متحرك) فإنه يتصرف بالحركة حقيقةً وواقعاً، ولكن بواسطة حركة اليد، فحركة اليد علة لاتصال القلم بالحركة في الخارج، ولو لاها لما اتصف بكونه متحركاً، ولذا يسمى هذا النحو من التسبب واسطة في الثبوت، أي علة لاتصال الموضوع بالمحمول.

قال الحكيم السبزواري: «اعلم أن الواسطة في الثبوت - كما مر - هي التي توجب اتصاف ذي الواسطة بما فيه الواسطة من صفتة، ولا يكون لها صحة سلب عنده بواسطة النار في اتصاف الماء بالحرارة»^(١).

القسم الثاني: الواسطة في الإثبات

وهي التي تتعلق بعالم التصديق والمعرفة، ولا علاقة لها بعالم الثبوت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٢٨٦ حاشية (٣).

الخارجيّ، فإذا كان شيءٌ سبباً للعلم بشيءٍ آخر فهو واسطةٌ في الإثبات، أي لو لم تكن تلك الواسطة موجودةً لا يحصل العلم والتصديق باتّصاف الموضوع بالمحمول، سواء كان هناك اتصافٌ في الواقع الخارجيّ أم لا، فالواسطة التي تكون سبباً لدى المدرك (بالكسر) لاكتساب التصديق - الذي هو فهم صدق قضيّة ما - تسمى واسطةٌ في الإثبات، الذي هو عالم الإدراك، ولا علاقة لها بمطابقة ذلك الإدراك والتصديق للواقع وعدم مطابقته، فقد يكون الموضوع متّصفاً بالمحمول في الواقع وقد لا يكون كذلك، والمثال الواضح لهذا القسم من الواسطة هي الحدود الوسطى في البراهين الإثباتيّة.

القسم الثالث: الواسطة في العروض

الواسطة في العروض هي كون نسبة المحمول إلى الموضوع من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، أي إنّ المحمول وصفٌ حقيقيٌّ للواسطة، وإنّما يُحمل على الموضوع، لعلاقة الارتباط والاتحاد بين الموضوع والواسطة، من قبيل قولنا: (جرى الميزاب) فإنّ الماء هو الواسطة في الجريان، وهو المتّصف به في الحقيقة والواقع، ويتصف الميزاب بالجريان للاتحاد بينه وبين الماء، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر بضربي من العناية والمجاز، وهو ما يسمى بالمجاز العقليّ أو المجاز في الإسناد، وقد أطلق عليه المتأخرون من الحكماء اصطلاح (التقدّم والتأخر بالحقيقة والمجاز).

قال الطباطبائيّ: «التقدّم والتأخر بالحقيقة والمجاز، وهو أن يشترك أمران في الاتّصاف بوصفٍ، غير أنّ أحدهما بالذات والآخر بالعرض، فالمتّصف به بالذات متقدّمًّا بهذا التقدّم على المتّصف به بالعرض، وهو متأخر»^(١)، ثمّ حاول أن يطبق هذا المعنى على الوجود والماهية، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل في

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٢٦.

الموجودية والتحقق، والماهية موجودةٌ به بالعرض والمجاز، ثم قال: «وهذا القسم زاده صدر المتألهين»^(١)، وسيأتي لاحقاً التأمل في كيفية تطبيق الواسطة في العروض والمجاز العقلي في الإسناد على القسم الذي زاده صدر المتألهين في التقدّم والتأخّر، والتمثيل لذلك بالوجود والماهية.

ومن هنا يتّضح: أنَّ المحمول في الواسطة في الثبوت صفةٌ للموضوع ثبوتاً وواقعاً، ومن قبيل الوصف بحال متعلّق الشيء، وفي الواسطة في الإثبات المحمول صفةٌ للموضوع إثباتاً وتصديقاً، وفي الواسطة في العروض المحمول صفةٌ حقيقةٌ للواسطة، ويتصف بها الموضوع ثانياً وبالعرض والمجاز العقلي، ومصحح الحمل حيثٍ هي علاقة الاتّحاد بينه وبين الواسطة.

يتحصل من مجموع المقدّمتين المذكورتين أمران أساسيان:

١. أنَّ الماهية المبحوث في أصلتها أو اعتباريتها هي الماهية الموجودة.
٢. أنَّ الواسطة في الحمل على أنحاءٍ، واسطة في الثبوت، والإثبات، والعرض.

بيان الفرق

ننتقل بعد هذا البيان إلى ذكر الفرق الأوّل بين تفسيرات أصلية الوجود السابقة، ونطرح في سبيل استيضاحه السؤال التالي:

بعد الإيمان بأصلية الوجود؛ هل حمل الوجود على الماهية الموجودة حملٌ حقيقيٌّ ووصفٌ للشيء بحال نفسه، أم هو حملٌ مجازيٌّ ووصفٌ للشيء بحال متعلّقه؟

بعبارٍة أخرى: هل الوجود الأصيل واسطةٌ في الثبوت، أي في ثبوت الوجود للماهية الموجودة، أم واسطةٌ في عروض الوجود عليها؟

(١) المصدر السابق.

في مقام الإجابة نقول: بناءً على التفسير الأول تكون الماهيّة الموجدة موجودةً حقيقةً، فعندما يُقال مثلاً: (الإنسان الموجود موجود) فإنَّ الوجود وصفٌ حقيقيٌّ لـماهيّة الإنسان، وتكون نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجدة - أي المتحقّقة بالوجود - من نسبة الشيء إلى ما هو له، ومن وصف الشيء بحال نفسه.

بعارة أخرى: إنَّ الوجود واسطةٌ في الثبوت لـحمل الوجود على الماهيّة الموجدة، ومعنى ذلك أنَّ الوجود الأصيل علَّةٌ لـحمل الوجود على الماهيّة، فعندما يُقال مثلاً: (الإنسان موجود) فإنَّ الوجود علَّةٌ لـاتّصاف الإنسان بالوجوديّة. وهنا قد يُقال: إنَّ معنى الواسطة في الثبوت هو العلَّية، فالواسطة الثبوتيّة علَّةٌ لـثبت الوصف للموصوف، إذ إنَّ قانون العلَّية يستلزم المغايرة بين العلة ومعلوهاً، وفي المقام كيف يمكن القول بأنَّ الوجود الأصيل علَّةٌ لـثبت الوجود للـماهيّة، مع أنه لا يوجد في الخارج إلَّا حقيقةً واحدة؟

في مقام الإجابة عن هذا الإشكال حاول بعض الأعلام أنْ يُميّز بين نحوين من الواسطة في الثبوت:

- أحدّهما: الواسطة في الثبوت الخارجية.
- وثانيهما: الواسطة في الثبوت التحليليّة.

فإنَّ الواسطة في الثبوت الخارجية يغایر وجودها وجود المعلول خارجاً، ففي مثال: (القلم متتحرّك) حركة اليد (وهي العلة) وحركة القلم (وهي المعلول) موجودتان بـوجودتين متباينتين في الخارج، وفي مثل هذا النحو من الواسطة يتشرط التعدد والتغيير بين العلة ومعلوهاً، لأنَّ التسبيب والتسبّب الخارجي لا يتحقّقان إلَّا مع فرض الاثنينيّة والتغيير في الوجود الخارجي، وإلَّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محالٌ.

وأمّا بالنسبة إلى العلة والواسطة في الثبوت التحليليّة، فإنَّها لا تغيير بين

العلة والمعلول إلا بحسب التحليل النفس الأمري، وأماماً في الخارج فهما موجودان بوجود واحد بسيط، ومثاله الواضح وجود الواجب تعالى وصفاته الذاتية، فإنَّ الصفات الذاتية عين وجود الذات المتعالية في الواقع الخارجي، ولا يوجد امتيازٌ وتعددُ بلحاظ الخارج، كي يكون أحدهما بالذات والآخر بالغير، ولكن عندما نأتي إلى عالم نفس الأمر نجد أنَّ هناك تغابراً وتمايزاً بين وجود الواجب وصفاته، والوجود واسطةٌ في ثبوتها في نفس الأمر، أي يكون حداً أو سط في الثبوت^(١).

(١) سيأتي الحديث مفصلاً في محله عن الحدود الوسطى الثبوتية في البراهين اللمية، وسوف نذكر: أنَّ المناطق الصحيحة في مليء البرهان، هو أن يكون الحد الأوسط علةً وواسطةً في ثبوت الأكبر للأصغر في التبيّنة بحسب الحكم في عالم نفس الأمر، سواء كان الأوسط علةً لثبوت الأكبر في الأصغر في الواقع الخارجي أم لا، إذ قد يكون الأوسط في البرهان اللمي معلولاً للأكبر في الخارج وليس علةً في الثبوت، فليس مراد المحققين من المناطقة والحكمة من العلية في الثبوت في البراهين اللمية هي العلية الخارجية، وإنما مرادهم العلية الحكمية النفس الأممية، أعمّ من كونها خارجيةً أو تحليلية، كما في قولنا: «الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم» فإنَّ الإنسانية والحيوانية والجسمية كلّها موجودةٌ في الخارج بوجود واحد، ولكن بحسب التحليل صار الحيوان علةً وواسطة في ثبوت الجسمية للإنسان، ويبقى هذا البرهان لمنياً وإن لم تكن هناك عليةً ومعلولةً بلحاظ التحقق الخارجي.

وقد نبه على ما ذكرناه الشيخ في برهان الشفاء، حيث قال في حديثه عن البرهان اللمي: «وربما كان الأوسط في الوجود معلول الأكبر بالحقيقة، لكنه ليس معلول وجود الأكبر في الأصغر، بل إنه وإن كان بالحقيقة معلولاً للأكبر، فإنه يكون علةً لوجود العلة في المعلول» برهان الشفاء، ابن سينا: ص ٨٢.

وقال أيضاً في منطق الإشارات: «واعلم أنه لا سواء قولك: إنَّ الأوسط علةً لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً، وقولك: إنه علة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر، وهذا مما يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر لكنه

وقد أشار إلى هذه الحقيقة مرتضى المطهري في موضع مختلفٍ من أبحاثه الفلسفية، فلاحظ^(١).

كذلك هو حال الوجود والماهية، فإنَّ الوجود علَّةً وواسطةً في حمل الموجوديَّة على الماهيَّة الموجودة، ولكنَّه واسطة ثبوتيَّة تحليلية، أي إننا عندما نحلل الماهيَّة نجدها من حيث هي ليست إلَّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي تتصف بأئمَّها موجودة لابد أن ينضمُّ إليها الوجود، فالوجود هو الحد الأوسط في ثبوت الوجود للماهية حقيقةً، وليست الماهية هي السبب في اتصاف الوجود بالموجوديَّة، ولا يوجد سبب ثالث لاتصالها بذلك، فيكون الوجود بحسب التحليل النفس الأمري علَّةً لثبت الوجود للماهية الموجدة، وأمّا في الخارج فلا توجد إلَّا حقيقةً واحدةً بسيطةً، من دون علَّيةٍ ومعلوليةٍ.

وهذا البيان هو الذي اعتمدته صدر المتألهين في تقرير وساطة الوجود لثبت الموجوديَّة للماهية الموجدة، حيث قال في (الشواهد الروبية): «إنَّ بين الوجود والماهية الموجدة به ملازمَةً عقليةً، لا صحبَةً بحسب الاتفاق فقط، بل بالمعنى المعهود بين الحكماء، ولا بدَّ أن يكون أحد المتلازمين ملزماً عقلياً متحققاً بالآخر، أو هما جيئاً متحققيْن بأمرِ ثالثٍ، موقع للارتباط بينهما. والشق الثاني غير صحيح؛ لأنَّ أحدَهما - وهو الماهية - غير مجعلةٍ ولا

علَّةً لوجود الأكبر في الأصغر» الإشارات والتنبيهات: ج ١ ص ٤٠٨.

وقال المحقق الطوسي في معرض إياضاحه لهذه العبارة: إنَّ الأوسط يمكن أن يكون مع كونه علَّةً لوجود الأكبر في الأصغر معلولاً للأكبر، كما أنَّ حرقة النار علَّةً لوصولها إلى هذه الخشبة، مع أنها معلولة النار، ويكون هذا البرهان (برهان لم) ومنه قولنا: (العالم مؤلَّف، ولكلَّ مؤلَّف مؤلَّف) المصدر السابق.

(١) حركت و زمان در فلسفه إسلامي، مرتضى مطهري: ج ١ ص ١٨٢-١٨٣، وص ٢٦٥-٢٦٦، وص ٩٨، وص ٧٣، وج ٢ ص ٢٧١.

موجودةٍ في نفسها لنفسها، كما أقمنا البراهين عليه في مقامه، فبقي الشقّ الأول.

ثم لا يجوز أن تكون الماهيّة مقتضيةً للوجود، وإلا كانت قبل الوجود موجودةً، هذا محالٌ، فالحق أن المتقدّم منها على الآخر هو الوجود، لكن لا يعني أنه مؤثّر في الماهيّة؛ لكونها غير مفعولةٍ كما مرّ، بل يعني أن الوجود هو الأصل في التحقق، والماهيّة تبعُ له، لا كما يتبع الموجود للموجود، بل كما يتبع الظلّ للشخص، والشبح لذى الشبح، من غير تأثيرٍ وتأثيرٍ، فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهيّة موجودةٌ بالوجود، أي بالعرض^(١).

يستفاد من كلامه مجموعةٌ من النقاط المهمّة المرتبطة بالمقام، نشير إلى بعضها:

١. إنّ ما أثبته سابقاً من اعتباريّة الماهيّة، لا يعني عدم تتحققها في الخارج، بل معناه عدم موجوديّة الماهيّة بذاتها في الأعيان.
٢. إنّ التلازم بين الوجود والماهيّة ليس تلازماً اتفاقياً، بل هو من التلازم المعهود بين الحكماء، وهو ما يكون في محور العلّيّة والمعلوّلة، ولكن بلحاظ نفس الأمر لا بحسب الوجود الخارجيّ.
٣. إنّ العلّة المتصوّرة في المقام لا تخلو عن احتمالاتٍ ثلاثة، إما الوجود أو الماهيّة أو أمرٌ ثالثٌ خارجٌ عنهما.
٤. إنّ احتمال كون العلّة أمراً ثالثاً غير واردٍ؛ إذ يستلزم كون الماهيّة متحقّقةً بذاتها كما الموجود، والمفروض أنّ الماهيّة بموجب القول بأصلية الوجود متحقّقةٌ بالوجود.
٥. كذلك احتمال كون العلّة هي الماهيّة غير صحيح؛ إذ يلزم منه كون

(١) الشواهد الربوبية: ص ١١-١٢.

الماهية موجودةً قبل أن تكون موجودةً، وهو محالٌ.

٦. فالحق أنَّ الوجود هو العلة والسبب في اتصاف الماهية الموجدة بالوجوديَّة، فالماهية تابعةُ للوجود في وجودها، لكن لا كما يتبع موجودٌ موجوداً آخر خارجاً، إذ ليست التبعيَّة والمعلولية في المقام بلحاظ الوجود الخارجيِّ، بل هي عليةٌ ومعلوليةٌ بحسب التحليل النفس الأمريِّ، بمعنى أنَّ الجاعل يجعل الماهية بجعل الوجود، وهذا هو مراد صدر المتألهين من القسم الذي زاده في مبحث التقدُّم والتأخير، وهو التقدُّم والتأخير بالحقيقة بين الوجود والماهية كما سيتضح لاحقاً، وليس مراده أنَّ الماهية موجودةٌ بالعنایة والمجاز العقليِّ، ونعتقد أيضاً: أنَّ هذا المعنى هو مراده من كون الماهية موجودةً بالعرض، أي تتحقق وتوجد خارجاً تتبع تحقق الوجود.

٧. يفهم مما ذكره صدر المتألهين في هذه العبارة: أنَّ القول بأصالة الماهية أمرٌ محالٌ وغير معقولٍ، وهذا ما نبهنا عليه في البحوث السابقة. ونتيجة ما تقدَّم: أنَّ الوجود في ضوء التفسير الأول وصفٌ حقيقيٌّ للماهية، وأنَّه واسطةٌ في ثبوت الموجودية لها حقيقةً.

وقد يتساءل حول هذه النتيجة: بأنَّ الماهية لو كانت موجودةً حقيقةً، فلماذا تكون اعتباريةً وليس أصيلةً كالوجود؟

تحتفل الإجابة عن هذا التساؤل باختلاف المراد من معنى الأصالة: فإن كان المراد من الأصالة معناها الأوَّل، وهو التتحقق والثبوت في متن الأعيان، ففي التفسير الأوَّل كما أنَّ الوجود أصيلٌ كذلك الماهية، بمعنى: أنَّ أصالة الماهية في عين أصالة الوجود، وهذا لا يعني أنَّ لكلَّ واحدٍ منها ما بإزاءٍ مستقلاً في الخارج، بل بما من قبيل صفة العلم والقدرة والحياة، فإنَّ وجودها وأصالتها في الواجب عين وجوده، وإنَّها تسمى الماهية - بمعنى المذكور - اعتباريةً لأنَّ الوجود موجودٌ بذاته والماهية موجودةٌ بواسطته.

وأماماً لو كان المراد من الأصلية معناها الثاني، وهو التحقق بالذات في متن الأعيان، من دون احتياج إلى واسطة في الثبوت، فالماهية الموجدة هيئـٰ اعتباريـٰ، لأنـٰها متحقـٰقة بالغير وهو الوجود، ويكون الوجود أصيلاً، لأنـٰه متحقـٰق بذاته، ولكن تبقى نسبة الوجود والتحقق إلى الماهية الموجدة نسبة حقيقة ولنـٰ ليست مجازـٰية، وإنـٰ كانت بواسطة الغير. هذا كـٰله بناءً على التفسير الأول.

وأماماً بناءً على التفسير الثاني، فتكون نسبة الوجود إلى الماهية الموجدة نسبة بالعناية والمجاز العقلي، ويكون الوجود وصفاً حقيقيـٰاً لذات الوجود الأصيل في الخارج، ووصف الماهية به من قبيل وصف الشيء بحال متعلـٰقه، وذلك لعلاقة الارتباط والاتحاد بين الوجود والماهية، فإنـٰ الماهية منتهى الوجود وحـٰده العدميـٰ، وحيث إنـٰ الحـٰد متـٰحد مع محدوده، فيسري حـٰكم أحد المتـٰحدين إلى المتـٰحد الآخر، وهذا هو مصحـٰح حـٰمل الوجود على الماهية، كما في قولنا: (جري الميزاب) فالماهية أمرـٰ عدميـٰ ليس له أيـٰ تحققٍ وما بإزاءـٰ في الخارج، ويسـٰب الوجود إليه بنحو المجاز العقليـٰ.

بعارـٰة أخرى: إنـٰ الوجود واسطة في العروض لحمل الوجود على الماهية الموجدة، أيـٰ أنـٰ الموجـٰدة وصفـٰ حـٰقيقيـٰ للوجود دون الماهـٰية.

وقد حاول المتأخرـون من الحكماء إطلاق مصطلح التقـٰدم والتأخر بالحقيقة على هذا النحو من العلاقة بين الوجود والماهـٰية، ونسبوا ذلك إلى صدر المتألهـٰين اعتمـٰداً على بعض كلمـٰاته في هذا المجال.

قال الحـٰكيم السـٰبـٰزـٰوارـٰيـٰ: «وهذا المسـٰمى بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهـٰين قـٰلـٰيـٰ، وهو غير جميع الأقسام، إذ في الكلـٰ كلـٰ من المتـٰقدم والمتـٰأخر متـٰصفـٰ بالملكـٰ بالحقيقة، ولا صـٰحة لسلـٰب الاتـٰصافـٰ من المتأخرـٰ، وفيه قد اعتبر أنـٰ يكون اتصـٰفـٰ المتأخرـٰ بالملكـٰ مجازـٰاً من بـٰبـٰ الوصفـٰ بحالـٰ المـٰتعلقـٰ،

ويكون السلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهيّة على المذهب المنصور، فإنَّ التتحقق ثابتُ للوجود بالحقيقة، وللهماهية بالمجاز والعرض»^(١).

وقال الطباطبائيّ: «التقدّم والتأخر بالحقيقة والمجاز... كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، بناءً على أنَّ الوجود هو الأصل في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة بالعرض. وهذا القسم زاده صدر المتألهين فاشتغل»^(٢).

إذن يعتقد هؤلاء الأعلام: أنَّ القسم الذي أضافه صدر المتألهين في التقدّم والتأخر، وهو التقدّم والتأخر بالحقيقة، هو بعينه مبحث الحقيقة والمجاز العقليّ ومبحث الواسطة في العروض، أي: أنَّ الوجود متقدّم على الماهيّة بالحقيقة، بمعنى: أنَّ الموجوديّة وصفُ للوجود بالذات، وهي وصفُ للههايّة بالعرض والمجاز، والوجود واسطة في العروض والانتصاف.

ولعلّهم فهموا ذلك من بعض كلماته الظاهرة في المعنى المذكور، كما في قوله: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، فإنَّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني» إلى أن يقول: «إن قلت: لابد أن يكون ملاك التقدّم والتأخر في كلِّ قسم من أقسامها موجوداً في كلِّ واحدٍ من المتقدّم والتأخر، فما الذي هو ملاك التقدّم في ما ذكرته؟ قلت: مطلق الشبوت والكون سواءً كان بالحقيقة أو بالمجاز»^(٣)، فإنه يفهم من هذه الكلمات أنَّ الماهيّة موجودة بالعرض والمجاز، والمراد منه المجاز العقليّ.

ولكن متابعة أبحاثه وكلماته في مجموع كتبه الفلسفية، يعطي معنى آخر

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ٨٦-٨٧.

(٢) نهاية الحكمـة: ص ٢٢٦.

(٣) الحكمـة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة: ج ٣ ص ٢٥٧.

للحقيقة والمجاز في هذا القسم من التقدّم والتأخر، وهو أنّ الماهيّة تابعةً للوجود في وجودها، فهي موجودةٌ في الخارج حقيقةً، ولكنّ الجاّعِل يوجّدُها بإيجاده للوجود، وهي في نفس الأمر تابعةً للوجود في اتصافها بالوجود، وهذا المعنى مختلف تماماً عن البحث الأدبيّ والبلاغيّ في طبيعة الإسناد، أو ما يسمى بالمجاز العقليّ والمجاز في الإسناد.

وهذا هو مراد صدر المتألهين من كون الماهيّة موجودةً بالوجود وبالعرض والقصد الثاني، أي إنّ الجاّعِل جعلها بطبع جعله للوجود خارجاً.

قال صدر المتألهين: «إنّ معنى قولنا: (وُجد فصار إنساناً) ليس أنه وُجد شيءٌ معينٌ فصار إنساناً، حتى يتّأتى التردّيد بأنّ هذا الشيء إما الإنسان أو غيره، بل هناك أمرٌ واحدٌ هو إنسانٌ موجودٌ، فتحقّقه وحصوله من حيث هو موجودٌ أولى بالحصول من حيث هو ماهيّة الإنسان»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الوجود وإن كان وجود ماهيّة معينةٍ هي الإنسان، لكن كونه وجوداً هو الأصل في الجعل والتحقّق، وهو مصداق لمفهوم الماهيّة، والماهيّة غير مفعولةٍ إلا بالعرض، وتقدّم الوجود على الماهيّة ضربٌ آخر من التقدّم سوى الخمسة المشهورة، حرّيٌ بأن يسمى التقدّم بالحقيقة، لأنّ الوجود هو الحقيقة الأصيلة، والماهيّة كالحكاية والظلّ له»^(٢).

وكذلك قال: «وأمّا تقدّم الوجود على الماهيّة فليس مرجعه إلا إلى كون الوجود موجوداً بالذات، والماهيّة بالعرض، كحال الشخص وظله أو عكسه في المرأة»^(٣).

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣١٦.

(٢) تعليقة صدر المتألهين على إلهيات الشفاء: ج ١ ص ٥٩٣.

(٣) الشواهد الربوبية: ص ٨١.

هذه الكلمات وغيرها واضحة في أن مراد صدر المتألهين من التقدّم والتأخر بالحقيقة، هو المجعلية بالذات، والمجعلية بالقصد الثاني من قبل الجاعل، بمعنى: أن هناك أمراً واحداً في الخارج هو ماهيّة وجود، ولكن الماهيّة في نفس الأمر منجعلاً يجعل الوجود، فالوجود أسبق وأول وأحق بالموجوديّة منها، وقد ذكرنا سابقاً أن التعبير بالظلّ والعكس والحكاية لا يصلح إلّا مع كون الماهيّة ذات حقيقةٍ عينيّة، ينعكس ظلّها في الذهن، ويكون حاكياً عن تلك الحقيقة، وأما الأعدام والفقدانات، فيما هي كذلك لا ظلّ لها ولا تنعكس في ذهنِ من الأذهان.

والحاصل: أن الماهيّة على التفسير الثاني - عند متأخري الحكماء - لا تتصف بالموجوديّة إلّا بالعرض والمجاز العقليّ، بمعنى أن نسبة الوجود إليها من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، ومن قبيل الواسطة في العروض. كذلك هي حال النسبة على التفسير الثالث، لأن الماهيّة في ضوءه غير موجودةٍ وليس لها منشأ انتزاعٍ في الخارج، فنسبة الوجود إليها وصفٌ بحال متعلّقها، وهو الوجود.

٤. الاختلاف في منشئي الماهيّة للآثار

بناءً على التفسير الأول، كما أن الوجود منشأً للآثار كذلك الماهيّة، لأن الماهيّة بهذا التفسير عين الوجود في الخارج كما تقدّم، فينسب الآخر إلى الماهيّة بنفس نسبته إلى الوجود خارجاً.

بيان ذلك: عندما نشرب الماء مثلاً، فإنّ الآخر وهو رفع العطش ليس أثراً للوجود بها هو وجودٌ من دون خصوصيّةٍ و Maheriyah؛ إذ لو كان كذلك لصدر كل شيءٍ من كل شيءٍ، مع أنّنا نجد: أن كل وجودٍ له أثره الخاصّ به، كما أن رفع العطش أيضاً ليس أثراً لل Maheriyah، والماهيّة بها هي ماهيّة بلا وجودٍ، لأن الماهيّة

والخصوصية بها هي خصوصيّة ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة وليس لها أيّ أثرٍ من الآثار سوى ذاتها وذاتياتها، فالذى له الأثر في الخارج هو الوجود مع الخصوصيّة التي هي الماهيّة، وخصوصيّة الشيء في الخارج عين وجوده، ولكن بحسب التحليل النفس الأمري نحكم بموجب ما ذكرناه أن رفع العطش أثر للوجود الذي هو ماء، فالماهيّة منشأً للآثار بعين منشئيّة الوجود لذلك، والتحقق في متن الأعيان هو الأثر الخاصّ من الوجود الخاصّ، وليس الأثر من حيث هو أثر، كي يصدر من كل موجود بلا خصوصيّة، لأنّ الأثر من حيث هو، لا تتحقق له في متن الأعيان.

إذن الماهيّات الموجودة بالوجود، والوجود واسطة ثبوتيّة بالنسبة إليها، علّ لآثارها بنفس علّة الوجود لتلك الآثار، والتعدد بلحاظ التحليل النفس الأمريّ، وهذا معناه: أنّ مبدأ العلّة ثابت للماهيّات أيضاً كثبوته للوجود، وهذا ما صرّح به الأعلام قدّيماً وحديثاً.

قال المحقق الطوسي في البحث حول الصور النوعية المركبة في قبال الصور النوعية البسيطة: «والمركبات ثلاثة: ذو صورة لا نفس له ويسمى معدناً، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل، لا حسّ ولا حركة إرادية له، ويسمى نباتاً، وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحسّاسة ومحركة بالإرادة ويسمى حيواناً، وجميع هذه الصور كمّالات أولى، فإن الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالإنسانية، وهو أول شيء يخل في المادة، وإلى غير منوع هو عرض كالضحك، وهو كمال ثانٍ يعرض للنوع بعد الكمال الأول، وهذه الصور كمّالات مختلفة الآثار، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، ومن النباتي ما يصدر من المعدني، من غير عكس»^(١)،

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي: ج ٢ ص ٣٢٣-٣٢٤.

فالصور النوعية - وهي ماهية المعدن والنبات والحيوان - مصدرٌ وعلةٌ للآثار المختلفة، وهذا الكلام لا ينسجم إلّا مع التفسير الأول.

وقال أيضًا: «يريد إثبات الصورة النوعية، وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعًا»^(١).

وقال القطب الرازي في تعليقه على هذه العبارة: «لا شك أنّ الأجسام مختلفة بالحقائق، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار، لكنك قد علمت: أنها متّحدة في الجسمية، فيكون اختلافها إنّما هو بأمرٍ وراء الجسمية وهي الصور النوعية، وهي مبادئ الآثار المختلفة المختصة بنوعٍ نوع»^(٢)، والمراد من الصور النوعية هي الماهيات، فالماهيات مبادئ الآثار المختلفة.

وقال صدر المتألهين في هذا المجال: «إنّ الطبائع النوعية إذا وُجدت في الخارج وتشخصت بالشخصيات الخارجية، يتربّ عليها آثار ذاتيّاتها، لكون شرط ترتيب الآثار هو الوجود العيني»^(٣).

وقال أيضًا في كلام له حول الصورة النوعية: «إذ لا يعني بالصورة إلّا مبدأ الآثار المختصة»^(٤).

وقال الحكيم السبزواري: «إنّ كلّ علةٍ لابدّ أن يكون لها خصوصيّة بحسبها، يصدر عنها المعلول المعين، كما أنّ للنار خصوصيّة بالنسبة إلى الحرارة وهي الصورة النوعية النارية، وللماء خصوصيّة بالنسبة إلى البرودة»^(٥).

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٩٦.

(٤) المصدر السابق: ج ٣ ص ٤٦.

(٥) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٣٢.

وقال الطباطبائي: «ففي الأجسام على اختلافها صورٌ نوعيةٌ جوهريةٌ هي مبادٍ للأثار المختلفة باختلاف الأنواع»^(١).

هذه الكلمات وغيرها لا تسجم إلّا مع القول بأنّ الماهيّات عللٌ ومناشئ للأثار بالمعنى الذي ذكرناه، وهو أنّ الماهيّة الموجودة بالوجود علة للأثار بنفس علّية الوجود، وذلك للعينيّة بينهما، لأنّ خصوصيّة الوجود عين الوجود، وليس التعُدُّ في نسبة العلّية إلى الوجود تارةً وإلى الماهيّة تارةً أخرى إلّا بحسب التحليل في نفس الأمر.

هذا كله بناءً على التفسير الأول.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فالماهيّة ليست لها أيّ منشئيّة للأثار، لأنّها أمورٌ عدميّة.

ولعلّ هذه الرؤية حول حقيقة الماهيّة، هي التي دعت الطباطبائي إلى تفسير الأصلة بمنشئيّة الآثار، فإنّه حيث وجد أنّ اعتباريّة الماهيّة تعني العدميّة والفقدان، والأعدام لا قابلية لها على التأثير، فتصوّر أنّ أصلة الوجود تعني منشئيّة الآثار في الخارج، حيث يقول: «وللاعتباريّ في ما اصطلحوا عليه معانٍ آخر: أحدهما ما يقابل الأصلة بمعنى منشئيّة الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصلية الوجود والماهيّة»^(٢)، مع أنّ منشئيّة الآثار وعدمه لازمًّا للأصلة والاعتبار بالمعنى الثاني وعلى التفسير الثاني، وأمّا بناءً على المعنى الأول للأصلة والاعتبار وفي ضوء التفسير الثاني، فكُلُّ من الوجود والماهيّة منشأً للأثر، وليس منشئيّة الآثار فيصلُّ بين الأصيل والاعتباريّ؛ لأنّ الماهيّة موجودةٌ بالوجود، فهي اعتباريّةٌ بهذا المعنى، وهي

(١) المصدر السابق.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٥٨.

مع ذلك منشأً للأثر بذات منشئيّة الوجود الأصيل المتحقّق بذاته في الواقع الخارجيّ.

وأمّا بناءً على التفسير الثالث فالأمر واضح، لأنّ الماهيّة ليست موجودةً في الخارج، وليس لها منشأ انتزاعٍ خارجيّ، فلا يمكن أن تكون منشأً للأثار في الواقع العينيّ.

٣. اختلاف حكم الماهيّة الموجودة والماهيّة من حيث هي

إنّ الماهيّة على التفسير الأوّل يختلف حكمها من حيث هي، عن حكمها وهي موجودةً، فإنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معروفة ولا أيّ شيء آخر سوى ذاتها وذاتياتها؛ ولذا يمكن سلب أيّ حكم عنها في هذه المرتبة، وهي اعتباريّة بهذا اللحاظ عند الجميع، وأمّا الماهيّة الموجودة بالوجود، فهي موجودةً في الخارج حقيقةً، ولها أحكام وأثار الواقع الخارجيّ، ونسبة تلك الأحكام والآثار إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له كما تقدّم.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يختلف حكم الماهيّة في نفسها عن حكمها بعد الوجود، لأنّ حمل الوجود وأحكامه عليها بالمجاز العقليّ والواسطة في العروض، فهي أمرٌ عدميٌّ اعتباريٌّ لا حكم ولا أثر له حتّى بعد الوجود، وكلّ ما يُنسب إليها بعد التحقّق من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فهي لم تكتسب شيئاً زائداً على ذاتها بواسطة عروض الوجود عليها، وتبقى الماهيّة اعتباريّة قبل الوجود وبعده، لا تختلف إلّا بما يُضاف إليها بعد الوجود بالعنابة والمجاز، ومن الواضح أنّ ما يُضاف بالمجاز متنفٍ بالحقيقة والواقع، فلم يختلف حال الماهيّة على كلا التقديرتين.

قال الطباطبائيّ: «يتفرّع على أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ أولاً: أنّ

كلّ ما يُحمل على حيّة الماهيّة فإنّها هو بالوجود، وأنّ الوجود حيّة تقيدية في كلّ حمل ماهويٍّ، لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً^(١).

وقد ذكر الحكيم السبزواري في عبارة سابقة: أنّ ما تتّصف به الماهيّة بعد الوجود إنّما هو اتّصافٌ مجازٌ يصحّ سلبه عنها، أي ليس لها أيّ حكمٍ حقيقيٍّ تتّصف به بعد الوجود، وهذه النّظرة تنسجم مع التّفسير الثاني للأصلية والاعتبار، دون التّفسير الأوّل.

وأمّا على التّفسير الثالث، فالامر واضحًّا أيضاً، لأنّ الماهيّة لا وجود ولا تتحقّق لها في الخارج، كي تكتسب حكمًا أو أثراً مختلف عن حالها في نفسها من حيث هي.

٤. الاختلاف في المعقول الأوّلي والثانوي

تضفاوت الرؤية حول المعقول الأوّلي والثانوي بتضفاوت التّفسير الذي يختاره الفيلسوف لأصلية الوجود، ولكن قبل الحديث عن هذا الاختلاف والتّفاوت ينبغي الالتفات إلى أنّ اصطلاح (المعقول الأوّلي والثانوي) مشتركٌ لفظيٌّ بين معنيين مختلفين، أحدهما في نظرية المعرفة، والآخر في البحث الفلسفي، نشير في ما يلي إلى الاختلاف بينهما بنحو الإيجاز:

أ. المعقول الأوّلي والثانوي في نظرية المعرفة

يقع البحث حول المعقول الأوّلي والثانوي في نظرية المعرفة، وتكون الأوّلية والثانوية وصفاً لذات المفهوم في الذهن بما هو مفهوم، بمعنى: أنّ المفهوم الذي يأتي لدى الذهن أولاً، من دون أن يتوقف على مفهوم آخر لحصوله في الذهن، فهو من المقولات الأوّلية، وأمّا المفهوم الذي يتوقف في

(١) نهاية الحكمة: ص ١٢ .

حصوله لدى الذهن على مفهوم آخر سابق عليه في المفهوميّة، فهو من المقولات الثانويّة، وهذا يعني: أنّ اتصاف المفاهيم في نظرية المعرفة بالأولى والثانويّة من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف وهو المفهوم، ويسمّى النحو الأول من المفاهيم بالمقولات الأولى، لأنّها جاءت في الدرجة الأولى من ناحية الإدراك في الذهن البشريّ، كما يسمّى النحو الثاني من المفاهيم بالمقولات الثانويّة، لأنّها جاءت بالدرجة الثانية.

ويندرج في هذا الاصطلاح أيضاً ما يسمّى عند المناطقة بالأوليات والثانويّات في باب التصور والإدراك، أو ما يسمّى أيضاً بالتصورات البدويّة والتصورات النظريّة.

قال في الشفاء: «إِذَا قَدْ تَقْرَرَ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ التَّعْلِيمُ وَالتَّعْلُمُ الْذَّهْنِيُّ، وَأَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِعِلْمٍ سَابِقٍ، فَيُجَبُ أَنْ تَكُونَ عِنْدَنَا مُبَادِئٌ أُولَى لِلتَّصْوِيرِ، وَمُبَادِئٌ أُولَى لِلتَّصْدِيقِ، وَلَوْ أَنَّهُ كَانَ كُلُّ تَعْلِيمٍ وَتَعْلُمٍ، بِعِلْمٍ سَابِقٍ، ثُمَّ كَانَ كُلُّ عِلْمٍ بِتَعْلِيمٍ وَتَعْلُمٍ، لِذَهَبِ الْأَمْرِ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ، فَلَمْ يَكُنْ تَعْلِيمٌ وَتَعْلُمٌ، بَلْ لَا حَالَةَ أَنْ يَكُونَ عِنْدَنَا أُمُورٌ مُصَدِّقٌ بِهَا بِلَا وَاسْطِهِ، وَأُمُورٌ مُتَصوَّرَةٌ بِلَا وَاسْطِهِ، وَأَنْ تَكُونَ هِيَ الْمُبَادِئُ الْأُولَى لِلتَّصْدِيقِ وَالتَّصْوِيرِ»^(١).

وقال بهمنيار في (التحصيل) في حديثه عن التصور: «وَتُرْسِمُ حِينَئِذٍ فِي الْعَقْلِ الْمَعْنَى الْأُولَى -أَعْنِي الْأُولَى لِلتَّصْوِيرِ- لِلتَّصْوِيرِ ثُمَّ يَرْكَبُ مِنْهَا الْحَدُودَ»^(٢).

وقال المحقق الطوسي في تعليقه على قول الشيخ في مبحث قوى النفس: (فَأَوْلَاهَا قُوَّةً اسْتَعْدَادِيَّةً لَهَا نَحْوُ الْمَعْقُولَاتِ... وَتَتَلَوَّهَا قُوَّةً أُخْرَى تَحْصُلُ لَهَا عَنْ حَصُولِ الْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى): «وَقُوَّتْهَا الْمَنَاسِبَةُ لِلْمَرْتَبَةِ الْمُتوسِّطَةِ تُسَمَّى

(١) الشفاء، المنطق: ج ٣ ص ٧٧.

(٢) التحصيل: ص ٢٦٥-٢٦٦.

عقلًا بالملكة، وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة^(١).

وقال صدر المتألهين في كتاب (المبدأ والمعاد): «إنّ أول ما يحصل في هذه القوّة (قوّة العقل الهيولاني) من المعقولات المسماة بداية العقول والآراء العاميّة، هي الأوليّات الحاصلة لها من غير تعلّم وقياسٍ وحدسٍ وتجربةٍ، بل على سبيل اللزوم والجبر، وهي المبادئ لغيرها من الثنائي، التي يمكن خلوّ بعض الإنسان عنها»^(٢).

وقال أيضًا: «اعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوليّات بالاكتساب من حدّ أو برهانٍ، أمّا في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئيّة والحصول وأمثالها، فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي أو الرسمي، إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها»^(٣).

وكذلك قال في حديثه عن هذا النحو من المعقولات الأولى في الذهن: «والحاضر في العقل يُسمى أوليّات، وما يجري مجرّها، وذلك مثل تصور الوجود ونفيه والوحدة والكثرة»^(٤).

وقال أيضًا في مقام بيان هذا المعنى من المعقولات الأولى والثانوية: «إذ قد تتحقّق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن، على أن يُعتبر قيداً لا شرطاً في المحكوم

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٢ ص ٤١٢-٤١١.

(٢) المبدأ والمعاد: ص ٤٠٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣ ص ٤٤٣.

(٤) مفاتيح الغيب، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صحّحه وقدّم له محمد خواجوی: ص ٣٠٠.

عليه، وهذا هو المراد بقولهم: المعقولات الثانية مستندةٌ إلى المعقولات الأولى، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل^(١) أي إنّ الوجود والشيئية ونظائرهما ليست من المعقولات الثانية بالمعنى المذكور، وإنما هي من المعقولات الأولى التي لا تستند في مطابقة الحكم بها إلى معقولاتٍ أخرى سابقةٍ عليها في المعقولية؛ إذ هي حاضرةٌ في الذهن ولا يوجد معقولٌ أعرف منها.

إذن اتّضح أنَّ للمعقول الأولى والثانويِّ اصطلاحاً خاصاً في نظرية المعرفة، وبناءً على هذا الاصطلاح المعرفي يكون مفهوم الوجود من المعقولات الأولى في الذهن، وهكذا هو حال سائر المفاهيم الفلسفية كالوحدة والكثرة ونحوهما، وأمّا المفاهيم الماهوية ف تكون معقولاتٍ ثانويةٌ في الذهن.

قال الطباطبائي: «البديهي: ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوُّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والنطري: ما يحتاج إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوُّر ماهية الإنسان والفرس»^(٢)، فالوجود مفهومٌ أولٌ وكذا سائر المفاهيم الفلسفية، والماهية مفهومٌ ثانويٌّ بحسب نظرية المعرفة، وبلحاظ كيفية حصولها في الذهن.

وهذا الاصطلاح المعرفي لـ«الأولي» والثانويٍّ خارجٌ عن محل بحثنا، ذكرناه هنا كي لا يقع الخلط بينه وبين الاصطلاح اللاحق في البحث الفلسفي.

ب. المعقول الأولى والثانوي في البحث الفلسفي

إنَّ الأولى والثانوية في الاصطلاح الفلسفي وصفٌ لمحكي المفهوم، واتّصاف المفهوم والمعقول بذلك من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، وذلك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٣٣.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٥٢.

لعلاقة الارتباط بين المفهوم ومحكيه.

وقد ذكروا في بيان معنى الأوليّة والثانويّة في البحث الفلسفى، أنَّ الأوليَّة: ما يكون له ما بإزاءِ عينيَّ، والثانويَّ: ما ليس له ما بإزاءِ عينيَّ في التحققُ الخارجىَّ.

وهذا ما صرَّح به المحقق الطوسيَّ في تحرير الاعتقاد، حيث قال: «والشئيَّة من المعقولات الثانية، وليس متأصلةً في الوجود، فلا شيء مطلقاً ثابتاً، بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات»^(١).

وقال العلامة الحلي في شرح هذه العبارة: «الشئيَّة والذاتيَّة والجزئيَّة وأشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى، لأنَّها لا تعقل إلَّا عارضةً لغيرها من الماهيات، وليس متأصلةً في الوجود كتأصل الحيوانية والإنسانية فيه، بل هي تابعةً لغيرها في الوجود»^(٢).

وقال الطوسيَّ أيضاً في التحرير: «والوجود من المحمولات العقلية، لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه، وهو من المعقولات الثانية، وكذلك عدم، وجهاته»^(٣).

وقال الحلي في شرح العبارة أيضاً: «الوجود ليس من الأمور العينية، بل هو من المحمولات العقلية الصرف»^(٤).

وقال أيضاً: «الوجود كالشئيَّة في أنها من المعقولات الثانية؛ إذ ليس الوجود ماهية خارجية على ما بيَّناه، بل هو أمرٌ عقليٌّ يعرض للماهيات، وهو من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، وليس في الموجودات

(١) تحرير الاعتقاد، المحقق الطوسي: ص ١١٠.

(٢) كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد، العلامة الحلي: ص ٦٤.

(٣) تحرير الاعتقاد: ص ١١٦.

(٤) كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد: ص ٩٧.

شيء هو وجود أو شيء، بل الموجود أمان أو إنسان أو حجر أو غيرهما، ثم يلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً^(١).

وكذلك قال: «إن جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع - الذاتية والمشروطة - من المعقولات الثانية أيضاً، كما تقدم من أمّها أمور اعتبارية لا تتحقق لها في الخارج»^(٢).

إذن فالمعقولات الأولى هي التي لها ما بإزاء عيني في الخارج، والمعقولات الثانوية هي الأمور والمفاهيم الاعتبارية التي لا تتحقق ولا ثبت لها في الخارج، ومرادهم من المعقولات الثانوية هنا هي المعقولات الثانية الفلسفية، كما صرّح بذلك الحكيم السبزواري في شرح منظومته، حيث قال: «لا تخلط، كما خلط بعضهم الاصطلاحين في فهم كلام العالمة الطوسي، فإنه حيث قال: الجوهرية والعرضية والشبيهة وغيرها من المعقولات الثانية، أراد المعنى الثاني»^(٣)، وهو المعقول الثاني الفلسفي، في قبال المعقول الثاني المنطقي.

وقد تكرّر هذا الاصطلاح للمعقول الأولى والثانوي كثيراً في كلمات صدر المتألّفين، حيث يُطلق عنوان المعقول الشانوي على المفاهيم التي لا تتحقّق لمحكيّها في الوجود الخارجي، وفي قباهما المعقولات الأولى التي يكون لمحكيّها ثبوت في الخارج، وسوف نشير إلى بعض تلك الكلمات في نقطٍ لاحقة.

وهذا الاصطلاح الفلسفي للمعقول الأولى والثانوي هو المبحوث عنه في المقام، حيث تكون الأولى والثانوية وصفاً لمحكيّ المعقول بلحاظ الثبوت

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٨.

(٣) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ٤٠.

الخارجيّ، فإن كان محكيه متحققاً في الخارج فهو من المقولات الأولى، وإن لم يكن محكيه متحققاً خارجاً فهو من المقولات الثانية، فيرجع الوصف بالحقيقة إلى المحكي دون المقول، ووصف المقول به نحو من المجاز العقليّ.

بعد أن اتّضح المراد من الأولى والثانوية في محل البحث، ننتقل إلى بيان حقيقة الفرق الرابع، فنقول: بناءً على التفسير الأول لأصلية الوجود واعتباريّة الماهيّة، يجب القول بأنّ مفهوم الوجود وكذا مفهوم الماهيّة من المقولات الأولى، لأنّ كلّ واحدٍ منها - بحسب هذا التفسير - لمحكيه ما بِإِزَاءِ عَيْنِي وثبتُتُ خارجيّ، وإن كان أحدهما عين الآخر في الخارج، بمعنى: أنّ الماهيّة موجودة في الخارج بالوجود. وهذا هو مناط الأولى في الاصطلاح الفلسفـي كـما ذكرنا آنـفاً، ومن هنا لا معنى لما ذكره أكثر المتأخـرين من أنّ الماهيّة مـعقولـ أولـيـ الـوـجـودـ مـعـقـولـ ثـانـويـ، بل كلّ واحدٍ منها مـعـقـولـ أولـيـ بـلـحـاظـ مـحـكـيـ فيـ الـخـارـجـ.

وقد صرّح صدر المتألهين في مواضع كثيرة بأنّ الوجود الأصيل لا يمكن أن يكون من المقولات الثانية، حيث يقول: «وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخـرين أنـهـ منـ المـقولـاتـ الثـانـيـةـ،ـ التيـ لاـ يـحـاذـىـ بـهـ أـمـرـ فيـ الـخـارـجـ»^(١).

نعم، هو يفترض أيضاً أنّ الوجود الأصيل في الأعيان لا يحاذيه مفهوم في الذهن، حيث يقول: «بل حقّ القول فيه أن يُقال: إنّه من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيه أمرٌ ذهنيٌّ»^(٢)، وهذا أمرٌ آخر سوف نشير إليه في بعض الفروق اللاحقة.

ولكنّ صدر المتألهين يرجع ويقول: «اتفقت الحكماء على أنّ الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـةـ: ج ٩ ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

المطلق العام من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعيّة التي لا تتحقّق لها في الأعيان^(١)، ولعله مبني على إيمانه بأنّ الوجود العيني لا يمكن أن تكون له حكاية ذهنیّة مباشرةً بمفهوم الوجود، وإنما تكون الإشارة إليه «بتصريح العرفان الشهودي»^(٢)، ولكن بناءً على أنّ مفهوم الوجود - كما سيأتي - حاكي عن الوجود العيني كحكاية الماهيّة عن أفرادها ومحكياتها الخارجيّة، لابد من القول بأنّ الوجود كالماهيّة من المعقولات الأوّلية.

ولعل ذلك هو الذي دعا الحكيم السبزواري إلى التعليق على العبارة المتقدّمة لصدر المتألهين، بقوله: «كون الوجود أصيلاً بمعنى: أنّ له أفراداً أو فرداً واحداً، هو وجود الواجب تعالى، مع كونه معمولاً ثانياً، أي لا يحازيه شيءٌ في الخارج، بينهما تهافت، ومثله الكلام في قوله بعد سطور، إنّ الحقّ أنّ الوجود العام اعتباريٌّ وله أفرادٌ حقيقةٌ، وكونه معمولاً ثانياً، بمعنى أنّ الوجود العام بما هو عامٌ لا تتحقّق له في الأعيان، لا يرتاب في بطلانه ذو مسكةٍ؛ إذ لا اختصاص له بالمعقول الثاني، إذ كلّ معقول أولٌ أيضاً لا وجود له في الأعيان بما هو عامٌ»^(٣).

وقال في موضع آخر: «ثم اعلم أنّ كون الوجود بالمعنى المصدري - أي العنوان - معمولاً ثانياً شيءٌ غريبٌ في بادي النظر على القول بأصلّة الوجود، فإنه كما أنّ مفاهيم الإنسان والفرس والماء والنار والبياض والسود ونحوها معقولاتٌ أولى، لكنّها عنواناتٌ لمعنوّاتٍ خارجيّة، كذلك مفهوم الوجود له معنونٌ كالوجودات الخاصّة، من وجود الواجب تعالى ووجودات الممكّنات،

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج ٩ ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٧، حاشية رقم (١).

بل المعنونات أولاً وبالذات له، لاعتبارية الماهيات، وإن كانت متحققة بالعرض»^(١).

وهذا ما نراه نحن أيضاً بناءً على التفسير الأول، فإن مفهوم الوجود ومفهوم الماهية من المفاهيم الأولية بلحاظ مكينها في الخارج.

وأماماً بناءً على التفسير الثاني، فيتتحقق على أصحابه القول بأن الوجود من المقولات الأولية، والماهية من المقولات الثانية، لأن الوجود على هذا التفسير هو الأصيل، بمعنى: أنه المتحقق في الخارج لا غير، وأماماً الماهية فهي أمر عدمي لا تتحقق ولا عينية له في الخارج، فينطبق عليها تعريف المقول الأولي والثانوي في البحث الفلسفي، ويكون الوجود معمولاً أولياً، والماهية معمولاً ثانوياً.

ولكننا وجدنا أن أصحاب التفسير الثاني قد عكسوا القول، حيث ذكروا بأن الماهيات مقولات أولية، والوجود من المقولات الثانوية، وقد سبق من صدر المتألهين نسبة هذا القول إلى جميع الحكماء، وقال أيضاً: «فالوجود بالمعنى المصيري لا ما هو حقيقته ذاته، وكذا الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المقولات الثانية، بالمعنى الأول المستعمل في حكمه ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان»^(٢)، أي من المقولات الثانية الفلسفية لا المنطقية، وهذا ما صرّح به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة^(٣)، وفي تعليقه على الأسفار^(٤)، وصرّح بذلك أيضاً الطباطبائي

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٢، حاشية (١).

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٣٩-٤٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٣٢، الحاشية رقم (١).

في البداية^(١)، وفي النهاية^(٢).

ولعلّ الذي دعاهم إلى هذا القول، هو ما يعتقدونه في مبحث الوجود الذهنيّ، من تطابق وعيينيّة ما في الذهن للخارج، وأنّ الذي يصلح للعينيّة هو الماهيّة دون الوجود، لأنّ الوجود «هو الأصل في التحقق، لا ينتقل من نشأة إلى نشأة أخرى، فالخارجيّ خارجيّ أبداً، والذهنيّ ذهنيّ أبداً»^(٣).

فلا يمكن أن يكون الوجود محكيّاً للمفاهيم حكايةً مباشرةً، بحيث يطابق المقول في الذهن الوجود الأصيل، لأنّه هو منشأ الآثار في الخارج، ولا يعقل أن يأتي بعينه إلى الذهن من دون آثاره، وهذا بخلاف حال الماهيّات الاعتباريّة، فإنّ الثابت منها في الذهن بعينه الثابت في الوجود الخارجيّ «فالماهيّة الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، والاختلاف بين الوجود العينيّ وبين الموجود الذهنيّ بالوجود دون الماهيّة»^(٤)، ومن هنا حكموا بأنّ مفهوم الوجود وغيره من المفاهيم الفلسفية، من المفاهيم الاعتباريّة الانتزاعيّة التي ليس لها ما بإزارٍ في الخارج، وأنّ الماهيّات من المفاهيم الحقيقية التي لها ما بإزارٍ في الخارج، فتكون المفاهيم الفلسفية معقولاتٍ ثانويّة، والماهيّات معقولاتٍ أوليّة، طبقاً للتعرّيف المتقى لالأوليّ والثانويّ.

ومن هنا قال الحكيم السبزواريّ في إيضاح الفرق بين كون مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية وبين كون الماهيّات من المعقولات الأولى: «إنه فرقٌ بين المقامين، فإنّ الأفراد الخارجية للطبائع الذهنية أفرادٌ ذاتيّة، لأنّها الماهيّة في موطن الذهن وموطن الخارج، بخلاف أنحاء الوجودات الخارجية

(١) بداية الحكمـة: ص ٦٨.

(٢) نهاية الحكمـة: ص ٦٩.

(٣) النور المتجلّي في الظهور الظليّ، آية الله حسن زاده آملي: ص ١٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٢١.

فإنّها ليست أفراداً ذاتيّة للوجود العام؛ إذ ليس بينهما ماهيّة مشتركة، وقد مرّ في أول الكتاب أنَّ الوجود العام اعتبارٌ عقليٌّ غير مقوّم لأفراده^(١). ولكنَّ هذا الكلام لا ينسجم مع القول بأنَّ الماهيّة أمرٌ عدميٌّ لا يناسب إليها الوجود ولا أحکامه وآثاره إلّا بالعنابة والمجاز العقلي، لأنَّه في ضوء هذه الرؤية لا يكون للماهيّة تحققٌ وما بإزاءِ في الخارج، كي تُحفظ في الوجودين، ويكون ما في الذهن عين ما في الخارج وحاكيًّا عنه، وحينئذٍ لا يصحّ ما قيل في تعريف المفاهيم الأوّلية الحقيقية: «الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيتربّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يتربّب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان»^(٢).

ويُضاف إلى ذلك: أنَّ القول بالعينيّة - كما سيأتي - ليس صحيحاً، وسيتوضّح أنَّ حكاية مفهوم الوجود عن أفراده ومصاديقه الخارجية لا تختلف في طبيعتها عن حكاية الماهيّات عن أفرادها، فإنما أنْ يقال بأنَّ كلاً من الوجود والماهيّة من المقولات الأوّلية، كما هو منسجمٌ مع التفسير الأوّل، وإنما أنْ يُقال بأنَّ مفهوم الوجود من المقولات الأوّلية، والماهيّة من المقولات الثانوية، كما هو منسجمٌ مع التفسير الثاني.

وإنما القول بأنَّ الماهيّة من المقولات الأوّلية ومفهوم الوجود من المقولات الثانوية بحسب الاصطلاح الفلسفـي، فهو لا ينسجم إلّا مع ما يُنسب إلى شيخ الإشراق، من أصلية الماهيّة واعتباريّة الوجود، وهو منسوبٌ إلى المحقق الدواني أيضاً، ولذا قال صدر المتألهين في الرد على ما ذكره الدواني في مسألة المشتق: «بعدما أنكر أنَّ للوجود حقيقةً في الخارج عند الحكماء،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٣٢، حاشية رقم (١).

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

وزعم أنّهم ذهبوا إلى أنّه من المقولات الثانية التي لا مصدق لها في الخارج، فمن أين حصل له أنّ حقيقة الواجب تعالى فردٌ للوجود^(١).

وأمّا بناءً على التفسير الثالث، فيجب القول بأنّ الوجود من المقولات الأوّلية، والماهيات من المقولات الثانية المنطقية، لأنّها ليس لها ما بإزاء ولا منشأ انتزاع في الخارج، والثانويّ في الفلسفة هو الذي ليس له ما بإزاء عينيّ في الخارج، سواءً كان له منشأ انتزاع كما هو حال المقولات الثانية الفلسفية، أم لم يكن له منشأ انتزاع خارجيّ كما هو حال المقولات الثانية المنطقية.

٥. الاختلاف في تأثير التعدد المفهومي والنفس الأمري على ثبوت العيني

من المسائل التي وقعت مورد الجدل والنزاع بين الحكماء: قابلية انتزاع المفاهيم المختلفة والمتعلّدة من الموجود الواحد البسيط في الخارج، فهل يمكن أن تحدث في أذهاننا مفاهيم متعدّدة الحيثيات في نفس الأمر، ولكنّها موجودة جمِيعاً بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ أم لا؟

وقد سبق أن أكدنا في البحوث الماضية: أنّ التعدد المفهومي والنفس الأمري ينسجم مع الوحدة والبساطة المصداقية بلحاظ الوجود الخارجيّ، فيمكن أن يكون المصدق الخارجيّ واحداً وبسيطاً مع حفظ المغایرة في عالم المفهوم ونفس الأمر، من قبيل ما يُذكَر في صفات الواجب تعالى، فإنّ العلم والقدرة متغييران في المفهوم والتحيّث النفس الأمريّ، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ، ووحدة الوجود وبساطته لا تنافي التغيير في المفاهيم والمحكيّات النفس الأمريّة.

إنّ هذه الرؤية حول حيّثيّي الوجود والماهية في نفس الأمر، التي تؤمن بعدم تقابلها، وإمكان ثبوت العينيّة بينهما في الخارج، لا تنسجم إلّا مع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ٧٣-٧٤.

التفسير الأول لأصلية الوجود، لأنّه يثبت في رتبة لاحقة العينية الخارجية بين الوجود والماهية.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فإنّ حيّثيّتي الوجود والماهية من الحيثيات المتقابلة، التي يستحيل وجودها بوجود واحدٍ في الخارج، من قبيل ما ذكر من التقابل بين حيّثيّتي الوجود والعدم، أو حيّثيات الماهيات بشرط شيءٍ؛ إذ تُعدّ الماهية على هذا التفسير أمراً عدّميّاً لا تتحقق ولا ثبوت له في الواقع العينيّ، ومن الواضح: أنّ حيّثيّة الأمر العدميّ وحيّثيّة الوجود من الحيثيات المتقابلة في نفس الأمر، ولا يعقل أن تكون الأمور العدّمية موجودةً بذات الوجود في الخارج، للزوم اجتماع النقيضين.

ومن هنا آمن أصحاب هذا التفسير بفكرة الاتّحاد بين الوجود والماهية، بمعنى الاتّحاد العدّمي وهو الماهية، بالمحظوظ وهو الوجود، وأنكروا العينية بينهما في الخارج، لاستحالة ثبوت العينية بين الأمر العدّمي والأمر الوجوديّ. وفي هذا الضوء أوقعوا التنافي والتعاند بين القول بأصلية الوجود والقول بأصلية الماهية، وافتراضوا أنّ أحدّهما إذا كان أصيلاً ومتتحققاً في الخارج، فإنّ الآخر لابدّ أن يكون اعتبارياً، بمعنى: أنّه من الأمور العدّمية والانتزاعات الذهنية النفس الأمامية التي لا تتحقق لها في الأعيان؛ ولذا نجد أنّ من ثبت أصلية الماهية أنكر ثبوت الوجود في الخارج، ومن قال بأصلية الوجود ثبت اعتبارية الماهية وأنكر ثبوتها في الخارج، وفسّرها بالأمر العدّمي، فعلى كلا القولين لا يمكن أن تثبت العينية بين الوجود والماهية في الخارج.

ولعلّ هذه أهمّ نقطتاً استند إليها شيخ الإشراق - بحسب ما يُنسب إليه - لإثبات اعتبارية الوجود وأصلية الماهية، وسيأتي التنبية على ذلك في البحث اللاحق.

٦. الاختلاف في حكم صفات الوجود

لا شك أن هناك صفات كثيرة يتتصف بها الوجود الأصيل في الخارج، من قبيل اتصافه بالوجوب والإمكان والغنى والفقر والعلية والمعلولية والوحدة والكثرة والثبات والتغيير والتجدد وعده، ونحوها من الصفات الأخرى التي هي أحکام للوجود من حيث هو موجود.

وهذه الصفات تكون اعتبارية بناءً على التفسير الأول، لأن الأصيل في هذا التفسير - كما تقدّم - هو المتحقق في الأعيان بالذات، والاعتباري هو الذي يكون متحققاً في الأعيان بالغير، فتكون صفات الوجود كالماهيات، ليست من حيث هي إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، فكما أن الماهيات بهذا اللحاظ أمورٌ اعتبارية، ولا تتحقق لها في الأعيان إلا بالوجود، كذلك صفات الوجود تكون باللحاظ ذاته أموراً اعتبارية، لأنها وإن كانت متحققة في الأعيان، إلا أن تتحققها بالغير وهو الوجود؛ إذ إن الوجوب والغنى والفقر والعلية والمعلولية، وكذا العلم والقدرة والحياة ونحوها من صفات الوجود، ليست من حيث هي إلا هي، لم يؤخذ في حدّها الوجود ولا العدم، وثبتوها في الخارج لا يكون إلا بالوجود، وهذا هو معنى الاعتباري في التفسير الثاني، فيكون حكمها حكم الماهيات من جهة الاعتبار وعدم التتحقق بالذات، وإن كانت موجودةً في الخارج بالوجود، فتكون المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية غير مفهوم الوجود والعدم، مشتركةً في صفة الاعتبار، بمعنى التتحقق بالغير.

وقد صرّح صدر المتألهين بما ذكرناه من: أن صفات الوجود من حيث هي كالماهيات أمورٌ اعتبارية، لا تتحقق إلا بركرة الوجود، في قوله: «بل كما وقع التنبية عليه من أنها (أي الأسماء والصفات الإلهية) معانٍ متكتّلةً معقوله في غيب الوجود الحق تعالى متّحدةٌ في الوجود، واجبةٌ غير مجعلةٌ، ومع ذلك

يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود، لما ثبت وتبين أنَّ
الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي موجودة ولا معدومة^(١).
ولا يمكن توجيه هذه العبارة إلَّا بما ذكرناه من اعتبارية أحكام الوجود في
ذاتها بما يشمل صفات الواجب تعالى، فهي من حيث ذاتها وبحسب أعيانها ما
شمت رائحة الوجود، وإن كانت موجودة في الخارج بالوجود، فصفة العلم
مثلاً إذا نظرنا إليها ولا حظناها بما هي هي، تكون من قبيل ماهية الإنسان مثلاً
من حيث هي، فإنَّها ليست إلَّا هي، لا موجودة ولا معدومة، وأمّا صفة العلم
بلحاظ الواقع الخارجي فهي موجودة، بل هي عين الوجود الواجب في
الخارج، وهذا لحاظان مختلفان لصفات الوجود، تشتَرِك بالحكم فيما مع
الماهيات، فكما أنَّ الماهيات من حيث هي ليست إلَّا هي، وفي الخارج عين
الوجود، كذلك صفات الوجود وأحكامه.

ومن هنا يتَّضح: أنَّ إطلاق لفظ (ما شمت رائحة الوجود) في كلمات
صدر المتألهين على الماهيات، يُراد به الماهيات من حيث هي هي، أي في عالم
اللحاظ والاعتبار العقليّ النفس الأمريّ، وليس المراد بها الماهيات الموجودة في
الخارج، حتَّى يُقال: إنَّ الماهيات بعد تحقُّق الوجود خارجاً أمورٌ عدميةٌ ما
شمت رائحة الوجود.

إذن تشتَرِك المفاهيم الفلسفية - غير مفهومي الوجود والعدم - مع المفاهيم
الماهوية، في كونها اعتباريةٌ ليست من حيث هي إلَّا هي، وهي عين الوجود
من حيث كونها موجودة، وهذا هو المعنى الثالث من معاني الماهية الذي
ذكرناه سابقاً، حيث تطلق الماهية بهذا المعنى على كل مفهوم لم يؤخذ فيه من
حيث هو الوجود ولا العدم، فيشمل الماهية بالمعنى الأخص المفاهيم الفلسفية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ١٤٤ .

كمفهوم العلم والقدرة والحياة.

قال قطب الدين الرازي: «اعلم أن المراد بالماهية غير الوجود، فإن الشيء أَمِّا ماهيَّةُ أو وجوْدٌ»^(١).

وبنفس المضمون ما ذكره صدر المتألهين في الأسفار^(٢).

إذن كُلَّ ما هو غير الوجود يكون ماهيَّةً، بمعنى: أنه موجود بالوجود، والوجود موجود بذاته، وهذا هو معنى أصلالة الوجود واعتبارية الماهية.

هذا ما ينسجم مع التفسير الأوّل.

وأَمِّا بناءً على التفسير الثاني، فحيث إنَّ أصحابه فسّروا الأصلالة بالتحقّق في الأعيان، وفسّروا الاعتبار بعدم التتحقق، حكموه وفقاً لذلك بأنَّ صفات الوجود كالوجوب والغنى والتجرّد وغيرها، كلُّها أصيلةٌ، بمعنى: أنها مساوقةٌ للوجود في الخارج، وذلك لأنَّها عين الوجود في التتحقق الخارجي، فيكون تتحققها في الأعيان بتحقق الوجود، وتكون أصيلةً كالوجود، وهذا بخلاف حكم الماهيَّات، فإنَّها أمورٌ اعتباريةٌ، لأنَّها غير متحققةٍ في الأعيان، وإنَّها هي أمورٌ عدميَّة متزنةٌ من حد الوجود ومتهاه.

ولكننا لا نقبل هذه الرؤية، تأسيساً على ما ذكرناه في التفسير الأوّل، فإنَّما أن نقول: إنَّ الماهيَّات أصيلةٌ كأحكام الوجود وصفاته، بمعنى أنَّها عين الوجود ومتتحققٌ به في الأعيان، وإنَّما أن نقول: بأنَّ أحكام الوجود وصفاته أمورٌ اعتباريةٌ كالماهيَّات، بمعنى أنَّها من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا تتحقق في الأعيان إلا ببركة الوجود، ولا يصحّ ما ذكره من التمييز بين صفات الوجود وبين ما يعرض الوجود من الماهيَّات، حيث

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٤١، الحاشية رقم (١).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٠١.

أثبتو الأصل لصفات الوجود دون الماهيات.

٧. الاختلاف في قيمة العلم الحصولي

قيمة العلم الحصولي من المسائل المهمة والمصيرية في نظرية المعرفة، والبحث في المقام يحدّد تلك القيمة، ويختلف في تحديدها بحسب اختلاف تفسيرات أصل الوجود، فإنّه بناءً على التفسير الأول تتكون لدينا قيمة حقيقة للعلم الحصولي، ويكون العلم بالشيء حصولاً علمًا بواقعه الخارجي وبيانًا لحقيقة وهوئته العينية، وما يتميّز به كمال التميّز عن غيره، لأنّ الماهية في هذا الفرض تمثّل هوية الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره امتيازاً حقيقياً، وهي عين الوجود في الخارج، لأنّ خصوصيّته ليست شيئاً وراء وجوده، وعلى هذا الأساس تبني قيمة كبيرة للعلم الحصولي في نظرية المعرفة.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا تبقى أي قيمة معرفية حقيقة للعلم الحصولي، لأنّ الماهيات في هذا الفرض لا تحكي حقيقة الأشياء وهوئتها في الواقع الخارجي، وإنّما تحكي الحدود والنهايات فحسب، وهي ليست إلا أموراً عدمية خارجة عن هوية الشيء وكُنه ذاته، فالعلم بالماهيات علم بحدود الأشياء ونهاياتها العدمية، ومن الواضح: أنّ العلم بالحدّ لا يعطي علمًا حقيقياً بمحدوده، لأنّ معرفة الشيء بحدّه العدمي ليست معرفة بحال ذات الشيء وهوئته، بل هي معرفة للشيء بحال متعلّقه، وهو الحدّ، وتنسب المعرفة إلى ذات الشيء المحدود بالمجاز العقلي، وذلك لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ والمحدود، فيكون العلم الحصولي بالأشياء علمًا بالعنایة والمجاز، ولا تبقى أي قيمة حقيقة للعلم الحصولي في نظرية المعرفة، لأنّ العالم بماهية الإنسان - مثلاً - لا يعلم إلا بمجموعة من السلوب والأعدام، فهو يعلم أنّ الإنسان ليس بقراً ولا شجراً ولا سماءً ولا أرضاً، ولا يعلم كنه الوجود الإنساني وهوئته.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي في (نهاية الحكمة) حيث يقول: «فَذَاتٌ كُلَّ مَاهِيَّةٍ مُوْجُودَةٍ حَدُّ لَا يَتَعَدَّاهُ وَجُودُهَا، وَيَلْزَمُهُ سُلُوبٌ بَعْدَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُوْجُودَةِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا، فَمَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِ الْمُوْجُودَةِ - مَثَلًاً - حَدُّ لَوْجُودِهِ لَا يَتَعَدَّاهُ وَجُودَهُ إِلَى غَيْرِهِ، فَهُوَ لَيْسَ بِبَقْرٍ وَلَيْسَ بِشَجَرٍ وَلَيْسَ بِحَجَرٍ، إِلَى آخَرَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُوْجُودَةِ الْمُبَيَّنَةِ لِلْإِنْسَانِ»^(١).

ويترتب على هذا الفرق: أنَّ الكثرة الماهوئية يتَّصفُ بها الوجود الخارجي اتصافاً حقيقياً على التفسير الأوَّل، لأنَّ الماهيَّة عين الوجود وخصوصيَّته التي يمتاز بها عن غيره، فالكثرة الماهوئية مرتبطة بحقيقة الوجود وخصوصيَّاته التي هي عين ذاته.

وأمّا على التفسير الثاني، فإنَّ الكثرة الماهوئية تنسب إلى الوجود بالعنابة والمجاز العقليّ، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فيصَحُّ سلب هذه الكثرة عن حقيقة الوجود، وعندما يُقال: إِنْسَانٌ وَبَقْرٌ وَحَجَرٌ وَسَمَاءٌ وَأَرْضٌ، فإنَّ هذه الكثرة الماهوئية غير موجودة في الأعيان، ونسبة الوجود إليها مجازية، لعلاقة الاتِّحاد بينها وبين الوجود المحدود بها.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي أيضاً، بقوله: «لَا رِيبُ أَنَّ الْمُهَوَّبَاتِ الْعَيْنِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ تَتَّصَفُ بِالْكَثْرَةِ تَارَةً مِنْ جَهَةِ أَنَّ هَذَا إِنْسَانٌ وَذَاكَ فَرْسٌ وَذَاكَ شَجَرٌ وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَتَارَةً بَأَنَّ هَذَا بِالْفَعْلِ وَذَاكَ بِالْقُوَّةِ وَهَذَا وَاحِدٌ وَذَاكَ كَثِيرٌ، وَهَذَا حَادِثٌ وَذَاكَ قَدِيمٌ وَهَذَا مُكْنُونٌ وَذَاكَ وَاجِبٌ وَهَكُذا».

وقد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق (أصلَةُ الْوِجُودِ واعتباريَّةُ الماهيَّةِ) أنَّ الكثرة من الجهة الأولى وهي الكثرة الماهوئية، موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنَّ الوجود متَّصفٌ بها بعرض الماهيَّة، لِمَكَانِ أصلَةِ الْوِجُودِ

(١) نهاية الحكمة: ص ١٤.

٨. اختلاف العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة

كنا قد أوضحنا في محله^(٢) أنّ موضوع كل علم حقيقىٌ ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، وذكرنا أنّ العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة هي المحمولات المتزرعة من ذات الموضوع، بأن يكون الموضوع - وهو الموجود من حيث هو موجود - كافياً لانتزاع المحمول وعرضه عليه، من دون الحاجة إلى الواسطة في العروض، فالذاتية في المقام هي ذاتي باب البرهان، الذي يستحيل فيه انفكاك العارض عن موضوعه؛ ولذا أثبتنا أنّ العرض الذاتي مرتبط بالعلوم ذات الموضوعات الحقيقة، وهي التي تكون العلاقة بينها وبين محمولاتها علاقةً تكوينيةً خارجيةً، وليس علاقهً اعتبارية.

وفي هذا الضوء يتضح: أنّ الماهيات بناءً على التفسير الأول تكون من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، ويكون البحث عن الماهيات في الفلسفة بحثاً عن أحکام الموجود بما هو موجود في الواقع الخارجي، من قبيل البحث في سائر المفاهيم الفلسفية، كالوحدة والكثرة والعلم والقدرة ونحوها من المفهومات العامة والعارضات الذاتية لل موجود من حيث هو موجود.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في قوله: «وسيتضح من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية: أنّ الماهيات من الأعراض الأولى الذاتية لحقيقة الوجود، كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود»^(٣).

(١) نهاية الحكم: ص ١٧ .

(٢) انظر الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ١ ص ٢٣٢ وما بعدها.

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

وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيليّة المطروحة حول حقيقة الماهيّة وأحكامها، والتي استعرضها الفلسفه والحكماء بإسهابٍ في الأبواب الفلسفية قديماً وحديثاً، فإنه لا معنى لاعتبار تلك الأبحاث - التي تشغّل حيّزاً كبيراً في الفلسفه - أبحاثاً استطراديّة خارجَة عن حيطة المسائل الفلسفية.

وقد صرّح الشيخ الرئيس بذلك في إلهيّات الشفاء، حيث قال في معرض بيان وتحديد موضوع الفلسفه الأولى وأعراضه الذاتيّة: «فَيَنْ أَنْ هَذِهِ كُلُّهَا تَقْعُدُ فِي الْعِلْمِ الَّذِي يَتَعَاطَى مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِقَوَامِهِ بِالْمَحْسُوسَاتِ، وَلَا يَحْبُزُ أَنْ يَوْضُعَ لَهَا مَوْضُوعٌ مُشَرِّكٌ تَكُونُ هِيَ كُلُّهَا حَالَاتٍ وَعُوَرَاضَهُ إِلَّا الْمَوْجُودُ، فَإِنَّ بَعْضَهَا جَوَاهِرٌ، وَبَعْضَهَا كَمِيَّاتٌ، وَبَعْضَهَا مَقْوِلَاتٌ أُخْرَى، وَلَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَعْمَلَ بِهَا مَعْنَى مَحْقُوقٌ إِلَّا حَقِيقَةً مَعْنَى الْوُجُودِ»^(١).

وقال في هذا المجال أيضاً: «فَالْمَوْضُوعُ الْأَوَّلُ لَهُذَا الْعِلْمِ هُوَ الْمَوْجُودُ بِهَا هُوَ مَوْجُودٌ، وَمَطَالِبُهُ (أَيْ عُوَرَاضَهُ الذاتيّة) الْأَمْوَارُ الَّتِي تَلْحَقُ بِهَا هُوَ مَوْجُودٌ مِنْ غَيْرِ شَرِطٍ، وَبَعْضُ هَذِهِ أَمْوَارٍ هِيَ لَهُ كَالْأَنْوَاعُ، كَالْجَوَهْرُ وَالْكَمْ وَالْكِيفُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ يَحْتَاجُ الْمَوْجُودُ فِي أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَيْهَا إِلَى اِنْقَسَامٍ قَبْلَهَا»^(٢)، فَمِقْوَلَةُ الْجَوَهْرُ وَالْكَمْ وَالْكِيفُ مِنْ الْمَقْوِلَاتِ وَالْأَحْكَامِ الْمَاهُوِيَّةِ، وَمَعَ ذَلِكَ حُكْمُ الشَّيْخِ بِكُونَهَا مِنْ الْعُوَرَاضِ الذاتيّةِ لِمَوْضُوعِ الْفَلْسُوفَةِ، وَلَا يَنْسَجُمُ هَذَا القَوْلُ إِلَّا مَعَ التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ لِأَصَالَةِ الْوُجُودِ، لِأَنَّ الْمَاهِيَّةَ عِنْ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ، فَتَكُونُ هِيَ وَأَحْكَامُهَا أَحْكَاماً وَعُوَرَاضَ ذَاتيّةً لِلْمَوْجُودِ بِهَا هُوَ مَوْجُودٌ.

وَأَمَّا عَلَى التَّفْسِيرِ الثَّانِيِّ، فَلَا يُعْقَلُ أَنْ تَكُونَ الْمَاهِيَّاتِ أَعْرَاضَ ذَاتيّةً

(١) الشفاء، الإلهيات: ص ١٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣.

لموضوع الفلسفة، إلا بنحو التكليف والافتراض، لأن الماهية أمر عدمي، ولا يُنسب إليها الوجود والتحقق الخارجي إلا بالعنابة والمجاز العقلي، فكيف يعقل أن يكون الأمر العدمي عرضاً ذاتياً لموضوع الفلسفة، وهو الموجود من حيث هو موجود؟!

إذن يكون البحث عن الماهيات وأحكامها في هذا الضوء بحثاً استطراديّاً خارجاً عن موضوع الفلسفة، وإنما يبحث عنها في الفلسفة استطراداً، لعلاقة الاتّحاد بينها وبين الوجود الخارجي.

ولعلّ كلام الطباطبائي في هذا المجال يشير إلى ما ذكرناه، حيث يقول: «والذي ينبغي أن يُقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: أنّ الأصيل هو الموجود الحقيقى، وهو الوجود، وله كل حكم حقيقى، ثمّ لما كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان، توسيع العقل توسيعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يُحمل على الوجود والماهية وأحكامها جمِيعاً»^(١).

ومن الواضح: أنّ هذا التوسيع العقليّ الاضطراريّ باعتبار التتحقق والوجود للماهية وأحكامها، إنما هو من قبيل المجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له كما تقدّم، فيكون كل حكم حقيقى راجعاً إلى الوجود الأصيل، ولا حكم للماهية إلا بذاك الاعتبار العقلي (لما أنّ الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً).

ونتيجة ذلك: أنّ الماهية لا يمكن أن تكون عرضاً ذاتياً وحقيقياً لموضوع الفلسفة، بل هي وأحكامها لا تكون محمولاتٍ وعوارض لموضوع الفلسفة إلا بالعرض والمجاز العقلي، لأنّها أمور عدمية لا وجود لها في الخارج، فلا

(١) نهاية الحكمة: ص ١٥.

تصلح أن تكون أحكاماً حقيقيةً وعوارض تكوينيةً للموجود بما هو موجود في الأعيان؛ خصوصاً إذا قلنا: بأنّ موضوع الفلسفة هو ذات الوجود الأصيل، بعد الإيمان بأصالته واعتباريّة الماهيّة، كما صرّح بذلك الشيخ جوادى الآملي في شرحه للأسفار، حيث قال: «بعد إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة في المباحث الفلسفية اللاحقة، يمكن جعل الوجود موضوعاً للفلسفة، لأنّه يعلم حينئذ أنّ الواقعية الخارجية التي يطلق عليها لفظ (موجود) ليست إلا الوجود»^(١)، فإذا كان الوجود الذي يُقابل الماهيّة هو الأصيل في الواقع الخارجيّ، وهو موضوع الفلسفة، فكيف يعقل أن تكون الماهيّات الاعتباريّة المعدومة في الخارج أعراضًا ذاتيّةً وأحكاماً تكوينيةً خارجيةً لذلك الوجود الأصيل؟!

٩. حكم الذاتي والعرضي في الماهيّات

ذكروا في المنطق (كتاب الكلّيات الخمسة) وفي الفلسفة (مرحلة الماهيّة وأحكامها) أنّ المفاهيم والمعاني المعتبرة في الماهيّات قد تكون ذاتيّة وقد تكون عرضيّة، والذاتيّ هو الذي لا توجد الماهيّة ولا تتحقّق إلاّ به، بحيث لو سلب عن ذات الماهيّة لانعدمت الذات « فهو قوامها، سواءً كان هو نفس الماهيّة كالإنسان محمول على زيدٍ وعمرو، أو كان جزءاً منها كالحيوان محمول على الإنسان أو الناطق محمول عليه، فإنّ نفس الماهيّة أو جزءها يُسمى ذاتياً»^(٢). وأمّا العرضيّ فهو الذي لا يؤثّر سلبه على وجود الماهيّة وتحقّقها في الأعيان، لأنّه وصفٌ لا حقٌّ للماهيّة محمولٌ عليها بعد تقوّمها بجميع ذاتيّاتها، كالضاحك محمول على ماهيّة الإنسان.

(١) الرحيق المختوم: ج ١ ص ١٧٢، ترجمة عن النسخة الفارسية.

(٢) المنطق: ص ٩٣.

قال الطباطبائي: «المفاهيم المعتبرة في الماهيات، وهي التي تؤخذ في حدودها وترتفع الماهيات بارتفاعها، تسمى ذاتياتٍ. وما سوى ذلك مما يحمل عليها وهي خارجةٌ من الحدود كالكاتب من الإنسان والماشي من الحيوان، تسمى عرضياتٍ»^(١).

إذن تنقسم الصفات والمعاني المعتبرة في الماهيات - من جهة تقوّم وجود الذات بها وعدمه - إلى صفاتٍ ذاتيةٍ وأخرى عرضيةٍ، ولا ينسجم هذا التقسيم إلا مع التفسير الأول، إذ لا يعقل أن يكون للماهية ذاتٌ متقوّمةٌ بعض الصفات أو غير متقوّمةٌ ببعضها الآخر، إلا مع فرض وجودها وتحقّقها في الأعيان، وهذا هو المدعى في المقام.

وأمّا إذا كانت الماهيات أموراً عدميةً كما هو المدعى في التفسير الثاني، فإنّ انتفاء ذواتها في الخارج من السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يبقى أيّ معنىً لما ذكره من أنّ الذاتيات هي التي ترتفع الماهية بارتفاعها، والعرضيات هي التي لا يؤثّر رفعها على وجود الماهية في الأعيان، لأنّ الماهية في هذا التفسير لا ذات لها ولا وجود في الخارج، كي تكون هناك ذاتياتٌ أو عرضياتٌ لتلك الذات الماهوية، فيغلق بناءً على هذه الرؤية باب الذاتي والعرضي، فلا يبقى جنسٌ ولا فصلٌ ولا خاصّةٌ ولا غير ذلك من المعاني الذاتية والعرضية في باب الكلّيات.

نعم، قد تُذكر تلك المعاني الذاتية والعرضية للماهيات بنحوٍ من التكليف والمجاز العقلي، وذلك باعتبار علاقة الاتّحاد القائمة بين الماهية والوجود، فتنسب إليها الذاتيات والعرضيات بهذا اللحاظ، حيث يُفرض لها بهذا اللحاظ نحوٌ وحظٌ من التتحقق والوجود، ولكن هذا يعني أنّ البحث في

(١) نهاية الحكمة: ص ٧٧-٧٨.

الذاتي والعرضي ليس من البحوث الحقيقة ولا من المسائل الفلسفية التي موضوعها الموجود من حيث هو موجود، إلا على القول بأصالة الماهية كما هو متسبّب إلى شيخ الإشراق.

وهكذا يتأتى الكلام ذاته في بحث المقولات، لأنّه متربّ على البحث الماهوي، فلا يكون بحثاً فلسفياً إلا على التفسير الأول أو القول بأصالة الماهية، وأمّا على التفسير الثاني فإنّ مجموع هذه البحوث تكون خارجةً عن دائرة المسائل الفلسفية.

وهذا يخالف ما تظافر من تصريحاتهم في هذا المجال، حيث صرّح القائلون بأصالة الوجود بأنّ الماهية النوعية موجودة في الخارج، وأنّ لها آثارها الخاصة وذاتياتها التي تتّحد معها في الوجود الخارجي.

قال صدر المتألهين: «إنّ الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالشخصيات الخارجية، يتربّ عليها آثار ذاتياتها، لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني»^(١).

وقال أيضاً: «إن الصوارد بالذات هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتيةً كليّةً مأخوذهً عن نفس تلك الوجودات محمولةً عليها، من دون ملاحظة أشياء خارجية عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها بالوجودية المصدرية»^(٢)، فالنعوت الذاتية كالإنسان والحيوان والناطق ونحوها مأخوذةً عن نفس الوجودات الخارجية ومحمولةً عليها.

وكذلك قال: «العقل الإنساني... يضع لأنّاء الوجودات الخارجية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٩٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤١٥.

معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات»^(١).

وقال في موضع آخر: «كما يوجد في الخارج شخص كزید مثلاً، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضاحك والماثي والجالس والنامي والحيوان والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زید ذاتاً، بل عين زید وجوداً، فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق»^(٢).

وقال أيضاً: «الجنس والفصل متّحدان في الوجود والمعلم، وهم موجودان بوجود واحد بلا تغيير بينهما في الخارج، وهما عين النوع في الخارج»^(٣).

وقال الطباطبائي: «الماهية التامة التي لها آثار خاصة، تسمى من حيث هي كذلك نوعاً، كالإنسان والفرس والغنم»^(٤).

وقال أيضاً: «النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثار خاصة، وينقسم إلى ما لا يتوقف في ترتيب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً كالإنسان مثلاً، ويسمى النوع الحقيقى» إلى أن يقول: «ثم إن الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد هو وجود النوع، لأن الحمل بين كل منها وبين النوع حمل أولى، والنوع موجود بوجود واحد»^(٥).

وكذلك قال: «ففي الأجسام على اختلافها صور نوعية جوهرية هي مباد للآثار المختلفة باختلاف الأنواع»^(٦).

إن هذه الأقوال وغيرها صريحة في أن للذاتيات وكذا العرضيات وجوداً

(١) المصدر السابق: ص ٣٥٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٢٤-٣٢٥.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ١١٦.

(٤) نهاية الحكمة: ص ٧٨-٧٩.

(٥) نهاية الحكمة: ص ٨٥.

(٦) المصدر السابق: ص ١٠٧-١٠٨.

خارجيًّا له آثاره الخاصة المختلفة، من قبيل الإنسان والحيوان والناطق والنامي والضاحك والمashi، وغيرها من المعاني الذاتية والعرضية، وهذه الرؤية لا تتلاءم إلا مع التفسير الأول لأصل الوجود، الذي يثبت: أن الماهية عين الوجود في الخارج، ولا ينسجم مع التفسير الثاني، الذي يثبت: أن الماهية أمرٌ عدميٌّ، لأنَّ الأمر العدمي لا وجود له في الخارج، وليس له آثارٌ حقيقةٌ في الأعيان، وحينئذٍ كيف يمكن أن يُقال بأنَّ للماهية النوعية وأجزائها الذاتية وصفاتها العرضية وجودًا وآثارًا خارجية؟!

١٠. تعريف الجوهر والعرض

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنَّ الوجود لشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض» إلى أن يقول: «الموجود على قسمين؛ أحدهما: الموجود في شيء آخر، وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودًا، لا كوجود جزء منه، من غير أن تصح مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع، والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيءٍ من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البة، وهو الجوهر»^(١).

وبالمضمون ذاته ما ذكره بهمنيار في التحصيل^(٢).

وقال صدر المتألهين: «الموجود بالذات إما جوهرٌ، وهو ذو ماهية حقٌّ وجودها الخارجيٌّ أن لا يكون في موضوع، وإما عرضٌ، وهو يُقابل له»^(٣).
وقال الطباطبائي: «تنقسم الماهية انقساماً أولياً إلى الماهية التي إذا وجدت

(١) الشفاء، الإلهيات: ص ٥٧.

(٢) التحصيل: ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٣) الشواهد الربوبية: ص ٢٨.

في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها، وهي ماهيّة الجوهر، وإلى ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها، وهي المقولات التسع العرضية»^(١).

إنَّ هذه التعريفات ونحوها لا يمكن أن تكون تعريفات حقيقيةً ماهيّة الجوهر والعرض، إلَّا إذا أقرنا بالتفسير الأول لأصلية الوجود، فبناءً على هذا التفسير يكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً حقيقياً، لأنَّ ماهيّة الجوهر والعرض موجودتان في الخارج حقيقةً، فتكون ماهيّة الجوهر موجودة في الخارج لا في موضوع، وماهيّة العرض موجودة في موضوع، ولكلَّ واحدٍ منها ما يزيدُ في الواقع العينيٍّ، ولكن ب نحو الاتّحاد كما سيُتوضّح لاحقاً.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فيكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً مجازياً، ومن قبيل وصف الشيء بحال متعلق الموصوف، لأنَّ ماهيّة الجوهر والعرض من الأمور العدمية، ولا معنى لأنْ يُقال بأنَّ إدراهما موجودة في الخارج لا في موضوع، والأخرى موجودة في موضوع، إلَّا ب نحو من الفرض والمجاز العقليٍّ، وذلك لعلاقة الاتّحاد بين الحدّ والمحدود، ولا شكَّ أنَّ هذه الرؤية خلاف ما أوردهما من كلاماً في هذا المجال.

١١. الاتّحاد بين الوجود والماهية

في البداية لابدَّ أنْ يُعلم بأنَّ مفهوم الاتّحاد بين شيئاً في الاصطلاح يشير إلى حيّثيّة وحدةٍ واشتراكٍ بينهما من جهة، وإلى حيّثيّة كثرةٍ وامتيازٍ أيضاً من جهةٍ أخرى، وهذا ما أشار له صدر المتألهين بقوله: «والاتّحاد مفهومه متَّالِفُ من جهة وحدةٍ وجهة كثرة»^(٢).

(١) نهاية الحكمـة: ص ٩٠.

(٢) الحكمـة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة: ج ١ ص ١٨٨.

ولا يعني بالاتحاد صيورة الشيئين المتحصلين شيئاً واحداً من جهة واحدة، ولذا قال صدر المتألهين: «والاتحاد لا يتصور بين شيئاً متحصلين»^(١). وقال في موضع آخر: «إنَّ اتحاد الاثنين ممتنع، بمعنى صيورة الذاتين ذاتاً واحدةً، لأنَّهما بعد الاتحاد إنْ كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، وإنْ كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاء الآخر، وإنْ لم يكن شيءٌ منها موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوشاً لأمرٍ ثالثٍ، وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو مفروض»^(٢).

كما لا يعني به أيضاً الاتحاد في المفهومية بين المفهومين المتغايرين في المعنى، بأن «يصير مفهومٌ من المفهومات أو ماهيَّةٌ من الماهيَّات عين مفهوم آخر مغایرٍ له أو ماهيَّةٌ أخرى مغایرٍ لها، بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتياً أوّلياً، وهذا أيضاً لا شك في استحالته، فإنَّ المفهومات المتغيرة لا يمكن أن تصير مفهوماً واحداً، أو يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم، ضرورة أنَّ كلَّ معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى. مثلاً: مفهوم العاقل حاصل أن يصير عين مفهوم المقول»^(٣).

نعم، قد يكون هناك اتحاد بين المفاهيم بالألفاظ فقط، مع تغايرها في المعنى كما هو الحال في المشتركات اللغوية، وهذا ليس من الاتحاد المصطلح أيضاً، لأنَّه اتحاد مجازيٌّ، والكثرة حقيقةٌ.

وقد يكون هناك اتحاد بين المفاهيم في المعنى في صورة حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على البعض الآخر حملاً أوّلياً، ولكن وحدة المعنى في المقام

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٩٧.

(٣) المصدر السابق: ج ٣ ص ٣٢٥.

حقيقة، والاتحاد اعتباريٌّ، وذلك لدفع توهّم المغايرة وكون الشيء مسلوباً عن نفسه، من قبيل قولنا: الإنسان إنسانٌ، فالمعنى هنا واحدٌ والألفاظ مختلفةٌ، ولكنّه ليس من الاتحاد المصطلح كما سيتضح لاحقاً.

ثم إنَّ الاتحاد بمعناه الاصطلاحي المعقول، له صور وأقسامٌ كثيرةٌ، نشير إلى بعضها:

١. الاتحاد في الحمل، ويُسمى أيضاً بال فهوسيّة، أي أنَّ الموضوع هو المحمول، ويُقصد به الاتحاد الحاصل بين الموضوع والمحمول من جهةٍ ما، مع الاختلاف بينهما من جهةٍ أخرى، ولازمه صحة الحمل بين كل مختفين بينهما اتحادٌ ما، ومن أمثلة ذلك: «أن يتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، فإنَّ الحد عين المحدود مفهوماً، وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل. والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا: الإنسان حيوانٌ، فإنَّ الجنس هو النوع مبهمًا. والاختلاف بالتحصيل وغيره في قولنا: الإنسان ناطقٌ، فإنَّ الفصل هو النوع محصلاً كما مر في مباحث الماهيّة، وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه، ثم يُحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة، فيقال مثلاً: الإنسان إنسان»^(١).

ويُسمى هذا النحو من الاتحاد في الحمل حملأً أو لياً ذاتياً.

وأيضاً من أمثلة هذا القسم من الاتحاد: الاتحاد في الحمل وجوداً والتغير مفهوماً بين الموضوع والمحمول، بأن «يختلفا مفهوماً ويتّحدا وجوداً، كما في قولنا: زيد إنسانٌ، وقولنا: القطن أبيض، وقولنا: الصاحك متعجبٌ. ويُسمى هذا الحمل حملأً شائعاً صناعيّاً»^(٢)، وهذا النحو من الاتحاد الوجودي بحسب

(١) نهاية الحكمة: ص ١٤٢-١٤٣.

(٢) المصدر السابق.

الحمل الشائع الصناعي هو الذي قال فيه صدر المتألهين: «الحمل هو الاتّحاد بين الطرفين في الوجود»^(١).

وقال فيه أيضاً: «قد علمت أنّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني، فما هو (أي الحمل الشائع) عبارة عن الاتّحاد بين شيئين في الوجود، وما المتغيران بوجه من الوجه، المتّحدان في الوجود الخارجي أو الذهني»^(٢).

إذن فالملاحظ في هذا القسم من الاتّحاد هو جانب الحمل والهووية، التي بها يصحّ الحمل ولا يكون مستحيلاً^(٣).

٢. الاتّحاد بين الذات وكما لا تها، بمعنى أنّ الذات تتّحد مع كُلّ كمالٍ جديدي يحصل لها، بعد أن لم يكن ثابتاً لها في رتبة سابقة، وحينئذٍ يصدق عليها مفهوم ذلك الكمال المتجدد.

قال صدر المتألهين في مقام بيان إمكان اتّحاد العاقل والمعقول: «إنّ الاتّحاد يتصور على وجوه ثلاثة» ثمّ يقول بعد أن يذكر الوجهين الأوّلين الباطلين من أوّجه الاتّحاد: «والثالث: صيورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلٌ وماهيةٌ كليةٌ بعدها لم يكن صادقاً عليه أولاً، لاستكمالٍ وقع له في وجوده، وهذا مما ليس بمستحيلٍ، بل هو واقعٌ، فإنّ جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرّقةً في الجماد والنبات والحيوان، توجد مجتمعةً في الإنسان الواحد»^(٤).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٤ ص ٢٥٢.

(٢) فيما لو كان وجود الموضوع والمحمول ذهنياً، كما في قولنا: (النوع كلي). (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٩٤-٩٢).

(٣) سياق تفصيل الكلام في هذا البحث، وفي الاتّحاد وأقسامه بصورة عامة في مرحلة لاحقة من كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٩٢ وما بعدها.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣ ص ٣٢٤-٣٢٥.

ومن أمثلة هذا القسم أيضاً تكامل النفس بالحركة الجوهرية على مباني الحكمة المتعالية.

٣. اتحاد المتحصل باللامتحصل، بأن لا تكون هناك كثرة إلا بلحاظ التعدد الحيواني النفس الأمري، وأما بلحاظ الوجود الخارجي فتكون بينهما عينية ووحدة خارجية، وتسمى العينية الخارجية في هذا القسم بالاتحاد باعتبار ما كان، وبلحاظ نفس الأمر، أي تسمى الوحدة الخارجية اتحاداً من جهة كثرة المحكي في نفس الأمر، فالاتحاد في هذا القسم وحدة حقيقية، وأمثلته كثيرة في الفلسفة: منها: الاتحاد الحاصل بين الجنس والفصل، فإن جهة الوحدة والاشتراك بينهما هي الوجود الخارجي، إذ إن هناك عينية خارجية بين الجنس والفصل، وجهة الامتياز والتغاير بينهما هي حيّيّة المفهوم بما له من معنى ومحكي في الذهن وفي نفس الأمر؛ إذ إن الجنس في الذهن وفي نفس الأمر ماهيّة مبهمة ناقصة غير محصلة، والفصل يقومها ويحصلها ماهيّة نوعيّة تامة في نفس الأمر، فإذا أخذنا معنى الحيوان - مثلاً - وعقلناه بأنه الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة «جاز أن نعقله مقيساً إلى عدّة من الأنواع التي تشتراك فيه، لأن نعقل معنى الحيوان - المذكور آنفاً مثلاً - بأنه الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرسٌ وإما غنمٌ وإما غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعمول على هذا النحو ماهيّة ناقصة غير محصلة، حتى ينضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع، فيحصلها ماهيّة تامة، فتكون ذلك النوع بعينه، لأن ينضم فصل الإنسان - مثلاً - وهو الناطق إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه، وهو نوع الإنسان، ويسمى الذاتي المشترك فيه المأمور بهذه الاعتبار جنساً، والذي يحصله فصلاً^(١)، وهذا التقويم والتحصيل إنما هو بحسب

(١) نهاية الحكمة: ص ٧٩

التحليل الذهني للمحكي في نفس الأمر.

قال صدر المتألهين: «هذا التقويم ليس بحسب الخارج، لأنّ أحادهما في الوجود، والمتّحدان في ظرفٍ لا يمكن تقويم أحدهما بالآخر وجوداً، بل بحسب تحليل العقل الماهيّة النوعيّة إلى جزئين عقليّين، وحكمه بعليّة أحدهما للآخر»^(١).

وقال أيضاً في مقام بيان كيّفيّة التّحاد الجنسي بفصله: «المراد أنّ معنى واحداً من شأنه أن يصير عين معانٍ مختلفة في أنحاء الوجودات، كل منها في الوجود يكون هذا الشيء، لا أن ينضمّ وجوداتها بوجود هذا الشيء، بل بأنّ الذهن قد يعقل معنى كالحيوان - مثلاً - بلا شرطٍ آخر، يجوز الذهن أن يكون الحيوان بنفسه إنساناً وفرساً وحماراً في الوجود، أو ناطقاً وصاهلاً وناهقاً في الأعيان، فإذا ضمّ إلى معنى الحيوان معنى الناطق - مثلاً - إنما ينضمّ إليه بأنه معنى آخر في المفهوم، لكنه يكون مضمّناً مندجاً في وجوده هذا النحو من الوجود معيناً له، فإنّ وجود الناطق الذي هو الصورة الإنسانية هو بعينه وجود الحيوان بها هو حيوانٌ مطلقاً، وإنما يكون وجوده غير وجود الحيوان من حيث التعين والإبهام والفعل والقوة والكمال والنقص، لأنّ هذا غير ذاك في الوجود، بأن يكون للحيوانية وجودٌ وللناطقية وجودٌ آخر، وقد اجتمعا وصارا وجود الإنسان بالانضمام والتركيب. وكذا الحال في كلّ فصل»^(٢).

إذن الجنس عين الفصل في الوجود الخارجي، والتّغایر بينهما إنما يكون بحسب المعنى في نفس الأمر، بأن يكون الفصل في التحليل النفس الأمري مقوّماً للجنس ومحصلّاً له ماهيّة نوعيّة تامةً في الذهن وفي نفس الأمر.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٢٩-٣٠.

(٢) تعليقة على إلهيات الشفاء: ج ٢ ص ٩٤٧.

ومنها: الاتّحاد بين صفات واجب الوجود كالحياة والعلم والقدرة، فإنّ هذه الصفات أيضاً عين واجب الوجود في المصدق الخارجي، وتوجد بينها وحدة خارجية حقيقة من جميع الجهات، ولكنّها متغيرة بحسب التحليل الذهني والثبوت النفس الأمري - كما تقدّم - فيطلق على هذا النحو من العينية اصطلاح الاتّحاد أيضاً بلحاظ ما كان من الكثرة في نفس الأمر، فالوحدة حقيقة والاتّحاد بلحاظ ما كان.

ومنها: الاتّحاد بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، فإنّ أحد هما مغاير للآخر في نفس الأمر، لأنّ أحد هما جوهراً وهو الجسم الطبيعي والآخر عرض وهو الجسم التعليمي، ولكنّهما موجودان في الخارج بوجود واحد، وذلك لأنّ الجسم الطبيعي امتدادٌ لم بهم، يتحصل بالجسم التعليمي الذي هو امتدادٌ مقداريٌ متعينٌ، فالعلاقة بينهما هي علاقة المتحصل باللامتحصل.

ومنها: الاتّحاد بين الحركة والزمان، فإنّ أحد هما عين الآخر في الواقع الخارجي، ولكنّهما متغيران في نفس الأمر وبحسب التحليل العقلي.

قال صدر المتألهين: «اعلم أنّ المسافة والحركة والزمان كلّها موجودة بوجود واحد، وليس عروض بعضها لبعضٍ عروضاً خارجياً، بل العقل بالتحليل يُفرق بينها ويحكم على كلّ منها بحكمٍ يخصّه»^(١).

ومنها: اتّحاد النفس وقوتها في الحكمة المتعالية، حيث لا فرق بينها وبين قواها عند صدر المتألهين، إلا في عالم المفهوم والتحيّث النفس الأمري، وأماماً في الخارج فـ(النفس في وحدتها كلّ القوى) فهي عاقلةٌ وباصرةٌ وسامعةٌ بذاتها.

ومنها: ما سوف نذكره لاحقاً من اتّحاد الوجود والماهية على التفسير الأول.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٢٧.

٤. اتحاد المتحصل بالتحصل، من قبيل اتحاد المادة بالصورة، فإن المادة جوهر متاحصل، فعليته وتحصله قابلية الأشياء، والصورة الجسمية أيضاً جوهر متاحصل، وهو الاتصال الجوهي والامتداد في الأبعاد، ويحصل من اتحاد هذين الجوهرتين المتحصلتين أمر ثالث وهو جوهر الجسم «فللجسم وراء اتصاله الجوهي جزء آخر، حيّة ذاته قبول الصور والأعراض اللاحقة، وهو الجزء المسمى باهيوى والمادة». فتبين: أن الجسم جوهر مركب من جزئين جوهريين؛ المادة التي إنّيتها قبول الصور المتعلقة نوع تعلق بالجسم والأعراض المتعلقة بها، والصورة الجسمية، وأن المادة جوهر قابل للصور والأعراض الجسمانية، وأن الامتداد الجوهي صورة لها»^(١).

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «فتكون الأشياء التي يكون فيها اتحاد على أصناف؛ أحدها: أن يكون كاتحاد المادة والصورة، فتكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجهٍ، وإنما يصير بالفعل بالصورة، على أن يكون الصورة أمراً خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر، ويكون المجموع ليس ولا واحدٌ منها»^(٢). وقال صدر المتألهين في معرض بيان اتحاد المتحصل باللا متحصل وانضمامهما: «وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل، حتى يكونا شيئاً متميّزين في نفس الأمر»^(٣) وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة^(٤).

ومن أمثلة هذا القسم من الاتحاد أيضاً: اتحاد الصور النوعية بالجسم المطلق، حيث تحصل الأنواع باتحادهما.

(١) نهاية الحكمـة: ص ٩٩-١٠٠.

(٢) الشفاء، الإلهيات: ص ٢٣٨.

(٣) مراده من نفس الأمر هنا الوجود الخارجي.

(٤) الحكمـة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة: ج ٢ ص ٢٧.

ومن أمثلته أيضاً اتحاد الجوهر بالعرض في المدرسة المشائية، فإنّها أمران متخصصان يقوم أحدهما بالآخر، قال الشيخ: «ومنها (أي من أصناف الاتحاد) اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه، وبعضها يقوم بالفعل، فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل، ويجتمع من ذلك جملة متحدة، مثل اتحاد الجسم والبياض، وهذه الأقسام كلّها لا تكون المتّحدات منها بعضها بعضاً، ولا جملتها أجزاءها، لا يحمل البّنة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ»^(١).

ومن هذا القبيل أيضاً اتحاد النفس بالبدن في نشأة المادة، قال صدر المتألهين: «وما ي يجب أن يعلم أنّ الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن، وهو ما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد، فكأنّهما شيء واحد ذو طرفين، أحدهما متبدل دائرياً فانّ وهو كالفرع، والآخر ثابت باقي وهو كالأصل، وكلّما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفي وألطف، وصار أشدّ اتصالاً بالنفس، وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشدّ»^(٢).

ومن أمثلة هذا القسم أيضاً جميع المركبات الطبيعية التي يستغني كلي عنصر فيها عن الآخر من جهة قوامه وتحصّله في الخارج؛ قال الشيخ في مقام بيان أصناف الاتحاد: «والثاني: اتحاد أشياء يكون كلّ واحد منها في نفسه مستغنِياً عن الآخر في القوام، إلا أنها تتحد فيحصل منها شيء واحد إما بالتركيب وإما بالاستحالة والامتزاج»^(٣).

وقال صدر المتألهين في تعليقه على هذا النحو من الاتحاد: «والثاني من

(١) الشفاء، الإلهيات: ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٩ ص ٩٨.

(٣) الشفاء، الإلهيات: ص ٢٣٨.

أصناف المٌتّحدات ما يكون اتحادها اتحاد أشياء يكون لكل منها وجودٌ غير متعلقٍ بالآخر ولا مفترقٍ إليه، إلّا أنها اتحدت في هيئةٍ أو صورةٍ، فحصل منها شيءٌ واحدٌ، إما بمجرد اجتماعٍ وتركيبٍ من غير استحالةٍ كالأعضاء لبدن الحيوان، وإما بالاستحالة والامتراج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان، بناءً على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصرية واستحالتها في كيافيّتها، فجهة الاتّحاد في هذه الأمور أمرٌ خارجٌ عن ماهيّتها وجوداتها، عارضٌ لذواتها»^(١).

وأمثلة هذا القسم من الاتّحاد كثيرةٌ جدًا، يستطيع الباحث أن يقف عليها عند تتبعه للأبواب الفلسفية.

وهذا القسم لا يتنافى مع ما ذكرناه أولاً، من استحالة اتحاد الشيئين المتحصلين، لأنّ المستحيل هو كون الذاتين ذاتاً واحدةً، وأمّا اتحاد الذاتين بمعنى انضمام أحدهما إلى الآخر وحصول شيءٍ ثالثٍ من ذلك الانضمام كما هو الحال في المقام، فليس مستحيلاً، بل هو أمرٌ واقعٌ وأمثلته كثيرةٌ كما تقدّم.

٥. اتحاد المصاديق في باب الكلّيات، فإن المصاديق الخارجيه تتّحد فيما بينها من جهة اشتراکها بالأوصاف الذاتية أو العرضية في باب الكلّيات، فتكون المصاديق المتعددة مشتركةً في وصفٍ واحدٍ هو جهة اتحادها، وهو إما مقومٌ أو عارضٌ لها؛ قال صدر المتألهين: «ثم إنّ الاتّحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغيّر أسماؤه بتغيّر ما تُسبّب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمّى مماثلةً، وفي الجنس مجنسةً، وفي الكيف مشابهةً، وفي الكم مساواةً، وفي الوضع مطابقةً، وفي الإضافة مناسبة»^(٢).

(١) تعليقة على إلهيات الشفاء: ج ٢ ص ٩٤٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٨٤-٨٥.

٦. اتحاد الوجود بأعدام الملكات، بمعنى إضافة الأمر العدمي إلى الملكات والأوصاف الوجودية، فيحصل له حظ من الوجود؛ لعلاقة الإضافة والاتحاد بينه وبين الأمر الوجودي، على سبيل العناية والمجاز العقلي.

قال الطباطبائي: «نعم، ربما يضاف العدم إلى الوجود فيحصل له حظ من الوجود، ويتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى المتميز من عدم السمع الذي هو الصمم، وكعدم زيد وعدم عمرو المتميز أحدهما من الآخر»^(١).

ومن أمثلة هذا القسم أيضاً: (الآن) و(النقطة) وغيرهما من المعاني التي تحكي انتهاء الأشياء وحدودها العدمية، فإن (الآن) منتهي الزمان وانعدامه، و(النقطة) منتهي الخط وحده العدمي، وهكذا الحال في العمى الذي هو عدم البصر والصمم الذي هو عدم السمع، فإنها أمر عدمية تتحد مع الوجود اتحاداً محدوداً، وينسب إليها الوجود لأجل ذلك الاتحاد والارتباط، وهي نسبة مجازية، ومن وصف الشيء بحال متعلقة، فالاتحاد مجازي والكثرة حقيقة، إذ لا يعقل اتحاد الوجود والعدم اتحاداً حقيقياً، لأنه يؤول إلى اجتماع التقىضيين، وهو بدريبي الاستحالة؛ ولذا قال الطباطبائي في هذا النحو من الاتحاد: «نعم، ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إليه إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميز بذلك عدم من عدم»^(٢)، فالإضافة والنسبة في الوهم، لا بحسب الحقيقة.

وقد يطلق على بعض أمثلة هذا القسم من الاتحاد: التركب من الوجودان والفقدان، أو التركب من الإيجاب والسلب.

قال الطباطبائي: «إن كل هوية صحيحة أن يُسلب عنها شيء بالنظر إلى حدّ

(١) نهاية الحكم: ص ٢١.

(٢) بداية الحكم: ص ٢٦-٢٧.

وجودها، فهي متحصلٌ من إيجابٍ وسلبٍ، كالإنسان مثلاً، هو إنسانٌ وليس بفُرسٍ في حاقدٍ وجوده، وكلٌ ما كان كذلك فهو مركبٌ من إيجابٍ هو ثبوت نفسه له، وسلبٌ هو نفي غيره عنه، ضرورة مغايرة الحيشتين^(١)، ومن الواضح أنَّ هذا النحو من التركيب ليس تركيباً حقيقياً خارجياً، لأنَّ الشيء لا يترَكَبُ في الخارج من الوجود والعدم، وإنما هو تركيبٌ بالمجاز العقليٌّ، يحكي نقص الشيء وحدوده العدمية.

٧. الاتّحاد في المركبات الصناعيَّة والاعتباريَّة، من قبيل الاتّحاد بين أجزاء السفينة الواحدة، أو الاتّحاد بين أفراد الجيش لتكوين وحدة عسكريَّة، والكلام في هذا النحو من المركبات شبيه ما ذكرناه في اتّحاد المتحصل بالتحصل، إلا أنَّ جهة الوحدة هنا أمرٌ صناعيٌّ اعتباريٌّ.

هذه هي حصيلة ما يهمُّنا في المقام من أقسام الاتّحاد بحسب الاصطلاح، وهناك أقسامٌ أخرى س يتم التعرُّض لها في مباحث الحمل والهووية.

ولا يخفى: أنَّ التقابل بين ما ذكرناه من أقسام الاتّحاد ليس بنحو التباين، وإنما هناك اشتراكٌ وتدخلٌ بين بعض الأقسام المذكورة، من قبيل التداخل بين القسم الأول وهو الاتّحاد في الحمل، وبين بقية الأقسام، كاتّحاد المتحصل باللامتحصل، واتّحاد المتحصل بالتحصل، وكذا اتّحاد المصاديق في باب الكلّيات، فإنَّ الاتّحاد في بعض أمثلة هذه الأقسام اتّحاد في الحمل، وإنما ميّزنا بينها للزيادة في الإيضاح.

بعد أنَّ توضَّحت هذه المقدمة، ووقفنا من خلالها على معنى الاتّحاد وأقسامه في اصطلاح الحكماء والفلسفه، ننتقل إلى إيضاح الفرق بين تفسيرات أصالة الوجود، من جهة اختلافها في تحديد معنى الاتّحاد بين الوجود والماهيَّة،

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٧٦.

فنقول: بناءً على التفسير الأول يكون الاتّحاد بين الوجود والماهية من قبيل الاتّحاد المتصل باللامتحصل، بمعنى: أنّ الماهية عين الوجود في التحقق الخارجي، والكثرة والاثنينية بينهما بلحاظ نفس الأمر، وتُسمى تلك العينية والوحدة الخارجية اتّحاداً من جهة كثرة المحكي في نفس الأمر، فيكون الاتّحاد بينهما - الذي هو فرع الاثنينية - بلحاظ ما كان من التعّدد الحيثوي في نفس الأمر، مع حفظ العينية والوحدة الحقيقة بين الوجود والماهية في التتحقق الخارجي، فالاتّحاد بينهما حقيقيٌّ، بمعنى أنّ الوحدة خارجيةٌ والكثرة نفس أمريةٌ، فما هما متغايران في نفس الأمر متّحدان في الخارج بنحو العينية، من قبيل ما ذكرناه من الاتّحاد بين الجنس والفصل، والحركة والزمان، ونحو ذلك.

وقد صرّح بذلك صدر المتألهين في تعليقه على كلام الشيخ في إلهيات الشفاء، حيث قال: «وليس المراد من قوله: (وهو حاصل الهوية منها جيئاً في الوجود)^(١) أنّ للماهية موجوديةً وللوجود موجوديةً أخرى، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهية متّحدة معه ضرباً من الاتّحاد، ولا نزاع لأحدٍ في أنّ التمايز بين الوجود والماهية إنّما هو في الإدراك، لا بحسب العين»^(٢).

وقد أوضح ذلك النحو من الاتّحاد بين الوجود والماهية بقوله: «الوجود نفس كون الماهية وحصوها وما به تتحصل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون

(١) قال الشيخ في إلهيات الشفاء في مبحث وحدة واجب الوجود: (والذي يجب وجوده بغيره دائمًا، فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منها جيئاً في الوجود) (ص ٤٧)، ومراده من الذي باعتبار ذاته هي الماهية، ومن الذي له من غيره هو الوجود، فالماهية غير الوجود، ولكن بحسب الإدراك والواقعنفس الأمري، مع حفظ العينية الخارجية.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٦٧.

والبطون والخفاء، وإنّما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينها اتحاديّة لا تعلقيّة (أي بين شيئين متحصلين) والاتحاد لا يتصرّر بين شيئين متحصلين، بل إنّما يتصرّر بين متحصلٍ ولا متحصلٍ كما بين الجنس والفصل بما هما جنسٌ وفصلٌ، لا بما مادّةٌ وصورةٌ عقليّتان، فانصباغ الماهيّة بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يحيل الموجود إلى ماهيّة مهمّةٍ وجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ، فالمبهم بما هو مهمّ لا يكون علّةً للمتحصل، وخصوصاً للمتحصل الذي يحصل ذلك المبهم به، ولا تحصل له إلّا به، بل ذلك المتحصل نفس تحصله، كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له^(١).

ويُستفاد من كلامه أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الماهيّة المهمّة وغير المتحصلة، والتي تتّصف بالكمون والبطون والخفاء، إنّما هي الماهيّة في حدّ نفسها ومن حيث هي، وليس الماهيّة الموجودة بالوجود.

الأمر الثاني: أنّ الماهيّة متحصلةٌ ومتكونةٌ موجودةٌ في الخارج حقيقةً، إلّا أنّ تحصلها بنفس تحصل الوجود، بل الوجود المتحصل عين تحصلها في الخارج، وأمّا كون الوجود علّةً لتحصل الماهيّة وجعلها، فهو بحسب نفس الأمر وفي دائرة التحليل العقليّ، وفي هذا العالم يحصل التغایر والاختلاف، لا في الوجود الخارجيّ.

الأمر الثالث: أنّ الاتحاد بين الوجود والماهيّة في الخارج بنحو العينيّة، لأنّ ما هو المستحيل من اتحاد الأمرين المتحصلين خارجاً، إنّما هو الاتحاد بنحو العينيّة كما تقدّم؛ إذ يستحيل انقلاب الذاتين المتحصلتين ذاتاً واحدةً في الخارج، وأمّا اتحادهما في أمرٍ ثالثٍ خارج عن ذاتيهما، فلا استحالة فيه كما

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٠.

سبق، وهذا معناه أنّ مراده من الاتّحاد هنا هو الاتّحاد العينيّة الخارجيّة، ومن هنا جعله من قبيل الاتّحاد المتحقّق باللا متحقّق، ومثلّ له بالاتّحاد بين الجنس والفصل، وهو الاتّحاد العينيّة الخارجيّة كما سبق في كلامه.

وقد صرّح بهذه الحقيقة أيضًا في موضع آخر من الأسفار، حيث قال:

«القوم لم يُفرّقوا بين عوارض الماهيّة وعوارض الوجود، والقسم الأوّل قد يكون متّحداً بها في الواقع، والعروض للماهيّة بحسب التحليل الذهنيّ مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجاً عن الماهيّة محمولاً عليها في الواقع، وهذا لا ينافي العينيّة والاتّحاد في الخارج، والوجود نفسه من هذا القبيل، فإنّه من عوارض الماهيّة الموجودة به، لا من عوارض وجودها، وكذا الفصل للجنس والتّشخّص للنوع، فإذا ذكر التدرّج في الوجود زائداً في التصور على ماهيّة الأجسام، لا ينافي عدم زيادته على هويّاتها الوجوديّة الشخصية الخارجيّة^(١). هذا كلّه على التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فيكون الاتّحاد بين الوجود والماهيّة من قبيل الاتّحاد الوجوديّ بأعدام الملكات، أي من الاتّحاد العدديّ مع محدوده الوجوديّ، ولا شكّ أنّ الكثرة هنا حقيقةُ الاتّحاد مجازيّ كما تقدّم؛ إذ لا يعقل الاتّحاد الأمر الوجوديّ مع الأمر العدديّ اتحاداً حقيقيّاً، لأنّه يقول إلى اجتماع النقيضين، وهو محالٌ.

قال الحكيم السبزواريّ في تعليقه على الأسفار: «وكذا التركيب من الوجود والماهيّة، فإنّه أيضًا يرجع إلى التركيب من الوجود والعدم كما لا يخفى»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٧ ص ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٣٦، الحاشية رقم (١).

وهذا النحو من التصور حول طبيعة الاتّحاد بين الوجود والماهيّة يُفضي إلى القول بأنّ زيادة الوجود على الماهيّة لا يُقتصر بها على عالم نفس الأمر والتحليل الذهنيّ، بل يكون زائداً عليها ومتّعاً لها في الوجود والتحقّق الخارجيّ أيضاً، لأنّ الوجود غير العدم بحسب الواقع العينيّ، وهذا بخلافه على التفسير الأوّل، الذي تكون الماهيّة فيه عين الوجود، ولا زيادة له عليها في الثبوت الخارجيّ، وهذا هو الذي ينسجم مع تصريحات حكماء المشاء وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث صرّحوا في مواضع كثيرةٍ بأنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة في الأذهان لا في الأعيان.

قال المحقّق الطوسيّ في تحرير الاعتقاد في مبحث زيادة الوجود على الماهيّة: «فزيادته في التصور»^(١).

وقال العالّامة الحلي في إيضاح هذه العبارة: «إنّ قيام الوجود بالماهيّة من حيث هي هي، إنّما يُعقل في الذهن والتصرّف لا في الوجود الخارجيّ، لاستحالة تحقق ماهيّة من الماهيّات في الأعيان منفكةٍ عن الوجود، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهيّة فيه، بل وجود الماهيّة زائدٌ عليها في نفس الأمر والتصرّف، لا في الأعيان»^(٢).

وقال أيضاً: «الوجود هو نفس تحقق الماهيّة في الأعيان، ليس ما به تكون الماهيّة في الأعيان»^(٣)، وهذا معناه أنّ حكماء المشاء يؤمّنون بالعينيّة بين الوجود والماهيّة في الأعيان، وزيادته عليها في التصور ونفس الأمر، وهو لا يتأتّى - كما ذكرنا - إلّا على التفسير الأوّل.

(١) تحرير الاعتقاد: ص ١٠٦.

(٢) كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد: ص ٣٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٤١.

وبهذا يُجَاب عن مجموع الأدلة والإشكالات التي ساقها شيخ الإشراق للرَّد على حكماء المَشَاء، حيث يعتقد أنَّهم يؤمِّنون بزيادة الوجود على الماهيَّة في الأعيان، وأنَّ الوجود متحقَّق في الأعيان كوصفٍ من أوصاف الماهيَّة، ومن هنا حاول إنكار تلك الزيادة من خلال إثبات اعتباريَّة ذلك الوجود الزائد على الماهيَّة، وقد فهم صدر المتألهين من كلامه إنكاره لأصلية الوجود في الأعيان، وإيمانه بأصلية الماهيَّة، إذ يظهر من بعض كلماته استحالة ثبوت حقيقتين في الخارج بوجُودٍ واحدٍ ومصاديقٍ فارِدٍ، فآمن باعتباريَّة الوجود وأصلية الماهيَّة، وقد سلط صدر المتألهين الضوء في ردِّه على فكرة العينيَّة بين الوجود والماهيَّة في الخارج، حيث يقول في هذا المجال: «إنَّ اتصف الماهيَّة بالوجود أمرٌ عقليٌّ، ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به، حتَّى يكون للماهيَّة وجودٌ منفردٌ ولو وجودها وجودٌ، ثمَّ يتَّصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمرٌ واحدٌ، بلا تقدُّمٍ بينهما ولا تأخيرٍ ولا معيةٍ أيضاً بالمعنى المذكور، واتصافها به في العقل»^(١)، ويقول أيضاً في السياق ذاته: «وبالجملة مغایرة الماهيَّة للوجود واتصافها به أمرٌ عقليٌّ، إنَّما يكون في الذهن لا في الخارج»^(٢)، ويقول أيضاً: «ليس بين الماهيَّة والوجود مغایرةٌ في الواقع أصلاً، بل للعقل أن يخلل بعض الموجودات إلى ماهيَّة وجود»^(٣).

وقال في موضع آخر: «زيادة وجود الممكِن على ماهيَّته ليس معناه المبادنة بينها بحسب الحقيقة، كيف؟! وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به» إلى أن يقول: «والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٦٢.

الماهيات وجوه، لا يفيد شيء منها إلا التغير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى، دون الذات والحقيقة» ثم يقول بعد استعراض تلك الوجه: «فهذه الوجه الخمسة بعد تمامها، لا تدل إلا على أن المعمول من الوجود غير المعمول من الماهية، مع أن المطلوب عندهم تغييرهما بحسب الذات والحقيقة^(١)، أو لا ترى أن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحق متغيرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحقيقة، لأن حيّة الذات بعينها حيّة جميع صفاتِه الكمالية؟!»^(٢)، فهو يرى أن الزيادة والتغيير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى، وأماماً بحسب الخارج فالماهية عين الوجود ذاتاً وحيّة، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى، وهذا الكلام - كما هو واضح - لا يصح إلا على ما أوردناه في التفسير الأول لمعنى الاتحاد بين الوجود والماهية، دون المعنى الذي ذكره أتباع مدرسة الحكمة المتعالية للاتحاد في ضوء التفسير الثاني.

وقال أيضاً: «لا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهية أو عروضه لها، إذ هما شيء واحد في نفس الأمر^(٣) بلا امتياز بينهما، فإن الماهية متحدة مع الوجود في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، لكن العقل

(١) قد يفهم من هذه العبارة: أن الوجه التي أوردها حكماء المشائ لإثبات زيادة الوجود على الماهية، إنما أوردوها لإثبات الزيادة في الأعيان، وأجاب على ذلك الحكيم السبزواري في تعليقه على هذه العبارة قائلاً: (ليس كذلك، بل المطلوب عندهم أيضاً ليس إلا التغير بحسب المفهوم فقط) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٤٥، حاشية رقم (١).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٤٣-٢٤٥.

(٣) مراده من نفس الأمر هنا: هو الواقع العيني، بقرينة قوله لاحقاً: «إن الماهية متحدة مع الوجود في الخارج».

حيث يعقل الماهيّة مع عدم الالتفات إلى شيءٍ من أنحاء الوجود، يحكم بالغاية بينهما بحسب العقل، بمعنى: أن المفهوم من أحد هما غير المفهوم من الآخر، كما يحكم بالغاية بين الجنس والفصل في البساط، مع اتحادهما في الواقع جعلاً وجوداً^(١)، وهذه العبارة صريحةً أيضاً في ما ذكرناه من الاتحاد على التفسير الأول.

وأمّا على التفسير الثالث لأصلية الوجود، فالامر في غاية الوضوح، إذ لا يُعقل الحكم بالاتحاد الحقيقي بين الوجود والماهيّة، لأن الماهيّة في هذا الفرض غير موجودة في الخارج وليس لها منشأ انتزاع خارجيٌ، وإنما هي موجودة في الذهن فحسب، فيكون الاتحاد بينها وبين الوجود ضرباً من التكليف والمجاز، فيُحكم بالاتحاد مجازاً بين ما اعتبره العقل من الماهيّة وبين محكيّها الخارجيّ وهو الوجود، وذلك لعلاقة الارتباط والتناسب بين الحاكي ومحكيه الخارجي.

١٦. في تعلق المجعل بالماهيّة الموجودة

في البداية لابد أن يعلم بأن الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي، لا هي بجملة ولا هي غير بجملة ولا أي شيء آخر وراء ذاتها وذاتيتها، وقد تقدّم الكلام عن هذه النقطة في البحوث السابقة.

إذن يقع الكلام في هذا الفرق حول الماهيّة الموجودة، أي بعد اتصافها بالوجود، حيث بحث الحكماء في أن المجعل بمعنى الإيجاد من قبل الجاعل هل يتعلّق بالماهيّة الموجودة؟

بعبرة أخرى: بعد أن تعلق المجعل بوجود المكنات، هل تجعل الماهيّة أيضاً بجعل الوجود بنحو المجعل البسيط أم لا؟ اختلاف الحكماء في الإجابة عن هذا التساؤل نفياً وإثباتاً، وقد أجاب

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٨-٥٩.

حكماء المشاء بالإثبات، حيث حكمو بكون الماهية مفعولة في الخارج بجعل الوجود؛ قال الشيخ الرئيس: «إن حد الشيء من جهة ماهيته يتم بأجزاء قوامه وما ليس خارجاً منه، ويتم من جهة إنيته بسائر العلل حتى تتصور ماهيته كما هو موجود، ويتحقق بذلك ما يتقدّم ماهيته في الوجود، فيتم به وجوده، فيقع لتلك الماهية حصوله»^(١).

وقال المحقق الطوسي: «إذا صدر عن المبدأ الأول شيء، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فإذا هاهنا أمران معقولان؛ أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسما بالوجود، والثاني: هو الهوية الالازمة لذلك الوجود وهو المسما بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً»^(٢).

وقال صدر المتألهين في هذا المجال: «نعم، لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أوّلاً وبالذات أمر مجمل يخلّله العقل إلى ماهية وجود، يعني مفاد الهيئة التركيبية، كان له وجه، لكن بعد التحليل نحكم بأنّ الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية، لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها»^(٣).

ومعنى كلامه: أن الماهية عين الوجود في الخارج، إلا أن العقل عندما يخلّل معنى الماهية ومعنى الوجود في نفس الأمر، يجد أن الوجود هو الأثر الصادر بالذات عن الجاعل، والماهية موجودة به، لأنّها من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، وهذا معناه: أن الماهية مفعولة في الخارج حقيقةً،

(١) الشفاء، قسم المنطق: ج ٣ ص ٣٠١.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤١٥.

ولكنّها مفعولة بجعل الوجود، لا بذاتها.

وقال أيضاً: «الوجود نفس كون الماهيّة وحصوّلها وما به تتحقّل»^(١)، فالوجود نفس كون الماهيّة في الأعيان، والماهيّة حاصلة في الخارج بالوجود. وهذا النحو من الإيجاد والحصول للماهيّة في الأعيان، لا يتأتّي إلّا على التفسير الأوّل لأصل الوجود، فإنّ الماهيّة على هذا التفسير مفعولة في الأعيان بنفس جعل الوجود وإيجاده، بمعنى: أنّ جعل الوجود يكون سبباً لانجعال الماهيّة، بنحو الجعل البسيط لا الجعل المركّب، لأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، فالمجعل في الخارج شيءٌ واحدٌ بسيطٌ، ولكنّ الذهن يحلّله بلحاظ نفس الأمر إلى ماهيّة وجودٍ، وحيث إنّ الوجود في نفس الأمر موجودٌ بذاته، والماهيّة لا تستحق الموجودية إلّا بحمل الوجود عليها، فيحكم العقل بأنّ الصادر عن الجاعل أوّلاً وبالذات هو الوجود، والماهيّة منجعلاً ببركة جعل الوجود وصدوره عن الجاعل، فالجاعل لا يستطيع إيجاد الماهيّة مباشرةً، وإنّما يوجدها بواسطة جعل الوجود، وليس هذا عجزاً في الفاعل، بل هو قصورٌ في القابل، فالماهيّة في ذاتها قاصرةٌ عن الجعل، ولا تنجز إلّا بالوجود.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا تكون الماهيّة مفعولةً من الأساس، بل لا يمكن تعلق الجعل بها، لا بالذات ولا بالغير، لأنّها أمرٌ عدميٌّ، والأمور العدميّة دون مستوى الجعل والإيجاد.

قال الحكيم السبزواري: «إن استغناء الماهيّة بالذات عن الجاعل لكونها سراباً واعتباريّة، وأنّها دون المفعولة»^(٢).

وقال في منظومته:

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٠.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ٥٨.

جعل الوجود عندنا قد ارتضي ماهيةً مفعولةً بالعرض^(١)
ولعل مراده من مفعولية الماهية بالعرض: أنّ الجعل يُنسب إليها بالعنابة
والمجاز، لعلاقة الارتباط بينها وبين الوجود.

وأمّا ما ذكره في تعليقه على قوله: «ماهيةً مفعولةً بالعرض» فحيث قال:
«أي مفعولةً بعين جعل ذلك الوجود، لا يجعل على حدٍ، كما أنها موجودةً
بعين ذلك الوجود، وجود الكلّي الطبيعيّ بعين وجود شخصه، فكما أنّ نصب
الشخص نصب ظله، كذلك جعل الوجود الخاصّ جعل ماهيّته. مثال آخر:
جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّا في البساطة الخارجية؛ لأنّ وجودها
واحدٌ بدليل الحمل، ومفاده الاتّحاد في الوجود، فكذا الماهية النوعية مفعولةً
بجعل وجودها، لا يجعل مستأنف»^(٢)، فإنه لا ينسجم مع البناء على أنّ الماهية
أمرٌ عدميٌّ هو حدّ الوجود ومتهاه، وإنّما ينسجم مع التفسير الأول الذي
يؤمن بأنّ الماهية موجودةً ومفعولةً في الخارج بعين جعل أصل الوجود وإيجاده
من قبل الجاعل.

١٣. نسبة الماهية إلى واجب الوجود

لا نريد في هذا الفرق أن نثبت أو ننفي الماهية عن واجب الوجود، لأنّ
الأدلة والبراهين على ذلك يكون الحديث عنها في محلّها^(٣)، وإنّما نريد أن
نتحدّث في دائرة الإمكان وعدمه، فنقول: بناءً على التفسير الأول يمكن ثبوتاً
أن يكون لواجب الوجود ماهيةً أيضاً، لأنّ الماهية على هذا التفسير - كما تقدّم -
هي نحو وجود الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، سواءً كان واجباً أم

(١) المصدر السابق: ص ٦٠.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٩٦ وما بعدها، وكذلك: ج ٦ ص ٤٩.

مكناً، وليس معنى الماهية في التفسير الأول منتهى الوجود وحده العدميّ، كي يتنافى ثبوتها للواجب مع عدم محدوديّته ولا تناهيه، فالواجب غير متناهٍ ولا محدود، ومع ذلك له خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من المكنات، وهذه ماهيّته التي هي عين ذاته، وهي عبارةٌ عن أمرٍ ثبوتيٍّ عينيٍّ، يُمثل شاكلة الشيء ونحو وجوده الخاصّ.

ولكن لا يستلزم ثبوت الماهية للواجب أن تكون ماهيّته معقولَةً في الأذهان، بل تبقى أيضاً مجهولة الكنه والحقيقة، وذلك لأنّ خصوصيّة وجود الواجب - التي هي عين ذاته - غير متناهيةٍ ولا محدودة، فكيف يُعقل أن تتعكس بُعْنَاهَا في الأذهان المتناهية؟!

إذن لا ملازمة بين أن يكون للشيء ماهيّة وبين أن تكون منعكسةً ومعقولَةً في الذهن؛ ولذا ورد في الحديث: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو»^(١).
بل يمكن أن يُدعى بناءً على المعنى الذي ذكرناه للماهية في التفسير الأول:
أنّ لا يُعقل أن يتحقق وجودٌ في الخارج من دون ماهيّةٍ وتعيينٍ خاصّ، فالوجود الذي لا تعيّن ولا خصوصيّة له تميّزه عن غيره، لا يكون له تحققٌ وثبوتٌ في الأعيان؛ إذ إنّ الوجود بما هو وجودٌ، مشترك المعنى بين جميع الموجودات والواقعيات الخارجية، وكلّ موجودٍ إنما يمتاز بصفاتٍ ويتحلّ بخصائص تفصله عن الموجودات الأخرى، وهذه هي ماهيّته التي بها يتعيّن وجوده الخاصّ ويختلف في آثاره عن سائر الموجودات.

فتحصل في ضوء هذه الرؤية: أن كلّ شيء لا يثبت إلا بوجودٍ وماهيةٍ، وما لا ماهية له لا وجود له، وهذا ما صرّحت به الروايات الواردة عن أمّة

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأمّة الأطهار، محمد باقر المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث العربيّ، بيروت: ج ٨٣ ص ٣٣٤.

أهل البيت، حيث أكدت أن كل شيء لا يتحقق إلا بوجود وماهية، وأن الله تعالى ماهية أيضاً، لكنها مجهولة الكنه، لا يعلمها إلا هو تبارك وتعالى، نشير في ما يلي إلى بعضها:

١. ما أخرجه الكليني بسنده عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ، حينما سأله الزنديق عن الله تعالى: ما هو؟ فأجابه قائلاً: «هو شيءٌ بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلى إثبات معنى، وأنه شيءٌ بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يُحسّ ولا يُدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تُنقصه الدهور ولا تُغيّره الأزمان... قال له السائل: فله إِيمانٌ وماهية؟ قال: نعم؛ لا يثبت الشيء إلا بإيمانٍ وماهية»^(١).

والمراد من (الإِيمان) في هذه الرواية هو الوجود، كما أن المراد من (الماهية) هو ما يقع في الجواب عن السؤال بـ(ما هو؟) وهي الماهية المبحوث عنها في المقام، وذلك بقرينة قول السائل في مطلع حديثه: (ما هو؟).

٢. ما رواه الشيخ الصدوق عن الإمام الباقر عَلَيْهِ الْكَلَمُ، أنه قال: «الله معناه المعبد الذي أله الخلق عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته»^(٢).

هذه الرواية صريحةً أيضاً في إثبات الماهية والكيفية للواجب تعالى، ولكنها ماهية وكيفية مجهولة الحقيقة والكنه، ولا يمكن معرفتها وإدراكتها من قبل المخلوقين.

٣. ما رواه المجلسي في البحار عن كتاب (البلد الأمين) في دعاء طويل عن

(١) أصول الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازى: ج ١ ص ٨٤، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ح ٦.

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني: ص ٨٩، وكذا في ص ٩٢.

أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، جاء فيه: «يا من لا يعلم ما هو إلَّا هو، ولا كيف هو إلَّا هو»^(١). وهذه الرواية أيضاً واضحة في أنَّ الله تعالى (ما هو؟) وهي ماهيتها، ولكن لا يعلم شاكتها وكيفيتها إلَّا هو تبارك وتعالى، فلا يوجد في الأذهان جواب عن السؤال بـ(ما هو؟) في حق الواجب تعالى، لأنَّ ماهيتها التي هي نحو وجوده في الخارج لا يمكن أن تأتي إلى الذهن.

وهذا يعني أنَّ برهان عدم التناهي في ذات الواجب تعالى، لا ينفي ثبوت الماهية له، وإنما يثبت عدم إمكان إدراكتها في الذهن حصولاً، وأمّا الموجودات الإمكانية فإنَّ ماهياتها وأنحاء وجوداتها يمكن أن تتعكس في الذهن، ويمكن أن يُجَاب في السؤال عنها بـ(ما هو؟) بأنما ماهية كذا أو كذا.

إذن بناءً على التفسير الأول يمكن أن يكون لواجب الوجود ماهية هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيته ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنها تختلف عن وجوده في نفس الأمر، فإنَّ ماهيتها وهي وجوب الوجود - كما تقدَّم - ليست من حيث هي إلَّا هي، ولا يمكن أن توجد إلَّا بالوجود، من قبيل سائر الصفات الذاتية لواجب الوجود كالعلم والحياة والقدرة، فإنما في الخارج عين الوجود الواجبي، ولكنها في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شُمِّت رائحة الوجود.

وهذا ما صرَّح به صدر المتألهين حينما قال: «بل كما وقع التنبيه عليه من أنها (أي الصفات الإلهية) معانٍ متکثرةً معقولٌ في غيب الوجود الحق تعالى، متّحدةٌ في الوجود، واجبةٌ غير مجعلةٌ، ومع ذلك يصدق عليها بحسب أعيانها ما شُمِّت رائحة الوجود، لما ثبت وتبين أنَّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي

(١) بحار الأنوار: ج ٨٣، ص ٣٣٤، وقد جاء المضمون ذاته في دعاء الجوشن الكبير كما رواه الكفعمي في المصباح: ص ٢٦٤.

ليست بما هي موجودةً ولا معدومة»^(١).

وأماماً بناءً على التفسير الثاني فلا يعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّ الماهية عبارةٌ عن أمرٍ عدميٍّ متزعٍ من حدّ الوجود ومتناهٍ، فلا تثبت إلا للأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متنافيًّا مع عدم تناهيه، فبرهان عدم تناهي واجب الوجود ينفي عنه الماهية بالتفسير الثاني. وهكذا الحال بناءً على التفسير الثالث، فإنه أيضاً لا يُعقل ثبوت الماهية لواجب الوجود، لأنّها ما ينعكس في الذهن من وجود شيءٍ، وتكون حاكمةً عن ذلك الوجود الخارجيٍّ باعتبار العقل، ومن الواضح: أنّ حقيقة واجب الوجود غير المتناهية لا يمكن أن تنعكس في الأذهان المحدودة والمتناهية.

١٤. وجود الكلي الطبيعي في الخارج

من الفوارق الأساسية بين تفسيرات أصلية الوجود: حكم الكلي الطبيعي بلحاظ الوجود الخارجيٍّ. ولكن قبل اللolg في بيان الفرق ينبغي الوقوف على طبيعة العلاقة بين مسألة أصلية الوجود ومسألة وجود الكلي الطبيعي في الخارج، فنقول:

لكي تتضح العلاقة بين مسألة أصلية الوجود ومسألة وجود الكلي الطبيعي، نشير إلى مجموعةٍ من المقدمات:

المقدمة الأولى: اعتبارات الماهية^(٢)

المشهور في كلمات الفلاسفة أنّ للماهية اعتباراتٍ ثلاثةٍ، إذا ما قيست إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ١٤٤ .

(٢) تعرّض السيد الحيدري لهذا البحث بشيءٍ من التفصيل في كتاب دروس في الحكمة المتعالية: ج ٢ ص ١٧٤ وما بعدها.

ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها.

توضيح ذلك: إذا أخذنا ماهيّة بمنظور الاعتبار كالإنسان مثلاً، وقاسينا بينها وبين ما يمكن أن يعرضها من العوارض الخارجية عن ذاتها كالعلم مثلاً، نجد أنّ لها حالاتٍ واعتباراتٍ ثلاثةٌ:

الاعتبار الأول: اعتبار الماهيّة مشروطةً ومقيدةً بذلك الأمر الخارج عنها، كما هي الإنسان التي تؤخذ معها جميع الخصوصيّات الفردية لزيد مثلاً، فتكون الماهيّة في المثال صادقةً على هذا الفرد بتمام مشخصاته وخصوصياته، ويصبح حينئذ قولنا: (زيد إنسان).

وهذه هي الماهيّة بشرط شيءٍ، ويصطلاح عليها أيضاً بالماهيّة المخلوطة، لأنّها مخلوطةٌ ومكونةٌ من ذات الماهيّة منضماً إليها شيءٌ خارجٌ عن ذاتها وقوامها، وهي مشروطةً بذلك الشيء.

الاعتبار الثاني: اعتبار الماهيّة مشروطةً ومقيدةً بعدم ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها، فيُقصِر النظر عليها بما هي هي. وهذه هي الماهيّة بشرط لا، ويصطلاح عليها أيضاً بالماهيّة المجردة، لأنّها مجردةٌ عن كلّ ما هو خارجٌ عن ذاتها وقوامها.

الاعتبار الثالث: اعتبار الماهيّة بنحوٍ يمكن أن يقارنها شيءٌ أو لا يقارنها، بأن لا تكون مشروطةً بعدم أو وجود شيءٍ خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها كما في الاعتبار الأول والثاني، وهذه هي الماهيّة لا بشرطٍ، ويصطلاح عليها أيضاً بالماهيّة المطلقة، لأنّها قابلةٌ للصدق مع كلّ من الـ(شرط شيء) والـ(شرط لا) فهي مطلقةٌ من هذه الناحية^(١).

(١) لاحظ نهاية الحكمـة: ص ٧٣-٧٤.

المقدمة الثانية: المقسم لاعتبارات الماهيّة

مقسم الاعتبارات الثلاثة المتقدّمة هي الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وليست هي الماهيّة (لا بشرط) التي عبّرنا عنها في ما سبق بـ(المطلقة)؛ إذ يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأنّ المفروض أنّ الماهيّة (لا بشرط) هي أحد الأقسام. وبطّلان ذلك من الواضحات.

من هنا ذهب مشهور الحكماء إلى أنّ الابشرط على قسمين:

أحدهما: الـ(لا بشرط) القسميّ، الذي هو أحد اعتبارات الماهيّة.

ثانيهما: الـ(لا بشرط) المقطميّ، الذي هو المقسم لاعتبارات الثلاثة، وهو الماهيّة إذا ما قيّست إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتيّتها.

والفرق بينهما: أنّ الأوّل مقيّد بالإطلاق والـ(لا بشرطية) والثاني غير مقيّد بشيء ولو بـ(الابشرطية) من قبيل مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيّد.

بعارة أخرى: المقسم هو الماهيّة مع عدم التعرّض إلى شيءٍ من القيود الخارجة عن نفس الماهيّة، وهذا معناه: أنّ المقسم هي الماهيّة (لا بشرط) من غير التفاتٍ إلى ذلك، بخلافه في الـلا بشرط القسميّ، فهي مع الالتفات إلى أنها (لا بشرط).

فتتحصّل: أنّ الماهيّة الـلا بشرط القسميّ وإن كانت حالياً من الشرط الذي نجده في الماهيّة بشرط شيءٍ والماهيّة بشرط لا، إلا أنها مع ذلك مقيّدة بنوع آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق، بينما الماهيّة الـلا بشرط المقطميّ لم يُلحظ فيها أيّ قيد، حتى قيد الإطلاق.

قال صدر المتألهين: «الأوّل: أنّ مورد القسمة هو الماهيّة المطلقة، وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شيءٍ، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط

شيء وإلى غيرها، تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب: أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة، إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة، ويقسمها إلى نفسها معتبرةً بهذا الاعتبار، وإليها معتبرةً بالنحوين الآخرين، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شك أن الأول أعمّ من الثاني»^(١).

المقدمة الثالثة: اختلاف المقسم عن الماهية من حيث هي

ذكر بعض الحكماء والأصوليين: أن الماهية - (لا بشرط القسمي) هي بعينها الماهية من حيث هي؛ قال اللاهيجي في شوارق الإلحاد: «إنه لما تقرر في المسألة السابقة: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، والواحد كلّها مسلوبةٌ عنها من تلك الحقيقة، وأن جميع الموجبات - محصلةً كانت أو معدولةً - متنافيةٌ عنها في تلك المرتبة، فالماهية في تلك المرتبة ممحوّفةٌ عنها جميع ما عدتها لا حالة». إلى أن يقول: «فالماهية المحذوف عنها ما عدتها هو المقسم، وقد قسمها إلى الاعتبارات الثلاثة»^(٢).

وقال المحقق النائيني في فوائد الأصول: «فإن المراد من المقسم هو نفس الماهية وذاتها من حيث هي»^(٣).

وذهب السيد محمد باقر الصدر إلى: أن الماهية - (لا بشرط القسمي) هي الماهية من حيث هي، أو ما يُسمّيها بـ الماهية المهملة، حيث قال: «فالماهية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ١٩ .

(٢) شوارق الإلحاد في شرح تحرير الكلام، عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده: ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣) فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي الخراساني، تقريراً لبحث الميرزا النائيني: ج ٢ ص ٥٦٩ .

المهملة هي التي تتميّز بخاصيّتين؛ الأولى: أنّها متنزعّةٌ من الخارج ابتداءً، فهي من التعقل الأوّل. الثانية: أنها ملحوظةٌ بلا إضافة قيدٍ وحدٍ إليها، حتّى قيد عدم القيد وعدم الحدّ، وهذا هو معنى: أنّ النّظر في الماهيّة المهملة مقصورٌ على ذاتها وذاتيّاتها. وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ هذه الماهيّة هل هي الـ(لا بشرط القسمي) أو القسميّ أو شيءٌ ثالث؟ إلى أن يقول: «فالصحيح أنّ الماهيّة المهملة عبارةٌ عن نفس الملحوظ بالـ(لا بشرط القسمي)»^(١).

ولكنَّ الصحيح: أنّ الماهيّة من حيث هي شيءٌ ثالثُ، غير الماهيّة الـ(لا بشرط القسمي) والمسمى، وذلك «لأنَّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فكما أنها بتلك الحيثيّة لا موجودة ولا معروفة، ولا واحدةٌ ولا كثيرةٌ، ولا غيرها، فهي بتلك الحيثيّة لا تكون قسماً لقسمٍ، ولا مقسماً لقسمٍ، بمعنى أنَّ شيئاً من القسميّة والقسميّة ليس نفس ذاتها ولا جزءاً من ذاتها، فالماهيّة من حيث هي هي لا تكون مقسماً لتلك الأقسام الثلاثة، ولا هي قسمٌ من تلك الأقسام، بل المقسم لها هو الماهيّة المعروضة للطوارئ الملحوظة معها خصوصيّاتها، ولا شبهة أنّها ليست نفس الماهيّة من حيث هي، ضرورة أنّها باعتبار كونها معروضةً لطوارئها شيءٌ آخر، مغايرٌ لنفس ذاتها من حيث هي، فهي من حيث هي أمرٌ فوق المقسم، والمقسم هو الماهيّة في مرتبة معروضيّتها لما يطرأ عليها من الطوارئ»^(٢).

بهذا يتّضح: أنَّ الماهيّة الـ(لا بشرط القسمي) وكذا القسميّ، غير الماهيّة من حيث هي، وهي المصطلح عليها بـ(المهملة)، فما ذكره بعض الأعلام من أنَّ الماهيّة بما هي هي، تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، غير

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ٤٠٦-٤٠٨.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٣٠٦.

صحيحٍ «لأنَّ الماهيَّة لا تخلو من حالتين، هما: أنْ يُنظر إليها بما هي هي، غير مقيسةٍ إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، وأنْ يُنظر إليها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، ولا ثالث لها».

وفي الحالة الأولى تسمى الماهيَّة «المهملة» كما هو مُسلِّمٌ، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأولى مبادئُ لجميع الاعتبارات الثلاثة، وتكون قسيمةً لها، فكيف يصح أن تكون مقسماً لها، ولا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقشه، لأنَّ الماهيَّة من حيث هي - كما اتضح معناها - ملاحظتها غير مقيسةٍ إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسةٍ إلى الغير»^(١).

قال المحقق الأصفهاني: «اعلم أنَّ كُلَّ ماهيَّةٍ من الماهيَّات إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتيتها، من دون نظرٍ إلى الخارج عن ذاتها، فهي الماهيَّة المهملة، التي ليست من حيث هي إلَّا هي. وإذا نظر إلى الخارج عن ذاتها، ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهيَّة عن أحد أمورِ ثلاثة» ثم ذكر اعتبارات الماهيَّة الثلاثة المتقدمة، وقال: «اللا بشرط المقسميٍّ على التحقيق ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهيَّة من حيث هي، إذ الماهيَّة من حيث هي: هي الماهيَّة الملحوظة بذاتها، بلا نظرٍ إلى الخارج عنها، واللا بشرط المقسميٌّ: هي الماهيَّة اللا بشرط من حيث الاعتبارات الثلاثة، لا من حيث كُلَّ قيدٍ، فضلاً عن ذات الماهيَّة التي كان النظر مقصوراً عليها، بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها»^(٢).

وقال السيد الخوئي: «الماهيَّة تارةً تلاحظ بما هي هي، يعني أنَّ النظر

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر: ج ١ ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٢) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، محمد حسين الأصفهاني: ج ١ ص ٦٦٥.

متصورٌ إلى ذاتها وذاتياتها، ولم يلحظ معها شيءٌ زائدٌ، وتُسمى هذه الماهيّة بالماهيّة المهمّلة، نظراً إلى عدم ملاحظة شيءٍ من الخصوصيّات المعيّنة معها، فتكون مهمّلةً بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيّات، حتّى خصوصيّة عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية.

وبكلمة أخرى: إنَّ النّظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيءٍ خارج عنها، حتّى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، فإنَّ التعبير عنها بالماهيّة المهمّلة باعتبار واقعها الموضوعيّ، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها»^(١).

والحاصل: أنَّ الماهيّة إِمَّا أن تلاحظ في ذاتها، من دون نظرٍ إلى ما هو خارجُ عنها، وهذه هي الماهيّة من حيث هي، وإِمَّا أن تلاحظ مقيسةً إلى ما هو خارجُ عن ذاتها وذاتياتها، وهذه هي ماهيّة اللا بشرط المُقْسِيّ، وهي التي تنقسم إلى الاعتبارات الثلاثة، المخلوطة والمجردة والمطلقة^(٢).

المقدّمة الرابعة: الكلّي الطبيعيّ

بعد أن وقفنا على تقسيمات الماهيّة واعتباراتها، هل الكلّي الطبيعيّ ينطبق على اللا بشرط القسميّ أم اللا بشرط المُقسِيّ، أم ينطبق على شيءٍ ثالثٍ وهو الماهيّة المهمّلة في ذاتها ومن حيث هي؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل ظهرت ثلاثة أقوالٍ بين العلماء:

القول الأول: إنَّ الكلّي الطبيعيّ عبارةٌ عن نفس الملاحظ في اللا بشرط القسميّ، وهو الماهيّة المطلقة؛ قال المحقق الطوسيٌّ في مقام بيان اعتبارات الماهيّة الثلاثة: «وقد تؤخذ (الماهيّة) لا بشرط شيءٍ، وهو كليٌّ طبيعيٌّ موجودٌ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٥ ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٥٩.

في الخارج»^(١).

وقال المحقق النائيني في هذا المجال: «فظهر بذلك أنَّ الكلَّي الطبيعي الصادق على كثرين إنما هو اللا بشرط القسمي دون المقسم»^(٢).

وقال الشهيد الصدر: «فالصحيح أنَّ الكلَّي الطبيعي عبارة عن نفس الملحوظ في اللا بشرط القسمي، فإنَّ الكلَّي الطبيعي - كما يُفسِّرونـه - عبارة عن المفهوم المتزع من الخارج ابتداءً أو الذي هو موجود في الخارج ضمن الأفراد، وهذا هو عين ما فسَّرنا به اللا بشرط القسمي، حيث قلنا بأنَّ اللا بشرط القسمي يكون موازيًّا للجامع بين الأفراد الخارجية»^(٣).

القول الثاني: إنَّ الكلَّي الطبيعي ينطبق على اللا بشرط المقسم، وهو الماهيَّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتيَّاتها، وهذا هو القول المشهور بين الحكماء، وتابعهم عليه بعض الأصوليين؛ قال الحكيم السبزواري: «لست أعني بالكلَّي الطبيعي الماهيَّة لا بشرطِه، التي وجودها في الذهن وهي اعتبارٌ عقليٌّ، بل الماهيَّة التي هي المقسم للماهيَّة المطلقة والمخلوطة وال مجردة»^(٤). وبالضمون ذاته ما ذكره في شرح المنظومة^(٥).

وقال الطباطبائي: «والقسم للأقسام الثلاثة الماهيَّة، وهي الكلَّي الطبيعي، وتسمى اللا بشرط المقسم، وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة»^(٦).

(١) تجريد الاعتقاد: ص ١٢٢.

(٢) أجود التقريرات: ج ٢ ص ٤٢١.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ٤٠٦.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٨، حاشية رقم (١).

(٥) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ٢٢، وكذا قسم الحكمة: ص ٩٧ وما بعدها.

(٦) نهاية الحكمة: ص ٧٤.

وقد يستظهر هذا القول أيضاً من كلمات صاحب الكفاية^(١).

القول الثالث: إنَّ الكلِّي الطبيعي ينطبق على الماهية من حيث هي، وهي التي تسمى بالماهية المهملة؛ قال السيد الخوئي: «فالنتيجة في نهاية المطاف: أنَّ الكلِّي هو الماهية المهملة، لا الماهية اللا بشرط المقسمي كما عن السبزواري، ولا الماهية اللا بشرط المقسمي كما عن شيخنا الأستاذ»^(٢).

وقال أيضاً في تعليقه على (أجود التقريرات): «كما ظهر أنَّ الماهية المهملة - أعني بها نفس الماهية من دون تقييدها بلحاظٍ خاصٍ، حتَّى لحاظها بقصر النظر على مقام الذات - هو نفس الكلِّي الطبيعي»^(٣).

وهذا هو القول الذي نختاره في المقام، فالكلِّي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي، وهي المسماة بـ(المهملة) وليس هو اللا بشرط المقسمي ولا اللا بشرط المقسمي، وأماماً تفصيل الأدلة على ذلك فموكولٌ إلى محلّه من مباحث الماهية في الجزء الثاني من كتاب الأسفار.

المقدمة الخامسة: وجود الكلِّي الطبيعي في الخارج

لم يقع خلافٌ من أحدٍ في أنَّ أفراد الكلِّي الطبيعي موجودةٌ في الخارج بوجوداتٍ عينيةٍ وواقعيةٍ، كما لم يدع أحد أيضاً بأنَّ الكلِّي الطبيعي موجودٌ في الخارج بوجودٍ مباينٍ لوجود فرده في الخارج، وإنما الخلاف في أنَّ الوجود المضاف إلى الفرد هل هو وجودٌ للطبيعيٍّ أيضاً أم لا؟ بعبارةٍ أخرى: هل الكلِّي الطبيعي موجودٌ في الخارج بوجود أفراده؟

ولعلَّ أفضل من حرر محلَّ النزاع في المقام هو أستاذنا السيد الخوئي في

(١) كفاية الأصول: ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٥ ص ٣٥٢.

(٣) أجود التقريرات: ج ٢ ص ٤٢٢، حاشية رقم (١).

بحوثه الأصولية، حيث قال: «وقد تحصل من ذلك أنَّ الحصص والأفراد موجودة في الخارج حقيقةً بوجوداتها الواقعية، وهذا مما لا كلام فيه على كلام القولين، أي سواء فيه القول بوجود الطبيعي خارجاً أو القول بعدم وجوده، وإنما الكلام في أنَّ هذا الوجود المضاف إلى الفرد ويكون وجوداً له، فهو وجود للطبيعي أيضاً، بأن يكون له إضافتان، إضافة إلى الحصة، وبذلك الإضافة يكون وجوداً للفرد، وإضافة إلى الطبيعي، وبها يكون وجوداً له؛ أم هو ليس وجوداً للطبيعي إلا بالعرض والمجاز، ولا يصح إسناده إليه على نحو الحقيقة.

فالسائل بوجود الطبيعي يدعى الأول، وأنَّ كلَّ وجود مضاف إلى الفرد فهو وجود للطبيعي على نحو الحقيقة، مثلاً: وجود زيد كما أنه وجود له حقيقةً، وجود لليسان كذلك... وهكذا، غاية الأمر أنَّ هذا الوجود الواحد باعتبار إضافته إلى الفرد متشخصٌ ومتمازٌ عن غيره في الخارج، وباعتبار إضافته إلى الطبيعي لا امتياز له بالنسبة إلى غيره أصلاً كما هو واضح. والسائل بعدم وجوده يدعى الثاني، وأنَّه لا تصح إضافة هذا الوجود - أعني الوجود المضاف إلى الفرد - إلى الطبيعي حقيقةً، وأنَّه ليس وجوداً له، بل هو وجود للفرد فحسب»^(١).

والصحيح - كما عليه مشهور الحكماء والأصوليين وبعض المتكلمين - أنَّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده، بمعنى: أنَّ تحققه في الخارج بتحقق جميع الخصوصيات والمشخصات الصنفية والفردية^(٢)، وذلك لصحة

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٤ ص ١٤-١٥.

(٢) إذا وُجدت جميع الخصوصيات التي بها يتحقق الكلّي الطبيعي في الخارج، فهذا هو الفرد، من قبيل زيد ومحمد وعلي، وإذا تحقّقت بعض تلك الخصوصيات المشخصة، فهذا هو الصنف، من قبيل صنف العلماء والشعراء ونحوهما، وبتحقق الخصوصيات الصنفية لا يتحقّق الكلّي الطبيعي في الخارج، بل لابد من إضافة بعض الخصوصيات والمشخصات

حمل الوجود عليه من دون أيّ عنایة أو مجاز، فلا فرق بين قولنا: (زيد موجود) وبين قولنا: (الإنسان موجود) فكما أنّ الأول على نحو الحقيقة، كذلك الثاني؛ ولذا لا يصح سلبه عنه^(١).

بعد الوقوف على هذه المقدّمات، التي استوضحنا من خلالها اعتبارات الماهيّة، ومقسمها الذي يختلف عن الماهيّة من حيث هي والكليّ الطبيعيّ، وأنّ الكليّ الطبيعيّ هو الماهيّة المهمّلة من حيث هي، وأنّه موجود في الخارج بوجود أفراده، لا بوجود منحاز عنها، ننتقل إلى بيان العلاقة بين مسألة أصلّة الوجود ومسألة وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، فنقول:

حاول البعض أن يُرجع النزاع في مسألة وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج وعدمه، إلى النزاع في مسألة أصلّة الوجود أو أصلّة الماهيّة، ببيان: أنّ الكليّ الطبيعيّ - كما تقدّم - هو الماهيّة، فيلزم من القول بأصلّة الماهيّة في الخارج القول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج حقيقةً، كما ينافي القول بأصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة القول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج.

وهذا ما قد يستظهر من بعض كلمات الحكيم السبزواريّ في هذا المجال، حيث يقول: «ولما ذكرنا أنّ الطبيعيّ موجود، وهو الماهيّة وهي موجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها لا واسطة في الشبوت، أردنا أن نبيّن: أنّ الطبيعيّ موجود بالعرض، وشخصه واسطة العروض له في باب اتصافه بالوجود، فإنّ التشكّص هو الوجود في الحقيقة، وقد علمت أنّ

الأخرى، التي بها يتحقّق الفرد في الخارج، وبتحقّقه يتحقّق الكليّ الطبيعيّ خارجاً.

(١) وهناك أدلة أخرى مفصّلة ذكرها الحكماء وغيرهم، نتركها إلى مباحث الكليّ من هذا الكتاب، وذلك لعدم مدخليتها في بحثنا هذا. ولاحظ أيضاً: دروس في الحكمة المتعالية،

السيّد كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٨٩-١٩١.

التحقق للوجود أولاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض»^(١).

ويقول أيضاً في موضع آخر: «إنما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي هل هو متوفٍ عن الأعيان رأساً، لأنَّه ماهية الشيء، والماهية اعتباريةٌ محضة، أو موجودٌ والوجود وصفٌ له بحال متعلقه، أي فرده موجودٌ، أو وصفٌ بحال ذاته؟»^(٢).

ويقول بعض الأعلام المعاصرين في تقييم العلاقة بين المسألتين: «والصلة بين المسألتين وثيقةٌ جداً، وليس من الجراف اعتبار القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج من أعمق جذور القول بأصلية الماهية» إلى أن يقول: «ولما كان الكلي الطبيعي هي الماهية لا بشرطٍ، وكان اتصافه بالكلية باعتبار عروض هذا الوصف لها في الذهن، التقت المسألتان، مسألة وجود الكلي الطبيعي في الخارج ومسألة أصلية الماهية أو اعتباريتها. وقد بُذلت جهودٌ من قبل القائلين بأصلية الوجود للتوفيق بين القول باعتبارية الماهية والقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، مما يرجع إلى ما أشرنا إليه من أنَّ اتصاف الكلي الطبيعي - وهي الماهية - بالوجود إنما هو بالعرض لا بالذات»^(٣).

ف فهو يرى أنَّ القائل بأصلية الماهية يمكنه القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقةً، بل يتحتم عليه ذلك، وأمّا القائل بأصلية الوجود واعتبارية الماهية، فلا يستطيع القول بأنَّ الكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج حقيقةً، وإنما يكون اتصافه بالتحقق والوجود من الوصف بحال متعلق الموصوف، أي إنَّ الكلي الطبيعي موجودٌ بالعرض والمجاز، وهذا ناتجٌ عن الإيمان المسبق بوحدة

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، قسم الحكمـة: ص ٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١.

(٣) تعليقـة على نهاية الحكمـة، الشيخ محمد تقـي مصباح اليـزدي: ص ٢٧-٢٨.

المضمون بين مسألة أصلّة الوجود أو أصلّة الماهيّة وبين مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج وعدمه.

ولكّننا نعتقد بأنّ محور النزاع بين المُسأّلتين مختلفٌ، لأنّ الماهيّة المبحوث عنها في مسألة أصلّة الوجود أو أصلّة الماهيّة، هي ماهيّة الفرد الخارجيّ بجميع خصائصه ومشخصاته، وليس المبحوث عنه ذات الكلّي الطبيعيّ، فلا ترتبط مسألة أصلّة الوجود أو الماهيّة بالكلّي الطبيعيّ، بل ترتبط بأفراده الخارجيّة كزيدٍ ومحمدٍ وعليٍّ، لأنّ البحث في هذه المسألة بحثٌ في الأعيان الخارجيّة بتمام خصوصيّاتها ومشخصاتها، فيبحث في المجعل وال موجود في الخارج هل هو الماهيّة والوجود متزرّع منها أو بالعكس، ويقال: إنّ الفرد المتشّخص في الأعيان والذي يوجد الكلّي الطبيعيّ من خلاله في الخارج هل هو موجودٌ بالذات؟ هذا إذا قلنا بأصلّة الماهيّة، أو أنّه موجودٌ بالعرض؟ لو قلنا بأصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

وأمّا الماهيّة المبحوث عنها في مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ، فهي ذات الكلّي الطبيعيّ، حيث يبحث في أنّ الكلّي الطبيعيّ الذي له فردٌ متحقّقٌ في الخارج - سواءً كان تحقّقه بالذات كما هو مبنيّ أصلّة الماهيّة أم بالعرض كما هو مبنيّ أصلّة الوجود - هل هو متحقّقٌ في الخارج أيضاً بوجود ذلك الفرد؟ ومن هنا يتّضح: أنّ البحث في أصلّة الوجود أو الماهيّة متقدّمٌ رتبةً على مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ، لأنّه بعد إثبات تحقّق الفرد في الخارج بالذات أو بالغير في المسألة الأولى، ننتقل إلى البحث حول الكلّي الطبيعيّ، وأنّه موجودٌ في الخارج بوجود فرده أو لا، وأمّا إذا أنكرنا وجود الفرد في الخارج، فلا يبقى مجالٌ للبحث في وجود الكلّي الطبيعيّ بوجود فرده أو عدم وجوده.

والحاصل: أنّ البحث في مسألة أصلّة الوجود أو الماهيّة مرتبطٌ بالفرد الخارجيّ، والبحث في مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ وعدمه مرتبطٌ بذات الكلّي

الطبيعيّ، وهو الطبيعة المهملة كما تقدم.

وقد أشار إلى ما ذكرناه بعض المحققين، حيث يقول: «ولا يخفى عليك أنّ هذه المسألة وهي مسألة وجود الكلّي الطبيعيّ، ليست نفس مسألة أصلية الوجود ولا متفرّعاته؛ إذ يتكلّم هنا عن وجود الكلّي بعد فرض وجود الفرد، ويُبيّث هناك عن وجود الفرد، فالسائل بأسألة الماهيّة يعتقد بأنّ فرد الماهيّة موجودٌ في الخارج حقيقةً، والسائل بأسألة الوجود يعتقد بأنّه موجودٌ في الخارج بعرض الوجود. والسائل بوجود الكلّي الطبيعيّ يحكم بوجود الكلّي حقيقةً بوجود فرده، سواءً كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود، ومنكر وجود الكلّي ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض.

عبارة أخرى: يُبيّث في تلك المسألة عن أنه هل يكون الوجود واسطةً في عروض الوجود لفرد الماهيّة أو لا؟ فالسائل بأسألة الوجود يذهب إلى الأوّل، والسائل بأسألة الماهيّة إلى الثاني. ويبيّث في هذه المسألة عن أنه هل يكون الفرد واسطةً في عروض الوجود للكلّي أم لا؟ فمنكر وجود الكلّي يقول بالأوّل، والسائل بوجوده يذهب إلى الثاني. فلا القول بأسألة الوجود ينافي القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، ولا القول بأسألة الماهيّة يُحتم القول بوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج.

نعم، وجود الكلّي الطبيعيّ عند السائل به، لما كان بوجود فرده، فهو لا يزيد على وجود فرده، فعلى القول بأسألة الوجود وكون الوجود لفرد الماهيّة بعرض الوجود، يكون وجود الكلّي أيضًا بعرض الوجود»^(١).

من هنا نجد أنّ صدر المتألهين السائل بأسألة الوجود واعتبارية الماهيّة، يؤمن في الوقت ذاته بتحقّق الكلّي الطبيعيّ في الوجود الخارجيّ، وقد صرّح

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها غلام رضا الفياضي: ج ١ ص ٢٧٦، تعليقة (١).

بذلك في مواضع كثيرة، منها ما ذكره بقوله: «وأنت تعلم أن الحق: أن الكلّي الطبيعي موجودٌ في الخارج، سيما عند من ذهب إلى أن الوجود اعتبارٌ عقليٌ لا صورة له في الأعيان، وما في الأعيان هو ماهيات الأشياء دون وجوداتها، كما هو مذهب هذا العظيم»^(١).

فصدر المتألهين يرى: أن الحق هو وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، سواءً قلنا بأصالحة الوجود أم أصالحة الماهية. نعم، بناءً على القول بأصالحة الماهية يكون الأمر أوضح، لأنّ فرد الماهية متتحقق بذاته في الخارج، فيكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود فرده بالذات، لا بعرض الوجود، بخلافه على القول بأصالحة الوجود، فإن الكلّي الطبيعي وإن كان موجوداً أيضاً بوجود فرده، ولكن حيث إنّ فرد الماهية موجود بعرض الوجود، فكذلك الكلّي الطبيعي الموجود بفرده، يكون موجوداً بعرض الوجود لا بذاته.

ولعلّ كلمات الحكيم السبزواري المتقدّمة تُشير إلى هذا المعنى الذي ذكرناه، حيث قال: «وقد علمت: أن التحقق للوجود أوّلاً وبالذات، وللهيبة ثانياً وبالعرض»^(٢).

فإنّ مراده من ذلك: أن الكلّي الطبيعي موجود بوجود فرده على كل حالٍ، ولكنه موجود به بالذات على القول بأصالحة الماهية، ومحظوظ به بالعرض على القول بأصالحة الوجود واعتبارية الماهية.

إذا اتّضح الفرق بين المُسأّلين، نقل الكلام إلى اختلاف حكم الكلّي الطبيعي باختلاف تفسيرات أصالحة الوجود واعتبارية الماهية، فنقول: بناءً على التفسير الأوّل يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود فرده حقيقةً،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ١٩ .

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكم، الحكيم السبزواري: ص ٩٧ .

يعني أنّ وصف الكلّي الطبيعيّ بـأنّه موجودُ في الخارج، من الوصف بحال نفس الموصوف لا متعلّقه، لأنّ فرده موجودُ في الخارج حقيقةً، وهو عين الوجود كما تقدّم، فيكون الكلّي الطبيعيّ الذي هو عين الفرد في الخارج، موجوداً في الخارج حقيقةً، ولا يبقى أيّ فرقٍ بين القائل بأصلية الوجود والقائل بأصلية الماهيّة، فإنّ الكلّي الطبيعيّ على كلا القولين موجودُ في الخارج حقيقةً، ووصفه بالوجود من الوصف بحال الموصوف، سوى أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودُ بذاته بناءً على أصلية الماهيّة، وهو موجودُ في الخارج بالوجود بناءً على أصلية الوجود في التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج حقيقةً، بل يُنسب إليه الوجود بالعرض والمجاز، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وذلك لأنّ فرده في الخارج - بحسب الفرض - أمرٌ عدميٌّ، وحيث إنّ الكلّي الطبيعيّ - كما تقدّم - يوجد في الخارج بوجود فرده، فإذا كان فرده أمراً عدميًّا وهو حدّ الوجود ومتناهٍ، فكذلك هو أيضاً يكون أمراً عدميًّا.

ومن هنا يتّضح: أنّ مسألة أصلية الوجود ومسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، إنّما يلتقيان بناءً على التفسير الثاني، فإنّه بناءً على أصلية الماهيّة يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج بذاته بوجود أفراده حقيقةً، وأمّا بناءً على أصلية الوجود بتفسيرها الثاني فلا يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج حقيقةً بوجود أفراده، لأنّ أفراده - بحسب الفرض - عبارةٌ عن أمورٍ عدميّة، لا يُنسب الوجود إليها إلّا بالعنابة والمجاز العقليّ، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فكذلك حال الكلّي الطبيعيّ، يكون في ضوء هذا التفسير أمراً عدميًّا، لا يُنسب إليه التحقق والوجود الخارجيٌّ إلّا بالعنابة والمجاز العقليّ تبعاً لأفراده، وهذا بخلافه على التفسير الأوّل.

١٥. الحكم ببداهة أصلّة الوجود

ذكرنا في البحوث السابقة أنَّ مسأّلة أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة من المسائل البداهيّة الأوّلية المستغنّية عن البرهان، وأوردنا مجموعَةً من أقوال الحكماء في هذا المجال.

وهنا نقول: إنَّ الحكم ببداهة أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة لا يتأتّى إلَّا على المعنى الذي ذكرناه للأصلّة والاعتبار على التفسير الأوّل، وذلك لأنَّ حاصل ما ذكره في تقرّيب البداهة: أنَّ أيّ مفهومٍ من المفاهيم غير مفهوم الوجود والعدم، إذا حُمل عليه الوجود أو العدم بلحاظ التحقّق العينيّ، فإنَّه لا يلزم أيّ نحوٍ من أنواع التناقض، وهذا معناه أنَّ الماهيّات عموماً - سواءً كانت بالمعنى الخاصّ أو بالمعنى الأخصّ - ليست من حيث هي إلَّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي يُحمل عليها التحقّق والثبوت تفتقر إلى الحيثيّة التقييدية. فالماهيّة بقيיד الوجود موجودةٌ، وهو معنى اعتباريّتها، وهو أمرٌ بديهيٌ لا يتوقّف إلَّا على تصوّر الموضوع والمحمول مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما.

وأمّا مفهوم الوجود فيستحيل حمل العدم عليه بلحاظ الواقع الخارجيّ، فلا يُحمل عليه بهذا اللحاظ إلَّا الموجوديّة، فهو موجودٌ بذاته، ولا يحتاج في تحقّقه إلى حيثيّة تقييدية، وهو معنى أصلّته، وهذا حكمٌ بديهيٌ أيضاً لا يحتاج التصديق به إلَّا تصوّر أطراfe والنسبة القائمة بينها.

فأصلّة الوجود التي يدرك العقل بذاتها، عبارةٌ عن موجوديّة الوجود بذاته في الأعيان بلا حاجةٍ إلى حيثيّة تقييدية، فهو يستحقّ أن يكون موجوداً بذاته. واعتباريّة الماهيّة التي يدرك العقل أيضاً بذاتها، عبارةٌ عن احتياج الماهيّة في الموجوديّة إلى الحيثيّة التقييدية، فهي لا تستحقّ من ذاتها أن تكون

موجودة في الأعيان، لأنّها ليست من حيث هي إلّا هي.

وهذا المعنى للأصالة والاعتبار ينسجم تماماً مع التفسير الأول، لأنّه بناءً على هذا التفسير يكون معنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية: أنّ الوجود موجودٌ بذاته في الأعيان، والماهية أيضاً موجودةٌ في الأعيان، ولكنّها موجودةٌ بالوجود، والوجود حيثيةٌ تقييديةٌ في حمل الموجودية عليها.

ولا يتأتى ذلك على التفسير الثاني، لأن الماهية على هذا التفسير عبارة عن أمر عدمي، لا تتصف بالوجودية حقيقة حتى مع حمل الوجود عليها، لأنها حد الوجود ومتناه العدمي، ونسبة الم وجودية إليها بالمجاز العقلي. وهذا حكم نظري يفتقر إلى البرهنة والاستدلال؛ لأن إثبات أن المتحقق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأن جميع الماهيات كالإنسان والبقر والشجر من الأمور العدمية، ليس من الأحكام البديهية الأولى، بل قد ادعى في كثير من كلمات الأصوليين وغيرهم أن هذه الدعوى خلاف الوجود.

وأماماً على التفسير الثالث، فعدم البداهة واضح جداً، لأنّه ينفي أن يكون للماهية أيّ نحوٍ من أنحاء الم وجودية، ولو بنحو موجودية أعدام الملوكات، التي لها حظٌ من الوجود، وهذا حكمٌ نظريٌّ أيضاً، يتوقف إثباته على إقامة البرهان.

والحاصل: أنّ ما ادُعى من بداعه أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة في
كلمات الأعلام، لا تصوّر له إلّا على التفسير الأوّل، دون التفسير الثاني
والثالث، فإنه بناءً على هذين التفسيرين تكون المسألة نظريةً.

١٦. الاختلاف في تخصّص الوجود بالماهیّات

تعرّض صدر المتألهين إلى مسألة تخصّص الوجودات وتميّز بعضها عن البعض الآخر، وأن تخصّصها وتميّزها يتمّ بأحد الأقسام التالية:

القسم الأوّل: التميّز والتخصّص الناشئ من نفس حقيقة الوجود

وقد ذكر صدر المتألهين بأنّ الذي يتميّز عن غيره بنفس حقيقة الوجود الأصلية، ينحصر مصادقه بأعلى مراتب الوجود، وهي مرتبة الوجود التامة الواجبة، فإنّها تمتاز عن غيرها بنفس ذاتها وحقيقة الوجوديّة الصرف البسيطة غير المتناهية ولا المحدودة بحدٍ معينٍ، والعقل لا يجد - بحسب التحليل الذهنيّ - أيّ سببٍ للتمايز غير تلك الحقيقة الوجوديّة التامة الواجبة؛ إذ لا يقع في قبالتها شيءٌ، ولا تقع هي في قبال سائر المراتب الأخرى للوجود المحدودة والمتناهية، كي تمتاز عنها بما يعود إلى خصائص المرتبة، من قبيل التقدّم والتأنّر والشدة والضعف ونحو ذلك.

إذن المراد من حقيقة الوجود هنا، والتي تتميّز بذاتها الوجوديّة عن غيرها، هي مرتبة الوجود التامة الواجبة، وهي الحقيقة الوجوديّة المأخوذة بشرط لا عن بقية المراتب، والتي هي أعلى مراتب التشكيك، وليس المراد منها حقيقة الوجود المأخوذة لا بشرطٍ، التي تنسجم مع جميع المراتب الوجوديّة ولا تُقابلها.

قال الطباطبائيّ في تعليقه على هذا القسم من التخصّص في الوجود: «المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا، التي هي أعلى مراتب التشكيك، فإنّ الوجود عنده مشكّلاً ذو مراتب، ومن المعلوم: أنّ الحقيقة المأخوذة لا بشرطٍ تجتمع جميع المراتب».

وتوضيح ذلك: أنّ المراتب إذا فرضت متراقيّة من ضعيفة إلى شديدة ومن شديدة إلى أشدّ، كانت كلّ مرتبة سافلةً محدودةً بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، لفقدتها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس، وكانت العالية مطلقةً بالنسبة إليها مشتملةً على جميع ما لها من الكمال، وكانت السافلة محدودةً

بالنسبة إلى العالية، وكذا العالية محدودةً بالنسبة إلى ما هي أعلى منها، وهكذا تنتهي من جهة الفوق إلى مرتبةٍ مطلقةٍ غير محدودةٍ أصلًا.

وإن شئت قلت: إنّها ليس لها من الحدّ إلّا أنّها لا حدّ لها، وهي نفس الحقيقة الصرفية، غير أنها مأخوذة بشرط لا، فإنّها إحدى المراتب. ولو كانت مأخوذة لا بشرطٍ، جامعت سائر المراتب، ولم تكن مرتبةً مقابلةً لسائر المراتب^(١).

هذا هو القسم الأول من أقسام التخصص الوجودي، ويُلزمه قسمٌ من أقسام الكثرة الوجودية، حيث ينقسم الوجود إلى ما يتخصص بنفس حقيقته الوجودية وهي حقيقة واجب الوجود، وإلى ما ليس كذلك وهي سائر الوجودات الإمكانية، فإنّها تتخصص بأمورٍ أخرى، كما سوف يتضح في القسم اللاحق من أقسام التخصص الوجودي.

القسم الثاني: التميّز والتخصص الناشئ من مراتب الوجود المشكّكة

وقد أشرنا في بحوثٍ سابقةٍ - وسيأتي أيضًا - أنّ حقيقة الوجود الخارجي مشكّكةٌ، ذات مراتب متفاوتةٍ بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ونحو ذلك، وتحتخص الوجودات الإمكانية بهذا النحو من أنحاء التميّز والتخصص، فإنّ كلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود الإمكاني تتحلّص وتتميّز عن غيرها بحدود مرتبتها، التي تختلف عن المراتب الوجودية الأخرى.

والفرق بين هذا القسم وسابقه: أنّ التخصص في القسم السابق بنفس حقيقة الوجود التامة الواجبة، والبساطة غير المتناهية، حيث لا يستطيع العقل أن يخلّها إلى وجودٍ وإلى مرتبةٍ وجودية، وإلّا للزم التحديد وعدم التناهي، ومن هنا كان التخصص في هذا القسم بالحقيقة، دون المرتبة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٥، حاشية رقم (٢).

وأمّا التخصّص في القسم الثاني فإنه يعود إلى المرتبة الوجوديّة، حيث يقوم الذهن بتحليل الوجودات الإمكانية المتفاوتة المراتب إلى أصل الوجود المشترك بين الجميع وإلى المرتبة الوجوديّة الخاصة، وينسب التميّز والتخصّص إلى المرتبة، وإن كانت تلك المرتبة ليست شيئاً وراء نفس الوجود الخارجيّ، فإنّ التقدّم والتأخّر والشدة والضعف والعلّيّة والمعلوليّة عين الوجود في الخارج.

إذن الفارق بين القسمين يكمن في إمكانية التحليل الذهنيّ وعدمه، ففي الأول يرجع التخصّص إلى ذات الحقيقة الوجوديّة، لاستحالة التحليل إلى الوجود والمرتبة، حيث يستدعي التناهي الممتنع على الواجب بالذات؛ وفي الثاني يرجع التخصّص إلى المرتبة الوجوديّة، وذلك لما يقوم به الذهن من تحليل الوجود الإمكانيّ إلى الوجود المشترك وإلى المرتبة الخاصة، فيُرجع التخصّص إلى المرتبة، وإن كانت عين الوجود الخارجيّ.

ومن هنا يتّضح: أنّ التخصّص والتميّز في كلا القسمين نابعٌ من ذات الوجود الخارجيّ، وحقيقة وشؤونه غير الخارجة عن ذاته وهوّيته البسيطة، ولذا قال صدر المتألهين: «أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشدة والضعف والغنى والفقر، فإنّما هو تخصّص له بشؤونه الذاتيّة، باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل»^(١) ومراده من الذاتيّ في قوله: (بشؤونه الذاتيّة) ذاتيّ باب البرهان. ويلازم هذا القسم من أقسام التخصّص قسم آخر من أقسام الكثرة، وهي الكثرة بلحاظ تفاوت المراتب الوجوديّة وتعدّدها، وهي أيضاً عين الوجود، غير خارجةٍ منه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٥.

القسم الثالث: التميّز والتخصّص الناشئ من الماهيّات

ذكر صدر المتألهين أنَّ للوجود تميّزاً وتخصّصاً بموضوعاته، وهي الماهيّات المخالففة الذوات المتصفه بالوجود بحسب التحليل الذهني وعالم الإثبات، وذلك كما في قولنا: (الإنسان موجود) و(الماء موجود) و(السماء موجودة) ونحو ذلك، فإنَّ الوجود يتخصّص ويتميّز عن غيره من الوجودات عن طريق الماهيّات المختلفة التي تتّصف به في عالم الذهن، فهو تميّز للوجود بعرض أو بتبّع تميّز الماهيّات واحتلافالها بحسب مفاهيمها الذهنية؛ ولذا قال صدر المتألهين في إشارة إلى هذا القسم من التميّز للوجود: «أو بنفس موضوعه... وأما تخصّصه بموضوعه - أعني الماهيّات المتصفه به في اعتبار العقل - فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبع عنده من الماهيّات المخالففة الذوات»^(١)، فالتميّز والتخصّص الوجودي بالماهيّات، ليس باعتبار الوجود الخارجي، ولا الواقع النفس الأمري، وإنما هو تخصّص وتميّز باعتبار العقل والتحليل الذهني، أي بحسب عالم الإثبات لا الثبوت.

وبهذا البيان يُحاب عن الإشكال الذي أورده الحكيم السبزواري على هذا القسم من التميّز، حيث قال: «كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيّات، ولا تقرّر للماهيّات قبل الوجود، حتى يكون امتيازها منشأً لامتياز الوجودات، بل بعد الوجودات أيضاً لا تقرّر لها على ما هو مذهبكم من أصل الوجود»^(٢).

وحيث إنَّ الطباطبائي تابع صدر المتألهين على ذلك التقسيم الثلاثي لتخصّص الوجود وتميّزه عن غيره، وذلك عندما قال: «إنَّ للوجود بما لحقيقةه من السعة والانبساط تخصّصاً بحقيقةه العينية البسيطة، وتخصّصاً بمرتبةٍ من

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٦ الحاشية رقم (١).

مراتبه المختلفة البسيطة التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراط، وتخصّصاً بالماهيات المبنعة عنه المحددة له^(١)، أورد عليه الشيخ مصباح اليزيدي بما أورده الحكيم السبزواري على صدر المتألهين، حيث قال في تعليقه على نهاية الحكمة: «إنَّ طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهية في الأذهان، فيتوهم أنَّ للوجود طبيعةٌ كليّة، ويحصل تخصّصها بإضافتها إلى الماهيات أو بسببٍ آخر... ويتوجه السؤال عن جعل إضافة حقيقة الوجود إلى الماهيات الاعتبارية سبباً لتخصّصها، مع التصرّح بأنَّ كلَّ ما هو ثابتٌ للماهية فإنَّما يكون بعرض الوجود»^(٢).

وقد تصدّى الحكيم السبزواريّ - بتكلّفٍ - للإجابة عن هذا الإشكال بثلاثة أجنحة، تربط كلّها بعالم الثبوت الخارجيّ أو الواقع النفسي الأمريّ، حيث قال: «أولاً»: لا يُشترط في كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات ولا أصلتها، بل كفى حصول الماهيات المتكتّرة مقارناً لحصول الوجود، وهذا متحقّق، لكون الماهية متحقّقة بالعرض بتحقّق الوجود ومحولةً بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا... ثانياً: نقول للماهيات سبق بالتجوهر، وثالثاً: نقول للماهيات أ��وانٌ سابقةٌ، فيجوز أن يكون امتيازها فينشأة سابقةٍ منشأً لا امتياز الوجودات فينشأة لاحقة»^(٣).

وهذه الأجرة مضافاً إلى وقوع الخلط فيها بين أحكام الوجود الخارجي للماهيات وبين ثبوتها النفس الأمري (إذ إنّ الجوابين الأول والثالث قد لوحظ فيهما حال الماهيات بوجودها الخارجي، وفي الجواب الثاني لوحظت الماهيات

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي: ص ٢٠.

(٢) تعلیقة على نهاية الحکمة، محمد تقی مصباح الیزدی: ص ٤٢-٤٣، التعلیقة رقم (٢٥).

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٦، الحاشية رقم (١).

بشيّتها وتقرّرها النفس الأمريّ) فإنّها مع ذلك كله ترتبط بعالم الثبوت، ويرتبط بحثنا في المقام بعالم الإثبات.

فحّق القول في الجواب عن الإشكال ما ذكرناه، من: أن تخصّص الوجود وتكيّه بالماهيات إنّما هو بلحاظ التحليل الذهني والتصرّر المفهومي، أي بلحاظ عالم الإثبات، والماهيات بهذا اللحاظ - اعتماداً على ما تقدّم من ظاهرة عكس الحمل - متقدّمة على الوجود حتّى بناءً على القول بأصالته، فتكون موضوعاً ويكون الوجود محمولاً عليها، وذلك لما بيناه في البحوث السابقة من أنّ العقل يُقدم الماهية و يجعلها موضوعاً في القضايا الذهنية، و يجعل الوجود محمولاً عليها، وهذا على خلاف ما في الواقع ونفس الأمر، حيث يكون الوجود فيه متقدّماً على الماهية، فالعقل يقوم بعملية عكس الحمل، وذلك لما أبرزناه سابقاً من النكتة المعرفية، وهي: أنّ معرفة الأشياء بحسب عالم الإثبات إنّما تتمّ من خلال الماهيات أولاً، ثمّ يثبت الوجود في رتبة لاحقة للحقيقة المعلومة، فتجعل الماهية المعلومة ذهناً موضوعاً، و يجعل وجودها بعد ذلك محمولاً عليها، وبهذا اللحاظ يتخصّص الوجود و يتميّز بموضوعه، وهي الماهيات المترافقـة، ولا ربط لذلك بالتقرّر النفس الأمريّ ولا الثبوت الخارجيّ العينيّ، فلا يرد الإشكال.

وحيث إنّ صدر المتألهين كان ملتفتاً لما بيناه، قال: «أعني الماهيات المتصفـة به في اعتبار العقل، فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعـث عنه من الماهيات المترافقـة الذوات»^(١)، فالماهيات الاعتبارية متأخرة عن الوجود الأصيل منبعثة عنه و مجعلـة بجعلـه في الخارج وتابعة لشيـته في نفس الأمر، ولكنـها مع ذلك تقع موضوعاً للوجود في اعتبار العقل وعالم الإثبات، ولأنـها

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٦.

متخالفة الذوات، يتميّز بعضها عن البعض الآخر، فيلحق الوجود تبعاً لتميّز موضوعه تميّزاً بهذا الاعتبار.

وبنفس المضمون ما ذكره الطباطبائي^(١)، حيث قال: «وتخصّصاً بالماهيات المنبعثة عنه المحدّدة له»^(١)، فهو ملتفتٌ إلى ما أثبته سابقاً من أصلّة الوجود، ومُعتقدُ بأنَّ الماهيات منبعثة عن الوجود في الخارج وتابعةٌ له في نفس الأمر، ولكن مع ذلك يؤمن بأنَّ للوجود تخصّصاً وتميّزاً بالماهيات، وليس ذلك إلّا بلحاظ عالم الإثبات؛ ولذا قال: (المحدّدة له) أي بحسب عالم الإثبات.

وهذا ما اعترف به الشيخ مصباح اليزيدي لاحقاً، حيث قال: «اللهم إلّا أنْ يُراد تخصّص مفهوم الوجود بإضافته إلى الماهيات»^(٢).

ثم إنَّه يلزم هذا النحو من التميّز والتخصّص نحو آخر من التعّدد والكثرة للوجود، وهي كثرة تعرّضه تبعاً لعرضه على الماهيات المتخالفة. فتحصل: أنَّ هناك ثلاثة أقسام لتخصّص الوجود وتميّزه، ويلازمها ثلاثة أنواعٍ من الكثرة، وهي:

١. التميّز والتخصّص الناشئ من نفس حقيقة الوجود، ويلازمـه الكثرة الوجودـيـة إلى ما يتخصّص بنفس حقيقته وما ليس كذلك.

٢. التميّز والتخصّص الناشئ من مراتب الوجود المشكّكة، ويلازمـه الكثرة الوجودـيـة إلى المراتب المتفاوتة.

وكـلـ واحدـ من هـذـيـنـ القـسـمـيـنـ لـتـخـصـصـ وـمـاـ يـلـازـمـهـاـ مـنـ الـكـثـرـةـ،ـ عـيـنـ حـقـيقـةـ الـوـجـودـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـهـ غـيرـ خـارـجـةـ مـنـهـ.

٣. التميّز والتخصّص الناشئ من الماهيات، ويلازمـه كثرة وجودـيـةـ تـبعـاـ

(١) نهاية الحكمـةـ،ـ الطـبـاطـبـائـيـ:ـ صـ ٢٠ـ .

(٢) تعليقة على نهاية الحكمـةـ،ـ مـصـبـاحـ الـيـزـدـيـ:ـ صـ ٤ـ ،ـ التعـلـيقـةـ رقمـ (٢٥ـ).

لكثرة الماهيّات وتخالُف ذواتها.

ولكن مع ذلك يمكن أن يُلاحظ على هذا التقسيم الثلاثي وجهاً: الوجه الأول: أن هذه الأقسام الثلاثة ليست في عرضٍ واحدٍ، وذلك لأنَّ القسمين الأول والثاني يرتبان بمنزل الواقع الخارجي كما هو واضح، وأمّا القسم الثالث فهو يرتبط بعالم الذهن والتحليل المفهومي كما تقدّم. بعبارة أخرى: إنَّ القسم الأول والثاني الملاحظ فيها عالم الثبوت، والملحوظ في القسم الثالث عالم الإثبات.

الوجه الثاني: أنَّ التخصص والتميز في القسمين الأول والثاني ذاتُ للوجود، بمعنى أنَّ التخصص والتميز ناشئٌ من ذات الوجود، وأمّا التخصص والتميز في القسم الثالث فهو في الحقيقة من أحکام الماهيّات، ويُوصف به الوجود ثانياً وبالعرض والمجاز العقلي، وذلك لأنَّ التخالف والتميز الماهوي يحصل لـلهـاهـيـاتـ لـحـكـاـيـتـهاـ عنـ مـحـكـيـاتـهاـ النـفـسـ الـأـمـرـيـةـ،ـ وـحـيـثـ إـنـ المـاهـيـاتـ مـتـخـالـفـةـ الذـوـاتـ بـحـسـبـ الـوـاقـعـ وـنـفـسـ الـأـمـرـ،ـ فـهـيـ كـذـلـكـ فيـ عـالـمـ الـذـهـنـ وـالـإـثـبـاتـ مـتـخـالـفـةـ وـمـتـمـايـزـةـ بـعـضـهـاـ عـنـ الـبـعـضـ الـآـخـرـ،ـ وـهـذـاـ تـمـايـزـ إـثـبـاتـ لـذـاتـ المـاهـيـاتـ،ـ وـيـنـسـبـ إـلـىـ الـوـجـودـ باـعـتـارـ اـحـادـهـ مـعـ مـوـضـوعـهـ فـيـ الـحـمـلـ،ـ فـيـسـرـيـ حـكـمـ أـحـدـ الـمـتـحـدـينـ إـلـىـ الـمـتـّحـدـ الـآـخـرـ،ـ فـيـحـكـمـ عـلـىـ الـوـجـودـ بـهـذـاـ النـحـوـ مـنـ التـمـيـزـ وـالتـخـصـصـ ثـانـيـاـ وـبـالـعـرـضـ وـالـمـجـازـ الـعـقـليـ.ـ وـلـذـاـ قـالـ الطـبـاطـبـائـيـ:ـ «ـوـمـنـ الـمـعـلـومـ أـنـ التـخـصـصـ بـأـحـدـ الـوـجـهـيـنـ الـأـوـلـيـنـ مـاـ يـلـحـقـهـ بـالـذـاتـ،ـ وـبـالـوـجـهـ الـثـالـثـ أـمـرـ يـعـرـضـهـ بـعـرـضـ المـاهـيـاتـ»^(١).

وكذلك هي حال الكثارات الالزمة لتلك الأقسام من التخصص والتميز.

(١) نهاية الحكم، الطباطبائي: ص ٢٠.

ولذا قال الطباطبائيّ: «إنَّ الْهُوَيَاتِ الْعَيْنِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ تَتَصَفُّ بِالكثرةِ تَارِيَّةً من جهةٍ أَنَّ هَذَا إِنْسَانٌ وَذَاكَ فَرْسٌ وَذَاكَ شَجَرٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ... وَهِيَ الْكثرةُ الْمَاهُوَيَّةُ، مُوجَودَةُ فِي الْخَارِجِ بِعَرْضِ الْوُجُودِ، وَأَنَّ الْوُجُودَ مَتَّصِفٌ بِهَا بِعَرْضِ الْمَاهُوَيَّةِ، لِكَانَ أَصَالَةُ الْوُجُودِ وَاعْتِبارَيَّةُ الْمَاهُوَيَّةِ»^(١). وَمَرَادُهُ مِنْ اتِّصافِ الْوُجُودِ بِالكثرةِ الْمَاهُوَيَّةِ بِعَرْضِ الْوُجُودِ: أَنَّ هَذَا الْاتِّصافُ إِنَّمَا هُوَ اتِّصافٌ بِحسبِ مَقَامِ الإِثَابَاتِ وَعَالَمِ الْمَفْهومِيَّةِ، وَأَنَّ هَذِهِ الْكثرةُ الْمَاهُوَيَّةُ إِنَّمَا هِيَ كَثْرَةُ الْلَّوْجُودِ بِالْعَرْضِ وَالْمَجَازِ الْعُقْلِيِّ، أَيْ «مِنْ بَابِ قَاعِدَةِ سَرِيانِ حُكْمِ أَحَدِ الْمُتَّحِدِينَ إِلَى

ومن هنا يتضح: أن هذا القسم الثالث من التخصص وما يلازمه من الكثرة لا يصلح من هذه الجهة أيضاً أن يكون قسيماً للقسمين السابقين، لأن التخصص في هذين القسمين حقيقيٌّ وذاتيٌّ للوجود، وأماماً في القسم الأخير فالتخصص عرضيٌّ مجازيٌّ.

قال الشيخ جوادی الاملی في شرحه للأسفار: «التنظيم الصناعی للتقسيم هكذا: الكثرة والتخصص إما بالذات أو بالعرض، وإذا كان بالذات فإما بنفس ذات الحقيقة أو بمرتبة من مراتب تلك الحقيقة»^(۳).

إِذَا اتَّضَحَ مَا تَقْدِمُ فَيَنْبَغِي أَنْ نَبْهَ إِلَى مَا يَلِي:

إنَّ ما تقدَّم كُلَّهُ إِنَّما هُوَ بُنَاءً عَلَى التَّفْسِيرِ الْمُشْهُورِ لِأَصَالَةِ الْوُجُودِ وَاعْتِبَارِيَّةِ المَاهِيَّةِ، حِيثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْمَاهِيَّةَ أَمْرٌ عَدْمِيٌّ مِنَ النَّاحِيَةِ الثَّبُوتِيَّةِ، فَلَا يُعْقَلُ أَنْ يَتَخَصَّصَ الْوُجُودُ أَوْ يَتَكَثُّرُ بِوَاسْطَتِهَا ثُبُوتًا، نَعَمْ هِيَ تُمَيِّزُ الْوُجُودَ وَتُحَدِّدهُ

^{١٧}) المصدر السابق: ص

(٢) رحيم مختوم، جودي آملي: ج ١ ص ٣٤٩، ترجمة عن النسخة الفارسية.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٦١.

إثباتاً، وذلك بمقتضى كونها نهيات الوجود وحدوده العدمية.

وأماماً بناءً على التفسير المختار في أصلية الوجود، فتقرير المسألة مختلف تماماً، ويكون تخصص الوجود بالماهيات المنجولة به ثبوتاً واضحاً جداً، وذلك لأنّ الماهية في الخارج على هذا التفسير عين الوجود، منجولة بجعله من قبل الجاعل، وهي تمثل في نفس الأمر الواقع جهة ما به الامتياز، والوجود يمثل جهة ما به الاشتراك، وحيث إن مصادفًا إلى تخصص الوجود وتكرّره بالماهيات من الناحية الإثباتية يمكننا أن نتصور تخصص الوجود وتكرّره بها من الناحية الشبوتية، وذلك لأنّ الوجود وإن كان في الخارج عين الماهية، إلا أنه غيرها بحسب التقرير الواقعي للنفس الأمري، فإنّ ما به الامتياز - كما تقدم - غير ما به الاشتراك بل يلاحظ نفس الأمر الواقع، ولا شك أنّ الامتياز بالماهيات في نفس الأمر على التفسير المذكور مأخوذ ومتزعّ من متن الواقع الخارجي، وحيث إنّ الماهيات عين الوجود في الخارج، فيكون الامتياز والتخصص الماهوي امتيازاً وتخصصاً للوجود حقيقة، ومرادنا من الماهية - كما هو واضح - الماهية الموجودة بالوجود.

بل إنّ الذي يتّضح مما ذكرناه في البحوث السابقة: أنّ كلّ تخصصٍ وتميّز للوجود إنّما هو بالماهيات، لأنّ أي تخصصٍ وتميّز للوجود يُشكّل ماهية ذلك الوجود. فما يتّخصص و يتميّز به الواجب عن غيره، وما يتميّز به كلّ ممكِن عن غيره من المكنات، هي ماهيةٌ بمعناها الخاصّ، أي: كلّ ما هو غير الوجود. ففي نفس الأمر الواقع لا تخصص ولا تميّز إلا بالماهيات، والوجود المحسّن بلا ماهيةٍ عدمٌ محسّن^(١).

(١) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ١٧-٢٦.

الفصل الثالث

أرجحية التفسير الأول لصالحة الوجود على غيره

وفيه عشرون شاهداً

من الواضح: أن بعض ما تقدّم من البحوث -عند التأمل- فيه شواهد وأدلةٌ واضحةٌ على التفسير الأول، كما هو الحال في فصل (الأدلة على أصالة الوجود) من الباب السابق، فإنَّ أغلب تلك الأدلة وأهمُّها يثبتُ أصالة الوجود واعتبارية الماهيَّة بالتفسير الأول، كما هو واضحٌ عند التأمل فيها، وهو ما سيأتي تفصيله لاحقاً، إذ إننا سنبيِّن أنَّ بعض تلك الأدلة وإنْ كان حيادياً ولا يثبتُ أصالة الوجود إلَّا بنحو القضية المهمة من دون تعين واحدٍ من التفسيرات المتقدمة، إلَّا أنَّ بعضها الآخر -وهو الأهم- يثبتُ أصالة الوجود بتفسيرها الأول.

وكذلك الحال في الفصل الثاني (الفوارق بين تفسيرات أصالة الوجود) من هذا الباب؛ إذ إنَّ بعض هذا الفوارق ما يُشكِّل معطياتٍ واضحةٌ على رجحان التفسير الأول على بقية التفسيرات.

وعلى الرغم مما اشتملت عليه تلك البحوث من إشاراتٍ وتنبيهاتٍ على ترجيح التفسير الأول على غيره من التفسيرات، فإننا رأينا أن لا نكتفي بذلك، وأن نُبيِّن هذا الأمر بشكل أكثر دقةً وشموليَّةً، بحيث إننا سوف نستعرض في هذا الفصل كلَّ ما يمكن أن يكون منبهَا أو شاهداً أو دليلاً على هذه المسألة.

(١) انسجام كلمات صدر المتألهين مع التفسير الأول

نعتقد أنَّ كلمات صدر المتألهين في هذا المجال، المحكم منها منسجمٌ مع التفسير الأول، حيث يصرَّح في مواضع كثيرةٍ بأنَّ الماهيَّة عين الوجود في الواقع الخارجي، وأنَّ الماهيَّة نحو الوجود الخاص، وأنَّ الوجود موجودٌ في الخارج بذاته والماهيَّة موجودةٌ بتبعد، وأنَّ مفهوم الماهيَّة متزرعٌ من ذات ما

يُنزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحّة في إرادة التفسير الأولى من الأصالة والاعتبار.

• قال صدر المتألهين: «وقد علمت: أنّ وجود كُلّ شيءٍ عين ماهيّته، فوجود العدم عين ذلك العدم، كما أنّ وجود الإنسان عين الإنسان، وجود الفلك عين الفلك»^(١).

• وقال أيضًا في حديثه عن الوجود والماهية: «والعقل إذا حلّلها إلى شيئين حكم بتقدّم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنّه الأصل في أن يكون حقيقة صادرةً عن المبدأ، والماهية متّحدةٌ محمولةٌ عليه، لكن في مرتبة هويّة ذاته، لا كالعرض اللاحق»^(٢)، فالماهيّة عند صدر المتألهين - بحسب هذه العبارة - متّزعةٌ من نفس هويّة الوجود، وكلامه صريحٌ أيضًا في أنّ المراد بالأصالة هي الأصالة في التحقّق والجعل من قبل المبدأ تبارك وتعالى، وليس المراد عدم تحقّق الماهيّة أو عدم مفعوليتها من قبل المبدأ تعالى، ولو بطبع جعل أصل الوجود، بل هي مفعولةٌ في الأعيان بالطبع، لأنّ خصوصيّة الوجود مفعولةٌ بجعل نفس الوجود.

• وكذلك قال في نهایات مباحث الوجود الذهنيّ: «وتحقيق الحقّ فيه: أنه كما يوجد في الخارج شخصٌ كزيدٍ - مثلاً - ويوجد معه صفاتٍ وأعراضٍ وذاتياتٍ كالأبيض والضاحك والمتشي والجالس والنامي والحيوان والناطق، فهي موجوداتٌ توجد بوجود زيدٍ ذاتاً، بل عين زيدٍ وجوداً، فإنّ في الخارج ما هو زيدٍ بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق»^(٣)، فالماهيّات والذاتيات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٧ ص ٦٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٢٤-٣٢٥.

- بحسب هذه العبارة - عين الوجود في الواقع الخارجي .

• وقال أيضاً في مبحث استلزم الممكن للممتنع: «فالماهية الإمكانية لم تخرج ولا تخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلٍّ الظهور والشهود، فهي على بطانها وبطونها وكمونها أولاً وأبداً، وإذا لم يتّصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم يتّصف بشيءٍ من الحالات الكمالية والصفات الوجودية، إلّا نفس الوجود، والماهية في جميع تلك الصفات تابعةٌ للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيةٌ خاصةٌ من الماهيات، المعبر عنها عند بعضهم بالتعيين وعند بعضهم بالوجود الخاصّ، تابعةٌ الصورة الواقعة في المرأة للصورة المحاذية»^(١)، وهذه العبارة صريحةً أيضاً في كون الماهية المنشورة في الأذهان حاكيةً عن أنحاء الوجودات الخاصة، وأنّ الماهية في الخارج عين ذلك الوجود الخاصّ، وهي تابعةٌ للوجود في تحقق ذاتها وصفاتها الوجودية، وإن كانت من حيث ذاتها وبحسب نفسها مع قطع النظر عن أصل الوجود، لم تخرج ولا تخرج من كتم البطون والاختفاء والبطان.

• وبينفس المضمون ما ذكره في مبحث زيادة الوجود على الماهية، حيث قال: «زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المبانية بينهما بحسب الحقيقة، كيف؟! وحقيقة كلّ شيءٍ نحو وجوده الخاصّ به»^(٢)، فإنّ المراد من قوله: «وحقيقة كلّ شيءٍ» أي ماهيّته، فماهية كلّ شيءٍ نحو وجوده الخاصّ به، ونحو الوجود في الخارج ليس شيئاً وراء نفس الوجود، بل هو عينه في الواقع الخارجي .

• وقال أيضاً في مبحث علية كلّ من عدمي العلة والمعلول لآخر:

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٩٨ .

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٤٣ .

«العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوماً، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معانٍ ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات، كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات، مفهوماتٍ يصدق عليها تلك المفهومات»^(١).

• وبالضمون ذاته ما ذكره في مباحث الجعل، حيث قال: «إن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كليّة مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات، ثم يضيفها إلى الوجود ويصفها باللوجودية المصدرية»^(٢)، فالذاتيات وهي الماهيات مأخوذة ومنتزعة عن نفس قوام الوجودات الصادرة بالذات من قبل الجاعل، وهي متحققة ومنجعلاً بجعل الوجود في الخارج.

• وقد شبه صدر المتألهين العينية الخارجية بين الوجود والماهية، بالعينية بين الذات الإلهية وصفاتها الذاتية، حيث قال في جوابه على الوجه التي ذكرها القوم لإثبات زيادة الوجود على الماهية خارجاً: «فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدل إلا على: أن المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية، وأن المطلوب عندهم تغايرها بحسب الذات والحقيقة. أو لا ترى أن صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحق متغيرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحقيقة، لأن حيّة الذات بعينها حيّة جميع صفاتِ الكمالية»^(٣).

وهذا معناه: أن صدر المتألهين يرى أن العينية الخارجية بين الوجود

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٥٠.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٤١٥.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٤٥.

والماهية من قبيل العينية بين المبدأ الأعلى وصفاته الذاتية، وهي عينية المساواة والوحدة في الذات وحيثية الصدق في الخارج، فالماهية مساوقة للوجود في الأعيان، بمعنى: أن أحدهما عين الآخر مصداقاً وحيثية.

- وفي مبحث عينية الوجود للماهية خارجاً قال صدر المتألهين: «الحق كما ذهبنا إليه وفاصاً للمحققين من أهل الله هو: أن الماهيات كلّها وجوداتٌ خاصة، وبقدر ظهور نور الوجود تظهر تلك الماهيات ولوازمها، تارةً في الذهن وأخرى في الخارج»^(١).

وهذا معناه: أن الحق والمحكم في كلمات صدر المتألهين هو أن الماهيات وجوداتٌ خاصة، تتحقق وتظهر في الخارج بتبع ظهور نور الوجود، وهذه هي حصيلة التفسير الأول لأصل الوجود واعتبارية الماهية. وأماماً كلماته الأخرى التي قد توهم غير ذلك، فلابد من تأويتها أو إرجاعها إلى المعنى المذكور.

- ومن كلماته الأخرى الصريحة أيضاً في التفسير الأول، ما ذكره في مبحث المثل الأفلاطونية، حيث قال في الإجابة عن نظرية شيخ الإشراق في هذا المجال: «إن آثار العقول والمبادئ الرفيعة التي هي إنيات وجودية نورية يجب أن تكون وجودات الماهيات دون معانيها الكلية، وإن اختلاف الماهيات المتزرعة عن أنحاء الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدةً وضعفاً، وتقديماً وتأخيراً، وتركيباً ووحداناً؛ فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة»^(٢).

إذن فكلمات صدر المتألهين صريحةً واضحةً في كون الماهية عين الوجود الخارجي مصداقاً وحيثيةً، وأنها نحو الوجود الخاص، وهي متزرعة من ذات

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٦١-٦٢.

ما يُنزع منه مفهوم الوجود، وليس التغيير والاثنيّة بينهما إلّا بحسب المفهوم وعالم نفس الأمر.

وقد اتّضح من كلامه أيضًا: أن الماهيّة منجعّلة بجعل أصل الوجود في الخارج، والوجودات تتمايز بالماهيّات تمايزًا ذاتيًّا حقيقىًّا بلحاظ الواقع العيني.

• ومن كلماته أيضًا قوله في (الشاهد الربويّة): «إنَّ بين الوجود والماهيّة الموجودة به ملازمةً عقليةً، لا صحابةً بحسب الاتّفاق فقط، بل بالمعنى المعهود بين الحكماء، ولا بدّ أن يكون أحد المتلازمين ملازمًا عقلياً متتحققاً بالآخر، أو هما جميعاً متتحققين بأمرٍ ثالثٍ موقعٍ للارتباط بينهما.

والشقّ الثاني غير صحيح؛ لأنَّ أحدهما وهو الماهيّة غير مفعولةٍ ولا موجودةٍ في نفسها، كما أقمنا البراهين عليه في مقامه، فبقي الشقّ الأول. ثم لا يجوز أن تكون الماهيّة مقتضيةً للوجود، وإلّا كانت قبل الوجود موجودةً، هذا محالٌ، فالحقّ أنَّ المتقدم منها على الآخر هو الوجود، لكن لا بمعنى أنَّه مؤثِّرٌ في الماهيّة؛ لكونها غير مفعولةٍ كما مرّ، بل بمعنى: أنَّ الوجود هو الأصل في التحقق، والماهيّة تبعُ له، لا كما يتبعُ الموجود للموجود، بل كما يتبعُ الظلَّ للشخص والشبح لذي الشبح، من غير تأثيرٍ وتأثيرٍ، فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهيّة موجودةً بالوجود، أي بالعرض»^(١).

تستفاد من كلامه مجموعةً من النقاط المهمّة المرتبطة بالمقام، نشير إلى بعضها:

١. إنَّ ما أثبته سابقًا من اعتباريّة الماهيّة، لا يعني عدم تتحققها في الخارج، بل معناه عدم موجوديّة الماهيّة بذاتها في الأعيان.

٢. إنَّ التلازم بين الوجود والماهيّة ليس تلازمًا اتفاقياً، بل هو من التلازم المعهود بين الحكماء، وهو ما يكون في محور العلية والمعلوّية، ولكن بلحاظ

(١) الشاهد الربويّة: ص ١١-١٢.

نفس الأمر لا بحسب الوجود الخارجي.

٣. إن العلة المتصورة في المقام لا تخلو عن احتمالات ثلاثة، إما الوجود أو الماهية أو أمر ثالث خارج عنها.

٤. إن احتمال كون العلة أمراً ثالثاً غير وارد؛ إذ يستلزم كون الماهية متحققةً بذاتها كما الموجود، والمفروض أن الماهية بموجب القول بأصلية الوجود متحققة بالوجود.

٥. كذلك احتمال كون العلة هي الماهية غير صحيح؛ إذ يلزم منه كون الماهية موجودة قبل أن تكون موجودة، وهو محال.

٦. فالحق أن الوجود هو العلة والسبب في اتصف الماهية الموجدة بالوجودية، فالماهية تابعة للوجود في وجودها، لكن لا كما يتبع موجوداً آخر خارجاً؛ إذ ليست التبعة والمعلولة في المقام بلحاظ الوجود الخارجي، بل هي عليه ومعلولية بحسب التحليل العقليّ النفس الأمريّ، بمعنى: أن الجاуль يجعل الماهية بجعل الوجود. وهذا هو مراد صدر المتألهين من القسم الذي زاده في مبحث التقدّم والتأنّر، وهو التقدّم والتأنّر بالحقيقة بين الوجود والماهية كما أوضناه سابقاً، وليس مراده: أن الماهية موجودة بالعناية والمجاز العقليّ. ونعتقد أيضاً: أن هذا المعنى هو مراده من كون الماهية موجودة بالعرض، أي تتحقق وتوجد خارجاً بتابع تحقق الوجود.

٧. يفهم مما ذكره صدر المتألهين في هذه العبارة: أن القول بأصلية الماهية أمر محال وغير معقول، وهذا ما نبهنا عليه في البحوث السابقة.

ومن كلماته: ما ذكره في تعليقه على كلام الشيخ في إلهيات الشفاء، حيث قال: «وليس المراد من قوله: (وهو حاصل الهوية منها جميعاً في الوجود)»^(١)،

(١) قال الشيخ في إلهيات الشفاء في مبحث وحدة واجب الوجود: «والذي يجب وجوده

أن للماهية موجوديّة وللوجود موجوديّة أخرى، بل الوجود هو الوجود بالحقيقة، والماهية متّحدة معه ضرباً من الاتّحاد، ولا نزاع لأحدٍ في أن التمايز بين الوجود والماهية إنّما هو في الإدراك، لا بحسب العين»^(١).

وقد أوضح ذلك النحو من الاتّحاد بين الوجود والماهية بقوله: «الوجود نفس كون الماهية وحصوها وما به تتحصل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء، وإنّما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتّحاديّة لا تعلقية (أي بين شيئين متحصلين) والاتّحاد لا يتصوّر بين شيئين متحصلين، بل إنّما يتصوّر بين متحصلٍ ولا متحصلٍ، كما بين الجنس والفصل بما هما جنسٌ وفصلٌ، لا بما مادّةٌ وصورةٌ عقليةان. فانصياغ الماهية بالوجود إنّما هو بحسب العقل، حيث يخلل الموجود إلى ماهيّة مبهمةٍ وجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ؛ فالبهم بما هو مبهم لا يكون علّةً للمتحصل، وخصوصاً للمتحصل الذي يتحصل ذلك البهم به، ولا تحصل له إلا به، بل ذلك المتحصل نفس تحصله، كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له»^(٢).

ويُستفاد من كلامه أمور:

الأمر الأول: أن الماهية المبهمة وغير المتحصلة، والتي تتّصف بالكمون والبطون والخفاء، إنّما هي الماهية في حدّ نفسها ومن حيث هي، وليس الماهية الموجودة بالوجود.

بغيره دائمًا، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منها جميعاً في الوجود» (ص ٤٧)، ومراده من الذي باعتبار ذاته هي الماهية، ومن الذي له من غيره هو الوجود، فالماهية غير الوجود، ولكن بحسب الإدراك الواقع النفس الأمي، مع حفظ العينية الخارجية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٠.

الأمر الثاني: أن الماهية متحصلةٌ ومتكونةٌ موجودةٌ في الخارج حقيقةً، إلا أن تحصلها بنفس تحصل الوجود، بل الوجود المتحصل عين تحصلها في الخارج، وأمّا كون الوجود علّةً لتحصل الماهية وجعلها، فهو بحسب نفس الأمر وفي دائرة التحليل العقليّ، وفي هذا العالم يحصل التغير والاختلاف، لا في الوجود الخارجيّ.

الأمر الثالث: أن الاتّحاد بين الوجود والماهية في الخارج بنحو العينيّة، لأنّ ما هو المستحيل من اتّحاد الأمرين المتحصلين خارجاً، إنّما هو الاتّحاد بنحو العينيّة كما تقدّم؛ إذ يستحيل انقلاب الذاتين المتحصلتين ذاتاً واحدةً في الخارج، وأمّا اتّحادهما في أمر ثالثٍ خارج عن ذاتيهما فلا استحالة فيه كما سبق، وهذا معناه: أن مراده من الاتّحاد هنا هو اتّحاد العينيّة الخارجية، ومن هنا جعله من قبيل اتّحاد المتحصل باللا متحصل، ومثل له بالاتّحاد بين الجنس والفصل، وهو اتّحاد العينيّة الخارجية كما سبق في كلامه.

وقد صرّح بهذه الحقيقة أيضاً في موضع آخر من الأسفار، حيث قال:

«القوم لم يُفرقوا بين عوارض الماهية وعارض الوجود، والقسم الأول قد يكون متّحداً بها في الواقع، والعروض للماهية بحسب التحليل الذهنيّ مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجاً عن الماهية محمولاً عليها في الواقع، وهذا لا ينافي العينيّة والاتّحاد في الخارج، والوجود نفسه من هذا القبيل، فإنه من عوارض الماهية الموجودة به، لا من عوارض وجودها، وكذا الفصل للجنس والتّشخص للنوع، فإذا: كون التدرج في الوجود زائداً في التصور على ماهية الأجسام لا ينافي عدم زيادته على هويّاتها الوجوديّة الشخصية الخارجية»^(١). هذا كلّه على التفسير الأول.

(١) المصدر السابق: ج ٧ ص ٢٩٥.

• ومنها أيضًا قوله في بيان فكرة العينية بين الوجود والماهية في الخارج: «إنَّ اتّصاف الماهيَّة بالوجود أمرٌ عقليٌّ، ليس كاتّصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به، حتَّى يكون للماهيَّة وجودٌ منفردٌ ولو وجودها وجودُ، ثمَّ يتّصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمرٌ واحدٌ، بلا تقدُّم بينهما ولا تأخير ولا معية أيضًا بالمعنى المذكور، واتّصافها به في العقل»^(١)، ويقول أيضًا في السياق ذاته: «وبالجملة مغایرة الماهيَّة للوجود واتّصافها به أمرٌ عقليٌّ، إنَّما يكون في الذهن لا في الخارج»^(٢)، ويقول أيضًا: «ليس بين الماهيَّة والوجود مغایرة في الواقع أصلًا، بل للعقل أن يخلل بعض الموجودات إلى ماهيَّة وجود»^(٣).

• وقال في موضع آخر: «زيادة وجود الممكن على ماهيَّته ليس معناه المبaintة بينهما بحسب الحقيقة، كيف؟! وحقيقة كلِّ شيء نحو وجوده الخاصُّ به». إلى أن يقول: «والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيَّات وجوه، لا يفيد شيء منها إلَّا التغيير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى، دون الذات والحقيقة».

ثمَّ يقول بعد استعراض تلك الوجوه: «فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها، لا تدلُّ إلَّا على أنَّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيَّة، مع أنَّ المطلوب عندهم تغييرهما بحسب الذات والحقيقة»^(٤)، أوَ لا ترى أنَّ صفات المبدأ الأعلى

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٦٢.

(٤) قد يفهم من هذه العبارة: أنَّ الوجوه التي أوردها حكماء المشائ لإثبات زيادة الوجود على الماهيَّة، إنَّما أوردوها لإثبات الزيادة في الأعيان، وأجاب على ذلك الحكيم السبزواري في تعليقه على هذه العبارة قائلًا: «ليس كذلك، بل المطلوب عندهم أيضًا ليس إلَّا التغيير بحسب المفهوم فقط» الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١

عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحيثية، لأن حيّثية الذات بعينها حيّثية جميع صفاتِه الكمالية؟!»^(١).

فهو يرى أنَّ الزيادة والتغایر بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى، وأمّا بحسب الخارج فالماهية عين الوجود ذاتاً وحيثية، من قبيل ما يُذكر في صفات الواجب تعالى، وهذا الكلام - كما هو واضح - لا يصح إلا على ما أوردناه في التفسير الأول لمعنى الاتحاد بين الوجود والماهية، دون المعنى الذي ذكره أتباع مدرسة الحكمة المتعالية للاتحاد في ضوء التفسير الثاني.

• وقال أيضاً: «لا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهية أو عروضه لها، إذ هما شيء واحد في نفس الأمر»^(٢) بلا امتياز بينهما، فإنَّ الماهية متّحدة مع الوجود في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، لكنَّ العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود، يحكم بالغاية بينهما بحسب العقل، بمعنى: أنَّ المفهوم من أحدّهما غير المفهوم من الآخر، كما يحكم بالغاية بين الجنس والفصل في البساط، مع اتحادِهما في الواقع جعلاً وجوداً»^(٣).

• ومنها: قوله في الفصل الرابع - إشكالات وتفاصيل - من كتابه الأسفار: «وكان إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسيع أو الاشتراك، فإنه ليس بإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال، بل اتصافها بالوجود من

ص ٢٤٥، حاشية (١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٤٣-٢٤٥.

(٢) مراده من نفس الأمر هنا هو الواقع العيني، بقرينة قوله لاحقاً: «إنَّ الماهية متّحدة مع الوجود في الخارج».

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٨-٥٩، وهذه العبارة صريحة أيضاً في ما ذكرناه من الاتحاد على التفسير الأول.

قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات لا اتحادها به»^(١).

إنّ تمثيل صدر المتألهين باتّصاف البسائط الخارجيّة بذاتيّاتها يعطي إشارةً واضحةً بأنّه يؤمّن بأنّ الواقع العينيّ بسيطٌ غير مرّكّب من حيّثيّتين مختلفتين، حيّثيّة الماهيّة وهيّة الوجود، وهذا لا ينسجم إلّا مع القراءة التي اخترناها في تفسير نظرية أصلّة الوجود، ولا ينسجم مع القراءة المشهورة التي يؤمّن بالتعدّد والتغاير الحيّويّ بين الوجود والماهيّة في الأعيان^(٢).

ثم إنّ هذه العبارة مرتبطة بقاعدة الاتّصاف، فصدر المتألهين بعد أن نفي جريان قاعدة الفرعيّة في مورد اتّصاف الماهيّة بالوجود، أراد أن يوضّح طبيعة هذا النوع من الاتّصاف، وقد ذكر في هذا المجال مطالب ثلاثة:

١. إنّ طبيعة الارتباط بين الموضوع والمحمول في موارد كان التامة يختلف عن طبيعة الارتباط بين الموضوع والمحمول في موارد كان الناقصة، وهو اختلافٌ شاسعٌ ويعيّدُ، بنحوٍ يجعل اتّصاف الموضوع بالمحمول في موارد الارتباط بنحوٍ كان التامة، كأنّه إطلاقٌ مجازيٌّ أو كأنّه اشتراكٌ لفظيٌّ في الاتّصاف، يشتراكُ فيه هذا النحو من الارتباط مع المعنى الذي يُطلق فيه الاتّصاف على الارتباط بين الموضوع والمحمول في موردٍ كان الناقصة، وذلك لأنّ الأول يُعبّر عن ثبوت الشيء وتحقّقه، وهو نحوٌ من الاتّصاف يختلف عن الآخر الذي يُعبّر عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ واتّصافه به، مع حفظ المغایرة الخارجيّة بين الصفة والموصوف.

ومن الواضح: أنّ صدر المتألهين لا يريد أن يُنكر بكلامه هذا اتّصاف الماهيّة بالوجود، لأنّ اتّصافها به بدائيٌّ لا ريب فيه، وإنّما يريد أن يؤكد البون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٥٨.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٨٠.

البعيد بين الاتّصاف في مفاد كان التامة، والاتّصاف في مفاد كان الناقصة، وأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وارتباطها به - الذي هو بنحو كان التامة - يكاد أن يكون بسبب الاتّحاد أو العينيّة بينهما اتّصافاً بالتوسيع والمجاز، أو آنه مرتبة أخرى من مراتب الاتّصاف ومصداق آخر من مصاديقه، يكاد أن يكون ذا معنى مختلفٍ، يغاير معنى الاتّصاف المعهود في مفاد كان الناقصة، وكأنّها لا يشتركان إلّا باللفظ. ولكن مع ذلك يبقى الارتباط بين الوجود والماهيّة - الذي هو مفاد كان التامة - مصداقاً من مصاديق الاتّصاف ومرتبة من مراتب معناه الواحد؛ إذ يطلق لفظ الاتّصاف عليه وعلى الارتباط في مفاد كان الناقصة بمعنىٍ واحدٍ.

ولذا قال الحكيم السبزواري في تعليقه على عبارة المصنّف: «أي كاد أن يكون (الارتباط بين الماهيّة والوجود) هكذا (من باب التوسيع أو الاشتراك) للبون البعيد الذي بينه وبين المراتب الأخرى، وإلّا فالألفاظ موضوعة بإزاء المعاني العامة البابشرطية، وإن كان بين المراتب المدرجة فيها غاية الخلاف»^(١).

٢. إنّ إطلاق الاتّصاف واستعماله في طبيعة الارتباط بين الماهيّة والوجود، ليس كإطلاقه واستعماله في الارتباط الحاصل بين الجواهر وبين أمراضها وأحوالها المحمولة عليها، فإنّ هذا الاستعمال الثاني يُعبر عن ارتباطٍ بين شيئين متباينين في الخارج، يُحمل أحدهما على الآخر، كما في قولنا: (الجسم أبيض) فإنّ جوهر الجسم شيءٌ، والأبيضيّة التي هي من أمراضه شيءٌ آخر، وعندما يرتطان بنحوٍ من أنحاء الارتباط وهو العروض، يتّصف أحدهما بالآخر.

وأمّا الاستعمال الأوّل للاتّصاف فليس كذلك، إذ إنّه يُعبر عن شيئين متّحدين في الخارج، وهما الوجود والماهيّة، سواءً كان اتّحادهما بنحو العينيّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٥٨، حاشية رقم (١).

والمساواة في الوجود وحيثية الصدق، أم بنحو الوحدة في الوجود والتحقّق مع حفظ الكثرة الحيوّيّة، وهو ما يعبّر عنه أيضاً بالمساواة.

٣. إنَّ اتصاف الماهيّة بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بذاتيّاتها المتّحدة

بها في الخارج، ومراد صدر المتألهين من البسائط هي تلك الموجودات التي لا تترَكّب بلحاظ وجودها وتحقّقها الخارجيّ من جنسِ وفصلٍ، وذلك من قبيل الأعراض، فإنّها - كما هو ثابتُ في محله - «بسائط خارجيّة، غير مركبةٌ من مادةٍ وصورةٍ، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، لكنَّ العقل يجد فيها مشتركاتٍ ومحضاتٍ، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، ثمَّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادٍ وصوراً عقليةً لها»^(١).

وهذا معناه: أنَّ ذاتيّات الماهيّات العرضيّة وهي الأجناس والفصول، متّحدةٌ مع ماهيّة العرض في وجودها وتحقّقها الخارجيّ، بل هي عينها؛ إذ لا يوجد في الخارج إلّا ذات العرض البسيطة، غير المركبة من مادةٍ وصورةٍ خارجيّتين، وهذا بخلاف الجواهر الماديّة المركبة «فإنَّ المادة والصورة موجودتان فيها خارجاً، فيؤخذن منها معنى المادة والصورة، ثمَّ يؤخذان لا بشرطٍ، فيكونان جنساً وفصلاً»^(٢). واتّصف الماهيّة بالوجود من قبيل اتصاف الأعراض البسيطة بذاتيّاتها، بمعنى: أنَّ الماهيّة متّحدةٌ بالوجود كاتّحاد الأعراض بذاتيّاتها في الشّبوت الخارجيّ، بل قد يُفهّم من تنظير صدر المتألهين أنَّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، لأنَّ المنظّر به وهي الأعراض عين ذاتيّاتها في الخارج، إذ المجعل فيها واحدٌ، وهو ذات العرض البسيطة، فالجنس والفصل والمادة والصورة وماهيّة العرض كلّها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ في

(١) نهاية الحكم، الطاباطبائي: ص ٨١.

(٢) الحكم المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٥٨، الحاشية رقم (١).

الخارج، كذلك المنظر له وهم الماهيّة والوجود، فإنّ اتصاف أحدهما بالآخر لا يعني التمايز والغيريّة بينهما في الوجود والثبوت الخارجيّ، وليس اتصاف الماهيّة بالوجود من قبيل اتصاف الجواهر بالأعراض والأحوال المحمولة عليها، حيث الاثنينيّة والامتياز بين الموضوع والمحمول.

وما قد يظهر من كلام صدر المتألهين من القول بالعينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقق والثبوت الخارجيّ، ينسجم تماماً مع القراءة الأولى التي اخترناها لتفسير القول بأصل الوجود، حيث اخترنا أنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، وأنّهما مجعلان بجعلٍ واحدٍ، وأنّ الجاحد قد جعل الوجود جعلاً واحداً بهويّته الخاصة، غاية ما في الأمر أنّ الوجود بحسب نفس الأمر والواقع، يُعبّر عن تلك الهويّة الخاصة وتحكي نحو الوجود المعين، الذي يمتاز عن سائر الوجودات الأخرى^(١).

• ومنها قوله في مبحث (توضيح وتنبيه): «والآن نحن بصدده أنّ الوجود في كلّ شيء أمرٌ حقيقيٌ»^(٢).

هذا يؤكّد ما ذكرناه مراراً من: أنّ صدر المتألهين في هذا المبحث بصدده إثبات أصل الوجود، وأنّ الوجود أمرٌ حقيقيٌ له مصدقٌ في متن الأعيان، وليس بصدده نفي تحقق الماهيّة في الأعيان، أو إثبات التغایر الحيثويّ بينها وبين الوجود في الواقع الخارجيّ، وأنّها أمرٌ عدميٌ تمثل حدّ الوجود ومتنه؛ وذلك لأنّ الاحتمالات المتصوّرة في العلاقة بين الوجود والماهيّة بعد الإيهان بأصل الوجود، ثلاثة^٣:

الاحتمال الأول: أن تتأصل الماهيّة في الأعيان تبعاً للوجود الأصيل

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ١٩٥ - ١٩٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٦٣.

بالذات، مع المغايرة بينهما، فيكون لـكُلّ منها أثره الخاصّ به في متن الأعيان. وهذا ضروريّ البطلان؛ لما نجده من الوحدة في ذواتنا.

الاحتمال الثاني: أن يكون الأصيل في الأعيان هو الوجود لا غير، ونسبة الوجود والوجوديّة إلى الماهيّة بالعرض والمجاز العقليّ، وبحسب هذا التصور تكون الماهيّة أمراً عدّمياً يمثل حدّ الوجود ومتنهما.

الاحتمال الثالث: أن تكون الماهيّة عين الوجود الأصيل في الأعيان، تمثّل نحو الوجود وخصوصيّته التي يمتاز بها عن غيره، وخصوصيّة الشيء عين الشيء ومساواة له في متن الأعيان، وإن كانت تابعةً له في نفس الأمر وبحسب التحليل الذهنيّ.

وعبارة صدر المتألهين حياديّة بالنسبة إلى الاحتمال الثاني والثالث، فهي لا تثبت إلّا تأكّل الوجود في الأعيان.

ولكنّ بعض المتأخرین حيث تصوّروا: أنّ إثبات أصلّة الوجود كافٍ لنفي الماهيّة وإثبات التغایر الحیوثیّ بينهما، قالوا باللازم بين أصلّة الوجود وبين كون الماهيّة حيّثيّة أخرى تمثّل حدّ الوجود العدّميّ، مع أنه لازمّ أعمّ. ومن هنا نحن نعتقد بضرورة عقد مسألة أخرى غير مسألة أصلّة الوجود، يبحث فيها حول طبيعة العلاقة بين الوجود والماهيّة بلحاظ الواقع العينيّ، فهل هناك عينيّة ومساواة بينها في الخارج، أم حيّثيّة أحدهما غير الأخرى؟

وقال في نفس البحث أيضاً: «فالغرض أنّ الوجود في الخارج ليس مجرّد الماهيّات من دون الوجودات العينيّة كما توهمه أكثر المتأخرین».

هذا الكلام يؤكّد ما ذكرناه مراراً، من أنّ صدر المتألهين ليس بصدق نفي تحقّق الماهيّات وجعليتها في الأعيان ولو بالتبع، بل هو بصدق: أنّ الماهيّات لا يمكن أن تكون متحقّقة في متن الأعيان بذواتها وفي أنفسها من دون الوجودات العينيّة، وإثبات أنّ المتحقق في الأعيان بذاته والأصيل بالذات هو

الوجود، وأمّا آنَّه متحقّقُ في الأعيان من دون الماهيّة، والماهيّة أمرٌ عدميٌّ غير متحقّقٍ في متن الأعيان ولو تبعًا، فليس صدر المتألهين بصدق إثباته، بل قد يفهم من عبارته أنَّ الماهيّات موجودةٌ في متن الأعيان بالوجود لا من دون الوجود، وهو ما اخترناه وحققناه في مباحث أصلية الوجود.

والحاصل: أنَّ الماهيّة في ذاتها ومن دون الوجود أمرٌ اعتباريٌّ ومفهومٌ انتزاعيٌّ معهومٌ في الخارج عند الجميع، ولكن هذا لا ينفي تحقّقها في الأعيان تبعًا للوجود الحقيقىِّ، لأنَّها تمثّل نحو الوجود الخاصّ وخصوصيّته التي يمتاز بها عن غيره، وعبارة صدر المتألهين تنفي الشّق الأوّل دون الثاني، أي تنفي تحقّق الماهيّات من دون الوجود، ولا تنفي تحقّقها بالوجود على نحوٍ يكون أحدهما عين الآخر، لأنَّ خصوصيّة الوجود عين ذات الوجود. ونحن قد فضّلنا الحديث حول هذه النقطة في بحوثنا السابقة، فلا حظ.

بيانات أخرى في الانسجام

ويمكن أيضًا بيان انسجام التفسير الأوّل مع كلمات صدر المتألهين من خلال البيانات التالية:

١. تقدّم الوجود على الماهيّة كونه موجوداً بالذات وهي بالعرض

لقد تبيّن لنا - فيما سبق من أبحاثٍ - أنَّه بناءً على التفسير الثاني، تكون نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة نسبةً بالعنابة والمجاز العقليٌّ، ويكون الوجود وصفاً حقيقياً لذات الوجود الأصيل في الخارج، ووصف الماهيّة به من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، وذلك لعلاقة الارتباط والاتحاد بين الوجود والماهيّة، فإنَّ الماهيّة متنهى الوجود وحده العدميٌّ، وحيث إنَّ الحدّ متّحد مع محدوده، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، وهذا هو مصحّح حمل الوجود على الماهيّة، كما في قولنا: (جرى الميزاب) فالماهيّة أمرٌ عدميٌّ ليس له

أي تحققٌ وما بإزاءِ في الخارج، وينسب الوجود إليه بنحو المجاز العقلي. بعبارة أخرى: إنَّ الوجود واسطةٌ في العروض لحمل الوجود على الماهيَّة الموجودة، أي: إنَّ الموجوديَّة وصفٌ حقيقيٌّ للوجود دون الماهيَّة. وقد حاول المتأخرون من الحكماء إطلاق مصطلح التقدُّم والتأخُّر بالحقيقة على هذا النحو من العلاقة بين الوجود والماهيَّة، ونسبوا ذلك إلى صدر المتألهين اعتماداً على بعض كلماته في هذا المجال.

قال الحكيم السبزواري: «وهذا المسنِي بالسبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهين قُلْتَسِنَ، وهو غير جميع الأقسام، إذ في الكل كُلُّ من المتقدُّم والمتأخُّر متصفٌ بالملك بالحقيقة، ولا صحة لسلب الاتّصاف من المتأخر، وفيه قد اعتبر أن يكون اتصاف المتأخر بالملك مجازاً، من باب الوصف بحال المتعلق، ويكون السلب صحيحاً، كسبق الوجود على الماهيَّة على المذهب المنصور، فإنَّ التتحقق ثابتٌ للوجود بالحقيقة، وللهماهيَّة بالمجاز والعرض»^(١).

وقال الطباطبائي: «التقدُّم والتأخُّر بالحقيقة والمجاز... كتقدُّم الوجود على الماهيَّة الموجودة به، بناءً على أنَّ الوجود هو الأصل في الموجوديَّة والتحقُّق، والمهماهيَّة موجودة بالعرض. وهذا القسم زاده صدر المتألهين قُلْتَسِنَ»^(٢).

إذن يعتقد هؤلاء الأعلام أنَّ القسم الذي أضافه صدر المتألهين في التقدُّم والتأخُّر، وهو التقدُّم والتأخُّر بالحقيقة، هو بعينه مبحث الحقيقة والمجاز العقليٌّ ومبحث الواسطة في العروض، أي: إنَّ الوجود متقدُّم على الماهيَّة بالحقيقة، بمعنى: أنَّ الموجوديَّة وصفٌ للوجود بالذات، وهي وصفٌ للههاهيَّة بالعرض والمجاز، والوجود واسطةٌ في العروض والاتّصاف.

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ٨٦-٨٧.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٢٦.

ولعلّهم فهموا ذلك من بعض كلماته الظاهرة في المعنى المذكور، كما في قوله: «التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهيّة الموجودة به، فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجوديّة والتحقّق، والماهيّة موجودةٌ به بالعرض وبالقصد الثاني» إلى أن يقول: «إن قلت: لابدّ أن يكون ملّاك التقدّم والتأخر في كلّ قسم من أقسامها موجوداً في كلّ واحدٍ من المتقدّم والمتأخّر، فما الذي هو ملّاك التقدّم في ما ذكرته؟ قلت: مطلق الشّبوت والكون سواءً كان بالحقيقة أو بالمجاز»^(١)، فإنه يفهم من هذه الكلمات: أنّ الماهيّة موجودةٌ بالعرض والمجاز، والمراد منه المجاز العقليّ.

ولكنّ متابعة أبحاثه وكلماته في جمجمة كتبه الفلسفية، يعطي معنّى آخر للحقيقة والمجاز في هذا القسم من التقدّم والتأخر، وهو: أنّ الماهيّة تابعةٌ للوجود في وجودها، فهي موجودةٌ في الخارج حقيقةً، ولكنّ الجاعل يُوجّدها بإيجاده للوجود، وهي في نفس الأمر تابعةٌ للوجود في اتصافها بالوجود، وهذا المعنى مختلف تماماً عن البحث الأدبيّ والبلاغيّ في طبيعة الإسناد، أو ما يسمّى بالمجاز العقليّ والمجاز في الإسناد.

وهذا هو مراد صدر المتألهين من كون الماهيّة موجودةٌ بالوجود وبالعرض والقصد الثاني، أي إنّ الجاعل جعلها تتبع جعله للوجود خارجاً.

قال صدر المتألهين: «إنّ معنى قولنا: (وُجد فصار إنساناً) ليس أنه وجد شيءٌ معينٌ فصار إنساناً، حتى يتّأثّر التّردّيد بأنّ هذا الشيء، إما الإنسان أو غيره، بل هناك أمرٌ واحدٌ هو إنسانٌ موجودٌ، فتحقّقه وحصوله من حيث هو موجودٌ، أولى بالحصول من حيث هو ماهيّة الإنسان»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣ ص ٢٥٧.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣١٦.

وقال أيضاً: «إنَّ الوجود وإنْ كان وجوداً ماهيَّةً معينَةً هيُ الإنسان، لكن كونه وجوداً هو الأصل في الجعل والتحقق، وهو مصداق لمفهوم الماهيَّة، والماهيَّة غير مجعلَةٍ إلَّا بالعرض، وتقديم الوجود على الماهيَّة ضربٌ آخر من التقدِّم سوى الخمسة المشهورة، حرَّيْ بأن يسمَّى التقدِّم بالحقيقة، لأنَّ الوجود هو الحقيقة الأصيلة، والماهيَّة كالحكاية والظلّ له»^(١).

وكذلك قال: «وأمَّا تقدِّم الوجود على الماهيَّة فليس مرجعه إلَّا إلى كون الوجود موجوداً بالذات، والماهيَّة بالعرض، كحال الشخص وظله أو عكسه في المرأة»^(٢).

هذه الكلمات وغيرها واصحةٌ في أنَّ مراد صدر المتألهين من التقدِّم والتأنّر بالحقيقة، هو المجعلَة بالذات والمجعلَة بالقصد الثاني من قبل الجاعل، بمعنى: أنَّ هناك أمراً واحداً في الخارج هو ماهيَّة وجود، ولكن الماهيَّة في نفس الأمر منجعَة بجعل الوجود، فالوجود أسبق وأولى وأحق بالوجوديَّة منها، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ التعبير بالظلّ والعكس والحكاية لا يصلح إلَّا مع كون الماهيَّة ذات حقيقةٍ عينَة، ينعكس ظلُّها في الذهن، ويكون حاكِماً عن تلك الحقيقة، وأمَّا الأعدام والفقدانات، فيها هي كذلك، لا ظلٌّ لها، ولا تنعكس في ذهنِ من الأذهان»^(٣).

٢. الماهيَّات من الأعراض الأوَّلية الذاتيَّة لحقيقة الوجود

لقد أثبتنا في محله: أنَّ موضوع كل علمٍ حقيقِيٍّ: ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتيَّة. وذكرنا: أنَّ العوارض الذاتيَّة لموضوع الفلسفة هي: المحمولات

(١) تعليقة صدر المتألهين على إهليات الشفاء: ج ١ ص ٥٩٣.

(٢) الشواهد الربوبية: ص ٨١.

(٣) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٨٨ - ١٩١.

المتنزعة من ذات الموضوع، بأن يكون الموضوع - وهو الموجود من حيث هو موجود - كافياً لانتزاع المحمول وعرضه عليه، من دون الحاجة إلى الواسطة في العروض، فالذاتية في المقام هي ذاتي باب البرهان، الذي يستحيل فيه انفكاك العارض عن موضوعه؛ ولذا أثبتنا أنَّ العرض الذاتي مرتبط بالعلوم ذات الموضوعات الحقيقة، وهي التي تكون العلاقة بينها وبين محمولاتها علاقة تكوينية خارجية، وليس علاقة اعتبارية.

وفي هذا الضوء يتضح: أنَّ الماهيات بناءً على التفسير الأول تكون من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، ويكون البحث عن الماهيات في الفلسفة بحثاً عن أحکام الموجود بما هو موجود في الواقع الخارجي^(١)، من قبيل البحث في سائر المفاهيم الفلسفية، كالوحدة والكثرة والعلم والقدرة ونحوها من المفهومات العامة والعارض الذاتية للموجود من حيث هو موجود.

وهذا ما صرَّح به صدر المتألهين في قوله: «وسيتضح من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية: أنَّ الماهيات من الأعراض الأولى الذاتية لحقيقة الوجود، كما أنَّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود»^(٢).

وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيلية المطروحة حول حقيقة الماهية وأحكامها، والتي استعرضها الفلاسفة والحكماء بإسهابٍ في الأبواب الفلسفية قديماً وحديثاً، فإنه لا معنى لاعتبار تلك الأبحاث - التي تشغل حيزاً كبيراً في الفلسفة - أبحاثاً استطرادية خارجةً عن حيطة المسائل الفلسفية^(٢).

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

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٢٠-٢٢١ .

٣. الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له

تعرّض صدر المتألهين تحت عنوان (في أن تخصّص الوجود بماذا)^(١) إلى مسألة تخصّص الوجودات وتميّز بعضها عن البعض الآخر، وأن تخصّصها وتميّزها يتمّ بأحد الأنحاء التالية:

١. التميّز بنفس حقيقة الوجود.

٢. التميّز بمرتبة من مراتب الوجود.

٣. التميّز بموضوع الوجود وهو الماهيّة.

وبعد أن تعرّض صدر المتألهين لبيان هذه الأقسام الثلاثة لشخص الوجود وتميّزه - علماً أننا قد ذكرنا ما تعرّض صدر المتألهين لبيانه في سياق بحثنا في الفرق السابع عشر من الفصل السابق - أيد ذلك بكلام للشيخ الرئيس، ثم انتقل إلى مناقشة ما ذكره بهمنيار في التحصيل فيها يرتبط بالنحو الثالث من أنحاء التخصّص والتميّز، وهو تخصّص الوجود بموضوعاته وهي الماهيّات، حيث يذكر: أن تخصّص الوجود في هذا القسم إنما يكون باضافته إلى موضوعه وهو الماهيّة، ونحن نذكر أولاً كلام بهمنيار، ثم ننتقل إلى توضيح كلامه وإشكال صدر المتألهين عليه.

قال بهمنيار في التحصيل: «وتحصيص كل موجود هو بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه وإلى سبيه، لا أن تكون الإضافة لحقة من خارج، فإن الوجود المعلول عرضٌ، وكل عرضٍ فإنه متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود، فإن وجود الإنسان - مثلاً - متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيدٍ متقوّم بإضافته إلى زيد. لا كما يكون الشيء في مكانٍ ثم يعرض له الإضافة من خارج بأنه محويٌّ، أعني: أن الإضافة لا تقوّمه، بل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٤.

إضافة وجود كل شيءٍ تقوّمه»^(١).

وصدر المتألهين أورد هذه العبارة في الأسفار بشيءٍ من التلخيص والتصريح، بالنحو التالي: «تخصيص الوجود في المكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه، لأن الإضافة لحقته من خارج، فإن الوجود ذات الموضوع عرض، وكل عرضٍ فإنه متقوّم بوجوده في الموضوع، فوجود كل ماهية متقوّم بإضافته إلى تلك الماهية، لا كما يكون الشيء في المكان، فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان»^(٢).

ولكي يتضح كلام بهمنيار ومناقشة صدر المتألهين له، ينبغي بيان أنواع الإضافة، فنقول: إن إضافة شيءٍ إلى شيءٍ على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الإضافة القائمة بين وجودين مستقلّ أحدهما عن الآخر، بأن يكون لكل من المضاف والمضاف إليه وجودٌ مستقلٌ قبل الإضافة، ثم تحصل الإضافة بينهما في رتبة لاحقة، كما في قولنا: (زيدُ في الدار) فإن لزيد وجوده المستقلُ، وللدار وجودها المستقلُ، ثم أضيف زيدُ إلى الدار، وكونه وجوده في نفسه غير كونه وجوده في الدار.

القسم الثاني: الإضافة التي يكون المضاف فيها موجوداً بنفس تلك الإضافة، بمعنى: أن الشيء المضاف يوجد بنحو مضادٍ إلى الغير، وغير مستقلٌ في وجود المضاف إليه، فالإضافة مأخوذة في هوية وجود ذلك الشيء المضاف، فلا يوجد إلا مضافاً إلى الغير، بخلاف ذلك الغير المضاف إليه، فإنه مستقلٌ في وجوده عن المضاف، ومثال هذا القسم الأعراض المضافة إلى الجواهر، فإن نحو وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، ولا

(١) التحصيل، بهمنيار: ص ٢٨٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٦.

يُعقل أن توجد الأعراض في نفسها مستقلةً وغير مضافٍ إلى موضوعاتها وهي الجوادر.

القسم الثالث: الإضافة التي يكون المضاف فيها عين تحقق المضاف إليه، بأن يكون وجود المضاف إليه - الذي هو الغير - إنما يتحقق من خلال المضاف، ولو لا المضاف لما تحقق المضاف إليه، فالمضاف يوجد بنحوٍ خاصٍ هو المضاف إليه.

توضيح ذلك: لو فرضنا أنَّ المضاف إليه (ب) والمضاف (أ) فتارةً الموجد يُوجد (ب) ويُوجد (أ) ثم يُضيف الثاني إلى الأول، وهذا هو القسم الأول من أقسام الإضافة؛ وأخرى يوجد (أ) مضافًا إلى (ب) وهذا هو القسم الثاني؛ وثالثة يوجد (أ) هو بنحوٍ أي يوجد (ب) أي يوجد (أ) بنحوٍ وكيفيةٍ وخصوصيةٍ هي (ب) وهذا هو القسم الثالث، والمضاف فيه كون الموضوع لا كون شيء له.

إذا اتضحت هذه الأقسام الثلاثة للإضافة، نقول:

إنَّ صدر المتألهين فَهُمْ من كلام بهمنيار في التحصيل: أنَّه يريد الإضافة من القسم الثاني، أي إنَّ تخصُّص الوجود بإضافته إلى موضوعه وهو الماهيَّة، والمراد من الإضافة هو كون المضاف - وهو الوجود - في موضوعه الذي هو الماهيَّة، وذلك من قبيل الإضافة في الأعراض، فكما أنَّ الأعراض توجد مضافةً إلى موضوعاتها وهي الجوادر، والإضافة مأخوذهُ في وجودها وهويتها، ولا يُعقل أن توجد في نفسها مستقلةً وغير مضافة، فنحو وجودها في نفسها عين وجودها في غيرها، كذلك الوجودات المضافة إلى الماهيَّات، فإنَّها توجد مضافةً إلى موضوعاتها وهي الماهيَّات، فهي كونٌ وتحقُّقٌ في الموضوع، وبهذا النحو من الإضافة والكون في الموضوع يتخصَّص الوجود.

وهذا هو الذي يُنكره صدر المتألهين على بهمنيار، وأنَّ إضافة الوجود إلى الماهيَّات ليست من قبيل القسم الثاني من الإضافة، وإنَّها هي من قبيل القسم

الثالث، أي إنّ الوجود كون الموضوع، لا كونُ في الموضوع.
بيان ذلك: أنّ الوجود - بناءً على ما أوضحتناه في القسم الثالث من الإضافة - يتخصّص بما يُضاف إليه من الموضوعات، وهي الماهيّات، وإضافته إلى الماهيّات بمعنى: أنّ الوجود يوجد بنحو خاصٌ هو الماهيّة، فالوجود المضاف كونُ وتحقّقٌ خاصٌ هو الماهيّة المضاف إليها، وليس هو كوناً وتحقّقاً في الماهيّة. فبحسب الواقع الخارجيٍّ ليس لدينا إلّا كونُ وتحقّقٌ واحدٌ خاصٌ، وبحسب التركيب والتحليل الذهنيٍّ يُضاف الوجود الذي هو الكون والتحقق، إلى الخصوصيّة وهي الماهيّة، فتكون الماهيّة موضوعاً، والوجود محمولاً ومضافاً إليها، ويبقى الوجود كون الموضوع، لا كونه في الموضوع، ويكون تخصّصه بذات الموضوع، لا بإضافته إليه وكونه فيه؛ فإنّه بناءً على القسم الثاني الذي اختاره بهمنيار، يكون تخصّص الوجود وتميّزه بإضافته إلى الماهيّات وكونه فيها، وبناءً على القسم الثالث يكون تخصّص الوجود وتميّزه بذات الماهيّات التي هو كونها لا كونه فيها.

ثم يُمثل صدر المتألهين محلّ البحث بالنور القائم بالجسم، وأنّه ظهور الجسم، لا ظهور شيءٍ للجسم، كذلك الوجود المحمول على الماهيّات، فإنّه وجود الماهيّات وكونها وتحقّقها، وليس هو كون وجود شيءٍ لها أو فيها، ففرق إذن بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع.

بعد ذلك يذكر صدر المتألهين بأنّ هذا القسم الثالث من الإضافة، وهو كون الموضوع، نصّ عليه الشيخ في التعليقات، حيث يقول: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفًا لها - لاحتتها إلى الوجود حتّى تكون موجودةً، واستغناء الوجود عن الوجود حتّى يكون موجودًا - لم يصحّ أن يُقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجودًا، كما يكون للبياض وجودًا، بل

بمعنى: أنَّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير^(١).

وهذه العبارة واضحةٌ وصريحةٌ في التمييز بين إضافة الأعراض لموضوعاتها

وهي الجوادر كالبياض للجسم، وبين إضافة الوجود إلى موضوعه وهو الماهيَّة، فإنَّ الأعراض وجودها في نفسها هو وجودها في موضوعاتها، وهذا هو القسم الثاني من الإضافة، أي من قبيل كون الشيء في الموضوع، وهو ما يُسمَّى أيضاً بـكائن الناقصة، وأمّا الوجود فإنَّ إضافته إلى موضوعه نفس وجود موضوعه، وهذا هو القسم الثالث من أقسام الإضافة، والذي يكون بنحو كأن التامة، أي من قبيل كون الموضوع وهي الماهيَّة، لا كون شيء فيها.

ثم يقول صدر المتألهين بعد ذلك: «وعلى هذا يجب أن يُحمل أيضاً - لا على ما فهمه قومٌ من الحمل على اعتباريَّة الوجود، وكونه أمراً انتزاعياً مصدريًّا - ما ذكره في موضع آخر من التعليقات، وهو قوله: فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، لأنَّ الأبيض لا

(١) تتبعنا كلمات الشيخ الرئيس في النسخ المتوفرة لدينا من كتابه (التعليقات) ولم نعثر على هذه العبارة، ولا ما يُشبهها أو ما هو بمعناها، كما تتبعنا أيضاً سائر كتبه الأخرى، فلم نعثر على العبارة المذكورة، وصدر المتألهين قد أورد هذه العبارة أيضاً في أكثر كتبه الفلسفية عن كتاب (التعليقات) ولعلها مذكورة في النسخة التي بيده، والله العالم. نعم، وجدنا في التعليقات قول الشيخ: «الأعراض والصور الماديه وجودها في ذاتها هو وجودها في موضوعاتها، فلا يصح عليها الانتقال عن موضوعاتها، بل يبطل عنها» (التعليقات، الشيخ الرئيس: ص ٧٣) وهي عبارة ناقصة لا تؤدي المعنى الذي يريد صدر المتألهين.

ثم إننا وجدنا أنَّ المير داماد قد أورد في كتابه الأفق المبين ذات العبارة التي ذكرها صدر المتألهين عن الشيخ، بعنوان «قول السلف» (الأفق المبين، المير داماد: ص ٦). فلا يبعد وجود هذه العبارة عن الشيخ في نسخٍ لم تحصل بأيدينا.

يكفي فيه البياض والجسم»^(١).

ومراده من ذلك: إنّا لابدّ أن نعطف هذا الكلام الأخير للشيخ، على المعنى الذي بيّنه في العبارة السابقة، وهو: أنّ الوجود لا يفتقر إلى وجود آخر كي يُحمل على موضوعه، بخلاف غيره من المحمولات العرضية، فإنّها تحمل بنحو كان الناقصة، وهي تفتقر إلى الحيثية التقييدية في حملها على موضوعاتها، فإنّ البياض لكي يُحمل على الجسم في قولنا: (الجسم أبيض) لا يكفي وجود البياض وجود الجسم في تصحيح ذلك الحمل، بل نحتاج إلى رابطٍ بين البياض والجسم، وذلك هو الوجود، فهناك وجود ثالث وهو وجود البياض في الجسم، غير وجود كلّ واحدٍ منها، هو الذي يصحّح الحمل في القضية المذكورة، فالبّيّض لا يكفي فيه البياض والجسم، بل لابدّ من ذلك الوجود الرابط، وهذا بخلاف حمل الوجود على موضوعه، فإنه مستغنٍ في ذلك عن الحيثية التقييدية، فلكي نحمل الوجود على الماهيّة في قولنا: (الإنسان موجود) لا نحتاج في ذلك إلى وجود آخر غير المحمول، يربط بينه وبين موضوعه، لأنّه هو كون الموضوع بنحو كان التامة، فالوجود كون الماهيّة ونفسها، لا كون شيءٍ فيها، وهذا هو القسم الثالث من أقسام الإضافة، فينبغي حمل كلام الشيخ على هذا.

فالشيخ لا يريد أن ينفي تحقق الوجود في الخارج ويقول باعتباريته، وإنّما هو يريد أن ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، ويثبت أنّ الوجود في الأعيان نفس كون وتحقيق موضوعه، وأنّ المتحقق في الخارج كون وجود خاصٌ هو نفس الماهيّة.

ولا ينبغي حمل كلامه على ما فهمه قومٌ من اعتبارية الوجود، وأنّ

(١) لم نعثر أيضاً على هذه العبارة للشيخ في كتاب التعليقات.

الموجوديّة والتحقّق في الخارج ل Maheriyah الجسم - مثلاً - لا لوجوده، حيث فهموا ذلك من قول الشيخ: «فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم» أي أنّ الموجوديّة الخارجيّة بالأصلّة Maheriyah لـ الجسم، وليس لوجوده، فالتحقّق هو الماهيّة لا غير، والوجود أمرٌ اعتباريٌّ انتزاعيٌّ.

وأشار صدر المتألهين بقوله هذا إلى ما صرّح به الميرداماد في كتابه (الصراط المستقيم) من أنّ مراد الشيخ في عبارته المزبورة، هو: أنّ الموجوديّة في الأعيان Maheriyah دون الوجود، حيث قال: «الوجود ليس إلّا نفس الموجوديّة التي يتزعّعها العقل من الماهيّات ونفس تحقّقها بالمصدريّ، ولا يثبت له فردٌ يقوم بال Maheriyah سوى الحصص المعنية بالإضافة أو بالوصف، كالوجود الذي لا سبب له، والوجود المطلق ليس له خصوصيّة إلّا الإضافة إلى ما يتزعّع هو منه، ولا يتحصّص إلّا بتلك، لا قبلها.

وهذا متكرّر في كلام الشيخ أبي علي وأترابه وتلامذته ومن في طبقتهم، ففي التعليقات: الوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض»^(١).

يتقدّم صدر المتألهين بعد ذلك لذكر بعض العبارات لبهمنيار في التحصيل، تؤيّد ما يؤكد عليه من أنّ إضافة الوجود إلى موضوعه من القسم الثالث من أقسام الإضافة، وأنّ الوجود هو نفس كون الموضوع، وأنّه متتحقّق في الأعيان قوله الأصلّة، ولا يحتاج في حمل الماهيّة عليه أو في حمله على موضوعه إلى وجود آخر به يكون موجوداً أو يكون بواسطته موجوداً في موضوعه بنحو الحيثيّة التقييدية.

من تلك العبارات ما ذكره بهمنيار في التحصيل بقوله: «فنحن إذا قلنا:

(١) مصنّفات الميرداماد، الميرداماد: الصراط المستقيم: ص ٣٥٨.

كذا موجودٌ، فلسنا نعني به الوجود العام، بل يجب أن يتخصص كلّ موجودٍ بوجودٍ خاصٍ، والوجود إمّا أن يتخصص بفصولٍ، ويكون الوجود (أي المطلق) على هذا الوجه جنساً، أو يكون الوجود العام من لوازمه معانٍ خاصةٍ بها يصير الشيء موجوداً^(١).

وقال في التحصيل أيضاً: «وكلّ موجود ذي ماهيّة فله ماهيّة فيها صفةٌ بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقيقتها أئّها وجبت»^(٢).

إذن يجعل صدر المتألهين هذه العبارات وغيرها خير شاهدٍ على ما تبناه، من أنَّ الوجود متحققٌ في الأعيان، وأنَّ الماهيّة التي هي خصوصيّة الوجود موجودةٌ به في الخارج.

والعبارات التي نقلها عن بهمنيار في التحصيل توّكّد أنَّه لا يريد في عبارته السابقة، أن يثبت للوجود المحمول على الماهيّة بالإضافة بال نحو الثاني، أي تتحقق الوجود في الأعيان على حد تحقق الأعراض في موضوعاتها، وإنما يريد من إضافة الوجود إلى موضوعه وهو الماهيّة، بالإضافة من القسم الثالث، والتي ذكرها صدر المتألهين.

ولعل سبب التشويش في كلامه، أنَّ صدر المتألهين أورد كلامه ناقصاً وبنحو الاختصار، ونحن فيها يلي نورد كلام بهمنيار في التحصيل بتمامه، ليُتبّع أنه لا يريد من تخصيص الوجود بإضافته إلى الموضوع والماهيّة، إلّا ما ذكره صدر المتألهين من بالإضافة، التي هي نفس كون الموضوع، لا كون الشيء فيه.

(١) التحصيل، بهمنيار: ص ٢٨٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٧، وفي المصدر اختلافٌ يسيّر في ذيل العبارة عما هو مذكور في المتن، حيث جاءت في المصدر بال نحو التالي: (وتلك الصفات حقيقتها أئّها وجب في تلك الماهيّة بها وبسائر أسابيبها).

قال بهمنيار في التحصيل: «وتحصيص كل موجود هو بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن يكون الإضافة لحقته من خارج، فإن وجود المعلول عرضٌ، وكل عرضٌ فإنه متقوّم بوجودٍ في موضوعه، وكذلك حال الوجود، فإن وجود الإنسان - مثلاً - متقوّم بإضافته إلى الإنسان، وجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكانٍ ثم يعرض له الإضافة من خارج بأنه محويٌّ، أعني: أن الإضافة لا تقوّمه، بل إضافة وجود كل شيءٍ تقوّمه».

وببيان ذلك: أنه لو كان معنى قائماً بذاته ثم تلحّقه الإضافة إلى موضوعاتٍ مختلفةٍ من خارج، وكانت الإضافة موجودةً للموجود المفروض قائماً بذاته بذلك الوجود بعينه، ولكن يجب أن يكون الوجود المفروض قائماً بذاته وجود إضافةٍ إلى موضوعه، هذا خلفٌ.

إذن إضافة كل وجود إلى موضوعه غير لاحقةٍ له، بل مقوّمة، وما يقوّمه العرض - أعني الإضافة - فهو إذن عرضٌ، وكذلك حال الإمكاني، لكن الوجود الذي لا سبب له معلوم أنه ليس بعرضٍ، وكلامنا في وجود المعلولات». إلى أن يقول:

«والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنما يُفيد حقيقته، وحقيقة موْجوديّته، فقد بان من جميع هذا أن وجود الشيء هو أنه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان»^(١).

هذه العبارة وغيرها في كتاب التحصيل، توّكّد أنّ بهمنيار يريد من الإضافة إلى الموضوع التي يتخصّص بها الوجود، الإضافة من القسم الثالث لا الثاني، أي إن الوجود هو كون الموضوع في الأعيان، لا كون شيءٍ في الموضوع، وهذا واضحٌ من جمل كلامه السابق، وخصوصاً ما جاء في ذيل

(١) التحصيل، بهمنيار: ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

عيارته المزبورة، حيث قال: «إنَّ وجود الشيء هو أنَّه في الأعيان، لا ما يكون به في الأعيان» فإنَّها صريحَةٌ في أنَّ وجود الشيء هو نفس كونه في الأعيان، لا أنَّ له كوناً وجوداً آخر، به يكون متحققاً في الأعيان، وهو ذات ما ذهب إليه الشيخ في كلامه السابق وتابعه عليه صدر المتألهين.

وهذا واضحٌ أيضاً من العبارات السابقة التي أوردها صدر المتألهين عن (التحصيل) وذلك لتأييد ما ذهب إليه من كون الوجود بنفسه في الأعيان، وهي عباراتٌ جاءت في ذيل ما أورده صدر المتألهين أوّلاً عن بهمنيار في (التحصيل) والذي حمله على الإضافة من القسم الثاني، وقال عنه بأنَّه ليس بسديدٍ، وكيف يعقل أن يكون كلامُ واحدٌ حكيمٌ كبهمنيار أوّله ليس بسديدٍ، وآخره سديدٌ؟!

خصوصاً وأنَّ كتاب التحصيل يُعبر عن خلاصة وحصيلة آراء الشيخ الرئيس، والشيخ كما تقدم من القائلين بالقسم الثالث من الإضافة.

فلا محالة يكون مراد بهمنيار من أنَّ تخصص الوجود بإضافته إلى موضوعه، هو القسم الثالث من الإضافة.

وهذا ما نبه عليه الشيخ حسن زادة آمليٌ في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «اعلم أنَّ كلام بهمنيار في المقام هو كلام أستاذه الشيخ الرئيس في التعليقات، وقد تمسَّك به المصنَّف في قوله الآتي: (ثم فرق آخر أيضاً...) على أنَّ ما تمسَّك به من كلام بهمنيار في التحصيل بعد نقل كلام الشيخ من التعليقات، حيث قال: وقال تلميذه في كتاب التحصيل: نحن إذا قلنا... الخ، فلم كانت عبارته في تأدية أمرٍ فاردٍ رأسها غير سديدٍ، وذيلها سديدٌ يتمسَّك به؟!»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صدر المتألهين، تصحِّح وتعليق حسن زادة

وقال أيضاً: «قول المصنف: (هو ليس بسديد) ليس بسديد... وبالجملة إن القول بعدم تسديد كلام ثم التمسك به تأييداً، مما يوجب العجب من مثله قلبي»^(١).

والحاصل: أن بهمنيار يريد أن يثبت أن الوجود متحقق في الأعيان بنفس ذاته بلا حيّثيّة تقيدية، وأن الماهيّة متحقّقة بالوجود بنحو الحيّثيّة التقيدية، وينفي في الوقت ذاته زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وإلا للزم التسلسل الحال، فالوجود كون الشيء في الأعيان، لا كون آخر به يصير الشيء في الأعيان.

حصيلة البيان الثالث

ما ذكره صدر المتألهين في القسم الثالث من التخصص، وهو تخصّص الوجود بموضوعه التي هي الماهيّات، خير شاهد على صحة ما ذهبنا إليه واحتزناه في مسألة أصل الوجود، وهو مبني العينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقق الخارجيّ، حيث نص على أن إضافة الوجود إلى الماهيّات من قبيل النحو الثالث من أنحاء الإضافة، وهو الذي يكون فيه المضاف عين تحقق المضاف إليه، أي إن المضاف يوجد بنحو خاص هو المضاف إليه، فالمضاف كون الموضوع المضاف إليه، لا كون شيء فيه، وهذا معناه في المقام أن الوجود يتتحقق بنحو خاص هو الماهيّة، فليس لدينا في الواقع العيني إلا كون وتحقّق واحد خاص، وبحسب التحليل الذهني وما يقوم به العقل من عكس الحمل يضاف الوجود وهو ذات التتحقق إلى الماهيّة التي هي الخصوصيّة، ولكن بحسب الواقع الخارجي الماهيّة والخصوصيّة عين الوجود والتحقق، وهذا هو

آملي: ج ١ ص ٧٩، حاشية رقم (١).

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٨٠، حاشية رقم (١).

مضمون قول صدر المتألهين: «فإنَّه (أي الوجود) ليس هو كون شيءٍ غير الموضوع، يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع، بل الوجود نفس كون الموضوع، لا كون شيءٍ آخر له» وهذا ما استفاده صدر المتألهين من كلام الشيخ المتقدّم، حيث قال: «بل بمعنى أنَّ وجوده (أي وجود الوجود) في موضوعه نفس وجود موضوعه».

وهذا الكلام واضحٌ في مبني العينية بين الوجود والماهية في الواقع الخارجي، وقد فهم ذلك أيضاً الشيخ جوادِي آمليٌ من كلامهم المتقدّم، حيث يقول في مقام شرح تلك الكلمات عن صدر المتألهين والشيخ: «الإضافة تتصرّر على ثلاثة أقسام: ... الثالث: أن يكون الشيء (المضاف) نفس تحقق وثبت الغير (المضاف إليه) وفي هذا القسم المضاف عين تحقق المضاف إليه، وعرض وإضافة أحدهما إلى الآخر من العروض والإضافة في الذهن، وناتج عن التحليل والتركيب العقليّ».

وإذا كانت إضافة الوجود إلى الماهيات... من النحو والقسم الثالث، يكون تكثُّر وامتياز الوجود بنفس امتياز الماهيات وتكرّرها.... ويعتقد صدر المتألهين أنَّ إضافة الوجود إلى الماهيات وتكرّرها وامتيازه من جهتها، من قبيل القسم الثالث من أقسام الإضافة»^(١).

وهذا الكلام كله شاهدٌ على ما اخترناه في تفسير أصل الوجود، وأنَّ الماهية في الخارج عين الوجود ومتتحققُ وثبتتُ في الأعيان بثبوته وتحقّقه، وليس الماهية من الأمور العدمية التي تمثل حدَّ الوجود ومتهاه. ولكنَّ كلمات صدر المتألهين مضطربةٌ في هذا المجال، بعضها ظاهرٌ في

(١) الرحيق المختوم، جوادِي آملي: ج ١ ص ٣٤٨ - ٣٤٩، ترجمة عن النسخة الفارسية، بتصرّف يسir.

العينية، كما هو الحال في المقام، وببعضها الآخر ظاهر في الاثنينية والاتحاد، كما في قوله في هذا الفصل: «وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متّحدين في العين»^(١)، ومن الواضح: أنَّ الاتحاد فرع الاثنينية، وهذا معناه أنَّ حيّة الماهية في الأعيان غير حيّة الوجود وهو ينسجم مع القراءة المشهورة لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث يفترض فيها أنَّ الماهية في الخارج أمرٌ عدميٌّ، وهي حيّة غير حيّة الوجود، وبينهما نحوٌ من الاتحاد، وهو اتحاد الحدّ العدمي مع محدوده.

ولعلَّ التمييز بين القراءة الأولى والقراءة الثانية لأصالة الوجود، لم يكن واضحاً عند صدر المتألهين.

٤. الماهيات أثر الوجود ولازمه الذي يظهر لدى الأذهان

لقد استنتج صدر المتألهين مما أثبته من أحكام للوجود - والذي جاء تحت عنوان (في أنَّ الوجودات هوَياتٌ بسيطةٌ وأنَّ حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً)^(٢) - مجموعةً من النتائج المهمة وهي كالتالي^(٣):

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٠.

(٣) التي ذكرها بقوله: «فظهر: أنَّ الوجودات هوَياتٌ عينيةٌ ومتَّخصماتٌ بذواتها، من غير أنَّ توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية، بمعنى كونها مندرجَة تحت نوع أو جنس، أو بمعنى كونها متَّخصمة بأمرٍ زائدٍ على ذاتها، بل إنَّها هي متميزةٌ بذواتها لا بأمرٍ فضليٍ أو عرضيٍ؛ وإذا لا جنس لها فلا فصل لها فلا حدّ لها؛ وإذا لا حدّ لها فلا برهان عليها لمشاركةِها في الحدود - كما مرّت الإشارة إليه - فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تعرف بها إلا معرفةٌ ضعيفة.

النتيجة الأولى: تشخيص الوجود بهويته العينية

بعد أن لم يكن الوجود جنساً ولا نوعاً ولا كلياً من الكليات الأخرى ولا جزئياً من درجاً تحت واحدٍ من تلك الكليات ولا متشخصاً بأمرٍ زائدٍ على ذاته، فإنّ أول ما يترتب على ذلك هو: أنّ الوجود الخارجيٌ هويةٌ عينيةٌ متشخصةٌ بذاتها، وهذه هي النتيجة الأولى التي أشار إليها المصنف بقوله - في الفصل المذكور -: «فظهر أنّ الوجودات هوياتٌ عينيةٌ ومتشخصةٌ بذواتها».

النتيجة الثانية: الوجودات العينية لا حد منطقي لها

مما يترتب على أنّ الوجودات العينية لا جنس ولا فصل لها: أنّ تلك الوجودات العينية لا حد لها ولا تعريف منطقي لها، وذلك لأنّ الحد والتعرّيف المنطقي، إما أن يتكون من الجنس والفصل أو من الفصل خاصةً أو من الجنس والخاصة، وهو ما يسمى بالحد التام أو الناقص، وكلّ هذه الأمور منافيةٌ عن الوجودات العينية كما تقدم، فلا يعقل أن يكون لها حد وتعريف منطقي^(١).

النتيجة الثالثة: الوجودات العينية لا برهان عليها

بعد أن لم يكن للوجودات العينية حد وتعريف منطقي، فإنه يترتب على ذلك عدم إمكان إقامة البرهان عليها، لأنّ الحد والبرهان يشتراكان في حدودهما، بمعنى: أنّ الجزء الأخير في الحد الذي هو الفصل أو ما هو بمثيلته يقع دائماً حدّاً أو سط في البرهان، فالحد الأوسط في ما يقام من برهان دائمًا هو

(١) ذكرنا في بحوث سابقة أنّ الحد المنفي عن الوجودات العينية لا يختص بالحد التام المتكون من الجنس والفصل الذي يُقابل الحد الناقص والرسم، بل يشمل أيضاً التعريف ببعض الذاتيات أو بالعرضي العام والخاصة، وكلّها منافية عن الوجود كما أوضحتنا ذلك في هذا الفصل. انظر: الفلسفة: ج ١ ص ٢٨٧.

الجزء الأخير من تعريف الشيء الذي يُراد الاستدلال عليه، فما لا حدّ ولا تعريف له لا برهان عليه، وقد أوضحنا هذه القاعدة المنطقية والفلسفية في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب وفصلنا الكلام فيها، فلاحظ. وإذا أوضحنا في النتيجة السابقة: أنَّ الوجودات العينية لا حدًّ منطقيًّ لها، فيثبت: أنَّ الوجودات العينية لا برهان عليها.

النتيجة الرابعة: الوجودات العينية لا تُعلم إلَّا بالمشاهدة الحضورية

تعدّ هذه النتيجة من أهمّ وأخطر النتائج في مدرسة الحكمة المتعالية، وهي: أنَّ الوجودات العينية الخارجية لا يمكن التعرُّف عليها من خلال العلم الحصوليّ، والسبب في ذلك ما ذكرناه في النتائج السابقة، من أنَّ الوجودات العينية لا حدًّ منطقيًّ لها ولا برهان عليها، فإنَّه يتربّط على ذلك عدم إمكان العلم بتلك الوجودات علَى حصولياً، لأنَّ العلم الحصوليّ إما تصوّر أو تصديق، ومن الواضح أنَّ العلم الحصوليّ التصوري لا يحصل إلَّا عن طريق الحدود والتعاريف المنطقية، كما أنَّ العلم الحصوليّ التصدِيقي لا يتحقّق إلَّا بإقامة الحجّة والبرهان، وحيث إنَّ الوجودات العينية لا حدًّ لها ولا برهان عليها كما تقدّم، فلا يمكن أن تكون معلومةً بالعلم الحصوليّ تصوّراً أو تصديقاً، وينحصر طريق العلم بها بالمشاهدات الحضورية، أو بالاستدلال عليها من خلال آثارها ولوازمها.

ومراد صدر المتألهين من الآثار واللوازم - التي يستدلّ بها على الوجودات العينية - هي الماهيّات. فالماهيّات في نظر صدر المتألهين (بحسب هذه العبارة) آثارٌ للوجود العينيّ، تلازمه في نفس الأمر والواقع تلازم المعلول لعلّته، ويكون الاستدلال بها على الوجود استدلاً إنيّاً، وهي بهذا اللحاظ تكون وجهاً للوجود وظاهره لدى الأذهان وإن كانت مغایرةً لحقيقة العينية، وحيث

«إنَّ المعروض حقيقةً تلك الآثار واللوازم، فلا تعرف حقيقة الوجود بتلك الآثار واللوازم إلَّا معرفةً ضعيفة»^(١)، وهذه هي حدود كل برهانٍ إِنَّ يُستدلُّ فيه من المعلول إلى العلة.

وهذا الكلام يقترب في بعض وجوهه إلى ما حققناه في مباحث أصلية الوجود واعتبارية الماهية، حيث افترض فيه: أنَّ الماهيات لوازم وأثارٌ حقيقةٌ وواقعيةٌ تابعةٌ في ثبوتها النفس الأمري للوجود العيني، خلافاً لمن يعتقد بأنَّ الماهيات حدودٌ عدميةٌ، لا تقرر ولا ثبت لها في نفس الأمر ولو بتبع الوجود، وأنَّها «كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيئًا» (النور: ٣٩).

ثم إنَّ قول صدر المتألهين: «فلا تُعرف بها إلَّا معرفةً ضعيفة» يعني: أنَّ الوجودات العينية لا تُعرف بآثارها من الماهيات إلَّا معرفةً ضعيفةً، لأنَّه استدلالٌ إِنَّ يُنتقل فيه من ثبوت المعلول إلى إثبات علته، ومعلومٌ أنَّ البرهان الإِنَّي أضعف في دليليته من البرهان اللمي، وهذا يكشف عن أنَّ المصنف يقرُّ بدلilikية البرهان الإِنَّي، إلَّا أنها دليليةٌ ضعيفةٌ، وهو يخالف بذلك أيضاً من أنكر دليليكية البرهان الإِنَّي من رأسٍ^(٢).

إذن، يعتقد صدر المتألهين أنَّ الذهن البشري يمكنه التعرُّف على حقيقة الوجود العينية معرفةً حصوليةً ضعيفةً، وذلك من خلال الاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، وهي الماهيات في الوجودات الإِمكانية.

وهذا يلفتنا إلى أمرٍ مهمٍ يرتبط برأيه صدر المتألهين حول الماهية وطبيعة ارتباطها بالوجود الأصيل في الأعيان، فهو لا يرى أنَّ الماهيات أمرٌ عدميةٌ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، تصحيح وتعليق حسن زادة آملي: ج ١ ص ٨٨.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ١١٢-١١٥.

تمثل حدّ الوجود ومتهاه، بل هي أثر الوجود ولازمه الذي يظهر لدى الأذهان، ويكون حاكياً عن الوجود حكاية الأثر واللازم عن مؤثره وملزومه، لأنّ الأثر وكذا اللازم يُعدّ وجهاً من وجوه مؤثره وملزومه، ف فهي معرفة للشيء بوجهه لا بكنهه وذات حقيقته، ومن هنا كانت معرفة ضعيفة، لأنّه استدلال إِنْيٌ أو شبيه باللَّمْ، وذلك من قبيل ما يذكر في الاستدلال على واجب الوجود بآثاره ومعلولاته أو بلوازمه التي هي صفات ذاته.

وهذه خطوةٌ من صدر المتألهين بالاتجاه الصحيح، لأنّه لم ينكر المعرفة الحصولية من رأسٍ، لأنّنا نستطيع أن نقف على وجود الأشياء من خلال آثارها ولوازمها، وذلك للسنخية والمحاكاة بين الأثر وذي الأثر، وهي درجةٌ من درجات المعرفة، وإن كانت ضعيفةً، لكونها معرفةٌ إِنْيَةً.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ حسن زادة آمليٍ في تعليقته، حيث قال: «فالعلم بالوجودات - وإن شئت قلت بحقيقة الوجود - إنما أن يكون بالمشاهدة الحضورية، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، وحيث إن تلك الآثار واللوازم هي وجه الوجود لا حقيقته، على أنّ المعروف حقيقةً هو تلك الآثار واللوازم، فلا تُعرف حقيقة الوجود بتلك الآثار واللوازم إلا معرفةً ضعيفةً»^(١).

٥. كلامٌ لصدر المتألهين في تركب الوجود من المادة والصورة

من الأمور التي أوضحتها صدر المتألهين في الأسفار، والذي جاء تحت عنوان (في أنّ الوجودات هوياتٌ بسيطةٌ وأنّ حقيقة الوجود ليست معنىً جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً)^(٢): أنّ التركب من الجنس والفصل من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صحّحه وعلق عليه حسن زادة آملي: ج ١ ص ٨٨.

(٢) المصدر السابق.

أحكام الماهيّة لا الوجود، فالوجود بسيطٌ من هذه الناحية وغير مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ، وأوضح - أيضاً - في بحوثٍ لاحقةٍ أنَّ المادة والصورة هما الجنس والفصل مع اختلاف الاعتبار والحيثيّة، فإنَّ الجنس والفصل هما المادة والصورة مأخوذهان لا بشرطٍ من جهة الحمل، والمادة والصورة هما الجنس والفصل ولكن مأخوذهان بشرطٍ لا عن الحمل، وبهذا يتضح أيضاً: أنَّ الوجود ليس مركباً من المادة والصورة، وهذا ما يثبته صدر المتألهين أيضاً في الفصل اللاحق للفصل السادس، فالوجود بسيطٌ أيضاً من هذه الحيثيّة.

ولكنَّ صدر المتألهين خالف هذه الرؤية في موضع آخر من الأسفار، حيث صرَّح بأنَّ المادة والصورة من أجزاء الوجود الخارجيّ، وأنَّ الوجود الخارجيّ للأشياء هو المركب من المادة والصورة، حيث يقول: «إِنَّمَا قد فرَّقوا بين أجزاء الماهيّة وأجزاء الوجود، بأَنَّهَا إِذَا أَخْدَتْ لَا بُشْرَى شَيْءٍ يَكُونُ أَجْزَاءُ الْمَاهِيَّةِ، وَإِذَا أَخْدَتْ بُشْرَى لَا شَيْءٍ يَكُونُ أَجْزَاءُ الْوِجْدَنِ - كَمَا سِيَجِيَّءُ فِي مَبْحَثِ الْمَاهِيَّةِ - فَالْمَأْخوذُ بِالْوِجْهِ الْأَوَّلِ جَنْسٌ أَوْ فَصْلٌ، وَالْمَأْخوذُ بِالْوِجْهِ الثَّانِي مَادَّةٌ أَوْ صُورَةٌ. فَجَزْءُ الْجَسْمَانِ أَخْدَى عَلَى الْوِجْهِ الْأَوَّلِ فَجُوهُهُيَّتُهُمَا مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى جُوهَرِيَّةِ الْجَسْمِ وَلَا يَلْزَمُ التَّشْكِيكُ لِأَنَّهُمَا مَعَ الْجَسْمِ لَيْسُ مِنَ الْأَفْرَادِ الْمُتَبَايِنَةِ لِلْجُوهَرِ مِنْ هَذِهِ الْحِيثِيَّةِ، وَإِنَّ أَخْدَى عَلَى الْوِجْهِ الثَّانِي فَكُلُّ مِنْهُمَا وَإِنْ كَانَ مُبَايِنًا لِلْجَسْمِ، لِكُنَّهُمَا لَيْسَا مَقْوِمَيْنِ لِحَقِيقَةِ الْجَسْمِ بِهَذَا الْاعْتَبَارِ، بَلْ لِوِجْدَنِهِ، فَهُمَا مِنْ حِيثِ وِجْدَنِهِمَا مَقْوِمَانِ لِوِجْدَنِهِ، فَيَلْزَمُ الْاِخْتِلَافُ فِي الْوِجْدَنِ لَا فِي الْجُوهَرِيَّةِ»^(١).

إذن تقييد صدر المتألهين - بحسب هذه العبارة - أنَّ الوجود العينيَّ مركبٌ من مادَّةٍ وصورةٍ، وأنَّ المادة والصورة مقوِّمان لوجود الشيء في الأعيان،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٦.

وهذا يتنافى تماماً مع ما ذكره في الفصل السادس وما ذكره أيضاً في الفصل اللاحق له، ولا يتم هذا الكلام إلا على ما ذكرناه في مباحث أصالة الوجود من العينية الخارجية بين الوجود والماهية^(١).

٦. موجودية الوجود في الأعيان ليس بنحو زائد على الماهية

يبتني أحد الإشكالات التي ذكرها شيخ الإشراق - وهو الإشكال الأول بحسب ما أوردناه في الفصل السادس من الباب الثاني - على فرض أنَّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان، فهو صفةٌ للماهية زائداً عليها، وهي قابلةٌ له ومحضٌ به، ويحيب صدر المتألهين عن هذا الإشكال بجوابين، يُسلم في الأول منها ما بُني عليه الإشكال من: أنَّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان، فإنَّه صفةٌ للماهية وزائدٌ عليها، وينكر في الثاني أصل المبني المذكور، وأنَّ موجودية الوجود في الأعيان ليس بنحو زائد على الماهية. فالجواب الأول بنائيٌّ، والآخر مبنائيٌّ^(٢) ينكر المصنف فيه المبني الذي بني عليه شيخ الإشراق إشكاله، وهو: أنَّ الوجود لو كان متحققاً في الأعيان، فإنَّه صفةٌ للماهية وزائدٌ عليها، وهي قابلةٌ له ومتصفةٌ به، هذا المبني مرفوضٌ في نظر صدر المتألهين، ويرى: أنَّ الصحيح هو أنَّ الوجود في الخارج ليس صفةٌ للماهية، بل هما أمرٌ واحدٌ في الواقع الخارجي، بلا تقدُّم بينهما ولا تأخُّر ولا معية بكلِّ أنحائهها الثلاثة، و McGuire الماهية للوجود و اتصافها به تحليلٌ عقليٌّ في الذهن لا في الخارج، وإن كانت الماهية في الذهن أيضاً غير منفكَةٍ عن الوجود، لكنَّ العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدتها من غير ملاحظة شيءٍ من الوجودين الخارجي والذهني معها، ثم يصفها بالوجود.

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ١٣٧-١٣٨ .

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٨٧-١٨٨ .

إذن الماهيّة في الخارج متّحدة بالوجود أو هي عينه، فلا صفة ولا موصوف كي يقال عن الصفة قبل الموصوف أو بعده أو معه، والعقل إذا حلّلها إلى شيئين مختلفين حكم بتقدّم الوجود؛ لأنّه الأصيل، والماهيّة محمولة عليه في مرتبة هويّة ذاته، وإن كانت الماهيّة متقدّمة على الوجود في الذهن، لأنّها الأصل في الأحكام الذهنيّة، ولكن هذا كله على مستوى التحليل العقلي لا التحقّق الخارجي، فكأنّه وقع خلطٌ بين أحكام العقل وبين أحكام الواقع العيني.

ثم يستشهد صدر المتألهين بكلام الحكم نصير الدين الطوسي، يستفاد منه: أنّ الماهيّة في الأعيان عين الوجود، وهي إنّما تتصف بالوجود من حيث التحليل العقلي فحسب، وقد أوردنا هذا الكلام في الفصل السادس من الباب الثاني من كتابنا هذا، وسنورد له لاحقاً ونجعله شاهداً على التفسير الذي اخترناه لأصلية الوجود، وأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، ولا تعدد ولا تمايز بينهما، حتّى على مستوى الحقيقة، فالنسبة بينهما في الخارج ليست نسبة اتحاد، بل عينيّة وتطابق تام، وهذا أيضاً المستفاد من بعض كلمات صدر المتألهين في المقام، حيث قال - في فصل إشكالات وتفصيات - : «بل هما في الواقع أمرٌ واحد»^(١). أي: إنّ الوجود عين الماهيّة في متن الأعيان، وهذا إنّما ينسجم مع القراءة التي اخترناها لتفسير أصلية الوجود، ولا ينسجم مع القراءة المشهورة التي تفترض أنّ الماهيّة حدّ الوجود ومتهاه، لأنّ الحدّ غير المحدود^(٢).

٧. اتصاف الماهيّة بالوجود

إنّ مسألة اتصاف الماهيّة بالوجود، من المسائل الفلسفية المهمّة والدقيقة والمؤثرة في فهم وتحليل كثيرٍ من البحوث الفلسفية، وصدر المتألهين قد تعرض

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) المصدر السابق: ج ٣ ص ٢٧٥.

لجملة من أسس وفروع هذه المسألة، ونحن أيضاً قد تعرّضنا لبعض الأمور المرتبطة بذلك في ثنايا مباحثنا المتعددة في هذا الكتاب، ولصدر المتألهين رسالة قيمة في هذا المجال، قد خصّصها لبحث هذه المسألة تحت عنوان: (رسالة في اتصاف الماهيّة بالوجود) قال في مطلعها: «اعلم هداك الله أنه قد اضطربت الأهواء وانختلفت الآراء في باب اتصاف الماهيّة بالوجود وعرضه لها، بناءً على القاعدة المشهورة القائلة: إن ثبوت شيءٍ لشيءٍ أو اتصافه به أو عروضه له متفرّغٌ على وجود المثبت له والموصوف والمعروض، وليس للماهيّة قبل الوجود وجود آخر»^(١).

ثم انتقل بعد ذلك لبيان الأقوال والوجوه في هذه المسألة، وأجاب عن جميعها بالرد وعدم القبول.

وقد ذكر في هذا المجال ثلاثة وجوه أشرنا إليها في ثنايا البحوث السابقة، ونشير إليها هنا أيضاً بنحو الإيجاز، وهي كالتالي:

الوجه الأول: أن عروض الوجود للماهيّة من قبيل عوارض الماهيّة من حيث هي، كعروض الفصل الجنس، حيث يكون المعروض موجوداً بالعارض لا قبله، فإن حصة الجنس كالحيوان - مثلاً - تصير موجودةً بالفعل بسبب عروض فصلها المقسم لها وهو الناطق، ولا تكون موجودةً قبل ذلك. كذلك الوجود العارض الذي يكون معروضه نفس الماهيّة من حيث هي، فإن الماهيّة تصير موجودةً بنفس هذا الوجود العارض لا قبله، وتصير به بالذات حصةً من الوجود، لا بشيء آخر.

الوجه الثاني: أن مورد قاعدة الفرعية كان الناقصة لا كان التامة، واتّصاف الماهيّة بالوجود مفاد كان التامة لا الناقصة، فإن «اتّصاف الماهيّة

(١) مجموعة الرسائل التسع، رسالة في اتصاف الماهيّة بالوجود، صدر المتألهين: ص ١١٠ .

بالوجود اتصافٌ بثبوتها، لا بثبوت شيء لها، وثبت الوجود لها عبارةً عن ثبوت نفسها، لا ثبوت شيء غيرها لها، والمقدمة القائلة المشهورة هي: إن ثبوت شيءٍ متفرّعٌ على ثبوت ذلك الشيء، لا أن ثبوت شيءٍ في نفسه متفرّعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه. فمفاد قولنا: (زيد موجود) هو وجود زيد، لا وجود شيء آخر لزيد... فإن مصادقه ماهية الموضوع وجوده لا غير، والمحمول إذا كان نفس الوجود، فلا حاجة في ارتباطه بالموضوع إلى رابطة أخرى، لأن جهة الاتّحاد والربط هو الوجود ليس إلا، فإذا حمل غير الوجود على موضوع، فاحتّيج إلى وجود يقع به الربط بينهما، وأمّا إذا حمل الوجود، فلا حاجة إلى وجود آخر يصيّر إلى وجود آخر يصيّر رابطةً بينهما^(١).

الوجه الثالث: هو المعروف في كلماتهم بعكس الحمل، وقال صدر المتألهين في تقييمه وتوضيحه: «وهو أنفس من الأولين وأحكام وأولى، وهو أن الوجود في كل شيء موجود بذاته متحصلٌ بنفسه، سواء كان واجباً بالذات، لكونه تامٌ الحقيقة غير متناهي الشدة والكمال، أو غيره، لكونه ناقصاً معلولاً مفتقرًا إليه في ذاته، مجعلًا بنفسه، مفاضًا بذاته من الوجود الحق، متعلقاً به، ونسبته إليه نسبة الضوء إلى المضيء، ونسبة إلى الماهيات نسبة الضوء إلى المستضيء، فكما أن الضوء بذاته مضيء وغيره به يصيّر مضيئاً، كذلك الوجود في كل مرتبةٍ وكل ماهيةٍ موجود بذاته، وتصيير الماهية به موجودة». فقولنا: (الإنسان موجود) معناه: أن وجوداً من الوجودات مصدقٌ لمفهوم الإنسانية في الخارج، ومطابقٌ لصدقه، فالحقيقة مفهوم الإنسان ثابتٌ لهذا الوجود، وثبوته له متفرّعٌ عليه بوجهٍ، لأن الوجود هو الأصل في الخارج، والماهية تابعةٌ له اتّبع الظل للشخص، هذا إذا كان المنظور إليه هو حقيقة نحو الوجود

(١) المصدر السابق: ص ١١٥.

• (١) «الخاص»

وعبارات صدر المتألهين في هذا الوجه الأخير منسجمة تماماً مع القراءة التي اخترناها لتفسير أصالة الوجود، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الخاصّ، وأنّها متحقّقة في متن الأعيان، ولكن بطبع الوجود، أي: إن لم يتحقق أصل الوجود لا معنى لتحقق نحو الوجود وكيفيّته الخاصّة به التي هي عين ذاته في متن الأعيان، وتابعة له في التحقق بلحاظ نفس الأمر، فالماهيّة تصير بالوجود موجودة في الأعيان حقيقةً، والوجود الخارجي مصداقٌ لمفهوم الإنسانية التي هي الماهيّة، وهذا الكلام إنما ينسجم مع ما قررناه من فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّه لا يوجد أي اختلاف في الحيثيّة فيما بينهما بلحاظ الواقع العينيّ، ولا ينسجم كلامه هذا مع القراءة الأخرى في تفسير نظرية أصالة الوجود، التي تؤمن باختلاف الحيثيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّ الماهيّة حدّ الوجود العدميّ ومتهاه، وأنّها موجودة في الخارج بالعرض والمجاز العقليّ ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فإنّ هذه القراءة بعيدة كلّ البعد عن كلام صدر المتألهين.

ونحن لا نريد أن ندعّي: أن صدر المتألهين كان ملتفتاً إلى القراءة التي اخترناها، ولكن على أقل التقادير لم تكن القراءة المشهورة بين المتأخررين واضحةً أو مقررةً في كلامه^(٢).

٨. الوجود لا يقوم بالماهية في الأعيان

لقد ذكرنا في الفصل السادس من الباب الثاني أن الإشكال الثاني على أصلية الوجود كان مفاده: أن الوجود لو كان موجوداً ومتتحققاً في الأعيان

(١) المصدر السابق: ص ١١٦-١١٧.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٩٨-٣٠٠.

لكان قائمًا بالماهية، لكنَّ التالي باطلٌ، فالمقدم مثله.

وقد ذكرنا أيضًا أنه قد أجيبي عن هذا الإشكال بجوابين، وأنَّ ظاهر كلمات صدر المتألهين يتضح منها عدم قبوله الجواب الأول في نهاية المطاف، بسبب ما أحاط بهذا الجواب من إشكالاتٍ وملاحظاتٍ، وقد عبر عن ذلك بقوله: «وقد علمت أنا في متسع عن هذا الكلام» وأنَّه اعتمد ثاني الأوجه، وهو الجواب الذي ينسجم مع مبانيه في أصل الوجود.

ولقد تبيَّن لنا فيما تقدَّم في محله: أنَّ صدر المتألهين قد بنى الجواب الثاني على إنكار أصل الملازمة بين المقدم وال التالي، أي إنكار الملازمة بين تحقق الوجود في الأعيان وبين قيامه بالماهية، فلا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهية أو عروضه لها، لأنَّ الوجود والماهية في الأعيان شيءٌ واحدٌ وأحدهما عين الآخر بهذا اللحاظ، بلا أيٍ امتياز بينهما، فالوجود قائمٌ بنفسه في الأعيان، والماهية عين ذاته وهو يته، فلا توجد هناك أيٍ مغایرة بينهما، كي يكون الوجود صفةً والماهية موصوفةً به وهو قائمٌ بها؛ إذ العروض والصفاتية والموصوفية، تتوقف على ثبوت نحوٍ من أنحاء المغایرة بين الصفة والموصوف، وهو مفقودٌ بين الوجود في الخارج، والماهية بوجودها الذهنيٌّ عين الوجود الذهنيٌّ في الذهن، فلا كثرة ولا مغایرة بين الماهية وبين الوجود، لا بحسب الوجود الخارجيٌّ ولا بحسب الوجود الذهنيٌّ، بل أحدهما عين الآخر، فلا تجري فيها قاعدة الاتصال، ولا يكون الوجود قائمًا بالماهية ولا عارضاً لها في نفس الأمر الواقع، سواءً كان واقعاً خارجياً أم ذهنياً، لأنَّهما شيءٌ واحدٌ في نفس الأمر وفي جميع مراتب الوجود خارجاً وذهناً، وهذا الذي ذكره صدر المتألهين هنا هو المنسجم مع مبانيه في أصل الوجود، خصوصاً مع القراءة الأولى التي اخترناها في تفسير أصل الوجود، لأنَّ هذا الجواب يعتمد - كما هو واضح - على فكرة العينية بين الوجود والماهية وعدم المغایرة بينهما وأنَّهما

شيءٌ واحدٌ في نفس الأمر والواقع والمنسجم مع مبني المغايرة بينهما مغايرة الحد مع محدوده أو الظاهر مع مظهره، كما هو الرأي في التفسير الثاني والثالث لأصلّة الوجود.

نعم، للعقل في مراتبه الفائقة أن يلحظ الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي، ويجرّدها عن جميع مراتب وجودها في الخارج وفي الذهن، فلا يلتفت إلى شيءٍ من أنحاء وجودها، ويفعل كون هذا النحو من التجريد أيضًا نحوً من أنحاء الوجود، كما أوضح صدر المتألهين ذلك في (المشاعر) حيث قال: «إنَّ للعقل أنْ يخلُّ الوجود إلى ماهيّة وجودِه، وفي هذا التحليل يُجرَّد كلَّاً منها عن صاحبه ويحكم بتقدُّم أحدِهما على الآخر، واتصافه به. أمّا بحسب الخارج، فالالأصل والوجود هو الوجود، لأنَّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهيّة متّحدةٌ به محمولةٌ عليه، لا كحمل العرضيّات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها به بحسب نفس هويّته وذاته، وأمّا بحسب الذهن فالمتقدُّم هي الماهيّة، لأنَّها مفهومٌ كليٌّ ذهنِيٌّ يحصل بكتنها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلَّا مفهومه العام الاعتباري^(١)، فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، والتقدُّم هنا تقدُّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود، فهذا التقدُّم خارجٌ عن الأقسام الخمسة المعروفة^(٢).

فإن قلت: تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضًا ضربٌ من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تنحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود، مع أنَّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟

(١) تقدُّم في البحوث السابقة: أنَّ هذا أحد الوجوه في جعل الماهيّة موضوعاً والوجود محمولاً في القضايا الذهنية، حتى بناءً على أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

(٢) الأقسام الخمسة هي: التقدُّم بالرتبة وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالذات والعليّة، لاحظ: الحكمة المتعلّية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣ ص ٢٥٥ وما بعدها.

قلنا: هذا التجريد وإن كان نحوً من مطلق الوجود، فللعقل أن يلاحظ عند التجريد هذا التجريد، وأنه نحوٌ من الوجود، فتتصف الماهية بالوجود المطلق الذي جرّدناها عنه، فهذه الملاحظة التي هي عبارةٌ عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات، حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية - التي هي نحوٌ من الوجود في الواقع من غير تعمّل - لها اعتباران؛ اعتبار كونها تجريداً وتعريةً، واعتبار كونها نحوً من الوجود، فالماهية بالاعتبار الأول موصوفةٌ بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطةٌ غير موصوفةٌ. فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر، وليس حيّثية أحد الاعتبارين غير حيّثية الاعتبار الآخر، ليعود الإشكال جذعاً، من أنَّ الاعتبار الذي به تتّصف الماهية بالوجود، لابدُ فيه أيضاً من مقارنته للوجود، فتنفسخ ضابطة الفرعية؛ وذلك لأنَّ هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحوٌ من الوجود، لا أنه شيء آخر غيره، فهو وجودٌ وتجريدٌ عن الوجود^(١) فيرى العقل الماهية مستقلةً بهذا اللحاظ عن الوجود، ويحكم بالغاية بينهما في الذهن مفهوماً، بمعنى: أنَّ المفهوم من أحد هما في الذهن غير المفهوم من الآخر، وأنَّ الماهية بالحمل الأولى وبها هي مفهومٌ من المفاهيم، غير مفهوم الوجود.

إذن في الوجود الخارجيٍّ والوجود الذهنيٍّ: الماهية بالحمل الشائع عين الوجود، لأنَّ الوجود الخارجيٍّ وكذا الوجود الذهنيٍّ كلُّ واحدٍ منها بالحمل الشائع مصدقٌ ومرتبٌ من مراتب الوجود العينيٍّ الأصيل، والماهية عين هذا الوجود بالحمل الشائع، سواءً كان خارجياً أم ذهنياً وكيفاً نفسانياً، وليس المغايرة بينهما إلّا بحسب التصور العقليٍّ والتحليل الذهنيٍّ، وذلك بتجريد أحد هما عن الآخر عقلاً.

(١) المشاعر، صدر المتألهين: ص ٣١ - ٣٢.

وهذا - كما يقول صدر المتألهين - نظر حكم العقل (بحسب التحليل الذهني) بالغاية بين الجنس وبين الفصل في البسائط الخارجية، من قبيل الأعراض، مع أنَّ الجنس والفصل في البسائط الخارجية أحدهما عين الآخر في الواقع العيني جعلاً وجوداً، بمعنى: أنَّ الجاعل لم يجعل في الأعراض مثلاً، إِلَّا شيئاً واحداً وهو ذات العرض البسيطة في الخارج، كما أنَّ المتحقق في الأعيان أيضاً بعد الجعل ليس إِلَّا ذلك الشيء الواحد البسيط، وهو ذات العرض البسيطة.

والحاصل: أنَّ الوجود في الواقع النفس الأمري عين الماهية، وهو متتحقق في الأعيان بنفسه، ولا يتحقق فيه بالماهية، لأنَّ أحدهما عين الآخر، وليس المعايرة بينهما إِلَّا عقلية تحليلية، فالملازمة المذكورة غير صحيحة^(١).

٩. الوجود عين الماهية الجوهرية أو العرضية في الأعيان

ذكرنا في الفصل السادس من الباب الثاني: أنَّ الإشكال الرابع على مسألة أصل الوجود كان مفاده: لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان عرضاً من مقوله كيف قائمًا بالجواهير، لكنَّ التالي باطلُ، فالملخص مثلاً. ولقد ذكرنا هناك أيضاً: أنَّ صدر المتألهين حاول أن يحيب عن هذا الإشكال بمجموعةٍ من الأجبوبة، وقد أوردها بطريقٍ متداخلٍ وغير فنية ولا منهاجية، ولكننا قمنا بفرزها وتوسيعها.

وقد كان الجواب الرابع والأخير - وهو الجواب الذي اختاره صدر المتألهين في محله - من هذه الأجبوبة كالتالي:

إنَّ الوجود عين الماهية الجوهرية أو الماهية العرضية في الأعيان، فوجود الجواهير جواهير بذاته، لا بجوهرية أخرى زائدةٍ على ذاته وجوده، وكذا وجود

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٣٢.

العرض عرضٌ بذاته، لا بعرضيّة أخرى زائدةٍ على وجوده، فلا اثنينيّة ولا عروض للوجود على الماهيّة الجوهرية أو العرضيّة في الأعيان، بل الوجود في الخارج عين الماهيّة، فالوجود الجوهرى في الأعيان جوهرٌ لأنّ الجوهرية عين ذاته، والوجود العرضي في الأعيان عرضٌ، لأنّ العرضيّة عين ذاته، وليس عروض الوجود على الماهيّة إلّا في الاعتبار الذهني بحسب التحليل العقليّ.

إذن صدر المتألهين يختار في نهاية المطاف فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الأعيان، وأمّا ما ذكره في غير هذا الجواب من أنّ الوجود في الأعيان لا جوهرٌ ولا عرضٌ، فهو مبنيٌ على فكرة المغايرة بين الوجود والماهيّة ذاتاً وحكيماً، ولكن على ما يختاره صدر المتألهين من فكرة العينيّة، يكون الوجود جوهرًا وعرضًا، والجوهرية والعرضيّة عين ذاته.

وهذا الذي ذكره هنا ينسجم تماماً مع القراءة التي اخترناها في أصلية الوجود، والتي كانت مبنيةً - كما تقدّم - على فكرة العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الذي هو عين الوجود في الواقع الخارجيّ. ولا ينسجم ما ذكره مع القراءة المشهورة بين المتأخررين لأصلية الوجود، والتي تعتمد على فكرة المغايرة بين الوجود والماهيّة في الأعيان، وأنّ الماهيّة في الخارج تمثّل حدّ الوجود ومتنهاء العدميّ.

نعم، حاول الشيخ جوادى أملى أن يقرأ عبارة صدر المتألهين - بتتكلفٍ - بنحوٍ ينسجم مع القراءة المشهورة لأصلية الوجود وكيفية علاقة الوجود مع الماهيّة، حيث فسرَ كلام صدر المتألهين بأنّ الوجود يتّصف بالجوهرية والعرضيّة بعرض الماهيّة، فإذاً حكم الجوهرية والعرضيّة من الماهيّة من باب المجاز العقليّ ومن سراية حكم أحد المُتّحدين إلى المُتّحد الآخر، حيث قال: «إنّ عرضيّة الوجود أمرٌ تبعيُّ، وبيان ذلك: أنّ الوجود ذاتاً وهويّة لا جوهرٌ ولا عرضٌ، ولكن حيث إنّ الوجود في الخارج متّحدٌ مع الجواهر

والأعراض، وحيث إن حكم أحد المُتّحدين يسري إلى المُتّحد الآخر، فيسري حكم العرضيّة والجوهريّة في الماهيّة إلى الوجود، بمعنى: أن وجود الجوهر جوهر بالتابع، وجود العرض عرض بالتابع^(١).

والذي دعاهم إلى تفسير كلام صدر المتألهين بالاتّصاف بالعرض، هو ما تبنّوه في تفسير أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث ذهبوا إلى كون الماهيّة أمراً عدمياً، وحيثيتها غير حيّة الوجود، فلا تسري أحكامها إلى الوجود الأصيل إلّا بالعرض والمجاز العقليّ، ومن باب تسريّة حكم أحد المُتّحدين إلى المُتّحد الآخر.

ولكنّنا سبق وأن بيّنا أنّ المحكم من كلمات صدر المتألهين صريح في البناء على القراءة التي اخترناها في تفسير نظرية أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وأنّ الماهيّة نحو الوجود لا حدّه ومتّهاه، ومن الواضح: أنّ نحو الشيء عين ذات الشيء، فيتّصف الوجود بأحكام الماهيّة كالجوهريّة والعرضيّة اتصافاً حقيقيّاً، وهو ما يتّبّع مع عباراته في الجواب عن الإشكال.

وعلى أقلّ التقادير - كما تقدّم أيضاً - لا يمكننا أن ننسب إلى صدر المتألهين

القراءة المشهورة لأصلّة الوجود بشكلٍ قاطع، فيكون بيان كلام صدر المتألهين وتفسيره باتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة من الجوهرية والعرضيّة اتصافاً بالعرض لا يخلو عن تكليفٍ واضحٍ مخالفٍ لصريح عبارته في المقام، التي يؤكّد فيها اختياره كون الوجود في العرض متّصفاً بالعرضيّة وفي الجوهر

(١) لابد وأن يكون مراده من قوله: (بالتابع) ليس ما هو بالتابع الاصطلاحيّ، وهو الاتّصاف بالشيء حقيقةً بتبع شيء آخر كما تقدّم، وإنما مراده ما (بالعرض) اصطلاحاً، أي الاتّصاف بالشيء مجازاً عقليّاً من قبيل (جري الميزاب) وإلّا لما كان جواباً عن الإشكال، بل تسلّيماً به كما هو واضح (الرّحّيق المختوم، الشيخ جوادی آملي: ج ١ ص ٤٣٧، ترجمة عن النسخة الفارسية).

متّصفاً بالجوهرية، وهو صريح في العينية، لا في الاتّصاف بأحكام الماهيّة بالعرض، وإنّا لكان هذا الجواب في حقيقته وجوهره عين الجواب السابق الذي ينكر فيه اتّصاف الوجود بأحكام الماهيّة من عرضيّة وجوهرية، ولما كان هناك أيّ معنى للتعبير بقوله، في فصل إشكالات وتفصيات^(١): «على أنّ المختار عندنا أنّ وجود الجوهر جوهر... الخ»، والشاهد على ذلك أيضاً قوله في نفس الفصل، في نهاية المطاف: «لما مرّ من أنّ الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر، بل في الاعتبار الذهنيّ بحسب تحليل العقل» فلا مغایرة في الحيثيّة بين الوجود والماهية، إنّا بهذا الاعتبار المذكور، وهو معنى العينية^(٢).

تنبيه

وأمّا ما يقال بخصوص بعض كلمات صدر المتألهين في أنّ فيها تأييداً للتفسير الثاني لأصل الوجود ففيه: أنّ أصحاب هذا التفسير حاولوا أن يستشهدوا ببعض كلمات صدر المتألهين، التي قد يستظهر منها أنّ حيّة الماهيّة غير حيّة الوجود في الخارج، وأنّ الماهيّة متّحدة خارجاً مع الوجود اتحاد المتحصل باللامتحصل، وأئمّا بلحاظ الوجود العينيّ من مراتب الظلّمات وأعدام الملّكات، ونشير في ما يلي إلى أهمّ تلك الكلمات:

- قال صدر المتألهين في الأسفار: «وأمّا تخصّصه (أي الوجود) بموضوعه - أعني الماهيّات المتّصفة به في اعتبار العقل - فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتّخالفة الذوات، وإن كان الوجود والماهية في كلّ ذي ماهيّة متّحدين في العين»^(٣).

(١) انظر الفصل السادس من الباب الثاني من كتابنا هذا.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٧١-٢٧٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٦.

• وقال في موضع آخر: «إن الماهية متّحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتّحاد»^(١).

• وقال أيضاً: «لأن كلّ مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لا حدّ له في العظمة والجلال والزينة والجمال، وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالماهيات الإمكانية»^(٢).

• وقال في رسالة (المشاعر): «فإن الفصل - مثلاً - إذا قيل إنه عارض للجنس ليس المراد أن للجنس تحصلاً وجودياً في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متّحداً معه وجوداً، فالعرض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا حال الماهية والوجود إذا قيل إن الوجود من عوارضها... فإذاً يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية وتتّحد معه وجوداً، مع مغائرتها إيه معنى ومفهوماً في ظرف التحليل»^(٣).

• وقال أيضاً في (الشواهد الربوبية): «فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات، والماهية موجودة بالوجود، أي بالعرض، فهما متّحدان هذا الاتّحاد»^(٤). من هنا قد يستظهر من هذه الكلمات وغيرها أن صدر المتألهين من القائلين باختلاف حيّة انتزاع الماهية الاعتبارية عن حيّة انتزاع الوجود في الواقع الخارجي، وأن الماهية متترعة من حد الوجود العدمي ومتهاه، وذلك لأنّ التعبير بـ(الاتّحاد) يعني التعدد والاثنينية، وحيث إنّ اتحاد الأمرين

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٦٤.

(٣) المشاعر: ص ١٦-١٧.

(٤) الشواهد الربوبية: ص ١٢.

المتحصّلين مُحالٌ، فلابدّ أن يكون اتحاد الوجود الأصيل بالماهية الاعتباريّة في الواقع الخارجيّ من قبيل اتحاد المتحصّل باللا متحصّل، وهذا يعني أن الماهيّة أمر عدمي لا يحاذيه شيء في الخارج، ومفهوم الماهيّة إنما ينزع من هذه الحيثيّة العدميّة، وأمّا الوجود فهو متزعّ من ذات الواقع العينيّ.

وقد استقرّ نظر الحكماء بعد صدر المتألهين على هذه الرؤية الخاصة حول منشأ انتزاع الماهيّة الاعتباريّة، حيث اعتقدوا بأنّ الماهيّة أمر عدمي في الخارج، تختلف حيثيّة انتزاع مفهومه عن حيثيّة انتزاع مفهوم الوجود.

ولكنّنا نعتقد - كما تقدّم - أنّ المحكم من كلمات صدر المتألهين صريح في التفسير الأوّل، وأمّا الكلمات آنفة الذّكر فليست صريحة ولا ظاهرة في التفسير الثاني، بل يمكن أن تنسجم أيضًا مع مضمون التفسير الأوّل؛ إذ قد يكون مراده من الاتّحاد الوحدة والعينيّة بين الوجود والماهيّة في الواقع العينيّ، كما قد يكون المراد من اعتبار الماهيّات ظلماتٍ وأعداماً هي الماهيّات في ذاتها بحسب عالم نفس الأمر لا الواقع الخارجيّ، فإنّها بهذا الاعتبار ما شمت رائحة التحقّق والوجود باتفاق الحكماء والفلسفه، ولكلّا الاحتمالين المذكورين شواهد كثيرة في كلمات صدر المتألهين.

إذن لا يمكن القول بأنّ صدر المتألهين يريد في كلماته السابقة التفسير الثاني في تحديد منشأ انتزاع الماهيّة. ولو فرض أنه من القائلين بالتفسير الثاني، فإنّ ذلك لا يؤثّر في مجرى البحث، وهو ضرورة تحديد التفسير الصحيح في ضوء ما أُقيم من الأدلة والبراهين على أصلية الوجود واعتباريّة الماهيّة^(١).

وأمّا ما يقال بخصوص بعض كلمات صدر المتألهين في أنّ فيها تأييداً للتفسير الثالث لأصلية الوجود ففيه: أنه ينبغي أن نبين أوّلاً أننا لسنا متأكّدين

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧١.

من وجود قائل بهذا التفسير في قبال التفسيرَين السابقين، ولكن بعض كلمات الأعلام ظاهرةٌ في ذلك، من قبيل التعبير عن الماهيّة بالظهور والظلّ والحكاية والانطباع في الأذهان.

قال السبزواريٌّ في شرح منظومته: «إنَّ الأصيل في التحقق هو الوجود، والماهيّة اعتباريّةٌ ومفهومٌ حاكٍ عنه»^(١).

وقال أيضًا في تعليقه على الأسفار: «الماهيات حكايات الوجودات التي هي مجعلةٌ أولاً وبالذات»^(٢).

وقال الطباطبائيٌّ: «ثمَّ لَمَّا كانت الماهيات ظهورات الوجود للأذهان»^(٣).

ولعلَّ حكماء المشاء عندما يُنكرون ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، فإنَّهم يريدون هذا المعنى من الماهيّة، أي أنَّ واجب الوجود لا ظهور له بالعلم الحصوليٌّ لدى الأذهان.

قال السيد الداماد في (القبسات): «إِنَّمَا يتصحّح الوجود الارتساميٌ في الذهن لما لا يكون الوجود عين ماهيّته، فأمّا ما ماهيّته عين الوجود، فإِنَّه يمتنع أن يكون ماهيّته (أي إِنْتِه) حصولُ في ذهنِ ما من الأذهان، فإذاً قد استبان: أنَّ الشيء إذا كانت له ماهيّةٌ وراء الوجود، صَحَّ أن توجد ماهيّته وجودًا ارتساميًّا بالانطباع في ذهنِ ما من الأذهان، فتكون ماهيّته من حيث هذا الوجود الانطباعيٌّ منسلخةٌ عن التقرّر الأصيل والوجود المتأصل في متن الخارج وحاق الأعيان، فأمّا إذا كان الشيء ماهيّته هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج وحاق الأعيان أي ماهيّته (إِنْتِه) ف تكون نسبة الوجود الأصيل

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٠ .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ص ٢٤٨ ، حاشية رقم (١).

(٣) نهاية الحكمة: ص ١٥ .

العيني إلى ذاته نسبة الإنسانية إلى ذات الإنسان»^(١).

ومراده من ذلك: أنّ الوجود الواجبّي الذي تكون ماهيّته إِنْيَتُه، يمتنع ارتسامه في ذهنِ الأذهان، ومن هنا لا تكون له ماهيّةٌ بالمعنى الأخصّ، منسلخةً ومتغيرةً لوجوده الأصيل في متن الأعيان، وأمّا الوجود الإِمكانيّ الذي له ماهيّةٌ بالمعنى الأخصّ وراء وجوده، فإنّ ماهيّته توجد بوجودِ ارتساميّ في الأذهان حاكي عن الوجود الخارجيّ.

وقد يستظهر هذا المعنى أيضاً من بعض كلمات صدر المتألهين، حيث يستفاد منها البناء على كون الماهيّة ظهور الوجود وانعكاسه في الذهن.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «إن الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسّية»^(٢).

وقال في موضع آخر: «إن ماهيّات المكنات لما علمت من طريقتنا أنها في الوجوديّة ظلالٌ وعكوسٌ للوجودات»^(٣).

وقال أيضاً في هذا المجال: «والاتحاد بين الماهيّة والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكيّ، والمرأة والمرئيّ، فإن ماهيّة كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهنيٌّ لرؤيته في الخارج وظلّ له»^(٤).

وكذلك قال: «وأمّا المسماي بالماهيّة فإنّها هي متّحدةٌ معه ضرباً من الاتحاد، بمعنى: أن للعقل أن يلاحظ لكل وجودٍ من الوجودات معنىً متزرعاً من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع، فالمحكيّ هو الوجود، والحكاية هي الماهيّة، وحصولها من الوجود كحصول الظلّ من الشخص،

(١) القبسات، السيد محمد باقر الداماد: ص ٤٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٩٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٢١٠.

(٤) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٣٦.

وليس للظلّ وجود آخر»^(١).

ولكّننا نرى: أنّ هذه الكلمات غير كافية لنسبة التفسير الثالث إلى صدر المتألهين، بل هي تنسجم مع التفسير الأول أيضاً، لأنّ الماهيّة تبقى ظلاًًا وظهوراً وحكايةً للوجود الخاص في الأذهان، وإن كانت هي عين الوجود في الواقع الخارجي، وهذا بيان دقيق.

والحاصل: أنّ هذا التفسير يكتنفه الغموض من جهة كيفية اعتبار العقل للماهيات في عالم الذهن، كما أنّه لم تثبت نسبته إلى أحدٍ من الحكماء؛ ولذا لم يتم التركيز عليه في البحث السابقة، وإنّا اكتفيينا بالإشارة إليه عند تعرّضنا إلى الفوارق والأدلة على التفسيرين الأول والثاني^(٢).

خلاصة موقف صدر المتألهين

وخلاصة القول في انسجام كلمات صدر المتألهين مع التفسير الأول يمكن بيانه على وجه الدقة في النقاط التالية:

أولاً: إنّ كلمات صدر المتألهين جاءت مضطربةً في هذا المجال، بحيث يمكننا أن نقول: إنّنا نستطيع أن نرصد لكلّ تفسيرٍ من التفسيرات الثلاثة مجموعةً من الشواهد عليه، من كلمات صدر المتألهين في كتبه وبحوثه المتعددة.

ثانياً: إنّ ما يمكن رصده من كلمات صدر المتألهين كشواهد على التفسير الثالث أقلّ بكثيرٍ مما يمكن رصده من كلماته كشواهد على التفسير الثاني، وما يمكن رصده كشواهد على التفسير الثاني هو بدوره أقلّ بكثيرٍ مما يمكن رصده كشواهد على التفسير الأول.

ثالثاً: إنّ المحكم من كلمات صدر المتألهين منسجمٌ مع التفسير الأول،

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٠٢-٤٠٣.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٧٤-١٧٦.

حيث يصرّح في مواضع كثيرة بأنّ الماهيّة عين الوجود في الواقع الخارجيّ، وأنّ الماهيّة نحو الوجود الخاصّ، وأنّ الوجود موجودٌ في الخارج بذاته والماهيّة موجودةٌ بتبعه، وأنّ مفهوم الماهيّة متزرعٌ من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، ونحو ذلك من التعبيرات الصريحة في إرادة التفسير الأوّل من الأصلية والاعتبار.

رابعاً: إنّ معظم الكلمات الواردة عن صدر المتألهين كشواهد على التفسيرين الثاني والثالث، لا تتنزع عن توجيهها بنحو ما كشواهد على التفسير الأوّل.

خامساً: في ضوء ما تقدّم يتّضح - على أقلّ التقادير - أنّ القراءة المشهورة بين المتأخررين - المتمثلة بالفسير الثاني - لم تكن واضحةً أو مقررةً في كلمات صدر المتألهين، وبالتالي لا يمكننا أن ننسبها إلى صدر المتألهين بشكلٍ قاطع.

سادساً: من المحتمل في ضوء ما تقدّم كلّه أن يكون التمييز بين القراءة الأولى والقراءة الثانية لأصل الوجود، ليس واضحًا عند صدر المتألهين.

سابعاً: على الرغم من احتمال عدم وضوح الرؤية عند صدر المتألهين إلا أنّ ما قمنا به من فحصٍ وتدقيقٍ في كلماته بين لنا أنّ انسجام هذه الكلمات مع التفسير الأوّل أرجح بكثيرٍ من انسجامها مع أيّ تفسير آخر.

(٢) انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأوّل

أمّا كلمات أتباع المدرسة المشائية في هذا المجال، فنحن نعتقد أيضاً أنّ المحكم منها منسجمٌ مع التفسير الأوّل، حيث يصرّح أعلام هذه المدرسة في مواضع كثيرة: بأنّ الماهيّة عين الوجود في الواقع.

فالباحث في كلماتهم قد يجد شواهد كثيرةٌ تؤيد هذا التفسير والرؤية الخاصة حول منشأ انتزاع الماهيّة.

- قال القيصري في مقدمة (الفصوص): «كما يقول أهل النظر بأنّ الوجود

عين الماهيّة في الخارج، وغيره في العقل»^(١)، ومراده من أهل النظر هم فلاسفة المشاء.

• وقال الشيخ الرئيس في منطق (الشفاء): «إنَّ حدَّ الشيءِ من جهة ماهيّته يتمُّ بأجزاءِ قوامِه وما ليس خارجاً منه، ويتمُّ من جهة إِنْيَتِه بسائر العلل حتّى تُتصوّر ماهيّته كما هو موجودٌ، ويتحقق بذلك ما يتقدّم ماهيّته في الوجود، فيتمُّ به وجوده، فيقع لتلك الماهيّة حصولُ به»^(٢).

إنَّ هذه العبارة من الشيخ صريحةٌ في أنَّ الماهيّة متحقّقةٌ وحاصلةٌ بحصول الوجود في الخارج، ومراده من الحدّ هنا هو الحدّ في الاصطلاح المنطقيِّ الذي يمثلُ حقيقة الشيء التي يمتاز بها عن غيره، وليس مقصوده الحدُّ العدميُّ الذي ذكره بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية.

• وقال الشيخ أيضًا في كتابه (المباحثات): «إنَّ الوجود في ذات الماهيّات غير مختلفٍ بال النوع، بل إنَّ كان اختلافُ فالتأكدُ والضعفُ، وإنَّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تناول الوجود بال النوع، وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإنَّ الإنسان يخالف الفرس بال النوع لأجل ماهيّته لا وجوده»^(٣).

وهذه العبارة من الشيخ الرئيس واضحةً أيضًا في أنَّ تمييز الوجودات الخارجية إنَّما يكون بالماهيّات، وأنَّه تمييز ذاتيٌّ ثبوتيٌّ، فالإنسان يخالف الفرس بال النوع في الواقع الخارجيٌّ لأجل ماهيّته، لا لأجل وجوده المشترك بين جميع الأشياء والوجودات المتفاوتة.

(١) شرح فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محبي الدين بن العربي، شرح محمد داود القيصري، منشورات بيدار، قم: ص ١١٧.

(٢) الشفاء (قسم المنطق): ج ٣ ص ٣٠١.

(٣) المباحثات، ابن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر: ص ٤١.

- وقال بهمنيار في كتابه (التحصيل): «فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنه موجود كذا أو الموجود الذي لا سبب له»^(١).
- وقال صدر المتألهين في توضيح هذه العبارة: «الوجودات الخاصة أمرٌ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنه إنسانٌ أو فلكٌ أو مثلٌ أو غير ذلك»^(٢)، وهذا يعني: أن الماهيات منتزعه من أنحاء الوجودات الخاصة، وحاكيه عنها، فالوجود الخاص في الأعيان شرح اسمه أنه إنسانٌ أو فلكٌ أو نحو ذلك.
- وقال المحقق الطوسي في (شرح الإشارات): «إذا صدر عن المبدأ الأول شيءٌ كان لذلك الشيء هويةٌ مغايرةٌ للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هويةٍ ما، فإذا ذكرنا أمراناً معقولاً، أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني: هو الهوية الازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية، فهي من حيث الوجود تابعةٌ لذلك الوجود، لأنّ المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً، لم يكن ماهيةً أصلاً»^(٣).
فالمحقق الطوسي يرى أن الماهية هي هوية الشيء وخصوصيته التي تميزه عن غيره، وهي عنده منجعلة في الواقع العيني بطبع جعل أصل الوجود، ولا يمكن جعلها من قبل الجاعل في الخارج من دون جعل أصل الوجود^(٤).
- ومن كلماتهم أيضاً، قال المحقق الطوسي في البحث حول الصور النوعية المركبة في قبال الصور النوعية البسيطة: «والمركبات ثلاثة: ذو صورةٍ لانفس له ويسمى معدنياً، ذو صورةٍ هي نفسٌ غاذيةٌ وناميةٌ ومولدةٌ للمثل،

(١) التحصيل: ص ٢٨٣.

(٢) تعليقة على إلهيات الشفاء، صدر المتألهين الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: الدكتور نجفقلی حبیبی: ج ١ ص ١١٨.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات، نصیر الدین الطوسي: ج ٣ ص ٢٦٨-٢٦٩، النمط السادس.

(٤) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٦٠-١٦٢.

لا حسّ ولا حركة إرادية له، ويسمّى بـأناً، وذو صورٍ هي نفسُ غاذيةٌ وناميةٌ وموّلدةٌ للمثل وحساسةٌ ومحرّكةٌ بالإرادة، ويسمّى حيواناً، وجميع هذه الصور كـالاتُّ أولى، فإنَّ الكمال ينقسم إلى منوّع هو صورةُ كالإنسانية، وهو أولاً شيءٌ يحلُّ في المادة، وإلى غير منوّع هو عرضُ كالضحك، وهو كمال ثانٍ يعرض للنوع بعد الكمال الأول، فهذه الصور كـالاتُ مختلفةُ الآثار، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتيّ، ومن النباتيّ ما يصدر من المعدنيّ، من غير عكسٍ^(١)، فالصور النوعية وهي ماهيّة المعدن والنبات والحيوان مصدرٌ وعلّة لـالآثار المختلفة، وهذا الكلام لا ينسجم إلا مع التفسير الأول.

• وقال أيضًا: «يريد إثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً»^(٢).

• وقال القطب الرازي في تعليقه على هذه العبارة: «لا شكَّ أنَّ الأجسام مختلفةٌ بالحقائق، فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّ حقيقة الماء مغايرةٌ لـحقيقة النار، لكنَّك قد علمت أنَّها متّحدةٌ في الجسمية، فيكون اختلافهما إنَّما هو بأمورٍ وراء الجسمية وهي الصور النوعية، وهي مبادئ الآثار المختلفة المختصة بنوعٍ^(٣)، والمراد من الصور النوعية: الماهيّات، فالماهيّات مبادئ الآثار المختلفة».

• وممَّا جاء بهذا الصدد في كلمات المؤخرين من حكماء المشائِع كالمحقق الدمامد، قوله في كتابه (القبسات): «إنَّ وجود الشيء في أيِّ ظرفٍ ووعاءٍ كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحقُّ أمرٍ ما به وانضمامه إليه، وإنَّما رجع الظل البسيط إلى الظل المركّب، وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي: ج ٢ ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ١٢٧.

(٣) المصدر السابق.

شيءٍ لشيءٍ. ومن يحسب وجود الماهيّة وصفاً ما من الأوصاف العينيّة، أو أمراً ما من الأمور الذهنيّة، وراء مفهوم الموجوديّة المصدرريّة، فليس من أهل استحقاق المخاطبة، ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاوئنا السالفون في الصناعة. ولو كان الأمر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهيّة ما من الماهيّات، ويكون لا حالة وجوده زائداً على ماهيّته، كما سائر الماهيّات الممكنة، ويكون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدرريّ كما وجود سائر الأشياء. فإذا ذكر الوجود في الأعيان هو نفس صيغة الشيء في الأعيان، لا ما بالاتّصاف به يصير الشيء في الأعيان»^(١).

بيانات في انسجامها مع التفسير الأول

هذا ويمكننا أيضاً أن نبين انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول من خلال المجموعة التالية من البيانات:

١. الماهيّات من الأعراض الأوليّة الذاتيّة لحقيقة الوجود

لقد ثبت في محله^(٢): أنّ موضوع كل علمٍ حقيقيٍّ: ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة، وأنّ العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة هي المحمولات المتزرعة من ذات الموضوع، بأن يكون الموضوع - وهو الموجود من حيث هو موجود - كافياً لأنزعاع المحمول وعرضه عليه، من دون الحاجة إلى الواسطة في العروض، فالذاتيّة في المقام هي ذاتيّ باب البرهان، الذي يستحيل فيه انفكاك العارض عن موضوعه؛ ولذا أثبتنا أنّ العرض الذاتيّ مرتبٌ بالعلوم ذات الموضوعات الحقيقية، وهي التي تكون العلاقة بينها وبين محمولاتها

(١) القبسات، محمد باقر الداماد الحسيني: ص ٣٧.

(٢) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

علاقةً تكوينيةً خارجيةً، وليس علاقهً اعتباريةً.

وفي هذا الضوء يتضح: أن الماهيات بناءً على التفسير الأول تكون من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، ويكون البحث عن الماهيات في الفلسفة بحثاً عن أحكام الموجود بما هو موجود في الواقع الخارجي، من قبيل البحث في سائر المفاهيم الفلسفية، كالوحدة والكثرة والعلم والقدرة ونحوها من المفهومات العامة والعارض الذاتية للموجود من حيث هو موجود.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في قوله: «وسيتضح من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية: أن الماهيات من الأعراض الأولى الذاتية لحقيقة الوجود، كما أن الوحدة والكثرة وغيرها من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود»^(١).

وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيلية المطروحة حول حقيقة الماهية وأحكامها، والتي استعرضها الفلسفه والحكماء بإسهاب في الأبواب الفلسفية قدیماً وحديثاً، فإنه لا معنى لاعتبار تلك الأبحاث - التي تشغّل حيزاً كبيراً في الفلسفة - أبحاثاً استطراديّةً خارجةً عن حيطة المسائل الفلسفية.

وقد صرّح الشيخ الرئيس بذلك في إلهيات الشفاء، حيث قال في معرض بيان وتحديد موضوع الفلسفة الأولى وأعراضه الذاتية: «فيّن أن هذه كلّها تقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلّق قوامه بالمحسوسات، ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلّها حالاته وعوارضه إلّا الموجود، فإن بعضها جواهر، وبعضها كمّيات، وبعضها مقولات أخرى، وليس يمكن أن يعمّها معنى تحقّق إلّا حقيقة معنى الوجود»^(٢).

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

(٢) الشفاء، الإلهيات: ص ١٢.

وقال في هذا المجال أيضاً: «فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بها هو موجودٌ، ومطالبه (أي عوارضه الذاتية) الأمور التي تلحقه بها هو موجودٌ من غير شرطٍ، وبعض هذه أمورٌ هي له كالأنواع، كالجوهر والكم والكيف، فإنه ليس يحتاج الموجود في أن ينقسم إليها إلى انقسام قبلها»^(١)، فمقولة الجوهر والكم والكيف من المقولات والأحكام الماهوية، ومع ذلك حكم الشيخ بكونها من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، ولا ينسجم هذا القول إلا مع التفسير الأول لأصلية الوجود، لأن الماهية عين الوجود في الأعيان، فتكون هي وأحكامها أحكاماً وعوارض ذاتيةً للموجود بما هو موجود^(٢).

٢. وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان

عند العودة إلى الفصل السابق تجد أننا ذكرنا في (الفرق الثاني عشر) الصور والأقسام المتعددة للاتحاد بمعناه الاصطلاحي، كمقدمةٍ لبيان الفرق بين تفسيرات أصلية الوجود، وكان مما بيناه هناك: أن الاتحاد بين الماهية والوجود بناءً على التفسير الأول، من قبيل اتحاد المتحصل باللا متحصل، بمعنى: أن الماهية عين الوجود في التحقق الخارجي، والكثرة والاثنية بينهما بلحاظ نفس الأمر.

وأما بناءً على التفسير الثاني، فيكون الاتحاد بين الوجود والماهية، من قبيل اتحاد الوجود بأعدام الملكات، أي: من اتحاد الحد العدمي مع محدوده الوجودي. ولا شك أن الكثرة هنا حقيقةً والاتحاد مجازٌ كما تقدم؛ إذ لا يعقل اتحاد الأمر الوجودي مع الأمر العدمي اتحاداً حقيقياً، لأنّه يؤول إلى اجتماع التقىضيين، وهو محالٌ؛ قال الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار: «وكذا التركيب من

(١) المصدر السابق: ص ١٣.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٢٠-٢٢٢.

الوجود والماهية، فإنّه أيضًا يرجع إلى التركيب من الوجود والعدم كما لا يخفى^(١). وهذا النحو من التصور حول طبيعة الاتّحاد بين الوجود والماهية يُفضي إلى القول بأنّ زيادة الوجود على الماهية لا يُقتصر بها على عالم نفس الأمر والتحليل الذهنيّ، بل يكون زائداً عليها ومتغيراً لها في الوجود والتحقّق الخارجيّ أيضًا، لأنّ الوجود غير العدم بحسب الواقع العينيّ، وهذا بخلافه على التفسير الأوّل، الذي تكون الماهية فيه عين الوجود، ولا زيادة له عليها في ثبوت الخارجيّ.

وهذا هو الذي ينسجم مع تصريحات حكماء المشاء وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث صرّحوا في مواضع كثيرة بأنّ الوجود زائدٌ على الماهية في الأذهان لا في الأعيان؛ قال المحقق الطوسي في (تجريد الاعتقاد) في مبحث زيادة الوجود على الماهية: «فزiadته في التصور»^(٢).

وقال العالمة الحلي في إيضاح هذه العبارة: «إنّ قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنّما يُعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجيّ، لاستحالة تحقّق ماهيّة من الماهيّات في الأعيان منفكة عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه، بل وجود الماهية زائدٌ عليها في نفس الأمر والتصور، لا في الأعيان»^(٣).

وقال أيضًا: «الوجود هو نفس تحقّق الماهيّة في الأعيان، ليس ما به تكون الماهيّة في الأعيان»^(٤)، وهذا معناه: أنّ حكماء المشاء يؤمنون بالعينيّة بين الوجود والماهية في الأعيان، وزيادته عليها في التصور ونفس الأمر، وهو لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٣٦، الحاشية رقم (١).

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٠٦.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٩.

(٤) المصدر السابق: ص ٤١.

يتَّتَى - كما ذكرنا - إِلَّا على التفسير الأوَّل.

وبهذا يُجَاب عن مجموع الأدلة والإشكالات التي ساقها شيخ الإشراق للرد على حكماء المشَّاء، حيث يعتقدُون أنَّهم يؤمِّنون بزيادة الوجود على الماهيَّة في الأعيان، وأنَّ الوجود متحقَّقٌ في الأعيان كوصفٍ من أوصاف الماهيَّة، ومن هنا حاول إنكار تلك الزيادة من خلال إثبات اعتباريَّة ذلك الوجود الزائد على الماهيَّة^(١).

٣. الوجود نفس كون الماهيَّة وحصوْلها وما به تتحصَّل

كُنَّا قد ذكرنا في الفصل السابق في (الفرق الثالث عشر: في تعلُّق الجعل بالماهيَّة الموجودة) ما نصَّه:

في البداية لابدَّ أنْ يعلم بأنَّ الماهيَّة من حيث هي ليست إِلَّا هي، لا هي مفعولةٌ ولا هي غير مفعولةٍ ولا أَيِّ شيءٍ آخر وراء ذاتها وذاتياتها، وقد تقدَّم الكلام عن هذه النقطة في البحوث السابقة.

إذن يقع الكلام في هذا الفرق حول الماهيَّة الموجدة، أي بعد اتصافها بالوجود، حيث يبحث الحكماء في أنَّ الجعل بمعنى الإيجاد من قبل الجاعل هل يتعلَّق بالماهيَّة الموجدة؟

بعارَةٍ أخرى: بعد أن تعلَّق الجعل بوجود المكنات، هل تجعل الماهيَّة أيضاً بجعل الوجود بنحو الجعل البسيط أم لا؟

اختلف الحكماء في الإجابة عن هذا التساؤل نفياً وإثباتاً، وقد أجاب حكماء المشَّاء بالإثبات، حيث حكمو بكون الماهيَّة مفعولةٌ في الخارج بجعل الوجود؛ قال الشيخ الرئيس: «إنَّ حدَّ الشيءِ من جهة ماهيَّته يتمَّ بأجزاء قوامه وما ليس خارجاً منه، ويتمَّ من جهة إِنْيَته بسائر العلل حتَّى تُتصوَّر ماهيَّته كما

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٤٢-٢٤٣.

هو موجودٌ، ويتحقق بذلك ما يتقدّم ماهيّته في الوجود، فيتمّ به وجوده، فيقع
لتلك الماهيّة حصولُ به^(١).

وقال المحقّق الطوسي: «إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيءٌ، كان لذلك الشيء
هويّةٌ مغايرةٌ للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم
كونه ذا هويّةٍ ما، فإذاً هنا أمران معقولان؛ أحدهما: الأمر الصادر عن
الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني: هو الهويّة الالازمة لذلك الوجود وهو
المسمى بالماهيّة، فهي من حيث الوجود تابعةٌ لذلك الوجود، لأنَّ المبدأ الأوّل
لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهيّةً أصلاً»^(٢).

وقال صدر المتألهين في هذا المجال: «نعم، لو قيل إنَّ الأثر الصادر عن
الجاعل أوّلاً وبالذات أمرٌ جملٌ يحلّله العقل إلى ماهيّةٍ وجودٍ، أعني مفad
اهيّة التركيبيّة، كان له وجهٌ، لكن بعد التحليل نحكم بأنَّ الأثر بالذات هو
الوجود دون الماهيّة، لعدم تعلّقها من حيث هي بشيءٍ خارج عنها»^(٣).

ومعنى كلامه: أنَّ الماهيّة عين الوجود في الخارج، إلّا أنَّ العقل عندما
يحلّل معنى الماهيّة ومعنى الوجود في نفس الأمر، يجد أنَّ الوجود هو الأثر
ال الصادر بالذات عن الجاعل، والماهيّة موجودةٌ به، لأنّها من حيث هي لا
موجودة ولا معدومة، وهذا معناه: أنَّ الماهيّة مفعولةٌ في الخارج حقيقةً،
ولكنّها مفعولةٌ بجعل الوجود، لا بذاتها.

وقال أيضاً: «الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصل»^(٤)،
فالوجود نفس كون الماهيّة في الأعيان، والماهيّة حاصلةٌ في الخارج بالوجود.

(١) الشفاء، قسم المنطق: ج ٣ ص ٣٠١.

(٢) شرح الإشارات والتبيّنات: ج ٣ ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤١٥.

(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ١٠٠.

وهذا النحو من الإيجاد والحصول للماهية في الأعيان، لا يتأتّى إلّا على التفسير الأوّل لأصلية الوجود، فإنّ الماهيّة على هذا التفسير مجعلة في الأعيان بنفس جعل الوجود وإيجاده، بمعنى أنّ جعل الوجود يكون سبباً لانجعال الماهيّة، بنحو الجعل البسيط لا الجعل المركّب، لأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، فالمجعل في الخارج شيءٌ واحدٌ بسيطٌ، ولكنّ الذهن يحلّله بلاحظ نفس الأمر إلى ماهيّة وجودٍ، وحيث إنّ الوجود في نفس الأمر موجودٍ بذاته، والماهيّة لا تستحق الموجودية إلّا بحمل الوجود عليها، فيحكم العقل بأنّ الصادر عن الجاعل أوّلاً وبالذات هو الوجود، والماهيّة منجعلاً ببركة جعل الوجود وصدوره عن الجاعل، فالجاعل لا يستطيع إيجاد الماهيّة مباشرةً، وإنّما يوجدها بواسطة جعل الوجود، وليس هذا عجزاً في الفاعل، بل هو قصورٌ في القابل، فالماهيّة في ذاتها قاصرةٌ عن الجعل، ولا تنجز إلّا بالوجود^(١).

٤. الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له

كنا قد ذكرنا في البحث السابق (انسجام كلمات صدر المتألهين مع التفسير الأوّل) مناقشة صدر المتألهين المطولة لأقوال بهمنيار في التحصيل وقد تخلّلها مناقشة لأقوال الشيخ الرئيس أيضاً.

ولو عاد القارئ الكريم إلى ما ذكرناه هناك واطّلع جيداً على رؤيتنا وتفسيرنا لأصلية الوجود، تأكّد له أنّ ما ورد من كلام للشيخ الرئيس وبهمنيار في تلك المناقشة ظاهرٌ بل صريحٌ في هذه الرؤية التي نتبناها، حيث كان مما أورده صدر المتألهين هناك عن الشيخ الرئيس قوله: «سوى أنّ العرض الذي هو الوجود... وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه» وقوله أيضاً: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم» فإنّ هذا الكلام صريحٌ فيها

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

ذكرناه من العينيّة بين الوجود والماهيّة، فالوجود نفس وجود موضوعه الذي هو ماهيّة الجسم - مثلاً - والوجود ليس شيئاً وراء نفس موجودية الماهيّة في الأعيان كموجوديّة الجسم، وهذا معناه: أنّ الجاحد يوجد شيئاً في الأعيان هو جسم، أي يوجد نحواً خاصاً من الوجود، وتلك الخصوصيّة هي الجسميّة، وهذا عين ما اخترناه في أصلّة الوجود وما يترتب عليه من التتائج في مسألة التخصّص والتميّز والكثرة؛ وبنفس المضمون ما تقدّم أيضاً عن تلميذه بهمنيار في (التحصيل) ولا حاجة للتكرار^(١).

بل إنّا يمكننا أن نقول: إنّ ما ذكره صدر المتألهين في القسم الثالث (من التخصّص واستشهادنا به في البحث السابق على آنه من كلمات صدر المتألهين التي تنسجم مع رؤيتنا وتفسيرنا لأصلّة الوجود) مستفادٌ في الأساس من كلام الشيخ الرئيس، وقد أشرنا إلى ذلك هناك حيث قلنا: إنّ في ما ذكره صدر المتألهين في القسم الثالث من التخصّص، وهو تخصّص الوجود بموضوعه الذي هو الماهيّات، خير شاهدٍ على صحة ما ذهبنا إليه واخترناه في مسألة أصلّة الوجود، وهو مبني العينيّة بين الوجود والماهيّة في التحقق الخارجيّ، حيث نصّ على أنّ إضافة الوجود إلى الماهيّات من قبيل النحو الثالث من أنحاء الإضافة، وهو الذي يكون فيه المضاف عين تحقق المضاف إليه، أي إنّ المضاف يوجد بنحوٍ خاصٍ هو المضاف إليه، فالمضاف كون الموضوع المضاف إليه، لا كون شيء فيه، وهذا معناه في المقام أنّ الوجود يتحقق بنحوٍ خاصٍ هو الماهيّة، فليس لدينا في الواقع العيني إلّا كونٌ وتحقّقٌ واحدٌ خاصٌ، وبحسب التحليل الذهنيّ وما يقوم به العقل من عكس الحمل يُضاف الوجود وهو ذات التحقق إلى الماهيّة التي هي الخصوصيّة، ولكن بحسب الواقع الخارجيّ

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٧١.

الماهية والخصوصية عين الوجود والتحقق، وهذا هو مضمون قول صدر المتألهين: «فإنه (أي الوجود) ليس هو كون شيء غير الموضوع، يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع، بل الوجود نفس كون الموضوع، لا كون شيء آخر له». وهذا ما استفاده صدر المتألهين من كلام الشيخ المتقدم، حيث قال: «بل بمعنى أن وجوده (أي وجود الوجود) في موضوعه نفس وجود موضوعه».

وهذا الكلام واضح في مبني العينية بين الوجود والماهية في الواقع الخارجي، وقد فهم ذلك أيضاً الشيخ جوادی آملي من كلامهم المتقدم، حيث يقول في مقام شرح تلك الكلمات عن صدر المتألهين والشيخ: «الإضافة تتصور على ثلاثة أقسام:... الثالث: أن يكون الشيء (المضاف) نفس تحقق وثبوت الغير (المضاف إليه) وفي هذا القسم المضاف عين تحقق المضاف إليه، وعرض وإضافة أحدهما إلى الآخر من العروض والإضافة في الذهن، وناتج عن التحليل والتركيب العقلي».

وإذا كانت إضافة الوجود إلى الماهيات... من النحو والقسم الثالث، يكون تكثّر وامتياز الوجود بنفس امتياز الماهيات وتكتّرها.... ويعتقد صدر المتألهين أن إضافة الوجود إلى الماهيات وتكتّرها وامتيازه من جهتها، من قبيل القسم الثالث من أقسام الإضافة»^(١).

وهذا الكلام كله شاهد على ما اخترناه في تفسير أصلية الوجود، وأن الماهية في الخارج عين الوجود ومتتحقق وثبتة في الأعيان بشبته وتحققه، وليس الماهية من الأمور العدمية التي تمثل حد الوجود ومتهاه^(٢).

(١) الرحيق المختوم، جوادی آملي: ج ١ ص ٣٤٨ - ٣٤٩، ترجمة عن النسخة الفارسية، بتصرّف يسیر.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٧٣ - ٧٤.

٥. الوجود نفس تحقق الماهيّة في الأعيان ليس ما به تكون في الأعيان

ذكرنا في الفصل السادس من الباب السابق أنَّ الإشكال الثاني على أصلّة الوجود والذي كان مفاده: (استحالة قيام الوجود بالماهيّة في الأعيان) يأتِلُفُ في شكله من قياسٍ استثنائيٍ ذكره صدر المتألهين بقوله: «إنَّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهيّة، فقيامه إماً بالماهيّة الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، أو بالماهيّة المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهيّة المجردة عن الوجود والعدم، فيلزم ارتفاع النقيضين».

ثمْ ذكرنا أنَّ صدر المتألهين قد أجاب عن هذا الإشكال بجوابين، الأوَّل منها قريب المأخذ في بعض شقوقه من الجواب الأوَّل الذي أجاب به صدر المتألهين على الإشكال الأوَّل، كما أنَّ مضمون الشقّ الآخر من هذا الجواب منسوبٌ في بعض الكلمات إلى المحقق الدواني، وأنَّ ظاهر كلمات صدر المتألهين عدم قبول هذا الجواب في نهاية المطاف، حيث يعتمد ثانٍ الأوجبة، الذي ينسجم مع مبانيه في أصلّة الوجود.

وهناك جوابٌ ثالثٌ أيضاً، لم يذكره صدر المتألهين في المقام، وإن جاء في بعض كتبه الأخرى.

وما يهمّنا في المقام هو ما ذكرناه تعقلياً على حاصل الجواب الأوَّل، فبعد أن بينا أنَّ حاصل الجواب الأوَّل هو:

١. أن تكون الماهيّة ملحوظةً بحسب الواقع الخارجي، فنختار الفرض الأوَّل من فروض التالي، وهو قيام الوجود بالماهيّة الموجودة في الخارج، ولكن بنفس الوجود المحمول عليها.
٢. أن تكون الماهيّة ملحوظةً في نفسها ومن حيث هي، فنختار الفرض

الثالث، وهو قيام الوجود بالماهية غير الموجودة ولا المعدومة، ولا يلزم ارتفاع القبيضين.

ذكرنا أن الشق الأول من الجواب قد جاء ما هو قريب من مضمونه في جواب صدر المتألهين عن الإشكال الأول.

وأما الشق الثاني من الجواب (وهنا موضع الشاهد) فقد وردت أصوله - كما تقدم - في كلمات المحقق الطوسي، وكان ذلك في معرض ردّه على من استدلّ بمضمون الإشكال المتقدم لإثبات أن الوجود نفس الماهية، حيث قال: «وقيامه (أي الوجود) بالماهية من حيث هي»^(١)، وقال العلامة الحلي في شرح هذه العبارة: «الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي، لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر من نوع»^(٢).

ثم إن المحقق الطوسي وإن لم يكن في عبارته هذه بصدده نفي العينية بين الوجود والماهية في الواقع الخارجي، وإنما كان في مقام إثبات زيادة الوجود على الماهية بحسب المفهوم والتصور الذهني، وعدم وحدتها بهذا اللحاظ، كما صرّح هو بذلك في قوله لاحقاً: «فزريادته في التصور»^(٣)، وصرّح أيضاً بالعينية بينهما في الخارج، حيث قال: «وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين، بل الحصول»^(٤)، وأوضح العلامة ذلك بقوله: «الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان، ليس ما به تكون الماهية في الأعيان»^(٥).

(١) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي: ص ١٠٦.

(٢) كشف المراد، العلامة الحلي: ص ٣٨.

(٣) تجريد الاعتقاد، نصير الدين الطوسي: ص ١٠٦.

(٤) المصدر السابق: ص ١٠٧.

(٥) كشف المراد، العلامة الحلي: ص ٤١.

٦. الماهيّة في الخارج عين الوجود

ذكرنا في الفصل الخامس من الباب السابق: أنّ من الأدلة التي ساقها صدر المتأهّلين لإثبات أصالة الوجود، وكون الوجود متحققاً وموجداً في متن الأعيان، هو الدليل - الخامس عشر - المستفاد من كلام للشيخ الرئيس في إلهيّات الشفاء، والذي حاصله: أنّ كُلّ ممكِن زوج تركيبيّ، مركّب من وجودٍ وماهيّة، والماهيّة للممكِن باعتبار ذاته، والوجود مفعولٌ ومفاضٌ عليه من غيره، وهو يّته العينيّة الخارجيّة متكونةٌ من الماهيّة والوجود، والذي له باعتبار ذاته وهي الماهيّة، غير الذي له من غيره وهو الوجود، فالوجود المستفاد من الجاعل مفعولٌ وثبتٌ في الأعيان، وهو أمرٌ وراء الماهيّة ووراء الوجود الإثباتي الانتزاعيّ، فالوجود حاصلٌ في الأعيان، وهو المطلوب.

وقد أشرنا هناك أنّ صدر المتأهّلين قد نبه إلى أنّ ما ذكره الشيخ من كون الممكِن زوجاً تركيبياً، وأنّ يّته العينيّة متحصلةٌ في الوجود الخارجيّ من الماهيّة والوجود، لا يعني أنّ ماهيّته ثبوتاً وموجوديّة غير ثبوت الوجود وموجوديّته في الأعيان، بل الوجود والتحصل في الأعيان هو الوجود بالحقيقة، والماهيّة متحدةٌ معه ضرباً من الاتّحاد سبق بيانه فيها تقدّم من بحوث، بل هي في الخارج عين الوجود بناءً على بعض البيانات المتقدّمة، فلا تمايز ولا اثنينيّة بين الوجود والماهيّة إلّا بحسب الإدراك والتحليل الذهنيّ، والخارج شيءٌ واحدٌ هو الوجود.

بيانات أخرى

تلافيًّا للتكرار، فإنّنا نكتفي بالإشارة فقط إلى أنّ:
أولاً: ما كتبناه في الإشكال الثالث من الإشكالات التي أوردنها في الفصل السادس من الباب الثاني من هذا الكتاب - وبالذات ما كتبناه خلال

عرضنا للإشكال على أنه إطلاله موجزة عن تاريخه - يشكل شاهداً وأضحاً على انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول.

ثانياً: ما كتبناه في البيان الثالث من البيانات التي استعرضناها في البحث السابق لبيان انسجام كلمات صدر المتألهين مع التفسير الأول، يستعمل على ما يشكل أيضاً شاهداً وأضحاً على انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول.

تنبيه

قد يقال: من الواضح بحسب ما تقدم أننا سنواجه اضطراباً في كلمات أتباع المدرسة المشائية، فمن جهة أنتم ثبتوأنهم يقولون بالعينية بين الوجود والماهية في الخارج، ولكن من جهة أخرى هناك الكثير من فهم من كلامهم أنهم يقولون بزيادة الوجود على الماهية في الخارج، ومنهم شيخ الإشراق كما أشرتم إلى ذلك في الفصل السادس من الباب السابق حيث ذكرتم أن الإشكالات التي ساقها الشيخ الإشراقي في كتبه الفلسفية، لم تكن إشكالات على نظرية أصلية الوجود، كما لا يريد أن يثبت من خلالها أيضاً أصلية الماهية، وإنما ساق السهروردي هذه الإشكالات لنفي فكرة زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، وهي التي نسبها إلى حكماء المشاء كما تقدم، والشيخ الإشراقي قد فهم ذلك من بعض كلماتهم التي يثبتون فيها أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ولكي تتحقق خارجاً وتتصف بأيتها موجودة في الخارج، لابد من انضمام الوجود إليها في متن الأعيان، فهي تفتقر إلى الحيثية التقييدية لكي تتحقق في الخارج، ففهم من هذا المطلب أنهم يؤمنون بالاثنينية والانضمام في الخارج، وأن الوجود في الخارج غير الماهية وانضم إليها وزائد عليها في متن الأعيان، مضافاً إلى مسألة كون المشكوك وهو الوجود غير

العلوم وهو الماهيّة، حيث تصوّر أنّهم يثبتون بذلك المغايرة بين الوجود والماهيّة في الخارج.

بناءً على هذا التصوّر جاءت إشكالات شيخ الإشراق لإبطال هذه الدعوى، وهي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، وليس هو بصدق نفي ثبوت فردٍ ومصداقٍ للوجود في الواقع الخارجيّ، فهو لا يريد أن ينفي نظرية أصلة الوجود، كما لا يريد أن يثبت بهذه الإشكالات في المقابل نظرية أصلة الماهيّة^(١)؛ قال شيخ الإشراق: «إنَّ خالقِي هؤلاء - أتباع المشائين - فهموا الوجود وشكُوا هل هو في الأعيان حاصلٌ أم لا، كما كان في أصل الماهيّة، فيكون للوجود وجودٌ آخر، ويلزم التسلسل. وتبين بهذا: أنَّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنَّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشكُّ في أنَّه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجودٌ زائدٌ ويتسلسل»^(٢).

وقال قطب الدين الشيرازي في توضيح كلامه: «أتباع المشائين استدلّوا على أنَّ الوجود زائدٌ على الماهيّة في الأعيان: بأنَّا نعقل الماهيّة دون الوجود، إذ ربّما شكّنا في وجودها بعد تعقلها، وكلَّ أمرٍ يُعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغييران في الأعيان، لا متّحدان فيها، فالوجود مغايرٌ للماهيّة وزائدٌ عليها في الأعيان.

ومخالفوهم ألمزوهם بعين هذه الحجّة، بأن قالوا: الوجود غير زائدٍ على الماهيّة في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، للزوم كون الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم، لأنَّا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء - مثلاً - ونشكُّ هل هو في الأعيان حاصلٌ أم لا، ولو اتحد الوجودان - أعني وجود العنقاء ووجود

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٩٠.

(٢) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ١٨٣.

وجوده، لامتنع تعلق أحد الوجودين مع الشك في الآخر، كما ذكرتم في أصل الماهية وجودها، ثم يعود الكلام إلى وجود ووجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية مترتبًا موجوداً معاً، وهو محال»^(١).

وبنفس المضمون ما ذكره المحقق شمس الدين الشهريزوري في شرحة حكمة الإشراق، فلاحظ^(٢):

ثم إن صدر المتألهين قد كان من فهم بأن المشائين يقولون بزيادة الوجود على الماهية، فهو - وكما ذكرنا في الفصل السادس من الباب السابق - بعد أن عرض الإشكال الثالث لشيخ الإشراق وأجاب عليه، ذكر بأن الأولى بشيخ الإشراق أن يجعل هذا الإشكال المذكور في المقام إيراداً ونقضاً على حكماء المشائ، ولا يصلح أن يكون إشكالاً وإيراداً على أصل نظرية أصلية الوجود، فهو إشكال على طريقة الاستدلال لا على ذات فكرة أصلية الوجود، وهذا هو الذي يظهر - كما يقول صدر المتألهين - من كلمات شيخ الإشراق في كتابه (حكمة الإشراق) حيث يظهر من كلامه جعل الإيراد والإشكال إلزاماً ونقضاً على ما استدلّ به حكماء المشائ لإثبات زيادة الوجود على الماهية ومغايرته لها في الأعيان، حيث استدلّوا على الزيادة والمغايرة الخارجية بينهما، بآئنا قد نعقل الماهية ونتصورها في الذهن، وذلك من قبيل ماهية العنقاء، ومع ذلك نشك في وجودها وتحققها الخارجي، وحيث إن المجهول والمشكوك لا يعقل أن يكون نفس ذات المعلوم ولا داخلاً فيه كجزء من أجزاءه كما تقدم، فلا بد من الحكم بالزيادة والتغاير في الأعيان بين الوجود المشكوك والمجهول

(١) المصدر السابق: ص ١٨٢.

(٢) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد الشهريزوري، تصحيف وتحقيق ومقدمة الدكتور حسين صينائي تربتي: ص ١٨٢ - ١٨٣.

وين الماهيّة المعلومة والمدركة في الذهن حصولاً، فيكون الوجود زائداً على الماهيّة ومعايراً لها في الواقع الخارجي^(١).

وفي ضوء ما تقدّم هل إلى حل ذلك التناقض من سبيل؟

خلاصة موقف أتباع المدرسة المشائية

نسبة القول بزيادة الوجود على الماهيّة في الخارج إلى حكماء المساء غير ثابتة، بل هم يصرّحون بأنّ الزيادة والمعايرة بين الوجود والماهيّة في التصور الذهنيّ، لا في الواقع الخارجيّ، وقد صرّح بذلك - كما تقدّم في البحوث السابقة - المحقق الطوسيّ في التجريد، وكذلك في شرح التجريد للعالمة الحليّ، حيث قال الطوسيّ: «فزيادته في التصور»^(٢)، وقال العالمة الحليّ في توضيح ذلك: «إنّ قيام الوجود بالماهيّة من حيث هي إنّما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجيّ، لاستحالة تحقّق ماهيّة من الماهيّات في الأعيان منفكة عن الوجود، فكيف تتحقّق الزيادة في الخارج والقيام بالماهيّة فيه؟! بل وجود الماهيّة زائد عليها في نفس الأمر والتصور، لا في الأعيان»^(٣).

ثم إنّ هذه النسبة من قبل صدر المتألهين تدعوا إلى الإستغراب، فهي تتنافى مع ما صرّح به بعد ذلك من أنّه لا خلاف في كون التغاير بين الوجود والماهيّة في التصور والإدراك لا في الخارج، حيث يقول في هذا المجال: «ولا نزاع لأنّه في أنّ التمايز بين الوجود والماهيّة في التصور والإدراك لا في الخارج»^(٤).
نعم، قد يظهر القول بالزيادة في الأعيان من بعض كلمات الشيخ الرئيس

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٥٠.

(٢) تجريد الاعتقاد: ص ١٠٦.

(٣) كشف المراد: ص ٣٩.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٦٧.

في التعليقات، حيث يقول: «الماهيات كلها وجودها من خارج، والوجود عرض فيها»^(١)، كما يظهر ذلك أيضاً من الفخر الرازى في المباحث المشرقية، حيث يقول: «إنه يصح منا أن نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولا داخلاً فيه، فإن قيل: هب أن الماهية لماً أمكن تعقلها عند عدمها الخارجي، وجب أن تكون مغایرة لوجودها الخارجي، لكن يستحيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن...»^(٢)، والظاهر من كلامه أنه يتبنى كون هذا النحو من الاستدلال - وهو: أن المشكوك غير المعلوم - يثبت المغایرة بين الوجود والماهية وزيادة أحدهما على الآخر في الخارج وفي التصور الذهنى.

ومن هنا نجد أن الفخر الرازى كان ملتفتاً إلى النقض والمعارضة الإلزامية التي أوردها شيخ الإسلام، حيث قال بعد سياق حجته واستدلاله على الريادة: «إن قيل حجتكم معارضه بالوجود، فإننا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود»^(٣)، ثم تصدىً بعد ذلك للإجابة على هذا الإشكال بما يقرب مما ذكره العلامة الحلى في شرح التجريد، حيث قال: «فقول الشك في شيء على ضربين، فإنه تارةً يكون ذلك شكًا في ثبوت أمر له، وتارةً يكون شكًا في ثبوته لأمر، والشك في الوجود ليس شكًا في ثبوت وجود آخر له» ثم يشرع في بيان هذا الجواب مفصلاً، فلاحظ^(٤).

ثم إن الشيخ حسن زاده آملى ذكر: أن للحكيم النورى تعليقة في المقام نسب فيها القول بمعايرة الوجود للماهية وزيادته عليها في الأعيان إلى شرذمةٍ

(١) التعليقات: ص ٢٢٤.

(٢) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١١٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ١١٥ - ١١٦.

من حكماء المشائ، حيث قال: «وللحكيم النوري تعليقة ها هنا في توجيهه كلامه، بأنّ هذا مذهب شرذمة قليلة منهم، ووجه الأولوية يؤول إليه عند التأمل، وأماماً على مذهب الأكثرين منهم فلا يتوجه الأولوية ظاهراً»^(١).

وقد حاول الشيخ حسن زادة آملي أن يوجّه قول صدر المتألهين (فهما متغايران في الأعيان) بقوله: «أي: في مرتبة من مراتب نفس الأمر وهي الذهن، وليس المراد: أنّ الوجود والماهية متغايران في الخارج، فإنّ زيادة الوجود على الماهية إنّها هي في العقل عندهم»^(٢). ولكنّ توجيهه هذا خلاف الظاهر جدّاً.

ولعلّ هذا التضارب بين الكلمات يرجع إلى عدم التمييز بين مرتبة الوجود الذهنيّ ومرتبة نفس الأمر، وقد أكدنا في البحوث التمهيدية أنّ الوجود كما أنه زائد على الماهية في التصور والذهن، فإنه أيضاً زائد عليها ومتغاير لها في مرتبة نفس الأمر والواقع، وإن كان أحدهما عين الآخر في الوجود الخارجيّ والواقعية بالمعنى الأخصّ، فلاحظ ما سبق من الأبحاث^(٣).

إذا فهمنا ما تقدّم، فإنّ لنا طریقاً آخر نثبت من خلاله: أنّ كلمات أتباع المدرسة المشائية تنسجم مع التفسير الأول، وحاصله:

حينما نستقرئ كلمات المشائين في مسألة أصالة الوجود نجد أنّ كلماتهم وإن كان بعضها ظاهراً في اعتقادهم بأصالة الوجود كما ذكرنا، إلا أنّهم تكلّموا أيضاً في كثير من الأحيان بكلام ينسجم مع القول بأصالة الماهية، وهذا ما يظهر جلياً في مطاوي كلماتهم في مباحث الماهيات والمقولات العشر،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، تصحيح وتعليق حسن زادة آملي: ج ١ ص ٩٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ هامش ص ٢٥٢.

حيث صرّحوا بعينيّة تلك المقولات للواقع الخارجيّ.

وهذا التعدد والاختلاف في الكلمات، إما أن يكشف عن أنّ أتباع المدرسة المشائّية لم يكونوا ملتفتين إلى خصائص عنوان هذه المسألة، ولم يُدركوا دورها أو تأثيرها علىسائر المسائل الفلسفية، فوقع الخلط والتشویش في أبحاثهم الفلسفية، وتكلّموا بناءً على أصلية الوجود تارةً، وعلى أصلية الماهيّة تارةً أخرى. وإما أن ندعّي - كما هو الصحيح - بأنّ المشائين وإن كانوا يعتقدون بأصلية الوجود كما هو صريح بعض كلامتهم المتقدّمة، إلا أنّهم لا يعتقدون في الوقت ذاته باعتباريّة الماهيّة بالمعنى الذي يذكره المتأخرون من الحكماء، من أنّ الماهيّة أمرٌ عدميٌّ، بل هم يؤمنون بأنّ الوجود وماهيتّه موجودان بوجودٍ واحدٍ في الخارج، بمعنى: أنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود، ومفهوم الوجود والماهيّة يحكيان حقيقةً واحدةً ومصداقاً واحداً، أي: أنّ مفهوم الوجود يحكي جانب الاشتراك بين الموجودات، كما أنّ مفهوم الماهيّة يحكي الجانب المختصّ وما به الامتياز، إلا أنّ الماهيّة موجودة بالوجود، فالماهيّة في الخارج عين الوجود وهي خصوصيّته التي بها يمتاز عن غيره، وإن كانت غيره بحسب المفهوم الذهنيّ والتحليل النفسيّ الأمريّ.

ومن هنا نجد أنّ أتباع المدرسة المشائّية - كالشيخ الرئيس وغيره - ينسبون الآثار التكوينيّة في الواقع العيني إلى الوجود تارةً وإلى الماهيّة تارةً أخرى، ولا يجدون تنافياً بين الأمرين. والذين أوقفوا التنافي والتعاند بين المتأثرين هم أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث يعتقدون بأنّ الماهيّة حدّ الوجود ومتناهٰه، وأنّها أمرٌ عدميٌّ اعتباريٌّ، لا يمكن أن نفرض له تأصيلاً حقيقياً في الواقع الخارجيّ.

إلا أنّه قد تبيّن - بحسب ما تقدّم من بحوث - إبطال هذه القراءة لأصلية الوجود باعتباريّة الماهيّة، واتّضح: أنّ الحقّ في المسألة قراءة أخرى لا ترى أيّ

تنافٍ بين عينيّة الوجود وعينيّة الماهيّة للواقع الخارجيّ، وليس من الصحيح أن يُنسب إلى المشائين القول بأصالة الوجود بتلك القراءة التي اختارها بعض أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، بل إنّنا استعرضنا فيما تقدّم جملةً من الشواهد في كلماتهم على خلاف ذلك، وذكرنا أنّ كلماتهم تنسجم تماماً مع ما اخترناه في المسألة^(١).

(٣) انسجام كلمات شيخ الإشراق مع التفسير الأول

لقد أشرنا أكثر من مرّة في البحوث السابقة إلى موقف شيخ الإشراق من العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وأنّه تعرّض إلى تفسيراتٍ غير صحيحةٍ مؤدّاها أنّ شيخ الإشراق يقول بزيادة الوجود على الماهيّة في الخارج.

ونحن هنا سوف نحاول تسلیط الضوء على التفسير الصحيح لموقف شيخ الإشراق، وإيضاح سبب الاشتباه في التفسيرات الأخرى، من خلال مجموعة البيانات التالية:

١. العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج

أولاً: لقد ذكرنا في الفصل السادس من الباب الثاني أنّ الإشكال الثاني من الإشكالات على أصالة الوجود، والذي مفاده: (استحالة قيام الوجود بالماهية في الأعيان) يأتلف في شكله من قياسٍ استثنائيٍ ذكره صدر المتألهين - في مبحث إشكالات وتفصيات - بقوله: «إنّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهية، فقيامه إما بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، أو بالماهية المدعومة، فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم، فيلزم ارتفاع النقيضين».

ثانياً: بعد أن أوضحتنا الإشكال وبيننا وجه الملازمة بين المقدّم وبالتالي،

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج٢ ص١٦-١٨.

وبط LAN التالى، انتقلنا لنطلّ إطلاله موجزةً على تاريخ هذا الإشكال، وما وقع فيه من الخلط بين الخارج والذهن.

ثالثاً: في سياق حديثنا عن نسبة هذا الإشكال إلى شيخ الإشراق، ذكرنا ما يلي:

ونحن قد تتبعنا كلمات شيخ الإشراق في رسائله وكتبه المختلفة (حكمة الإشراق والتلويمات وغيرها) فلم نجد فيها أيّ أشاره إلى هذا الإشكال بتقريره الذي أورده صدر المتألهين هنا، كما أنّ صدر المتألهين أيضاً لم يتعرّض للإشكال بهذا التقرير إلّا في هذا الموضع من كتابه الأسفار - أي مبحث إشكالات وتفصيات - فلم يذكره في رسائله وكتبه الأخرى التي ذكر فيها مسألة أصلية الوجود واستعرض في ذيلها إشكالات شيخ الإشراق وأجاب عنها، كالمساعر والمسائل القدسية والشواهد الروبية وغيرها.

ولعله بيان آخر للإشكال السابق، وليس إشكالاً برأسه؛ ولذا سوف نلاحظ: أنّ إجابة صدر المتألهين عنه قريبة من الإجابة على سابقه.

ثم إننا قد وجدنا هذا الإشكال - أو ما يقرب منه في البيان - قد طرحت دليلاً في كلمات بعض الحكماء السابقين لإثبات العينية بين الوجود والماهية في الخارج، وقد أورده وأوضّحه العلامة الحلي في كتاب (كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد) في مبحث زيادة الوجود على الماهية، وذلك في سياق بيانه لكلام المحقق الطوسي في هذا المجال، حيث قال: «قال: وقيامه بالماهية من حيث هي. أقول: هذا جواب على استدلال الخصم على أنّ الوجود نفس الماهية. وتقرير استدلالهم: أنه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها، لاستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستغنّاً عن الماهية، واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها. وإذا كان كذلك، فإنّما أن يقوم بالماهية حال وجودها، أو حال عدمها، والقسان باطلان. أمّا الأول: فلأنّ الوجود الذي هو شرطُ

في قيام هذا الوجود بالماهية، إمّا أن يكون هو هذا الوجود، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه، أو يكون مغايراً له، فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة، ولأنّها تنقل الكلام إلى الوجود الذي هو شرط. وأمّا الثاني: فلأنّه يلزم قيام الصفة الوجودية بال محل المدوم وهو باطل^(١). وإذا بطل القسمان، انفت الزيادة.

وتقرير الجواب أن نقول: الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي، لا باعتبار كونها معدومة أو موجودة، فالحصر من نوع^(٢). وهذا الجواب الذي ذكره العالمة الحلي ردّاً على الاستدلال، هو الذي أورد عليه في ذيل تقرير صدر المتألهين للإشكال بلزوم ارتفاع النقيضين.

ولا يخفى ما في كلام العالمة الحلي من الخلط بين الزيادة في التصور، وبين الزيادة في الواقع الخارجي، فإنّ المستدلّ على أنّ الوجود نفس الماهية، أراد أن يثبت أنّ أحدهما عين الآخر في الخارج، وينفي زيادة الوجود على الماهية في الأعيان؛ وأمّا الزيادة التي يُراد إثباتها في كلام الطوسي والعالمة، فهي الزيادة بلحاظ العقل والتصور الذهني، ولا منافاة بين الأمرين، ولذا قال العالمة في آخر المطاف: «وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور، لا في الأعيان»^(٣).

رابعاً: بعد أن ذكرنا ما تقدّم قلنا: إنّ ما يلفت الأنظار أنّ هذا الذي ذكره العالمة الحلي عن الخصم - بحسب تعبيره - قد استدلّ به صدر المتألهين في مبحث عينيّة وجود الممكن مع ماهيّته خارجاً، حيث قال: «لو قام الوجود

(١) بطلانه من أجل لزوم اجتماع النقيضين البدائي الاستحالة، وقد جاء هذا المحذور في تقرير المصنف للإشكال.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العالمة الحلي: ص ٣٨-٣٩، وقد أورد التفتازاني هذا الإشكال بما يقرب من البيان المذكور، شرح المقاصد: ج ١ ص ٣٢٣-٣٢٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٩.

بالماهيّة، فالماهيّة إِمَّا معدومةٌ فيتناقض، أو موجودةٌ فيدور أو يتسلسل»^(١). خامساً: ومن هنا أكّدنا أنّ شيخ الإشراق عندما ساق الأدلة التي نحن بقصد بيانها - وبضمنها الدليل الثاني - لم يُرد بذلك أن ينفي تحقّق الوجود في الأعيان ويُثبت أصلية الماهيّة، وإنّما هو بقصد إثبات العينيّة بين الوجود وبين الماهيّة خارجاً، وعدم زيادة أحدهما على الآخر بهذا اللحاظ، وهذا قريبٌ من التفسير الذي اخترناه لأصلية الوجود.

سادساً: بعد ذلك ذكرنا: أنّ الغريب في الأمر أنّ صدر المتألهين بعد أن أثبتت في بعض رسائله أصلية الوجود وأجاب عن إشكالات شيخ الإشراق، وأثبتت بعد ذلك العينيّة بين وجود الممكن وماهيتّه في الأعيان، تعرّض للعلاقة بين الوجود والماهيّة في التصور وزيادة أحدهما على الآخر مفهوماً، أورد ذات الإشكال - الذي هو محلّ بحثنا - على من يقول بزيادة الوجود على الماهيّة تصوّراً، واتّصاف الماهيّة بالوجود في ظرف التحليل، ثمّ تصدّى للإجابة عن ذلك بما يقرب من أجوبته في المقام، حيث قال في (المشاعر): «بقي الكلام في كيفية اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافية في ظرف التحليل العقلي... فعرض الوجود إِمَّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً. فالأول يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين»^(٢).

وجهة الإشكال هنا مختلفة، فلو تمّ بلحاظ التحليل العقلي، ثبت الاتّحاد المفهوميّ بين الوجود والماهيّة في الذهن، وينفي زيادة الوجود على الماهيّة بهذا اللحاظ، وبإبطاله ثبت الزيادة المفهوميّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٤٦.

(٢) المشاعر، صدر المتألهين: ص ٣٠.

وأمّا جهة الإشكال في المقام، فإنّها ترتبط بالواقع العينيّ، فلو تمّ في نظر صدر المتألهين، فإنّه ينفي تحقّق الوجود في الأعيان، ويثبت أصلّة الماهيّة وتحقّق الماهيّات في الخارج بالذات.

ولكثنا نرى أنّ هذا الإشكال لو تمّ فإنّه يثبت العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، وهو لا محدود فيه أصلًا، بل هو منسجمً تماماً مع القراءة الصحيحة لأصلّة الوجود كما هو واضح.

والذى نظنه قويًا: أنّ صدر المتألهين لم يُفرّق بين جهتي الإشكال، حيث لم يميّز جهة الإشكال بلاحظ التحليل العقليّ عن جهة الإشكال بلاحظ الواقع العينيّ، مما أدى به إلى استنتاج نفي تحقّق الوجود في الأعيان من الإشكال بتقريره المذكور، ففي تصوّره كما أنّ الذي ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الذهن، يُريد أن يقول بأنّ معنى الوجود في الذهن هو معنى الماهيّة المحمول عليها، وأنّه مشتركٌ لفظاً، معناه في كلّ حمل نفس معنى الماهيّة التي يُحمل عليها. فعندما نقول: (السماء موجودة) كأنّا قلنا: (السماء ساء) كذلك في تصوّره أنّ الذي ينفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، مع إيمانه بتحقّق الماهيّات في الخارج، يُريد أن يثبت: أنّ المتحقق في الأعيان هو الماهيّة، والوجود أمرٌ اعتباريٌّ متترّع من ذات الماهيّة الأصلية، وكأنّ الذي يدور في ذهن صدر المتألهين هو التعاند بين تحقّق الوجود أو الماهيّة في الأعيان، وهذه هي ركيزة التفسير الآخر لأصلّة الوجود، الذي يعتقد أصحابه بأنّ الماهيّة حدّ الوجود ومتهاه، وكلّ ما كان اعتباريًّا ولاحقاً في تحقّقه فهو كذلك، مع أنّ هذا تكليفٌ وتحمّلٌ على أصحاب هذا الإشكال لا موجب له؛ إذ قد يكون مرادهم عينيّة الوجود للماهيّة في الخارج، كما هو مقتضى التفسير الأول للأصلّة الوجود، فتكون جهة الإشكال بلاحظ الذهن مختلفةً تماماً عن جهة الإشكال بلاحظ الواقع العينيّ.

٤. الوجود ليس بزائدٍ على الماهية في الأعيان

أولاً: لقد ذكرنا في الفصل السادس من الباب الثاني أن الإشكال الثالث (أننا نتصور مفهوم الوجود ونشك في تحققه خارجاً) قد جاء في جملة من كلمات شيخ الإشراق، وأن شيخ الإشراق إنما ساق هذا الدليل والأدلة الأخرى لنفي زيادة الوجود على الماهية في الأعيان، وذلك رداً منه على ما فهمه من بعض كلمات المشائين، التي قد يستفاد منها القول بزيادة الوجود على الماهية في الأعيان، وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في ذيل الإجابة عن هذا الإشكال في قوله: «والأولى أن يُورد هذا الوجه معارضته إلزاميةً للمشائين...» ولم يكن الشيخ بقصد إثبات أصلية الماهية في قبال من قال بأصلية الوجود.

ثانياً: بعد ذلك انتقلنا فقررنا هذا الإشكال أو الاستدلال على ضوء ما فهمه صدر المتألهين، من كون الشيخ في مقام إثبات اعتبارية الوجود وأصلية الماهية في الأعيان.

وبعد أن فرغنا من تقرير الإشكال استنتجنا ما يلي: هذه هي حصيلة الإشكال الثالث، ومن الواضح أنه لا ينفي - على فرض صحته - إلا زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، ولا يثبت أصلية الماهية واعتبارية الوجود، وقد اقتبس شيخ الإشراق كلامه في هذا الإشكال - كما سيأتي - من مضمون البرهان الذي أقامه حكماء المشاء - على ما هو منسوب إليهم - لإثبات زيادة الوجود على الماهية، باعتبار أن المعلوم غير المشكوك.

قال شيخ الإشراق في التلويمات: «لا يجوز أن يقال: الوجود في الأعيان زائدٌ على الماهية لأنّا عقلناها دونه، فإنّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنه موجودٌ في الأعيان، فيحتاج الوجود إلى وجودٍ

آخر، فيتسلسل متربّاً موجوداً معاً إلى غير النهاية، وقد عرفت استحالته^(١). وقال في موضع آخر: «إنَّ الوجود عقلناه مع اختلافنا في آنَّه هل له في الأعيان وجود؟ كما عقلنا أصل الماهيَّة وتشكّلنا في وجودها، فإنَّ أوجب التعقُّل مع التشكُّل كون الوجود زائداً هنالك، فليوجبها هنا، ويتسلاسل الوجودات سلسلةً متربَّةً مجتمعة الأجزاء، وهو محالٌ لما برهن، ثمَّ يتوقف وجود الشيء على ما لا يتناهى»^(٢).

وقال أيضاً في حكمة الإشراق: «إنَّ مخالفي هؤلاء - أتباع المشائين - فهموا الوجود وشكّوا هل هو في الأعيان حاصل أم لا، كما كان في أصل الماهيَّة، فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا آنَّه ليس في الوجود ما عين ماهيَّته الوجود، فإنَّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشكُّ في آنَّه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زائدٌ ويتسلسل»^(٣).

وقال قطب الدين الشيرازي في توضيح كلامه: «أتباع المشائين استدلّوا على أنَّ الوجود زائدٌ على الماهيَّة في الأعيان: بأنَّا نعقل الماهيَّة دون الوجود، إذ ربِّما شكّنا في وجودها بعد تعقُّلها، وكلَّ أمرٍ يُعقل أحدهما دون الآخر، فهما متغايران في الأعيان، لا متّحدان فيها، فالوجود مغايرٌ للماهيَّة وزائدٌ عليها في الأعيان.

ومخالفوهم أزل موهم بعين هذه الحجَّة، بأنَّا قالوا: الوجود غير زائدٌ على الماهيَّة في الأعيان، وإلا لزم التسلسل، للزوم كون الوجود زائداً عليه بعين ما ذكرتم، لأنَّا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء - مثلاً - ونشكُّ هل هو في

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١ ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٦٤.

(٣) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص ١٨٣.

الأعيان حاصل أم لا، ولو اتّحد الوجودان - أعني وجود العنقاء ووجود وجوده - لامتنع تعلّق أحد الوجودين مع الشك في الآخر، كما ذكرتم في أصل الماهيّة وجودها، ثمّ يعود الكلام إلى وجود وجود الوجود متسلسلاً إلى غير النهاية مترتبًا موجوداً معاً، وهو محال»^(١).

وبنفس المضمون ما ذكره المحقّق شمس الدين الشهريّوري في شرحه لحكمة الإشراق، فلاحظ^(٢).

٣. أنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنياتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضةٌ

في نهاية مطاف بحثه عن شواهد ومؤيداتٍ على بساطة المشتّق، حاول صدر المتألهين أن يدعم قوله بما ذكره شيخ الإشراق في كتابه (التلويحات)، حيث قال: «إنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنياتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضة»^(٣).

وهذا الكلام يصلح شاهدًا على ما أثبته صدر المتألهين من أنّ الوجود موجودٌ بذاته من دون احتياج إلى حيّيّة تقييدية، وذلك باعتبار أنّ النفس وما فوقها من المجرّدات لو كانت إنياتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ محضةً، فهذا معناه أنها موجوداتٌ لا ماهيّة لها، ومع ذلك تُحمل عليها الوجوديّة، فهي وجوداتٌ ثبتت لها الوجوديّة لذاتها بلا حاجة إلى الحيّيّة التقييدية، ولن泥土 هي أشياءٌ وذواتٌ ثبت لها الوجود.

وهذا شاهد أيضًا على بساطة المشتّق، إذ إنّ حمل الوجوديّة على الوجود يعني أنّه موجودٌ بذاته، وليس هو شيئاً ثبت له الوجود.

(١) المصدر السابق: ص ١٨٢.

(٢) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد الشهريّوري، تصحيح وتحقيق: د. حسين صينائي تربتي: ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) التلويحات، شيخ الإشراق السهروردي: ص ١١٩.

ثم إنّه وقع النقاش في كلام شيخ الإشراق من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ كلامه هذا لا ينسجم مع ما نسب إليه من القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، ولذا قال صدر المتألهين بعد أن أورد العبارة السابقة عن شيخ الإشراق: «ولست أدرى كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً، وهل هذا إلّا تناقض في الكلام»^(١).

لكتّنا أشرنا في الأبحاث السابقة إلى أنّه لا يوجد أيّ تناقضٍ في كلام شيخ الإشراق، وذلك لأنّه لم يكن بصدده نفي أصالة الوجود في الواقع العينيّ، وإنّما أراد أن يثبت عدم زيادة الوجود على الماهيّة في الواقع العينيّ.

الوجه الثاني: أنّ ما ذكره شيخ الإشراق من أنّ النّفوس وما فوقها من المجرّدات وجوداتٌ مُحضّة لا ماهيّة لها، لا ينسجم مع القانون العقليّ القائل: (كُلّ ممكِن زوجٌ تركيبيٌّ) أي إنّه مركّبٌ من ماهيّة وجودٍ.

وأجيب عن هذا الوجه: بأنّ الشيخ لا يريد أن ينفي في كلامه الماهيّة عن الموجودات المجرّدة، وإنّما مراده من ذلك: أنّ تلك الموجودات المجرّدة، لها من القوّة والظهور في الوجود ما يجعل الماهيّة بحكم العدم ومستهلكةً فيها، فتكون أحكام الوجود هي الغالبة على أحكام الماهيّات في ذلك العالم.

وهذا بخلاف الموجودات الماديّة في هذا العالم، فإنّها لضعف وجوداتها وقصور كمالاتها وكثرة نواقصها تكون أحكام الماهيّات فيها هي الغالبة على أحكام الوجود^(٢).

٤. تحقيق في نسبة القول إلى شيخ الإشراق بزيادة الوجود على الماهيّة في الخارج من الواضح: أنّ ما تقدّم يجب أن لا يوهم بأنّ الإشكالين الثاني والثالث

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٣.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٨٨ - ٨٩.

هما فقط اللذان تعرضاً لسوء فهم موقف شيخ الإشراق من عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج، بل إنّ الأمر ينسبح على جميع الإشكالات التي أورها شيخ الإشراق في هذا المجال؛ ففي المقدمة الثالثة من المقدمات التي ذكرناها في التمهيد من الفصل السادس - الإشكالات على أصلية الوجود - من الباب السابق، أكدنا ما يلي:

إنّ الإشكالات أو الأدلة التي نحن بصدده بيانها ليست كما يعتقد صدر المتألهين، من أنها بصدق نفي تحقق الوجود في متن الأعيان كما أشار في العنوان، وإنّما هي بصدق نفي زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، فالوجود وإن كان زائداً على الماهية بحسب التصور الذهني وفي مرتبة من مراتبه كما سبق، إلا أنّه متحدّ معها في الأعيان، بل هو عينها على بعض القراءات، ولا تعقل الزيادة والاثنينية بهذا اللحاظ.

وقد حاول شيخ الإشراق السهوروبي أن ينفي هذه الزيادة، ويثبت الاتّحاد أو العينية، ولم يكن همّه منصباً على نفي تتحقق الوجود في الخارج، بل كان همّه أن ينفي وجوده في الأعيان زائداً على الماهية^(١).

ثمّ عُدنا بعد ذلك وأكّدنا في موضوع آخر: أنّ هذه الإشكالات التي ساقها الشيخ الإشراقي في كتبه الفلسفية، لم تكن إشكالات على نظرية أصلية الوجود، كما لا يريد أن يثبت من خلاها أيضاً أصلية الماهية، وإنّما ساق السهوروبي هذه الإشكالات لنفي فكرة زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان، وهي التي نسبها إلى حكماء المساء كما تقدّم، والشيخ الإشراقي قد فهم ذلك من بعض كلماتهم التي يثبتون فيها أنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، ولكي تتحقق خارجاً وتتصف بأنّها موجودة في الخارج، لابدّ من

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع، ج ٣ ص ١٨٥.

انضمام الوجود إليها في متن الأعيان، فهي تفتقر إلى الحيثيّة التقليديّة لكي تتحقق في الخارج، ففهم من هذا المطلب أنّهم يؤمّنون بالاشتباه والانضمام في الخارج، وأنّ الوجود في الخارج غير الماهيّة ومنضمٌ إليها وزائدٌ عليها في متن الأعيان، مضافاً إلى مسألة كون المشكوك وهو الوجود، غير المعلوم وهو الماهيّة، حيث تصوّر أنّهم يثبتون بذلك المغایرة بين الوجود والماهيّة في الخارج، بناءً على هذا التصوّر جاءت إشكالات شيخ الإشراق لإبطال هذه الدعوى، وهي زيادة الوجود على الماهيّة في متن الأعيان، وليس هو بصدق نفي ثبوت فردٍ ومصداقٍ للوجود في الواقع الخارجيّ، فهو لا يريد أن ينفي أصلّة الوجود، كما لا يريد أن يثبت بهذه الإشكالات في المقابل أصلّة الماهيّة.

والشاهد على ما نذكره: نفس كلماته التي قرّر بها الإشكالات، فإنّها ظاهرةٌ بل صريحةٌ في نفي زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، فالمقدّم الذي أراد إبطاله في إشكاله الأوّل، هو كون الوجود في الأعيان صفةً للماهيّة، فأبطل ذلك، وأثبت أنّ الوجود لا يُعقل أن يكون صفةً زائدةً على الماهيّة في الأعيان. وهذا الكلام لا علاقة له بنظرية أصلّة الوجود، فإنه قد يؤمّن بأنّ الوجود أصيلٌ وثابتٌ في الأعيان، ومع ذلك لا يكون ثبوته وتحقّقه بنحوٍ زائدٍ على الماهيّة في الخارج، وذات البيان نقوله في المقدّم الذي تصدّى لإبطاله في الإشكال الثاني، حيث أبطل كون الوجود قائماً بالماهيّة في الأعيان، وهو شيءٌ غير نظرية أصلّة الوجود، فقد يثبت عدم قيام الوجود بالماهيّة وينكر زيادته عليها في الأعيان، ومع ذلك يؤمّن بأصلّة الوجود لا بنحوٍ زائدٍ على الماهيّة في الخارج، وهكذا الحال بالنسبة إلى الإشكال الثالث، الذي اعتمد فيه على قاعدة كون المشكوك غير المعلوم، فإنه لا ينفي إلّا زيادة الوجود على الماهيّة في الأعيان، وكذلك عبارته صريحةٌ في ذلك بالنسبة إلى الإشكالات الأخرى،

ولا علاقة لها بمسألة أصلية الوجود^(١).

٥. تحقيق في نسبة القول بأصلية الماهية إلى شيخ الإشراق

نحن لم نجد في كتب شيخ الإشراق كلاماً واضحاً وصريحاً يتبنى فيه القول بأصلية الماهية واعتبارية الوجود. نعم، حاول صدر المتألهين ومن جاء بعده أن يستظهروا بذلك من بعض عباراته التي جاءت في ضمن إشكالاته السابقة، حيث فهموا منها: أنّ شيخ الإشراق انجرّ حديثه من نفي زيادة الوجود على الماهية في متن الأعيان إلى نفي مصداق عيني للوجود في الواقع الخارجي، أي إنكار أصلية الوجود والبناء على أصلية الماهية واعتبارية الوجود.

ولعلّ أهمّ وأوضح تلك العبارات التي قد تتضمن دلالةً في هذا المجال، هي قول شيخ الإشراق في عبارةٍ سابقة: «وتبيّن بهذا أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود»^(٢)، حيث فهم من هذه العبارة أنّه يؤمّن بأنّ الوجود ليس هوّيّاً عينيّاً في الخارج، فالوجود ليس هوّيّاً ولا حقيقةً لأيّ شيءٍ من الأشياء في الخارج، وهذا يعني: أنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ غير متصلٍ في الأعيان، ولا أصلية ولا ثبوت في الأعيان إلّا للماهيات.

ولكثنا نرى أنّ هذه العبارة لا علاقة لها بمسألة أصلية الوجود أو أصلية الماهية، وإنّما شيخ الإشراق بقصد بيان ما قررناه سابقاً من العينية الخارجية بين الوجود والماهية، كما أنّه أيضاً بقصد نفي ثبوت مصداق للوجود في الخارج لا ماهية له، فهو يريد أن يثبت بأنه لا يوجد في متن الأعيان وجودٌ محضٌ لا ماهية له، فليس هناك وجودٌ متحققٌ في الخارج و Maheriyah وهوّيّته

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٣ ص ٢٩٠-٢٩١.

(٢) شرح حكمة الإشراق، الشهير زوري: ص ١٨٢.

الخاصّة به الوجود لا غير، لأنّ هذا يعني تحقّق الوجود من دون خصوصيّةٍ تميّزه عن غيره، وهذا أمرٌ مستحيلٌ؛ إذ إنّ وجوداً كهذا لا تتحقّق له، بل هو عدمٌ مُحضٌ، فلا يوجد لدينا في متن الأعيان شيءٌ هو وجودٌ بحتٌ بلا هويّةٍ ولا ماهيّةٍ ولا خصوصيّةٍ تميّزه عن غيره، وإنّ ما لا ميز فيه عن غيره ليس إلاً العَدْم المُحْضُ، فالوجود متحقّقٌ في الأعيان، ولكن لابدّ أن يكون وجوداً خاصّاً ومتميّزاً، وهذا الوجود الخاصّ المتميّز قد يكون وجوداً واجبياً وقد يكون وجوداً إمكانياً، ولا يعقل أن يتتحقق مصداقٌ للوجود في الأعيان وماهيّة ذات الوجود لا غير بلا خصوصيّةٍ ولا هويّةٍ ولا ماهيّةٍ تميّزه عن غيره.

وهذا كلامٌ صحيحٌ لا غبار عليه، وقد قبلناه وقررناه في نتائج القراءة التي اخترناها لتفسیر أصلّة الوجود، ولا علاقة لهذا الكلام بإنكار أصلّة الوجود أو قبول أصلّة الماهيّة، فقد يتبنّى شيخ الإشراق أصلّة الوجود، ومع ذلك يؤمن بأنّه لا يمكن أن يتتحقّق هذا الوجود الأصيل إلا مع خصوصيّةٍ و Maheriyah يمتاز غيره، وهذه هي الماهيّة بمعناها الخاصّ الذي أوضحتنا في مباحث أصلّة الوجود، وهذا ما آمنّا به في البحوث الماضية، فلاحظ. وهذا يعني أننا نختار في تفسير هذه العبارة: أنّ المراد من الماهيّة فيها الماهيّة بالمعنى الخاصّ لا الماهيّة بالمعنى الأعمّ ولا الماهيّة بالمعنى الأخصّ.

ثم إنّ أغلب عبارات شيخ الإشراق الواردة في هذا المجال لا تعدو هذا المعنى الذي بيناه.

والحاصل: أنّنا لا يمكننا أن ننسب بشكلٍ قاطع القول بأصلّة الماهيّة واعتباريّة الوجود إلى شيخ الإشراق من خلال أمثل هذه العبارات^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع، ج ٣، ص ٢٩٣.

٦. تحقيق آخر في نسبة القول بأصلية الماهية إلى شيخ الإشراق

أما الوجه في ما يُنسب إلى المدرسة الإشراقية، من القول بأصلية الماهية واعتبارية الوجود، فقد ذكر الشيخ مرتضى المطهري في توضيحه قائلاً: «وذكر شيخ الإشراق السهروردي بحثاً آخر تحت عنوان (في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج) أي: إن الوجود والماهية في الخارج ليسا شيئاً اثنين، حيث افترض في البداية للماهية عينية ولم يقل بعينية زائدة على عينية الماهية للوجود، ولم ير أن هذه المسألة يمكن أن تطرح بشكل آخر، يعني أنه لم يكن مطروحاً لديه أنه في مسألة الوجود والماهية نقول بعينية لواحدة منها وذهنية واعتبارية للأخرى، ويظهر أن عينية الماهية كانت مسلمة لديه، وبما أن عينية الماهية أمر مسلم لديه، إذن فلا يمكن أن تكون للوجود عينية؛ ولذلك لم يطرح السهروردي هذه المسألة في كتابه (حكمة الإشراق) تحت عنوان أصلية الماهية، بل طرحها بعنوان: حكمة في عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج»^(١).

ولكن قد يقال: بأنَّ كلمات شيخ الإشراق لا علاقة لها بتاتاً بمسألة أصلية الماهية واعتبارية الوجود في الواقع الخارجي، وإنما كلامه ناظرٌ إلى إثبات اعتبارية مفهوم الوجود في الذهن، وأنه في الذهن وإن كان زائداً على الماهية، إلا أنه أمرٌ اعتباريٌ لا يكشف عن الزيادة والاشتباه الحقيقية في الواقع الخارجي. وأما مسألة الأصلية، وأنَّ المتأصل في الخارج هل هو الوجود، والماهية تابعة له، أم أنَّ الأمر بالعكس، فليس شيخ الإشراق بصدق نفيه أو إثباته، بل يمكن أن يكون معتقداً بأنَّ الوجود والماهية يمثلان حقيقةً واحدةً متأصلةً في الخارج، فلا يكون كلامه متنافياً مع ما سنتناه من العينية الخارجية بين الوجود والماهية.

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري: ج ١ ص ٦٥-٦٦.

ومن هنا نجد: أنّ شيخ الإشراق الذي يثبت العينيّة الخارجيّة للماهية، يثبت أيضًا أنّ الموجودات المجردة إنّياتٌ صرفةُ ووجوداتٌ محسنةُ لا ماهية لها، وهذا يعني أنّه يعتقد بتأصيل الوجود أيضًا في الواقع الخارجيّ.

وحيث إنّ صدر المتألهين فهم من كلمات شيخ الإشراق أنّه قائلٌ باعتباريّة الوجود في الواقع الخارجيّ، وتأصيل الماهيّات، اعتقد بوقوع التناقض في كلمات الشيخ الإشراقيّ، ولذا نجد أنّه بعد أن قرر مسألة أصلّة الوجود باعتباريّة الماهيّة في هذا الفصل، قال: «وكذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهيّ في التلويحات، من أنّ النفس وما فوقها من المفارق إنّياتٌ صرفةُ ووجوداتٌ محسنةُ، ولست أدرى كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينيّاً، وهل هذا إلا تناقضٌ في الكلام؟».

ولكن ذكرنا بأنّه لا يوجد أيّ تناقضٌ أو تنافي في كلام شيخ الإشراق، فهو لا يريد أن ينفي كون الوجود أمراً واقعياً عينيّاً، وإنّما ينفي زيادة الوجود على الماهيّة، ويثبت اعتباريّة مفهوم الوجود الزائد على مفهوم الماهيّة في الذهن وفي نفس الأمر، وهذا ينسجم مع ما ثبته لاحقاً من عينيّة الماهيّة والوجود في الخارج^(١).

(٤) انسجام التفسير الأول مع تحليل حقيقة الماهيّة

يعتمد هذا الدليل على تحليل معنى الماهيّة عند المناطقة والحكماء، وهي عندهم ما يقال في جواب: (ما هو؟) بمعنى: أنّ الجواب بها يبيّن حقيقة الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، حيث ذكروا بأنّ الماهيّة تحكي كمال حقيقة الشيء وهوّيّته الخاصّة به، وبها يتمّ حصول ذاته في الأعيان.

قال الشيخ الرئيس في قسم المنطق من كتابه (الشفاء): «ما قاله المعلم

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ١٨-١٩.

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 إنني الشخصية تتحصل من كيفية وكمية وغير ذلك»^(٢).

وقال أيضاً في إلهيات (الشفاء): «إن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يُرادف الإثبات»^(٣).

إذن فالماهية تمثل حقيقة وجود الشيء وهوئته الخاصة به، ولذا ذكر المناطقة: أن هذه الماهية والحدود المنطقية الدالة عليها تقع في الإجابة عن مطلب (ما) الحقيقة بعد الإجابة عن مطلب (هل) البسيطة، وذلك لأنَّ السؤال بـ(ما) الحقيقة إنما هو سؤال عن ذات الشيء وحقيقةه بعد فرض وجوده في الواقع الخارجي.

قال الشيخ الرئيس في قسم المنطق من كتاب (النجاة): «مطلوب ما يتعرف التصور، وهو إنما بحسب الاسم كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه: ما المراد باسم الخلاء، وهذا يتقدم كل مطلب؛ وإنما بحسب الذات كقولك: ما الإنسان في وجوده؟ وهذا يتعرف حقيقة الذات، ويتقدمه أهل المطلق»^(٤). ومراده من (أهل المطلق): هل البسيطة.

وقال في موضع آخر: «والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز، وإن لحقها

(١) الشفاء، المنطق: ج ٣ ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٨-٢٩.

(٣) الشفاء، إلهيات: ص ٣١.

(٤) النجاة، ابن سينا: ص ١٢٩.

التمييز، بل يطلبون تحقّق ذات الشيء وماهيتّه، ولذلك فلا حدّ بالحقيقة لما لا وجود له، إنّما ذلك قولُ يشرح الاسم»^(١).

وقال بهمنيار في (التحصيل): «ومطلب (ما) ينقسم إلى قسمين: أحدهما: طلب معنى الاسم كقولك: ما الخلا و ما العنقاء؟ والثاني: طلب حقيقة الذات كقولنا: ما الحركة و ما المكان»^(٢).

وقال أيضًا: «ومطلب (ما) الذي بحسب حقيقة الذات فهو متأنّخ عن مطلب هل البسيط، فإنّ شرح الاسم يجوز أن يكون للمدعوم، وأمّا مطلب ما حقيقة الذات، فلا يصحّ إلّا بعد إثبات الذات، وهو بالحقيقة الحدّ، وما لم يثبت الأمر، كان ذلك شرحاً للاسم، فإذا ثبت وجوده، كان حدّاً لحقيقة الذات»^(٣).

وقال الشيخ المظفر في كتابه (المنطق): «وإنّما سمّيت (ما) حقيقةً، لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة - والحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهيّة الموجودة - والجواب عنها يسمى تعريفاً حقيقياً»^(٤).

وقد وجدنا أنّ المتأخرين من الحكماء أيضًا لا ينكرون هذه الحقيقة، وهي أنّ الماهيّات تمثّل حقائق الأشياء، وتحكي عن هويّة ذاتها الموجودة في الواقع العينيّ.

قال الطباطبائي في تعليقه على الأسفار: «فقد تبيّن أنّ الذات المعّبر عنها بالماهيّة هي المنطبقّة على هويّة الشيء في العين لا غير، فالسؤال عن هويّة الشيء المعقولة - الذي معناه طلب المفهوم المعمول الذي هو عين هويّة الشيء في الخارج بالتحاده بها، بحيث يتمتنع سلبه عنها كيّفما فرض - لا يقع في جوابه

(١) المصدر السابق: ص ١٥١.

(٢) التحصيل: ص ١٩٥.

(٣) المصدر السابق: ص ١٩٦.

(٤) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر: ص ١١٢.

إلا الماهية، فالماهية هي ما يُجَاب به عن السؤال بما هو^(١).

بعد أن تبيّن مما ذكرناه: أن الحدود والماهيات حاكية عن حقيقة الشيء وهوية ذاته الموجودة والثابتة في الواقع العيني، نقول: لا يمكن أن تكون الماهية حاكية عن كمال حقيقة الشيء وتمام هويتها التي بها يتم حصول ذاته، إلا إذا كانت الماهية منتزعه من متن الأعيان وحاق الوجود، ولا يعقل أن تكون منتزعه من متهى الوجود وحده العدمي، وذلك لأن الحد العدمي الذي هو نهاية الوجود وفقدانه، لا يمكن أن يكون مثلاً للحقيقة الوجودية والهوية العينية المحكية بالماهيات والحدود المنطقية.

ويضاف إلى ذلك: إننا نشعر بالوجdan أن الماهية في الذهن تتضمن معنى وجودياً وهي حاكية عن أمر وجودي أيضاً، فقولنا - مثلاً - (الإنسان حيوان ناطق) لا يتضمن عدماً ولا يحكي عن عدم ولا عن أمر عدمي، فليس هو من قبيل قولنا: (العنقاء معروفة) أو (العمى عدم البصر) لأن الإنسانية والحيوانية الناطقة وغيرها من الماهيات أمور ومعانٍ وجودية، تختلف عن العدم وعن العمى الذي هو أمر عدمي.

وحيئذ لنا أن نتساءل: كيف أمكن انتزاع الماهيات التي هي أمور وجودية من الأمر العدمي الذي هو حد الوجود ونتهائه؟!
وكيف تحول الأمر العدمي إلى أمر وجودي في الذهن يختلف عن العدم وأعدام الملكات؟!

ونحن نعتقد بأن هذا الشعور الوجdani باختلاف المفاهيم والمعاني الماهوية عن مفاهيم ومعاني العدم وأعدام الملكات، ناتج عن الاختلاف في حيّية ومنشأ الانتراع، فإن الماهيات منتزعه من متن الوجود ونحوه الخاص

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٢ حاشية رقم (١).

الذِي هو عين الوجود، وأمّا الأعدام وسائر الأمور العدميَّة ف فهي متزعةٌ من العَدْم أو عدم الملكة الثابت في لوح الواقع ونفس الأمر.

لا يُقال: سلَّمنَا أنَّ الماهيَّات أمرٌ ومعانٍ وجوديَّة، ولكنَّها متزعةٌ من حدُّ الوجود ومتهاهُ الذي هو أمرٌ عدميٌّ، وليس هو عدماً مُحضاً كي يُسأَل عن كيفية انتزاع الأمر الوجودي من الأمر العدمي، وإنَّما هو من قبيل أعدام الملكات، والأمر العدمي المنسوب إلى الملكة يكتسب حظاً من التحقق بسبب نسبته إلى تلك الملكة، كذلك العَدْم والحدُّ المضاف إلى الوجود ينال حظاً من ذلك الوجود، ولأجل ذلك صار منشأً لانتزاع أمرٍ وجوديٍّ وهو الماهيَّة.

فإنَّه يُقال: أوَّلاً: إنَّ الشعور الوجوداني - كما تقدَّم - يُكذَّب هذه الدعوى، فإنَّ كُلَّ واحدٍ مِنَّا يشعر بالفرق بين الماهيَّات الوجوديَّة وبين أعدام الملكات. وثانياً: إنَّ ما يُذكَر من التمايز بين الأمور العدميَّة - عموماً - إنَّما يعود أوَّلاً وبالذات إلى التمايز الوجودي الحاصل بين الملكات المختلفة، فإنَّ التمايز والاختلاف بين عدم البصر وعدم السمع - مثلاً - يرجع في واقعه إلى التمايز بين ذوات الملكات الوجوديَّة كالبصر والسمع، وليس للأعدام أيَّ حظٌ من التمايز إلَّا بعرض الوجود، فنسبة التمايز إلى أعدام الملكات، من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وهو من قبيل سراية حكم أحد المُتَّحدين إلى المُتَّحد الآخر.

وحيثَنِدَ لَو فرضنا أنَّ الماهيَّات الوجوديَّة التي تحكى التمايز بين الوجودات مأْخوذةٌ ومتزعةٌ من أعدام الملكات، وهي حدود الوجود وفقداناتها، فإنَّه يرجع أيضاً إلى التمايز الذاتي بين نفس الوجودات، وما يُنَسَّب من التمايز إلى الحدود العدميَّة إنَّما هي نسبةٌ بالعرض والمجاز لعلاقة الاتِّحاد، إذ لا ميز في الأعدام من حيث العَدْم، وهذا معناه أنَّ التمايز الماهوي يرجع بالذات إلى التمايز الوجودي في متن الأعيان، أي: إنَّ المنشأ الحقيقِي لانتزاع الماهيَّات هو الوجود الخارجي، وهذا هو المطلوب إثباته.

نعم، في مقام الإثبات والعلم المحسوسي حيث لا يمكن الوصول إلى حاقد الوجود الخارجي، فيؤخذ التمايز من الحدود العدمية للوجود، ولكن يبقى التمايز بالذات وفي الواقع ونفس الأمر، راجعاً إلى التمايز بين الوجودات في الواقع العيني، وينسب إلى الحدود ثانياً وبالعرض.

ولعل ما ذكره المحققون من الحكماء في تقرير حقيقة الماهية بمثال: (الظلّ وذي الظلّ) فيه إشارةٌ واضحةٌ إلى ما بيناه من أنّ ما في الماهيات من التمايز إنّما هو انعكاسٌ للكثرة والتمايز الحقيقي الحاصل بين الوجودات في الواقع العيني.

فإنّ هؤلاء الحكماء قد ذكروا أنّ نسبة الماهية إلى الوجود من قبيل الظلّ والشخص ذي الظلّ؛ قال صدر المتألهين في (الأسفار): «فالمحكي هو الوجود، والحكاية هي الماهية، وحصوها من الوجود كحصول الظلّ من الشخص، وليس للظلّ وجود آخر»^(١). وقال أيضاً: «إنّ الماهية غير موجودة عندنا ولا مفعولةٍ بالذات، بل هي حكايةٌ تابعةٌ للوجود وظلّ له»^(٢).

ومرادهم من ذلك: أنّ ما ينعكس في الظلّ من الصفات حاكمٍ عن وجود تلك الصفات وتحقّقها في ذات الشخص ذي الظلّ، فإذا وجدنا أنّ الظلّ حيوانٌ ناطقٌ، فلابدّ أن نلتفت إلى أنّ هذه هي حقيقة ذي الظلّ وهو الوجود أولاً وبالذات، ولو لم تكن حقيقة الحيوانية الناطقة ثابتةً في ذات الوجود الخارجي، لما كان له انعكاسٌ وحكايةٌ في ظله الماهوي بحسب الوجود الذهني، وهذه الجهة هي المقصودة في كلامهم وتمثيلهم بالظلّ وذي الظلّ، ولا يريدون بهذا المثال أن يثبتوا بأنّ الماهية أمرٌ عدديٌّ من قبيل حقيقة الظلّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٠٣.

(٢) المصدر السابق: ج ٥ ص ٢١٤.

الذي هو عبارةٌ عن عدم النور، وليس هذه هي جهة التقرير في المثال، بل هذه الجهة من جهات الْبُعْدِ، وكما قيل قديماً: إنَّ المثال يُقْرِبُ الفكرة من جهةٍ ويبعدُها من جهاتٍ كثيرةٍ.

ولعلَّ جهة الْبُعْدِ هذه هي التي أَدَّتَ بالمتَّأْخِرِينَ من الحكَماءِ أنْ يحملُوا كلماتِ السَّابِقِينَ في هذا المَجَالِ على كونِ المَاهِيَّةِ عِنْدَهُمْ أَمْرٌ عَدْمِيٌّ لا عَلَاقَةَ لَهُ بِذَاتِ الْوِجُودِ الْخَارِجِيِّ إِلَّا عَلَى سُبْلِ الْإِتَّحَادِ مَعَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْحَيْثِيَّةِ وَمِنْشَأِ الْإِنْتَزَاعِ، مَعَ أَنَّ السَّابِقِينَ مِنَ الْحَكَماءِ لَا يَرِيدُونَ بِهَذَا المَثَالِ إِلَّا إِيْصَالُ فَكْرَةِ كُونِ المَاهِيَّةِ مِنْ انْعَكَاسَاتِ الْوِجُودِ فِي الْخَارِجِ وَهِيَ ظَلٌّ لِلَّذِي يَحْمِلُ صَفَاتَهُ وَكَمَالَ ذَاتِهِ فِي الْذَّهَنِ وَفِي عَالَمِ نُفُسِ الْأَمْرِ وَالْوَاقِعِ.

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ أَيْضًا مَا ذَكَرُوهُ مِنْ كُونِ المَاهِيَّاتِ ظَهُورَاتِ الْوِجُودِ لَدِيِّ الْأَذْهَانِ، وَهَذَا مَا صَرَّحَ بِهِ صَدْرُ الْمُتَألهِينَ فِي مَوَاضِعِ كَثِيرَةٍ مِنْ كِتَابِهِ الْأَسْفَارِ، حِيثُ قَالَ: «إِذ الْوِجُودُ نُورٌ يُظَهِّرُ بِهِ الْمَاهِيَّاتِ الْمُظْلَمَةِ النُّدُواتِ عَلَى الْبَصَائرِ وَالْعُقُولِ»^(١)، وَقَدْ تَقَدَّمَ عَنِ الطَّبَاطِبَائِيِّ قَوْلُهُ: «الْمَاهِيَّاتِ ظَهُورَاتِ الْوِجُودِ لِلْأَذْهَانِ»^(٢)، فَإِنَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ وَغَيْرِهَا لَابَدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مِنْهَا أَنَّ الْمَاهِيَّاتِ تُمْثِلُ انْعَكَاسَ الْوِجُودِ فِي الْذَّهَنِ بِخَصْصِيَّتِهِ الَّتِي تَمْيِيزُهُ عَنِ الْغَيْرِ، فَالْمَاهِيَّةُ انْعَكَاسُ الْوِجُودِ الْخَاصُّ لَدِيِّ الْأَذْهَانِ، وَلَيْسُ هَذَا الْانْعَكَاسُ وَالظَّهُورُ إِلَّا حَكَايَةً عَنِ خَصَائِصِ الْوِجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَهَذَا هُوَ مَا نَدْعِيهُ مِنْ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ نَحْوِ الْوِجُودِ الْخَاصِّ.

وَمِنْ هَنَا يَتَّبِعُ: أَنَّ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ حَكَماءُ الْمَشَاءِ مِنْ كُونِ الْمَاهِيَّةِ انْعَكَاسَ الْوِجُودِ فِي الْذَّهَنِ، لَا يَتَقَاطِعُ مَعَ مَا نَرَوْمُ إِثْبَاتَهُ، فَنَحْنُ نَؤْمِنُ بِذَلِكَ أَيْضًا،

(١) الْحَكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعُقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ: ج ٢ ص ٢٨٨.

(٢) نِهايَةُ الْحَكْمَةِ: ص ١٥.

ولكن لا نقف عند هذا الحد الإثباتي، وإنما نعتقد أنّ منشأ انتزاع الماهية المنشكسة في الذهن مرتبٌ بعالم الثبوت، فالماهية متزعّةٌ من حاقد الوجود العيني، ومفهوم الماهية ومعناها النفس الأمري مأخوذٌ من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود ومعناه، فالماهية عين الوجود في الخارج ولكنّها منجعلاً يجعله^(١).

(٥) انسجام التفسير الأول مع القول ببداهة أصلية الوجود

ذكرنا فيما تقدم من بحوثٍ: أنّ مسألة أصلية الوجود واعتبارية الماهية من المسائل البديهية الأولى المستغنّية عن البرهان، وأوردنا مجموعةً من أقوال الحكماء في هذا المجال.

وهنا نقول: إنّ الحكم ببداهة أصلية الوجود واعتبارية الماهية لا يتّأتّى إلا على المعنى الذي ذكرناه للأصالة والاعتبار على التفسير الأول، وذلك لأنّ حاصل ما ذكروه في تقريب البداهة: أنّ أيّ مفهوم من المفاهيم غير مفهوم الوجود والعدم، إذا حُمل عليه الوجود أو العدم بلحظة التحقق العيني، فإنه لا يلزم أيّ نحوٍ من أنواع التناقض، وهذا معناه أنّ الماهيات عموماً - سواء كانت بالمعنى الخاص أو بالمعنى الأخص - ليست من حيث هي، إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولكي يحمل عليها التحقق والثبتوت تفتقر إلى الحيثية التقييدية. فالماهية بقيد الوجود موجودة، وهو معنى اعتباريتها، وهو أمرٌ بديهيٌ لا يتوقف إلا على تصوّر الموضوع والمحمول مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما.

وأمّا مفهوم الوجود فيستحيل حمل العدم عليه بلحظة الواقع الخارجي، فلا يحمل عليه بهذا اللحظة إلا الموجودية، فهو موجودٌ بذاته، ولا يحتاج في

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٧٤-٢٨٠.

تحقّقه إلى حيّثِ تقييدِيّة، وهو معنى أصلّته، وهذا حكمُ بديهيٌّ أيضًا لا يحتاج التصديق به إلّا تصوّرُ أطراfe والنسبة القائمة بينها.

فأصلّة الوجود التي يدرك العقل بذاهتها، عبارةٌ عن موجوديّة الوجود بذاته في الأعيان بلا حاجةٍ إلى حيّثِ تقييدِيّة، فهو يستحقّ أن يكون موجودًا بذاته. واعتباريّة الماهيّة التي يدرك العقل أيضًا بذاهتها، عبارةٌ عن احتياج الماهيّة في الموجوديّة إلى الحيّثِة التقييدِيّة، فهي لا تستحقّ من ذاتها أن تكون موجودةً في الأعيان، لأنّها ليست من حيث هي إلّا هي.

وهذا المعنى للأصلّة والاعتبار ينسجم تماماً مع التفسير الأوّل، لأنّه بناءً على هذا التفسير يكون معنى أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة: أنّ الوجود موجودٌ بذاته في الأعيان، والماهيّة أيضًا موجودةٌ في الأعيان، ولكنّها موجودة بالوجود، والوجود حيّثِ تقييدِيّة في حمل الموجوديّة عليها.

ولا يتّأّتى ذلك على التفسير الثاني، لأنّ الماهيّة على هذا التفسير عبارةٌ عن أمرٍ عدميٍّ، لا تتصف بالوجوديّة حقيقةً حتّى مع حمل الوجود عليها، لأنّها حدّ الوجود ومتّهاه العدميٍّ، ونسبة الموجوديّة إليها بالمجاز العقليٍّ، وهذا حكمٌ نظريٌّ يفتقر إلى البرهنة والاستدلال، لأنّ إثبات أنّ المتحقق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأنّ جميع الماهيّات كالإنسان والبقر والشجر من الأمور العدميّة، ليس من الأحكام البديهيّة الأوّلية، بل قد ادعى في كثيرٍ من كلمات الأصوليّين وغيرهم أنّ هذه الدعوى خلاف الوجدان.

وأمّا على التفسير الثالث، فعدم البداهة واضحٌ جدًا، لأنّه ينفي أن يكون للماهيّة أيّ نحوٍ من أنحاء الموجوديّة، ولو بنحو موجوديّة أعدام الملّكات، التي لها حظٌّ من الوجود، وهذا حكمٌ نظريٌّ أيضًا، يتوقّف إثباته على إقامة البرهان.

والحاصل: أنّ ما ادعى من بذاهتها أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة في

كلمات الأعلام، لا تصوير له إلا على التفسير الأول، دون التفسير الثاني والثالث، فإنه بناءً على هذين التفسيرين تكون المسألة نظريةً.

(٦) انسجام التفسير الأول مع القول ببداهة الواقعية

ذكرنا في البحوث السابقة أنّ المسائل الفلسفية - وأوّلها مسألة أصل الوجود بحسب هذا الكتاب - تتوقف على الإيمان بثبوت أصل الواقعية في الرتبة السابقة، ومن هذه النقطة يفترق الفيلسوف عن السوفسطائي الذي ينكر أصل الواقعية ويؤمن بأنّ العالم وهمٌ وسرابٌ.

وذكرنا أيضاً: إنّا عندما نواجه تلك الواقعية نجدها متكثرةً و مختلفةً من جهةٍ، ومتّحدةً ومشتركةً في معنىٍ واحدٍ من جهةٍ أخرى، فهناك إنسانٌ موجودٌ وفرسٌ موجودٌ وشجرٌ موجودٌ وحجرٌ موجودٌ ونحو ذلك، والذهن ينتزع من حيّيَة الاختلاف والتباين مفهوم الماهيَّة، ومن حيّيَة الوحدة والاستراك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهيَّة غير مفهوم الوجود؛ لأنَّ المختصُ غير المشترك.

ثمْ تساءلنا بعد ذلك: أيُّ المفهومين هو الأصيل؟ بأن تكون تلك الواقعية والموجوديَّة العينيَّة التي نسبتها بالضرورة والوجودان مصادقة بالذات دون الآخر؟ وأثبتنا في مقام الإجابة أنَّ الوجود هو الأصيل والموجود بالذات، والماهيَّة اعتباريَّةٌ موجودةٌ في الخارج بطبع الوجود.

وهنا نقول: إنَّ تلك الواقعية والموجوديَّة التي نسبتها بالبداهة، لا يكون لثبوتها معنىٍ محضٍ ومعقولٍ إلا على القول بأصل الوجود، وإنَّ الواقعية مصادقٌ بالذات لمفهوم الوجود دون الماهيَّة؛ وذلك لأنَّ الماهيَّة - كما سبق - ليست من حيث هي، إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فالماهيَّة في ذاتها ليس فيها التتحقق والثبوت، بل هي بهذا اللحاظ خلوٌ من التتحقق وعدمه، ولا تُنسب إليها الم وجودية إلا بانضمام الوجود إليها بنحو الحيّيَة التقييدية، وإنَّ

لزم الدور أو التسلسل أو الانقلاب في الذات، وكلّها مستحيلة، فالإيمان بأصالّة الماهيّة موجودٍ فيها بالذات مع خلوّ ذاتها عن التتحقق والثبوت، يؤدّي إلى السفسطة وإنكار الواقعية. فلو لم يكن الوجود أصيلاً موجوداً بالذات في الأعيان للزم القول بالسفسطة وإنكار الواقعية، لكنّ التالي باطل؛ لأنّ الواقعية ثابتةٌ ومتّحقةٌ بالبداهة والوجдан، فالمقدّم مثله، أي: إنّ الوجود هو الأصيل دون الماهيّة.

وهذا البيان يصلح تقريراً جديداً أيضاً للاستدلال على أصالّة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالتفصير الأوّل^(١).

(٧) انسجام التفسير الأوّل مع بعض كلمات مدرسة الحكمة المتعالية

على الرغم من أنّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية مُجتمعون على تفسير أصالّة الوجود وفق التفسير الثاني، إلا أنّ بعضهم كلماتٍ لا يمكن أن تندرج إلا مع التفسير الأوّل؛ قال الحكيم السبزواري: «إنّ كلّ علةٍ لابدّ أن يكون لها خصوصيّة بحسبها، يصدر عنها المعلول المعين، كما أنّ للنار خصوصيّة بالنسبة إلى الحرارة وهي الصورة النوعيّة الناريّة، وللماء خصوصيّة بالنسبة إلى البرودة»^(٢).

وهكذا ما ذكره في تعليقه على قوله (ماهيّة مفعولة بالعرض)، حيث قال: «أي: مفعولةٌ بعين جعل ذلك الوجود، لا يجعل على حدة، كما أنها موجودةٌ بعين ذلك الوجود، وجود الكليّ الطبيعيّ بعين وجود شخصه، فكما أنّ نصب الشاخص نصب ظله، كذلك جعل الوجود الخاصّ جعل ماهيّته.

مثال آخر: جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيّما في البسائط الخارجيّة،

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٢) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٣٢.

لأنّ وجودها واحدٌ بدليل الحمل، ومفاده الاتّحاد في الوجود، فكذا الماهيّة النوعيّة مجعلهُ يجعل وجودها، لا يجعل مستألف^(١)، فإنه - أيضًا - لا ينسجم مع البناء على أنّ الماهيّة أمرٌ عدميٌّ هو حدّ الوجود ومتناهٍ، وإنّما ينسجم مع التفسير الأوّل الذي يؤمّن بأنّ الماهيّة موجودةٌ ومتعلّقةٌ في الخارج بعين جعل أصل الوجود وإيجاده من قبل الجاّعِل^(٢).

وقال الطباطبائيّ: «ففي الأجسام على اختلافها صورٌ نوعيّةٌ جوهريّةٌ هي مبدأ للأثار المختلفة باختلاف الأنواع»^(٣).

هذه الكلمات وغيرها لا تنسجم إلّا مع القول بأنّ الماهيّات عللٌ ومناشئٌ للأثار بالمعنى الذي ذكرناه، وهو أنّ الماهيّة الموجودة بالوجود علة للأثار بنفس علّية الوجود، وذلك للعينيّة بينهما، لأنّ خصوصيّة الوجود عين الوجود، وليس التعدّد في نسبة العلّة إلى الوجود تارةً، وإلى الماهيّة تارةً أخرى، إلّا بحسب التحليل في نفس الأمر.

(٨) انسجام التفسير الأوّل مع مبدأ التشكيك والتفاوت الوجوديّ

يبتني هذا الدليل على الإيمان بمبدأ التشكيك في مراتب الوجود، الذي هو من المباحث الثابتة في محلّها^(٤).

بيان ذلك: أنّ البناء على مبدأ التشكيك في مراتب الوجود يستدعي القول برجوع الامتياز والتفاوت إلى ذوات الوجودات في الخارج؛ إذ لو أنكنا ثبّوت التمايز والتفاوت بين نفس الوجودات الخارجية، فإنّ معناه أنّ أيّ

(١) المصدر السابق.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٤٨-٢٤٩.

(٣) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ١٣٢.

(٤) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ١ ص ٤٢٢.

ووجودٍ في الخارج لا يختلف في ذاته وخصائصه عن سائر الوجودات الأخرى، وهذا ما يؤكّد بنا إلى إنكار مبدأ التشكيك والإيمان بالتواءٍ وعدم التفاوت في مصاديق الوجود، وحيث إنَّ فرض التواطؤ والتساوي في مصاديق الوجود من الفروض المتفق على بطلانها بالبرهان والدليل، فلا بدَّ من إرجاع التمايز والتفاوت والتشكيك إلى متن الوجود الخارجيِّ، وأنَّ الأشياء بأنحاء وجوداتها الخاصة يتميّز بعضها عن البعض الآخر، فجهة الامتياز بين الوجودات جهةٌ حقيقةٌ وجوديةٌ راجعةٌ إلى حاق الوجود، لا إلى حدوده العدمية، والماهيات منتزعَةٌ من هذه الجهة الوجودية في الواقع الخارجيِّ، وهي مفاهيم حاكيةٌ عن ذلك الامتياز الوجوديِّ، فالماهيات حاكيةٌ عن أنحاء الوجودات الخاصة التي هي عين الوجود مصداقاً وحيثيَّةً، وليس المعايرة بينهما إلا بحسب عالم المفهوم وعالم نفس الأمر والواقع، فالوجود الخارجي ثبوتٌ وتحقيقٌ خاصُّ، ومن ثبوته وتحقيقه الذي يشترك به مع غيره من الوجودات الأخرى منتزع مفهوم الوجود العام، ومن خصوصيَّته وكيفيَّته ونحو وجوده الخاص منتزع مفهوم الماهيَّة، ولا شكَّ أنَّ التغاير بين هاتين الحيثيَّتين ليس إلا في عالم نفس الأمر وعالم المفهوم في الذهن، لأنَّ نحو وجود الشيء في الخارج عين ذاته.

وأمّا إذا أرجعنا التفاوت والامتياز بين الوجودات إلى الاختلاف في الحدود العدمية، فإنه يستلزم إنكار مسألة التشكيك والقول بالتواءٍ في مصاديق الوجود، وذلك لأنَّ التفاوت في الحدود العدمية لا يثبت الاختلاف والتشكيك في الوجود إلا بالعرض والمجاز، ومن باب سراعة حكم أحد المتحدين إلى المتحد الآخر، وأمّا بحسب الذات والحقيقة فالوجودات متواطئةٌ ومتساويةٌ، وهذا ما يرفضه أصحاب نظرية انتزاع الماهيَّة من الحد العدمي للوجود. إذن فكرة التشكيك لا تنسجم إلا مع ما نراه من أنَّ منشأ انتزاع الماهيَّة هو نحو الوجود الخاص.

ولعل السبب الذي جعل بعض الأعلام يفسّر الماهيّة بالحد العدمي للوجود، هو ما ذكره المناطقة والحكماء السابقون من أنّ الماهيّة تمثّل حدود الأشياء في الخارج، فتصوّر أنّ مرادهم من ذلك هي الحدود العدميّة، تفسيراً للحد بمعناه العرقي واللغوي، مع أنّ مرادهم من حد الشيء هو حد المنشقّي، وهو «كمال حقيقة الشيء التي بها هو هو، وبها يتمّ حصول ذاته»^(١)، أي: إنّ الماهيّة مرتبة الوجود وخصوصيّة ذاته التي يمتاز بها عن سائر مراتب الوجودات الأخرى، ومعلوم أنّ مرتبة الوجود مقومة لذاته غير خارجة عنه، ولا تغایره إلّا من جهة التحليل العقليّ وعالم نفس الأمر^(٢).

(٩) انسجام التفسير الأول مع الروايات الواردة عن أهل البيت

يمكن إثبات هذا البحث من خلال مرحلتين:

المراحل الأولى: نبيّن من خلالها أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أكّدت أنّ كُلّ شيء لا يتحقق إلّا بوجود و Maheriyah، وأنّ الله Maheriyah أيضاً، لكنّها مجھولة الكُنه، لا يعلمها إلّا هو تبارك وتعالى، نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. ما أخرجه الكلينيّ بسنده عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، حينما سأله الزنديق عن الله تعالى: ما هو؟ فأجابه قائلاً: «هو شيءٌ بخلاف الأشياء، ارجع بقولي إلى إثبات معنى، وأنه شيءٌ بحقيقة الشيئية، غير أنه لا جسم ولا صورةٌ ولا يحس ولا يُدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا تُنقشه الدهور ولا تُغيّر الأزمان... قال له السائل: فله إِنْيَةٌ و مائِيَةٌ؟ قال: نعم؛ لا يثبت الشيء إلّا بإِنْيَةٍ و مائِيَةٍ»^(٣).

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا: ج ٣ ص ٥٢.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٨٠-٢٨٢.

(٣) أصول الكافي، الكليني الرازي: ج ١ ص ٨٤، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ح ٦.

والمراد من (الإِنْيَة) في هذه الرواية هو الوجود، كما أنّ المراد من (المائِيَة) هو ما يقع في الجواب عن السؤال بـ(ما هو؟) وهي الماهيَّة المبحوث عنها في المقام، وذلك بقرينة قول السائل في مطلع حديثه: (ما هو؟).

٢. ما رواه الشيخ الصدوق عن الإمام الباقي عليه السلام، آنه قال: «الله معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك ماهيَّته والإحاطة بكيفيته»^(١).

هذه الرواية صريحةً أيضاً في إثبات الماهيَّة والكيفيَّة للواجب تعالى، ولكنَّها ماهيَّة وكيفيَّة مجهولة الحقيقة والمعنى، ولا يمكن معرفتها وإدراكتها من قبل المخلوقين.

٣. ما رواه المجلسي في البحار عن كتاب (البلد الأمين) في دعاء طويلٍ عن أمير المؤمنين عليه السلام، جاء فيه: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو، ولا كيف هو إلا هو»^(٢).

وهذه الرواية أيضاً واضحةً في أنَّ الله تعالى (ما هو؟) وهي ماهيَّته، ولكن لا يعلم شاكتها وكيفيتها إلا هو تبارك وتعالى، فلا يوجد في الأذهان جوابٌ عن السؤال بـ(ما هو؟) في حق الواجب تعالى، لأنَّ ماهيَّته التي هي نحو وجوده في الخارج لا يمكن أن تأتي إلى الذهن.

وهذا يعني: أنَّ برهان عدم التناهي في ذات الواجب تعالى لا ينفي ثبوت الماهيَّة له، وإنما يُثبت عدم إمكان إدراكتها في الذهن حصولاً، وأمّا الموجودات الإمكانية فإنَّ ماهيَّاتها وأنحاء وجوداتها يمكن أن تتعكس في الذهن، ويمكن أن يُجَاب في السؤال عنها بـ(ما هو؟) بأنَّها ماهيَّة كذا أو كذا.

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني: ص ٨٩، وص ٩٢.

(٢) بحار الأنوار: ج ٨٣، ص ٣٣٤، وقد جاء المضمون ذاته في دعاء الجوشن الكبير كما رواه الكفعمي في المصباح، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت: ص ٢٦٤.

المرحلة الثانية: نؤكّد من خلالها أنّ مضمون ما تقدّم من روایاتٍ لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل:

فبناءً على التفسير الأوّل يمكن ثبوتاً أن يكون لواحد الوجود ماهيّةً أيضاً، لأنّ الماهيّة على هذا التفسير - كما تقدّم - هي نحو وجود الشيء وخصوصيّته التي تميّزه عن غيره، سواءً كان واجباً أم ممكناً، وليس معنى الماهيّة في التفسير الأوّل متنهي الوجود وحده العدميّ، كي يتناقض ثبوتها لواحد مع عدم محدوديّته ولا تناهيه، فالواحد غير متناهٍ ولا محدود، ومع ذلك له خصائصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره من الممكنات، وهذه ماهيّته التي هي عين ذاته، وهي عبارةٌ عن أمرٍ ثبويٍّ عينيٍّ، يُمثّل شاكلاً الشيء ونحو وجوده الخاصّ.

ولكن لا يستلزم ثبوت الماهيّة لواحد أن تكون ماهيّته معقولَةً في الأذهان، بل تبقى أيضاً مجهولة الكنه والحقيقة، وذلك لأنّ خصوصيّة وجود الواجب - التي هي عين ذاته - غير متناهٍ ولا محدودٍ، فكيف يُعقل أن تتعكس بُعْنَاهَا في الأذهان المتناهية؟!

إذن لا ملازمة بين أن يكون للشيء ماهيّة، وبين أن تكون منعكسةً ومعقولَةً في الذهن؛ ولذا ورد في الحديث: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو»^(١).
بل يمكن أن يُدعى بناءً على المعنى الذي ذكرناه للماهيّة في التفسير الأوّل، آنَّه لا يُعقل أن يتحقق وجودُ في الخارج من دون ماهيّةٍ وتعيّنٍ خاصّ، فالوجود الذي لا تعين ولا خصوصيّة له تميّزه عن غيره، لا يكون له تحقّقٌ وثبتوتُ في الأعيان؛ إذ إنَّ الوجود بما هو وجودٌ، مشترك المعنى بين جميع

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث العربيّ، بيروت: ج ٨٣ ص ٣٣٤.

الموجودات والواقعيات الخارجيّة، وكلّ موجودٍ إنما يمتاز بصفاتٍ ويتحلّ بخصائص تفصله عن الموجودات الأخرى، وهذه هي ماهيّته التي بها يتعيّن وجوده الخاصّ ويختلف في آثاره عن سائر الموجودات.

فتحصل في ضوء هذه الرؤية: أن كلّ شيء لا يثبت إلا بوجودٍ وماهيّة، وما لا ماهيّة له لا وجود له، وهذا هو بعينه ما صرّحت به الروايات الواردة عن أهل البيت عليهما السلام، حيث أكدت: أن كلّ شيء لا يتحقق إلا بوجودٍ وماهيّة، وأنَّ الله تعالى ماهيّةً أيضاً، لكنّها مجحولة الكنه، لا يعلمها إلا هو تبارك وتعالى. إذن بناءً على التفسير الأوّل يمكن أن يكون لواجب الوجود ماهيّة هي عين وجوده في الخارج، وهي خصوصيّة ووجوب وجوده الذي يمتاز به عن غيره، ولكنّها تختلف عن وجوده في نفس الأمر، فإنَّ ماهيّته وهي وجوب الوجود - كما تقدّم - ليست من حيث هي إلا هي، ولا يمكن أن توجد إلا بالوجود، من قبيل سائر الصفات الذاتيّة لواجب الوجود كالعلم والحياة والقدرة، فإنّها في الخارج عين الوجود الواجب، ولكنّها في نفس الأمر وبحسب ذاتها ما شمت رائحة الوجود.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين حينما قال: «بل كما وقع التنبيه عليه من أئمّة (أي الصفات الإلهيّة) معانٍ متكثرةً معقولٌ في غيب الوجود الحقّ تعالى، متّحدٌ في الوجود، واجبٌ غير مجعلٌ، ومع ذلك يصدق عليها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود، لما ثبت وتبين أنَّ الموجود بالذات هو الوجود، فهي ليست بما هي هي موجودٌ ولا معدومة»^(١).

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يعقل ثبوت الماهيّة لواجب الوجود؛ لأنَّ الماهيّة عبارةٌ عن أمرٍ عدميٍّ متنزعٌ من حدّ الوجود ومتناهٍ، فلا ثبت إلا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ١٤٤.

لأشياء المحدودة والمتناهية، ويكون فرض ثبوتها لواجب الوجود متناافيًّا مع عدم تناهيه، فبرهان عدم تناهي واجب الوجود ينفي عنه الماهيَّة بالتفسير الثاني. وهكذا الحال بناءً على التفسير الثالث، فإنَّه أيضًا لا يعقل ثبوت الماهيَّة لواجب الوجود، لأنَّها ما ينعكس في الذهن من وجود الشيء، وتكون حاكمةً عن ذلك الوجود الخارجيًّا باعتبار العقل، ومن الواضح: أنَّ حقيقة واجب الوجود غير المتناهية لا يمكن أن تتعكس في الأذهان المحدودة والمتناهية^(١).

(١٠) انسجامه مع تقسيم الماهيات في باب الكليات إلى الذاتي والعرضي

ذكروا في المنطق (كتاب الكلّيات الخمسة) وفي الفلسفة (مرحلة الماهيّة وأحكامها): أنّ المفاهيم والمعاني المعتبرة في الماهيّات قد تكون ذاتيّة وقد تكون عرضيّة، والذاتيّ هو الذي لا توجد الماهيّة ولا تتحقّق إلّا به، بحيث لو سُلب عن ذات الماهيّة لانعدمت الذات « فهو قوامها، سواءً كان هو نفس الماهيّة كإنسان محمول على زيدٍ وعمرو، أو كان جزءاً منها كالحيوان محمول على الإنسان، أو الناطق محمول عليه، فإنّ نفس الماهيّة أو جزءها يُسمى ذاتيّاً»^(٢). وأمّا العرضيّ فهو الذي لا يؤثّر سلبه على وجود الماهيّة وتحقّقها في الأعيان، لأنّه وصفٌ ل מהيّة محمولٌ عليها بعد تقوّتها بجميع ذاتيّاتها، كالضاحك محمول على ماهيّة الإنسان^(٣).

إنّ تقسيم الماهيّات في باب الكلّيات إلى الذاتيّ والعرضيّ من التقسيمات الحقيقة والواقعية، فإنّه لا يتأتّى إلّا على التفسير الأوّل؛ لأنّ الذاتيّ المقوم للذات والعرضيّ الخارج عنها، لا يعقل إلّا مع الإيمان بوجود الذوات والماهيّات في

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٥٢-٢٥٣.

. ٩٣) المنطق: ص

(٣) الفلسفة: شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٢٣-٢٢٤.

الأعيان، وأمّا على التفسير الثاني الذي يُنكر تحقق الماهيّات في الخارج، فلا توجد ذاتٌ كي تنقسم بلحاظ ما يُحمل عليها إلى الذاتي والعرضي^(١).

هذا ومن أراد التوسيع في هذا الأمر عليه الرجوع إلى ما أوضحتناه في الفرق العاشر من الفصل السابق.

(١١) انسجامه مع مجلل الأبحاث المرتبطة بالماهيات

ما قيل من كلام في المبحث السابق يتأتّى بذاته في مجلل أبحاث المقولات وغيرها من الأبحاث المرتبطة بالماهيات الموجودة، فإنّها لا تكون تقسيماتٍ حقيقةً، إلّا مع البناء على التفسير الأول، وهذا شاهدٌ على صحة التفسير المذكور، لإجماع الفلاسفة والحكماء على كون تلك التقسيمات من التقسيمات الحقيقة للماهيات.

وهكذا يتأتّى الكلام ذاته في بحث المقولات، لأنّه متربّ على البحث الماهوي، فلا يكون بحثاً فلسفياً إلّا على التفسير الأول أو القول بأصالة الماهية، وأمّا على التفسير الثاني فإنّ مجموع هذه البحوث تكون خارجةً عن دائرة المسائل الفلسفية.

وهذا يخالف ما تظافر من تصريحاتهم في هذا المجال، حيث صرّح القائلون بأصالة الوجود بأنّ الماهية النوعية موجودة في الخارج، وأنّ لها آثارها الخاصة وذاتياتها التي تتحدّ معها في الوجود الخارجي.

إنّ معظم أقوالهم صريحةٌ في أنّ للذاتيات وكذا العرضيات وجوداً خارجياً له آثاره الخاصة المختلفة، من قبيل الإنسان والحيوان والناطق والنامي والضاحك والماسي، وغيرها من المعاني الذاتية والعرضية، وهذه الرؤية لا تتلاءم إلّا مع التفسير الأول لأصالة الوجود، الذي يثبت أنّ الماهية عين

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٧٢.

الوجود في الخارج، ولا ينسجم مع التفسير الثاني، الذي يثبت أن الماهية أمرٌ عدميٌ، لأنَّ الأمر العدمي لا وجود له في الخارج، وليس له آثارٌ حقيقيةٌ في الأعيان، وحيثئذِ كيف يمكن أن يُقال بأنَّ للماهية النوعية وأجزائها الذاتية وصفاتها العرضية وجوداً وآثاراً خارجية؟!.

هذا ومن أراد التوسيع في هذا الأمر عليه الرجوع إلى ما أوضحتنا في الفرق العاشر من الفصل السابق.

(١٢) انسجامه مع صحة تعريف الجوهر والعرض

إنَّ التعريف المتفق عليها لماهية الجوهر والعرض، لا يمكن أن تكون تعريفاتٍ حقيقةٍ ل Maherَها، إلَّا إذا أقررنا بالتفسير الأول لأصلية الوجود، فبناءً على هذا التفسير يكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً حقيقةً، لأنَّ Maherَيِّ الجوهر والعرض موجودتان في الخارج حقيقةً، فتكون Maherَة الجوهر موجودةً في الخارج لا في موضوع، وماهية العرض موجودةً في موضوع، ولكل واحدٍ منها ما يزيدُ في الواقع العينيٍّ، ولكن ب نحو الا تحد كما سيتضح لاحقاً.

وأماماً بناءً على التفسير الثاني، فيكون تعريف الجوهر والعرض تعريفاً مجازياً، ومن قبيل وصف الشيء بحال متعلق الموصوف، لأنَّ Maherَيِّ الجوهر والعرض من الأمور العدمية، ولا معنى لأنَّ يُقال بأنَّ إحداهما موجودةً في الخارج لا في موضوع، والأخرى موجودةً في موضوع، إلَّا بنحوٍ من الفرض والمجاز العقلي، وذلك لعلاقة الا تحد بين الحد والمحدود، ولا شك أنَّ هذه الرؤية خلاف ما أوردناه من كلماتهم في هذا المجال^(١).

وبعبارةٍ موجزة: صحة تعريف الجوهر بأنَّه Maherَة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، وتعريف العرض بأنَّه Maherَة إذا وجدت في الخارج

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٢٨.

ووجدت في موضوع مستغن عنها، فإنّ تعريفاً كهذا لا يصحّ إلّا مع الإيمان بوجود الماهيّات في الأعيان^(١).

ومن أراد التوسيع في هذا الأمر عليه الرجوع إلى ما أوضحتناه في الفرق العاشر من الفصل السابق.

(١٣) انسجامه مع الوجدان في ما ذهب إليه من أن نسبة الوجود إلى الماهيّة من نسبة الشيء إلى ما هو له وليس اتصافها بالوجود اتصافاً مجازياً

في الفرق الأول (الاختلاف في نسبة الثبوت إلى الماهيّة) من الفوارق بين تفسيرات أصلّة الوجود التي أوردناها في الفصل السابق، قدّمنا بحثاً مفصلاً بهذا الصدد انتهينا من خلاله إلى النتيجة التالية: إنّ الوجود في ضوء التفسير الأول وصفٌ حقيقيٌ للماهيّة، وإنّه واسطةٌ في ثبوت الموجودية لها حقيقةً.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فتكون نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة نسبةً بالعناية والمجاز العقليّ، ويكون الوجود وصفاً حقيقياً لذات الوجود الأصيل في الخارج، ووصف الماهيّة به من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، وذلك لعلاقة الارتباط والاتحاد بين الوجود والماهيّة، فإنّ الماهيّة منتهى الوجود وحده العدميّ، وحيث إنّ الحدّ متّحدُ مع محدوده، فيسري حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، وهذا هو مصحّح حمل الوجود على الماهيّة، كما في قولنا: (جرى الميزاب). فالماهيّة أمرٌ عدميٌّ ليس له أيٌّ تحققٌ وما بإزارٍ في الخارج، وينسب الوجود إليه بنحو المجاز العقليّ.

بعبارةٍ أخرى: إنّ الوجود واسطةٌ في العروض لحمل الوجود على الماهيّة الموجودة، أي: إنّ الموجودية وصفٌ حقيقيٌ للوجود دون الماهيّة.

ونحن هنا نريد أن نؤكّد: أنّ الماهيّة الموجودة كماهيّة الإنسان مثلاً، تتّصف

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج٢ ص٢٧٢.

بالوجود اتصافاً حقيقياً، ونسبة الوجود إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له، وليس اتصافها بالوجود اتصافاً مجازياً، وهذا أمر وجداً لا يمكن إنكاره، ولا يبني إلا على التفسير الأول^(١).

(٤) انسجامه مع الوجdan في دعوى نسبة الآثار الخارجية إلى الماهيات كنسبتها إلى الوجود

في الفرق الثاني (الاختلاف في منشأ الماهية للأثار) من الفوارق بين تفسيرات أصل الوجود التي أوردناها في الفصل السابق، قدمنا بحثاً مفصلاً بهذا الصدد انتهينا من خلاله إلى النتيجة التالية:

بناءً على التفسير الأول، كما أن الوجود منشأ للأثار كذلك الماهية، لأن الماهية بهذا التفسير عين الوجود في الخارج كما تقدم، فينسب الأثر إلى الماهية بنفس نسبته إلى الوجود خارجاً.

بيان ذلك: عندما نشرب الماء مثلاً، فإن الأثر (رفع العطش) ليس أثراً للوجود بما هو وجود من دون خصوصية وماهية؛ إذ لو كان كذلك لصدر كل شيء من كل شيء، مع أننا نجد أن كل وجود له أثره الخاص به، كما أن رفع العطش أيضاً ليس أثراً للماهية والماهية بما هي ماهية بلا وجود، لأن الماهية والخصوصية بما هي خصوصية ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، وليس لها أي أثر من الآثار سوى ذاتها وذاتياتها، فالذي له الأثر في الخارج هو الوجود مع الخصوصية التي هي الماهية، وخصوصية الشيء في الخارج عين وجوده، ولكن بحسب التحليل النفسي الأمري نحكم بموجب ما ذكرناه أن رفع العطش أثر للوجود الذي هو ماء، فالماهية منشأ للأثار بعين منشأ الوجود لذلك، والتحقق في متن الأعيان هو الأثر الخاص من الوجود

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٧١.

الخاصّ، وليس الأثر من حيث هو أثرٌ، كي يصدر من كُلّ موجودٍ بلا خصوصيّة، لأنّ الأثر من حيث هو لا تتحقّق له في متن الأعيان.

إذن الماهيّات الموجودة بالوجود، والوجود واسطة ثبوتيّة بالنسبة إليها، علُّ آثارها بنفس علّية الوجود لتلك الآثار، والتعدد بلحاظ التحليل النفسي الأمريّ، وهذا معناه أنّ مبدأ العلّية ثابتٌ للماهيّات أيضًا كثبوته للوجود، وهذا ما صرّح به الأعلام قدیمًا وحديثًا، كما بينا في محله.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فالماهيّة ليست لها أيّ منشئيّة للأثار، لأنّها أمور عدميّة.

ولعلّ هذه الرؤية حول حقيقة الماهيّة، هي التي دعت الطباطبائي إلى تفسير الأصالة بمنشئيّة الآثار، فإنه حيث وجد أنّ اعتباريّة الماهيّة تعني العدميّة والفقدان، والأعدام لا قابلية لها على التأثير، فتصوّر أنّ أصالة الوجود تعني منشئيّة الآثار في الخارج، حيث يقول: «وللاعتباري في ما اصطلحوا عليه معانٍ آخر: أحدها ما يقابل الأصالة بمعنى منشئيّة الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهيّة»^(١)، مع أنّ منشئيّة الآثار وعدمه لازم للأصالة والاعتبار بالمعنى الثاني وعلى التفسير الثاني، وأمّا بناءً على المعنى الأوّل للأصالة والاعتبار وفي ضوء التفسير الثاني، فكُلّ من الوجود والماهيّة منشأً للأثر، وليس منشئيّة الآثار فيصلًا بين الأصيل والاعتباري؛ لأنّ الماهيّة موجودة بالوجود، فهي اعتباريّة بهذا المعنى، وهي مع ذلك منشأً للأثر بذات منشئيّة الوجود الأصيل المتحقق بذاته في الواقع الخارجيّ.

ونحن هنا نريد أن نؤكّد: أنّ نسبة الآثار الخارجية إلى الماهيّة كنسبتها إلى الوجود، وذلك لأنّ الأثر يتربّ على الوجود الخاصّ، لا على الوجود من

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٨.

حيث هو بلا خصوصيّة، فالوجود الذي هو ماءٌ - مثلاً - رافع للعطش، فالتأثير ينسب إلى الماهيّة بعين نسبته إلى الوجود، وهذا أيضاً أمرٌ وجداً لا يمكن إنكاره؛ إذ إنّ دعوى اختصاص الأثر بالوجود من حيث هو وجودٌ، وأنّ الماهيّة - في المثال - لا دور لها في رفع العطش خلاف الوجودان، لأنّنا نشعر بوجданنا أنّ الوجود مع خصوصيّة الماهيّة رافع للعطش، وإلا لزم صدور كلّ شيءٍ من كُلّ شيءٍ^(١).

(١٥) انسجامه مع الوجود في القول بأنّ كُلّ تخصص وتميز بالوجود إنّما هو بالماهيات؛ بناءً على التفسير المشهور لأصلية الوجود واعتبارية الماهيّة

الماهية أمرٌ عدميٌّ من الناحية الثبوتية، فلا يعقل أن يتخصّص الوجود أو يتکّثر بواسطتها ثبوتاً. نعم، هي تميّز الوجود وتحدد إثباتاً، وذلك بمقتضى كونها نهايات الوجود وحدوده العدميّة.

وأمّا بناءً على التفسير المختار في أصلية الوجود، فتقرير المسألة مختلفٌ تماماً، ويكون تخصّص الوجود بالماهيات المنجولة به ثبوتاً، واضحاً جدّاً، وذلك لأنّ الماهية في الخارج على هذا التفسير عين الوجود، منجولة بجعله من قبل الجاعل، وهي تمثّل في نفس الأمر الواقع جهة ما به الامتياز، والوجود يُمثل جهة ما به الاشتراك، وحيثئذِ مضافاً إلى تخصّص الوجود وتکثّره بالماهيات من الناحية الإثباتية، يمكننا أن نتصوّر تخصّص الوجود وتکثّره بها من الناحية الثبوتية، وذلك لأنّ الوجود وإن كان في الخارج عين الماهية، إلا أنه غيرها بحسب التقرّر الواقعيّ النفس الأمريّ، فإنّ ما به الامتياز - كما تقدّم - غير ما به الاشتراك بلحظ نفسم الأمر الواقع، ولا شكّ أنّ الامتياز بالماهيات (في نفس الأمر على التفسير المذكور) مأخوذه ومتنزّع من متن الواقع

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٧١.

الخارجيّ، وحيث إنَّ الماهيَّات عين الوجود في الخارج، فيكون الامتياز والتخصُّص الماهوي امتيازاً وتخصُّصاً للوجود حقيقة، ومرادنا من الماهيَّة - كما هو واضح - الماهيَّة الْمُوجَودَة بالوجود.

بل إنَّ الذي يتَّضح ممَّا ذكرناه في البحوث السابقة: أنَّ كُلَّ تَخْصُصٍ وَتَميِّزٍ للوجود إنَّما هو بالماهِيَّات، لأنَّ أيَّ تَخْصُصٍ وَتَميِّزٍ للوجود يُشكِّل ماهِيَّةً ذلك الوجود، فما يتَّخصص وَيتَميِّز به الواجب عن غيره، وما يتَّميِّز به كُلَّ ممكِّنٍ عن غيره من الممكَّنات، هي ماهِيَّةٌ بمعناها الخاصّ، أيَّ كُلَّ ما هو غير الوجود، ففي نفس الأمر والواقع لا تَخْصُصٍ ولا تَميِّز إلَّا بالماهِيَّات، والوجود المُحض بلا ماهِيَّةٍ عدمٌ مُحضٌ^(١).

هذا ومن أراد التوسيع في الموضوع فيمكنه العودة إلى ما أوردناه في الفرق السابع عشر (الاختلاف في تخصيص الوجود بالماهيات) من الفوارق بين تفسيرات أصلية الوجود التي أوردناها في الفصل السابق.

(١٦) انسجام التفسير الأول مع الإيمان بقيمة حقيقية لعلم الحصول

إنَّ لعلَّه منا الحصوْلية قيمةً معرفيةً حقيقيةً، لأنَّ العلم الحصوْليًّ بالأشياء إنما يتحقّق عن طريق العلم بالماهِيَّات، وهي في التفسير الأوَّل تمثُّل خصوصيَّة الشيء وهوَيَّته التي تميَّز عن غيره، فيكون العلم الحصوْليًّ بالشيء عن طريق ماهيَّته علمًا بواقعه وهوَيَّته العينيَّة، بخلاف التفسير الثاني، حيث لا تبقى أيٌ قيمةٍ معرفيةٍ للعلم الحصوْليٍّ، لأنَّ الماهِيَّات في هذا الفرض أمرٌ عدميٌّ تمثُّل نهايات الأشياء وحدودها، فلا يمحكي العلم بها هوَيَّتها العينيَّة، وإنما يكون العلم بالماهِيَّات علمًا بذوات الأشياء مجازاً، لعلاقة الاتِّحاد بين الحدّ ومحدوده^(٢).

^{٢٦} (١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٦.

^{٢)} المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٧١-٢٧٢.

ومن أراد التوسيع في هذا الموضوع فيمكنه العودة إلى ما أوضحتناه في الفرق الثامن (الاختلاف في قيمة العلم الحصولي) من الفوارق بين تفسيرات أصلية الوجود التي أوردناها في الفصل السابق.

(١٧) انسجام التفسير الأول من كون الماهيات من العوارض الذاتية

إن الماهيات من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة، لأن البحث فيها وفي أحكامها بحث في أحکام الوجود العيني، وهو الموجود من حيث هو موجود، وهذا هو الذي يتناسب مع طبيعة البحوث التفصيلية المطروحة في الفلسفة حول حقيقة الماهية وأحكامها، ولا معنى لجعل هذه البحوث استطرادية كما يتضمن التفسير الثاني، حيث تكون الماهيات على هذا التفسير من الأعراض الغريبة، ولا يعقل كونها أعراضًا ذاتيةً لموضوع الفلسفة، لأنها أمور عدمية، وعدم يستحيل أن يكون عرضاً ذاتياً للموجود من حيث هو موجود^(١).

ومن أراد التوسيع فيمكنه العودة إلى ما أوردناه بهذا الخصوص في الفرق التاسع (اختلاف العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة) من الفوارق بين تفسيرات أصلية الوجود التي أوردناها في الفصل السابق، وكذلك إلى ما أوردناه بهذا الخصوص في البيان الثاني من البيانات التي أوردناها في مبحث (انسجام التفسير الأول مع كلمات أتباع المدرسة المشائية).

(١٨) انسجامه مع صحة ما بنى مشهور الفلاسفة والحكماء من أن الكلي الطبيعي موجود في الأعيان؛ لأن وجوده يعتمد على وجود فرده في الخارج

صحة ما بنى عليه مشهور الفلاسفة والحكماء - من أن الكلي الطبيعي موجود في الأعيان؛ لأن وجوده يعتمد على وجود فرده في الخارج حقيقةً - لا

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٧٢.

يتم إلّا على القول بوجود الماهيّة في الخارج، وأنّها عين الوجود^(١).

هذا ومن أراد التوسيع في هذا الموضوع فيمكنه العودة إلى ما أوردناه بهذا الخصوص في الفرق الخامس عشر (وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج) من فوارق تفسيرات أصلّة الوجود من الفصل السابق، حيث أوردنا هناك بحثاً مفصّلاً، كانت حصيلته ما يلي:

بناءً على التفسير الأوّل يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج بوجود فردٍ حقيقةً، يعني أنّ وصف الكلّي الطبيعيّ بأنه موجودٌ في الخارج، من الوصف بحال نفس الموصوف لا متعلّقه، لأنّ فردٍ موجودٌ في الخارج حقيقةً، وهو عين الوجود كما تقدّم، فيكون الكلّي الطبيعيّ الذي هو عين الفرد في الخارج، موجوداً في الخارج حقيقةً، ولا يبقى أيّ فرقٍ بين القائل بأصلّة الوجود والقائل بأصلّة الماهيّة، فإنّ الكلّي الطبيعيّ على كلا القولين موجودٌ في الخارج حقيقةً، ووصفه بالوجود من الوصف بحال الموصوف، سوى أنّ الكلّي الطبيعيّ موجودٌ بذاته بناءً على أصلّة الماهيّة، وهو موجودٌ في الخارج بالوجود، بناءً على أصلّة الوجود في التفسير الأوّل.

وأمّا بناءً على التفسير الثاني، فلا يكون الكلّي الطبيعيّ موجوداً في الخارج حقيقةً، بل يُنسب إليه الوجود بالعرض والمجاز، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، وذلك لأنّ فردٍ في الخارج - بحسب الفرض - أمرٌ عدميٌّ، وحيث إنّ الكلّي الطبيعيّ - كما تقدّم - يوجد في الخارج بوجود فردٍ، فإذا كان فردٍ أمراً عدميًّا وهو حدّ الوجود ومتنه، فكذلك هو أيضاً يكون أمراً عدميًّا.

ومن هنا يتّضح: أنّ مسألة أصلّة الوجود ومسألة وجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، إنّما يلتقيان بناءً على التفسير الثاني، فإنه بناءً على أصلّة الماهيّة

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٧٣.

يكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج بذاته بوجود أفراده حقيقة، وأمّا بناءً على أصلية الوجود بتفسيرها الثاني، فلا يكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج حقيقة بوجود أفراده، لأنّ أفراده - بحسب الفرض - عبارة عن أمور عدمية، لا ينسب الوجود إليها إلا بالعناية والمجاز العقلي، أي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فكذلك حال الكلي الطبيعي، يكون في ضوء هذا التفسير أمراً عدمياً، لا ينسب إليه التحقق والوجود الخارجي إلا بالعناية والمجاز العقلي تبعاً لأفراده، وهذا بخلافه على التفسير الأول^(١).

(١٩) انسجامه مع نفسه في كل المباحث بعكس ما هو الحال في التفسير الثاني

من الواضح: أن الانطلاق من فكرة واضحة وراسخة يجعل هذه الفكرة لا تعاني اضطراباً في ظهورها في مختلف المباحث ذات الصلة بها، بعكس ما عليه الفكرة المهمة، فمن الواضح أنها تعاني مثل هذا الاضطراب في مختلف المباحث ذات الصلة بها، فتظهر في بعض المباحث بظهور معين، وتظهر في مباحث أخرى بظهور آخر، بل إنّها قد تظهر في نفس البحث بظهورين مختلفين.

ونحن حينما نحاول أن نقيّم التفسيرين الأول والثاني لأصلية الوجود في ضوء ما تقدّم، يتّضح لنا: أنّ التفسير الأول يشكّل فكرةً متماسكةً، تظهر بظهور واحد في كل المباحث ذات الصلة بها، بعكس ما عليه التفسير الثاني فإنه يمثل الفكرة التي تظهر بأكثر من ظهور في هذه المباحث، وفيما يلي من البيانات توضيح لما تقدّم:

البيان الأول

أولاً: في الفرق الخامس (الاختلاف في المقول الأولي والثانوي) من الفوارق بين تفسيرات أصلية الوجود والتي ذكرناها في الفصل السابق،

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٦٧-٢٦٨.

أوضحنا في بداية هذا الفرق مقدمةً نبهنا من خلالها إلى ضرورة الالتفات إلى أنّ اصطلاح (المقول الأوّي والثانوي) مشتركٌ لفظيًّا بين معنيين مختلفين، أحدهما في نظرية المعرفة، والآخر في البحث الفلسفي، ثمّ أشرنا بإيجاز إلى الاختلاف بينهما.

ثانياً: بعد أن اتّضح الفرق بين معنّي المقول (الأوّي والثانوي) وأنّ المعنى الفلسفي هو المقصود في محل البحث، انتقلنا إلى بيان حقيقة الفرق بين التفسيرين الأوّل والثاني اتجاه (المقول الأوّي والثانوي) وقلنا: بناءً على التفسير الأوّل لأصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يجب القول بأنّ مفهوم الوجود وكذا مفهوم الماهيّة من المقولات الأوّلية؛ لأنّ كُلّ واحدٍ منها - بحسب هذا التفسير - لمحكيه ما يزاوِع عينيًّا وثبتُ خارجيًّا، وإن كان أحدهما عين الآخر في الخارج، بمعنى: أنّ الماهيّة موجودةٌ في الخارج بالوجود، وهذا هو مناط الأوّلية في الاصطلاح الفلسفي كما ذكرنا آنفاً، ومن هنا لا معنى لما ذكره أكثر المتأخّرين من أنّ الماهيّة معقولٌ أوّيًّا، والوجود معقولٌ ثانويًّا، بل كُلّ واحدٍ منها معقولٌ أوّيًّا بلحاظ محكيه في الخارج.

وقد صرّح صدر المتألهين في مواضع كثيرةٍ بأنّ الوجود الأصيل لا يمكن أن يكون من المقولات الثانوية، حيث يقول: «وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخّرين: أنه من المقولات الثانية، التي لا يحاذى بها أمرٌ في الخارج»^(١).

نعم، هو يفترض أيضاً: أنّ الوجود الأصيل في الأعيان لا يحاذيه مفهومُ في الذهن، حيث يقول: «بل حق القول فيه أن يُقال: إنه من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنيٌّ»^(٢)، وهذا أمرٌ آخر سوف نشير إليه في بعض الفروق اللاحقة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٩ ص ١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

ولكن صدر المتألهين يرجع ويقول: «اتفقت الحكمة على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعية التي لا تتحقق لها في الأعيان»^(١)، ولعله مبتنٍ على إيمانه بأن الوجود العيني لا يمكن أن تكون له حكاية ذهنية مباشرة بمفهوم الوجود، وإنما تكون الإشارة إليه «بتصريح العرفان الشهودي»^(٢)، ولكن بناءً على أن مفهوم الوجود - كما سيأتي - حاكي عن الوجود العيني كحكاية الماهية عن أفرادها ومحكياتها الخارجية، لابد من القول بأن الوجود كالماهية من المعقولات الأولية.

ولعل ذلك هو الذي دعا الحكيم السبزواري إلى التعليق على العبارة المتقدمة لصدر المتألهين، بقوله: «كون الوجود أصيلاً (بمعنى أن له أفراداً أو فرداً واحداً هو وجود الواجب تعالى)، مع كونه معمولاً ثانياً، أي لا يحازيه شيء في الخارج، بينهما تهافت، ومثله الكلام في قوله بعد سطور: (إن الحق أن الوجود العام اعتباري وله أفراد حقيقة، وكونه معمولاً ثانياً، بمعنى أن الوجود العام بما هو عام لا تتحقق له في الأعيان)، لا يرتاب في بطلانه ذو مسكة؛ إذ لا اختصاص له بالمعقول الثاني، إذ كل معقول أول أيضاً لا وجود له في الأعيان بما هو عام»^(٣).

وقال في موضع آخر: «ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدري - أي العنوان - معمولاً ثانياً شيء غريب في بادي النظر على القول بأصلية الوجود، فإنه كما أن مفاهيم الإنسان والفرس والماء والنار والبياض والسودان ونحوها معقولات أولى، لكونها عناوين لمعوناتٍ خارجية، كذلك مفهوم الوجود له

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ج ٩ ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٧، الحاشية رقم (١).

معنى كالوجودات الخاصة، من وجود الواجب تعالى ووجودات المكنات، بل المعونات أولاً وبالذات له، لاعتبارية الماهيات، وإن كانت متحققة بالعرض»^(١).

وهذا ما نراه نحن أيضاً بناءً على التفسير الأول، فإن مفهوم الوجود ومفهوم الماهية من المفاهيم الأولى بلحاظ محكيها في الخارج.

وأماماً بناءً على التفسير الثاني، فيتتحتم على أصحابه القول بأن الوجود من المقولات الأولى، والماهية من المقولات الثانية، لأن الوجود على هذا التفسير هو الأصيل، بمعنى: أنه المتحقق في الخارج لا غير، وأماماً الماهية فهي أمر عدمي لا تتحقق ولا عينية له في الخارج، فينطبق عليها تعريف المقول الأولي والثانوي في البحث الفلسفى، ويكون الوجود معمولاً أولياً، والماهية معمولاً ثانوياً.

ثالثاً: لكن الملفت للنظر أننا وجدنا: أن أصحاب التفسير الثاني قد عكسوا القول، حيث ذكروا بأن الماهيات مقولات أولية، والوجود من المقولات الثانية، وقد سبق من صدر المتألهين نسبة هذا القول إلى جميع الحكماء، وقال أيضاً: «فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته وذاته، وكذا الشيئية والإمكان والوجوب، وكذا المحمولات المشتقة منها من المقولات الثانية، بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان»^(٢)، أي من المقولات الثانية الفلسفية لا المنطقية، وهذا ما صرّح به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة^(٣)، وفي تعليقه على الأسفار^(٤)،

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٢، حاشية (١).

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري: ص ٣٩-٤٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٣٢، حاشية (١).

وصرّح بذلك أيضاً الطباطبائي في البداية^(١)، وفي النهاية^(٢).

ولعلّ الذي دعاهم إلى هذا القول، هو ما يعتقدونه في مبحث الوجود الذهنيّ، من تطابق وعيينيّة ما في الذهن للخارج، وأنّ الذي يصلح للعينيّة هو الماهيّة دون الوجود، لأنّ الوجود «هو الأصل في التحقق، لا ينتقل من نشأة إلى نشأة أخرى، فالخارجيّ خارجيّ أبداً، والذهنيّ ذهنيّ أبداً»^(٣).

فلا يمكن أن يكون الوجود محكيّاً للمفاهيم حكايةً مباشرةً، بحيث يطابق العقول في الذهن الوجود الأصيل، لأنّه هو منشأ الآثار في الخارج، ولا يعقل أن يأتي بعينه إلى الذهن من دون آثاره، وهذا بخلاف حال الماهيّات الاعتباريّة، فإنّ الثابت منها في الذهن بعينه الثابت في الوجود الخارجيّ «فالماهيّة الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، والاختلاف بين الوجود العينيّ وبين الموجود الذهنيّ بالوجود دون الماهيّة»^(٤)، ومن هنا حكموا بأنّ مفهوم الوجود وغيره من المفاهيم الفلسفية من المفاهيم الاعتباريّة الانتزاعيّة التي ليس لها ما بإزارٍ في الخارج، وأنّ الماهيّات من المفاهيم الحقيقية التي لها ما بإزارٍ في الخارج، فتكون المفاهيم الفلسفية معقولاتٍ ثانويّة، والماهيّات معقولاتٍ أوليّة، طبقاً للتعرّيف المتقدّم للأوليّ والثانويّ.

ومن هنا قال الحكيم في إيضاح الفرق بين كون مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية، وبين كون الماهيّات من المعقولات الأولى: «إنه فرقٌ بين المقامين، فإنّ الأفراد الخارجية للطبائع الذهنية أفرادٌ ذاتيّة، لانحفظاظ الماهيّة في موطن الذهن وموطن الخارج، بخلاف أنحاء الوجودات الخارجية».

(١) بداية الحكم: ص ٦٨.

(٢) نهاية الحكم: ص ٦٩.

(٣) النور المجلّى في الظهور الظليّ، آية الله حسن زاده آملي، مكتب الإعلام: ص ١٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٢١.

فإنّها ليست أفراداً ذاتيّة للوجود العام؛ إذ ليس بينهما ماهيّة مشتركة، وقد مرّ في أول الكتاب أنَّ الوجود العام اعتبارٌ عقليٌّ غير مقوّم لأفراده^(١). ولكنَّ هذا الكلام لا ينسجم مع القول بأنَّ الماهيّة أمرٌ عدميٌّ، لا ينسب إليها الوجود ولا أحکامه وآثاره إلّا بالعنایة والمجاز العقلي، لأنَّه في ضوء هذه الرؤية لا يكون للماهية تحققٌ وما بإزارٍ في الخارج، كي تُحفظ في الوجودين، ويكون ما في الذهن عين ما في الخارج وحاكيًّا عنه، وحينئذٍ لا يصحّ ما قيل في تعريف المفاهيم الأوّلية الحقيقية: «والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيتربّ عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يتربّ عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان»^(٢).

ويُضاف إلى ذلك: أنَّ القول بالعينيّة ليس صحيحاً، فحكاية مفهوم الوجود عن أفراده ومصاديقه الخارجية لا تختلف في طبيعتها عن حكاية الماهيّات عن أفرادها، فإنّما أنْ يقال بأنَّ كلاً من الوجود والماهية من العقولات الأوّلية، كما هو منسجمٌ مع التفسير الأوّل، وإنّما أنْ يقال بأنَّ مفهوم الوجود من العقولات الأوّلية، والماهية من العقولات الثانوية، كما هو منسجمٌ مع التفسير الثاني.

وأنّما القول بأنَّ الماهيّة من العقولات الأوّلية ومفهوم الوجود من العقولات الثانوية بحسب الاصطلاح الفلسفـيـ، فهو لا ينسجم إلـا مع ما ينـسـبـ إلىـ شـيخـ الإـشـراقـ، منـ أـصـالـةـ المـاهـيـةـ وـاعـتـبارـيـةـ الـوـجـودـ، وـهـوـ مـنـسـوـبـ إلىـ المـحـقـقـ الدـوـانـيـ أـيـضـاـ، ولـذـاـ قـالـ صـدـرـ المـتأـلهـينـ فيـ الرـدـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـهـ الدـوـانـيـ فيـ مـسـأـلـةـ المـشـتـقـ: «ـبـعـدـمـاـ أـنـكـرـ أـنـ لـلـوـجـودـ حـقـيقـةـ فـيـ الـخـارـجـ عـنـ الـحـكـماءـ،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٣٣٢، حاشية (١).

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

وزعم أنّهم ذهبوا إلى أنّه من المقولات الثانية التي لا مصدق لها في الخارج، فمن أين حصل له أنّ حقيقة الواجب تعالى فردٌ للوجود^(١).

البيان الثاني

أولاًً: ذكرنا في الفصل السابق في الفرق السابع (الاختلاف في حكم صفات الوجود): لا شك أنّ هناك صفاتٍ كثيرةً يتّصف بها الوجود الأصيل في الخارج، من قبيل اتّصافه بالوجوب والإمكان والغنى والفقر والعليّة والمعلولية والوحدة والكثرة والثبات والتغيير والتجرّد وعدمه، ونحوها من الصفات الأخرى التي هي أحکام للوجود من حيث هو موجود.

ثانياً: ثم ذكرنا أنّ هذه الصفات تكون اعتباريّةً بناءً على التفسير الأول، لأنّ الأصيل في هذا التفسير - كما تقدّم - هو المتحقق في الأعيان بالذات، والاعتباريّ هو الذي يكون متحققاً في الأعيان بالغير، فتكون صفات الوجود كالماهيّات، ليست من حيث هي، إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فكما أنّ الماهيّات بهذا اللحاظ أمورٌ اعتباريّة، ولا تتحقق لها في الأعيان إلّا بالوجود، كذلك صفات الوجود تكون باللحاظ ذاته أموراً اعتباريّة، لأنّها وإن كانت متحققةً في الأعيان، إلّا أنّ تتحققها بالغير وهو الوجود؛ إذ إنّ الوجوب والغنى والفقر والعليّة والمعلولية، وكذا العلم والقدرة والحياة ونحوها من صفات الوجود، ليست من حيث هي إلّا هي، لم يؤخذ في حدّها الوجود ولا العدم، ونبوتها في الخارج لا يكون إلّا بالوجود، وهذا هو معنى الاعتباريّ في التفسير الثاني، فيكون حكمها حكم الماهيّات من جهة الاعتبار وعدم التحقق بالذات، وإن كانت موجودةً في الخارج بالوجود، فتكون المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفية غير مفهوم الوجود والعدم، مشتركةً في صفة الاعتبار،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ٧٣-٧٤.

بمعنى التحقق بالغير.

وقد نقلنا هناك العديد من نصوص أصحاب هذا التفسير تأكيداً لما قلناه
فراجع.

ثالثاً: بعد ذلك ذكرنا أنه بناءً على التفسير الثاني، فحيث إنَّ أصحابه فسروا الأصلة بالتحقق في الأعيان، وفسروا الاعتبار بعدم التحقق، حكموا وفقاً لذلك بأنَّ صفات الوجود كالوجوب والغنى والتجدد وغيرها، كلها أصيلة، بمعنى أنها متساوية للوجود في الخارج، وذلك لأنَّها عين الوجود في التحقق الخارجي، فيكون تتحققها في الأعيان بتحقق الوجود، وتكون أصيلة كالوجود، وهذا بخلاف حكم الماهيات، فإنَّها أمورٌ اعتباريةٌ، لأنَّها غير متحققةٍ في الأعيان، وإنَّها هي أمورٌ عدميةٌ متزعةٌ من حد الوجود ومتهاه.

رابعاً: هكذا يتضح: أنَّ التفسير الثاني يعاني اضطراباً في التمييز بين صفات الوجود وبين ما يعرض الوجود من الماهيات، بحيث يثبت الأصلة لصفات الوجود دون الماهيات، ومنشأ هذا الاضطراب عدم امتلاك هذا التفسير مبرراً مقنعاً لمثل هذا التمييز، ولذلك قلنا: إنَّنا لا نقبل هذه الرؤية، تأسيساً على ما ذكرناه في التفسير الأول، فإنَّما أن نقول: إنَّ الماهيات أصيلة كأحكام الوجود وصفاته، بمعنى أنها عين الوجود ومتتحققُ به في الأعيان، وإنَّما أن نقول: بأنَّ أحكام الوجود وصفاته أمورٌ اعتباريةٌ كالماهيات، بمعنى أنها من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا تتحقق في الأعيان إلا ببركة الوجود، ولا يصح ما ذكروه من التمييز بين صفات الوجود وبين ما يعرض الوجود من الماهيات، حيث أثبتوا الأصلة لصفات الوجود دون الماهيات^(١).

(١) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢١٧-٢١٨.

البيان الثالث

أولاً: في الفصل السابق في الفرق الثاني عشر (الاتحاد بين الوجود والماهية) قدمنا في البداية مقدمةً أوضحنا من خلالها معنى الاتحاد بمعنى الإصطلاحي المعمول ثم أشرنا إلى بعض صوره وأقسامه.

ثانياً: وبعد أن أوضحنا هذه المقدمة، ووقفنا من خلالها على معنى الاتحاد وأقسامه في اصطلاح الحكماء وال فلاسفة، انتقلنا إلى إيضاح الفرق بين تفسيرات أصل الوجود، من جهة اختلافها في تحديد معنى الاتحاد بين الوجود والماهية، فقلنا: بناءً على التفسير الأول يكون الاتحاد بين الوجود والماهية من قبيل الاتحاد المتحصل باللا متحصل، بمعنى: أن الماهية عين الوجود في التحقق الخارجي، والكثرة والاثنيّة بينهما يلاحظ نفس الأمر، وتسمى تلك العينية والوحدة الخارجية الاتحاداً من جهة كثرة المحكي في نفس الأمر، فيكون الاتحاد بينهما - الذي هو فرع الاثنيّة - يلاحظ ما كان من التعدد الحيواني في نفس الأمر، مع حفظ العينية والوحدة الحقيقية بين الوجود والماهية في التتحقق الخارجي، فالاتحاد بينهما حقيقي، بمعنى: أن الوحدة خارجية والكثرة نفس أمرية، فما هما متغيران في نفس الأمر متّحدان في الخارج بنحو العينية، من قبيل ما ذكرناه من الاتحاد بين الجنس والفصل، والحركة والزمان، ونحو ذلك.

وأما بناءً على التفسير الثاني، فيكون الاتحاد بين الوجود والماهية من قبيل اتحاد الوجود بأعدام الملكات، أي من اتحاد الحد العدمي مع محدوده الوجودي، ولا شك أن الكثرة هنا حقيقةً والاتحاد مجازيٌ كما تقدم؛ إذ لا يعقل اتحاد الأمر الوجودي مع الأمر العدمي اتحاداً حقيقياً، لأنّه يقول إلى اجتماع النقيضين، وهو محالٌ.

وهذا النحو من التصور حول طبيعة الاتّحاد بين الوجود والماهية يُفضي إلى القول بأنّ زيادة الوجود على الماهيّة لا يُقتصر بها على عالم نفس الأمر والتحليل الذهنيّ، بل يكون زائداً عليها ومتغايراً لها في الوجود والتحقّق الخارجيّ أيضاً، لأنّ الوجود غير العدم بحسب الواقع العينيّ، وهذا بخلافه على التفسير الأوّل، الذي تكون الماهيّة فيه عين الوجود، ولا زيادة له عليها في الثبوت الخارجيّ، وهذا هو الذي ينسجم مع تصريحات حكماء المشاء وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية، حيث صرّحوا في مواضع كثيرة بأنّ الوجود زائد على الماهيّة في الأذهان لا في الأعيان^(١).

البيان الرابع

أولاً: كنا قد ذكرنا في الفصل السابق (الفوارق بين تفسيرات أصالة الوجود) في الفرق الثالث عشر (في تعلّق الجعل في الماهيّة) أنّه في البداية لابدّ أن يعلم بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، لا هي مفعولة ولا هي غير مفعولة ولا أيّ شيء آخر وراء ذاتها وذاتياتها.

ثانياً: ذكرنا بعد ذلك بناءً على ما تقدّم: أنّ الكلام يقع في هذا الفرق حول الماهيّة الموجودة، أي بعد اتصافها بالوجود، حيث بحث الحكماء في أنّ الجعل بمعنى الإيجاد من قبل الجاعل هل يتعلّق بالماهية الموجودة؟

بعباره أخرى: بعد أن تعلّق الجعل بوجود المكنات، هل يجعل الماهيّة أيضاً بجعل الوجود بنحو الجعل البسيط أم لا؟

ثالثاً: وبعد ذلك بينما أنّ الحكماء اختلفوا في الإجابة عن هذا التساؤل نفياً وإثباتاً، وقد أجاب حكماء المشاء بالإثبات، حيث حكموا بكون الماهيّة مفعولة في الخارج بجعل الوجود، وقد نقلنا هناك العديد من النصوص التي تؤكّد

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٤٢-٢٤٣.

هذا المعنى.

وأماماً بحسب حكماء مدرسة الحكمة المتعالية - أتباع صدر المتألهين - فلا تكون الماهية متعلقة من الأساس، بل لا يمكن تعلق الجعل بها، لا بالذات ولا بالغير، لأنها أمر عددي، والأمور العدمية دون مستوى الجعل والإيجاد. قال الحكيم السبزواري: «إن استغناه الماهية بالذات عن الجاعل، لكونها سرابةً واعتبارية، وأنها دون المفعولة»^(١).

وقال في منظومته:

جعل الوجود عندنا قد ارتضي ماهيةً متعلقةً بالعرض^(٢)
ولعل مراده من متعلقة الماهية بالعرض، أن الجعل يُنسب إليها بالعنابة
والمجاز، لعلاقة الارتباط بينها وبين الوجود.

ولكن الحكيم السبزواري لاضطراب الفكرة التي يتبنّاها وإبهامها ووضوح الفكرة الأخرى، سرعان ما تكلّم بكلام يُنافق فكرته، وينسجم مع الفكرة الأخرى، وذلك بحسب ما ذكره في تعليقه على قوله: «ماهيةً متعلقةً بالعرض» حيث قال: «أي متعلقةً بعين جعل ذلك الوجود، لا يجعل على حدة، كما أنها موجودةً بعين ذلك الوجود، وجود الكلي الطبيعي بعين وجود شخصه، فكما أن نصب الشاخص نصب ظله، كذلك جعل الوجود الخاص جعل ماهيته. مثلاً آخر: جعل النوع جعل فصله وجنسه، سيما في البساطة الخارجية، لأن وجودها واحدٌ بدليل الحمل، ومفاده الاتحاد في الوجود، فكذا الماهية النوعية متعلقةً بجعل وجودها، لا يجعل مستأنف»^(٣)،

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري: ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٦٠.

(٣) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري.

فإنّه لا ينسجم مع البناء على أنّ الماهيّة أمرٌ عدديٌّ هو حدّ الوجود ومتناهٍ، وإنّما ينسجم مع التفسير الأول الذي يؤمن بأنّ الماهيّة موجودةٌ وبمحولةٍ في الخارج بعين جعل أصل الوجود وإيجاده من قبل الجاحد^(١).

(٢٠) انسجام التفسير الأول مع أدلة إثبات أصالة الوجود

قبل البدء بهذا البحث نودّ أن ننبّه على ما يلي:

أولاًً: ما نريد أن نثبته في هذا البحث هو: أنّ الأدلة التي أقيمت على إثبات مسألة أصالة الوجود وإن كان بعضها حياديًّا ولا يثبت أصالة الوجود إلا بنحو القضية المهملة من دون تعين واحدٍ من التفسيرات المتقدّمة، إلا أنّ بعضها الآخر - وهو الأهم - يثبت أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة بالتفسير الأول^(٢).

ثانياً: من المفيد للقارئ الكريم فيما لو لم يستبق في ذهنه ما أوردناه من أدلة لإثبات أصالة الوجود، العودة إلى الفصل الخامس من الباب الثاني الذي أوردنا فيه تلك الأدلة، عند استعراضنا لانسجام أو حياديّة أي دليلٍ منها؛ لأنّنا سوف نكتفي هنا - تحاشياً للتكرار - باستعراض تقييم الدليل من ناحية انسجامه مع التفسير الأول أو حياديّته دونها العودة إلى التفاصيل.

الأدلة على الانسجام

١. الوجود أحق بالوجودية

أولاًً: إنّ هذا الدليل تامٌ، بل هو من أتقن البراهين وأدقّها لإثبات أصالة الوجود، وهو قريب المأخذ من البيان الذي ذكرناه لدعوى البداهة، ولكن ما يميّزه عن تقريب البداهة هو اعتماده على بطلان الدور والتسلسل، لإثبات

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٤٨-٢٤٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٢٧٣-٢٧٤.

أصل الوجود وأنه موجود بذاته في الأعيان، والماهيات موجودة في الخارج بواسطته، فهي أمر اعتبرية لا حتياجها إلى الحيثية التقييدية.

ثانياً: إن هذا الدليل يثبت أصل الوجود بتفسيرها الأول، لأنّه انطلق من فكرة أن كلّ ما هو غير الوجود من الماهيات لا ينال الواقعية العينية إلا بالوجود، بحيث يكون الوجود حيثية تقييدية في اتصاف الماهيات بالوجودية في الخارج، فالوجود أولى بالتحقق والوجودية من غيره، بمعنى أنه المتحقق في الأعيان أوّلاً وبالذات، وغيره من الماهيات متحققةً بواسطته.

وهذه الفكرة تفترض: أن الماهيات متحققة في الأعيان، ولكن تتحققها بالغير، ومن خلال هذا النحو من التحقق انتقلنا إلى الاستدلال على التتحقق بالذات وهو الوجود. ولو افترضنا أن الماهيات أمر عدمية، لا تتحقق لها في الأعيان، لا بالذات ولا بالغير، وأن نسبة التتحقق إليها ولو بالغير من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، أي نسبة بالعنابة والمجاز العقلي - كما هو المفروض في التفسير الثاني - فإنه لا وجود للمتحقق بالغير، كي ننتقل منه لإثبات المتحقق بالذات، إذ كلّ ما هو غير الوجود في هذا الفرض من الأمور العدمية التي لا تتحقق لها في الأعيان ولو بالغير، وحيثئذ لا يبقى مجال للانطلاق منه لإثبات المتحقق بالذات وهو الوجود.

إذن لابد أن نفرض بأن الماهيات التي هي غير الوجود، موجودة في الأعيان بالوجود، ثم ثبت من خلال ذلك أن الوجود متحقق في الأعيان بنفس ذاته، بلا احتياج إلى الحيثية التقييدية، وهذا لا يتم إلا على التفسير الأول لأصل الوجود، الذي يتضمن الإيمان بكون الماهيات موجودة في الأعيان بالوجود.

وأما على التفسير الثاني الذي يعتقد فيه بأن الماهيات أمر عدمية لا ينسب إليها التتحقق والوجود في الأعيان إلا بالعنابة والمجاز العقلي، فلا يتم البرهان؛

إذ لا موجودية بالغير كي يستدلّ بها على الموجودية بالذات.
وهكذا حال التفسير الثالث، حيث يعتقد بأن الماهيات ليست إلا اعتباراتٍ عقليةً وانعكاساتٍ ذهنيةً، يعتبرها العقل للحكاية عن الوجود، وليس لها تحققٌ ولا منشأ انتزاع في الأعيان، وحينئذٍ كيف يستدلّ بتحققها بالغير على تحقق الوجود بالذات؟!^(١).

٢. احتياج الماهية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاته

هذا الدليل تامٌ أيضاً، وهو قريب المأخذ من الدليل السابق، لاشتراكه معه في بعض المقدمات، كما هو واضح، وهو يثبت أيضاً أصلالة الوجود بتفسيرها الأول، لأنّه قائمٌ على أساس موجودية الماهية بالغير في الأعيان، وأنّ ذلك الغير لا يعقل أن يكون سوى الوجود. والقول بموجودية الماهية في الأعيان لا ينسجم إلا مع التفسير الأول.

وأمّا على التفسير الثاني والثالث، فالماهية عبارةٌ عن أمرٍ عدميٍّ، ولا تتحقق لها في الأعيان إلا بالعنایة والمجاز العقليّ، فلا يصل المجال إلى إثبات أنّ تتحققها في الأعيان بواسطة اتصافها بالوجود^(٢).

٣. ابتناء تحقق الماهيات على أصلالة الوجود

أولاًً: إنّ هذا الدليل تامٌ أيضاً، ويثبت أصلالة الوجود، بمعنى أنه المتحقّق في الأعيان بالذات، وغير الوجود من الماهيات بالمعنى الخاصّ أمورٌ اعتباريةً، بمعنى أنها متحقّقة في الأعيان لا بذاتها، بل بواسطة الوجود.
ثانياً: الدليل يثبت أصلالة الوجود - كما هو واضح - بتفسير الأول، لأنّه

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣١١-٣١٢.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣١٥-٣١٦.

يعتمد أيضاً فكرة وجود الماهيات في الأعيان ببركة الوجود، وهذا لا ينسجم مع البناء على كون الماهيات أموراً عدمية أو انعكاسات ذهنية، كما هو الحال على التفسير الثاني والثالث لأصلية الوجود.

٤. بيان ثانٍ للدليل الأول

هذا الدليل تامٌ أيضاً، ولكن يبقى التأكيل في هذا الدليل بأنّه ليس دليلاً مستقلاً عن الأدلة السابقة، وذلك لاعتماده على مقدمة مشتركة بينها، وهي أنّ الماهية - من حيث هي - متساوية النسبة إلى جميع الأمور الخارجة عنها، ولو لا صحة هذه المقدمة لانهدم أساس كلّ الأدلة، وهو بذلك يشترك مع الأدلة الأخرى في إثبات أصلية الوجود بتفسيرها الأول.

نعم، قد يصلح هذا الاستدلال لأن يكون بياناً ثانياً للدليل الأول^(١).

٥. عدم ترتيب الآثار على الماهية بالوجود الذهني

أولاً: إنّ صحة هذا الدليل كما يتوقف على تامية الأصل الموضوعي الذي محل تحقيقه في مباحث الوجود الذهني، حيث يتضمن الإيمان بالوحدة والعينية بين الماهية في الذهن والماهية في الخارج، ولكن الثابت عندنا في تلك المباحث عدم تامية هذا الأصل بالقدر الذي أريد له أن يُوظف لإثبات مسألة أصلية الوجود.
ثانياً: ولكن لو تمّ هذا الدليل، فإنه يثبت أصلية الوجود بتفسير الأول، لأنّه يعتمد على فرض وجود الماهية في الأعيان، ولكنّها ليست هي المنشأ بالذات لصدور الآثار الخارجية، فهي توجد بوجود خارجي يترتّب عليه آثاره، وتوجد بعينها بوجود ذهني لا يترتّب عليه شيءٌ من تلك الآثار؛ ولذا ذكروا بأنّ الماهية محفوظة في الوجودين، الذهني والخارجي، فالماهية المبحوث

(١) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٦١.

عنها في هذا الدليل عبارةٌ عن أمرٍ ثبوتيٍّ في الذهن وفي الخارج، وهذا معناه: أنَّ الاستدلال قائمٌ على كون الماهيَّة متحقِّقةً في الأعيان، ولكنَّها ليست هي الأصلية، بل تحتاج إلى حيَّةٍ تقييدِيَّة وهي الوجود، وهي ليست بنفسها وبذاتها منشأ الآثار في الخارج؛ ولذا تأتي إلى الذهن بوجُود ذهنٍ خالٍ عن تلك الآثار، لأنَّها آثار الوجود بالذات، ولكن تبقى الماهيَّة موجودةً بالوجود في الأعيان، وهذا لا ينسجم إلَّا مع التفسير الأوَّل، وأمَّا تفسير الماهيَّة بأمرٍ عدميٍّ فلا يتناسب مع الدليل المذكور، لأنَّ الأمرَ العدميَّ لا يوجد بوجُودٍ خارجيٍّ، كي يُحكم بالعينيَّة بينه وبين الماهيَّة بوجُودها الذهنيَّ ويُقال بأنَّ الماهيَّة محفوظةٌ في الوجودين، مضافًا إلى أنَّ الماهيَّة أمرٌ ثبوتيٌّ في الذهن، فكيف يُعقل أن تكون عين الماهيَّة في الخارج، التي هي أمرٌ عدميٌّ؟^(١)

وأمَّا التفسير الثالث، فعدم انسجام الدليل معه أوضح من أن يخفى^(١).

٦. تشخُّص الماهيَّة بالوجود

أوَّلاً: إنَّ هذا الدليل تامٌ، وما أُشكَّل عليه في بعض الكلمات من أنَّ تشخُّص الماهيَّات بالانتساب إلى الجاعل، أحينا عنه في البحوث السابقة بأنَّ الماهيَّات بالانتساب إمَّا أنْ يُضاف إليها شيءٌ زائدٌ على ذاتها أو لا، فإنَ لم يُضاف إلى ذاتها شيءٌ ومع ذلك تشخُّصت، لزم انقلاب الماهيَّة وهو محالٌ، وإن أُضيف إليها شيءٌ زائدٌ على ذاتها فليس هو إلَّا الوجود، وهو المطلوب.

ثانياً: إنَّ هذا الدليل - كما هو واضح - يثبت أصلَّة الوجود بالتفسير الأوَّل، لأنَّه يعتمد على تحقُّق الفرد الحقيقِي للماهيَّة وتشخُّصه في الأعيان، وأنَّه متحقِّق ومتخَّصُّ في الخارج بالوجود، والوجود متخَّصُّ بذاته، وهذا هو مضمون ما ذكرناه في التفسير الأوَّل. ولا ينسجم هذا الدليل مع التفسير

(١) لاحظ الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٢٣-٣٢٧.

الثاني الذي يفترض أن الماهية أمر عدمي، وليس لها فردٌ حقيقيٌ موجودٌ في الخارج، لأن التحقق الخارجي إنما ينسب لأفراد الماهية في الخارج بالمجاز العقلي كما تقدم، فلا يكون التالي في ضوء هذا التفسير باطلاً، وكذا على التفسير الثالث الذي يفترض فيه عدم وجود فردٌ حقيقيٌ ولا مجازيٌ للماهية في الأعيان، وأن الماهية مجرد ظهورٍ ذهنٍ اعتبره العقل حاكياً عن الوجود الخارجي ومشيراً إليه^(١).

٧. السنخية بين الواجب والممكن

أولاً: يعتمد هذا الدليل - كما تقدم - على مجموعةٍ من الأصول الموضوعة، وقد كان أحدها كون واجب الوجود بالذات لا ماهية له وراء وجوده الخاص به، وأن ماهيته إنّيته التي هي وجوده المحسّن، ولكن تقدّم وسيأتي أيضاً النقاش في مضمون هذا الأصل، وأن لواجب الوجود ماهية هي نحو وجوده الخاص به، وهي ماهية مجهولة الكنه، ولا يمكننا أن نتعقل موجداً محسّناً خالياً عن كل خصوصيةٍ وشاكلاً تميّزه عن غيره. وحيثند لا يمكن القول بانتفاء السنخية بين الواجب والممكن بناءً على أصلية الماهية، إذ قد تكون الماهية في الممكن مسانحةً لماهية الواجب، ولو من جهة كون كل واحدةٍ منها تمثل خصوصية الموجود.

ثانياً: إذا كانت السنخية عبارةً عن وجود خصوصيةٍ في العلة تخصّص صدوره عنها دون غيره، فإنه لا يمكن الجزم بعدم وجود تلك الخصوصية في واجب الوجود، والتي تصدر بموجبها الماهيات في الأعيان؛ إذ لعل خصوصية الوجود هي المنشأ لتصور الماهيات، ولنست السنخية هي المشابهة في الخصائص، كي يُقال بعدم التشابه بين الوجود المحسّن وبين

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٢٩.

الماهيات، خصوصاً وأنّ الواجب يشترك مع الماهيات في أصل الواقعية فيما إذا كانت هي الأصيلة، فلعلّ الواقعية في الواجب - وهي الوجود المحسّن - هي الجهة والخصوصية التي تعين صدور الماهيات عنها، ولا يمكن القطع بانتفاء هذه الخصوصية.

وتتضح هذه النقطة أكثر إذا علمنا بأنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة - كما سيأتي - كلّ الأشياء وليس شيء منها، فهو بناءً على ذلك يسانح جميع موجودات عالم الإمكان، لتوفره على جميع الخصائص والجهات التي تسانح تلك الموجودات نحو البساطة وعدم التركيب، سواءً كانت ماهية أم وجوداً.

ثالثاً: إنّ هذا الدليل على فرض تماميته، لا يثبت أيّ واحدٍ من التفسيرات المتقدمة لأصالحة الوجود، فهو من الأدلة الحيادية تجاه تلك التفسيرات، ولا يثبت إلّا أصالحة الوجود بنحو كان التامة، دون تفسير تلك الأصالحة بنحو كان الناقصة^(١).

٨. لم يؤصل وحدة ما حصلت

أولاً: هذا الدليل تامٌ، لأنّ الماهيات - كما تقدم - إنّما تحكي جهة الامتياز التي تختلف بها الموجودات في الخارج، فلو كانت هي الأصيلة والموجودة بالذات في الأعيان، لما تحققَت الوحدة في الخارج، وحيث إنّ الوحدة ثابتة في محلّها، فلا يمكن أن تكون الماهيات هي الأصيلة، بل الوجود هو الأصيل، وبه تتحقق الوحدة في الخارج.

ثانياً: إنّ هذا الدليل يثبت أصالحة الوجود بالتفسير الأول، لأنّه يتنبئ على وجود الماهيات في الخارج، ولكن بنحو الكثرة والامتياز، والوجود في الخارج

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٣٢-٣٣٣.

هو جهة الوحدة بين تلك الماهيّات، وأمّا إذا افترضناها أموراً عدميّة (كما في التفسير الثاني) أو ظهوراتٍ يعتبرها العقل حاكيةً عن الخارج (كما في التفسير الثالث) فإنّها لا تتحقّق لها في الخارج، لكي يُبحث عن أصلية ما به وحدتها وهو الوجود؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في عبارته السابقة: «بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً، فإنه يتافق فيه المخالفات ويتشارك فيه المتمايزات» فهو يفترض وجود الماهيّات في الأعيان، ولكنّ وحدتها لا تتمّ إلّا بالوجود، وهو لا ينسجم إلّا مع التفسير الأوّل لأصلية الوجود^(١).

٩. إثبات الفرق بين ما الحقيقة والشارحة بأصلية الوجود

أولاً: الدليل تامٌ، وهو يثبت أصلية الوجود، ولو لاه لما كان هناك أي فرقٍ بين الماهيّة قبل الوجود (ما الشارحة) وبين الماهيّة بعد الوجود (ما الحقيقة). ثانياً: إنَّ هذا الدليل يثبت أصلية الوجود بالتفسير الأوّل، لأنَّه يفترض أنَّ الماهيّة متحقّقةٌ بعد ثبوت الوجود لها؛ ولذا سميت بـ(ما الحقيقة) لأنَّ السؤال بها سؤالٌ عن الحقيقة والماهيّة المتحقّقة والثابتة في الأعيان بالوجود؛ ولو كانت الماهيّة أمراً عدميّاً حتّى بعد ثبوت الوجود لها - كما هو الفرض في التفسير الثاني - فلا معنى للتفرّيق بينها وبين الماهيّة قبل الوجود، بجعل هذه شارحةً وتلك حقيقةً.

ويُضاف إلى ذلك: أنَّ الماهيّة قبل الوجود من الأمور الثبوتيّة في الذهن، ويجاب بها عند السؤال بـ(ما الشارحة) فكيف أصبحت بعد الوجود أمراً عدميّاً؟! وكيف ذكروا بأنَّ الجواب عن المطلعين واحدٌ، والاختلاف في فرض الوجود وعدمه، مع أنَّ السؤال في الأوّل عن أمرٍ ثبوقيٍ وفي الثاني عن أمرٍ عدميٍّ؟!^(٢).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٣٧.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

١٠ . انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني
أولاً: إن هذا الدليل تامٌ.

ثانياً: إن هذا الدليل ينسجم مع التفسير الأول، لأنّه يقوم على أساس وجود الواقعية في الخارج، وأنّ هذه الواقعية تنحل في الذهن وفي نفس الأمر إلى حيّثين؛ حيّثة الوجود وحيّثة الماهيّة، مع حفظ وحدة تلك الواقعية في التحقّق الخارجي، وهذا معناه العينيّة بين الوجود والماهيّة في الخارج، فلا ينسجم مع القول بأن الماهيّة متترعةٌ من حيّثة الحد العدمي، والوجود متترعُ من ذات المحدود، كما هو المفروض في التفسير الثاني؛ وكذلك الحال على التفسير الثالث كما لا يخفى^(١).

١١ . ثبوت التشكيك في الوجود دون الماهيّة

أولاً: إن هذا الدليل لا يتم إلا عند من ينفي وقوع التشكيك في الماهيّة، كما هو منسوب إلى حكماء المساء، وأمّا من يثبت التشكيك في الماهيّة فلا يتمّ عنده هذا النحو من الاستدلال.

ثانياً: إن هذا الدليل - على فرض تماميّته وصحة الأصل الموضوعي الذي استند إليه - لا يثبت أصلالة الوجود إلا بنحو كان التامة، ولا يثبت أي واحدٍ من التفسيرات المتقدّمة لأصلالة الوجود، فهذا الدليل حياديٌ من هذه الجهة، إذ قد تكون الماهيّة عين الوجود - بناءً على التفسير الأول - ومع ذلك لا يقع التشكيك فيها، وقد تكون أمراً عدمياً - بناءً على التفسير الثاني - ولا يقع التشكيك فيها أيضاً^(٢).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٤٧.

١٢. توقف ثبوت الحمل الشائع على أصلية الوجود

أولاً: إن هذا الدليل تام.

ثانياً: إن هذا الدليل يثبت التفسير الأول لأصلية الوجود، لأنّه يتبنّى على الاٰتّحاد المصداقّي بين المفاهيم الماهوّيّة بحسب الوجود، فالماهيّات موجودة في الخارج ومتّحدة مع الوجود في الأعيان، والاتّحاد هنا بمعنى العينيّة والوحدة كما تقدّم^(١).

١٣. وجودات الأعراض في الخارج لغيرها

أولاً: إن تماميّة هذا الدليل تتوقف على تحقيق نحو وجود الأعراض في الخارج، وأنّ وجودها في الخارج عين وجودها لموضوعاتها، فإن تمّ هذا الأصل الموضوعي يتم الاستدلال، ويثبت أصلية الوجود.

ثانياً: إن هذا الدليل لا يثبت أيٍ واحدٍ من التفسيرات المتقدّمة لأصلية الوجود^(٢).

١٤. الواقعية والموجودية التي نسبتها بالبداهة لا يكون لثبوتها معنى محضٌ ومعقولٌ إلا على القول بأصلية الوجود

وهذا دليلٌ تامٌ، لأنّ الواقعية الثابتة بالبداهة لا يتعقل ثبوتها إلا بالبناء على أصلية الوجود، وإنكار أصلته والإيمان بأصلية الماهيّة يؤدّي إلى إنكارها والقول بالسفسطة، فلا بدّ أن تكون الواقعية مصداقاً بالذات لمفهوم الوجود^(٣).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٤٩.

(٢) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٥٤.

نظريّة العالمة الحيدري ٣٢٠

١٥. الوجود المستفاد من الجاَعِل مُجْعُول وثابتٌ في الأعيان، وهو أمرٌ وراء الماهيَّة ووراء الوجود الإثبatic الانتزاعيّ

هذا دليلٌ تامٌ. وقد أشرنا عند استعراضنا لهذا الدليل أنَّه يثبت أصلَّة الوجود بالتفصير الأوّل.

الفصل الرابع

مناقشة الوجوه وال Shawahed على التفسير الثاني

الوجه الأول: اختلاف حيّثيّة الوجود وحيّثيّة الماهيّة في الخارج

الوجه الثاني: بيان آخر للاختلاف الحيّثيّ بين الوجود والماهيّة

أقمنا الدليل في الفصل السابق على صحة التفسير الأول لأصالة الوجود، ونحاول في ما يلي استعراض أهم الوجوه التي قد يُستند إليها في إثبات صحة التفسير الثاني، وأنّ الوجود موجودٌ في الأعيان، والماهية متزعةٌ من الحد العدمي للوجود.

الوجه الأول : اختلاف حيّثيّة الوجود وحيّثيّة الماهيّة في الخارج

ينطلق هذا الوجه من فكرة التغيير والاثنيّة بين حيّثيّة الوجود وحيّثيّة الماهيّة في الواقع الخارجيّ، وهذا ما يؤكّده أصحاب نظرية الحد العدمي في منشأ انتراع الماهيّة بناءً على التفسير الثاني؛ قال الطباطبائي في تعليقه على الأسفار: «إنّ الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلّفة من حيّثيتين مزدوجتين، حيّثيّة الوجود الآبية عن الورود في الذهن، وحيّثيّة الماهيّة التي تتحد مع الوجود الخارجيّ في الخارج، ومع الوجود الذهنيّ في الذهن»^(١)، ومراده من الاتّحاد هنا هو الاتّحاد بين الحد العدمي ومحدوده الوجوديّ، والذي هو فرع التغيير والاثنيّة في الخارج.

وهذا ما أوضحه في تعليقةٍ أخرى عند استعراض بعض المسائل المرتبطة بالماهية، حيث قال: «ومنها: أنّ الماهيّة التي تعرضها الكلية في الذهن والشخصيّة في الخارج، هل هي بعينها موجودةٌ في الخارج؟ والجواب: بالإثبات، لا بمعنى: أنّ الماهيّة عين حيّثيّة الموجوديّة، بل بمعنى نحوٍ من الاتّحاد مع الوجود الخارجيّ»^(٢)، وهذا النحو من الاتّحاد هو اتّحاد الحد مع محدوده، فالاعتقاد بالتعدد الحيّثويّ بين الوجود والماهية في الخارج مع الإيمان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٢، حاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق: ص ٧ حاشية رقم (٢).

بالتّحادهما مصداقاً، هو الذي ساق إلى القول بأنّ الماهيّات متّوزعةٌ من الحدود العدمية للوجود.

وحيث ثبت: أنّ الوجود هو الأصيل والمصدق بالذات للواقعية الخارجيه، وثبت أيضاً: أنّ الخارج العيني لا يحتمل إلا واقعية واحدة، ولا يعقل أن يكون لك من حيّثيّة الوجود وحيّثيّة الماهيّة ما بإزارٍ في الواقع الخارجي، فلابد أن لا يكون للماهية أي تحقّق أو ثبوّت في الخارج، ولابد أن يرجع المنشأ في انتزاع الماهيّة إلى أمر عدمي، وليس ذلك الأمر العدمي إلا حدّ الوجود ومتّهاه، فيكون الوجود موجوداً في الأعيان دون الماهيّة، وهذه هي نتيجة التفسير الثاني.

يُضاف إلى ذلك: أنّ كُلّ واحدٍ مِنْ يقطع ببساطة ذاته، ولا يشعر في وجدانه أنّ ذاته مركبة من حيّثيّتين وجوديّتين متّغاييرتين، بل هي واحدةٌ حيّثيّة ومصداقاً، وليس لتلك الحيّثيّة الواقعية الواحدة ما بإزارٍ إلا الوجود، وهذا هو معنى الحكم بأصالته، وحيثئذ لابد من إرجاع حيّثيّة الماهيّة المغايرة لحيّثيّة الوجود خارجاً إلى جهة عدميّة وهي حدّ الوجود ومتّهاه، ومن الواضح: أنّ بين الوجود وحدّه العدميّ نحواً من الاتّحاد في الخارج، لا الوحدة والعينيّة.

المناقشة

قبل اللوج في مناقشة هذا الوجه، ينبغي الإشارة إلى حقيقة واضحةٍ ومتّفقٍ عليها بين الفلاسفة والحكماء، وقد ذكرناها بشيءٍ من التفصيل في البحث السابقة، وهي: أنّ التعدد المفهوميٌّ واختلاف الحيّثيات في الواقع ونفس الأمر، لا يستلزم تعده الوجود خارجاً أو اختلاف الحيّثية وتكرّرها في الوجود العينيٌّ، فقد تتعدد المفاهيم في الذهن وتختلف المعاني والحيّثيات في عالم نفس الأمر، ولكنّها مع ذلك لا تحكى إلا عن وجودٍ ومطابقيٍ خارجيٍّ

وَحْدَانِي بسيطٌ مصداقاً وحيثيّةً.

بناءً على هذه الرؤية ذكرنا سابقاً بأنّه لا يوجد أيٌ مذكورٍ في ما ادعيناه في التفسير الأول من الوحدة والعينية بين الوجود والماهية في الخارج، مع الإقرار بالكثرة والتعدد والاثنينية بينهما بحسب عالم نفس الأمر والواقع، مضافاً إلى التعدد والتکثر المفهومي في عالم الذهن.

إذا اتضحت هذه المقدمة المهمة، نقول: إنّ فكرة التغير بين حيّثيّي الوجود والماهية في الخارج - التي يستند إليها هذا الوجه - غير مبرهنة ولا مستدلةٌ في كلمات الأعلام، بل نعتقد أنّ إرجاع منشأ انتزاع الماهية إلى أمرٍ عدميٍّ - كما في التفسير الثاني - اعتماداً على تعدد الحيّثيّة في الواقع الخارجيّ بين الوجود والماهية، يتضمن مصادراً واضحةً على المطلوب^(١)، إذ إنّا في مقام تحديد منشأ انتزاع الماهية والاستدلال عليه، فإنّ كان مفهوم الماهية متزعماً من ذات ما ينتزع منه مفهوم الوجود، حينئذ تكون حيّثيّة الماهية عين حيّثيّة الوجود في الخارج، وهذا ما نعتقد في التفسير الأول لأصلية الوجود، وقد أثبتنا في بحث سابق، وأمّا إنكار ذلك والبناء على تعدد حيّثيّة الوجود والماهية، وإرجاع حيّثيّة الماهية إلى أمر عدميٍّ يُمثل حدّ الوجود ومتهاه، فإنهما دعوى تفتقر إلى البرهنة والاستدلال، والبناء عليها بلا برهانٍ مصادرةً على المطلوب.

والحاصل: أنّ إثبات أصلية الوجود في الخارج لا يستلزم اختلاف حيّثيّي الوجود والماهية في الأعيان، بل هو لازمٌ أعمّ، فلا يثبت انتزاع مفهوم الماهية من حيّثيّة وراء الحيّثيّة التي ينتزع منها مفهوم الوجود، وهي حيّثيّة الحدّ

(١) المصادر على المطلوب: هي أن تكون إحدى مقدمات القياس نفس النتيجة واقعاً.
لاحظ: المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر: ص ٤٩٩.

العدمي، ولا ينفي أيضًا انتزاع مفهوم الماهيّة من ذات الحيّثيّة التي يتزعّ منها مفهوم الوجود، وهي حيّثيّة الواقع الخارجيّ.

الوجه الثاني : بيان آخر للاختلاف الحيّثيّ بين الوجود والماهيّة

إنّ حيّثيّة الماهيّة^(١) هي حيّثيّة الإمكان والتساوي وعدم الإباء عن الوجود والعدم، وأمّا حيّثيّة الوجود فهي حيّثيّة الإباء عن العدم، ويستحيل أن يتزعّ ما حيّثيّته عدم الإباء عن الوجود والعدم وهي الماهيّة ممّا حيّثيّته الإباء عن العدم وهو الوجود، وهذا معناه: أنّ منشأ انتزاع مفهوم الماهيّة مختلفٌ في الحيّثيّة - بحسب الوجود الخارجيّ - عن منشأ انتزاع مفهوم الوجود، ولن يستدعي ذلك الحيّثيّة إلّا العدّ العدّي، وهو المطلوب إثباته في التفسير الثاني.

المناقشة

أوّلاً: قد وقع خلطٌ واضحٌ في هذا الوجه بين الماهيّة من حيث هي وبين الماهيّة الموجودة، فإنّ الماهيّة من حيث هي تتّصف بعدم الإباء عن الوجود والعدم، لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، وهذه الماهيّة - كما تقدّم - اعتبارٌ عقليٌّ متزرعٌ من مناشئ نفس أمريّة، وهي خارجةٌ عن محلّ البحث؛ إذ لا شكّ في اعتباريّتها عند جميع الحكماء، وأمّا الماهيّة الموجودة فلا تتّصف بالتساوي إلى الوجود والعدم، لأنّها موجودة بحسب الفرض، وهذه هي التي يبحث في أصالتها وتقع طرفاً في البحث لأصالته الوجود، فحيّثيّتها في نفس الأمر حيّثيّة الإباء عن العدم كالوجود، وحينئذ لا استحالة في انتزاع الحيّثيّتين النفس أمريّتين للوجود والماهيّة من حيثٍ واحدةٍ في الوجود العينيّ.

(١) المراد من (الماهيّة) هنا مصاديقها، من قبيل: الإنسان والسماء والأرض ونحوها.

ثانياً: قد وقع خلط أيضاً في معنى الإمكان والتساوي في هذا الوجه، ولكي يتضح ذلك ينبغي بيان مقدمة نستوضح من خلالها معنى الوجوب والإمكان:

مقدمة في تحقيق معنى الوجوب والإمكان^(١)

تفصيل الكلام حول حقيقة الوجوب والإمكان موكول إلى محله^(٢)، ولكن نحاول أن نذكر هنا ما ينسجم مع محل البحث:

١. الوجوب: ذكر الفلاسفة والحكماء أنَّ معنى الوجوب هو الضرورة، والواجب هو الضروري الذي يستحيل عدمه^(٣)، فـ«الواجب الوجود هو الضروري الوجود»^(٤) وهو «الذي متى فرض غير موجودٍ عرض منه محال»^(٥) وهو أيضاً «ما فرض عدمه محال»^(٦).

(١) يintني هذا التحقيق على الرؤية المشائة في معنى الوجوب والإمكان، فالإمكان هو لا ضرورة الوجود، والوجوب هو ضرورة الوجود، ولا نريد البحث في حقيقتهما بالمعنى الصدري، وهو الغنى والفقير.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٨٣.

(٣) من الواضح: أنَّ الوجوب والضرورة والإمكان والامتناع، من المعاني التي تُرسّم في النفس ارتساماً أوّلأ، وهي بِيَنَّةٌ بديهيَّةٌ معروفةٌ بنفسها ويعرف بها غيرها، وما ورد في تعريفها إنَّها هي تعريفات لفظيَّةٌ تبيهيةٌ، وذلك لأنَّ المفهوم إنَّما يحتاج إلى التعريف إذا كان مجهولاً للنفس، وأمّا إذا كان معلوماً فإنه يكون غنياً عنه. نعم، قد يحتاج إلى التعريف المفهُوْمُ الذي يُدَلِّلُ فيه اللفظ المسؤول عنه بلفظٍ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع، ومن أراد أن يعرف تلك المفاهيم تعريفاً حقيقياً لم يأت إلَّا بتعريفاتٍ دوريَّةٍ. ولكن هذا لا يؤثُّر في المقام؛ لأنَّنا نريد أن نعرف حقيقة ما يريده الحكماء من تلك المفاهيم بحسب الاصطلاح، وهذا ما قد نتوصل إليه ولو بالتعريف اللفظيَّة.

(٤) النجاة، ابن سينا: ص ٥٤٦.

(٥) المصدر السابق.

(٦) نهاية الحكمة: ص ٤٣.

ومرادهم من هذه التعريفات اللفظيّة التوضيحيّة لمعنى الوجوب: أن يبيّنوا بأنّ مفهوم الوجوب من المفاهيم الفلسفية التي يقع الاتّصاف بها بحسب الواقع الخارجي^(١)، بمعنى أنّنا عندما نقول: (هذا موجود واجب الوجود) فإنّ معناه: أنّ ذلك الموجود مصداق لمفهوم الواجب ومندرج تحته، أي: إنّ الموضوع في القضية المذكورة من مصاديق المحمول ومتّصفُ به في الواقع العينيّ، واتّصافه بالوجوب خارجاً يجعله ضروريّ الوجود ويكتسب فرض عدمه بالذات، فضّرة وجود الواجب تعني امتناع عروض العدم عليه بأيّ وجهٍ من الوجوه.

ولا نريد بقولنا: (هذا موجود واجب الوجود): أنّ مفهوم الوجوب مأْخوذُ في مفهوم الشيء الموجود، لأنّ أخذ مفهوم في مفهوم آخر لا يجعل الشيء واجباً في الوجود الخارجيّ، فإنّ مفهوم الوجوب ليس واجباً في الذهن، بل هو صفةٌ من صفات النفس وكمالٌ من كمالاتها، وكمال النفس الممكنة ممكناً أيضاً، وإذا كان مفهوم الوجوب من مكنات عالم النفس فأخذه في مفهوم الموجود لا يجعل ذلك الموجود واجباً في الواقع العينيّ.
إذن فالوجوب والواجب من صفات مصدق الوجود الخارجيّ، لا من صفات المفهوم في الذهن، ومعنى الوجوب هو ضرورة الوجود التي لا تقبل طرور العدم عليها مطلقاً.

(١) اتفقت الكلمة الحكماء على أنّ اتصاف الأشياء بالمفاهيم الفلسفية إنّما يكون بحسب الواقع الخارجيّ، ولكن وقع الخلاف في أنّ الحمل والعروض هل هو بحسب الخارج أيضاً أم آنه في الذهن؟ وقد ذهب المشهور من الحكماء إلى كون العروض في الذهن، وناقش بعض المحققين في ذلك مدعياً استحالة اختلاف موطن الاتّصاف عن موطن العروض؛ لعدم معقوليّة كون أحد الطرفين في الخارج والآخر في الذهن، وهذا ما سوف يأتي تفصيل البحث فيه لاحقاً.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ الرئيس في كتابه (الإشارات والتنبيهات) حيث قال: «كُلّ موجودٍ إذا التفتَ إِلَيْهِ من حيث ذاته من غير التفاتٍ إلى غيره، فإنماً أَنْ يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، فإن وجوبُه هو الحقُّ بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم»^(١).

وقال المحقق الطوسي في تعليقه على هذه العبارة: «يريد قسمة الوجود إلى الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته»^(٢).

وقال صدر المتألهين في (الأسفار): «إنَّ كُلَّ مُوْجُودٍ إِذَا لاحظه العقل من حيث هو مُوْجُودٌ، وجرد النظر إليه عَمَّا عداه، فلا يخلو إِمَّا أَنْ يكون بحيث يتترع من نفس ذاته الموجودية بالمعنى الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أم لا يكون كذلك»^(٣).

وقال العلامة الطباطبائي في تعليقه على هذه العبارة: «إن المراد بالوجود في المقسم لا بد أن يكون هو الأعم من الوجود الموجود بنفس ذاته والماهية الموجودة بالوجود» ثم قال: «إنَّ كُلَّ ما يصفه العقل بـأنَّه مُوْجُودٌ بـنحوٍ ما، إِمَّا أن يكون متعلق الوجود بغيره أو لا، الأول الممكن والثاني الواجب»^(٤).

وقال الطباطبائي أيضاً في (نهاية الحكمة): «والمقصود بالذات فيها (أي في المرحلة الرابعة) بيان انقسام الوجود إلى الواجب والممكن»^(٥).

وقال في (بداية الحكمة): «المواد الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع، والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب والممكن،

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٢٦-٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٨٥-٨٦.

(٤) المصدر السابق: ج ١ ص ٨٥-٨٦.

(٥) نهاية الحكمة: ص ٤١.

والبحث عن الممتنع تبعي^(١).

إنَّ كلامهم هذا صريحُ في كون الموضوع والقسم للوجوب والإمكان هو الوجود والوجود، بمعنى: أنَّ الوجود بلحاظ الواقع الخارجي مصدقٌ من مصاديق ما يُحمل عليه من الأقسام، وهذه هي حقيقة المفاهيم الفلسفية عموماً. ولكن قد يظهر من بعض الكلمات الطباطبائيَّة الأخرى أنَّ الوجوب وكذا الإمكان من خواص المفهوم إذا نسب إلى الوجود، حيث قال في (بداية الحكمة): «كلَّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فإنما أن يجب له فهو واجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكِن»^(٢).

وقال في (نهاية الحكمة): «كلَّ مفهوم فرضناه ثم نسبنا إليه الوجود، فإنما أن يكون الوجود ضروريَّ الثبوت له وهو الوجوب، أو يكون ضروريَّ الانتفاء عنه وهو الامتناع، أو لا يكون الوجود ضروريَّ له ولا العدم ضروريَّ له وهو الإمكان»^(٣).

فهو قد جعل المفهوم في كلامه هذا هو المقسم والموضوع للموادَّ الثلاث؛ ولذا جعل الامتناع الذي لا موجودية له في الخارج قسيماً للوجوب والإمكان، ومعنى كلامه: أنَّ المفهوم إذا كان مصداقه ضروريَّاً وواجب الوجود في الخارج فإنه يتَّصف حينئذ بالوجوب، ولو امتنع وجود مصداقه في الخارج فإنه يتَّصف بالامتناع، وأمّا لو لم يجب وجود مصداقه ولا عدمه فيكون ممكناً. ونتيجة هذا البيان: أنَّ الموادَّ الثلاث تكون من المعقولات الثانية المنطقية، لأنَّ اتصاف المفهوم بها وعراضها عليه كلاهما في الذهن، وحيثئذ يكون

(١) بداية الحكمة: ص ٥٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٥.

(٣) نهاية الحكمة: ص ٤٢.

النعرض للمواد الثلاث مناسباً للأبحاث المنطقية دون الفلسفية، وهذا يتنافى مع ما تقدم عنه في مطلع البحث في مرحلة المواد الثلاث، حيث جعل الوجوب والإمكان من خواص الوجود والموارد، وأماماً البحث عن الممتنع وخواصه فهو من البحوث الاستطرادية في الفلسفة، وهذا هو الصحيح في بيان حقيقة الوجوب والإمكان.

فالموجود في الخارج إن كان ثبوت الوجود ضروريّاً له لذاته بنحو لا يوصف بالعدم مطلقاً، فهو الموجود الواجب الوجود، والموجود في الخارج أيضاً إن كان الوجود ليس ضروريّاً له لذاته، بل هو قابل لأن يتّصف بالعدم في الماضي أو المستقبل فهو الممكن، وحيثُنَدِ يكون البحث في الوجوب والإمكان بحثاً فلسفياً، لأنَّه بحث عن الوجود المطلق وأحواله.

وما ذكره الطباطبائي من إرجاع التقسيم إلى عالم المفاهيم وجعل موضوع الوجوب والإمكان هو المفهوم، إنما هو انسياق مع ما ذكره القوم لسهولة التعليم؛ ولذا قال صدر المتألهين: «ثم اعلم أنَّ القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعانى الثلاثة، نظروا إلى حال الماهيات الكلية بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم كلياً إلا وله الاتّصاف بأحد منها، فحكموا أولاً بأنَّ كلَّ مفهوم بحسب ذاته إما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منها، فحصل الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته... فوضعوا أولاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود، كما سندُّذكر على وجه التصدير، وهذه عادتهم في بعض الموضع لسهولة التعليم»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٨٤-٨٥.

ومراده من المعنى الآخر لواجب الوجود هو ما نقلناه عنه سابقاً في قوله: «إنَّ كُلَّ مُوْجُودٍ إِذَا لاحظَهُ العَقْلُ» وهذا معناه أنَّ صدر المتألهين يرى أنَّ الصحيح في معنى الواجب وكذا الممكن كونه صفةً بالذات لمصداق الوجود الخارجيّ، وأمّا إرجاع معنى الوجوب والإمكان في التقسيم إلى عالم المفاهيم إنما هو لسهولة التعليم.

ولكنَّ الطباطبائيُّ أورد في تعليقه على الأسفار إشكالاً على جعل صدر المتألهين الوجود والوجود مقسماً للوجوب والإمكان، فإنه بعد قول صدر المتألهين (إنَّ كُلَّ مُوْجُودٍ إِذَا لاحظَهُ العَقْلُ) قال: «إنَّ هَذَا التَّقْسِيمُ يُفِيدُ انْقَسَامَ الْمُوْجُودِ إِلَى وَاجِبِ الْوَجُودِ بِالذَّاتِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُمْكَنَاتِ وَجُودًا أَوْ مَاهِيَّةً، فَلَا يَبْقَى مُحْلٌ لِتَقْسِيمِ الْوَاجِبِ ثَانِيًّا إِلَى الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ وَبِالْغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ»^(١).

ولتكنَّا نرى - بعد الذي أوضحناه - أنَّ هَذَا الإِشْكَالُ لِيُسَ وَارِدًا، لأنَّ الواجب بالغير هو الممكن بالذات ولا اختلاف بينهما إِلَّا في الحيثيَّة بحسب الواقع ونفس الأمر، والواجب بالقياس إلى الغير إِمَّا أنْ يكون واجباً أو ممكناً في ذاته، وهذا يعني أنَّ الوجود في الخارج لا يخرج عن كونه واجباً بالذات أو ممكناً بالذات، فلم يرد نقضُّ على التقسيم المذكور.

والحاصل: أنَّ معنى وجوب الوجود هو اتّصاف الوجود لذاته بالوجود بالضرورة، بنحوٍ يمتنع عليه الاتّصاف بالعدم مطلقاً، فالوجوب صفة الوجود في الخارج لا المفهوم في الذهن.

٢. الإمكان: اتّضح مما تقدَّم: أنَّ الموضوع والمقسم للوجوب والإمكان هو الوجود والوجود، بمعنى: أنَّ الوجود مصدقٌ من مصاديق ما يُحمل عليه

(١) المصدر السابق: ص ٨٥.

من الأقسام، فيكون الإمكان الذي هو عدم إباء عن الوجود والعدم من أوصاف المصاديق الخارجية، وهذا ينسجم تماماً مع ما سيأتي من كون الإمكان من المفاهيم الثانية الفلسفية، فإنّ معناه: أنّ الأشياء والموضوعات التي يُحمل عليها الإمكان في الذهن تتّصف به مصداقاً في الواقع الخارجي.

ونتيجة هذا البيان: أنّ كلّ مفهوم من المفاهيم إذا كان - بحسب ما له من المصدق في الخارج - لا يأبى الوجود ولا العدم فهو الممكن، بمعنى: أنّ مصدق ذلك المفهوم يمكن أن يكون مصداقاً للموجودية إذا أُفيض عليه الوجود من قبل الجاعل، ويمكن أن لا يكون مصداقاً للموجودية لعدم إفاضة الوجود عليه من قبل الجاعل، فيتترع العقل منه أنه مدعومٌ ويكون من المصاديق المندرجة تحت مفهوم العدم، فحقيقة الإمكان هي عدم إباء المصدق بلحاظ الخارج عن الموجودية والمدعومية، وليس الإمكان هو عدم إباء مفهومٍ من المفاهيم من حيث ذاته عن مفهوم الوجود ومفهوم العدم.

بعبرة أخرى: عندما نشير إلى أيّ موجودٍ من موجودات عالم الإمكان، فإنه قد كان من الممكن أن لا يكون موجوداً سابقاً، وإن كان هو متحققاً في الحال بالفعل، فكما أنه لا يأبى الوجود لتحققه بالفعل، كذلك هو لا يأبى أن يستمرّ على عدمه السابق على وجوده، فيما لو لم يُفضِّل الجاعل عليه الوجود، وهذا هو معنى إمكانه، فعندما نقول مثلاً: (مصدق مفهوم الإنسان ممكن) فإنّ معناه أنّ مصدق مفهوم الإنسان لا يأبى إفاضة الوجود ولا عدم إفاضته عليه، فهو ينسجم مع الموجودية كما ينسجم مع المدعومية أيضاً.

والحاصل: أنّ المفهوم سواءً كان هو الوجود أم الماهية، يُحمل عليه الإمكان ويتصف به بلحاظ مصاديقه التي لا تأبى في ذاتها الموجودية ولا المدعومية، وهذا هو معنى تساوي النسبة في الإمكان الذي يكون موضوعه الموجود بما له من المصاديق في الواقع الخارجي.

ومن هنا يتَّضح: أنَّ مَوْضِعَ الْإِمْكَانِ هُوَ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ، سَوَاءً كَانَ مَجْعُولًا بِالذَّاتِ وَهُوَ الْوَجُودُ، أَمْ كَانَ مَجْعُولًا بِالْتَّابُعِ وَهُوَ نَحْوُ الْوَجُودِ وَمَاهِيَّتِهِ، وَهَذَا مَا يَتَنَاسَبُ مَعَ طَبِيعَةِ الْأَبْحَاثِ الْفَلْسَفِيَّةِ؛ لِأَنَّ مَوْضِعَ الْفَلْسَفَةِ - كَمَا تَقْدِمُ - هُوَ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ، وَبِخَلَافِ ذَلِكَ جَعْلُ الْمَاهِيَّةِ عَقْلًا وَمِنْ حَيْثُ ذَاتِهَا هِيَ الْمَوْضِعُ لِلْإِمْكَانِ، فَإِنَّهُ يَعْنِي أَنَّ الْعَرَوْضَ وَالْاِتِّصَافَ كُلَّيهِمَا فِي عَالَمِ الْذَّهَنِ، وَهُوَ يَتَنَاسَبُ مَعَ الْأَبْحَاثِ الْمَنْطَقِيَّةِ، لَا الْفَلْسَفِيَّةِ.

وَقَدْ أَكَّدَ مَا ذَكَرْنَاهُ حَكَمَاءِ الْمَشَاءِ، حَيْثُ جَعَلُوا الْوَجُودَ وَالْمَوْجُودَ مَوْضِعًا وَمَقْسِمًا لِلْوَجُوبِ وَالْإِمْكَانِ، وَلَمْ يَجْعَلُوهُ مَوْضِعَهُمَا وَمَقْسِمَهُمَا الْمَفْهُومُ أَوَ الْمَاهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهَا؛ قَالَ الشِّيخُ الرَّئِيسُ فِي الْإِلْهَيَّاتِ مِنْ (الشَّفَاءِ): «إِنَّ لَكُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْوَاجِبِ الْوَجُودِ وَالْمُمْكِنِ الْوَجُودِ خَوَاصَّ، فَنَقُولُ: إِنَّ الْأَمْورَ الَّتِي تَدْخُلُ فِي الْوَجُودِ تَحْتَمِلُ فِي الْعُقْلِ الْانْقِسَامَ إِلَى قَسْمَيْنِ، فَيَكُونُ مِنْهَا مَا إِذَا اعْتَبَرَ بِذَاتِهِ لَمْ يَجِدْ وَجُودَهُ، وَظَاهِرُ أَنَّهُ لَا يَمْتَنَعُ أَيْضًا وَجُودَهُ، وَإِلَّا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْوَجُودِ، وَهَذَا الشَّيْءُ هُوَ فِي حِيزِ الْإِمْكَانِ، وَيَكُونُ مِنْهَا مَا إِذَا اعْتَبَرَ بِذَاتِهِ وَجَبَ وَجُودَهُ»^(١).

وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ وَاضْعَفَهُ وَصَرِيقَهُ فِي كَوْنِ مَوْضِعِ الْإِمْكَانِ وَالْوَجُوبِ هِيَ الْأَمْورُ وَالْمَصَادِيقُ الَّتِي تَدْخُلُ فِي الْوَجُودِ، فَالْوَجُودُ الَّذِي لَا يَجِدْ وَجُودَهُ وَلَا يَمْتَنَعُ بِذَاتِهِ يَكُونُ فِي حِيزِ الْإِمْكَانِ.

وَقَالَ الشِّيخُ أَيْضًا فِي مَا تَقْدِمُ مِنْ عِبَارَتِهِ فِي (الإِشَارَاتِ وَالْتَّنبِيَّاتِ): «كُلُّ مَوْجُودٍ إِذَا التَّفَتَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ التَّفَاتٍ إِلَى غَيْرِهِ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحِيثِ يَجِدُ لَهُ الْوَجُودُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا يَكُونَ... فَكُلُّ مَوْجُودٍ إِمَّا وَاجِبٌ

(١) الشَّفَاءُ، الْإِلْهَيَّاتُ: ص ٣٧.

الوجود، أو مكن الوجود بحسب ذاته»^(١).

ثم إنّه بعد أن تبيّن أنّ موضوع الإمكان هو الموجود من حيث هو موجود، الذي هو موضوع الفلسفة، يتّضح أنّه وصف لـالوجود أوّلاً وبالذات، لأنّه هو الأصيل بمقتضى ما تقدّم من الأدلة، ومعنى اتصافه بالإمكان - كما أوضحتناه - أنّ مصاديقه لا تأبّي الوجود ولا العدم، فيمكن أن تكون مندرجة تحت مفهوم (الموجودية) كما يمكن أن تكون مندرجة أيضاً تحت مفهوم (المعدومية) وأما الماهيات فهي تتّصف بالإمكان بلحاظ مصاديقها ثانياً وبالتالي، لأنّها تابعة في الموجودية لجعل أصل الوجود في الخارج من قبل الجاحد، فالإمكان بمعنى عدم الإباء عن الموجودية والمعدومية لازم أعم بالنسبة إلى الماهية، ثابت لها ولغيرها.

إذن فالإمكان بمعناه المُشائِي وهو عدم الإباء عن الوجود والعدم، من أوصاف الوجود أيضاً ولا يختص بالماهيات، وهو مختلف عن الإمكان الفقريّ الذي ذكره صدر المتألهين، فإنّ الإمكان المُشائِي يتّصف به الوجود المسبوق بالعدم في ذاته مع قطع النظر عن الجاحد والمفيض، فالوجود في ذاته إذا كان مسبوقاً بالعدم يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً باستمرار عدمه السابق، وهذا لا علاقة له بكون ذلك الوجود المسبوق بالعدم مجهولاً من قبل الجاحد الغنيّ.

وأما الإمكان الفقريّ لصدر المتألهين، فإنّ النظر فيه متوجّه إلى كون الوجود المسبوق بالعدم فقيراً في ذاته، بمعنى: أنه إذا وجد فإنّ وجوده مُفاضٌ عليه من غيره، وليس له من ذاته إلّا الفقر والاحتياج إلى الغنيّ المطلق. فتحن نعتقد أنّ كلا هذين الإمكانين وصفان للوجود أوّلاً وبالذات، وهما وصفان

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٣ ص ٢٦-٢٧.

أيضاً للماهية المجعلة ثانياً وبالطبع.

ولكنَّ أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لهم رؤيةٌ مختلفةُ في معنى الإمكان المشائي، فإنهم ذكروا أنَّ الإمكان هو تساوي النسبة إلى مفهوم الوجود ومفهوم العدم، ومن هذا المنطلق حكموا بكون الإمكان من اللوازم الذاتية للماهية من حيث هي، وذلك لأنَّ الماهية من حيث ذاتها هي التي تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم، وأمّا الوجود الخارجي فلا يعقل أن يتَّصف بالإمكان بمعنى التساوي؛ إذ يستحيل أن يكون الوجود متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لاستحالة تساوي نسبة الشيء إلى ذاته وإلى نقشه، وعندما يوصف الوجود بهذا النحو من الإمكان في بعض الأحيان، فإنه وصفٌ بالعرض والمجاز؛ لكان الاتِّحاد بين الوجود والماهية خارجاً، فيسري حكم أحد المُتَّحدين إلى الآخر.

ومن هنا ذكروا بأنَّ الإمكان مضافاً إلى كونه من الاعتبارات العقلية، فإنَّ أيضاً وصفُ من أوصاف المفهوم في الذهن، وليس هو وصفاً للوجود الخارجي، وذلك لأنَّ الماهية في ذاتها - التي هي موضوع الإمكان عندهم - لا موجودة ولا معدومة، وهي بهذا اللحاظ اعتبارٌ عقليٌّ عند الجميع، فكما أنَّ الإمكان اعتبارٌ عقليٌّ عروضه في الذهن، كذلك اتصاف الماهية به إنما يكون في عالم الذهن^(١) لا في الوجود الخارجي، ويكون الإمكان في هذا الضوء من المقولات الثانية المنطقية، التي عروضها واتصافها في الذهن، وحيث إنهم لا يلتزمون بذلك، اضطروا إلى إيجاد اصطلاح آخر في معنى الإمكان، وهو الإمكان الفكريُّ الذي يرجع إلى الوجود، ويكون حينئذٍ من المفاهيم الثانية

(١) مرادنا من عالم الذهن في هذا البحث ما يشمل عالم نفس الأمر في قِبَل الوجود الخارجي.

الفلسفية؛ لاتصال الوجود به في الخارج.

قال الطباطبائي في (نهاية الحكمة): «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة؛ إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلّا إذا كان نفسه خلوًّا من الوجود والعدم جميعًا، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي، فكلّ ممكِن فهو ذو ماهيّة... وأمّا إطلاق الممكِن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكانى فاصطلاح آخر في الإمكان والوجوب، يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر الذاتي والغنى الذاتي، وليس يُراد به سلب الضرورتين أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ إذ لا يعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود»^(١).

ثم قال: «إنّ الإمكان لازم الماهيّة؛ إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبةً أو ممتنعةً، فكانت في نفسها موجودةً أو معروفةً، والماهيّة من حيث هي لا موجودة ولا معروفة»^(٢).

وبنفس المضمون ما جاء في كتاب (بداية الحكمة) أيضًا^(٣).

إذن فالإمكان عند أتباع مدرسة الحكمة المتعالية «يلحق الماهيّة المأكولة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم» ولا معنى لأن يكون الوجود والوجود موضوعاً للإمكان إلّا بالعرض والمجاز، وبعد أن كان معنى الإمكان عندهم عبارةً عن تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فلا بدّ أن يكون من الأوصاف المختصة بالماهيّة من حيث هي؛ ولذا يسمّونه بالإمكان الماهويّ، واستحدثوا في قباله معنىً آخر للإمكان يتصف به الوجود خارجاً، وهو الإمكان الفكريّ.

(١) نهاية الحكمة: ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) بداية الحكمة: ص ٦٤-٦٥.

ومرجع هذا الكلام - كما ذكرنا - إلى البناء على كون الإمكان من أوصاف عالم الذهن، بمعنى: أن الماهيّة في ذاتها - كماهيّة الإنسان مثلاً - لم يؤخذ فيها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، فهي متساوية النسبة إلى كلا المفهومين، وليس معنى الإمكان إلّا ذلك النحو من التساوي في النسبة.

ولكّننا نعتقد - في ضوء ما تقدّم - أنّ هذا التفسير لمعنى الإمكان يبيّني على رؤيّة خاطئةٍ ومتغّالتةٍ ناشئةٍ من الخلط بين حكمي المفهوم والمصداق.

بيان ذلك: أنّنا نقبل أن الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي وذاتيّاتها، ولم يؤخذ فيها ولا في قوام ذاتها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، بل هي متساوية النسبة إلىهما - ولذا لا يُقال في تعريف ماهيّة الإنسان مثلاً (الإنسان حيوان ناطق موجود) ولا (حيوان ناطق معدوم) - ولكنّ هذا النحو من التساوي في النسبة إلى مفهومي الوجود والعدم، ليس هو المعنى المصطلح للإمكان عند أتباع المدرسة المنشائّية، وهناك شواهد كثيرةٌ تؤكّد هذه الحقيقة، نشير في ما يلي إلى بعضها:

١. إنّهم قد جعلوا الوجود والوجود موضوعاً ومقسماً للوجود والإمكان، ولم يجعلوا موضوعهما ومقسمهما المفهوم أو الماهيّة من حيث هي، وقد تقدّم ذكر مجموعةٍ من كلمات الشيخ الرئيس في هذا المجال.

٢. إنّ إرجاع معنى الإمكان إلى تساوي نسبة الماهيّة في ذاتها إلى مفهومي الوجود والعدم، يستلزم القول بأنّ الإمكان من المعقولات الثانية المنطقية، التي يكون عروضها واتّصافها في الذهن، وهذا يتنافى مع اتفاق الحكماء والبرهان القائم على كون الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية، مضافاً إلى عدم تناسب ذلك مع طبيعة الأبحاث الفلسفية.

٣. إنّ تساوي النسبة إلى مفهومي الوجود والعدم ليس من خصائص الماهيّة من حيث ذاتها، وإنّما التساوي من خصائص كلّ مفهوم من حيث هو

مفهومٌ، فكلّ مفهومٍ - عدا مفهومي الوجود والعدم - لم يؤخذ فيه من حيث هو، لا مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، وذلك من قبيل مفهوم البسيط من حيث هو بسيطٌ، والواحد من حيث هو واحدٌ، والأصيل من حيث هو أصيلٌ، والعلم من حيث هو علمٌ، ونحو ذلك من المفاهيم التي تصدق على الواجب وعلى الممكن معاً، فإنَّ هذه المفاهيم وغيرها بيان بعضها الآخر، وكلّ واحدٍ منها هو وليس غيره، لم يؤخذ فيه مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم ولا أيٌّ مفهومٍ من المفاهيم الأخرى المبادلة له في المفهومية، فكلّ مفهومٍ متساوي النسبة إلى مفهوم الوجود ومفهوم العدم وسائر المفاهيم الأخرى^(١). وهذا التساوي لا يجعل المفهوم متّصفاً بالإمكان بمعنى الاصطلاحِيّ، ولا يكون الإمكان من لوازمه الذاتيّة؛ ولذا فإنَّ مفهوم البساطة والوحدة والأصلية ونحوها من المفاهيم، لا تتصف بالإمكان اصطلاحاً، بشهادة صدقها على واجب الوجود، فليس كلّ ما لم يؤخذ في مفهومه مفهوم الوجود ومفهوم العدم يكون ممكناً بحسب الاصطلاح في معنى الإمكان.

ولعلَّ هذه الحقيقة التي أشرنا إليها في عالم المفاهيم، هي التي أدّت إلى وقوع الخلط والاشتباه في كلمات الأعلام، فإنَّهم عندما وجدوا أنَّ الماهيَّة في

(١) نعم، إنَّ مفهوم الوجود يُحمل عليه مفهوم الوجود بالحمل الأوّلي، فيقال: (مفهوم الوجود وجود) لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ، كما أنَّ مفهوم الوجود يأبى أنْ يُحمل عليه مفهوم العدم، فلا يُقال: (الوجود عدم)، وذلك للتباين بين المفاهيم والاستحالة حمل الشيء على تقديره، كذلك الحال في جانب مفهوم العدم، فإنه يُحمل عليه مفهوم العدم بالحمل الأوّلي، ولا يجوز أنْ يُحمل عليه مفهوم الوجود؛ للسبب ذاته، وأماماً سائر المفاهيم فلم يؤخذ فيها مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، ولكن هذا كله بحسب عالم المفهوم لا المصدق، ولا علاقة له بحقيقة الماهيَّة وحقيقة الوجود بلحاظ الواقع الخارجيّ، والذي هو محلٌّ بحثنا في هذا التنبية.

ذاتها عقلاً متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، تصوّروا أن ذلك من خصائص الماهيّة بحسب المصدق، أي إن الماهيّة مصداقاً لا تأبى عن الموجوديّة والمعدوميّة، فحكموا بكون الإمكان بمعناه الاصطلاحـي من اللوازم الذاتيّة للماهيّة دون غيرها، لأنـها هي التي تتساوى نسبتها من حيث ذاتها إلى الوجود والعدم، وهذا هو منشأ المغالطة في كلماتهم، لأنـ الذي هو من خصائص الماهيّة في ذاتها عقلاً هو عدم أخذ مفهوم الوجود ومفهوم العدم في تلك المرتبة، وهذه الصفة من لوازم المفهوم بصورة عامـة سواءً كان ماهيّة أم غيرها من المفاهيم الأخرى، ولا علاقة لهذا الحكم المفهوميـ بالإمكان في اصطلاح الحكـاء، وذلك لأنـ الإمكان الاصطلاحـي - الذي هو عدم الإباء عن الموجوديّة والمعدوميّة - إنـها هو من خصوصيـات المصاديق، ولا ارتباط له بعالم المفاهيم، فوقع الخلط بين حـكميـ المفهوم والمصدق.

والسبب في ذلك هو الاشتراك اللغـطيـ في المبدأ القائل: (ماهـيـة متساوية النسبة إلى الوجود والعدم) فإنـ التساوي على مستوى المصدق يـسمـى بالإمكان اصطلاحـاً، فالإمكان هو تساوي نسبة المصدق إلى الموجوديـة والمعدومـية من جهة الاندراـج تحت هذين المفهـومـين، وأـمـا تساوي الماهـيـة من حيث هي إلى الوجود والعدم، فإـنـه على مستوى المفهـومـ، أيـ: إنـ الماهـيـة ذاتـاً وعـقـلاً، لمـ يؤـخذـ فيها مفهـومـ الوجودـ، ولا مـفـهـومـ العـدـمـ، منـ جهةـ الحـمـلـ والـعـروـضـ.

والتساوي بـمعـناـهـ الأولـ منـ خـصـائـصـ المـصـدـاقـ، وـهـوـ المـسـمـىـ بالإـمـكـانـ فيـ قـبـالـ الـوـجـوبـ، وـأـمـاـ المـعـنىـ الثـانـيـ لـلتـسـاوـيـ فـهـوـ منـ خـصـائـصـ المـفـهـومـ، وـلـاـ يـسـتـلزمـ ثـبـوتـ الإـمـكـانـ اـصـطـلاـحـاًـ، لـأـنـ خـصـائـصـ المـفـهـومـ تـخـتـلـفـ تـامـاًـ عـنـ خـصـائـصـ المـصـدـاقـ، وـإـطـلاقـ أحـدـهـماـ عـلـىـ الآـخـرـ فـيـ المـقـامـ نـحـوـ مـنـ آـنـحـاءـ الـخـلـطـ بـيـنـ أحـكـامـ المـفـهـومـ وـالمـصـدـاقـ.

هذا تمام الكلام في المقدمة التي استوضحنا من خلالها الصحيح في معنى الوجوب والإمكان، وقد تحصل من هذه المقدمة مجموعة من الأمور المهمة، وهي:

١. إنّ موضوع الوجوب والإمكان هو الموجود من حيث هو موجود، بمعنى: أنّ الموضوع هو المصدق المندرج تحت مفهومه، سواءً كان ذلك المفهوم هو الوجود أم الماهية، وهذا يتناسب مع كون مفهومي الإمكان والوجوب من المفاهيم الثانية الفلسفية التي يقع الاتّصاف بها في الواقع الخارجي، كما يتناصف أيضاً مع طبيعة الأبحاث الفلسفية.
٢. إنّ معنى الوجوب هو ضرورة الوجود التي لا تقبل طرّو العدم عليها مطلقاً، فالوجوب صفة الوجود في الخارج، لا المفهوم في الذهن.
٣. إنّ معنى الإمكان هو عدم إباء المصدق بل حماط الخارج عن الموجودية والمدعومة، سواءً كان ذلك المصدق مندرجأ تحت مفهوم الوجود أم مفهوم الماهية.

بعد اتضاح هذه المقدمة، نقول:

إنّ ما ذكره من الاختلاف بين حيّثيّة الوجود والماهية، وأنّ الماهية هي حيّثيّة الإمكان والتساوي وعدم الإباء عن الوجود والعدم، وحيّثيّة الوجود حيّثيّة الإباء عن العدم، فيستحيل انتزاع ما حيّثيّته عدم الإباء وهي الماهية مما حيّثيّته إباء العدم وهو الوجود، هذا الكلام لا يُخرج عن واحد من الاحتمالات التالية:

١. أن يكون مرادهم من التغایر الحیوثی هو التغایر بحسب المفهوم، بمعنى: أن المفهوم من الماهية غير ما هو المفهوم من الوجود. وهذا مقبول عند الجميع، وهو يسمى عندهم بزيادة الوجود على الماهية تصوّراً. ولكن كما أنّ حيّثيّة مفهوم الماهية بهذا اللحاظ هي حيّثيّة عدم الإباء عن

الوجود والعدم، كذلك سائر المفاهيم الأخرى، فإنَّ كُلَّ مفهوم من حيث هو ليس إلَّا هو، لم يؤخذ فيه مفهوم الوجود ولا مفهوم العدم، ولا أَيْ مفهوم آخر، وهذه الحيثيَّة من خصائص المفهوم في الذهن، لأنَّ المعاني والمفاهيم متباعدةٌ فيه، وليس ذلك من خصائص مفهوم الماهيَّة من حيث هي.

وهذا النحو من الإمكان والتساوي المفهومي بالنسبة إلى سائر المفاهيم، ليس هو المعنى الاصطلاحي للإمكان كما تقدَّم، وهو خارجٌ عن محل بحثنا، لأنَّ البحث في مسألة أصلَّة الوجود بلحاظ التحقق المصداقِي في الخارج، فكُلَّ مفهوم بلحاظ مصاديقه إنْ كان متحققاً بالذات في الأعيان فهو الأصيل، وإلَّا فهو اعتباريٌّ، ومن هنا ذكرنا بأنَّ البحث في هذه المسألة يتناول البحث الماهيَّة الموجودة، لا الماهيَّة من حيث هي.

٢. أن يكون مرادهم التغيير الحيثيَّ بين الوجود والماهيَّة بلحاظ نفس الأمر، وهذا الكلام مقبولٌ أيضاً، وقد تقدَّم إثباته في البحوث الماضية، ولكن هذا الفرض خارجٌ أيضاً عن محلَّ البحث، لأنَّ بحثنا في التتحقق المصداقِي بحسب الأعيان، لا بحسب عالم نفس الأمر.

٣. أن يكون مرادهم من التغيير هو: أنَّ الماهيَّات بلحاظ مصاديقها ممكنةً ومتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فهو ليس حكمًا خاصًاً بالماهيَّات، بل كُلَّ مفهوم سواءً كان هو الوجود أم الماهيَّة، يحمل عليه الإمكان وينتصف به بلحاظ مصاديقه التي لا تأبى في ذاتها عن الوجود والعدم، بمعنى أنَّ مصداق ذلك المفهوم يُمكن أن يكون مصداقاً للموجوديَّة إذاً فيُفرض عليه الوجود من قبل الجاعل، ويُمكن أن لا يكون مصداقاً للموجوديَّة لعدم إفاضة الوجود عليه من الجاعل.

وأمّا بلحاظ التتحقق العينيَّ في الخارج، فكما أنَّ الوجود بعد تتحققه في الأعيان يأبى العدم بهذا اللحاظ، فكذلك الماهيَّة التي تمثلُ نحو الوجود

وخصوصيّته، فإنّها أيضًا بهذا اللحاظ تأبى العدم، فبعد التحقّق كما أنّ الوجود يأبى مصداقه العدم، كذلك الماهيّة التي هي نحو الوجود، فلا اختلاف بين الحيثيّتين من هذه الناحية.

بعارةٍ موجزة: التغایر الحیوثیّ بین الوجود و الماهیّة فی الذهن و فی نفس الأمر صحيحٌ، لكنه خارجٌ عن محل البحث، وأماماً فی الأعيان: فکما أنّ مصدق الماهيّة فی ذاته لا يأبى الوجود ولا العدم، كذلك مصدق مفهوم الوجود، وكما أنّ مصدق الوجود بعد تحقّقه يأبى العدم، كذلك مصدق الماهيّة بعد تحقّقه، فإنه نحو الوجود وخصوصيّته، وهو عين الوجود فی الخارج، فهو أيضًا يأبى العدم، ولا اختلاف بين الحيثيّتين من هذه الناحية^(١).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٢٨٣ - ٣٠٣.

الباب الرابع

النتائج المترتبة على نظرية أصالة الوجود

بالمعني المختار عندنا

- (١) إثبات الواقعية العينية
- (٢) الوجود من المعقولات الأولى
- (٣) الماهية أيضاً من المعقولات الأولى
- (٤) لمفهوم الوجود أفراد حقيقية في الخارج
- (٥) المساواة بين الوجود والثبوت
- (٦) التقدم والتأخر بين الوجود والماهية
- (٧) تقدم الماهية بالتجوهر
- (٨) ثبوت الماهية لواجب الوجود
- (٩) وجود الماهية في الخارج بالذات لا بالعرض
- (١٠) احتياج الماهية إلى الوجود في حمل صفاتها عليها

(١) إثبات الواقعية العينية

ذكرنا في البحوث السابقة: أن المسائل الفلسفية - وأولها مسألة أصل الوجود بحسب هذا الكتاب - تتوقف على الإيمان بثبوت أصل الواقعية في الرتبة السابقة، ومن هذه النقطة يفترق الفيلسوف عن السوفسطائي الذي ينكر أصل الواقعية ويؤمن بأن العالم وهم وسراب. وقد أشار إلى ذلك الطباطبائي في مستهل حديثه عن أصل الوجود، حيث قال: «إنما بعد حسم أصل الشك والسفطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء...»^(١)، ومراده من الأصلة هنا ثبوت الواقعية في قبال من ينكرها من رأس، وليس مراده الأصلة في محل البحث، وهي الموجودية بالذات في الأعيان، إذن للأشياء واقعية في الوجود الخارجي، وهذا من الأمور البديهة والموجданية كما تقدم.

وذكرنا أيضاً: إننا عندما نواجه تلك الواقعية نجدها متکثرةً و مختلفةً من جهة، ومتّحدةً ومشتركةً في معنى واحد من جهة أخرى، فهناك إنسانٌ وفرسٌ موجودٌ وشجرٌ موجودٌ وحجرٌ موجودٌ ونحو ذلك، والذهن يتزعز من حيّة الاختلاف والتباين مفهوم الماهية، ومن حيّة الوحدة والاستراك مفهوم الوجود، ومفهوم الماهية غير مفهوم الوجود؛ لأن المختص غير المشترك.

ثم تسأعلنا بعد ذلك: أي المفهومين هو الأصيل؟ بأن تكون تلك الواقعية والموجودية العينية التي ثبّتها بالضرورة والموجدان مصداقه بالذات دون الآخر؟ وأثبتنا في مقام الإجابة: أن الوجود هو الأصيل والموجود بالذات، والماهية اعتباريةٌ موجودةٌ في الخارج بطبع الوجود.

(١) نهاية الحكمة: ص ٩.

وهنا نقول: إنَّ تلك الواقعية والوجوديَّة التي نسبتها بالبداهة، لا يكون ثبوتها معنى محضٌ ومعقولٌ، إلَّا على القول بأصالَة الوجود، وإنَّ الواقعية مصداقٌ بالذات لمفهوم الوجود دون الماهيَّة؛ وذلك لأنَّ الماهيَّة - كما سبق - ليست من حيث هي إلَّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فالماهيَّة في ذاتها ليس فيها التحقق والثبوت، بل هي بهذا الظاهر خلوًّا من التتحقق وعدمه، ولا تُنْسَب إليها الوجوديَّة إلَّا بانضمام الوجود إليها بنحو الحيثية التقييدية، وإلَّا لزم الدور أو التسلسل أو الانقلاب في الذات، وكلَّها مستحبَّة، فالإيمان بأصالَة الماهيَّة وموجوديتها بالذات مع خلوِّ ذاتها عن التتحقق والثبوت، يؤدي إلى السفسطة وإنكار الواقعية. فلو لم يكن الوجود أصلًاً وموجودًاً بالذات في الأعيان للزم القول بالسفسطة وإنكار الواقعية، لكن التالي باطلٌ؛ لأنَّ الواقعية ثابتةٌ ومتتحققٌ بالبداهة والوجдан، فالمقدم مثله، أي: إنَّ الوجود هو الأصل دون الماهيَّة.

وهذا البيان يصلح تقريرًا جديداً أيضاً للاستدلال على أصالَة الوجود واعتبارية الماهيَّة بالتفصير الأوَّل.

والحاصل: أنَّ الواقعية الثابتة بالبداهة لا يُعقل ثبوتها إلَّا بالبناء على أصالَة الوجود، وإنكار أصالَته والإيمان بأصالَة الماهيَّة يؤدي إلى إنكارها والقول بالسفسطة، فلابد أن تكون الواقعية مصداقًاً بالذات لمفهوم الوجود.

(٢) الوجود من المعقولات الأوَّلية

إنَّ البحث في كون مفهوم الوجود من المعقولات الأوَّلية أو الثانية، من المباحث المهمَّة التي وقع الخلاف فيها بين الحكماء، وكلماتهم (وخصوصاً المؤخرين منهم) مضطربةٌ في هذا المجال، حيث يستفاد من بعضها - كما سيأتي -: أنَّ مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية، ويُستفاد من بعضها الآخر:

أنّه من المقولات الأولى.

ونحن نعتقد أنّ تحرير هذه المسألة يعتمد على مسألة أصلية الوجود أو أصلية الماهيّة. فإن كان البناء على الأوّل، يكون مفهوم الوجود حينئذٍ من المقولات الأولى. وإن كان البناء على أصلية الماهيّة واعتباريّة الوجود، فإنّ مفهوم الوجود يكون من المقولات الثانوية. ولكن قبل بيان هذه التبيّنة ينبغي تقديم مقدمةٍ تساهُم في الإيضاح، حاصلها:

إنّ لفظ المقول يُطلق على معنيين مختلفين:

أحدهما: المفهوم في الذهن، أو ما يسمى بالمعلوم بالذات، فكلّ ما يدرك بالذات ويُفهم في الذهن يُسمى معمولاً بهذا الاصطلاح. وهذا المعنى خارج عن محل البحث؛ لأن المقولات في عالم المفهوم كلّها حاكيةٌ عن معانيها ومحكياتها في نفس الأمر، فهي على مستوىٍ واحدٍ من هذه الناحية، ولا معنى لكون بعضها مقولاتٍ أوليةٍ والأخرى ثانويةٌ.

ثانيهما: منشأ انتزاع المفهوم ومحكيّه في نفس الأمر، سواءً كان له ما بإزارٍ في الواقع الخارجيّ أم لم يكن، وهذا ما يُسمى اصطلاحاً بالمعلوم بالعرض. فالمفهوم في الذهن هو المعلوم بالذات، ومحكيّه في نفس الأمر هو المعلوم بالعرض. وهذا المعنى للمقول، وهو المحكي النفس الأمريّ، هو المبحث عنه في المقام.

هنا ذكرنا بأنّ المحكي في نفس الأمر إنّ كان له ما بإزارٍ عينيٌّ في الواقع الخارجي فهو من المقولات الأولى، وإذا لم يكن له ما بإزارٍ في الخارج فهو مقول ثانويٌّ.

قال الجرجاني^(١) في التعريفات: «المقولات الأولى: ما يكون بإزاره موجود»

(١) الجرجاني، الشريف علي بن السيد محمد بن علي، أبو الحسن، الشهير بالسيد الشريف،

في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنّها يحملان على الوجود الخارجيّ، كقولنا: زيد إنسانٌ، والفرس حيوانٌ. المقولات الثانية: ما لا يكون بإزاره شيءٌ فيه كالنوع والجنس والفصل، فإنّها لا تُحمل على شيءٍ من الموجودات الخارجية»^(١).

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول:

بناءً على القول بأصل الوجود، يكون لمحكيّ مفهوم الوجود ما بإزارٍ في الواقع العينيّ، وحيثئذ يكون محكيّ مفهوم الوجود من المقولات الأولى والحقيقة، وأمّا بناءً على القول بأصل الماهيّة واعتبارية الوجود فلا يبقى لمحكيّ الوجود ما بإزارٍ في الأعيان، ويكون حينئذ من المقولات الثانية والاعتبارية.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في موارد كثيرة أشرنا إلى بعضها في البحوث السابقة، حيث ذكر بأنّ مفهوم الوجود بناءً على القول بأصل الوجود يكون من المقولات الأولى، لا الثانية؛ قال: «إن الوجود حقيقةٌ واحدةٌ عينيةٌ، ليس مجرد مفهوم ذهنٍ ومعقولٍ ثانويٍّ كما زعمه المتأخرون»^(٢). وقال في مناقشة المحقق الدواني عند استدلاله على وحدة واجب الوجود: «إنه بأيّ طريقٍ عُرف أنّ ذاته تعالى وجودٌ بحثٌ، بعدما أنكر أنّ للوجود حقيقةٌ في الخارج عند الحكماء، وزعم أنّهم ذهبوا إلى أنه من المقولات الثانية التي لا مصدق لها؟!»^(٣).

وقال أيضاً: «إنّ القوم إنّما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود

ولد بجرجان سنة ٧٤٠ هـ وتوفي بشيراز سنة ٨١٦ هـ. (هدية العارفين، إسماعيل باشا

البغدادي: ج ١ ص ٧٢٨).

(١) التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد علي الجرجاني: ص ٩٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٢٣٥.

(٣) المصدر السابق: ج ٦ ص ٧٣-٧٤.

والهوية الخارجية، وذهب بهم إلى أن الوجود والشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية التي لا يحاذى لها أمر في الخارج»^(١).

وكذلك قال: «إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الم Gordية، والماهية تبع له، وإن حقيقة كل شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته وشبيهته، وليس الوجود كما زعمه أكثر المتأخررين أنه من المعقولات الثانية والأمور الانتزاعية التي لا يحاذى بها أمر في الخارج»^(٢).

إذن يؤكد صدر المتألهين في هذه العبارات وغيرها: أن الوجود - بناءً على أصلاته - يكون من المعقولات الأولية، وينكر على القائلين بأن الوجود من المعقولات الثانوية والأمور الاعتبارية التي ليس لها ما يبازء في الخارج.

والحاصل: أن محكي مفهوم الوجود - بناءً على أصلاته - من المعقولات الأولية، ولا يعقل الجمع بين القولين بأصل الوجود من جهة، وبين القول بأن مفهوم الوجود (أي محكي النفس الأمري كما تقدم) من المعقولات الثانوية والمفاهيم الاعتبارية التي ليس لها ما يبازء في الواقع الخارجي من جهة أخرى؛ لأن القول بأصل الوجود يعني: أن له ما يحاذيه في الأعيان، والقول بكونه من المعقولات الثانوية يعني: عدم ثبوت ما يحاذيه في الأعيان، والجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين، وهو محال.

وهذا ما أشار له الحكيم السبزواري في تعليقه على الأسفار، حيث قال: «كون الوجود أصيلاً، بمعنى: أن له أفراداً أو فرداً واحداً هو وجود الواجب تعالى، مع كونه معقولاً ثانياً (أي لا يحاذيه شيء في الخارج) بينهما تهافت»^(٣).

(١) المصدر السابق: ج ٧ ص ٢٩٤.

(٢) المصدر السابق: ج ٩ ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٧، الحاشية رقم (١).

وفي المقام قد يطرح تساءلٌ، حاصله: لماذا نجد أنَّ بعض الحكماء القائلين بأصالة الوجود ومنهم صدر المتألهين، قد صرّحوا في بعض الموارد بأنَّ مفهوم الوجود من المقولات الثانية الفلسفية، مع أنَّه تقدّم تصريحهم بأنَّ القول بأصالة الوجود يستلزم كون مفهومه من المقولات الأولى لا الثانية؟ قال صدر المتألهين: «اتفقت الكلمة الحكيم على أنَّ الوجود المطلق العام من المقولات الثانية والأمور الاعتبارية التي لا تتحقق لها في الأعيان»^(١).

وقد أجيِّب عن هذا التساؤل بوجهيْن: أحدهما ستأنِّ الإشارة إليه في النتيجة اللاحقة من نتائج القول بأصالة الوجود، وثانيهما ما ذكره صدر المتألهين من الفرق بين الوجود الاسم المصدريّ والوجود المصدريّ، فالأول معمولٌ أولٌ والثاني معمولٌ ثانويٌّ، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان الأمور التالية:

الأمر الأول: أنَّ المراد من اسم المصدر: هو ما يدلُّ على المبدأ وأصل الفعل والحدث، من دون دخول نسبةٍ إلى ذاتٍ أو فاعلٍ - ولو لم يكن معيناً - في معناه، فيكون الملحظ في اسم المصدر ذات الحدث مع قطع النظر عن كلٍّ شيءٍ خارج عنه؛ وذلك من قبيل (العلم) الملحظ بما هو حقيقةٌ من الحقائق، من دون أن يكون موصوفاً بوصف أو منسوباً إلى عالمٍ معينٍ أو غير معينٍ، فهو بهذا اللحاظ اسم مصدرٍ، وهكذا حال سائر المعاني الملحوظة باللحاظ المذكور. وأمّا المصدر: فهو ما يدلُّ على ذات المبدأ أو الحدث منسوباً إلى فاعلٍ معينٍ أو ذاتٍ غير معينةٍ، كما في صفتِي العلم والضرب مثلاً، فإنَّ كلَّ واحدٍ منها يكون مصدرًا بحسب الاصطلاح فيها لو كان منسوباً إلى ذاتٍ أو فاعلٍ.

الأمر الثاني: ينبغي الالتفات إلى أنَّ صدر المتألهين قد يستعمل لفظ المصدر

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

في مورد اسم المصدر، حيث يذكر في بعض عباراته - كما سيأتي - أنّ الوجود المصدريّ معقولٌ أولٌ، ومرادهم من المصدر المعنى الاسم المصدريّ، وهو على خلاف الاصطلاح.

الأمر الثالث: أنّ الواقع العيني لا ينحل في الخارج إلى وجود وماهية، بل هو أمرٌ واحدٌ بسيطٌ من هذه الناحية، فإمّا أن يكون هو الوجود، والماهية منتزعَةٌ وتابعةٌ له في تحقّقها بحسب التحليل النفس الأمريّ، وهذا هو مضمون القول بأصل الوجود. وإمّا أن يكون الواقع العيني مصداقاً بالذات للماهية، ويكون مفهوم الوجود من المفاهيم الاعتبارية المنتزعة عن الماهية، كما هو مفروض القول بأصل الماهية. وعلى كلا القولين لا يعقل التعدد في الواقع الخارجيّ تبعاً للتعدد الوجود والماهية في التحليل النفس الأمريّ كما تقدّم.

إذا أضحت هذه الأمور الثلاثة، نقول في مقام الإجابة:

إنّ مفهوم الوجود إذا كان ملحوظاً بالمعنى المصدريّ، أي بما منسوبٌ إلى شيءٍ آخر، فإنه يكون بهذا اللحاظ من المفهومات الاعتبارية والمعقولات الثانوية؛ وذلك لأنّ النسبة إلى شيءٍ - كما ذكرنا في الأمر الثالث - لا تتحقّق لها في الأعيان؛ لأنّه بناءً على أصل الوجود وبساطته في الأعيان، تكون نسبة إلى شيءٍ آخر من نسبة الشيء إلى ذاته، إذ المتحقق في الخارج أمرٌ بسيطٌ، لا ينحل في ذلك الظرف إلى شيئين، ولا يعقل وقوع النسبة بين الشيء ونفسه، وهذا ما صرّح به الطباطبائيّ في بحث الهليّات البسيطة، حيث قال: «إنّ القضايا المشتملة على الحمل الأوليّ، كقولنا: الإنسان إنسانٌ، لا رابط فيها إلا بحسب الاعتبار الذهنيّ فقط، وكذا الهليّات البسيطة، كقولنا: الإنسان موجودٌ؛ إذ لا معنى لتحقّق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه»^(١)، فنحن ليس لدينا في الخارج

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٩.

إلا شيء واحدٌ، ولكن عندما يأتي إلى الذهن يحيله بلحاظ نفس الأمر إلى وجودٍ وماهيةٍ، فتحصل النسبة بينهما بذلك اللحاظ، لا بلحاظ الواقع الخارجي. إذن فالنسبة بين الوجود وبين غيره وهي الماهيات لا تتحقق لها إلا في التحليل الذهني والثبوت النفس الأمري، فإذا لوحظ مفهوم الوجود بمعناه المصدري المنسوب إلى شيءٍ ما - بحيث يكون مقيداً بتلك النسبة - لا يكون له حينئذٍ ما يبازء في الواقع الخارجي؛ لأن المقيد بالأمر الذهني ذهنٌ، فيكون من المعقولات الثانوية.

وأماماً إذا كان مفهوم الوجود ملحوظاً بالمعنى الاسم المصدري، أي ذات المبدأ والحدث من دون أن يكون منسوباً إلى شيءٍ آخر، فيكون له ما يبازء في الخارج بناءً على أصلة الوجود كما هو المفروض، ويصبح مفهوم الوجود بهذا اللحاظ من المعقولات الأولية، فالوجود معقولٌ أولٌ بلحاظ كونه اسم مصدرٍ، وهو معقولٌ ثانويٌ بلحاظ كونه مصدرًا.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في مواضع كثيرةٍ، من ذلك قوله: «الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تتحقق لها في نفس الأمر، ويسمى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقى الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته وعن الماهية بانضمامه إليها»^(١).

وقال أيضاً: «إن الوجود بالمعنى الحقيقى - لا الانتزاعي المصدري العام - من الأمور العينية»^(٢).

وكذلك قال: «فالوجود بالمعنى المصدري - لا ما هو حقيقته وذاته - وكذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٦٤-٦٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٥.

الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها المعقولات الثانية^(١).

وقد فهم الحكيم السبزواري أيضاً من هذه العبارة التفصيل بين المعنى المصدري والمعنى الاسم المصدري، حيث قال: «وأما التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدري - أي الموجودية - وبين مفهوم الوجود العام، بأن يقال: مراده قلبياً أنَّ الموجودية معقولٌ ثانٍ، فهي وإن كانت لها وجهٌ، إذ الفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدري، وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة»^(٢).

وقال صدر المتألهين في هذا المجال أيضاً: «إنَّ لفظ الوجود يطلق بالاشراك على معانٍ منها ذات الشيء وحقيقة، وهو الذي يطرد العدم وينافي، والوجود بهذا المعنى يُطلق عند الحكماء على الواجب تعالى؛ ومنها المعنى المصدري الذهني»^(٣).

وقال أيضاً: «وكون المشتق (أي الوجود بالمعنى المصدري) من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبدويات الأولى، لا يصادم كون المبدأ (أي الوجود بالمعنى الاسم المصدري) حقيقةً متصلةً متشخصةً مجهول الكنه، إذ ثانية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور»^(٤).

فتتحقق: أنَّ مفهوم الوجود بالمعنى الاسم المصدري من المعقولات الأولى بناءً على أصل الوجود؛ لأنَّ ضابطة المعقول الأولى أن يكون له ما يُبازِءُ في الواقع الخارجي، والوجود بمعناه الاسم المصدري - كما تقدم - له ما يُبازِءُ في الخارج، فيكون معقولاً أولياً، وهذا بخلافه على القول بأصل الماهية،

(١) المصدر السابق: ص ٣٣٢-٣٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٣٢، الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٣.

(٤) المبدأ والمعاد: ص ١٥٤.

فإنَّ مفهوم الوجود يكون من المقولات الثانويَّة، سواءً بمعناه الاسم المصدريّ أم بمعناه المصدريّ؛ لأنَّه بكلِّ المحاظين ليس له ما بإزارٍ في الأعيان.

(٣) الماهيَّة أيضًا من المقولات الأوَّلية

ذكرنا في التبيبة السابقة: أنَّ المقولات الأوَّلية هي التي يكون لها ما بإزارٍ في الواقع الخارجيّ، وبخلافها المقولات الثانويَّة، أيٌ ليس لها ما بإزارٍ في الخارج، وفي هذا الضوء يتَّضح: أنَّ الماهيَّات بناءً على التفسير الثاني لأصالَة الوجود تُصبح من المقولات الثانويَّة؛ لأنَّها على هذا التفسير عبارةٌ عن أمورٍ عدميَّة، ليس لها ما بإزارٍ في الوجود الخارجيّ.

وهذا ما صرَّح به الشيخ جوادِيَّ آمليٌّ في مواضع كثيرةٍ من شرحه لكتاب الأسفار، حيث ذكر بأنَّ موقع المقولات تنعكس بناءً على القول بأصالَة الوجود، فكُلَّ ما كان يطلق عليه سابقاً معقولاً أوَّلِيًّا وهي الماهيَّات، يكون معقولاً ثانويًّا؛ لأنَّه على أصالَة الوجود ليس له ما بإزارٍ في الأعيان، وكلَّ ما كان يسمَّى سابقاً معقولاً ثانويًّا وهي المفاهيم الفلسفية، تكون مقولاتٍ أوَّليةً، لأنَّ الواقعية العينية تكون بإزائها بناءً على أصالَة الوجود.

قال ما نصَّ عبارته: «وعلى أساسٍ من الدقة العقلية وبناءً على أصالَة الوجود، يكون حمل الوجود على الماهيَّة من باب عكس الحمل، وذلك على خلاف ما يفهمه الأديب وأهل العرف، فعندما يقال: (الإنسان موجود) فإنَّ المراد الحقيقيّ هو أنَّ هذا الوجود الخاصُّ الخارجيُّ يُترَّع منه إنسانٌ، ومع هذا التغيير بين الموضوع والمحمول، تتحوّل وتتقلب وجهة جميع المسائل الفلسفية، فما كان يعتبر معقولاً ثانياً فلسفياً يكون معقولاً أوَّلِيًّا، وما كان يُعدَّ معقولاً أوَّلِيًّا يُصبح معقولاً ثانويًّا»^(١).

(١) رحِيق مختوم، جوادِيَّ آمليٌّ: ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١٠، ترجمة النسخة الفارسيَّة، وبنفس

ويمكن الإيراد على هذا الكلام من وجهين:

الوجه الأول: أنه مطلقٌ وشاملٌ لجميع المفاهيم الفلسفية، فكل مفهومٍ فلسيٍّ - بحسب هذا الكلام - يكون معمولاً أولياً بناءً على أصلية الوجود، وهذا الكلام ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأننا ذكرنا أن المعمول الأولي هو ما يكون له ما بإزاءِ في الواقع الخارجي، وجملةً من المفاهيم الفلسفية ليس لها ما بإزاءِ في الخارج، من قبيل العدم وسائر المفاهيم العدمية كمفهوم الفقر ونحوه، فهي مفاهيم فلسفية أيضاً، ومع ذلك ليس لها ما يوازيها في الأعيان، فتبقى على كونها معمولاتٍ ثانويةٍ حتى مع البناء على أصلية الوجود، وينحصر ما ذكره بالمفاهيم الوجودية.

الوجه الثاني: أن كلامه هذا لا ينسجم إلا مع التفسير الثاني لأصلية الوجود، فحيث إن اعتبارية الماهية على هذا التفسير تعني كونها أمراً عدماً بلحاظ الواقع العيني، وليس لها ما بإزاءِ في الخارج، فتكون من المعمولات الثانوية.

وأما بناءً على التفسير الأول، الذي ذكرنا فيه أن الماهية عين الوجود في الخارج، فلا يبقى أي فرقٍ بينها وبين الوجود من هذه الناحية، حيث يصبح كل من المفاهيم الفلسفية الوجودية والمفاهيم الماهوية من المعمولات الأولية؛ لأنها جميعاً لها ما بإزاءِ في الأعيان، فينطبق عليها ضابط المعمول الأولي، وحينئذ لا ملازمة بين كون المفهوم اعتبارياً وبين كونه معمولاً ثانوياً، بل قد يكون المفهوم اعتبارياً (بمعنى أنه تابعٌ في تحققِه خارجاً للوجود) ومع ذلك يكون معمولاً أولياً. نعم، لا يعقل العكس، أي لا يمكن أن يكون الشيء أصيلاً في الأعيان ومفهومه من المعمولات الثانوية، بل لا بد أن يكون معمولاً أولياً.

وهذه نتائج مهمّة من نتائج القول بأصالة الوجود في تفسيره الأوّل، وقد أشرنا إليها إجمالاً في التنبّيـه السابق.

ويجدر الالتفات إلى أنّ هناك فوارق كثيرةً بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الماهوئيّة، سيأتي ذكرها في البحث اللاحقـة.

(٤) لفهم الوجود أفراد حقيقة في الخارج

كان من الطبيعيّ أن يترتب على كون مفهوم الوجود معقولاً أوّلـياً، أنّ له أفراداً حقيقةً في الواقع العينيّ، ويكون صدق مفهوم الوجود على أفراده كصدق مفهوم الماهيّة على أفرادها.

ولكنَّ الطباطبائيّ في مواضع كثيرةً من كتبه على خلاف ذلك، حيث ذكر بأنّ صدق مفهوم الوجود على ما في الخارج يختلف عن كيفية انتباق الماهيّة على أفرادها، وفي هذا الضوء ميّز بين علاقة الماهيّة بالفرد، وحكم بأنَّ المفهوم لا يكون ماهيّة إلا إذا كان له أفرادٌ حقيقةٌ خارجيةٌ تقومُ به وتنطبق عليه، وأمّا المفاهيم غير الماهوئيّة كمفهوم الوجود، فليس لها أفرادٌ خارجيةٌ تقومُ بها؛ لأنَّها مفاهيم اعتباريّة انتزاعيّة تنطبق على مصاديقها انتباق حكاية لا انتباق تقويم؛ قال رحـلـلـه: «فقد بـان: أنَّ حقيقة الـوـجـود لا صورة عـقـلـيـة لها كـالـماـهـيـاتـ المـوـجـودـةـ فيـ الـخـارـجـ الـتـيـ لهاـ صـورـةـ عـقـلـيـةـ، وـبـانـ أـيـضـاـ: أنـ نـسـبةـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ إـلـىـ الـوـجـودـاتـ الـخـارـجـيـةـ لـيـسـ نـسـبةـ الـماـهـيـةـ الـكـلـيـةـ إـلـىـ أـفـرـادـهـ الـخـارـجـيـةـ، وـتـبـيـنـ بـهـاـ تـقـدـمـ أـيـضـاـ: أـنـ الـمـفـهـومـ إـنـمـاـ يـكـوـنـ مـاهـيـةـ إـذـاـ كـانـ لـهـ فـرـدـ خـارـجـيـ تـقـوـمـهـ وـتـرـتـبـ عـلـيـهـ آـثـارـهـ»^(١).

إذن هناك بعض المفاهيم الكلية لها أفرادٌ خارجيةٌ، وهي الماهيّات، وبعض آخر من المفاهيم الكلية ليس لها أفرادٌ خارجيةٌ كمفهوم الوجود، وقد ذكرـوا

(١) نهاية الحكمة: ص ١٧ .

لهذا النحو من التمييز بين المفاهيم ضابطةً اعتمدوا فيها على نظرية العينية في الماهيات دون غيرها.

بيان ذلك: إذا كانت هناك حقيقةٌ موجودةٌ في الأعيان بوجودٍ خارجيٍّ، وهي بعينها تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ، فإنَّ الكلّي منها في الذهن يكون مقوّماً لوجودها الخارجيٍّ، ووجودها الخارجيٍّ يكون فرداً لوجودها الكلّي في الذهن.

وهذه حال المفاهيم الماهوية، فإنَّها توجد في الخارج بوجودٍ خارجيٍّ، وهي بعينها تأتي إلى الذهن بوجودٍ ذهنيٍّ، بمعنى: أنَّ الكلّي الطبيعيّ منها في الذهن كالإنسان مثلاً لا بشرطٍ من حيث القيود والخصوصيات والمشخصات الخارجية، وهو يجتمع مع كلِّ شرطٍ، فيكون الكلّي الطبيعيّ هو الفرد الخارجيّ بشرط شيءٍ، والفرد هو الكلّي الطبيعيّ ولكن لا بشرطٍ، وهذه هي نسبة العينية بين الماهية وبين أفرادها التي تقوم بها، وليس الفرق بينهما إلّا من جهة كون الماهية الكلية لا بشرطٍ من حيث المشخصات الفردية وكون الأفراد بشرط شيءٍ.

وهذا بخلافه في المفاهيم الفلسفية الانتزاعية كمفهوم الوجود، فإنَّه لا عينية بينها وبين مصاديقها الخارجية؛ لأنَّها تحكى ذات الوجود العينيٍّ، وهو لا يمكن أن يأتي إلى الذهن، وإنما يُشار إليه عن بعدٍ ببعض المفاهيم الاعتبارية، التي تكون حاكمةً عنها، من دون أن يكون الخارج فرداً لها، ولا هي عينه ولا مقوّمة له، فليس للمفاهيم الفلسفية - ومنها مفهوم الوجود - أفرادٌ حقيقيةٌ تنطبق عليها وتقوم بها.

وهذا ما صرَّح به الطباطبائيُّ أيضاً بقوله: «فبهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، ويقع على مصادقه الخارجيين، وإن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج، فهي مصاديق له وليس بأفرادٍ مأخوذةٍ فيها مفهومه أخذ الماهية

في أفرادها^(١)، فإن الماهية بالنسبة إلى أفرادها ذاتي باب الكليات، بخلاف مفهوم الوجود بالنسبة مصاديقه.

وقال أيضاً في تعليقه على كتاب الأسفار: «مفهوم الوجود العام البدائي، من الاعتبارات الذهنية التي لا تتحقق لها في خارجه، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجي، وفي الذهن بوجود ذهنٍ مثلاً؛ إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل، كان ماهية دائرة بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائز الحصول في الذهن، وقد تقدم امتناعه، وأماماً أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود، وهي لا تخل الذهن، والذهن لا ينتقل إلى الخارج، فسنوضحه إن شاء الله في بعض المباحث الآتية»^(٢)، وقد أوضح كيفية الانتزاع في (نهاية الحكم) بشيءٍ من التفصيل حيث ذكر أن مفهوم الوجود منتزع من الحكم في القضايا الموجبة^(٣).

إذن حقيقة الماهية - حيث كانت - دائرة بين الوجودين، فهي بعينها توجد في الخارج بوجود خارجي وفي الذهن بوجود ذهنٍ، والفرق بين ما في الذهن وما في الخارج أن الأول لا يشرط الثاني بشرط شيء كما تقدم، فتكون الماهية في الذهن من المفاهيم الحقيقة ذات الأفراد الخارجية.

وهذا بخلاف مفهوم الوجود، فإنه لا عينية بينه وبين حقيقة الوجود في الخارج؛ لأن الوجود الخارجي يستحيل حصوله بعينه في الذهن، إذ إن حقيقته آن في الخارج، وما هذه حقيقته لا يمكن أن يأتي بأثره إلى الذهن، وأماماً مفهوم الوجود في الذهن فهو أمرٌ انتزاعيٌ يحكي مصادقه ويشير إليه عن بعد، ولا

(١) نهاية الحكم: ص ٢٥٧.

(٢) الحكم المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٩، الحاشية رقم (١).

(٣) نهاية الحكم: ص ٢٥٧.

يُعقل أن يكون عين الوجود الخارجي بذات العينية الثابتة بين الماهية وأفرادها.

وبناءً على هذه الرؤية قسموا العلم الحصوّلي إلى حقيقىٰ واعتبارىٰ، فالحقيقىٰ هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيتربّ عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يتربّ عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، والاعتبارىٰ خلاف الحقيقىٰ، ومنه «المفاهيم التي هيئتها مصادقها هيئتها أنه في الخارج متربّاً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي هيئتها هيئتها عدم ترتب الآثار الخارجية، لاستلزم ذلك انقلابه عمّا هو عليه، كالوجود وصفاته الحقيقة كالوحدة والوجوب ونحوها... فيشيء أن تكون متزعّةً من الحكم الذي في القضايا الموجبة»^(١).

إذن لا يوجد مفهومٌ في الذهن يحكي تمام حقيقة الوجود في الخارج، ولا يمكننا إدراك حقيقة الوجود بالعلم الحصوّلي، فالسبيل إلى معرفة حقيقة الوجود منحصر بالعلم الحضوري والشهودي.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في أكثر من مورِّد، حيث يقول: «بل حقّ القول فيه (أي الوجود) أن يقال: إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنيٌّ، ولا يمكن الإشارة إليها إلا بتصريح العرفان الشهودي»^(٢).

ويقول أيضاً: «إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارةً عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين، وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية، التي توجد تارةً بوجودٍ عينيٍّ أصيلٍ وتارةً بوجودٍ ذهنيٍّ ظليٍّ، مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه

(١) نهاية الحكم: ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) الحكم المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٩ ص ١٨٥.

خارجاً وذهناً، فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول، فليس للوجود وجود ذهني... وأما الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني (أي مفهوم الوجود) فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المقولات الثانية^(١)، فهو يرى أن معاني الماهيات في الذهن مطابقة لأفرادها في الأعيان؛ لأنها محفوظة في كلا الوجودين، وهذا بخلاف حقيقة الوجود التي هي من الهويات العينية، فإنها لا يحاذيها أمر ذهني وليس لها إلا نحو واحد من الحصول، ولا يمكن أن تأتي 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 الحضوري) إلى أن يقول: «إن مفهوم الوجود والوجود، وكذا مفهوم التشخص والتشخص والجزئي الحقيقى والهوية وأمثالها ليست لها أفراد ذاتية كما للأجناس والأنواع، وإنما هي عناوين ذهنية وحكايات لآحاد وأفراد لا وجود لها في الذهن»^(٢)، فحيث إن الوجود من الحقائق العينية التي لا يمكن تصوّرها أو العلم بها إلا بنحو العلم الحضوري، فلا يكون له مفهوم مطابق له في الذهن، ويكون مفهوم الوجود في الذهن من العناوين المشيرة والعلامات الحاكية عن أفراد لا تتحقق 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 يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، كي يطابقه المفهوم في الذهن ويكون مقوّماً له. وكون المفهوم في الذهن مطابقاً لأفراده في

(١) المشاعر: ص ٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢ ص ٨٥ - ٨٦.

الخارج ومقوماً لها، يتوقف على العينية بين ما في الذهن وما في الخارج، فإن الماهية في الذهن كالإنسان مثلاً، هي الفرد الخارجي (زيد) بعينه، ولكن لا بشرط، والفرد الخارجي (زيد) هو ماهية الإنسان في الذهن بعينها، ولكن بشرط شيء، وهي المشخصات الفردية، فالخارج فرد الماهية، والماهية مقومة للأفراد الخارجية، بمعنى أنها حقيقة تلك الأفراد وهويتها، وليس كذلك مفهوم الوجود؛ لأنّه هو حقيقة الوجود الخارجي لا بشرط، ولا حقيقة الوجود الخارجي هي مفهوم الوجود بشرط شيء، إذ الوجود العيني لا يأتي إلى الذهن، فمفهوم الوجود في الذهن اعتبار ذهنٌ وعلاقة انتزاعية متعلقة للحكاية ب نحو الإشارة البعيدة عن حقيقة الوجود، فلا الوجود الخارجي فرد 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 الحكم السبزواري في تعليقه على كلام صدر المتألهين: «إنّ حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن، وإنّما يلزم الانقلاب، وليس لها ماهية محفوظة في نشأتي 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 يصرّح بأنّ الوجود معقول ثانٍ، مع القول بأصالته، وأنّ له معناً محظياً بسيطاً، وذلك لعدم وجdan جهة الشركة بين هذا العنوان ومعونه»^(١).

والحاصل: أنّ الوجود ليس كالماهيات؛ لأنّه لا يأتي بعينه وحقيقة إلى الذهن، وما يوجد في الذهن من مفهوم الوجود العام البديهي، ليس إلا أمراً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٨ ص ٨٥

انتزاعيًّا واعتباراً عقليًّا، لا يُطابق في معناه حقيقة الوجود ولا يقوّمها، وليس الوجودات الخارجية أفراداً ذاتيةً له، وإنما هو عنوانٌ ذهنيٌّ وعلامةٌ تشير إلى مصاديق خارجيةٍ لا وجود لمعناها وحقيقةتها في الذهن، فليس لمفهوم الوجود ما بإزاءِ في الواقع العينيٍّ، وليس له أفرادٌ حقيقةٌ على حد ثبوت الأفراد للماهيات، وبهذا اللحاظ قد يصرّح صدر المتألهين بأنَّ مفهوم الوجود من المقولات الثانوية، حتّى على القول بأسالة الوجود، وهذا هو الوجه الثاني في الإجابة عن التساؤل حول السبب في إطلاق اصطلاح المقول الثاني على مفهوم الوجود، مع أنَّه هو الأصيل في الخارج.

ولكنَّ تمامية هذا الضابط تعتمد على صحةِ الأصل الذي استند إليه، وهو العينية الماهويّة بين ما في الذهن وما في الخارج، وقد تعرّضنا لهذا الأصل في البحوث السابقة وأثبتنا عدم تماميته، وأنَّ القائلين به قد تراجعوا عنه في مباحث الوجود الذهنيٍّ، حيث واجهتهم مجموعةٌ من الإشكالات والنقوص التي لا يمكن الالتزام بها، وهي مبنيةٌ على ذلك الأصل، إذ لو كانت الماهية في الخارج عين الماهية في الذهن، للزم بقاء ماهية الجوهر في الخارج جوهراً في الذهن بجميع خصائصه وأبعاده، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنَّ ماهية الجوهر في الخارج كيُّفْ نفسانيٌّ بحسب الوجود الذهنيٍّ، ومن هنا ذكرروا بأنَّ «الماهية الذهنية» غير داخلةٍ ولا مندرجةٍ تحت المقوله التي كانت داخلةً تحتها وهي في الخارج تترتب عليها آثارها، وإنما لها من المقوله مفهومها فقط، فالإنسان الذهنيٌّ وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق، لكنه ليس ماهيةً موجودةً لا في موضوعٍ بها أنَّه جوهرٌ، ولا ذا أبعادٍ ثلاثةٍ بما أنَّه جسمٌ، وهكذا في سائر أجزاء حدَّ الإنسان، فليس له إلَّا مفاهيم ما في حدَّه من الأجناس والفصوص... وهذا معنى قولهم: إنَّ الجوهر

الذهني جوهر بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع»^(١).

إذن مرادهم من العينية هي العينية المفهومية، أي تماثل بحسب الحد المنطقي، فالإنسان في الخارج وفي الذهن حيوانٌ ناطقٌ، وهذه وحدةٌ وعينيةٌ في المفهوم وبالحمل الأولي، وليس هي وحدةٌ وعينيةٌ في الآثار والحقيقة بالحمل الشائع، أي إنَّ الإنسان في الخارج الذي هو حيوانٌ ناطقٌ بالحمل الشائع، هو أيضاً في الذهن حيوانٌ ناطقٌ بالحمل الأولي، وحيثئذٍ كما أنَّ الوجود لا يمكن أن يأتي إلى الذهن بحقيقة العينية الخارجية بالحمل الشائع، كذلك أفراد الماهية لا يمكنها أن تأتي إلى الذهن بنفس حقيقتها الخارجية بالحمل الشائع، فإنَّ ماهية الجسم - مثلاً - لا تأتي إلى الذهن ببعادها الثلاثة، وإنما تأتي إلى الذهن بمفهومها، وهو مفهوم الجسمية بالحمل الأولي الحاكي عن ماهية الجسم في الواقع الخارجي، فالماهيات في الذهن مفاهيم حاكيةٌ عن أفرادها الخارجية، وليس هي في الذهن عين أفرادها في الخارج بالحمل الشائع.

فكم لا توجد عينيةٌ بين الماهيات وبين أفرادها الخارجية.
وكما أنَّ الماهيات مفاهيم حاكيةٌ عن أفرادها الخارجية، كذلك الوجود في الذهن من المفاهيم الحاكية عن مصاديقها الخارجية.

بعبارهٍ أخرى: إذا اشترطتم في المفهوم لكي تكون له أفرادٌ حقيقةٌ، أن تكون بينه وبين أفراده عينيةٌ بالحمل الشائع، فكم أنَّ الوجود لا مفهوم له بهذا النحو، كذلك الماهيات. وإذا تنازلتم عن هذه العينية، واكتفيتم بالحكاية عن الخارج والتماثل المفهومي بالحمل الأولي، فكم أنَّ الماهيات لها أفرادٌ حقيقةٌ، كذلك الوجود تكون له أفرادٌ حقيقةٌ في الواقع الخارجي، للاشتراك في جهة

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٥-٣٦.

المفهومية والحكاية، فمع التسليم بثبوت الأفراد الحقيقة للماهيات، يجب الالتزام أيضاً بثبوت الأفراد الحقيقة لمفهوم الوجود.

وممّا ذكرنا اتّضح بطلان الوجه الثاني الذي أوردوه جواباً عن التساؤل حول السبب في جعل مفهوم الوجود معقولاً ثانوياً في كلمات صدر المتألهين، وذلك لأنّ حكم الوجود والماهية من هذه الجهة، فكما أنّ الماهيات بهذا الظاهر من المعقولات الأولى؛ لأنّ ما يزاها أفرادٌ حقيقة في الخارج، كذلك مفهوم الوجود بناءً على أصلاته، فلم يبق إلّا الوجه الأول الذي ذكرنا للإجابة عن ذلك في نتيجة سابقة.

تنبيه: انتفاء المانع عن ثبوت أفراد حقيقة لمفهوم الوجود

أوضحنا في النتيجة السابقة إمكان ثبوت المفهوم في الذهن لحقيقة الوجود في الخارج، بمعنى أنّ المقتضي تامٌ؛ لجواز حصول مفهوم في الذهن حالٍ عن الوجود في الخارج ومنطبق عليه، والوجودات الخارجية أفرادٌ حقيقة لذلك المفهوم، من قبيل ثبوت الأفراد الحقيقة للمفاهيم الماهوية.

وهنا نريد الإجابة عما قد يُدعى من وجود مانع يمنع من حصول المفهوم في الذهن لحقيقة الوجود، حيث ادّعى أنّ المقتضي وإن كان تاماً، وبه يثبت إمكان حصول مفهوم للوجود في الذهن، ولكن هناك ما يمنع من حصول ذلك، واستدلّ لإثبات المانع بدليلين:

الدليل الأول: امتناع تخلي حقيقة الوجود عن آثارها الخارجية

وهو عبارة عن قياسٍ اقترانيٍّ حملٍّ من الشكل الثاني، ويتكوّن من مقدّمتين كليتين، إحداهما وهي الصغرى سالبةٌ كليّة، والأخرى وهي الكبرى موجبةٌ كليّة، وحاصل القياس كالتالي:

- لا يعقل أن يكون شيءٌ من الوجود العينيٌّ، لا بشرطٍ من حيث ترتب

الآثار عليه وعدم ترتيبها.

• وكل ما له وجود ذهنيٌّ، لابد أن يكون لا بشرطٍ من حيث ترتيب الآثار
عليه وعدم ترتيبها.

• فيتتجـ: أنه لا يعقل أن يكون شيءٌ من الوجود العينيّ، مما له وجود
ذهنيٌّ، وهو المطلوب.

بيان الصغرى: أن ذات الوجود وحقيقة ترتيب الآثار عليها، فهي
بشرط شيءٍ من هذه الجهة، ولا يعقل أن يكون الوجود الخارجيٌّ لا بشرطٍ من
حيث ترتيب الآثار وعدهـ، بحيث يمكن أن يتجرّد عن تلك الآثار في مرتبةٍ
من مراتب الوجود، وإلا لـزـم أن ينقلب الوجود عن ذاته وحقيقة التي
تقتضـي ترتـبـ الآثارـ عليهاـ، وهذهـ الصـغرـىـ لاـ غـبارـ عـلـيـهاـ.

بيان الكـبرـىـ: أن كلـ ماـ لهـ وجودـ ذـهـنـيـ لـابـدـ أنـ يـكـونـ لاـ بـشـرـطـ منـ حـيثـ
ترتـبـ الآـثارـ وـعـدـهـ، بـمـعـنىـ أـنـ هـيـكـوـنـ مـعـ الآـثارـ إـنـ تـحـقـقـ فـيـ الـخـارـجـ، وـيـتـخـلـلـ
عـنـ تـلـكـ الآـثارـ إـنـ جـاءـ إـلـىـ الـذـهـنـ، وـدـلـيلـ هـذـهـ الـكـبـرـىـ هـوـ أـنـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ
يـتـطـلـبـ الـعـيـنـيـيـ بـيـنـ الـمـفـاهـيمـ وـبـيـنـ مـاـ تـنـطـقـ عـلـيـهـ فـيـ الـخـارـجـ، وـلـاـ يـمـكـنـ تـأـمـينـ
هـذـهـ الـعـيـنـيـيـ إـلـاـ فـيـ حـالـ كـوـنـ الـخـاصـلـ فـيـ الـذـهـنـ مـنـ دـوـنـ آـثـارـ الـخـارـجـيـةـ، لـاـ
بـشـرـطـ مـنـ حـيثـ تـرـتـبـ تـلـكـ الآـثارـ وـعـدـهـ، فـإـذـاـ وـجـدـ فـيـ الـخـارـجـ وـجـدـ مـعـ
آـثـارـهـ، وـإـذـاـ جـاءـ إـلـىـ الـذـهـنـ وـجـدـ مـنـ دـوـنـهـ، وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـ ذـاتـهـ وـحـقـيقـتـهـ بـشـرـطـ
شـيـءـ مـنـ حـيثـ تـرـتـبـ الآـثارـ كـاـلـوـجـوـدـ فـإـنـهـ لـاـ يـعـقـلـ أـنـ يـأـقـيـ بـعـيـنـهـ إـلـىـ الـذـهـنـ بلاـ
آـثـارـهـ، لـلـزـومـ انـقلـابـهـ عـنـ ذاتـهـ، وـهـوـ مـحـاـلـ.

وقد أشار إلى هذا النحو من الاستدلال الطابطيـيـ في (نـهاـيـةـ الـحـكـمـةـ)،
حيـثـ قـالـ: «إـنـ لـمـ كـانـ المـاهـيـاتـ الـحـقـيقـيـةـ التـيـ تـرـتـبـ عـلـيـهـ آـثـارـهـ فـيـ
الـخـارـجـ، هـيـ التـيـ تـحـلـ الـأـذـهـانـ بـدـوـنـ تـرـتـبـ مـنـ آـثـارـهـ الـخـارـجـيـةـ، فـلـوـ فـرـضـ
هـنـاكـ أـمـرـ حـيـثـيـةـ ذـاتـهـ عـيـنـ أـنـهـ فـيـ الـخـارـجـ وـنـفـسـ تـرـتـبـ الآـثـارـ، كـنـفـسـ الـوـجـودـ

العينيّ وصفاته القائمة به كالقوّة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها، كان ممتنع الحصول بنفسها في الذهن، وكذا لو فرض أمرٌ حيّة ذاته المفروضة حيّة البطلان، فقدان الآثار كالعدم المطلق وما يؤول إليه امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود وكلّ ما حيّة ذاته حيّة الوجود، وكذا العدم المطلق وكلّ ما حيّة ذاته المفروضة حيّة العدم، يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيّات الحقيقة^(١).

الدليل الثاني: تشخّص الوجود في الأعيان

وهو أيضاً عبارةً عن قياسٍ اقترانيٍّ حليٍّ من الشكل الثاني، ويتكوّن من مقدّمتين كلّيتين، إحداهما وهي الصغرى موجبةٌ كلّية، والأخرى وهي الكبرى سالبةٌ كلّية، وحاصل القياس كالتالي:

- كلّ وجودٍ خارجيٍّ متشخّصٌ في الأعيان بالذات، بمعنى أنَّ التشخّص عين ذاته وحقيقة، وليس عرضاً من أعراضه.
 - لا شيءٌ مُّاله وجودٍ ذهنانيٍّ بمتشخّصٍ بالذات.
- فيتّبع: أنَّه لا شيءٌ من الوجود الخارجيٍّ مُّاله وجودٍ ذهنانيٍّ، وهو المطلوب.

بيان الصغرى: قد ثبت في محلِّه أنَّ حقيقة الوجود تساوق التشخّص بالذات^(٢)، وذلك لأنَّ «كلّ موجودٍ في الأعيان فإنَّ هوّيته العينيّة وجوده - على ما تقدّم من أصلّة الوجود - والهويّة العينيّة تأبى بذاتها الصدق على كثيرين، وهو التشخّص، فالشخصية للوجود بذاته، فلو فرض لموجودٍ وجودان كانت

(١) نهاية الحكمـة: ص ٣٩.

(٢) الحكمـة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة: ج ١ ص ٣٥٣.

هوّيّته العينيّة الواحدة كثيرةً وهي واحدةٌ، وهذا محالٌ^(١)، فالوجود الخارجيّ ذاته الشخص، وليس الشخص عرضاً من أعراضه، فلا يمكن أن يتحقق في أيّ مرتبةٍ من مراتب الوجود من دون أن يكون متخصصاً.

بيان الكبri: أن كلّ ما له وجود ذهنّي ليس متخصصاً من حيث كونه وجوداً ذهنياً؛ وذلك لأنّ كلّ مفهوم في الذهن فهو قابلٌ للصدق على كثيرين مهما تخصص أو تقيد بالقيود الكثيرة، وقابلية الصدق على كثيرين لا تنسجم مع الشخص بالذات.

قال الطباطبائي في هذا المجال: «فالصورة العلميّة سواءً كانت حسيّة أو خياليّة أو غيرهما، لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين»^(٢)، فكلّ مفهوم وصورةٌ علميّةٌ غير متخصصٍ في الذهن، فلا يمكن أن يكون وجوداً ومفهوماً ذهنياً، وإلا للزم أن يكون ما فرض آنه متخصصٌ ليس كذلك. هذا خلفُ.

والحاصل: آنه قد ثبت من خلال هذين الدليلين وجود المانع من حصول مفهوم في الذهن لحقيقة الوجود، والمانع هو تشخيص الوجود واستحالة تخليه عن آثاره الخارجية.

وقد تبّنى هذه التبيّحة جمّعٌ من المتأخرين، منهم الطباطبائي، وحاولوا أن يستنبطوا من ذلك جملةً من المعطيات المهمّة المرتبطة بنظرية المعرفة، ونحن نشير إليها هنا بنحو الاختصار:

١. انقسام المفاهيم المتحقّقة في الذهن بالعلم الحصولي إلى قسمين:

القسم الأول: المفاهيم الحقيقية، وهي الماهيّات المحفوظة في الوجودين

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٢-٢٣.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٤٣.

الذهني والخارجي، القومة لأفرادها الخارجية والمقوله عليها في جواب ما هو، وهذه المفاهيم هي التي تكشف الواقع وتنطبق عليه وتحكيه حقيقة.

القسم الثاني: المفاهيم الاعتبارية، وهي خلاف الحقيقة، أي ليس لها أفراد تقوّمها ولا تقال عليها في جواب ما هو، وتشمل جميع المفاهيم الفلسفية والمنطقية كمفهوم الوجود والعدم وأحكامها، وكذا مفهوم الكلّي والجنس والفصل وغيرها، فهي لا تحكي الأفراد والمصاديق الخارجية ولا تنطبق عليها، بل هي مفاهيم انتزاعية تشير إلى مصاديقها التي كانت سبباً لانتزاعها في الذهن.

وهذا ما صرّح به الطباطبائي في نهاية الحكم، حيث قال: «وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقىٰ واعتباريٰ، والحقيقة هو المفهوم الذي يوجد تارةً في الخارج فيترتّب عليه آثاره، وتارةً في الذهن فلا يترتّب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهية المقوله على الشيء في جواب ما هو، والاعتباري خلاف الحقيقة، وهو إما من المفاهيم التي حيّث مصادقها حيّث أنه في الخارج متربّاً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيّث عدم ترتّب الآثار الخارجية، لاستلزم ذلك انقلابه عمّا هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقة كالوحدة والوجوب ونحوها...»^(١).

٢. إنَّ الْوِجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ مُجْهُولَةُ الْحَقِيقَةِ وَالْكَنَّةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ بَنَاءً عَلَى
الْقُولُ بِأَصَالَةِ الْوِجُودِ بِتَفْسِيرِهِ الثَّانِيِّ، يَكُونُ الْوِجُودُ هُوَ الْمُتَحَقِّقُ فِي الْأَعْيَانِ
دُونَ غَيْرِهِ، وَالْمَاهِيَّاتُ أَمْوَارًا عَدْمِيَّةً يُنْسَبُ إِلَيْهَا التَّحْقِيقُ وَالثَّبُوتُ بِالْعِنَاءِ
وَالْمَجازِ، وَحيثُ أَنَّ الْوِجُودَ الْخَارِجِيَّ لَا صُورَةً عَقْلِيَّةً لَهُ فِي الْأَذْهَانِ، فَلَا يَبْقَى
لِدِينَا ارْتِبَاطٌ بِالْخَارِجِ إِلَّا مِنْ خَلَالِ الْمَاهِيَّاتِ وَالْمَفَاهِيمِ الْأَنْتَزَاعِيَّةِ، وَكُلُّهُمَا لَا

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٦.

يحكي حقيقة الوجود في الخارج؛ إذ الماهيات حدود الأشياء، والحدّ غير المحدود، والمفاهيم الانتزاعية لا تحكي الخارج إلّا بنحو الإشارات والعلامات المبهمة، حيث تشير إلى ثبوت وجوداتٍ في الخارج متمايزةٌ في الآثار المترتبة عليها، فنحن لا نعلم من الوجودات الخارجية إلّا تميزها في الحدود والآثار، وأمّا ذاتها وحقيقةها في الخارج، فهي مجهلة الكنه، لا يمكن أن ندركها بالعلم الحصوليٍّ، وفي ضوء هذه الرؤية تضيق دائرة العلم الحصوليٍّ، وتختص بالأمور العدمية والمفاهيم الانتزاعية والاعتبارية، فيخرج عن دائرته العلم بحقيقة الوجود وخصوصياته وأحكامه وصفاته كالوحدة والوجوب ونحوها.

وهذه النتيجة، وهي كون الوجودات الخارجية وأحكامها مجهلة الكنه والحقيقة، قد تستظهر من بعض كلمات صدر المتألهين، من قبيل: «وبالجملة: فقد تبيّن لك الآن: أنّ مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً، لكنّ أفراده وملزوماته أمرٌ عينيٌّ، كما أنّ الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، ولكنّ الوجودات معانٍ مجهلة الأسامي... والماهيات معانٍ معلومة الأسامي والخواص»^(١)، فمفهوم الوجود من قبيل مفهوم الشيء، لا يتبيّن ولا يحكي حقيقة مصاديقه الخارجية، وإنّما يشير إليها عن بعد، ويميّزها عن الأعدام التي لا تتصف بالشئيّة، فتبقى مصاديقه مجهلة الكنه والحقيقة، كذلك مفهوم الوجود بالنسبة إلى مصاديقه.

وقد اعتمدوا في هذه النتيجة على ما افترضوه مسبقاً، من اشتراط المطابقة والعينيّة بين المفاهيم في الذهن وبين محكيّاتها في الوجود، فلكي يكون المفهوم

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

في الذهن حاكياً عن حقيقة المصداق في الخارج، لابد من ثبوت العينيّة بينها كما هو الحال في الماهيّات، وحيث لا يعقل ثبوت ذلك بين المفهوم الذهني وبين الوجود الخارجي، أنكروا قدرة الذهن على معرفة الوجود الخارجي، والتزموا بكون مفهوم الوجود في الذهن من المفاهيم الاتزاعيّة الاعتباريّة، ولا يحكي حقيقة مصداقه الخارجي، ولكن تقدّم وسيأتي أيضاً النقاش في ما اعتمدوا عليه من فرض العينيّة.

٣. إنّ الطريق لمعرفة الوجودات الخارجيّة والوقوف على كنه حقيقتها، ينحصر بالمشاهدة الحضوريّة، وهذه نتيجة طبيعية تترتب على النتيجة السابقة، فحيث تتنوع المعرفة الحصوليّة، لا يبقى مجالاً إلّا إلى المكاشفة والشهود، وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في مواضع كثيرة من كتبه الفلسفية وغيرها، أشرنا إلى بعضها في النتائج السابقة، من ذلك قوله: «إنه (أي الوجود) من الهويّات العينيّة التي لا يحاذيها أمرٌ ذهنّيٌّ، ولا يمكن الإشارة إليها إلّا بصريح العرفان الشهوديّ»^(١).

هذه هي النتائج الثلاث المبتنية على ما أثبتوه من امتناع حصول مفهوم في الذهن حاكياً عن حقيقة الوجود الخارجيّة، وهي كما ذكرنا من النتائج المرتبطة بنظرية المعرفة.

ولكنّنا نعتقد أنّ لحقيقة الوجود في الخارج مفهوماً في الذهن حاكياً عن هويّتها على حدّ حكاية الماهيّات عن أفرادها الخارجيّة، والأدلة التي أقاموها لإثبات الامتناع والاستحالّة، ليست تامةً كما سوف يتّضح، وتختلف حينئذ جميع النتائج التي رتّبواها على مبني الاستحالّة.
ونناقش في ما يلي دليلي الاستحالّة:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٩ ص ١٨٥.

أمّا الدليل الأول: فإن مقدمته الأولى وهي الصغرى القائلة: (لا يعقل أن يكون شيء من الوجود العيني لا بشرطٍ من حيث ترتب الآثار عليه وعدم ترتيبها)، تامة لا إشكال فيها؛ لأنَّه لا يمكن أن يتحقق شيء في الخارج ولا يكون منشأً لترتب الآثار، فكل وجودٍ في الخارج بشرطٍ من هذه الجهة. والنقاش إنما يقع في المقدمة الثانية، وهي كبرى القياس القائلة: (إنَّ كلَّ ما له وجودٌ ذهنِيٌّ، لابدَّ أن يكون لا بشرطٍ من حيث ترتب الآثار وعدم ترتيبها)، فإنَّ هذه المقدمة لا دليل على صحتها، إلا دعوى العينية بين ما في الذهن وما في الخارج، بدعوى: أنَّ ما في الذهن لا يمكن أن يكون حاكياً عما في الخارج، إلا مع ثبوت العينية بينهما، وقد التزموا بذلك في الماهيات، فالماهية في الذهن عين الماهية في الخارج، ولكنَّها مسلوبة الآثار.

ولكنَّ هذه الدعوى لا دليل عليها، بل الدليل - كما تقدَّم - على خلافها، وأصحاب العينية قد تنازلوا عن دعواهم عندما واجهتهم مجموعة من الإشكالات في مباحث الوجود الذهني، فذهبوا إلى أنَّ المقولات ليس لها في الذهن إلا المفهوم الحاكى عن حقيقتها، فالمتحقق في الذهن هو المفهوم، وأثره الحكاية عن مصداقه الخارجي، وهذا ما تشتراك فيه المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، فكما أنَّ الماهيات مفاهيم ذهنية تحكى أفرادها الخارجية، كذلك المفاهيم الفلسفية، من قبيل مفهوم الوجود والوجوب والوحدة وغيرها، فالمفهوم يغایر مُحكِيَّه مغايرةً تامةً، إلا من جهة الحكاية والإرادة، ولا توجد ذاتٌ وحقيقةٌ في الخارج هي عين ما في الذهن، كي نشترط كونها لا بشرطٍ من حيث ترتب الآثار وعدم ترتيبها، بل عين الذوات والحقائق في الخارج لا يأتي منها إلى الذهن إلا مفاهيمها الحاكية عنها، سواءً كانت ماهياتٍ أم وجوداتٍ خارجيةً، ولا تشترط وحدة الأحكام والآثار أو عدمها.

وأمّا الدليل الثاني: فهو يعتمد أيضاً على فكرة العينية بين ما في الذهن وما

في الخارج، وأنّ الوجود إذا كان متشخصاً في الأعيان بالذات، كذلك مفهومه في الذهن، فيصح ما ذكروه في الدليل الثاني، من أنّ:

- كلّ وجودٍ خارجيٍّ متشخصٌ في الأعيان بالذات.
- ولا شيءٌ مما له وجودٌ ذهنٌ بمتشخصٍ بالذات.
- إذن لا شيءٌ من الوجود الخارجيٍّ مما له وجودٌ ذهنٌ.

وهو المطلوب.

وأمّا إذا أنكرا فكرة العينيّة والتطابق في الأحكام والآثار، فلا تبقى أيّ ملازمةٍ بين تشخيص المصاديق في الخارج وبين تشخيص مفاهيمها في الذهن؛ إذ يمكن أن يكون المصدق في الخارج متشخصاً في الأعيان، ومفهومه الحاكي عنه كلياً قابلاً للصدق على كثرين، فتشخيص الفرد والمصدق في الخارج لا يستلزم تشخيص المفهوم في الذهن، سواءً كان ماهيّة أم وجوداً.

إذن يتضمّن هذا الدليل اعتهاداً واضحاً على فرض العينيّة بين الوجود الخارجيٍّ وبين الوجود الذهنّيٍّ، وهو فرضٌ غير تامٌ كما تقدّم، والصحيح هو أنّ الوجود الذهنّيٍّ حاكيٌ عن الوجود الخارجيٍّ، والحكاية لا تستلزم التطابق في الأحكام والآثار، من قبيل الصورة المرأة، فإنّ المرأة تُرينا صور الأشياء المنعكسة فيها، من دون أن يكون لتلك الصور المرأة جميع خصائص وأحكام الموجودات الخارجية، وهذا هو أيضاً حكم الحكاية والإرادة الذهنّية، فإذا كان الوجود الخارجيٍّ متشخصاً في الأعيان بالذات، فإنه لا يستلزم كون صورته ومفهومه في الذهن لها أيضاً حكم التشخيص بالذات، بل يمكن أن يكون المفهوم قابلاً للصدق على كثرين، ومحكيه في الأعيان متشخص بالذات.

فتتحصّل: أنّ الأدلة التي أقاموها لإثبات امتناع حصول مفهوم في الذهن لحقيقة الوجود الخارجيٍّ، غير تامةٍ، بل الدليل على خلافها، حيث اتّضح أنّ للوجود الخارجيٍّ مفهوماً حاكياً عنه في الذهن، من قبيل حكاية المفاهيم

الماهوية عن أفرادها.

وبناءً على هذه الرؤية تُعكس النتائج المتقدمة التي كانت مرتبطةً بنظرية المعرفة بالنحو التالي:

١. عدم تامامية ما ذكروه من انقسام العلم الحصولي إلى حقيقى واعتبارى، بل تكون العلوم الحصولية كلها علوماً حقيقية، سواء كانت مفاهيم ماهوية أم فلسفية، أي كما أن المفهوم الماهوي يحكي ويكشف عن حقيقة أفراده، كذلك المفهوم الفلسفى من هذه الجهة يكشف عن مصاديقه الخارجية.

٢. إنَّ مفهوم الوجود في الذهن يحكي حقيقة الوجود الخارجي، ولكنَّه يحكيه بمقدار كونه متحققاً وله واقعيةٌ عينيةٌ، وهذا هو مصداقه بالذات^(١)؛ وذلك لأنَّ المصدق بالذات لمفهوم الوجود هو أصل التتحقق والوجود في متن الأعيان، والمفهوم إنما يحكي مصداقه بالذات، وأمّا أحکام وخصوصيات هذا الوجود والتحقق في الخارج، فالذى يحكيها مفاهيم أخرى غير مفهوم الوجود، وهي المفاهيم الماهوية بمعناها الخاص^(٢)، أي كلَّ مفهوم غير مفهوم الوجود والعدم، فالوجود معلوم التتحقق في الخارج بمفهوم الوجود، وهو

(١) إن كاشفية كل مفهوم بمقدار مصادقه بالذات، فعندما نأخذ على سبيل المثال مفهوم وماهية الإنسان، نجده كاشفاً وحاكيًّا عن حقيقة الإنسانية بحدود الذاتيات، وهي الحيوانية الناطقة، وأمّا سائر الخصوصيات الأخرى، من قبيل كون هذا الإنسان قائماً أو جالساً وعالماً أو جاهلاً، فلا يحكيها مفهوم (الإنسان) بل تحكيمها مفاهيم أخرى تكون تلك الخصوصيات مصاديقها بالذات، كذلك حال مفهوم الوجود، فإنه يحكي أصل تحقق مصادقه في الأعيان، دون سائر الخصوصيات.

(٢) ذكرنا في البحوث السابقة أنّ الماهية تطلق في الاصطلاح على ثلاثة معانٍ مختلفةٍ؛ أحدها: الماهية بالمعنى الأخصّ، وهي ما يقال في جواب ما هو؟ وثانيها: الماهية بالمعنى الأعمّ، وهي ما به الشيء هو هو، وثالثها: الماهية بالمعنى الخاصّ، وتشمل جميع المفاهيم غير مفهومي الوجود والعدم.

أيضاً ملوك الكنه والخصوصية بالمفاهيم الماهوية، حيث يحكي كلٌ واحدٌ منها
الخصوصية التي هي مصداقها بالذات.

وليس المطلوب معرفة كنه الوجود الخارجي بكل ذاتياته وأحكامه وخصوصياته، من خلال مفهوم الوجود العام، كي يقال: إنه لا يمكن حقيقة الوجود، فليس هو من المفاهيم الحقيقية، بل المطلوب معرفة أصل التحقق في الأعيان وهي حاصلة بمفهوم الوجود.

٣. في ضوء ما سبق يتّضح بطلان ما ذكروه، من أنَّ الوجودات حفائق مجهرولة الكنه، لا يمكن معرفتها إلَّا بالعلم الشهوديّ، إذ إنَّ الماهيات تعين خصوصيَّة الوجود وتبيَّن حقيقته، فكلُّ وجودٍ له ماهيَّة معلومةٌ وحاصلةٌ في الذهن، فهو أيضًا معلوم الكنه والحقيقة من خلال التعرُّف على ماهيَّته، وهذا واضحٌ جدًّا بناءً على ما اخترناه سابقًا، من أنَّ الماهية في الخارج عين الوجود، وأنَّها تمثل خصوصيَّة ذاته التي بها يمتاز عن سائر الوجودات الخارجية. إذن الوجودات الخارجية حفائق معلومة الكنه بالعلم الحصوليّ، وذلك عن طريق معرفة ماهيَّتها.

٤. بناءً على كون الوجودات الخاصة الخارجية معلومة الكنه بالعلم الحصولي من خلال ماهيتها، تتضح قيمة و منزلة العلم الحصولي في نظرية المعرفة، حيث يكون أصل الوجود في الأعيان معلوماً في الذهن بمفهوم الوجود علمًا حصولياً، وتكون حقيقته وخصوصياته في الخارج معلومة حصولاً بـ الماهيات بمعناها الخاصّ، هذا على ما اخترناه.

وأماماً على ما اختاره مشهور المتأخرین - كما تقدّم - فإنّ أصل الوجود وكنه كلیها مجهولان، ولا يمكن معرفتها بالعلم الحصویي، والطريق منحصر بالعلم الشهودي، وأماماً الماهیات فإنّها أمور عدمیة في الخارج، فلا تبقى أیة قیمة حقيقة للعلم الحصویي.

(٥) المساواة بين الوجود والثبوت

في ضوء أصل الوجود بالمعنى الأعم^(١) يتضح: أن هناك مساواةً بين الوجود وبين الثبوت، بمعنى أن بينهما وحدةً عينيةً في المصدق الخارجي وفي حيصة الصدق^(٢). فالشيء من حيث إنه موجود، ثابت. وإذا كان ثابتاً فلابد أن يكون موجوداً، فلا يمكن أن يتحقق وثبت شيء في الخارج بلا وجود؛ لأن الوجود هو الأصيل في الخارج، وهو مساوى للثبوت مصداقاً وحيثيةً. فما فرض ثابتاً ما لم ينضم إليه الوجود بنحو الحيصة التقييدية، لا يمكن أن يكون ثابتاً وليس موجوداً؛ إذ الثبوت في الخارج ليس شيئاً وراء الوجود. فكل ثابتٍ يتتصف بالثبوت والوجود من حيث واحدة، وما يصدق عليه الثبوت في الخارج يصدق عليه الوجود أيضاً بـحيصة ذاتها، فكل ثابتٍ موجود، والعكس صحيح.

وبهذه النتيجة يجأب عن دعويين معروفيين للمعتزلة:

(١) المراد من أصل الوجود بالمعنى الأعم، ما يشمل جميع القراءات والتفسيرات المتقدمة لأصل الوجود.

(٢) هناك فرق معروف واضح بين المساواة والمساواة، فإن المساواة تعني الوحدة في المصدق والمعايرة في حيصة الصدق، وذلك من قبيل مفهومي الإنسان والضاحك، فإن بينهما وحدة عينية في المصدق الخارجي، ولكن حيصة صدق كل واحدة منها تختلف عن الأخرى، فإن مفهوم الإنسان يحكي حيصة الذات والذاتيات، ويصدق على مصدقه بهذه الحيصة الذاتية، ومفهوم الضاحك يحكي أمراً عرضياً في المصدق، ويصدق عليه بهذه الحيصة العرضية. وأما المساواة، فهي تعني الوحدة والعينية في المصدق الخارجي وفي حيصة الصدق، وذلك من قبيل ما يُذكر في مفهومي الوجود والوحدة، فإن الوجود من حيث هو موجود، يصدق عليه أنه واحد، كذلك هو المدعى في المقام بين الوجود والثبوت، بناءً على أصل الوجود.

الدعوى الأولى: أنَّ الثابت أعمَّ من الموجود والمعدوم الممكِن

آمن بعض المعتزلة بأنَّ هناك ثابتاً ومنفيًّا، والمنفي يختصُ بالمعدوم الممتنع، والثابت له فرداً، أحدُهما الموجود، والأخر المعدوم الممكِن، حيث ذهبا إلى أنَّ المعدوم الممكِن له نحوٌ من التتحقق والثبوت قبل الإيجاد.

قال الاهيجي في شرح الإلهايم: «وخالف في هذه المسألة (أي مساواقة الشيئية للوجود) أكثر المعتزلة، وذهبوا إلى أنَّ المعدوم الممكِن شيءٌ، أي ثابت متقرّرٌ في الخارج، منفكاً عن صفة الوجود، فعندهم الثبوت والتقرّر أعمَّ من الوجود ومساوقٌ للشيئية، بخلاف المعدوم الممتنع، فإنه عندهم منفيٌ وليس ثابتاً، فالمنفي عندهم أخصٌ من العدم، ومقابلٌ للثبوت»^(١).

والذي دعاهم إلى هذه المقالة أمران:

الأول: تصحيح مسألة العلم الأزلي للحق تبارك وتعالى، وكذا الإرادة والقدرة، فإنَّها من الصفات الحقيقة ذات الإضافة، وهي تتطلب ثبوت المضاف إليه، فصفة العلم والإرادة والقدرة تستدعي ثبوت معلوم ومرادٍ ومقدورٍ؛ لأنَّ العلم - مثلاً - إذا تعلق بمعلوم، فلابدَ أن يكون ذلك المعلوم متميّزاً عن غيره، وإلا لا يبقى معنى لتعلقَ العلم به، وإذا كان متميّزاً فإنَّ التميّز عند العقل لا يتصوّر إلا بالإشارة العقلية، وهي تقضي ثبوت المشار إليه بالضرورة، وحيث إنَّ فرض الكلام في علم الحق الأزلي قبل الإيجاد، فلابدَ أن يكون للمعلوم نحوٌ من التتحقق والثبوت قبل الوجود، وكذا الكلام في الإرادة والقدرة.

الثاني: إثبات إمكان العالم قبل وجوده، فإنَّ العالم قبل إيجاده لابدَ أن يكون ممكناً، والإمكان من الصفات الشبوانية، فكلَّ ممكِن ثابتٌ؛ لأنَّ ثبوت شيءٍ (وهو

(١) شوارق الإلهايم في شرح تجريد الكلام: ج ١ ص ٢٣١.

الإمكان) لشيء (وهو العالم) فرع ثبوت المثبت له، فيجب أن يكون العالم ثابتاً كي يتّصف بالإمكان، إذن للعالم نحو من الثبوت قبل الوجود.
إذن لدينا ثابت ومنفي، والمنفي هو المعدوم الممتنع، والثابت يشمل الموجود والمعدوم الممكن.

الدعوى الثانية: وهي المعروفة بنظرية الحال

وترتبط بصفات الموجود، حيث قسموا صفات الموجود إلى صفات وجودية كالعلم والبياض، وإلى صفات عدمية كالجهل والعمى، وإلى صفات لا موجودة ولا معدومة كالعلمية «فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة»، مثل العالمية والقادريّة ونحو ذلك^(١).

قال الإيجي في المواقف: «فالمعلوم على رأيه إما لا تتحقق له أصلاً، وهو المعدوم، أو له تتحقق إما باعتبار ذاته، أي لا بتبعة الغير، وهو الموجود، أو باعتبار غيره، أي له تتحقق تبعاً له، وهو الحال، وعرفوه بأنه صفةٌ لموجودٍ، لا موجودة ولا معدومة»^(٢).

وقد اتضحت الإجابة على هاتين الدعويين من خلال ما ذكرناه في هذه النتيجة، من المساواة بين الثبوت والوجود، فلا ثابت غير الموجود، ولا واسطة بينه وبين العدم.

وقد أشار إلى هذه النتيجة الطباطبائي في نهاية الحكم، حيث قال: «وثامناً: أن الشيئية مساوقة للوجود، فما لا وجود له لا شيئية له، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء، ونسب إلى المعتزلة أن للهيات المكنة المعدومة

(١) شوارق الإلحاد في شرح تحرير الكلام: ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) المواقف، عضد الدين الإيجي: ج ١ ص ٢١٤.

شيئيَّةٌ في العَدْمِ، وَأَنَّ بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدْمِ وَاسْطَهِ يُسَمِّونَهَا الْحَالَ، وَعَرَّفُوهَا بِصَفَةِ الْمُوْجُودِ الَّتِي لَيْسَتْ مُوجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةً، كَالضَّاحِكَيَّةِ وَالْكَاتِبَيَّةِ لِلإِنْسَانِ، لَكِنَّهُمْ يَنْفُونَ الْوَاسِطَةَ بَيْنَ النَّفِيِّ وَالْإِثْبَاتِ، فَالْمَنْفِيُّ هُوَ الْحَالُ، وَالثَّابِتُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالْمُمْكِنُ الْمُوْجُودُ وَالْمُمْكِنُ الْمَعْدُومُ، وَالْحَالُ لَيْسَ بِمُوجُودَةٍ وَلَا مَعْدُومَةٍ.

وَهَذِهِ دُعَاؤِ يَدْفَعُهَا صَرِيْحُ الْعُقْلِ^(١).

فائدة: في الفرق بين الأعيان الثابتة والثابتات الأزلية

ذَكَرْنَا بِأَنَّ القَوْلَ بِأَصَالَةِ الْوُجُودِ يَطْلُبُ مَقْوِلَةَ الثَّابِتَاتِ الْأَزْلِيَّةِ الْمُسُوبَةِ إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ، وَهُنَّاكَ مَقْوِلَةٌ أُخْرَى تُشَبِّهُ هَذِهِ الْمَقْوِلَةَ مِنْسُوبَةً إِلَى الْعُرْفَاءِ، وَهِيَ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ فِي كَلِمَاتِهِمْ اسْطِلاْحُ (الأُعْيَانُ الثَّابِتَةُ) فَهَلْ هُنَّاكَ اشْتِراكٌ مَعْنَوِيٌّ بَيْنَ الْمَقْوِلَتَيْنِ، بِحِيثُ يَكُونُ الْمَعْنَى الْمُرَادُ مِنَ الْأُعْيَانِ الثَّابِتَةِ عِنْدَ الْعُرْفَاءِ هُوَ مَا يُرِادُ مِنَ الثَّابِتَاتِ الْأَزْلِيَّةِ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ، وَالَّتِي ثَبَّتَ بِطَلَانِهَا كَمَا تَقْدِمُ؟ أَمْ أَنَّ هُنَّاكَ مَائِزًا وَفَارِقًا بَيْنَ الْمَقْوِلَتَيْنِ؟

ذَهَبَ الطَّبَاطِبَائِيُّ إِلَى القَوْلِ بِالاشْتِراكِ الْمَعْنَوِيِّ بَيْنَ الْمَقْوِلَتَيْنِ، وَأَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْعُرْفَاءُ هُوَ مَا يَرِيدُهُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنَ الثَّابِتَاتِ الْأَزْلِيَّةِ، حِيثُ قَالَ: «الْعَاشرُ: مَا نُسَبَ إِلَى الصَّوْفِيَّةِ: أَنَّ لِلْمَاهِيَّاتِ ثَبُوتًا عَلَمِيًّا بَيْتَعُ الْأَسْمَاءُ وَالصَّفَاتُ، هُوَ الَّذِي تَعْلَقُ بِهِ عِلْمُهُ تَعَالَى قَبْلَ الإِيمَاجَادِ.

وَفِيهِ: أَنَّ أَصَالَةَ الْوُجُودِ وَاعْتِبارِيَّةَ الْمَاهِيَّةِ تَنْفِي أَيِّ ثَبُوتٍ مَفْرُوضٍ لِلْمَاهِيَّاتِ قَبْلَ ثَبُوتِهَا الْعَيْنِيَّ الْخَاصَّ بِهَا»^(٢)، فَهُوَ قُلْتَبَكَ يَفْتَرَضُ أَنَّ مَا نُسَبَ إِلَى الصَّوْفِيَّةِ مِنَ الْأُعْيَانِ الثَّابِتَةِ، عَبَارَةً عَنِ ثَبُوتِ الْمَاهِيَّاتِ قَبْلَ الْوُجُودِ ثَبُوتًا

(١) نَهَايَةُ الْحِكْمَةِ: ص ١٦ .

(٢) نَهَايَةُ الْحِكْمَةِ: ص ٢٩٢ .

علمياً، وأجاب عن هذه المقوله - بالتفسير المذكور - بأنَّ الوجود هو الأصيل، والماهية اعتباريةٌ، فلا ثبوت لها قبل وجودها العينيٌّ، سواءً كان ذلك الثبوت ثبوتاً عينياً أم علمياً، فلا يبقى أي فرق بين ما نسب إلى العرفاء وما نسب إلى المعتزلة، إلَّا من جهة كون المنسوب إلى المعتزلة هو الثبوت العيني للماهيات قبل الوجود، والمنسوب إلى العرفاء هو الثبوت العلمي للماهيات قبل الوجود، وهذا الفرق ليس بفارقٍ، باعتبار أنَّ الجواب عن كلتا المقولتين واحدٌ، وهو أنَّ الوجود أصيلٌ والماهية اعتباريةٌ، فلا يُنْسَب إليها أيٌ ثبوتٌ قبل الوجود، عينياً كان أم علمياً. ولكنَ الصحيح أنَّ هناك فرقاً أساسياً بين المقولتين، ولا يمكن أن يجاب عن مقوله الأعيان الثابتة عند العرفاء، بما أُجِيب به عن مقوله الثابتات الأزلية عند المعتزلة.

توضيح ذلك: أنَّ ما يذكره العرفاء في الأعيان الثابتة، يعتمد على التمييز بين نحوين من الوجود، أحدهما وجود الأشياء في الخارج الخاص بها، والآخر وجود الأشياء لدى العالم بها. فالكتاب الخارجي - مثلاً - له وجوده الخاص به، ولو وجوده هذا أحکامه وصفاته الخاصة التي تميّزه 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 لتقرير فكرة الأعيان الثابتة: أنَ الماهيات الممكنة قبل إيجادها في الخارج، ليست موجودةً بالوجود العيني الخاص بها، ولكنَّها ليست معدومةً مطلقاً؛ لأنَّ لها نحو آخر من الوجود، وهو وجودها لدى العالم بها، فهي ليست موجودةً (أي بوجودها الخاص بها) وهي أيضاً ليست معدومةً (أي بوجودها لدى العالم بها). فالأعيان الثابتة لا موجودة ولا معدومة، بمعنى أنَّ هناك ثبوتاً للماهيات عند العالم بها وهو غير ثبوتها الخارجي الخاص بها، إذن يستحيل ثبوت شيءٍ من غير وجودٍ مطلقاً، ولكن لا يستحيل ثبوت

الشيء من غير وجوده الخاصّ به، إذ قد يكون له ثبوتٌ آخر لدى العالم به.
ولعلّ ما يوضح ذلك ما أشير إليه في نظرية (بسط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها) حيث نجد أنّ أصحاب هذه النظرية أثبتوا - انطلاقاً من كون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء - أنّ الأشياء جميعها معلومة لواجب الوجود؛ لأنّه بسيط الحقيقة وهو كلّ الأشياء، فهو عالمٌ بجميعها علمًا حضوريًا، ثمّ أثبتوا أيضاً - انطلاقاً من الشقّ الثاني من النظرية (وليس بشيء منها) - أنّ علم الواجب بجميع الأشياء لا بدّ أن يكون علمًا في مقام الذات الواجبة وقبل إيجاد الأشياء بوجوداتها الخاصة بها؛ إذ لا يعقل أن تكون الأشياء معلومة لدى الواجب بوجوداتها الخاصة في مقام ذاته؛ لأنّه ليس بشيء منها، وإلا للزم أن يكون مركّباً وليس بسيطاً، وهو خلف الفرض.

إذن: الواجب يعلم بالأشياء في مقام ذاته وقبل الإيجاد، فهي معلومة بوجودها للعالم لا بوجودها الخاصّ بها، فهي ليست في تلك المرتبة موجودة بوجودها الخاصّ، ولا معدومةً مطلقاً، لتعلق العلم بها.

كذلك الأعيان الثابتة عند العرفاء، فهي غير موجودة بوجودها الخاصّ بها، ومحضٌ في مرتبة علم واجب الوجود بها، وأصالحة الوجود إنّما تثبت استحالة ثبوتٍ من غير وجودٍ، ولا تثبت استحالة ثبوت الشيء بثبوتٍ آخر غير ثبوته الخارجيّ الخاصّ به، وهو ثبوتٌ لدى العالم بالشيء، كما هو المفروض في مقوله الأعيان الثابتة عند العرفاء. إذن لا تبطل نظرية أصالحة الوجود مقوله العرفاء.

وهذا ما صرّح به صدر المتألّفين في الأسفار، فإنّه بعد أن أورد مقالة المعتزلة وأبطلها، وأورد مقالة العرفاء ونقل بعض كلماتهم، قال: «إنّ الذي أُقيم البرهان على استحالتهم، هو ثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلاً - سواءً كان وجوداً تفصيليًّا أو وجوداً إجماليًّا - وأمّا ثبوتها قبل هذا الوجود الخاصّ،

الذي به تصير أمراً متحقّقاً بالفعل متميّزاً عما سواها، فلا استحالة فيه، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجّبه - كما ستعلم - فهو لاء العرفاء إذا قالوا: إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا، فأرادوا بعدها عدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل في الخارج عن وجود آخر غيرها، لا عدم المطلق... فلم تكن هي بالحقيقة مدعوماتٍ مطلقةً قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود، وبهذا يحصل فرقٌ تامٌ وبوّنٌ بعيدٌ بين مسلك التصوّف ومسلك الاعتزال^(١).

(٦) التقدّم والتأخر بين الوجود والماهية

بناءً على أصل الوجود واعتباريّة الماهيّة هل هناك تقدّم وتأخرٌ بين الوجود والماهيّة، أم لا؟ وعلى فرض وجوده فمن المتقدّم ومن المتأخر؟ للإجابة عن ذلك ينبغي الالتفات إلى ما ذكرناه سابقاً، من أنّ الأشياء بلحاظ الحكاية والمحكي ذات مراتب وعوالم خمسة، وهي إجمالاً:

١. الوجود الكتبى: وهو مجموعة النقوش الخطية الموضوعة من قبل الواضح للحكاية عن الألفاظ بدلاً عن النطق بها.
٢. الوجود اللغظى: وهو عبارةٌ عن أصواتٍ مشتملةٍ على تقاطيع الحروف، موضوعةٌ للحكاية عن المفاهيم الذهنية.
٣. الوجود الذهنى: وهو عبارةٌ عن مجموع المفاهيم الذهنية الحاكية عن مصاديقها في عالم نفس الأمر.
٤. الوجود النفس الأمري: وهو ظرف الثبوت والواقعية بمعنى الأعم الذي يسع الصوادق كلّها.
٥. الوجود الخارجي: وهو الذي يمثل الواقعية العينية الخارجية، التي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٦ ص ١٨٧.

نثبّتها بالضرورة والوُجْدَان، وقد يُعبّر عنها أيضًا بالصدق الْخَارِجيِّ في المُحْكَيِّ النَّفْسِ الْأَمْرِيِّ.

إذا أتّضح ذلك، فهل يوجد تقدّم وتأخّر بلاحظ هذه العوالم والمراتب؟
وإذا وجد فما هو المتقدّم وما هو المتأخّر؟

ونجيب في ما يلي بناءً على ما هو المختار في أصلّة الْوُجْدَان واعتباريّة الماهيّة، وهو ثبوت العينيّة بينها في الواقع الْخَارِجيِّ، فنقول: أمّا بلاحظ عالمي الكتابة واللّفظ، فإنّها خارجتان عن دائرة البحث الفلسفّيِّ، ولكن مع ذلك نقول تتميّاً للبحث: إنّ هناك اثنينيّة بين الماهيّة والوجود بهذا اللّاحظ، حيث لدينا إنسانٌ يتّصف بالوجود، ووجودٌ تُنتزع منه الإنسانية، وأمّا التقدّم والتأخّر بينها في هذه المرتبة فهو مرتبط بالكاتب والقارئ أو بالمتكلّم والمُخاطب بحسب عالم التفهيم والتفاهم. فإذا كان الوجود مجھولاً، تجعل الماهيّة أصلًاً وموضوعًاً في الكتابة والخطاب، ويكون الوجود محمولاً وتتابعاً لها، وإذا كان الأمر بالعكس يتعاكسان، فائيّها يجعل موضوعًاً في التخاطب يكون هو الأصل، والآخر هو الفرع والمحمول والتابع له، ويتبع ذلك غایيات التفاهم في الخطاب، وهو خارجٌ عن البحث الفلسفّيِّ.

وأمّا بلاحظ عالم الْوُجْدَان الْخَارِجيِّ بناءً على المختار في المقام، فلا توجد أيّ إثنينيّة أو تمايزٍ بين الوجود والماهيّة؛ لأنّ الماهيّة عين الوجود في الخارج كما تقدّم، فلا معنى للسؤال عن المتقدّم والمتأخّر؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع لثبت العينيّة بينها خارجاً.

وهذا ما يصرّح به الشيرازي في مواضع كثيرةٍ، من ذلك ما ذكره في الأسفار، حيث يقول: «وأمّا في الخارج من اعتبار العقل^(١) فلا موصوفٌ ولا صفةٌ متميّزاً

(١) مرادهم من اعتبار العقل في المقام في عالم نفس الأمر، وهذا استخدام شائع في كلمات

كلّ منها عن صاحبه، بل شيءٌ واحدٌ هو الوجود والموارد بما هو موجود، ثم العقل بضربي من التعلم والتحليل يحكم بأنّ بعض المموجود يقترن به معنىًّا غير معنى الوجود والمموجود، ويصف أحدهما في العقل والعين على التعاكس»^(١).

ولكنّ هذه الوحدة والعينية الخارجية بين الوجود والماهية، لا تكون تامةً على مباني المتأخررين من الحكماء في تفسيرهم لأصلية الوجود واعتبارية الماهية؛ لأنّ الماهية عندهم أمرٌ عدميٌّ، ولا يعقل الوحدة بينها خارجاً، ومن هنا ذهبوا إلى القول بالاتحاد بين الوجود والماهية خارجاً، اتحاد الحد العدمي مع محدوده، والاتحاد فرع الاثنينية والتغاير كما هو واضح.

ومن هنا كان عليهم تحديد ما هو المتقدّم وما المتأخر، وهنا ذكروا بأنّ التقدّم والتأخر بين الوجود والماهية بلحاظ الوجود الخارجي تقدّم وتأخر بالحقيقة، وأنّ الوجود متقدّم على الماهية بالحقيقة؛ لأنّه هو الموجود في الخارج حقيقةً، وهو واسطة في العروض بالنسبة إلى الماهية، ونسبة الموجودية إليها بالمجاز العقلي كما تقدّم.

وهذا ما ذكره الطباطبائي في مرحلة السبق واللحق، حيث قال: «الثامن: التقدّم والتأخر بالحقيقة والمجاز، وهو أن يشتراك أمران في الاتّصاف بوصفٍ، غير أنّ أحدهما بالذات والأخر بالعرض، فالمتصف به بالذات متقدّم بهذا التقدّم على المتصف به بالعرض، وهو متأخر، كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به، بناءً على أنّ الوجود هو الأصل في الموجودية والتحقق، والماهية موجودة به بالعرض»^(٢)، ثم حاول أن ينسب هذا النحو من التقدّم والتأخر

صدر المتألهين، وليس مراده هنا عالم المفاهيم الذهنية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٠٠.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٢٦.

إلى صدر المتألهين، وقد تقدّم التأمل في هذه النسبة.

وأمّا بلحاظ عالم الواقع ونفس الأمر، فهناك تعددٌ وأثنينيّة بين الوجود والماهية، إذ إنّ ماهيّة الإنسان - مثلاً - غير حقيقة الوجود بحسب التقرّر النفسي الأمريّ، وهي ليست غيريّة لفظيّة ولا مفهوميّة مخصوصة؛ لأنّها متقرّرة وثابتةٌ سواءً كان هناك لفظُ أو مفهومٌ يدركه العقل أم لم يكن.

وهذا التغيير النفسي الأمريّ هو الذي أشار له الطباطبائيّ بقوله: «فلها (أي الأشياء) ماهيّاتٌ محملةٌ عليها بها يباين بعضها بعضاً، وجود محملٍ عليها مشترك المعنى بينها. والماهية غير الوجود؛ لأنّ المختص غير المشترك، وأيضاً الماهيّة لا تأتي في ذاتها أن يُحمل عليها الوجود وأن يُسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن يُسلب عنها، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيّة الماهيّة غير ما نجده فيها من حيّة الوجود»^(١)، وهي غيريّة حقيقيةٌ نفس أمريةٌ، وليسَ غيريّة اعتباريّة لفظيّة، ولا فرضيةٌ مفهوميّةٌ خاليةٌ عن المطابق النفسي الأمريّ، بل إنّ التعدد المفهوميّ بين الوجود والماهية - كما سيأتي - كاشفٌ عن التعدد النفسي الأمريّ.

ثم إنّه بعد وضوح هذا النحو من الغيريّة، يكون الوجود - بناءً على المختار في أصلاته - هو المتقدّم بلحاظ نفس الأمر على الماهيّة الموجودة بالوجود.

ولكي يتّضح تقدّم الوجود على الماهيّة في عالم نفس الأمر، نشير إلى بعض المقدّمات المهمّة:

١. إنّ الوجود واسطةٌ في ثبوت الماهيّة، بمعنى أنه لو لا الوجود لما تحقّقت الماهيّة الموجودة ولا اتصفت بالوجود، وهذا ما بيناه مفصّلاً في البحوث السابقة، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الوجود ليس واسطةٌ في ثبوت الماهيّة

(١) المصدر السابق: ص ٩.

بحسب التحقق الخارجي؛ لأنّه لا توجد بهذا اللحاظ أيّ مغايرة أو اثنينية بين الوجود والماهية كما تقدّم، إذن فالوجود واسطة في ثبوت الماهية بحسب التحليل النفس الأمري لا الخارجي.

٢. إنّ مرجع الواسطة في الثبوت إلى علية شيءٍ لشيءٍ ما، فإذا صار (أ) واسطة في الثبوت لـ(ب) فإنّ معنى ذلك أنّ الأول علة للثاني، ولو لاه لما تحقق، إلّا أنها على تحليلية نفس أمرية، فهي علية بلحاظ نفس الأمر والواقع، لا بلحاظ الوجود الخارجي.

٣. إذا أصبح الوجود علةً لاتّصاف الماهية بالوجود، فإنّ العلة - كما هو واضح - لابدّ أن تكون متقدّمةً على معلوها.

إذن بلحاظ الواقع ونفس الأمر يكون الوجود هو المتقدّم والماهية متأخّرة عنه، فالوجود متقدّم في نفس الأمر على الماهية الموجودة به؛ لأنّه واسطة في الثبوت بالنسبة إليها، والواسطة في الثبوت علةً لذاتها، والعلة متقدّمةً على معلوها.

وأمّا بلحاظ عالم المفهوم، فهناك اثنينية وغيرية بين الوجود والماهية، تستشعرها بالضرورة والوجودان، وحيث إنّ صدق المفاهيم في الذهن إنّها يكون بمطابقتها للواقع ونفس الأمر، فلا بدّ أن يجعل الوجود هو الموصوف والأصل في القضايا، والماهية وصفٌ تابعٌ وعارضٌ على الوجود، فيكون الوجود موضوعاً في القضايا والماهية محمولةً عليه، فإذا أردنا أن نكون قضيّة صادقةً ومطابقةً للواقع ونفس الأمر، لابدّ أن يكون الوجود موضوعاً والماهية محمولاً، فنقول مثلاً: (الوجود إنسان) و(الوجود سماء) ونحو ذلك، وأمّا قولنا: (الإنسان موجود) و(السماء موجودة) فهو من باب عكس الحمل.

وفي هذا الضوء طرح السؤال التالي: لماذا يقوم العقل في عالم المفهومية بعكس الحمل؟ وقد ذكرت لتفسير هذه الظاهرة عدّة وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الظاهره الذهنيه تعتمد على جعل الوجود وصفاً والماهية موصوفة، فتكون الماهية متقدمةً على الوجود في الذهن؛ لأن الموصوف متقدمٌ على الصفة، وهذا النحو من التقدّم يسُوّغ جعل الماهية موضوعاً والوجود محمولاً في القضايا.

وهذا ما أشار له صدر المتألهين بقوله: «تقدّم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدّم الموصوف على الصفة»^(١).

وقد نبه المحقق الطوسي أيضاً على ذلك في شرحه للإشارات، حيث قال: « فهي (أي الماهية) من حيث الوجود تابعةً لذلك الوجود... لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها، لكونه صفةً لها»^(٢).

ولكن هذا الوجه لا يُجيب عن السؤال المطروح في المقام، فلماذا يجعل العقل الماهية موصوفةً والوجود صفةً لها، في حين أن مطابقة الذهن مع عالم نفس الأمر تستلزم عكس ذلك؟

الوجه الثاني: وهو من الوجوه المشهورة في كلمات المتأخررين من الحكماء، وحاصله: أن الماهية تأتي بذاتها وكتنها إلى الذهن، بخلاف الوجود، ومن هنا نجد أن العقل يجعل الماهية المعروفة في الذهن بكتنها هي الأصل والموضوع في القضية، بينما يجعل الوجود غير المعروف بكتنه هو التابع والمحمول في القضية الذهنية.

وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين بقوله: «لأن اللائق بالعقل تقدّم الماهية على الوجود، لكتنها فيه، وعدم حصول الوجود بالكتن فيه»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٠٠.

(٢) شرح الإشارات والتبيهات: ج ٣ ص ٢٦٩، النمط السادس.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٢٠٠.

والجواب عن هذا الوجه تقدم في البحوث السابقة، حيث ذكرنا: أنه لا يوجد أي فرق بين الماهية والوجود من هذه الناحية، فكما أن الماهية عبارة عن مفهوم حاكي عن الواقع ونفس الأمر، كذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم الوجود.

الوجه الثالث: وهو يتوقف على ذكر أصلين:

الأصل الأول: أن وظيفة الذهن في العلم الحصوّلي هي التعرّف على الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

الأصل الثاني: أن الجزء المشترك بين الموجودات - وهو الوجود - لا يمكن أن يُعرف الأشياء ولا يميّز بعضها عن البعض الآخر، بل الذي يميّز الأشياء ويعرفها هو الجزء المختص، وهو الماهية، ومرادنا من الماهية كل ما هو غير الوجود من المفاهيم.

ثـ إن التمييز والتعرّف مختلف من ماهية إلى أخرى، وهو بلحاظ العلم الحصوّلي يكون على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: تعريف الأشياء وتمييزها من خلال أجناسها أو أعراضها العامة - أي ما هو بالمعنى الأعم - وهذا تعريفٌ وتمييزٌ ناقصٌ لحقيقة الشيء، كقولك: إن لهذا الشيء حجمًا ومكانًا ونحو ذلك، فإنه يتميّز عن الشيء الذي لا حجم له ولا مكان، وهو تمييزٌ ناقصٌ كما هو واضح.

النحو الثاني: تعريف الأشياء وتمييزها من خلال أعراضها المساوية لها، أو أعراضها العامة التي تعطينا بمجموعها عرضاً مساوياً، وهذا أيضاً تعريفٌ وتمييزٌ ناقصٌ للأشياء، إلا أنه أعرف لدى الذهن من النحو الأول.

النحو الثالث: تعريف الأشياء وتمييزها من خلال ذاتياتها الخاصة بها، وهذه هي المعرفة التي تسمى بمعرفة الكنه، وهي التي يقال في حقّها أنها متعذرّة وغير ممكنة، أو متعرّضة ونادرة الحصول.

إذن يمكن معرفة كنه الأشياء من خلال ماهياتها التي تشكّل ذاتياتها،

ولكنّها متعلّدة أو متعرّضة الحصول، وهي أفضّل أنواع المعرفة بحسب العلم الحصوليّ، ثمّ تليها المعرفة بالنحو الثاني، ثمّ الأوّل.

إذا اتّضح ذلك نقول: بعد أن كانت وظيفة الذهن بحسب العلم الحصوليّ هي معرفة الأشياء، ومعرفة الأشياء لا تتمّ إلّا من خلال ما به الامتياز، دون ما به الاشتراك، فإنّ العقل يجعل ما به الامتياز (وهو الماهيّة) هو الأصل والموضوع، وما به الاشتراك تابعاً له ومحمولاً عليه؛ لأنّ العقل إنما يعرّف على حقيقة الشيء من خلال ماهيّته، ثمّ يثبت الوجود بعد ذلك لتلك الحقيقة المعلومة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، أي إنّ الإنسان المعلوم الحقيقة والماهيّة قد ثبت له الوجود.

ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل المناطقة يقدّمون مطلب (ما الشارحة) على مطلب (هل البسيطة) فإنّ الإجابة عن مطلب (هل البسيطة) يُراد به إثبات وجود الشيء بنحو كان التامة أو نفيه، وهذا ما تسبقه الإجابة عن مطلب (ما الشارحة)؛ إذ لابدّ في الرتبة السابقة من معرفة حقيقة ذلك الشيء الذي يُراد إثبات الوجود له أو نفيه عنه، وهذا ما يؤدّي بالإجابة عن مطلب (ما الشارحة) المرتبطة بالماهيّة، فتكون الماهيّة في الذهن متقدّمةً على الوجود، وينعكس ما في الواقع ونفس الأمر، حيث يُصبح الوجود - المتقدّم على الماهيّة في نفس الأمر - متأخراً عنها في عالم المفهوميّة.

ومن جميع ما بيناه يتّضح الإشكال في ما ذكره الشهيد محمد باقر الصدر في بحوثه الأصوليّة لتفسيـر ظاهرة عـكس الـحمل، حيث ذكر أنّ السبب في عـكس الـحمل هو وجود بعض الأغراض التدوينيّة، وقال في توضيـح ذلك: «إنه لابدّ وأن يُراد بالموضع الواحد لكل علم وجود محور واحد تدور حوله كل بحوث العلم الواحد، وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً؛ لأنّ مرحلة التدوين قد تتأثّر بعوامل ومناسباتٍ

تقتضي نهجاً آخر تُعرض من خلاله مسائل العلم وبحوثه؛ ولذلك نجد أنّ بحوث علم الفلسفة والحكمة المتعالية، التي تدور كلّها حول الوجود، قد صيغت في مرحلة التدوين بشكل لا يتطابق فيه ما جُعل موضوعاً للمسائل مع الوجود الذي هو موضوع العلم، حيث جُعل الجوهر والعرض والواجب وغير ذلك موضوعاً في المسألة الفلسفية بحسب مرحلة التدوين، وجعل الوجود محمولاً لها، فقيل: العرض موجودٌ والجوهر موجودٌ والواجب موجودٌ وهكذا، مع أنّ الجوهر أو العرض أو الواجب تعيناتٌ للوجود أو الموجود الذي هو موضوع الفلسفة ومحور أبحاثها»^(١).

اتّضح مما تقدّم النقاش في هذا الكلام؛ لأنّ الأغراض التدوينية إنما ترتبط بعالم الكتابة والألفاظ، ونحن لا نمانع أن تكون الأغراض التدوينية مؤثرةً في تغيير مواضع الألفاظ والكلام موضوعاً ومحمولاً، ولكن هذا لا علاقة له بعالم المفاهيم و مواقعها في القضايا الذهنية، فالسبب في تقديم الماهية بالمعنى الخاصّ (أي كلّ ما هو غير الوجود) على الوجود يرتبط بما أبرزناه من النكتة المعرفية، وهي أنّ معرفة الأشياء إنما تتمّ من خلال الماهيات أولاً، ثم يُحمل الوجود عليها في رتبة لاحقة.

وقد تحصّل مما بينناه الأمور التالية:

١. التقدّم والتأخر بلحاظ عالمي الكتابة واللفظ خارجٌ عن محل بحثنا.
٢. الماهية متقدمةٌ على الوجود بحسب عالم المفهوم.
٣. الوجود متقدّمٌ على الماهية بحسب عالم نفس الأمر، بمعنى أنه واسطه في الثبوت.

(١) بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ط ٢، ١٤٠٥ هـ: ج ١ ص ٤١.

٤. بناءً على المختار في تفسير أصالة الوجود، لا يوجد أيٌ تقدّم أو تأخّرٍ بين الوجود والماهية بلحاظ الوجود الخارجي؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأمّا على التفسير المشهور، فيوجد تقدّمٌ وتأخّرٌ بلحاظ الوجود الخارجي؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود، والحدّ غير المحدود، فيكون الوجود متقدّماً على الماهيّة بالحقيقة أو بالحقّ، بمعنى أنّ الوجود هو الموجود في الخارج حقيقةً، والماهيّة غير موجودةٍ خارجاً، وإنّما يُنسب إليها الوجود مجازاً، والوجود واسطةٌ في العروض بالنسبة إليها.

ويجدر الالتفات إلى أنّ الحديث في محمل هذه النتيجة يدور حول الماهيّة الموجودة بالوجود، لا الماهيّة من حيث هي؛ لأنّ الماهيّة بهذا اللحاظ ليست إلّا هي، لا متقدّمةً ولا متأخّرةً ولا أيٌ شيءٌ آخر غير ذاتها وذاتياتها كما هو واضح.

(٧) تقدّم الماهيّة بالتجوهر

نتناول في هذه النتيجة ما يتّردد في كلمات الحكماء، من أنّ الماهيّة متقدّمةٌ على الوجود بالتجوهر، فهل يبقى لهذا الكلام معنىً معقولٌ ومتصوّرٌ بناءً على القول بأصالة الوجود؟

لكي تكون الإجابة عن ذلك واضحةً، ينبغي التعرّف على حقيقة المراد من التقدّم بالتجوهر، وهذا ما يتّسّنّ لنا من خلال ذكر أقسامه ومصاديقه، وهي ثلاثة:

١. تقدّم أجزاء الماهيّة من حيث هي على الماهيّة

إذا نظرنا إلى الماهيّة من حيث هي، وفرضتها العقل مركّبةً من أجزائها الذاتيّة، وهو الجنس والفصل، كما هي (الإنسان) مثلاً مركّبةً من جزئين

ذاتين، وهما (الحيوانية الناطقية) فيكون للماهية بهذا اللحاظ أجزاءً تكوّنها، ولا تتحقق إلا بتوسيطها، ومن الثابت في محله أن كلّ مركبٍ حقيقيٍ له أجزاءٌ تكوّنه، فإنَّ الأجزاء تكون متقدمةً عليه؛ لأنَّها مفروضة الوجود قبل الذات المركبة، وذات الماهية المركبة لا تتحقق إلا بتوسيطها، فتكون متقدمةً عليها، وهذا هو ما يُسمى بالتقديم بالتجوهر، أي إنَّ الأجزاء الذاتية للماهية من حيث هي متوجةٌ ومتقررةٌ قبل تجوهر وتقرب ذات الماهية المركبة منها، فالنظرة في هذا النحو من التقديم إلى طبيعة العلاقة بين الماهية المركبة من حيث هي وبين أجزائها الذاتية المكونة لها، سواءً كان هناك وجودٌ خارجيٌ أم لم يكن، فالوجود الخارجي مرحلةٌ متأخرةٌ عن هذا النحو من التقرير والتقديم بين الماهية من حيث هي وبين أجزائها؛ لأنَّه ليس تقدماً بالوجود.

وهذا ما أشار له الطباطبائي بقوله: «التقديم والتأخر بالتجوهر: وهو تقديم أجزاء الماهية من الجنس والفصل عليها، وتأخرها عنها»، ثم جعل ذلك مبنياً على القول بأصلية الماهية، حيث أضاف قائلاً: «بناءً على أصلية الماهية»^(١)، وبيان ذلك والنقاش فيه موكولٌ إلى محله.

٤. تقديم الماهية من حيث هي على لوازمهها

إنَّ للماهية من حيث هي، لوازم تلزمها لذاتها، وذلك من قبيل الزوجية بالنسبة إلى الأربع، والماهية من حيث هي متقدمةً على لوازمهها؛ إذ لو لم تكن الأربع متقررةً ومتوجةً في ذاتها، فلا زوجية، فهناك ترتيبٌ في التقرير والتجوهر بين ماهية الأربع ولازمها وهو الزوجية، فالماهية متقدمةً ولازمها متأخرٌ بالتجوهر، وهذا يكشف عن وجود نحوٍ من أنحاء العلية والمعلولة بين الماهية وبين لوازمهها.

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٢٥.

وقد أشار الطباطبائي^١ إلى هذا النحو من أنحاء التقدم والتأخر بالتجوهر بقوله: «وُعِدَّ منه (أي من التقدم بالتجوهر) تقدم الماهية على لوازمه، كتقدّم الأربعة على الزوجية»^(١).

٣. تقدم الماهية من حيث هي على الوجود

بمعنى أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، فإذا جاء الوجود يكون عارضاً عليها وليس معروضاً لها، فهي بهذا اللحاظ متقدّمة في تقرّرها وتجوهرها على الوجود، وهنا يأتي البحث المعروف من أن الماهية تقرّرت فامكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فأوجدت فوجدت، حيث يكون الوجود متأخراً بمراحل عن التقرّر الذاتي للماهية، وهو نحوٌ من أنحاء التقدم بالتجوهر.

هذه هي أنحاء ومصاديق التقدم بالتجوهر بنحو الإجمال، وقد تعرّض لذكرها بشيءٍ من التفصيل الفخر الرازى في المباحث المشرقية، فلا حظ^(٢). إذا اتّضح ذلك نقول: فيما يرتبط بالمقام هناك تساؤلان ينبغي الإجابة عنهما:

التساؤل الأول: أن هذا القسم من التقدم وهو التقدم بالتجوهر أينسجم مع القول بأصلّة الوجود، أم أنه لا يتم إلا مع القول بأصلّة الماهية؟ وفي مقام الإجابة يصرّح صدر المتألهين - والطباطبائي^٢ تبعاً له - بأنّ هذا النوع من التقدم لا يتم إلا على مبنيّ أصلّة الماهية، إذ بناءً على أصلّة الوجود لا معنى لأن يكون للماهية تقرّر وتجوهر في ذاتها قبل الوجود.

(١) بداية الحكمـة: ص ١٤٤ .

(٢) المباحث المشرقية، الفخر الرازى، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي: ج ١ ص ١٢٦-١٥١ .

قال صدر المتألهين في هذا المجال: «ومن ذهب إلى أنّ أثر الجاَعِل نفس ماهيَّة الأمر المَجْعُول لا وجوده، وكذا المؤثِّر ماهيَّة الجاَعِل لا وجوده، يلزمـه أن يثبت قسماً آخر من التقدِّم، هو التقدِّم بالماهـيَّة، وكذا من جعل ماهيَّة الممكـن مقدَّماً على وجوده، لا باعتبار نـحـو من الوجود، بل باعتبار نفس الماهـيَّة»^(١).

وقد تقدَّمت أيضاً عبارة الطباطـبـائي في نهاية الحـكـمة، حيث قال بعد أن ذكر التقدِّم بالتجـوـهـر: «بناءً على أصلـة المـاهـيـّة»^(٢).

وقد حاول بعضـهم أن يربطـ هذا النـحو من التقدِّم بالثـابـتـاتـ الـأـزـلـيـّـةـ أوـ الأـعـيـانـ الثـابـتـةـ.

والجواب عن ذلك: أنـ بـحـثـ أـصـالـةـ الـوـجـودـ فـيـ عـالـمـ، وـهـذـاـ النـحوـ مـنـ التـقـدـمـ الـمـاهـوـيـ فـيـ عـالـمـ آـخـرـ، وـقـدـ وـقـعـ الـخـلـطـ بـيـنـهـمـ؛ وـذـلـكـ لـأـنـ الـبـحـثـ فـيـ أـصـالـةـ الـوـجـودـ أـوـ الـمـاهـيـّـ يـرـتـبـ بـعـالـمـ الـوـجـودـ الـخـارـجـيـ، حـيـثـ يـسـأـلـ بـلـحـاظـ هـذـاـ عـالـمـ عـنـ الـأـصـيلـ مـنـهـمـ الـذـيـ يـمـلـأـ الـوـجـودـ الـخـارـجـيـ، وـأـمـاـ الـبـحـثـ فـيـ مـسـأـلـةـ التـقـرـرـ الـمـاهـوـيـ وـالتـقـدـمـ بـالـتـجـوـهـرـ، فـهـوـ مـرـتـبـ بـعـالـمـ التـقـرـرـ الـنـفـسـ الـأـمـرـيـ بـغـضـ النـظـرـ عـنـ عـالـمـ الـوـجـودـ الـخـارـجـيـ، فـلـاـ يـوـجـدـ أـيـ اـرـتـبـاطـ بـيـنـ الـمـسـأـلـتـيـنـ، وـيـصـحـ عـلـىـ هـذـاـ التـقـدـمـ بـالـتـجـوـهـرـ سـوـاءـ قـلـنـاـ بـأـصـالـةـ الـوـجـودـ أـمـ الـمـاهـيـّـ.

وهـذـاـ مـاـ صـرـحـ بـهـ الـفـخـرـ الرـازـيـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـصـادـيقـ الـثـلـاثـةـ الـمـتـقـدـمـةـ للـتـقـدـمـ بـالـتـجـوـهـرـ: أـمـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـصـدـاقـ الـأـوـلـ - وـهـوـ تـقـدـمـ أـجـزـاءـ الـمـاهـيـّـ مـنـ حـيـثـ هـيـ عـلـيـهـاـ - فـقـالـ: «أـجـزـاءـ الـمـاهـيـّـ عـلـّـةـ لـقـوـامـ الـمـاهـيـّـ، وـلـيـسـ ذـلـكـ التـقـدـمـ

(١) الحـكـمةـ الـمـتـعـالـيـةـ فـيـ الـأـسـفـارـ الـعـقـلـيـةـ الـأـرـبـعـةـ: جـ ٣ـ صـ ٢٥٦ـ ٢٥٧ـ .

(٢) نـهاـيـةـ الـحـكـمةـ: صـ ٢٢٥ـ .

تقديماً بالوجود، وإلا ل كانت الماهية موصوفةً بالوجود عند فرضنا إياها مجردةً عن الوجود»^(١).

وقال أيضاً: «التقديم لا يجب أن يكون بالوجود، فإن أجزاء الماهية متقدمة على الماهية لا بالوجود»^(٢).

وأمّا بالنسبة إلى المصداق الثاني - وهو تقديم الماهيّة من حيث هي على لوازمهـ فقد قال: «إن الماهيّة مقتضية للإمكان، سواءً جعلناه وصفاً عدمياً أو وجودياً، فاقتضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود، وإلا لزم أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود وذلك محال، فإذاً اقتضاء الماهيّة للإمكان وتقديمها عليه لا بالوجود»^(٣).

وأماماً بالنسبة إلى المصداق الثالث - وهو تقدم الماهية من حيث هي على الوجود - فقال: «تعين الماهية في كونها ماهيةٌ يكفي في قابلية الوجود، حتى لا يعتبر في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودةً قبل كونها موجودة»⁽⁴⁾.

ومن هنا نجد أنّ الحكيم السبزواري قد أورد على صدر المتألهين في تعليقه على الأسفار، بما ذكرناه من الاختلاف بين عالم أصالة الوجود أو الماهية، وبين عالم التقرر الماهوي والتقدّم بالتجوهر، حيث قال: «بل من لم يقل بها أيضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدّم، وهو التقدّم بالماهية، الذي يقال له التقدّم بالتجوهر، فما هيّا الجنس والفصل متقدّمان على ماهية النوع هذا التقدّم، وكذا الماهية عن لازمها من حيث هي؛ لأنّ التقدّم في الموضعين ثابتُ في المرتبة

(١) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٤٩.

(٣) المصدر السابق: ص ١٢٧.

(٤) المصدر السابق: ص ١٢٦.

مع قطع النظر عن الوجود»^(١).

وقد بيّن ذلك بشكلٍ أوضح الشيخ الفياضي في تعليقه على نهاية الحكم، حيث قال: «هذا النوع من التقدّم والتأخر إنما بملاحظة الماهيّة في نفسها، ولا دخل فيه لأصلية الماهيّة أو الوجود، فإن العقل حين يلاحظ الماهيّة في حدّ نفسها، يراها تتوقف في تقوّمها على أجزائها، كما أنه حين يلاحظها في نفسها، يراها متقدّمةً على لازمها، فأجزاء الماهيّة متقدّمةً على الماهيّة هذا النوع من التقدّم، والماهيّة متقدّمةً على لوازمه كذلك»^(٢).

إذن ينسجم هذا النحو من التقدّم - وهو التقدّم بالتجوهر - مع القول بأصلية الوجود ومع القول بأصلية الماهيّة، وليس البناء عليه من نتائج القول بأصلية الماهيّة، كما أنه ليس من نتائج القول بأصلية الوجود إنكار هذا القسم من التقدّم.

التساؤل الثاني: كيف يمكن التوفيق بين البناء على التقدّم بالتجوهر وبين ما تقدّم في النتائج السابقة من أن الماهيّة متأخرة عن الوجود، والوجود متقدّم عليها؟

والجواب عن ذلك: أننا عندما نقول بتقرير الماهيّة وتقدّمها على الوجود، وأن الوجود لازم لها وعارض عليها، فإن النظر واللحاظ إلى الماهيّة من حيث هي، فهي ليست بهذا اللحاظ إلّا هي، وإذا أريد لها أن تكون موجودةً، فإن الوجود عارض عليها.

وما ذكرناه سابقاً من تقدّم الوجود على الماهيّة بناءً على أصلية الوجود، فالملاحظ الماهيّة الموجودة بالوجود لا الماهيّة من حيث هي، فالماهيّة الموجودة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣ ص ٢٥٦، الحاشية رقم (٣).

(٢) نهاية الحكم: ج ٣ ص ٨٧٥، التعليقة رقم (١٨).

متأخّرة عن الوجود في الواقع ونفس الأمر بناءً على أصالته واعتباريّتها بالبيان المتقدّم.

والحاصل: أنّ الماهيّة بحسب الواقع ونفس الأمر متقدّمة ومتأخّرة عن الوجود، أمّا الماهيّة المتقدّمة على الوجود في الواقع ونفس الأمر، فهي الماهيّة من حيث هي، وأمّا الماهيّة المتأخّرة عن الوجود في نفس الأمر، فهي الماهيّة الموجودة، ولا تنافي بين المسألتين.

(٨) ثبوت الماهيّة لواجب الوجود

أشرنا إلى هذا البحث بنحو الإجمال في ذكر الفوارق بين قراءات وتفسيرات نظريّة أصالة الوجود، وقد تعرّضنا لهذا البحث أيضًا بشيءٍ من التفصيل في شرحنا للالفصل السادس من الجزء السادس من الأسفار^(١).
ونذكر هنا ما يرتبط بالمقام، وهي أبحاث ثلاثة:

١. هل يمكن الجمع بين القول بأنّ واجب الوجود لا ماهيّة له وبين البناء على أنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ، لا تتحقّق له في الأعيان؟

وفي مقام الإجابة عن ذلك: يظهر من كلمات المنسوب إليهم القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود، أنّهم قائلون بأنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ وأنّ الواجب لا ماهيّة له، من دون أن يروا أيّ منافاةٍ بين الأمرين.

ولكثّنا نرى أنّ الجمع بين هاتين المقولتين لا زمه البناء على أنّ الواجب لا وجود له في الخارج، بل وجوده أمرٌ اعتباريٌّ، وهو أيضًا لا ماهيّة له، فيتبيّح أنّ الواجب ليس له أيّ نحوٍ من أنحاء الوجود والتتحقق في متن الأعيان.

(١) تعرّض السيد الحيدري لهذه المسألة - وهي ثبوت الماهيّة لواجب و عدمه - في مجلس درسه، وقد توقف عندها مفصلاً، من أراد المراجعة يستطيع الاستماع إليها من الدرس (٦٤ إلى ٧٩)، وذلك في شرحه للالفصل الخامس من الجزء السادس من الأسفار.

وهو لاءً أيضاً لا يمكنهم التفصيل بين الواجب والممکن، بأن يقولوا بأصلية الوجود في الواجب وأصلية الماهية في الممکن؛ لأنّهم أقاموا أدلةً وبراهين على استحالة أن يكون الوجود أصيلاً في الأعيان، وجعلوا القول بأصلية الوجود من مصاديق القاعدة التي أسسها شيخ الإشراق، من أنّ كلّ ما لزم من فرض وجوده تكرّره فهو أمرٌ اعتباريٌّ لا محالة، ويستحيل أن يكون أصيلاً، فالوجود في نظرهم أمرٌ اعتباريٌّ، ولا يمكن أن يكون أصيلاً، وهذا لا يقبل التفصيل بين الواجب وغيره؛ لأنّ القواعد العقلية غير قابلة للتخصيص.

قال صدر المتألهين: «قد وضع شيخ الإشراق قاعدةً لكون الإمکان وأشباهه أوصافاً عقليةً لا صورة لها في الأعيان، بأنّ كلّ طبيعةٍ عامّةٍ يقتضي نوعها إذا كانت له صورةٌ خارجيةٌ، أن يتكرّر متسلسلاً متراداً، يتولّد منه في الوجود سلاسل متولدةً معاً إلى لا نهايةٍ، كالوجود والوجود والإمكان والوحدة لا تكون موجودةً في الأعيان»^(١).

فالوجود بنظرهم يستحيل أن يتحقق في الأعيان، من دون فرقٍ بين الواجب وغيره، وإذا جمعنا هذا البناء على أنّ الواجب لا ماهية له، ينتهي: أنّ الواجب لا وجود له ولا تتحقق له في الأعيان.

وهذا أحد الإشكالات التي أوردها صدر المتألهين على القائلين بأصلية الماهية، وأنّه لا ينسجم مع بنائهم على أنّ واجب الوجود لا ماهية له.

قال في الأسفار: «كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها قاعدةً ما لزم من فرض تكرّره عدمه) وجوداً صرفاً وجوداً بحثاً، قائماً بذاته، واجباً بنفسه، فضلاً عن كونه في الأعيان، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود، وكونه عندهم اعتبارياً محضاً لا صورة له في العين، وذات الباري

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٧٢.

تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق»^(١).

إذن لا يمكن الجمع بين البناء على استحالة تحقق الوجود في متن الأعيان، وبين كون الواجب لا ماهيّة له، ولعل هذا من المنبهات على صحة نظرية أصالة الوجود على مباني القوم.

٤. إذا كان الواجب موجوداً فهل له ماهيّة؟

ذهب المشهور إلى استحالة ثبوت الماهيّة لواجب الوجود، وذلك استناداً إلى تفسيرهم لأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، حيث ذهبوا إلى أنّ المتحقق في الأعيان هو الوجود لا غير، وأنّ الماهيّة أمرٌ عدميٌّ يُنسب إليها التتحقق والثبت بالعنابة والمجاز العقلي؛ لأنّها حدّ الوجود ومتناه، فيسري حكم أحد المُتحدين إلى المُتحد الآخر، وإذا كانت الماهيّة أمراً عدمياً يُشكّل حدّ الوجود ومتناه، فيستحيل ثبوتها لواجب الوجود؛ لأنّه وجودٌ صرّفٌ لا نهاية له ولا حدّ، فلا ماهيّة له بالمعنى المذكور.

ولكننا نريد أن نثبت - بناء على تفسيرنا لأصالة الوجود - استحالة أن لا يكون لواجب الوجود ماهيّة، فإذا كان واجب الوجود موجوداً، فلابدّ أن تكون له ماهيّة، ولا نتعقل وجوداً متحققاً في الأعيان من دون الماهيّة؛ لأنّ هذا الوجود - أيّ وجودٍ فرض سواءً كان واجباً أم ممكناً - إن لم يكن متميّزاً عن غيره من الوجودات الأخرى، فليس له أيّ تحققٍ في متن الأعيان؛ لأنّ الشيء الذي ليس له أيّ صفةٍ أو خصوصيّة تميّزه عن غيره، يكون معذوماً لا محالة؛ إذ الوجود - أيّ وجودٍ فرض - منشأ الآثار والأوصاف والخصائص التي تحدّد وتبيّن طبيعته وشكلته، بما يجعله متميّزاً عن غيره من الوجودات التي تحمل أو صافاً وخصائص أخرى، وغيره لا يكون إلّا العدم المحسّن؛ لأنّه هو الذي لا

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ١٧٣.

يتميز عن غيره، وإن سُمي في بعض الكلمات وجوداً محضاً أو بحثاً.
وأمّا إذا كان ذلك الوجود - والذي هو واجب الوجود بحسب الفرض -
متميّزاً عن غيره من الوجودات الأخرى، فإنّ ما به الاشتراك هو نفس
الوجود، وما به الامتياز هو الذي نطلق عليه اصطلاح الماهيّة، حيث إنّها تمثّل
خصوصيّة الوجود، فما به امتياز كُلّ وجودٍ عن غيره هو ماهيّته.

وحكم الوجود في ذلك شبيه بما يُذكر في حكم الكلي الطبيعيّ، فإنّ الكلي
ال الطبيعيّ بما هو كذلك - كالإنسان بما هو إنسانٌ، مثلاً - بغضّ النظر عن وجود
أفراده، لا يمكن أن يكون له تحققٌ في متن الأعيان، وإنّما يتحقق الكلي الطبيعيّ
ويوجد بوجود أفراده في الخارج؛ لأنّ الخصوصيات الفردية هي التي تعطي
الامتياز والتحقّق للكلي الطبيعيّ في الواقع الخارجيّ، ومع عدم وجودها لا
يتميّز الكلي الطبيعيّ ولا يتحقق خارجاً، كذلك الحال بالنسبة إلى الوجود،
فإنّ الماهيّة تشكّل جهة ما به امتياز الوجود عن غيره، ولو لا هذه الجهة لما كان
للوجود أيّ تحققٌ في الخارج؛ لأنّه يكون خلواً من الأوصاف والخصائص،
وهذه هي حال العدم لا الوجود.

ثم إنّه لو كان الوجود من حيث هو وجودٌ، كافياً لتحقّقه في الخارج بجميع
أحكامه وخصائصه، من دون أن يتمّيز عن غيره، للزم أن تتحقّق تلك الأحكام
والخصائص جميعها إنّما تتحقّق وجودٌ من الوجودات في الواقع العينيّ؛ لأنّها
- بحسب هذا الفرض - أحكام وخصائص للوجود المحسّن بما هو وجودٌ،
فتكون صفةً للوجوب والعلم والقدرة والإرادة والغنى واللاتناهي والوحدة
الحقّة الحقيّة ونحوها، كلّها متحقّقة في جميع الوجودات، وهو أمرٌ مستحيلٌ
كما هو واضحٌ، لاستلزم إعطاء صفات الواجب وأحكامه للممكّنات.
وهذا يكون نظير ما يُقال في الكلي الطبيعيّ، فإنّ الحكم إذا كان ثابتاً
لإنسان - مثلاً - بما هو إنسانٌ، فلا بدّ أن يكون ثابتاً في جميع مصاديقه الخارجية،

فمثلاً الحيوانية الناطقية عندما تكون ثابتة للإنسان بما هو إنسان، فإنّها أينما وجد الإنسان تكون ثابتة معه، فكلّ مصداق من مصاديق الإنسان لابد أن يكون حيواناً ناطقاً، كذلك هو حال الوجود لو كانت الأحكام والخصائص ثابتة له بما هو وجود، فلابد أن تكون أينما تحقق الوجود، فيثبت الوجود بالذات - مثلاً - لجميع الموجودات؛ لأنّ هذه الصفة وغيرها، من أحكام وصفات الوجود، فلو كانت ثابتة له بما هو وجود مُحض للزم ثبوتها في جميع الوجودات وأينما تتحقق الوجود، وإن كان من الوجودات الإمكانية، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يستلزم حمل الوجود بالذات وكذا الالتفاف وغيرهما على الوجودات الإمكانية، وهو محالٌ كما هو واضح.

اللهُم إِلَّا أَنْ يقال: إِنَّ الْوَجُودَ مُشَكُّ وَلَهُ مَرَاتِبٌ مُتَفَوِّتَةٌ، وَلِكُلِّ مَرْتَبٍ أَحْكَامٌ وَخَصَائِصٌ تَيَّزَّهَا عَنْ غَيْرِهَا، وَمِنْ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ الْوَجُودِيَّةِ مَرْتَبَةُ الْوَجُودِ الْمُحْضِ وَهُوَ الْوَجُودُ الْوَاجِبُ، فَلِهِ أَحْكَامٌ وَخَصَائِصٌ مُعْوِظَةٌ وَجُودَهُ.

لكنه يقال: إن كلّ مرتبة من مراتب الوجود إذا كانت تتميّز عن المراتب الأخرى بأحكام تخصّها، فإنّ ما تتميّز به هو الذي نصلح عليه بـ الماهيّة، فالواجب مرتبةٌ من مراتب الوجود، وله خصائصه التي تميّزه عن غيره، وهذه هي ماهيّته.

والحاصل: أنّ أيّ وجود بأيّ مرتبة من مراتبه أو مصداق من مصاديقه لا يمكن أن يتحقق في الخارج بلا ماهيّة، فيستحيل تتحقق وجود من دون ماهيّة.

٣. إذا ثبت أنّ الواجب الوجود ماهيّة، فهل هذا يلازم إمكان اكتناهها ومعرفة حقيقتها، أو لا ملازمة بين الأمرين؟

لقد أجبنا عن هذا النحو في البحوث السابقة، وقلنا بأنّه لا توجد أيّ

ملازمٌ بين أن يكون للشيء ماهيّةٌ في متن الأعيان، وبين إمكانية معرفتها والوقوف على كنهها وحقيقةها، فقد يكون شيءٌ ماهيّةً، ومع ذلك تبقى مجھولة الكنه والحقيقة بالنسبة إلينا.

هذا كلّه بناءً على المختار في حقيقة الماهيّة، وأنّها تمثّل خصوصية الوجود الخارجي. وأمّا على التفسير المشهور لحقيقة الماهيّة، وأنّها أمرٌ عدميٌ تمثّل حدّ الوجود الخارجيٍ ومتناهٍ، فيستحيل أن تكون لواجب الوجود ماهيّةً بهذا المعنى؛ لأنّه وجودٌ مطلقٌ غير متناهٍ، ويمكن صياغة ذلك بقياس من الشكل الثاني على النحو التالي:

- الواجب غير متناهٍ ولا محدودٌ.
- وكلّ ما له ماهيّةٌ فهو متناهٍ ومحدودٌ.
- إذن فالواجب لا ماهيّة له.

وهذا أمرٌ بديهيٌ بناءً على هذه القراءة المشهورة لحقيقة الماهيّة.

بعض الإشكالات مع الإجابة عنها

الإشكال الأول: لقد صرّح بعض المتأخّرين من الحكماء بأنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة، فكلّ ممكِنٍ له ماهيّة، وينعكس بعكس النقيض بأنّ ما ليس بممكِنٍ فلا ماهيّة له، ويتيح: أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له.

وهذا ما ذكره الطباطبائيٌ في نهاية الحكمة، حيث قال: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة؛ إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلا إذا كان في نفسه خلوًّا من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلا الماهيّة من حيث هي، فكلّ ممكِنٍ فهو ذو ماهيّة»^(١).

وقال أيضاً في بحثٍ لاحقٍ: «واجب الوجود بالذات ماهيّته إنّيته، بمعنى:

(١) نهاية الحكمة: ص ٤٤.

أن لا ماهيّة له وراء وجوده الخاصّ به، والمسألة بيّنة بالعطف على ما تقدّم، من أنّ الإمكان لازم الماهيّة، فكلّ ماهيّة فهي ممكّنة، وينعكس إلى: أنّ ما ليس بممكّن فلا ماهيّة له، فلا ماهيّة للواجب بالذات وراء وجوده الواجبيّ»^(١).

والجواب عن ذلك: عطفاً على ما تقدّم مفصلاً في بيان معنى الإمكان، فإنّ ما ذكروه من أنّ كلّ ما له ماهيّة فهو ممكّن، ليس تماماً؛ وذلك لأنّ الإمكان قد يُطلق ويراد به كلّ ما لم يؤخذ في ذاته الوجود ولا العدم ولا أيّ شيء آخر، فيشمل مفهوم العلم والقدرة والوحدة والعلية والمعلولية وغيرها من المفاهيم التي لم يؤخذ في حدّها ومعناها سوى ذاتها وذاتياتها، ولم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم ولا أيّ شيء آخر، فهي ممكّنة بهذا المعنى من الإمكان، وأخرى يُطلق الإمكان على جانب التساوي في ذات الماهيّة من حيث هي إلى الوجود والعدم، فالماهيّة ممكّنة بمعنى: أنها في ذاتها ومن حيث هي، لا تقتضي الوجود ولا العدم، وهذا هو الإمكان المقصود في المقام، وهو المبحوث عنه في الموارد الثلاث، حيث ذكر في محله أنّ المقسم للموارد الثلاث هو الشيء من حيث هو، فإن كان يقتضي بذاته الوجود، فهو الواجب، وإن كان بذاته يقتضي عدم ذاته، فهو الممتنع بالذات، وإن كان لا يقتضي بذاته ومن حيث هو، وجود نفسه ولا عدم نفسه، فهو الممكّن، وهذا هو الإمكان المذكور والمقصود في الإشكال السابق، وليس مقصودهم المفاهيم الخالية في ذاتها عن الوجود والعدم، بما يشمل العلم والقدرة والإرادة ونحوها، فإنّ بين الإمكان بهذا المعنى وبين الإمكان المصطلح في مبحث الموارد الثلاث اشتراكاً لفظياً؛ إذ الإمكان بمعنى الخلو عن الوجود والعدم، لا يلازم الإمكان الذي يقابل الوجوب والامتناع، فإنّ مفهوم العلم مثلاً خالٍ في ذاته من الوجود والعدم، ولكن مع ذلك نجد

(١) المصدر السابق: ص ٥١.

أنّ بعض أفراده واجبة بالذات كعلم واجب الوجود، وبعضها الآخر ممكّن بالذات كعلم سائر الممكنات العالمة.

إذا أتّضح ذلك نقول: إنّ ما ذكرتموه من أنّ كُلّ ماهيّة ممكّنة، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كُلّ ما ليس بممكّن فلا ماهيّة له، إنّ كان مرادكم من الإمكان في ذلك هو المعنى الأول من الإمكان، وهو كُلّ ما لم يؤخذ في ذاته الوجود ولا عدم، فمع خروجه عن محل البحث لا ينتج ما ذكرتموه؛ لأنّ الخلوّ عن الوجود والعدم في مفهوم من المفاهيم، لا يساوي الإمكان الذي يقابل الوجوب، بل قد يكون الخالي في ذاته عن الوجود والعدم مصداقاً من مصاديق واجب الوجود، وقد يكون من مصاديق ممكّن الوجود، فالعلم خلوّ من الوجود والعدم، ومع ذلك قد يكون واجباً كما في واجب الوجود، وقد يكون ممكناً كما في ممكّن الوجود، فليس كُلّ ماهيّة ممكّنة بهذا المعنى في الإمكان، ولا كُلّ ما ليس بممكّن بهذا المعنى لا ماهيّة له، فإنّ العلم الخالي في ذاته عن الوجود والعدم قد يكون واجباً في بعض مصاديقه، وما ليس بخالٍ عن الوجود في ذاته كواجب الوجود عالم بلا إشكالٍ، وهذا واضح لا يفتقر إلى البيان.

وإنّ كان مرادكم من الإمكان معناه الثاني - كما هو الصحيح والمقصود في المقام - وهو ما لا يقتضي في ذاته الوجود ولا عدم، فإنّنا وإن كنّا نوافق على أنّ كُلّ ممكّن فله ماهيّة، ولكنّا لا نوافق على أنّ ذلك ينعكس بعكس النقيض، فإنه لا ينعكس إلى: أنّ ما ليس بممكّن فلا ماهيّة له؛ وذلك لأنّ الماهيّات التي يحمل عليها الوجود تكون على نحوين:

النحو الأول: الماهيّات التي بذاتها وبما هي هي، لا تستلزم الوجود ولا العدم، ولكي توجد في الخارج تفتقر إلى الإضافة وتحتاج إلى ما منه الوجود، فتكون كافية النسبة فيها هي الإمكان، أي إنّها في ذاتها لا واجبة ولا ممتنعة،

فحمل الوجود عليها يكون بالإمكان.

النحو الثاني: الماهيات التي بذاتها وبها هي هي، تستلزم الوجود، ف تكون موجودة بالضرورة، وذلك من قبيل ماهيّة الواجب، فهي بذاتها تقتضي الوجود، والكيفيّة في حمل الوجود عليها هي الضرورة، وهذا نظير الماهيات التي تستلزم و تقتضي بذاتها الامتناع.

ومن هنا نعرف دقّة ما ذكره صدر المتألهين في فصل أصالة الوجود، عندما قال: «معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته»^(١)، فلا يوجد في هذا الكلام أيّ نحوٍ من أنحاء المجاز، بل هو تعبيرٌ حقيقيٌّ ودقيقٌ جدًا.

وهذا التعبير يفيد أنّ وجود الواجب مقتضى ذاته وماهيتّه، فالمقتضي هو الماهيّة، والوجود الواجبيّ هو المقتضي، وذلك من قبيل الزوجيّة بالنسبة إلى الأربع، فإنّها مقتضى ماهيّة الأربع، كذلك الوجود يكون لازمًا ذاتيًّا للماهية بالمعنى الذي ذكرناه، أي أنّ الماهيّة بذاتها تقتضي الوجود بنحوٍ تكون كيفيّة النسبة والحمل هي الضرورة.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الاقتضاء ليس اقتضاءً خارجيًّا، وذلك لأنّ الماهيّة في الخارج عين الوجود كما تقدّم، فلا مقتضي ومُقتضي، وإنّما الاقتضاء الذي نتكلّم عنه في المقام هو الاقتضاء التحليليّ النفس الأمريّ.

ومن هنا يُجَاب عن الإشكال المعروف: من أنّ الماهيّة لو كانت هي الملزم والمقتضي، والوجود هو اللازم والمقتضي، فإنّ الملزم والمقتضي بمنزلة العلة بالنسبة إلى اللازم والمقتضي، والعلة متقدّمةٌ على معلوها بالوجود، فيلزم إما أن تكون الماهيّة متقدّمةٌ على وجودها بالوجود فتكون الماهيّة بوجودين، وإما أن تكون متقدّمةً على وجودها بذات الوجود المتأخر عنها فيكون المتقدّم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤٠.

متّحراً أو بالعكس، وهذه كلّها توالٍ باطلة، تكشف عن استحالّة اقتضاء الماهيّة بذاتها ومن حيث هي للوجود.

وقد اتّضح الجواب عن ذلك، فإنّ الاقتضاء الذي نذكره في المقام ليس اقتضاءً خارجيّاً، كي تلزم تلك التوالي الباطلة، وإنّما هو اقتضاءٌ تحليليٌّ نفس أمرٍ، فالماهيّة من حيث هي تقتضي الوجود في نفس الأمر، وهذه غير الماهيّة الموجودة بالوجود، والتي ذكرنا أمّها متّحراً عن الوجود وتابعةٌ له، فحكم الماهيّة من حيث هي يختلف عن حكم الماهيّة الموجودة بحسب عالم نفس الأمر.

فائدة: في اقتضاء الماهيّة للإمكان

بمُناسبة ما ذكرناه آنفاً، نشير إلى كيفية اقتضاء الماهيّة للإمكان، فإنّ المشهور من متّحري الحكماء لمّا وجدوا أنّ الماهيّة مقتضيةٌ للإمكان، وأنّ الإمكان لازمٌ لها من حيث هي، ذكروا بأنّ هذا الاقتضاء للإمكان لا يثبت للماهيّة من حيث هي إلّا بالوجود، وحيث إنّ الملزم - وهو الماهيّة من حيث هي - علّةٌ للازم وهو الإمكان، والعلّة متقدّمةٌ على معلولها، فيلزم أن تكون الماهيّة من حيث هي متقدّمةٌ على لوازمه - التي منها الإمكان - بالوجود، وحيث إنّ هذه التبيّنة لا تصحّ؛ لأنّ الحديث حول الماهيّة من حيث هي هي، ولا اقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً أو نفيّاً، اضطروا إلى القول بأنّ المراد هنا من التلازم ليس التلازم الاصطلاحيّ، الذي فيه اقتضاءٌ وعليّه ومعلوليّةٌ، وإنّما المراد منه هنا كفاية الماهيّة من حيث هي للاتّصاف بالإمكان، بلا حاجةٍ إلى أمرٍ زائدٍ على ذاتها.

قال الطباطبائيّ: «إنّ الإمكان لازم الماهيّة، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبةً أو ممتنعةً، فكانت في نفسها موجودةً أو معدومةً، والماهيّة

من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة.

والمراد بكونه لازماً لها: أنّ فرض الماهيّة من حيث هي، يكفي في اتصافها بالإمكان، من غير حاجةٍ إلى أمرٍ زائدٍ، دون اللزوم الاصطلاحيّ، وهو كون الملزوم علّةً مقتضيةً لتحقيق اللازم ولحوقه به؛ إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهيّة من حيث هي إثباتاً ونفيّاً^(١).

ولكنَّ هذا الكلام ناشئٌ من الخلط بين الاقتضاء بحسب الوجود الخارجيّ والاقتضاء بحسب الواقع النفسي الأمريّ، فإنَّ كان الأوّل فهو منتفٍ عن الماهيّة من حيث هي؛ لأنَّ الماهيّة بهذا اللحاظ لا تقتضي تحقق اللازم ولحوقه بها بحسب التحقق والوجود، ولا تقتضي عدم ذلك، وهذا صحيحٌ كما ذكره الطباطبائيّ، إلّا أنَّ المراد من الاقتضاء في المقام هو الاقتضاء بحسب الواقع ونفس الأمر، ونحن نلتزم بأنَّ الإمكان بمعنى المصطلح لازم لبعض الماهيّات لزوماً اصطلاحياً على مستوى التحليل النفسي الأمريّ، بمعنى: أنَّ الماهيّة تقتضي من حيث هي الإمكان، والإمكان من لوازمهها اللاحقة لها، وهناك تقدُّمٌ للماهيّة على لوازمهها من قبيل تقدُّم العلة على معلولها، ولكن ليس بحسب الوجود الخارجيّ، وإنما بلحاظ التحليل النفسي الأمريّ، فهو لزومٌ اصطلاحياً في مرتبة نفس الأمر، لا مرتبة الواقع العينيّ الخارجيّ.

الإشكال الثاني: لقد ذكرتم في البحوث السابقة أنَّ الماهيّة متأنّرة عن الوجود وتابعةٌ له بحسب التحليل النفسي الأمريّ، وذلك بمقتضى أصلالة الوجود واعتباريتها كما تقدُّم، ثمَّ قلتم لاحقاً بأنَّ الماهيّة مقتضيةٌ للوجود، والوجود من لوازمهما العارضة عليها بحسب التحليل النفسي الأمريّ، فيلزم

(١) نهاية الحكمة: ص ٤٤.

أن تكون ماهيّة الواجب - على أقلّ تقديرٍ - متقدّمةً على الوجود بحسب التحليل النفسي للأمر، لأنّها مقتضية له، ومتأخّرة عنه في الوقت ذاته؛ لأنّ الوجود أصيلٌ متقدّمٌ عليها في التحقق، وهذا من التنافي والتناقض في الكلام. والجواب عن ذلك ما تقدّم، فإنّ المتقدّم في نفس الأمر شيءٌ، والمتأخر شيءٌ آخر، فالمتقدّم هو الماهيّة في ذاتها ومن حيث هي هي، والمتأخر في نفس الأمر هو الماهيّة الموجودة بالوجود، فلا تنافي ولا تناقض في الكلام.

(٩) وجود الماهيّة في الخارج بالذات لا بالعرض

من المسائل المهمّة التي ينبغي معرفتها بعد الإيمان بأصلية الوجود: مسألة الماهيّة في الأعيان، فهل الماهيّة موجودة في الخارج بالذات أم لا؟ هنا ينبغي الإشارة إلى المعنى المراد من اصطلاح ما بالذات، وفي المقام يوجد فيه استعمالان:

الاستعمال الأول: إطلاق ما بالذات في قبال ما بالتبع، ويراد من الموجود بالذات هنا هو ما لا يحتاج في وجوده إلى الواسطة في الثبوت، بمعنى أنه لكي يوجد في الخارج لا يفتقر إلى شيءٍ آخر ليكون بواسطته موجوداً أو متّصفاً بالوجود، ويقابله بهذا الاصطلاح الموجود بالتبع، وهو الموجود المتّصف بالوجود في الخارج بواسطة شيءٍ آخر يكون هو الواسطة في ثبوت الوجود له. ثم إنّ الموجود بالذات الذي لا يحتاج إلى الواسطة في الثبوت على نحوين:
النحو الأول: ما لا يحتاج إلى الواسطة في الثبوت مطلقاً، لا الواسطة الخارجية ولا التحليلية، كما في وجود الواجب، فإنّ وجود الواجب موجود بالذات، ولا يحتاج إلى واسطة في الثبوت، بمعنى أنه لا يحتاج إلى من يُفِيض عليه الوجود، فلا يفتقر إلى ما منه الوجود، وهذه هي التي يُعبّر عنها بالواسطة في الثبوت الخارجية.

وكذا لا يحتاج الواجب لكي يحمل عليه الوجود ويتصف به إلى أن ينضم إليه شيء آخر غير وجوده، فهو لا يفتقر إلى ما به الوجود، وهي التي يعبر عنها بالواسطة في الثبوت التحليلية، وقد أصطلحنا سابقاً على هاتين الواسطتين في الثبوت بالحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، فالواجب لا يحتاج إلى ما منه الوجود، وهي الحقيقة التعليلية، ولا يحتاج إلى ما به الوجود، وهي الحقيقة التقييدية.

النحو الثاني: ما لا يحتاج إلى الواسطة في الثبوت التحليلية، وإن كان يفتقر إلى الواسطة في الثبوت الخارجية، وذلك هو حال الوجودات الإمكانية، فإن وجود الممكן مستغنٍ عن الحقيقة التقييدية وما به الوجود، فهو لا يحتاج لهذا النحو من الواسطة في حمل الوجود عليه واتصاله به، ولكنه يفتقر إلى الحقيقة التعليلية وما منه الوجود، وذلك بمقتضى إمكانه.

وهذا هو الذي أشار له صدر المتألهين بقوله: «معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعلٍ وقابلٍ^(١)، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب، أو بفاعلٍ لم يفتقر تتحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصاله بالوجود»^(٢).

من ذلك كله يتضح: أنه بناءً على المختار في أصل الوجود تكون الماهيات الممكنة موجودةً بالتبع دائمًا؛ لأنها تحتاج إلى كلتا الحقيقتين، فهي تفتقر إلى الحقيقة التعليلية وما منه الوجود، وذلك بمقتضى عدم أصلتها، بالمعنى المختار، أي إنها موجودةً بالوجود، والوجود حقيقةً تقييديةً بالنسبة إليها بحسب

(١) مراده من الفاعل والقابل هنا، هما الحقيقة التعليلية، والحقيقة التقييدية.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ٤١-٤٠.

الواقع ونفس الأمر، وهذا ما صرّح به صدر المتألّفين في ذيل عبارته السابقة، عندما قال: «بخلاف غير الوجود، فإنّها يتتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده، واتّصافه بالوجود»^(١)، ومراده من غير الماهيّة بالمعنى الأعمّ، فهي لا تتحقّق إلا بتأثير الفاعل واتّصافها بالوجود.

وأمّا ماهيّة الواجب، فإنّها لا تحتاج إلى الحيثيّة التعليليّة، وإن كانت محتاجة إلى الحيثيّة التقييدية بحسب التحليل النفسي الأمريّ، ولا ينافي هذا الكلام ما ثبت في محله من غنى واجب الوجود بالذات، وأنّه لا مجال للفقر والاحتياج في ذات واجب الوجود؛ لأنّ هذا بحسب الوجود الخارجي العيني، وذاك بحسب التحليل النفسي الأمريّ، فلا تنافي.

الاستعمال الثاني: إطلاق ما بالذات في قبال ما بالعرض، ويراد من ما بالذات هنا ما يكون إسناد الشيء إليه حقيقةً، ومن نسبة الشيء إلى ما هو له، ويراد من ما بالعرض ما يقابلها، أي إنّ إسناد الشيء إليه مجازٌ، ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له، كما هو الحال في نسبة الجريان إلى الميزاب في قولنا: (جري الميزاب).

وبحسب هذا الاستعمال لاصطلاح ما بالذات، تكون جميع الماهيّات - على المختار في تفسير أصل الوجود - موجودةً بالذات، لا بالعرض؛ لأنّ نسبة التتحقق والثبوت إليها من نسبة الشيء إلى ما هو له حقيقةً، فإنّ الماهيّة موجودةٌ في الأعيان بالوجود.

والحاصل: أنّ الوجودات الإمكانية كلّها موجودةً بالذات بكل الاستعمالين لما بالذات، فإنّ الوجود الإمكاني لا يفتقر إلى ما به الوجود والحيثيّة التقييدية، كما أنّ إسناد التتحقق والوجود إليه من إسناد الشيء إلى ما هو حقيقةً.

(١) المصدر السابق.

وأمّا الماهيّات الإمكانية، فهي بالاصطلاح الأوّل ليست موجودةً بالذات، وإنّما وجودها بالتّبع، لاحتياجها إلى الواسطة في الثبوت وما به الوجود، ولا فرق في هذه الجهة بين الواجب والممكّن، فإنّ الماهيّة في كليّتها تفتقر إلى الحيثيّة التقييدية وما به الوجود بحسب نفس الأمر، وإلاّ لأمكن أن تتحقّق الماهيّة من غير الوجود وتكون هي المجعلة بالذات، فتكون هي الأصيلة، وهذا خلف الفرض؛ إذ المفروض أنّ الوجود هو الأصيل والمجعل بالذات، والماهيّة موجودةٌ بالوجود.

وأمّا بالاصطلاح الثاني، فالماهيّة موجودةٌ بالذات لا بالعرض، وهذه هي الماهيّة المتلبّسة بالوجود، فإنّ إسناد الوجود إليها حقيقٌ، فيكون وجودها بالذات في قبال ما يكون وجوده بالعرض.

وليس هذا حكم الماهيّة من حيث هي، فإنّ الماهيّة بهذا اللحاظ موجودةٌ بالعرض؛ لأنّها من حيث هي، لا تستحقّ حمل الموجوديّة عليها حقيقةً، فإذا حُمل عليها الوجود يكون من حمل الشيء على غير ما هو له، فيكون إسناداً مجازاً.

هذا كله على المختار في تفسير أصلّة الوجود.

وأمّا على التفسير المشهور، فإنّ الوجود أيضاً موجودٌ بالذات مطلقاً، وأمّا الماهيّة فهي موجودةٌ بالعرض مطلقاً، سواءً الماهيّة الموجودة بالوجود أم الماهيّة من حيث هي، ونسبة الوجود إليها مجازٌ ومن نسبة الشيء إلى غير ما هو له على كلّ حالٍ.

(١٠) احتياج الماهيّة إلى الوجود في حمل صفاتها عليها

من المسائل المعقّدة والدقيقة التي وقع فيها خلافٌ كثيرٌ: أنّ الصفات التي تُحمل على الماهيّة هل تحتاج في حملها إلى الوجود؟

وحيث إنّ محمولات الماهيّة ذات تقسيماتٍ متعدّدة، نشير إليها بنحو

القسمة العقلية الثانية، ثم نذكر الفروع المستنيرة من تلك التقسيمات، التي ينبغي الوقوف عندها وبيان المختار فيها، فنقول: إن المحمول على الماهية إما أن يكون الوجود أو غيره. وسيتضح بعد ذلك أن البحث في قاعدة الفرعية يتّى في حال كون المحمول على الماهية هو الوجود.

وإذا كان المحمول على الماهية غير الوجود، فتارة يكون صفة كمالية للماهية، وأخرى ليس كذلك. وسيتضح بعد ذلك المراد من الصفة الكمالية والصفة غير الكمالية.

ثم إذا لم يكن المحمول صفة كمالية للماهية، فإنما أن يكون الحديث عن هذا المحمول - الذي هو غير الوجود وليس صفة كمالية - بحسب عالم الإثبات، وإنما أن يكون الحديث حوله بحسب عالم الثبوت. وسيتضح لاحقاً أيضاً المراد من عالم الإثبات وعالم الثبوت.

وعلى أساس هذه التقسيمات يقع البحث في فروع أربعة:

١. فيما لو كان المحمول هو الوجود.

٢. فيما إذا كان المحمول على الماهية غير المموجود، وكان المحمول صفة كمالية للماهية.

٣. فيما إذا كان المحمول صفة غير كمالية، ومرتبطة بعالم الإثبات.

٤. فيما إذا كان المحمول صفة غير كمالية، ومرتبطة بعالم الثبوت.

١. كون المحمول على الماهية هو الوجود

وذلك كما في قولنا: (الإنسان موجود) حيث يقع الوجود محمولاً على ماهية الإنسان، وهنا يُطرح السؤال السابق: وهو أن صفة الموجودية هل تحتاج في حلها على الماهية إلى الوجود أم لا؟
وفي مقام الإجابة عن هذا السؤال طرح إشكال قاعدة الفرعية، تلك

القاعدة التي مضمونها أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له. فلكي يحمل الوجود على الماهيّة، لابدّ أن يكون للماهيّة نحوً من الثبوت. فلو كان هذا الثبوت الذي للماهيّة نفس المحمول الذي هو الوجود، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان وجوداً آخر يُنقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل لا إلى نهايةٍ وكلا اللازمين واضح الاستحاله.

إذن قاعدة الفرعية تقتضي ثبوت الماهيّة قبل حمل الوجود عليها، وثبوتها قبل ذلك يستلزم إما تقدّم الشيء على نفسه، أو التسلسل، وكلاهما محالٌ.

هذا هو إشكال قاعدة الفرعية على القضايا التي تتضمّن حمل الوجود على الماهيّة، وقد طُرِح هذا الإشكال في أكثر كتب الفلاسفة المتأخرين، وحاولوا الإجابة عنه بأرجوحةٍ مختلفةٍ، فمن أراد التوسيع عليه المراجعة^(١).

ونحاول في المقام أن نجيب عن الإشكال بالقدر الذي يرتبط بالبحث، ويوجد في مقام الجواب اتجاهان فنيّان:

الاتجاه الأول: وهو الذي يقبل في المقام أن الماهيّة هي الموضوع، وأن الوجود هو المحمول، فهو يقرُّ بثبوت شيءٍ للماهيّة، ولكنَّه يؤمّن بخروج ذلك عن قاعدة الفرعية خروجاً تخصّصياً لا تخصّصياً، أي إن المقام خارج عن القاعدة خروجاً موضوعياً، من هنا كان على أصحاب هذا الاتجاه أن يجيئوا عن كيفية خروج المقام عن قاعدة الفرعية خروجاً تخصّصياً موضوعياً، وقد أجابوا عن ذلك بعدَّة أرجوحةٍ:

الجواب الأول: أن القاعدة مختصة بموارد ثبوت شيءٍ لشيءٍ، أي الاهليّة المركبة، ومقامنا من أمثلة ثبوت الشيء، أي الاهليّة البسيطة، فيخرج المقام موضوعاً وتخصّصاً عن القاعدة.

(١) انظر: القبسات، الميرداماد: ص ٣٧؛ الشواهد الربوبية: ص ١١، وغيرها من المصادر.

الجواب الثاني: أنّ العروض على نحوين: إما خارجيُّ أو تحليليُّ نفس أمرٍ، وقاعدة الفرعية إنما في العروض الخارجيَّ، أي فيما إذا كانت الاثنينية بين العارض والمعروض الثانية خارجيةً، فالعارض والمعروض أمران خارجيَّان، فيكون ثبوت شيءٍ خارجيٍّ لشيءٍ، فرعٌ لثبوت المثبت له خارجاً، وأما إذا كانت الاثنينية بين العارض والمعروض تحليليةً نفس أمرية كما هو الحال في المقام، فإنَّ الوجود والماهية - كما تقدَّم - ليس بينهما اثنينية بحسب الوجود الخارجيَّ، وإنما الاثنينية بينهما، تحليلية نفس أمرية، وحينئذ لا تجري قاعدة الفرعية، لاختصاصها بالنحو الأوَّل، من العروض دون الثاني، فيكون خروج المقام على هذا البيان أيضاً خروجاً تخصصياً وموضوعياً عن القاعدة.

الجواب الثالث: أنّ العروض قد يكون هو الوجود وقد يكون الماهية، والقاعدة تختص بها إذا كان العروض هو الوجود، أي عروض وجودٍ على وجودٍ، ولا تشمل عروض الوجود على الماهية، ومن هنا نجد أنَّ الماهية يحمل عليها الإمكان، والصحيح أنه وصف ثبوتيٌّ، فيكون قولنا: (الإنسان ممكن) من قبيل ثبوت شيءٍ لشيءٍ، ومع ذلك لا يشترط في ثبوت الإمكان لmahiyah الإنسان، أن يكون الإنسان موجوداً، بل هذه القضية صادقة حتَّى مع عدم وجود ماهية الإنسان، وذلك لأنَّ قاعدة الفرعية إنما تفترض ضرورة تحقق الموضوع وثبوته قبل ثبوت الشيء له وحمله عليه، فيما إذا كان ذلك الموضوع أمراً وجودياً، فإذا كان المحمول والموضوع أمرين ثبتيَّن وجوديَّن، حينئذ تصدق القاعدة، ويكون ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعاً لثبوت المثبت له، فخروج الماهية في حمل الوجود عليها عن القاعدة خروجٌ تخصصيٌّ.

هذه هي الأوجهة الثلاثة التي ذكرها أصحاب الاتجاه الأوَّل، وهي جميعها تفترض أنَّ الموضوع هو الماهية، والمحمول هو الوجود، ولكنَّ المقام خارجُ عن القاعدة تخصصاً.

الاتجاه الثاني: يؤمن بجريان القاعدة في المقام، ولا يلزم من ذلك أيّ محدودٍ؛ وذلك لأنَّ حمل الوجود على الماهيَّة عكس الحمل كما تقدِّم، ففي الحقيقة: الوجود هو الموضوع، والماهيَّة هي المحمول، فقولنا: (الإنسان موجود) ينعكس في واقعه إلى القول: (الوجود إنسان) فكما أنَّنا نقول: (الوجود واحدٌ وعلَّةٌ ومحْكُمٌ وثابتٌ ومتغيَّرٌ) كذلك حقَّ القول في المقام أنَّ نقول: (الوجود إنسان) فتكون الماهيَّات محمولاتٍ على الوجود، وليس موضوعاتٍ، فتكون القاعدة جاريَّة في المقام، أي إنَّ ثبوت شيءٍ وهو الماهيَّة، شيءٍ وهو الوجود، فرعٌ لثبوت المثبت له وهو الوجود، وهذا تامٌ لا إشكال فيه؛ إذ لو لم يكن هناك وجود ثابتٌ، لا يمكن انتزاع الماهيَّة منه وحملها عليه، فحمل الماهيَّة الموجودة على الوجود فرعٌ لثبوت الوجود خارجاً، ولا محدود في ذلك.

٢. كون المحمول غير الوجود ولكنه صفة كمالية للماهيَّة

إذا كان المحمول على الماهيَّة غير الوجود وهو مع ذلك صفةٌ كماليةٌ، فهل يتشرط في هذا النحو من الحمل أن يكون بالوجود أم لا؟

في البداية لابد أن يعلم أنَّ الصفات بنحوٍ عامٍ، إما أن تكون صفاتٍ ثبوتيَّة، وهي التي تثبت شيئاً للموضوع الذي تحمل عليه، كقولك: زيد عالمٌ وقدرٌ، ونحو ذلك، وإما أن تكون صفاتٍ سلبيةٌ، وهي التي يسلب بها شيءٌ عن الموضوع الذي تحمل عليه، كقولك: زيد جاهمٌ وعاجزٌ ونحو ذلك.

ثم إنَّ الصفات الثبوتيَّة تنقسم إلى كماليةٍ وغير كماليةٍ، والصفات الثبوتيَّة الكمالية هي التي إذا ثبتت تعطي إضافةً للموضوع، ولو لاها لما ثبتت تلك الإضافة كما في مثال العلم والقدرة، فإنَّها إذا حلت على الموضوع تضيف إليه شيئاً لم يكن ثابتاً له في رتبةٍ سابقةٍ.

وأماماً الصفات الشبوانية غير الكمالية، فهي التي إذا حملت على الموضوع لا تُعطيه شيئاً ولا كمالاً إضافياً، وذلك من قبيل صفتني البعد والقرب المكاني أو الفوقيّة والتحتية المكانية أو التقدّم والتأنّر الزمانية أو نحو ذلك، فإنّها صفاتٌ شبوانية غير كمالية، إذ ليس وجودها كمالاً ولا عدمها وقد انها نقصاً للموضوع الذي تحمل عليه، وذلك بخلاف صفة العلم - مثلاً - فإنّ وجودها كمال و عدمها نقص.

إذا اتضحت ذلك نقول: إن الماهية الموجدة ثبت لها الصفات الشبوانية الكمالية، كقولنا: (الإنسان عالم) وكل صفةٍ ثبوانيةٍ كماليةٍ لا ثبت للماهية الموجدة إلا ببركة الوجود أي أنها متوقفةٌ في ثبوتها للماهية على الوجود، فلا تثبت إلا بالوجود؛ وذلك وفقاً لما أثبتناه من أصل الوجود وتبعية الماهية الموجدة واعتباريتها.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في قوله: «إذا لم تتصف (أي الماهية) بأصل الوجود، فعل الطريقة الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم يتّصف بشيءٍ من الحالات الكمالية والصفات الوجودية إلا نفس الوجود، والماهية في جميع تلك الصفات تابعةٌ للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيةٌ خاصةٌ من الماهيات، المعبر عنها عند بعضهم بالتعيين وعند بعضهم بالوجود الخاص»^(١).

٣. كون المحمول صفةٍ ثبوانيةً غير كماليةً ومرتبطةً بعالم الإثبات

ذكرنا في الفرع السابق الأحكام والأوصاف الشبوانية الكمالية، التي تتّصف بها الماهية الموجدة، واتّضح أنها تحمل على الماهية ببركة الوجود، سواءً في ذلك عالم الشبوت والإثبات، وذلك اعتقاداً على ما أثبتناه من أصل ال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ١ ص ١٩٨.

الوجود، وتحدّث في هذا الفرع، والفرع اللاحق حول الأحكام الثبوتيّة غير الكمالية للماهية، وهي التي لا تُضيّف كما لا إلى الماهية بلحاظ الواقع الخارجيّ، ولا يوجّب سلبه نصاً في الماهية الموجودة باللحاظ ذاته، وحيث إنّ الحديث عن احتجاج تلك الأحكام إلى الوجود في حملها على الماهية في مقام الإثبات يختلف عنه في مقام الثبوت، فسوف نتعرّض أولاً في هذا الفرع إلى حال تلك الأحكام في مقام الإثبات، ثمّ في فرع لاحقٍ نذكر ما يرتبط بمقام الثبوت.

ولكن قبل الشروع في بيان ذلك، ينبغي الإشارة بنحو الإجمال إلى الفوارق الأساسية بين مقامي الإثبات والثبوت، ونذكر هنا فرقين أساسيين:

١. إنّ مقام الإثبات يرتبط بالقضايا الذهنية والمعقولات الثانية المنطقية، ويرتبط مقام الثبوت بصدق القضايا ومحكيّها في الواقع ونفس الأمر.

٢. يراد من المحمولات والأحكام في مقام الإثبات ما يعمّ الإيجابية منها والسلبية، فيشمل مقام الإثبات الأحكام الإيجابية والسلبية؛ لأنّ موضوعها نحوً من التحقّق والثبت في الذهن، وإن كان محكيّه من الأمور العدمية، وهذا بخلافه في مقام الثبوت، فإنّ الكلام فيه مخصوص بالقضايا الإيجابية، دون السلبية التي تنسجم حتّى مع انتفاء الموضوع في نفس الأمر والواقع. إذا اتّضح ذلك نقول: في ما يرتبط بالفرع الثالث: هل الأحكام الثبوتيّة غير الكمالية محمولة على الماهية في مقام الإثبات، يتوقف حملها على الوجود أم لا؟

ولكي تتّضح الإجابة ينبغي معرفة المراد من الحكم في المقام، وللحكم إطلاقات متعدّدة نشير في ما يلي إلى أهمّها:

١. الحكم الذي هو جزء القضية، بمعنى اعتبار ثابت للموضوع، فإنّ القضية بحسب البحث المنطقيّ مركبة من أربعة أجزاء، وهي: الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة بينهما ثمّ الحكم، فإنّ العقل عندما يلاحظ النسبة

الحكمية بين الموضوع والمحمول، يحكم إما بثبوت المحمول فتكون القضية موجبةً، وإما بسلبه ف تكون القضية سالبةً، فالحكم هو الذي يجعل القضية موجبةً أو سالبةً، وهذا كلّه على صعيد التحليل الذهني الإثباتي والمعقول الثاني المنطقي.

٢. يُطلق الحكم ويراد به التصديق المنطقي الذي يقابله التصور، ومرادهم من التصديق فهم صدق قضية من القضايا، أي فهم مطابقتها للواقع النفس الأمري، وبهذا يختلف عن الإطلاق الأول، إذ يراد من الأول مطلق الثبوت سواءً كانت القضية صادقةً بلحاظ نفس الأمر أم كاذبةً، فالقضية الكاذبة فيها حكمٌ بالمعنى الأول؛ لأنّها تتضمن ثبوت المحمول للموضوع بحسب الذهن وعالم الإثبات، وهذا بخلاف الحكم بالمعنى الثاني، فإنّ التصديق فيه هو فهم صدق قضية من القضايا بمطابقتها للواقع ونفس الأمر، ويقابل ذلك القضايا الكاذبة غير المطابقة للواقع النفس الأمري، فعندما نقول: (زيد قائم) ونقول: (زيد ليس قائماً) فإنه لا يوجد أي تناقضٍ بين هاتين القضيتين على مستوى التحليل الذهني والبحث المنطقي، والتنافي إنّما يقع فيها لو كان مع تلك القضايا حكمٌ وتصديقٌ، أي كانت بصدق الحكاية عن الواقع، فلا يعقل أن يكون زيد قائماً وليس قائماً بحسب الحكاية، فلا يكون كلا الحكمين صادقاً ومطابقاً للواقع ونفس الأمر، فالحكم بهذا الإطلاق هو التصديق المطابق للواقع.

٣. يُطلق الحكم ويراد به المعنى اللغوي المستفاد من المعنى المنطقي، ويُعبر عنه بالتصديق والإيمان والإذعان القلبي، وهو تصديقٌ مرتبٌ بالقلب، لا بالقضية العقلية، فقد يفهم الشخص صدق قضية من القضايا أو عدم صدقها، ومع ذلك لا يصدق ولا يؤمن بهذا المعنى؛ إذ لا ملازمة بين التصديق بمعنى العلم بالمطابقة وبين الإيمان الذي يرتبط بالقلب ويظهر على السلوك الخارجي. ولعلّ الحكم بهذا المعنى هو التصديق حقيقةً؛ لأنّه الإذعان، وإطلاق

التصديق على الحكم بالمعنى الثاني من باب تسمية الشيء باسم لازمه، باعتبار أنه قد يؤدّي إلى التصديق الذي هو الإذعان القلبي والإيمان في البحث الكلامي.

٤. ما يُطلق عليه الحكم في علم الأصول، وهو الذي تكون نسبته إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلة.

ومرادنا من الحكم في هذا الفرع الثالث هو الحكم بالمعنى الأول، وهو الحكم الذي يُشكّل جزء القضية بحسب البحث المنطقي والتحليل الذهني الإثباتي، بمعنى اعتبار المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه في مقام الإثبات، ويتوقف هذا النحو من الحكم في ثبوته للماهية على الوجود، بأن يكون للماهية وجود ذهنٌ، فالماهية ما لم تتلبّس بالوجود الذهني لا يُحمل عليها أي محمولٍ أو حكمٍ بالمعنى المذكور.

إذن الأحكام والمحمولات التي تُحمل على الماهية بلحاظ القضية المنطقية وفي مقام الإثبات، مشروطة بالوجود ومتوقفة عليه، وهو الوجود الذهني للماهية، ففي القضية الذهنية القائلة: (الإنسان ضاحك) ما لم تكن ماهية الإنسان موجودة في الذهن، لا يُحكم عليها في مقام الإثبات وبلحاظ القضية المنطقية بالضاحكيّة، فببركة الوجود يُحمل على الماهية محمولاتها في الذهن بحسب البحث المنطقي.

٤. كون المحمول صفةً ثبوتيّةً غير كماليةٍ ومرتبًا بعالم الثبوت

الحديث في هذا الفرع يختص بالأحكام والمحمولات التي تعرض الماهية في مقام الثبوت، أي في مقام صدق القضية وتطابقتها للواقع ونفس الأمر، كما لا يعم البحث في مقام الأحكام والمحمولات الكمالية؛ لأنّنا ذكرنا في فرع سابق أنّها لا تُحمل على الماهية إلا بالوجود، فيختص البحث بالأحكام الثبوتيّة غير الكمالية. ويقع البحث حول هذا الفرع في أمرين:

الأمر الأول: أقسام المحمولات

للمحمولات تقييمات متعددة و مختلفة، نشير في ما يلي إلى أهمها في قسمة عقلية ثنائية، فنقول: المحمول إما أن يكون ذاتياً للموضوع (ذاتي باب الكليات) أو لا.

وال الأول وهو الذاتي، إما أن يكون تمام الذات أو لا، وهذا الثاني هو الذي يُشكّل جزء الذات.

وأما الثاني وهو العرضي، فإما أن يكون عرضياً لازماً للذات أو لا، وهذا الثاني هو العرضي المفارق.

والأقسام المتحصلة من هذه القسمة العقلية أربعة:

١. المحمول الذاتي الذي يُشكّل تمام ذات الموضوع، من قبيل قولنا: (الإنسان إنسان).

٢. المحمول الذاتي الذي يُشكّل جزء ذات الموضوع، من قبيل قولنا: (الإنسان ناطق أو حيوان).

٣. المحمول العرضي اللازم لذات الموضوع، من قبيل قولنا: (النار حارة).

٤. المحمول العرضي المفارق، من قبيل قولنا: (الإنسان كاتب).

وهنا ذكروا أن العرضي اللازم للماهية على ثلاثة أقسام^(١):

القسم الأول: ما يكون عرضياً لازماً للماهية بلحاظ وجودها الخارجي، كقولنا: (النار حارة) فإن الحرارة ثابتة للنار الخارجية.

القسم الثاني: ما يكون عرضياً لازماً للماهية بوجودها الذهني، كقولنا: (الإنسان كلي)، فإن الكلية وصف لإنسان بلحاظ الوجود الذهني.

(١) لا يخلو الأمر من مناقشة، إذ إننا قد أثبتنا في محله أن الأقسام أربعة.

القسم الثالث: ما يكون عرضياً لازماً للماهية بها هي هي، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة في قولنا: (الأربعة زوج).

وحيث إن بعض المتأخرين من الحكماء اعتقدوا بأنه لا يثبت شيء للماهية إلا بالوجود، اصطلحوا على هذا القسم بلازم الوجودين، وسيتضح في محله النقاش في ذلك، وأن لازم الوجودين مختلف عن لازم الماهية من حيث هي.

الأمر الثاني: دور الوجود في ذلك النحو من الحمل على الماهية

هل كل ما يُحمل على الماهية ثبوتاً لابد أن يكون بالوجود، أم ماداً؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: البناء على أن الوجود شرط لتصحيح كل ما يُحمل على الماهية ثبوتاً، فيكون الوجود بالنسبة إلى الماهية - التي هي الموضوع - حيّة تقيدية في كل ما يُحمل عليها من الأحكام الثبوتية.

ثم إنه وجد لتفسير شرطية الوجود في هذا الاتجاه قولان:

القول الأول: وهو الذي يرى أن تلك الأحكام والمحمولات إنما هي للوجود أولاً وبالذات، وتحمل على الماهيات ثانياً وبالعرض، أي إن الوجود واسطة في العروض، فالوجود هو الموصوف والمعروض الحقيقى لتلك الأحكام والمحمولات، وتحمل على الماهيات باعتبار أن لها نحواً من الاتّحاد مع الوجود؛ وذلك باعتبار أن الماهية أمر عدمي يُمثل حد الوجود ومتنه، وحيث إن الحد متحد مع المحدود، فيسري حكم أحد المتحدين إلى المتحد الآخر من باب المجاز والواسطة في العروض، بمعنى أن المحدود وهو الوجود واسطة في عروض حكمه على الحد وهو الماهية.

القول الثاني: وهو الذي يرى أن تلك الأحكام والمحمولات تثبت للمركب من المقيد والقييد، فلا يثبت الحكم للماهية بها هي ماهية، ولا للوجود

بما هو وجودُ، وإنما يثبت لها معاً بنحو التركيب من المقيد وهو الماهيّة، والقيد وهو الوجود.

الاتجاه الثاني: البناء على أن تلك الأحكام والمحمولات ثابتة لخصوص الماهيّة حقيقةً، ولكن في ظرف الوجود، فإذا وجدت الماهيّة تُحمل عليها هذه الأحكام حقيقةً لا مجازاً ومن دون تركيب ولا شركةً مع الوجود، خلافاً لما ذكر في القولين السابقين في الاتجاه الأول، فكل ما تحتاج إليه الماهيّة في حمل تلك الأحكام عليها حقيقةً ومن دون شركةً هو أن توجد تلك الماهيّة، فالحمل على الماهيّة في ظرف الوجود؛ إذ لو لم تكن الماهيّة موجودةً فلا حمل؛ لأنّه من السالبة بانفاس الموضع، فلا يوجد موضعٌ كي يُحمل عليه شيءٌ من الأشياء.

إذا اتّضح ذلك نقول: لقد ذهب الطباطبائي وبشكلٍ صريح إلى الاتجاه الأول في بعض كلماته، ولكنّها غير واضحةٌ في اختيار القول الأول أو الثاني من الاتجاه الأول، كما أنه قد ذكر في أبحاثٍ أخرى ما قد ينسجم مع الاتجاه الثاني، وأنّ الوجود ظرفٌ لحمل أحكام الماهيّة عليها، فهناك شيءٌ من التشویش والاضطراب في كلمات الطباطبائي، حيث لم يُميز بشكلٍ واضحٍ بين الاتجاهين ولا بين الأقوال في الاتجاه الأول.

وعلى آية حالٍ، فقد استدلّ على الاتجاه الأول، وأنّ الوجود حيّيةٌ تقيديةٌ في كل حملٍ ماهويٍّ، بدللين:

الدليل الأول: وهو ما ذكره الطباطبائي في الفرع الأول من فروع أصلية الوجود واعتباريّة الماهيّة، حيث قال: «إن كل ما يُحمل على الماهيّة فإنّها هو بالوجود، وإن الوجود حيّيةٌ تقيديةٌ في كل حملٍ ماهويٍّ، لما أن الماهيّة في نفسها باطلةٌ هالكةُ لا تملك شيئاً، فثبتوت ذاتها وذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود، فالماهيّة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من حيث هي، لم تكن إلا هي لا موجودة ولا معدومة، لكن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار

- ومعناه أنَّ الوجود غير مأْخوذٍ في حدّها - لا ينافي حمله عليها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوٌ ما كيما فرضت.

وكذا لوازم ذاتها التي هي لوازم الماهيَّة، كمفهوم الماهيَّة العارضة لكلَّ ماهيَّة، والزوجيَّة العارضة ل Maheriyah الأربعة، تثبت لها بالوجود لا لذاتها.

وبذلك يظهر: أنَّ لازم الماهيَّة بحسب الحقيقة لازم الوجودين الخارجيَّ والذهنيَّ، كما ذهب إليه الدواني.

وكذا لازم الوجود الذهنيَّ كالنوعيَّة للإنسان، ولازم الوجود الخارجيَّ كالبرودة للثلج، والمحمولات غير الالزمة كالكتابة للإنسان، كلَّ ذلك بالوجود، وبذلك يظهر أنَّ الوجود من لوازم الماهيَّة الخارجية عن ذاتها»^(١).

ولكي يتَّضح ما استدلَّ به الطباطبائيُّ لإثبات أنَّ الوجود حيَّةٌ تقيديةٌ في كلِّ حملٍ ماهويٍّ، ينبغي الإشارة إلى بعض المقدِّمات:

المقدِّمة الأولى: أنَّ معنى الحمل هو أن يكون الموضوع واجداً ومالكاً للمحمول، فعندما نقول: (زيدُ عالم) فمعناه أنَّ زيداً واجدُ للعلم، وجданاً تكوينياً وجودياً.

المقدِّمة الثانية: أنَّ الوجود يساوق الشيئيَّة، فما لا وجود له لا شيء له.

المقدِّمة الثالثة: بناءً على أصلَّة الوجود، فإنَّ الماهيَّة بلا وجود لا شيء لها، والمعدوم الذي لا شيء له لا يملك شيئاً.

وهذا ينتَج: أنَّ الماهيَّة بدون الوجود لا يحمل عليها شيء؛ لأنَّ الحمل يعني واجديَّة الموضوع للمحمول، والماهيَّة بلا وجود معدومة ولا شيء لها، فلا تملك أيَّ محمولٍ من المحمولات كي يُحمل عليها.

ويوصلنا هذا إلى: أنَّ أيَّ محمولٍ يُحمل على الماهيَّة لابدَّ أنْ يُحمل بواسطة

(١) نهاية الحكمة: ص ١٢.

الوجود، أي: أنّ الوجود حيّةٌ تقييديةٌ لكلِّ حملٍ ماهويٌّ، وهو المطلوب.
ويمكننا أن نضع ذلك في القياسين التاليين:

١. قياس من الشكل الأول

إنَّ الماهيةٌ في نفسها عدمٌ.
والعدم ليس مالكًا لشيءٍ.
إذن الماهيةٌ في نفسها ليست مالكةً لشيءٍ.

٢. قياس من الشكل الثاني

الماهيةٌ في نفسها ليست مالكةً لشيءٍ.
والحمل على شيءٍ يعني مالكيته للمحمول.
إذن الماهيةٌ في نفسها لا يُحمل عليها شيءٌ، وهو المطلوب.

وهذا معناه: أنَّ أيَّ محمولٍ لا يمكن أن يُحمل على الماهيةٍ إلَّا بالوجود.
وفي صدد دراسة صحة هذا النحو من الاستدلال وعدمها ينبغي الوقوف
قليلًا عند أقسام القضايا؛ لأنَّ الدليل قائمٌ على أساس الموضوع وما يُحمل
عليه، وهذا إنما يكون في القضايا، فلابدُ أولاً من معرفة أقسامها بنحو
الإجمال، ثم ننتقل بعد ذلك إلى تقييم الدليل، فنقول:

يمكننا تقسيم القضايا على أساس ما هو المحظوظ في موضوع القضية إلى
قسمين أساسيين:

القسم الأول: القضايا التي يكون الموضوع فيها المفهوم بما هو مفهومٌ،
وتكون المحمولات عارضةً عليه بهذا اللحاظ، ويُسمى هذا القسم من
القضايا في كلماتهم بالقضايا الذهنية؛ وذلك لأنَّ النظر فيها إلى ذات مفهوم
الموضوع الموجود بوجوه ذهنيٍّ، والحمل عليه بهذه النظرة، فتُسمى القضية
ذهنيةً، وقد يُعبر عنها أيضًا بالقضية الطبيعية، إلَّا أنه في هذا التعبير شيءٌ من
المساحة كما سوف يتضح.

ثم إن النظر في هذا القسم إلى الموضوع بما هو مفهوم في الذهن يكون بلحاظين، فتارة يلحظ حال المفهوم بذاته وبما هو قائم بالوجود الذهني، ونصلح على هذا اللحاظ بـ(ما فيه ينظر) أي ينظر في حال ذات المفهوم وحكمه، وأنه كلي أو جزئي أو نحو ذلك، فهو نظر إلى حال المفهوم، وبما هو قائم في الذهن وله وجوده الذهني وله أحکامه بما هو كذلك، ويكون المفهوم والموضوع بهذا اللحاظ جزئياً من جزئيات عالم الذهن، وهو عرض من الأعراض.

وآخر يلحظ المفهوم بما هو حاكم عن أفراده الخارجية، فالملاحظ هو المفهوم الحاكي لا ذات المحكي، وبهذا يتميز عما سذكره في القسم الثاني، ونصلح على هذا النحو من اللحاظ بـ(ما به ينظر) أي ينظر إلى المفهوم وما يعرضه من أحکام ومحمولات بما هو حاكم عن غيره، والمفهوم بهذا اللحاظ يكون كلياً.

فمثلاً: مفهوم (الإنسان) يكون من جزئيات عالم الذهن وعرض من أعراض النفس إذا لوحظ بما هو مفهوم قائم بالذهن وله وجوده الذهني، ويكون هذا المفهوم كلياً من الكليات إذا لوحظ بما هو حاكم عن أفراده الخارجية، وكلا هذين الحكمين مرتبطان بالمفهوم ولكن بلحاظين، فيكون بأحد اللحاظين جزئياً وبالآخر كلياً، ويصلح على القضية المكونة من المفهوم ومن الأحكام والمحمولات - بكل اللحاظين - بالقضية الذهنية.

القسم الثاني: القضايا التي المحمولات فيها أحکام لمحكي المفهوم، أي محكي النفس الأمري، ولهذا المحكي أيضاً لحاظان:

1. أن تلحظ طبيعة المحكي بما هي من دون النظر إلى أفرادها، فيحكم على هذه الطبيعة بأنها موجودة أو معدومة، ومكانة أو غير ممكنة، ونحو ذلك من الأحكام التي تكون لذات الطبيعة بغض النظر عن أفرادها، فلا يلحظ في

الأفراد كونها موجودةً أو معدومةً وواحدةً أو متعددةً، وإنما الملحوظ المحكي النفس الأمري للطبيعة بما هي، ولعل الأولى تسمية هذا النوع من أحکامها بما هي طبيعة، ومرادنا من الطبيعة هنا أن الملحوظ في الحكم هو طبيعة المحكي بغض النظر عن حال أفراده وجوداً وعدماً أو وحدةً وكثرةً، وليس مرادنا الطبيعة بحسب الاصطلاح المنطقي، حيث يطلقون الطبيعة ويريدون بها ما بيّناه في القسم الأول من القضايا، التي يسمونها بالقضايا الطبيعية.

٢. أن يكون الملحوظ الأفراد لا الطبيعة، وهنا يأتي التقسيم المعروف، من أن القضية إما أن تكون شخصيةً أو خارجيةً أو حقيقةً، فإن هذا التقسيم مقسمه المحكي بلحاظ كونه الأفراد لا الطبيعة.

والقضية الشخصية هي التي يكون النظر فيها إلى شخص معين في نسبة فعلية، كما في قولك: (زيد قائم) فإنهما قضية شخصية، النظر فيها إلى شخص معين في نسبة معينة، وهذه هي القضية التي لا تكون كاسبة ولا مكتسبة؛ لأن الحكم فيها على جزئي شخصي في الواقع الخارجي، ولا يترتب على ذلك أي برهان.

وأما القضية الخارجية، فليس النظر فيها إلى شخص معين، وإنما النظر إلى النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، فإذا كانت النسبة بالفعل فالقضية خارجية، فإنك إذا حكمت بحكم من خلال المحمول على الموضوع وأن هناك نسبة قائمة بينها بالفعل، فإنهما قضية خارجية، سواء كان ذلك في الماضي أم في الحال أم في الاستقبال؛ لأن العبرة في كون القضية خارجية على فعلية النسبة بين الموضوع والمحمول، فهي لا تشمل إلا الأفراد المحققة بالفعل في الماضي أو الحال أو الاستقبال.

وأما القضية الحقيقة فالنظر إلى النسبة بين الموضوع والمحمول، الشاملة لما بالقوة وما بالفعل، فتعم الأفراد المحققة والمقدرة، ومن هنا ذكروا بأن

القضـيـة الحـقـيقـية تـرـجـع إـلـى قـضـيـة شـرـطـيـة، أي أـنـ الحـكـم وـالـمـحـمـول ثـابـتـ لـلـمـوـضـوـع بـالـقـوـة وـعـلـى تـقـدـير تـحـقـقـه فـي الـخـارـج، فـأـثـبـتوـا لـهـا مـدـلـولاً تـزـامـيـاً، بـخـلـافـ القـضـيـة الـخـارـجـيـة.

إـذـا اـتـصـح ذـلـك نـقـول فـي تـقـيـيـمـنا لـلـدـلـيل الـأـوـلـ: إـنـهـ غـيرـ تـامـ عـلـى إـطـلاـقـهـ، فـلـيـسـ كـلـ ماـ يـحـمـلـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ فـيـ مـقـامـ الـثـبـوتـ لـابـدـ أـنـ يـكـونـ بـالـوـجـودـ، فـالـوـجـودـ لـيـسـ حـيـثـيـةـ تـقـيـيـدـيـةـ فـيـ كـلـ حـمـلـ مـاـهـوـيـ، بلـ هـنـاكـ مـوـارـدـ كـثـيرـةـ لـلنـقـضـ تـبـطـلـ مـاـ ذـكـرـوـهـ مـنـ الـمـوـجـبـةـ الـكـلـيـةـ^(١)، وـنـحـنـ نـشـيرـ فـيـ ضـوءـ مـاـ بـيـنـاهـ فـيـ الـقـضـيـاـيـاـ إـلـىـ بـعـضـ مـوـارـدـ الـنـقـضـ:

الـمـورـدـ الـأـوـلـ: كـلـ طـبـيـعـةـ عـنـدـمـاـ تـحـمـلـ عـلـىـ ذـاتـهـ بـالـحـمـلـ الـأـوـلـيـ، فـإـنـهـ لـاـ تـحـتـاجـ فـيـ ذـلـكـ مـنـ النـاحـيـةـ الـثـبـوتـيـةـ إـلـىـ الـوـجـودـ، كـمـاـ فـيـ قولـنـاـ: (الـإـنـسـانـ إـنـسـانـ) فـإـنـ طـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـ بـاـ هـيـ وـمـنـ النـاحـيـةـ الـثـبـوتـيـةـ إـنـسـانـ، سـوـاءـ كـانـ لـطـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـ تـحـقـقـ فـيـ مـتـنـ الـأـعـيـانـ أـمـ لـاـ، سـوـاءـ كـانـتـ لـهـ أـفـرـادـ أـمـ لـاـ، فـالـإـنـسـانـ فـيـ الـوـاقـعـ وـنـفـسـ الـأـمـرـ إـنـسـانـ؛ لـأـنـ ثـبـوتـ الشـيـءـ لـنـفـسـهـ ضـرـوريـ، مـنـ دـوـنـ اـحـتـيـاجـ إـلـىـ الـوـجـودـ.

وـلـاـ يـنـبـغـيـ الـخـلـطـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ مـقـامـيـ الـإـثـبـاتـ وـالـثـبـوتـ، فـفـيـ مـقـامـ الـإـثـبـاتـ وـتـشـكـيلـ الـقـضـيـاـيـاـ فـيـ الـذـهـنـ لـابـدـ أـنـ يـكـونـ لـلـمـاهـيـةـ وـطـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـ مـثـلـاـ وـجـوـدـ ذـهـنـيـ، كـيـ تـعـرـضـهـ أـحـكـامـهـ وـمـحـمـولـاتـهـ فـيـ ذـلـكـ الـمـقـامـ، وـأـمـاـ فـيـ مـقـامـ الـثـبـوتـ وـمـحـكـيـ الـقـضـيـاـيـاـ فـيـ نـفـسـ الـأـمـرـ، فـإـنـ الـمـاهـيـاتـ وـالـطـبـائـعـ تـحـمـلـ عـلـيـهـاـ ذـاتـهـ حـمـلاـ أـوـلـيـاـ، بـلـ حـاجـةـ إـلـىـ الـوـجـودـ، وـيـشـمـلـ هـذـاـ كـلـ حـمـلـ أـوـلـيـ كـحـمـلـ الـذـاتـيـ عـلـىـ

(١) من الواضح: أن نقىض الموجبة الكلية ليس السالبة الكلية، بل السالبة الجزئية، وهم ذكرـواـ بـنـحـوـ الـمـوـجـبـةـ الـكـلـيـةـ: أـنـ الـوـجـودـ حـيـثـيـةـ تـقـيـيـدـيـةـ فـيـ كـلـ حـمـلـ مـاـهـوـيـ، وـهـذـاـ يـنـقـضـ بـسـالـبـةـ جـزـئـيـةـ وـاحـدـةـ.

الذات، فإنّنا لا نحتاج فيها إلى الوجود في مقام الثبوت، وإن كنّا نحتاج إلى الوجود في مقام الإثبات.

ويعمّ ذلك أيضاً حمل الوجود على الوجود أولياً بلحاظ مقام الثبوت وعالم نفس الأمر والواقع، فإنّ الوجود بهذا اللحاظ وجود، سواءً قلنا بأصلية الوجود أم أصلية الماهيّة، وكذا بالنسبة إلى العدم من الناحية الثبوتيّة، فإنّ العدم عدمُ ويستحيل أن لا يكون كذلك، وهي قضيّة صادقة، ولا معنى لأن يكون حمل العدم على العدم بالوجود؛ لأنّه مستحيل من الناحية الثبوتيّة.

المورد الثاني: لوازم الطبيعة بما هي عندما تُحمل على ذات الطبيعة، فإنّها لا توقف على الوجود ثبوتاً.

بيان ذلك: أنّ كلّ طبيعة من الطبائع الماهوّية لها لازمٌ واحدٌ على أقلّ تقديرٍ، وهو الإمكان، فكلّ طبيعة ماهوّية ممكنةٌ، ومن الواضح: أنّ ثبوت الإمكان لكلّ طبيعة ماهوّية لا يتوقف على وجود الطبيعة من الناحية الثبوتيّة؛ لأنّ حكم الطبيعة بما هي أعمّ من كونها موجودة أو معدومة، فالإمكان ثابتٌ ماهيّة الإنسان من حيث هي في الواقع ونفس الأمر، ولا توقف هذه الجهة الثبوتيّة على الوجود.

وهذا لا علاقة له بالجانب الإثباتيّ، كي يقال إنّ الماهيّة من حيث هي موجودة بوجود ذهنٍ، فحمل الإمكان عليها لابدّ أن يكون بالوجود، ولو الوجود الذهنيّ؛ لأنّ كلامنا في الجانب الثبوتيّ، سواءً كشفنا عن ذلك بقضيّة في الذهن أم لا، فإنّ الماهيّة من حيث هي ممكنة ثبوتاً وفي نفس الأمر بغضّ النظر عن تشكيل قضيّة في الذهن، وهي من هذه الناحية لا تحتاج إلى الوجود في حمل الإمكان عليها^(١).

(١) على أساس هذه الفكرة يمكننا تصوير علم الواجب تعالى بالأشياء قبل الإيجاد؛ إذ لا

من هنا يتَّضح: أنَّ لوازِم الماهيَّات أربُعةٌ ولَيْسَ ثلَاثةً كَمَا ذَكَرُوا، وَهِيَ لوازِم الْوِجُودُ الْخَارِجيُّ (النَّارُ حَارَّةُ) وَلوازِم الْوِجُودُ الْذَّهْنِيُّ (الإِنْسَانُ كُلُّهُ). وَلوازِم الماهيَّةِ الَّتِي قَالُوا عَنْهَا أَنَّهَا لَازِمُ الْوِجُودِيْنَ (الْأَرْبَعَةُ زَوْجُونَ) وَلوازِم الماهيَّةِ بِمَا هِيَ أَعْمَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا وَجُودٌ خَارِجيٌّ أَوْ ذَهْنِيٌّ، أَوْ لَا يَكُونَ لَهَا وَجُودٌ خَارِجيٌّ وَلَا ذَهْنِيٌّ (الإِنْسَانُ مُمْكِنٌ) فَإِنَّ الْإِمْكَانَ ثَابِتُ لِلماهيَّةِ مِنْ حِيثِ هِيَ، سَوَاءً كَانَ لَهَا وَجُودٌ خَارِجيٌّ أَمْ ذَهْنِيٌّ أَمْ لَمْ يَكُنْ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَازِمُ الماهيَّةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِغَضْبِ النَّظَرِ عَنِ الْدَّهْنِ وَالْخَارِجِ.

المورد الثالث: القضايا الحقيقية بـلـحـاظ عـالم الشـبـوت وـوـاقـعيـتها النـفـسـيـةـ، فـإـنـها شـامـلـةـ لـلـأـفـرـادـ الـمـحـقـقـةـ وـالـمـقـدـرـةـ غـيرـ الـمـوـجـوـدـةـ، وـهـذـا يـعـنـيـ أـنـ الـحـكـمـ وـالـمـحـمـولـ ثـابـتـ لـلـطـبـيـعـةـ قـبـلـ وـجـوـدـهـاـ وـوـجـوـدـ أـفـرـادـهـاـ فـيـ الـخـارـجـ، فـلـاـ يـتـوـقـفـ الـحـمـلـ فـيـهـاـ عـلـىـ الـوـجـوـدـ، خـصـوصـاـ إـذـاـ آـمـنـاـ بـأـنـ الـقـضـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ تـرـجـعـ فـيـ وـاقـعـهـاـ إـلـىـ قـضـيـةـ شـرـطـيـةـ؛ وـذـلـكـ لـأـنـ الـقـضـيـةـ الـشـرـطـيـةـ لـاـ تـوـقـفـ عـلـىـ وـجـوـدـ طـرـفـيـهـاـ، وـإـنـهـاـ هـيـ صـادـقـةـ حـتـىـ مـعـ دـعـمـ وـجـوـدـ طـرـفـيـهـاـ، بـلـ حـتـىـ مـعـ اـسـتـحـالـةـ طـرـفـيـهـاـ.

وـهـذـا كـلـهـ عـلـىـ مـسـتـوـىـ الـثـبـوتـ وـالـوـاقـعـ الـنـفـسـيـ الـأـمـرـيـ، لـاـ عـلـىـ مـسـتـوـىـ الـإـثـبـاتـ بـالـوـجـوـدـ الـذـهـنـيـ لـأـطـرـافـ الـقـضـيـةـ.

ويتحـصـلـ مـنـ مـجـمـوعـ ماـ ذـكـرـناـهـ: أـنـ مـاـ اـدـعـيـ مـنـ كـوـنـ الـوـجـوـدـ شـرـطاـ فـيـ كـلـ حـمـلـ مـاـهـوـيـ، وـلـاـ يـتـمـ أـيـ حـمـلـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ إـلـاـ بـرـكـةـ الـوـجـوـدـ، غـيرـ تـامـاـ عـلـىـ إـطـلاقـهـ، وـإـنـهـاـ هـوـ صـحـيـحـ بـنـحـوـ الـمـوجـبـةـ الـجـزـئـيـةـ. هـذـاـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـجـوـابـ عـنـ الدـلـيلـ الـأـوـلـ.

يـتـوـقـفـ عـلـمـهـ تـعـالـىـ بـهـاـ عـلـىـ وـجـوـدـهـاـ فـيـ الـأـعـيـانـ، وـإـنـهـ يـتـعـلـقـ عـلـمـهـ بـوـاقـعـيـةـ الـأـشـيـاءـ الـنـفـسـيـةـ الـأـمـرـيـةـ، وـهـيـ وـاقـعـيـةـ تـسـبـقـ وـجـوـدـ الـأـشـيـاءـ فـيـ الـخـارـجـ.

الدليل الثاني: قد يستدل لإثبات أن كل ما يُحمل على الماهية لا بد أن يكون بالوجود من خلال قاعدة الفرعية، وأن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له، فثبتت أي شيءٍ للماهية فرعٌ لثبوتها وجودها في الرتبة السابقة، فلا يثبت شيءٍ للماهية إلا بالوجود.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الدليل من وجوه:

١. إن فيه خلطاً بين مقامي الإثبات والثبوت، فإن قاعدة الفرعية مرتبطة بعالم الإثبات، وحديثنا في عالم الثبوت، فالمراد من القاعدة أن ثبوت شيءٍ في القضية الذهنية شيءٍ فرعٌ لثبوت المثبت له في الذهن وعالم الإثبات.

٢. لو فرض أن المراد من قاعدة الفرعية ما يشمل مقام الثبوت أيضاً، فإن المقصود من الثبوت فيها ما يشمل الثبوت الخارجي فحسب، ولا يعم الثبوتنفس الأمر، فثبتت شيءٍ في الذهن أو في الخارج لشيءٍ فرعٌ لثبوت ذلك الشيء في الخارج أو في الذهن، وفي المقام ليس هناك أي ثبوٍ ذهنٍ أو خارجيٍّ كي تجري القاعدة، وإنما هو ثبوٌ في الواقع النفس الأمري، فالماهية الثابتة في نفس الأمر يثبت لها ذاتها وذاتياتها ولوازم ذاتها، فثبتت هذه الأشياء والمحمولات في نفس الأمر فرعٌ لثبوت الماهية من حيث هي في نفس الأمر، بغض النظر عن الوجود الذهني والخارجي، ولو ادعى أن القاعدة تشمل الثبوت النفس الأمري، وأن ثبوت شيءٍ لشيءٍ في قاعدة الفرعية فرعٌ لثبوت المثبت له في الواقع ونفس الأمر، فتشمل محل الكلام.

فإن هذه الدعوى أيضاً لا تثبت أي نحو من أنحاء الوجود للماهية من حيث هي؛ لأن الثبوت في نفس الأمر أعم من الوجود، فلا يثبت ما أرادوه من أن كل ما يُحمل على الماهية لا يكون إلا بالوجود.

٣. لو تنزلنا وفرضنا أن قاعدة الفرعية شاملة لثبوت النفس الأمري، وفرضنا أيضاً أن هذا الثبوت هو الوجود الذي يُحمل على الماهية، مع ذلك كله

نقول: إنَّ المورد الأوَّل الذي نقضنا به الدليل السابق خارجٌ عن قاعدة الفرعيَّة خروجاً تخصُّصياً و موضوعيًّا؛ وذلك لأنَّ قاعدة الفرعيَّة مفادها: أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، ويفترض في هذا المفاد أنَّ الشيء الأوَّل مغایرٌ للشيء الثاني، وفي المورد الأوَّل المتقدَّم وهو حمل الطبيعة على ذاتها حملًا أوليًّا، يكون من حمل الذات على الذات، فلا توجد بينهما أيٌّ مغایرة، فيخرج هذا المورد عن القاعدة خروجاً تخصُّصياً.

بعارِيَّة أخرى: إنَّ مورد القاعدة ومفادها هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ، وفي موردنَا ثبوت الذات والذاتيَّات للذات، وهو من قبيل ثبوت الشيء، لا من ثبوت شيءٍ لشيءٍ، وليس مرادنا من ثبوت الشيء هنا ما يرتبط بالحملية البسيطة والوجود الخارجيٌّ، بل مرادنا ثبوت الشيء في الواقع ونفس الأمر، فعندما نقول: (الإنسان إنسان) معناه أنَّ ذات ماهيَّة الإنسان ثابتةٌ لذاتها في نفس الأمر، فهو من ثبوت الشيء في نفس الأمر، لا من ثبوت شيءٍ لشيءٍ، فيخرج عن القاعدة تخصُّصاً.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المورد الثاني من موارد النقض، وهو ما يرتبط بالقضايا الحقيقية؛ وذلك لأنَّ مفاد قاعدة الفرعيَّة هو أنَّ الثبوت الفعليٌّ لشيءٍ يقتضي ثبوت المثبت له بالفعل، وفي مورد النقض الثبوت تقديرٍ، أي ثبوت تقديرٍ لشيءٍ على تقدير وجود وثبوت المثبت له، فالمفروض في موضوعات القضايا الحقيقية أنَّ ثوتها تقديرٍ، فلا تشملها القاعدة التي تفترض ثبوت الموضوع في الرتبة السابقة على ثبوت المحمول، فهذا المورد أيضاً خارجٌ عن القاعدة خروجاً تخصُّصياً.

مما تقدَّم اتَّضح عدم تماميَّة ما ذكره الطباطبائيُّ، من أنَّ الوجود شرطٌ في كلِّ حملٍ ماهويٍّ، ويَتَّضح أيضاً بطلان التَّبيَّنة التي رتَّبها على ذلك، فإنَّه بعد أن فرض أنَّ كُلَّ ما يُحمل على الماهيَّة حتَّى ذاتها وذاتيَّاتها ولوازمها غير المفارقة

إلا بالوجود، ولا توجد ماهية إلا لها لوازم ذاتية لا تنفك عنها، فيُتَبَّعُ هذا: أنَّ الْوِجُودَ لازمٌ لا ينفكُ عن الماهية أولاً وأبداً، وأنَّ لـكُل ماهية أولاً وأبداً نحواً من الْوِجُود؛ وذلك باعتبار أنَّ كُل ماهية لها لوازم ذاتية لا تنفك عنها، وهي تُحْمَلُ عليها ولا يُحْمَلُ على الماهية شيء إلا بالوجود، فالوجود لازم ذاتي لا ينفكُ لـكُل ماهيات منْ الأزل، وهذا ما أشار إليه بقوله: «وبذلك يظهر أنَّ الْوِجُودَ مِنْ لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها»^(١).

ونحن بعد ما قدّمناه في فسحةٍ عن الالتزام بذلك؛ إذ لم يثبت عندنا الكلية، وهي أنه لا يُحمل شيءٌ على الماهية إلا بالوجود، بل نعتقد أنَّ الماهية يُحمل عليها ذاتها وذاتياتها ولو ازماها الذاتية بلا حاجةٍ إلى فرض الوجود معها ولو بنحو النظرفية والقضية الحيثية، لا الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي^(٢).

(١) نهاية الحكمة: ص ١٢.

(٢) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع: ج ٢ ص ٣٥٣-٤٣٨.

المصادر

١. أ جود التقريرات، السيد أبو القاسم الخوئي، تقريراً لأبحاث المحقق النائيني، مؤسسة صاحب الأمر، قم المقدّسة.
٢. الأسس المنطقية للاستقراء، السيد محمد باقر الصدر، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
٣. الإسفار عن الأسفار، السيد رضي الشيرازي.
٤. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرحـي المحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي.
٥. إشراق هياكل النور، غيات الدشتكي الشيرازي.
٦. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
٧. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العـلـامـةـ محمدـ حـسـينـ الطـابـاطـبـائـيـ، تقديم وتعليق: الشهيد مرتضى مطهرـيـ، ترجمـةـ: السـيـدـ عـمـارـ أـبـوـ رـغـيفـ، المؤـسـسـةـ العـرـاقـيـةـ لـلـنـشـرـ وـالـتـوزـيعـ؛ أـيـضاـ: مؤـسـسـةـ أـمـ القرـىـ لـلـتـحـقـيقـ وـالـشـرـ، طـ ٢ـ، ١٤٢٢ـهـ، بـيـرـوـتـ -ـ لـبـانـ.
٨. أصول الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات.
٩. أصول المعارف، الملا محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تعليق وتصحيح وتقديم: السيد جلال الدين الآشتيايـيـ، منشورات مكتب التبليغ الإسلاميـ.
١٠. أصول المنطق الرياضي، د. محمد ثابت الفندي، دار النهضة للطباعة،

. م ١٩٧٢

١١. الأعلام، خير الدين الزركلي (ت: ١٤١٠)، ط٥، ١٩٨٠ م، دار العلم للملائين، بيروت - لبنان.

١٢. الأفق المبين، الميرداماد.

١٣. إقبال الأعمال، عليّ بن موسى بن طاوس، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤ هـ.

١٤. إهيات الشفاء، ابن سينا، تحقيق الأب قنواي وسعيد زايد، ١٤٢٨ هـ، ذوي القربى، قم.

١٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسى، تحقيق ونشر دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٦. بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، بقلم السيد محمود الهاشمى، الناشر، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ط٢، ١٤٠٥ هـ.

١٧. بحوث موسيّة في شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة الدكتور عبد الجبار الرفاعي، انتشارات ذوي القربى.

١٨. بداية الحكم، للأستاذ العالمة السيد محمد حسين الطباطبائى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعه لجامعة المدرسین بقم المشرفة.

١٩. بنية الثورات العلمية، توماس س. كون، ترجمة: د. حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية.

٢٠. تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ.

. م ١٩٩٤

٢١. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت - لبنان.
٢٢. تحرير الاعتقاد، المحقق نصیر الدین الطوسيّ، مکتب الإعلام الإسلامي، قم.
٢٣. التحصیل، بهمنیار المرزبان، تصحیح وتعليق: الأستاذ مرتضی مطهّری، منشورات جامعة طهران.
٢٤. تحف العقول، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين الحراني، تحقيق: علي أكبر الغفاری، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین، قم، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
٢٥. التعريفات، السيد الشریف علی بن محمد علی الجرجانی، انتشارات ناصر خسرو، ط ٤، ١٣٧٠ ش، طهران.
٢٦. التعليقات، الشیخ الرئیس ابن سینا، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مکتب الإعلام الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٢٧. تعليقة على إلهیات الشفاء، صدر المتألهین الشیرازی، وتحقيق و مقدمة: الدكتور نجفقلی حبیبی، انتشارات: بنیاد حکمت إسلامی صدرا.
٢٨. تعليقة على نهاية الحکمة، الشیخ محمد تقی مصباح الیزدی، مؤسسه طریق الحق، قم.
٢٩. تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین، تحقيق: محمد خواجوی - محسن بیدارفر، منشورات بیدار، ١٤٢٩ هـ، قم المقدّسة.
٣٠. التلویحات، شیخ الإشراق السهروردی، مجمع الحکمت والفلسفة في إیران، طهران.
٣١. تمہید القواعد، صائب الدین بن تركه الأصفهانی، تصحیح وتعليق: سید جلال الدین الاشتیانی، منشورات مکتب التبلیغ الإسلامي، قم المقدّسة، ٢٠٠٢ م.

٣٢. التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.
٣٣. حرکت وزمان در فلسفه إسلامی، مرتضی المطہری، منشورات الحکمة، طهران، ۱۳۶۹ ش.
٣٤. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، صدر الدین الشیرازی، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ۱۹۹۰ م.
٣٥. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، صدر المتألهین الشیرازی، صحّحه وعلق عليه آیة الله حسن زاده آملي، منشورات مصطفوی، قم.
٣٦. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، حاشیة السبزواری.
٣٧. دراسات فی الفلسفة المعاصرة، الدكتور زکریا إبراهیم، مکتبة مصر.
٣٨. درر الفوائد، تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری، تأليف العالمة الشیخ محمد تقی الامی، الناشر مؤسّسة دار التفسیر، قم.
٣٩. دروس فلسفیّة فی شرح المنظومة، الشهید مرتضی مطہری، ترجمة: الشیخ مالک وهبی، شرکة شمس المشرق.
٤٠. دروس فی الحکمة المتعالیة، السید کمال الحیدری، دار الصادقین للطباعة والنشر، ۱۴۲۰ هـ.
٤١. دعاء الجوشن الكبير، مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
٤٢. دیوان الحلاج.
٤٣. الذریعة إلى تصانیف الشیعه، آغا بزرگ الطهراني، دار الأضواء، بيروت – لبنان، ط. ٢.
٤٤. الرحیق المختوم، تعلیقة علی المنظومة وشرحها، العارف المتأله الحکیم الأخوند الھیدجی.
٤٥. الرحیق المختوم، الشیخ جوادی آملي، دار الإسراء، قم.

٤٦. الرسائل المختارة، المحقق الدواني - مير محمد باقر الداماد، تفسير سورة الإخلاص.
٤٧. ريحانة الأدب.
٤٨. شرح إشارات الشيخ، الفخر الرازي، طبعة مصر.
٤٩. شرح الإشارات والنبهات، نصير الدين الطوسي، تحقيق: كريم فيضي، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم، ١٣٨٤ ش.
٥٠. شرح المقاصد، شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعيمية، ١٤٠١ هـ.
٥١. شرح المنظومة، ملا هادي السبزواري، علّق عليه آية الله حسن زاده آملي، نشر ناب، قم؛ أيضاً مؤسسة انتشارات دار العلم، قم المقدّسة.
٥٢. شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيد أبو رغيف، منشورات أم القرى، قم.
٥٣. شرح حكمة الإشراق، شمس الدين محمد الشهربوري، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، تصحيح وتحقيق ومقدمة الدكتور حسين صينائي تربتي، طهران، ١٤١٤ هـ؛ أيضاً ط ٢، طهران، ١٣٨٠ ش.
٥٤. شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، أنجمن آثار ومفاحر فرهنگی، إیران، ط ١، ١٣٨٣ ش.
٥٥. غر الفرائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتأله السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زادة آملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر ناب، الطبعة الأولى: ١٣٦٩ ش، طهران - إیران.
٥٦. شرح فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محبي الدين بن العربي، شرح محمد داود القيسري، منشورات بیدار، قم.
٥٧. شرح كتاب القبسات، أحمد بن زين العابدين العلوی، مؤسسة

الدراسات الإسلامية.

٥٨. شرح مبسوط المنظومة (فارسيّ)، مرتضى المطهري، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

٥٩. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، عبد الرزاق اللاهيجيّ، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق، قم المقدّسة، ١٤٢٩ هـ.

٦٠. الشواهد الربوبيّة، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازيّ، تقديم وتصحيح وتعليق السيد جلال الدين الاشتياي، نشر مؤسسة بوستان كتاب قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ ش.

٦١. العالمة الحيدري، قراءة في السيرة والمنهج، الدكتور حميد مجید هدو.

٦٢. الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكريّ، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرسین بقم، ١٤١٢ هـ.

٦٣. فصوص الحكم، الفارابيّ، مع شرح السيد إسماعيل الغازاني، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية.

٦٤. فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، إشراف جان فرانسوا دورتيي، تأليف جماعيّ، مجلة العلوم الإنسانية، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف.

٦٥. فلسفة العلم في القرن العشرين، دونالد جيليز، ترجمة ودراسة د. حسين علي، مراجعة وتقديم: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام.

٦٦. فلسفة كارل بوير، د. يمنى طريف الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦٧. الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربع، الإلهيات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيسر التميمي (٣-١).

٦٨. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار الفكر، ط ٢.
٦٩. فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي الخراساني، تقريراً لبحوث الميرزا النائيني.
٧٠. القبسات، السيد محمد باقر الداماد الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٤ ش.
٧١. كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد، العلامة الحلي، نشر: جماعة المدرسین، قم.
٧٢. کفایة الأصول، محمد کاظم الخراسانی، مؤسسه النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة.
٧٣. الکنی والألقاب، الشیخ عباس القمی، مکتبة الصدر، طهران.
٧٤. لسان العرب، ابن منظور الإفريقي المصريّ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
٧٥. اللوامع الإلهية، الفاضل المقداد السعديّ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم.
٧٦. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربي، قم.
٧٧. المباحثات، ابن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بیدارفر، منشورات بیدار، قم المقدّسة، ١٤١٣ هـ.
٧٨. مبادئ الفلسفة الإسلامية، د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين.
٧٩. المبدأ والمعاد، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي بتقدیم وتصحیح السيد جلال الدين آشتیانی، ومقدمة السيد حسين نصر.
٨٠. مبسوط المنظومة، الشیخ مرتضی المطهّری، انتشارات حکمت، قم.

٨١. مجموعة الرسائل التسعة، رسالة في اتصف الماهية بالوجود، صدر المتألهين، طهران، ١٤٠٢.
٨٢. مجموعة رسائل فلسفية صدر المتألهين، صدر المتألهين، رسالة الشواهد الربوية.
٨٣. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، كتاب التلويحات، شيخ الإشراق السهوروبي، تصحيح وتقديم هنري كربن، والسيد حسين نصر ونجفيلي حبشي، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية.
٨٤. مجموعة مقالات الطباطبائي، بالفارسية.
٨٥. محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، دار الهادي، قم.
٨٦. المسائل القدسية (ثلاث رسائل فلسفية)، صدر المتألهين.
٨٧. المشاعر، صدر المتألهين، تحقيق: هنري كوربان، منشورات مكتبة الطهوري، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٨٨. مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، السيد الخميني (ت: ١٤١٠)، تحقيق وتقديم: السيد جلال الدين الآشتiani، الطبعة: السادسة، ١٣٨٦ش، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خميني.
٨٩. مصنفات ميرداماد، مير محمد باقر الداماد.
٩٠. مطالع الأنوار بحاشية الجرجاني، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي.
٩١. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين بن فارس، المتوفى ٣٩٥، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ٤١٤٠هـ.
٩٢. معرفة الله، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم:

- الدكتور طلال الحسن، قم، دار فرائد، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٤ م - ١٣٩٢ ش.
٩٣. المعرفة، د. محمد فتحي الشنطي، دار الثقافة.
٩٤. مفاتيح الغيب، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تعليلات للمولى علي النوري، صحّحه وقدّم له محمد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية.
٩٥. منتخبات از آثار حکمای إلهی ایران (فارسی)، السيد جلال الدین الآشتیانی، انتشارات آنجمن فلسفه، چاپ خانه دانشگاه مشهد (مطبعة جامعة مشهد).
٩٦. المنطق الرمزي نشأته وتطوره، د. محمود فهمي زيدان، دار الجامعات المصرية.
٩٧. منطق فهم القرآن، الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري بقلم: د. طلال الحسن، مؤسسة أم أبيها.
٩٨. المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية، د. علي عبد المعطي، دار المعرفة الجامعية.
٩٩. المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
١٠٠. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقى مصباح البزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.
١٠١. المواقف، عضد الدين الإيجي، دار الجيل، بيروت.
١٠٢. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج. نقل النصّ الفارسي للعربية: د. عبد الله الخالدي. الترجمة

- الأجنبية: د. حمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦ م.
- ١٠٣ . الميزان في تفسير القرآن، العالمة السيد محمد حسين الطباطبائيّ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- ١٠٤ . النجاة من الغرق في بحر الضلالات، أبو علي سينا، تحقيق: محمد تقى دانش، منشورات جامعة طهران.
- ١٠٥ . نظريّات العلم، آلان تشالمرز، ترجمة: عبد الحسين شعبان، وفؤاد الصفا.
- ١٠٦ . نهاية الحكمة، العالمة السيد محمد حسين الطباطبائيّ، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم.
- ١٠٧ . نهاية الدرایة في شرح الكفاية، محمد حسين الأصفهاني، منشورات سيد الشهداء، قم المقدّسة، ١٣٧٤ ش.
- ١٠٨ . نهج البلاغة، محمد عبده، دار الذخائر، قم - إيران، ١٤١٢ هـ.
- ١٠٩ . النور المتجلّي في الظهور الظليّ، آية الله حسن زاده آملي، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم.
- ١١٠ . ينابيع المودة لذوي القربي، للقندوزي الحنفي (ت: ١٢٩٤)، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، ١٤١٦، دار الأسوة للطباعة والنشر.

الفهرس

الإشكال الثاني

استحالة قيام الوجود بالماهية في الأعيان

٥	الفرض الأول: قيام الوجود بالماهية الموجدة
٦	الفرض الثاني: قيام الوجود بالماهية المعدومة
٦	الفرض الثالث: قيام الوجود بالماهية المجردة عن الوجود والعدم
٧	إطلاق موجزة على تاريخ هذا الإشكال وما وقع فيه من الخلط
١١	الإجابة عن الإشكال

الجواب الأول: قيام الوجود بالماهية الموجدة به أو من حيث هي

الجواب الثاني: الوجود لا يقوم بالماهية في الأعيان

الجواب الثالث: قيام الماهية بالوجود وعرضها عليه

الإشكال الثالث

أنا نتصور مفهوم الوجود ونشك في تحققه خارجاً

٣٢	الإجابة عن الإشكال
٣٦	الإجابة عن الإشكال

الإشكال الرابع

لو كان الوجود حاصلاً في الأعيان لكان عرضاً من مقوله الكيف قائماً بالجوهر

٤٥

الإجابة عن الإشكال

الباب الثالث

التفسيرات المختلفة لأصلّة الوجود

وتأكيد أرجحية التفسير الأوّل على باقي التفسيرات

٥٣

الفصل الأوّل

تفسيرات أصلّة الوجود

٥٥

نظريّتنا في أصلّة الوجود واعتباريّة الماهيّة ٥٧

مقدّمات تمهيديّة ٥٨

المقدّمة الأوّل: بداعه الواقعية ٥٨

المقدّمة الثانية: انحلال الواقعية في الذهن إلى مفهومي الوجود والماهيّة ٥٨

المقدّمة الثالثة: زيادة الوجود على الماهيّة ٥٩

المقدّمة الرابعة: معنى الأصلّة والاعتبار ٦٠

المقدّمة الخامسة: العينيّة الخارجيّة بين الوجود والماهيّة ٦١

تفسيرات أصلّة الوجود ٦١

التفسير الأوّل: عينيّة الماهيّة للوجود خارجاً ٦١

التفسير الثاني: الماهيّة منتهى الوجود وحدّ العدمي ٦٥

التفسير الثالث: الماهيّة ظهور الوجود لدى الأذهان ٧١

الفصل الثاني

الفوارق بين تفسيرات أصلّة الوجود

٧٧

الفوارق الأساسية بين تفسيرات أصلّة الوجود ٧٩

٤٤٧.....	في أصلّة الوجود-ج
٨٠	الفارق التفصيليّ بين تفسيرات أصلّة الوجود
٨٠	١. الاختلاف في نسبة الشّبّوت إلى الماهيّة.....
٨٠	المقدّمة الأولى: حقيقة الماهيّة المبحوث عنها في المقام
٨١	المقدّمة الثانية: أقسام الواسطة في الحمل
٨١	القسم الأوّل: الواسطة في الشّبّوت
٨١	القسم الثاني: الواسطة في الإثبات
٨٢	القسم الثالث: الواسطة في العروض
٨٣	بيان الفرق
٩٢	٢. الاختلاف في منشئيّة الماهيّة للأثار
٩٦	٣. اختلاف حكم الماهيّة الموجودة والماهيّة من حيث هي
٩٧	٤. الاختلاف في المعقول الأوّلي والثانوي
٩٧	أ. المعقول الأوّلي والثانوي في نظرية المعرفة
١٠٠	ب. المعقول الأوّلي والثانوي في البحث الفلسفى
١٠٨	٥. الاختلاف في تأثير التعدّد المفهومي والنّفس الأمرى على الشّبّوت العيني
١١٠	٦. الاختلاف في حكم صفات الوجود
١١٣	٧. الاختلاف في قيمة العلم الحصوّلى
١١٥	٨. اختلاف العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة
١١٨	٩. حكم الذاتي والعرضي في الماهيّات
١٢٢	١٠. تعريف الجوهر والعرض
١٢٣	١١. الاتّحاد بين الوجود والماهيّة
١٤١	١٢. في تعلّق الجعل بـ الماهيّة الموجودة

نظريّة العالمة الحيدري ٤٤٨

١٣ . نسبة الماهيّة إلى واجب الوجود ١٤٤

١٤ . وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج ١٤٨

المقدّمة الأولى: اعتبارات الماهيّة^(٠) ١٤٨

المقدّمة الثانية: المقسم لاعتبارات الماهيّة ١٥٠

المقدّمة الثالثة: اختلاف المقسم عن الماهيّة من حيث هي ١٥١

المقدّمة الرابعة: الكليّ الطبيعيّ ١٥٤

المقدّمة الخامسة: وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج ١٥٦

١٥ . الحكم ببداهة أصلّة الوجود ١٦٤

١٦ . الاختلاف في تخصّص الوجود بالماهيات ١٦٥

القسم الأوّل: التميّز والتخصّص الناشئ من نفس حقيقة الوجود ١٦٦

القسم الثاني: التميّز والتخصّص الناشئ من مراتب الوجود المشكّكة ١٦٧

القسم الثالث: التميّز والتخصّص الناشئ من الماهيات ١٦٩

الفصل الثالث

أرجحية التفسير الأوّل لأصلّة الوجود على غيره

١٧٧

(١) انسجام كلمات صدر المتألهين مع التفسير الأوّل ١٧٩

بيانات أخرى في الانسجام ١٩٥

١ . تقدّم الوجود على الماهيّة كونه موجوداً بالذات وهي بالعرض ١٩٥

٢ . الماهيات من الأعراض الأوّلية الذاتيّة لحقيقة الوجود ١٩٨

٣ . الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له ٢٠٠

حصيلة البيان الثالث ٢١٠

٤٤٩.....	في أصل الوجود - ج
٤. الماهيات أثر الوجود ولازمه الذي يظهر لدى الأذهان ٢١٢	
النتيجة الأولى: تشخيص الوجود ببوئته العينية ٢١٣	
النتيجة الثانية: الوجودات العينية لا حد منطقى لها ٢١٣	
النتيجة الثالثة: الوجودات العينية لا برهان عليها ٢١٣	
النتيجة الرابعة: الوجودات العينية لا تعلم إلا بالمشاهدة الحضورية ٢١٤	
٥. كلام لصدر المتألهين في تركب الوجود من المادة والصورة ٢١٦	
٦. موجودية الوجود في الأعيان ليس بنحو زائد على الماهية ٢١٨	
٧. اتصاف الماهية بالوجود ٢١٩	
٨. الوجود لا يقوم بالماهية في الأعيان ٢٢٢	
٩. الوجود عين الماهية الجوهرية أو العرضية في الأعيان ٢٢٦	
تبنيه ٢٢٩	
خلاصة موقف صدر المتألهين ٢٣٤	
(٢) انسجام كلمات أتباع المدرسة المشائية مع التفسير الأول ٢٣٥	
بيانات في انسجامها مع التفسير الأول ٢٣٩	
١. الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود ٢٣٩	
٢. وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيان ٢٤١	
٣. الوجود نفس كون الماهية وحصوتها وما به تتحقق ٢٤٣	
٤. الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له ٢٤٥	
٥. الوجود نفس تحقق الماهية في الأعيان ليس ما به تكون ٢٤٨	
٦. الماهية في الخارج عين الوجود ٢٥٠	
بيانات أخرى ٢٥٠	

نظريّة العالمة الحيدري	٤٥٠
تنبيه	٢٥١
خلاصة موقف أتباع المدرسة المُشائِيَّة	٢٥٤
(٣) انسجام كلمات شيخ الإشراق مع التفسير الأوّل	٢٥٨
١. العينيّة بين الوجود والماهية في الخارج	٢٥٨
٢. الوجود ليس بزائدٍ على الماهية في الأعيان	٢٦٣
٣. أنّ النفس وما فوقها من المفارقations إِنْيَاتٌ صرفةٌ ووجوداتٌ مُحضَّةٌ	٢٦٥
٤. تحقيق في نسبة القول إلى شيخ الإشراق بزيادة الوجود على الماهية	٢٦٦
٥. تحقيق في نسبة القول بأصالة الماهية إلى شيخ الإشراق	٢٦٩
٦. تحقيق آخر في نسبة القول بأصالة الماهية إلى شيخ الإشراق	٢٧١
(٤) انسجام التفسير الأوّل مع تحليل حقيقة الماهية	٢٧٢
(٥) انسجام التفسير الأوّل مع القول ببداهة أصالة الوجود	٢٧٩
(٦) انسجام التفسير الأوّل مع القول ببداهة الواقعية	٢٨١
(٧) انسجام التفسير الأوّل مع بعض كلمات مدرسة الحكمة المتعالية	٢٨٢
(٨) انسجام التفسير الأوّل مع مبدأ التشكيك والتفاوت الوجودي	٢٨٣
(٩) انسجام التفسير الأوّل مع الروايات الواردة عن أهل البيت	٢٨٥
(١٠) انسجامه مع تقسيم الماهيّات في باب الكلّيات إلى الذاتيّ والعرضيّ	٢٨٩
(١١) انسجامه مع مجمل الأبحاث المرتبطة بالماهيّات	٢٩٠
(١٢) انسجامه مع صحة تعريف الجوهر والعرض	٢٩١
(١٣) انسجامه مع الوجدان في ما ذهب إليه من أن نسبة الوجود إلى الماهية من نسبة الشيء إلى ما هو له وليس اتصافها بالوجود اتصافاً مجازياً	٢٩٢
(١٤) انسجامه مع الوجدان في دعوى نسبة الآثار الخارجية إلى الماهيّات كنسبتها إلى الوجود	٢٩٣

٤٥١.....	في أصلية الوجود-ج
(١٥) انسجامه مع الوجود في القول بأنَّ كُلَّ تخصُّص وتميُّز بالوجود إنما هو بالماهِيات؛ بناءً على التفسير المشهور لأصلية الوجود واعتبارية الماهِية ...	٢٩٥
(١٦) انسجام التفسير الأوَّل مع الإيمان بقيمة حقيقة للعلم الحضوري ..	٢٩٦
(١٧) انسجام التفسير الأوَّل من كون الماهِيات من العوارض الذاتيَّة ...	٢٩٧
(١٨) انسجامه مع صحة ما بني مشهور الفلاسفة والحكماء من أنَّ الكلي الطبيعِي موجودٌ في الخارج.....	٢٩٧
(١٩) انسجامه مع نفسه في كُلِّ المباحث بعكس التفسير الثاني.....	٢٩٩
البيان الأوَّل.....	٢٩٩
البيان الثاني	٣٠٥
البيان الثالث.....	٣٠٧
البيان الرابع.....	٣٠٨
(٢٠) انسجام التفسير الأوَّل مع أدلة إثبات أصلية الوجود	٣١٠
الأدلة على الانسجام	٣١٠
١. الوجود أحقٌ بال وجودية	٣١٠
٢. احتياج الماهِية إلى الوجود في طرد العدم عن ذاته	٣١٢
٣. ابتناء تحقق الماهِيات على أصلية الوجود	٣١٢
٤. بيان ثانٍ للدليل الأوَّل	٣١٣
٥. عدم ترتيب الآثار على الماهِية بالوجود الذهني	٣١٣
٦. تشخيص الماهِية بالوجود	٣١٤
٧. السنخية بين الواجب والممكِن	٣١٥
٨. لم يؤصل وحدة ما حصلت	٣١٦
٩. إثبات الفرق بين ما الحقيقة والشارحة بأصلية الوجود.....	٣١٧

١٠. انتزاع مفهوم الوجود العام من الوجود العيني	٣١٨
١١. ثبوت التشكيك في الوجود دون الماهية	٣١٨
١٢. توقف ثبوت الحمل الشائع على أصلّة الوجود	٣١٩
١٣. وجودات الأعراض في الخارج لغيرها	٣١٩
١٤. الواقعية والوجودية التي ثبّتها بالبداهة لا يكون لثبوتها معنى محصل ومعقول إلّا على القول بأصلّة الوجود	٣١٩
١٥. الوجود المستفاد من الجاحد مجعلٌ وثابتٌ في الأعيان، وهو أمرٌ وراء الماهية ووراء الوجود الإثباتي الانتزاعي	٣٢٠

الفصل الرابع

مناقشة الوجوه والشواهد على التفسير الثاني

٣٢١

الوجه الأول: اختلاف حيّثيّة الوجود وحيّثيّة الماهيّة في الخارج	٣٢٣
--	-----

المناقشة	٣٢٤
----------------	-----

الوجه الثاني: بيان آخر لاختلاف الحيّوثي بين الوجود والماهيّة	٣٢٦
--	-----

المناقشة	٣٢٦
----------------	-----

مقدمة في تحقيق معنى الوجوب والإمكان.....	٣٢٧
--	-----

الباب الرابع

النتائج المترتبة على نظرية أصلّة الوجود بالمعنى المختار عندنا

٣٤٥

(١) إثبات الواقعية العينيّة	٣٤٧
-----------------------------------	-----

(٢) الوجود من المعقولات الأولى	٣٤٨
--------------------------------------	-----

(٣) الماهيّة أيضًا من المعقولات الأولى	٣٥٦
--	-----

٤٥٣.....	في أصل الوجود - ج ٢
٣٥٨	(٤) لمفهوم الوجود أفراد حقيقة في الخارج
٣٦٦	تنبيه: انتفاء المانع عن ثبوت أفراد حقيقة لمفهوم الوجود
٣٦٦	الدليل الأول: امتناع تخلّي حقيقة الوجود عن آثارها الخارجية ...
٣٦٨	الدليل الثاني: تشخّص الوجود في الأعيان
٣٧٧	(٥) المساواة بين الوجود والثبوت
٣٧٨	الدعوى الأولى: أنّ الثابت أعمّ من الوجود والمعدوم الممكن
٣٧٩	الدعوى الثانية: وهي المعروفة بنظرية الحال
٣٨٠	فائدة: في الفرق بين الأعيان الثابتة والثباتات الأزلية
٣٨٣	(٦) التقدّم والتأخر بين الوجود والماهية
٣٩٢	(٧) تقدّم الماهية بالتجوهر
٣٩٢	١. تقدّم أجزاء الماهية من حيث هي على الماهية
٣٩٣	٢. تقدّم الماهية من حيث هي على لوازمه
٣٩٤	٣. تقدّم الماهية من حيث هي على الوجود
٣٩٨	(٨) ثبوت الماهية لواجب الوجود
٤٠٠	١. هل يمكن الجمع بين القول بأنّ واجب الوجود لا ماهية له وبين البناء على أنّ الوجود أمرٌ اعتباريٌّ، لا تحقق له في الأعيان؟
٤٠٢	٢. إذا كان الواجب موجوداً فهل له ماهية؟
٤٠٣	٣. إذا ثبت أنّ الواجب الوجود ماهية، فهل هذا يلزム إمكان اكتناهها ومعرفة حقيقتها، أو لا ملازمة بين الأمرين؟
٤٠٧	بعض الإشكالات مع الإجابة عنها
٤٠٩	فائدة: في اقتضاء الماهية للإمكان
	(٩) وجود الماهية في الخارج بالذات لا بالعرض

نظريّة العالمة الحيدري	٤٥٤
(١٠) احتجاج الماهيّة إلى الوجود في حمل صفاتها عليها	٤١٢
١. كون المحمول على الماهيّة هو الوجود	٤١٣
٢. كون المحمول غير الوجود ولكنّه صفة كمالية للماهيّة	٤١٦
٣. كون المحمول صفة ثبوتيّة غير كمالية ومرتبطة بعالم الإثبات	٤١٧
٤. كون المحمول صفة ثبوتيّة غير كمالية ومرتبطة بعالم الثبوت	٤٢٠
الأمر الأوّل: أقسام المحمولات	٤٢١
الأمر الثاني: دور الوجود في ذلك التحوّل من الحمل على الماهيّة ...	٤٢٢
المصادر	٤٣٥
الفهرس	٤٤٥